

## Mistisizmin Bağlamsalcı Okuması I: Steven T. Katz'ın Mistik Tecrübeye İlişkin Düşünceleri \*

Betül Akdemir Süleyman \*\*

Orcid ID: 0000-0002-2196-4744

**Atıf/©:** Akdemir Süleyman, Betül, Mistisizmin Bağlamsalcı Okuması I: Steven T. Katz'ın Mistik Tecrübeye İlişkin Düşünceleri, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 219-251.

**Öz:** Mistik tecrübe, aktarıldığı kaynakların anlaşılmasının ve tecrübeye ulaşmak için takip edilen yöntemlerin zorluğuna ve çeşitli yıkıcı eleştirilere rağmen, bugün hala cazibesini koruyan nadir konular arasındadır. Bu bakımdan çağdaş tartışmalarda mistik tecrübeyi açıklamayı amaç edinen pek çok araştırmaya rastlanmaktadır. Bunlar arasında bulunan S. T. Katz'ın öncülüğündeki bağlamsalcılık, mistisizmi Kantçı bir ruhla Wittgenstein sonrası felsefi gelişmeler ışığında ele alır. Bağlamsalcı yaklaşımda daha önce James, Underhill, Zaehner, Otto, Stace gibi düşünürlerin mistik tecrübenin saf, evrensel, dolaysız, ortak bir tecrübe türü olduğu iddiası reddedilir ve dikkatler bağlam ve tecrübe arasındaki ilişkiye çekilir. Bağlam-tecrübe, bağlam-metin ve bağlam-dil arasındaki ilişki, farklı yönleriyle ele alınarak tecrübenin söz konusu unsurlardan bağımsız olmadığı gösterilir. Böylece mistik tecrübe ortaya çıktığı geleneğin bir ürününe dönüşür; Hint mistik tecrübesi, Budist mistik tecrübesi, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman mistik tecrübesi gibi. Eldeki bu çalışma, henüz ülkemizdeki tartışmalarda yeni yeni yer alan bağlamsalcılığın tanıtımını amaç edinen iki yazıdan ilkidir. Bu amaçla burada öncelikle Katz'ın görüşleri çerçevesinde bağlamsalcılığın dayanağı olan "saf tecrübe yoktur" öncülüne yer verilecek, ardından bu öncülün mistik tecrübeye uygulanmasına geçilecektir. Daha sonra bağlamın mistik tecrübeye etkisi, tecrübeyi önceleyen teori üzerinden ele alınacaktır. Bunun devamı olması planlanan ikinci çalışmada ise tecrübe esnası ve sonrası sürece odaklanılacaktır. Böylece mistisizmin, bağlamsalcılığın gündeme getirdiği sorular dikkate alınarak daha derinlemesine çalışılabilmesi olanaklı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bağlamsalcılık, Steven T. Katz, Mistik Tecrübe, Saf Tecrübe, Bağlam.

\* Bu makale "Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalcı Yaklaşım Örneği" başlıklı doktora tezinin 38-68 arasında yer alan kısmının gözden geçirilerek makaleleştirilmiş halidir.

\*\* Dr., Din Felsefesi, beakdemir@gmail.com.

## A Contextual Reading of Mysticism I: Steven T. Katz's Views on Mystical Experience

**Citation/©:** Akdemir Süleyman, Betül, A Contextual Reading of Mysticism I: Steven T. Katz's Views on Mystical Experience, Artuklu Akademi 2018/5 (2), 219-251.

**Abstract:** Mystical experience, in spite of the difficulty of understanding the sources to which it is transmitted and the methods followed for attaining experience, and various subversive criticisms, is still one of the rare subjects that keep its appeal today. In this respect, there are many researches aiming to explain mystical experience in contemporary debates. As one of those debates, Contextualism led by S. T. Katz deals with mysticism in the light of post-Wittgenstein philosophical developments with a Kantian soul. It is showed that there is no mystical experience which is direct, pure, given, universal and independent from context; no mystical experience can transcend the context. Instead, there are mystical experiences that emerge and gain meaning according to their context. Thus, mystical experience corresponds to meaningful experiences in its own contexts such as Indian mystical experience, Buddhist mystical experience, Jewish, Christian and Muslim mystical experience. In this article, which is planned to be the first part of two article, first of all the premise of "There is no pure experience" as the basis of contextualism will be discussed in the framework of Katz's views. Then it will be indicated how it is applied to the mystical experience. Afterwards, the effect of context on mystical experience will be discussed by the means of that theory. In the second article, which is planned to be the continuation of this, it will be focused on during and after the experience process. In this way, it will be possible to study mysticism more deeply by considering the questions that contextualism brings to the agenda.

**Key words:** Contextualism, Steven T. Katz, Mystical Experience, Pure Experience, Context.

### Giriş

Kant sonrası dönemde ortaya çıkan birbirinden farklı felsefe yapma biçimlerinin ortak olduğu noktalardan birinin metafiziğe gönderme yapmaksızın düşünce geliştirmek olduğunu söylemek yanlış olmaz. Metafiziğe gönderme yapmayan bu düşünce biçiminde soruşturma konusu, fenomen olarak alınır. Ele alınan fenomen ya yorumlanmaya, ya anlamsız olandan arındırılmaya ya da onun çeşitliliği ve çokluğu gösterilmeye çalışılır.<sup>1</sup> Bu bağlamda, öncesinde dini hakikatlere ulaşmayı ifade eden mistik tecrübe de<sup>2</sup> çağdaş tartışmalarla artık dinden bağımsız bir fenomen

<sup>1</sup> A. Badiou, 20. yüzyıla hâkim üç temel felsefi akım olduğunu düşünür. Bunlar: Yorumbilimsel yönelim, analitik yönelim ve postmodern yönelimdir. Bu üç yönelime atıf yapılmıştır. Bk. Alain Badiou, *Sonsuzluk Üzerine*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 14.

<sup>2</sup> Mistik kavramının anlamının tarihsel serüvenine ilişkin L. Bouyer'in ufuk açıcı makalesine bakılabilir. Bk. L. Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Words", *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, (London: The Athlone Press, 1981), 43-55.

olarak ele alınır. Böyle olunca da tecrübenin aktarıldığı, dolayısıyla fenomenle karşılaşma mekânı olan metinler önem kazanır. Söz konusu bu metinler, karmaşık ve iç içe geçmiş yapısı ile yukarıda bahsi geçen üç farklı felsefi okumaya da imkân tanır. Böylece çağdaş düşünce, mistisizmin felsefi,<sup>3</sup> teolojik,<sup>4</sup> perennialist,<sup>5</sup> indirgemeci<sup>6</sup> vb. açıklama modellerine sahne olur.

Mistisizmin, F. Schleiermacher, W. James, R. Otto, E. Underhill ve W. Stace gibi düşünürlerin temsil ettiği çağdaş okumaları arasında öne çıkan temel eğilim, mistik geleneklere ait tecrübeler arasındaki farklılıklara karşın birtakım benzer unsurları belirginleştirmek, bunlardan mistik tecrübenin mahiyetine dair tümevarımsal sonuçlar çıkarmak ve tecrübeyi bu çıkarımlar üzerinden gruplandırmaktır. Farklı tarihler, gelenekler, sosyo-kültür bağlamda ortaya çıkan mistik tecrübeler arasındaki benzerlikleri merkeze alan bu okumaya göre, “mistik tecrübenin belirli bir türü, sosyo-tarihsel, kültürel ve dilsel bağlamdan bağımsız, kendine ait özel alanı olan, dolaysız, saf ve nihai bir tecrübe türüdür.” Özellikle Stace’in “saf bilinç durumu” (*pure consciousness event*) olarak tanımladığı “içe dönük mistik tecrübe”nin (*introvertive mystical experience*) niteliklerini ayrıntılı olarak sıralamasıyla mistik tecrübenin alanı daha da belirginleşir.<sup>7</sup> Doğrusu öncekilerle birlikte Stace’in çalışması, analitik felsefeden kaynaklanan yıpratıcı eleştirilere rağmen, mistik metinlerin olumlu yorumlanmasında ve mistik tecrübenin değer kazanmasında önemli bir rol oynar.

<sup>3</sup> Bu bağlamda mistisizm ve felsefe denince ilk akla gelen Walter T. Stace'tir. Bk. W. Stace, *Mysticism and Philosophy*, (London: Macmillian, 1961). Eserin Türkçesi: *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdülatif Tüzer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

<sup>4</sup> Modern teolojinin babası olarak anılan Schleiermacher, dini dolaysız bir tecrübeye dayandırmayı amaçlarken, Otto bu düşünceyi geliştirerek Tanrı'nın ancak tecrübe yoluyla bilinebileceğinde ısrar eder. Bk. F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, çev. John Oman, (London: K. Paul, Trech, Trubner and Co. Ltd., 1899); Rudolf Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. çev. John W. Harvey, (London: Penguin Books, 1959). Eserin Türkçesi: *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine*, çev. Sevil Ghaffari, (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014).

<sup>5</sup> Mistisizmin yerel görüntülerine karşı evrensel/kalıcı özünü savunan perennializm Huxley ve Schuon'un çalışmalarında belirginleşir. Bk. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, (London: Chatto and Windus, 1947); Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, (Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1993).

<sup>6</sup> Anlamalı olanın dilin sınırlarına indirgenmediği analitik felsefede, mistisizm de anlamsız/saçma olana indirgenir. Ayer'in deyişiyle: “Fakat mistik, ampirik olarak doğrulanabilir önermeler üretmekten uzak olduğu gibi, anlaşılabilir hiçbir önerme üretmez.” Bk. Alfred J. Ayer, *Language Truth and Logic*, (London: Penguin Books, 1990), 123, 124.

<sup>7</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 60, 61.

Yukarıda bahsi geçen gelişmelerle birlikte, şüphesiz son 40 yıla hâkim açıklama modellerinden birisi Steven T. Katz'ın öncülüğündeki bağlamsalcılıktır (contextualism). Başta Katz olmak üzere, Carl E. Keller, Robert Gimello, Nilson Pike ve Peter Moore gibi, kendilerine “bağlamsalci” (contextualist)<sup>8</sup> diyen bir grup felsefeci *Mysticism and Philosophical Analysis*'da mistik tecrübenin mahiyeti, mistik bilginin değeri, geçerliliği ve evrensel olma imkânına dair cevaplaması zor pek çok soruyu gündeme getirirler.<sup>9</sup> Katz'ın aynı derlemedeki “Language, Epistemology and Mysticism” başlıklı makalesi bağlamsalcılığın temelinde yer alır. Katz, bu çalışmasında önce mistik tecrübenin evrensel, saf, dolaysız olduğunu iddia eden evrenselci ve perennialist teorilerin eleştirisini yapar. Ardından mistik metinleri önceki argümanlardan bağımsız olarak yeniden ele alır. Katz soruşturmasına tecrübeye ilişkin bir ilke ile başlar: “Vasıtasız tecrübe yoktur.” Ardından bu ilke esasında mistik tecrübe ile onun ortaya çıktığı bağlam yani mistik gelenek arasındaki ilişkiye odaklanır. Mistiğin tecrübesini edinmesinden önceki süreçten başlayarak tecrübe esnası ve sonrasında başvuru hazırlık ve uygulamaların, kullanılan dilin, sahip olunan teorinin, mistiğin beklenti ve amacının, tecrübeyi ifadede kullanılan kavramların vb. tecrübenin

<sup>8</sup> Konuya ilişkin tartışmalarda, bağlamsalcılığın farklı isimlendirmeleri mevcuttur. Örneğin Katz'ın birincil eleştirmeni sayılan R. K. C. Forman “yapılandırmacı/inşacı” (constructivist), J. Shear “hermönetik” (hermeneutical), D. Evans “yeni kantçı” (neo-Kantian), J. W. Forgie “aşırı Kantçı” (hyper-Kantian), S. B. King “çoğulcu” (pluralist), demeyi tercih eder. Doğrusu bahsi geçen isimlendirmelerden her biri, yaklaşımın farklı bir özelliğini öne çıkarmaktadır. Bu bakımdan bağlamsalci yaklaşımı, sıralanan kavramların her biriyle okumak mümkündür. Ancak bağlamsalcılığı tanıtmayı amaçlayan bu yazıda, Katz'ın kendi isimlendirmesi tercih edilecektir. Bk. Robert K. C. Forman, “Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting”, *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 4; Jonathan Shear, “On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy”, *Journal of the American Academy of Religion*, 62/2 (1994): 321; Donald Evans, “Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz”, *Religious Studies*, 25/1 (1989): 53; J. William Forgie, “Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience”, *Religious Studies*, 21/2 (1985): 205; Sallie B. King, “Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism”, *Journal of the American Academy of Religion*, 56/2,(1998): 257.

<sup>9</sup> Bağlamsalcılığın ortaya çıkmasından önce mistik tecrübenin bağlamla ilişkisine dikkat çeken çalışmalar olmuştur. Örneğin Rufus Jones, dolaysızlığı tesis etmeyi amaçlayan tüm çalışmalara rağmen, tecrübeyi önceleyen inançlardan ve beklentilerden bağımsız bir tecrübe olmayacağını vurgularken, W. R. Inge de tecrübe edenin zihni durumundan veya niteliğinden etkilenmeyen tecrübenin imkânını reddeder. Ancak bu değinilerin mistisizme ilişkin çalışmaların seyrini değiştirecek güçte bir argüman haline getirilmesi, Katz ve takipçilerinin çalışmalarıyla olmuştur. Bk. Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion*, (New York: Russell and Russell, 1970), XXXIV; W. R. Inge, “Ecstasy”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, (Edinburg: T. And T. Clark, 1912) V, 157. Benzer bir vurgu için ayrıca Bk. H. P. Owen, “Christian Mysticism”, *Religious Studies*, 7 (1971): 93-102.

içeriğini belirlemesine, onu bağlamsallaştırmasına ayrıntılı olarak yer verir. Farklı bağlamlarda ortaya çıkan mistik tecrübeler arasındaki farkların, ifade farkından öte tecrübenin kendisiyle ilgili olduğunu gösterir. Neticede Katz mistik tecrübeyle ilgili şu sonuca ulaşır: Bağlamdan bağımsız, onu aşan, dolaysız, saf, evrensel, aşkın, verilmiş vb. bir mistik tecrübe yoktur. Bunun yerine kendi bağlamlarına göre ortaya çıkan ve anlam kazanan mistik tecrübeler vardır. Artık tecrübe ile “verildiği” “doğrudan kavranıldığı” iddia edilen anlam, mistiğin kendi anlamasının ya da bağlamın ürünü haline gelir.<sup>10</sup> “Kavramsız”, “doğrudan” tecrübeye sahip olduğunu iddia eden mistik, gerçekte tamamen “içerikli” ve “bilincin ve tecrübenin ortaya çıktığı bağlamın içeriklerine bağlı” bir tecrübeye sahiptir.<sup>11</sup> Katz’a göre, başta Stace olmak üzere önceki araştırmacılar tecrübe ve bağlam arasındaki bu çift yönlü ilişkiyi fark etmediği için mistisizmi açıklamakta başarısız olmuşlardır. Eğer bunu fark etmiş olsalardı, “saf bilinç” denilen durumun, yeni biçimli eski kavramsal şema olduğunu da fark ederlerdi.<sup>12</sup>

Katz ve arkadaşları bu iddiayı mistik metinler üzerinden seçtikleri pek çok örnekle destekler. Kullandıkları literatürün genişliği bu düşüncenin daha da etkili olmasını sağlar. Böylece 1980’lerden sonra evrenselciliğin aksine, mistik tecrübenin sosyo-dilsel bağlamın ürünü olduğu düşüncesi git gide yaygınlık kazanır ve bağlamsalcılık çağdaş mistisizm araştırmalarında hâkim tavır haline gelir. Doğrusu bağlamsalcılığın mistisizmi özellikle dil-anlam arasındaki felsefi tartışmalardan yola çıkarak değerlendirmesi ve mistik tecrübenin özel veya aşkın bir tecrübe türü olmasına ilişkin gündeme getirdikleri soru ve sorunlar konu açısından oldukça önemlidir. Artık bağlamdan bağımsız bir tecrübe iddiası bağlamsalcılık dikkate alınmadan pek geçerli olmaz.<sup>13</sup>

Bağlamsalcılık tecrübe öncesi mevcut mistik geleneğin, bu geleneğe takip edilen yöntemlerin, kabul edilen teorinin, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin beklentilerinin/yönelmişliğinin ve tecrübe sonrası kullanılan dilin doğrudan tecrübeyi belirleyen unsurlar olduğunu iddia edince,

<sup>10</sup> Martin A. Adam, “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, *A Journal of the American Academy of Religion*, 70/4 (2002): 802.

<sup>11</sup> Randall Studstill, *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*, (Leiden: Brill, 2005), 38, 39.

<sup>12</sup> Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), 30.

<sup>13</sup> Örneğin, ülkemizde tasavvuf ve tasavvuf araştırmalarının yaygınlığı göz önünde tutulursa, bu alandaki araştırmacılardan sâfilerin edindikleri tecrübenin bağlamdan/dilden bağımsız bir tecrübe olup olmadığına cevap vermesi beklenir.

bağlamsalcılığı anlamak bu unsurların tecrübeyi nasıl etkilediğini tek tek ele almakla mümkün olur. Bu bağlamda, bağlamsalcılığı tanıtmayı amaç edinen eldeki çalışma girişle birlikte üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, bağlamsalcılığın kabul ettiği “saf tecrübe yoktur” öncülü ele alınacak ve konu bağlamında bu öncül irdelenecektir. Ardından ikinci kısımda, bağlamsalcılıkta tecrübeye ilişkin bu öncülün mistik tecrübeye uygulanışına yer verilecektir. Üçüncü bölümde ise bağlamsalcılığın, bağlam ve tecrübe arasındaki ilişkiyi gösterme yoluyla mistik tecrübenin bağlamsal bir tecrübe olduğu iddiasını nasıl desteklediklerine yer verilecektir. Bağlam ve tecrübe arasındaki ilişki çok çeşitlidir. Bu bakımdan tecrübeye etki eden unsurlar tecrübe öncesinde mevcut teori, tecrübeye hazırlık süreci, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin inanç, kavram ve beklentileri, tecrübe sonrası kullanılan dil şeklinde başlıklandırılmalarla ayrılacaktır. Çalışmanın sınırları gereği bu ilk çalışmada bahsi geçenlerden ilki olan pratiğin imkânı olarak teorinin öncelikli olması açıklanacaktır. Bu yazının devamı olması planlanan bir sonraki yazıda ise tecrübeye hazırlık süreci, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin inanç, kavram ve beklentileri, tecrübe sonrası kullanılan dil konu edilecektir. Böylece mistisizm araştırmaları için hatırı sayılır sorular gündeme getiren bağlamsalcılığın mistik tecrübenin bağlamsal bir tecrübe olması ile ne kastettiği de açıklık kazanacaktır.

### **I. Bağlamsalcılığın Temel İlkesi: “Vasıtasız-Saf Tecrübe” Yoktur**

Mistik tecrübe ne demektir? Mistiğin bahsettiği gibi Kutsal’ın, Bir’in, Kendinde Olan veya Olanlar’ın dolaysız, aşkın ve saf tecrübesi mümkün müdür? Mistik tecrübe insanı duyu ve algılarının, sosyo-kültürel bağlamın, dilin ötesine, kalıcı olana ulaştırabilir mi? Dolayısıyla farklı geleneklerde, tarihlerde, toplumlarda, mekânlarda, zamanlarda ortaya çıkan tecrübeler aslında aynı şeyin tecrübesi midirler? Başka bir deyişle, belki de birbirlerinden habersiz olan bu tecrübe sahipleri ortak bir tecrübeye sahipler ama tecrübenin ifadesi mi farklıdır? Eğer öyleyse neden bir Hindu hiçbir zaman Mesih’in vizyonuyla karşılaşmaz? Ya da bir Yahudi neden Tanrı ile birleştiğini söylemez? Bir sufi *Brahman*’da fena olduğunu düşünmez? Yoksa mistikler aslında en başında farklı tecrübeler mi sahiptirler?

Anlaşıldığı kadarıyla bu ve benzeri sorulara cevap bulmaya çalışan Katz, önce mistisizme ilişkin çağdaş araştırmalara yönelir. Bu araştırmalarda mistisizme ilişkin başlıca üç iddia tespit eder: 1. Bütün mistik tecrübeler

aynıdır. Onların tasvirleri, dini ve kültürel çeşitliliklerin ötesinde, bu unsurları aşan benzerliklere sahiptirler.<sup>14</sup> 2. Bütün mistik tecrübeler aynıdır. Ancak mistik, tecrübesini dile aktarırken, sahip olduğu dini ve kültürel çevrelerinin sembollerini kullanır. Bu yüzden de tecrübenin kendisi olmasa bile ona dair aktarım kültürle sınırlıdır.<sup>15</sup> 3. Mistiğin tecrübesini tasvir ederken kullandığı dil kültürle sınırlı olsa da, tecrübenin kendisi değildir. Mistik tecrübe, tecrübenin ifadesinden bağımsızdır. Bütün mistik tecrübeler kültürel sınırlamalara karşı, belirli türlere ayrılabilir.<sup>16</sup> Ancak Katz, üç açıklamanın da konunun gerçekliğine uygun olmadığı kanısına varır. Onun konuya ilişkin ifadesi şöyledir:

Mistik kaynakları doğrudan okudum ve aklım karıştı. Öncelikle kendime bir arka plan oluşturmak için Yahudi kaynaklarına yakın bir okuma yaptım. Sonra kendime bunları nasıl anlayabilirim, sorusunu yönelttim. Daha sonra bana tavsiye edilen Underhill ve Stace gibi yazarları okudum. Ve sonra anladım ki bu insanların *Kabbalah* hakkında söyledikleri her şey istisnasız bir şekilde yanlış. Eminim ki, Hristiyan, sufi ve diğer mistisizm türleriyle ilgili bilgisi olan insanlar da benzer yargılara sahipler. Dolayısıyla kendime bu metinler acaba niçin bu şekilde yazılmış sorusunu sordum. İşte benim sorum buydu.<sup>17</sup>

Katz, mistisizmin ortak olduğunda birleşen ve birbirinin devamı gibi görünen yukarıdaki üç açıklamanın en temelde mistik tecrübeler arasındaki farklılıkları dikkate almamalarından dolayı geçersiz olduğunu öne sürer.<sup>18</sup> Katz'a göre mistisizmin doğru okuması ancak benzerliklerin yanında farklılıkları da hesaba katmakla olanaklıdır. Bu amaçta olan Katz, kendi yaklaşımını şu şekilde ifade eder: "Benim yaklaşımım ve yöntemim tümevarımsal, fenomenolojik, tartışma ve yanlışlamaya açıktır. Bütün genellemeler, orijinal mistik kaynakların yakın bir okumasından neşet etmektedir."<sup>19</sup> Katz'ın hedefi artık bellidir: Fenomenin kendisinden yola

<sup>14</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 23, 24. Katz'ın bahsettiği 1. Argüman, Huxley'in başını çektiği *perennial felsefe* tarafından desteklenmiştir. Ekümenik arzu ile dinlerin özde benzerliğine ait dogmatik inanç, bu kuramın yaygınlaşmasında rol oynamıştır.

<sup>15</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 24.

<sup>16</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 23-24. Katz'a göre, R. C. Zaehner, W. Stace, N. Smart tarafından temsil edilen 3. argümanda onlar, felsefi olarak şüpheli olan mistik tecrübenin geçerliliğini, sınıflandırma yoluyla delillendirmeye çabalamakla hata etmişlerdir.

<sup>17</sup> Katz'ın American Academy of Religion Mysticism (1990) adlı paneldeki konuşmasından aktaran Robert K. C. Forman, "Reply: Bagger and the Ghosts of Gaa", *Religious Studies*, 27/ 3 (1991): 414.

<sup>18</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 25.

<sup>19</sup> Steven T. Katz, "Responses and Rejoinders", *American Academy of Religion*, 56, (1988): 752.

çıkarak, mistik tecrübelerdeki farklılıkları ortaya çıkarmak ve “farklılıkları kabul etmenin müdafası”nı yapmak.<sup>20</sup> Bu müdafaa başta Stace olmak üzere, mistik tecrübenin ortak bir özü olduğunu benimseyen James, Otto, Schleiermacher, Underhill, Zaehner gibi yukarıdaki argümanlardan herhangi birini benimseyen felsefeci ve teologlara karşı yapılır. Bu bakımdan Katz’ın projesi hem önceki çalışmaların eleştirisini yapmayı ve sınırlarını belirlemeyi, hem de mevcut çalışmalara yeni bir yön vermeyi içerir.

Peki, Katz mevcut çalışmaları “gelişigüzel”<sup>21</sup> diye nitelendirirken, kendisi ve onu takip edenler, öncekilerden farklı olarak nasıl bir yaklaşım geliştirir? Bağlamsalci yaklaşımın amaç edindiği “yeniden kavramsallaştırma projesi” neyi kapsar? İlk olarak bağlamsalci yaklaşım, Katz’ın *Language Epistemology and Mysticism* başlıklı çalışmasında açıkladığı epistemolojik bir ilkeye dayanır: “Çalışmalarımı üzerine inşa ettiğim yegâne epistemolojik tez şudur: ‘Saf tecrübe (pure experience) (vasıtasız-unmediated), YOKTUR’”.<sup>22</sup> Katz’a göre, mistik tecrübenin doğru bir tahlili ancak onun tecrübenin bir türü olduğu kabul edildiğinde yapılabilir. Bu düşüncesinin gereği olarak Katz, olağan tecrübenin şartlarını belirler ve araştırmasını olağan tecrübeden mistik tecrübeye doğru yürütür.

“Saf-vasıtasız tecrübe yoktur” öncülüyle, Katz’ın, Kantçı geleneği takip edeceği açığa çıkar. John Hick’in de dikkat çektiği gibi, çağdaş dönemde, Kant’ın kavramlar dizisini düşüncenin işleyişinin yaratıcı unsurları olarak konumlandırması ile hem genel epistemoloji hem de bilişsel psikoloji, bilgi sosyolojisi ve bilim felsefesi gibi alanlarda bu ilişkiyi doğrulayan türde pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>23</sup> Katz da “tecrübenin doğası ve şartları ile ilgili düşüncelerim Kantçıdır”<sup>24</sup> diyerek, benzer biçimde mistisizmi tecrübenin doğasına ilişkin bu kabul ile okuyacağını ima eder. Peki, bu öncülle kastedilen nedir? Tecrübenin vasıtalı olması ne anlama gelir? Ya da tecrübeye aracılık eden unsurlar nelerdir?

Bağlamsalci yaklaşımda yukarıdaki sorulara verilen cevapları tespit etmek doğrusu pek de kolay değildir. Çünkü Katz ve arkadaşları,

<sup>20</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 25.

<sup>21</sup> Katz, “Responses and Rejoinders”, 752.

<sup>22</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 26 (vurgu yazara aittir). Ayrıca bk. Steven T. Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 5.

<sup>23</sup> John Hick, “Dini Çoğulculuk”, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, vd., çev. Rahim Acar, vd., (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 799.

<sup>24</sup> Katz, “Responses and Rejoinders”, 757.

benimsedikleri epistemik tutumun felsefi dayanaklarını ve bunun nedenlerini ayrıntılı olarak ele almazlar. Onlar daha ziyade bu tezden yola çıkarak, Anglo-Amerikan felsefecileri tarzında, mistisizmin doğası ve epistemolojisi hakkında ortaya çıkan problem ve zorluklara odaklanırlar.<sup>25</sup> Ancak bu muğlaklığa rağmen, araştırmacıların ifadelerinden “tecrübenin dolaylı olması” ile tecrübenin kuruluş süreci ve anlamlandırmasına ilişkin farklı derecedeki vasıtalara işaret edildiği anlaşılır. Bunlar arasında ilk sayılabilecek dolayım Kant’ın sistemiyle belirginleşen herhangi anlamlı bir tecrübenin olanağı için gerekli olan zihnin sentez işlemleridir. B. Garside’ın “dış uyarıcıları ve algılayanın yorumlayıcı yapılarını içeren organizma ve çevre arasındaki etkileşim” şeklindeki tecrübe tanımı, bu türde bir anlayışa işaret ettiği gibi,<sup>26</sup> Katz’ın kullandığı “zihnin sentetik işlemleri”, “algısal semanın organizasyonu”, “bilincin yapılandırıcı şartları” vb. ifadelerle, ilk düzeyde Kant’ın nesnenin kurulmasına ilişkin sürecine göndermede bulunur.<sup>27</sup>

Hatırlanacağı üzere Kantçı tecrübe modelinde, dolaysız görüde tezahür eden çokluya zihnin sentez işlemleri vasıtasıyla birlik verilir. Birlik verme faaliyetinin merkezinde bulunan kategoriler ise birtakım kavramlardır.<sup>28</sup> Ancak bu kavramlar aracılığı ile tecrübenin nesnesi özneye sunulabilir. Başka bir deyişle, kategorilerin aracılığı olmaksızın herhangi bir nesnenin tecrübesi mümkün değildir.<sup>29</sup> Tersinden söylenecek olursa eğer biri nesneyi tecrübe ediyorsa, insan anlama yetisinin kategorileri, görüde tezahür eden çokluya uygulanmış demektir. Bu işlem her tür algıda kesintisiz bir biçimde gerçekleşir. Dolayısıyla bu düşünce dizgesinde kategoriler, tezahür eden çoklunun birliğine hizmet eden zorunlu araçlardır.<sup>30</sup> Yani Kantçı düşünceye göre, kategorilerin aracılığı olmaksızın tecrübe “algılar çoklusu”ndan başka bir şey olmayacak, düşünme ve anlama gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla söz konusu vasıtalar tecrübeye engel değil,

<sup>25</sup> Cecil Theodore Cole, “Mysticism, Contextualism, and Community: A Communitarian-Pragmatic Epistemology of Mysticism”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007), 40.

<sup>26</sup> Bruce Garside, “Language and the Interpretation of Mystical Experience”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 3/2 (1972): 94.

<sup>27</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 59.

<sup>28</sup> Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, (İstanbul: Panel Yayınları, 1995), 53.

<sup>29</sup> Adam, “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, 804.

<sup>30</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 210. (A-77/ B-102).

nesnelleştirme sürecinin ve anlamının gerçekleşmesinin olmazsa olmaz şartlarıdır.<sup>31</sup>

Yukarıda değinilen tecrübenin kurulması ve görünümün sentezi zihnin kendi işleyişi (*spontane*) olduğu için, her tecrübeye aynı süreç kendiliğinden işler. Ancak burada iki hususa dikkat etmek gerekir: İlki her türlü olağan tecrübe zihnin sentetik işlemlerine tabidir. Yani tecrübenin kurulmasının zemininde zihnin kendi vasıtaları yer alır. Dolayısıyla dolaysız saf bir tecrübe yoktur. İkincisi kendinde şey olarak *numenin* tecrübesi imkânsızdır. Numen ancak tecrübenin başlatıcısı olabilir. Tecrübenin, sözde veya bir yolla dilde sunulan yargı ve düşünce yapısından azade, onlara aşkın düşünüm öncesi bir kaynağı yoktur.<sup>32</sup>

Bu bağlamda, Kantçı geleneği takip eden Katz da araştırmasına “vasita”yı vurgulayarak başladığı gibi aksinin olabileceğini de açıkça reddeder: “Dolaysız tecrübe kavramı görünüşe göre, eğer kavram kendisiyle çelişmiyorsa, boştur.”<sup>33</sup> Yani mantıksal olarak böyle bir tecrübe olanaklı değildir. Bir başka açıdan tecrübenin vasıtalı olması, epistemolojik ya da fenomenolojik olarak bilincin yapılandırıcı işlemlerinden bağımsız ya da onu önceleyen ve bilgi için başvurduğumuz herhangi *saf*, kendinde bir tecrübenin mümkün olmadığı anlamına gelir.<sup>34</sup> Buna göre, anlam kavramsal temsilde ortaya çıkar ve belirli epistemik süreci gerektirir.

Ancak bağlamsalılığın tecrübeye aracı olarak kabul ettiği vasıtalar kategoriler ile sınırlı değildir. Kant sonrası felsefi tartışmalardan yararlanılarak olağan tecrübeye aracılık ettiği düşünülen diğer bir vasita tecrübenin yönelimsel doğasından kaynaklanır.<sup>35</sup> Katz; “ummak”, “inanmak”, “beklemek”, “istemek”, “araştırmak”, “arzulamak”, “bulmaya çalışmak” vb. gibi dilsel ifadelerde yer alan kavramlardan yola çıkarak, öznenin tecrübenin nesnesine ilişkin önsel amaçlılığına dikkat çeker. Başka bir deyişle öznenin tecrübe öncesi sahip olduğu “amaç, inanç ve

<sup>31</sup> Larry Short, “Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic”, *Journal of the American Academy of Religion*, 63/4 (1995): 664.

<sup>32</sup> Wayne Proudfoot, “Religious Experience, Emotion, and Belief”, *The Harvard Theological Review*, 70/3-4 (1977): 344.

<sup>33</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 26.

<sup>34</sup> John V. Apczynski, “Mysticism and Epistemology”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 14 (1985): 196.

<sup>35</sup> Daha sonra değinileceği üzere, Katz’ın bahsettiği yönelimsellik, Brentano veya Husserl’e atıfla kullanılmaz. Daha basit düzeyde tecrübenin amacına yönelik olması, amaca ilişkin tecrübeye ilişkin bilgiyi içermesi anlamındadır. Bk. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 63.

kavramları”, tecrübenin içeriğini daha doğrusu anlamlandırma sürecini etkilediğini öne sürer. Katz için ayrıtısına girmediği bu noktanın önemi, aynı paralellikte düşünülürse, tecrübenin anlamının amaca yönelik olarak “belirli” olması veya şekillendirilmesidir.<sup>36</sup> Yani öznenin tecrübenin kuruluş sürecindeki amacı, tecrübenin anlamının “belirlenmesine” doğrudan etki eder. Katz’a göre inanç ve tecrübe arasındaki ilişki tek yönlü yani tecrübeden inanca doğru değildir. Aynı şekilde inanç da tecrübeyi şekillendirir. Bu düşüncesini açıklığa kavuşturan örnek şu şekildedir:

... Manet'nin *Notre Damme* resimlerini düşünelim. Manet *Notre Damme*'ı gotik bir katedral olarak biliyordu ve bu yüzden de Manet onu Gotik bir katedral olarak “gördü”. *Notre Damme*'ı gotik kemerlerle tasvir eden resimleri de bunu göstermektedir. Ancak, daha dikkatle incelendiğinde, Manet'nin gotik bir biçimde resmettiği *Notre Damme* kemerlerinden bazılarının aslında Romanesk olduğu ortaya çıkacaktır. Coleridge'nin de söylediği gibi: “Akıl hem görür hem yaratır.”<sup>37</sup>

Forman'ın da dikkat çektiği gibi, yukarıda değinilen durum, Manet'in görmeyi beklediği şey tarafından tecrübesinin nasıl biçimlendirildiğine dair güzel bir örnektir.<sup>38</sup> Buna göre, tecrübe öncesi beklenti ya da inanç, algının içeriğini bozup, tecrübenin kendisinde olmayan unsurları ona ekleyip değiştirecek kadar etkindir. Başka bir deyişle tecrübeye onda olmayan anlamı tecrübe eden katmaktadır.

Katz, yukarıdaki örnekle hem öznenin sahip olduğu imge, kavram ve inançların onun tecrübesinin içeriğini belirlediği bir anlamlandırma sürecinin olduğuna işaret etmekte hem de araçların bir anlamda tecrübeyi özne için olanaklı kılan yapılar olduğunu ima etmektedir.<sup>39</sup> Bu çerçeveden bakınca Katz'ın “vasıta”ya yaptığı vurgu bir derece daha açıklık kazanır. Çünkü her ne kadar sözü edilen vasıtalar tecrübenin bizzat kendisi olmasa da, tecrübenin kendisine katılıp, temel belirleyicisi olurlar.<sup>40</sup>

Bağlamsalcılığın değindiği tecrübenin araçları yukarıdakilerle de sınırlı değildir. Tecrübe sonrası sürece işaret eden diğer bir aracı dilsel temsillerdir. Yine Katz'ın ifadesiyle “...dil kendinde bağlamsaldır ve

<sup>36</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 63.

<sup>37</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 30. (Vurgu eklenmiştir.)

<sup>38</sup> Forman, “Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting”, 11.

<sup>39</sup> Forman, “Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting”, 11, 12.

<sup>40</sup> Richard H. Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, (Albany: State University of New York Press, 1993), 24.

kelimeler yalnızca bağlamında ‘anlama’ sahiptir.”<sup>41</sup> Bu önerme, Wittgenstein sonrası anlam ve gönderim arasındaki ilişki ve anlamın belirleyicisinin ne olduğuna yönelik tartışmaları hatırlatır. Bu iddiayı evrensel ya da nesnel anlam anlayışından git gide uzaklaşma ve anlamın öznel arası alandan kaynaklandığı iddiasının bir yansıması olarak görmek de mümkündür. Bu noktada Kant’tan uzaklaşarak Wittgenstein sonrası dil teorilerine yaklaşan bağlamsalcılık, dilsel temsilin anlamının içsel süreçte gerçekleştiğini reddeder. Başka bir deyişle, anlamın kaynağı öznenin yer aldığı bağlam ya da gelenek veya kültürdür. Dolayısıyla herhangi bir tecrübeyi dile aktarma süreci bir nevi bağlama göre biçimlendirme ya da yapılandırma içerir. Bu yüzden anlamın kaynağında yer alması hasebiyle bağlam, dilsel temsili olan her tür tecrübe için bir başka zorunlu araçtır.

Çizilen bu çerçevede bağlamsalcı yaklaşımda kabul edilen tecrübenin şartları genel olarak ortaya çıkar. Öznenin karşılaştığı durum her ne olursa olsun, “bilincin şartları”<sup>42</sup> yani kavramları, ideolojik, algısal, duyuşsal yapıları, kişisel iddiaları ve geleneksel metinleri, bireysel hafızaları/hatıraları, zihni meşguliyetleri, planları vb. birçok unsura maruz kalarak *şekillenmekte, sınırlanmakta, organize edilmekte ve yapılandırılmaktadır*.<sup>43</sup> Dolayısıyla tecrübe öznenin sahip olduğu bu içeriklerle dolaylı hale gelir ve anlamı bir tür öznel inşa ile gerçekleşir.<sup>44</sup> Buna göre, bütün “veriler” *seçme, şekillendirme, alma* vb. yapılandırma işlemleri ile formlara çevrilerek özelleştirilir. Çünkü alıcı bilinç mekanizmasının, özel bağlamsal ihtiyaçlarına cevap verebilmek için bu süreci içermesi gerekir. Ancak kavramsal yapıya sunulan bir şey, kişi için anlaşılır olabilir.<sup>45</sup> Diğer bir deyişle, araçlar öznenin anlamlı bir tecrübe dizisine sahip olmasının şartıdır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla, tecrübe ancak birtakım işlemler yoluyla anlamlı hale gelir.<sup>46</sup>

Bu bağlamda Katz’ın “vasitasız-saf tecrübe yoktur” öncülünü, “yegâne” olarak nitelenmesi gerçekten de yerindedir. Çalışmanın devamında

<sup>41</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 47.

<sup>42</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 39.

<sup>43</sup> Donald Rothberg, “Mistisizmi Anlamak: Transpersonal Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırı”, çev. İsmail Taş, *Türk İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi*, 6 (2008): 220.

<sup>44</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 32.

<sup>45</sup> Paul Marshall, *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 58, 59.

<sup>46</sup> 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), 173.

daha net bir şekilde görüleceği üzere, Katz bu ilkeden hareketle Kantçı bir ruhla mistik tecrübeyi yeniden değerlendirir. Dolayısıyla bağlamsalci yaklaşımın mistisizmi ele alırken çıkış noktası olarak belirlediği “*Saf tecrübe (pure experience) (vasıtasız-unmediated)*, YOKTUR” öncülünün, soruşturma boyunca akılda tutulması gerekir. Şimdi bağlamsalcılığın bu öncül bakımından mistik tecrübeyi nasıl açıkladığına bakılabilir.

## II. Olağan tecrübeden Mistik Tecrübeye: Mistik Tecrübenin Dolaylı Bir Tecrübe Olması

Bir önceki başlıkta bağlamsalcılığın tecrübe anlayışına yer verildi. Böylece bağlamsalcılığın mistik tecrübeyle ilgili argümanının *a priori* temeli de ortaya çıkar: Tecrübenin vasıtalı olması zorunludur. Mistik tecrübeye ilişkin argüman da, dile getirilen tecrübe biçiminin model alınmasına dayanır. Bu bağlamda, söz konusu şartlar olağan tüm tecrübe için geçerli ise, mistik tecrübe de, nihayetinde insan tecrübesinin alanının içerisinde, onun bir çeşididir ve diğer tecrübelerle aynı epistemolojik sürece tabidir.<sup>47</sup> Yani tecrübenin yalnızca tek biçimi vardır. Mistik tecrübe, tecrübe olmak bakımından, sanat, ahlak, din veya suç, korku, merak gibi tecrübelerle aynı özelliklere sahiptir ve aynı şekilde vasıtalıdır. “Tecrübenin son derece karmaşık epistemolojik biçimlerde” işlenip, düzenlenip, insana sunulması “Tanrı, Varlık, *nirvāna* gibi mistiklerin ilişkide oldukları nihai endişe nesnelere dair tecrübelerle ilgili olarak dahi” geçerlidir.<sup>48</sup>

Böylece bağlamsalcılığın mistik tecrübe için belirlediği şartlar da ortaya çıkmış olur. İster “saf”, ister “dolaysız” ister “Tanrı ile karşılaşma” isterse de “hiçlik” şeklinde ifade edilsin, insana ait her türlü bilinçli tecrübenin kuruluş ve dile getirilme aşamalarında özel vasıtalar etkindir. Yani kaçınılmaz olarak diğer tecrübelerde olduğu gibi mistik tecrübe, tecrübe sahibinin bilinç içerikleriyle, kavramları, inançları, kategorileri ve dilsel arka planı ile *vasıtalı, yapılandırılmış, şekillendirilmiş ve üretilmiş* bir tecrübedir.<sup>49</sup> Gimello'nun ifadesi ile araçlar yalnızca tecrübenin “formu” değil, içkin yollarla onu belirleyen ve içeriği haline gelen daha özsel öğelerdir. Dolayısıyla olağan tecrübeye olduğu gibi, mistik tecrübeye yol

<sup>47</sup> Robert M. Gimello, “Mysticism in It's Contexts”, *Mysticism and Religious Tradition*, ed. S. T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 61.

<sup>48</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 26.

<sup>49</sup> Garside, “Language and the Interpretation of Mystical Experience”, 96.

açan ve onun kimliğini belirleyen şey, zorunlu araçlardır.<sup>50</sup> Bağlamsalcılık söz konusu olduğunda bu araçların esas belirleyicisi ise tecrübenin ortaya çıktığı bağlamdır.

Böylece araştırmacıların kendilerine neden “bağlamsalcı” dedikleri de belirginleşir. “Bağlam” mistiğin içinde bulunduğu ve tecrübenin ne olacağını hem önsel olarak hem de sonrasında tecrübenin nasıl dile getirileceğini tayin eden “belirli dilsel, sosyolojik, tarihi ve kavramsal” yapılar göndermede bulunur.<sup>51</sup> Mistiğin kendi özel din ve gelenekleri tarafından tanımlanan ve mistiğin tecrübeleri yoluyla edindiği en genel ifadesiyle kavramlar, tecrübenin öncesinde, esnasında ve sonrasında tecrübeye aracılık ederek ya da katılarak anlamı belirlerler.<sup>52</sup> Bağlamsalcılığa göre, bu süreç öylesine etkilidir ki mistiğin inançları ve beklentilerinden, uyguladığı yöntemlere, okuduğu metinden, öncelediği kelimelere kadar her türlü durum mistiğin tecrübesini ve neye sahip olacağını belirler. Dahası yalnızca tecrübenin içeriğini de değil, tecrübenin sınırlarını yani peşinen tecrübe edilemeyecek olanı da belirler.<sup>53</sup>

Katz mistik tecrübenin özel bir tecrübe olduğunu reddederek, Scheleiermacher, James, Otto, Zaehner ve Stace gibi, mistik tecrübenin diğer tecrübelerden ayrı, epistemik ve dilsel uygulamalardan bağımsız, kendine has alanı olan, yegâne ve *sui generis* (nev’i şahsına münhasır) bir tecrübe türü olduğu iddiasının daha en başından önüne geçer.<sup>54</sup> Artık mistik tecrübe genel anlamda insan yetilerinin işleyişi sonucu elde edilmiş bir tecrübe çeşididir. Böylece mistik tecrübenin saf bir tecrübe olduğuna yönelik iddialar tecrübenin kendi şartlarının gereği olarak *prima facie* (ilke elden) çürütülür.<sup>55</sup> “Ne mistik tecrübe, ne de tecrübenin herhangi bir formu, onların dolaysız olduğuna inanmak için herhangi bir belirti veya gerekçe vermez.”<sup>56</sup> Çünkü insan tecrübesinin yapısı insan olmanın zorunlu sonucudur. Yani Stace’in dediğinin aksine “böyle bir varlık türü olarak insan”<sup>57</sup> “saf bir bilince asla sahip olamaz”.<sup>58</sup> Hiçbir insan değişerek,

<sup>50</sup> Gimello, “Mysiticism in It’s Contexts”, 39, 58.

<sup>51</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 29.

<sup>52</sup> Adam, “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, 807.

<sup>53</sup> Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, 5.

<sup>54</sup> Matthew C. Bagger, “Anti-Representationalism and Mystical Empiricism”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 20 (2008): 304.

<sup>55</sup> Cole, “Mysticism, Contextualism, and Community”, 44.

<sup>56</sup> Studstill, *The Unity of Mystical Traditions*, 26.

<sup>57</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 59.

<sup>58</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 55.

“şartlanmış varlığı”ndan arınarak, kavramsal ve dilsel bir çerçeve olmaksızın *saf bilinç halini* tecrübe edemez.<sup>59</sup> Yani tecrübeye aracılık eden formlar, her ne surette olursa olsun aşamaz.<sup>60</sup>

Peki, söz konusu çürütme mistik tecrübenin bütünüyle reddedildiği anlamına mı gelir? Başka bir deyişle Katz kendi öncülü gereği yapılandırılmış ve biçimlendirilmiş olarak gördüğü mistik tecrübeyi tümüyle olumsuzlar mı? Aslında Katz'ın saf tecrübenin imkanını reddetmesine ilişkin tutumundan beklenen olası tavır, gündelik tecrübelerden farklı, saf, dolaysız ve birlik tecrübesi şeklinde tanımlanan mistik tecrübenin geçersizliğini ya da sadece psikolojik bir durum olduğunu kabul etmesi olurdu. Ancak beklenenin aksine o, mistiklerin Tanrı ya da Nihaî olanı tecrübe ettiklerini iddia etmelerinden iki ihtimalin de geçersiz olduğu sonucuna varır. Bunlardan ilki, tecrübenin yalnızca zihnin sübjektif bir durumu yani psikolojik bir hali olması ve ikincisi psikodelig veya ilaç tecrübeleriyle bir tutulması. Çünkü ona göre, her iki bilinç durumu bireyin sadece kendi içsel yaşantısı ile ilgiliyken, mistik tecrübenin konusu Tanrı ya da Nihai Gerçeklik'tir.<sup>61</sup> Bu nedenle mistik tecrübenin çoklu ve çeşitli iddialarının, “psikolojik hallere, ilaç tecrübelerine ya da psikodelig ilaç durumlarına” indirgenmesine karşı çıkar.<sup>62</sup>

### III. Mistik Tecrübenin Bağlamla İlişkisi

Bir önceki başlıkta bağlamsalci yaklaşımın mistik tecrübenin dolaysız bir tecrübe olmasına karşı çıkmasına rağmen, onu bütünüyle reddetmediği ortaya çıktı. “Dolaysız, saf tecrübe”ye atıfla kullanılan mistik tecrübe tanımlamalarının reddedildiği, ancak tecrübenin gerçekleştiğinin kabul edildiği bu noktada yapılması gereken, bağlamsalci çerçevede mistik metinleri yeniden okumaktır. Bu bağlamda “mistik tecrübeyi, tecrübenin kendisi yapan şey nedir?” sorusu tarihin pek çok anında olduğu gibi bağlamsalci yaklaşımda da bir kez daha gündeme gelir.<sup>63</sup> Ancak argümanın epistemolojik ilkesi ve kabul edilen tecrübe modeli gereği, söz konusu sorunun cevabı mistiğin bağlı olduğu bağlam ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya bağlı hale gelir. Çünkü konunun başında yer

<sup>59</sup> Evans, *Can Philosophers Limit What Mystics Can Do?*, 55. (Vurgu eklenmiştir.)

<sup>60</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 28-29.

<sup>61</sup> Steven T. Katz, “General Editor's Introduction”, *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 2013), 3, 4.

<sup>62</sup> Katz, “General Editor's Introduction”, 3, 4.

<sup>63</sup> Katz, “The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience”, 4.

verildiği gibi “mistiğin bağlı olduğu bağlam aracılığı ile biçimlendirilmiş bir tecrübe türü” şeklinde tanımlanan mistik tecrübenin mahiyeti sözü edilen sürecin belirginleşmesine bağlıdır.<sup>64</sup> Bu tanım ile birlikte, mistiklerin saf bir tecrübe edinmeye engel olan her türlü vasitanın ortadan kaldırılmasına aracılık ettiklerini söyledikleri tüm teknik ve uygulamalara yüklenen anlam tersine çevrilmektedir. Böylelikle tecrübenin içeriğini belirleyen önsel unsurlar olarak yeniden konumlandırılır. Bağlamsalcılığa göre, mistik tecrübeyi önceleyen teori, uygulamaların belirli bir teoriye göre şekillenmesi, dilin bu süreçteki işlevi mistiğin bilincini koşullama araçlarının en dikkat çekici olanlarıdır. Başta Katz olmak üzere, bağlamsalcılığı benimseyen düşünürler, çalışmalarında çok farklı açılardan mistik metinlere odaklanır ve bu koşullanmayı ortaya çıkarmaya çalışırlar.<sup>65</sup>

### a. Pratiğin İmkkanı Olarak Teorinin Önceliği

Bağlamsalcı yaklaşım mistik geleneklerin neredeyse tamamında, tecrübeye ulaşmak için takip edilen yöntemlerin, uygulanan zor pratiklerin mistiğe, geleneğin sahip olduğu ontoloji veya teoriyi öğretmeye aracılık ettiğini ileri sürer. Buna göre, pratikleri önceleyen arka plan dikkate alınmadığında mistiğin neyi amaçladığı, pratiklerin nasıl ve neden uygulandığı ve tecrübeye etkisi doğru anlaşılmamaktadır.<sup>66</sup> Bu bakımdan, bağlamsalcılığın tecrübe öncesi sürecin tecrübeye etkisine ilişkin düşüncelerini şu sorulardan hareketle açığa çıkarmak mümkündür: Mistik eğitim ve mistik tecrübe arasında nasıl bir ilişki vardır? Yani mistik tecrübeye ulaşmak için yapılan çeşitli uygulamalar, yalnızca tecrübeye hazırlayıcı mıdır? Yoksa hazırlıktan öte tecrübenin kendisini etkileyen nedenler midir?

Yukarıdaki soruları cevaplamak için öncelikle mistiğin eğitimine kısaca değinmek gerekir. İnsanın tamamlanmamış bir varlık olduğu düşüncesinde hemfikir oldukları gözlemlenen mistikler, yetkinliğe ulaşmanın özel bir çabayı gerektirdiğini kabul ederler. *Mystic* kelimesinin

<sup>64</sup> Rothberg, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, 170.

<sup>65</sup> Gerçekten de bağlamsalcı yaklaşımın tecrübenin kuruluşu ve anlamlandırmasına ilişkin felsefi kabullerle birlikte mistik literatürü değerlendirme biçimi hem kendi iddialarını güçlendirir hem de konuyu bir felsefeci için hayli ilgi çekici hale getirir. Özellikle yine Katz’ın editörlüğünü yaptığı *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources* (2013) başlıklı çalışma bu yönde zengin bir içerik sunar ve mistik tecrübenin özüne ilişkin daha önce kabul gören pek çok düşüncenin geçerliliğine ilişkin soru işaretleri oluşturur.

<sup>66</sup> Peter Moore, “Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), 113.

türediği fiil, ulaşılmak istenen noktayı anlamaya yönelik bir teşebbüste yol gösterici olabilir. Buna göre Grekçe *muō* fiili, gözleri ve/veya dudakları kapamak anlamlarına gelir.<sup>67</sup> Peki, bu olumsuz iki fiil, mistisizmin antik dönem sonrasında kazandığı anlamla birlikte düşünülecek olursa ne ifade eder?

Bahsi geçen soruyu mistisizmin genelini göz önünde tutarak cevaplandırmak mümkündür. “Gözü açmak”, en genelde kişinin kendini tecrübeye açması ile onu sürekli etkileyen duyu tecrübesini ve ona bağlı imajları, kavramları, inançları vs. temsil eder. Nesnenin etkilemesi söz konusu olduğunda özne hep edilgendir. Mistiğin “gözlerini kapaması” ise, her türlü dış uyarıcıya açıklığı engelleyerek, nesnenin karşısında edilgen olmayı terk etmesi şeklinde yorumlanabilir. Çünkü mistik için duyulur biçimler ve imgeler daima sonlu bir bilinç üretirler.<sup>68</sup> Oysa Sonsuz, ancak sonlu olan “ben” bilincinin olmadığı anda kavranır.<sup>69</sup> Bir Budist deyiimiyle, “Bir *benin* varlığına dair tüm teoriler, görme bozukluğu gibidir. Çünkü onlar, bize gerçekte var olmayan şeyleri gerçek gibi kabul ettirirler.”<sup>70</sup>

Öte taraftan dudaklar, öznenin harekete geçtiği yani etkin olduğu düşünceye ve onun ifade edilmesine işaret eder. Bu anlamda “dudakları kapamak” öznenin kendi etkinliğini ve ona ilişkin her türlü durumu terk etmesine işaret eder. Zira mistisizmde genel olarak “akıl” başka bir engeldir ve Hakikat ancak her türlü inanç ve kavramsal yani mevcut isteksel ve entelektüel sınırın aşılması ile gerçekleştirilebilir.<sup>71</sup> Anlaşıldığı üzere, mistikler her türlü endüktif veya dedüktif akıl yürütme ile ulaşılan bilgiden farklı bir bilgiye ulaşmayı amaçlarlar. “Ayırt etmek ve tanımlamak aklın görevidir. Sonsuz olan, aklın nesnelere arasında yer almaz.”<sup>72</sup> İnsanın tüm bilgi araçları Mutlak söz konusu olduğunda eksik ve kusurludur.<sup>73</sup> “Zihni etkinlik” (*vijñāna*), lamba gibidir. Çünkü o varlığa bağlı olan yağ sayesinde

<sup>67</sup> Bouyer, “Mysticism: An Essay on the History of the Word”, 42, 43.

<sup>68</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 118.

<sup>69</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 113.

<sup>70</sup> Uttarabhavanakrama Kamalaşila, *Minor Budist Texts*, çev. Giuseppe Tuccis, (Roma: Istituto Italiano, 1971), 138. (Vurgu eklenmiştir.)

<sup>71</sup> Gimello, “Mysiticism in It's Contexts”, 187.

<sup>72</sup> Robert Alfred Vaughan, *Hours with the Mystics: A Contribution to the History of Religious Opinion*, (London: Charles Scribner's Son, 1860), I, 65. (Yazar bu pasajın Plotinus'un Flaccus'a yazdığı mektubunda yer aldığı söyler.)

<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî'nin aklın başarısızlığını ele aldığı bir örnek için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühâtı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), II, 356.

ışıldar.”<sup>74</sup> Mistik ise, gerçeğin, değişmeyen, sonsuzun, aşkınsalın peşindedir. Koşullanmamış bilinç durumunun ortaya çıkması ise dolayımın tesirinden, her türlü oluşturulmuş “ben” bilincinden kurtulmasına bağlıdır.<sup>75</sup> Örneğin M.Ö. 500-600 yılları arasında yazıldığı düşünülen Hinduizm’in kutsal metinlerinde söylenen şudur: “Ölümsüzlüğün sırrı; kalbin arınması, derin düşünme ve insanın manevi alana dönük gerçek Ben’inin (*Atman*) Tanrı (*Brahman*) ile aynı varlık olduğunu idrak etme yoluyla bulunabilir. Çünkü ölümsüzlük Tanrı’ya ulaşmaktır.”<sup>76</sup>

Diğer taraftan başlangıcından itibaren meditatif bir yapı sergileyen Budist mistisizmde yetkinlik, var olanların ötesine geçip, ne bilinç ne de bilinçsizlik olmayan alana girmeye bağlıdır. Bunun için mistik, öncelikle var olanların etkisinden ve kendi isteklerinin onu dağıtmasından kurtulmalıdır. Bu amaçla meditasyon (*jhāna*), erişim (*samāpatti*) ve yoğunlaşma (*samādhi*) pratiklerine başvurur. Farklı nesnelere yoğunlaşmak, nefes antrenmanları, uzun süreli meditasyonlar, çile ve riyazet gibi uygulamalarda amaç hep arzular ile bilincin faaliyetini askıya almaktır. İlk adımda, arzuların uzaklaşılır. İkinci adımda, zihinsel etkinlik durdurulur ve üçüncü adımda, tepki vermeksizin saf mutluluk hissedilir. Dördüncü adımda, arınmaya devam edilir ve hiçliğe yoğunlaşılır. Mistik öğrenci tamamen arındığında ise sonsuz *nirvāna*ya ulaşır.<sup>77</sup> Benzer biçimde S. Konevî gerçek bilgiye ulaşmanın yolunu şu şekilde dile getirir:

Sahih bilginin gerçekleşmesi, ilahi inayetin ardından tikel, zahiri-batını melekelerin farklı ve çeşitli amaçlardan kurtulmuş olmasına bağlıdır. Bunun yanı sıra, idrak mahallinin her çeşit bilgi ve itikattan, hatta Haktan ibaret olan her türlü matlûbun dışındaki her şeyden temizlenmesi gerekir. Ardından kul, kendisinden öğrendiği tarzda, genel ve küllî bir şekilde Hakka yönelmelidir. Bu teveccüh, günlük bilgilerden, kişinin itikadına ve başkalarını taklide bağlı beğenmelerden, kevnî ve diğer farklı ilgi alanlarına yönelik çeşitli arzuların soyutlanmasıdır.<sup>78</sup>

Farklı geleneklerden yukarıda dile getirilenlere benzer örneklerin sayısını arttırmak mümkündür. Ancak kısaca söylenecek olursa anlaşıldığı

<sup>74</sup> Kamalaşîla, *Minor Budist Texts*, 138. (Vurgu eklenmiştir.)

<sup>75</sup> Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, 4.

<sup>76</sup> Mehmet Ali Işım (haz.), *Upanişadlar: Tanrı'nın Soluğu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), 17.

<sup>77</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Buddha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Bertkay, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003), 114, 115.

<sup>78</sup> Sadreddin Konevî, *Fatihâ Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 67.

kadarıyla mistikler, her ne kadar kabul edilen öğretiye göre kullanılan kavramlar ve uygulamalar farklılaşsa da, en temelde Mutlak Gerçeklik ile insan arasında vasıta olan, “zincir”, “tuzak”, “perde”, “nefs”, “ilüzyon”, “ben”, ‘zan” gibi farklı şekillerde isimlendirilen araçları ortadan kaldırarak, insanı, her türlü sosyal, dini, tarihi, kavramsal belirlenimlerin/sınırların ötesine taşımak ve böylelikle özgürlüğe, kesin bilgiye, ölümsüzlüğe, kurtuluşa ulaştırmak isterler. İşte meditasyon, riyazet, zikir, yoğunlaşma gibi oldukça ağır ve uzun süren “gözleri ve/veya dudakları kapama” amacına yönelik çeşitli uygulamalar, aktif ve pasif biçimlerinde tüm dışsal ve içsel araçların etkisinin azalmasında rol oynarlar.<sup>79</sup>

Yukarıdaki açıklamalarla birlikte altını çizmek gerekir ki mistikler, bu uygulamaların yalnızca tecrübeye hazırlık olduğu konusunda ısrar eder. Onlara göre, detaylandırılmış kurallar ve uygulama yöntemleri yalnızca mistik tecrübe edinmek için gerekli arınmaya aracılık ederler.<sup>80</sup> Tecrübenin kendisi söz konusu olduğunda, bütün vasıtalar artık bir kenara bırakılmıştır.<sup>81</sup> Örneğin, Budist mistik yogayla, Müslüman bir sufi zikir ve oruçla, zihnindeki içsel ya da dışsal imajlardan ve oluşmuş kavramsal kategorilerden arınmaya çalışır. Arınma gerçekleşip mistik, birlik tecrübesine hazır hale geldiğinde, günlük veya sıradan bilincin tasvir edemeyeceği Birlik'i tecrübe eder.<sup>82</sup> Her ne kadar mistik gelenekler arasındaki ilişkiyi belirlemek zor olsa da, uygulamalar ve bu uygulamalarla amaçlanan hedefler dikkate alındığında, gerçekten de benzerlik dikkat çekicidir.

Ancak Katz ve ekolün diğer düşünürleri, konunun başında dile getirilen sorulara mistiklerin aksine cevap vererek, tecrübeye hazırlık sürecinin mistiğin sahip olduğu bilinç durumunu bir yenisi ile değiştirmesi için gerekli koşulları hazırladığını düşünürler. İlk olarak eğitimin arınmaya değil, öznenin koşullanmasına aracılık ettiğini öne sürerler. Buna göre, mistiğin takip ettiği, ahlaki, riyazetlik ve teknik uygulamalar tecrübeye hazırlıktan daha fazlasını içerir.<sup>83</sup> Yani süreç, mistiğin saf bir bilince erişmesi için bilincin unsurlarının yapı sökümünü sağlamaz.

<sup>79</sup> Margaret Smith, “The Nature and Meaning of Mysticism”, *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, (London: The Athlone Press, 1981), 19.

<sup>80</sup> Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, (London: University of California Press, 1985), 122.

<sup>81</sup> Ananda Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, (New York: Golden Elixir Press, 2011), 18.

<sup>82</sup> Ninian Smart, “The Purification of Consciousness and Negative Path”, *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 117.

<sup>83</sup> Moore, “Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique”, 112.

Bu bağlamda Katz, mistik eğitimi, “A bilincinden (normal bilinçlilikten) B bilincine (mistik bilince) hareket” şeklinde tarif eder.<sup>84</sup> Bu hareketin gerçekleşmesine aracılık eden süreç, yani eğitim veya tecrübeye hazırlık süreci, B bilinç durumunun nedenidir.<sup>85</sup> Bu şu anlama gelir. A ve B bilinç türlerinin her ikisi de, dolaylı, yapılandırılmış, eş düzey bilinçlerdir. Aradaki fark, mistiğin çeşitli uygulamalarla daha önceki inanç, bilgi ve değerlerini terk ederek bağlı olduğu mistik geleneğin salık verdiği öğretiler çerçevesinde, yeni bir bilinç durumu edinmesidir. Zira Katz’a göre mistik yolun kendisi bizzat bir ön koşullandırmadır. Mistiğin maruz kaldığı çeşitli ve karmaşık pratikler, aslında mistiğin edineceği tecrübenin anlamının ve sınırlarının oluşmasını sağlar.<sup>86</sup> Dolayısıyla tecrübe öncesi başlayan süreç bir anlamda gündelik tecrübeden farklı bir tecrübenin koşullarının hazırlayıcısıdır. Peki, bağlamsalılığa göre, mistik ve mistik gelenek arasında nasıl bir ilişki vardır?

Katz’a yukarıdaki sorunun yöneltildiği varsayıldığında, muhtemelen dikkati ilk olarak mistiğin geleneğe dâhil olma sürecine çekecektir. Bağlamsalılığı benimseyen düşünürler, mistik tecrübeyi ve bu tecrübeyle ulaşılan gerçek bilgiyi edinmek isteyen kişinin tek başına gerekli süreci uygulayamayacağına dikkat çekerler. Örneğin Yahudi mistisizmde kendi kendine eğitime karşı güçlü bir hoşnutsuzluk olduğu gibi, Budizm’de *bhiksu* olmaksızın aydınlanmanın gerçekleşmeyeceği kabul edilir.<sup>87</sup> Yani mistik geleneklerde, mistiğin kendi başına eğitimi çoğu zaman şüpheli ve geçersizdir hatta sonuçsuzdur. Mistik olmayı talep eden kişi, öncelikle bir öğreticinin kontrolüne girmeyi kabul etmelidir. Öğretici olabilmenin şartı ise, daha önce nihai tecrübeyi edinmiş, gerçek bilgiye ulaşmış ve kurtuluşa erişmiş olmaktır.<sup>88</sup> Eğer kişi bu bilgilere tecrübe ile ulaşmamışsa, saygı duyulan biri bile olsa, öğreticilik görevi üstlenemez.<sup>89</sup> Dikkat çekilen bu hususla ilgili pek çok metin bulmak mümkündür. Örneğin tasavvufta müridin yolda ancak mürşit rehberliğinde ilerleyebileceği şöyle dile getirilir: “İnsan, seyrü sülûkunun başlangıcında tek başına bu yolu gerçekleştiremez. Bu nedenle, bilgide kendisinden önce olanlara ve Hakkın yoluna sülûk eden

<sup>84</sup> Steven T. Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning”, *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1992), 8.

<sup>85</sup> Proudfoot, *Religious Experience*, 123.

<sup>86</sup> Proudfoot, *Religious Experience*, 121.

<sup>87</sup> Katz, “General Editor’s Introduction”, 13.

<sup>88</sup> Carl A. Keller, “Mystical Literature”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1978), s. 91.

<sup>89</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 116.

kâmillere uyması gerekir. O kâmiller vuslat yoluna dalmış, gaye ve amaca ulaşmışlardır.”<sup>90</sup>

Katz bu durumu çok farklı yorumlar. Katz'a göre öğreticinin rehberliğinin nedeni, mistik yolda mantığın yasalarını ihlal eden, mevcut bilinci şoka uğratarak onu yıkmaya çalışan uygulamaların, ancak öğreticinin epistemik güvencesi ile aşılabilemesindedir. Bu bakımdan onun görevi oldukça özeldir. O rehberlik ettiği kimseleri idrakin yeni ve yüksek biçimine ulaştıracaktır.<sup>91</sup> Bu amaçla mistiği yani gerçeğin peşindeki öğrencisini şartlı tecrübe alanının bağından kurtarıp, onu gerçeğe olduğu hal üzere karşılaşmaya hazırlama görevini üstlenir. <sup>92</sup> Öğreticinin otoritesinin temelinde, yolun tamamında neyin geçerli neyin geçersiz olduğunu, hangi durumda ne yapılması gerektiğini bilme, başkalarının bunun hakkında “ne söylediğine” göre değil, bizzat onların “ne olduklarıyla” ilgili kendi tecrübesine dayanarak karar verme cesaretini göstermesi bulunur.<sup>93</sup> Mistik öğreticilerin asıl özelliğinin bu olduğuna inanılır. Bu bakımdan öğrencinin mistik öğreticisine karşı tutumu saygıdan çok daha ötedir. Adeta kendisini öğretmenine adar.

Anlaşıldığı kadarıyla, mistik öğretmen iki özelliği kendisinde barındırır: O hem mistik tecrübeye ulaşmış, hem de bu hedefe ulaştırma yollarını kavramıştır. Sürecin kendisi söz konusu olduğunda, aslında mistik öğreticinin ikinci özelliğinin mistik yolun belirleyicisi olduğu ortaya çıkar. Bu bakımdan, mistik öğretmen sürecin bel kemiğidir dense abartılmış olmaz.<sup>94</sup> Zira rehber, talebesinin Mutlak'ı idrake hazır hale gelmesinde ve süreci psikolojik olarak içselleştirmesinde geleneğin otoritesini temsil eder.<sup>95</sup> Yani her ne kadar insan, Mutlak'ı bilme potansiyeline sahipse de, bunun aktifleşmesi, ancak bilfiil bu potansiyeli gerçekleştirmiş birinin rehberliğinde mümkündür. Ancak bu noktada akla şöyle bir soru gelir: Birlik tecrübesini edinmiş bir kimse nasıl olup da, başka bir bilinci, epistemik bir dayanakla yönlendirip, ona yol gösterebilir? Ancak Katz, konuyla bu yönden ilgilenmez. O, farklı mistik geleneklerde, mistik öğreticinin rolüne yer

<sup>90</sup> Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 52.

<sup>91</sup> Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning”, 7.

<sup>92</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 44.

<sup>93</sup> Keller, “Mystical Literature”, 91.

<sup>94</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3: Muhammed'den Reform Çağına*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003), 146.

<sup>95</sup> Philip Almond, “Mysticism and Its Contexts”, *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 214.

verdikten sonra, kendi görüşleri için kilit bir nokta yakalar ve şöyle bir soru sorar: Peki, mistik öğretmen öğrencisine neyi öğretir?

Katz'a göre, yukarıdaki sorunun cevabı oldukça açıktır. "O özel bir yolu ve özel bir hedefi öğretir; onun öğrencileri ikincisine ulaşmak için birincisinde onu takip ederler."<sup>96</sup> Böylece Katz, dikkati süreci anlamlı kılan hedefe doğru çeker ve şu noktayı ısrarla vurgular: Her bir öğretici genel olarak mistisizmi değil, kendi özel öğretisini öğretir. Örneğin, der Katz, Sufiyye'nin takip ettiği yolda, dualar, nafiler, diğer çeşitli ibadet ve terk etme eylemleri, oruç, inziva, gece ibadeti ve benzeri uygulamalar vardır. Müridin takip edeceği bu pratikler, mürşit ile arasındaki ilişki, en temelde, her insanın potansiyel olarak Allah ile fena yoluyla birlik tecrübesini edinebilme kapasitesine sahip olduğu ilkesine dayanır. Bu potansiyel ise, yalnızca nitelikli bir uzman, kâmil mürşit ile aktif edilebilir.<sup>97</sup> Yani Katz, şu noktayı öne çıkarmaya çalışır: Mistik uygulamaların belirleyicisi onları önceleyen teoridir. Kendi verdiği örneğe göre söylendiğinde, Allah'ta fenanın imkânı mistik eğitimin kendisini belirler. Mürşit de, müridin bu noktaya ulaşması için gerekli olan her ne ise, onu adım adım uygular. Başka bir deyişle mistik rastgele ya da herhangi bir hedefe veya evrensel bir amaca değil, tanımlanmış, belirlenmiş ve kuralları kararlaştırılmış bir amaca yönlendirilir. Örneğin Gimello, 7. yüzyıl Çin Budist metinlerinden aktardığı aşağıdaki pasajın bu düşünceyi açıkça desteklediğini düşünür:

Eylemin özünün doğru inşasını kurmak. Eğer bir kişi önceki teorik açıklamaları anlamazsa, o kişinin pratikleri takip edeceği ve eylemi gerçekleştireceği aracı olmaz. Fakat eğer bir kişi bunun, teorik öğretilerin çok ötesinde, nihai olarak pratik bir öğreti olduğunu anlamazsa, bu açıklamaların doğru önemini kavrayamaz. Bu açıklamalara bağlanmaya devam eder. Bunları neticede bırakmazsa, bu pratiklere katılamaz. Böylece hem pratiğin teorik üzerine inşa edildiğini hem de pratiğe ulaşıldığında teorik anlamanın aşıldığını fark etmelidir.<sup>98</sup>

Gimello'ya göre alıntılanan pasaj klasik durumun tam bir göstergesi olarak alınabilir.<sup>99</sup> Klasik durum, mistik yol ve bu yoldaki pratiklerin, kendisini önceleyen teori anlaşılmaaksızın gerçekleştirilemeyeceği düşüncesi

<sup>96</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 44. (Vurgu yazara aittir.)

<sup>97</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 44.

<sup>98</sup> Gimello, "Mysiticism in It's Contexts", 64.

<sup>99</sup> Gimello, "Mysiticism in It's Contexts", 65.

üzerine kuruludur. Dolayısıyla Katz ve Gimello her türlü uygulamanın bir teorisinin üzerine inşa edildiğinde ısrar eder.

Teorinin pratikleri öncelemesi metinlerde de açıklandığı gibi mistiklerin reddedeceği bir husus değildir. Ancak bağlamsalci ekol, buradan hareketle şunu iddia eder: Teori çerçevesinde belirlenen uygulamalar, yalnızca tecrübeye hazırlık değildir. Bizzat tecrübenin içeriğini belirleyen asli yapılara kaynaklık eder. Katz dikkate alındığında bu iddianın temel dayanağı, mistik tecrübe ve onu önceleyen pratik ve uygulamalar arasındaki ilişkinin *nedensel* olmasıdır. “Benim göstermek istediğim şey yalnızca şudur. Birinin edindiği tecrübe ve tecrübenin esas doğası ile dini ve sosyal yapısı arasında açık *nedensel* bir ilişki vardır.”<sup>100</sup> Bu şu anlama gelir. Mistiklerin tecrübeye yalnızca hazırlık olduğunu söyledikleri sürecin kendisi, artık mistik tecrübenin şartı ve nedenidir. Yani uygulamalar mistik tecrübeye neden olur ve tecrübenin içeriğini biçimlendirirler. Katz'ın ifadesi şöyledir:

Bütün geleneklerde çilecilik rolünde işleyen yoga, meditasyon, ya da “ben”i “koşullu varlığından” tecrübi, sosyal-tarihi ve dini ideolojik ya da her ne olursa olsun belirli “koşullar”dan arındırmayı amaçlayan benzeri uygulamalara sahibiz. Özgürleşmenin bu süreçleri, görünüşte, “ben”i “koşullanmış” durumundan “koşulsuz” bilince, “bağlamsal”dan “bağlamsal olmayan” idrake yönlendiren hareket olarak *ortaya çıkar*.<sup>101</sup>

Katz'a göre bu yalnızca bir görünüştür. Daha derine bakıldığında, bu süreç bilincin yeniden koşullanması, yeniden yapılandırılması sürecidir.<sup>102</sup> Ancak Katz, bu iddiasına hiçbir delil göstermez ve dikkati sürekli mistik yolun kendisine çeker. Farklı mistik geleneklerden verdiği örneklerle bu iddiasını desteklemeye çalışır. Örneğin bir Budist öğrenci mistik yolda önce teoriyi öğrenir. Buna göre, Budizm'de mevcut olanlar, süreksiz yani geçicidir. Ayrıca kendi kendine yeterli de değildirler. Dolayısıyla insanın duyuları, arzuları ve hisleri ile kendine ilişkin her durum acıya sebep olmaktadır. Buda'ya göre bu durum, “acının, “hastalığın” ve “ızdırabın” kaynağıdır.<sup>103</sup> Bir Budist için doğum acıdır, gençlik acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır, her arzu ve heves acıya neden olur.<sup>104</sup> Acıların zincirinden

<sup>100</sup> Gimello, “Mysiticism in It's Contexts”, 40. (Vurgu eklenmiştir.)

<sup>101</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 57. (Vurgu yazara aittir.)

<sup>102</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 57.

<sup>103</sup> David J. Kalupahana, *Budist Philosophy: A Historical Analysis*, (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976), 36, 37.

<sup>104</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 108.

kurtuluş, var olan her şeyin geçiciliğini (*maya*) fark etmekle başlar. Bu süreç, var olmanın şartlarını aşarak başka bir varlık moduna, hiçliğe, yani “*nirvāna*”ya ulaşıncaya kadar devam eder. Amaç, *nirvāna*ya, varlık moduyla koşullandırılmamış hale ulaşarak, yeniden doğmaktır. *Nirvāna*, varlık ile ilgili rasyonel bir durum değildir.

Buna göre, bir Budist mistiğin önce evrendeki acıları ve bunların kaynağını kavraması, ardından bundan kurtulma yolunu istemesi gerekmektedir. Çünkü *nirvāna*ya ulaşmak, çok çetin uygulamaları gerektirecektir. Öğrenci daha en başından Budist geleneğe ait olan bu kavram ve teorilerin eğitimini ve nasıl bir tecrübe edineceğini, neye ulaşması gerektiğini, ulaşacağı hedefin ne olmadığını böylece öğrenir. Ardından buna nasıl ulaşacağı ile ilgili direktifleri sabırla takip eder. En nihayetinde yeni doğum için gerekli olan, meditasyon ve sıkı etik kurallarının uygulaması ile olası bir tecrübeye hazır hale gelir.<sup>105</sup>

Ortaya çıktığı gibi Katz en temelde şunu iddia eder: Mistik, daha yola girdiği andan itibaren belirli bir varlık tasavvurunun tikelleştirilmiş yönergelerine tabi olur. Bu tasavvur, tecrübenin her anında temel “belirleyici”dir. Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen Budist mistisizmde, bütün sistem acıdan kurtulma temeli üzerine kurulmuştur. *Nirvāna* ise, aşkın bir Varlık veya Tanrı ile karşılaşma durumu değil, aksine varlığın yeni ontolojik durumudur. Bu düşüncede aşkın bir gerçeklik ya da kutsal bir varlık görüşü yoktur. Katz’a göre işte bu nedenle Budist mistisizmdeki tecrübe kutsalın veya aşkının tecrübesi değildir.<sup>106</sup> Budist X tecrübesini edinmeyi beklemekte ve bunun için çalışmaktadır. Karşılaşacağı durum her ne olursa olsun X’e dair beklentiler ve kavramsal şema aktif olduğundan, asla Y’ye ilişkin ya da Y olan bir tecrübe yaşamayacaktır. Yani Budist, mistik eğitime dâhil oldukça, bir bakıma tecrübesinin konularını, kapsamını ve tanımını da öğrenir. Katz iddiasını Budist mistisizmi üzerinden devam ettirir.

*Nirvāna* iki ayrı benliğin ya da varlığın sevgiyle kucaklaşması değildir. *Nirvāna* bütün ilişkilerin, bütün kişiselğin, bütün sevginin, bütün hislerin, bütün bireyselliğin ve kimliğin yokluğudur. *Nirvāna* sükûnetin ve huzurun (belki daha iyisine sahip olmadığımız için bu iki terimi kullanabiliriz) kazanılmasıdır. O karşılaşmanın yeni bir şekli değildir. *Nirvāna* “bir şey” değildir. Ayrıca herhangi bir tikel ya da yüce bir Varlık’ın mevcudiyetini

<sup>105</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 36.

<sup>106</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 38.

devam ettirdiği bir durum da değildir. Onun ontolojisini kolaylıkla teistik, monistik ya da naturalistik şeklinde bir sınıflamaya dâhil etmek zordur.<sup>107</sup>

Öte yandan bir Yahudi mistik ise, daha yolun en başından farklı bir teoriye göre farklı bir eğitim alır. O, *Kabala* adını verdikleri özel bir mistik doktrine göre çocukluğundan itibaren her türlü yolla şunları öğrenir: 1. Fiziki dünyadan başka bir gerçeklik vardır. 2. Bu fiziksel dünyadan “başka” gerçeklik, Nihai Gerçeklik’tir ve o kişisel bir Tanrı’dır. 3. Bu Tanrı dünyayı ve insanı yaratandır. 4. İnsan, Tanrı ile ilişkiye geçebileceği manevi bir ruha sahiptir. 5. Tanrı insan ile ahit yapmıştır. 6. Bu anlaşma ile O ontolojik farklılığını sürdürür. 7. Bu bakımdan Tanrı’nın varlığı ile insanın varlığı ontolojik olarak birbirinden farklıdır. 8. Tanrı tüm insanlar arasında, İbrahim ve onun mirasçıları İsrail ile özel bir ahit yapmıştır. 9. Bu anlaşma Torah’da açıklanmıştır. 10. Torah ve onun emirleri (*mitzvot*) Tanrı ve insan arasındaki en mükemmel ilişki olduğu gibi, Tanrı’nın iradesinin en mükemmel örneğidir.<sup>108</sup> Bu öğretiyi kabul eden bir Yahudi mistik için, nihai gerçek Tanrı’dır ve insan ile Tanrı arasındaki ontolojik fark sürekli olduğu için, düalite her zaman devam eder.

Peki, Yahudi mistik Tanrı’ya dair nasıl bir tecrübe amaçlamaktadır? Soruyu cevaplarken Yahudi filozofu olarak anılan Gershom Scholem’in (ö. 1982) uyarısına kulak vermek konuya açıklık kazandırabilir. Scholem yalnızca seyrek coşku durumlarında insanın kendi bireyselliğini bıraktığını ve Tanrı ile birleşmeye işaret eden söylemlere rastlandığını ifade eder. Ancak, Yahudi mistik her zaman yaratıcısı ile kendisi arasındaki bir tür uzaklık duygusunu taşır. Onun için önemli olan, yaratıcıya yaklaştığı ve ikisinin karşılaştığı noktadır.<sup>109</sup> Dolayısıyla bu öğretiye göre Yahudi mistiğin peşinde olduğu tecrübe, kendi benliğinin her türlü bağından kurtularak Tanrı’nın bahçesine girip, O’na en yakın olma hali olan *devekuthtur*.<sup>110</sup> Bu bakımdan yolda ilerlerken ve gerekli pratikleri uygularken Tanrı’yla birlik olmayı değil, yakınlığını arttırmayı bekler.

Yahudilikte yakınlığın arzulanmasına karşılık Katz’a göre, bütün benliğin Tanrı’da kaybedildiği birlik tecrübeleri, Hıristiyan mistik

<sup>107</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 39.

<sup>108</sup> Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 33.

<sup>109</sup> Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (New York: Schocken Books, 1974), 122.

<sup>110</sup> Perle Epstein, *Kabala: Yahudi Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan, Şiyima Barkın, (İstanbul: Dharma Yayınları, 1998), 15.

tecrübesinin genel tarzıdır. Hıristiyan ontolojisinin Yahudi ontolojisinden farklılaşmasıyla farklı türde tecrübeler edinilmiştir.

Ben İsa'nın insani ve tanrısal özelliklerinin karışımı üzerine kurulmuş Hıristiyan enkarnasyonel teolojisinden etkilendiğini düşünüyorum. İlahi-insani iç içe geçmişlik, Yahudilik'in göz ardı etmesine karşın, kutsal ve insani olanın birliğini sağlar.<sup>111</sup>

Dolayısıyla bağlamsalcılık her mistik yolun, bağlı olduğu varlık tasavvuru çerçevesinde hedeflere sahip olduğunu öne sürer. Hedeflere ulaşma yöntemleri de belirlenmiş olan bu hedefe göre tayin edilmektedir. Kabul edilen ontolojinin gereğine göre her biri kendi hedefine göre mistiğin bilincini şekillendirir. Katz'a göre kabul edilen ontolojiler arasındaki farklılık tecrübeyle geride bırakılabilecek basit bir unsur da değildir. Aksine bizzat tecrübenin mahiyetini etkilemekte, aynı zamanda tecrübeler arasındaki farklılığı da açıklamaktadır. Bağlamsalcılığa göre, Budizm'de bilincin *ön koşullanması* Yahudi geleneğinkinden tamamıyla farklıdır ve bu farklılık neticede tamamıyla farklı tecrübeler üretir. Şimdi Budist ve Yahudi mistiğin tecrübelerine baktığımızda, *devekuth* ile *nirvāna*nın mahiyet olarak farklı olduğu ortaya çıkar. Yani, Yahudi mistik kendi mistik uygulama ve meditasyonuna başladığında, ruhunu saflaştırarak, yani ruhunu maddi dünyanın tuzaklarından kurtararak manevi hayatın en nihai noktasına erişmeyi, yani *devekutha ulaşmayı* ve böylece Tanrı'nın yayılmasına, *Sefiroth'a*, katılmayı ister. Öte yandan Budist mistiğin bütün çabası, Tanrı'ya yaklaşmak için ruhunu arındırmak ve saflaştırmak değildir. O, var olanların illüzyon olduğunu kabul ederek ve acılardan kurtularak, herhangi bir 'ben' unsurunun, üstesinden gelmeye çalışır.<sup>112</sup> Hıristiyan mistisizminin, İsa'nın ontolojik durumuna dayalı bir teolojiye dayanması ise, onu bu şekilde olmayan bütün tecrübelerden farklı kılmaktadır.

Katz, örneklerde açığa çıktığı gibi, farklı eğitimin kaçınılmaz olarak mistiğin kavramsal arka planını, beklentilerini ve ön varsayımlarını da farklılaştıracağını düşünür. Bu süreçte ne bir sūfi, Budist mistiğin; ne bir Budist, Yahudi mistiğin; ne de Yahudi mistik Hıristiyan mistiğin öğrendiklerini öğrenir. Böylece Katz, mistik yolun ve bu yoldaki eğitimin evrensel ve şartlardan bağımsız olduğu iddiasına da karşı çıkmış olur.

<sup>111</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 41, 42.

<sup>112</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 38, 39.

Aksine, bütün metot ve uygulamalar, teorinin nasıl olduğuna göre değişir ve gelişir. Buna göre:

Bir Hindu mistik, daha sonra Hinduizm'in aşına olduğu dil ve sembollerle tasvir edeceği bir X tecrübesine sahip değildir. Aksine o, bir *Hindu tecrübesine* sahiptir. Yani onun tecrübesi X'in *dolaysız* bir tecrübesi değildir. Aksine o, en azından bir ölçüde, önceden *şekillendirilmiş* ve *öngörülen* Brahman'ın Hindu tecrübesidir. Ya da Hıristiyan mistik *belirlenmemiş gerçekliği*, ki daha sonra bunu Tanrı diye isimlendirecektir, tecrübe etmez. Aksine o, en azından *önceden belirlediği* Tanrı'nın veya İsa'nın vb. Hıristiyan tecrübesine sahiptir.<sup>113</sup>

Alıntıdan da anlaşıldığı gibi, Katz'a göre mistik tecrübe öncesi veya sonrası süreçten bağımsız kendinde bir öze sahip de, ardından dilsel ve epistemik kategorilere aktarılıyor yani yorumlanıyor değildir. Her türlü mistik tecrübe, bütün tecrübeler gibi, özel yapılara sahiptir. Dahası tecrübenin en başında, zaten mistiğin zihninde işleyen kavramlar, inançlar, değerler ve beklentiler tecrübeyi belirler. Gimello'nun dediği gibi, bu yapılar yalnızca birer biçim de değildir. Aksine onlar, tecrübeye yol açan, onun kimliğini belirleyen, onda içkin olan kavramlardır ve onun özüdürler.<sup>114</sup>

Yukardaki açıklamalardan anlaşılan, mistik tecrübe ile hazırlık süreci arasındaki ilişkinin zorunlu olduğudur. Öyle ki, Gimello'ya göre, eğer imkân olsa da tecrübelerden teorik unsurlar tamamen çıkarılsa, mistik tecrübeden geriye sadece hedonik bir durum, psikosomatik bir model ya da nöral bir dürtü kalırdı.<sup>115</sup> Benzer şekilde Penner'a göre, her ne kadar mistisizm kendi başına ele alınıp incelendiğinde, cazip ve etkileyici görünse de, aslında bu şekilde gerçek dışı ve yanlış bir kategoriye dönüşmektedir. Aradaki ilişki dikkate alınmaksızın, özgün olduğu iddia edilen mistisizm, anlaşılmaz bir yanılsamadan öte değildir.<sup>116</sup> Tecrübenin başlangıçta imkânı teoriye bağlı olduğu gibi, teori ile bağı koparıldığında deneyimin gerçekliği de ortadan kalkar.

Tecrübenin kendisinde, tecrübe öncesi sürecin etkisini ortaya çıkarmak için Katz tarihi verilere de başvurur. İlk olarak mistik geleneğe kabul edilen teoride birtakım yenilikler ve değişiklikler olduğunda, yöntem

<sup>113</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 26. (Vurgu yazara aittir.)

<sup>114</sup> Gimello, "Mysticism in It's Contexts", 61.

<sup>115</sup> Gimello, "Mysticism in It's Contexts", 62.

<sup>116</sup> Hans H. Penner, "The Mystical Illusion", *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, (New York: Oxford University Press, 1983), 89.

ve tecrübelerin kendilerinde de bu değişikliklerin görüldüğünü öne sürer.<sup>117</sup> Örneğin erken Hıristiyan mistik geleneğinde birleştirici tecrübelerin bulunmayıp daha sonraki dönemlerde bulunması gibi. Ona göre bunun nedeni teori ve doktrinlerin iç ve dış etkenler nedeniyle değişmesidir.<sup>118</sup> Bu değişimlerin mistik tecrübenin bizzat mahiyetini etkilemesi de, evrensel bir özün olmadığına açık bir göstergesidir.

Katz'ın ikinci delili aynı metnin farklı yorumlanmasıyla farklı tecrübelerin meydana gelmesidir. Buna verdiği örnek, hem Yahudi hem de Hıristiyan mistisizmde önemli yeri olan Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ve tutkulu bir sevgiyi konu edinen *Neşideler Neşidesi* şiirinin her iki gelenekte farklı okunması ve anlaşılmasıdır. Yahudiler için şiirde sembolik ifadelerin arkasında Tanrı'nın İsrail oğullarına ve Musa'ya olan sevgisi açıklanır. Kabalist gelenek ve buna bağlı oluşan Yahudi mistisizmi bu okuma biçimine göre biçimlenir.<sup>119</sup> Hıristiyan geleneğinde ise aynı metin, Söz'le yani Mesih'le birleşme, İsa'nın kiliseyle birleşmesi, ruhun Tanrı'yla sonsuz birlikteliği gibi çeşitli biçimlerde yorumlanır. Teslisin bilgisine ulaşmayı amaçlayan mistik için, İsa'nın sevgisi ve onunla birleşme büyük sırrın kendisidir.<sup>120</sup> Çizilen bu çerçevede pek çok Hıristiyan mistiğin, mesela Azize Teresa gibi, İsa'yı bir sevgili olarak tecrübe etmesi bu bakımdan şaşırtıcı değildir.<sup>121</sup> Yani Katz'ın anlatmak istediği eğer mistik tecrübe ile tarihi, sosyal ve dilsel bağlam arasındaki ilişki zorunlu değil de olumsal olsa idi, sözü edilen unsurlardaki değişikliklere karşı tecrübenin mahiyetinin aynı kalması beklenirdi. Oysa tarihsel veriler aksini gösterir.

Kısaca Katz, Gimello ve diğerlerine göre, mistiklerin tecrübe öncesi eğitimlerini önceleyen bir teorinin olduğu kabul edildiğinde, farklı gelenek ve buna uygun eğitime sahip mistiklerin, aynı şeyi tecrübe etmeyi bekledikleri iddiası artık hiçbir şekilde ileri sürülemez. Aksine, problem ve onun üstesinden gelmenin araçları tecrübeyi şekillendirmekte, kökenini, yolunu, amacını tanımlamaktadır.<sup>122</sup> Yine aynı amaca ulaşmak için başvurulan, yoga, meditasyon, riyazet, oruç gibi pratikler, mistiği saf bilince ulaştırın yapı sökücü ve şartlardan arındırıcı yöntemler değil, bilincin

<sup>117</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 27.

<sup>118</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 27.

<sup>119</sup> Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", 10.

<sup>120</sup> Cengiz Batuk, *Assisli Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 50.

<sup>121</sup> Batuk, *Assisli Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, 11, 12.

<sup>122</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 62.

yeniden şartlandırılması, yani şartlandırılmış bir bilincin bir başkasının yerine konulmasının hazırlayıcıları ve yöntemleridir.<sup>123</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak bağlamsalcılığın görüşleri dikkate alındığında ortaya çıkan en temel nitelik, mistik tecrübenin vasıtalı olması yani dolaysız, saf olmamasıdır. Kantçı olmakla birlikte temel birtakım hususlarda ondan ayrılan, ancak zihnin sentetik işlemlerini herhangi bir tecrübenin zorunlu şartı olarak gören bağlamsalci yaklaşımın mistik tecrübeyle ilgili neredeyse tüm iddiaları bu kabul etrafında şekillenir. Böylece, Katz'ın neden olumsuz bir öncülle, "her türlü tecrübe vasıtalıdır" yerine "*vasıtasız* tecrübe yoktur", düşüncesini geliştirdiği de açıklığa kavuşur. Çünkü daha en başında mistisizm araştırmalarında karşısına aldığı temel iddia, "mistik tecrübenin saf, dolaysız, kendine has bir tecrübe" olmasıdır. Bu yüzden de doğrudan bir değilleme ile başlar. Soruşturmanın tümü, hep bu değilleme üzerinden vurgulu bir biçimde devam ettirilir. En nihayetinde de, mistiğin tecrübesinin, çeşitli vasıtaların biçimlendirmesi ile form kazandığı ortaya çıkar. Böylece, Schleiermacher, Otto, James ve onlar gibi tüm çabası dini, doktrin ve kurum yerine, doğrudan his, duyu ve sezgiye dayandırmak olan düşünürlerin önu kesilir. Çünkü mistik tecrübe, başta din ve mistik gelenek olmak üzere, dilsel, sosyo-tarihi unsurların aracılığı ile meydana gelmiş dolaylı, vasıtalı, biçimlendirilmiş bir tecrübedir.

Bu bakımdan Katz ve arkadaşları, daha önce farklı geleneklerdeki benzerlikler hatta bazen ortaklıklara dikkat çekilmesinin aksine dikkatleri farklılıklara çekerler. Hindu mistiğin tecrübesini neden bir Budist mistiğinkinden farklı dile getirdiğini veya Yahudi mistiğin Tanrı'ya yaklaşması ile Hristiyan mistiğin Tanrı ile birleşmesinin aynı olup olmadığını sorgularlar. Okuyucuyu aşına olduğundan farklı bir şekilde mistik gelenek yani en geniş deyişle bağlam ve tecrübe arasındaki çift yönlü ilişkiyi analize davet ederler. Tecrübelerde anahtar görevi gören doktrinsel ve kavramsal arka planın tecrübeden bağımsız olmayacağını göstermeye çalışırlar. Öyle ki okuyucu bahsi geçen noktalara dikkat ettiğinde, ister istemez mistik süreci bir kez daha düşünme gereği hisseder.

Bu çalışmada söz konusu edilen bağlam-tecrübe arasındaki ilişkinin temel dayanağı olan "*vasıtasız-saf* tecrübe yoktur" a, bu öncülün mistik

---

<sup>123</sup> Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 57.

tecrübeye uygulanmasına ve tecrübeyi önceleyen teorinin önemine yer verildi. Ancak bağlamsalcılığın bahsettiği araçlar teori ile sınırlı değildir. Tecrübeye hazırlıkta kullanılan dilsel öğeler, tecrübe edinmeyi bekleyen mistiğin amaç ve beklentileri, tecrübeyi aktarmak için kullanılan dil de bunlar arasındadır. Bir sonraki çalışmada bu unsurlar ele alınacak ve böylece bağlam ile mistik tecrübe arasındaki ilişki netlik kazanacaktır.

## Kaynakça

- Adam, Martin A. "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", *A Journal of the American Academy of Religion*, 70/4 (2002): 801-817.
- Almond, Philip. "Mysticism and Its Contexts". *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*. ed. Robert K. C. Forman, 211-219. New York: Oxford University Press, 1990.
- Apczynski, John V. "Mysticism and Epistemology" *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 14 (1985): 193-205.
- Ayer, Alfred J. *Language Truth and Logic*. London: Penguin Books, 1990.
- Badiou, Alain. *Sonsuzluk Üzerine*. çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Bagger, Matthew C. "Anti-Representationalism and Mystical Empiricism". *Method and Theory in the Study of Religion*, 20 (2008): 297-307.
- Batuk, Cengiz. *Assisli Francis ve Hristiyan Mistisizmi*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Bouyer, L. "Mysticism: An Essay on the History of the Words". *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, 42-55. London: The Athlone Press, 1981.
- Cole, Cecil Theodore. "Mysticism, Contextualism, and Community: A Communitarian-Pragmatic Epistemology of Mysticism". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007.
- Coomaraswamy, Ananda. *Hinduism and Buddhism*. New York: Golden Elixir Press, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Panel Yayınları, 1995.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2 Gotama Buddha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*. çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3: Muhammed'den Reform Çağına*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2003.
- Epstein, Perle. *Kabala: Yahudi Mistiklerinin Yolu*. çev. Nusret Karayazgan, Şiyma Barkın, İstanbul: Dharma Yayınları, 1998.
- Evans, Donald. "Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz". *Religious Studies*, 25/1 (1989): 53-60.

- Forgie, William. "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience", *Religious Studies*, 21/2 (1985): 205-218.
- Forman, Robert K. C. "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting". *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, 3-52. New York: Oxford University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Reply: Bagger and the Ghosts of Gaa". *Religious Studies*, 27/ 3 (1991): 413-420.
- Garside, Bruce. "Language and the Interpretation of Mystical Experience". *International Journal for Philosophy of Religion*, 3/2 (1972): 93-102.
- Gimello, Robert M. "Mysiticism in It's Contexts". *Mysticism and Religious Tradition*. ed. S. T. Katz, 61-88. New York: Oxford University Press, 1983.
- Hick, John. "Dini Çoğulculuk". *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, vd., çev. Rahim Acar, vd., 792-802. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. London: Chatto and Windus, 1947.
- Inge, W. R. "Ecstasy". *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburg: T. And T. Clark, 1912, V, 157.
- Işım, Mehmet Ali. (haz). *Upanişadlar: Tanrı'nın Soluğu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhâtı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Jones, Richard H. *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Jones, Rufus. *Studies in Mystical Religion*. New York: Russell and Russell, 1970.
- Kalupahana, David J. *Budist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.
- Kamalaşîla, Uttarabhavanakrama. *Minor Budist Texts*. çev. Giuseppe Tuccis, Roma: Istituto Italiano, 1971.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Katz, Steven T. "General Editor's Introduction". *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, ed. Steven T. Katz, 3-24. New York: Oxford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 22-74. New York: Oxford University Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Mystical Speech and Mystical Meaning". *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, 7-67. New York: Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Responses and Rejoinders". *American Academy of Religion*, 56, (1988): 751-757.
- \_\_\_\_\_. "The 'Conservative' Character of Mystical Experience". *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, 3-60. New York: Oxford University Press, 1983.

- Keller, Carl A. "Mystical Literature". *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 75-100. New York: Oxford University Press, 1978.
- King, Sallie B. "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion*, 56/2,(1998): 257-279.
- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Yazışmalar*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- Marshall, Paul. *Mystical Encounters with the Natural World: Experiences and Explanations*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Moore, Peter. "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique". *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, 101-131. New York: Oxford University Press, 1978.
- Otto, Rudolf. *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. çev. John W. Harvey, London: Penguin Books, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine*. çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.
- Owen, H. P. "Christian Mysticism", *Religious Studies*, 7 (1971): 31-42.
- Penner, Hans H. "The Mystical Illusion". *Mysticism and Religious Tradition*. ed. Steven T. Katz, 89-116. New York: Oxford University Press, 1983.
- Proudford, Wayne. "Religious Experience, Emotion, and Belief". *The Harvard Theological Review*, 70/3-4 (1977): 343-367.
- \_\_\_\_\_. *Religious Experience*. London: University of California Press, 1985.
- Rothberg, Donald. "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism". *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, 163-210. New York: Oxford University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Mistisizmi Anlamak: Transpersonal Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırı", çev. İsmail Taş, *Türk İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi*, 6 (2008): 215-241.
- Schleiermacher, F. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. çev. John Oman, London: K Paul, Trech, Trubner and Co. Ltd., 1899.
- Scholem, Gershom G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1974.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1993.
- Shear, Jonathan. "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy". *Journal of the American Academy of Religion*, 62/2 (1994): 319-342.
- Short, Larry. "Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic", *Journal of the American Academy of Religion*, 63/4 (1995): 659-675.
- Smart, Ninian. "The Prufication of Consciousness and Negative Path". *Mysticism and Religious Tradition*, ed. Steven T. Katz, 117-129. New York: Oxford University Press, 1983.

- Smith, Margaret. "The Nature and Meaning of Mysticism". *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, 19-25. London: The Athlone Press, 1981.
- Stace, W. *Mistisizim ve Flesefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillian, 1961.
- Studstill, Randall. *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden: Brill, 2005.
- Vaughan, Robert Alfred. *Hours with the Mystics: A Contribution to the History of Religious Opinion*. London: Charles Scribner's Son, 1860.