T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DİNİ VE MİSTİK TECRÜBEDE EVRENSEL ÖZ PROBLEMİ: WALTER STACE-STEVEN KATZ KARŞILAŞTIRMASI

FATMA YÜCE
2502090350

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

İSTANBUL-2015

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	: Fatma YÜCE	**Numarası**	: 2502090350
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	: Felsefe ve Din Bilimleri	**Danışmanı**	: Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA
Tez Savunma Tarihi	: 24.12.2015	**Saati**	: 14:00
Tez Başlığı	: "Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz Problemi: Walter Stace-Steven Katz Karşılaştırması "		

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA		KABUL
2- Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER		KABUL
3- Prof. Dr. Rahim ACAR		Kabul
4- Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU		KABUL
5- Prof. Dr. Turan KOÇ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç. Dr. Ömer TÜRKER		
2- Yrd. Doç. Dr. A. Erhan ŞEKERCİ		

ÖZ

Yazar Adı ve Soyadı: **FATMA YÜCE**

Tezin Başlığı: **DİNİ VE MİSTİK TECRÜBEDE EVRENSEL ÖZ PROBLEMİ: WALTER STACE-STEVEN KATZ KARŞILAŞTIRMASI**

Anahtar Kelimeler: **Dini Tecrübe, Mistik Tecrübe, Evrensel Öz, Walter T. Stace, Steven T. Katz**

Çalışmanın amacı değişmez tek bir gerçekliğin olup olmadığını ve bu gerçekliğin felsefi alana yansımasını evrensel öz temasıyla analiz etmektir. Tezde evrensel öz problemi öncelikle soyut bir çerçevede teorik tespitler kapsamında ele alınmıştır. Dini ve mistik tecrübe kavramları temel birimlerine kadar aralarındaki ayrımın evrensel öz açısından önemini anlamak için incelenmiştir. Daha sonra evrensel öz problemi somut bir çerçevede Stace ve Katz'ın argümanlarına göre pratik tartışmalar kapsamında ele alınmıştır. Tezde evrensel öz teması mistik tecrübedeki merkezi konumu dolayısıyla Stace'in kavramsallaştırmasına ve sistematik analizlerine göre değerlendirilmiştir. Bununla birlikte çalışmaya özgün yapı kazandıran akıl-sezgi dikotomisi evrensel öz için kullanılmıştır. Akıl sezgi arasında öngörülen terkip fikriyle ulaşılan öneri, evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşımların arasında yer alan ılımlı evrensel özcü yaklaşımdır. Stace ve Katz'ın argümanlarının karşılaştırılmasına dayanan felsefi değerlendirmelerin, kavramsal analizin ve fikirsel sentezin sonucunda muhteva, yöntem ve dil birliği gibi benzerliklerin farklılıklardan daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır. Netice olarak dini ve mistik tecrübelerde yapısal, yöntemsel ve linguistik benzerlik tespit edilmiştir.

ABSTRACT

Name and Surname: **FATMA YÜCE**

Title of Thesis: **THE PROBLEM OF THE UNIVERSAL CORE IN THE RELIGIOUS AND MYSTICAL EXPERIENCE: THE COMPARISON OF WALTER STACE-STEVEN KATZ**

Key Words: **Religious Experience, Mystical Experience, The Universal Core, Walter T. Stace, Steven T. Katz**

The aim of the study is to analyze the problem whether there is an unchangeable unique reality and its reflection to the philosophical area in terms of universal core. Therefore in the dissertation the problem of universal core is studied firstly in an abstract frame within the scope of theorical ideas. Then the concepts of religious and mystical experience are examined in terms of basic units in order to understand the importance of their distinction for the universal core. Afterwards the problem of universal core is described in a concrete frame through the lenses of practical discussions based on Stace's and Katz's arguments. More specifically in the dissertation the concept of universal core is discussed according to Stace's conceptualization and systematical analyses because of his central position in the field of mysticism. Beside this, the reason-intuition dichotomy that specifies the study is used for the universal core. Furthermore the proposal attained through the idea of combination between the reason and intuition is the moderate universal essentialist approach between the universal essentialist and contextualist approaches. As a result of the philosophical evaluations, conceptual analysis and synthesis of ideas regarding the comparisons of the arguments of Stace and Katz, it is revealed that the similarities such as the unity of content, method and language are much more than the differences and it is deduced that there are structural, methodical and linguistic similarities in the religious and mystical experiences.

ÖNSÖZ

Bilgiye, hakikate ve mutluluğa ulaşmak için insanlığın kullandığı en önemli kaynaklardan biri şüphesiz akıldır. Bununla birlikte insanlık aklın geçit vermediği alanlarda bilgiye ulaştıran başka yöntemlerin arayışına girmiştir. Maddi dünyanın ötesinde nihai ve gerçek bir varlığa ve düzene inanan ve aynı zamanda inanmak isteyen insanlar, aklın yanında sezgiye yer açmışlar; sezgiyi kimi zaman akılla desteklemişler, kimi zaman da sezgiyi referans alıp aklı dışlamışlardır. Mutluluğa ve bilgeliğe ulaştırma, hayatı anlamlandırma, madde-ötesi hakkında fikir sahibi kılma hedeflerinde olan din, sezgiyi kucaklayarak dini ve mistik tecrübelerle insanlığın bu arayışına cevap verme gayretinde olmuştur.

Dini hayatın sezgiyle beslenen boyutu dini tecrübe ile tüm dinlerin içe dönük yönü olarak algılanan mistisizmin nihai bir gerçekliğin tecrübesi olup olmadığının incelenmesi, akabinde değişmez bir sabiteye ulaşılıp ulaşılamayacağı, bununla birlikte tecrübe edildiğinin iddiasında bulunulan varlığın dini veya mistik tecrübeyle gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği felsefi açıdan önem arz eden sorunlardır. Dini ve mistik tecrübenin evrensel özü var mıdır? Eğer dini ve mistik tecrübelerde evrensel öz varsa bu durum dini ve mistik tecrübelere güvenilir bir statü kazandırabilir mi? Dini ve mistik tecrübelerde evrensel özün varlığı ispat edilemezse bu tecrübeler sadece bir duygu yaşantısından ibaret bireysel tecrübeler olarak mı algılanacaktır? Dini ve mistik tecrübeler "Nihai Hakikat"in bir göstergesi olan gerçek tecrübeler midir? Ya da bazılarının iddia ettiği gibi dini veya mistik tecrübe yaşadıklarını iddia eden kişiler bir yanılgı içerisinde midir? Dini ve mistik tecrübelerin dışavurumunda kullanılan dil ve dini-mistik tecrübelerin nesnelliği gibi sorunlar dini ve mistik tecrübenin evrensel özünün olup olmadığının sorgulanmasıyla bu çalışmada mercek altına alınacaktır.

“Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz Problemi: Walter Stace ve Steven Katz Karşılaştırması” başlıklı bu çalışma, girişle birlikte sırasıyla tespit, tasvir, tahlil özelliği gösteren üç bölümden müteşekkildir. Girişte konunun etrafında şekillendiği konsept evrensel özün anlaşılırlığını sağlamak amacıyla evrensel öz probleminin mahiyeti belirlenmeye çalışılacaktır. Akabinde temel tartışmalar çerçevesinde evrensel öz sorgusu yapılacak ve evrensel özün ne’liğine dair fikirler ifade edilecektir.

Tezin birinci bölümünde evrensel öz bağlamında dini ve mistik tecrübelerin kavramsal analizi yapılmak suretiyle soyut çerçevenin çizilebilmesi adına teorik tespitlerde bulunulup arkaplan sorgusu gerçekleştirilecektir. Kavramsal analiz yaparken evrensel öz bağlamından hareket ederek, kavramlara bir de bu perspektifle bakmanın neler kazandırabileceği konusu mercek altına alınacaktır. Evrensel öz olabilirliliği açısından sezgi, aklın yanında yeni bir yöntem olarak ele alınacaktır. Sezgisel bir yapı olarak bilinç evrensel öze temel teşkil edebilirliği açısından sorgulanacaktır. Sezgi ve bilinç kavramları tanımlandıktan sonra tecrübe kavramının tanımlanması sürecindeki yerleri tespit edilecek tecrübe kavramıyla birlikte sezgi referanslı tanımlama biçimi ile bilinç merkezli tanımlama biçimi ele alınacak ve vasıtasız algıya, sezgisel kavrayışa, saf bilince ulaşılabilme sorunsalı değerlendirilecektir. Yine bu bölümde “Dini tecrübe ve mistik tecrübenin kapsamı ve özellikleri nedir?” sorusunun cevaplanmasının akabinde “Dini tecrübe ve mistik tecrübe arasında kavramsal olarak ne gibi farklar ve benzerlikler bulunmaktadır?” sorusuna cevap verebilmek adına dini tecrübe-mistik tecrübe karşılaştırılması yapılacaktır.

Evrensel öz probleminin tasvirinin gerçekleştirileceği tezin ikinci bölümünde birinci bölümdeki soyut çerçevenin somut bir hüviyet kazanabilmesi için evrensel öz problemi Walter Stace ve Steven Katz referanslarıyla pratik tartışmalar eşliğinde değerlendirilecektir. Dini ve mistik tecrübede evrensel öz sorununun ele alınması beklenen bu çalışmada evrensel özün mahiyetine ilişkin bilgilerin verilmesi hedeflenirken evrensel özün var olduğunu savunanlar ve görüşleri Walter Stace örneğinde, evrensel özün var olmadığını ileri sürenler ve

görüşleri Steven Katz örneğinde ele alınacak ve aralarındaki tartışmalar ortaya konulup bu tartışmalara diğer filozorların fikirleri de eklenerek cevaplar bulunmaya çalışılacaktır. Soyut tartışmanın somut plana taşınması ve spesifik bir forma dönüştürülmesi amacıyla evrensel öz problemi mahiyet, nesnellik ve dışavurum sorunları çerçevesinde Walter Stace'in lehteki, Steven Katz'ın aleyhteki argümanlarıyla ele alınacaktır.

Evrensel öz probleminin tahlilinin yapılmasının planlandığı üçüncü bölümde öncelikle sezgi, bilinç, tecrübe kavramlarından ve dini-mistik tecrübe kavramlarından elde edilen bulgular değerlendirilecektir. Ardından dini ve mistik tecrübe kavramlarının karşılaştırılmasının ve sınırlarının belirlenmesinin evrensel öz sorgusundaki anlamı tespit edilecektir. Tezin sistematiğinin kemiğini oluşturan Stace'in evrensel özelliklerden hareketle evrensel öz sorgusu fikrinin değerlendirilmesi akabinde Stace ve Katz'ın fikirleri karşılaştırılmak suretiyle evrensel özün mahiyetine, nesnelliğine, dışavurumuna yönelik aydınlatıcı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Üçüncü bölümde cevaplandırılması amaçlanan diğer sorular ise şöyledir: Dini ve mistik tecrübede evrensel öz bulmak mümkün müdür? Varsa bu evrensel özün mahiyeti belirlenebilmekte midir? Dini ve mistik tecrübelerde muhtemel ortaklık muhteva ya da yöntemsel ortaklık mıdır? Mistik tecrübelerin evrenselliği söz konusu mudur? Dini tecrübelerdeki ortaklık aslında mistik tecrübe olarak mı görülmektedir? Evrensel özün felsefi, dini, psikolojik, sosyolojik ve global kazanımları nelerdir?

Son olarak, başta danışmanım Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya olmak üzere, değerli hocalarım Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, Prof. Dr. Turan Koç, Prof. Dr. Aydın Topaloğlu ve Doç. Dr. Abdüllatif Tüzer'e tezin muhteva ve yöntemine yönelik katkılarından dolayı teşekkür ederim. Tüm konularda olduğu gibi akademik çalışmalarımda da beni sürekli destekleyen babam Süleyman Yüce'ye ve annem Zeynep Yüce'ye minnettarlığımı bildirmek isterim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
TABLOLAR LİSTESİ x
ŞEKİLLER LİSTESİ xi
KISALTMALAR LİSTESİ xii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

EVRENSEL ÖZ BAĞLAMINDA DİNİ VE MİSTİK TECRÜBENİN KAVRAMSAL ANALİZİ: Soyut Çerçeve-Teorik Tespitler

1.1. DİNİ TECRÜBE-MİSTİK TECRÜBE KAVRAMLARININ ARKAPLANI . 22
1.1.1. Evrensel Öz Olabilirliği Açısından Sezgi 22
1.1.2. Evrensel Öze Temel Teşkil Etmesi Bakımından Bilinç 35
1.1.3. Evrensel Öz Bağlamında Tecrübe Kavramı 45
1.2. DİNİ TECRÜBE-MİSTİK TECRÜBE KAVRAMLARININ ANALİZİ 55
1.2.1. Dini Tecrübe Kavramı 61
1.2.2. Mistik Tecrübe Kavramı 65
1.2.3. Dini ve Mistik Tecrübenin Evrensel Özellikleri 81
1.3. DİNİ TECRÜBE-MİSTİK TECRÜBE İLİŞKİSİ: Dini Tecrübe-Mistik Tecrübe Fenomenlerinin Karşılaştırılması 88
1.3.1. Dini ve Mistik Tecrübelerin Farklı Fenomen Oldukları İddiası: 89
1.3.2. Dini ve Mistik Tecrübenin Aynı Fenomen Oldukları İddiası: 92
1.3.3. Dini ve Mistik Tecrübe için Yeni Model: 101

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ VE MİSTİK TECRÜBEDE EVRENSEL ÖZÜN TASVİRİ:

Somut Çerçeve-Pratik Tartışmalar

2.1. EVRENSEL ÖZ PROBLEMİNİN WALTER STACE REFERANSIYLA LEHİNDE TASVİRİ 105

2.1.1. Stace'de Mistik Tecrübenin Kapsamı: Birlik Tecrübesi 105
2.1.2. Stace'in Evrensel Öz Problemini Temellendirmesi: Nesnellik ve İttifak Argümanı 131
2.1.3. Evrensel Özellik Olabilirliği Açısından Paradoksallık ve Anlatılmazlık 142
2. EVRENSEL ÖZ PROBLEMİNİN STEVEN KATZ REFERANSIYLA ALEYHİNDE TASVİRİ 151
2.2.1. Vasıtasız Tecrübenin İmkansızlığı ve Bağlama İşaret 151
2.2.2. Nesnel Verilerden Hareketle Evrensel Özün İmkansızlığı ve Farklılık Vurgusu 161
2.2.3. Paradoksallık ve Anlatılamazlık Özelliklerinin İşlevsizliği 179

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ VE MİSTİK TECRÜBEDE EVRENSEL ÖZÜN TAHLİLİ

3.1. DİNİ VE MİSTİK TECRÜBE KAVRAMLARININ DEĞERLENDİRMESİ188
3.1.1. Sezgi, Bilinç ve Tecrübe Kavramlarından Elde Edilen Bulgular ve Değerlendirmesi 188
3.1.2. Dini Tecrübe-Mistik Tecrübe Kavramlarından Elde Edilen Bulgular ve Değerlendirilmesi 196
3.2. WALTER STACE VE STEVEN KATZ'IN ARGÜMANLARININ KARŞILAŞTIRILMASI 205
3.2.1. Birlik Tecrübesinin-Evrensel Özün Mahiyeti 205
3.2.2. Birlik Tecrübesinin-Evrensel Özün İmkanı 219
3.2.3. Birlik Tecrübesinin-Evrensel Özün Dışavurumu 242
3.3 EVRENSEL ÖZÜN MAHİYETİ VE KAZANIMLARI 249

SONUÇ 270
EKLER 277
KAYNAKÇA 286
ÖZ GEÇMİŞ 328

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Akıl-Sezgi Dualitesinde Etkili Bilinç ve Açık Bilinç

Tablo 2: Akıl-Sezgi Dualitesinde Yaşamsal Benlik ve Manevi Benlik

Tablo 3: Stace'de Birlik Tecrübesinin Türleri ve Özellikleri

Tablo 4: Akıl-Sezgi Dualitesinde Tezdeki Tüm Konseptler

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Evrensel Öz Bağlamında Tecrübe Kavramı: Saf Tecrübenin İmkanı

Şekil 2: Akıl-Sezgi Dualitesinde Dini Tecrübe-Mistik Tecrübe Kavramları

Şekil 3: Evrensel Öz Bağlamında Dini Tecrübe: Mutlak Gerçekliğin Sezgisel Kavranışı

Şekil 4: Dini ve Mistik Tecrübe Arasında Keskin Ayrım Öngören Yaklaşım

Şekil 5: Dini ve Mistik Tecrübe Arasında İlişkisel Ayrım Öngören Yaklaşım

Şekil 6: İlişkisel Ayrımda Farklı Varyasyonlar

Şekil 7: Dini ve Mistik Tecrübenin Tamamen Aynı Oldukları İddiası; Aynilik Teorisi

Şekil 8: Mistik Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Dini Tecrübe

Şekil 9: Dini Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Mistik Tecrübe

Şekil 10: Dini Olmayan Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Mistik Tecrübe

Şekil 11: Evrensel Öz Bağlamında Dini ve Mistik Tecrübe Fenomenleri

Şekil 12: Duyu Tecrübesinden Duygu Tecrübesine Giden Süreçte Dini ve Mistik Tecrübe

Şekil 13: Bağlamsalcı ve Evrensel Özcü Yaklaşıma Yönelik Ilımlı Versiyon Önerisi

Şekil 14: Dini ve Mistik Tecrübe Fenomenlerinin Konumlandırılması

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

a.e. : Aynı eser

a.y. : Yazara ait son zikredilen yer

b.a. : Eserin bütüne atıf

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Karş. : Karşılaştırınız

s. : Sayfa/Sayfalar

S. : Sayı

TDK : Türk Dil Kurumu

vd. : Ve diğerleri

Vol. : Volume

Yay. : Yayınları

y.y. : Basım yeri yok

t.y. : Basım tarihi yok

GİRİŞ

Gerçek olanın ne olduğu sorgusu etrafında hayat bulan hakikat arayışının sürekli yenilenen sürecinde evrensel özün yerinin tespit edilmesi önemli bir husustur. Gerçekliğin tez konusu çerçevesinde ifade edilecek olursa evrensel özün –nihai gerçeklik veya mutlak gerçeklik olarak yorumlanabilecek bir kavram olarak- neye tekabül ettiği sorunsalı etrafında beliren tartışmalar insanlığın ilgi odağı olmakta ve insanlık gerçeklik arayışı içinde bulunmanın zevkine felsefe sahasında ulaşmaktadır. Değişmez tek bir gerçekliğin olup olmadığı, bu gerçekliğin izdüşümünün teoloji sahasında görülüp görülemeyeceği felsefi platformda sorgulanan bir konu olagelmiştir.

Dini bir zemin içinde gerçekliğin ekseriyetle farkedilmesi zor bir unsur olarak tasvir edilmesi bununla birlikte değer ve duyarlılık açısından fiziki tabiattan oldukça farklı olduğunun iddia edilmesi gerçekliğin arayışı için dinin tecrübe boyutunun ve mistik algının referans haline gelmesini sağlamıştır.[1] Dini tecrübeye dayanarak gerçeklik hakkında ortaya atılan ve çeliştiği varsayılan iddialar ise dini tecrübelerde farklılıklara dikkat çekmiş ve bu durum farklılıkların ardında evrensel bir özün olup olmadığı, sürekli değişen çokluğun ardında birliğin olup olmadığı kısacası dini tecrübelerde ve mistik tecrübelerde evrensel bir özün olup olmadığı sorununu gündeme getirmiştir.[2] Dini ve mistik tecrübelerdeki farklılığın nedeni olan çeşitliliğin belli bir düzeni temsil edip etmediği ve bu düzenin aynı anda hem ortak, hem de farklılaşmış olarak mevcut olan şeyleri anlatıp anlatmadığı hususundan hareketle çeşitli tecrübelerin ayırıcı ve belki de evrensel vasıflarını birlikte incelemek objektif ve bütüncül bir sonuca ulaşabilmek için anlamlı görünmektedir.[3]

---

1 Paul E. Johnson, **Psychology of Religion: A Comprehensive Psychological Analysis of What It Means To Be Religious**, New York, Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1945, s. 47. Eserin Türkçesi: "Dinî Tecrübe", Çev. Recep Yaparel, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, S. 3, 1986, s. 201. (Referans alınan eserin 33-49 sayfaları arasından bazı yerlerin atlanarak tercüme edildiği belirtilmiştir.) (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

2 Micheal Peterson, vd. **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University**, 1991, s. 22. Eserin Türkçesi: **Akıl ve İnanç**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yay. 2009, s. 38. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

3 Antoine Vergote, **Din, İnanç ve İnançsızlık**, Çev. Veysel Uysal, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1999, s. 107.

Tek bir gerçeklik arayışı söz konusu olduğunda çeşitli dini gelenekler arasında farklılıklarla birlikte benzerliklerin varlığına da dikkat çekilmesi benzerliklerin kaynağı ve belki de tek gerçekliğin kendisi olabilirliliği açısından dini ve mistik tecrübeleri ilgi odağı haline getirmiştir. Farklı kültürler ve gelenekler arasında evrensel bir tecrübe var mıdır? Dini veya mistik tecrübeler iddialarında kabul edildiği gibi gerçekliğe nufüz edebilir mi? Bu iki temel felsefi problem global bir perspektifle dinler arası diyalogdaki ekümenik ilgi ve manevi evrenseller aracılığıyla dinler arasında benzerliklerin olup olmadığı sorununu gündeme getirirken evrensel öz problemine dikkat çekmektedir. Böylece gelenekler arasında tespit edilen benzerliklerle birlikte gelenekten gelen yanıtların kesiştiği yerde evrensel öze kapı aralanmakta ve farklı geleneklerdeki tecrübelerin çarpıcı benzerliklerinin evrensel öz için konuştuğu vurgulanmaktadır.[4]

"Dini ve mistik tecrübelerin evrensel bir özü var mıdır?" temel sorusu etrafında, evrensel özelliklere vurgu yapan, "Bütün mistik tecrübelerde ortak olan ve onları diğer tür tecrübelerden ayırt eden ve böylece onların evrensel özünü oluşturan bir grup özellikler var mıdır?"[5] mistik tecrübenin sonucuna vurgu yapan, "Mistik arayışın nihai noktası bir ve aynı mıdır? Yoksa birçok din olduğu gibi birçok nihai nokta mı vardır?"[6] dini ve kültürel bağlamı ve farklılıkları aşmaya vurgu yapan "Tüm dinlerde ve mistik yollarda farklı tanımlamaların ötesinde beliren tek evrensel bir dini tecrübe var mıdır?"[7] sorular ortaya çıkmış ve bu sorulara verilen cevaplar çerçevesinde benzerliklere vurgu yapan evrensel özcüler ile farklılıklara vurgu yapan bağlamsalcılar şeklinde iki temel yaklaşım oluşmuştur.

---

4 Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford, 1990, s. 164-165. Eserin Türkçesi: "Mistisizmi Anlamak: Transpersonel Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırı", Çev. İsmail Taş, **Türk İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi**, Konya, S. 6, 2008, s. 218. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Peter Donovan, **Interpreting Religious Experience**, London, Sheldon Press, 1979, s. 6.

5 Walter T. Stace, **Mysticism and Philosophy**, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1987, s. 43; Eserin Türkçesi: **Mistisizim ve Felsefe**, Çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 42. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

6 Reza Shah-Kazemi, **Paths to Transcendence According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart**, Indiana, World Wisdom, Bloomington, 2006, s. xiv. Eserin Türkçesi: Rıza Şah-Kazımi, **Şankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'a göre Aşkına Giden Yollar**, Çev. Taha Uluç, İstanbul, İnsan Yay., 2012, s. 16. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

7 Donovan, **a.g.e.**, s. 5; Abdüllatif Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım**, İstanbul, Dergah Yay., 2006, s. 143.

Evrensel öz problemiyle ilgili tartışmalar bir tez ve antitezden oluşan birbirinin karşı kutbunda yer alan "Görünen tüm dini ve mistik tecrübelerin ötesinde görünmeyen evrensel bir öz kabul etmek mümkün müdür yoksa mümkün değil midir?" şeklindeki temel soru çerçevesinde gelişen temel iki argüman etrafında şekillenmiştir. Bunlardan "vasıtasız bir tecrübenin imkanına ve bu tecrübenin evrensel olduğuna inanan" birinci argümanı benimseyen evrensel özcüler, evrensel bir öz olup olmadığı sorusuna olumlu cevap verirken, "vasıtasız hiçbir tecrübenin olamayacağı, tecrübenin kültürel, dini ve sosyal şartlarla şekillendiği" iddiasıyla mistik tecrübedeki evrensel özü reddeden, ikinci argümanı benimseyen bağlamsalcılar, bu soruya olumsuz cevap vermektedirler.[8]

Evrensel özün var olup olmadığına yönelik temel soru çerçevesinde gelişen iki argümandan ilki evrensel öz temasını olumlayan, tecrübenin saf bir öze sahip olduğunu ve bu öz nedeniyle evrensel özellik taşıdığını iddia eden evrensel özcülere aittir. Tüm mistik tecrübelerin ayniliğini ve birliğini savunan, farklı dillerde ifade edilmiş olsa da tüm mistiklerin aynı evrensel gerçekliği tecrübe ettiğini iddia eden evrensel özcülere göre herhangi bir ifade formunun öncesinde varlık gösteren tüm mistik tecrübeler evrenseldir. Evrensel özcüler benzerlikleri gösteren evrensel özelliklere dikkat çekmektedir.[9] Temelde ezeli bir evrensel öz fikri etrafında şekillenen bu yaklaşım, felsefi literatürde özün ezeliliğine, özün evrenselliğine, özün kendisine vurgu yapması bakımından perenniyalizm (*perennialism*), evrenselcilik (*universalism*), özcülük (*essentialism*) olarak adlandırılmakta; ekümenizm (*ecumenism or ecumenicalism*), ekümenik tez, perenniyal felsefe, perenniyal psikoloji, anti-yapılandırmacılık (*non-constructivism*), post-yapılandırmacılık (*postconstructivism*), yapıbozumculuk (*deconstructivism*) ve bağlam yıkımcılık (*decontextualism*) kavramlarıyla ifade edilmektedir.[10]

---

[8] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 164-165; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 141.

[9] Huston Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 55, No: 3, 1987, s. 561. Ayrıca bu eser temel perenniyalist iddiaların bir özetini sunması bakımından önem arzetmektedir.

[10] Randall Studstill, **The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism**, Boston, Brill Leiden, 2005, s. 3; Ekman P. C. Tam, "Another Look at the Theory of a Common Core Mysticism", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 32; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 38, 143, 195.

Evrensel özcüler suje-obje farklılaşmasının öncesinde gerçekliğin dolaysız ve çıkarımsız olarak bilincinde olmayı içeren, vasıtasız gerçekleşen bir birlik halinin varlığını deklare etmektedirler. Bilinçten tüm içeriğin atıldığı bu halde suje-obje ikiliği yerini birliğe bırakmaktadır; benlik ölmekte, evrensel bende var olmaktadır. Bilincin saflaşmasıyla günlük sıradan bilinç yerini mistik bilince bırakmaktadır.[11] Aşkın birliği temellendirme girişimiyle evrensel özcüler, kültür, din vb. tüm bağlamların aşılabileceğine vurgu yaparak evrenselliğin asli olduğuna dikkat çekmektedirler. Benzerliklere vurgu yapan ve farklılıkların özünde aynı olduğuna dikkat çeken evrensel özcüler, ekzoterik bir perspektifle maddi çerçeve alanı içerisinde beliren farklılıkların ezoterik bir perspektifle manaya yönelen bir anlayış çerçevesinde uzlaştırılabileceğini iddia etmektedirler.[12]

Evrensel özcülerin en güçlü argümanı dil birliği tezi, farklı geleneklerdeki mistiklerin raporları dikkate alındığında yöntemsel ve içerik olarak benzerliğin olduğunu iddia ederek, mistik metinlerin fenomenolojik çözümlemesinden hareketle ortak söylemi belirginleştirmektedir. Zihni ya da kalbi temizleme, benliği yok etme, birlik vb. ortak vasıflardan hareketle evrensel özcüler, Sufilerin fena, Budistlerin boşluk, Hristiyan mistiklerin Birlik tecrübelerini aynileştirmektedirler. Böylece bilincin deneysel içeriğinden boşaltılmasıyla, aklın hakim olduğu günlük sıradan bilincin aşılıp yerini sezginin hakim olduğu mistik bilince bırakmasıyla ulaşılan saf bilinç halinin tüm mistik tecrübelerde ortak olduğunu dile getirmektedirler. Bununla birlikte Stace ve diğer evrensel özcüler, saf bilinç halinin geleneklerdeki farklılıkların kaynağı olan yorumdan bağımsız bir konumunun söz konusu olduğuna, bizatihi bu tecrübenin fenomenolojik içeriğini teşkil etmeyen ve sonradan saf bilinç tecrübesine eklemlenen tüm farklı teolojik yorumların zeminini oluşturduğuna işaret etmektedirler.[13]

---

[11] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 66; Peterson, v.d., **Reason and Religious Belief**, s. 22.

[12] Bu düşünceyi Smith, grameri referans göstererek temellendirmektedir. Smith'e göre "water", "eau" ve "su" kelimeleri ses ve görünüş olarak farklılık arzetmekte bununla birlikte aynı objeye işaret etmektedir. Böylece Smith farklı dillerde farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da aslında Mutlak realitenin bir oluşunu ve evrensel özün temelini teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Bkz. Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", s. 562.

[13] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 34-37; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 144.

Yorumların ötesinde saf tecrübeye sahip olunacağı konusunda fikir birliği içinde olan evrensel özcülere göre tecrübe-yorum ayrımı yapmak elzem görünmektedir. Tecrübe-yorum ayrımı evrensel özün neliği meselesini gündeme getirmekle, tecrübe-yorum sınırlarının da ne düzeyde belirgin olduğu -tecrübenin nerede nihayet bulduğu ve yorumun nerede başladığı- konusunu da tartışmaya açmaktadır.[14] Evrensel özcüler mistik tecrübenin mutlak gerçeklikle doğrudan bir bağlantı ve dolaysız bir karşılaşma olduğunu kabul etmekte, bu irtibatın evrensel özün temeli olduğuna, yorumun ise asli olan tecrübeye sonradan geleneksel dil ve inançlar çerçevesinde eklendiğine inanmaktadırlar. Yorumlar bir kenara atılınca geriye evrensel özün kaldığını iddia eden evrensel özcülere göre öz niteliklere sahip olan mistik tecrübe homojen bir yapı arzetmekte ve aşkın tecrübenin içine yorumlayıcı kategoriler girememektedir.[15]

Evrensel özcülerin arkaplanına ve tarihi seyrine dair fikir yürütebilmek adına perenniyal felsefeden bahsetmek gerekmektedir. Her zaman ve zeminde muteber bir hakikatin akidesi perenniyal felsefenin ayırıcı vasfı, nihai hakikatin saf veya içeriksiz farkındalığından ibaret olan bir gerçeklikten bahsediyor olmasıdır.[16] Rönesansla birlikte ortaya çıkan, "Philosophia Perennis" Latince ifadesinin İngilizce karşılığı "Perennial Philosophy" *ezeli hikmet* anlamına gelmektedir. Bu tabir Leibniz tarafından teolog Augustinus Steuchius'dan esinlenilerek popüler hale getirilmiştir. Bu tabiri oluşturan *sophia* ve *perennis* kelimeleri tam olarak özdeş değildir, biri daha çok entelektüele vurgu yaparken diğeri, aynı gerçeğin farkında olunan görüşüne vurgu yapmaktadır.[17]

---

[14] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 32; Peterson, v.d., **Reason and Religious Belief**, s. 23.

[15] Robert K. C. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting," **The Problem of Pure Consciousness Mysticisim and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 3.

[16] R. L. Franklin, "Experience and Interpretation in Mysticism" **The Problem of Pure Consciousness Mysticisim and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford University Press, 1990, s. 288; Peyami Safa, **Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm**, İstanbul, Toker Yay., 1968, s. 192.

[17] Aldous Huxley, **The Perennial Philosophy**, London, Chatto and Windus, 1947, s. 1. Eserin Türkçesi: **Kalıcı Felsefe**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s. 7. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Seyyed Hossein Nasr, "The Philosophia Perennis And The Study Of Religion", **The World's Religious Traditions: Current Perspectives In Religious Studies**, Ed. Frank Whaling, Edinburgh, T.&T., Clark Ltd., 1984, s. 181; Renaud Fabbri, "Introduction to the Perennialist School" http://www.religioperennis.org/documents/Fabbri/Perennialism.pdf (Çevrimiçi) 25 Ağustos 2015

"Perenniyal felsefe" tabirinin temelleri dünyanın her yerindeki ilkel insanların geleneksel irfanına kadar dayanmakta ve en gelişmiş formlarını yüksek seviyeli dinlerde bulmaktadır. Farklı çağlarda yaşamış insanların duyularındaki ortak karaktere vurgu yapan perenniyal felsefenin temel argümanı, Huxley'in "En Yüksek Ortak Faktör" (*Highest Common Factor*) olarak ifade ettiği evrensel bir özün, ezeli bir hikmetin olduğudur. Bu gelenek esasen nesneler, canlılar ve zihinlerin çeşit çeşit dünyası için önemli olan ilahi Gerçeklikle, Birle ilgilenmekte, değer ve gerçekliğin nihai ayrılmazlığına vurgu yapmaktadır. Bu tek gerçekliğin doğası sadece kendilerini kalben saf, ruhen fakir ve müşfik kılarak belli şartları yerine getirmek için seçilmiş kimseler tarafından kavranabilmektedir. Tüm sınırların ötesinde olan hakiki gerçeklik, özünü maddi dünyanın yeni keşifleriyle ve günün modasının kültürüyle değişebilen zihni bir inşada değil, metafizikte bulmaktadır.[18]

Evrensel özün var olup olmadığına yönelik temel soru çerçevesinde gelişen iki argümandan ikincisi evrensel öz temasını olumsuzlayan, tecrübenin saf ve evrensel bir öze sahip olmasının mümkün olmadığını ispata yönelen bağlamsalcılardır. Bağlamsalcılık (*contextualism*)[19] evrensel özün olmadığını savunması bakımından ve diğer argümanları ile evrensel özcülüğün zıt kutbunda yer almakta ve tecrübenin vasıtasız olması meselesinin imkansızlığına işaret etmektedir. Bağlamsalcılara göre tecrübenin öncesinde, tecrübe esnasında ve tecrübe sonrasında kültürel, dini, psikolojik, sosyal bir çok etkenin tecrübeyi şekillendirmesi söz konusudur.

---

[18] Huxley, **The Perennial Philosophy**, s.1-2. Karş. **Kalıcı Felsefe**, s. 7-8; Nasr, "The Philosophia Perennis And The Study Of Religion", s. 182-184; W. R. Inge, "The Perennial Philosophy", **Philosophy**, Vol. 22, No: 81, 1947, s. 66. Randolph T. Dible II, "The Philosophy of Mysticism: Perennialism and Constructivism", **Journal of Consciousness Exploration & Research**, Vol: 1, Issue 2, 2010, s. 175.

[19] Bağlamsalcılığın en güçlü ismi olan Katz kendisinin inşacı "constructivist" olarak etiketlendiğini, yaklaşıma dair en yaygın kullanımın "Katzcı Yapılandırmacılık" (Katzian Constructivizm) olduğunu fakat bu ifadeyi reddettiğini belirterek, kendi yaklaşımını bağlamsalcı "contextualist" olarak adlandırmaktadır. Bkz. Steven T. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 34. Bağlamsalcılık Katz merkezinde ele alındığı için onun kavramsallaştırması tercih edilmiştir. Ayrıca bağlamsalcı yaklaşımın isimlendirilmesi ile ilgili genel anlamda eleştirmenlerinin yapılandırmacılık/inşacılık "constructivism", yaklaşımı savunanların ise bağlamsalcılık "contextualism" adını verdiği şeklinde bir ek bilginin de düşülmesinde fayda vardır. Bkz. Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. 229; **Aşkına Giden Yollar**, İnsan Yay., İstanbul, 2012, s. 366. Çağdaş epistemolojide bağlamdan hareket eden bağlamsalcılık çeşitleri için bkz. Elke Brendel, vd.,"Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects", **Erkenntnis**, Vol: 61, No: 2/3, 2004, s. 143-172.

Bağlamsalcılık, saf tecrübenin imkanını yadsıması ve tecrübeyi vasıtalardan müteşekkil açıklaması bakımından "yapılandırmacı/inşacı" (*constructivist*)[20], kültürel farklılıklara dikkat çekmesi bakımından kültürel görececi (cultural relativist)[21], mistik tecrübe yerine mistik tecrübeler önermesi ve mistik tecrübeyi doktrinlere indirgemesi bakımından "çoğulcu" (*pluralist*)[22] duyu verilerini esas alarak dinlerdeki sayısız veriyle ilgilenmesi bakımından empirist (*empirist*)[23] Kant'tan etkilenmesi bakımından "yeni Kantçı" (*neo-Kantian*) "aşırı Kantçı" (*hyper-Kantian*) ve "post-Kantçı" (*neo-Kantian*)[24] sisteminde Wittgenstein etkisi görülmesi bakımında "post-Wittgensteincı" (*post-Wittgensteinian*)[25] evrensel hermönötiği mistisizme uygulaması bakımından "hermönotik" (*hermeneutical*)[26] fenomenolojik yöntem kullanması, dilsel belirlenmeye vurgu yapması bakımından "fenomenolojik" (*phenomenological*) ve "linguistik" (*linguistic*) olarak adlandırılmaktadır.[27]

---

[20] Forman Katz ve arkadaşlarına ciddi eleştiriler getirmektedir. Bkz. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", s. 3-52; Robert K. C. Forman, "Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism", **Philosophy East and West**, Vol. 39, No: 4, 1989, s. 393-418. Yaklaşıma eleştirel yaklaşan ve yapılandırmacılık ifadesini tercih eden diğer bir isim Stoeber'dir. Bkz. Michael Stoeber, "Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision", **Religious Studies**, Vol. 28, No: 1, 1992, s. 107-116.

[21] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 177; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 23.

[22] Sallie B. King, "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 56, No: 2, 1998, s. 257-260.

[23] Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody, **Mysticism: Holiness East and West**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 8-10; Studstill, **a.g.e.**, s. 2. Bağlamsalcı yaklaşımın empirist olarak tarif edilmesi, bu yaklaşımın karşı argümanı perenniyalistlerin temsilcisi olan Stace'in mistik tecrübeyle empirisizmi uzlaştırmaya çalışan bir empirist-fenomenalist olarak tanıtılması tartışmaların karmaşık yapısını gözler önüne sermektedir. Bkz. Mohammad Fanaei, Walter Stace's Philosophy of Mysticism: A Critical Analysis, Faculty of Religious Studies McGill University, 2000, s. 9, 22.

[24] Yeni Kantçı ifadesi için bkz. Donald Evans, "Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz", **Religious Studies**, Vol. 25, No: 1, 1989, s. 53; Aşırı Kantçı adlandırması için bkz. J. William Forgie, "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience", **Religious Studies**, Vol. 21, No: 2, 1985, s. 205. Adam hem evrensel özcü Stace'i hem de bağlamsalcı Katz'ı post Kantçı olarak etiketlemekte ve her iki tarafın da Kantçı terminolojiyi kullanma konusunda hassas olmadıklarını iddia etmektedir. Bkz. Martin A. Adam, "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", **A Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 70, No: 4, 2002, s. 801.

[25] King, "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism", s. 259.

[26] Jonathan Shear, "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 62, No: 2, 1994, s. 321.

[27] Bruce Janz, "Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics", **Studies in Religion**, Vol. 24, No: 1, 1995, s. 78, 81. Monica Kimmel, Interpreting Mysticism An Evaluation Of Steven T. Katz's Argument Against A Common Core In Mysticism And Mystical Experience, basılmamış

Yorumdan bağımsız tecrübenin mümkün olmadığını iddia eden bağlamsalcılara göre mistik fenomen tarihi, dini ve kültürel bağlamın ürünüdür ve tam anlamıyla ancak bu bağlamlar çerçevesinde anlaşılmaktadır. Bağlamsalcılara göre her tecrübe, içerisinde bulunulan kültür ve kültürün sahip olduğu vasıtalar tarafından tecrübe öncesinde, esnasında ve sonrasında belirlenmekte, şekillenmekte ve anlamını da ondan almaktadır. Ampirik ve yorumlayıcı yaklaşımları birleştiren bağlamsalcılar, mistisizme şekil veren öz metinler, pratikler, sosyal ilişkiler ve tarihi gelenekler çerçevesinde mistisizmin bağlamlarının araştırılmasına vurgu yaparlarken arkaplan araştırması üzerinde de önemle durmaktadırlar. Bağlamsalcılar, mistik tecrübelerin kesiştiğini, kültürel olarak özdeş ya da benzer olduklarını ve kendi kavramsal yapılarını aştıklarını reddetmektedirler.[28]

Benzerliklere vurgu yapan evrensel özcüler ile farklılıklara vurgu yapan bağlamsalcılar genel hatları ile tanıtılıp evrensel öz meselesinin felsefi arka planının incelenmesinin akabinde temel tartışmalar çerçevesinde evrensel öz sorgusu yapmak elzem görünmektedir. Bu sorgu öncesinde evrensel özün varlığı ve yokluğu perspektiflerinden bir tartışma düzeyinde ele alındığı zaman problem olarak evrensel özün neye tekabül ettiğinden ziyade hangi ön tartışmaları getirdiği ve bu kapsamda yapılan tartışmaların uzanımlarının neye tekabül ettiğinin belirtilmesi önem arzetmektedir. Bu kapsamda belki de en önemli mesele evrensel bir özün varlığından bahsedildiğinde bu özün diğer felsefi problemlerle ilişkisi ve hangi felsefi problemlere cevap teşkil edebileceği meselesidir. Bunun yanısıra evrensel özün lehinde argümanlar birikimsel bir şekilde evrensel özün varlığını ispata yöneldiğinde evrensel özün dini ya da mistik tecrübeye epistemolojik katkısının ne olacağı, dini ya da mistik tecrübenin mahiyetini aydınlatıp aydınlatamayacağı, dini ya da mistik tecrübeyi tanımlama hususunda perspektif sunup sunamayacağı ve dini ya da mistik tecrübe etrafından şekillenen tartışmalara cevap verip veremeyeceği din felsefesi açısından önem arzetmektedir.

---

doktora tezi, University of Gothenburg Department Of Religious Studies, Theology And Classıcal Philology, 2008, s. 18.

[28] Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 22-74; Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 163; Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 217; Studstill, **a.g.e.**, s. 4.

Evrensel özün mahiyetini açıklamadan önce "Evrensel öz var mıdır?" şeklindeki basit formda bir sorguyla karmaşık olan evrensel öz meselesine adım atmak faydalı görünmektedir. Bu soruyu olumlayan bir yaklaşım çerçevesinde evrensel öz temellendirilirken kavramsal anlamda çeşitlilik dikkat çekmektedir. Evrensel öz (*universal core*) ve ortak öz (*common core*)[29] şeklinde yaygın bir kullanıma sahip tema çerçevesinde ortak temel (*common ground*) merkezi öz (*central core*)[30] mistik öz (*mystical core*)[31] ortak nüve (*common nucleus*)[32] ortak eleman (*common element*) ve ortak mistik öz (*common mystical essence*)[33] gibi ifadeler kullanılmaktadır. Perenniyal felsefenin nihai gerçeklik, ezeli hikmet olarak tarif ettiği bu kavram bir çok farklılığın ötesindeki birlik, aynılık; maddenin arkasındaki mana şeklinde izah edilmeye çalışılmış ve varlığı lehinde gün ışığı benzetilmesi yapılmıştır. Nasıl ki gün ışığı aynı kaynaktan gelmekte, aynı özü ifade etmekte ise tecrübelerde karşılaşılan da aynı evrensel öze dayanmaktadır.[34] Burada önemli olan konu, evrensel özün varlığı kabul edildikten sonra mahiyetinin neye tekabül ettiğinin bilinmesi meselesidir.

---

[29] Ön plana çıkan evrensel öz ve ortak öz ifadelerinden "ortak öz" ifadesinin ortak noktaların tespit edilmesinden hareket eden daha makul bir zeminde temellendirildiği ve "evrensel öz" ifadesinin bütünü teşmil eden zorlayıcılığının dikkat çektiği gerçeğiyle birlikte tezin kapsamı göz önünde bulundurularak Stace'in kullandığı bir ifade olan evrensel özün kullanımı tercih edilmiştir. Aynı gerekçe ile evrensel özü olumlayan yaklaşım için uygun görülen alternatif adlandırmalar arasından özün kendisine vurgu yapan "özcülük" (essentialism) ifadesi kullanılmış ve bu ifade tez kapsamında "evrensel özcülük" (universal essentialism) şeklinde nitelendirilmiştir. Burada söz konusu temanın dini tecrübeler ele alındığında genelde benzerliklere vurgu yaparak ortak öz şeklinde, mistik tecrübeler söz konusu olduğunda ise saf bilinçle açıklanan bir evrensel öz şeklinde ele alındığı ön görümüzü e paylaşmamız faydalı olacaktır. Dini tecrübeden hareketle ortak öz kavramını kullanan bir eser için bkz. Caroline Frank Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, Oxford, The Clarendon Press, 1989, s. 190-192. Stace mistik tecrübeden hareketle evrensel öz kavramını tercih etmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, 2. Bölüm.

[30] Donovan, **a.g.e.**, s. 6.

[31] Wayne Proudfoot, **Religious Experience**, London, University of California Press, 1985, s. 120.

[32] C. D. Broad, "The Argument From Religious Experience", **Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion**, Ed. William P. Alston, New York, Harcourt Brace & World, Inc., 1963, s. 166. Aynı Eser: "The Appeal to Religious Experience", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Orlando, Brace Jovanovich Publishers, 1989, s. 353-362; **Religion, Philosophy and Psychical Research**, London, Routledge and Kegan Paul, 1953.

[33] Studstill, **a.g.e.**, s. 3.

[34] Perenniyalistler, dünyadaki farklı dinlere ve farklı felsefelere rağmen ortak bir zeminin olduğuna inanmışlardır. Her inanç, her dogmatik sistem, her geleneksel sembol ve imaj, farklı görünüm sergilese bile insan tecrübesinin temelinde yer alan aynı asıla sahiptir düşüncesini beyan eden bu gruba göre caminin, kilisenin, tapınağın penceresinden parlayan, yansıyan gün ışığı farklı şekillerde renkler alsada farklı kutsal objeleri aydınlatsa da aynı kaynaktan gelmektedir. Bkz. Donovan, **a.g.e.**, s. 6.

Evrensel özcülere göre evrende görülen tüm farklılıklar aslında diğeri ile özdeştir, bunun için bir şeye, saf bir birliğe tekabül etmektedir. Benzerliklere dikkat çekmenin benzerliklerin asli olduğu inancının bir adım ötesinde farklılıkların aslında benzerlik olduğunun iddia edilmesiyle tüm mistisizmlerin merkezi tecrübesi olan "birlik" kavramı ile ve neyin birliği meselesi ile karşılaşılmaktadır.[35] "Evrensel öz var mıdır?" sorusunu "Evrensel öz nedir?" sorusunun takibiyle mahiyet problemi gündeme gelmekte ve "Evrensel özden kastedilen birliğin dinlerin birliği mi, dini tecrübelerin birliği mi, mistik tecrübelerin birliği mi, dinlerdeki doktrinlerin birliği mi, geleneklerin birliği mi, aşkın tecrübelerin birliği mi, maneviyat birlikteliği mi?" sorusu gün yüzüne çıkmaktadır. Tez kapsamında evrensel öz sorgusuna "muhteva birliği mi, yöntem birliği mi, dil birliği mi?" sorusu da eklenerek konuya yeni bir perspektif kazandırmak ve böylece evrensel öz sorgusu yapmak hedeflenmiştir.

Evrensel özün mahiyetine yönelik sorguların en geniş olanı dinlerin kökeninden, aşkın birliğinden başlanarak meselenin belirli kriterler çerçevesinde daraltılması uygun görünmektedir. Dinlerin kökeni nedir? sorusu evrensel öz probleminde nereye oturmaktadır? Dinler için ortak köken bulmak mümkün müdür? Dinlerin aşkın birliği mümkün müdür? Bergson inançların kökeninde kaynağı zekada olabilecek bir cesaret kırılmasına karşı doğanın koruyucu bir tepkisinin olduğunu belirterek insanın doğa karşısındaki heyecanının dinlerin kökeninde etkili olduğunu bildirmiş ve dini korkudan çok korkuya karşı bir direnç şeklinde tanımlamıştır.[36] Böylece dinler bu hüviyetleriyle benzer bir altyapı sergilemekte ve dinlerin kökeninde bulunan ortak manevi unsurlar dinlerin aşkın birliği fikrini desteklemektedir. Bu bakış tarzı tecrübelere kutsal bir perspektif kazandırmakta ve evrensel öz kutsal bir zeminde temellendirilme ihtimali ile yüzleşmektedir. Evrensel özcüler dinlerin mutlak gerçeklikle doğrudan ilişkisini öngören evrensel bir dini tecrübeye dayandığını iddia etmekte ve kültürler ötesi felsefeyi bu tecrübesel temele dayandırmakta; bu görüşle birlikte tecrübe temeliyle Tanrısalın varlığı lehine argüman geliştirmektedirler.[37]

---

[35] Donovan, **a.g.e.**, s. 6.

[36] Henri Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu Batı Yay., 2004, s. 135-136.

[37] Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", s. 4.

Evrensel özden neyin kastedildiği meselesi en geniş perspektifle Schoun'un savunduğu formda dinlerin birliği fikrini gündeme getirmektedir.[38] Dinlerin birliği meselesi birliğin referansına yönelik sorguyla girift bir hale gelmekte ve "Dinlerin birliğinden kasıt, dinlerdeki doktrinlerin birliği mi, dinlerdeki duygu boyutunun birliği yani ortak his mi? Dini tecrübelerin ya da mistik tecrübelerin birliği mi?" şeklindeki sorularla karşılaşılmaktadır. Dinlerin birliği hipotezinin hangi tercih ve muhtemel cevaplarla açıklanabileceğine cevap teşkil edecek şekilde Jones, Schoun'u referans göstererek perenniyal felsefenin iddiasını, sadece tüm mistisizmlerin birliği şeklinde değil, tüm dinlerde mistisizmin öz olduğu fikri ve böylece tüm dinlerin birliği olarak belirtmektedir.[39] Dinlerin birliği iddiasıyla birlikte dinlerdeki ortak veya evrensel olan unsurun neliği meselesi gündeme gelmektedir. Burada tüm dinlerin aynı şeyi öğretip öğretmediği meselesi, dini doktrinlerin, ritüellerin, pratiklerin birlik oluşturup oluşturmadığı sorusu gün yüzüne çıkmaktadır.

Bryant, dinlerin birliği tezinin doktrinal düzeyde ya da ritüel boyutta ele alınamayacağını, bu düzeyde bir birliğe *prima facia* cevabın "hayır" olacağını belirtmekte ve konuya yeni bir açılım getirmektedir. Ona göre dinlerin birliği "Nihai Gizem veya Matris"te aranmalıdır. İnsan olma süreci, tüm farklı gelenekleri aşarak insan aşkınlığı veya Tanrısalda insanlığın tamamlanması ya da gerçekleşmesi şeklinde ortak bir sona ulaşmaktadır.[40] Bryant gibi Kaufmann da tüm dinlerin aynı şeyi öğrettiğini düşünmenin imkansız olduğunu belirtmektedir. Kaufmann'a göre Müslümanların ruhun doğasına yönelik açıklamalarda Budistlerle uzlaşabilmesi veya teslis meselesinde Hristiyanlarla aynı kanaati taşıması imkan dışı görünmektedir. Kaufmann, dini öğretilerde bir ortaklığın olması ihtimalini yadsırken, neliği meselesi üzerinde net bir açıklama getirmeden tüm dinlerde öğreti ve rituel boyut dışında daha derin, temel bir ortaklığın olabileceği ihtimaline açık bir duruş sergilemektedir.[41]

---

[38] Frithjof Schuon, **Dinlerin Aşkın Birliği**, Çev. Yavuz Keskin, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1992.

[39] Richard H. Jones, **Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism**, Albany, State University of New York Press, 1993, s. 250.

[40] M. Darrol Bryant, "Do All Religions Teach the Same Thing? Exploring the Unity and Diversity of Religions", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No:2, 1997, s. 43, 52.

[41] Frank Kaufmann, "Do All Religions Teach the Same Thing?", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 13, 21. Ayrıca tüm dinlerin aynı şeyi öğretmediğini düşünen diğer isimler için bkz. **a.e.**, s. 14.

Tüm dinlerin aynı şeyi mi öğrettiği sorusuna basitçe "hayır" deyip başka ihtimallere kapı aralayan ve belki de öğreti dışında ortaklığı gündeme getiren fikirlerin yanında başka türlü ortaklık fikrine ulaşmanın önünü kapatan daha keskin açıklamalar mevcuttur. Mesela Gregorios, tüm dinlerin aynı şeyi öğrettiği iddiasını doğru olmayan bir klişe olarak değerlendirmekte; yüzlerce dinin farklılığını ve dinlerin birbirlerini tasvip etmemelerini düşüncesine delil olarak göstermektedir. Bir çok üniversitede din bölümleri için kürsüler olduğu halde ve din ile ilgili çeşitli kavramlaştırmalara gidildiği halde –Karşılaştırmalı Din, Dinler Tarihi, Dini Tecrübe, Din psikolojisi, Din felsefesi, Din sosyolojsi vb.- hala dinin akademik bir konu veya disiplin olarak anlamında belirsizliğini devam ettiriyor oluşu Gregorios'a göre tüm dinlerin aynı şeyi mi öğrettikleri sorgusunu olumsuzlayan bir realitedir. Böylece Avrupa aydınlanmasının ürettiği bir kavram olarak sözde gerçeklik dinin kavramsal durumu göz önünde bulundurulduğunda dinin öğrettiklerinin ayniliği tezi etrafında beliren tartışmalar anlamsız görünmektedir. Gregorios'a göre aynı şeyi öğretme ilkesi din için değil, ancak bilim için geçerli olabilmektedir. [42]

Tüm dinlerin aynı şeyi öğrettiği meselesinde beliren tartışmalar lehte ve aleyte zikredildikten sonra evrensel öz meselesinde doktrinal bir düzlemin varlığı gündeme gelmekte ve doktrinal birlik tezi açıklama beklemektedir. Yaygın bir şekilde "perenniyal felsefe" olarak adlandırılan "doktrinal özcülük" tüm dinlerin veya mistik geleneklerin belirli ortak doktrinleri öğrettiğini ileri sürmektedir.[43] Bu perenniyal yaklaşımda dinlerin ayırıcı niteliği olarak görülebilecek doktrinleri bir nevi dinlerin birliğini tesis etmektedir. Dinlerin farklı doktrinlerine dikkat çekerek dinlerin birliği tezini reddenen Smart "körler-fil meselini" dinlerin gerçekliğin tamamına değil, farklı parçalarına ulaşabileceği düşüncesini temellendirmek için kullanmaktadır.[44] Böylece Smart dinlerin birliği tezine karşı çıkarak mistisizmlerin birliği tezini savunmakta; birlik fikrini mistisizmlere has kılmaktadır.

---

[42] Paulos Mar Gregorios, "Do All Religions Teach the Same Thing? Or Is That Also Nothing More than a Pious but Untrue Cliche?", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 5, 8.

[43] Studstill, **a.g.e.**, s. 4.

[44] Smart'a göre uygun olmasa da dinlerin birliği tezini örneklendirmek için kullanılan meselde bir çok körün aynı filin farklı parçalarına dokunması ve her birinin farklı bir uzvu tarif ederek farklı bir varlığa dokunduğunu düşünmesi söz konusudur. Burada Smart gerçekliğin neliğinin ve körün kim olduğunun sorgulanması gerektiğine işaret etmektedir. Bkz. Ninian Smart, **The Yogi and The Devotee, The Interplay Between The Upanishads and Catholic Theology**, London, George Allen & Unwin Ltd., 1968, s. 132-137.

Smart'ın "fenomenolojik olarak mistisizmin her yerde aynı" olduğu[45] şeklindeki ana tezi, dinlerin değil de dini olsun olmasın tüm mistik tecrübelerin fenomenolojik özdeşliğini gündeme getirerek geleneklerin ötesinde bir benzerliği savunan ve genellikle bunu bir mistik tecrübe türüyle sınırlandıran fenomenolojik özcülük tezini gündeme getirmektedir.[46] Özellikle fenomenolojik olarak tek bir mistik tecrübe türünün etrafında şekillenen bir evrensel öz algısına karşı çıkan ve fenomenolojik birlik fikri yerine fenomenolojik çeşitliliği gündeme getiren Zaehner tipolojilerden bahsederek özcülük anlayışına farklı bir bakış açısı daha eklemiştir.[47] Dinlerin birliği tezini eleştirmek bakımından benzer duruş sergileyen Zaehner ve Smart mistisizmlerin birliği konusunda ayrılmaktadır. Zaehner farklı mistik tecrübelerin varlığını vurgulayarak mistik tecrübelerdeki benzerlik anlayışı ve ortak özellikler bulma çabası ile özcülük anlayışları savunusunda yer almaktadır.[48]

Evrensel özün neliği sorgusuyla şekillenen özcülük anlayışlarında dinlerin birliği, mistisizmlerin birliği dışında nihai hakikatin birliği tartışması yer almaktadır. Farklı öğretilere ve tecrübelere rağmen tüm sebeplerin sebebi, evrenin birleştirici ilkesi, her şeyin bütünü, evrenin anlamlılığı anlamlarını barındıran kişisel olmayan evrensel bir Tanrı şeklinde de yorumlanabilecek "Nihai Hakikat"in veya "Mutlak Gerçekliğin" varlığı evrensel öz tartışmalarını farklı bir noktaya getirmektedir.[49] Aynı Tanrısal gerçeklik kavramıyla "Nihai Gerçeklik" veya "Mutlak Hakikat" düşüncesinde birlik öne süren epistemolojik özcülük insanın Nihai gerçeklikle kurduğu bağın her yerde ve her zaman aynı olduğunu iddia etmektedir.[50]

---

45 Ninian Smart, "Interpretation and Mystical Experience", **Religious Studies**, Vol. 1, No: 1, 1965, s. 87; Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, s. 125.

46 Studstill, **a.g.e.**, s. 4.

47 Zaehner bir çok ve çeşitli tecrübelerin olduğunu müstakil bir eserinde tipoloji belirleyerek gösterme girişiminde bulunmaktadır. Bkz. R. C. Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience**, London, Oxford, New York, Oxford University, 1978. Smart Zaehner'in mistik tecrübelerin fenomenolojik çeşitliliğini öngören tipolojisini yanlış bulup eleştirmekle birlikte, Zaehner'in görüşlerinin bir çok doğru ve sıkıcı görüşe göre daha değerli ve önemli olduğunu belirtmektedir. Bkz. Smart, "Interpretation and Mystical Experience", s. 87.

48 Judson B. Trapnell, "The Comparative Study of Religious Experience: Implications for Dialogue", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 59

49 Maslow, evrensel öz için evrenin birleştirici gücü dendiğinde ve Tanrı olarak yorumlandığında söz konusu Tanrı da kişisel olmayan bir biçimde tanımlanacak olursa ateistlerin teizme karşı savaşını anlamsız görmektedir. Bkz. Abraham Maslow, **Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler**, Çev. H. Koray Sönmez, İstanbul, Kuraldışı Yay., 1996, s. 63.

50 Studstill, **a.g.e.**, s. 4.

Nihai gerçeklik için "Tanrı", "varlığın temeli" gibi ve bunlara denk başka terimlerden oluşan farklı ifadelerin kullanılması hangi isim altında olursa olsun nihai gerçekliğin aynı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Çok isim olsa da Tanrının varlığının tek olması anlayışı özcülük fikrini nihai hakikat temasıyla epistemolojik versiyonda anlamlandırmaktadır ve farklı isimlerin farklı hakikatlere işaret ettiği bağlamsalcı argümana karşıt duruş sergilemektedir.[51] Bahsedilen temel özcülük anlayışlarına ek olarak mistik doktrinlerin ve pratiklerin bilişsel/psikolojik işlerliğinde benzer değişimler ürettiği fikrine sahip bilişsel özcülük (*cognitive essentialism*) ve mistiğin bilincindeki benzer değişimin dışında terapi edici ve kurtarıcı niteliğe işaret eden terapötik özcülük (*therapeutic or soteriological essentialism*) vardır.[52]

Özcülük çeşitlerinin tasnifinin yanısıra temel (*basic*), içrekçi (*esotericist*). perspektifçi (*perspectivist*), tipolojik (*typological*) ve yapısalcı (*structuralist*) perenniyal felsefe çeşitleri de deklare edilmiştir.[53] Gerek özcülük çeşitleri gerek perenniyal felsefe çeşitleri birbirinden keskin bir şekilde ayrılmamakla birlikte farklı hüviyetler gösterdikleri ölçüde tasnife tabi tutulmakta ve evrensel öz temasının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte evrensel öz temasının reddini öngören Katz'ın evrensel öz anlayışının çeşitlerinin kavramsallaşmasını hedefleyen tasnifteki katkısı sistematik olarak basit bir hüviyet arzetmekle birlikte dikkat çekicidir. Katz, evrensel özcülerin evrensel öz meselesine yaklaşım şekillerini değerlendirerek bir tek mistik tecrübeye gidildiğini kabul eden evrensel şemayı karmaşıklık sırasına göre üç grupta ele almaktadır.[54]

---

[51] Carmody and Carmody, **a.g.e.**, s. 6. Gerçekliğin tek olduğu fakat bir çok farklı isme sahip olduğu fikri için bkz. John Hick, **An Interpretation of Religion**, London, Macmillan, 1991, s. 233-277.

[52] Studstill, **a.g.e.**, s. 4.

[53] Jorge N. Ferrer, "The Perennial Philosophy Revisited", **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 32, No: 1, 2000, s. 10-12.

[54] Katz'ın sistematiği: 1. Tüm mistik tecrübeler aynıdır; açıklamaları dini çeşitliliği ve kültürü aşan gizli bir benzerliği yansıtır. 2.Tüm mistik tecrübeler aynıdır, fakat mistiklerin tecrübeleriyle ilgili anlatıları kültürel olarak sınırlıdır. Onlar tecrübelerini anlatmak için kendi kültürel dini çevrelerinin uygun sembollerini kullanırlar. 3. Bütün mistik tecrübeler kültürel sınırları aşan sınıflandırmalara girerler. Mistikler tarafından tecrübenin kendisi değil anlatımında kullanılan dil kültürel olarak sınırlanmıştır. Katz evrensel öz basamaklarını belirledikten sonra birinci gruba Huxley ve benzer görüş bildirenlerin girdiğini belirterek bu grubun evrensel öz meselesine en temel ve basit açıklamalarla yaklaştığını belirtir. Katz'a göre x'in tüm haberlerinin y özüne ait olduğunun iddia edildiği ikinci yaklaşımda yanlışlama yoktur ve bu grup dogmatik, özcü ve indirgeyici özellik göstermektedir. Katz en karmaşık yapı sergileyenin üçüncü grup olduğunu, basitten karmaşığa giden bu derecelendirmede bu grubun erken döneme ait olduğunu, yakın

Farklı formlarda olsa da evrensel öz iddiasını olumlayan düşünürler, başta spekülatif ve güçlü evrensel öz felsefesiyle Walter Stace olmak üzere saf bilinç açıklamasıyla William James, numinous tecrübe tanımlamasıyla Rudolf Otto, duyguya dolayısıyla sezgiye dikkat çekmesiyle Schleiermacher, fenomenolojik özcülük iddiasıyla Ninnian Smart, mistik tecrübeler tipolojisiyle Zaehner, tek bir tür mistik tecrübe tanımlamasıyla Sarvapelli Radhakrishnan, perenniyal felsefe açıklamasıyla Aldous Huxley ve Huston Smith, dinlerin birliği teziyle Frithjof Schoun, tüm dinleri aynı gören sentimental ekümenizmden ayrılan doktrinlerin özü ve metodunu evrensel gören gelenekselciler olarak R. Guenon, A. K. Coomaraswamy ve S. H. Nasr, teist bir versiyonda ortak özü savunmasıyla C. Frank Davis, tüm mistiklerin aynı dili konuştuğu görüşüyle Eveleyn Underhill ve W. R. Inge, Stace'e benzer mistik tecrübe tasnifiyle Richard H. Jones, boşluk tecrübesinin evrenselliği iddiasıyla D. Taitaro Suzuki ve diğer evrensel özcüler F. C. Happold, F. Staal, Mircea Eliade ve Toshihiko Izutsu'dur.[55]

çalışmalarda kendini hissettirdiğini, Zaehner, Stace ve Smart'ın argümanlarıyla öreklendirilebileceğini belirtmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 23-25.

[55] Evrensel özcüler birbirlerinden farklı argümanlar dile getirmiş olsalar da temelde tüm mistik tecrübelerin evrensel öz olarak kavramlaşan bir öz ihtiva ettiğini savunurlar. İleri okumalar için evrensel özcüler ve eserleri: Walter Stace, **Mysticism and Philosophy**, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1987. Eserin Türkçesi: **Mistisizim ve Felsefe**, Çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul, İnsan Yay., 2004; **The Teachings of the Mystics**, New York, The New American Library, 1960; "Mistiklerin Öğretileri", Çev. Cenan Kuvancı, **Bilimname**, S. X, No: 1, 2006, s. 117-132; William James, **The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature**, London, Collins, 1971; Rudolf Otto, **Mysticism: East and West: A Comparative Analysis of The Nature of Mysticism**, Çev. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York, The Macmillan Company, 1932; **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**, Çev. Sevil Ghaffari, İstanbul, Altıkırkbeş Basın Yayın, 2014; Schleiermacher, **On Religion: Speeches to its Cultured Despisers**, Çev. Richard Crouter, Cambridge, Cambridge University, 1996; Ninnian Smart, "The Purification of Consciousness", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, s. 117-129; "Interpretation and Mystical Experience", **Religious Studies**, Vol: 1, No. 1, 1965, s. 75-87; Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience**, London, Oxford, New York, Oxford University, 1978; Radhakrishnan, S.: **East and West in Religion**, London, Allen & Unwin, 1958; Aldous Huxley, **The Perennial Philosophy**, London, Chatto and Windus, 1947. Eserin Türkçesi: **Kalıcı Felsefe**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yay., 2003; Huston Smith, **Forgotten Truth: The Primordial Tradition**, London: Harper and Row Publishers, 1977; "Is There a Perennial Philosophy?", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol: 55, No: 3, 1987, s. 553-566; Frithjof Schoun, **Dinlerin Aşkın Birliği**, Çev. Yavuz Keskin, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1992; Rene Guenon, **The Multiple States of The Being**, Çev. Henry D. Fohr, Ed. Samuel D. Fohr, Hillsdale, Sophia Perennis, 2004; Ananda Coomaraswamy, **Hinduism and Buddhism**, Westport, Conn,

Evrensel özcülere en büyük katkı saf bilinç olayları argümanı ve unutma teorisiyle Robert K. Forman, içeriksiz saf tecrübe kavramıyla Philip C. Almond, yapısalcı yaklaşımın sınırlarını belirlemesiyle Donald Rothberg, perenniyal psikoloji ve bütüncül bilinç kavramlarıyla Ken Wilber, deotomatizasyon teorisiyle ve bilişsel psikolojik yaklaşımıyla Arthur Deikman, derealizasyon ve depersonalizasyon kavramlarıyla James H. Austin, dini ve manevi tecrübelere nöropsikolojik yaklaşımlarıyla A. B. Newberg ve Eugene G. d'Aquili, geleneğin yapılarını yapı bozumuna uğratan saf bilinç açıklamalarıyla diğer perenniyalist psikologlar Stephen Bernhardt, Norman Prigge, Gary E. Kessler ve Jensine Andresen, tecrübeyi vasıtasız farkındalık ile anlaşılır gören G. William Barnard ve Jonathan Shear, bilincin meditative ve esrik hallerinin kartografisini sunmasıyla Roland Fischer, tüm mistisizmlerin ve doruk deneyimlerin ayniliği iddiasıyla Abraham Maslow ve diğer perenniyalistler Joseph Marechal, William Johnson, James Bissett Pratt'den gelmiştir.[56]

Greenwood Press, 1975. Eserin Türkçesi: **Hinduizm ve Budizm**, Çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, Kaknüs Yay., 2000; Seyyed Hossein Nasr, **Knowledge and The Sacred**, State University of New York Press, 1989. Eserin Türkçesi: **Bilgi ve Kutsal**, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yay., 1999; "The Philosophia Perennis And The Study Of Religion", s. 183; C. Frank Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, Oxford, The Clarendon Press, 1989; Eveleyn Underhill, **Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness**, Oxford, Oneworld, 2002; W. R. Inge, "The Perennial Philosophy", **Philosophy**, Vol. 22, No: 81, 1947, s. 66-70; **Mysticism in Religion**, Hutchinson's University Library, Princes Gate, London, t.y.; Richard H. Jones, **Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism**, Albany, State University of New York Press, 1993; D. Taitaro Suzuki, **Mysticism, Christian and Buddhist**, London, Routledge, 2002. Eserin Türkçesi: **Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam: Batının ve Doğunun Yolu,** Çev. Serdar Atlıap, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1991; F. C. Happold, **Mysticism: A Study and an Anthology**, London, Penguin Books, 1990; Frits Staal, **Exploring Mysticism**, Middlesex, Penguin Books, 1975; Mircea Eliade, **The Sacred and The Profane: The Nature of Religion**, Çev. Willard R. Trask, New York , Harcourt, Brace & World, Inc, 1959. Eserin Türkçesi: **Kutsal ve Dindışı**, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991; Toshihiko Izutsu, **Creation and The Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy**, Ashland, White Cloud, 1994. Eserin Türkçesi: **Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizamı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yay., 2001.

[56] Robert K. C. Forman, **Mysticism, Mind, Consciousness**, New York, State University of New York Press, 1999; Philip C. Almond, **Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of The Study of Mysticism in World Religions**, Berlin, Mouton Publishers, 1982; Donald Rothberg, "Mistisizmi Anlamak: Transpersonel Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırı", Çev. İsmail Taş, **Türk İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi**, Konya, S. 6, 2008, s. 215-241; Jensine Andresen and Robert K. C. Forman (Ed.) **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Oxford University Press, New York, Oxford, 1990. Eserin içindeki makaleler: Robert K. C. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", s. 3-52; Philip C. Almond, "Mysticism and Its Contexts", s. 211-219; Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 163-210; Stephen

Evrensel öz temasını olumlamakla birlikte farklı görünümlerde savunma gerçekleştiren özcü filozof ve psikologlar farklı evrensel öz fikirlerinden hareketle gerçekliğin birliği fikrine ulaşmakla benzer bir duruş sergilemekte; ortak bir noktada birleşmektedirler. Söz konusu farklı katkılar birbirlerini dışlayan bir görünüm arzetmek yerine farklılığın birliği anlayışını güçlendirmektedir. Evrensel özcü iddialar esasında birbirlerinden keskin hatlarla ayrılmaz ama çeşitlenir. Gerek şahıs bazında gerek argüman bazında ele alındığında evrensel öz adına kapsayıcı bir formla karşılaşılmaz; özcülük anlayışları birbirine girişik bir şekilde realitede varlık gösterir.[57] Evrensel özcü yaklaşımlar arasında ortaklık olmakla birlikte, öne sürülen evrensel öz fikri ve birlik düşüncesinde farklılığın olduğunu tam bir mutabakatın olmadığını belirtmekle konuyu ilgili eserlere havale ederek tezin kapsamını Stace'in öne sürdüğü evrensel özelliklerden hareket eden ve tüm içe dönük mistik tecrübelerin ayniliğini içeren fenomenolojik özcülüğün güçlü bir versiyonuyla[58] sınırlandırmakta, özellikle Katz'ın öncülük ettiği karşıt görüşleri de bu minval üzere değerlendirmek niyetiyle konuyu ele almayı hedeflemekteyiz.

Bernhardt, "Are Pure Consciousnes Events Unmediated?", s. 220-236; Mark B. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", s. 254-268; Norman Prigge and Gary Kessler, "Is Mystical Experience Everywhere the Same?", s. 269-287; G. William Barnard, "Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's "Religious Experience"", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 60, No: 2, 1992, s. 231-256; Jonathan Shear, "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 62, No: 2, 1994, s. 319-342. Roland Fischer, "A Cartography of the Ecstatic and Meditative States", **Leonardo**, Vol. 6, No: 1, 1973, s. 59-66; Abraham Maslow, **Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler**, Çev. H. Koray Sönmez, İstanbul, Kuraldışı Yay., 1996; James H. Austin, **Zen and The Brain, Toward an Understanding of Meditation and Consciousness**, y.y., y.t.; Ken Wilber, **The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development**, Ken Wilber, Wheaton, The Theosophical Publishing House, 1982; "Pyschologia Perennis: Bilinçlilik Spektrumu", **Ego Ötesi**, Çev. Halil Ekşi, Ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan, İstanbul, İnsan Yay., 2001, s. 95-109; Jensine Andresen and Robert K. C. Forman (Ed.) **Cognitive Models and Spiritual Maps**, U.S.A., Imprint Academic, 2000. Eserin içindeki makaleler: Arthur Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", s. 75-91; Ken Wilber, "Waves, Streams, States and Self: Further Considerations for an Integral Theory of Consciousness", s. 145-176; James H. Austin, "Consciousness Evolves When the Self Dissolves", s. 209-230; Andrew B. Newberg and Eugene G. D'Aquili, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", s. 251-266; Nöropsikolojik yaklaşımın değerlendirmesi için bkz. Jonathan Scott Miller, "Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaulating Eugene d'Aguili and Andrew Newberg's Argument for Absolate Unitary Being", **Florida Philosophical Review**, Vol. IX, Issue 1, 2009, s. 40-55; James Bissett Pratt, **The Religious Consciousness: A Psychological Study**, New York, The Macmillan Company, 1943.

57 Studstill, **a.g.e.**, s. 4.

58 Studstill, **a.g.e.**, s. 2-3, 256.

Stace merkezinde ele alınan evrensel öz temasının Katz'ın karşı argümanlarıyla birlikte karşılaştırmalı bir okumayla tasvir edileceği ve değerlendirileceği bu çalışmada tezin sistematiği ayırıcı bir vasıf olarak görülmektedir.[59] Stace'in önerdiği evrensel özelliklerin mahiyet, nesnellik ve dışavurum konuları merkezinde revize edilmesiyle geliştirilen sistematiğin anlaşılması zor evrensel öz meselesini daha anlaşılır kılması beklenmektedir. Evrensel öz temasınının dini-mistik tecrübenin ayrımının ışığında ve akıl-sezgi dualitesi çerçevesinde Stace ve Katz karşılaştırması yapılarak değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Dini ve mistik tecrübe kavramlarının ayrımının zaruretine işaret edilerek tanıtılması, kavramların özcü-bağlamsalcı iki perspektifle ele alınması yeni tespitlerin elde edilmesine imkan hazırlayacaktır. Akıl-sezgi dualitesi çerçevesinde Stace-Katz karşılaştırması yapılırken evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşımların tasviri gerçekleştirildikten sonra açıklayıcılığı ve sınırları üzerinden yeni bir modelin imkanı denemesi yapılacaktır. Söz konusu hedeflerle birlikte tezin hipotezlerini teşkil eden ana sorunları şunlardır:

Ana Sorun 1: Dini ve Mistik Tecrübede evrensel öz var mıdır?

Ana Sorun 1 çerçevesinde cevap bulmayı hedeflediğimiz diğer sorunlar: Mistik Tecrübe dışındaki dini tecrübelerde evrensel öz bulmak mümkün müdür? Mistik Tecrübe olan din dışı tecrübelerde evrensel öz bulmak mümkün müdür? Dini ve mistik tecrübelerde bulunması muhtemel evrensel özün mahiyeti nedir? Evrensel öz olarak birlik tecrübesi, saf bilinç, saf tecrübe, vasıtasız algı mı kastedilmektedir? Dini ve mistik tecrübe ayrımı evrensel öz sorgusuna yeni bir açılım getirmekte midir? Tüm tecrübelerin vasıtalı oluşu genellemesi mistik tecrübeyi de kapsamakta mıdır? Dini ve mistik tecrübeler vasıtalardan ne düzeyde etkilenmektedir? Sezgi

[59] Walter T. Stace (1886-1967), -Anglo-Amerikan deneyci filozof, epistemolojist, rölativist- emekliliğine kadar Princeton Üniversitesinde çalışmıştır. Steven T. Katz (1944- …) -Yahudi filozof ve bilim adamı- Boston Üniversitesinde Yahudi çalışmalarının başkanlığını yürütmektedir. Evrensel öz problemi söz konusu olduğunda Stace hem terminoloji hem sistematik açısından merkezi bir noktada yer almaktadır. Bu anlamda evrensel öz temasını Stace merkezinde ele almak anlamlı görülmektedir. Bununla birlikte Katz'ın iddiaları bağlamsalcı yaklaşım açısından en sistemli bilgiyi sunabilecek mahiyettedir. Mistik tecrübenin saf bir özünün olmadığını iddia eden bağlamsalcıların temel argümanlarının Stace'in görüşlerini ciddi bir biçimde eleştiren Katz referans kabul edilerek ifade edilmesi çalışmada önemli diğer bir noktadır. Stace ve Katz'ın konumları ve evrensel öz problemindeki duruşları için bkz. Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 198. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 218.

evrensel öz olarak temellendirilebilir mi? Sezgi muhteva yada yöntem benzerliği oluşturmakta mıdır? Sezgi yapısal ya da yöntemsel bir birliktelik ön görmekte midir?

Ana Sorun 2: Dini-mistik tecrübeler ve beraberinde evrensel öz iddiası nesnellik bakımından değerlendirildiğinde anlamlı sonuçlar elde edilmekte midir?

Ana Sorun 2 çerçevesinde cevap bulmayı hedeflediğimiz diğer sorunlar: Mistik tecrübede evrensel öz varsa (evrensel özcüler haklıysa) bu öz dini inancı gerekçelendirmede kullanılabilecek midir? Mistik tecrübede evrensel öz yoksa (Bağlamsalcılar haklıysa) dini tecrübe dini gerekçelendirmede yine de kullanılabilir mi? Mistik tecrübedeki evrensel özün epistemolojik değeri söz konusu mudur? Mistik tecrübenin epistemolojik bakımdan temellendirilmesi mümkün müdür? Mistik tecrübede evrensel öz yoksa tecrübeye epistemolojik değer atfedilebilir mi? Dini ve mistik tecrübeler gerçekliğe sahip midir yoksa duygu yaşantısından mı ibarettir? Ya da bazılarının iddia ettiği gibi dini tecrübe yaşadıklarını iddia eden kişiler bir yanılgı içerisinde midir?

Ana Sorun 3: Dini ve mistik tecrübenin dışavurumu mümkün müdür?

Ana Sorun 2 çerçevesinde cevap bulmayı hedeflediğimiz diğer sorunlar: Mistik dilin işlevi nedir? Dini ve mistik tecrübenin anlatımazlık özelliği söz konusu mudur? Bu özellik dini ve mistik tecrübeleri birbirinden ayıracak kadar güçlü bir kriter olabilmekte midir? Anlatılamazlık, paradoksallık ve irrasyonellik özellikleri işlevsel midir, işlevsiz midir? Dini ve mistik tecrübelerin dışa vurumunda kullanılan dil nasıldır?

Ana sorunlar ve hipotezler özcülük ve bağlamsalcılık yaklaşımlarıyla tasvir edilip tahlil edilecektir. Bu çalışma dini ve mistik tecrübede evrensel özü sorgularken ayrıca dini ve mistik tecrübenin mahiyetine ışık tutma hedefini de barındırmaktadır. Dini ve mistik tecrübenin mahiyetinin incelenmesi, bu iki tür tecrübe arasında ayrıma gidilerek konuya yeniden bakılmasıyla evrensel özün sorgulanmasının anlamlı sonuçlara ulaştıracağını öngörmekteyiz. Dini-mistik tecrübe sonucu elde edilen bilginin değeri sorgulanırken sezgi kavramı ortaya çıkmakta ve şu soru dikkat çekmektedir: "Tefekkürü besleyen akıl ile tecrübeyi besleyen sezginin bilgiyi oluşturma sürecinde temellendirilmelerinde nasıl bir yöntem takip edilmelidir?"

Tecrübeye eğilimin dinin rasyonel temelinden ümidin kesilmesiyle oluştuğu bilinmekte ve aklı aşan konularda sezgiye başvurulmaktadır. Bu çalışmada aklın yanında sezgiye yer açılması gerektiği öngörüsüyle akıl-sezgi terkibi fikrinin değerlendirilmesi ve nihayetinde sağlıklı bilgi için bu yaklaşımın zemin hazırlayıp hazırlayamayacağı sorgulanacaktır.

Türkiye'de dini tecrübe ve mistik tecrübe konularına yönelik bilimsel ve felsefi çalışmaların yetersizliği, literatürün azlığı göz önünde bulundurulursa, alanda önemli bir eksikliği gidereceği ve ileride yapılması muhtemel bilimsel çalışmalara yeni bir perspektif sunabilecek nitelikte olması hedeflenen bu çalışmada dini ve mistik tecrübede evrensel öz problemi felsefi bir temel üzerinde değerlendirilmeye tabi tutulurken tarafsız, eleştirel, çözümlemeci, rasyonel ve holistik bir perspektifle ele alınacaktır. Yine bu çalışmada hakikat arayışında olmak yöntemsel bir amaç olarak benimsenerek verilerin tutarlı ve sistematik bir tarzda sunulması ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Dini ve mistik tecrübe konularının kapsamlı bir okumayı gerektirdiği dikkate alınarak farklı bakış açılarının da temsil edilebilirliği ilkesiyle başta felsefe literatürü olmak üzere özellikle psikoloji, psikiyatri, fenomenoloji, dinler tarihi ve sosyolojinin verilerinden yararlanılması düşünülmektedir. Bu çalışma, mistiklerin "yaşamayan bilmez; yaşayan da anlatamaz" ifadelerinin perspektifini olumlayarak "ancak yaşayan bilir, elinden geldiğince anlatır" düsturuna intikal ettirdikten sonra duygu ve sezgilerin paylaşılabilirliliği güçlü inancıyla evrensel özü sorgulamak, sırra aşina olmak isteğiyle kaleme alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EVRENSEL ÖZ BAĞLAMINDA DİNİ VE MİSTİK TECRÜBENİN KAVRAMSAL ANALİZİ:

Soyut Çerçeve-Teorik Tespitler

1.1. DİNİ TECRÜBE-MİSTİK TECRÜBE KAVRAMLARININ ARKAPLANI

1.1.1. Evrensel Öz Olabilirliği Açısından Sezgi

İnsan sahip olduğu temel yetileri kullanarak çevresinde olup bitenlerle ilgili farkındalık geliştirmekte ve bilgiye ulaşmaktadır. Evrende ne olup bittiğini, evrene ait sırları beş duyu ile açıklamakta zorlanan insan, gerçeklere birçok farklı yöntemleri kullanarak ulaşmaya çalışır. Deney-gözlem, akıl yürütme, önsezi ve sezgileri kullanma gerçeğe götüren yollardan bir kısmıdır. Bunların da yetersiz kaldığı yerlerde sezgi gerçeğe götüren yol olarak tercih edilmektedir. Gerçeği arama çabası içerisinde olan birey, söz konusu yöntemleri temel bilimsel prensiplere aykırı düşmemesi şartıyla belirli ölçüde kullanmaktadır. Bu yöntemler içerisinde ise sezgi, bireyin iç dünyasını keşfetme imkanı sunan ve onun özünü, duygularını anlayıp paylaşma imkanı sunan basit bir edimdir.[1]

Gerçeği arama sürecinde aklı kullanan yöntemler ve gerçeğe ulaşmak için sezgiyi kullanan yöntemler holistik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde temelde biri tefekkürü diğeri tecrübeyi destekleyen iki yöntem akıl ve sezgi karşımıza çıkmaktadır ve böylece ikili tasnif oluşmaktadır. Dış dünya hakkında bilgi kazandıran entelektüel yetiler, akıl kategorisinde iç alem hakkında bilgi sağlayan içsel, deneyimsel, manevi yetenekler[2] ise sezgi kategorisinde değerlendirilebilir. Gerçeğe ulaşma sürecinde bu iki temel yöntemden akıl ve akıl yürütme süreçleri, akli argümanlar genelde daha çok rağbet görmüş, sezgi ve sezgisel süreçler, sezgisel kavrayış, sezgisel farkındalık maalesef azami oranda ihmal edilmiştir. Bu realiteden hareketle gerçeğe ulaşma sürecinde aklın etkin rolünü ihmal etmeksizin aklın yanında sezginin varlığına dikkat çekmenin faydalı olacağı kanaatiyle sezginin dini ve mistik tecrübeyi temellendirmesi ve evrensel öze konu olması bakımlarından kavramsal analizinin yapılması elzemdir.

---

1 Henri Bergson, **The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics**, Çev. Mabelle L. Andison, New York, Citadel Press, 1946, s. 162, 163.

2 Cafer Sadık Yaran, **Muslim Religious Experience**, Lampeter, Religious Experience Research Centre, 2004, s. 2.

Sezi, önsezi, sezme yeteneği, seziş, hads[3] feraset[4] tahaddüs[5] ön görü, nesnenin dolayımsız algısı, içgüdüsel bilgi[6] anlamlarını ihtiva eden sezgi, bir hadisenin henüz gerçekleşmeden kalbe doğması, yargılama ve düzenli düşünce söz konusu olmadan kişinin edindiği bir intiba veya hükümdür. Dar anlamda sezgi, içgüdüye benzeyen veya derin duyguyu andıran bir tarzda bilme gücünün bir mahsulü olarak, eşyanın mahiyetini kalp gözü açık bazı insanlara ifşa eden nev'i şahsına münhasır bir bilgidir.[7] Sezgi, her hangi bir kaynağı olmayan ve etrafında her hangi bir delil yaratmayan ani bir oluştur. Bir sıçramadır.[8] Hiçbir vasıta olmaksızın dolaysız bilme anlamında sezgi, doğrulanmaya ve bilgi niteliği kazanmaya aday bir varsayım olarak değerlendirilebilmektedir.[9]

Bilginin akıl olmaksızın ve delile ihtiyaç duyulmadan birdenbire şüphe ve tereddüde yer verilmeyecek şekilde elde edilmesi[10] ve aynı şekilde gerçeğin doğrudan doğruya kavranması[11] anlamlarında kullanılan sezgi, kanıtın ve açıklamanın sona geldiği bir noktada "bunu nasıl biliriz?" sorusuna cevap verebilecek yegane alternatif olarak belirmektedir.[12] Herhangi bir şeyin bilgisine doğrudan biçimde sahip olma yetisi anlamında[13] sezgi, sadece felsefede değil, çağdaş araştırmalarda inancın veya meşru bilginin başlıca kaynağı olarak anlaşılmaktadır.[14] Bilimsel disiplinde de sezgi, doğruluğu kanıtlanmaya çalışılan, zihinde ansızın meydana gelen aydınlatıcı bir fikir[15] şeklinde tanımlanmaktadır.

---

3 İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006, C.3, s. 2767.
4 **Türkçe Sözlük**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1983, C. 2, s. 1958.
5 **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1996, C. 4, s. 2521.
6 Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 355; Selçuk Budak, **Psikoloji Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2000, s. 673.
7 Ali Seyyar, **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul, Değişim Yay., 2007, s. 818.
8 Osho, **Sezgi: Mantığın Ötesini Anlamak**, Çev. Suzan Mıhladız, İstanbul, Ovvo Basın Yayın ve Tanıtım Hizmetleri, 2003, s. Vii.
9 Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 26.
10 Ayverdi, **a.g.e.**, s. 2767.
11 Pars Tuğlacı, **Okyanus Türkçe Sözlük**, İstanbul, Pars Yayınevi, 1974, C. 3, s. 2567.
12 Renford Rambrough, "Intuition and the Inexpressible", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 202.
13 Cevizci, **a.g.e.**, s. 355.
14 Charles Parsons, "On Some Difficulties Concerning Intuition and Intuitive Knowledge", Mind, Vol. 102, No: 406, 1993, s. 233.
15 W. I. B. Beveridge, **The Art of Scientific Investigation**, New York, W. W. Norton & Company, 1957, s. 80.

Sezgisel kazanım, genelde kişinin bir konu üzerinde uzun süre kafa yorması, elde etme çabası göstermesi ve konuyu derinlemesine düşünmesinin ardından kişinin yoğunlaştığı konuyu ansızın bırakmasıyla ortaya çıkmaktadır.[16] Sezgiler, bilinçli, yönlendirilmiş düşünsel süreçlerin değil, duyguların, duyu izlenimlerinin ya da bilinçdışı güçlerin bir ürünü olarak mistik veya normalüstü bir izlenim bırakarak kendilerini belli etmektedir.[17] Sezgilerin bu oluşum sürecinde eş zamanlı olarak içe doğma gerçekleşmekte, yeterince akıllı ya da hızlı olan birey onu farkedebilmektedir.[18] Verili bir durumun ya da gerçekliğin bütünlüğünü kavraması anlamında sezgi, sentetik ve bütüncüldür; analitik zihnin yaptığı gibi parçadan bütüne doğru gitmek yerine kendi yaşayan varlığı içinde doğrudan bütünlüğü kavramaktadır. Acil ve direk olan sezgi, düşüncede olduğu gibi tedrici değildir, aracı özelliği göstermemektedir. Sezgi, tüm fonksiyonlarında dikkat ve ilgi alametlerinin beslenmesiyle gerçekleşmekte ve güçlenmektedir. Bütüne ilişkin ani bir kavrayış olan sezgi, *gestalt* olarak da anlaşılabilmektedir.[19]

Akla alternatif yeni bir bilgi edinme yolu olarak sezgi, İslam kültüründe burhan karşısında yer alan irfanın konumuna tekabül etmektedir. Batı'da pek bilinmeyen ve sezgiyle beslenen birçok kavrama karşılık Doğu'da kullanılan irfan terimi, içsel, gizemli, Batıni bilgiyi ifade etmektedir.[20] "İrfan", Arapça'da "arefe"nin mastarıdır ve "marifet" ile aynı anlamdadır. İlim anlamında kullanılan irfân, İslam mutasavvıflarında kalbe keşif veya "ilham" şeklinde atılan (ilka) rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret için ortaya çıkarılmıştır.[21] Sürekli var olan ve varolacak olan irfan zaman zaman "Philosophia Perennis" yani *evrensel bilgi*, *ezeli hikmet* olarak değerlendirilmektedir.[22]

---

16 Bu konuda anlatılan kişisel tecrübelerin fazlalığı dikkat çekmektedir. Bkz. Beveridge, **a.g.e.**, s. 75.

17 Budak, **a.g.e.**, s. 673.

18 Carl Gustav Jung, **Psikoloji ve Din**, Çev. Raziye Karabey, İstanbul, Okyanus Yay., 1998, s. 45.

19 Roberto Assagioli, "Psychosynthesis: A Technique for the Use of Intuition", **The Nature of Human Consciousness**, San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1968, s. 336-338. Ayrıca Gestalt anlamında sezgi, bütünü oluşturmak için farklı parçaların bir araya gelmesi değildir, farklı parçalar algılanmadan bütünün direk kavranmasıdır.

20 Lynn Wilcox, **Sufizm ve Psikoloji**, Çev. Orhan Düz, İstanbul, İnsan Yay., 2001, s. 12.

21 Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi Yay., 1999, s. 329.

22 Frithjof Schuon, **Dinlerin Aşkın Birliği**, Çev. Yavuz Keskin, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1992, s. 13.

İrfan dini meselelere has bir bilgi türü olmasıyla sezginin bir yönüne karşılık gelmekle birlikte sezgiden ve sahiplerinin onu sıradan müminlerin ve rasyonel düşünceye dayanan âlimlerin bilgisinden aşkın görmeleriyle diğer bilgi türlerinden ayrılmaktadır. Batı dillerinde *gnose* adını alan irfân, Yunanca'daki *gnosis* kelimesinden gelmekte ve ilim, hikmet, marifet anlamlarında kullanılmaktadır.[23] Bilgi için kullanılan ortak bir terim olan gnosis, zamanla kurtuluşa götüren daha yüksek ruhsal bir idrak anlamını kazanmış ve evrensel öz sorunsalında referans gösterilmiştir.[24] Doğuda irfan, batıda gnose kavramı sezgisel düşünüşü merkeze alan ve evrensel öze zemin hazırlayan kavramlar olarak değerlendirilmektedir.

Sezginin tanımlanmasının akabinde, sezgi soyut algısını somut bir dayanağı olabilir önermesiyle bilincin belli bölümünü temsil etmesi gerçeğinden hareketle beyinde yerinin tespit edilmesi ve ardından bedenle ilişkisinin belirlenmesi yani sezginin konumlandırılması elzem görülmektedir. Kalp ve akıl için oluşturulmuş metaforların çoğunda sezgiye atıf yapılmaktadır. Bu ifadelerdeki mecazı anlama, sezgiyi ve üstlendiği misyonu anlamak açısından önem arz etmektedir. Kalple görmek, kalp gözü açık olmak, Kur'an'daki hikmeti kavramak anlamındaki akletmek eylemleri ve gönül gözü, kalp gözü, "kalbin kendine özgü aklı"[25] ifadeleri ile sezme eylemi ve sezgi kastedilmektedir. Her ne kadar akıl beyne, sezgi de kalbe izafe edilse de ikisinin birleştiği yer biri sağ lob, diğeri ise sol lob olmak üzere beyin olarak ifade edilmektedir.

Beynin sağ ve sol loblarının incelenmesiyle beynin farklı bölümlerinin farklı işlevleri yerine getirdiğinin anlaşılması, aklın yanında sezginin de varlığına dikkat çekmiş oldu. Beyinde dominant olan sol lobun dili, hesaplamayı ve konuşmayı denetlerken aklı, sağ lobun sözlü olmayan ve mekânsal yetileri denetlerken sezgiyi merkeze aldığı görülmektedir. Beyinde bilinçle ilişkili olan bir bölümün varlığı aklı, bilinçten bağımsız bir bölümün (bilinçötesi, bilinçüstü, bilinçaltı) varlığı da sezgiyi temsil etmektedir.[26]

---

[23] Cabiri, **a.g.e.**, s. 331-333.
[24] Martin Buber, **Tanrı Tutulması: Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar**, Çev. Abdullatif Tüzer, Ankara, Lotus Yay., 2000, s. 157.
[25] Robert Sardello, **Facing The World With Soul**, New York, Lindisfarne Press, 1992, s. 76.
[26] Derek Gjertsen, **Bilim ve Felsefe**, Çev. Feride Kurtuluş, İstanbul, Say Yay., 2000, s. 87.

Beynin ikili yapısını öngören ayrık beyin çalışmaları beynin iki bölümünün farklı işlevsellikte olduğunu göstermektedir. Bu bulgulara göre vücudun sağ tarafıyla bağlantılı olan sol lob esas olarak analitik ve mantıksal düşünüşü özellikle de sözel ve matematiksel işlevleri kapsamaktadır. Doğrusal biçimde çalışan bu lobda bilgi müteselsil bir sırayla işlenmekte, doğrusal zamana dayanan dil ve matematik bu lobun etkinlikleri arasında yerini almaktadır. Mantık, sıraya ve düzene bağlı olduğundan mantıksal düşünce bu lobda işlevsel görünmekte, yine bu lob konuşma merkezi misyonu üstlenmektedir. Kısaca beynin sol lobunun ihtisası analitik düşünce ve sözel yetenek olarak belirlenmektedir.[27]

İnsanın dünyaya yönelik bakış açısının genel arka zeminini temin ediyor görünen sağ lob, beynin sol lobunun çözümleme yapmaktaki uzmanlığına mukabil bütüncül düşünme üzerinde uzmanlaşmış görünmektedir. Dil yeteneği çok sınırlı olan bu lob, öncelikli uzayda yönlendirme, sanat çalışması, el işleri, vücut imajı, yüzleri tanıma gibi etkinliklerden sorumludur. Yine bu lob, bütüncül, ilişkisel ve eşzamanlı görülmektedir. Mecaz kullanımı, dolaylı dili anlama, alay ve kinayeleri tespit edebilme, ironiyi fark edebilme yetileri de bu loba aittir. Mekansal algıda daha yeterli olan sağ lobun, parçaları birleştirip tutarlı bir resme dönüştürmede de üstün olduğu bildirilmektedir. Başat olana zıt düşen bu lob aynı zamanda yüzleri tanımada, seçmede ve tahlil etmede üstünlüğe sahiptir. Kısacası sağ lobun ihtisası holistik ve mecazi (metaforik) düşüncedir.[28] Beynin ikili yapısının özellikleri[29] dikkate alındığında evrensel öz meselesinin sağ lobla ilintili olduğu sezilmektedir.

---

[27] Robert E. Ornstein, **The Psychology of Consciosuness,** London, Jonathan Cape, 1975, s. 54. Eserin Türkçesi: **Yeni Bir Psikoloji**, Çev. Erol Göka, Feray Işık, İstanbul, İnsan Yay., 1990, s. 62. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Sibel Arkonaç, **Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1993, s. 42; Wilcox, **a.g.e.**, s. 48; Mehmet Atalay, **Akıl ve Sezgi: Psikoloji ve Dinde Akıl-Sezgi İkiliği, İmam Rabbani Örneği**, İstanbul, İz Yay., 2009, s. 27.

[28] Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 62, 80-82; Robert E. Ornstein, **Sağduyu**, Çev. Mehmet Atalay, İstanbul, Kaknüs Yay., 2004, s. 41, s. 71, s. 116; Atalay, **a.g.e.**, s. 27.

[29] Bilincin iki biçimi için kesin olmayan bir dikotomi (çatışkı) yapılmış ve özellikleri şu şekilde sıralanmıştır: Sol yarıküre, vücudun sağ yanı, gündüz, akıl, zaman, aktif, açık, analitik, önerme niteliğinde, doğrusal, odaksal, Yaratıcı: Gök, erkeksi, yang, aydınlık, zaman, sözel, akli, nedensel, kanıt; bunun karşısında yer alan, zıt gibi görünse de bütünselliği çağrıştıran Sağ yarıküreye ait özellikler ise şöyledir; vücudun sol yanı, gece, sezgi, zamansızlık, alıcı, gizli, gestalt, bağlantılama, doğrusal olmayan, yayılmış, alıcı; yeryüzü, kadınsı, yin, karanlık, uzay, uzaysal, sezgisel, nedensel olmayan, yaşantı. Bkz. Ornstein, **The Psychology of Consciousness**, s. 67. Karş. Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 76.

Zihinsel süreçlerin beynin belirli yerleriyle yakından bağlantılı olduğunu gösteren pek çok kanıt öne sürülmüştür.[30] Bu gerçek çerçevesinde yapılan araştırmalar iki beyin düşüncesinin öne çıkmasına vesile olmuştur. Netice itibariyle beyin loblarının farklı görevleri yerine getirmek için özelleştiği görülmektedir, bununla birlikte tam bir ayrımın olmadığı ve iki lobun her zaman iletişim halinde olduğu da belirtilmektedir. Ayrık beyin düşüncesinden destek alınarak sentez fikrine ulaşma gayreti içinde, salt sol ya da sağ lobda düzenlenen nerdeyse hiçbir şeyin olmadığını söylemek yerinde olacaktır. Çok basit işlerin sorumluluğu sağ loba ya da sol loba ait olabilmekte, bununla birlikte karmaşık beyin fonksiyonlarında, giriftleşen durumlarda her iki lob da aktif hale gelmektedir.[31]

Genel bir ifadeyle akıl sezgi arasında terkip fikrini temellendirmek, daha özel bir formda beynin iki bölümü arasında sentez fikrine biyolojik destek sağlamak için beynin iki yarı küresi arasında bilgi akışını sağlayan 'corpus collasum'un işlevi üzerinde durulmaktadır. Normal bir beyinde bir loba giden uyaran diğer loba corpus collasum tarafından çok hızlı bir şekilde iletilmekte, dolayısıyla beyin tek bir birim gibi işlev görmektedir. Görme faaliyeti ele alındığında iki bilinç biçimine de ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Gözler doğrudan ileriye sabitlendiğinde, bu sabitleşmenin solundaki görüntü hayali her iki gözden beynin sağ tarafına, sabitleşmenin sağındakiler ise beynin sol tarafına gitmektedir. Böylece her iki lob yazı yazan elin normal işleyişini gösteren görsel sahanın yarı görüntüsüne sahip olmaktadır.[32] Beyin lobları ayrılmış kişilerde ise corpus collasum işlevsel olmadığı için bilgi akışının sağlanmadığı tespit edilmiştir.[33]

---

30 Beynin iki yarı küresinin varlığına kanıt olmaları bakımından şu örnekler sunulabilir: Bir sınama sonucu görülmüştür ki, insanlar yazarken sol yarı küreyi açarlar ve beynin sağ yakasını da kaparlar. Mekan içinde tahta parçalarını düzenlerken de sağ yakayı açar ve sol yarı küreyi de kaparlar. Sol yarı küresi hasar gören bir bireyin sözel yeteneğini kaybetmesinin araştırmalar çerçevesinde kaydedilmesi ve sağ yarı küre hastalarının mecazı tam olarak kavrayamadıklarına dair bulgular beynin yarı kürelerinin işlevsellikleri için kanıt niteliği taşımaktadır. Bkz. Ornstein, **Sağduyu**, s. 84, 109-110, 117.

31 Ornstein, **Sağduyu**, s. 80.

32 Arkonaç, **a.g.e.**, s. 42.

33 Bu durumu ayrık beyinli kişilerle örneklendirmek mümkündür. Ayrık beyinli kişiler, sadece sağ yarıkürenin algılayabileceği bir nesne kendilerine sol taraftan sunulduğunda sol elleriyle işaret etseler bile ne gördüklerini söyleyemezler. Sol eli kontrol eden sağ beyin nesneyi bilir fakat konuşma ve iletişimin merkezi olan sol beyin nesneyi bilemez. Bkz. Peterson, v.d.: **Reason and Religious Belief**, s. 182; **Akıl ve İnanç**, s. 48.

Aklı temsil eden sol lobun bedenin sağ tarafını, sezgiyi temsil eden sağ lobun ise bedenin sol tarafını kontrol ettiği belirtilirken sezginin el ve bedenle ilişkisi de değerlendirilmektedir.[34] Sağ ve sol el sembolizminde biri yapıcı (yapma eylemiyle ilgili) diğeri ise hayal edici olarak belirtilmektedir. Geometri ve düzen ile ilişkilendirilen sağ el, tertip ve kanunun temsilcisi olarak görülmektedir. Sol elin ise uzamsal yetiler ve sanatsal faaliyetlerle ilgilendiği belirtilmekte, bununla birlikte kullanımının zor olduğu kaydedilmektedir.[35] Domhoff, sağ ve sol miti ve sembolizmine ilişkin ilginç araştırmasında batı düşüncesinde özellikle politik düşüncede -18. Yüzyılın Fransız Milli Toplantısında soylunun kralın sağında, kapitalistin ise solunda olduğu oturma düzeni nedeniyle- sağın iyi solun kötü olarak algılandığını belirterek bir ön yargıdan bahsetmektedir. Sağ sol dualitesiyle ilintili olduğuna inanılan kutsal meselesinde sol elin alanı, gizem ve tabu olarak belirlenmekte, hayalcilik sol el ile anılmakta, kutsallık ve bilinçsizlik aynı şey gibi algılanıp sol ele izafe edilmektedir.[36]

Giderek artan kanıtlar, birisi rasyonel ve doğrusal, diğeri rasyonel olmayan ve sezgisel olmak üzere her insanın iki temel bilinç biçimine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.[37] Bunun yanı sıra sol elin, sağ lob ile ilişkisi, sağ elin de sol lob ile ilişkisi tespit edilmektedir. Hatta bu dikotominin kişilik üzerinde uygulandığı da görülmektedir.[38] Böylece beynin ikili yapısından hareketle sezginin varlığı temellendirilmekte ve sezgi için farkındalık oluşturulmaktadır.

---

[34] Arkonaç, **a.g.e.**, s. 42.

[35] Jerome Bruner, **On Knowing; Essays for the Left Hand**, New York, Harvard University Press, 1968, s. 2; Wilcox, **a.g.e.**, s. 48.

[36] Sağ ve sol el sembolizmine yönelik ön yargıyla birlikte özellikler şu şekilde sıralanmıştır: Sol kötü, karanlık, dünyevi, kadınsı, günahkar, gece, batı, eğri, gevşek, güçsüz, gizemli, düşük, çirkin, siyah, yanlış ve ölüm şeklinde karakterize edilmiştir. Sağ ise tam tersidir: iyi, ışık, kutsal, erkeksi, temiz, gündüz, doğu, düz, dik, güçlü, olağan, yüksek, güzel, beyaz, düzgün ve yaşam. Bkz. G. William Domhoff, "But Why Did They Sit on the King's Right in the First Place?", **The Nature of Human Consciousness**, San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1968, s. 143, 146.

[37] Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 26.

[38] Beyin kürelerinin baskın oluşuna göre "Sağ beyin oryantasyonlu musunuz? Sol beyin oryantasyonlu musunuz?" soruları çerçevesinde kişilikler belirlenmiştir. Kişiler arasındaki en temel farklılıklardan birisinin, doğrusal, sözel biçimi kendilerine mal edenlerle daha az sözel ve daha çok uzamsal (soyut) betimlemelere dönük olanlar arasındaki fark olduğu görülmektedir. Bilim adamı, yazar ve matematikçiler kültürel olarak baskın sözel-rasyonel biçimin örnekleridir. Yani bu kişiler sol beyin oryantasyonlu görünmektedirler. Görsel sanatçı, zanaatkar, müzisyen, beden eğitimi öğretmeni de sağ beyin oryantasyonlulara örnek teşkil etmektedirler. Bkz. Ornstein, **The Psychology of Consciosuness**, s. 39. Karş. Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 51-52.

Aklın yanında yer alması gereken kendine göre farklı işlevselliği olan sezginin ihmal edildiği ve bir çok nihai probleme cevap verme potansiyelinde olan sezginin kıymetinin bilinmediği görülmektedir. Genel olarak sözel, mantıksal cevaba yönelik olmayan her soru ve sorun dışarıda bırakılarak objektif, olgusal bilgiye sürekli vurgu yapılmakta, relativist düşünce hakim paradigma olarak kabullenilip determinist algı çerçevesinde bağlamsal faktörler ön plana çıkarılmakta; hayata gelişinden itibaren kültürün de şartlandırmasıyla birçok kimse lineer, akılcı, nesnel düşünmenin bilgiye giden doğru yol olduğuna inanmakta, alternatif bir bilgi yolu arayışı içine girmekten uzak ve sezgiye göz ucuyla bakarak hayatlarına devam etmektedir.[39] Sezgisel yöntem ikinci sınıf muamelesi görmekte, sezgisel kapasitenin eğitimi ihmal edilmekte hatta sezgi üvey evlat mesabesinde algılanmaktadır.[40] Oysa ki aklın giremediği, bazen yeterli olmadığı alanlarda soruların cevapsız kalması riskini hafifleten, nihai sorulara cevap üretebilen diğer alternatif sezgi olmaktadır.[41]

Aklı aşan konuların başında gelen dini mevzularda sezgiye sıkça başvurulmaktadır. İman "doğaüstü sezgisi"[42] olarak değerlendirilmekte ve dini mevzularda akıl ve sezginin dengeli kullanımı öngörülmektedir.[43] Dini alanlarda sezgiye eğilimin son dönemlerde -bireylerin akıldan çok kalbe vurgu yapmaları, doğru ve rasyonel olandan ziyade yararlı ve romantik olanı gündeme getirmeleri, teolojik, toplumsal, dışlayıcı bir din algısından ziyade; mistik, bireysel ve çoğulcu bir din algısını benimsemeleriyle- postmodern anlayışla birlikte arttığı görülmektedir. Böylelikle dini tecrübe ve mistik tecrübeler ilgi odağı olmaktadır.[44]

---

[39] Ornstein, **The Psychology of Consciosuness**, s. 5. Karş. Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 19; Wilcox, **a.g.e**, s. 8.

[40] Frager, kalbin yani sezginin görmezden gelinmesi sonucunda temel eğitimin okuma, yazma ve aritmetik konularını içermesiyle aklın hizmetinde olduğunu belirtmektedir. Müzik, sanat ve sosyal beceriler gibi kalbi geliştiren dersler genellikle ikinci sınıf, önemsiz dersler olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Robert Frager, **Kalp, Nefs ve Ruh: Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003, s. 45.

[41] Esasında sezginin önemi ve kullanım alanları (Din, Bilim-Sanat, Felsefe, Psikoloji-Psikiyatri, Din Felsefesi, Din Psikolojisi vb.) detaylı bir çalışmaya konu olabilecek yeterliliktedir. Tezin kapsamını aştığı için burada aklın yanında sezgiye yer açılması önermesiyle konu ele alıncacaktır.

[42] Schuon, **a.g.e.**, s. 137.

[43] Pascal: "Her şeyi aklın eline bırakmaya kalkarsak, dinimizin gizemli ve olağanüstü hiçbir tarafı da kalmayacaktır. Öte yandan aklın prensiplerini ihlal etmeye kalkışırsak, o zaman da dinimiz saçma ve gülünç olacaktır." Bkz. Blaise Pascal, **Düşünceler**, Çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul, Kaknüs Yay., 1998, s. 76.

[44] Cafer Sadık Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet: Sıradan İnsanların Sıradışı Deneyimleri**, İstanbul, Rağbet Yay., 2009, s. 24.

Rasyonel düşüncenin bilimle, sezgisel düşüncenin de sanatla izdüşüm ilişkisi mevcuttur. Kendi öznel duygularıyla yakından ilgili olan sanatçılar, hem estetik kaygılarına, hem de kişisel sorunlarına somutlaştırılmış estetik çözümler üretirken yoğun bir konsantrasyon döneminin akabinde ani bir kavrayışa yani sezgiye ihtiyaç duymaktadırlar.[45] Dahi özelliği gösteren sanatçılar sezgisel kapasitelerini kullanma noktasında mistikler ile benzerlik göstermektedirler.[46] Bununla birlikte bilimsel disiplinde sezgi özellikle rasyonel düşünceden ümidin kesildiği yerde bazen de ona destek olarak kullanılmaktadır.[47] Bilimsel keşiflerin sezgiyle başladığı, hipotezlerin sezgiyle beslendiği bilinmekte, bilim adamının doğanın yapısıyla ilgili sezişi ve evrenin oluşumuyla ilgili sezgilerinden oluşan vizyonu, bilimsel tecrübenin olguların sabırla gözlenmesi, dikkatle kontrol edilmiş deneyler, tam ölçümler, matematiksel denklemler, hipotezler, teoriler ve yasalardan müteşekkil yapısının tümleyeni olmaktadır.[48] Bilim adamlarının, nihai gerçeklikle birlik tecrübesi yaşadığını iddia eden mistiklerle aynı sezgisel yöntemi kullandığı da belirtilmektedir.[49]

Rasyonel olma endişesiyle ruhunu kaybeden psikolojiye tekrar ruhunu kazandıran Jung, doğuya ve batıya ait hikmeti araştırma çabası içerisindeyken eşzamanlılık (synchronicity) konusuyla psikolojiye yeni bir sezgisel kisve kazandırmış oldu.[50] Esasında sezginin psikoloji ve psikiyatri sahalarında gündeme gelişi bu disiplinlerin cevap vermede yetersiz kaldığı anlam arayışıyla olmuştur. Çünkü hayattaki anlamın bulunması için derin bir tefekkürün, yoğunlaşmanın ve yüksek sezgisel kapasitenin olması gerekmektedir.[51]

---

45 Anthony Storr, **Öteki Peygamberler**, Çev. Aslı Day, İstanbul, Okuyanus Yay., 2001, s. 199-200.

46 Anthony Storr, **Yaratma Dürtüsü**, Çev. İpek Babacan, İstanbul, Yayınevi Yay., 1992, s. 48.

47 Beveridge, **a.g.e.**, s. 80; Ornstein, **The Psychology of Consciosuness**, s. 68.

48 Robert C. Walton, **The Roots of Experience**, London, SCM., 1965, s. 28.

49 Storr, **Öteki Peygamberler**, s. 195.

50 H. F. Ellenberger, **The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry**, London, Fontana Press, 1994, s. 719. Jung'un analitik psikolojisi ruha objektif yaklaşma girişimidir. Bkz. Fredrica R. Halligan, "Jungian Theory and Religious Experience", **Handbook of Religious Experience**, Ed. Ralph W. Hood, Birmingham, Religious Education Press, 1995, s. 231.

51 Hayatın anlamı nedir? sorusuna uygun cevabın verilemeyişi, derinlemesine hissedilen bir amaç yokluğundan kaynaklanan anomiye yol açmaktadır. Psikiyatri anominin –anlamsızlık, yabancılaşma, bireyin beşeri türdeşlerinden soğuması hastalığının- varlığını kabul etmektedir, fakat çözümü konusunda anlam sağlamaya elverişli bir kuramsal çerçeveden yoksun olduğu için yetersiz kalmaktadır. İşlev düzensizliği ile baş etmeyi misyon edinen Psikiyatri rasyonalizme bağlılığı vesilesiyle sınırlanmakta mantıkla değil, özel bir telakkiyle çözülmesi gereken hayatın

Benliğin öz-bilgisi çoğu kez sezgisel bilginin imkanı ve temel paradigması olarak ileri sürülmüştür.[52] İnsanın varlığında olan bir şeyin, onun potansiyelinin ortaya çıkması anlamında sezgi, sessizlik ve dinginlik çerçevesinde kalarak varoluşun sırlarına insanı muttali kılmaktadır. İnsanlık tarihinde varlığın mahiyetine, hakikatin neliğine dair birçok soruya cevap aranılırken başvurulan sezgi, en çarpıcı merak uyandıran soruların cevaplarını sözel olarak değil, varlıksal olarak vermiş, insanın potansiyelinde olan hakikatlere ulaşmasına vesile olmuştur.[53] Felsefede varlık, varoluş sorunsalına yaklaşılırken bir yöntem olarak kullanılıp benimsenen sezgi, felsefe tarihinde farklı birçok yönüyle değerlendirilip ele alınmış sezgiye yaklaşımları baz alınarak bir çok ekolün oluşmasına vesile olmuştur.[54]

Sezgi kavramının felsefedeki kullanımı çeşitlenmektedir. Mesela Kant sezgiyi nesnelerin bilgisiyle bağlantılı bir şekilde ele almakta, önermesel bilginin bileşeni olarak değerlendirmektedir.[55] Bergson'un anlıksal duyumdaşlık dediği sezgi ise doğal hayatta ve normal algıda yer alan bir unsur olmaktadır. Dini ve mistik tecrübede sezgi, deneyim dışı olanın zaman dışı veya ezeli-ebedi olan bir şeyin yani normal tecrübenin kavrayıp açıklayamadığı şeyin bilgisidir ve anti-entelektüalisttir. Bu özelliği ile mistik sezgi, Tanrı'nın mahiyetine nüfuz etmede sadece kendisinin tek metod olduğunu da savunmaktadır. Bu şekliyle sezgi düşünceden kaynaklanan araştırmadan az ya da çok uzak durulmasını gerektirmekte, Bergsoncu sezgi ise bütünüyle bilinçli ve yoğun bir entelektüel faaliyet içerisinde hayat bulmaktadır.[56]

---

anlamı problemine tam olarak cevap verememektedir. İnsanın hayatın anlamına ilişkin düştüğü boşluğu doldurmada ve anomiyi gidermede yüksek sezgisel kapasite gerekmektedir. Varoluşçuluğun izlerinin görüldüğü ve anlam problematiğini çözmeye en çok yaklaşan hümanist psikolojinin de yetersiz kaldığı görülmektedir. Hümanist psikoloji anlama vurgu yapmakta fakat net bir kavram ortaya sunamamaktadır, yine çözüme yönelik kayde değer önerisi bulunmamaktadır. Hümanist psikolojide "Kendini Gerçekleştirme olgusu teşvik edilir, ancak gerçekleştirilecek kendi ile gerçekleştirme olgusunun ne olduğu bariz değildir. Bkz. Arthur J. Deikman, **Sufism and Psychiatry**, http://www.deikman.com/sufism.html. (Çevrimiçi) 15 Temmuz 2015; "Sufizm ve Psikiyatri", Çev. Mehmet Atalay, Kutadgubilig, S. 13, 2008, s. 96-98, 107. Aynı Eser: **Sufi Psikolojisi: Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği**, Ed. Kemal Sayar, İstanbul, İnsan Yay., 2000, s. 121-143.

[52] Mehmet Sait Reçber, **Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti**, Ankara, Kitabiyat, 2004, s. 129.

[53] Osho, **a.g.e.**, s. 11, 30.

[54] Sezginin felsefedeki kullanımını incelemek tezin kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle sezgi burada evrensel öze temel teşkil edecek şekilde akla alternatif farklı bir bilinç türü olarak ele alınmıştır.

[55] Parsons, "On Some Difficulties Concerning Intuition and Intuitive Knowledge", s. 233.

[56] Henri Bergson, **Metafiziğe Giriş**, Çev. Barış Karacasu, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1998, s. 8; Necip Taylan, **Tanrı Sorunu: Düşünce Tarihinde**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1998, s. 72.

Evrensel öz kapsamında sezgi tanımlamasının analizi yapıldığında tüm tanımlama biçimlerinde direkt ya da dolaylı olarak karşılaştığımız bir hususiyet sezginin vasıtasız kavrayış olmasıdır. Sezgi bir şeyin gerçekliğinin doğrudan farkında olunması şeklinde izah edildiğinde vasıtasız bir algıya, vasıtasız bir bilme yöntemine, birinci elden bir bilişe kapı aralanmaktadır. Bu yönüyle sezgi kavramının tabiatının perenniyal felsefe için bir destek sağlayıp sağlayamayacağı, sezgi kavramının evrensel öze tekabül edip etmeyeceği, sezgi kavramıyla evrensel özün muhteva ve yöntemsel birlikteliğinin izah edilip edilmeyeceği evrensel öz problemi açısından önem arzeden sorunlardır. Sezginin kavramsal analizinden yola çıkılarak sezgisel kavrayışın vasıtasız tanımlanması hasebiyle sezginin evrensel öz olabilirliği kavramsal olarak değerlendirildikten ve aklın yanında sezgiye dikkat çekilip önemi üzerinde durulduktan sonra akıl-sezgi dualitesinin akabinde terkibe giden bir modelin olasılığı ve işlevselliği incelenmeyi haketmektedir.[57]

Akıl ve sezgiye ilişkin kavramlar en genel anlamda kimi zaman analitik düşünme modu-sezgisel düşünme modu, kimi zaman rasyonel akıl-sezgisel akıl, kimi zaman da Batı psikolojisi-Doğu psikolojisi (gizemcilik: Batınilik: mistisizm) şeklinde tezahür etmektedir. Mantık-yürek ve zekâ-duygu dualiteleri de hatırlatıldığında hangisinin aklı, hangisinin de sezgiyi baz aldığı aşikârdır.[58] Akıl-sezgi ikilisinden yola çıkarak dualiteler belirlemek suretiyle sezginin yeri sabitlenip bir anlamda dini ve mistik düşünceye yer açılmakta, dini ve mistik düşüncenin anlaşılırlığı hususunda bir adım atılmış olmaktadır. Böylece dini ve mistik tecrübelerde evrensel özün neliği sorunsalına cevap bulma edimi desteklenmekte ve şu soru ile karşılaşılmaktadır: Tüm dini ve mistik tecrübelerde bu tecrübeleri anlamamızı sağlayan bir unsur olarak sezgi evrensel öz olarak adladırılabilmekte midir?[59]

---

[57] Tezin diğer bölümleri ile ilişkilendirilen ve önerilen terkip modeli ve ayrıntıları için bkz. Tablo 4: Akıl Sezgi Dualitesinde Tezdeki Tüm Konseptler. (Tüm tablo ve şekiller Ekler bölümündedir.)

[58] Atalay, **a.g.e.**, s. 123-243.

[59] Akıl sezgi dualitesi kozmik bağlamda ele alındığı zaman haricilik ve Batınilik kavramları dikkat çekmektedir. Dış iç dualitesinden dış yol iç yol algısına geçilmekte oradan dışraklık ve içreklik dualitesi ile karşılaşılmaktadır. İki büyük geleneksel boyut olan haricilik ve Batınilikten ilki, ahlak, fiil, liyakat ve kurtuluş terimleri yardımıyla, ikincisi ise sembolizm, konsantrasyon, bilgi ve özdeşlik terimleri yardımıyla karakterize edilmektedir. Ahlak bir fiil prensibidir, dolaysıyla da bir liyakat prensibidir, buna karşılık sembolizm ise bir denetleme dayanağı ve bir enteleksiyon (zihne kavrama imkanı sunan eylem) vasıtasıdır. Bkz. Schuon, **a.g.e.**, s. 44, 59. Exoteric (dışrak) ve

Mevlana duygu kitabının sol, akıl kitabının sağ elde olduğunu vurgulayarak beynin sol lobunun bedenin sağ tarafını, beynin sağ lobunun bedenin sol tarafını kontrol ettiği gerçeğine paralel bir şekilde duygu, sezgi olgularının sağ lobla akıl olgusunun da sol lobla ilişkili olduğuna işaret etmektedir.[60] Beynin sol lobunun bedenin sağ tarafını, beynin sağ lobunun bedenin sol tarafını kontrol ettiği gerçeği bilindiğine göre akıl olgusunun yani analitik düşüncenin sol lobla, sezgi olgusunun yani dini ve mistik düşüncenin de sağ lobla ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Böylelikle dini ve mistik tecrübenin anlaşılma zemini oluşturulmuş olmaktadır. Akıl-sezgi dualitesine dikkat çekmek amacıyla ve tezimizin diğer bölümlerinde farklı dualiteler elde edebilme düşüncesiyle akıl-sezgi dualitesini genel manada ele aldık. Bu dualiteden birlik fikrine geçilmesi ve diğer konularda oluşabilecek benzer dualitelere bu sistemin oturup oturmayacağının araştırılması hedefiyle terkip fikrini önermekteyiz.

Akıl ve sezgi iki temel bilinç biçimi olarak ele alındığında tamamlayıcı olarak işlev görmekte, en iyi bütüncül yaklaşımı ve vizyonu birlikte sunabilmektedir. Buna rağmen hakim biçim sözel ve rasyoneldir; sezgisel ve bütüncül olan ikinci biçim ise yadsınmakta belki de bu yüzden müphem kalmaktadır. Biyolojik varlığımızla ilgili birinci biçim metaforik ifadeyle aktif ve gündüzdür; ikinci biçim ise alıcıdır, karanlığı ve bilincin gizli alanı olan geceyi temsil etmektedir. İki bilinç biçiminin tamamlayıcılığı öngörülmüş ve sağlıklı bilginin teminatı olarak görülmüştür. En büyük yaratıcı başarılar, bu iki bilinç biçiminin birbirini tamamlayıcı bir biçimde işleyişi sonucunda, ortaya çıkan ürünlerdir. Sezgisel bilgi, bilimsel anlamda hiçbir zaman apaçık, kesin değildir. Bilimsel anlayışın tam olmaya başlaması, ancak zihnin sezgisel sıçrayışları özel bir işleme tabi tutmaya, sezgisel

---

esoteric (içrek) terimleri de dini yönelişleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Exoteric düzey öncelikle form, ritüel, seremoni vb. şeylerle ilintilidir, esoterik düzey ise yaratıcıyı tanıma, Tanrıyla bir olmayla ilintilidir. Bkz. Wilcox, **a.g.e.**, s. 202. Aklı sembolize eden dışrak yol ile sezgiyi sembolize eden içrek yolun nihai noktada birleşmesi önerilmektedir.

60 Atalay, **a.g.e.**, s. 123-243. Mevlânâ Celâleddin-i Rumî aklın cenderesinde sıkışıp kaldığı bir dönemde sırların sırrı ve aydınlanmanın nuru olarak görülen Şems-i Tebrizî ile tanışıp sezgisel bir farkındalıkla yerellikten evrenselliğe geçerek kendini gerçekleştirmiş akıl-sezgi terkibinin kişisel bir modeli olmuştur. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, **Şems-Mevlana Dostluğu: Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak**, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s. 185, 190-191; A. Reza Arasteh, **Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlana Celaleddin Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi**, Çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2007, s. 40; İbrahim Emiroğlu, **Sufi ve Dil: Mevlana Örneği**, İstanbul, Güncel Yay., 2002, s. 17.

olanı işlemsel ve işlevsel bilgiye dönüştürmeye ve açıklamaya başlayabildiğinde olmaktadır.[61]

Aklın tek hakim güç olduğunu iddia etmek ve sezgiyi devre dışı bırakmak da, aklın kendini aşan hiçbir şey hakkında bilgiye sahip olmadığını savunan solipsizm de eşit ölçüde makul görünmemektedir.[62] Bununla birlikte tüm bilgimizin temelinde sezginin olduğunu düşünmek ya da sezginin hiçbir bilişsel değerinin olmadığını iddia etmek gibi aşırı yaklaşımlar da yanlıştır. Bu aşırı tutumların aksine uzlaştırıcı akıl ve sezginin birlikteliğini öngören terkip fikri makul görünmektedir. Psikologlar ve filozoflar aklı objektif dünya ile olan ilişkisi içinde ele alarak incelemekte, bunun yanı sıra bu dünyayı aşan konularla ilgili farklı bir arayış içine girilmektedir.

Maddi alemle ilgili bilgilere akıl ile ulaşılması mümkün ise benzer şekilde manevi alemle ilgili bilgilere sezgi ile ulaşılabilmesi analoji yoluyla düşünülebilmektedir. Farklı konuların farklı yöntemlerinin olması makuliyetiyle her iki bilgi edinme yolunda bir birleşme bir birlik, bütüncül bir yaklaşım hakikate ulaşmada aydınlatıcı olabilecektir. Akıl sezgi dualitesinin aşılıp birlik fikrine ulaşılması ile evrensel öz lehine güçlü bir argüman elde edilmektedir. Evrensel öz lehine katkı sağlayan sentez fikrinin Maslow'daki yansıması şöyledir:

> Önermekte olduğum tamamen holistik bir tutum ve düşünüş biçimidir. Yani, sadece deneysel olan vurgulanmakla ve benim deyimimle 'helyum dolu sözcüklerle' psikolojiye, felsefeye tekrar kazandırılmakla kalmamalı, daha da önemlisi soyut ve sözel olan bütünleştirilebilmelidir.[63]

Tezin ilerleyen kısımlarında akıl-sezgi dualitesi öngörülen holistik bakış açısıyla ele alınacak ve bu düşüncenin evrensel öz meselesinde işlerliği test edilip değerlendirmeye bu minval üzere genişleyen bir fikir yelpazesiyle gidilecektir.

---

61 Ornstein, **Yeni bir Psikoloji**, s. 26, 77, 186.

62 Solipsizm'in lehindeki iddia, reductio ad absurdum (bir şeyin mantıksızlığını ispat)tır. Bkz. Johnson, **Psychology of Religion**, 45-46; "Dinî Tecrübe", s. 200. Sujeyi merkeze alan solipsizm (tekbencilik), bireyin kendi tecrübesinin, duyumunun ve ediminin dışındaki şeylerin bilincinde olabilmesini yadsır ve objeyi dışlar. Böylece "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezi kişiyi sadece kendisinin bilebileceği bir iddiaya dönüşür. Bkz. Brian Fay, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 23.

63 Maslow, **a.g.e.**, s. 19.

1.1.2. Evrensel Öze Temel Teşkil Etmesi Bakımından Bilinç

Hakikate ulaşma yöntemlerinden en çok ihmal edileni sezginin farklı bilinç durumu olarak izah edilmesi bilincin tanımlanmasını gerektirmektedir. Sezgiyi kavratma düşüncesiyle bilincin açıklanmasının yapılmasıyla farklı bilinç durumlarına yer açılması, günlük rasyonel bilincin yanında rasyonel olmayan bilince kapı aralanması ve buradan bilincin evrensel öze temel teşkil etmesi hedeflenmektedir. İçgüdünün bedenin bir parçası olduğu gibi sezginin de bilincin bir parçası olduğu öne sürülmektedir.[64] Bilincin kendisi ve bilinçlilik durumu her zaman için akılla izah edilmekte, buna mukabil bilinçsizlik durumu sezgiye izafe edilmektedir. Aslında sezgiye izafe edilen bilinç durumuna ilişik bu kavrama bilinçsizlik demek yerine farklı bilinç biçimi denilmesi daha uygun düşmektedir. Ruhsal etkinlikler birisi bilinçsiz, diğeri bilinçli olmak üzere iki ruhsal düzlemde gerçekleşebilir. Akla izafe edilen bilinçli olan düzlem, zamansal anlamda geçicidir, anlıktır, mekansal anlamda kısıtlı ve dardır. Sezgiye izafe edilen bilinçsiz olan düzlem ise zamansal anlamda kalıcı, mekansal anlamda derin ve kapsamlıdır; geçmiş anıların, öğrenilen şeylerin tamamını barındırır.[65]

Evrensel öz probleminde açıklayıcı role sahip olduğu düşünülüp burada evrensel öze temel teşkil etmesi bakımından ele alınan bilinç, parçalardan oluşan bir mahiyet göstermekten uzak, beynin bir parçası olmaktan ziyade bağımsız bir varoluş sergileyen, sürekli değişen ve akan bir özellik göstermekte; psikanalitik teoride kişinin belli bir anda farkında olduğu şeylerin tamamını kapsayan ruh durumu olarak tanımlanmaktadır. İnsanın kendini farkında olma becerisi olarak bilinç, insanın düşünme ve kendini tanıma yeteneğidir. Benle ilgili bütün yaşantıları ve her türlü içten yaşamaları kapsayan bilinç elemeden geçmiş verilerden sabit bir şekilde oluşmakta ve bireyin bizzat kendisinin getirdiği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinç çalışmalarıyla dikkat çeken Ornstein bilincin, Piaget'nin ileri sürdüğü gibi, nesnelerin idare edilmesi, tehditlerin farkında olmak ve bireylerin kendilerini başkalarından ayrımsayabilmeleri için inşa edildiğini savunmaktadır.[66]

---

64 Osho, **a.g.e.**, s. 30.

65 Budak, **Psikoloji Sözlüğü**, s. 132.

66 William James, "Principle of Psychology", **Pragmatism The Classic Writings**, Ed. H. S. Thayer, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1970, s. 142. Eserin Türkçesi: "The Principles of

Olası bilinçlerden, bilincin değişiminin mümkün olduğundan ve bilinç dışının keşfinden[67] bahsetmek hayatta kalabilmek adına meydana getirilen sıradan bilincin, olası bilinçlerden yalnızca biri olduğunu farketmeye vesile olacaktır.[68] Var olan bir çok bilinç dünyasının kabul edilmesi diğer dünyaların da anlamlı deneyimler içerebileceğine imkan tanımış olmaktadır.[69] Freud gibi bilimciler bilinçaltına buna mukabil mistik filozoflar bilincin yüksek seviyelerine vurgu yaparak bilincin bütüncül yapısına nüfuz edememişlerdir. Her iki tarafın da eksik bıraktığı yönlere dikkat çekerek bilincin tüm çeşitli modellerinin birlikte kabul edilmesi ve normal bilincin dışındaki süreçlerin pozitif ve negatif olabilirliği daha makuldür. Bu görüşü destekleyen Wilber'a göre çocukluktan yetişkinliğe giden süreçte birey nasıl ki duygusal, entelektüel, manevi şekilde gelişerek varlığının daha geniş bir alanına sahip oluyorsa bilinç de aynı şekilde gelişme kaydetmekte ve çeşitlenmektedir.[70]

Bilinç, kişisel bir inşa olarak kabul edildiğinde, herkesin inşa biçimini değiştirmek suretiyle bilincini de değiştirebileceği kabul edilmiş olmaktadır.[71] Bilincin değişiminin mümkün oluşu, bilincin istenen konuma getirilmesini salık verirken, farklı bilinç biçimlerinin oluşturulmasına ve bu biçimlerin oluşturulma süreçlerine adeta zemin hazırlamaktadır. Bu da bilinçle ilgili yeni kavramların üretilebileceğine, yeni bilinç durumlarının meydana gelebileceğine var olanlardan ve varlığını kabul ettiren kavramlardan hareketle (bilinçaltı, bilinçdışı, bilinçötesi.. vb) ışık yakmaktadır. Burada olası bilinçler kabul edilip, farklı bilinç durumlarına açılım yaparken, genel olarak bilincin işleyişinde, belli algı, düşünme, bellek veya duygu modlarıyla tanımlanan ayırt edici, farklı yapılara bilinç durumları dendiğini hatırlatmak elzem görünmektedir.[72]

Psychology'den Seçmeler", **Felsefi Metinler: Pragmatizm**, Çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004, s. 140. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) John Horgan, **Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Sprituality**, Boston, New York, Houghton Mifflin Company, 2003, s 165; Budak, **a.g.e.**, s. 132; Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1975, s. 32; Wilcox, **a.g.e.**, s. 186.

67 Bilinçdışının keşfinin tarihi seyri için bkz. H. F. Ellenberger, **The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry**, London, Fontana Press, 1994.

68 Ornstein, **The Psychology of Consciousness**, s. 17

69 Mustafa Merter, **Dokuz Yüz Katlı İnsan**, İstanbul, Kaknüs Yay., 2006, s. 49.

70 Horgan, **a.g.e.**, s. 56

71 Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 31.

72 Budak, **a.g.e.**, s. 134.

Farklı bilinç durumlarına Freud bilinçli zihin ve bilinçsiz arasında ayrım yaparak açılım getirmekte, bilinçsiz olan kısımdan bilinçdışını kastetmektedir.[73] Bilinçli zihne atfedilen işlemler dil ve rasyonel tartışmalar olurken, bilinçdışı iletişimde mimikler, yüz ve vücut hareketleri devreye girmektedir.[74] Genel anlamıyla normal bilincin işlevsizleştiği, gündelik yaşantıya farkındalığın azaldığı bilinçdışı, her zaman farkedilemese de bilinçli düşünceler ve davranışlar üzerinde dinamik bir etkiye sahiptir; bastırılan veya unutulan duygusal çatışmaları, arzuları, dürtüleri ve temel biyolojik içgüdüleri içinde barındırmaktadır. Bastırılmış arzuların tatminine yönelik arayışın ve bilinçsiz faaliyetlerin, bilinçaltının gizem ürettiği gerekçesiyle Tanrı'nın kişiyle irtibatını öngören dini ve mistik tecrübe için açıklama olarak kabul edilmesi, normal bilincin dışındaki farklı bilinç hallerinin bilinemediğinin bir göstergesidir.[75]

Bilinç düzeyinin altında bulunan ve bilinçli olmayan bu haliyle görünmeyen, ancak kolayca bilinç düzeyine çıkabilen ve böylece farkedilen malzemelerin bulunduğu düzey olarak ifade edilen bilinçaltı, bilinçli düzeyde real ve ideal arasındaki çatışmalara, uyumsuzluklara işaret etmektedir. Bilinçdışı kavramı, bilinçaltı ve bilinçüstü de dahil normal bilincin dışındaki tüm bilinçleri kapsamaktadır. Transpersonal psikolojinin son dönemlerde dikkat çekmesiyle oluşan yeni bilinç durumu sıradan bilincin bir varyasyonu olmakla birlikte ondan nicelik ve nitelik bakımından radikal bir şekilde ayrılmış değişik bilinç halleridir. Bilincin yüksek düzeyleri, bilinçüstü kavramı sıradan bilincin yanında saf bilinç, mistik bilinç, dinsel bilinç, manevi bilinç ve kozmik bilinç terimleriyle ifade edilme imkanı bulan yeni bir bilinç türüne yer açmaktadır.[76]

---

[73] Psikanalizin ilk yıllarında bilinçdışına odaklanan Freud, normal bilincin buzdağında olduğu gibi tüm bilincin sadece bir parçası olduğunu ve geriye kalan büyük bölümünün fark edilenlerin altında kaldığını bildirmekte, bilinç ile bilinçdışı arasındaki yapısal ayrımı üç kısımlı bir organizasyonla (id-ego-süperego) açıklamaktadır. Bkz. Calvin S. Hall, **Freudyen Psikolojiye Giriş**, Çev. Ersan Devrim, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999, s. 66-67; Ornstein, **The Psychology of Consciosuness**, s. 59. Freud'un id ile bilinçdışı ilişkisi için bkz. Sigmund Freud, **New Introductory Lectures on Psychoanalysis**, Ed. Angela Richards, Çev. James Strachey, London, Penguin Books, 1991, s. 105-112. Eserin Türkçesi: **Psikanalize Yeni Giriş Dersleri**, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınevi, 1994, s. 102-109. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

[74] Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 68.

[75] George Barton Cutten, **The Psychological Phenomena of Christianity**, New York, Charles Scribner's Sons, 1908, s. 18; Budak, **a.g.e.**, s. 133.

[76] Mesela birisi oldukça sakin olduğunu söyleyip korku belirtileri gösterirse bilinçaltı süreçlerin etkisinden şüphe ederiz. Bkz. Charles T. Tart, "Consciousness, Altered States, and Worlds of

James, nitrous oxide ile yapmış olduğu araştırmalarının sonucundaki gözlemlerinden yola çıkarak, sarsılmaz bir şekilde gerçekliğine inandığı şu sonuca ulaştığını belirtmektedir:

> Rasyonel bilinç adını verdiğimiz normal uyanık bilincimiz, bilincin sadece özel bir türüdür. Buna karşılık bilincin ondan perdelerin en incesiyle ayrıldığı, normal bilinçten bütünüyle farklı bilincin potansiyel şekilleri bulunmaktadır.[77]

James burada farklı bilinç durumlarından bahsetmekte, günlük rasyonel bilinci bilinç formlarından sadece bir tanesi olarak görmektedir. Bir sürü bilinç türü olduğundan haber veren James'in hipotezinden hareketle Stace, bu ifadelerle gündelik normal bilince alternatif olarak önerdiği mistik bilinç düşüncesini temellendirmektedir.

Stace normal bilincimizi üç katlı bir binaya benzetmektedir. Bu binanın ilk katında görme, işitme, koklama, tatma, dokunma gibi fiziksel duyumlar ve organik duyumlar bulunmaktadır. İkinci kat duyumların zihinsel kopyaları olarak düşünme eğiliminde olduğumuz imajlardan oluşmaktadır. Üçüncü kat ise kavramların fakültelerinden meydana gelen, soyut düşünme ve akıl yürütme süreçlerinin bulunduğu entelekt düzeyidir. Sıradan bilincimizin bilişsel yönlerinin temel elementleri olarak duyumlar, imajlar ve kavramlardan ve bu basit bilişsel elementlere bağlı duygu, arzu ve iradeden bahsetmek mümkündür. Günlük sıradan bilinci ifade eden akılla ilişkilendirilen bu yapının bütününe duyusal entelektüel bilinç denilmektedir. Stace rasyonel bilince yönelik yapmış olduğu bu değerlendirmenin renk, ses vb. şeylere "duyum" demenin uygun olmadığı; imajların duyumların "kopyaları" olmadığı şeklindeki ince noktalardan itirazlara açık olduğunu belirttikten sonra amacını normal bilincin bilişsel yönleri ile neye atıfta bulunduğunu göstermek ve rasyonel bilinci izah etmek şeklinde belirlemektedir.[78]

Experience", **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 18, No: 2, 1986, s. 162, 164; Selçuk Budak, **a.g.e.**, s. 133.

77 William James, **The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature**, London, Collins, 1971, s. 374.

78 Stace'in duyusal entelektüel bilinçten (akılla ilişkilendirilebilecek) bahsetmesinin arkasındaki neden ise saf bilinç ya da mistik bilinç (sezgiyle ilişkilendirilebilecek) olarak adlandırılabilen yeni bilinç türüne temel hazırlamaktır. (Parantez içi bize aittir.) Bkz. Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 12. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 117.

Görüldüğü gibi Stace James'den destek alarak rasyonel bilincin yanında farklı bir bilince kapı aralamakta ve olası bilinçlerden bahsetme noktasında Stace ve James hem fikir görünmektedir. James'in günlük bilince alternatif olarak önerdiği, Stace'in saf bilinç şeklinde tanımladığı yeni bir bilinç Deikman'ın önerdiği çift durumlu bilinç (*bimodal consciousness*) yapısıyla örtüşmektedir. Deikman'a göre temel niyetlerimiz için birbirinden farklı fonksiyonel bilinç modları vardır. Dünya üzerinde eylemde bulunmak ben ile diğerleri, ben ile nesneler arasında keskin ayrımı gerektirir. Bunun gibi lineer zamanın keskin zekası planlamayı, önceden tahmin etmeyi gerektirir. Buna mukabil dünyayı anlamak, dünyaya katılmak algısı daha yayılmış, sınırları daha geniş, şimdinin yaşandığı, düşüncenin duygulara yerini bıraktığı farklı bir bilinç türünü gerektirir. Bilincin bu türlerinden ilki etkili bilinç, diğer açık bilinç olarak ifade edilebilir. Bilince önerilen bu ikili yapı akıl sezgi dualitesi çerçevesinde değerlendirildiğinde anlamlı sonuçlar oluşmaktadır.[79]

Sujenin objeye yaklaşımındaki niyeti ile birlikte oluşan iki farklı bilinç yapısının olduğu görülmektedir. Bu iki farklı bilinç yapısından etkili bilincin günlük işlerimizde başarıya ulaştıran James'in rasyonel bilinç, Stace'in duyusal entelektüel bilinç dediği akıl ile izahı mümkün olan normal bilinç ile örtüştüğünü görmekteyiz. Buna mukabil James'in farklı bilinç durumlarına yaptığı vurguyla Stace'in mistik bilinç olarak değerlendirdiği saf bilinç ve birlik tecrübesinin yaşanmasının temel unsuru olarak izah edilen yeni bir bilinç türüne uygun düşen Deikman'ın bilinç türü ise açık bilinçtir. Burada etkili bilincin araçsal bilinç olduğu, açık bilincin ise amaç merkezli olduğu gerçeğinden hareketle bu bilinç türlerinden ilkinin tek tek objelere yöneldiğini, tikel bir düşünme tarzını benimsediğini, keskin sınırlara sahip olduğu için net sonuçlara odaklandığını görmekteyiz. Bununla birlikte açık bilinç için tümel bir yöntem benimsendiği, açık bilincin düşünce sınırlarının net olmadığı, bu durumun beraberinde bulanıklığı getirdiği, tek tek objelerin farkındalığından ziyade bütüncül bir bakış açısının varlığını desteklediği görülmektedir.

---

[79] Arthur J. Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", **Cognitive Models and Spiritual Maps**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000, s. 79-80. Eserin Türkçesi: "Mistisizm: İşlevsel Bir Yaklaşım", Çev. Mehmet Atalay, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 18, 2008. (Tezde eserin İngilizcesinden faydalanılmıştır.) İki bilincin özellikleri için bkz. Tablo 1: Akıl-Sezgi Dualitesinde Etkili Bilinç ve Açık Bilinç. Tablonun yer aldığı ve değerlendirildiği diğer bir eser için bkz. Tüzer, **a.g.e.**, s. 145.

Araçsal bilinç madde üzerine vurgu yapmakta ve biçimsellikten veri elde etmekte buna mukabil amaç merkezli bilinç madde ötesine ve manaya göndermede bulunmaktadır. Geçmiş ve gelecekle ilgili hatıralarla ilgilenen etkili bilinç, odaksal dikkate sahip olması, keskin algısal sınırlar koyması ile ayrım fikrini desteklemektedir. Bu bilinç tarzında sınırlara, farklılıklara, şekle ve ayırt etmeye vurgu yapılmaktadır. Araçsal bilinç tek tek objelere odaklanması nedeniyle gerçekliğin bağlantılılığını, bütüncül düşünme kabiliyetinin olmaması nedeniyle dünyadaki birliği ve belki de evrensel özü kavramakta zorlanmaktadır. Sürekli analiz yapan ve sonuca odaklanan etkili bilincin eksik bıraktığı bu yönleri holistik bir bakış açısına sahip sentez yapma yeteneği olan ve sürece önem atfeden açık bilinç tamamlayabilmektedir.[80]

Maddi dünyada etkili bilincin hakimiyeti söz konusudur. Kültür çoğunlukla maddeci temeller üzerinde inşa edilmekte ve bilim etkili bilince yönelik bir şekilde gelişme kaydetmektedir. Aslında etkili bilinç de açık bilinç de gereklidir. Bir tarafın ihmal edilmesi diğer tarafın ön plana çıkarılması problemlerin oluşmasına neden olmaktadır. Akıl-sezgi dualitesi için öngörülen gereklilikler iki bilinç biçimi için de geçerli olmaktadır. Nasıl ki sezginin varlığı yadsınıyorsa ve birçok alandaki faydası henüz tam olarak keşfedilmediyse aynı şekilde rasyonel bilincin alternatifi olan mistik bilinç de tam olarak anlaşılamamaktadır. Aklın yanında sezginin varlığına dikkat çekip aklın ve sezginin farklı işlevselliklerine, kullanım sahalarına ve fonksiyonlarına dikkat çekildiği gibi iki bilinç türünün de farklı sahalarının olduğunu düşünmek anlamlı görünmektedir. Böylece akıl sezgi için önerilen terkip fikri etkili ve açık bilinç formları için de makul görünmektedir.

İki bilinç biçimin birlikte hareketi bağlantı kurma ve anlamın kavranabilmesi için elzem görülürken bu bilinç biçimleri arasında niyet kaymasını da gerektirmektedir. Burada etkili bilincin tikele odaklanan yapısından açık bilince geçişin gerekli olduğu yerlerin başında dini ve mistik tecrübe konuları gelmektedir. Etkili bilincin ben merkezli yapısı dini ve mistik tecrübenin holistik tutumunu anlamaktan uzak ve evrensel özün mahiyetini kavrama noktasında yetersizdir. Etkili bilincin ben algısı dolayısıyla oluşabilecek yabancılaşma, anlamsızlık ve ölüm

[80] Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", s. 80.

korkusu gibi çeşitli sorunlara ve korkulara cevap açık bilinçten gelmektedir. Bilinçler arası transformasyonun gerekliliğini önemseyen Deikman'a göre mistik tecrübede ben-merkezli bilinçten diğer-merkezli bilince geçmek amaçlanmaktadır. Benlik duygusu azaldıkça yaşanan tecrübelerin derinleştiği fikrinden hareketle Deikman, egonun çözülmesini birlik tecrübesinin yaşanabilmesi için gerekli görmektedir. Ona göre etkili bilinçten açık bilince yönelik bir niyet kaymasıyla benden diğerine yönelen bir algı gelişmekte, böylece açık bilincin ilişkili olduğu benlik de yaşamsal benliğin dışında daha geniş bir geçekliği kapsayan benliği gerektirmektedir. Deikman'ın iki bilinç biçimine yönelik önerdiği bilinç benlik ilişkisini gösteren iki benlik tipi mevcuttur.[81] Bu açıklamalar bilinç-benlik ilişkisini gösterirken Stace'in mistik bilinç formunda benliğin yok oluşuna vurgu yapmasını da akla getirmektedir.

İçsel yaşamın uzamsal bir tasarımını veren zeka nesnesine eskisinden sakladığı imgeyi aktarmakta, böylece bilinç durumlarının birbirlerine geçişi gerçekleşmektedir.[82] İçsel yaşamın bize sunduğu olguların içinde en birincisi ve en somutunun tartışmasız bilinç durumlarının içimizde kesintisiz ilerleyerek, akarak ve birbirini izleyerek hareket ettikleri gerçeği olduğunu belirten James, bu devinim sürecinin nasıl belirlediğini sorarak, bu soruya dört özellikle cevap vermektedir. Bu özelliklerden ilki her durumun kişisel bir bilinçle bütünleşmeye yönelik olduğunu içerir. Evrensel bilinç olgusunun gerçek formülü "duyular ve düşünceler vardır" şeklinde değildir, onun yerine "düşünüyorum" ve "hissediyorum" ilkeleri geçerlidir.

---

[81] Bireysel egonun çözülmesi ya da kaybolması aslında etkili bilincin hakim olduğu, varlığını sürdürmeye yönelik olan yaşamsal benin yok olması ve onun yerine açık bilincin hakim olduğu varoluşu gerçekleştirmeye yönelik manevi benliğin aktif hale gelmesidir. Manevi benlik sayesinde dini ve mistik tecrübeler yaşanma imkanı bulmakta ve evrensel öz kavranmaktadır. Deikman normal günlük bilince tekabül eden etkili bilincin yıkılıp yerine evrensel özü kavrama yetisindeki açık bilincin ikamesi olayına otomatikleşen rasyonel bilinç tarzının deotomatizasyona uğramasıyla eşyadaki hakikatin kavrandığına vurgu yapmaktadır. Deotomatizasyonla birlikte oluşan tüm mistik tecrübelerde ben merkezli bilinçten ziyade diğer merkezli bilince geçiş hedeflenmektedir. Akıl sezgi dualitesinde ele alınan bilinç dikotomisi benliğe uygulandığında da anlamlı sonuçlar elde edilmektedir. Bkz. Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", s. 82-84. Konunun ele alıdığı tablo için bkz. Tablo 2: Akıl-Sezgi Dualitesinde Yaşamsal Benlik ve Manevi Benlik. Tablonun değerlendirildiği diğer bir eser için bkz. Tüzer, **a.g.e.**, s. 147. Bir zen budisti olan aynı zamanda beyin hastalıkları uzmanı bir nörolog olan Austin, bilinç benlik ilişkisi kurarak mistik bilinç kavramının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Evrensel özün lehinde argümanlar arasında saydığımız Austin'in yaklaşımı metafiziksel anlayıştan uzak bir şekilde kişilikte oluşan derin değişimlerden ve bilinç değişiminden hareketle mistisizmi temellendirmektedir. Bu tutumundan dolayı o kendi çalışmalarını felsefe ve teolojiden ayrı değerlendirmekte, beyin biliminine vurgu yaparak kendi yaklaşımını "perenniyal psikofizyoloji" şeklinde adlandırmaktadır. Bkz. Austin, **Zen and The Brain**; Horgan, **a.g.e.**, s. 124-125

[82] Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, s. 276.

James ikinci özellik olarak bilincin sürekli değişiyor olduğunu gösterir. Bu değişim bazen görsel bir duyudan işitsel bir duyuya, bazen aşktan nefrete şeklinde gerçekleşir. Böylece James'e göre bilinç birbirini izleyen binlerce biçimi kapsamaktadır. Bilincin üçüncü özelliğini kesintisizlik olarak belirten James, dördüncü özellik olarak bilincin içeriğinin çeşitli unsurlarına farklı biçimde ilgi gösterdiğini; bazılarını benimsediğini, bazılarını attığını belirtir: Ona göre düşünmek, seçimler yapmaktır.[83] Bilince veri sağlayan beyin, sinir sistemi ve duyu organlarının fonksiyonu aslında üretici değil, seçici ve eleyicidir. Her insan, her an kendisine olan her şeyi hatırlama ve evrende olan her şeyi algılama yeteneğine sahiptir. Beyin ve sinir sistemi bizi gereksiz ve ilgisiz bilgi yığınından korumaktadır. Bilincin bu açıklamasıyla birlikte bu kuram çerçevesinde her suje potansiyel olarak geniş bilinç olmaktadır.[84] Günlük sıradan bilincin işleyişi dikkate alındığında bir süreklilik bir kesintisizlik dikkat çekmektedir.[85]

Bilincin değişimi kabul edilip bu değişimin ani bir kopma şeklinde olmaktan ziyade bir sızıntı şeklinde olduğunu öngörmek daha olası görünmektedir. Burada "Beyin farklı bilinç durumuna nasıl ve ne zaman geçmektedir? Bilinç değişiminin gerçekleşmesi nasıl meydana gelir?" soruları devreye girmekte ve cevap beklemektedir. Farklı bilinç durumuna geçiş denemelerinde genellikle beynin

---

[83] William James, "Bilinç Akımı", **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, Haz. Armand Cuvillier; Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Doruk Yay., 2003, s. 75-80

[84] Geniş zihin olarak çevirdiğimiz ifade özgür akıl ve özgür zihin olarak da çevrilmiştir. Bkz. Aldous Huxley, **The Doors of Perception**, Aylesbury, Triad Panther Books, 1977, s. 19. Eserin Türkçe Çevirileri: **Algı Kapıları**, Çev. Mehmet Fehmi İmre, Ankara, İmge Kitabevi, 1995, s. 16-17; **Sezgi Kapıları**, Çev. İnci Çetiner, İstanbul, Yankı Yay., 1975, s. 18-19. (Tezde üç eserden de faydalanılmıştır.)

[85] Burada akla bilinçte boşluk oluşup oluşamayacağı, ani kopmaların olup olmayacağı gibi sorular gelmekte ve bilincin normal işleyişinde görülen değişimin niteliği sorgulanmaktadır. Günlük sıradan bilincin sürekliliğini kabul etmek James'e göre iki şeyi kabul etmeyi gerektirir: 1. Boş bir anı izleyen bilinç, kendisini önceleyen ve içinde beninin bir başka parçasını gören bilince bağımlı hisseder. 2. Bilincin içinde bir andan öbürüne oluşan niteliksel değişimler hiçbir zaman ansızın değildir ve hiçbir zaman mutlak kopmalar oluşturmaz. James'in ben'e ait topluluk "sürdürmek" olarak anladığı geçmişin seçilmiş parçalarına ulaşmak için bilinçsel akımın kopmasına izin verilmediği ve düşüncenin, bilincinde olduğu boş bir zamanı aşmasının sağlandığı görülmektedir. James bu noktada düşünce akımının aralıksız bölümleri arasındaki ani, niteliksel karşıtlıklar olgusunda sürekliliğin çözümünün olup olmadığını ve kuvvetli bir patlama ile bilincin ikiye bölünme ihtimalini sorgulamaktadır. Bu sorgu neticesinde olumsuz kanaate sahip olan James yıldırım örneğiyle düşüncesini temellendirmektedir. Ona göre bir yıldırımın içinde duyulan sessizliği kesen ve onunla zıtlaşan yıldırımın kendisidir. Yıldırımın sessizliği öldürdüğünü ifade eden James'e göre yıldırım bilinci, sessizliğin ve yok oluşun bilincini kapsamaktadır. Bkz. James, "Bilinç Akımı", s. 77-78.

şekersiz kalması, açlık, uykusuzluk sebep gösterilmekte; benzer kelime ve kavramların tekrar edilmesiyle ve benzer ritüellerin yapılmasıyla meydana gelen odaklanma önerilmektedir. Burada benin güçsüzleşmesi, zayıflaması ve yok olması hedeflenmekte, bunun akabinde bilincin sessizliği, dinginliği ve belki de yok oluşu gerçekleşmektedir. Egonun çözülmesi, bilincin yok oluşu yeni bir başlangıcı elzem kılmaktadır. Burada kaybolan ben evrensel bende yeniden ve bütüncül bir şekilde hayat bulmakta, günlük sıradan bilinç yerini saf bilince bırakmaktadır.[86]

Rasyonel bilinci bilinç formlarından sadece biri olarak gören ve potansiyel bilinç formlarının varlığına dikkat çeken [87] James bilinci değiştirme sürecini heykel yapma işlemine benzeterek, herkesin heykeltıraş olabileceğini ve her heykeltıraşın heykelinin biricik olduğunu belirtmektedir.[88] Ona göre içinde yaşanılan ve hissedilen dünya verilen malzemenin belirli parçalarını basitçe atarak oluşturulmaktadır: "Aynı taştan başka heykeltıraşlar, başka heykeller! Aynı monoton ve anlamsız kaostan başka dünyalar ve başka zihinler! Benim dünyam onları soyutlayabilene gerçek ve saklı görünen milyonlarca dünyadan sadece biri."[89]

---

[86] Bilincin değişimiyle ilgili Huxley'in sözleri şöyledir: Beyin şekersiz kaldığında, yetersiz gıda alan ego güçsüzleşir, gerekli günlük işleri üstlenmekten rahatsız olacak bir hal alır ve mekansal-zamansal ilişkilere olan tüm ilgisini kaybeder. Geniş bilinç, su geçirmez, sağlam ve kusursuz vanadan sızıntı yapınca, biyolojik olarak gereksiz her türlü şey olmaya başlar. Bu durumda duyu ötesi algılamalar olabilir, görsel güzellik dünyası keşfedilebilir ve ihtişam fark edilebilir. Mevcut kavramlaştırılamayan olayın salt varoluşunu, sonsuz değer ve anlamını benden sıyrılmanın son aşamasında "her şeyin her şeyde olduğu, her şeyin aslında her bir şey olduğu" şeklinde anlaşılması bilgiyle temellendirmek mümkündür. Huxley'e göre normal bilinç yani sınırlı bilinç "evrendeki her yerde olan her şeyi algılamak" seviyesine ulaşabileceği en yakın noktaya gelerek yeni bir bilince tekabül etmektedir. Beyin şekersiz kaldığında beynin biyolojik verimliliği azalmakta buna bağlı olarak hayatta kalma değeri taşımayan malzemenin bilince girişi mümkün hale gelmektedir. Huxley'e göre bu durum vitamin eksikliği oluşturmakta kandan hayal kısıtlayıcı nikotinik asidi uzaklaştırmaktadır. Huxley'in bu açıklamaları indirgemeci görünmekle birlikte günlük sıradan bilincin yani aklın hükümranlığının azalmasıyla farklı bilincin devreye girmesini yani sezginin hakim olmasını makulleştirecek rasyonel izah sunmaktadır. Huxley'e göre bu farklı bilinç durumuna imkan sağlayan geçici kanalları, kestirme yetileri suje ya kendiliğinden ya dikkatli ruhi egzersizlerin sonucunda ya hipnoz üzerinden ya da ilaç yoluyla kazanabilir. Bu kalıcı ya da geçici kestirme yetilerinden sadece "evrenin her yerinde olan her şeyin" algısı değil, aynı zamanda dar bireysel zihinlerimizin gerçekliğin bütün, en azından yeterli resmi olarak değerlendirdiği, dikkatle seçilmiş yararlı malzemeden biraz daha fazlasını ve her şeyin ötesinde daha farklısını temsil eden bir algı akışı sağlanır. Bkz. Huxley, **The Doors of Perception**, s. 20-22; **Algı Kapıları**, s. 17-19, 60; **Sezgi kapıları**,s. 22.

[87] James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 374, 407.

[88] Wilcox, **a.g.e.**, s. 186.

[89] William James, **The Principles of Psychology**, New York, Henry Holt and Company, C.1, 1918, s. 289.

Bilincin mistik bilinçten ayrılan aklın izdüşümündeki normal formu olan rasyonel bilinç yönelimsel (gaye ya da amaç içeren) yapı sergilemektedir.[90] Bağlamsalcı ekolün ve Katz'ın vurgu yaptığı bu bilinç türünde tecrübelerin bir şeyin tecrübesi bilinç de doğal olarak bir şeyin bilinci olmaktadır. Kant'ın bilincin daima bir şeyin bilinci olduğu düşüncesine Husserl yönelimselliği eklemektedir. Dünyadan ayrı varlık göstermeyen bilinçli ben yönelimsel olarak tecrübe edilen dünya aracılığıyla kendini sunmaktadır. Bilinçli oluşu veya sunuşu içeren Ben ve dünya birlikte meydana gelmektedir. Bilinç varsa şey de hazır bulunmakta; bilinç yöneldiği şeyin tecrübesini mümkün kılmaktadır.[91] Varlığın özelliklerini gösteren tüm tecrübeleri "yönelimsel tecrübeler" (*intentionales erlebnis*) olarak adlandıran Husserl'a göre "Eğer siz bir şeyin bilincindeyseniz, o şeye yönelimsel olarak bağlı (intentional bezogen) olmuş olursunuz."[92] Bilincin yönelimsel olmadığı bir olasılığa da ihtimal veren, bunları yönelimsel tecrübelerin materyalleri olarak gören Husserl tecrübeyi, potansiyel ve güncel düşünceleri kapsayan, özü yönelimsellik olan her bilinç eylemi olarak ele almaktadır.[93]

Bilincin farklı bilinç durumları içerisinde yönelimsel olmayan, bilen bilinen ve bilme eyleminin ötesinde, hiç bir şeyin bilincinde olmayan ve muhtemel bir içerik tarafından kayıtlanmamış evrensel özcülerin yöneldiği saf bir formu söz konusudur.[94] Bilinçlilik halinin normal bilincin aklı gösterdiği düşünülürse, bilinçsizlik ya da bilinçdışı denilen bölümün aslında sezgiyi ve belki de henüz tam olarak kavranılamayan biliçaltı, bilinçüstü, bilinçötesi kavramlarını kapsadığı düşünülebilmekte; birinci versiyonun izdüşümünde bağlamsalcılar, ikinci versiyonun izdüşümünde evrensel özcüler yer almaktadır. Bilincin teleolojik yapısını ele alan bağlamsalcı yaklaşım ile saf bilinci savunan evrensel özcü yaklaşımın oluşturduğu akıl-sezgi dikotomisi tecrübe kavramında da takip edilecektir.

---

[90] Hans-Georg Gadamer, **Truth and Method**, Çev. Donald G. Marshall, New York, Continuum Publishing, 1993, s. 66. Eserin Türkçesi: **Hakikat ve Yöntem**, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, C. 1, 2008, s. 91. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

[91] Charles E. Scott, "Consciousness and the Conditions of Consciousness", **The Review of Metaphysics**, Vol. 25, N: 4, 1972, s. 625.

[92] Edmund Husserl, **Ideen zu einer reinen Phanomenologie**, Hamburg, Meiner, 1992, s. 74.

[93] Husserl, **a.g.e.**, 73-75; Gadamer, **a.g.e.**, s. 91.

[94] Robert E. Carter, "Paradoks, Language and Reality" **Dialogue & Alliance**, Vol: 6, N: 2, 1992, s. 45; Otto, **Mysticism: East and West**, s. 3; Kazemi, **a.g.e.**, s. 39. Karş. Kazımi, **a.g.e.**, s. 77.

1.1.3. Evrensel Öz Bağlamında Tecrübe Kavramı

Aklın bilgi haline getirdiği ham maddeyi tecrübe yani tecrübenin oluşumunda etkin rol oynayan duyumlar ve duygular sağlamaktadır. Duyu ve sezgiler sayesinde oluşan tecrübe yoluyla malzeme sağlanmakta akabinde akıl da o malzemeleri işlemekte ve bilgi olarak sunmaktadır. Tecrübenin yani duyu ve sezginin zaten içinde olduğu bir mecrada akıl fonksiyonel işlev görmektedir. Akıl sezgi dualitesinde akıl ve sezginin önemleri ayrı ayrı bilinmekte ve bu iki yöntemin birlikte hareket etmelerinin yani öne sürdüğümüz terkip fikrinin sağlam bilgiye, nihai gerçekliğe ve tezimizle ilgili olarak da evrensel öze ulaşma hususunda oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu süreçte elde edilebilecek bilginin doğruluğu, geçerliliği ve güvenilirliği birinci elden bilgi imkanı sunan tecrübe ile test edilebilmektedir.[95]

Bilgi elde etme sürecinde önemli bir role sahip olan tecrübe kavramıyla başta felsefe ve psikoloji olmak üzere birçok disiplin ilgilenmektedir. Zihni fenomenleri kendi başlarına değil de, onların dünya ile olan ilişkileri içinde değerlendiren psikoloji, tecrübenin psişik realitesine odaklanır ve nesnel değeri ile ilgilenmez.[96] Tecrübenin epistemolojik değeri ile ilgilenmeyen psikolojinin bıraktığı yerden konuya yaklaşan felsefe tecrübenin bilgiyi temellendirmede kullanılıp kullanılmayacağıyla ilgilenir aynı zamanda elde edilen bilginin doğruluğunu sorgulama girişiminde bulunur. Felsefe tecrübenin varlık ile ilişkisini ve boyutlarını ele almakta, tecrübeyi bir şeyin tecrübesi olarak fenomenolojik yapısı itibariyle değerlendirmektedir. Tecrübenin nesnelerine ve edimlerine yönelik analizler yapan felsefe,[97] tecrübeyi Tanrı kanıtlaması gibi felsefenin temel problemlerine cevap teşkil etmesi bakımından ele almaktadır.[98]

---

95 Tüzer, **a.g.e.**, s. 17-18.

96 Johnson, **Psychology of Religion**, s. 46; "Dinî Tecrübe", s. 200.

97 Patrick L. Bouregois, **The Religious Within Experience and Existence: A Phenomenological Investigation**, Pittsburgh Pennsylvania: Duquesne University Press, 1990, s. 34.

98 İnsanın tecrübe ve yaşamının anlaşılabilir olması adına psikoloji diğer bilimlerle beraber, subjektif tecrübeye ilişkin bir objektif gerçeği varsaymak zorundadır. Fakat psikoloji, ilahi varlığın mahiyetini tasvir veya mevcudiyetinin ispatlamaya çalışmaz. Bunu felsefe ve ilahiyatın görevi olarak dışta bırakır. Bkz. Johnson, **Psychology of Religion**, s. 47; "Dinî Tecrübe", s. 201. Psikoloji insanın sevgileri, endişeleri, gizli öfkeleri ve ümitlerinden oluşan tecrübelerinin varlıkbilimsel gerçekliğini doğrulamakla ilgilenmek yerine, bu tecrübelerin psikolojik realitesini insanın diğer insanlar ve dünya ile ilişkileri ve şahsiyetinin bütünü içine yerleştirerek değerlendirmektedir. Bkz. Vergote, **a.g.e.**, s. 106.

Tecrübe ile bilgi elde edilmesi sürecinde duyu verilerini referans gösteren empirisizm ile tecrübe ile bilgi elde edilmesi sürecinde sezgiyi referans gösteren evrensel özcüler tecrübeyi bilginin nihai kaynağı olarak görmekte ve aynı kavramdan yola çıkarak farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Bu yaklaşımlardan ilki evrensel özden ziyade sayısız veriye vurgu yapmakla bağlamsalcı ekolle özdeş görülmekte[99] ikincisi ise bütün sistemini evrensel öz düşüncesi çerçevesinde temellendirmekte ve perenniyal bir felsefeye imkan tanımaktadır.[100] Bu iki yaklaşım tecrübeyi ve sezgiyi ön plana çıkarmaları bakımından benzer özellik gösterirken kullandıkları yöntemler ve tecrübeyi ele alış şekilleri bakımından birbirinin tam tersi sonuçlara ulaşmaktadırlar. Temel farklardan biri empiristlerin maddi dünyanın ve duyu verilerinin dışında yer alan metafiziği yadsımaları buna mukabil evrensel özcülerin maddi dünyanın ötesine, farklı bir duyuya ve metafiziğe önem vermeleridir.[101]

Empiristler ve evrensel özcüler tarafından merkezi bir konuma getirilen tecrübenin, aklın izdüşümündeki bağlamsalcı ve sezginin izdüşümündeki evrensel özcü yaklaşımların öne çıkarttığı iki farklı anlam çerçevesinde evrensel öz sorgusuna cevap teşkil edebilecek mahiyette kavramsal analizi yapılacaktır. Bu anlamlardan ilki saf tecrübenin imkanını yadsıyan bağlamsalcıların, ikincisi de saf tecrübeden evrensel öze ulaşan evrensel özcülerin tercihini yansıtmaktadır.

---

[99] Studstill, **a.g.e.**, s. 2.

[100] Tecrübe için öngörülen bu iki farklı yaklaşıma denk gelecek şekilde mistisizm kuramlarının da ikiye ayrılarak değerlendirilmesiyle tecrübe ile mistisizm arasındaki organik bağ tesis edilmiş görünmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Carmody and Carmody, **a.g.e.**, s. 6.

[101] Empirisizm, tüm bilgimizin tecrübeden kaynaklandığı prensibine dayalı bilgi teorisi geliştirme girişimidir. Empiristler doğal bilimlerde işlenen prensiplerle paralel hareket ederek tecrübe olarak neyin belirleneceği sorunsalına duyu verileri şeklinde cevap vermişlerdir. Empiristler genellikle tecrübeyi duyum atomlarının temelinde meydana gelen duyumların en küçük mümkün üniteleri şeklinde ifade etmektedirler. Empiristlerin yönlendirici prensipleri, tüm daha karmaşık maddeler hakkındaki ifadelerin duyu verisi hakkındaki ifadelerden kaynaklanıyor olduğudur. Metafizik ve dinin duyu verisiyle bağlantısını iptal eden empiristlere göre bir şey duyu verisinden kaynaklanmıyorsa tecrübe ile bağlantısı yoktur ve dünya hakkında konuşamaz. Görünen o ki, empiristerde duyu verisi tecrübe ile özdeş kullanımdadır ve bu özdeş kullanım dikkate alındığında metafizik ile duyu verisi arasındaki ontolojik bağı koparmak gerekir. Böylece metafizik ve dinden gelen ifadeler yanlış değillerdir ama anlamsızdırlar. En iyi ihtimalle böyle ifadeler yazarın yaşamdaki davranışlarından ortaya çıkar ve onların ifade şekli beceriksiz ve yanıltıcıdır. Bkz. Burhern Herbert, "Philosophy and Religious Experience", **Handbook of Religious Experience**, Ed. Ralph W. Hood, Birmingham, Religious Education Press, 1995, s. 150-151. Bilgiyi temellendirirken tecrübeyi merkeze alan empiristlerden Locke'a göre tüm bilgimizin temelinde tecrübe vardır ve zihin tecrübenin üzerine yazdığı boş bir levha gibidir. Bkz. John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996, s. 59, vd.

Dini ve mistik tecrübe terimlerinin ana kavramı tecrübe deneme, sınama, deney[102] kanıtlamak, yaşantı, tatmak, görgü[103] bilgi ve anlayışı arttırıcı nitelikteki olaylarla çok karşılaşma hali[104] olayların insana kazandırdığı olgunluk, görmüş geçirmişlik[105] anlamlarını barındırmakta; sözlükte yaşayarak, deneyerek, öğrenerek, görerek veya belirli bir birikim neticesinde, çoğu zaman uygulamaya yönelik elde edilen pratik bilgi ve beceri[106] şeklinde tanımlanmaktadır. Gerçekle doğrudan doğruya kurulan ilişki sonucu bilgi ve idraklerin varlık kazandırdığı tecrübe[107] bilgi ya da ustalığın bir gelişme sürecine koşut olarak birikmesi ya da genişlemesi durumunu, kişisel faaliyet, uygulama ve pratik becerilerden kazanılmış bilgiyi ve yaşam yoluyla kazanılmış birikimi ifade etmektedir.[108]

Kuramsal bağlamı aşıp yaşama vurgu yapan, test etme ve deneme anlamlarını barındıran tecrübe, kavrama dayalı, düşünme, muhakeme ve açıklama yoluyla elde edilen bir bilmeden daha zengin, duygusal bir sarsıntıdan daha sürekli, bilginin dinamik, duygu ve sezgiye dayalı şekli[109] olup ampirik bir tanıma tarzını ifade etmektedir.[110] Teoriden ziyade pratiğe vurgu yapan tecrübede düşünümsüz duyum ya da dolaysız gözlem arasındaki bağlantıya işaret bulunmaktadır.[111] Tecrübe sade bir insanın terimi anladığı gibi geçmiş tanışıklıkta ya da performansta tekrarlanan aşinalıkta anlam bulmakta, yapılan şeyi yapmanın alışkanlığında öğrenilen bir şey yapabilme kapasitesi olarak anlaşılmaktadır. Tecrübeli sıfatı bireye atfedildiğinde kitaptan bağımsız olarak değişik durumların oluşturduğu uzun pratik sonucunda kazanılan yeterliliği ifade etmektedir.[112] Kelimenin eyleme vurgu yapan basit kullanımı anlam karmaşasından uzak yalın bir ifade zemini sunmaktadır.[113]

---

[102] **TDK**, s. 2163.
[103] Tuğlacı, **a.g.e**, s. 2797.
[104] **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**, s. 2801.
[105] Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Ankara, Aydın Kitabevi Yay., 2004, s. 1051; Ayverdi, **a.g.e**, s.3072.
[106] Seyyar, **a.g.e.**, s. 1007.
[107] Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998, s. 123.
[108] Cevizci, **a.g.e.**, s. 383.
[109] Hökelekli, **a.g.e.**, s. 130.
[110] Vergote, **a.g.e.**, s. 106.
[111] Martin Jay, **Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler**, Çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul, Metis Yay., 2012, s. 29.
[112] P.L. Heath, "Experience" **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, New York, The Macmillan Company and The Free Press,1967, s. 156.
[113] T.R. Miles, **Religious Experience**, London and Basingstoke, The Macmillian Press, 1972, s. 8.

Genel olarak anlam şeması sunulan tecrübenin İngilizcesinin (experience), deneme, kanıt ya da deney anlamına gelen Latince "experientia"dan türetildiği, Latinceye ise Yunanca *empeiria* kelimesinden geldiği bilinmektedir. Kelime Fransızca'da *experience* İtalyanca'da *esperienza* kelimeleriyle bilimsel bir deney anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin ilgiyi hak eden kullanımı iki farklı anlamı ifade edecek şekilde gelişen *erlebnis* ve *erfahrung* kelimeleriyle Almanca'da karşılık bulmaktadır.[114] Bu kelimenin en erken çağrışımları kökenini, test etmenin faaliyetine veya aktüel deneyimlemenin kanıtına işaret eden terimlerde bulmaktadır. Tecrübe, daha sonraları bilginin kaynağı olarak düşünülen faaliyetlerin ve olayların aktüel gözlemini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Klasik Yunan felsefesinde empirik ve deneyimsel olan modun, akıl ve düşünce karşısında ikinci plana itilmesiyle dışlanan tecrübe, modern bilimsel araştırmaların aniden ortaya çıkması ve Rönesansla birlikte ilk elden bilgiye yapılan vurgu dolayısıyla önem kazanmıştır.[115]

Tecrübenin tarihi seyrinde ve yukarıda çizilen anlam tablosunda akıldan beslenen duyu verileriyle ilişkilendirilen dış referanslı bir yönünün ve sezgiden beslenen duyguların aracılık ettiği iç referanslı diğer bir yönünün olduğu görülmektedir. Suje-obje bölümlerini gerektiren yatay ve daha yüksek daha aşağı edimlere odaklanan dikey olmak üzere iki boyuta sahip olan[116] tecrübenin temelde biri akla diğeri sezgiye vurgu yapan iki anlamı olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Sezgiyi ihmal eden hakim paradigma, tecrübe kavramında da kendini göstermekte; tecrübenin sezgiye, dolaysızlığa ve öznelliğe vurgu yapan anlamı (*erlebnis*) yerine, akla vurgu yapan bilişsel hükümlerle ilişkilendirilen anlamın (*erfahrung*) ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bunun da ötesinde rasyonalist geleneğin hiyerarşi eğilimiyle tecrübeye güven sorgulanmış ve tecrübe yer yer ihmal edilmiştir.[117]

---

[114] Martin Gessmann, **Philosophisches Wörterbuch**, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2009, s. 204; Jay, **a.g.e.**, s. 28-29; Betül Akdemir, Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalcı Yaklaşım Örneği, Basılmamış doktora tezi, İstanbul Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2015, s. 4.

[115] James Alfred Martin, "Religious Experince", **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, New York, The Macmillan Co., 1987, s. 324-325.

[116] Bouregois, **The Religious Within Experience and Existence**, s. 57-58.

[117] Jay, **a.g.e.**, s. 31; Giorgio Agamben, **Infancy and History: Essay on the Destruction of Experience**, Çev. Liz Heron, Londra, New York, Verso, 1993, s. 17-18. Eserin Türkçesi: **Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Betül Parlak, İstanbul, Kanat Kitap, 2010, s. 20-22. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

Tecrübe kavramının Almanca'daki kullanımları bazen anlam örgüsünde birbirine yaklaşan bir kullanıma sahip, yer yer birbirine zıt anlamlar barındıracak şekilde kullanılan *erfahrung* ve *erlebnis* kavramları akıl-sezgi modelinde anlamlı görünmektedir. Bu anlamlardan ilki akıl referansıyla hareket eden evrensel özün aleyhinde duruş sergileyen bağlamsalcı yaklaşımın benimsediği *erfahrung*'dur.[118] Tecrübenin *erfahrung* anlamı, deneyim birikiminin bir tür bilgelikle sonuçlanacağından hareketle bellek ile deneyim arasında bir bağ kurmaktadır. *Erfahrung*, dışsal, duyusal izlenimlerle ya da bu izlenimler hakkındaki bilişsel hükümlerle ilişkili görülmekte, kamusal kolektif nitelik taşımaktadır. Aristo ve onu takip eden gelenekte *erfahrung*, herhangi bir şey veya eşyaya yönelik tekrarlanan davranışlar yardımıyla alışık olmayı veya alışkanlığa dönüşmüş tanışık olmayı ifade etmektedir.[119]

Tecrübe kavramının *erlebnis* anlamı, yaşantı, yaşanan deneyim anlamlarında kullanılmaktadır. Bireysel olanın tarifsizliğini akla getiren *erlebnis*'in çoğunlukla herhangi bir farklılaşma ya da nesneleşme öncesindeki anlam bütünlüğünün birliğine işaret ettiği düşünülmektedir. *Erlebnis*, günlük rutinin dokusunda meydana gelen yoğun, hayati bir kırılmaya işaret etmekte, *erfahrung*'a göre daha dolaysız, düşünüm-öncesi ve kişisel bir deneyim çeşidini ifade etmektedir. Esasında yaşamdaki uygulamaların ve olayların bir tezahürü olan *erlebnis*, aynı zamanda bir şeyin *erfahrung*'udur. 17. yüzyıla kadar aktif manasıyla ön plana çıkan tecrübe kavramında sujenin tecrübesindeki pasifliğine yönelimle birlikte edilgen anlamlar ve tecrübenin anlam üzerinden verili doğası dolayısıyla *erlebnis* dikkat çekmiş, böylece dini ve mistik tecrübeler anlaşılma imkanı bulmuştur. *Erlebnis* unutulamaz, yeri doldurulamaz, anlamı kavramsal belirlemeyle tüketilemez şeklinde tarif edilirken bu anlamında tecrübede aklın yerine sezginin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.[120]

---

[118] Tecrübe örneklerinden hareket ederek tecrübenin akla vurgu yapan (erfahrung) anlamını ön plana çıkaran, yönelimsel olmadığı gerekçesiyle saf tecrübeyi eleştiren, vasıtasız ve yorumsuz bir tecrübenin imkanını yadsıyan bir tanımlama için bkz. Tüzer, **a.g.e.**, s. 17-34.

[119] Jay, **a.g.e.**, s. 30; Gessmann, **a.g.e**, s. 204.

[120] Don Cupitt, **Mysticism After Modernity**, Malden, Blackwell Publishers Inc., 1998, s. 16; Gadamer, **Truth and Method**, s. 64-67. Karş. **Hakikat ve Yöntem**, s. 88-92. Jay, **a.g.e.**, s. 30; Agamben, **Çocukluk ve Tarih**, s. 44. Karş. Agamben, **Infancy and History**, s. 36; Gessmann, **a.g.e**, s. 207.

Tecrübe *erfahrung* ve *erlebnis* dışında da ikili anlama gelecek şekilde tasnif edilmektedir. Günlük kullanım-sofistike kullanım dualitesinde tecrübe teriminin günlük kullanımlarını barındıran ilk anlamı esasında bir şeyin tecrübesi olmaktadır: "…. Tecrübesi" şeklinde bir formül oluşturulursa, burada boşluk bir çok farklı şekilde doldurulabilmektedir: Barış tecrübesi, aşk tecrübesi, korku tecrübesi vb. gibi…[121] Bu şekildeki tanımlama biçiminde tecrübede anlama ve bağlama vurgu yapılmaktadır. Tecrübe bir şeyin tecrübesi olarak karşımıza çıkmakta, tecrübe edilen şey söz konusu olduğu için harici bir unsur gerekmektedir. Tecrübenin bu anlamı akli argümanlarla kolayca desteklenmekte ve anlaşılmaktadır. Bu şekildeki tecrübe hem dış dünyayı kullanmakta hem de aracı olarak dili seçmekte ve bu iki yönüyle de akli zemine oturmakta zorluk çekmemektedir.[122] Güncel yaşama vurgu yapan tecrübenin ilk anlamı[123] katılmak (içinde yer almak), yaşamak şeklindedir ve terimin bu anlamı özel bir epistemolojik ya da metafizik bir muammaya yol açmadığı için problemsiz görünmektedir.[124] Tecrübede doğrudan temas ile nesne hakkında kavranan mananın birleşmesi ampirik tanıma tarzını ifade etmektedir.[125]

Tecrübenin günlük kullanımının dışındaki ikinci anlamı daha çok epistemolojik ve fenomenolojik boyut içermektedir. Bu anlamı itibariyle tecrübe bilincinde olmak, direk algılamak, gözlemlemek, farkında olmak fiilleriyle ifade edilirken *bilinç* ve *algı* kavramlarının konuya dahil olmasıyla tecrübenin bu kullanımında tecrübe subjektif bir zihinsel olay veya içsel bir süreç şeklinde bir anlam zemini ile buluşmaktadır. Kısaca düşünceyi kaplayan ve onu genişletebilen tecrübe kavramı *bilinç* ve *algı* kavramlarıyla anlam genişlemesine uğramakta, her çeşit zihinsel etkinliği kapsayan, öznel olan her şeyi ifade edebilen ve kişinin tüm

---

[121] Miles, **Religious Experience**, s. 13.

[122] Nesneler nezdinde başlayan ve dil vasıtasıyla derece derece açılabilen tecrübe nesne ve varlığın içerdiği anlamı gün ışığına çıkarmakta ve fikirlerden hareket etmektedir. Buradan tecrübe için anlam zemininin kaçınılmaz olduğu sonucu çıkmaktadır. Kendini canlı ve etkin mânâ olarak gösteren şey veya varlık, tecrübeyi meydana getirmektedir. Bkz. Vergote, **a.g.e.**, s. 106; Ahmet Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", **Milel ve Nihal Dergisi**, S. 2, 2005, s. 66.

[123] Martin, "Religious Experince", s. 323.

[124] Robert H. Sharf, "Experience", **Critical Terms for Religious Studies**, Ed. Mark C. Taylor, Chicago, The University of Chicaco, 1998, s. 104.

[125] Konuya bir misal getirmek gerekirse, yabancı bir ülkenin varlığını kitaplardan okumak ile gidip görmek arasındaki fark akıl ile elde edilen bilgi ile sezgi yani tecrübe ile elde edilen bilgi arasındaki farkla benzerlik arzetmektedir. Tabi ki bir konuyu tecrübe edebilmek, nesneye ya da olaya iştirak edebilmek için onun içinde bulunduğu bağlamı akli melekeleriyle kavrayacak düzeyde dil bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Bkz. Vergote, **a.g.e.**, s. 106.

zihinsel durumlarına işaret eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tecrübe bu şekilde düşünüldüğünde tecrübeyi maddi olmayan bir substrat ya da psişik bir alan olarak düşünülen zihnin imajından sakınmak zor olmaktadır. Böylece tecrübede dış alemin, maddi dünyanın yansıtıldığı veya yeniden betimlendiği bir çeşit içsel alan oluşmakta ve bilinç ve algı ile ilişkisiyle birlikte bilinçli oluşa ve algıya vurgu yapılmasının yanı sıra bilinçsizlik durumuna, saf belince, vasıtasız algıya en yalın ifadesiyle sezgisel kapasiteye kapı aralanmaktadır. Gelinen bu noktada tecrübenin anlamı tıpkı tecrübenin elementi gibi mutlak şekilde şeffaf ve saydam olmakta; tecrübe algının her anının doğrudanlığında dolaysız bir şekilde sunulmaktadır.[126]

İkinci tanımlama şekliyle tecrübenin anlamı giriftleşmekte ve tecrübenin evrensel öze açılan boyutları ortaya çıkmaktadır. İkinci anlamla birlikte meydana gelen karmaşayı gidermek ve tecrübenin felsefi açıdan anlamını netleştirmek için önce bilinçli olmak ardından algılamak kavramlarına vurgu yapılarak tecrübe evrensel öz bağlamında temellendirilecektir. Bilinçli olmaktan hareketle tecrübe tanımlamasının bizi farklı bilinç durumuna, saf bilince götürüp götüremeyeceği meselesi, algılamaktan hareketle tecrübe tanımlamasının bizi vasıtasız algı fikrine yani sezgiye ulaştırma ihtimali sorgulanırken aklı temsil eden bilinçli oluşa mukabil sezgiyi temsil eden farklı bilinç ve bilinçsizlik durumları ele alınacaktır. Empirisizmin kültürel farklılıklara vurgu yapan yaklaşımı[127] aklı temsil eden bağlamsalcılara fikri zemin oluşturması bakımından buna mukabil, sezgiyi temsil eden perenniyalist yaklaşım evrensel öze giden süreç hakkında bilgi sunması bakımından değerlendirilecektir. Bilinç merkezli tanımlama, bilince vurgu yapan tanımlama şekli farklı bilince imkan tanıması, saf bilince ulaşmayı muhtemel kılması bakımından önem arzetmektedir. Anlamdan yola çıkıldığında bilince ve zihne kapı aralanmakta; canlı organizma ile çevresi arasındaki ilişki ya da karşılıklı etkileşim anlamında tecrübe bilinci elzem kılmaktadır.[128]

---

[126] Bu kategorisinde tecrübe bilim adamları ve araştırmacılar tarafından yeterli oranda araştırılmamıştır. Bkz. Sharf, "Experience", s. 104; Tüzer, **a.g.e.**, s. 19.

[127] Bouregois, **The Religious Within Experience and Existence**, s. 8.

[128] Zihnin veya bilincin verileri olarak tecrübeleri sofistike biçimde tanımlayanlara göre zihin ve bilinç benzer kavramlardır. Sıradan konuşmada bilinç bilinçsizliğin ve ruhsuzluğun tersi manasında kullanılır. Burada bilinçli olmak farkında olmak anlamında, bir şeyin bilincinde olmak bir şeyin farkında olmak anlamındadır. Zihin de günlük konuşmada farklı anlama sahiptir. Zihin, gerçekten mevcut olmayan hakkında haber alabilme kabiliyeti olarak düşünülür. Bu kullanımda zihinsel olanla bilinç arasında bağlantı vardır. Bilinçli olma yeteneği aynı zamanda gerçekten mevcut

"Bilinçli olmak tecrübeye sahip olmaktır" kanısı tecrübenin sınırlarını eşikler veya limenlere taşımaktadır. Burada akla "bilinçli olmak ve tecrübeye sahip olmak ne anlama gelmektedir?" sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya cevap bulma sürecinde insanın bilinçlilik kazanması süreci ile karşılaşılmaktadır. Bu süreç dört mertebede uyanıklılık ve seçici dikkat, araştırma süreci, farkında olma ile ilgili bir hüküm verme ve bu vukuftan yola çıkarak bilinçli tecrübenin meydana gelmesi şeklinde özetlenebilir. Dini ve mistik tecrübede kutsal ile ilişki kurma ve kutsalın idraki söz konusudur. Bilinç, durum hakkında bir kavrayışa ulaştıkça idrak daha çok belirginleşmektedir. Böylece bilinç etkisiyle tecrübelerin mahiyeti değişme imkanı bulmaktadır. Her hükmün bir çeşit ilişki kurma aktı olduğu dikkate alındığında yorum sahası geçmişle ilgili diğer kaynaklanan malzemeler ve gelecekle ilgili beklenti ve ümitlerle genişletilebilmekte ve bilinç etkisi tecrübede arttırılmaktadır. Bu şekilde tecrübenin oluşum sürecinin giriftliğine dikkat çekilebilir.[129]

Bilinçli zihinsel bir olgu şeklinde ifade edilen tecrübe kavramı, sujenin bilinç akışının dışında belirli dışsal unsurların varlığını gerektirecek bir şekilde betimlenebileceği gibi, böyle bir dışsal unsur gerektirmeden de betimlenebilir. Dışarıda bir objenin duyulması tuhaf bir şekilde bir tecrübe olarak betimlenmemektedir. Fakat eğer benim böyle bir tecrübem varsa, ve eğer gerçekten ben dışarıda olan objeyi duymuşsam bu dışarıda bir objenin varlığına işaret etmektedir ve tecrübeye konu olan objenin bilinçten bağımsız varlığına işaret etmektedir. Eğer suje tecrübeyi dışarıdaki objeden geldiğini zannettiği bir işitsel duyum şeklinde betimlerse, bu betimleme dışarıdaki herhangi bir şeyin varlığını gerektirmez ve sujenin bilincine bağlı bir betimleme ortaya çıkar. Swinburne bu betimlemelerden harici bir varlığı gerektiren ilkine dışsal betimleme, sujenin bilincine bağlı olarak meydana gelen ikincisine içsel betimleme demektedir.[130]

---

olmayan hakkında haber alabilme yeteneği ile aynıdır. Bu organizmalarda zihin ve bilinç hakkında günlük konuşmadaki birçok farklı kullanımlarını dikkate almadan konuşmak, kendimizi önemli ayrımlara kapatmaktır. Bilinç ve zihin teriminin günlük birçok kullanımın dikkate alınması tecrübe kavramının anlaşılmasında etken role sahip olacaktır. Bkz. Miles, **a.g.e.**, s. 10; Tüzer, **a.g.e.**, s. 19.

[129] Johnson, **Psychology of Religion**, s 33-34; "Dinî Tecrübe", s. 195-196; Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 67.

[130] Richard Swinburne, **The Existence of God**, Oxford, Clarendon Press, 1991, s. 244-245. Karş. Reçber, **a.g.e.**, s. 90-91. Reçber'in external description ve internal description ifadelerini dışsal ve içsel yorum olarak ele aldığı görülmektedir. Tecrübede yorum ifadesinin evrensel öz açısından önemi düşünüldüğünde description ifadesinin bu terminolojideki yorumla örtüşmediği bu nedenle

Tecrübenin ikinci anlamından gelen karmaşanın çözülebilmesi için ve tecrübe kavramının tazammunlarının daha iyi anlaşılabilmesi için tecrübenin algı kavramıyla ilişkisi ve vasıtasız algı olarak sezgi merkezli tanımlama biçimi önem arzetmektedir. Bir varlığın algı yoluyla tanınabilmesinin bir takım sezgileri önbilgileri gerekli kıldığı gerçeğinden hareketle algı ve sezgi arasında kurulan bağlantı, felsefi olarak aklın hakimiyetinde zamansal ve mekansal çerçeveye giren ve doğrulanabilen somut şeyler için kullanılan algı kavramının vasıtasız algı versiyonuna dikkat çekebilmesi açısından önemlidir. "Algısal alışkanlık" canlısı olarak tanımlanan insanda[131] algının gerçekliğini algının bedene kaydettiği ve algıyı kendiliğinden başlayan bir eylemle tamamlayan hareketlerin bütünü sağlamaktadır.[132] Vasıtasız algı, bütünü kavramak denildiğinde bir dolaysızlık söz konusu olduğu için gestalt psikolojisinden destek görmektedir.[133] Tecrübenin felsefi olarak düşünülen ikinci anlamı kapsamında algı kavramı değerlendirildiğinde algının vasıtasız versiyonu ile karşılaşılmaktadır. Bu durumun evrensel öz açısından öneminin daha iyi anlaşılması için William Blake'e kulak vermek yerinde olacaktır: "Eğer algı kapıları temizlenseydi her şey insana olduğu gibi görünürdü; sonsuz."[134]

Tecrübe kavramı dünyayı ve hayatı duygusal ve sezgisel bir kavrama tarzını ifade edecek şekilde kullanıldığı zaman içsel hal, bilinç ırmağı, düşünce ırmağı, öznel yaşam ırmağı, saçak bilinç, saf bilinç ve saf tecrübe şeklinde kavramlar gündeme gelmektedir.[135] Yorumdan bağımsız, kavramsallaştırılabilirlikten uzak, saf,

---

bu ifadeyi betimleme olarak çevirmenin daha uygun olduğu görülmektedir. Dini tecrübeyi dini inançlara dayalı bir yorum olarak ele alan Proudfoot'un description (betimleme) ve explanation (açıklama) ifadeleri arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir. Yorum ancak explanation (açıklama) ifadesi içerisinde yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Proudfoot, **Religious Experience**, s. 124, 223.

131 Gelişimciler, algının duyuların beyne sağladığı, merkezi sinir sistemi yoluyla taşınan duyu verilerinin anlaşılma unsuru olduğunu düşünürler. Birçok veri arasından gelen mesajları seçmenin bir yolu olması bakımından dikkat algılamanın ilk adımı, algısal beklenti ise belki de algının en büyük unsurudur. Bkz. Wilcox, **a.g.e.**, s. 63.

132 Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, s. 179.

133 Gestalt psikolojisi algının her hangi bir durumun bir bütün olarak ifade ettiği anlama nüfuz eden dolaysız bir sezgi olduğunu ispat etmektedir. Bkz. Reçber, **a.g.e.**, s. 115; Tüzer, **a.g.e.**, s.16; Johnson, "Dinî Tecrübe", s. 198.

134 Kitabın giriş cümlesi olmaktadır. Bkz. Huxley, **The Doors of Perception**.

135 Tecrübe ile bilinci birbiri için zorunlu kavramlar olarak gören James'in bu tabirleri kullanmasında ve genel olarak bu yaklaşımı benimsemesinde bilinç açıklaması yatmaktadır. James insan bilincini sürekli akan bir ırmağa benzetmektedir. Sürekli akan bu ırmağın gidişatına göre tecrübeler oluşmaktadır. Bkz. James, "The Principles of Psychology'den Seçmeler", s. 140. James'in "fringe consciousness" ifadesini Merter "saçak bilinç" olarak çevirmiştir. Bkz. Merter, **a.g.e.**, s. 49.

dolaysız, varsayımsız, vasıtasız ve verilmiş olan bir tecrübeyi ifade eden saf tecrübenin imkanı sorgusu[136] evrensel öz problemi çerçevesinde konunun hammaddesi olarak evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşımları karşı karşıya getirmektedir. Sezgiden hareketle vasıtasız algı, bilinçten hareketle saf bilinç ihtimalleri tecrübenin *erlebnis* anlamına işaret ederken Stace'in evrensel özü temellendirdiği saf bilincine giden yolu açmaktadır. Böylece akılsal ilkeler, kategoriler, kavramlar ve inançlardan bağımsız saf tecrübe oluşmakta bu tecrübede verilmiş ya da sunulmuş bir gerçeklikten bahsedilmektedir.[137] Stace tecrübe ile yorum arasında bir ayrım öngörürken esasında tecrübede verilmiş olanla ona eklenen yorum arasında bir ayrıma gitmektedir. Tecrübenin bir versiyonu olarak saf tecrübe Stace tarafından mistik tecrübe olarak tanımlanırken dini ve mistik tecrübeler, duyu tecrübesi, algı tecrübesi, gündelik tecrübe, korku tecrübesi, aşk tecrübesi, estetik tecrübe ve ahlaki tecrübe gibi diğer tecrübeler arasında yerini almaktadır.

[136] Martin, "Religious Experince", s. 324-325.

[137] Tecrübede verilmiş olana yönelik argümanlar çeşitlenmektedir. Realist algı kuramlarını benimseyen empiristler maddi nesneleri verilmiş olarak kabul ederken, tam karşısında yer alan radikal empirist James ve diğerlerine göre verilmiş olan şey, içerisinde hiçbir ayrımlaşmanın ve ilişki durumunun olmadığı, henüz akıl tarafından işlenip sistemli hale sokulmamış, ancak sezgi tarafından anlaşılma imkanı bulabilen bir duyusal yığın ya da çokluktur. Yani verilmiş olan sezgiden hareketle ulaşılan vasıtasız algı ve bilinçten hareketle ulaşılan saf bilincin referans gösterdiği saf tecrübedir. Empirist gelenekteki yazarlar, bilincin tek işinin bilgi yapmak olduğu hususunda fazla endişeli değillerdir. Onlar tecrübeye ait verilmiş olanın böylesi yapılanmamış versiyonlarına karşıdırlar. İlüzyondan gelen argümanın etkisiyle şeylerle direk tanışıklık, temas iddiasından bile vazgeçiyorlar. Çoğuna göre verilmiş olan doğrudan doğruya algılanan şey, diğer tüm verilerin kendilerine dayandığı temel inanç olarak duyu verileri; renk, tat, ses gibi duyusal nitelikler ve bunlara ek olarak organik duyumlar, hisler ve imajlardır. En uç noktada maddi nesnelerin verilmiş olduğunu savunan realizm bulunmaktadır. Bundan dolayı onlara göre yalın ve örtülü tecrübe arasında duyum ve algı arasında görünüş ve gerçeklik arasında algısal hata dışında hiçbir gerçek farklılık ile karşılaşılmamaktadır. Bunun tam karşısındaki teoriler, William James ve F.H. Bradley tarafından gündeme getirilmiştir. Onlara göre dolaysız, saf tecrübe sadece hislerin ve duyguların ayrımlaşmamış bir kümesini sunmaktadır. Bu tecrübelerde özne ile nesne arasındaki karşıtlık aşılmış gibi görünmektedir ve ne ayrım, ne ilişkisel bir durum söz konusudur, hiçbir şey ayırt edilemez ya da ilişkilendirilemez. James vasıtasız, saf tecrübe için "blooming, buzzing, confusion" (çiçeklenme, vızıldama, karışıklık) tabirlerini verilmiş olanı ifade etmesi açısından kullanmaktadır. Bkz. Martin, "Religious Experince", s. 324; P.L. Heath, "Experience", s. 157.

1.2. DİNİ TECRÜBE-MİSTİK TECRÜBE KAVRAMLARININ ANALİZİ

Mutlak gerçekliğin tecrübe edilebilirliği düşüncesinden neşet eden olağan tecrübenin dışında olağanüstü bir tecrübeye işaret eden kavramlar olarak dini ve mistik tecrübe başta felsefe ve psikoloji olmak üzere birçok disiplinin konusuna girmekle beraber hak ettiği derecede ilgi görememiş ve yeteri kadar incelenmemiştir. Mutlak gerçeklikle oluşabilecek bir tecrübe olarak dini ve mistik tecrübe kavramlarının nereye kadar aynı nereye kadar farklı kulvarlarda temsil edilme imkanı bulduğu meselesi ve bu kavramların kapsamı geniş tutulan tecrübe kavramı ile ilişkisi analize tabi tutularak tanımlanmalarını zaruri kılmaktadır.[138] Mutlak gerçeklikle tecrübe düşüncesi, karşılaşmadan birleşmeye kadar çeşitli bir çok tecrübeyi barındırmaktadır. Burada mutlak gerçekliğin neliği ve tecrübenin niteliği başlıca önemli konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuların kapsamındaki sorular ise şöyledir: Mutlak gerçeklikle kastedilen, İlahi bir nesne midir, Tanrı mıdır, Evrensel Ben midir, Kozmik bir realite midir? Nihai realite ile oluşan tecrübe, karşılaşma, konuşma, iletişim, dua, işaret görme, varlığını hissetme, görme, duyma, dokunma, hemhal olma, bir olma, birleşme gibi dereceleri farklı olan bir çok tecrübe türlerinden hangilerini kapsamakta, bu tecrübelerden hangileri dini tecrübe olarak hangileri de mistik tecrübe olarak tarif edilebilmektedir?

Rasyonalite sezgisellik bağlamında hakikat mecaz dualiteleri ele alındığında analitik düşüncenin paralelinde mistik düşünce ile karşılaşılmaktadır.[139] Dini ve mistik tecrübe kavramları akıl sezgi dualitesi çerçevesinde ele alındığında dini tecrübenin daha ziyade akla, mistik tecrübenin ise tamamen sezgiye tekabül ettiği ön kabulüyle başlanacak ve tez boyunca bu hipotez çeşitli tartışmalar çerçevesinde test edilecektir.

---

[138] Johan Unger, **On Religious Experience: A Psychological Study**, Çev. David C. Minugh, Uppsala, 1976, s. 36.

[139] Analitik düşünce tıpkı hakiki ifade gibi somut, belirgin, dolaysızdır ve genel olarak rasyonaliteye dayanır. Buna karşın mistik düşünce de mecazi ifade gibi soyut belirsiz, dolaylıdır ve genel olarak sezgiye ya da duyguya dayanır. Ele alınan bu karşıtlıklar ya da dualiteler arasında izdüşüm ilişkisi olduğu gerçeği ortaya çıkar. Yani analitik düşüncenin akıl, zahir ve hakiki ifade gibi kavramlarla izdüşüm ilişkisi olduğu gibi, mistik düşüncenin de sezgi, batın ve mecazi ifade gibi kavramlarla izdüşüm ilişkisi vardır. Bkz. Atalay, **a.g.e.**, s. 123-243.

Dini tecrübenin akıl ile daha kolay kavranabildiği buna mukabil mistik tecrübenin akıl ile kavranılmasının mümkün olmadığı argümanını daha net bir ifadeyle izah etmek gerekirse, mutlak gerçeklikle oluşması muhtemel tecrübelerde akıl fonksiyon olarak azalırken, sezgi artmakta ve böylece sezgisel yönteme ve sezginin verilerine ihtiyaç duyulmaktadır. Anlaşılabilirlik olağan tecrübelerde akli yöntemle günlük bilinç aracılığıyla sağlanırken, dini tecrübenin belirli türleri için de nispeten durum benzerlik gösterebilirken mistik tecrübede anlaşılabilirlik için farklı ihtiyaçlar ortaya çıkmaktadır. Günlük bilincin kavrayabileceği tecrübelerin dışında bir noktada yer alan mistik tecrübelerde sezgisel kavrayışa ihtiyaç duyulmakta, böylece mutlak olanla oluşan tecrübelerde sezgisel yöntemi zaruri kılan mistik karakter arttıkça birlik tecrübesine kapı aralanmaktadır.[140]

Dini tecrübe ile mistik tecrübe kavramlarının sınırlarının, tecrübe kavramına eklenen dini ve mistik sıfatlarının tecrübeye nasıl bir anlam yüklediğinin ve hangi tecrübelerin dini hangi tecrübelerin mistik olarak tanımlandığının belirlenmesi elzemdir. Dini ve mistik tecrübe kavramlarının amacına uygun, tüm yönlerini kapsayıcı, dışta bıraktığı alanları belirleyebilme kapasitesinde tam ve net tanımlamasının yapılabilmesi için bu iki kavramın kapsadığı ve dışta bıraktığı alanları tespit etmek gerekmektedir. Bu amaç çerçevesinde "Dini ve mistik tecrübe kapsamının dışında kalan tecrübeler nelerdir? Hangi tecrübeler dinidir? Hangi tecrübeler mistiktir? Dini tecrübeler aynı zamanda mistik midir? Mistik tecrübeler aynı zamanda dini midir? Dini olmayan mistik tecrübeler, mistik olmayan dini tecrübeler var mıdır?" sorularına cevap verebilmek gerekmektedir. Bu sorulara cevap verilebilmesi dini ve mistik tecrübelerin diğer tecrübelerden ayrımına yardımcı olabileceği gibi dini ve mistik tecrübelerin birbirleriyle olan ilişkisini aydınlatmada da etkili olabilecektir. Aşkının tecrübesi olan dini tecrübe ve mistik tecrübenin diğer insani tecrübelerden ayrımını kolaylaştırabilecek farklılıklarına ve benzerliklerine vurgu yapabilmek, onların temel ve birbirlerine zıt niteliklerini keskin bir şekilde ortaya koyabilmek dikkatli bir analizi ve iyi bir sistematiği zaruri kılmaktadır.[141]

---

[140] Akıl Sezgi Dualitesinde Dini Tecrübe-Mistik Tecrübe Kavramları için bkz. Şekil 2.

[141] Jose C. Nieto, **Religious Experience and Mysticism: Otherness As Experience of Transcendence**, Lanham, New York, Oxford, University of Press of America, 1997, s. 103.

Dini tecrübe kavramında tecrübe kelimesine eklenen dini sıfatının tecrübeye nasıl bir anlam yüklediğinin ve hangi tecrübelerin dini olarak tanımlandığının belirlenmesi önemlidir.[142] Dini tecrübe analizinde özellikle tanımlama aşamasında karşımıza çıkan en büyük problemlerden biri dini tecrübenin konusunun, kapsamının geniş tutulmasıyla net bir şekilde belirlenemeyişi ve bu belirsizlik dolayısıyla bütüncül tanımlama girişimlerinde tatmin edici sonuçlara ulaşılamayışıdır.[143] "Bir tecrübenin dini olarak belirlenmesi nelere bağlı görülmektedir? Dini tecrübe kavramı hangi tecrübeleri kapsayacak şekilde tanımlanabilmektedir?" soruları bu belirsizlikte önem arzetmektedir. Dini olan tecrübeler dini olmayan tecrübeler ayrımında dini tecrübenin bir değer tecrübesi olması, kutsalla irtibatı ve sosyal karşılık verme özelliği ayırıcı özellikler olarak belirlenmiştir.[144]

Bir değer tecrübesi olarak ifade edilen ve değerin kaynağı olması bakımından ilahi varlığa işaret edilen, değerin yansıması bakımından sosyal gerçekliğe vurgu yapılan; köken, olgu ve sonuç olarak ele alınan dini tecrübenin dini olmayan tecrübelerden ayrılmasını öngören bu özellikleri temelde tek bir sebebe irca

---

[142] Dini tecrübe kavramına dini sıfatının eklenmesiyle elde edilen kavramın tazammunlarını kapsama noktasında başarılı olup olmadığı ayrıca tartışma gerektiren bir konu olmaktadır. Dini tecrübe kavramının İslam algısındaki vahiy tecrübesine uygulanmasının problemli olmasından hareketle dini tecrübenin uygun bir kavram olup olmadığını tartışan bir eser için bkz. Adnan Aslan, "What is Wrong with the Concept of Religious Experience", Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 14, No: 3, 2003, s. 299-312. Aslan ayrıca dini tecrübe kavramının gelişigüzel kullanımının vahiy ile mistik tecrübeyi birbirine karıştırdığını iddia etmektedir. Bkz. Adnan Aslan, **Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006, s. 94; "What is Wrong with the Concept of Religious Experience", s. 307. Yaran ise vahyi en üst düzeyde ve en özel anlamda bir dini tecrübe türü olrak görmektedir. Ona göre peygamberler için vahyi kabul eden insanlar, öteki insanlar için dini tecrübeyi yok saydıklarında vahiy tecrübesine olan inancı zor bir alana itmektedirler. Bkz. Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 27.

[143] Türkiye'de son dönemde din felsefesi sahasında konu ile ilgili yapılan tezlerin fazlalığı dikkat çekmekle birlikte doktora tezlerinde kavramsal belirsizlik dile getirilmiştir. Bkz. Ridade Fidan (Haz.), "Paul Tillich'te Dini Tecrübe Anlayışı ve Sinemadaki Yansımaları", basılmamış doktora tezi, Marmara Ü.-Sosyal Bilimler Enstitüsü-Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, s. 11-37; Ömer Faruk Erdem (Haz.), "Wiliam James'e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri", basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Ü.-Sosyal Bilimler Enstitüsü-Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, s. 112-122. Fetullah Kalın (Haz.), "Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe", basılmamış doktora tezi, Atatürk Ü.-Sosyal Bilimler Enstitüsü- Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, s. 22-26. Bu tez kitap olarak basılmıştır. Bkz. **Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe**, İstanbul, Ötüken Yay., 2014, s. 45-51. Betül Akdemir, (Haz.), Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalcı Yaklaşım Örneği, Basılmamış doktora tezi, İstanbul Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2015, s. 16-20; Hakan Hemşinli, "Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dini Tecrübe", basılmamış doktora tezi, Atatürk Ü.-Sosyal Bilimler Enstitüsü- Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, s. 3, 25, 27-31.

[144] Johnson, **Psychology of Religion**, s. 37-38; "Dinî Tecrübe", s. 199-200.

etmek mümkün görünmektedir. Bu monist sebeplilikte dini tecrübeyi dini kılan ve dini tecrübeyi gündelik diğer tecrübelerden ayıran en önemli faktör "tabiatüstü bir varlık"ın tecrübesi olmasıdır. Tanrının bizzat kendisinin varlığı veya bir aksiyonda açığa çıkması şeklinde olabilecek varlık tecrübesinde tabiatüstü olarak ifade edilen realite, Tanrı, Kutsal, Nihai Gerçeklik, Mutlak Varlık veya İlahi olan herhangi bir şeye işaret etmektedir. Böylelikle denilebilir ki dini tecrübeyi nitelendiren ve onu diğer her insani tecrübeden ayıran temel unsur -zaten konusu olan- tabiatüstü ile belli bir ilişki yönüne sahip olmasıdır. Yani tabiatüstü ile ilişki dini tecrübeyi karakterize etmektedir.[145]

Oluşan tecrübenin tabiatüstü ile ilişki yönünü tespit etmek ve tecrübeyi kaynak bakımından kesin bir sonuca bağlayabilmek mümkün müdür? Kişi tecrübesini tabiatüstü bir varlığa bağlama konusunda haklı bir gerekçeye sahip midir? Swinburne'e göre bir tecrübeyi dini kılan en önemli faktör, tecrübenin sujeye görünme biçimidir. Burada Swinburne'un gösterdiği haklı gerekçe tecrübeyi yaşayan kişinin ona görünme biçimi nasılsa tecrübenin o şekilde tasvir edilmesinin mümkün olması gerekliliğidir. Suje yaşadığı varlık tecrübesinin kendisine görünme biçimini tabiatüstü bir varlıkla ilişkiyi kapsayacak şekilde ifade ediyor ve böyle algılıyorsa bu tecrübe böyledir. Böylece sujenin yaşadığı varlık tecrübesi, sujeye doğru görünme biçimiyle ele alındığında Tanrının tecrübe edilmesi, Tanrının farkında olunması ve çok genel anlamda Tanrı veya Tanrısalın algılanması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[146] Tecrübenin sujeye görünme biçimi sujenin tecrübeyi nasıl algıladığıyla ve algıladığı şeyi nasıl yorumladığıyla yakından ilgilidir.

Swinburne'un yaklaşımına Davis yorum meselesiyle katkı sağlamıştır. Yaşanan tecrübenin tecrübeyi yaşayana görünme biçimi yani bireyin yaşadığı tecrübeyi dini olarak algılaması ve akabinde yaşadığı varlık tecrübesini tabiatüstü ile izah etmesi tecrübeyi dini yapmaktadır. Ona göre bazı tecrübeler sujeye dini içerik ve bağlamlarından ötürü dini görünmektedir. Bununla birlikte bahsedilen bu

[145] Peterson, vd., **Reason and Religious Belief**, s. 14. Karş. **Akıl ve İnanç**, s. 16. Vergote, **a.g.e.**, s. 108; Hökelekli, **a.g.e.**, s. 132.
[146] Swinburne, **The Existence of God**, s. 247.

tecrübelerin yanında özü itibariyle dini olan tecrübeler de vardır.[147] Davis'in özü itibariyle dini olan tecrübelere vurgu yapmasına mukabil bağlama vurgu yapan Proudfoot, bir tecrübenin dini olarak değerlendirilebilmesi için öznesi tarafından dinsel olarak tanımlanması gerekliliğine dikkat çekerken Davis ile örtüşmekte, bu tanımlamanın tecrübenin içeriğine değil de noetik niteliğine bağlı olduğunu belirtirken ondan ayrılmaktadır. Sujenin kendini ve dünyayı dinsel inançlar bağlamında kavradığına dikkat çeken Proudfoot, sujenin dini öneme sahip olduğunu düşündüğü tecrübelerin dini olarak nitelendirilmesini önermektedir.[148]

Dinî tecrübe, tecrübenin dini olarak nitelendirilmesi ve yorumlanmasıyla ilgili bir süreçtir ve tabiatüstü ile tecrübeyi içermektedir. Dini tecrübe ifadesinin çok genel bir hakikati ifade edecek şekilde hatta bazen her şeyi kapsayacak şekilde geniş bir kullanıma sahip olması belirsizliğe neden olmakta ve dini tecrübenin tanımlanması sürecinde sıkıntıya yol açmaktadır.[149] Bu durum dolayısıyla dini kelimesinin tecrübeye kattığı anlam belirleyicidir. Dini tecrübe kavramında dini sıfatıyla kurulan ilişkide yorum meselesi dikkat çekmektedir.[150] Burada dini sıfatı en genel haliyle tabiatüstü ile ilişkinin bir formunu sunarak dini tecrübenin dini olmayan tecrübelere göre konumunu belirlemektedir.[151]

---

[147] Özünde dini olan tecrübeler Marksizm ve hümanizm gibi din benzeri anlayışlarda ihmal edilen diğer dünyayla ilintili şu faktörlerden en az birini taşımaktadır: Fiziksel olmayan kutsal bir varlık veya gücün aktivitesinin veya varlığının duyumsanması, fiziksel bedenlerin ve süreçlerin maddi dünyasının ve bilincin dar merkezlerinin ötesinde nihai bir gerçekliğin kavranışı, bireyin bu dünyanın maddi unsurlarıyla elde edilebilir olmayan, en yüksek iyilik, sonsuz bir mutluluk, özgürlük, kurtuluş veya gerçek beni başarmasının duyumsanması. Bkz. Caroline Frank Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, Oxford, The Clarendon Press, 1989, s. 30-31. Davis'e göre bazı insanlar dar doktriner kalıplarla konuya yaklaşmaları ve dini kurumsal dinle sınırlandırmaları dolayısıyla kutsaldan bahsettikleri halde tecrübelerini dini olarak yorumlamazlar. Bkz. Davis, **a.y.**

[148] Proudfoot tecrübeyi yaşayan sujenin dini saydığı tecrübelerin mi dini olarak ele alınacağı yoksa tecrübeyi yaşayanın dini olduğunu henüz fark etmediği dini vasfı taşıyan diğer tecrübelerin de dini olarak ele alınacağıyla ilgili belirsizliği dile getirmektedir. Bkz. Proudfoot, **Religious Experience**, s. 181-185.

[149] Anthony O'Hear, **Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion**, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, s. 26. "Bazen insan dini tecrübe ifadesinin her türlü dini kanaatin içine tıkıldığı bir bavul-kelime görevi yaptığı izlenimine kapılıyor ya da her şeyi açıklamaya yarayan sihirli bir anahtar" olduğunu düşünebiliyor. Bkz. Vergote, **a.g.e.**, s. 106.

[150] Yapılan incelemelerin aynı verilerin hem dini, hem de dünyevi anlamlarda yorumlanabildiğini göstermesi, dini olan sürecin, yorum içerisinde bulunduğuna işaret etmektedir. Böylece din, sujenin karşısına hayatın ne ifade ettiği ile ilgili bir konu olarak çıkmakta ve objeyle ilişkisinde etkili olmaktadır. Bkz. Johnson, **Psychology of Religion**, s. 38; "Dinî Tecrübe", s. 199.

[151] Dini tecrübenin diğer dini durumlardan ayrılması nasıl mümkün olacaktır? Dini tecrübeyi dini kavrayış (religious insight) içeren tüm durumlardan ayırt edebilmenin temel kriteri dini tecrübenin

Sujenin objeyle kurduğu tabiatüstüne referans yapılan tüm tecrübeler dini olarak nitelenebilmektedir. Herhangi bir tecrübeyi dini kılan nedenler tecrübeyi yaşayanın dini olarak yorumlaması, sujenin tecrübesini dini olarak adlandırması ve tecrübesinde Tanrısal varlıktan bahsetmesi şeklinde sıralanırken mistik tecrübenin mistik olmasını sağlayan unsurlar bu şekilde ifade edilmez. Tecrübeyi yaşayanın tecrübesini mistik olarak yorumlaması mistik tecrübe tanımlaması için yeterli görülmemiş, tecrübede birlik olgusunun meydana gelmesi esas alınmıştır. Yoğun sezgisel hal olarak ifade edilebilen mistik tecrübe, Stace tarafından saf bilinçle izah edilmekte ve duyu tecrübesine ait herhangi bir unsur içermemesiyle içeriksiz bir görünüm arzetmektedir. Duyusal-entelektüel (günlük) bilincin aşılması ve saf hale gelmesiyle oluştuğu öngörülen mistik bilinç mistik tecrübenin teminatı olmaktadır. Böylece mistik tecrübe saf bilinç olayı, bilincin saflaşması, bilinç saflığı, saf bilinç şeklinde tanımlanmakta ve bu tanımlama şekliyle saf tecrübe özü itibariyle renksiz bir tecrübe olarak ifade edilegelmektedir. Mistik tecrübeler farklı bir bilinç durumuna geçişin sağlanmasıyla aklın yerini sezgiye bıraktığı, bilinçten düşüncenin, duyusal içeriğin atıldığı ve dünyaya ait çokluktan kurtulup Nihai Gerçeklikte yok olup yeniden var olmak suretiyle birlik tecrübesinin yaşandığı tecrübelerdir.

Hangi tecrübelerin dini veya mistik olduğu sorgusunun yapılması mistik tecrübelerin aynı zamanda dini özellik gösterip göstermediği ve din dışı mistik tecrübelerin olup olmadığı meselelerine dikkat çekmektedir. Dini tecrübede mistik unsurların bulunması ya da bulunmaması muhtemel iki durumdur. Tanrıyla kurulan ilişki normal bilinci aşabileceği gibi bilincin normal formlarında da kalabilir.[152] Dini tecrübenin mistik formlarının bulunması muhtemel olduğu kadar, mistik olmayan dini tecrübelerin ve dini olmayan mistik tecrübelerin bulunması da muhtemeldir.

Tanrıyla veya Nihai Gerçeklikle karşılaşmayı içermesidir. Maddi dünyada olabilecek herhangi bir doğal olayı, yaşanan tüm diğer tecrübeleri dini bir şekilde yorumlamak ve bu olaydan dini çıkarımda bulunmak dini kavrayışla izah edilebilirken bu durum Tanrıyı tecrübe etmeyi gerektirmez. Aynı zamanda dini tecrübe yaşanması da dini kavrayışın kaynağı olabilir. Bkz. Peterson, vd., **Reason and Religious Belief**, s. 14. Karş. Peterson, vd., **Akıl ve İnanç**, s. 16-17.

[152] İkbâl "dinî tecrübenin tabiatının hiçbir yerde normal bilincin doğal isteğiyle çelişmediğini" ileri sürerek dini tecrübeyi normal bilinçle ilişkilendirir, dini bilinci dini olmayan bilinçten ayrı görmez. Bkz. Âsif İkbâl Han, "James ve İkbâl: Din Psikolojisi'ne Yeni Bir Yaklaşım", **İkbâl'in Düşünce Dünyası**, Çev. Ahmet Albayrak, İstanbul İnsan Yay., 2004, s. 217. "Dinî tecrübenin mahiyeti, şuurluluğun tabiî düzeni ile çatışmaz veya ondan ayrılamaz" diyen Johnson'un da benzer bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Bkz. Johnson, **Psychology of Religion**, s. 35; "Dinî Tecrübe", s. 197.

1.2.1. Dini Tecrübe Kavramı

İlahi olan ile karşılaşmanın tüm tecrübelerini içeren, akılla kavranılması bir dereceye kadar mümkün iken en iyi ifade şeklini sezgide bulan dini tecrübenin hangi dönemde ilgi odağı olduğunu soran bir kişi, 1960'larda hangi konuların ve tartışmaların analitik filozoflar tarafından yoğun bir şekilde tartışıldığını araştırırsa, dini tecrübenin alternatifleri arasında listede yerini aldığını görecektir.[153] 20. y.y.'ın başlarında James ile birlikte popüler olan dini tecrübe kavramına, 20. y.y.'ın ortalarında, Karl Barth ve Neo-ortodoks teolojinin etkisiyle eleştiriler yöneltilmiştir. Dini tecrübe kavramı popülerliğini sadece savunulmasına ve önerilmesine değil, aynı zamanda eleştirilmesine ve reddedilmesine de borçludur. Dini tecrübe kavramı ortaya çıktığı dönemde olumlu ya da olumsuz perspektiflerle merkeze yerleştirilirken, son zamanlarda özellikle çağdaş din felsefesinde tekrar teolojik sahnenin merkezine güçlü yapısıyla ve yeni izah tarzıyla geri dönmüştür.[154]

Dini tecrübenin 20. y.y.'da ismen ortaya çıkmasıyla birlikte arkaplanında yer alan önemli gelişmeler 18. y.y.'da dikkat çekmektedir. Rasyonalitenin eleştirilmesi, romantik bir tepki olarak aklı bertaraf ederek alternatif bir alanı sezgiyi ön plana çıkarmıştır. Aklın eleştirilmesi neticesinde rasyonel kanıtlarla ilgili şüphe içinde kalan filozoflar din felsefesinde önemli yer teşkil eden rasyonel argümanların ve delillerin yerine dini tecrübeye yönelmişlerdir. 18. y.y.'da rasyonel kanıtlar ve dolayısıyla akıl Kant ve Hume tarafından eleştirilmiş, bu eleştirilerle birlikte Kant alternatif bir cevap merci olarak ahlaki kurallarla ilgili farkındalık geliştirebilecek potansiyeldeki içsel tecrübeye yönelmiştir. Kant'tan etkilenen birçok yazar ve düşünür içsel ahlaki tecrübeyi önemsemiş ve birçok diğerleri de dışsallıktan içselliğe yönelimin bir adımı olarak dini tecrübeyi ön plana çıkarmışlardır.[155]

---

[153] Herbert, "Philosophy and Religious Experience", s. 149.

[154] Paul Badham, **The Contemporary Challenge of Modernist Theology**, Cardiff, University of Wales Press, 1998, s. 127-128.

[155] Ronald W. Hepburn, "Religious Experience: Argument for the Existence of God," **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1972, c. 7, s. 164. Kant'ın metafiziğe ve özellikle ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerden oluştuğu varsayılan klasik kanıtlara yönelttiği eleştiriler dini tecrübeyi delil boyutunda değerlendirmeyi akla getirmiş, böylece dini tecrübe Tanrı inancını temellendirmek amacıyla kullanılmıştır. Kant'ın eleştirileri için bkz. Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, Çev. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1990, s. 495-531.

Kant'la birlikte değer kaybeden rasyonel teoloji yerini alternatif teolojilere bırakmış böylece eleştirilen akıl yerine sezgi ve duygu ön plana çıkarılmıştır. Katı akılcılığa karşı gelişen romantik tepki dini tecrübenin felsefe sahnesine girmesine zemin hazırlamıştır.[156] Aklın yerine sezginin varlık göstermesiyle dini tecrübeye ilgi artış göstermektedir.[157] Dini tecrübeye yönelimin tarihçesi ele alındığında bu ilgiyi destekleyen durumlar içerisinde felsefeden gelen Kant'ın ve Hume'un klasik teolojiye yönelttikleri eleştiriler ilk sırada yer almaktadır. Dini tecrübeye ilgiyi arttıran ikinci sebep olarak Katoliklik karşısında Protestan düşüncenin varlık göstermesi belirtilmekte, dini tecrübeye yönelik aşırı ilginin üçüncü sebebi olarak da post-modern unsurlar gösterilmektedir.[158]

Dini tecrübe genel olarak yoğun psikolojik hal, şiddetli dini hayat, tasavvufi hal şeklinde tanımlanmakta, zevk ve vecd kelimeleriyle ilişkilendirilmektedir. "Dinsel deneyim", "dini hayat", "dini yaşantı" veya "dini yaşam" kavramlarıyla da zaman zaman ifade edilen dini tecrübe en genel haliyle ilahi olanla, kutsalla karşılaşma tecrübesidir.[159] Söz konusu ilahi olan kutsal ile karşılaşmadan birleşmeye kadar duyumsama, algılama, hissetme vb. gibi tüm tecrübeler dini tecrübe sınıfına girmektedir. Tanrısal varlık, Nihai Gerçeklik, Mutlak hakikat olarak ifadelendirilen objenin suje ile karşı karşıya gelmesi, suje tarafından algılanması, sujenin kendi iç dünyasında hissedilmesi dini tecrübe olarak tanımlanmaktadır. Kısacası dini tecrübenin özünü İlahi olana ilişkin doğrudan bir tecrübe oluşturmaktadır.[160]

---

[156] Romantik tepkinin en önemli sözcüsü ve "mutlak bağımlılık duygusu" görüşünün sahibi Scheleiermacher dini sonsuzun duyumsanması olarak ele alarak dinle kurulan ilişkiden hareketle dini tecrübeyi sezgi ve duygu kavramlarıyla temellendirmektedir. Bkz. Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 31-32.

[157] Marianne Rankin, **An Introduction to Religious Experience**, Religious Experience Research Centre, Lampeter, 2005, s. 14; Donovan, **a.g.e.** , s. 1.

[158] Modernitenin, aklı, bilimi, rasyonaliteyi vb. vurgulayan tavrının din alanına da yansıtılmasıyla; modern dindar insan ideali oluşturulmuştur. Oluşan bu yeni din algısı ve dindar insan modeli postmodernitenin eleştirilerini maruz kalmıştır. Postmodern dindarlık ise doğrudan bireysel deneyime dayalı dindarlığı yüceltmiş ve dini tecrübeyi ön plana çıkarmıştır. Dini ve mistik tecrübeye ilgiyi arttıran sebepler ve ayrıntıları için bkz. Cafer Sadık Yaran, "'Eleştirel Deneyimcilik': Dini Tecrübede Swinburne'ün 'Safdillik İlkesi'ne Karşı 'Eleştirellik İlkesi'", **İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 15, 2007, s. 26-29; **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 21-24.

[159] Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Ankara, Selçuk Yay., 1997, s. 81; Jung, **a.g.e.**, s. 67; Peterson, vd., **Reason and Religious Belief**, s. 13.

[160] George Wall, **Religious Experience and Religious Belief**, Lanham, New York, London, University Press of America, 1995, s. 1-11; Reçber, **a.g.e.** , s. 89.

Swinburne dini tecrübeyi, (epistemik olarak) sujeye Tanrı'nın veya başka bir doğaüstü şeyin, (ya sadece orada bulunması ya bir şey yapması ya da bir şeye sebep olması) tecrübesi olarak görünen bir tecrübe olarak tanımlayarak Nihai Gerçekliği kavramın merkezine yerleştirmiştir.[161] Sujeyi etkileyen bir objenin varlığına dikkat çeken tüm dini tecrübe tanımlarında ilahi olana vurgu yapılmakta yaşanan tecrübenin formları ise değişiklik arzetmektedir. Dini tecrübe sujenin bir obje neticesinde yaşadığı, olayların normal akışı ve doğal şartları içinde beklenmedik olan ve dolayısıyla salt doğal nedenlerin sınırları içinde açıklanması kolay olmayıp, en azından onu yaşayan ve yorumlayan suje için doğaüstü bir dini kaynağa başvurulduğunda ancak tatmin edici bir açıklamaya kavuşmuş sayılabilen olağanüstü bir hal veya olay şeklinde tanımlanırken, sıradan bir insanın yaşayabileceği sıra dışı tüm olayları kapsamaktadır.[162] Dini tecrübenin olağan tecrübeye benzeyen hafif formlarında ya da olağanüstü denilebilecek karmaşık formlarında dikkat çeken temel unsur ilahi varlık yani Tanrı, nihai hakikat, müteal bir otorite ile belli bir iletişimi içermesidir.[163]

Dindar bir kişi tarafından hissedilmiş ya da dini bir grup tarafından tanımlanmış bütün duyguları, algıları ve duyumları kapsayan dini tecrübe[164] hayat ve âlem içinde bulunan ilâhî sırra, doğal bir eğilimdir. Derin bir duygusallık içerisinde, güçlü bir sezgisel kavrayışla mutlak gerçekliğin çekimine kapılan suje objeyle yaşadığı tecrübelerin nihai noktasında kutsalla derin bir ilişki yaşamaktadır. Dini tecrübenin ilahi olan, Tanrı, kutsal, mutlak gerçeklik, nihai hakikat şeklinde ifade bulan objesi, suje tarafından kudsiyet duygusu eşliğinde idrak edilmektedir. Böylece dini tecrübe, ilk planda ve en yalın şekliyle kutsal olanın sezgisel farkındalığı şeklinde tanımlanmaktadır.[165] Dinî tecrübe, kaynağı olan kutsaldan insana gelme sürecinde ilâhî tabiatını korumaktadır. Dini tecrübe kaynağı bakımından ilahi, ulaştığı yer ve dile dökülme süreci bakımından insanidir. Kutsal olan kaynaktan bir 'bütün' olarak insana ulaşan anlam ile insanın bu anlamı idrak etmesiyle yani dış ve

[161] Swinburne, **The Existence of God**, s. 246.
[162] Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 11.
[163] Vergote, **Din, İnanç ve İnançsızlık**, s. 107.
[164] Vergote, **a.y.**
[165] Dini tecrübenin ilahi olanla ilişkisi öncelikle tespit edilmiş, ardından kutsalın genelleştirilmiş bir duyusu olarak ve ilahi varlığın belirli farkındalığı olarak tanımlanmıştır. Bu ana tanımlama girişimine ek olarak çeşitli tanımlama kategorileri için bkz. Unger, **a.g.e.**, s. 37-42.

iç âlemlerdeki ilâhî kudretin farkına varılmasıyla bu döngü tamamlanmaktadır. Böylece dini tecrübe hem iç ve subjektif bir hadise, hem de objektif bir referansa işaret eden dinamik bir yapıdır.[166] Sonuç olarak dini tecrübenin konusu bütün dinlerde evrensel olarak hissedilenk, yöntemi de kutsalın sezgisel farkındalığı olarak ifade edilmektedir.[167]

Dini tecrübenin konusu ilahi olan, Tanrı, kutsal, mutlak gerçeklik, nihai hakikat olarak geniş tutulduğunda bu konsept dinsel, mistik veya benzeri sıfatlarla nitelenen tecrübeleri de kapsama özelliğindedir.[168] Bu perspektifle dini tecrübe kavramı mistik tecrübeyi kapsamakta, mistik tecrübe dini tecrübenin özel bir formu olarak değerlendirilmektedir. Böylece dini tecrübenin alt kategorisi olacak şekilde mistik tecrübe ile karşılaşılmaktadır. İlahi olanla karşılaşma tecrübesi olarak dini tecrübe tanımlandığında ve bu karşılaşmanın özel bir formu olarak birleşme tecrübesi ifade edildiğinde dini olan mistik tecrübe kategorisi oluşmamaktadır. Ama mistik tecrübenin dini tecrübe kategorisinde tanımlanabilmesinin dışındaki anlamlarının varlığı da dikkate alındığında mistik tecrübenin dini olmayan versiyonlarının olduğu da gözlenmektedir. Bu gerçekle birlikte dini ve mistik tecrübeyi ayrı ayrı tanımlama zarureti oluşmaktadır. Dini ve mistik tecrübe fenomenlerinin ilişkisi tezin ilerleyen kısımlarında incelenecek olup mistik tecrübe kavramını kendi başlığı altında kavramsal analize tabi tutmak yerinde olacaktır.

---

[166] Veysel Uysal, "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisi'ndeki Yeri", **İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 4, 1995, s. 85; Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 69, 75.

[167] Kutsal'ın, mutlak gerçekliğin sezgisel kavranışı olarak dini tecrübe tanımlamasının somut versiyonu için bkz. Şekil 3: Evrensel Öz Bağlamında Dini Tecrübe: Mutlak Gerçekliğin Sezgisel Kavranışı. Çeşitli dinler ve kültürler çerçevesinde farklı adlar alsa da bu yaşanan tecrübe sezgi kisvesiyle yöntemsel olarak benzerlik göstermektedir. Dindar bir mistiğin Tanrı'da var olmak dediği, Hristiyanın birlik tecrübesi olarak belirlediği bu zirve tecrübe İslam terminolojisinde "Allah'ta var olmak" şeklinde vücud bulmakta ve dinî tecrübeyi yaşayan dindarın en büyük arzusu haline dönüşmektedir. Bkz. Hökelekli, **a.g.e**, s. 131; Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 69.

[168] Tüzer, **a.g.e.**, s. 15.

1.2.2. Mistik Tecrübe Kavramı

Aklın izdüşümünde yer alan rasyonalitenin cevapsız kaldığı yerlerde sezginin izdüşümünde yer alan mistisizmin hakikat arayışında rol üstlendiği görülmektedir. Mistisizm, Yeni Eflatunculuk olarak bilinen Yunan ve Oriental felsefenin senkretizminde realiteye yaklaşımın, entelektüelle birlikte ondan daha ziyade sezgisel yetilere dayanan özel bir versiyonu sayılması bakımından sezgisel metodun yoğun bir formunu temsil etmektedir.[169] Mistik kelimesinin kökeni Yunan sırlarına (mysteries) dayandırılmaktadır. Mistisizmin temelini oluşturan bu sırlar, Tanrısal şeylerin bir ezoterik bilgisini kazanma aracı olarak kendisine sahip olan sujenin sonsuzlukta yeniden doğmasını sağlamakta; bu sırların etkisiyle sujenin objesi zamansızlığın ve sonsuzluğun içinde zaman ve tarihin oluşturduğu maddi dünyanın kırılmasına sebebiyet vermektedir. Bu sırların gizli bir hikmetten bahsettiğine ve kutsal olduğu için ifşa edilmesinin yasaklandığına inanılmaktadır. "Mystery" kelimesinin kapamak anlamında özellikle gözleri ve dudakları kapamak anlamındaki Yunanca "muo" kelimesinden geldiği düşünülmektedir.[170]

Kelimenin Hristiyanlıktaki kullanımı sıklıkla Pseudo-Dionysius olarak bilinen Dionysius the Areopagite'ın etkisine dayandırılmaktadır. Dionysius, St. Paul'un çağdaşı ve öğrencisi olarak bilinmekte, onun "Mistik Teoloji" adındaki eseri ve diğer yazıları ortaçağ teologları tarafından otorite kabul edilmektedir. Bu terim ortaçağ teologları tarafından Tanrı hakkındaki bilginin ve Tanrı'ya yönelik anlayışın özel bir formu olarak Latince Theologia Mystica şeklinde kullanılmıştır.[171] Bilimsel mistik teolojinin babası olarak bilinen Dionysius'u takiben St. Augustine, St. Gregory ve St. Bernard kelimeyi mistik tecrübe anlamında kullanmışlardır.[172]

---

[169] F. C. Happold, **Mysticism: A Study and an Anthology**, London, Penguin Books, 1990, s. 18; Cavit Sunar, **Mistisizmin Ana Hatları**, İstanbul, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., 2005, s. 4; İlhan Kutluer, "Mistisizm" Maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., c. 30, 2005, s. 188.

[170] Louis Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Word", **Understanding Mysticism**, Ed. Richard Woods, London, The Athlone Press, 1981, s. 43; Happold, **a.g.e.**, s. 18.

[171] Mistik kelimesi, orta çağın sonlarına kadar yaygın kullanıma sahip değildi, onun yerine spirtiüel tecrübe için contamplation (murakabe) kelimesi kullanılıyordu. Mistisizm güncel kullanımıyla oldukça modern bir kavramdır. Bkz. Happold, **a.g.e.**, s. 18, 36-37. Mistisizm kelimesinin doğuşu Hristiyan kültürüne dayandırıldığı halde Hristiyanlıktan çok önce uzak doğuda, Hind'de ve Çin'de kullanıldığı bilinmektedir. Bkz. Safa, **a.g.e.** , s. 143.

[172] Dom Cuthbert Butler, **Western Mysticism**, London, E. P. Button & Go. Inc., 1951, s. 6. Ayrıntılı bilgi için bkz. St. Augustine s. 19-62, St. Gregory, s. 65-92, St. Bernard, s. 95-120.

Mistik tecrübe kavramındaki mistik sıfatının insana ve varlığa atfedilebilen formlarında farklı anlamlarla karşılaşılmaktadır. Linguistik açıklamalar[173] "Mistik nedir?" ve "Mistik kimdir?" sorularının mistik sıfatının bir objeye atfedilmesi ve bir sujeye atfedilmesiyle oluştuğunu ve aynı kavram üzerinde farklı anlamlara açıldığını göstermektedir. "Mistik nedir?" sorusuyla mahiyet problemi incelenmekte, "Mistik kimdir?" sorusunda ise bir yeti ve kişilik özellikleri ile karşılaşılmaktadır. Burada anlaşılmak istenen kavram mistik tecrübe olduğundan mistik tecrübenin ne olduğunu daha iyi anlamak için mistik tecrübe kavramında mistik sıfatının tecrübeye kattığı anlamı belirlemek adına hem mistik sujenin hem de mistik obje incelenecek, bu minval üzere mistik kelimesinin insana kattığı anlamdan analoji kurarak mistik niteliğinin tecrübeye katkısı belirlenecektir.

Mistik tecrübe ile mistik düşünce arasında yapılan ayrımda mistik olmanın şartı en azından bir mistik tecrübe yaşamak şeklinde belirlenirken mistik sıfatı sujeye atfedildiğinde mistik, mistik tecrübe yaşayan kişi olmaktadır.[174] Bir kişinin mistik olarak vasıflandırılabilmesi için teoride kalmaması pratik anlamda bir kazanım elde etmiş olması gerekir. Böylece kurtuluş için sezgiyi, içsel aydınlanmayı ve dış dünyadan soyutlanmayı tercih eden bir kişi olarak mistik, dinsel düşüncelerinde ve davranışlarında gizemciliğe yer vermekte, sahip olduğu batını bilgiler hususunda ağzını ve gözünü kapatmakta; sessizliği tercih etmektedir.[175] Ezeli olanın içinde geçici olanı ve geçici olanın içinde ezeli olanı gören ve kavrayan mistik, realiteyi doğrudan tecrübe etmektedir. Günlük hayat şartları içinde şuur eşiğinin altında gizli bulunan bunlardan daha derin ve üstün bir yetinin bulunduğunu belirten mistiklere göre gizli ben, insanın subliminal hayatının faktörlerindendir ve bu gizli ben reel veya transandantal dünya ile temasa geçen mistisizmin biricik amilidir. Bu durumda

---

[173] Tecrübenin önündeki sıfatın alanı sınırlandırdığını ifade eden Miles'ın bir objeye eklenen sıfatla bir sujeye eklenen sıfat arasında ayrım yaptığı görülmektedir. Miles maksadını net bir şekilde sunabilmek için "musical" sıfatını ele almaktadır. Ona göre "a musical child" ifadesindeki musical sıfatıyla "a musical experience" ifadesindeki musical sıfatı aynı anlama gelmemektedir. Direk çevirisi "bir müzikal çocuk" olan ilk ifade müzik kabiliyeti olan çocuğu ifade etmekte, müzikle ilgilenen çocuk olarak çevirilmesi uygun olmaktadır. Direk çevirisi "bir müzikal tecrübe" olan ikinci ifadede tecrübenin müzik kabiliyeti olduğu düşünülemez, burada bir müzik tecrübesi ifade edilmekte; bir kişinin müzik dinlerken elde ettiği tecrübeleri ifade etmektedir. Aynı durum mistik tecrübe (mystical experience) ve mistik kişi (myctical man) ifadeleri için de geçerli olmaktadır. Bkz. Miles, **a.g.e.**, s. 14.

[174] Nieto, **a.g.e.**, s. 135.

[175] Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yay., 1998, s. 264; Hüseyin Peker, **Din Psikolojisi**. İstanbul, Çamlıca Yay., 2003, s. 181.

mistik gizli benden haberdar olan ve etkinliğine şahit olan kişi olmaktadır. Gerçek mistik sadece Mutlak'ı bilen değil aynı zamanda ona kavuşandır. Kavuşmanın delili de sadece bilmek değil, olmaktır. Aynı zamanda mistiğin objesi mutlak ile birleşmedir. Mistiğin yolunun sonu olan bu canlı birleşmede entelektüel realizasyon ile emosyonel istekler birlikte bulunmakta, akıl sezgi terkibi gerçekleşmektedir.[176]

Yunan sırlarından neşet eden mistisizm terminolojisinde bu sırlara aşina olan sujeye mistik kişi, aşina olunan objeye mistik tecrübe denmektedir.[177] "Sezginin, kavramın ve genellikle her türlü bilincin ulaşamıyacağı şeylerin doğrudan doğruya hissedilmesini sağlamaya yönelmiş her doktrin" mistik özellik göstermektedir.[178] Başlangıçta esrarlı Yunan kültlerini hatırlatan mistik kelimesi ilkel toplumlarda güçlere, etkilere, duygular tarafından algılanamayan ancak yine de gerçek olan eylemlere olan inanca tekabül edecek şekilde gizemli anlamında kullanılmaktaydı.[179] Aşkınlık hissi ve yüksek farkındalık için kullanılan mistisizm[180] kelimesi zaman içerisinde çok daha geniş bir anlama bürünerek tüm dinlerin içe dönük boyutu olarak ele alınmış, tüm insanlar tarafından paylaşılan evrensel bir hissi ifade eder olmuştur. Genel olarak yoğun sezgisel farkındalıkla karakterize edilen, anlaşılması zor mistik sıfatı ile tanımlanması zor ve sınırları belirsiz tecrübe kavramının oluşturduğu terkipte mistik tecrübe, sezgi merkezli bir tanımlamayla vasıtasız algı, bilinç merkezli bir tanımlamayla saf bilinç, tecrübe merkezli bir tanımlamayla saf tecrübeye imkan tanıyarak evrensel öze temel teşkil etmektedir.[181]

Mistisizme sezgi merkezli açıklama getirilmiştir. Bireye, sıra dışı ve özel yoğunluk biçimlerinde yeni; özellikle de dini içeriklere sahip idrak ve bilgilerin aktarıldığı tecrübeler bütünü olarak mistisizm, realiteye akıl ve araştırma yolu ile değil, duygu ve sezgi ile ulaşılabileceğini kabul eden felsefe ve din doktrinidir.[182]

---

[176] Sunar, **a.g.e.**, s. 4, 8, 10-12.
[177] Happold, **a.g.e.**, s. 18.
[178] Serouya, **a.g.e.**, 11.
[179] Lucien Levy Bruhl, **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yay., 2006, s. 14.
[180] Donovan, **a.g.e.**, s. 5.
[181] Ayrımlaşmamış birlik tecrübesini merkezi bir fikir olarak ele alan mistik tecrübenin islami versiyonları ise şöyledir: Vacibü'l-Vücud, Mutlak Kemal, Ebedi Hikmet, İlahi Aşk ya da Allah'a duyulan arzu. Bkz. A. Reza Arasteh, Enis A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", **Sufi Psikolojisi**, Ed. Kemal Sayar, İstanbul, İnsan Yay., 2000, s. 42.
[182] Nils G. Holm, **Din Psikolojisine Giriş**, Çev. Abdülkerim Bahadır, İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 63; **Tdk** , s. 1571.

Sezgi, mistisizmin temelindedir veya daha doğrusu sezgi demek mistisizm demektir.[183] Mistisizm, insanın akıl yürütmenin ötesinde bilişsel bir yetiye sahip olduğunu ve bu yetiyle insanların normal duyularla kavrayamayacakları sırlara, mistik iç görü, içe doğma, sezgi ve vahiy yöntemleriyle ulaşabildiklerini iddia etmektedirler.[184] Şimdiki zaman, süre, eşzamanlılık, nedensellik gibi doğrusal zaman yaşantısının boyutlarını aşan mistisizmde zamansızlık şeklinde izah edilmeye çalışılan doğrusal olmayan sezgisel biçim söz konusudur.[185] Mistisizmde bilinç merkezli açıklama da söz konusudur. Stace mistik tecrübeyi saf bilinç kavramıyla izah etmektedir.[186] Bir şuur halinden başka bir şuur haline geçiş[187] şeklinde tanımlanan mistik tecrübede gerçekliğin daha derin bir katmanı bilince yükselmektedir. Hep orada olan fakat algılanmayan gerçeklik egoda gizli bir gerçekliktir. Egonun derinliklerinde ortaya çıkan günlük bilincin bariyerlerini kıran mistik tecrübe bu yönüyle bilincin genişlemesidir.[188] Mistisizm, Allah aşkının mükemmel bir ikmalini içeren organik bir sürecin adı olarak Mutlakla bilinç ilişkisi kurulumunun sanatıdır.[189]

Mistik tecrübe konusunda otorite olarak kabul edilen Stace'in tanımlamasında en çok dikkat çeken kavram ise Birlik'tir. Stace mistik tecrübeyi ayrımlaşmamış birlik tecrübesi, saf bir birliğin dolaysız kavranışı şeklinde ele almaktadır.[190] Mistik tecrübede gerçeklikle birlik esas alınmakta ve mistik tecrübe Tanrı'ya erişme çabalarının tümü olarak değerlendirilmektedir. Mistikler, yüksek bir gücü kavramak ve eylemlerini bu güce göre düzenlemek için gerçekliğin üstüne yükselme eğilimi gösterirler; yaşadıkları tecrübedeki yükselmiş yaşama gücü ve beraberindeki olağanüstü enerjiyle, evrende yaratıcı güçle ilişki kurarlar.[191]

---

183 Serouya, **a.g.e.**, s. 40-41.
184 Budak, **a.g.e.**, s. 514.
185 Ornstein, **a.g.e.**, s. 88-90, 98.
186 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 86.
187 Aydın, **a.g.e.**, s. 87.
188 Borchert, **a.g.e.**, s. 7.
189 Underhill, **a.g.e.**, s. 81.
190 Stace, **The Teachings of the Mystics**, s. 20; **Mysticism and Philosophy**, s. 87; Donovan, **a.g.e.**, s. 6. Stace'in mistik tecrübenin mahiyetine ilişkin açıklamaları ayrıntılı olarak ikinci bölümde yer almaktadır. Birlik fikri iki şeyin bir şeyde birbirine katılması anlamına gelse de aralarındaki ayrılığa da işaret edilmektedir. Bkz. Geoffrey Parrinder, **Mysticism in the World's Religions**, New York, Oxford University, 1976, s. 152.
191 Akarsu, **a.g.e.**, s. 79; Hughes, **a.g.e.**, s. 89.

Her ne kadar dini ve mistik tecrübelerin ayrı ayrı tanımlanması gerçekleştirilmiş olsa da belirli bir perspektif belirlenmeden çok net tanımlamalara gidilemediği görülmektedir. Dini ve mistik tecrübelere akıl ve sezgi referanslarıyla yaklaşıldığında dini tecrübelerin akıl referansıyla daha rahat tanımlandığı mistik tecrübelerin bu tanımlamada yer bulamadığı dikkat çekmektedir. Tecrübeyle bilincin içeriğinin değiştirilmesini kasteden Hick'in dini tecrübeyi özel olarak dini kavramlarla şekillendirilmiş tecrübe olarak tanımlaması onun akli izaha yöneldiğini göstermektedir.[192] İnsan ruhunu gizem barındıran bir yer olarak tanımlayan Jung da benzer bir şekilde bir ampirist için tüm dini tecrübelerin aklın özgün durumundan başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Aklı referans alarak dini tecrübeyi tanımlayan Jung'a göre dini tecrübe, bu tecrübeyi yaşayanlar için oldukça anlamlı görünmektedir.[193]

Sezgi ve duygu merkezli yaklaşımlarda dinin sezgisel boyutu dikkate alınarak dini ve mistik tecrübeler arasında ayrıma işaret edilmeden tanımlama yapıldığı görülmektedir. Dinin kaynağı konusunda sezgi ve duygulara dikkat çekerek dini tecrübenin kaynağını da bireyin yalnızlığında elde ettiği Tanrısalı düşünmesine zemin hazırlayan hisleri, davranışları ve tecrübeleri olarak gören James'e göre dinî tecrübe, Tanrı'nın göstergelerini algılamak ve ilâhî kudretle sezgisel ve duygusal bir ilişki kurmaktır.[194] Dini tecrübeyi hissetme olarak ele alarak evrensel özcülere ilham kaynağı olan Scheleiermacher, dini tecrübenin entelektüel ve bilişsel bir tecrübe olmaktan ziyade duygu tecrübesi olduğuna vurgu yapmaktadır. Sezgi ile duygu arasında ilişkisel bir bağı öngören, birbirleri olmadan anlam ifade edemediklerine dikkat çeken[195] Scheleiermacher'a göre dini tecrübe sezgiseldir, vasıtasızdır, kavramlar, fikirler, inançlar ya da pratiklerden bağımsızdır, bağlamı aşma özelliğindedir ve kendi kendini kanıtlayan bir tecrübedir. Bu tecrübe kavramsal ayrımların öncesinde gerçekleşmekte ve bu saydığımız özellikleri dolayısıyla tarif edilebilmesi, tasvir edilebilmesi zorlaşmaktadır.[196] Sezgi merkezli bu dini tecrübe tanımlamalarının mistik tecrübe için de uygulanabileceği görülmektedir.

---

[192] Hick, **An Interpretation of Religion**, s. 153.
[193] Jung, **a.g.e.**, s. 67.
[194] James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 31, 42.
[195] Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 29, 31.
[196] Peterson, v.d., **Reason and Religious Belief**, s. 16; **Akıl ve İnanç**, s. 21.

Aklı temsil eden olağan tecrübenin yanısıra sezgiyi temsil eden olağanüstü tecrübeden bahsedildiğinde dini ve mistik tecrübelerle karşılaşılmakta dini tecrübeden mistik tecrübeye giden süreçte akli izahın yeterliliği azalmakta sezgisel izah gerekmekte, akıldan sezgiye kayma gerçekleşmektedir.[197] Dini ve mistik tecrübeler İlahi olanla karşılaşmadan birlik tecrübesine kadar tüm olağanüstü tecrübeleri içermektedir. Dini ve mistik tecrübelere farklı anlayışlarla yaklaşılmakla birlikte burada biri aklı, diğeri sezgiyi referans alan farklı iki tanımlama biçimi sunan temelde evrensel özü referans alan bağlamsalcı ve perenniyalist yaklaşımla ve temsilcileri Stace ve Katz ile konu ele alınacaktır.[198] Dini tecrübe ve mistik tecrübe kavramlarını daha anlaşılır kılmak ve mistik tecrübe ile sınırlarını belirleyebilmek amacıyla evrensel öz meselesini referans almak elzemdir.[199]

Gerek evrensel özcü yaklaşım gerek bağlamsalcı yaklaşım dini ve mistik tecrübeleri ele alırken iki farklı tecrübe tipi üzerinden ayrıma gitmemiş, evrensel öz meselesindeki perspektiflerini kavramsal şemaya yansıtmışlardır. Böylelikle dini ya da mistik tecrübe olarak özel olarak ayrılmadan olağan tecrübenin dışında ele alınan olağanüstü tecrübe için öne çıkan tanımlama şeklinde bağlamsalcı perspektifin vasıtalara vurgusu, evrensel özcü perspektifin birlik vurgusu dikkat çekmektedir. Bu iki yaklaşımın temsilcileri Stace ve Katz'ın olağan tecrübenin dışındaki bir tecrübeyi ifade etmek için mistik tecrübe kavramını tercih ettikleri, fakat birbirinden tamamen farklı bir şekilde bu kavramı değerlendirmeye tabi tuttukları görülmektedir.

---

[197] Dini ve mistik tecrübenin duyu ve duygu dolayısıyla akıl ve sezgi ilişkisi için bkz. Şekil 11: Duyu Tecrübesinden Duygu Tecrübesine giden süreçte Dini ve Mistik Tecrübe.

[198] Genel olarak üç çeşit dini tecrübe anlayışı ifade edilmektedir: 1. Hissetme Olarak Dini Tecrübe, 2. Dini inançlara dayalı yorum olarak dini tecrübe, 3. Algısal tecrübe olarak dini tecrübe. Bunlardan ilkinin perenniyalist kanadı, ikincisinin de bağlamsalcı kanadı temsil ettiğini belirtmekle birlikte, sonuncusunun dini tecrübeye teistik bir perspektif kazandırdığı söylenebilir. Peterson v.d., **Reason and Religious Belief**, s. 16-20; **Akıl ve İnanç**, s. 21-30.

[199] Evrensel öz perspektifiyle başka bir tanımlama girişimi Brainard'da görülmektedir. Brainard, evrensel bir referansın olmadığını söyleyen bir gruptan, dini ve mistik tecrübelerde yaygın empirik nitelikler belirleyen buna zıt diğer bir gruptan bahsetmektedir. Evrensel özün yokluğundan hareket eden birinci grup farklılıklara, evrensel özün var olduğunu savunan ikinci grup benzerliklere vurgu yapmaktadır. Perenniyalist ve bağlamsalcı ekollerden her birinin suje obje arasındaki paradoksu çözmede yetersizliğini ifade eden Brainard tecrübenin kendisi ile yorumu arasında ayrıma dikkat çeken bir üçüncü grubun bu iki zıt yaklaşım arasında bir uzlaştırma fonksiyonu üstlendiğini öngörmektedir. Çünkü bu grup mutlak bir benzerlik iddiasından ve tüm mistik tecrübelerin benzerliği iddiasından uzak durarak anlatılardan hareketle din farklılıklarını ve kültürü aşan benzerliklerin olduğunu söylemektedir. Brainard, bu üçüncü grubun tartışmayı aydınlatmada, suje obje paradoksunu çözmede daha iyi bir model sunduğunu belirtmektedir. Bkz. F. Samuel Brainard, "Defining 'Mystical Experience'", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 64, No. 2, 1996, s. 362, 384.

Stace mistisizmi hem mistik tecrübeyi hem de yorumunu kapsayacak şekilde ele almaktadır. Stace'e göre bir kişiye mistik diyebilmek için o kişinin mistik fikirlerden etkilenmesi yeterli değildir, en az bir kere mistik tecrübe yaşaması gerekmektedir.[200] Katz da olağanüstü tecrübelerden bahsederken Stace gibi mistik tecrübe ifadesini kullanmakta, mistik tecrübeyi olağan tecrübeden hareketle vasıtalardan müteşekkil bir şekilde algılamaktadır.[201] Katz mistik tecrübe ifadesini kullanırken kesinlikle Stace'in anladığı manada bir saf bilinç, ya da birlik tecrübesi kastetmez. Stace ve Katz'ın olağanüstü tecrübeyi ifade etmek için dini ve mistik tecrübe kavramlarından mistik tecrübe kavramını tercih ettikleri görülmektedir. Peki Stace ve Katz'ın ele aldıkları mistik tecrübe dini bir tecrübe özelliği göstermekte midir yani söz konusu tecrübenin dini tecrübeyle ilişkisi nedir? Bu sorunun cevaplanması için her iki filozofun da dine yaklaşımı önem arzetmektedir.

Stace mistik tecrübenin özünü Tanrıyla birleşmenin mümkün yorumlarından biri olarak gördüğü ayrımlaşmamış birlik olarak belirlemekte ve mistisizmin temelde dinsel bir fenomen olup olmadığı sorusuna verilecek ilk cevabın olumsuz olduğunu ifade etmektedir. Stace'e göre dinsel bir fenomen olmayan mistisizm bir dinle ilişkili olabilir fakat bu durum gerekli değildir.[202] Stace mistisizmin temelde dinsel olup olmadığını sormak yerine, bütün dinlerin temelde mistik olup olmadığı sorusunun sorulabilirliğini gündeme getirmektedir. Stace mistik bilincin bütün insanlarda potansiyel olarak bulunduğunu fakat çoğu insanda bilinç yüzeyinin altında bir yerlerde örtülü olduğunu savunmaktadır. Stace'e göre mistisizm dinlerden herhangi biri olmadan da var olabilmesi anlamında bağımsızdır. Ancak mistisizm ve örgütlü din genelde bir araya gelmekte ve her ikisi de dünyevi ufukların ötesinde Sonsuz ve Ölümsüze baktığı ve her ikisi de dinsel ve kutsala uygun duyguları paylaştığı için birbirine bağlanmaktadır.[203] Görüldüğü gibi Stace mistik tecrübe derken dini tecrübeleri kastetmemektedir.

---

[200] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 36-37; **Mistisizim ve Felsefe**, s. 35.

[201] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", b.a.

[202] Dini bir bağlam içerisinde gelişmeyen, suje tarafından dini olarak yorumlanmayan olağanüstü, fevkalade, yüksek bir tecrübe ister; aydınlanma ister kurtuluş isterse başka bir isimle ifade edilsin yaşamak için Tanrıya gerek duymayan ateist, agnostik mistikler vardır. Bu durum dini olmayan mistik tecrübeyi yadsımayı engellemektedir. Mistik olarak öngördüğü Kensho deneyimi geçiren Austin, mistik tecrübe için Tanrı'ya gerek olmadığını vurgulamakta, Tanrı kavramı yerine "Nihai Saf Birlik" kavramını önermektedir. Bkz. Horgan**, Rational Mysticism**, s. 127-131.

[203] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 341-343; **Mistisizim ve Felsefe**, s. 345-347.

Schleiermacher, Otto, James gibi evrensel özcü filozoflar rasyonel, teolojik düşünce kalıplarına oturtulmuş kurumsal dinin kökenini bireysel, rasyonel olmayan dini ve mistik tecrübede yani sezgide bulurlar. Dinin özü, ne düşünme ne de eylemde bulunmadır diyen Schleiermacher'e göre onun özü sadece sezgi ve duygudur.[204] Otto dinin özünü rasyonel olmayan *numinous* tecrübesinde bulmaktadır.[205] James'de ise duygu dinin en derin kaynağıdır.[206] Bu açıdan denilebilir ki, bu şekilde bir din algısı çerçevesinde dini ve mistik tecrübelerin din ile ilişkisinde problem oluşmamaktadır. Dini ve mistik tecrübenin din ile ilişkisinde hangi din anlayışının hakim olduğu; kurumsal din mi, bireysel din mi? bu açıklamalarla birlikte önem arzetmektedir.[207]

---

[204] Dinin, evreni sezmeyi, evrenin kendi göstergelerine ve aksiyonlarına samimi bir şekilde kulak misafiri olmayı dilediğini öngören Schleiermacher, dinin çocuksu bir edilgenlik içerisinde evrenin vasıtasız etkileriyle dolmanın ve bu etkilere yakalanmanın özlemini çektiğini, dinin tüm yaşamını bütünlüğün sonsuz doğasında bir ve her şey olarak bulduğunu belirtir. Ona göre din, sonsuz için bir duyum ve zevktir. Bkz. Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 22, 23.

[205] Otto, okuyucudan dikkatini derin hissedilen dini tecrübeye yöneltmesini ister, aksi takdirde muhtemel anlama problemi dolayısıyla kitabın diğer bölümlerini okumasını tavsiye etmez. Bkz. 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, s. 22. Eserin Türkçesi: **Kutsal'a Dair**, Çev. Sevil Ghaffari, İstanbul, Altıkırkbeş Basın Yayın, 2014, s. 39. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Rudolf Otto, "The Essence of Religious Experience", **Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion**, Ed. William P. Alston, New York, Harcourt Brace & World, Inc., 1963, s. 189. Otto, mistisizmi dindeki akıl dışı unsurların son derece vurgulanması olarak algılamaktadır. Bkz. Otto, **The Idea of Holy**, s. 36; "The Essence of Religious Experience", s. 197.

[206] James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 414; "Religious Experience as the Root of Religion", s. 43.

[207] Örgütlenmiş dinlerin aşırı iki uca doğru gelişme eğilimi gösterdiğini belirten Maslow'a göre bir uçta mistik ve bireysel dinler, diğer bir uçta ise yasa koyucu ve örgütlenmiş dinler bulunmaktadır. Maslow örgütsel din ve kiliselerin, dinsel deneyimlerin ve bunu deneyimleyenlerin en büyük düşmanları haline dönüşebileceği riskinden bahsetmektedir. Ona göre yasa koyucu ve örgütsel uyarlamaları olan böylesi bir dinin açık tehdidi, bu gibi doğal, aşkın, mistik ve ilahi deneyimlere karşı bastırmacı bir tutum içinde olması ve ortaya çıkmalarını engellemesidir. Bkz. Maslow, **a.g.e.**, s. 16, 53-54. Maslowa benzer bir tasnif Bergson'dan gelmektedir: Bergson'a göre ahlakın biri içedönük (kapalı), öteki dışadönük (açık) olmak üzere iki türü vardır. Aynı şekilde dinin de ahlak gibi iki kaynağı vardır; "statik din", "dinamik din". Statik din, kişinin varlığını ilgilendiren, doğanın geliştirdiği bir korunma aracıdır. Kişiyi içinde yaşadığı topluma bağlayan, bireyle toplum arasında uyum ve birlik sağlayan bu tür dindir. Dinamik dinin kaynağı ise gizemciliktir. Burada durağan dinin kurumsal dinle, dinamik dinin dini ve mistik tecrübeyi destekleyen bireysel dinle alakalı olduğu görülmektedir. Bkz. Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, b.a. Hughes, Bergson'un ahlak ve dinin biri statik diğeri dinamik olmak üzere iki ayrı tip olarak iki ayrı kaynaktan geldiğini belirttiği ve bu kaynaklara yönelik tahliller yaptığı çalışmasında teistik bir arka plan ve yorumun hazır bulunduğunu şu ifadelerle belirtmektedir: "yaşamın yaratıcı gücü göstergedir", "bu güç Tanrı nın gücüdür". Bu tahlillerden çıkardığı sonuç dinin bir çizgide kalmasıyla statik olduğu, diğer taraftan mistisizm formunda dinamik şekil aldığıdır. Bkz. Hughes, **The Philosophical Basis of Mysticism**, s. 89. Waterhouse dini bilincin yaratıcı, orijinal, vasıtasız olarak vasıflandırdığı aktif formu ile dini bilincin gelenek, imitasyon ve telkinle özdeşleşen pasif formuna denk gelecek şekilde dinin iki formu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Eric S. Waterhouse, **The Philosophy of Religious Experience**, London, The Epworth Press, 1923, s. 65.

Dini ve mistik tecrübeyi sezgi, duygu ve his ile açıklayan evrensel özcü yaklaşımda dinin algılanış şekliyle dini ve mistik tecrübelerin algılanış şeklinin aynileştirilmesi, dinin en özgün biçiminin bireysel dinde görülmesi, dolayısıyla kurumsal dinin ikincil olması dikkat çekmektedir. Evrensel özcüler açısından, belli bir dil ve düşünce kalıbına dökülerek rasyonelleştirilen ve örgütlenen din yerine bireyin özel olarak yaşadığı ve rasyonel bilinç düzeyini aşan doğaüstü ezeli bir gerçeklikle vasıtasız olarak ilişkiye girdiği derin dini ya da mistik tecrübeler önem arzetmektedir. Din ile ilişkisinde bireysel dindarlığa vurgu yapan bu yaklaşımda duygu eğilimi gözlenmektedir. Bu yaklaşımla birlikte duygusal yaşantı olarak ele alınan dini tecrübede nihai gerçekliğin, dil, düşünce, kavram vs. aracılığı olmadan bağlamdan bağımsız bir şekilde ortaya çıkması durumu dikkat çekmektedir. Nihai gerçekliğin doğrudan bilincinde olunması ya da sezilmesinin öne çıkarıldığı yaklaşımda normal bilincin dışında dinsel veya mistik şeklinde adlandırılabilecek bir bilince vurgu yapılması ve duyguya aklın üstünde bir değer atfedilmesi söz konusudur. Nihai olarak bu yaklaşımla birlikte dini tecrübelerin, tüm kültürlerde asıl itibariyle ortak ve aynı olduğu iddia edilerek evrenselliğine atıfta bulunulmaktadır.[208]

Dini ve mistik tecrübeye bireysel din perspektifiyle bakıldığında din ile sezgi arasında bağ kolayca tesis edilebildiğinden dini ve mistik tecrübe ile din arasındaki ilişki de sorunsuz bir yapı sergilemektedir. Bireysel dinin temelini tecrübenin oluşturduğu dikkate alındığında tecrübenin formları olarak dini ve mistik tecrübenin bireysel dinle çatışmadığı hatta bireysel din dendiğinde dinin aktif, dinamik bir formu olarak mistisizmin akla geldiği görülmektedir. Mistik tecrübenin zihinden tüm deneysel içeriğin atılarak ve hatta, egonun dağılmasıyla ulaşılan saf bilinç halinde yaşanan ayrımlaşmamış birlik tecrübeleri şeklinde tanımlandığı ve evrensel olarak nitelendirildiği göz önünde bulundurulduğunda kurumsal dinden bağımsız meydana geldiği görülmektedir. Bununla birlikte mistik tecrübe yorumla birlikte dini nitelik kazandığı genelde kurumsal din mensupları tarafından yaşandığı için dini algılanmaktadır; böylece dini ve mistik tecrübe türü ortaya çıkmaktadır. Mistik tecrübeyi yaşayanlar açısından evrensel özü temsil eden mistik unsur kurumsal dini temsil eden yorum bölümünden daha önemli görülmektedir.

[208] Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 42, 100.

Bağlamsalcı yaklaşım kurumsal din merkezli doktrinal alt yapıya dikkat çekerek dini tecrübelerin kendilerine özgü dil, düşünce ve bilinç taşıdıklarını, farklı dini geleneklerin birer ürünü olmaları bakımından çeşitlendiklerini, sosyo-kültürel bağlamın tecrübeyi hem biçim hem de içerik olarak belirlediğini ve çeşitlilik dini ve mistik tecrübelerin birbirine indirgenemeyeceğini iddia etmektedir. Bu yaklaşım açısından her tecrübeyi şekillendiren kültürel, dilsel ve dinsel bağlam mevcuttur; dini ve mistik tecrübeler evrensel, aşkın bir öze göre değil içerisinde şekil aldığı dini bağlamla en iyi şekilde anlaşılabilmektedir. Bağlamsalcı perspektifle tecrübenin dini olarak tanımlanmasının iki koşulu dinsel yorum ve noetik nitelik dini tecrübenin izahını sunmaktadır. Bağlamsalcı yaklaşım dini tecrübe sahibinin neyi, nasıl tecrübe edeceğini ve kozal iddialarını belirleyen dinsel inançlardan hareketle dini tecrübe tanımlaması yapmaktadır. Dinsel inançlar dini tecrübeyi şekillendirmekte, tecrübeyi dini olarak nitelendirmekte ve dini tecrübe dinsel inançlar bağlamında anlam bulmakta böylece dini tecrübe yorumla meydana gelmektedir.[209]

Katz dinlerdeki doktrinal yapının mistik tecrübelerde belirleyici olduğunu iddia etmekte, dini bağlamı vasıta olarak ele almakta dolayısıyla dinin tecrübeyi şekillendirdiğini iddia etmektedir. Katz mistik tecrübelerin başta din bağlamı olmak üzere bir çok bağlamdan beslendiğine ve çeşitli vasıtalardan müteşekkil olduğuna dikkat çekerken, kurumsal din ile mistik tecrübeler arasındaki yakın ilişkiye vurgu yapmaktadır. Tarihte Hallac, Ortlieb, Avilalı Priscillian gibi aşırıya gittiği için sapkın kabul edilerek aforoz edilmiş, öldürülmüş veya işkence edilmiş kişilerin[210] varlığının farkında olarak bu iddiasını temellendirmekte, bu örnekleri istisna olarak değerlendirmektedir. Katz'a göre tüm mistikler "aynı dine mensup dindar arkadaşlarının önermeler yoluyla bildiği bilgilerinin varoluşsal bilgisine sahiptirler".[211] Görüldüğü gibi Katz'a göre mistikler kurumsal din içerisinde yer

---

[209] Tüzer'in kültüre ve çeştililiğe vurgu yapan çoğulcu tanımlama girişimini tasvip ederek bağlamsalcı bir tanımlama tarzını benimsediği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 38-39, 110, 134-136.

[210] Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford Universty Press, 1983, s. 3. Katz mistiklerin dini çevreden uzak, asi, heretik, ahlaksız, manevi devrimci olarak etiketlenmelerini yanlış anlaşılma olarak değerlendirmektedir. Steven T. Katz, "Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions", **Religious Studies**, Vol. 28, No: 2, 1992, s. 253.

[211] Bu varoluşsal bilgi oldukça spesifiktir. Hatta teolojik doktrinin önemsiz ayrıntılarını bile kabul etmektedir. Örneğin Azize Teresa sadece İsa ile karşılaşmaz aynı zamanda teslis doktrinin

alarak dini öğretilerle tecrübelerini şekillendirmekte, mistik tecrübe öncesi önermelerle bildiğini varoluşsal bilgiye dönüştürmektedir. Mistikler kendi öğretilerini "daha eski dini öğretilerin yeni biçime kavuşmuş hali, varolan dini öğretinin kişisel bir ispatı, geleneksel öğretinin meşru uzantısı, geleneğin yeni fakat yetkin bir versiyonu" olarak görerek kurumsal din ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiyi onaylamaktadırlar.[212]

Katz kurumsal din ile çatışan mistikleri istisna olarak ifade ederken, Stace mistiklerin dini otoritelerin ve teologların baskısı ve tehditleri ile sınırlandırıldıklarını iddia etmektedir.[213] Stace yaşanan tecrübenin birlik tecrübesi olduğunu ve esasında benzer olduğunu, fakat geleneklere uygun bir şekilde yorum katılarak anlatıldığını, öğreti dolayısıyla evrensel özü destekleyen birlik vurgusunun yaşandığı halde ifade edilemediğini iddia etmektedir. Katz ise Stace'in bu iddialarına yönelik kanıtının olup olmadığını sorgulamaktadır. Katz'a göre yaşanan tecrübeler ve anlatıları kurumsal din ile uzlaşı içindedir ve kurumsal dinin hegemonyası dolayısıyla teistik dinlerde birlik tecrübesi yaşanmamaktadır. Bu durum esasında tecrübe öncesi belirleyicilerin tecrübeye katkısının güçlü bir kanıtıdır.[214]

Dini ve mistik tecrübelerin din ile ilişkisi görüldüğü gibi hem evrensel özcü yaklaşım-bağlamsalcı yaklaşım hem de Stace-Katz ayrımında belirleyici paradigmalar üretmektedir. Din ile dini ve mistik tecrübeler karşılıklı etkileşim halinde bulunmakta fakat birbirlerini determinist bir şekilde zaruri kılmamaktadırlar. Dini tecrübelerin din ile ilişkisi daha bariz ve organik olabilirken mistik tecrübelerde bu durum daha gizil ve ikincildir. Az sayıdaki insanın ayrıcalığı olan mistik tecrübe din yoluyla halk düzeyinde yaygınlaşmaktadır, istisnai olan yoğun mistik haller insanların geneli için günlük varoluşun şartlarına genel bir ilgisizlik görünümüyle yayılmaktadır.[215] Her dini tecrübe mistik değildir, her mistik tecrübede dini değildir.

---

varoluşsal doğrulamasını da ele alır. Katz'a göre mistikler radikal doktrinleri (bu durumlar yanlış bir şekilde çoğu zaman mistisizmin özü olarak algılanır) öğretirler. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 21. Katz, kurumsal din ile mistik tecrübeler arasında kurduğu yakın ilişki dolayısıyla King tarafından mistik tecrübeleri doktrinlere indirgeme eğilimi dolayısıyla eleştirilmektedir. Bkz. King, "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism", s. 259.

212 Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 22.

213 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 232. Karş. **Mistisizim ve Felsefe**, s. 234.

214 Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 34-46.

215 Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, s. 211, 263.

Bununla birlikte bir mistik tecrübe dini olabilir, bir dini tecrübe de mistik olabilir.[216] Dini ve mistik tecrübelerin yanında dini olmayan mistik tecrübelerin varlığı da kabul edilmelidir. Dinin içerisinde tecrübeye genel olarak büyük paye verilmiştir. Dinin tam anlamını yaşamda ve derin dini tecrübede ortaya koyduğu düşüncesinden hareketle[217] dinin tecrübe boyutu ön plana çıkarılmıştır. Dini tecrübenin dini canlı tuttuğu, dine inanan insanın dindarlığının gerçek karşılığını öte dünyada görmesini beklemekle birlikte, bu dünyada da bir takım manevi meyvelerini görmesini ve kendisini teorik olarak inandığı Mutlak varlığa daha yakın hissetmesini sağladığı dikkate alındığında dini tecrübenin dinin maneviyat boyutunu temin ettiği görülmektedir.[218] Benzer genel kabuller, dini ve mistik tecrübeler için geçerli görünürken din dışı gelişen mistik tecrübeler için geçerli değildir.

Kurumsal dinin somut çerçevesine soyut arkaplan sağlayan dini tecrübe kurumsal dinin ruhunu teşkil etmektedir. Kurumsal dinin bağlamından hareketle anlam kazanan ve bu bağlam içerisinde anlaşılma imkanı bulan dini tecrübe yaşanan tecrübenin dini yorumla açıklanması sonucu varlık bulmaktadır. Tecrübenin verilmiş olan ve yorum bölümlerinin olduğuna dikkat çekildiğinde yorum kısmının kurumsal dinin öğretileriyle şekillendiği böylece görülmektedir. Hangi kurumsal dinin öğretileriyle şekillenirse dini tecrübelerin bu forma büründüğü rahatlıkla görülmektedir. Tecrübenin verilmiş olan kısmının baz alındığı saf tecrübenin mistik tecrübe ile ilişkilendirildiği dikkate alınınca mistik tecrübenin dini öğretilerden bağımsız bir biçimde evrensel özü teşkil edecek tarzda algılandığı bununla birlikte yorumsuz olan saf tecrübenin kurumsal dinden bağımsız bir fenomen olarak meydana geldiği görülmektedir. Mistik tecrübe bu şekliyle bireysel din algısında temsil imkanı bulmaktadır. Mistik tecrübenin kurumsal dinden bağımsız bireysel dine zemin hazırlayacak şekilde meydana geldiği gerçeği kabul edildikten sonra mistik tecrübenin içinde gerçekleştiği dini geleneğin sahip olduğu öğretiler tarafından yorumlandığı ve böylece mistik tecrübenin sonrasında kurumsal din ile ilişkisinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

---

[216] Bruno Borchert, **Myticism: Its History and Challenge**, York Beach, Maine, Samuel Weiser, Inc., 1994, s. 9.
[217] Ömer Mahir Alper, **Felsefenin Doğası**, İstanbul, Metropol Yay., 2006, s. 83.
[218] Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 26-27.

Kültürel farklılıklara vurgu yapan, dile ağırlık veren ve evrensel bir özün aleyhinde karar veren kuramlar bağlamsalcı yaklaşımın temel argümanlarını desteklemektedir. Buna mukabil mistik tecrübelerde evrensel özün varlığına işaret eden, suje-obje arasındaki ikiliğinin ortadan kalktığı ve birlik tecrübesinin yaşandığını iddia eden diğer bir grup ise evrensel özcü yaklaşımı oluşturmaktadır. Bunlardan ilki kültürel farklılıklara ikincisi benzerliklere vurgu yapar.[219] Mistik tecrübe tanımları dikkate alındığında burada bağlamsalcı yaklaşım için önem arzeden bağlamın tecrübeyi şekillendirdiği iddiası, vasıtasız tecrübenin imkansızlığı mistik tecrübe için geçerli görünmemektedir. Çünkü mistik tecrübenin temelinde aklın dışında alternatif bir yolla anlaşılma imkanı bulan, sezgisel bir yöntem benimseyen, farklı bilinç durumuna imkan tanıyan, vasıtasız, saf tecrübeyi zaruri kılan ve birlik fikrini öngören tecrübe bulunmaktadır. Burada gerçekleşen kavramsal analiz bağlamsalcı yaklaşımın bu şekildeki bir mistik tecrübeyi kabul etmediğini göstermektedir.

Evrensel özcü yaklaşım dini tecrübeleri sezgi, his, duygu kavramlarıyla açıklamakta, sezgisel yöntem dolayısıyla aralarında benzerlik olduğunu öne sürmektedir. Evrensel özcüler tüm dini ve mistik tecrübelerde evrensel bir özün olduğunu, bütün kültürlerde değişik zamanlarda veya mekanlarda bu özle, farklı isim ve yorumlar altında karşılaşılabileceğini iddia ederler. Bu tanımlama şekliyle dini tecrübe adeta mistik tecrübe formunda görülmektedir. Evrensel özcü yaklaşımın temsilcisi Stace'in dini ve mistik tecrübe ayrımı yapmadığı, olağanüstü tecrübeler ifade etmek için mistik tecrübe kavramını kullandığı bununla saf bilinçle temellendirdiği birlik tecrübesini kastettiği görülmektedir.

Bağlamsalcı yaklaşımda dini ve mistik tecrübelerin manevi boyutu ihmal edilmekte, olağan tecrübenin formları olağanüstü tecrübelere uygulandığı için indirgemeci bir yapı görülmektedir. Dini bağlama yapılan aşırı vurgu bir yönüyle mistik tecrübenin varlığını yadsımaktadır. Bağlamsalcı yaklaşımın temsilcisi Katz'ın kavramsal düzeyde mistik tecrübe ifadesini kullanımı pratik bir amaçtan öteye gidememektedir. Yaşanan bir realite olarak mistik tecrübenin varlığını kabul eden bağlamsalcıların mistiklerin yaşadıklarını iddia ettiklerin şekliyle mistik tecrübeyi ve

[219] Benzer bir dualite kurarak bağlamsalcılığı empirisizm ile özdeşleştiren anlayış için bkz. Carmody and Carmody, **a.g.e.**, s. 6-7.

hususiyetlerini reddettiği görülmektedir. Sonuç olarak denilebilir ki Stace'in açıklamaları mistik tecrübe tanımlamasıyla, Katz'ın açıklamaları dini tecrübe tanımlamasıyla daha anlaşılır görünmektedir. Her iki filozof da sistemlerinde dini ve mistik tecrübe ayrımı yapmamışlar ve bu durum karmaşaya neden olmuştur. Stace'in dini ve mistik tecrübeleri ihmal ettiği Katz'ın da din dışı mistik tecrübeleri ihmal ettiği görülmektedir. Bağlam vurgusu dini tecrübe için birlik vurgusu ise mistik tecrübe için daha anlamlı görülmektedir.

Dini ve mistik tecrübelerin kavramsallaştırma sürecinde Katz ve Stace'in duruşu ve alana katkısı önem arzetmektedir. Stace kuramcıların tecrübe esnasında kavramlar kullanmanın imkansızlığından hareketle tecrübenin kavramlara dökülemeyeceğini iddia ettiklerini fakat bunun yanlış olduğunu belirtmektedir. Stace'e göre tecrübe esnasında akli süreçlerin iptali ile birlikte kavramsallaştırma yapılamasa da tecrübe sonrasında kavramsallaştırma yapılabilmekte; hatta mistikler tecrübelerini anlatma noktasında oldukça başarılıdırlar. Katz da mistik tecrübenin kavramsallaştırılabileceğinden bahsetmekte, kavramlara dökülemeyiş, ifade edilemeyiş, anlatılamazlık gibi mistik tecrübeye atfedilen özellikleri işlevsiz görmekte ve orjinal mistik kaynakların yakın bir okumasından hareketle yeniden kavramsallaştırma projesi önermektedir. Hem Stace hem Katz mistik tecrübenin kavramsallaştırılabilmesi gerekliliğinden bahsetmektedir. Stace akli melekelerin etkin olduğu kavramsallaştırma işleminin tecrübe sonrasına atfetmekte, Katz da ise böyle bir ayrım bulunmamaktadır.[220]

Katz kavramsallaştırma sürecinde mistik tecrübe ifadesini kullanıp onu nesnel bir vakıa olarak kabul etmekte, hatta mistik tecrübe demek yerine kurumsal dinin doktrinal çeşitliliğine vurgu yapmak adına mistik tecrübeler demeyi tercih etmektedir. Katz'a göre tek bir mistik tecrübe yoktur, çeşitli mistik tecrübeler vardır.[221] Katz, mistik tecrübenin gerçek bir tanımlamasının yapılması imkansız görmekle nominal tanımlama girişimini makul bulmaktadır. Bu tanımlama, dini tecrübeyi objektif bir fenomen olarak değil de kelime kullanımı düzeyinde ele

[220] Katz, "Responses and Rejoinders", s. 752; Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", b.a.

[221] Benzer bir vurgu Scholem'in tanımlamasında görülmektedir. Scholem de Katz gibi tek bir mistik tecrübe kabul etmek yerine dini sistemlerin mistisizmlerinden bahsetmektedir. Örn. Yahudi mistisizmi, Hristiyan mistisizmi, Müslüman mistisizmi. Bkz. Gershom G. Scholem, **Major Trends in Jewish Mysticism**, New York, Schocken Books, 1974, s. 6.

almaktadır.[222] Katz'a göre dini tecrübenin başka zamanlarda ve başka zeminlerde anlatılması, anlaşılması tam olarak mümkün olmamaktadır. Proudfoot'un dini tecrübenin anlaşılma zeminini oluşturduğunu iddia ettiği bağlam aynı zamanda dini tecrübeyi belirlemektedir. Dinsel bağlam içerisinde yer alan kavramlar ve inançlar sujenin tecrübesini belirlemektedir. Böylece sujenin neden belirli kavram ve inançları kullandığının açıklanması gerekmektedir. Burada sujenin neden anlamanın alternatif yollarından oluşan bu belirli grupla yüzyüze geldiğinin ve neden yaptığını kullandığının açıklanması gerekmektedir. Genel olarak istenen tarihi ve kültürel bir açıklamadır. Ancak bu şekilde sujenin tecrübesi tarif edilebilme imkanı bulacaktır. Çünkü açıklama dini tecrübede ve onun incelenmesinde merkezi role sahiptir. Betimleme ile açıklamayı birbirinden ayıran Proudfoot'a göre bir tecrübe veya olay bir tarif altında teşhis edildiği zaman açıklanabilmektedir.[223]

Dini anlamların araştırılmasını barındıran dini tecrübenin[224] konusu kutsal olarak belirlendikten sonra kutsalla kurulan ilişki tipinde algılamak, duyumsamak ve hissetmek gibi fiillerin ön plana çıkmasıyla dini tecrübe subjektif bir renk almakta ve tecrübeyi yaşayan kişiyi tanımlama sürecinde merkeze yerleştirmektedir. Böylece dini tecrübe tecrübeyi yaşayan kişi tarafından algılanışa göre anlam farklılıkları göstermektedir. Bu durum, dini tecrübede çeşitliliği oluştururken anlaşılmasını ve ifade edilmesini zorlaştırabilmektedir.[225] Görüldüğü gibi dini tecrübe subjektif özelliği baskın ve dini olarak yorumlanan bir tecrübe olarak ele alınmaktadır. Mistik tecrübe söz konusu olduğunda ise bambaşka bir anlam oluşmakta, yorumdan bağımsız evrensel bir birlik tecrübesi söz konusu olmaktadır.

---

[222] Burada dini tecrübe, ifadelerin referans gösterdiği nesneler, olaylar ve diğer fenomenler gibi gerçekte ne olduğu şeklinde tanımlanmamakta, onun yerine dini tecrübe teriminin belli bir topluluktaki ifadesi baz alınmaktadır. Bkz. Brainard, "Defining 'Mystical Experience'", s. 362-363. Brainard'ın önerdiği nominal tanımlama şekli Katz'ın çoğulcu tanımlamasına denk gelmektedir. Proudfoot, **Religious Experience**, s. 123. Proudfoot'un da katkılarıyla bu tanımlama şekli bağlam vurgusuyla tam olarak anlaşılma imkanı bulmaktadır. Bkz. Brainard, "Defining 'Mystical Experience'", s. 124. Bağlamsalcı perspektifle konuya yaklaşan filozofların mistik tecrübeye nüfuz edemedikleri dini tecrübe kategorisini açıklama eğiliminde oldukları görülmektedir.

[223] Proudfoot, **Religious Experience**, s. 124, 223; Peterson, v.d., **Reason and Religious Belief**, s. 21. Karş. Peterson, v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 28. Wayne Proudfoot'un "Religious Experience" adlı eserinde dini tecrübe kavramının meşhur olmasının sebebi, dinin ferdi boyutunun öne çıkarılmasıdır. Bkz. Aslan, **Dinler ve Hakikat**, s. 86

[224] Johnson, **Psychology of Religion**, s. 35; "Dinî Tecrübe", s. 197.

[225] Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 75.

Stace kavramsallaştırma sürecinde mistik tecrübe kavramını tercih etmekte ve genel kullanıma uygun bir şekilde mistik tecrübe tanımlamasıyla uyum sağlamaktadır. Stace mistik tecrübenin anlamını ortaya çıkarabilmek adına mistisizmin ne olmadığını da açıklamaktadır. Stace duyumsal imgeleme sahip tecrübeleri mistik tecrübenin dışında değerlendirmekte; esrime, coşku ve aşırı duyguculuğu önemsiz görmektedir.[226] Stace'in somut örnekler çerçevesinde de bu sınırları çizdiği görülmektedir: Yeniden doğuş tecrübeleri, kendini gerçekleştirme tecrübeleri, ruh ve cinlerle görüşme tecrübeleri, görsel ve işitsel unsurlar içeren normal dışı tecrübeler, vahiy, mucize, keramet gibi dini bir bağlamda meydana gelen ve dini öneme sahip tecrübeler, estetik tecrübeler, beden dışı seyahat, telekinezi, telepati, önceden bilme (Precognition), kehanet (clairvoyance) gibi paranormal tecrübeler Stace'in sisteminde yer bulamazlar.[227] Stace evrensel özellik taşımadıkları, birlik tecrübesini barındırmadıkları gerekçesiyle bu tecrübeleri mistik tecrübe sınıfının dışında değerlendirmektedir.

[226] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 47-55. Karş. **Mistisizim ve Felsefe**, s. 45-53. Hangi tecrübelerin mistik olduğu sorusunu hangi tecrübelerin mistik olmadığından hareketle cevaplamak, pozitif yolla mistisizmin ne olduğunun belirlenmesine ek olarak negatif yolla mistisizmin ne olmadığının belirlenmesi konuya bütünleyici bir perspektif kazandırmaktadır. Mistisizm ne bir fikir, ne bir felsefe, ne bir din ne de sadece bir düşünce, ne bir spritüalite, ne de bir dindarlık değildir. Bir yandan o sadece sonsuzluğun düşünülmesinin gücü değildir. Diğer yandan dini tuhaflıkların hiçbir türüyle özdeşleştirilemez. Mistisizm büyü ya da büyücülükle ilgili değildir ve mistisizmin okült bilginin takibiyle ortak hiçbir tarafı yoktur. Bkz. Nieto, **a.g.e.**, s. 133, 136; Underhill, **Mysticism**, s. 81.

[227] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 47-50. Karş. **Mistisizim ve Felsefe**, s. 47; The Teachings of The Mystics, s. 13; "Mistiklerin Öğretileri", s. 118. Davis'in de esrimeler, coşkular, vecd, kendinden geçme, aşırı duygusal durumlar; aşık olma, ilham alma, tehlike ve kederden kurtulma tecrübelerini dışarıda bıraktığı görülmektedir. Bkz. Davis, **a.g.e.**, s. 30. Smart'ın da insanın kaderi ve hayatın anlamı üzerine fikir vererek dini ilgi uyandıran ölümle yüz yüze gelme gibi dini anlamı olan, derin ve huşu uyandıran dramatik tecrübeleri dışta tutmaktadır. Bkz. Smart, "Understanding Religious Experience", s. 11

1.2.3. Dini ve Mistik Tecrübenin Evrensel Özellikleri

Dini ve mistik tecrübenin evrensel özelliklerinin tespit edilebilmesi ve evrensel özü açıklama hususunda kullanılabilmesi adına tecrübenin özellikleri dini ve mistik tecrübenin özelliklerine temel teşkil edebilmesi bakımından değerlendirilecektir. Tecrübenin özelliklerini dağınık bir şekilde sunmak yerine Stace'in mistik tecrübe için önerdiği evrensel özelliklerden hareketle[228] bir sistematik belirleyerek tecrübe kavramı ele alınacaktır. Tecrübenin üç ana özelliği olarak belirlenen özelliklerden ilkinde tecrübenin vasıta ile ilişkisi, "Vasıtasız Olup Olmaması Bakımından Tecrübe" başlığı altında; tecrübenin ikinci özelliğinde biricik oluş nesnellik öznellik çıkmazında "Nesnel ya da Öznel Oluşu Bakımından Tecrübe" başlığı altında; son olarak da tecrübenin paradoksal içeriğinin sorgulandığı buna bağlı olarak anlatılabilir olup olmadığının incelendiği son özellik "Anlatılabilir Olup Olmaması Bakımından Tecrübe" başlığı altında değerlendirilecektir. Objeden anlamın doğduğu yerde meydana gelen ve yorumun anlamı saklı bulunduğu yerden çıkardığı zaman varlık gösterebilen tecrübenin özellikleri üç ana başlık altında bağlamsalcı ve evrenselci yaklaşıma naturel bir versiyonda veri sağlamak amacıyla değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Tecrübenin genel özelliklerinin mahiyet, nesnellik, dışavurum meselelerini aydınlatacak şekilde incelenmesi tezin ikinci bölümünün temel başlıklarına da ilham kaynağı olmakta, bütüncül bir versiyonda konuyu inceleme fırsatı sunmaktadır. Aklı, realist düşünceyi bilimsel verileri temsil eden bağlamsalcı yaklaşım ve sezgiyi bir metod olarak benimseyen, duyguya önem veren evrenselci yaklaşım ayrımında tecrübenin özelliklerinin incelenmesi tezin ana teması bakımından anlamlı görünmektedir. Tecrübenin evrensel özellikleri ile birlikte burada elde edilen verilerin dini tecrübe ya da mistik tecrübe için geçerliliği sorgulanacaktır. Tecrübe ortak temasında buluşan bu iki kavramın kendilerine ait evrensel özelliklerinin sorgulanmasıyla hem kavramların ayrışmasına netleşmesine belirginleşmesine katkı sağlanacak hem de dini ve mistik tecrübede evrensel öz probleminin varlığı incelenme fırsatı bulacaktır.

[228] Stace'in temel özelliklerinden hareketle tecrübenin özellikleri tasnif edilmiştir. Stace'in belirlediği evrensel özellikler için bkz. Tablo 3: Stace'de Birlik Tecrübesinin Türleri ve Özellikleri.

1.Vasıtasız Olup Olmaması Bakımından Tecrübe:

Bağlamsalcı yaklaşımın temel argümanı yorumdan bağımsız saf tecrübenin olamayacağı şeklindedir. Onlara göre her tecrübe, sujenin sahip olduğu kavram ve inançlarla, sujenin kişilik özellikleriyle sujenin içinde bulunduğu kültürel ve dini şartlarla içerik ve biçim olarak önceden belirlenmektedir. Tüm tecrübeler bir bağlam çerçevesinde hayat bulduğuna göre yorumdan bağımsız bir tecrübe olarak temellendirilen vasıtasız algı, saf bilinç, saf tecrübe ve birlik tecrübelerinin realitede aslı yoktur. "Vasıtadan kasıt nedir?" sorusu bağlamsalcı perspektif için önem arzetmektedir: Kant'ta zihin kategorileri, görü formları felsefi bağlamı sunarken, sosyo kültürel bağlam, dünya görüşü sosyolojik bağlam hakkında veri sağlamakta ve beden, duygu ve bilinçaltı kavramları ise psikolojik vasıta olabilmektedir. Bağlamsalcılara göre tecrübeyi önceden belirleyen, tecrübe esnasında aktif olarak tecrübenin şekillenmesine vesile olan, tecrübe sonrasında tecrübenin aktarılmasında görev yapan tarihsel, dinsel, dilsel, ekonomik sosyolojik, ve psikolojik vasıtalar mevcuttur.[229]

Bağlamsalcı yaklaşımın aksi yönünde fikir beyan eden evrensel özcü yaklaşım tecrübede verilmiş olan bir şeylerin olduğunu ve kişiden bağımsız bir şeylerin kendisini tecrübeyi yaşayana sunmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Birlik tecrübesinin yaşanmasını mümkün gören bu yaklaşımda yorumlar, kavramlar ve vasıtalar yaşanan tecrübe sonrası devreye girmekte ve normal bilince dönüldüğünde tecrübenin anlatımı ve aktarımı için kullanılmaktadır. Evrensel özcülere göre bağlamsalcıların iddia ettiği gibi kavramlar ve vasıtalar tecrübeyi inşa etmez, onlar sadece yaşanan tecrübeyi aktarmada kullanılırlar. Saf tecrübenin imkanını savunan evrensel özcüler, sujenin tecrübesini bütünüyle oluşturamayacağından hareketle tecrübenin ani, çıplak nesnesi olarak görülebilen verilmiş bölümlerinin olduğunu ve bu bölümlerin kavramsal sınırlandırmaları aştığını iddia etmektedirler.[230] Tecrübe verilmiş olan ve yorum kısımlarına ayrıldığında verilmiş olan bölüm vasıtasız kısmı temsil etmekte, saf tecrübeye yani evrensel öze temel teşkil etmektedir.

---

[229] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 173. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 223.

[230] Heath, "Experience", s. 157.

2. Nesnel ya da Öznel Oluşu Bakımından Tecrübe:

Tecrübeye neden olan şeyin, tecrübeyle olan nesnel ilişkisinin belirlenebilmesi tecrübenin güvenilirliği açısından önem arzetmektedir. Tecrübenin öznel bir temelden çıktığı bilindiğine göre öznel bir temelden çıkıp nesnel verilerle desteklenme ihtimalinin mahiyetinin sorgulanması elzemdir. Hiçbir öznel tecrübeden gerçeklik duyumu ne kadar güçlü olursa olsun tecrübe dışı ve öznel tecrübeyi destekleyecek makul gerekçeler yoksa, nesnel bir varlık iddiasına geçilemez. Bununla birlikte tecrübenin objektif olabilirliliği güvenilirlilik konusunda önem arz etmektedir. Bunun için tecrübe bir takım testlerle doğrulanmaya muhtaçtır. Güvenilirlik ilkeleri ve belirli testler çerçevesinde tecrübeden yararlanma faktörü maksimuma çıkarılabilirken, yanılma riski minimuma indirilebilir.[231]

Tecrübenin öznel olmasıyla birlikte güvenilirlik testlerinden olumlu sonuç alması durumu da söz konusudur. Burada öznellikten nesnelliğe geçişin zorluğu kabul edilmekle birlikte imkansız olmadığına işaret etmekte fayda vardır. Hatta öznel bir zeminde karşılık bulan tecrübenin nesnel verilerle örtüşmesi, tecrübenin var olan bilgilere yeni bir şey katabilmesi, herkesin ve birçok kişinin aynı tecrübeyi yaşayabilme ihtimali daha mükemmel bir formda bilgi elde edilmesi sürecine destek olmaktadır. Eğer bir tecrübe bilişsel bir nitelik kazanacaksa yani sırf kişinin acı veya düş tecrübesi gibi psikolojik bir durumunu ifade etmeyip kişiden ontolojik olarak bağımsız bir varlığın algısını ya da bilgisini içerecekse bu ancak tecrübe dışı etmenlerce belirlenebilir; tecrübenin kendisinden ya da fenomenolojisinden ontolojik iddialara geçilemez. Böylelikle tecrübenin öznel yapısının nesnel verilerle desteklenmesi gerekmektedir, aksi halde yanılsama ihtimali ile karşı karşıya kalınabilmektedir.

Bir tecrübenin bilgi niteliği kazanabilmesi bir takım testlerden geçmesine ve doğru bilgilerle uyumuna bağlıdır. Tecrübede suje tarafından hissedilen bir kesinlik hissinin varlığı inkar edilemez. Bununla birlikte kesinlik hissinin doğruluk iddiası taşıdığı peşinen kabul edilemez. Ancak bir takım testlerle kesinlik hissi doğruluk derecesi kazanabilir. Burada psikolojik kesinlik ve rasyonel kesinlik arasında farkın olduğu dikkat çekmektedir. Kesinlik genellikle felsefede yer alan bir nosyon iken

[231] Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 28.

kesinlik hissi zihinde var olan psikolojik bir durumdur. Kesinlik hissi nesnel dünyada karşılık bulmasıyla, bir takım testlerle sınanmasıyla doğruluk kazanabilir. Bir insanın doğru olmadığı halde kesinlik hissi yaşayabileceği ihmal edilmemelidir. Kısaca denilebilir ki hiçbir kesinlik hissi doğru olmayı gerektirmez. Burada Donovan'ın verdiği örneği hatırlatmak açıklayıcı olacaktır:

> Genellikle doğru olduğuna inandığım saatime baktıktan sonra saatin üç buçuk olduğuna dair kesin bir hisse sahip olabilirim. Fakat saatimin durduğunu farkettiğimde bu kesinlik hissi devam etmeyecektir. Saatimin doğruluğu ile kesinlik hissimin uygunluğunu kontrol edebilirim. Fakat hissimin hakemliğine sığınarak saatimin doğruluğuna hüküm verememem. İsabet ettiğimiz zamanlarda sıklıkla kesinlik hissimiz olmasına rağmen kesinlik hissi bizim her zaman isabet etmemizi sağlamaz.[232]

Bağlamsalcılara göre tecrübe kavramlarla mümkündür ve zihnin (yani bireyin) düzenleyiciliğinden bağımsız saf bir tecrübe yoktur yani kişi tecrübe esnasında aktiftir ve kendine ait öznel bir deneyim yaşamaktadır. Bu durumda tecrübe yanılabilir olduğu için düzeltmelere açıktır. Bu özelliği dolayısıyla mutlak olduğu söylenemez. Evrensel özcülere göre ise tecrübe verilmiş olduğundan, vasıtasız bir algıyı, sezgiyi temsil ettiğinden ve kişi tecrübe yaşarken pasif olduğundan tecrübe yanılmaz, noetik niteliğe sahip ve mutlaktır. Onlara göre özellikle mistik tecrübe yani birlik tecrübesi bu özelliklere tam olarak uyum sağlamaktadır. Bununla birlikte yanlış tecrübelerin varlığı, hakiki ve gerçek tecrübe olmayan durumların hata payları ihmal edilmemelidir. Evrensel özcüler daha spesifik bir tecrübe şeklinden bahsetmektedirler. Bağlamsalcı yaklaşım çerçevesinde değerlendirildiğinde tecrübenin bilgi değeri taşıdığını ifade etmek yanılabilir olduğu gerekçesiyle pek mümkün görünmemektedir. Buna mukabil evrensel özcüler mutlak bilginin, nihai gerçekliğin akıldan ziyade tecrübeden elde edilebileceği kanaatini taşımaktadırlar. Evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşımların aşırı versiyonları dışta bırakılıp ılımlı versiyonlarına kulak verildiğinde testlere ihtiyaç duyulduğu noktasında hemfikir oldukları görülmektedir.

[232] Donovan, **a.g.e.**, s. 60.

3. Anlatılabilir Olup Olmaması Bakımından Tecrübe:

Anlatılması zor olsa da hiçbir tecrübe mutlak olarak anlatılamaz değildir. Yaşanılan şey kendine özgü ve özeldir bu nedenle zengin ve yoğun duygular belirli kalıplara sokulamazlar, böylelikle yaşanılan tecrübenin ifadesi zorlaşır. Mistiklerin "yaşamayan bilmez", "tatmayan bilmez", "anlatılmaz yaşanır" gibi ifadeleri tecrübelerin pratik boyutuna dikkat çekmek içindir. Tecrübelerin sahip olduğu duygu yoğunluğundan ötürü sezgisel bir yöntem kullanmaları dolayısıyla aklın hakimiyetinde duyu verilerinden elde edilen verilerin aktarımında kullanılan dil vasıtasıyla tam olarak anlatılamayacağının belirtilmesinde bir sıkıntı yoktur. Duyusal durumlarda değil de duygu durumlarında geçerli olan bu durum, soyut bir realiteyi anlatmanın somut bir realiteyi anlatmak kadar kolay olmadığına işaret etmektedir. Tecrübe biriciktir dolayısıyla anlatılması zordur:

> Somutlaşmış her ruh doğası gereği, talihin belirlediği şekilde yalnız başına acı çekmeye ve eğlenmeye mecburdur. Duyular, hisler, iç görüler ve hayallerin tamamı (kişinin tecrübesi) özeldir ve dolaylı anlatımın ve sembollerin kullanımının dışında iletilemezler. Kendi kayıplarımızı ve utandığımız anları hatırlayarak benzer durumlarda diğerinin acısını paylaşabiliriz ve kendimizi onun yerine koyarak empati kurabiliriz.[233]

Stace mistiklerin genellikle tecrübelerinin anlatılamaz, aktarılamaz ve tanımlanamaz olduğunu söyleyip de bunun ardından tecrübelerini anlatmaya yönelmelerinin çelişkili olduğunu iddia ederek mistiklerin anlatılamazlık iddiasının açık seçik olmadığına vurgu yapmaktadır ve anlatılamazlık iddiasını mistik özellikler listesine almadığını belirtmektedir.[234] Tez kapsamında mistiklerin "yaşamayan bilmez; yaşayan da anlatamaz" ifadelerinin perspektifi olumlu yönde değiştirilerek "ancak yaşayan bilir, elinden geldiğince anlatır" düsturuna intikal ettirmek hedeflenmiş olup, duygu ve sezgilerin paylaşılabilirliliği güçlü inancıyla evrensel özün analiz edilmesi hedeflenmiştir. Çünkü ifade edilebilir olan analiz edilebiliyorsa,[235] analiz edilebilen de ifade edilebiliyor olmalıdır.

---

[233] Huxley, **The Doors of Perception**, s. 11,12. Karş. Huxley, **Algı Kapıları**, s. 9-10.

[234] Bu özelliği anlatılmazlık şeklinde değil de mistiklerin anlatılamazlık iddiası şeklinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 55; Mistisizm ve Felsefe, s. 54.

[235] Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. Xiv; Kazımi, **Aşkına Giden Yollar**, s. 16;

Stace'in mistik tecrübe için öngördüğü özelliklerden hareketle[236] sistematize edilerek belirlenen tecrübenin üç ana özelliği tecrübenin akıl merkezli *erfahrung* anlamını bir kutbunda, sezgi merkezli *erlebnis* anlamını da diğer kutbunda temsil etmektedir. Sezgi merkezli bir yaklaşımla tecrübenin vasıtasız, öznel olmasının yanı sıra aynı zamanda nesnel, sezgisel bir içerik dolayısıyla anlatılamaz olduğu düşünülmektedir. Akıl merkezli bir yaklaşımda ise tecrübe vasıtalı, öznel ve anlatılabilir şeklinde ifade edilmektedir. Burada mistiklerin ve evrensel özcülerin sezgi merkezli yaklaşımla bağlamsalcıların da akıl merkezli yaklaşımla tecrübeye yaklaştıkları görülmektedir. Katz tecrübenin vasıtalı, öznel ve anlatılabilir olduğunu savunmakta, Stace ise vasıtasız olduğunu, ne nesnel ne de öznel olduğunu ve mistiklerin anlatılamazlık iddiasının çok yerinde olmadığını ifade etmektedir. Tecrübenin anlatılabilirliği düşüncesinde Stace ve Katz birleşmektedir.

---

[236] Stace'in içe dönük ve dışa dönük mistik tecrübe için belirlediği yedi temel özellik bulunmaktadır: 1. Dışa dönük: Birleştirici vizyon, Her şey birdir. İçe dönük: Bölünmez, Bütün Bilinç, Bir, Boşluk, Saf Bilinç. 2. Dışa dönük: Birin her şeyde içsel bir öznellik ve yaşam olarak daha somut kavranışı. İçe dönük: Mekansal Olmayan, Zamansal Olmayan. 3. Nesnellik veya gerçeklik duyumu. 4. Kutsanmışlık ve barış. 5. Yüce (mukaddes), kutsal veya Tanrısal olanı hissetme. 6. Paradoksallık. 7.Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun iddia edilmesi. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 132-133; **Mistisizm ve Felsefe**, s. 133. Özelliklerin tabloda gösterilişi için bkz. Tablo 3: Stace'de Birlik Tecrübesinin Türleri ve Özellikleri. James dini tecrübeni alt kategorisinde yer aldığını belirttiği mistik tecrübe için ilk ikisi asli, son ikisi arizi olmak üzere dört ana özellik belirlemiştir: 1. Anlatılamazlık (Ineffability): Mistik tecrübenin içeriği kelime ve kavramlarla ifade edilemediğinden doğrudan tecrübe edilmesi zaruridir. Dolayısıyla açıklanamaz ve aktarılamaz. Bu özelliği dolayısıyla mistik tecrübe akıldan ziyade his ile yani akli süreçlerden ziyade sezgisel süreçlerle ifade edilir. 2. Bilişsel Nitelik (Noetic Quality): Hissetme hallerine benzerliği ile dikkat çekmesinin yanı sıra bilgi değeri de taşımaktadır. Onlar aydınlanmalardır, keşiflerdir. 3. Geçicilik (Transiency): Mistik haller uzun süre devam etmezler. Nadir örnekler hariç, en fazla bir ya da iki saat sürmektedir. 4. Edilgenlik (Passivity): Suje tecrübe anında iradesinin askıya alındığını, üstün bir güç tarafından kavranıp tutulduğunu hisseder. Bkz. James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 367-368; "Religious Experience as the Root of Religion", s. 36; "His Olarak Dini Tecrübenin Dinin Kökenini Oluşturması", s. 72. Dini ve mistik tecrübelerle drog tecrübeler arasındaki ilişkiyi araştırmak için deney yapan Pahnke bu deneyinde yedisini Stace'den ikisini James'den aldığı mistisizmin dokuz özelliğini test etmiştir. Mistisizmin dokuz özelliği ve ulaşılan sonuçlar için bkz. Walter N. Pahnke, **Drugs and Mysticisim, An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness**, Harvard University, Cambridge, 1963, s. 296; "Drugs and Mysticisim", **The International Journal of Parapsychology**, Vol. VIII, No. 2, 1966, s. 295-313; "The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death", **The Harvard Theological Review**, Vol. 62, No. 1, 1969, s. 7-8. R. M. Bucke'un Guatama örneğinden hareketle kozmik bilinç özellikleri: 1. Kozmik duyu, 2. Kesinlik ve anilik, 3. Aydınlanma, 4. Ahlaki yükselme, 5. Sonsuz yaşam hissi, 6. Kişisel manyetizma vb. Bkz. Bucke, **Cosmic Consciousness**, s. 74. Gerçekliğin doruk deneyimlerde algılanışı sırasında tanımlanmış nitelikleri: 1. Doğruluk, 2. İyilik, 3. Güzellik, 4. Bütünlük, 5. Canlılık, 6. Özgünlük, 7. Mükemmellik, 9. Adalet, 10. Yalınlık, 11. Zenginlik, 12. Çabasızlık, 13. Neşelilik, 14. Kendine yeterlik. Bkz. Maslow, **a.g.e.**, s. 106-108. Özellikler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 44; Ramazan Ertürk, **Sufi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım**, Ankara, Fecr Yay., 2004, s. 75-82; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 112-134.

Tecrübe için belirlenen üç temel özellik tecrübenin formları olarak dini tecrübe ve mistik tecrübe için de geçerli olmaktadır. Tanımlama sürecinde dini tecrübenin şemsiye kavram olarak alındığı ve mistik tecrübenin dini tecrübenin yoğun bir versiyonu olarak değerlendirildiği bir çerçevede dini tecrübe için söylenenler mistik tecrübe için de geçerli olmaktadır. Sistematik düşünebilmek ve rasyonel çıkarımlarda bulunabilmek adına bu tasnif ikinci bölümde Stace ve Katz'ın argümanlarına da uygulanmıştır. Bu bağlamda evrensel özün var olduğunu savunanların görüşleri Stace'in temellendirdiği modelden hareketle, evrensel özün var olmadığını savunanların görüşleri Katz'ın önerdiği fikirlerden hareketle ele alınacak ve bu ele alma sürecinde üçlü tasnif kullanılacaktır.

Evrensel özün var olduğunu savunanların görüşleri Stace referansıyla üç temel özellikle kayıtlanarak verilecektir. Bu bağlamda evrensel özelliklerden öncelikle Stace'in mistisizmdeki temel tezi birlik ele alınacaktır. Birlik tecrübesinin değerlendirilmesi aynı zamanda Stace'in mistik tecrübesinin kapsamının belirlenmesi anlamında işlev görecektir. Stace'in evrensel özellik olarak belirlediği nesnellik ve gerçeklik duygusu ise evrensel öz problemini temellendirmesinde fikir sahibi kılacaktır. Son olarak da evrensel özellik olması bakımında anlatılamazlık, paradoksallık ve irrasyonellik Stace'e göre tasvir edilecektir. Evrensel özün var olduğunu savunanların görüşleri nasıl üç temel özellikte sistematikleştirildiyse var olmadığını savunanların görüşleri de bu üçlü tasnifle örtüşecek şekilde ele alınacaktır. Birlik tezinin Katz'ın bağlam vurgusuyla iptal edilmeye çalışılması ilk aşamada tasvir edilecektir. Vasıtasız tecrübenin olmayışından hareketle bağlama da vurgu yaparak evrensel özün olamayacağını iddia eden Katz, nesnel verileri de evrensel özün imkansızlığı argümanı için kullanmaktadır. Aynı verilerin Stace'de evrensel öz lehine kullanılması ise tartışma açısından önemli bir durumdur. Stace'in evrensel özellik olarak belirlediği paradoksallığı ise Katz işlevsiz hale getirmektedir. Bu çalışmada mahiyet, nesnellik, dışa vurum konularını temsil eden birlik, nesnellik, paradoksallık özellikleri anlatılamazlık, irrasyonellik, saf şuur, gerçeklik hissi vb. özelliklerle ilişkilendirilip tablo evrensel öz açısından netleştirilmeye çalışılacaktır.

1.3. DİNİ TECRÜBE-MİSTİK TECRÜBE İLİŞKİSİ: Dini Tecrübe-Mistik Tecrübe Fenomenlerinin Karşılaştırılması

Tecrübe konusu dahilinde geliştirilen dini tecrübe-mistik tecrübe kavramlarının sorgulanması, bağımsız işlevselliklerinin tespit edilmesine ve birlikte işlev gördükleri kesişme noktasının belirlenmesine yardımcı olacaktır. Mistik tecrübe-dini tecrübe ikilisinin ikilem oluşturması nedeniyle mercek altına alınması kavramsal analiz için son derece elzem görünmektedir. Dini tecrübenin kapsamının sorgulandığı bir düzlemde mistik unsurun nerede yer aldığının tespit edilmesi hangi tecrübenin dini sayılabileceği konusuna açıklık getirecektir.

Tecrübenin formları olarak dini ve mistik tecrübe birbirinden farklı kavramlar olduğu halde birçok çalışmada bu ayrıma işaret edilmeden dini ve mistik tecrübe adı altında açıklamalar yapılmıştır. Dini tecrübeler aynı zamanda mistik, mistik tecrübeler de aynı zamanda dini tecrübeymiş gibi bir algı çerçevesinde konunun değerlendirildiğini görmekteyiz. Dini olduğu söylenen tecrübelerin bir kısmı mistik, büyük bir kısmı mistik değildir; mistik olduğu söylenen tecrübelerin de büyük bir kısmı dini, bir kısmı da din dışıdır. Böyle bir gerçekliğe rağmen dini tecrübe mistik tecrübe kavramları ortak kullanılmış, ayrıma gidilmeksizin dini-mistik tecrübe[237] ifadesi çalışmalarda yer almış, dini ya da mistik tecrübenin hangisini kapsadığı net olarak ifade edilmeden tecrübenin bu formlarına ait ortak özellikler zikredilmiştir.[238] Oysaki dini ve mistik tecrübe hem dini hem de mistik özellik gösteren ayrı bir tür olarak ele alınabilecek potansiyeldedir. Bu nedenle dini ve mistik tecrübenin arasındaki ilişkinin belirlenmesi benzerlik ve farklılıklarından hareketle sınırlarının netleştirilmesi bu iki kavramın anlaşılırlığını arttırabilecektir. Bu kullanım şeklinde kastedilen tecrübe dini ve mistik tecrübe midir? Dini olmayan mistik tecrübeleri dışta bırakmakta mıdır? Bu karışıklıkların ve varolan belirsizliğin giderilmesi için dini tecrübe mistik tecrübe ayrımı elzem görülmektedir.

---

[237] Reçber, **a.g.e.**, s. 93.

[238] Dini tecrübe ve mistik tecrübe ayrımı yapılmaksızın bu iki kavramın özelliklerinin ayrı ayrı değil de "Dini ve Mistik Tecrübenin Özellikleri" şeklinde aynı başlık altında verilmesi kavramlar arasında zımnen özdeşlik kurma yanılgısını beraberinde getirmektedir. Bkz. Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 112.

Dini tecrübe ile mistik tecrübe aynı tecrübenin farklı adları mıdır? Dini tecrübe ile mistik tecrübe iki farklı tecrübe midir? Eğer farklı tecrübelerse bu farklılık keskin bir ayrımı mı yoksa ilişkisel bir farklılaşmayı mı öngörmektedir? Dini tecrübe ve mistisizm kavramları arasında ilişki olmakla birlikte farklılıklarını korudukları kabul edilirse, hangisi geniş ve genel kavram olacaktır? Dini tecrübe mi mistik tecrübenin alt kümesi, mistik tecrübe mi dini tecrübenin alt kümesi olacaktır? Dini tecrübe mistik tecrübe ilişkisini gündeme getiren bu sorulara temelde iki kategoriye ayrılan beş anlayışla cevap verilecektir. Temel olarak belirlediğimiz iki kategorinin birincisi dini tecrübe ile mistik tecrübeyi farklı iki fenomen olarak görmektedir, diğeri ise dini tecrübe ile mistik tecrübeyi aynı fenomen olarak görmektedir. Dini tecrübe ile mistik tecrübeyi farklı iki fenomen olarak gören birinci kategoride dini tecrübe ile mistik tecrübe arasında keskin ayrımı ve ilişkisel ayrımı öngören iki yaklaşım ele alınacaktır. Dini tecrübe ile mistik tecrübeyi aynı fenomen olarak gören ikinci kategorinin ilk yaklaşımında dini tecrübe ile mistik tecrübenin ayniliği konusu ele alınacaktır. Bu kategoride değerlendirilecek ikinci yaklaşımda ise dini tecrübe ve mistik tecrübe derece farkına sahip aynı fenomenler olarak ele alınacak ve kendi içinde dini tecrübenin mistik tecrübenin alt kümesi olduğu bir yaklaşımla mistik tecrübenin dini tecrübenin alt kümesi olduğu diğer bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirmeler yapılacaktır.

1.3.1. Dini ve Mistik Tecrübelerin Farklı Fenomen Oldukları İddiası:

Dini ve mistik tecrübelerin farklı fenomen oldukları iddiası dini ve mistik tecrübelerin birbirleri yerine kullanılamayacak, farklı terminolojileri olan farklı kavramlar olduklarına dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımda dini ve mistik tecrübe farklı fenomenler olmaları gerekçesiyle farklı özellikler göstermekte, farklı elemanlara sahip olmakta farklı şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde dini ve mistik tecrübe çalışmalarında yapılan en önemli hatanın bu iki tecrübe türünün sanki aynı dini fenomenmiş gibi ve özünde birmiş gibi düşünülüp karıştırılmasıyla meydana gelen kavram kargaşası olduğu belirtilmektedir.[239]

[239] Nieto, **a.g.e.**, s. 103.

Dini tecrübe ile mistik tecrübe arasında keskin ayrım öngören yaklaşımda[240] dini tecrübe ve mistik tecrübe arasında ilişki olamayacak derecede birbirinden ayrılmıştır ve bu iki fenomen farklı elemanlara ve özelliklere sahiptir. Bu yaklaşımı savunan Nieto'ya göre dini tecrübenin temel unsurlarından bahsedildiği zaman dini tecrübeyle mistik tecrübe arasındaki farklılık kurulmuş olur. Nieto her ikisinin de Aşkın gerçekliğin tecrübeleri olduklarını kabul etmekle birlikte farklı özelliklere sahip olduklarını ifade ederek keskin ayrıma işaret etmektedir. Dini tecrübe, dini, kültürel veya sosyal kökenine bakılmaksızın daima zaman ve mekanın zihinsel yapıları içerisinde verilmiştir. O tecrübenin uygun bir çerçevesi olarak zaman ve mekanda tecrübe edilir. Dini tecrübe aynı zamanda bireysel olarak ve zihinsel olarak zaman ve mekanın farkındalığıdır. Nieto'ya göre zaman ve mekanla son derece yapılanmış dini tecrübe, dünyayı ve beni iki ayrı varlık olarak görür ve böylece ilahi gerçekliği hem dünyadan hem benden bağımsız varlıklar olarak algılar. Böylece tüm mistik tecrübe formlarının esasını oluşturan birlik tecrübesi dini tecrübeye yabancı kalmaktadır. Aynı zamanda dini tecrübede zaman ve mekanın objektif gerçeklikler olarak algılanması, mistik tecrübe formlarının tamamının temelini teşkil eden suje-obje arasındaki ayrımın aşılmasını imkansız hale getirmektedir. Duygusal, estetik veya etik ifadelerle aşkına cevap olarak dini tecrübe için kullanılabilen bu iki farklı varlık vurgusu diyalog meselesini de gündeme getirmektedir.[241]

Dini tecrübeyi zaman ve mekan formlarının şekillendirmesini gerekçe göstererek mistik tecrübeden keskin bir şekilde ayıran Nieto'nun, zaman ve mekan formlarının mistik tecrübede olmayışıyla meydana gelen birlik tecrübesinin dini tecrübe için geçerli olmadığını, suje-obje ayrımının devamıyla dini tecrübede oluşan diyalog meselesinin mistik tecrübede bulunmadığını gerekçe göstererek dini tecrübe ile mistik tecrübe arasında keskin ayrıma gittiği görülmektedir.

---

[240] Bkz. Şekil 4. Dini ve Mistik Tecrübe Arasında Keskin Ayrım Öngören Yaklaşım.

[241] Nieto'ya göre dini tecrübelerdeki zaman ve mekan algısı, iki farklı varlık olarak insan ve Tanrı arasında diyalog oluşturur. Dini tecrübelerin bir çok formlarında diyalog asıldır fakat diyalog mistik tecrübede yoktur. Çünkü suje ile obje arasındaki veya Tanrı ile ben arasındaki fark aşılır veya geçici olarak kaybolursa, kelimelerin kullanımı gereksiz olur. Ben ile Tanrı arasındaki farklılaşmanın olmadığı yerde sessizlik, kelimelerden veya diyalogdan ziyade tecrübe edilir. Böyle bir tecrübede kelimeler işlevsizleşir ve sessizlik hakim olur. Bkz. Nieto, **a.g.e.**, s. 110, 111. İki varlık arasındaki diyalog Burber'in ben sen tecrübesini temsil etmektedir. Bkz. Martin Buber, **Ich und Du**, Stuttgart, Reclam, 1995. Eserin Türkçesi: **Ben ve Sen**, Çev. İnci Palsay, Ankara, Kitabiyat, 2003.

Dini tecrübe ile mistik tecrübe fenomenlerinin farklılığına vurgu yapan bununla birlikte aralarında ilişkiye kapı aralayan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Vergote, mistik tecrübeyi hususi bir dini tecrübe boyutu olarak algılamaktadır; mistik kelimesinin gizli bir sırra ilişkin her tanımayı bünyesinde barındırdığını belirterek din kelimesiyle kısıtlanamayacağını belirtir. Vergote'a göre mistik tecrübe, oluş şekli ve konusu itibarıyla, mistiklerin tecrübesi anlamında, hususidir yani olağandışıdır.[242] Mistik tecrübeyi dini tecrübeden farklı bir fenomen olarak belirledikten sonra aralarındaki ilişkiye dikkat çeken Vergote'nun bu düşüncesinden hareketle dini tecrübe ile mistik tecrübe farklı fenomenler olsa da bu iki fenomen arasında -ilişkinin niteliği, nasıllığı birçok ihtimali kapsamakla birlikte- ilişkinin varlığını kabul etmek keskin bir ayrım öngörmekten daha makul görünmektedir. Burada önemli olan nokta dini ve mistik tecrübenin aynı güçte ve kapsamda farklı iki fenomen olup aralarında bir ilişkinin mi olduğu yoksa bu fenomenlerden biri diğerinden daha baskın hususiyet göstermekle beraber aralarında ilişkinin mi olduğu meselesidir.

Dini tecrübe ile mistik tecrübe arasında ilişkisel ayrımı öngören yaklaşım farklı hususiyet gösteren ve farklı özelliklere sahip olması muhtemel bu iki kavram için farklı düzeyde ilişkiselliği önermektedir. Bu yaklaşımda mistik tecrübe ile dini tecrübenin belirli durumlarda aynı hususiyetleri göstermelerinden hareketle mistik tecrübe ile dini tecrübenin aynı fenomen hatta özdeş kavramlar olduğunun düşünülmesi yanlıştır. Çünkü bu iki kavram farklı fenomenler olmakla birlikte aralarında ilişkiden ötürü ortak alan oluşturmakta ve kesiştikleri alan dolayısıyla özdeşlik yanılgısı belirmektedir. Dini tecrübe kümesinde dini tecrübeler yaşayan dindar, mistik tecrübe kümesinde mistik tecrübeler yaşayan mistik yer almaktadır. Dini tecrübe ile mistik tecrübe kümelerinin oluşturduğu kesişim kümesinde ise dindar mistik yer almaktadır. Böylece mistik tecrübe kümesinin fark bölümünde dindar olmayan mistiğin, dini tecrübe kümesinin fark bölümünde mistik olmayan dindarın yer aldığı kolaylıkla söylenebilmektedir.[243]

---

[242] Vergote, **a.g.e.**, s. 111.

[243] Bkz. Şekil 5: Dini ve Mistik Tecrübe Arasında İlişkisel Ayrım Öngören Yaklaşım. Faklı fenomenler olarak ifade edilen dini ve mistik tecrübe kavramsal olarak eşit genişliğe sahip midir? Yoksa bu iki tecrübe türünden biri diğerinden daha geniş kapsama alanına sahip midir? Dini tecrübe ve mistik tecrübe farklı fenomenler ve aralarında ilişki söz konusu diyen yaklaşımı farklı varyasyonlarda düşünmek mümkündür. Bkz. Şekil 6: İlişkisel Ayrımda Farklı Varyasyonlar.

1.3.2. Dini ve Mistik Tecrübenin Aynı Fenomen Oldukları İddiası:

Dini ve mistik tecrübelerin aynı fenomen oldukları iddiası dini ve mistik tecrübelerin birbirleriyle aynı olduklarını iddia eden bir yaklaşım ve birbirleriyle aynı gerçekliği farklı derecelerde yansıtabilen farklı kavramlar olarak değerlendirilebilen diğer bir yaklaşım şeklinde tasnif edilmektedir. Burada önemli olan nokta dini ve mistik tecrübelerin temelde aynı hammaddeyi paylaştıklarının, aynı kaynaktan beslendiklerinin düşünülmesi meselesidir. Dini ve mistik tecrübeyi aynı fenomen olarak görüp aynı zamanda farklı adlandırılmış aynı tecrübe olarak gören aynilik teorisine ek olarak dini ve mistik tecrübeyi aynı tecrübe olarak değil de aynı fenomen olarak görüp aralarında derece farkı öngören yaklaşımlar mevcuttur. Bunlardan ilki mistik tecrübeyi asıl ve kapsamlı kategori olarak görmekte diğeri ise dini tecrübeyi asıl ve kapsamlı kategori olarak görmektedir.

Dini tecrübe ile mistik tecrübenin aynı fenomen olduklarını ve hatta tamamen özdeş olduklarını iddia eden Clark, dinin temel özünün (the essential core of religion) mistik bilinçte ve Kutsalın dolaysız tecrübesinde bulunacağını belirtmektedir. Clark, dini tecrübeyi diğer insani tecrübelerden ayırt eden ve onu nevi şahsına münhasır biricik tecrübe haline koyan şeyin bir mistik unsur olduğunu ileri sürmekte ve dini tecrübenin mistik unsur içermesi gerekçesiyle de mistik tecrübe ile özdeş olduğunu belirtmektedir.[244] Burada mistik tecrübe ile dini tecrübeyi tamamen özdeş gören yaklaşımın yanında bu kavramların kesiştiği bölgeye aşırı vurgu yaptıkları için özdeşmiş gibi gören evrensel özcü yaklaşım zikredilebilir. Başta Stace olmak üzere önemli evrensel özcülerin dini tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişki konusuna eserlerinde yeterince değinmedikleri kavramları eş anlamlıymış gibi kullandıkları bazılarının dini tecrübe bazılarının da mistik tecrübe kavramını kullandıkları görülmektedir.[245]

---

[244] Walter Houston Clark, **The Psychedelics and Religion**, (Çevrimiçi) 09.02.2015 http://www.psychedelic-library.org/clark.htm. Mistisizmi dini tecrübe ile aynileştiren Clark'a göre, mistisizm psikolojik bakımdan dini tecrübedir. Burada Clark'ın görüşünü sadece psikolojik perspektifle mi takyid ettiği belirsizdir. Ayrıca onun mistik unsur ihtiva etmeyen dini tecrübelerin varlığını yadsıdığı görülmektedir. Clark'ın özdeşlik tespitleri ve sonuçları için bkz. Hökelekli, **a.g.e.**, s. 318-319.

[245] Bu genellemenin yanında önceki kısımlarda teze yansıdığı gibi bazı tercih ve istisnaları belirtmek faydalı olacaktır. Evrensel özcü Stace mistik tecrübe ifadesini tercih etmektedir. Bkz. Dini

Evrensel özcülerin dini tecrübe ile mistik tecrübe arasında ayrıma işaret etmeksizin duygu ve sezgi merkezli olağan üstü tecrübelerde benzerlikleri ön plana çıkarmak ve evrensel öze vurgu yapmak niyetleri kavramsallaştırmayı ikinci plana itmektedir. Evrensel özcü yaklaşımın eserlerinde belirli bir olgu anlatılırken dini tecrübe ya da mistik tecrübe eş anlamlı terimlermiş gibi kullanılıp aynı meselenin bir yerinde dini tecrübe diğer yerinde mistik tecrübe kavramı kullanılarak aralarında ayrımın yapılmadığı dikkat çekmektedir. Linguistik açıdan bakıldığında bu iki kavramın özdeş olması muhtemel görünmemektedir. Çünkü böyle bir kullanım şekli dini olmayan mistik tecrübeleri, mistik olmayan dini tecrübeleri kapsayamamaktadır.

Dini tecrübe ile mistik tecrübenin özdeş kullanımında akla ilk gelecek problem neden iki kavramın aynı anda bir fenomeni ifade edebilmek için kullanılmış olduğudur. İki kavram aynı gerçekliğe işaret ediyorsa aralarında nüans bulunmuyorsa bu kavramlardan bir tanesinin kullanılması ve diğerinin zaman içerisinde yok olması gerekmez miydi? Belki de dini ve mistik tecrübe kavramlarının tanımlanması sürecindeki belirsizliği tetikleyen en büyük problemlerden biri bu özensiz terim kullanımıdır. Evrensel özcülerin benzerliklere ve evrensel öze vurgu yapan yaklaşımları özdeşmiş gibi kullanıma yönelik veriler sunmakla birlikte bu özdeşliğin makul olmadığının anlaşılmasıyla aynı fenomen olabilecekleri fikrine ulaşılmasına vesile olmaktadır. Demek ki bu iki kavram birbirinin eş anlamlısı olmaktan ziyade benzerlikleri dolayısıyla bu şekilde kullanılabilmekte ve aralarındaki ayrımın net yapılmayışı nedeniyle farklılıklar göz ardı edilmekte ve böylece terminolojik bir hata yapılmaktadır. Dini tecrübe ve mistik tecrübe kavramları özdeş olmadığı halde bir çok ortak alan oluşturmakta, böylece bu iki kavram aynı fenomenin farklı derecelere sahip versiyonları olarak kaşımıza çıkabilmektedir. Burada karşılaşılan yeni problem ise hangi kavramın asıl ve genel kategori olarak tercih edilebileceği meselesidir.

Mistik tecrübenin dini tecrübeye oranla daha geniş alana sahip olduğu düşüncesinden hareketle dini tecrübe ile ortak alanına vurgu yaparak aynı fenomen olduğunu ve derece farkı olduğunu iddia eden yaklaşımda ilk ihtimal mistik tecrübe

---

tecrübeyi duygu ve sezgi merkezli ele alıp aralarındaki ayrıma işaret etmeyen evrensel özcüler ise Schleiermacher ve Otto'dur. Bkz. (On Religion) ve Otto'dur. (The Idea of Holy) James (The Varieties of Religious Experience) ise dini tecrübenin alt kategorisi olarak mistik tecrübeyi ele almaktadır.

genel ve asıl kategori dini tecrübe ise onun özelliklerini taşıyan bir alt kümedir.[246] Bu düşüncenin doğal sonucu olarak mistik tecrübe ile dini tecrübenin bazı açılardan benzer olduklarına dikkat çekilmekte; aralarındaki fark ise dini tecrübenin mistik bir karakter arz ettiği ve her dini tecrübenin mistik bir boyutundan bahsedilebileceği halde her mistik tecrübenin dini tecrübe olmadığı şeklinde düşünülmektedir.[247] Bu yaklaşımda dini tecrübe mistik tecrübenin tüm özelliklerini taşımakta ve mistik bir karakter sergilemektedir. Bununla birlikte mistik tecrübe ise hem dini hem dini olmayan versiyonlarıyla temsil edilme imkanı bulmuştur. Bu yaklaşım her dini tecrübeye mistik denebilmekte fakat her mistik tecrübeye dini vasfı eklenememektedir.

Hood mistik tecrübelerin dini tecrübelerden ayrı bir kategori olduğunu ve dini tecrübelerin, dini yorum içeren hemen her türlü tecrübeyi ihtiva edebileceğini ifade ederek mistik tecrübeyi asıl ve dini tecrübeden daha geniş düşünmektedir.[248] Mistik tecrübenin asıl oluşuna vurgu yapan diğer yaklaşım Maslow'un doruk deneyiminde görülmektedir.[249] Maslow, doruk deneyim olarak adlandırdığı mistik tecrübelerin sadece dini bir bağlamdan neşet etmediğine, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların dışında ateistler, komunistler arasında da bulunabileceğine kısaca tüm insanlığın tüm birimleriyle doruk deneyimler yaşadığına ve yaşayabileceğine dikkat çekmiştir. Keşfetme, geliştirme eğilimleri oluşturan doruk deneyim teistler ve ateistler arasında buluşma zemini oluşturmaktadır çünkü doruk deneyim, kendi kişisel dinini oluşturur. Buradan hareketle mistik tecrübeden oluşan din çerçevesinde dini tecrübeler oluşmaktadır.[250] Araç değil amaç olan doruk deneyimler için sıralanan özellikleri onun bütüncül bir mistisizm anlayışını barındırdığını göstermekte ve dinsel yönleri de kapsamak suretiyle din üstü bir öneme haiz olmaktadır.[251] Böylece mistisizm din üstü bir alan oluşturmaktadır.

---

[246] Şekil 8: Mistik Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Dini Tecrübe.

[247] Reçber, **a.g.e.**, s. 123-124.

[248] R. Hood'un görüşleri bir çalışma için kendisiyle yapılan görüşmeden alınmıştır. Bkz. Mehmet Süheyl Ünal, "Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması", basılmamış yüksek lisans tezi, İzmir, 2000, s. 30; Ahmet Albayrak, "Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri", **Din Bilimleri Akademik Dergisi**, S.1, 2009, s. 157.

[249] Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 98.

[250] Maslow, **a.g.e.**, s. 48.

[251] Doruk deneyimlere din üstü hüviyet kazandıran özellikleri: Kendi inanç şeklini oluşturan doruk deneyimle birlikte tüm evren birleşmiş ve ayrılmaz bir bütün olarak algılanmaktadır. Hayatı

Benzer tutum evrensel özcülerin birlik tecrübesini mistik tecrübe ile özdeş görüp, mistik tecrübeyi önceledikten sonra belirli din mensuplarının yaşadıkları tecrübeleri de dini ve mistik olarak değerlendirmelerinde görülmektedir. Bu tutum onların dini tecrübeleri mistik tecrübelerin alt kategorisi olarak değerlendirdikleri düşüncesini oluşturmaktadır. Bu düşünceyle birlikte mistik tecrübe evrensel bir hüviyet taşımakta yorumla birlikte dini algılanmakta yani mistik tecrübeden dini tecrübe neşet etmektedir. Böylece hem dini hem mistik olan bir tecrübe şekline imkan tanınırken, dini olmayan mistisizmin mevcudiyeti korunmakta, dinsel referans içermeyen, dini yorumlanmayan tecrübelerin varlığına dikkat çekilmektedir. Mistik tecrübe ile dini tecrübenin aynı fenomen olmakla birlikte özdeş olmadığını iddia eden ve mistik tecrübeyi önceleyen görüşe göre bu iki kavram arasında yakın ilişki vardır ve mistisizmi doğrudan doğruya dine bağlamak yerine onu, insan ruhunun tabii bir eğimi, özelliği ve özlemi olarak değerlendirmek daha uygundur.[252] Böylece kişisel dini tecrübenin kökleri, bilinçliliğin mistik aşamalarının merkezinde yer alacaktır.[253]

Dini tecrübe ile mistik tecrübeyi aynı fenomen olarak gören aralarında derece farkının olduğuna işaret eden diğer bir yaklaşımda[254] dini tecrübe mistik tecrübeyi içerisinde barındıran daha genel ve geniş bir kategori olmakta, mistik tecrübe ise dini tecrübe kategorisinin bir alt kümesi olarak değerlendirilmektedir.[255] Bu açıdan bakıldığında mistik tecrübe dini hüviyet arzetmektedir.

---

yaşamaya değer kılan doruk deneyimler, kendi özdeğerlerini içinde taşıyan, kendi kendini doğrulayan bir an, bir yaşantı olarak hissedilmektedir. Dünyanın birlik ve bütünlük içinde algılanmasıyla, yaşamdaki ayrışmaların, kutuplaşmaların ve karmaşaların aşılmasına ya da çözülmesine zemin hazırlayan doruk deneyimler, kişisel cennete yolculuk hüviyetindedir. Sonsuzluğun ve evrenselliğin deneyimlendiği doruk deneyimlerde uzay ve zaman bilinci kaybolur. Sujenin normalden daha üst bir düzeyden bakmasına imkan oluşturan doruk deneyim, egosuz bir algılayış sunar. Bu algılayış kişiyi itilimsizliğe, kişisel olmamaya, arzusuz olmaya, kopukluğa, gereksinim duymamaya ya da dilememeye yakın bir duruma getirir. Doruk deneyimler yolu ile gelen biliş, her şeyi dışta bırakan bir odaklanma yaratır. Oluşan bu yüksek odaklanmayla birlikte biçimler ve mekan birbirinden daha az ayrışmış olarak algılanır. Doruk deneyimlerde meydana gelen özün algılanışı (özbiliş), dış nesnelerin, dünyanın ve bireylerin insani ilgilerden daha kopuk, daha ayrı bir biçimde algılanmasına yol açar. Özbiliş, insanın çevre ile ilgili algısını daha nesnel olmasını sağlar ve bu nedenle, nesnenin doğasını, kendi içinde daha gerçekçi bir biçimde görmesine olanak verir. Bkz. Maslow, **a.g.e.**, s. 75-83.

252 Hökelekli, **a.g.e.**, s. 320.

253 James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 292.

254 Parrinder, **a.g.e.**, s. 191.

255 Brainard, "Defining 'Mystical Experience'", s. 371. Bu versiyonun şekli için bkz. Şekil 9: Dini Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Mistik Tecrübe.

Dini tecrübenin bir alt kümesi olan mistik tecrübe dini tecrübenin daha özel bir formu olarak değerlendirilebilir. Tanrıya içten bağlılığın insan doğasına uygun olmasıyla birlikte din doğal bir zeminde oluşmaktadır. Dini bağlam içerisinde tabiatüstü ile kurulan ilişki şeklinde tanımlanan dini tecrübede yaşamın her yönü derin sezgi içerisinde ele alınır ve inanca açık spritüel gerçekliklerin daha geniş dünyasının gerçekleştirmesi paylaşılır. Dini tecrübenin bu geniş sahasının içerisinde özel bir türü olarak mistik tecrübe mevcuttur. Mistik tecrübelerin dini olmayan formlarının da varlığı dikkate alındığında en nihai noktada tüm doğru mistisizmlerin dini olduğu iddiasında bulunmak ayırt edici olacaktır.[256] Böylece mistik tecrübe hususi bir dini tecrübe boyutu olarak algılanmaktadır.[257]

Sıradan insanın belli bir dini gelenek içerisinde tecrübelerini yorumlayışı, ibadet hayatı içerisindeki duygulanışı, bu duygulanım neticesinde yaşadığı tecrübeleri, dini tecrübe kategorisine girecektir. Çünkü dini bir gelenek içerisinde bulunduğu için yaşadığı tecrübeleri tabiatüstü ile ilişkilendirmesi kaçınılmaz olacaktır. Böylece dindar bir kişinin her türlü düşünce, duygu ve eylemi dini tecrübe kategorisi içinde dini hayatını oluşturacak kapsamda olacaktır. Sujenin tabiatüstü ile kurduğu ilişki en basit manada dua şeklinde iletişim kurması, duasına karşılık bulması, tabiatüstü ile ilgili bir işaret hissetmesi vb. gibi duyusal entelektüel bilincin kavrayabildiği düzeyde karmaşık olmayan tecrübelerden nihai bir gerçeklikliği veya Tanrı'yı dolaysız bir biçimde algıladığı, suje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı ve birlik tecrübesinin yaşandığı söze dökülemez, duyusal entelektüel bilincin yetersiz kaldığı tecrübelere kadar tüm tecrübeler dini tecrübe olarak değerlendirilebilecektir. Sadece mistik bilincin kavradığı birlik tecrübeleri ise özel ve dar anlamda dini tecrübe yani hem dini hem de mistik tecrübe olarak adlandırılabilecektir.[258]

---

[256] Hughes, **a.g.e.**, s. 24-25.

[257] Vergote, **a.g.e.**, s. 111.

[258] Dini tecrübenin genel mistik tecrübenin ise onun daha özel bir formu olduğuna dair Waterhouse'un dini hayat için öngördüğü mistik, asketik ve altruistik üç safhanın burada zikredilmesi faydalı olacaktır. Dini hayat içerisinde kalıcı olan bu üç özellikten mistik olan unsur Waterhouse'a göre bir duygu boşalımı olmanın ötesinde bireyin dini hayatını manevi bir amaç çerçevesinde yorumlayabilme imkanı tanıyan bir dışavurumdur. Hatta Waterhouse hiçbir şeyin hayatın mistik yönünün evrensel duyusu kadar insanlığın dini hayatı için daha karakteristik olamayacağını vurgular. Ona göre mistik tecrübe dini tecrübe içerisinde gelişen çok özel anlamlara sahip bir tecrübedir. Bkz. Waterhouse, **a.g.e.**, s. 76-79.

Mistik tecrübenin dini tecrübenin alt sınıfında yer aldığına ve dini bir hususiyet gösterdiğine dair bir tanımlama şöyledir: "Mistisizm, en yoğun ve özel biçimiyle dindir. Mistisizm, tüm diğer ilişkilerin Ruhun Tanrıyla olan ilişkisinde yok olduğu bilincin bir tavrıdır."[259] Bu tanımlamada mistik tecrübenin kişinin Tanrıyla kurduğu ilişki şeklindeki evrensel görülen özelliğine vurgu yapılmakta ve mistisizm dinin bir versiyonu olduğuna dikkat çekilmektedir. Bağlamsalcı yaklaşımın dini tecrübe mistik tecrübe ilişkisine bu karmaşıklık düzeyinde değinmediğini belirtmek de bağlamsalcı yaklaşımın terminolojik manada bu kavramlara uzaklığını göstermesi bakımından anlamlı görünmektedir.

Türkiyedeki çalışmalar incelendiğinde gerek din felsefesi gerek din psikolojisi kitaplarında dini tecrübeyi genel ve asıl mistik tecrübeyi ise onun bir alt kümesi olarak gören yaklaşımın hakim bir yaklaşım olduğu ve yaygın bir şekilde taraftar bulduğu gözlenmektedir. Din psikologlarından Hökelekli'ye göre, mistik tecrübe dinî tecrübe ile aynı şey değildir, aralarında fark vardır. Dini tecrübe kendi içerisinde mistik bir boyut ihtiva edebilir. Dinde tecrübeye dayalı iman boyutu geliştiği zaman mistik karakter kendini belli eder. Bununla birlikte hiçbir mistik tecrübe geçirmeyen dinlerini farklı boyutlarda yaşayan insanlar mevcuttur. Böylece mistik (tasavvufi) tecrübe, dini tecrübenin özel bir kategorisini temsil etmektedir.[260] Din felsefesi çalışmalarında bu fikri destekleyen dini tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiyi belirleyen Tüzer'in ifadeleri ise şöyledir:

> Dini tecrübe, genel anlamda her türlü dini duygu, düşünce ve davranışı içerisine alan dini bilinçlilik halidir. Tanrıya ibadet, dua, ihtidaya neden olabilecek herhangi bir hadise, Tanrı merkezli yorumlanan her şey dini tecrübe kategorisi içerisine girecektir. Tanrının varlığına ya da fiilerine doğrudan muhatap olma anlamında teistik ya da birlik tecrübesi olarak kabul edilen mistik tecrübeyse, genel anlamdaki dini tecrübenin daha üst formlarını oluştururlar. Bu açıdan, dini tecrübe genel ve geniştir, mistik tecrübe de dini tecrübe sınıfının içerisinde yer alan üst ve özel bir tecrübe formudur.[261]

---

[259] Inge, mistsizimin dinin bir türü olduğuna işaret etmenin ötesinde mistisizmin dinin hakiki bir türü olarak ele alınması gerekliliği ile birlikte onun dinin sapmış hali olarak görüleninden ayırt edilmesi gerekliliğini de vurgular. Bkz. W. R. Inge, **Mysticism in Religion**, Hutchinson's University Library, Princes Gate, London, t.y. s. 25.

[260] Hökelekli, **a.g.e.** , s. 135, 319.

[261] Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 104.

Mistik tecrübenin dini tecrübenin alt kümesi olduğu versiyonda mistik tecrübenin aslında dini bir fenomen olduğu ve onun tüm değişen formlarında aslında dini olan bir unsur taşıdığı düşünülmüştür.[262] Dini tecrübe ile mistik tecrübenin kesiştiği alanda benzerlik vurgusuyla bu düşünceye ulaşılmaktadır. Dini tecrübe ile mistik tecrübenin oluşturdukları kümelerde dini tecrübenin özellikleri mistik tecrübede bulunmakta mistik tecrübenin özellikleri ise dini tecrübenin diğer versiyonlarında bulunmamaktadır. (Dini Tecrübe / Mistik Tecrübe = Mistik Olmayan Dini Tecrübe) Bu yaklaşım şeklinde mistik olmayan dini tecrübelerin varlığına imkan tanınırken, dini olmayan mistik tecrübelerin ihmal edildiği görülmektedir.

Dini tecrübenin genel ve asıl bir kategori mistik tecrübenin ise onun vasıflarını taşıyan bir alt kümesi olduğu yönündeki yaklaşım dini ve mistik tecrübelerin türleri konusu ele alındığında hakim bir şekilde varlığını hissettirmektedir. Gerek dini tecrübe savunucularının gerek dini tecrübe eleştirmenlerinin en kapsayıcı ve aydınlatıcı olduğuna inanarak ele aldıkları tasnif Swinburne'e aittir. Swinburne sujenin perspektifinden beş tür belirlemektedir:

> Birincisi, sujeye epistemolojik olarak Tanrı'nın veya başka bir doğa üstü varlığın tecrübesi gibi görünen tecrübelerdir. Bu tecrübede suje, tamamen sıradan, dini olmayan bir objenin algılanışında doğa üstü objeyi algılar gibi görünür. İkincisi, insanların alışılmadık halka açık objeleri algılarken sahip oldukları tecrübelerdir. Üçüncüsü, sujeye özel belli duyumlarda ortaya çıkan ve beş duyumuzu kullanımımızla elde edilen, duyumları tasvir etmek için kullanılan, normal kelimelerle betimlenebilir dini tecrübelerdir. Dördüncüsü, sujenin kendisine özel belirli duyumlara sahip olmasıyla ortaya çıkan dini tecrübelerdir. Bunlar normal kelimelerle betimlenemez. Beşincisi ve sonuncusu, sujenin, belirli duyumlara sahip olmadan belki de çok güçlü bir şekilde, Tanrı'nın veya zamansız bir gerçekliğin farkındalığını içeren dini tecrübelerdir.[263]

---

[262] Hughes dini olan mistik tecrübeye işaret etmektedir. Ona göre derin bir dini tecrübe unsuru olarak felsefi düşüncenin tam bir özü olan mistik tecrübenin dini tecrübe olarak ayırt edici özellikleri (yani diğer dini tecrübelerden farkı) bireyselliğin öne sürülmesi, aşkın nüfuzu altında olması, birleştirici aşk içinde Tanrı'yla dolaysız ilişkiye yönlendirmesi, yaratıcı enerjiyle ve verimli hizmetlerle son bulması şeklinde özetlenebilmektedir. Bkz. Thomas Hywel Hughes, **The Philosophical Basis of Mysticism**, Edinburgh, T. & T. Clark, 1937, s. 3, 90.

[263] Eserden özetlenerek alınmıştır. Bkz. Swinburne, **a.g.e.**, s. 250-251.

Swinburne'un tasnifinde dikkat çeken ilk türden son türe doğru duyunun ve akli süreçlerin etkisinin azalması, son iki türde sezgisel ve mistik bir farkındalığın oluşmasıdır.[264] Swinburne tasnifinde ilk iki türde Tanrı halka açık fenomenle dini olarak tanımlanırken son üç türde Tanrısal sujeye özel bir şeylerle kavranır.[265] Bu tasnif sisteminde mistik tecrübe dini tecrübenin alt kategorisinde yer almaktadır. Hay'in tasnifinde eş zamanlılık ve olayların modellenmesi, Tanrı'nın varlığı, duaya cevap tecrübesi, Tanrı diye adlandırılmayan bir varlığın farkındalığı, ölü birinin varlığı, doğada kutsalın varlığı, şeytan, herşeyin bir olduğu tecrübesi şeklinde dini tecrübeler sıralanmış ve son tecrübeyle mistik tecrübe kendine dini tecrübenin alt kategorisinde yer bulmuştur.[266] Otto da tecrübeleri genel bir dini tecrübe türü olarak etiketlediği *numinous* tecrübesinde üç farklı dini tecrübe türü olarak tasnif eder: teistik tecrübe, içe dönük mistik tecrübe, dışa dönük mistik tecrübe.[267]

---

[264] Bu özelliğin belirginleştiği beş başlık altında türler sistematize edilmiştir: 1.Sıradan, herkesçe bilinen bir duyu nesnesi vasıtasıyla, Tanrı'nın veya Mutlak Gerçeğin tecrübe edilmesi. 2.Sıra dışı ve herkesçe bilinen bir duyu nesnesi vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçeklik'in tecrübe edilmesi. 3.Kişiye mahsus ve normal duyu diliyle tasvir edilebilen duyumlar vasıtası ile Tanrı'nın veya Mutlak Gerçeklik'in tecrübe edilmesi. 4.Kişiye mahsus fakat normal duyu diliyle tasvir edilemeyen duyumlar vasıtası ile Tanrı'nın veya Mutlak Gerçeklik'in tecrübe edilmesi. 5.Hiçbir duyum vasıtasına dayanmaksızın Tanrı'nın veya Mutlak Gerçeklik'in tecrübe edilmesi. Beş tür için verilen örnekler ise şöyledir: 1. Tür için: Gün batımı esnasında Tanrıyı görmek, Gökyüzüne bakmak ve onu birden Tanrı'nın eseri olarak algılamak. 2. Tür için: Hz. İsa'nın yeniden dirilişinin şahitliği, Hz. Musa'nın çalılığın ortasında gördüğü küle dönmeyen alevli ateş. 3. Hz. Yusuf'un rüyasında kendisine belirli şeyler söyleyen bir melek görmesi. Bkz. Swinburne, **a.g.e.**, s. 250-251; Peterson vd. **Reason and Religious Belief**, s. 14-16; **Akıl ve İnanç**, s. 17. Dördüncü ve beşinci türlerde mistik tecrübeden bahsedilmektedir. Mistik tecrübe için Azize Teresa'nın Hz. İsa'yı tecrübe etmesi örnek gösterilmektedir. Burada Teresa "İsa'nın bilincindeydim fakat ne bedenin gözleriyle, ne de ruhun gözleriyle…" diyerek beş duyunun dışında farklı bir farkındalığa işaret etmekte, normal duyuların aracılığının kesildiği, dolaysız ve duyularla betimlenemeyen bir tecrübeden bahsetmektedir. Bkz. St. Teresa of Jesus, "Religious Experiences", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson vd., New York, Oxford University Press, 2006, s.32. Eserin Türkçesi: İsa'nın Azize Teresa'sı, "Dini Tecrübeler", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yay., 2013, s. 68. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Bu örneği Unger, görmenin dışında görmenin paradoksunu örneklendirmek için kullanmaktadır. Bkz. Unger, **a.g.e.**, s . 113. Swinburne'un tasnifine yer veren ve değerlendiren eserler için bkz. Reçber, **a.g.e.**, s. 92-93; Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, 18-19. Dini tecrübeyi eleştiren bununla birlikte Swinburne'un tasnifini kapsamlı ve aydınlatıcı bulan bir eser için bkz. Michael Martin, "Critique of Religious Experience", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson vd., New York, Oxford University Press, 2006, s. 66. Eserin Türkçesi: "Dini Tecrübenin Eleştirisi", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yay., 2013, s. 102-103. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

[265] Badham, **a.g.e.**, s. 129.

[266] David Hay, **Religious Experience Today: Studying the Facts**, London, Mowbrya, 1990, s. 42-49.

[267] Philip C. Almond, **Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of The Study of Mysticism in World Religions**, Berlin, Mouton Publishers, 1982, s. 113.

Yaran, empirik çalışmasında dini tecrübeleri "duaya cevap, Allah'ın yakınlığı, Allah'ın yönlendirmesi, beddua ve Allah'ın cezalandırması, sağlığa kavuşmada duanın etkisi, rüyanın gerçekleşmesi, sezgilerin gerçekleşmesi, öte dünyaya gidip-gelme hissi, ölmüş birinin etkinliği hissi, iki farklı yerde bulunma" şeklinde gruplandırmakta, son kategoriyi "her şeyi bir görme" şeklinde mistik tecrübeye ayırmaktadır.[268] Donovan dini tecrübeleri mistik, paranormal, karizmatik ve dönüştürücü şeklinde tasnif etmektedir.[269] Smart genel olarak sezgi anlamında kullanılan dini tecrübenin numinous ve mistik şeklinde iki türü olduğunu, dini tecrübenin bir çok diğer tasniflerinde alt kategorisinde mistik tecrübenin olduğunu belirtmektedir.[270] Dini geleneklerin doktrinal bir şekilde özünü teşkil ettiğini düşündüğü dini tecrübeleri Yandell, nirvanik (Budist), kevalik (Caynist), mokşa (Hindu), numinous tecrübe ve doğa mistisizmi şeklinde tasnif eder.[271] Bir çok dini ve mistik tecrübe üzerine çalışan ve tasniflerde bulunan otoritenin dini ve mistik tecrübeleri olağan ve seküler tecrübelerden farklı değerlendirdikleri[272] ve dini tecrübenin türleri arasında mistik tecrübeye yer ayırdıkları görülmektedir. Bununla birlikte dini tecrübeyi asıl mistik tecrübeyi onun alt kategorisi olarak gören yaygın tasnifin yanısıra farklı tasnifler de yapılmıştır.[273]

---

[268] Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 77-111.

[269] Donovan, **a.g.e.**, s. 4-20.

[270] Ninian Smart, "Understanding Religious Experience", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1978, s. 13. Smart'a göre dini tecrübe hakkında konuştuğumuzda dini öneme sahip tecrübelerden bahsetmiş oluruz. Dinin deneyimsel boyutu hakkında konuştuğumuzda ise dindarın tüm tecrübelerini kastetmiş olmayız. Bkz. **The Religious Experience of Mankind**, New York, Collins, 1977, s. 28.

[271] Keith E. Yandell, **The Epistemology of Religious Experience**, U.S.A, Cambridge University Press, 1993, s. 15, 21-22.

[272] Turan Koç, **Din Dili**, İstanbul, İz Yay., 1998, s. 196.

[273] Dini tecrübe türleri için bkz. C. Stephen Evans, **Philosophy of Religion: Thinking about God**, Downers Grove, Inter Varsity Press, 1985, s. 78-81. Eserin Türkçesi: **Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme**, Çev. Ferhat Akdemir, Ankara, Elis Yay., 2010. (Tezde eserin İngilizcesinden faydalanılmıştır.) Dini tecrübe, benimsenmiş inançların gerçek olduğu duygu, bilgi ya da sezgisine aniden yol açan "Tasdik Edici Tecrübe", içerisinde karşılıklı bir mevcudiyetin hissedildiği "İlahi Cevap Tecrübesi", karşılıklı mevcudiyetin sezgisel şuurunun yerini sevgi ya da dostluğa yakın bir duygusal ilişkiye bıraktığı "Vecd Tecrübesi" ve insanın kendisini ilahi mesajların yararlanıcısı olarak hissettiği "İlham (Vahiy) Tecrübesi" olmak üzere dört ana kategoride değerlendirilmiştir. Bkz. Vergote, **a.g.e.**, s. 108.

1.3.3. Dini ve Mistik Tecrübe için Yeni Model:

Dini ve mistik tecrübenin türlerinin incelenmesiyle mistik tecrübe ile dini tecrübenin aslında aynı fenomen olduğuna, aynı hammaddeden yani sezgiden neşet ettiğine, aralarında sadece derece farkının söz konusu olduğuna dair bir konsensusa ulaşılmaktadır. Dini tecrübenin konusu Tanrı ya da nihai gerçeklik olarak geniş tutulduğunda dini tecrübe Tanrı ya da nihai gerçeklikle ilgili basitten karmaşığa tüm karşılaşma hallerini barındırdığında bu konsept dinsel, mistik veya benzeri sıfatlarla nitelenen tecrübeleri de kapsama özelliğine haiz olmaktadır. Dini tecrübenin geniş bir kategori ve mistik tecrübenin onun alt kategorisi olarak değerlendirildiği son yaklaşım en çok kabul gören yaklaşım olmakta, bir çok mistik tecrübe otoritesi tarafından destek görmektedir. Fakat bu yaklaşımın da dini olmayan mistik tecrübeleri açıklama konusunda problemler taşıdığı görülmektedir.

Dini tecrübenin geniş bir kategori ve mistik tecrübenin onun alt kategorisi olarak değerlendirildiği yaklaşım, dini ve mistik tecrübelerin farklı fenomen olduklarını ve aralarında ilişkisel ayrımı öngören yaklaşımla birlikte değerlendirildiğinde dini ve mistik tecrübe fenomenlerini anlama hususunda daha makul bir zemin oluşturmaktadır. Her iki yaklaşımdaki dini ve mistik tecrübe fenomenlerini açıklama potansiyelindeki öne çıkan fikirler alınarak ve bu iki yaklaşımın eksik bıraktığı noktaları tamamlayabilmek için birkaç unsur daha ekleyerek yeni bir model geliştirilmesi uygun görünmektedir. Dini tecrübeyi genel ve geniş bir kategori olarak gören, mistik tecrübeyi de dini tecrübeyle aynı fenomen olarak görüp aralarında bir derece farkı öngören yaklaşımın dini olmayan mistik tecrübeleri ihmal ettiği görülmektedir ve aynı zamanda bu yaklaşım her mistik tecrübenin dini olduğu kabulünü peşinen gerektirmektedir. Halbuki her dini tecrübenin mistik olmadığı gibi, her mistik tecrübenin de dini olmadığı reel olarak bilinmektedir. Mistik olmayan dini tecrübelerin varlığı gibi dini olmayan mistik tecrübelerin varlığı da kabul edilmelidir. Maslow'un, Tanrıcı olmayan inançlı kişilerle yaptığı görüşmelerden bu kişilerin geleneksel inanç sahibi kişilerden daha fazla aşkın bilinç deneyimler yaşıyor olduğuna dair edinmiş olduğu izlenimini ifade etmesi dini olmayan mistik tecrübelerin varlığına işaret etmektedir.[274]

[274] Maslow, **a.g.e.**, s. 50.

Dini tecrübeyi genel ve geniş kategori mistik tecrübeyi onun alt sınıfı olarak değerlendiren filozofların bir kısmı dini olmayan mistik tecrübelere belirli şekillerde işaret etmiş fakat bu tecrübelerle belirli gerekçelerle ilgilenmemişlerdir.[275] Bu durum bile dini olmayan tecrübelerin varlığını ve onların mistik versiyonlarının olabileceği gerçeğini göstermektedir.[276] Dini tecrübenin mistik tecrübenin kapsayanı olduğu söylendiğinde doğru bir şey söylenmekte fakat eksik bırakılan bir yön bulunmaktadır. Dini ve mistik tecrübe fenomenlerinin ilişkiselliğindeki son yaklaşımın dini olmayan versiyonunun dini olan versiyonu ile birlikte değerlendirilmesi konuyu açıklığa kavuşturacaktır. Bu durumda dini olmayan tecrübeler genel ve geniş kategori, mistik tecrübe de onunla aynı fenomen ve onun alt kümesi olarak belirlendikten sonra dini tecrübenin alt kümesi olarak mistik tecrübe ve dini olmayan tecrübenin alt kümesi olarak mistik tecrübe birlikte ele alınabilir.[277]

Yeni modelde dini ve mistik tecrübeleri farklı fenomen olarak gören ilişkisel yaklaşım ile dini ve mistik tecrübelerin aynı fenomen olduklarını öngören ve dini tecrübeyi geniş kategori mistik tecrübeyi de onun alt kümesi olarak kabul eden yaklaşım sentez yapılmıştır. Diğer yaklaşımlarda dini ve mistik tecrübe fenomenlerinin belirli bölümlerinin ele alınarak ve belirli bölümlerinin göz ardı edilerek değerlendirmeler yapıldığı; böylece dini ve mistik tecrübeyle ilgili bütüncül tanımlamaya gidilemediği görülmüştür. İnsan kapasitesinin sınırlarına işaret eden ve bütüncül yaklaşımın yoksunluğuyla beliren eksikliğe işaret eden körler ve fil meselinde körlerin fili tarif ederken farklı bölümlerine dokunup aynı objeyi farklı tasvir etmeleri gibi dini tecrübe mistik tecrübe kavramlarına yaklaşımda da benzer bir durum söz konusudur.[278]

---

[275] Örneğin Hughes, mistisizmlerin dini olma özelliğini kabulüyle birlikte dini tecrübe içerisinde yer alan mistik tecrübenin ayırıcı özelliklerini sıralayarak mistik olmayan dini tecrübelerden mistik tecrübeyi ayırmakta, doğru mistisizmlerin dini vasıf taşıdıklarına vurgu yaparak aslında dini olmayan versiyonunun varlığına zımnen işaret etmekte ve böylece dini olmayan mistik tecrübeyi yanlış görerek reddetmektedir. Bkz. Hughes, **a.g.e.**, s. 25, 90.

[276] Hökelekli, derin mistik ruh halinin hiçbir dini atıf kaynağına başvurmadan da oluşabileceğini bildirmektedir. Bkz. Hökelekli, **a.g.e.**, s. 319.

[277] Bu düşüncenin somut versiyonu için bkz. Şekil 9. Dini Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Mistik tecrübe. Şekil 10. Dini Olmayan Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Mistik tecrübe.

[278] Yeni modelle birlikte oluşan bütüncül bir sınıflandırma için bkz. Şekil 10: Dini ve Mistik Tecrübe Fenomenlerinin Konumlandırılması.

Yeni model, dini ve mistik tecrübenin farklı fenomen olduklarını iddia eden ve ilişkisel ayrıma kapı aralayan yaklaşımda dini ve mistik tecrübe fenomenleri arasındaki kesişim kümesini esas almakta yani ilişkiselliğe vurgu yapmakta bununla birlikte farklı fenomen oldukları iddiasını reddetmektedir. Dini ve mistik tecrübenin aynı fenomen oldukları ve mistik tecrübenin dini tecrübenin alt kümesi olduğu şeklindeki yaklaşımda bu iki fenomenin aynı oldukları önerisini geçerli görmekte ve bu yaklaşımın yanına yaklaşımı bütünleştiren "dini olmayan tecrübe" kategorisi ekleyerek bu kategoriyi de mistik tecrübe alt kümesi ile değerlendirmektedir. Dini tecrübeler içinde onunla aynı fenomen olan ve dini tecrübenin yoğun bir formu olan mistik tecrübe oluşmakta, dini olmayan tecrübeler içerisinde onunla aynı fenomen olan ve yoğun bir sezgisellikle yaşanan mistik tecrübeler oluşmaktadır.

Mistik tecrübeyi hususi bir dini tecrübe boyutu olarak ele alan Vergote da mistik kelimesinin gizli bir sırra ilişkin her tanımayı bünyesinde barındırdığını belirterek bu mistik unsura dikkat çekmekte ve mistik tecrübenin din kelimesiyle kısıtlanamayacağını belirtmektedir. Ona göre mistik tecrübe, oluş şekli ve konusu itibarıyla, dini bir bağlamdan hareket etsin ya da etmesin, dindar olsun ya da olmasın mistiklerin tecrübesi anlamında hususidir yani olağandışıdır.[279] Böylece mistik tecrübenin dini olsun olmasın her hangi bir bağlam içerisinde gerçekleşebileceği ve bu bağlamları aşarak evrensel özü oluşturabileceği gerçeği görülmektedir. Burada dini olmayan mistik tecrübelerin varlığı, bağlamı aşmak ve evrensel özü kabul etmek hususunda en büyük desteği sağlamaktadır. Yani bağlamsalcı yaklaşımın evrensel özü reddetmek için bağlama yaptığı vurgu, dini tecrübelerin ya da dini olmayan tecrübelerin mistik tecrübe kategorisi için değil, bu kategorinin dışında kalan alan için geçerli olmaktadır ve mistik tecrübelerde evrensel özün varlığı argümanı evrensel özcüler lehinde destek görmektedir. Tecrübe sezgisel kavrayış olarak ele alındığında mistik tecrübe sezgisel kavrayışın yoğun bir formu olarak belirmekte, böylece birlik tecrübesine kapı aralanmaktadır.

[279] Vergote, **a.g.e.**, s. 111.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNİ VE MİSTİK TECRÜBEDE EVRENSEL ÖZÜN TASVİRİ:

Somut Çerçeve-Pratik Tartışmalar

2.1. EVRENSEL ÖZ PROBLEMİNİN WALTER STACE REFERANSIYLA LEHİNDE TASVİRİ

2.1.1. Stace'de Mistik Tecrübenin Kapsamı: Birlik Tecrübesi

Evrensel özün varlığı lehinde argümanlar belirten evrensel özcü yaklaşımın en güçlü temsilcisi Stace, vasıtasız tecrübenin imkanını, evrensel özün varlığını başta mistisizm olmak üzere, mistik tecrübe, mistik bilinç, saf bilinç ve birlik kavramlarıyla temellendirmektedir. Bu kavramlardaki nüanslara işaret eden Stace temelde hepsinin aynı anlama tekabül ettiğini belirtmektedir.[1] Bu çerçevede Stace'in mistik tecrübe kavramını incelemek bir yönüyle evrensel öz olarak temellendirdiği birlik düşüncesi hakkında fikir vermektedir. Mistik tecrübenin evrensel özelliklerini referans göstererek evrensel özün varlığı lehinde görüş bildiren Stace'in mistisizm konusundaki temel tezi saf bilinç olarak temellendirdiği birlik tecrübesidir, bu da onun terminolojisinde mistik tecrübeye tekabül etmektedir.[2]

Stace, James'in bilinç kavramını referans noktası kabul etmiş ve onun normal bilincimiz dışında bilinçlerin varlığı hipotezi[3] üzerine mistik bilinç kavramını oturtmuştur. Aklın hakim olduğu duyusal entelektüel bilinçten son derece farklı olan mistik bilinç aslında saf bilinçtir. Mistik dünyanın kapılarını aralayan, mistisizmi anlamamızı sağlayan vasıtasız algının hakim olduğu mistik bilinç duyum, düşünce ve his içermez. Bazı böceklerin ve hayvanların insanların duyamadığı bazı sesleri duyabildiğini, ultraviyole ve kızılötesi renkleri algılayabildiğini referans göstererek Stace, beş duyudan farklı altıncı bir duyunun var olabileceğine imkan tanımakta ve insanların bilmedikleri, kabiliyetlerinin yetersiz olduğu konularla ilgili inkara gitmemesi gerektiği düşüncesini zımnen önermektedir.[4]

---

1 Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 9.
2 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 66; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 57.
3 James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 374, 407.
4 Stace'e göre farklı duyumların olabileceğine inanmak ne derece makulse duyumdan, kavram ve düşünceden azade bir bilinç türüne inanmak da o derece makul görünmektedir. Biz tezimizin sistematiğine uygun bir şekilde ifade edersek akıl sezgi dikotomisinde normal yani duyusal entelektüel bilinç akla, mistik yani saf bilinç sezgiye tekabül etmektedir. Bkz. Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 12-13; Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 118.

James, rasyonel bilincin dışında ondan ince çizgilerle ayrılmış bilinçdışı olarak ifade ettiği farklı bilinç türünün özelliklerini panteist ve optimist olarak belirlemektedir. Karamsarlıktan uzak ve anti-naturalist olan bu bilinç türü bilincin öteki dünyaya ait halleriyle uyum içindedir.[5] James'in önerdiği bu bilincin farklı şeklini referans kabul eden Stace bu temelden hareketle "saf bilinç" teorisini açıklamaktadır. Stace'e göre saf bilinç (pure consciousness), insanın duyumların tamamından kurtulmasıyla bütün duyumsal imgeleri, ardından bütün soyut düşünceleri, akıl yürütme süreçlerini, istemleri ve diğer belirli zihinsel içeriği bilinçten çıkarttığında ortaya çıkmaktadır. Boşaltılan bilinçte geriye kalan şey zihinsel bir içerik değil tam bir içsizlik, vakum ve boşluktur.[6]

Forman'ın hiçbir doktrin, imaj, kelime, düşünce veya bireyin sahip olduğu hiçbir ön koşullandırıcı kabul etmeyen, sadece unutmadan ibaret "Saf Bilinç Olayı" (pure consciousness event), Smart'ın boşluk kelimesiyle ifade edilen ve özel bir varoluşsal ilgiye sahip "Bilinç Saflığı" (consciousness-purity) teorisi, Almond'un şekilsiz doğasıyla "İçeriksiz Tecrübesi" (contentless experience) Stace'in yukarıda izah edildiği şekliyle saf bilincini desteklemekte ve evrensel öz lehine serdedilen argümanlar arasında yerini almaktadır. Bu özel bilinç hali, başta Stace'in temellendirdiği tecrübe olarak birlik olmak üzere, boşluk, hiçlik, içsizlik, sonsuzluk kavramlarıyla, vasıtasız, bağlamsız, dolaysız, ayrımlaşmamış, içeriksiz, şekilsiz, belirsiz şeklindeki negatif sıfatlarla, saf, doğrudan, boş, hiç gibi özel anlam yüklenen kelimelerle, hiçleşme, sonsuzda erime, boşlukta kaybolma gibi özel eylemlerle ifade edilmekte ve Nihai Hakikati, Mutlakı, Sonsuzu sezme; Evrenle, herşeyle bütünleşme; hiçte yok olup herşeyde var olma; Mutlak Gerçeklikle, Tanrıyla birleşme temalarıyla tavsif edilerek, okyanus hissi, sonsuzluk hissi gibi sezginin en özel haline telmih yaparak evrensel bir özün olduğuna işaret etmektedir.[7]

---

5 James, **The Varieties of Religious Experienc**, s. 407.

6 Bilincin tamamen işlevini yitirdiği, tecrübeyi yaşayan kişinin uykuya daldığı veya bilinçsiz kaldığı bir durum olarak algınan bu hal esasında söz konusu hallerden uzak saf bilinçtir. Saf bilinç düşüncesinde "saf" kelimesiyle herhangi deneysel içeriğin bilincinin olmaması durumu ifade edilmektedir. Saf bilincin kendisi dışında hiçbir içeriği yoktur. O herhangi bir şeyin bilinci olmayan salt bilinçtir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 86. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s.85-86; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 60.

7 Philip C. Almond, "Mysticism and Its Contexts", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 216-218; Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism and

Rasyonel bilincin, saf bilince tekabül etmesi sürecini, Stace, insanın deneysel egodan kurtulması ve normalde gizli olan saf, yalın egonun açığa çıkmasıyla izah etmekte ve bu durumu bireyselliğin çözülmesi olarak adlandırmaktadır. Bireyselliğin çözülmesi ile birlikte birey nefsinin istek ve arzularından, egosantrik her türlü algısından temizlenip saf hale gelmekte, tecrübelerindeki tüm içeriklerden kurtulmaktadır. Bu durumda bireysel ben yok olmakta yani çözülmekte ve Evrensel Ben'e karışmaktadır. "Bir" "Mutlak" "Tanrı" ya da "Allah" olarak ifade edilebilen "Evrensel Ben"de kaybolan birey, bireysel benliğini kaybetmekle birlikte "Evrensel Ben"le farklı bir boyutta yeniden var olmakta, hayat bulmakta ve böylece kendi içerisinde birliği yakalamaktadır. Birey kendi benliğini eritip daha büyük bir bende var olmak suretiyle kendini sınırsız evrensel bir bilince karışmış halde bulmaktadır. Dolaysız bir karşılaşma hali olarak ifade edilen saf bilinç, bilincin tüm zihinsel içeriğinden kurtulması ve benliğin çözülmesi ile mümkündür.[8]

Mistik tecrübe konusunda saf bilinci temel bir ayrım noktası olarak belirleyen Stace'e göre saf bilinç, bireyselliğin çözülmesi ile kişisel benliğini kaybeden suje ile sujenin kendisinde kaybolduğu obje arasında ayrımın kalmadığı yani birey ile Nihai Hakikat arasındaki dualitenin iptal olduğu, tüm çeşitliliğin *Bir*e irca olduğu ve tüm ayrımların birleştiği bir birlik durumudur. Benin çözüldüğü ben ötesinin kavrandığı bu süreçte günlük yaşam tecrübelerinin deneysel içerikleri ve birey olma ilkesi ile birbirinden ayrılan, empirik ben ile saf bene tekabül eden farklı bilinç akışına sahip iki farklı bilincin algılanması söz konusudur. Evrende bir çok empirik "ben"in var olmasına karşı tek olan saf ben, mistiğin ilgili bilincine ait tüm deneysel içeriğinin yok olduğu, kendi bireysel saf benine karşılık gelen saf bilinçle baş başa kaldığı birlik tecrübesinde saf ben, evrenin saf benine yani kozmik bene ulaşır ve böylece benin aşılmasıyla bireysel ben ile evrensel ben özdeş bir hal alır.[9]

Forgetting", s. 39; Smart, "The Purification of Consciousness", s. 123, 127. Evrensel öz problemini Katz'ın iddialarından hareketle tartışan Bernhardt ve saf bilincin içeriksizliğinden yola çıkarak fenomenolojik ayniliği savunan Woodhouse saf bilincin evrensel olduğunu savunan diğer isimlerdir. Bkz. Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?", 220-236; Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254-268.

8 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 87, 98-99, 111; Carter, "Paradoks, Language and Reality", s. 36.

9 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 147-151.

Bilinç konusunu James'in açtığı perspektiften değerlendirip bilinçdışına vurgu yapan James'in hipotezini geliştirerek birlik düşüncesini temellendiren Stace'e göre mistik tecrübe tam olarak saf bilincin dualiteyi aşıp birliği tecrübe etmesidir. James için de saf tecrübe kavramsal ayrım yapmanın altında yatan bir birliktir. James'e göre gerçeklik duyumu bu birlikten elde edilmekte ve bu tecrübe dikotomiye uğramamış, farklılaşamayan, kavramsal olarak nötr, birden fazla anlama gelebilen belirsiz, mutlak, saf bir hüviyet göstermektedir.[10] Stace'e göre evrende mündemiç olan şeylerin tüm çeşitliliği aslında bir diğeri ile özdeştir ve saf bir birliği oluşturur. Ona göre "Birlik, Bir" tüm mistisizmin merkezi tecrübesi ve merkezi kavramıdır. Birliğin hangi türde olduğu ya da meydana geldiği farklı ve özel durumlarda bazen fazla bazen az vurgulanması, hatta bazen hiç ifade edilme şansı bulmaması gibi şartlar bu nihai gerçekliği değiştirmemektedir. Birlik algılanmakta ve doğrudan - vasıtasız bir şekilde - kavranmaktadır.[11]

Birlik tecrübesinde bireysel benin evrensel bende erimesi ile sonsuz varlıkta absorbe olan birey, her şeyin nihai gücüyle ilişkiye girdiği bir tecrübenin içinde yer almaktadır.[12] Bireysel benin evrensel ben ile özdeş hal almasıyla kişisel egonun sınırları ve eş zamanlı olarak zaman ve mekan mefhumları aşılmaktadır. Sınırlardan kurtulma neticesinde birey özgürlük ve birlik hissine mündemiç mükemmel bir mutluluk ve huzur yaşayarak bir ezeli hikmet kavramış olmanın hissine ulaşmaktadır.[13] Dinin sonsuz için bir duyum ve zevk olduğunu belirten dini sezgi ile temellendiren Schleiermacher, duygu ve nesnesinin birleştiğini belirterek bu duruma telmih yapmakta ve mistik bilincin sağladığı bir oluş tecrübesinde sujenin objeye, ruhun nihai hakikate koştuğunu, bir gölge olarak değil nihai bir kutsal öz olarak onu sardığını belirtmektedir. Ona göre bu tecrübe esnasında suje objenin bütün gücünü ve sonsuz hayatını kendisininki gibi hissettiği için objede var olmakta, suje obje ikiliği ortadan kalkmakta ve birlik tecrübesine ulaşılmaktadır.[14]

---

[10] Carter, "Paradoks, Language and Reality", s. 36.

[11] Birlik tecrübe-yorum ayrımını yapmanın mümkün olduğu durumlarda yoruma değil, tecrübeye aittir, bu yönüyle vasıtasız olma ve verilmişlik hususiyetlerine sahiptir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 66; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 57.

[12] Cecile A. Poole, **Mysticism: The Ultimate Experience**, California, Supreme Grand Lodge of Amore, 1982, s. 80. (Eser incelendiğinde Stace'in etkisi bariz bir şekilde görülmekte hatta bir çok bölüm özetlenerek alınmış hissi uyandırmaktadır.)

[13] Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, s. 54.

[14] Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 32.

Bütünleşme sonucunda birey, aklın devrede olduğu normal bilinç düzeyinde uzaktan incelediği, ancak belirli yönlerini kavrayabildiği spritüel hayatın tam içinde yer almaktadır. Böylece gerçekliği arzulayan birey, nihai noktada benliği ve bilinci de dahil her şeyi kuşatılmış bir halde ona ulaşmış görünmektedir. Tanımlanamayan ve sükutla nitelenen bu makamda birey artık hem her şey hem hiçbir şeydir. Her şeyle birleştiği anlamında her şey iken, bir şeyin ondan ayrılmasının ve yok olmasının onda bir üzüntü meydana getirmediği anlamında da hiçbir şeydir. Farkında olma aleminden farkında olmama alemine geçiş, normal bilinç düzeyi olan duyusal entelektüel bilinçten mistik bilince geçiş, bilinçli oluştan saf bilince geçiş, bireysel egodan evrensel egoya geçiş, akıldan sezgiye geçiş ve bütün bu süreçlerin birlikte hareketliği, bütünlüğü neticesinde birlik tecrübesi oluşmaktadır.[15]

Denge, sükun ve sürur hallerini içeren Birlik tecrübesi, barışçıl bir neşe, artan bir güç ve yoğun kesinlikle tavsif edilebilen tam bir spiritüel hayat olarak tanımlanmakta, manevi hayatın büyü ve büyüsel tüm içerikleri dışlayan en saf formu olarak anlaşılmaktadır. Ben merkezli bir halden uzak bir farkındalık içinde Mutlak'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan mistik, tecrübesinin nihayetinde dünyanın avantajlarını reddederken, Tanrı'yı birleşme (communion) ile bilmeyi hedeflemektedir.[16] Birlik haline ulaşmak için suje, objesine yöneldiğinde çokluğu sembolize eden tüm isteklerinden soyutlanmakta[17] ben merkezli tüm arzularından ayrılmakta[18] ve nihai olarak arzulara bağımlı bir halden kurtulup "bağımlılıktan bağımsız" bir hale ulaşmaktadır.[19]

---

[15] Arasteh, **Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş**, s. 28-29, 91; Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 70.

[16] Underhill, **Mysticism**, s. 84, 170.

[17] Ruh ile Tanrı'nın arasındaki birlik fikrinden neşet eden, suje-obje arasındaki ikiliğin aşılmasını öngören bu özel tip tecrübeye *via purgativa*, *via illuminativa* ve *via unitiva* yolları aracılığıyla ulaşılmaktadır. Tanrısallıkta ikilik olmadığı genel kabulü çerçevesinde mistik, birliğe ulaştığında hakikatin gerçekleşme zemini bulduğunu düşünmekte, tecrübe ettiği nihai gerçeklik dışındaki herşeyden vaz geçmekte, herşeyle ilişkisini kesmekte ve nihai beklentisi karşılanmaktadır. Bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 85; Bkz. Otto, **Mysticism: East and West**, s. 29; Nieto, **a.g.e.**, s.137; Paul Brunton, **İçsel Gerçeklik**, Çev. Güneşi Akol, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1995, s. 94.

[18] İfadenin orijinal hali "detachment from all self-centered desires" şeklindedir. Bkz. Fanaei, **a.g.e.**, s. 49.

[19] Bu hali izah ederken "detachment" ifadesinin özel anlamına işaret eden Stace, bu kavramın Hindistan'da ortaya çıkıp tüm Asya'ya yayıldığını ve Doğuya özgü olduğunu belirtmektedir. Basitçe arzunun yokluğu olarak tanımlanabilecek "detachment", "attachment" kavramının zıddıdır. Formülü kısaca "Detachment: Free from Attachment" şeklinde "bağımlılıktan bağımsızlık hali olarak" ifade edilebilir. Stace, Sri Aurobindo adındaki Budist öğreticiden mistiğin hayatını idame ettirdiği arzularının bende kökleşmemiş, egoist olmayan normal arzular olduğunu

Stace, birlik tecrübesini içe dönük mistik tecrübe ve dışa dönük mistik tecrübe olmak üzere yapısal olarak ikiye ayırmaktadır. İlk bakışta birlik içinde ikilik oluştuğu izlenimi veren bu ayrım, evrensellik iddiasıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Stace, evrensel öz aleyhindeki muhtemel yanlış algıyı iki türün aynı sonuca çıkması düşüncesiyle tersine çevirmekte, iki mistik tecrübe türünün arasındaki ana farklılığın yöntem farklılığı olduğunu, ikisinin de aynı sonuca yani *Bir*e farklı referanslarla ve farklı yollarla ulaştığını belirterek iki türden bir sonuca çıkmayı evrensel öz lehine delil kabul etmektedir.[20] "Eğer bu türlerden biri Doğuya diğeri ise Batıya özgü olsaydı bu durum evrensel öze güveni az da olsa sarsabilirdi"[21] fakat aksine ikisi de aynı ortamlarda var olabilmekte, hatta aynı kişinin ortak tecrübesi olabilmektedir.[22] Stace'in iki tür mistik tecrübenin varlığını evrensel öze güven çerçevesinde açıkladığı görülmektedir.

Stace, dışa dönük mistik tecrübeyi fiziksel duyularla dış dünyaya bakarak *Bir*e ulaşan, içe dönük mistik tecrübeyi içebakış yöntemiyle bilincin içlerine doğru bakarak insan kişiliğinin, benliğinin derinliklerinde *Bir*i bulan tecrübe şeklinde tanıtarak ortak sonuca vurgu yapmaktadır.[23] Algılayanın kendi birliği veya özdeşliğini algıladığı temel birlik düşüncesinde birleşen iki tür mistik tecrübenin aslında aynı olduğu konusunda Stace, bireyin saf beni ile dünyanın evrensel beninin ayniliği teorisinden yola çıkarak da kanıt geliştirmektedir.[24] Stace'e göre her iki türün de ortak sonuçta birleşmesi ve ortak özelliklere sahip olması, tüm zamanlarda, asırlarda ve kültürlerde benzer şekilde var olması evrensel öz lehine güçlü bir argüman oluşturmaktadır.[25]

---

aktarmaktadır. bkz. Walter T. Stace, "Oriental Conceptions of Detachment and Enlightenment", **Philosophy East and West**, University of Hawai'i Press, Vol. 2, No: 1, 1952, s. 20-24.

20 Stace, **The Teachings of The Mystics**, s.15. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 120.

21 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 62. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 61.

22 Otto, kurtuluş öğreticileri olarak gördüğü Doğunun en iyi felsefecisi olarak bilinen Sankara ile felsefe tarihinde orijinal felsefi sistemi oluşturan Batılı Eckhart'ı karşılaştırmasının neticesinde iki tür mistik tecrübenin varlığını göstermektedir. Sankara ve Eckhart'ın iki tecrübe formunu da yaşamış olmasıyla her iki yolun iki şahısta ayrı ayrı birleşmesi ve bu durumun farklı iki kültürü temsil eden iki şahıs açısından ortak olması iki türün karmaşık yapısını ve derin bir şekilde birbirlerinin içine işlemişliğini göstermesinin yanında Stace'in evrensel öz lehinde kullandığı farklılıkların benzerlikleri argümanı için açıklayıcıdır. Bkz. Rudolf Otto, **Mysticism: East and West: A Comparative Analysis of The Nature of Mysticism**, Çev. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York, The Macmillan Company, 1932, s. 16, 29, 39-40, 52-53.

23 Stace, **The Teachings of The Mystics**, s.15. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 120.

24 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 152. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 155.

25 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 62. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 61.

Evrensel özcüler tarafından temelde "saf bilinç" şeklinde tanımlanan birlik tecrübesi Stace'in terminolojisinde mistik tecrübenin özünü teşkil etmekte ve bu kavram daha çok içe dönük mistik tecrübeye işaret etmektedir. İçe dönük mistik tecrübeyi saf bilinç ile aynileştiren Stace, felsefesinin merkezine birlik tecrübesini yerleştirmekte, bu birliği "ayrımlaşmamış birlik" (undifferentiated unity) olarak tanımlamakta ve bu şekliyle birlik iddiasını da içedönük mistik tecrübeye has kılmaktadır.[26] İçe dönük mistik tecrübenin özü olarak ifade edilen ayrımlaşmamış birlik[27] içsel hiçbir bölünmenin veya çeşitliliğin olmadığı teklik veya birlik olarak tanımlanmaktadır.[28] Ayrımlaşmamış ve ayrımsız özellikleri dolayısıyla birlik dışında hiç birşeyin hissedilmediği[29] Stace'in "içe dönük mistisizmi" (introvertive mysticism)[30] başta Formann'ın "saf bilinç olayı" (pure consciousness event)[31] olmak üzere, Otto'nun "iç gözlem mistisizmi" (the mysticism of introspection)[32] Underhill'in "içe dönüşü" (introversion)[33] Jones'un "derinlik mistik tecrübesi" (depth-mystical experience)[34] ile ortak anlam zeminine sahiptir.

---

[26] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s.165, 198. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s.129.

[27] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 87.

[28] Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 20. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 125.

[29] John of Ruysbroeck, **The Adornment of The Spiritual Marriage. The Sparkling Stone. The Book of Supreme Truth**, Çev. G. A. Wynschenk Dom, London, J. M. Dent & Sons Ltd, 1916, s. 186.

[30] Ayrıntılı bilgi için bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 85-110.

[31] Forman, içeriksiz yönelimsel olmayan bir bilinç şeklinde tarif ettiği saf bilinç olayını Stace'in terminolojisinde içedönük mistisizmle aynileştirmektedir. Bkz. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", s. 8.

[32] Otto'nun iç gözlem mistisizmi mistik sezginin içe dönük yolunu ifade etmektedir. Bu türde mistik dış dünya yerine kendi iç dünyasına odaklanmakta ve benliğinin derinliklerinde Sonsuz'a ulaşmaktadır. Dışa ait her şeyden çekilerek, ruhun derinliklerinde anlam bulan bu sezgi tipinin maksimi "gizli yol içe öncülük eder" şeklindedir. Bkz. Otto, **Mysticism: East and West**, s. 39-40.

[33] Underhill, mistiklerin "içe dönüş" dedikleri bu tecrübede benin dikkatini içe yönelttiğini, kalbin içinde gerçekliğin fark edildiğini belirtmektedir. Underhill, aklın giremediği bu tecrübeyi "mekeze yolculuk" şeklinde tarif etmekte, mistik dildeki ifadesinin hiçlikte kaybolma olduğunu belirtmektedir. Bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 250, 302-303. "İçe Dönüş" konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. aynı eser Chapter VI, VII.

[34] Mistik tecrübenin mahiyetine yönelik fikirlerinde Stace ve Otto'nun etkisi görülen ve onlara benzer şekilde evrensel özü temellendiren Jones, derinlik mistik tecrübeyi zihnin tamamen durgun olduğunda meydana gelen yoğun bilinçli bir hal olarak tanımlamaktadır. Hiçbir nesnenin hiçbir içeriğin hiçbir türün farkındalığının olmadığı bu halin bilinçsizliği ifade etmediğine vurgu yapan Jones, Nihai Gerçekliğin idrak edildiği zihnin içerikten arındığı bu halde yaşayanın hayatında derin etkisi olan birlik duygusunun gerçekleştiğini belirtmektedir. Suje-obje farkındalığına uygun olmayan derinlik mistik tecrübe spontan bir şekilde oluşmaktadır. Derinlik mistik tecrübe teorik bir varlığa vurgu yapmak yerine spekülatif düşüncenin ürettiği gerçeklikle ilgili olarak meydana gelmekte ve anlam yoğunluğundan ötürü anlatılamamaktadır. Bkz. Jones, **Mysticism Examined**, 1993, s. 2-4.

İçe dönük yol olarak adlandırılan içe dönük mistik tecrübede bölünmez, bütün bilinç bulunmakta ve bu bilinç türünde tüm çokluğun, yani duyusal imgesel ve düşünsel çokluğun bilinçten kaldırıldığı gözlenmektedir. İçedönük mistik tecrübede varlıklar arasındaki her türlü farklılık birleştirici bir bilinç tarafından ortadan kaldırıldığından ve bilincin kendi içerisinde bir birlik sağlandığından söz konusu birlik daha çok bilinçsel bir birliktir. Bu nedenle Stace, çoklukla ilgili idrakin yok edildiği içe dönük mistik tecrübeyi birlik bilinci olarak tanımlamaktadır.[35] İçe dönük mistikler -dünyanın her yerinden binlercesi- oy birliği ile belirli zihinsel içerikten tamamen boşalmanın elde edilmesiyle bilinçsizliğe kayıştan farklı bir şeyin gerçekleştiğini bildirmektedirler.[36] İçe dönük mistik, bilincin tüm empirik muhtevasının bastırılmasıyla gerçekleşen durumun tüm bilincin yok oluşu değil, sadece sıradan duyusal entelektüel bilincin yok olması ve onun yerini yeni bir bilinç türü olan saf bilincin yani mistik bilincin alması olarak belirtmektedir.[37]

İçe dönük mistik tecrübede akla ait normal gündelik bilincin yerini sezgiye ait bütünü kavrayan mistik bilinç almakta, bir bilinç türünden başka bir bilinç türüne geçiş sağlanmaktadır. Dış dünyanın ve çokluğun farkındalığının tamamen kaldırıldığı benliğin derinliklerinde insan kişiliğinde anlam bulan içe dönük mistik tecrübeye ait bilinç, manevi hayatın erişilmez derinlikleri hakkında yazıldığı ifade edilen mistisizme dair en eski kaynaklardan olan Mandukya Upanishad'da şu şekilde ifade edilmektedir:

> O duyuların, anlamanın ve tüm ifadelerin ötesinde dördüncüdür. O içinde dünyaya ve çokluğa ait her şeyin tamamıyla yok edildiği saf birleştirici bilinçtir. O, anlatılamaz barıştır. O, en yüksek iyidir. O, ikincisiz birdir.[38]

---

35 Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 20. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 125; Reçber, **a.g.e.**, s. 124; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 58. Otto tarafından içe dönük mistik tecrübenin temsili olarak görülen Sankara, bilincin birliğini Advaita perspektifinin anahtar bir ön kabulü olarak sunmaktadır. Bkz. Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. 31.

36 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 86. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s.85.

37 Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 18. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 122-123.

38 Uyanık bilinç, rüya görme ve rüyasız uyku şeklinde üç normal bilinçten bahsedilmekte bu bilinç dördüncüsü olmaktadır. Bkz. Swami Prabhavananda, Frederick Manchester, **The Upanishads: Breath of The Eternal**, New York, Mentor, 1964, s. 51. Eserin Türkçesi: **Upanişadlar: Tanrı'nın soluğu**, Çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul, Dergah Yay., 1976, s. 76. Başka bir çeviri için bkz. Swami Krishnananda, **The Māndūkya Upanishad**, The Divine Life Society, Sivananda Ashram, Rishikesh, India, 1996, s. 12. (Tezde üç eserden de faydalanılmıştır.) Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 88; Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 20.

Bilincin birliğinden tüm çokluğun kalktığı "ayrımlaşmamış birlik"in elde edildiği birlik bilincine ulaşılmasıyla içe dönük mistik tecrübe yaşayan birey, içe bakış yöntemiyle kendi benliğinin derinliklerine yönelmektedir. Sukünetin karanlık ve sessizliğin hakim olduğu benliğin derinliklerinde birey, empirik benden kurtulmakta, saf bilince ulaşmayı sağlayan, normalde gizlenmiş olan saf ben göreli benliğin yok olduğu aşamada ortaya çıkan kendi mutlak benliğiyle ona özdeş olan "evrensel ben"i idrak etmektedir. Suje-obje ikiliğinin olmadığı bu tecrübede saf ben evrensel ben ayrımı da ortadan kalkmakta, ben adeta daha büyük bir gerçeklik içerisinde kaybolmanın zevkiyle yeniden hayat bulmaktadır.[39]

Mandukya Upanishad'dan alınan pasajın kısaca anlattığı içe dönük mistik tecrübeyi Symonds'un pasajı detaylarıyla tamamlamaya yardımcı olmaktadır:

> Ansızın… bir halin yaklaştığını hissettim. O, karşı konulmaz bir şekilde zihnimi ve irademi ele geçirdi. Bir sonsuzlukmuş gibi sürdü ve hızlı duygular silsilesinde ortadan kayboldu… Şimdi bile onu anlaşılır kılabilecek kelimeler bulamıyorum. O derece derece fakat hızla ilerleyen bir şekilde, mekanın, zamanın, duygunun ve tecrübenin pek çok faktörünün silinmesini içermekteydi… Evren şekilsiz ve içeriksiz hale geldi. Fakat Ben, canlı keskinliğinde zorlu bir şekilde sebat etti… Sonra ne oldu? Bir yok olmanın gelişinin idraki, bu durumun bilinçli benin son durumu olduğu amansız kanaati... Duygulu varoluşun sıradan şartlarına geri dönüş, ilk olarak dokunma duyumun geri gelmesiyle başladı, sonra tedrici ama hızlı bir şekilde tanıdık aşina izlenimler ve günlük ilgiler akını oluştu. En sonunda kendimi bir daha insan hissettim. Her ne kadar onun hayat tarafından ne anlama geldiği muamması çözülmemiş kaldıysa da, ben bu boşluktan dönüş dolayısıyla memnundum.[40]

---

[39] Empirik ben bilincin akımı olarak çokluğu, çokluk içindeki nesnelerin varlığını tek tek algılamakta, tecrübe eden ve edilen olarak algılanmaktadır. Empirik özelliklerden uzak saf ben ise akımın çeşitliliğinde bütün olarak birliği yakalamanın merkezidir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 87; Kimmel, **a.g.e.**, s 72-73.

[40] Hortatio. F. Brown, **John Addington Symonds: A Biography; Compiled from his Papers and Correspondence**, London, Nimmo,Vol. 1, 1895, s. 29-30. Bu pasaj James ve Stace tarafından farklı kesitleriyle farklı amaçlar çerçevesinde kullanılmıştır. Her iki yazar da benzer şekilde örnek vaka ve anlatılardan hareketle mistik tecrübeyi temellendirmektedir. Stace bu pasajı içe dönük mistik tecrübenin mahiyetini serdetmek ve Mandukya Upanishad ile 19. yy.a ait mektupları karşılaştırarak detaylarıyla meseleyi tamamlamak için sunmakta ve Symond'un tecrübesini herhangi bir dini yorumla sunmadığına dikkat çekmek için Tanrı kavramını bile kullanmadığına işaret etmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 91. James ise mistik bilincin aşırı bir formunu örneklendirmek için pasajı ele almakta, tahmin edilenin ötesinde kişinin buna benzer tecrübeler yaşadığına dikkat çekmektedir. Bkz. James, **The Varieties of Religious Experience** s. 371-372.

Farklı mekan ve zamanlarda birbirinden habersiz bireylerin benzer şekilde tecrübe etmesi bakımından evrensel görülen içedönük mistik tecrübe, fiziksel algıyla benzerlik arzetmediği gibi fiziksel algının yerine geçmiş gibi görünmektdir. Bu tecrübede tüm fiziksel duyular ve duyumlar bilincin dışına atılmakta ve tüm bağlamlar aşılmaktadır. Kültürler, dinler, felsefeler mistiklerin tecrübelerinden bağımsız gerçekleşmekte ve benin dışındaki herşeyden ayrılan içedönük mistik tecrübe tüm ifadelerin ötesinde meydana gelmektedir.[41] İçe dönük mistik tecrübe için saflığını yeniden kazanmış, empirik içerikten kurtulmuş saf egonun bilinci şeklinde bahsedilmekte ve içe dönük mistik tecrübe örneği olarak saf benliği, benliğin birliği olarak gören Plotinus verilmektedir.[42]

Plotinus'un bir pasajında görmekten bahsedilmemesi gerekliliği ve görülen-gören dualitesinin yerine basit bir birlikten söz edilebileceği görüşü yer almaktadır. Plotinus, görmede ayrılığın ve ayrılıkta dualitenin olduğunu belirterek yaşanan tecrübede insanın Mutlak hakikat ile karşılaştığını ve onunla bir olduğunu belirtmektedir. Birlik tecrübesinin bu hususiyeti Plotinus'a göre görüntünün söze dökülmesini imkansız kılmaktadır. Pasajın devamında içe dönük mistik tecrübe şöyle anlatılır:

> Onda ne kendisiyle ne de başka bir şeyle ilişkili hiçbir çeşitlilik olmayan birlik gerçekleşmiştir… Mantık askıdadır; Tanrı'nın etkisinde gerçek ben her varlığın sakinleştiği, yalnızlığın kazanıldığı mükemmel bir durgunluk içindedir… Bu Tanrıların ve Tanrı benzeri kutsanmış insanların yaşamıdır, burada bizi kuşatan yabancıdan kurtuluştur, maddi dünyanın her hangi bir şeyinden memnun olmayan yaşamdır, tekin teke geçişidir.[43]

---

[41] Poole, **Mysticism: The Ultimate Experience**, California, Supreme Grand Lodge of Amore, 1982, s. 71-73.

[42] Plotinus'un yanısıra içe dönük mistik tecrübe örneği olarak Ruysbroeck, Eckhart, St. John gösterilmektedir. İslami literatur dikkate alındığında içe dönük mistik tecrübe açısından bariz bir şahsiyet olarak Gazali dikkat çekmektedir. Gazali mistiğin doğru ve mutlak birliğe ulaşmasıyla yükselmesinin sonuna ulaşacağını bunun ötesinde yükselmenin olmayacağını belirtmektedir. Ona göre yükselme yok olduğunda birlik kurulur ve ilişki sona erer. Gazalinin ifadeleri dikkate alındığında tasavvuf ilminin içe dönük mistik tecrübeyle daha iyi anlaşılabileceği görülmektedir. Bkz. Poole, **a.g.e.**, s. 74-76, 78.

[43] Plotinus, **The Six Enneads**, Çev. Stephen MacKenna, B. S. Page, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, s. 360. Eserin Türkçesi: **Enneadlar**, Çev. Haluk Özden, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 2008, s. 176-177. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 104. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 105.

"Her şey birdir" şeklinde formüle edilebilen dışa dönük mistik tecrübe, dışa dönük yol olarak adlandırılmakta ve maddi dünyanın nesnelerinden Birlik tecrübesine ulaşmaktadır. Dışadönük mistik tecrübe, duyular vasıtasıyla dış dünyadan gelen uyarıcıların tek tek algılanmasıyla başlamakta, dış dünyaya ait maddi varlıkların kendilerine ait özellikleri bu tecrübede korunurken çokluk aleminin unsurları olarak tüm bu varlıkların bir bütün olarak algılanması ve birlik fikrine ulaşılmasıyla neticelenmektedir. Dışa dönük mistik tecrübede çokluk içinde birlik kavranmakta yani çokluk yoluyla birlik tecrübesine ulaşılmaktadır. Bu yönüyle dışadönük mistik tecrübe paradoksal ve aklın kurallarına aldırmayan bir yapı sergilemektedir. Bu tecrübe türünde fiziksel duyuların referans gösterilmesi, aklın belirli bir süre devrede olması rapor edilmektedir, tecrübenin nihayetinde rasyonel bilincin aşılması söz konusu olsa da başlangıcında duyusal ve zihinsel unsurların devrede olduğu görülmektedir.[44]

Stace'in "dışa dönük mistisizmi" (extrovertive mysticism)[45] Otto'da "birleştirici vizyon mistisizmi" (the mysticism of unifying vision)[46] Underhill'de "sonsuzun kozmik vizyonu" (the cosmic vision of infinity)[47] Richard Jones'da doğa-mistik tecrübesi" (nature-mystical experience)[48] olarak adlandırılmakta, aynı zamanda bu tecrübe türü "Doğa mistisizmi"[49] olarak da bilinmektedir.

---

[44] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s.67-68; Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 15. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 120.

[45] Ayrıntılı bilgi için bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 62-81.

[46] Nesnelerin çokluğunun zıddı olan birleştirici vizyon ya da birliğin vizyonu ruhun derinlikleri yerine dünyanın çokluğu içersindeki nesnelere bakmakta ve bunları aşmayı önererek birliğe vurgu yapmaktadır. Bkz. Otto, **Mysticism: East and West**, s. 39, 42-43.

[47] Underhill, sonsuzun kozmik vizyonunun sujenin dışında Tanrısal ışığa yönelmiş geniş ve akıp giden bir hareket olduğunu belirtmektedir. Bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 250.

[48] Jones'a göre doğa-mistik tecrübe duyu ve diğer farkındalıkların sakin kalmasıyla, farkındalığın güçsüzleşmesi ya da tamamen yok olmasıyla oluşmaktadır. Doğa mistik tecrübede algı tüm dikkat dağıtıcılardan, kavramsal iskelet içeren şeylerden, duygusal bağlantılardan, benlik duygusundan arınmaktadır. Tüm harici şeylerden tüm uyarıcılardan arınan bilincin saflaşması neticesinde normal özne nesne ikiliğinin aşılması gerçekleşmekte ve birlik duygusu oluşmaktadır. Bu tecrübe türünde (tecrübenin başlangıçta duyu tecrübesinden oluşması nedeniyle) normal duyu tecrübesi ile doğa mistik tecrübe arasındaki sınırların tam olarak belirlenemediği dikkat çekmektedir. Bkz. Jones, **Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism**, s. 1-2.

[49] Underhill bütün canlılarda içkin olan Sonsuzu fark etmeyi doğa mistisizmi olarak tanımlamakta, doğada Tanrı'yı görmeyi aydınlanmanın en basit ve yaygın şekli olarak değerlendirmektedir. Bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 234; Stace, "Her şey birdir" formülünün "Her şey Tanrı'dır" formülüne zorunlu olarak dönüştüğünde doğa mistisizminin panteizmi doğurduğunu belirtmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 67. Ayrıca doğa mistisizmi için bkz. Otto, **Mysticism: East and West**, s.73-76. Happold, **a.g.e.**, s. 43-45, 367-375, 384-393; Parinder, **a.g.e.**, s. 19-29; Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane**, s. 30-49.

Doğada "Bir"in idraki şeklinde tanımlanabilecek "doğa mistisizmi" ile özdeş görülen ve doğadaki unsurların canlı olarak farkedilmesiyle oluşan dışa dönük mistik tecrübe en nihai noktada bu unsurları aşmakta, böylece nihai gerçekliğe ulaşmaktadır. Evrende ölü bir kütle bulmayı neredeyse imkansız gören dışa dönük mistik tecrübede evrenin canlı olduğu kabulünden hareket edilmekte, doğanın zımnen işaret ettiği evrensel bir güç eş zamanlı olarak teyid edilmektedir. Dışadönük mistik tecrübe evrensel birliğin ifadelerinin bir devamlılığı olarak görülmektedir.[50]

Hem Stace hem Otto, dışa dönük mistik tecrübeyi her iki tecrübe türünü yaşadığı öne sürülen Eckhart'la[51] örneklendirmektedir:

> Bir insanın burada harici olarak çokluk içerisinde gördüğü her şey özünde Birdir. Burada çimenlerin yaprakları, ağaçlar ve taşlar, her şey Birdir. Bu en derin derinliktir. Dolayısıyla tamamen büyülenmiş miyim?[52]

Eckhart'a göre, şeyleri hem bağımsız birbirinden ayrı hem de bütün olarak algılamak mümkündür. Burada harici olarak çokluk içerisinde üç farklı şey şeklinde görülen çimen yaprakları, ağaçlar ve taşlar duyusal entelektüel bilincimize işarettir, bu şekilde bir algı esnasında akıl aktif haldedir. Duyusal entelektüel bilinçten mistik bilince geçişin mümkün olduğu durumlarda ise üç şey tek bir şey olarak holistik bir şekilde bütün içinde algılanmaktadır. Bu örnekte şeyler arasındaki ayrım bütünüyle yok olmamakta ama aslında hepsi özdeş algılanmakta, özünde bir olmaktadır.[53] Böylelikle çokluğun farkındalığıyla aslında bir olduklarına işaret etmek suretiyle çokluğun birliği fikrine ulaşılmaktadır. Hem birbirinden ayrı hem de biririyle aynı oluşu, Otto şu şekilde ifade etmektedir:

> Siyah siyah olmaktan vazgeçmez, beyaz da beyaz olmaktan. Fakat siyah beyazdır, beyaz da siyahtır. Karşıtlar kendi özlerinden vazgeçmeden bir olurlar."[54]

---

50 Poole, **a.g.e.**, s. 71.

51 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 63, 68. Dışa dönük mistik tecrübe için Eckhart'ın dışında Azize Teresa, Richard M. Bucke, Rudolf Otto örnek gösterilmektedir. İslami literatur dikkate alındığında dışa dönük mistik tecrübe için Mevlana akla gelmektedir. Bkz. Poole, **Mysticism: The Ultimate Experience**, s. 71; Otto, Eckhart'ın tıpkı Sankara gibi tecrübesinin manevi olduğunu belirtmekte ve Mevlana'nın doğa mistisizmi dediği tecrübesini onlardan ayırmaktadır. Bkz. Otto, **Mysticism: East and West**, s. 74.

52 Otto, **Mysticism: East and West**, s. 61; Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 63.

53 Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 121.

54 Otto, **Mysticism: East and West**, s. 47-48; Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 65.

Çokluğun birliği fikrini anlaşılır kılmak ve Eckhart alıntısıyla bütünleştirmek isteyen Stace, Eckhart'tan Otto'nun kaynak göstermeden sunduğu bu nedenle muhtemelen Otto'nun kendi çevirisi olduğunu düşündüğü şu alıntıyı sunmaktadır:

> Ey Tanrım söyle, ne zaman insan salt bir anlama içinde olur? Sana şunu söylerim: bir şeyi diğer bir şeyden ayrı gördüğü zaman. Peki ne zaman insan salt bir anlamanın ötesine geçer?" Her şeyi her şeyde gördüğü zaman, bir insan salt anlamanın ötesine geçmektedir.[55]

Dışa dönük mistik tecrübeyle ilgili son olarak Echkart gibi iki tür tecrübeyi de yaşadığı bilinen fakat daha çok içe dönük tecrübe ile gündeme gelen Azize Teresa'nın pasajına bakmak faydalı olacaktır:

> Bir gün dua esnasında bana her şeyin nasıl göründüğünü ve Tanrı'da kapsandığını bir anda algılama *yetisi* bahşedildi. Onları kendilerine özgü formda algılamadım, yine de onlarla ilgili sahip olduğum görüntünün mükemmel bir netliği vardı ve görüntü ruhumu etkilemiş bir şekilde capcanlı kaldı. O, Tanrı'nın bana bahşettiği tüm lütufların en üstün olanlarından biridir… İdrak onu kavrayamaz çünkü görüntü oldukça ince ve narindi.[56]

Görüldüğü gibi burada akıl duyusal-entelektüel bilinç yardımıyla şeyleri kendi başlarına tek tek algılamakta, akabinde normal bir anlamanın üzerine çıkılmasıyla tek tek algılanan tikellerin tümelde birlikte bütüncül bir yapı sergilemesi söz konusu olmaktadır, bu durumda akıl aşılmaktadır. Burada duyusal-entelektüel bilinç yerini mistik bilince akıl yerini sezgiye bırakmaktadır. Burada holistik bakış açısının yakalandığı, normal anlamanın ötesine geçildiği bir durum söz konusudur. Böylece paradoks gibi görülen hususlar da kendi içerisinde bir anlam kazanmakta, aklın aşıldığı noktaların olabileceği alternatif bir bilgi türüne ihtiyaç duyulduğu gerçeği ortaya çıkmakta ve paradoksların en iyi anlaşılma zemini sezgi olmaktadır.

---

[55] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 64; Otto, **Mysticism: East and West**, s. 45-46. Stace farklı ifadelerle aynı pasajı Blakney'in çevirisinde bulmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Burada zıtlıkların aşıldığı ayrılıkların birleştiği bir birlik halinden bahsedilmektedir. Bkz. Meister Eckhart, **Meister Eckhart**, Çev. Raymond B. Blakney, New York, Harper & Brothers, 1941, s. 173.

[56] James, **The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature**, s. 397. (İtalik bize ait.) Bu alıntıyı dışa dönük mistik tecrübe örneği olarak ele alan Stace bu alıntının dışında Azize Teresa'dan dışa dönük mistik tecrübe örneği –varsa bile- hatırlamadığını bildirmektedir. bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 68. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 67.

İçe dönük mistik tecrübe saf bilinç ile açıklanırken dışa dönük mistik tecrübe dış dünyadaki nesnelerin birlikte bir olarak algılanmasıyla açıklanmakta, her iki mistik tecrübe türü farklı yol kullanmakta, farklı referans noktası benimsemektedir. İçedönük yol, mistisizm tarihinde, ana yol; dışadönük yol tali yol olarak algılanmaktadır. Stace'e göre içe dönük mistisizm için bir basamak olan dışa dönük yol, dışarıya fiziksel duyular vasıtası ile dış dünyaya bakmakta ve Bir'i orada bulmaktadır. Dışa dönük mistisizm fiziksel duyularla başlamakta ve dışa dönük olduğu için duyusal ve zihinsel özelliğini devam ettirmekte, bu yüzden de Stace için daha az önem arz etmektedir. İçebakış hem mistisizm tarihinde hem de insanlığın düşünce tarihinde, önem açısından dışa dönük mistisizme nispetle genel olarak, daha önemli bir yere sahip görülmüştür. Stace'in dışa dönük mistik tecrübe üzerinde fazla durmadığı görülmektedir. Stace bu mistik tecrübe türüne kısaca değinip geçmekte, asıl temellendirmek istediği içe dönük mistik tecrübeyi daha detaylı ele almaktadır. Stace evrensel öz sorunsalını ele alan fikirlerinin ana konusunun içe dönük mistik tecrübe olduğunu belirtmekte ve tüm içe dönük mistik tecrübelerin fenomenolojik özdeşliğini savunmaktadır.[57]

Stace'in mistik tecrübenin iki türü olarak belirlediği içe dönük mistik tecrübe ile dışa dönük mistik tecrübe birlik tecrübesinin farklı versiyonları olarak aynı nihai hakikatte son bulmaktadır. Birlik tecrübesine giden süreç ister dışa dönük bir araştırma, ister içe dönük bir değişim olsun onun nesnesi ve sonu aynıdır. Bu süreçte kişinin küçük arzusu uyanmakta ve Tanrısal arzu ile dolmaktadır. Kişinin iradesi veya yaşamı her şeyin büyük yaşamı ile bir olmaya başlamaktadır. Dışa dönük araştırma ve içedönük değişim biri Tanrı'yla birleşme aşkına yönelerek dışa yönelmekte; diğeri gerçekliğin idrakinin içkin versiyonu olarak içedönük yolu benimsemektedir. Dış dünyayı referans gösteren dışa dönük yol ile kişinin iç dünyasını temel alan ve karakter değişimine imkan tanıyan içe dönük yol Underhill'e göre bir üçüncü veya ara grupta ifade imkanı bulmaktadır. Bu üçüncü grubu açıklamak için Underhill *mistik his* -aşkın tatmini- tabirini kullanmaktadır.[58]

---

[57] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 62-63. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 61; Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 15. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 120. William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", **Religious Studies**, Vol. 9, No: 3, 1973, 257.

[58] Underhill, **Mysticism**, s. 128.

İçedönük ve dışa dönük mistik tecrübeler için ayrı ayrı yedi ortak özellik belirleyen Stace, içe dönük mistik tecrübenin ortak özelliklerini, "1. Bölünmez, Bütün Bilinç: Bir, Boşluk, Saf Bilinç, 2. Mekansal olmayan, zamansal olmayan, 3. Nesnellik veya gerçeklik duyumu, 4. Kutsanmışlık ve barış, 5. Yüce (mukaddes), kutsal veya Tanrısal olanı hissetme, 6. Paradoksallık, 7. Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun iddia edilmesi" şeklinde sıralamaktadır. Dışa dönük mistik tecrübenin ortak özelliklerinin ilk ikisini, "1. Birleştirici vizyon, Her şey birdir. 2. Birin her şeyde içsel bir öznellik ve yaşam olarak daha somut kavranışı" şeklinde belirleyen Stace, diğer beş özelliğin içe dönük mistik tecrübeyle aynı olduğunu belirtmektedir. [59]

Evrensel özün, farklı görünümlere rağmen özde birliğine işaret eden Stace, sınır durumları ve tipik olmayan olayları bir kenara bırakarak tek bir cinsin iki türünün evrensel özelliklerini toparlamaktadır. Hem dışa dönük hem içe dönük olmak üzere bütün mistik tecrübelerde evrensel olan özellikler görüldüğü gibi 3, 4, 5, 6, 7. nitelikler olmaktadır. Stace evrensel özelliklerden hareketle 'evrensel öz olarak birlik tecrübesi' ana iddiasını temellendirmekte ve evrensel birliği temellendirdiği ortak nitelikleri evrensel bir gösterge olarak sunmaktadır.[60] İlk iki özelliğin ise farklı olduğu görülmektedir. Birinci özellik içe dönük mistik tecrübede bölünmez, bütün bilinç, bir, boşluk, saf bilinç şeklinde; dışa dönük mistik tecrübede ise birleştirici vizyon, her şeyin bir olduğu algısı şeklindedir. Birinci nitelikteki bu farklılık esasında mistik tecrübeyi ikiye ayıran temel farklılıktır. Bu farklılığın izahı detaylı bir şekilde tecrübenin türleri anlatılırken ele alınmış ve bu farklılığın netice itibariyle birlik düşüncesinde birleştiği ifade edilmiştir. Her iki tecrübenin Bir'i aynı olduğu için bu tecrübelerde mistik farklı yollardan benzer sonuca ulaşmaktadır. Mistiklerin kendileri içe dönük tecrübede açığa çıkan birin dışa dönük tecrübede açığa çıkan bir ile özdeş olduğunu kabul ederler. Mistiğin yorumunda Tanrı veya bütün evrenin evrensel beni olan iki tane değil, sadece bir tane bir bulunmaktadır.[61]

---

[59] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 131-132. Ayrıca aynı eserde dışadönük mistik özellikler için bkz s. 79, içedönük mistik özellikler için bkz. 110-111. Özellikleri tablo halinde görmek için bkz. Tablo 3: Stace'de Birlik Tecrübesinin Türleri ve Özellikleri. Benzer tablonun ele alındığı ve farklı kulvarlarda değerlendirildiği iki eser için bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 49-50; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 63.

[60] Poole, **a.g.e.**, s. 79.

[61] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 131-133.

Tüm fiziksel eğilimlerin yok olması ve iç-dış aynileşmesiyle oluşan İçedönük tecrübeyle daha somut bir kavrayışa sahip dışadönük tecrübe arasındaki[62] birinci özellikten gelen ayrım Birlik fikrinde uzlaştırıldıktan sonra ikinci özelliğin temel farklılığı oluşturduğu görülmektedir. Hiç bir şeyin gerçekte ölü olmadığının keşfedilmesi süreci olarak dışa dönük mistik tecrübe, Bir'in her şeyde içsel bir özellik veya yaşam olarak daha somut kavranışı olarak algılanmaktadır. Böylece içe dönük mistik tecrübenin zamansal ve mekansal olmayan doğası dışa dönük mistik tecrübede görülmemektedir. İçe dönük mistik tecrübe çokluğun bir göstergesi olan zaman ve mekandan tamamen bağımsız olması bakımından zamansız ve mekansız olarak tasvir edilen mistik tecrübenin bu hususiyetini tam taşımakta, dışa dönük mistik tecrübe ise zaman ve mekanın hakim olduğu şeylerden ve çokluktan hareket etmektedir. İçe dönük mistik evrensel bilinç veya zihnin gerçekleşmesine yükseliyorken, dışa dönük mistik dünyanın evrensel yaşamını algılamaktadır.[63]

Stace'in bahsettiği manada evrensel özün kabul edilmesi ve saf bilinçle temellendirilen birlik tecrübesi ile sınırlandırılmasının akabinde cevaplanmayı bekleyen bir çok soru gündeme gelmektedir. Bu soruların öne çıkanları şu şekilde sıralanabilir: Birliği çağrıştıran diğer kavramlar nelerdir ve bu kavramlar ne ifade etmektedir? Birlik ne ile gerçekleşmektedir? "Mutlak"ın mahiyeti nedir? Stace'in birlik tezi mutlak varlığı –belki de Tanrı'yı- mümkün kılmakta mıdır? Suje-obje ikiliğinin ortadan kalkması ile oluşan birliğin mahiyeti nedir? Birlikten kastedilen tam bir özdeşlik midir, yoksa suje obje arasında ayrım var mıdır? Suje-obje arasında ayrım kabul edilmesiyle birlik teistik bir formda algılanabilmekte midir? Stace'e göre teistik tecrübe mümkün müdür? Suje obje ikiliğinin ortadan kalkması anlamında anlaşılan birlik tecrübesinde "Mutlak" yani "Sen" vurgusu ardından "Ben" vurgusu ne anlama gelmektedir? Tecrübe ile yorum arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Tecrübe yorumsal mıdır, yorumdan ayrı bir evrensel gerçeklik midir?

---

62 Poole, **a.g.e.**, s. 81.

63 İkinci özellikten gelen temel farklılık dolayısıyla Stace dışa dönük mistik tecrübeyi, içe dönük mistik tecrübeden daha düşük bir düzeyde görmektedir. Ona göre içe dönük mistik tecrübenin tamamen farkında olduğu birliği kısmen farkında olan dışa dönük mistik tecrübe, bütünlüğünü ve tamamlanmışlığını içe dönük mistik tecrübede bulan eksik bir tecrübe türüdür. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 79, 131-133. Forman'a göre Stace temel ayrım noktasını gözden kaçırmaktadır. İçedönük versiyonun geçici, dışa dönük versiyonun kalıcı bir hal olması temel ayrımından hareketle Forman, dışadönük versiyonun daha gelişmiş olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting", s. 8.

Stace'in evrensel özü birlik şeklinde ele alıp bu düşüncesini saf bilinç açıklamasıyla temellendirdiği görülmekte, kavramsal olarak geniş bir yelpaze oluşturmadığı dikkat çekmektedir. Literatürde ise evrensel öz olarak yorumlanan kavramsallaşma imkanı bulan ya da henüz kavramsallaşamayan bazen de dinlerin doktrinal alt yapısı ile şekillenen bir çok ifadenin olduğu görülmektedir. Bu ifadelerin birbiri ile örtüşüp örtüşmediği ve aralarındaki nüanslar tam olarak keşfedilmemekle birlikte evrensel özcüler tarafından benzer kavramların benzer bir tecrübeye işaret ettiğine, ortak bir zeminde tecrübeyi buluşturduğuna inanılmaktadır. Benzer kavramların farklı kültürlerde birbirini hiç tanımayan insanlar tarafından farklı terminoloji çerçevesinde kullanılması evrensel özcülerin güçlü argümanlarından dil birliği tezini güçlendirmektedir. Bütün mistiklerin farklı dini ve doktrinal altyaplarına rağmen aynı kaynaktan beslenircesine benzer bir dili kullandığı hatta çoğunlukla aynı dili konuştukları düşünülmekte, farklı kavramlarla ifade edilse de ortak bir duyguda, sezgide evrensel bir özde birleşildiği iddia edilmektedir.[64]

Evrensel özün açıklanma sürecinde aynı ifadelerin, aynı imgelerin, aynı karşılaştırmaların kullanılması bazen mistiklerin birbirlerini tanıdıkları ve bütün mistiklerin etkisi altına girebildikleri mistik bir geleneğin olduğu yanıtıyla cevaplandırılmaktadır. Mistiklerin bu durumu esasında kendi etkilerinin dışında meydana gelen, özde bağlı oldukları hissedilen bir özgünlükle izah ettikleri ve iletişim içinde olduklarını düşündükleri varlığın gerçek varoluşuyla açıklanabilen bir sezgi özdeşliğinin işareti olarak yorumladıkları görülmektedir.[65] Bu sezgiye işaret etmek için genellikle negatif anlatımla içeriksizlik, içsizlik, vasıtasızlık, bağlamsızlık, dolaysızlık vurgusu yapılmaktadır.[66]

---

[64] Underhill, **Mysticism**, s. XIII; Inge, **Mysticism in Religion**, s. 164. Evrensel öze vurgu yapan diğer eserler için bkz. Patanjali, **İçsel Özgürlüğün Yolu**, Çev. M. Ali Işım, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1992; **Bagavad Gita: Kutlu Ezgi**, Çev. Sevda Çalışkan, Ankara, İmge Kitabevi, 1995; Lao Tzu: **Bilinmeyen Öğretiler**, Çev. İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Coşkun, Haz. Serkan Özburun, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999; Sogyal Rinpoche, **The Tibetan Book of Living and Dying: A New Spiritual Classic From One of The Foremost Interpreters of Tibetan buddhism to The West**, Ed. Patrick Gaffney And Andrew Harvey, Lerab Ling, Fransa, 2001. Eserin Türkçesi: **Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı: Tibet Budizmi'nin En Ünlü Yolcusundan Yeni Bir Ruhsal Klasik**, Çev. Elif Baydur, Güneş Tokcan, İstanbul, Dharma, 2002. Meister Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1990.

[65] Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, s. 218.

[66] Negatif anlatım çerçevesinde daha önce bahsedildiği gibi çeşitli kavramsallaşmalar oluşmuştur. "Ayrımlaşmamış Birlik" (undifferentiated unity) için bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 87. "Saf Bilinç Olayı" (pure consciousness event) için bkz. Forman, "Mysticism, Constructivism

Stace'in terminolojisinde "birlik" şeklinde kavramsallaşan saf tecrübe negatif anlatımın etkisiyle batıda "hiçlik" (nothingness) kavramı ile izah edilirken, doğuda daha yaygın olarak birşeylerin yokluğundan bahseden "boşluk" (emptiness) kavramı ile anlatılmaktadır.[67] Mistik yolda en önemli şeyin "mutlak ayrılma" (absolute detachment)[68] olduğunu belirten Eckhart, "mutlak ayrılma"nın içeriğini "saf hiçlik" (pure nothing-bloss niht) olarak ifade etmektedir.[69] En üstün derece olarak görülen saf hiçlik, tüm arzu ve özlemlerin sonu olarak ifade edilmektedir.[70] Olumsuzlama ile beliren diğer bir kavram "boşluk"(sunyata)un izdüşümünde, suje-obje, yaşam-ölüm, Tanrı-dünya, birşey-hiçbirşey, evet-hayır ve doğrulama-yanlışlamaya dair tüm ortak ilişkilerin aşıldığı "mutlak boşluk" halinde zihin muhtemel tüm içeriklerinden arınmaktadır. Zaman, mekan, oluş ve şeylerin bulunmadığı bu hal, sonsuz ihtimallerin tamamının hiçliğidir.[71] Birlik kavramını karşılayan hiçlik, boşluk ifadeleri temelde saf tecrübenin imkanı çerçevesinde aklın yerini sezgiye bıraktığı kavramlaşmalar bütününe işaret etmektedir. Bu minval üzere vasıtasız tecrübe (unmediated experience), saf tecrübe (pure experience) ve "meta-tecrübe" (meta-experience)[72] gibi kavramlar geliştirilmiştir.

---

and Forgetting", s. 39. "Bilinç Saflığı" (consciousness-purity) için bkz. Smart, "The Purification of Consciousness", s. 124. "İçeriksiz Tecrübe" (contentless experience) için bkz. "İçeriksiz Tecrübesi" (contentless experience) için bkz. s. 216-218.

67 Suzuki doğunun boşluk kavramının batıda yanlış anlaşıldığını ve insanları korkuttuğunu belirtmekte, benzer negatif içerikli hiçlik kavramının batıda Eckhart tarafından kullanıldığını ve aynı önyargıya maruz kalmadığını bildirmektedir. Bkz. D. T. Suzuki, **Mysticism, Christian and Buddhist**, London, Routledge, 2002, s. 10. Eserin Türkçesi: **Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam: Batının ve Doğunun Yolu,** Çev. Serdar Atlıap, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1991, s. 16. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

68 Orijinal metinde yer alan Almanca "abegescheidenheit" kelimesini ayrılma anlamındaki detachment yerine ilgisizlik anlamındaki disinterest olarak İngilizceye çeviren ve anlam genişliğine işaret eden başka bir eser için bkz. Meister Eckhart, **Meister Eckhart**, s. 82. Hangisinin gerçekten daha iyi olduğuna karar veremediğini belirten Suzuki'nin detachment çevirisinin kelimenin mistik serüvendeki anlamı dikkate alındığında daha isabetli olduğu görülmektedir. Bkz. Suzuki, **Mysticism, Christian and Buddhist**, s. 183.

69 Suzuki, **Mysticism, Christian and Buddhist**, s. 11; **Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam**, s. 17.

70 Otto, **Mysticism: East and West**, s. 7.

71 Zihnin kendinde kendini yansıtarak, kendini gördüğü saf tecrübe haline işaret eden Sunyata (boşluk) yanlış anlaşılmalara konu olabilmektedir. Göreceli bir düzlemde anlaşılması mümkün olmayan Sunyata'nın ne olmadığı, ne olduğunu anlaşılır kılmaktadır. Sunyata, boşluğun türevleri olan yokluk (absence), tükenme (extinction), açıklık (vacancy) ve dolu olmama (unoccupancy) hali değildir. Bkz. Suzuki, **Mysticism, Christian and Buddhist**, s. 23; **Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam**, s. 27; Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 109.

72 Nieto'nun normatif kavramın ötesinde tanımladığı meta tecrübe, evrenin veya duyu tecrübesinin çoğulluğunun ve çeşitliliğinin aşıldığı bir birlik tecrübesi (a unitarian experience)dir. Meta tecrübede gündelik hayata dair herşeyden vazgeçilmesi hatta bunların engel olarak görülmesi söz

Sezgi merkezli kavramsallaşmanın yanısıra bilinç merkezli kavramsallaşma da kapsamlı terminoloji oluşturmaktadır. Stace'in saf bilincin yanısıra bütüncül bir perspektifi yakalayan ve Tanrısal bilinçle aynı özellikleri taşıyan aydınlanmış bilinci (the enlightened consciousness)[73] James'in günlük sıradan bilince bir alternatif olarak sunduğu mistik bilinci (mytical consciousness)[74] Underhill'in işaret ettiği ahlaki ve psikolojik değişimlerin neticesinde geliştiği öngörülern manevi bilinç (spiritual consciousness)[75] Bucke'un evrenin ölü değil, yaşayan bir varlık olduğuna inanmayı salık veren kozmik bilinci (cosmic consciousness)[76] Jones'un geleneksel bir terim olarak önerdiği birleştirici bilinç (unitive consciousness)[77] ve "en son bilinç hali"[78] benzer bir anlam örgüsü oluşturmaktadır. Birlik tecrübesinin sezgisel yoğunluğuna işaret eden birlik hissi, sonsuzluk hissi, cennet hissi[79] ifadelerinin anlam çerçevesinde benzer bir formulasyonda kavramsallaşan, Freud'un sınırsız bir şeyin hissi ve sonsuzluğun duyumsanması olarak tanımladığı; Koestler'in çözülme ve sınırsız bir genişlemenin ifadesi olarak gördüğü, gerilimden uzaklaştıran mutlak katarsis ve barış olarak tarif ettiği okyanus hissi (oceanic feeling)[80] de ortak bir hissiyata, sezgiye işaret etmektedir.

---

konusudur. Meta tecrübe natural fenomenle başlamakta, daha sonra natural fenomen aşılmaktadır. Tecrübeyi günlük bir olay olmaktan kurtaran diğer başka şeylerin olması gerekmektedir. Bu başka şeyler, tecrübeyi mistik yapan farkındalık ve aşkınlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Nieto, **a.g.e.**, s. 143, 146; Brunton, **a.g.e.**, s. 94.

73 Stace, "Oriental Conceptions of Detachment and Enlightenment", s. 26-30.

74 James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 407.

75 Underhill, **Mysticism**, s. 141.

76 Bucke, kendi yaşamış olduğu tecrübesinden hareketle kozmik bilinci dünyanın esas prensibinin aşk olduğunun idrak edildiği, entelektüel bir aydınlanmanın gerçekleştiği, sevinç ve neşenin hakim olduğu bir hal olarak betimlemektedir. Bkz. Richard M. Bucke, **Cosmic Consciousness: A Study in The Evolution of The Human Mind**, Philadelphia, Innes & Sons, 1905, s. 7, 8. Eserin Almancası: **Kosmisches Bewußtsein**, Celle, Kempmann, 1925, s. 16, 17. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Kozmik bilincin iyi anlama yetisi, yüksek ahlaksal nitelikler ve üstün bir beden yapısı ile birlikte bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Richard M. Bucke, "Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince", **Aydınlanma nedir?: İç Dünyanın Keşfi**, Ed. John White, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2002, s. 27, 30, 35.

77 Jones, **Mysticism Examined**, s. 3.

78 En son bilinç hali, tüm halleri kapsayan bir haldir ve zamansızdır. Bu hal değişikliğe uğramamış bir bilinç hali olmakta ve ikincisi olmayan bir olarak tanımlanmaktadır. En son bilinç hali her şeyi kapsadığına inanılan ve kendisine ulaşılamayan Brahman olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Ken Wilber, "En Son Bilinç Hali", **Aydınlanma nedir?: İç Dünyanın Keşfi**, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2002, s. 301, 302.

79 Cennet kavramı, hiçbir fikrin, hiçbir düşüncenin nüfuz edemediği en yüce gerçeklik, sonsuzluk kavramı ise bireysel benliğin hiçbir şey yapmadan kalacağı bir durum şeklinde tanımlanmaktadır. bkz. Brunton, **a.g.e.**, s. 61, 64.

80 Freud arkadaşı Ronald'ın tecrübesinden hareketle okyanus hissini betimlemektedir. Okyanus hissi için bkz. Sigmund Freud, **Civilization and Its Discontents**, Çev. James Strachey, New York, W.

Stace'in terminolojisinde birlik tecrübesi ile özdeş mistik tecrübe, manevi kazanımın zirvesi "Aşkın gerçekleştirme"[81], Maslow'un doruk deneyimi ve Plato deneyimi[82] gibi özel tecrübelerle yakın anlamlar taşımaktadır. Mistik tecrübenin pratik içkinlik boyutuyla anlaşılan aşkınlık boyutunun doktrinal kavranışı[83] kavramsallaşma sürecini etkileyen faktörler arasındadır. Budistin Nirvana tecrübesi, Hindunun Brahman tecrübesi, Hristiyanın Tanrıyla Birlik tecrübesi, Yahudinin Devekuth tecrübesi ve Müslümanın Sufi tecrübesi[84] bu minval üzere oluşan kavramlardır.

W. Norton & Company, 1962, s. 11-12. Kendisinin benzeri bir tecrübe yaşamadığını belirten Freud, bu tecrübenin bilimsel açıklamasının zorluğuna işaret etmektedir. Bkz. Edward P. Shafranske, "Freudian Theory and Religious Experience", **Handbook of Religious Experience**, Ed. Ralph W. Hood, Birmingham, Religious Education Press, 1995, s.214-215. Koestler'in okyanus hissi için bkz. Arthur Koestler, **The Invisible Writing; An Autobiography**, New York, The MacMillan Company, 1954, s. 352.

81 Eserde "Aşkın gerçekleştirme" kavramını oluşturan "gerçekleştirme" doğrudan tecrübe ve kişisel içselleştime temelinde "gerçek kılma" anlamında, "Aşkın" kavramı ise dinin nihai amaçları ile alakalı kullanılmıştır. Bkz. Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. Xii.

82 Doğal hayatın içinde yer alan doruk deneyimler dinsel içe doğuş ve dinsel aydınlanma olaylarına bütünüyle olası bir model olarak görülmektedir. Plato deneyimler, doruk deneyimlerde her zaman bulunmayan noetik ve bilişsel özelliklere sahip üst düzey duygusallık içeren deneyimlerdir. Bkz. Maslow, **a.g.e.**, s. 22, 47.

83 Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. 28.

84 İslamda mistik tecrübe denildiğinde çok karmaşık bir kavramsallaşma süreci ile karşılaşılmakta, bu alan detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir. Kaynaklar iyice tarandığında ve tutarlı bir çizgi yakalanmak istendiğinde "İslam Mistisizmi: Tasavvuf=Sufizm" şeklinde toparlayıcı bir formül ile zımnen karşılaşılmaktadır. Bu algının oluşturduğu problemler ve kavramlar arasındaki nüansların belirlenmesi tezin sınırlarını aştığı için farklı bir çalışmaya havale edilip burada sadece kavramlar tanıtılmakla yetinilecektir. Dini tecrübe ailesine mensup bir tecrübe türü olarak tarif edilen sufi tecrübesini anlamlandırma noktasında referans gösterilen Tasavvuf ilmi, İslam kültürü içerisinde irfan ekolü çerçevesinde gelişmiş İslam mistisizmi olarak anlaşılmaktadır. Konusu marifetullah olan bu ilim, tatmak, yaşamak ve manevi tecrübe ile anlaşılan bir hal ilmi olarak tanıtılmaktadır. Tasavvuf tarifleri şu şekilde özetlenebilir: zühd, güzel ahlak, tasfiye (kalp temizliği), tezkiye (nefs ile mücahede), edebe riayet, Allah'a tam teslimiyet, kulluk, Hakk'a vuslat, İslam'ın ruh hayatı, batın ilmi ve son olarak da havassa aid ledün ilmi. Bkz. Ertürk, **Sufi Tecrübenin Epistemolojisi**, s. 75; Hasan Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997, s. 22, 30-31. İslam mistisizminin doğuşu için bkz. Ebü'l-Alâ Afifi, **Tasavvuf: İslamda Manevi Devrim**, Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, İstanbul, Risale Yay., 1996, s. 65-75. İslam'ın mistik veya içe dönük vechesi olarak tanımlanan sufizm, doğrudan aşkın bilgilenme deneyimine dayanmakta ve insan benliğinin özüyle ilgilenmektedir. Bkz. Wilcox, **a.g.e.**, s. 8-9. İdris Şah'ın, insanların mutlulukları için hayati öneme sahip yüksek algı kapasitesini geliştirmeye yarayan bir yöntem olarak tanıttığı sufizm, Ortadoğu kökenli mistik bir din olarak da algılanmaktadır. Bkz. Deikman, **Sufism and Psychiatry**, (Çevrimiçi) 15 Temmuz 2015 http://www.australiansuficentre.org/sufipsych.htm; "Sufizm ve Psikiyatri", s. 101. Sufizmin bir yöntemi olarak Sufi psikolojisi, detaylı ve bütüncül bir yaklaşımla "ben"in yapısını, ruhu ve ruhun Tanrı'yla olan ilişkisini incelemekte; Psikolojiyi, spiritüaliteyi, metafiziği, ontolojiyi ve dışsal-içsel anlamlandırmaları kapsamaktadır. Sufi Psikolojisi, nevrozları ve işlevsizlikleri iyileştirmenin yanı sıra insanın psikolojik ve spiritüel sağlığı ve mümkün olan en yüksek derecedeki bilinç haline ulaşmayı amaç edinmiştir.

Gerçeklikle birleşme sanatı şeklinde tarif edilen, normal bilincin saçma olarak gördüğü birlik tecrübesi kavramsallaşma sürecinde kalbin skolastiği, duyguların diyalektiği, entelektül sezgi ve şekilsiz spekülasyon gibi sezgi ve duygu merkezli ifadelerle tarif edilmiştir. Spiritüalitenin belirli ve özel bir şekli olan birlik tecrübesi kavramsallaştırmadan da anlaşılacağı gibi bir tecrübe tipi ve bilincin bir durumu olarak algılanmaktadır.[85] Böylece birlik tecrübesi sürecinde[86] hem sezgi merkezli hem de bilinç merkezli kavramların oluştuğu görülmektedir. Netice olarak birlik tecrübesini ifade etmek için kullanılan en yaygın terimler başta sezgi ve diğer bilinç olmak üzere aydınlanma, aydınlatma, ifşa, farkına varma vb. ve bunların tamlamaları şeklindedir.[87] Farklı kavramlaşmanın özellikle doktrinal menşeli olanların örnek vakaları temsil etmesi dolayısıyla Stace tarafından evrensel özün lehinde, Katz tarafından evrensel özün aleyhinde referans gösterilmesi dikkat çeken bir durumdur. Katz farklı kavramların farklı tecrübeleri ifade ettiklerini belirtmekte, Stace ise kavramlar farklı olsa da içeriğin aynı olduğuna işaret etmektedir.

---

[85] Happold, **a.g.e.**, s. 35-39; Evelyn Underhill, **Practical Mysticism**, New York, E.P. Dutton &Company, 1915, s. 5.

[86] Birlik sürecinin nasıl meydana geldiği sorusunun cevabını teşkil eden Mutlakla dolaysız tecrübeyi tesis eden mistik süreç farklı tasniflerle ifade edilmiş olması bakımından detaylı bir çalışmayı elzem kılmaktadır. Detaylandırma önemli görülmekle birlikte tezin sınırları dolayısıyla başka çalışmalara havale edilerek konuyu örneklendirmek için Underhill'in beşli tasnifine yer verilecektir: 1. Nefsin Tanrısal gerçekliğin bilincine doğru uyanması 2. Temizlenme (purgation): Nefsin Tanrısal güzelliğin farkındalığıyla kendi sınırlı ve kusurlu yapısını fark etmesi 3. Aydınlanma (illüminasyon): Tefekkürün (contemplation), dua derecelerinin, vizyonların, ruhun maceralarının bir çok hallerini içeren bir durumdur. O, ilk iki aşamayla mistik yaşamı temsil eder. Bir çok mistik bundan öteye gidemez. Aydınlanma, mutlak'ın belirli bir kavranışını getirir ve Tanrısal-ilahi huzurun bir duyumudur. O bir mutluluk halidir. 4. Teslimiyet veya karanlık gece: Nefsin kendi bireyselliğini ve kendi iradesini tamamen teslim etmesi 5. Birlik: Tanrıyla birliği ön gören birleştirici hayat. Bu tasnifte Birlik tecrübesinin Stace'deki gibi özdeş değil de mistik tecrübenin son aşaması olarak verildiği görülmektedir. Ayrıntılar için bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 167-170. Stace kurtuluş tecrübesi ile bağlantı kurduğu aydınlanmayı normal bilincin üç unsuru olan Tanrı, ben, dünya arasında ayrımın kalmadığı bir hal olarak tarif etmekte, bu birliğin doğu tecrübesinde dünya ile batı tecrübesinde ise Tanrıyla olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Stace, "Oriental Conceptions of Detachment and Enlightenment", s. 28, 30. Birlik sürecinin islami perspektifle sembolik anlatımında aşılması gereken yedi vadiden bahsedilir: 1. İstek vadisi 2. Aşk vadisi 3. Bilgi vadisi 4. İstiğna vadisi 5. Tevhid vadisi 6. Hayret vadisi 7. Yokluk vadisi. Burada aydınlanma 3. Vadide gerçekleşmektedir. Bkz. Feridüddin Attar, **Mantıku't-Tayr: Kuş Dili**, İstanbul, Kırkambar Kitaplığı, 2004, s. 215-262. Aydınlanma tüm sınırlanma ve başkalık duyusunun aşılması, yolculuğun öğreti olduğunu, yolun ve varış noktasının eninde sonunca bir olduğunu anlamak, Tanrının ve insanın birliğini kavramak, bütün kozmosu aşan ama yine de her günkü gerçeklik olan tüm hallerin halidir, tüm koşulların koşuludur. Bkz. Bucke, "Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince", s. 15-16. Mistik tecrübe sürecinin aşamalarını ifade eden Aydınlanma gibi kavramların da bazen mistik tecrübe yerine bütünü teşmil edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Aydınlanma ile ilgili belki de en açıklayıcı cümle Lao Tse'ye aittir "Başkalarını anlamak bilgeliktir. Kendini anlamak aydınlanmadır."

[87] Jones, **Mysticism Examined**, s. 3.

Farklı kavramların varlığının farkındalığıyla Stace yine de evrensel özü savunmak adına tecrübe ile yorum ayrımını öne sürmektedir. Stace'e göre mistik tecrübe doğru bir şekilde yorumlandığında iki unsur belirmektedir: bunlardan ilki tecrübe yani fenomenolojik içerik (phenomenological content) ikincisi yorum yani ifade imkanı bulan ekstra tecrübesel içerik (extra-experiential content)tir.[88] Böylece oluşan tüm farklı kavramsallaştırmayı ve farklı dini ve mistik tecrübeleri Stace, tecrübenin özüyle değil, yorum boyutuyla açıklamaktadır. Stace tecrübe yorum ayrımıyla temelde mistik tecrübenin görünürdeki farklılığına rağmen fenomenolojik olarak özdeş olduğu tezini temellendirmektedir.[89] Farklılıklar tecrübenin kültürel etkinin hegemonyasındaki yorumdan kaynaklanmaktadır. Stace dini çerçevede sınırları belirlenmemiş, kültürle özü bozulmamış ender tecrübelerin dışında genellikle mistik tecrübe denilen şeyin mistik tecrübenin yorumu olduğu ve buradan hareketle mistik tecrübelerin çeşitliliğinin savunulduğuna dikkat çekmektedir.[90]

Stace tecrübe yorum ayrımı yaptıktan sonra tecrübe öncesi, tecrübe anı ve tecrübe sonrası ayrımı da yaparak, tecrübenin özünü tecrübe anına, yorumu ise tecrübenin öncesine ve sonrasına atfetmektedir. Stace yorum kelimesiyle, kavramsal aklın tecrübeyi anlamak için eklediği sınıflayıcı kavramları, mantıksal bir çıkarımı ve açıklayıcı bir hipotezi kastettiğini belirtmekte; basit sınıflayıcı kavramlar içeren sadece betimsel bir anlatımdan oluşan yorumları düşük düzeyli, sadece betimsel bir anlatımdan çok daha fazla entelektüel ek içerenleri ise yüksek düzeyli yorum olarak sınıflandırmaktadır.[91] Stace, Hıristiyan mistiğin, tecrübesinin "Tanrı ile birleşme' olduğunu, Hindu mistiğin tecrübesinin ise Brahman veya Evrensel Ben ile bireysel benin özdeşliği olduğunu belirttikten sonra buradaki farklı kavramsallaştırmanın yorum farkından kaynaklandığını belirtmektedir. Tecrübenin Hristiyan mistisizminde Tanrı ile ontolojik bir birliğe müsade etmeyen teistik versiyonu ile Hindu mistisizminde özdeşlikte ısrar edilmesi dolayısıyla panteizme ulaşan monistik versiyonu yorum farklılığını göstermektedir.[92]

---

88 L. Philip Barnes, "Walter Stace's Philosophy of Mysticism", **Hermathena**, No: 153, 1992, 12.

89 Stace'in tecrübe yorum ayrımını sisteminde bir çok alanda kullandığı ve karmaşık konulara çözüm olarak sunduğu görülmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 34-35.

90 Garside, "Language and The Interpretation of Mystical Experience", s. 98.

91 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 37.

92 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 34.

Stace suje-obje ikiliğini öngören teistik tecrübe ile suje-obje birliğini öngören monistik tecrübe arasında farklılığın yorum farklılığı olduğunu belirtmekte ve bu iki tecrübeyi tecrübe ve yorum farkına işaret ederek mistik tecrübenin yorumu olarak değerlendirmektedir.[93] Stace teistik tecrübeyi, yani dualizmi Tanrı ile birlik halindeki bireysel ben arasındaki ilişkiyi de içeren Tanrı ile dünya arasındaki ilişkinin salt başkalık veya özdeşlik içermeyen farklılık ilişkisi; monizmi, bu ilişkinin farklılık içermeyen salt özdeşlik ilişkisi; panteizmi de bu ilişkinin farklılıkta özdeşlik ilişkisi olarak belirlemektedir. Salt ayrılığı öngören dualizmi, salt özdeşliği öngören monizmi eleştirmekte ve karşıtların özdeşliğini ön gören panteizmi doğrulamaktadır. Stace tüm mistik paradoksların "karşıtların özdeşliği" "farklılıkta özdeşlik" fikirleriyle panteistik paradoks olarak evrensel olduğunu düşünmektedir. Karşıtların özdeşliği fikrinin Hegel, Parmenides, Eflatun, Plotinus gibi bir çok filozof tarafından dile getirildiğini belirten Stace, bu fikrin değerlendirmesi için Tanrı ile dünyanın farklılıkta özdeşliğini içeren panteizm görüşüyle Spinoza'yı empirik örnek olarak ele almaktadır.[94] Stace'in tecrübe türleri üzerine yapmış olduğu değerlendirmede en dikkat çeken husus ise teistik tecrübeyi mistik tecrübenin yanlış bir yorumu olarak etiketlemesidir.[95]

---

[93] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 34-35. Smart'ın teistik tecrübeyi mistik tecrübeyle aynı görüp Stace'le benzer duruş sergilediği ve mistik tecrübelerde en üst versiyonun teistik tecrübe olduğunu söyleyip teistik tecrübeye ayrı bir statü öneren Zaehner'i eleştirdiği görülmektedir. Bkz. Smart, "Interpretation and Mystical Experience", s. 85. Katz ise mistik tecrübelerin farklılıklarını tecrübe ve yorum ayrımı yaparak benzerlik yönünde uzlaştırdığını iddia eden Stace'i ve onunla benzer bir duruş sergileyerek teistik ve monistik tecrübeleri özdeş gören Smart'ı başarısız bulmaktadır. Katz Stace'in tecrübe sonrası yorum ile izah ettiği farklılıkların tecrübe öncesi elemanlar olduğunu ifade ettikten sonra bu elemanların tecrübenin içeriğini belirlediğini belirtmektedir. Katz Zaehner'den hareketle Stace'i tüm tecrübelerin özdeşliği fikrinden dolayı eleştirmektedir. Bkz. Katz, s. 29-30, 35. 69.

[94] Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 208-219. Stace'in Spinoza'nın töz, nitelik, hal kavramlarından hareketle Tanrı'yı temellendirmesi fikrinin panteistik paradoks oluşturduğunu belirtmektedir. Spinoza Tanrı'yı bazen töz olarak, bazen hem töz, hem nitelik, hem hal olarak tanımlamaktadır. Tanrı ona göre bazen dünyayla özdeş bazen de ayrıdır. Spinoza tözü kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey olarak, niteliği tözde, onun özünü meydana getiren şey olarak, hali tözün duygulanışına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde var olan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şey olarak tanımlamaktadır. Bkz. Benedictus B. Spinoza, **Ethics**, London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1938. Eserin Türkçesi: **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2004, s. 31-32. (Tezde eserin Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır.)

[95] Ayrımlaşmamış birlik birde veya evrensel bende, nesne ile nesne arasında ve özne ile nesne arasında ayrımın olmadığını ima eder. Teistik tecrübe bu üç önermeden sonuncusunu yadsıdığı için mistik tecrübenin doğru olmayan bir yorumu olduğu için reddedilmelidir. Stace başlangıçta bu tecrübenin de her tecrübe gibi birlik tecrübesi olduğunu sonra dini ve sosyal baskılardan endişe edilerek dualist bir yoruma büründüğünü söylemektedir. Stace teistik tecrübenin fenomenolojik

Stace'in ayrımlaşmamış birlik tecrübesi yorumdan bağımsız bir şekilde evrensel bir hüviyet arzetmektedir. Stace, karşıtların özdeşliğini içeren panteistik bir birleşmeyi doğrulayarak birliğin nasıllığını cevaplamaktadır. Monizmin ön gördüğü ontolojik birleşmeyi reddettiğini ifade eden Stace'in, teizmi dualiteyi aşamamakla suçlayarak konuyu karmaşık bir noktaya taşıdığı da görülmektedir. Bununla birlikte Stace mistiklerin monist ya da panteist olarak etiketlenme korkusuyla karmaşık bir dil kullandıklarını öne sürerek onları eleştirmiştir. Azize Teresa'yı üzerine teori kurulamayacak belirsiz sözler sarfetmekle, Crosslu Aziz John'u ise birinci sınıf bir entelekte sahip olmamakla itham etmiştir. Eckhart'ın panteizmle çatışan ve ontolojik birleşmeye sınır koyan hep bireysel ve sonlu olarak kalan "küçük nokta"sını ise teistik hegemonyanın sapkınlık suçlamasına karşı tedbir olarak görmektedir.[96]

> …O İlahi birliğin içine tamamen batsa da asla dibe temas etmez. Tanrı ona kendine dönebileceği küçük bir nokta bırakmıştır… ve o kendisini varlık olarak bırakmıştır.[97]
>
> Birliğin ne olduğu - iki ayrı şeyin bir olması- yeterince açıktır.[98]
>
> Aşk seven ve onun sevgisinin objesi arasında benzerliğe sebep olur… Yaratılmış şeyler ve Tanrı arasındaki ayrımın ne kadar büyük olduğunu açıkladım… Tanrı'nın iradesi, ruhun yaratılmış şeylerden boşalarak Tanrı'nın Haşmet'inin uygun bir mihrabı olmasıdır.[99]

---

imkansızlığını savunmaktadır. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 219, 238, 239. Tanrı-evren özdeşliğini öngören panteistlerin Batı'da ve Doğu'da ateizmle itham edildiği dikkate alındığında Stace perspektifiyle söz konusu çekince anlamlı olabilmektedir. Bkz. Aydın Topaloğlu, **Ateizm ve eleştirisi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999, s. 20. Stace'e paralel görüş bildiren Forgie, fenomenolojik olarak Tanrı'nın tecrübesi olduğu kastedilen teistik tecrübelerin imkansızlığını iddia etmektedir. Forgie'e göre bir tecrübe fenomenolojik olarak bir şeyin tecrübesi (veya bir bireyin) ise ve bunun doğruluğu kanıtlanıyorsa; tecrübenin onun algısının dışında herhangi bir şeyin değil, o şeyin (veya bireyin) tam bir algısını oluşturması gerekir. Fakat hiçbir tecrübe fenomenolojik olarak bir şeyin (veya bireyin) tecrübesi olamaz. Bkz. J. William Forgie, "Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 15, No: ½, 1984, s. 13-30. Corcoran, geçerli tecrübenin fenomenolojik nesnesi ile gerçek tecrübenin nesnesi arasında mantıki ilişki öngören Forgie'nin teistik tecrübenin imkansızlığı argümanını eleştirmekte, onun düşüncelerini kabul etmenin değil de etmemenin iyi nedeninin olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Kevin Corcoran, "Is Theistic Experience Phenomenologically Possible?", **Religious Studies**, Vol. 32, No: 4, 1996, s. 449-461. Forgie, Corcoran'ın eleştirisini kendisini yanlış anlaması üzerine bina ettiğini iddia etmektedir. Bkz. J. William Forgie, "The Possibility of Theistic Experience" **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 34, N: 3, 1998, s. 317-323.

96 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 114, 221-222.

97 Stace Eckhart'ın bu basajının dışında bir çok pasajının panteistik yoruma müsait olduğunu bildirir. Eckhart'tan naklen Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 114-115.

98 St. Teresa of Avila, **The Life of St. Teresa of Jesus, of The Order of Our Lady of Carmel**, Çev. David Lewis, London, Christian Classics Ethereal Library, 1904, s. 137.

99 St. John of The Cross, **The Ascent of Mount Carmel**, Çev. David Lewis, London, Thomas Baker, 1922, s. 16, 21, 26.

Eckhart'ın "küçük nokta"sı, Azize Teresan'nın iki ayrı şeyin birliği fikri, Aziz John'un irade dönüşümü fikri suje-obje (Tanrı ile insan) arasındaki ayrımı korumakta, teistik bir mistik versiyona imkan tanımakta, bununla birlikte ontolojik birliği yadsımaktadır. Görüldüğü gibi ontolojik anlamda bir birlik düşüncesi teizmin Tanrı anlayışıyla çelişmekte ve karşılaşan iki varlığın statüsüyle ilgili birçok problem gün yüzüne çıkmaktadır. Tanrı'nın insanın seviyesine inmesini ya da insanın Tanrı seviyesine çıkmasını; insanın sonluluğunu Tanrı'nın sonsuzluğunu bozmayı gerektiren ontolojik birleşme makul değildir.[100] Ontolojik birleşmenin önündeki engellerden diğeri ise tözsel birliği reddeden radikal özellik tezidir. Metafizik çoğulculuğun bir sonucu olan radikal özellik tezi, insanların birbirlerinden radikal bir şekilde farklı olmalarından hareketle Tanrı'yla özsel bir birliği (identity of essence) imkansız görmektedir.[101] Radikal özellik tezi, ontolojik birlik gibi zihinsel birliği öngören epistemik birliği de imkansız görmektedir. Epistemik birlikte Tanrı ile insan arasında ayrım korunmakta, bakış açıları değişimi mümkün görülmektedir.[102]

Stace'in birlik düşüncesinde tam olarak ontolojik bir birlik mi yoksa epistemolojik bir birlik mi kastedildiği açık değildir. Stace karşıtların özdeşliğinden bahsederek konuyu paradoksal bir zemine taşımaktadır. Birlik meselesinde ontolojik birlik varlıklar arası mahiyet sorununu, epistemolojik birlik ise mevut dini inançlardaki farklılıkları izah edememektedir. Ontolojik ve epistemolojik birliğin imkanı engellere takılırken aşk birliği, irade birliği[103], manevi birlik ve nitel birlik[104] şeklinde alternatif birlik düşünceleri açık bir ihtimal olarak belirmektedir. Dini ve mistik tecrübelerin mahiyeti dikkate alındığında duygu ve sezgi kavramı ön plana çıkmaktadır. Böylece yaşanan birliğin insanın Tanrı'yı sevmesinden ve sezmesinden hareketle duygu ve sezgi birliği şeklinde ele alınması daha makul görünmektedir.

---

[100] Frederick Ferre, **Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 1999, s. 100; Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1992, s. 29.

[101] Henry Simoni-Wastila, "Unio Mystica and Particularity: Can Individuals Merge with the One?", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 68, No: 4, 2000, s. 857.

[102] Epistemik birlik, Tanrı'yla mental bir birliği öngörerek Tanrı gibi görmeyi "seeing as God sees" ve her şeyin bilişsel kavranışını "cognitive grasp of all things" önermektedir. Bkz. Robert Oakes, "Mystical Union, Traditional Theism and Veridicality: A Revisitation", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 39, No: 2, 1996, s. 69-70.

[103] Simoni-Wastila, **a.g.e.**, s. 857.

[104] Tanrı ve insan arasında varoluşsal veya gerçek bir birleşme yerine iradelerdeki niteliksel benzerlik dolayısıyla niteliksel birlik gerçekleşir. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 222.

Stace tarafından içe dönük mistik tecrübe ve dışa dönük mistik tecrübe şeklinde tasnif edilen birlik tecrübesinin teistik ya da teistik olmayan dinlerdeki durumu dikkate alındığında nesnel bir göndergeye sahip olduğu fakat farklı yorumlandığı; teistik olmayan dinlerde içe dönük mistik tecrübenin saf bilinç olarak, teistik dinlerde ise Tanrı'yla özdeşleşme olarak yani birlik olarak adlandırıldığı, dışa dönük mistik tecrübenin de bazı dinlerde o inanca sahip mistikler tarafından basit bir şekilde bir olarak ifade edildiği, diğer bazı dinlerin müntesibi olan mistikler tarafından da Tanrı olarak ifade edildiği gözlenmektedir.[105] Bu açıklamalarla birlikte içe dönük mistik tecrübenin yani birlik tecrübesinin -hangi bağlamda yaşanırsa yaşansın ister teistik bir bağlamda ister teistik olmayan bir din bağlamında ister tamamen din dışı bir bağlam içerisinde yaşansın- evrensel olduğu gerçeğine, yaşanan şeyin ortaklığı fakat yorum farklılığının varlığı argümanı ile zımnen ulaşılmış olmaktadır. Bir çok farklı din bağlamında aynı neticeye ulaşılmasının yanında Stace'in belirlediği iki mistik tecrübe türünde de aynı sonuca varılması da bu hipoteze güç kazandırmaktadır. Hem içe dönük mistik tecrübede hem dışa dönük mistik tecrübede nihai noktada birlik tecrübesinin yaşanması ve mutlak hakikate ulaşılması, yorumu ne olursa olsun tecrübenin evrensel olduğu yönündeki argümanı güçlendirmektedir.

Teistik tecrübenin imkanını yadsıyan Stace ve teistik tecrübeyi en üst düzey mistik tecrübe olarak gören Zaehner evrensel özü birbirine zıt argümanlarla savunmakta, bu durum evrensel öz meselesinin giriftliğini gözler önüne sermektedir. Ontolojik birlik fikrini engellediği gerekçesiyle Stace tarafından yadsınan teistik tecrübe birlik tecrübesinin yanlış bir yorumu olarak değil, farklı bir versiyonu olarak ele alınmayı haketmektedir. Bununla birlikte teistik tecrübe dini tecrübe formunda daha rahat ifade imkanı bulmaktadır. Sonuç olarak hem dini tecrübenin hem de mistik tecrübenin teistik formlarının varlığı kabul edilmelidir.[106]

[105] Reçber, **a.g.e.**, s. 124; Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 16; Stace, **Mysticism and Philosophy**, s 67.

[106] Teistik mistik tecrübe ve teistik dini tecrübelerin konumu için bkz. Şekil 10: Dini ve Mistik Tecrübe Fenomenlerinin Konumlandırılması.

2.1.2. Stace'in Evrensel Öz Problemini Temellendirmesi: Nesnellik ve İttifak Argümanı

Stace mistik tecrübe ile birlik tecrübesini ve onunla da saf bilinci kastetmektedir. Stace dini olsun olmasın tüm mistik tecrübelerde duyusal olmayan nihai bir birlik tecrübesinin varlığının evrensel öz lehindeki en büyük delil olduğundan bahsetmektedir. İttifak, düzenlilik gibi rasyonel delillerle mistik tecrübeye güveni tesis eden Stace'e göre mistik tecrübeler dünyanın birçok farklı bölgelerinde, farklı dönemlerinde ve farklı kültürlerinde ortak temel özelliklere sahiptir. Farklılıkların varlığını yadsımamakla birlikte Stace, onları yüzeysel ve önemsiz, benzerlikleri ise asli ve önemli görmektedir. Stace evrensel özün farkındalığı için realiteye dikkatleri çekmekte ve mistiklerin betimlerinin ayrıntılı empirik araştırmasıyla makul bireylerin evrensel özü yakalayabileceklerini iddia etmektedir.[107] Dini ve mistik tecrübeye güvenin sorgulanması ile başlayan süreçte evrensel öz olarak birlik tecrübesinin güvenilirliği, nesnelliği, bilişselliği ve dini inancı gerekçelendirmede kullanılıp kullanılamayacağı felsefi anlamda önem arzetmektedir.[108]

Dini olsun olmasın mistik tecrübenin epsitemolojik bir geçerliliği önemli ölçüde onun bilişsel olup olmadığına bağlı olduğu[109] gerçeğinden hareketle epistemik haklı çıkarımda şu sorularla karşılaşılmaktadır: Dini tecrübe, mistik tecrübe ve birlik tecrübesinin epistemolojik değeri var mıdır? Dini tecrübe, mistik tecrübe ve birlik tecrübesi noetik niteliğe veya gerçeklik duyumuna sahip midir? Dini tecrübe, mistik tecrübe ve birlik tecrübesi nesnellik açısından değerlendirildiğinde nasıl bir tablo ile karşılaşılmaktadır? Burada Stace "Evrensel öz var ise, buna dayandırılan nesnellik argümanı geçerli bir argüman mıdır?" sorusunu sormaktadır.[110] Dini tecrübe, mistik tecrübe ve birlik tecrübesi kanıt değerine sahip midir ve Tanrı kanıtlaması için kullanılabilir mi? Evrensel özcüler haklıysa yani evrensel öz varsa bu durum dini inançları gerekçelendirmede kullanılabilir mi?

---

[107] Stace, **The Teachings of the Mystics**, s. 14-15.
[108] Peterson, vd., **Akıl ve İnanç**, s. 43.
[109] Reçber, **Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti**, s. 93.
[110] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 43. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 42.

Öznel karakteri ağır basan dini ve mistik tecrübe için nesnellik sorgulaması yapılırken subjektiflik-objektiflik sınırlarının belirlenmesi önem arzetmektedir.[111] Stace öznellik ve nesnellik sorgusu için Mandukya Upanişad'daki uyanık bilinç, rüya görme ve rüyasız uyku şeklinde üç normal bilinçten sonra belirlenen ve mistik bilince tekabül eden dördüncü bilincin tasvirinden yararlanmaktadır: "Dördüncü, dedi bilge, ne subjektif tecrübedir, ne objektif tecrübedir, ne de bu ikisinin ortasında olan bir tecrübedir… O saf birleştirici bilinçtir…[112] Stace bu ifadeden hareketle mistik tecrübenin ne nesnel ne de öznel olduğu sonucuna varmaktadır. Suje obje ilişkisinden doğan ve suje obje ikiliğini aştığı söylenen mistik tecrübe suje tarafından yaşanmasıyla subjektif bir karakteri elzem kılarken, objenin varlığıyla objektif bir referansa ihtiyaç duymaktadır. Stace'e göre mistik tecrübe subjektif değildir, çünkü sonlu suje zaman içerisindedir; objektif değildir çünkü yalnızca zaman-mekan düzeni içerisinde olan nesneler objektiftir. Stace, nesnel ya da öznel denilemeyen evrensellere özne-ötesi (transsubjectivity) demeyi tercih etmektedir.[113]

Mistik tecrübenin nesnel ya da öznel olduğuna net bir şekilde karar verememe durumu mistik tecrübeye güvenilirliği azaltır mı? Bu durum çıkarımda bulunmayı, mantıki bir süreç işletmeyi, felsefi sorgulamaya tabi tutmayı engeller mi? Nesnel ya da öznel olduğuna tam olarak karar verilemeyen kişiye özel olma hüviyetiyle dikkat çeken mistik tecrübe güvenilirlik ve nesnellik açısından sorgulandığında deliller meselesi gündeme gelmektedir.

---

[111] Aydın, **a.g.e.**, s. 91.

[112] Hatırlanacağı gibi Stace dördüncü hali, içe dönük mistik tecrübeyi tanımlarken kullanmıştı. Burada Stace'in çevirisinde subjektif ve objektif kelimelerini kullanması dikkat çekmektedir. Stace herhangi birinin özgün Sanskritçe'de "subjektif" ve "objektif" diye çevrilmesi doğru ve bilimsel olabilecek bir kavramın olup olmadığından kuşkulanması ihtimalinden bahsetmektedir. Stace oluşabilecek böylesi bir şüpheyi izale etmek için Zaehner'in çevirisini referans göstermekte ve bu çevirinin de kendi çevirisiyle uyumlu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 195. Zaehner'in eserine bakıldığında dahili-harici (inside-outside) dikotomisinin kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane**, s. 154. Subjektif ve objektif kelimelerinin geçtiği bir eser için bkz. Prabhavananda, **The Upanishads: Breath of The Eternal**, s. 51. Upanishadların Türkçe çevirisinde ise cümle şu şekilde yer almıştır: "Dördüncü hâl, ne içteki ne dıştaki ne de bunların ikisi arasındaki bir tecrübe değildir. Duyuların ve aklın ötesinde bir durumdur." Bkz. **Upanişadlar: Tanrı'nın Soluğu**, s. 76. Başka bir İngilizce çevirisinde içe dönmüş bilinç-dışa dönmüş bilinç dualitesi (inward-turned, outward-turned consciousness) kullanılmıştır. Bkz. Krishnananda, **The Māndūkya Upanishad**, s. 12.

[113] Stace evrensel olan şeylerin (universals) zamansız ve mekansız olduğunu ve bu hususiyet nedeniyle evrensellerin var olduğunun veya objektif olduğunun söylenemeyeceğini; bununla birlikte evrensellerin sujeyi aştıkları için subjektif olmadıklarını da belirtmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 183, 196-197. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 185, 199-200.

Stace, mistiğin tecrübesinin nesnel olduğunu ve insan bilincinin dışındaki dünyanın doğasına yönelik bilgi verdiğini göstermek için argümanlar kullanmadığını belirtmektedir. Mistik, mantıki kanıta gerek duymadan güvenilirlik konusunda bir iç ışığın kendisini tatmin ettiğini belirtmekte ve iç ışığın teminatı altında gerçeklik konusunda şüpheye yer olmadığını iddia etmektedir. Stace argümanların mistik olmayanlar açısından onların mistik tecrübeye itimatını sağlamak için gerekli olduğunu belirtmektedir.[114] Stace'e göre tecrübenin kendi kendini kanıtlayan ve kendi kendisinin teminatı olma özelliğini veren iç ışık dolayısıyla tecrübe kesin olup olmamasının ötesinde kesinlik hissine sahip olmakta, tecrübeye sahip olanı emin kılmaktadır. Ancak felsefeciler, mistiğin kesinlik hissinin mistik için ne kadar inandırıcı olursa olsun, mistik olmayan açısından bir önem taşımayı hak etmediğini söyleme taraftarıdır. Kesinlik hissi, doğruluk hissi, kendi kendini kanıtlayan tecrübe şeklindeki ifadeleri kapsama özelliğine sahip "nesnellik veya gerçeklik duyumu" (sense of objectivity or reality) tüm mistik tecrübelerin evrensel özelliklerinden biri olarak mistik tecrübe araştırmacıları tarafından dile getirilmiştir.[115]

Stace'e göre nesnellik hissi, gerçekte karmaşık olmayan bir ifade olup, mistik tecrübenin sadece bir hayal, mistik tecrübeyi yaşayan sujenin bütünüyle kendi bilinci içerisinde hapsolan bir şey olmadığı yönünde mistik tecrübeyi yaşayan sujeye tecrübesine güveni tesis eden, tecrübesiyle ilgili yoğun ve güçlü bir inanç kazandıran bir unsurdur. Mistik, tecrübesinin kendi önemsiz kişiliğini aştığını, kendisinden çok daha önemli olduğunu, bir anlamda kendi bireyselliğinin ötesinde sonsuz bir gerçeklik içerisinde anlam kazandığını hisseder. Bu hissin etkisiyle mistik, tecrübesinin gerçek olduğunu iddia etmesinin ötesinde tecrübesinin doğru olduğunu ve tek gerçeklik olduğunu da ifade eder. Bu hissin bir sonucu olarak mistik, tecrübesinin onun dışında var olduğunu, nesnel olduğunu da iddia etmektedir. Stace

---

[114] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 134. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 137. Ruysbroeck da birlik tecrübesinde sonsuz bir ışıktan (eternal light) bahsetmektedir. Bkz. John of Ruysbroeck, **The Adorment of the Spritual Marriage, The Sparkling Stone, The Book of Supreme Truth**, Çev. G. A. Wynschenk Dom, London, J. M. Dent & Sons Ltd, 1916, s. 185.

[115] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 134, 145, 153. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, 137, 148, 155. Katz bu duyguya yönelik eleştiri dile getirmektedir: Tüm mistikler gerçeklik tecrübesine sahip olduklarını iddia ederler. Bu yaygın iddia Stace'in mistisizmdeki evrensel özellikler hakkındaki sonucu için temel teşkil etmez. Nesnellik ve gerçeklik kavramları çekici olduğu kadar tarifi de zordur. Her sistem ve her mistik nihai nesnellik ve gerçekliği keşfettiğine dair iddialarda bulunur, fakat bu iddialar birbiriyle uyumlu değildir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 51.

bu noktada mistiklere tam olarak katılmaz. Nesnellik hissinden tecrübenin nesnelliğine geçişi sorgulan Stace mistik tecrübeyi nesnel veya öznel olarak vasıflandırmaktan imtina etmektedir.[116] Nesnellik hissi konusunda James'in Stace gibi düşünmediği mistiklere katıldığı görülmektedir. Nesnellik hissinin varlığını önceleyen ve psikolojik kesinliğin önemine işaret eden James'e göre iyi ifade edilmiş ve empatik türden mistik haller bu hallere sahip olan kişiler üzerinde otoritedir. Bu tecrübelere sahip olanlar, tecrübenin gerçekleşme anında orada bulunmuşlardır ve tecrübenin gerçekliğini yakından bilmektedirler.[117] James'in kişi için doğru ve faydalı olma prensibinden yola çıkarak gerçeklik duyumunu tecrübelerin nesnelliğine dayanak olarak göstermesi onun pragmatik yaklaşımında anlam bulmaktadır. Mistik tecrübe yaşayan kişi açısından doğrudur, kıymetlidir, güvenilirdir ve kendi kendini doğrulamaktadır. Suje-obje ilişkisinin yaşandığı mistik tecrübelerde sujenin perspektifinden konuya bakan ve onun yaşadığı nesnellik hissine vurgu yapan, bu hissi görünmeyen düzenle kurulan ilişkide gören James, ayrımlaşmamış gerçeklik duyumunu tecrübe edilmiş vakalardan hareketle temellendirmektedir. James vermiş olduğu tüm örneklerin kendisini insan bilincinde özel duyulardan daha derin ve daha genel bir hususiyet arzeden, bir gerçeklik duyumunun, bir nesnel varlık hissinin, orada öylece duran bir şeyin algısının olduğu sonucuna yönelttiğini belirtmektedir.[118]

---

[116] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 145, 183, 196-197. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 148, 185, 199-200. King, söz konusu tecrübeleri subjektif ve objektifin buluşma noktası olarak görmektedir. Bkz. Sallie B. King, "Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience", **Religious Studies**, S. 14, No: 4, 1978, s. 454.

[117] Rasyonalizmin nesnellik hissi ve gerçeklik duyumu konusunda karşı kutupta yer alması James'e göre oldukça yersizdir. James bir sujenin tecrübe ettiği mistik gerçekliğe yaşayarak ulaşması gerekçesiyle elde ettiği hakikatlerin doğruluğuna tam olarak itimat ettiğini vurgulamaktadır. James'e göre mistik tecrübe esnasında sujenin objeye dair elde ettiği gerçekliklerin aleyhinde bir çok insanın varlığı, sujeyi nihai gerçekliğe yönelik ulaştığı neticelerden vazgeçiremez; insanlar o kişiyi inancından vazgeçirmek için hapsetseler veya tımarhaneye kapatsalar bile kişi inancına sadık kalacaktır hatta daha sıkı sarılacaktır. Bkz. James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 408. Waterhouse mistiğin tecrübesinin güvenilir oluşunda ısrar ettiğini ve hiçbir psikolojik kaydın ya da her hangi bir sınırın tecrübe hakkında dışlayıcı tavır takınamayacağını düşündüğünü belirterek James'in nesnellik hissi konusundaki görüşlerine mistik model üzerinden teyid sağlamaktadır. Bkz. Waterhouse, **a.g.e.**, s. 104.

[118] James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 73. James orada öylece duran birşeyin varlığı hissinden, burada olan ve tecrübe edilen varlığın kesinliğine yani burada böylece duran bir gerçekliğe dönüşmesine giden süreci tecrübe ile açıklamaktadır. James'e göre insanın tecrübe ettiği şeyler dışındaki her şey insan için 'o zaman'da gerçekleşen olaylardır; 'orada' ve 'şu'dur; tecrübe ettiği şeyler ise 'şimdi' gerçekleşen olaylardır; 'burada' ve 'bu'dur. Dolayısıyla insan tecrübeyle gerçekliğe ulaşır. Bkz. James, "Principle of Psychology", **Pragmatism The Classic Writings**, s. 154, 155; "The Principles of Psychology'den Seçmeler", **Felsefi Metinler: Pragmatizm**, s. 152-153.

Mistik tecrübeyi temellendirme konusunda Stace'in öne sürdüğü argüman, kesinlik ve nesnellik hissinden ziyade nesnelliği sorgulayan farklı bir delil[119] olarak farklı kültürlerde, asırlarda, dünyanın farklı ülkelerinde yaşandığı bildirilen benzer ve aynı mistik tecrübelerin evrenselliğini temel alan ittifak argümanıdır. Stace bu argümanı, yorumların büyük farklılığından ziyade dünyanın her yerindeki mistik tecrübelerin temel bir uzlaşı içerisinde olduğuna ve mistik tecrübelerin daha ziyade benzer oldukları ihtimaline dikkat çeken Broad'dan esinlenerek öne sürdüğünü belirtmektedir. Stace, tanıkların aralarında var olan büyük ölçüdeki karşılıklı bağımsızlıkla birlikte, evrensel ya da genel uzlaşının mantıken iyi bir kanıt olarak değerlendirilebileceğini düşünmektedir. Stace'e göre tanıklar, tecrübeleri konusunda doğruyu söylemektedirler. Tanıklar tecrübelerinin raporlarında kasıtlı bir şekilde tecrübelerinin doğasını yanlış betimleyecek değillerdir. Mümkün istisnalar dışında tecrübe ettiklerini söyledikleri şeyi tecrübe etmiş olacaklardır. Tek bir tanık veya birçok tanık içe bakış yöntemini kullanarak inandıkları hususların betiminde yanlışlıklar yapabilme ihtimaline sahipken tüm dünyanın farklı ülkeleri ve çağlarından binlerce kişiye ait ezici bir kanıta sahip olunduğunda; özellikle dünyanın bir bölgesinde veya zamanın bir periyodunda yapılan tanıklık, başka bölgelerde ve dönemlerde aynı tanıklığı yapanlardan bağımsız ve onlar tarafından bilinmeyen bir durumda olunca yanılma ihtimali pek olası görünmemektedir.[120]

Stace ittifak argümanının temellerini Broad ve James'e dayandırmaktadır. Broad ittifak argümanına ne düzeyde önem verilmesi gerektiğini takdir etmeyi

---

[119] Kesinlik ve nesnellik hissinin varlığı kesinliği ve nesnelliği zaruri kılmaz. Bu nedenle daha iyi argümanlara ihtiyaç vardır. Donovan, tecrübenin nesnel olup olmaması ile tecrübe esnasında nesnellik hissinin olması arasında ayrıma işaret etmektedir. Donovan kesinlik kavramı üzerinden tecrübenin doğruluğuna giden süreçte psikolojik ve rasyonel kesinlik olmak üzere iki tür belirlemektedir. Burada mistik tecrübelerde yaşanan kesinlik hissinin psikolojik kesinlik olduğuna işaret ederek tecrübenin kesinliğini garantilemediğini ifade etmekte, tecrübenin bu hissin dışında bir takım testlerle doğrulanmaya ihtiyaç duyduğunu ve böylece rasyonel kesinliğe ulaşabileceğini ifade etmektedir. Ona göre kesinlik hissi doğru olmayı gerektirmez fakat zihinde var olan kesinlik hissi, objektif bir referansa işaret edebileceği gibi nesnel dünyada karşılık bulmasıyla ancak doğruluk kazanabilir. Bkz. Donovan, **a.g.e.**, s. 60. Benzer bir ayrım Wilson'da bulunmaktadır. Wilson'a göre bir insanın mutluluğu gibi psikolojik iddialar ve bir masanın öylece durması gibi varlık iddiaları olmak üzere realite iki modda kavranmaktadır. Bunlardan varlık iddiaları olgulara dayanmakta, genel ilgi ve tecrübenin konusuna girmekte, düzeltilebilir bir hüviyet göstermekte ve rasyonel kesinlik taşımakta; psikolojik iddialar ise bireye özgü olmakta, düzeltilemez bir hüviyet göstermekte ve psikolojik kesinlik hissine sahip olmaktadır. Bkz. John Wilson, **Language and Christian Belief**, London, 1958, s. 17-21.

[120] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 135. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, 138.

oldukça zor bulduğunu belirtmekle birlikte ittifak argümanının belli oranda saygıyı hak ettiğini; James Hinduizm, Yeni-Platonculuk, Sufizm, Hıristiyan mistisizmi ve Whitmanizm'de mistik ifadeler hakkında bir eleştirmeni durup düşündürtecek sonsuz bir ittifâk olduğunu ifade etmektedir.[121] Broad farklı mekanlarda, zamanlarda yaşayan ve farklı geleneklere aidiyet hisseden bir çok insanın tecrübeleri arasında ve tecrübelerin bilişsel muhtevaları üzerine ittifak olduğunu belirtmektedir. Bu ittifak, evrensel bir uzlaşının olduğunu göstermekle birlikte tecrübeyi yaşayan kişilerin tüm varlığının, gerçekliğin belirli nesnel bir boyutuyla ilişki içinde olduğuna atıf yapmakta ve evrensel bir öze işaret etmektedir. Broad'a göre ittifak edilen hususların yanıltıcı olduklarını düşündürtecek bazı olumlu nedenler bulunmadıkça bu hususları doğru kabul etmek ve evrensel öz lehine çıkarımda bulunmak makuldür. Broad burada bu düşünce şeklinin duyu algısıyla ilgili öne sürülen bilişsel iddiaları doğru kabul etme konusunda kullanılan pratik bir postula olduğunu hatırlatmaktadır.[122]

Trueblood, dini ve mistik tecrübelerin nesnelliğinin temel kriterini duyu tecrübesinde olduğu gibi ittifak olarak belirlemektedir. İttifak'ı nesnelliğin temel testi olarak belirleyen Trueblood'a göre duyu tecrübesinde duyularla, gözlemcilerle ve dünya görüşüyle kontrol yapılmakta ve ittifak sağlanmaktadır. Trueblood bu kontrol seçeneklerinden ikisini dini ve mistik tecrübeye uygulanamaması gerekçesiyle dışta bırakarak gözlemcilerle kontrolü dini ve mistik tecrübelere uygun görmektedir. Gözlemcilerle kontrolü geçerli gören ittifakta dikkat edilmesi gereken hususlar, çok sayıda ittifak edenin bulunması, ittifak edenlerin itibarlı ve güvenilir olması, ittifak edenlerin raporlarının karşılıklı tutarlı olmasıdır. Trueblood'a göre nesnel varlığın, farkındalığında tam evrensellik, anlatımlarında ise tam ittifak zorunlu değildir. Bu nedenle bütün gözlemcilerin eksiksiz bir ittifakı yerine, nitelikli gözlemcilerin özlü ittifakı daha önemlidir. Trueblood böylece tam ittifak yerine özlü ve gelişen ittifak önermektedir.[123]

---

[121] Broad, "The Argument From Religious Experience", s. 169; James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 404.

[122] Broad, "The Argument From Religious Experience", s. 169.

[123] D. Elton Trueblood, **The Trustworthiness of Religious Experience**, London George Allen & Unwın Ltd., 1939, s. 30-32, 41-42.

Stace'e göre ittifak edilen temel husus evrensel özün varlığı ve benzerliğin farkındalığıdır.[124] Burada evrensel öz olarak saf bilincin tecrübe edilmesi muhteva birlikteliğine, saf bilinci elde etmek için kullanılan yöntemler ve dil birliği ise yöntemsel bir benzerliğe işaret etmektedir. Meditasyon, nefes egzersizleri, farklı nesne ve kavramlara yoğunlaşmak, belirli anlamsız kelimelerin tekrarı, bazen anlamlı kelimelerin anlamsızlaştırılana kadar çok tekrarı vb. teknikler ve birlik sürecinin aşamaları dünyanın farklı bölgelerinde birbirini tanımayan insanlar arasındaki benzer mistik tecrübeler üzerinden evrensel birliği göstermektedir.[125] En genel ifadesiyle mistiklerin tecrübe öncesi tekniklerin benzerliğinde, tecrübe esnasında evrensel öz temasında, tecrübe sonrasında ise dil benzerliğinde ittifak ettikleri görünmektedir.

Yapısal ve yöntemsel benzerlik mutabakatı sağlanan ittifak argümanında gözlemcilerin yanlış betimleme ve yalan söyleme ihtimallerini içeren bireysel faktörler güvenilirlik açısından önem arzetmektedir. Başta Stace olmak üzere ittifak argümanını öneren filozoflar, mistiklerin yalan söylemelerine ve tecrübelerini kasıtlı olarak yanlış aktarmalarına ihtimal vermezler. Bununla birlikte mistiklerin benzer şekilde yanılma ihtimalleri olasılık dahilindedir ve bu olasılık mistik tecrübenin güvenilirliğine zarar vermez. Stace'e göre yanılma payları, sapma oranları, yanlış betimleme örnekleri, kanıtın azlığı vb. durumlar, olası doğrulamanın gücünü azaltmakla mistik tecrübenin nesnelliğinden yana durumu zayıflatır, sonucun olasılığını düşürür ama hiç bir şekilde argümanın mantığını ve sonucun kendisini değiştirmez. Tecrübe esnasında mistiğin nesnel bir gerçeklikle iletişim halinde olması olmamasından daha muhtemeldir.[126]

---

[124] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 134.

[125] Budist gelenek söz konusu teknikleri üç kategoride ele alır: Meditasyon (jhāna), erişim (samāpatti) ve yoğunlaşma (samādhi). Meditasyonda (jhāna), ilk aşamada arzulardan uzaklaşılır, ikinci aşamada zihinsel etkinlik durdurulur, üçüncü aşamada üstün mutluluk ve dördüncü aşamada mutlak saflık elde edilir. Erişimde (samāpatti) içeriklerinden boşaltılan düşünce uzayın ve bilincin sonsuzluğuna yoğunlaştırılarak "ne bilinç ne de bilinçsizlik" hali elde edilir. Özellikle psikolojik-zihinsel antrenman için kullanılan yoğunlaşmada (samādhi) bilincin birliğini ve akılcı etkinliklerin ortadan kaldırılmasını sağlamak için düşünce bazı nesneler ve kavramlar üzerinde toplanır. Bkz. Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna**, Çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yay., C. II, 2003, s. 114.

[126] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 135, 138. Duyu tecrübesinde var olan nesnel bir varlığın yanlış betimlenebilmesinden hareketle duyu tecrübesine güven zedelenmiyorsa, tecrübelerini yanlış betimleyen mistiklerin varlığı ya da sahte mistik tecrübeler mistik tecrübelerin güvenilirliğini genel anlamda zedelememelidir. Stace duyu tecrübesinin yanlış betimlenen örneklerini çölde serap görme, göz küresine bastırılınca çift görme ve santonin aracılığıyla nesneleri sarı görme şeklinde sıralar. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 135-136. Gale

İttifak argümanında oluşabilecek muhtemel yanılma dolayısıyla ittifak argümanının nesnelliği garantilemediğini ifade eden Stace, nesnelliğin en temel kriterinin düzenlilik, yani tabiat kanunlarına uygunluk olduğunu belirtmektedir. Stace'e göre bilimsel bilgiye tecrübe etmeden bilim adamlarının ittifakıyla inanıldığına göre mistik tecrübeye de benzer şekilde itimat etmek makuldür. Mistik tecrübede duyu tecrübeleri gibi "herkese açık"tır.[127] Sonuç olarak Stace ittifak argümanındaki açık noktaları farkında olarak argümana güvenmektedir:

> Eğer dünyanın birçok çeşitli kültür, zaman ve ülkelerinden, -eski Hindular'dan, Orta Çağ Hıristiyanları'ndan, İranlılar ve Araplar'dan, Budist Çin, Japon, Burma ve Siyam'dan, modern Avrupalı ve Amerikalı entelektüellerden- gelen böyle bağımsız raporlar buluyorsak, bu son derece etkileyici ittifak, tecrübenin yanlış rapor edilmediği hatta gerçekte mistiklerin söylediği gibi olduğu yönünde çok güçlü bir kanıt anlamına gelir.[128]

Broad'un telmih yaptığı "yanılmış olduğumuz özel durumlarla ispat edilinceye kadar şeylerin bize göründüğü gibi olduğuna inanmamız gerektiği" şeklindeki temel rasyonellik ilkesinden[129] hareketle Swinburne'un dini ve mistik tecrübelere güvenirliği sağlayan "Görünene İnanma İlkesi" (The Principle of Credulity)[130] Stace'in ittifak ettiğini söylediği mistiklerin tecrübelerine bireysel planda güven duymanın makuliyetini ifade etmektedir.

Stace'in verdiği örneklerden hareketle ittifakın nesnellik için yeterli olmadığını belirterek nesnelliğin doğru kriteri olarak Kantçı modeli önerir: "Bir tecrübe içeriği bilimsel kanunlara uyumlu bir şekilde diğer tecrübelerle mekansal-zamansal bir düzen içerisine yerleştirilebiliyorsa nesneldir." Bkz. Gale, "Mysticism and Philosophy", s. 479; **Contemporary Philosophy of Religion**, s. 121.

127 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 136-139.

128 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 147. Karş. **Mistisizm ve Felsefe**, s. 150.

129 Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 33.

130 Swinburne'ün "The Principle of Credulity" ilkesi Yaran tarafından "Safdillik İlkesi" Tüzer tarafından "İnanırlık İlkesi" ve Akbaş tarafından "İnanma İlkesi" şeklinde çevrilmiştir. Biz burada yeni bir alternatif sunarak kendi ifademizin yetersizliğini de göz önünde bulundurmak suretiyle bu ilkenin anlamını ortaya çıkarma potansiyelinde daha iyi bir Türkçe karşılığa ihtiyaç duyduğunu belirtmek isteğindeyiz. Söz konusu kullanımlar için bkz. Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 33; Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 287; Richard Swinburne, **Is There a God**, New York, Oxford University Press, 1996, s. 131-132. Eserin Türkçesi: **Tanrı Var mı?**, Çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yay., Bursa, 2001, s. 118. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Yaran dini ve mistik tecrübelerin geçerliliği konusunda "safdillik ilkesi"nin karşısında pozitivistlerin "doğrulama ilkesi" olduğunu belirtmekte; bu iki aşırı uç ilkenin yetersizliklerini açıklayarak "eleştirellik ilkesi"ni klasik tabirle "tahkik ilkesi"ni önermektedir. Bkz. Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 28-29.

Aksi istikamette pozitif bir delilin olmadığı durumlarda şeylerin nasıl göründüğü şeylerin nasıl olduğuna dair inanç için iyi bir neden oluşturmaktadır. Swinburne'un ifadesiyle "epistemik olarak bir sujeye x'in var olduğu görünüyorsa, muhtemelen x vardır. Bir kişinin algılar gibi gördüğü muhtemelen öyledir." Swinburne'e göre özel nedenlerin yokluğunda tüm dini tecrübeler onların sujeleri tarafından gerçek olarak kabul edilmelidir ve böylece onların açık objelerinin varlığına – Tanrı veya Meryem veya nihai gerçeklik ve Poseidon- inanç için sağlam nedenler olarak ele alınmalıdır. Burada Swinburne'un nihai gerçeklik ifadesini de katmasıyla mistik tecrübe de güvenilir sınıfta dini tecrübelerin yanında yerini almaktadır.[131]

Sade bir biçimde dile getirilmek istenirse, tecrübenin genel olarak veya normal olarak güvenilir olduğunu iddia eden "Görünene İnanma İlkesi"[132] dini veya mistik tecrübeyi yaşayan suje açısından değerlidir ve sujenin yaşadığı tecrübesinin gerçekliğine olan inancını desteklemektedir. Burada yaşanan dini veya mistik tecrübenin yaşayan kişinin dışındaki insanlar için ne derece kabul edilebilir olduğu meselesiyle başka bir ilke dikkat çekmektedir. Swinburne'ün ifadesiyle ""Tanıklık İlkesi" (The Principle of Testimony) (özel nedenlerin yokluğu halinde) başkalarının tecrübeleri, (muhtemelen) onların rapor ettikleri gibidir."[133] Swinburne'e göre, normal hayatta sahip olunan inançlar konusunda, "Görünene İnanma İlkesi"nin izin verdiğinden daha geniş bir ilke yani "Tanıklık İlkesi" kullanılmaktadır. Swinburne de Stace gibi dünya hakkındaki inançların çoğunun başkalarının algıladıklarını iddia ettikleri şeylere dayalı olduğundan bahsetmektedir: Coğrafya, tarih, bilim ve kişilerin doğrudan tecrübe edebilme alanının ötesindeki bir çok şey başkalarının raporlarının doğruluğuna güvenilmesine dayanmaktadır.[134]

---

[131] Swinburne, dini ve mistik tecrübelere güvenilirliği ispatlama girişimiyle öne sürdüğü bu ilkenin doğruluğuna inandığını vurgulamaktadır. Çünkü dini ve mistik tecrübe yaşadığını söyleyen insanlar muhtemelen yalan söylemeyeceklerdir. Bu ilke "Bana Görünme" tecrübesinden kanıt sunmaktadır. Odada bir masanın olduğu bana görünüyorsa muhtemelen vardır. Odada masanın olmadığını iddia etmek için ise odadaki her yere bakmış olmak gerekmektedir. Bkz. Swinburne, **The Existence of God**, s. 254-255.

[132] Evans, **Philosophy of Religion**, s. 90.

[133] Swinburne, **The Existence of God**, s. 271-272.

[134] Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 165. Mistik bütün normal insanların mistik gerçekliğin muhtemel tanıkları olduğunu iddia eder. Yalnızca tek bir yetkili ve güvenilir kâşif görmüş

Mistiğin tanıklığını kabul etme, yalan söylemediği düşünülen samimi tanıkların söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmek tercih edilen bir durumdur. Mistiklerin yaşadıkları tecrübeleri rapor etmeleri ile yaşamayanların böyle tecrübelerin varlığına inanmayı tercih etme eğilimi, anlatılan tecrübelerin subjektif birer yanılsama olduğunu düşünme eğiliminden daha yüksektir. Deneye gözleme başvurmadan katı bilimsel temellendirmeye gerek duymadan mistiklerin tanıklığını kabul etmek, tanıklık temeli üzerinden dini ve mistik tecrübelere güvenmek makul görünmektedir.[135] Öncelikle dini veya mistik tecrübe yaşayan sujenin tecrübesinin özel nedenlerin yokluğunda doğru olduğunu kabul etmek, ardından dini veya mistik tecrübe yaşamamış kişilerin yaşayanların tecrübelerinden bu tecrübeler hakkında bilgi sahibi olma imkanlarını makul görmek ittifak argümanında ittifak edilen hususlarda güvenilir bir zemin oluşması açısından önemli görülmektedir. Burada Stace'in anlatıların benzerliklerine vurgu yaparak ittifak edilen evrensel özelliklerin varlığına dikkat çekmesiyle dini ve mistik tecrübelerde var olan evrensel özü temellendirme girişimi, Swinburne'ün "Görünene İnanma İlkesi" ve "Tanıklık İlkesi" ile bütünleşerek güçlü bir argüman oluşturmaktadır. Böylece insanlığın dini ve mistik tecrübeleri, nihai gerçekliğin tanıklığını yapıyor görünmektedir.[136]

Dini ve mistik tecrübe yukarıda belirtilen deliller çerçevesinde ve Stace'in ittifak argümanıyla birlikte değerlendirildiğinde güvenilirlik kazanmakta, evrensel öz lehine argümanlar birikmektedir. Bununla birlikte evrensel öz meselesinin dini inançları gerekçelendirip gerekçelendiremeyeceği, dini ve mistik tecrübelerin delil olma hususiyeti yani Tanrı'yı kanıtlayıp kanıtlayamayacağı meselesi cevaplanmayı beklemektedir.[137] Dini tecrübelerin Tanrı kanıtlaması için kullanıldığı hatırlatılınca akla mistik tecrübelerin dolayısıyla evrensel özün Tanrı kanıtlaması için kullanılıp kullanılamayacağı meselesi gelmektedir.[138] Bu konuda Stace Tanrı ya da Evrensel ben hakkında agnostik bir duruş sergilemektedir:

---

olmasıyla Antarktika'da yeni keşfedilmiş bir dağın var olduğuna inanırız. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 138.

135 Waterhouse, **a.g.e.**, s. 105.

136 Waterhouse, **a.g.e.**, s. 244.

137 Peterson, v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 43.

138 Broad, mistik tecrübenin Tanrı'nın varlığını kanıtladığını iddia ederek mistik tecrübe delili öne sürmektedir. Bkz. C. D. Broad, **Religion, Philosophy and Psychical Research**, London, Routledge and Kegan Paul, 1953.

> Araştırmalarımız bizi, mistik tecrübenin nesnel olduğunu düşünmeye yönlendirseydi o zaman, Evrensel Ben hakkındaki ifadeler "doğrudur" ve Evrensel Ben "vardır" deme hakkımız olurdu. Eğer mistik tecrübenin öznel oldukları sonucuna varsaydık, Evrensel Ben hakkındaki sözlerin "yanlış" olduğunu ve Evrensel Ben'in "var olmadığını" söylemeye hak kazanırdık. Ancak mistik tecrübenin ne nesnel ne de öznel olduğu sonucuna vardığımız için Evrensel Ben'in ne var olduğunu ne de var olmadığını ve onunla ilgili ifadelerin ne doğru ne yanlış olduğunu söylemeliyiz.[139]

Mistiklerin tecrübelerini köklü bir şekilde yanlış aktarmadıklarının güçlü bir kanıtı olan ittifak argümanının[140] desteklediği dil birliği tezi evrensel özcü yaklaşımda mistik vakaların incelenmesinden elde edilen evrensel özü destekleyen güçlü bir argümandır. Bağlamsalcı yaklaşımda ise terimlerin mistikler tarafından yanlış kullanımının bir neticesi olarak dil birliği tezinin öne sürüldüğü iddia edilmiştir. Evrensel özcü yaklaşımın en güçlü temsilcisi Stace de, bağlamsalcı yaklaşımın en güçlü temsilcisi Katz da örnek vakalardan hareketle evrensel öz çerçevesinde serdettikleri argümanlarını desteklemek istemişlerdir. Her iki yaklaşımda da metinlerin fenomenolojik analizi önemli görülmüş fakat her ikisi fenomenolojik çözümlemeyle birbirinin zıddı sonuçlara ulaşmıştır. Örnek vakaları gösteren ve metinleri fenomenolojik analize tabi tutan Stace, benzerlikleri ve ortak bir dili görürken, buna mukabil Katz farklılıkları görmektedir. Stace evrensel özün varlığına dair argümanında tüm mistik tecrübeleri karşılaştırarak yapmış olduğu araştırmasında benzerliklerin varlığından, dil birliğinden, ortak özelliklerin varlığından hareketle evrensel bir özü temellendirmektedir. Katz ise başta Stace olmak üzere Underhill, Otto, Bucke, Arberry ve Zaehner'in tüm mistiklerin aynı şeyi tecrübe ettikleri yanılgısında olduklarını iddia etmektedir.[141]

---

[139] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 182-183. Karş. **Mistisizm ve Felsefe**, s. 185.

[140] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 146-147. Karş. **Mistisizm ve Felsefe**, s. 149.

[141] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 46. Stace, Underhill, Otto, ve Zaehner'in benzerliklerden hareketle evrensel özden bahsetmelerini eleştiren Penner, özellikle dilsel farklılığa işaret ederek farklılıkların varlığına dikkat çekmekte ve evrensel özcü yaklaşımların da aralarında farklılık olduğunu belirtmektedir. Bkz. Hans H. Penner, "The Mystical Illusion", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, s. 90.

2.1.3. Evrensel Özellik Olabilirliği Açısından Paradoksallık ve Anlatılmazlık

Dini ve mistik tecrübelerin tecrübe sonrasında aktarılması mümkün müdür? Dini ve mistik tecrübelerin anlatılması sürecinde dil yeterli olmakta mıdır? Stace mistiklerin bu sorulara negatif cevap verdiğini, tecrübelerini ve tecrübeye dayalı her türlü anlayışlarını diğerine aktarma aracı olarak dili yetersiz ve bu yetersizliğin bir neticesi olarak tamamen yararsız gördüklerini bildirmektedir. Stace'e göre mistikler tecrübe ettikleri şeyin bütününün dile dökülemez ya da anlatılamaz olduğunu düşünmekte, yaşadıkları tecrübeleri bir şekilde anlatma ihtiyacıyla başka bir alternatif olmadığı için dili kullanmaktadırlar. Mistiklere göre hiçbir sözcük, hiçbir kavram yaşanılan tecrübenin tüm hususiyetlerini kapsayacak yeterlilikte değildir, aynı zamanda mistiklerin anlatmak istediklerini tam olarak karşılayamaz. Çünkü mistik bilinç, saf bilinç tüm ifadelerin ötesindedir ve mistiklerin tecrübede buldukları gizem anlatılamazdır. Yaşanılan tecrübenin esrarengiz doğasının etkisiyle mistiklerin dillerinin tutulduğu aktarılmaktadır.[142]

Mistiklerin tecrübelerine yönelik anlatılamama hususiyetini Stace'in erken dönem eserlerinde anlamın göndergesel teorisini açıklarken kabul ettiği görülmektedir. Bu dönemde Stace mistik tecrübenin tamamen anlatılamaz olduğunu, mistik kelimelerin mistik tecrübeye referans olamadığını iddia etmiş ve özdeşleşme (identification) fikrini inkar etmiştir. 1960 sonrasında ise Stace göndergesel (refential) teoriyi yine savunmuştur, fakat Stace'in mistik cümlelerin semantik fonksiyonlarının içeriğini değiştirdiği görülmüştür. Stace yeni dönem eserlerinde anlatılamazlık fenomeni görüşünü değiştirmiştir. Mistik cümlelerin deskriptif olarak fonksiyon icra ettiğini ve mistik tecrübenin anlatılmaz olmadığını, böylece mistik tecrübeyi bilimsel metodla incelemenin mümkün olduğunu iddia etmiştir.[143]

---

[142] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 277. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 281.

[143] Christer Norrman, **Mystical Experiences and Scientific Method: A Study of the Possibility of Identifying a 'Mystical' Experience by a Scientific Method with Special Reference to the Theory of Walter T. Stace**, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1986, s. 12-13. 1960 da kaleme aldığı düşüncelerinin miyadının bir simgesi olan "Mistisizm ve Felsefe" adlı eseri için Stace mistiklerin sözlerinin mantıksal bir çözümlemesi ve incelemesi tanıtımını yapmaktadır. Bu kitabın varlığının anlatılamazlık iddiasını çürüttüğünü belirten Stace, mistiklerin anlatılarından hareket eden bir kitabın bu koşullar altında nasıl anlamlı olabileceğini sormaktadır. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 265. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 269.

Anlatılamazlık iddiasının reddi için mistik literatüre dikkat çeken Stace, mistiklerin genellikle tecrübelerinin anlatılamaz, aktarılamaz ve tanımlanamaz olduğunu söyledikten sonra tecrübelerini tanımlama girişimlerinin çelişkili olduğunu belirterek mistiklerdeki teori pratik uyumsuzluğuna dikkat çekmektedir.[144] Stace anlatılamayan bir tecrübenin bilişimini ve yaşama yansıma olasılığını da sorgulamaktadır: "Eğer mistik bilinç mutlak olarak anlatılamaz olsaydı, böyle bir tecrübenin bilinçsizliğinde olmamız gerekirdi ki, bunu da söyleyemezdik. Başka bir deyişle, böyle bir tecrübe yaşamış olamazdık."[145] Mistiğin anlatılamaz olduğunu söylediği tecrübenin anlatılamazlık duvarlarını yıkmış olması lazım ki, anlatılamaz olduğu söylenebilsin. Stace'e göre anlatılamaz olan bir şey zaten anlatılamamış olurdu ve o şeyden haberimiz olmazdı; anlatılamaz olan birşeyin anlatılıyor olması ise paradoks oluşturmaktadır.

Stace, anlatılamazlık kelimesinin sadece bir problemin adı olduğunu ve ilk planda anlaşılan manada bir şeye tekabül etmediğini aksi takdirde içinden çıkılamaz bir çelişkinin oluşacağını belirtmektedir.[146] Bu durumda ya tecrübe anlatılabilir olmalıydı, ya da realitede anlatılmamış olmalıydı. Tecrübenin anlatılamamasını realiteyle bağdaştıramayan ve anlatılamazlık vurgusunu mistik tecrübeye yönelik çalışmalara ket vuran bir durum olarak algılayan Stace dışavurum konusundaki teori pratik uyumsuzluğunda pratiği tercih etmekte ve anlatılamazlık özelliğini teorik olarak kabul etmek yerine anlatılabilirlik davranışını esas almaktadır.

---

[144] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 55. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 54. "Mistikler tecrübelerinin anlatılamaz olduğunu söylerler ama dudaklarından kelimeler her nasılsa dökülür" diyen Stace, mistiklerin tecrübelerini sıklıkla etkileyici bir şekilde tarif ettiklerini belirterek mistiklerin anlatımdaki başarılarına dikkat çekmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 298. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 302. Stace'i mistik tecrübelerin anlatılamaz olduğu iddiası dolayısıyla eleştirdiğini söyleyen Gale, mistiklerin tecrübelerini sadece kendileri gibi mistiklere değil pek çok mistik olmayanlara da anlatmayı başardıklarına işaret ederek aslında Stace'le aynı duruşu sergilemektedir. Gale'in mistiklerin ve James'in anlatılamazlık iddiasını Stace'e atfederek onun bu konudaki düşüncelerini yanlış anladığı görülmektedir. Bkz. Richard Gale, "Mysticism and Philosophy", **The Journal of Philosophy**, Vol. 57, No: 14, 1960, s. 473; Aynı eser için bkz. **Contemporary Philosophy of Religion**, Ed. Steven M. Cahn and David Shatz, New York, Oxford University, 1982, s. 115; **Philosophy of Religion**, Ed. Steven M. Cahn, Harper & Row Pub., 1970, s. 303-304. Realite, tarihi gerçekler, literatür mistiklerin anlatılamaz iddiasına mukabil tecrübelerin anlatılma girişimini gözler önüne sermektedir. Bkz. Stace, **The Teachings of the Mystics**, s. 20; "Mistiklerin Öğretileri", s. 125. Ertürk, **a.g.e.**, s. 77.

[145] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 291. Streng, bir kişinin düşüncelerindeki sınırın ötesine geçmeden düşüncelerindeki sınırı fark edemeyeceğini belirterek benzer bir duruma işaret etmektedir. Bkz. Frederick J. Streng, "Language and Mystical Awareness", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 151.

[146] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 278.

Mistik tecrübenin dışavurumunda anlatılamazın bu kadar çok anlatılma girişimini anlamsız bulan Stace'in bu noktada mistiklerle aynı kanaati paylaşmadığı görülmektedir. Hatta mistik tecrübenin saf bilinçle temellendirilmesi ve mistik tecrübenin mahiyetine yönelik bir çok noktada James'le benzer bir duruş sergileyen Stace'in bu noktada ondan ayrıldığı görülmektedir. James'in anlatılamazlık özelliğini mistik tecrübenin özellikleri arasında sıraladığı, Stace'in ise mistik tecrübenin özellikleri arasında anlatılamazlığa yer vermediği görülmektedir. Mistiklerin tecrübelerini sözcüklerle betimlediklerini belirten Stace, anlatılamazlık iddiasıyla söylenmek istenen şeyin açık seçik olmadığına dikkat çekmekte ve bu gerekçeyle "anlatılamazlık"ı evrensel özellikler listesine almadığını, anlatılamazlık iddiasını listeye aldığını belirtmektedir.[147]

James'den ilham alarak onun saf bilinç açılımıyla beslenen Stace'in mistik tecrübenin mahiyetine yönelik açıklamalarında birlik tecrübesinin temelini teşkil eden mistik bilincin duyusal entelektüel bilincin dışında bir bilinç türü olduğu ve bu dilin gerektirdiği kavramlardan uzak olduğu bildirilmiştir. Mistik tecrübenin doğası noktasında benzer görüş serdeden James ve Stace'in mistik bilincin doğasından neşet eden dışavurum meselesinde farklı sonuçlara ulaşması dikkat çekmektedir. James mistik bilincin doğasından anlatılamazlığa, Stace ise mistik tecrübenin doğasından paradoksallığa geçmektedir. Duyusal-entelektüel bilinçten son derece farklı olduğu ifade edilen saf bilinç argümanının getirdiği bir netice olarak James mistik tecrübelerin anlatılamazlığını savunmaktadır. James saf bilincin duyumlardan, kavramlardan uzak yapısının onun anlatılamazlığını gerektirdiğini düşünmektedir.[148]

---

147 Stace'in listeye aldığı özellik "mistikler tarafından kelimelerle tarifinin yetersizliği ve anlatılamaz olduğu iddiası" şeklindedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 79. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s.79.

148 James bu argümanını soyut-somut kavramlarıyla desteklemektedir. Ona göre soyut fikirler, belirli bir forma ve temele sahip olmadıkları için tam olarak kavranamazlar, ama tüm diğer somut şeylerin anlamını onlar sağlar ve her özel şeye doğasını onlar kazandırır. Somut nesnelerin tüm evreninin kendisinden daha geniş ve daha yüksek soyut fikirler evreninde anlam bulmakta olduğunu, soyut nesnelerin somut nesneler kadar kolay anlatılamadığı ve anlaşılamadığı meselesini sadece aşkına vurgu yapan yazarların değil, herkesin kabul ettiği görülmektedir. Bkz. James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 71-72. James böylelikle hissedilen fakat tarif edilemeyen, bütünden anlamı yakalanan ama parçada ne olduğuna tam olarak ulaşılamayan, duyu verilerinin dışında bir kaynaktan neşet eden daha bütüncül daha kesin bir bilginin temelini oluşturan bir duyumdan bahsetmekte ve açık bir şekilde söylemese de sezgiye işaret etmektedir. James'in ise saf tecrübenin doğasından ve tecrübedeki akli unsurların azaldığı, yerine sezgisel unsurlarn arttığı düşüncesinden hareketle anlatılamazlığı mistik tecrübenin bir vasfı olarak sıraladığı görülmektedir. Bkz. Carter, "Paradoks, Language and Reality", s. 40.

Stace, mistiklerin tecrübelerinin "anlatılamaz" olduğunu söylemelerinin nedenini James'in düşüncelerine benzer bir şekilde izah etmekte, böylece mistikler ile James'in ortak paydada birleştiklerini göstermektedir. Stace'e göre tüm dillerdeki kelimelerin duyusal-entelektüel bilincimizin ürünü olduğu ve bu bilincin elemanlarını veya elemanlarının kombinasyonunu ifade ettiği gerçeğinden hareketle söz konusu elemanların (duyguların şüpheli istisnaları ile) mistik bilinçte yer almaması neticesinde mistik bilinci herhangi bir kelimeyle, kavramla kısacası dille tasvir etmek imkansız olmaktadır. Mistiklerin tecrübelerinin anlatılamaz olduğunu söylemelerinin nedenini bu şekilde tespit eden Stace, bu tespitinden sonra mistiklerin tecrübelerini dolaylı bir şekilde tasvir girişimlerini ve eş zamanlı olarak dilin yetersiz olduğu söylemlerini mistisizm felsefesi için ciddi bir sorun olarak gördüğünü belirtmektedir.[149]

Stace'in anlatılamazlık konusundaki fikirleri onu mistiklerden uzaklaştırmış, bağlamsalcı yaklaşımın önemli temsilcileriyle aynı savı savunma noktasına getirmiştir. Mistik tecrübenin anlatılamaz olduğunun söylenip ardından anlatılmasını çelişkili bulan Katz'la Stace'in benzer bir duruş sergiledikleri dikkat çekmektedir. Moore da mistik tecrübenin mahiyetine nüfuz edilememesinden yola çıkılarak sistemleştirilen anlatılamazlık argümanının cevaplaması gereken şu soruyu yöneltmektedir: "Eğer mistik tecrübe anlatılamıyorsa niçin mistikler onun hakkında çok fazla şey yazmışlar?[150] Anlatılamazlık özelliği çerçevesinde karşılaşılan bu ilginç tablo Stace'in yeni teorisiyle biraz daha anlaşılır bir noktaya ulaşmaktadır. Bu teori çerçevesinde Stace, tecrübe esnasında kelimelerin kullanılıp kullanılamayacağı, tecrübe sonrasında hatırlandığı zaman kelimelerin kullanılıp kullanılamayacağı şeklinde iki sorun belirlemektedir.[151] Yeni teorisiyle Stace'in tecrübe esnası ve tecrübe sonrası ayrımı yaptığı, tecrübe esnasında kavramların yokluğundan hareketle mistiklere ve James'e katılıp tecrübenin anlatılamazlığını, tecrübe sonrasında ise hatırlandığı şekliyle tecrübenin anlatılabileceği fikriyle Katz ve diğer bağlamsalcılar gibi tecrübenin anlatılabilir olduğunu savunduğu görülmektedir.

---

[149] Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 13. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 118.
[150] Peter Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 102.
[151] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 297-298. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 301-302.

Stace sisteminde saf bilincin doğası gereği dil ile anlatılamıyor oluşunu kabul edip aynı zamanda dil ile aktarımı mümkün gören yaklaşımında ilk bakışta görülen paradoksu çözmek için geliştirdiği yeni teorisinde oluşan problemlere tecrübe esnası tecrübe sonrası ayrımıyla cevap vermektedir. Stace, mistik tecrübenin tecrübe esnasında tamamen kavramdan uzak olduğu için anlatılamadığını iddia etmekte, tecrübe sonrasında ise hatırlandığı şekliyle anlatılabileceğine işaret etmektedir.[152] Stace Plotinus'un ayrımıyla doğru çözümün belirlendiğini düşünmekte ve onun ifadelerine baş vurarak görüşlerini temellendirmektedir: "O bir tür manevi sezgiyle kavranır. Fakat bu kavrayışta, onun hakkında bir şeyler söylemek için ne gücümüz ne de zamanımız vardır. Sonrasında onunla ilgili muhakemede bulunabiliriz."[153] Mistik tecrübenin tecrübe esnasında herhangi bir kavramsallaştırmaya müsait olmaması dolayısıyla tecrübenin anlatımında hatırlama önem arzetmektedir. Mistik tecrübe birinci el tecrübe olduğu için mistik tecrübesini sonrasında hatırlamakta, hatırladığı şekliyle mistik tecrübenin özelliklerini ve anlamını belirleyebilmektedir.[154]

---

[152] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 297. Tecrübe esnasında tecrübeyi yaşayan tarafından tecrübenin anlatılamaması meselesinde Stace'le benzer duruş sergileyen ve bunu kavramsallaştırma problemi olarak gören Gale, olağan tecrübelerde de benzer durumun olduğuna işaret etmektedir. Ona göre yaşayan açısından anlatılamaz olan tecrübeler tecrübe esnasında tecrübeyi gören tarafından anlatılma imkanı bulmakta, tecrübe sonrasında ise tecrübeyi hem yaşayan hem de gören tarafından anlatılabilmektedir. Bkz. Gale, "Mysticism and Philosophy", **The Journal of Philosophy**, s. 472. Aynı eser için bkz. **Contemporary Philosophy of Religion**, s. 114; **Philosophy of Religion**, s. 302-303.

[153] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 297. Stace Plotinus'un ifadesi için bir çok çeviri arasından Inge'in versiyonunu tercih ettiğini, çünkü onun çevirisinin mistisizmin ruhuna daha uygun olduğunu belirtmektedir. Bkz. Stace, **The Teachings of the Mystics**, s. 113. Inge'in çevirisinde mistik tecrübenin algılanmasında manevi bir sezgiden bahsedilmektedir. Bu çeviri tezde savunulan mistik tecrübenin sezgiyle anlaşılabilirliği savıyla örtüşmektedir. Bkz. W. R. Inge, **The Philosophy of Plotinus**, London, Longmans, Green and Co., Vol. II, 1918, s. 133. Başka bir çeviride ise saf akla vurgu yapılmaktadır. Bu eserdeki çeviri ise şöyledir: "Karşılaşmada ihtiyaç duyulan saf bir akıldır (purely intellective). Temas esnasında her hangi bir olumlama yapabilmek için ne bir güç ne de boş zaman vardır. Vizyon üzerine muhakeme yapma sonrası içindir." Bkz. Plotinus, **The Six Enneads**, s. 226. Ayer, teistlerin mistik sezgi fikrini öne sürdüğünü ve Tanrı'nın mistik (gizemsel) bir sezgi nesnesi olarak akıl ile kavranılıp tanımlanamayacağını iddia ettiklerini belirtmekte; onların bu iddialarına mukabil tecrübelerini tanımlama girişimlerinden ötürü anlamsız konuştuklarını söylemektedir. Ayer'e göre mistik sezgi herhangi bir gerçeği ortaya koyabilmekten yoksundur. Çünkü o, empirik olarak doğrulanabilir önermeler üretmekten uzaktır ve anlaşılabilir hiçbir önerme üretemez. Bkz. Alfred Jules Ayer, **Language, Truth and Logic**, London, Victor Gollancz Ltd., 1960, s. 118. Eserin Türkçesi: **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Metis Yay., 1998, s. 94, 95. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.)

[154] Burr, Stace'in görüşlerini özetlemekte ve kendisinin Stace'in yaklaşımının kritiğini yaptığını bildirmektedir. Bkz. Ronald Burr, "Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in

Stace'in tecrübe esnasında anlatılamazlığı tercih ederek saf bilinç açıklamaları ile ters düşmediği, tecrübe sonrasında ise anlatılabilir oluşu tercih ederek mistik tecrübeyi felsefi incelemeden mahrum bırakmadığı görülmektedir. Stace'in anlatılamazlık özelliği konusunda tecrübe esnası ve tecrübe sonrası ayrımı tecrübenin mahiyeti konusundaki tecrübe yorum ayrımı ile örtüşmektedir. Bu ayrıma göre tecrübenin özü yani saf tecrübe anlatılamaz bir hüviyette olmakta, evrensel özellik göstermekte; yaşanan tecrübenin sembolik bir dille anlatımı ya da kavramsallaştırılması yorum boyutunu oluşturmakta ve farklılık arzedebilmektedir. Stace'in sistemindeki tecrübe yorum ayrımı tecrübelerin birçok eksikliğini gidermesi ve bir çok soruya cevap vererek mantık örgüsünü tamamlaması bakımından oldukça işlevseldir.

Stace'in tecrübe esnasına yönelik açıklamalarında James ve mistiklerle uyumlu olduğu görülürken, yine de James'in ve mistiklerin anlatılamazlık özelliğini iddia etmelerini yanlış bulduğu görülmektedir. Mistik tecrübenin anlatılamaz olduğunu iddia ettikten sonra onu anlatma girişimlerinde problem görmeyen mistiklerin yanlışını çözümleme gayretiyle Stace psikolojik açıklamaya yönelmekte; onların mistik tecrübelerin paradoksallığını anlatılamazlıkla karıştırdıklarını iddia etmektedir. Stace'e göre psikolojik açıklamanın temelinde paradoksların mantıki zorluğu yatmaktadır. Mistiklerin yaptıkları yanlışın bilincinde olmadıklarını söyleyen Stace, dildeki problemin köküne inememeleri ve bu probleme açıklama getirememelerini mistiklerin zayıf bir mantıkçı, filozof ve analizci olmalarından kaynaklandığını düşünmektedir.[155] Stace mistik tecrübenin anlatılamazlığına yönelik problemleri elimine etmek için serdedilen bilimsel esinlemeler iddiasını, duygu ve manevi körlük gibi teorileri içeren sağ duyu kuramlarını, Dionyscu kuram ve metafor kuramının iddia ettiği mistik ve dini dilin sembolik olduğu görüşlerini inceler ve bu kuramları yetersiz görüp paradoksallık iddiasında sebat eder.[156] Stace'e göre tecrübenin anlatılamaz olarak iddia edilmesinin sebebi paradoksal tabiatının anlaşılamamasıdır.

Philosophy of Mysticism", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 7, No: 1, 1976, s. 263.

[155] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 305-306. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 309-310.

[156] Kuramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 278-294. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 282-299.

Mistik tecrübenin aklın ve anlama yetisinin ötesinde olduğunu belirten Stace, anlamayı sağlayan mantık kurallarının mistik tecrübede bulunmadığını belirtir. Stace, anlamada ayırt etme edimi (farklılıkları fark etme), kavram oluşturma edimi (benzerlikleri farketme) ve bu edimleri yerine getirmenin kuralları (mantık kuralları) olduğunu söyler. Bununla birlikte Stace kavramları doğru kullanmayı ve eş zamanlı olarak mantık kurallarına uymamayı mistik tecrübenin tabiatına referansla mümkün görmektedir. Mistik yaşadığı tecrübenin paradoksal tabiatını ve bu tabiatın zaruri sonucu paradoksal dili anlayamadığı için tecrübesi hakkında söylediklerini mantık kurallarına uymadığı gerekçesiyle yadırgayıp tecrübesini anlatamadığına, anlatmaya muktedir olamadığına kanaat getirir. Mistiğin dille ilgili sıkıntısının temelinde bu durumu gören Stace, mistiğin tecrübesini anlatamadığını zannederek yanıldığını, mistik dilin paradoksal ve doğru ifadelere sahip olduğunu düşünmektedir:

> Mistiğin dile getirdiği paradoks, tecrübesini doğru olarak tasvir etmiştir. Dil sadece tecrübe paradoksal olduğu için paradoksaldır. Böylece dil tecrübeyi doğru olarak yansıtmaktadır. O önce tecrübesini "o, x'tir" şeklinde ifade etmiş. Daha sonra "o, x değildir" demek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla mistik asıl ifadesi "o, x'tir"in yanlış olduğunu düşünmüştür. Benzer biçimde eğer "o, x değildir" sözüyle başlayıp ardından "o, x'tir" deseydi, ikinci ifadeyi kullandığında "o, x değildir"in yanlış olduğunu düşünecekti. Dolayısıyla ne söylerse söylesin söylediği şey kendisine yanlış gibi gelir çünkü her zaman onunla çelişir. Bunun üzerine dili suçlar.[157]

Paradoksun ifadeyi güzelleştirdiğini ve şiirsellik kattığını iddia eden retoriksel kuram, mistiklerin farkında olmadan yanlış yorumda bulunmaları ihtimalini gündeme getiren yanlış betimleme kuramı, bir niteliğin bir nesneye hem ait olması hem de olmaması çelişkisini bir niteliğin iki nesneye ait olmasıyla aşan çift yer kuramı, tek bir sözcükte iki farklı anlamın kullanılmasından kaynaklanan çelişkiyi ifadenin farklı anlamlarını göstererek aşan belirsizlik kuramı paradoksların görünüşte olduğunu iddia etmekte, buna mukabil Stace mistik tecrübenin doğası gereği paradoksal olduğunu ve bu durumun dile yansıdığını belirtmekte, mistik tecrübenin doğasına yönelik paradoksa "dolu-boşlu paradoksu" adını vermektedir.[158]

---

[157] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 305. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 309.

[158] Stace dolu boşluk paradoksunun olumlu ve olumsuz versiyonlarıyla üç boyutu olduğundan bahsetmektedir. Evrensel benin hem nitelikleri vardır, hem yoktur; hem kişidir, hem değildir; hem aktiftir, hem hareketsizdir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 163. Karş. Stace, **Mistisizm**

Mistik tecrübelerin anlatılamazlık iddiasının teorik olarak anlatılamaz özelliği ile pratik olarak anlatımı arasındaki paradoksu tecrübe esnası-tecrübe sonrası ayrımı yaprak çözmeye çalışan Stace'in mistik tecrübenin mahiyetinin ve dışavurumunun paradoksal olduğunu söyleyerek meseleyi çözümsüz hale getirdiği görülmektedir. Stace, mistik tecrübenin doğası gereği paradoksal olduğu ve mistik dilin literal anlamda paradoksal olduğunu iddia ederek esasında konuyu irrasyonellik çemberine sıkıştırmış görünmektedir.[159] Stace mistiklerin "aklın ötesinde", "aklın dışında" ifadelerini kullandıklarını bunun basitçe anlamının ise mantık ötesi olduğunu ifade etmektedir.[160] Çelişkiyi çözmeye çalışırken konuyu çelişkiye getirdiği görülen Stace'in tecrübenin çelişkililiği konusunda kendi sisteminde çelişkili olduğu görülmektedir. Stace'in mantık kateorilerinin dışında değerlendirdiği mistik tecrübenin doğasının paradoksal olduğunu ve dolayısıyla çelişkiler barındırdığını söylemesi başlı başına çelişkidir:

> En Yüce, ne kendi içinde çelişkili olabilir, ne de olamaz; çünkü çelişkililik ve tersi mantıksal kategorilerdir. En Yüce, ne mantıklıdır, ne mantıksızdır; O mantık dışıdır.[161]

Stace dil ile ilgili güçlüğün muhtemelen iki farklı bilinç türünün olmasından kaynaklandığını bildirmekte, fakat paradoksallık iddiasından daha açıklayıcı olabilecek bu konunun üzerinde detaylı durmamaktadır.[162] İki farklı bilinç türünden normal bilince karşılık gelen duyusal-entelektüel bilinç ile ilgili olaylar dil ile aktarılmaktadır. Diğer bilinç türü olan mistik bilincin olaylarının aktarımı duyusal-entelektüel bilince uygun olan dil ile mümkün görünmemektedir. Böylece bilinç türleri farklı olduğuna göre aktarım araçları da farklı olmalı düşüncesi belirmekte dil dışında tahlil ve tasvir için kullanılacak bir araç gündeme gelmektedir. Mistik bilincin kendine ait dili var mıdır? Bu dil sembolik bir dil ya da negatif bir dil midir? Stace'in bu tür sorulara sisteminde cevap vermediği görülmektedir.

---

ve Felsefe, s. 166. Paradokslarla ilgili kuramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 253-265. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 258-269.

159 Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 127.

160 Stace'in mistik tecrübenin aklın dışında, aklın ötesinde olduğunu sıklıkla belirttiği görülmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 251, 264, 303.

161 Stace, **Zeit und Ewigkeit**, s. 183.

162 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 281. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 285.

Stace, duyusal entelektüel bilince ait dil ile aktarımı mümkün olmayan saf bilincin anlatımıyla ilgili zamanlama önerisinde bulunmaktadır. Stace'in tecrübe esnası-tecrübe sonrası ayrımı hatırlandığında buradaki çözüm tecrübe esnasında anlatılamazın tecrübe sonrasında anlatılabilmesidir. Saf bilinç olarak tanımlanan mistik tecrübede ayrımlaşmamış birlik olduğu için tecrübe esnasında suje-obje ikiliği ortadan kalkmakta; çoklukta en azından dualitede ifade imkanı bulan kavramlar, maddeler arası ayrım olmadığı için mistik tecrübe esnasında kaybolmaktadır. Çokluğun iptal olduğu ayrımlaşmamış birlik tecrübesinde çokluğun birliği söz konusudur. Tecrübe esnasında duyusal entelektüel bilinç yerini mistik bilince bırakmaktadır. Tecrübe sonrasında ise duyusal entelektüel bilinç tekrar gelmekte ve böylece saf bilinç hatırlandığı kadarıyla dil ile ifade imkanı bulmaktadır. Mistik, tecrübe bittikten sonra duyusal-entelektüel bilinciyle tecrübe esnasında yaşadıklarını hatırlamakta ve hatırladığı kadarıyla tecrübesini dile dökmektedir.[163]

[163] Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 14. Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 119.

2. EVRENSEL ÖZ PROBLEMİNİN STEVEN KATZ REFERANSIYLA ALEYHİNDE TASVİRİ

2.2.1. Vasıtasız Tecrübenin İmkansızlığı ve Bağlama İşaret

Evrensel öz tartışmaları ile ilgili olarak negatif tutum sergileyen Steven Katz, argümanlarını Walter Stace'in argümanları üzerine inşa etmiştir. Katz ve benzer fikir beyan edenlerin görüşleri büyük ölçüde Stace'in iddialarının kritiği şeklindedir. Katz perenniyal felsefenin temsilcilerinin iddiaları hakkında özel, tam karşı hipotezler getirmek yerine dikkatini Stace'in iddialarına yöneltmiş, onun tezlerine antitezler üretmiştir.[164] Evrensel özün varlığı lehine argümanlar serdeden ve öncelikli olarak saf bilinçle temellendirdiği birlik tecrübesiyle vasıtasız tecrübenin imkanını savunan Stace'in karşısında yer alan Katz, temel ilkesini "*Saf (yani vasıtasız) hiçbir tecrübe* YOKTUR" şeklinde belirlemiştir.[165] Katz'ın tüm tecrübeler için geçerli olduğunu iddia ettiği bu epistemik tezi Tanrı, varlık, nirvana gibi mistiklerin ilişkiye sahip olduklarını öne sürdükleri nihai endişe objelerine ilişkin tecrübelere de intibak ettiği görülmektedir. Katz'ın tez ya da antitez için kaleme alınmış birçok eserde alıntılanmış kendi sistemi içerisinde son derece ehemmiyet arzeden konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

> Ne mistik tecrübe ne de sıradan tecrübenin şekilleri vasıtasız bir şekilde inançlar için her hangi bir belirti ya da temel olabilir. Tüm tecrübeler karmaşık epistemolojik şekillerle işlenir, düzenlenir ve bize kendini elde edilebilir hale getirir. Tüm tecrübelerimizin vasıtalı olması durumu mistik incelemeyi de kapsayan her epistemolojik inceleme için kaçınılmaz bir özelliktir.[166]

---

[164] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 198. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak: Transpersonal Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırları", s. 218.

[165] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 26. (İtalik ve vurgu yazara aittir.) Benzer negatif vurguyla aynı ifade için bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 4.

[166] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 26. Bu ifadelerin Katz'ın sisteminde ne kadar önemli olduğunun anlaşılması için aynı alıntının değerlendirmeye alındığı karşıt hipotezi savunan eserlerden bazıları için bkz. Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", s. 553; Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. 229. Karş. Kazımi, **Aşkına Giden Yollar**, s. 366.

Tüm tecrübelerin toplum tarafından şartlandığını ve bunun yanı sıra toplumların farklılık arzettiğini öne sürerek aynı zamanda her yerde bulunan bir felsefenin varlığını yadsıyan Katz perenniyal felsefeyi reddetmekte dolayısıyla evrensel özü yok saymakta ve vasıtasız tecrübenin imkansızlığına işaret etmektedir.[167] Çünkü Katz'a göre her tecrübe kültürel ve personal filtrelerden gelmekte, zorunlu bir şekilde vasıtalı olmakta ve gelenek tarafından yapılandırılmaktadır. Her tecrübenin vasıtalı olma zorunluluğunu dile getiren Katz'a göre evrensel özün geçerliliği ve perenniyalistlerin temel iddiaları vasıtasız tecrübenin olmasının mümkün olmadığı hipoteziyle geçersiz hale gelmektedir. Belirli bir bağlam içerisinde vasıtalardan oluşan tecrübeler etkilerden kurtulma imkanına sahip değildir. Katz'a göre tecrübenin vasıtasız olması fikri, eğer kendi kendisiyle çelişik değilse, en iyi ihtimalle boş bir fikirdir. Ne mistik tecrübe ne dini tecrübe ne de diğer tecrübe türleri tecrübelerin vasıtasızlığı hususunda temel sağlayabilir.[168]

Ontolojik düzenlemelere ve tecrübe edilmiş mistik hallere odaklanarak teorik olarak mistik tecrübe kavramını yadsıyan Katz, dinlerdeki farklı ontolojik şemalara dikkat çekerek ve yaşanan realiteyi baz alarak, mistiğin ya da mistisizm öğrencisinin, aşkın gerçekliği en saf biçimiyle, bozulmamış ve yargı öncesi haliyle kavradığı fenomenolojik "saf alana" ulaştığı ontoloji-ötesi bir şemanın gerçekliğini aramanın daha da kötüsü iddia etmenin metafizik bir saflık olduğunu öne sürmekte ve bu tutumdan kaçınılması gerekliliğine vuru yapmaktadır. Burada Katz, ontolojik yapının ve vasıtaların aşılıp bu süreç nihayetinde saf bir alana ulaşılmasını ve bu alanın saf tecrübenin teminatı olarak algılanıp vasıtasız tecrübeye imkan tanınmasını, dolayısıyla evrensel özün ve nihai hakikatin bu şekilde temellendirilmesini realiteyi baz alarak makul bulmadığını ifade etmektedir. Kısaca Katz, evrensel özcülerin tüm bağlamları aşan, vasıtalardan beri spritüel bir dereceye ulaştıklarını öne sürdükleri, evrensel özün varlığını merkezinde bulunduran mistik iddiayı "metafizik safdillik" olarak değerlendirmektedir.[169]

---

[167] Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", s. 553.
[168] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 166; Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak: Transpersonal Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırları", s. 219-220; Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 4.
[169] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 41.

Katz'ın saf tecrübenin imkanını yadsıyan yaklaşımı, dünyanın dolaysız ve yorumsuz tecrübelerinin olmadığına dair genel argümanı ve özellikle de vasıta üzerine yaptığı merkezi vurgusu onun tezinin epistemolojik dayanağının Kantçı düşünce sistemi olduğunu göstermektedir.[170] Kant, kendi dönemine kadar kabul gören dolaysız bilginin imkanını reddedip bilen ve bilinen ayrımı yaptıktan sonra bu iki unsur arasındaki vasıtaya dikkat çekerek adeta kendi kopernik devrimini yapmıştır. Gerçekliğin dolaysız bilgisine ulaşmanın imkansızlığını vasıta kavramıyla temellendiren Kant, tüm insan tecrübesinin insanın bilincinin kategorileriyle ve insanın kavrayışının formlarıyla yani zaman ve mekanla sınırlı olduğundan bahsetmektedir. Dolaysız bilginin varlığına dair mistik iddia ve metafizik kavrayışın Kant'a göre hiçbir geçerliliği yoktur.[171]

Gerçekliği doğrudan bilmenin imkansızlığından hareketle Kantçı yaklaşım, belirli kategoriler ve kavramlar çerçevesinde hayatı anlamlandırmaktadır. Kant, kavramlar dizisini düşünce işleyişinin belirleyici unsurları olarak etiketlemekte, kavramların kullanımı olmaksızın herhangi bir nesnenin tecrübesini imkansız görmektedir.[172] Kant'a göre insanın bilinci algılarını, tecrübelerini şekillendirmekte ve yapılandırmaktadır. Bu durumda tecrübenin boşlukta verildiğini düşünmek yerine, bilincin zihinsel ağıyla şekillendiğini düşünmek gerekmektedir.[173] Kantçı sistemde insanın kavrayışını kayıtlayan kategorilerden zaman ve mekan insan bilincinin temel yapıları olma hüviyetiyle tecrübelerin çerçevesini belirlemektedir.[174]

---

[170] Katz sistemine yönelik değerlendirmelerin isabetsizliğini dile getirdiği bir eleştirisinde tecrübenin doğasına ve şartlarına yönelik düşüncesinin kaynağının Kantçı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Katz'ın sistematiğini kavramak ve hipotezlerindeki bağlantıları yakalamak için Kant'ın epistemolojisinin anlaşılması gerekmektedir. Bkz. Katz, "Responses and Rejoinders", 757.

[171] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 173-174. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 223-224. Kant mistik iddiaların bilgi değeri taşıyamayacağını mistik rüyalardan hareketle göstermektedir. Bkz. Immanuel Kant, **Dreams of Spirit-Seer**, Çev. Emanuel F. Goerwitz, New York, The Macmillian Co., 1900.

[172] Adam, "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", 804; John Hick, "Dini Çoğulculuk", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Ed. Michael Peterson, vd., Çev. Rahim Acar, vd., İstanbul, Küre Yay., 2013, s. 799. .

[173] Bununla birlikte bilinç, zihin tarafından inşa edilen gerçekliğin sağduyusunu elde etmede başarısız olduğu için bilincin kendi gerçekliğini bilmekten aciz olduğu düşünülmektedir. Bkz. Edward Pols, "Knowing God Directly", International Journal for the Philosophy of Religion, Vol: 45, 1999, s. 38; Nieto, **a.g.e.**, s. 105.

[174] Nieto zaman ve mekanla kayıtlı olmayı dini tecrübeye özgü, zamansız ve mekansız olmayı mistik tecrübeye özgü görmekte, zamansız ve mekansız tecrübeye mistik kategoride imkan tanımaktadır. Bkz. Nieto, **a.g.e.**, s. 105.

Zaman ve mekan kategorilerinin dışında tecrübeyi mümkün görmeyen Kant ve ondan ilham alan Katz, mistik tecrübenin Stace'in anladığı manada, doğrudan bilmeyi içeren, saf tecrübe ya da saf bilinç kavramlarıyla ifade edilen vasıtasız bir tecrübe olması ihtimalini yadsımaktadır. Kantçı resimde, bilincin etkinlikleri birliği çeşitliliğin karmaşasına getirmekte, kategoriler ve bir çok uyaran tecrübeyi etkilemektedir. Kant'a göre birlik kategoriler aracılığıyla sağlanmakta, her inanç ve dil sistemi kendi türünü ya da kategorisini tecrübeye empoze etmektedir. Böylelikle Kant'ın sisteminde görülen bu kategorilerin vasıta olması durumu ve tecrübelerin vasıtalı oluşu netleşmektedir.[175] Burada önemli sorunlar, Kantçı düşünce sisteminin etkisiyle tecrübelerin vasıtalı oluşunu iddia eden Katz'ın, tecrübelerin belirleyicisi olarak görülen vasıtaların neliği meselesini yeterli bir şekilde ele alıp almadığı ve "Vasıtadan kasıt nedir?" sorusunu tam bir şekilde cevaplayıp cevaplayamadığıdır.

Katz'ın sisteminde yapıcı epistemik element olarak görülebilen vasıtalar, ona göre mistiğin beraberinde getirdiği, tecrübe öncesi tecrübeyi şekillendiren ve tecrübenin içeriğini belirleyen unsurlar olmakta, ayrıca bu belirlenim vasıtalar aracılığıyla tecrübe esnasında ve sonrasında da devam etmektedir.[176] Böylece zihnin formları ve kategorilerinin dışında tecrübenin oluşumu imkansız hale gelmektedir.[177] Katz'a göre ne mistik tecrübe ne de tecrübenin sıradan formları vasıtadan muaf tecrübelere imkan tanımaktadır. Vasıtasız gerçekleştiği iddia edilen bir model olarak mistik tecrübede dahi mistiğin beraberinde getirdiği tecrübe öncesi vasıtalardan etkilenme söz konusudur.[178] Katz vasıtalı oluşu olağan tecrübenin ön şartı olarak belirledikten sonra bu ilkeyi tüm tecrübelere genellemekte ve mistik tecrübede de vasıtaların olduğuna işaret etmektedir. Mistik tecrübelerin diğer tecrübeler gibi değerlendirilmesi gerekliliği konusunda Katz ile hem fikir olan Gimello da vasıtaların mistiklerin zihinlerini belirlediğini, mistik tecrübenin nedeni hatta özü olduğunu ve mistik tecrübelerin kimliğini belirlediğini iddia etmektedir.[179]

---

[175] Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", s. 22.
[176] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 4.
[177] Wayne Proudfoot, "Religious Experience, Emotion, and Belief", **The Harvard Theological Review**, Vol. 70, No: 3/4, 1977, s. 343.
[178] Sharf, "Experience", s. 98.
[179] Robert M. Gimello, "Mysticism in Its Contexts", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 62.

Epistemolojisinde vasıtasız tecrübenin imkansızlığı fikrini merkezileştiren Katz'ın vasıta kavramından neyi anladığı ve sisteminde vasıta fikrini nasıl temellendirdiği cevaplanmayı beklemektedir.[180] Vasıtanın mahiyetine yönelik sorulabilecek sorulara Katz'ın epistemolojisinde açık ve net cevaplar verilmemiştir.[181] Genel olarak vasıtalar anlamayı zorlaştıran unsurlar olarak değil anlamaya yardımcı unsurlar olarak görülmüştür.[182] Kısacası dilsel ve epistemik uygulamaların tecrübeye epistemik statü kazandırdığına inanılmıştır.[183]

Genel manada vasıtaları Katz, biyografiler, aforizmalar, kutsal kitaba ait yorumlar, el kitapları, vecizeler/darb-ı meseller, teorik ve teosofik tezler, şiirler, tartışmalar, öğretici kompozisyonlar şeklinde ifade etmektedir.[184] Gimello vasıtaları kavramlar, inançlar, değerler, ve beklentiler şeklinde belirleyerek; Sharf ise mistik tecrübenin bütünüyle mistiğin kültürel çevresi, kişisel tarihi, geçmişi, doktrinal bağlılığı, dini eğitimi, beklentileri, amaçlarıyla vb. şekillendiğini ifade ederek Katz'a destek olmuştur.[185] Kant'taki zihin kategorileri ve görü formları haricinde sosyo-kültürel bağlam, dil, sanat, ahlak, belirli bir dünya görüşü çerçevesinde gelişen bireysel boyutlar da vasıta olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda tarihsel, sosyolojik, ekonomik ve psikolojik vasıta tanımlamaları epistemolojik olarak geleneksel modelin eleştirisi olmuştur.[186]

---

[180] Vasıtanın mahiyetine yönelik soruların yanısıra vasıtasız tecrübenin imkanını yadsıyan sorular yöneltilmiştir. İslam geleneğinde vasıtasız tecrübeyi ve irfân meselesini epsitemolojik açıdan inceleyen Cabiri "Arifin lafızdan manaya ve zahirden batına aracısız ve ilintisiz geçmesi nasıl mümkündür? Belli bir ibareye belirli bir mananın giydirilmesine izin veren şey nedir? Bir tek ibarenin çeşitli anlamları içermesini sağlayan şey nedir?" şeklindeki sorularla vasıtasız tecrübenin imkanını mistiğin görünenden görünmeyene geçişini sağlayan mekanizmayı gündeme getirerek sorgulamakta ve tecrübede vasıtanın olması gerekliliğine işaret ederek bu temelsiz geçişi eleştirmektedir. Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 377.

[181] Sorulabilecek birkaç soru şöyledir: "Hangi vasıta türleri merkezde yer almaktadır? Vasıtalar tam olarak nasıl iş görmektedir? Geçmiş bağlamın bütün elementleri ve bütün fikirleri tecrübenin psikolojik ve sosyal yapısına birden mi müdahil olmaktadır?" Bkz. Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 174; Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 224

[182] Larry Short, "Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic", **Journal of the American Academy of Religion**, S. 63, No: 4, 1995, s. 664.

[183] Bagger, John McDowell'ın temellendirdiği minimal empirisizmin sezgisel makuliyetine rağmen Richard Rorty'nin temellendirdiği ve vasıtaları gündeme getiren anti-representalizm tarafından reddedildiğini ve bu iki yaklaşımın birbirini tersine çevirdiğini ifade eder. Bkz. Matthew C. Bagger, "Anti-Representationalism and Mystical Empiricism", **Method and Theory in the Study of Religion**, S. 20, 2008, s. 298-303.

[184] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 6, 32.

[185] Sharf, "Experience", s. 98.

[186] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 173.

Tecrübelerde evrensel özün imkanı yönünde negatif bir tutum sergilemediği halde vasıtalara dikkat çeken Hay, dini ve mistik denebilecek tecrübe türlerinin oldukça karmaşık bir yapı sergilediğini söylemekte, bunu da saf tecrübe olmadıkları gerçeği ile temellendirmektedir. Ona göre tecrübe kültür, dil, kişilik, hayat tarihi, cinsiyet tarafından farklı yollarla ifade edilmektedir.[187] İnsanların aşkın gerçeklikle karşılaştıkları fikrini dile getiren ve içinde bulundukları dini kültürel, bilimsel dünya görüşü tarafından bu karşılaşmanın vasıtalı bir şekilde gerçekleştiğine dikkat çeken Badham da benzer bir noktada yer almaktadır.[188] Bu ifadelerle birlikte tecrübelerin genel manada vasıtalı gerçekleştiği fikrine ulaşılmakta, özel manada ise belirli tecrübelerin bu vasıtaları aşıp aşmadığı meselesi gizemini korumakta ve evrensel öz sorgulanası bir mecrada yer almaktadır.

Katz'a göre tecrübenin her anının vasıtalar dolayısıyla etki altında olduğunun ve en azından kısmen ideolojik, algısal, duygusal, somatik faraziyeleri ve yapıları; öz iddiaları ve geleneksel metinleri; sosyal, ekonomik ve politik ilişkileri; aktiviteler ve toplum pratiklerini; bireysel hafızaları, zihni meşguliyetleri, planları vb. tanzim ederek kendi bağlamını belirleyen unsurlar tarafından oldukça kompleks bir tarzda "yapılanmış" ve etkilenmiş olduğunun belirtilmesiyle dini ve mistik tecrübelerdeki vasıtalar ve önemi kısaca özetlenmiş olmaktadır.[189] Katz'ın vasıta vurgusuyla gelinen noktada tecrübelerin iç ve dış etkenlerin aracılığını aşamadığı görülmekte, böylece hiç bir tecrübenin bağlamın çekim kuvvetinden kaçamayacağı kanaati oluşmaktadır.[190] Tecrübelerin bağlamın çekim kuvvetiyle uyarıcı ve bağlamsal çerçevenin ürünü olarak meydana gelmesi, farklı kültür ve dini geleneklerdeki insanların farklı dini ve mistik tecrübeler yaşamasını gerektirmektedir.[191]

---

[187] Yazarın bu bağlamları dini tecrübe için uygun görmesi dikkat çekmektedir. Bkz. Hay, **a.g.e.**, s. 40, 64.

[188] Badham, **a.g.e.**, s. 131.

[189] Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 220. Katz'ın sisteminde vasıtaların önemine işaret edilmesiyle birlikte mahiyetine yönelik net açıklamaların mevcut olmadığı gerçeğinden hareketle burada vasıta konusunun daha anlaşılır olabilmesi için tasnif yapmakta fayda vardır. Temel vasıtalar: 1. Dil Bağlamında Kavram Vasıtası: Linguistik Belirlenme 2. Din Bağlamında Dinsel Öğretiler ve Dini Gelenek Vasıtası: Dini Belirlenme 3. Psikoloji Bağlamında Kişisel Faktörler Vasıtası: Psikolojik Belirlenme 4. Sosyoloji Bağlamında Toplumsal Faktörler Vasıtası: Sosyolojik Belirlenme.

[190] Jay, **Deneyim Şarkıları**, s. 23.

[191] Garside, "Language and The Interpretation of Mystical Experience", s. 99.

Katz'ın sisteminde en güçlü vasıta kavramlardır. Dil bağlamında kavram vasıtası dilsel belirlenmeyi oluşturmakta ve tecrübeyi etkisi altına almaktadır. Katz'a göre tecrübe ve tecrübenin anlatılma şekli mistiğin getirdiği ve tecrübesini biçimlendirdiği kavramlarla şekillenmektedir. Böylece farklı kavramlarla izah edilen Hindunun Brahman tecrübesi ile Hristiyanın Tanrı tecrübesi ve diğer tecrübeler özünde farklı olmaktadır. Çünkü mistiğin beraberinde getirdiği, tecrübenin öncesinde tecrübe sırasında ve tecrübe sonrasında işlevsel olan bilinç formları, tecrübenin nasıl olacağına neyin tecrübe edileceğine dair sağlam ve sınırlayıcı parametreler koymaktadır. Bu bilinç formları dile yansıyarak tecrübenin farklı kavramlarla izah edilmesini sağlamaktadır. Görüldüğü gibi Katz, farklılıkları bilinç formlarının farklılığı ve onun dışa yansımasını sağlayan dil farklılıkları ile izah etmekte ve hiçbir tecrübenin kavramlardan bağımsız olamayacağını vurgulamaktadır. Benzerliklerin arizi, farklılıkların asli olduğunu öne süren Katz'a göre görünüşteki benzerlikler hakiki çeşitliliğe engel teşkil edemez çünkü onlar aslen benzer değildir.[192]

Kavramların tecrübeye köklü şekillerde katkı sağladığını iddia eden Gimello, linguistik belirlenme konusunda Katz'a yakın bir duruş sergilemektedir. Ona göre kavramlar tecrübeyi oluşturmakta ve şekillendirmektedir, bununla birlikte kavramlar ortaya çıktığı andan itibaren tecrübeye yeni anlamlar katmaktadır. Böylece kavramlar tecrübeye dayalı bir şekilde yükseltilmekte, genişletilmekte, açıklanmakta, yoğunlaşmakta ve canlandırılmaktadır. Tecrübenin formunu belirleyen kavramlar, soyut gerçekliklere somut bir hüviyet kazandırmaktadır.[193] Burada Katz'ın öncülüğünde, bağlamsalcı yaklaşım tarafından "nihai ilgi objeleri" ile tüm muhtemel etkileşimlerde bağlamların karmaşık epistemolojik süreçlerle birlikte tecrübeleri yapılandırdığı iddia edilmekte ve bu bağlamların aşılması imkanı yadsınmaktadır. Buna ek olarak tecrübenin birey için anlamlı olmasını sağlayan bir süreçte bağlama ve kavramlara ihtiyaç duyulmakta ve tecrübenin bireye açılımının kavramsal bir çerçeveyi elzem kıldığı görülmektedir.[194] Kavramlar hem tecrübeyi şekillendirmekte hem de tecrübenin dışavurumunda etkili olmaktadır.

---

[192] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 46; Peterson v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 41.
[193] Gimello, "Mysticism in Its Contexts", s. 62.
[194] Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. 229; Kazımi, **Aşkına Giden Yollar**, s. 366.

Dini ve mistik tecrübe dahil tüm tecrübelerin bilincin kategorileriyle sınırlandığını iddia eden Kant'ın vasıtasız tecrübenin olamayacağına yönelik iddiası, Heideger, Gadamer ve Derrida ile bir derece daha ileri götürülmüş; dil ve gelenekten bağımsız bir hakikate ulaşmak için kişinin linguistik geleneğini gerçek anlamda tam olarak aşma imkanının olmadığı belirtilmiştir.[195] Katz, bu epistemoloji modellerini dini ve mistik tecrübelere uygulamış; bilincin kategorilerinin ve düşüncenin formlarının tecrübeyi şekillendirdiğini böylece zihinsel kayıtlanmanın olduğunu iddia etmiştir. Tecrübenin zihinde beliren ön formu ve oluşumu vasıtalar aracılığıyla gerçekleşen karmaşık bir süreçtir. Tecrübenin sadece algı değil aynı zamanda yansıma olması imkanından hareketle, algı ve yansıma arasındaki etkileşimin de zihinsel vasıtayla yapısal olarak kayıtlandığından bahsedilmektedir.[196]

Kant'ın kategorileri ve görü formları aracılığıyla iç referansla zihinsel kayıtlanmayı temellendiren Katz, dilsel kayıtlanma düşüncesinde kültürün anlam üzerindeki etkisiyle dış referans belirleyerek Kant'tan uzaklaşarak Wittgenstein'a yaklaşmaktadır.[197] Özel dillerin olmadığı gibi saf bir hüviyete sahip özel tecrübelerin de bulunmadığı argümanından hareketle sosyal matris içerisinde anlam kazanan düşünme aracıları kavramların ve konuşma aracıları kelimelerin düşünceyi belirlediği, böylece tecrübelerin anlamını kültür ve dilde bulduğu kabul edilmektedir.[198] Böylece dilin kendinde bağlamsal olduğunu ve kelimelerin sadece bağlamda 'anlam' kazandığını belirten Katz'ın epistemolojik modelinin, Wittgenstein'ın dil oyunları vurgusunu ve hiç bir nötr epistemolojik stratejik nokta olmadığı iddiasını ihtiva ettiği görülmektedir.[199]

---

[195] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 172. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 223-224.

[196] Nieto, **a.g.e.**, s. 105.

[197] King, Katz'ın post Wittgensteincı epistemolojik modelden etkilendiğini iddia etmektedir. Bkz. King, "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism", s. 259. Katz King'in kendisini Wittgensteincı olarak etiketlemesini yanlış anlama olarak değerlendirmekte ve tecrübenin doğasına ve şartlarına dair düşüncesinin temellerinin Wittgenstein'a değil Kant'a dayandığını belirtmektedir. Bkz. Katz, "Responses and Rejoinders", s. 757.

[198] King, "Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience", s. 445; King, "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism", s. 259. Linguistik belirlenme ve yaşam ilişkisi: "Dünyanın benim dünyam olduğu kendini şurada gösterir ki, dilin sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler. Dünya ile yaşam birdir. Ben dünyamım. Düşünen tasarımlayan özne yoktur." Bkz. Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı ve Kredi Bankası, 1996, s. 133.

[199] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 47; Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 226.

Düşüncenin dile dökülmesi sürecinde dili şekillendirmesi gibi dilin de düşünceyi etkisi altına alması ve belirlemesi dilin iletişim aracı olmasının yanısıra algı organı olduğunu göstermekte[200] ve beraberinde dil ve düşünce arasındaki ilişkinin çift yönlü karakterine dikkat çekmektedir. Benzer bir çift yönlü etki Katz'ın vurgu yaptığı ikinci önemli vasıta inançta görülmektedir. Farklı yapı sergileyen çok yönlü inanç, din ve doktrinlerle inanan faktörüyle tecrübeyi biçimlendirmekte ve basit bir formdan karmaşık bir forma dönüştürmektedir.[201] İnancın din temelinden gelişmesiyle "Din Bağlamında Dinsel Öğretiler ve Dini Gelenek Vasıtası" oluşmakta ve dini belirlenme gerçekleşmektedir. Katz'a göre dini bağlamların ve temelindeki inancın farklı oluşu mistik tecrübelerin farklılıklarının hem garantisi hem de makul gerekçesidir. Sürekli tecrübeden inanca giden tek taraflı simetrinin tercih edilmesini eleştiren Katz'a göre nasıl ki tecrübe inançları etkiliyorsa, inançlar da tecrübeyi etkilemektedir. Katz, inanç ve tecrübe arasındaki çift yönlü ilişki için Manet'nin Notre Damme resimlerinden kanıt geliştirir: Manet Notre Damme'ı gotik bir katedral olarak bildiği için o şekilde gördü ve resimlerine bu inancını duyusal tecrübesi olarak yansıttı. Oysaki kemerlerden bazıları Romaneskti. "Coleridge'nin de söylediği gibi: Akıl hem görür hem yaratır".[202]

Katz'ın kavram ve inanç vasıtası üzerinde çok durduğu bununla birlikte diğer vasıtaları ihmal ettiği görülmektedir. Tecrübeyi şekillendiren psikolojik ve sosyolojik vasıtalar da söz konusudur. "Psikoloji Bağlamında Kişisel Faktörler Vasıtası" psikolojik, "Sosyoloji Bağlamında Toplumsal Faktörler Vasıtası", sosyal belirlenmeyi oluşturmaktadır. Psikoloji bağlamında bireysel unsurlar, beden, duygulanımlar, hırslar ve bilinçaltı vasıta olabilirken; toplumun kendisi, geçmiş ve geleceğiyle oluşturduğu medeniyet sosyal vasıta olmakta ve inancı etkilemektedir.[203]

---

[200] Julian Jaynes, **The Origin Of Consciousness In The Break Down Of The Bicameral Mind**, New York, Houghton Mifflin Company, 2000, s. 50.

[201] Gimello, "Mysticism in Its Contexts", s. 66.

[202] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 30. Aynı örneği Forman değerlendirmekte, inanç ve mistik tecrübe arasında gerçekleşen çift yönlü ilişkiyi makul görmektedir. Bununla birlikte Forman, Katz'ın vasıtaya yönelik açıklamalarının yetersizliğine işaret etmekte, Katz'ı nedenselliği açıklamadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Bkz. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", s. 11-12; **Mysticism, Mind, Consciousness**, s. 37-43.

[203] Sigmund Freud, **The Future of Illusion**, Çev. W. D. Robson-Scott, A Doubleday Anchor Book, New York, 1964, 30, 69.

Tecrübe öncesinde, tecrübe esnasında ve tecrübe sonrasında işlevsel olan vasıtalar Katz'a göre tecrübeyi şekillendirmekte ve tecrübeye yorumsal bir hüviyet kazandırmaktadır.[204] Özellikle tecrübe öncesi beliren yorumsal yapı tecrübede kendini göstermektedir.[205] Böylece yorumsal çerçeveden soyutlanmış tecrübenin otantik bir yapısına ulaşmak imkansız hale gelmektedir.[206] Yani tecrübeler vasıtalı olduğu gibi bunun doğal sonucu olarak yorumsaldırlar. Yorumsal yapı evrensel özcü iddianın tek gerçeklik fikrinin aksine mistik tecrübede göreceliği ön plana çıkarmakta ve mistik tecrübenin bağlamında anlam kazandığına işaret etmektedir.[207] Proudfoot olağanüstü tecrübelerin yapısının olağan tecrübelerin suje tarafından dini yorumlanmasıyla oluştuğunu, tecrübelerde özün olmadığını, tecrübelerin bilişsel nitelik ve epistemik unsura sahip olduğunu belirterek tecrübelerin vasıtalı oluşu ve yorumsal yapısı konusunda Katz'a destek vermektedir.[208]

Katz Stace'in tecrübenin doğasındaki dile ait, sosyal, tarihi ve kavramsal bağlamın oluşturduğu karmaşık ve yorumsal yapıyı anlama konusundaki başarısızlığını Zaehner ile izah etmektedir. Zaehner'e göre orijinal mistik açıklamalar aynı tecrübenin farklı yorumları değil, farklı tecrübeleri açığa çıkarır.[209] Katz Stace'in tecrübe yorum ayrımında tecrübeden inançlara giden tek taraflı simetri kullandığı, Zaehner'i reddederken din mensubu mistiklerin tecrübe öncesinde neyi getirdiği meselesini ve inançların tecrübeye kattığı yorumsal yapıyı ihmal ettiği gerekçeleriyle eleştirmektedir.[210]

---

[204] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 26; "Mystical Speech and Mystical Meaning", 5; Tüzer, **a.g.e.**, s. 159.

[205] Adam, "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", s. 807-808. Katz özellikle Yahudi mistik tecrübenin çocukluktan itibaren imgeler, kavramlar, semboller, ideolojik değerler ve ritüller dolayısıyla yorumsal bir yapı kazandığını dile getirmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 33.

[206] Garside, "Language and The Interpretation of Mystical Experience", s. 99.

[207] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 47; Hans H. Penner, "The Mystical Illusion", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford Universty Press, 1983, s. 92-93.

[208] Proudfoot, **Religious Experience**, s. 179-180, 183, 187.

[209] Zaehner "Mysticism, Sacred and Profane" adlı eserini çeşitli mistik tecrübelerin varlığını göstermek için kaleme almıştır. Zaehner, İslamdaki mistik anlayış farklılıklarını öne çıkan mistik şahsiyetler üzerinden göstermektedir. Bkz. R. C. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism**, New York, The Athlone Press, 1960, s. 181-188.

[210] Katz ayrıca Zaehner'de tecrübe sonrası şahitlik, Katolik önyargılar ve fenomenoloji yetersizliği şeklinde üç zayıflık belirlemektedir. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 29-31.

2.2.2. Nesnel Verilerden Hareketle Evrensel Özün İmkansızlığı ve Farklılık Vurgusu

Stace'in ittifak argümanıyla birlikte örnek vakalardan yola çıkarak evrensel özün lehine dini ve mistik tecrübelerdeki fenomenolojik benzerliklere vurgu yapan yaklaşımına mukabil Katz, farklı din bağlamlarında dini ve mistik tecrübe örneklerinden yola çıkarak fenomenolojik farklılıklara vurgu yapmaktadır.[211] Yaşanmış mistik tecrübelerden yola çıkan ve somut realiteleri baz alan Katz, farklılığın tanımlamayla sınırlı olmadığını, tanımlamaları meydana getiren tecrübelerin aslında farklı olduğunu vurgulamaktadır. Katz, temel amacının farklılıkları belirlemek ve farklılıklarla ilgili farkındalık geliştirmek olduğunu belirtmektedir.[212] Bir yandan ittifak argümanının geçersizliğini yaşanmış mistik tecrübelerin farklılıklarına işaret ederek göstermeye çalışan Katz, diğer yandan dini ve mistik tecrübede metin ve model gibi somut verilerden hareketle asli olanın farklılık olduğunu, benzerliklerin görünüşte olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Farklılık vurgusu ile birlikte saf tecrübenin olamayacağını iddia eden Katz'a göre Stace, saf tecrübenin olmayacağını ve bu durumun neyi gerektirdiğini kavrama noktasında hataya düşmüştür.[213]

Farklılıklara dikkat çekmek adına farklı dini gelenekleri mercek altına yatıran Katz'ın gelenekler arası farklılığa işaret etmek için kullandığı ve dini geleneklerdeki tutucu karakteri gösteren en güçlü delilleri metin analizi ve mistik şahsiyet çözümüdür. Katz, nesnel verilerden somut realiteden hareketle gerek yazılı bir forma dönüşmüş soyut algının şekillenme sürecini görmek, gerek insan şahsiyetinde vuku bulmuş mistik düşüncenin varlığına dikkat çekmek maksadıyla farklılıkların gözle görünür delilleri olarak bu iki unsura değinmektedir.[214]

---

[211] Kimmel, **a.g.e.**, s. 14.

[212] Katz bir çok çalışmasını da mistik tecrübelerdeki farklılığı ortaya çıkarmaya hasrettiğinden bahsetmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 25; Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", s. 555, 558.

[213] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 28.

[214] Esasında Katz burada konuyla ilgili üç madde sıralamaktadır: metin, ontoloji, model. Ontolojik şema metin analizinden elde edilen bir veri olduğu için konuyu temelde iki somut veri çerçevesinde ele almak mümkün görünmektedir. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 51.

Farklılık vurgusu ve bağlamın tutucu (conservative) yapısını tam olarak izah edebilmek ve mistiklerin dil birliği teziyle birlikte ittifak argümanını çürütebilmek için Katz mistik metinleri incelemeyi önermektedir. Katz kendisinin tümevarımsal, fenomenolojik, tartışma ve yanlışlamaya açık bir yaklaşım benimseyerek, orijinal mistik kaynakları özellikle yahudi olanları doğrudan okuduğunu belirtmektedir.[215] Katz'a göre mistik metinlerin fenomenolojik çözümlenmesi dini ve mistik tecrübelerin anlaşılması için elzemdir. Bu nedenle dini ve mistik tecrübe yaşayan sujelerin, objeleri hakkında ve yaşadıkları tecrübe hakkındaki anlatılarını, tecrübeye dair sundukları raporları dikkatlice incelemek gerekmektedir. Dini ve mistik tecrübe metinleri materyalizm, ruhçuluk vb. ayrımına gitmeden objektif bir şekilde fenomenolojik çözümlemeyle değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.[216]

"Metinler bize ne anlatır" sorusunu yönelten Katz, metinlerin fenomenolojik çözümlemeyle ele alınmasını önermekte, mistik tecrübelerin dini bağlamlardan beslenen farklılıklarını metin analizi ile keşfetmeyi öngörmektedir. Katz aynı zamanda metinlerin genel manada ne anlattığı sorusunu doğru cevaplamak için bir felsefi kategori olarak ontolojinin yoruma zemin hazırlayan etken olarak incelenmesi gerektiğini savunmaktadır.[217] Böylelikle Katz, her büyük mistik gelenekteki ontolojik yapının farklı olduğunu, tecrübe öncesi var olan unsurlardan miras kalan yapının mistik tecrübeyi doğrudan etkilediğini ve bu unsurların mistik tecrübenin içeriğinde yer aldığını belirterek ontolojik şema vurgusu yapmaktadır.[218] Literatür araştırmasını öneren Katz'a göre kutsal kitapların ve dinlerin yaygın öğretileriyle mistik tecrübeler gerçekleşmekte, dini geleneklerin öğrettiği kavramlar ve Tanrı mefhumu her geleneğin kendi ontolojik şemasına uygun, kutsal metinlerle çatışmayacak bir şekilde mistik tecrübede ortaya çıkmaktadır.

---

[215] Katz, "Responses and Rejoinders", s. 752. Katz mistik, metinleri incelemesinin akabinde Underhill ve Stace gibi evrensel özcülerin Kabbalah hakkında söyledikleri her şeyin istisnasız yanlış olduğunu gördüğünü, benzer yanlış okumanın Hıristiyan, Sufi ve diğer mistisizmlerde de görülmesinin muhtemel olduğunu belirtmektedir. Katz'a ait bu konuşma Forman tarafından "Saf Bilinç Probleminin Işığında Mistisizm Çalışmaları" adlı American Academy of Religion Mysticism (1990) panelinden aktarılmıştır. Bkz. Robert K. C. Forman, "Reply: Bagger and the Ghosts of Gaa", **Religious Studies**, Vol. 27, No: 3, 1991, s. 414.

[216] Miles, tecrübeyi birbirine zıt kutuplardan (materyalizm versus anti-materyalizm, dualizm versus ant-dualizm, naturalizm versus supernaturalizm) uzak okumayı önermektedir. Bkz. Miles, **a.g.e.**, s. 2.

[217] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 32.

[218] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s . 40.

İlginç bir şekilde yeni keşiflerle uyumlu, "hem dır, hem değildir" yüklemlerini sağlayan metinler, bütün hakkında bilgi veren spesifik parçalar olmak bakımından anlamlıdır.[219] Burada önemli olan metinlerin fenomenolojik analizinin önemini vurguladıktan sonra bu analizden elde edilebilecek verilerin mahiyetidir. Perenniyalist algı ile bağlamsalcı yaklaşımın ayrıldığı bu noktada Katz, metin analizinden dinlerin tutucu karakterinin algılandığını, farklı dini geleneklerin tecrübeyi şekillendirme güçlerinin gözlendiğini belirterek metin analiziyle yaşanan mistik tecrübelerin dini bağlamlarını gösteren ontolojik şemaların çıkarılabileceğini iddia etmektedir ve bu iddiasını temellendirmek adına kutsal metinlerden elde edilen dini tabloları ortaya koymaya ve aralarındaki farklılıkları göstermeye çalışmaktadır.

Katz, kutsal kitaplar menşeli literatürdeki metinlerden hareketle gelenekler arası farklılığa ve bu farklılığın yaşanan mistik tecrübelere yansımasına dikkat çekmek için dini geleneklerin temel hususiyetlerini serdetmeye Hıristiyanlığın ontolojik şemasını çizmekle başlamaktadır. Hristiyan teolojisinde dünyayı yaratan kişisel bir Tanrı vardır. Kadın ve erkek kişisel Tanrı tarafından hayat bulmuş, dünyaya gönderilmiştir. Dünya ve onun içindeki tüm diğerleri kişisel Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ardından dünya ve insanlık asli günah dolayısıyla Tanrı'ya yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşmadan kurtulmanın bir yolu, Tanrı'nın enkarnasyonu olan ve teslisin ikinci unsuru olan İsa aracılığıyla kişisel Tanrı tarafından sağlanır. Böylece İsa kişileşmiş Tanrı olmakta ve kurtarıcı misyonu üstlenmektedir. İnsan ruhu Tanrısal varlık tarafından yaratılması dolayısıyla İsa'nın aracılığına cevap verme kabiliyetindedir.[220] Hristiyan teolojisinde İsa hayat olarak sembolize edildiği için Hristiyan mistiğin en büyük arzusu Tanrı ile birleşebilmek onda ölmek şeklinde gerçekleşmekte ve bir kazanç sayılmaktadır.[221]

---

[219] Borchert, **a.g.e.**, s. 313.

[220] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 32-33.

[221] Hristiyan mistisizmi içten gelme ve sevgi dolu niteliklerle donatılmış görünmektedir. Başlangıç noktası aşkın merkezi olarak Tanrı Duygusu olmakta ve bu duygu ateşli bir isteği kapsamaktadır. Hristiyan mistisizmin amacı ise Tanrı'ya duyu veya mantık yoluyla değil, fakat sadece kalp ve irade yollarıyla sahip olmak şeklinde ifade edilegelmektedir. Bkz. Henri Serouya, **Mistisizm: Mysticisme, Gizemcilik, Tasavvuf**, Çev. Nihal Önal, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1967, s. 88, 95. Mistisizm kavramı kapsam olarak geniş tutulsa da, gerçekte Hristiyan gizemciliğini temsil ettiği söylenmektedir. Bir kavrayış akımı olarak Hristiyanların kiliseden umut kesmesiyle kendi içine kapanması ve Tanrı'yı kendi içinde aramasından doğduğu belirtilmektedir. Bireysel Hristiyanlığı yok eden kilise Hristiyanlığına gösterilen tepki olarak da anlaşılan Hristiyan mistisizmi kurumsal

Hristiyanlığın temel hususiyetleri dikkate alındığında ulaşılan ontolojik şema, nasıl ve ne şekilde dünya ve şahsın seven bir yaratıcı tarafından yaratıldığını göstermekte ve dünyanın kaza, anlamsız bir tuhaflık, bir ilüzyon olmadığını göstermekte yani dünyanın ne olmadığını söylemektedir. Hristiyan mistikler Tanrı'yı tecrübe etmeyi öğrenmektedirler, daha da önemlisi kişisel bir kurtarıcı formunda İsa'yı tecrübe ederlerken aslında Tanrı'yı tecrübe ettiklerine inanmaktadırlar. Hristiyanlar, Advaitanlarda olduğu gibi doğal panteizmin birliğini ya da gerçekliğin hayalini tecrübe etmek yerine Hristiyan ontolojik taahhütleri gereği mistik, aşkın İsa aramaya ve bulmaya yönelmektedirler. Araştıranlar için mistik tecrübelerle İsa'nın bulunması Hristiyan ontolojilerini güçlendirmektedir. Katz'a göre Hristiyanlar için resmedilen bu ontolojik yapı, içerdiği epistemolojik yorumla birlikte niçin Hristiyan mistiklerin Hristiyan mistikler olduğunu ve popüler yanlış anlamanın aksine birçok Hristiyan mistiğin heretik olmadığını açıklamaktadır. Bu ontolojik kökleşmişliğin sadece Terasa da değil, aynı zamanda John of the Cross'da da görüldüğünü bildiren Katz, Eckhart'ın Hristiyan kutsal metinlerinden etkilenmesinin bir ürünü olarak İsa hakkındaki devam eden konuşmasında onu "ruhun damadı" olarak görerek onu ruha eş bir konuma getirdiğini bildirmekte ve somut örneklerle ontolojik şema konusundaki düşüncelerini temellendirmektedir.[222]

Yahudi mistik tecrübesini Katz, önceden belirlenmiş ahlaki kişisel Tanrı tecrübesi olarak değerlendirmekte ve bu şekillendirici elementin deneyim öncesi Kabalistik öğretide ve Sefiroth'da (daha yukarılardaki dünyaların en yüksek seviyelerini kapsayan Tanrısal fışkırma) görüldüğünü bildirmektedir.[223] Yahudi mistisizminin ontolojik şemasına bakıldığında Tanrı'nın babalığı, peygamberin konumu ve dua dikkat çekmektedir.[224]

---

din algısının bir nevi gözden düşmesi ve yerini bireysel din algısına bırakmasıyla bireyin kendi kişiliğine dönmesi ve kavuşması olarak da yorumlanır. Blondel Hristiyan mistisizminin arz ettiği özellikleri şöyle özetlemektedir: 1. Kendiliğindendir. 2. Hakiki Hristiyan Tanrı'ya susuzdur. 3. Özü itibariyle duygulanımsaldır. 4. İlahi vahdete giden safvet ve muhabbetten ibarettir. 5. Bina edici özellik taşır. 6. Geri bir mevkiye düşürmez. Bkz. Maurice Blondel, **Mistisizm**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Dergah Yayınları, 2008, s. 118-119. Hristiyan Mistisizmi Teosofi ve Çeşitli Tarikatlardan oluşmaktadır. Bkz. Gündüz, **a.g.e.**, s. 264.

222 Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 33, 36, 39.

223 Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 34.

224 Büyük Yahudi mistisizm hareketi Kabbala, bilimsel ve yüksek felsefeye sıkı sıkıya bağlı bir harekettir. Kabala bilgiye dayalı bir öğreti değildir, mistik uygulamadır. Mistik unsurlarla

Yahudi mistikler çocukluktan itibaren belirli Yahudi öğretileriyle iç içe yaşamakta ve bu öğretileri mistik teolojileri olan Kabalah'a yansıtmaktadırlar. Yahudi mistiğin tüm hayatı çocukluktan itibaren getirdiği imajlar, kavramlar, semboller, ideolojik değerler ve dini davranışlarla şekillenmektedir. Bu imajlar, inançlar, semboller ve ritüeller sahip olmak istediği, sahip olduğu tecrübeyi ve tecrübenin neye benzeyeceğini belirlemektedir. Ben-sen ilişkisinin aşılmasına izin vermeyen Yahudi öğretileri mistikleri o kadar etkiler ki, Yahudi mistikler kişiliğin kaybolduğu bir mistik tecrübe yaşamazlar. Birlik tecrübesi yaşamak ve Tanrıyla birleşmek öğretilerine ters bir durum arzettiği için Yahudi mistikler, *Tanrısal taht, matatron meleği, Sefiroth'un yönleri* veya *Tanrı'nın gizli isimleri*ni tecrübe etmektedir. Yahudi mistikler mistik ilişkinin nihai hedefini Devekuth şeklinde tasavvur etmekte, bu tecrübeyi Yahudi ontolojik şemasına uygun bir şekilde Tanrı'da yok olma, benliğin yok oluşu veya Tanrı'yla birleşme şeklinde değil de Tanrı'ya yakınlık, onu sevme şeklinde Tanrı ve mistik arasında ayrımın olduğu bir tecrübe olarak algılamaktadırlar.[225]

---

bezenmiş Yahudi ontolojik şemasında ruh gözüyle seyrediş anlamında yorumlanan kontamplasyon önemli bir yer teşkil etmektedir. Yahudilikte peygamber mistik zenginlik olarak görülürken, ruh ile Tanrı arasında hararetli bir konuşmayı esas alan kutsal Mezamir kitabı da mükemmel bir mistik şiir olarak tavsif edilmektedir. Bkz. Serouya, **a.g.e.**, s. 78-79, 84-85; Perle Epstein, **Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu**, Çev. Nusret Karayazgan, Şiyma Barkın, İstanbul, Dharma Yay., 1993, s. 18. Yahudi düşüncesinde peygamber Hristiyanlıktaki gibi Tanrı'nın oğlu değildir. Yahudilikte güçlü, seven, yardımsever ve insanlarla ilgilenen Baba Tanrı merkezi bir öğretidir. Bkz. Joshua Abelson, **Jewish Mysticism**, London, G. Bell And Sons Ltd., 1913, s. 16-17. Eserin Türkçesi: **Yahudi Mistisizmi'ne Giriş: Kabbalah**, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2012, s. 19. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) İlahlığın mahiyeti ve yaratılışla münasebetiyle ilgili sırlara ulaşma çabasını öğreten Yahudi Mistisizmi, Kabala ve Merkabah ifadeleriyle varlık göstermiştir. Bkz. Gündüz, **a.g.e.**, s. 264; **Yaşayan Dünya Dinleri**, Genel koordinatör, Mehmet Görmez, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, s. 251. Yahudiliğin içsel ve mistik görünümü olarak tanımlanan ve sözcük anlamı gelenek olan "Kabala" Yahudi gizemciliğini tümüyle etkisi altına almış olan ezoterik bir akımdır. Kabala, Tevratta geçen kutsal simgeleri, evrenin doğasını ve doğanın bir parçası olan insanın kaderini açıklayan bir öğretidir. Merkabah ise ruhun son hedefine yönlendiren mistik bir yol veya mistik bir araçtır. Bkz. A. Ekrem Ülkü, Yahudi Kadim Mistik Öğretisi Kabala, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2008, s. 26-27; Abelson, **Jewish Mysticism**, s. 34; **Yahudi Mistisizmi'ne Giriş: Kabbalah**, s. 30

[225] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 33-36. Tanrı'yla mistik birleşme (Unio Mystica) fikrinin mistikler açısından özel bir önemi olmadığını söyleyen Scholem somut tarihi fenomenin bir bütününü yansıtan Yahudi geleneğinden örnek vererek durumu izah eder: "Talmud zamanında ve sonrasında organize bir kardeşliği tesis eden erken Musevi mistikler, zamanlarının söyleminin niteliklerinden yola çıkarak tecrübelerini tasvir ederler. Onlar ruhun Tanrı'nın görkeminin ve krallığının sırlarının ekstatik bir görünümünü elde ettiği Göksel Taht'a yükselişinden bahsederler." Bkz. Scholem, **a.g.e.**, s. 5, 6. Yahudilik ile mistisizmin zıt kutuplar

Katz, monoteist dinlerle karşılaştırma imkanı oluşması açısından kişi Tanrı anlayışı olmayan Budizmin ontolojik şemasını ele almaktadır. Budist geleneğinden dört yüce gerçekliği Katz şöyle sıralamaktadır: Birincisi, doğum, yaşlılık, felaket, ölüm, ilişki, memnun olunan şeyden ayrılma, istediğini elde edememe acı çekmedir. İkincisi, acı çekmenin sebebi çok isteme ve arzudur. Üçüncüsü, uygun disiplin ve anlayışla acı çekmenin üstesinden gelinebilir. Dördüncüsü, acı çekmeyi bitirmeye yönelik sekiz dilimli yol vardır. Bu yollar Budist öğretide, dört yüce gerçekliği doğru anlama, arzudan bağımsız doğru düşünme, yalandan uzak doğru konuşma, doğru davranış, doğru yaşam, kötü düşüncelerden kendini saflaştırma şeklindeki doğru çaba, doğru dikkat ve doğru konsantrasyon şeklinde sıralanmaktadır. Bu öğretiler çerçevesinde Budistin nihai hedefi nirvanaya ulaşmaktır ve Budist Nirvanaya ahlaki davranışla, Samadhi, konsantrasyonla veya hikmetle ulaşmaya koşullanmıştır.[226]

Görünen herşeyin ve kendinin bir yanılsama olduğu iddiasında olan Budist öğretide, sıradan gerçekliğin hakim görüntüsü acı çekmenin bitmesiyle nitelendirilmektedir. Bu hususiyetleri taşıyan, şartlanmış gerçeklik veya varlık olmaktan uzak Nirvana, tek hikmetin elde edilmesinin yolu veya var olan her şeyin geçiciliğinin öngörüsü şeklinde anlaşılmakta ve Budist öğretilerde Nirvanayla acı çekmenin sonra erdiğine inanılmaktadır. Budistin nihai hedefi olan nirvana tüm ilişkinin, kişiliğin, sevginin, hissetmenin, bireyselliğin, kimliğin yokluğu şeklinde algılanmaktadır. Dinginliğin, barışın ve sakinliğin kazanılması şeklinde tanımlanan Nirvana aslında hiçbir şey değildir, çünkü hiçbir şey içermemektedir. Budist sistemin temelinde dünyadaki acıyı fark etme bulunmakta ve Budizmin hedefi acıyı dindirme olarak anlaşılmaktadır. Budist öğretide sınırlı benliğin koruyan ve seven aşkın bir varlıkla, Tanrıyla, ilişkisi görülmemektedir.[227]

---

olduğu yönündeki düşüncelerin yanlışlığı için bkz. Abelson, **Jewish Mysticism**, s. 1-15; **Yahudi Mistisizmi'ne Giriş: Kabbalah**, s. 11-18.

[226] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 36-37. Budha hastalığa tanı koyan, hastalığın nedenlerini keşfeden, hastalığın nedenlerini yok etmeye karar veren ve hastalığın nedenlerini yok edebilecek araçlar sunan Hint tıp yönteminden hareketle dört yüce gerçekliği ifade etmektedir. Bu sistemde tedavi varoluş hastalığını iyileştirmenin yollarını belirten iki aşırı uçtan sakınan orta yoldur. Orta yol sekiz aşamalı yol olarak bilinir ve sekiz kural içerir. Dört yüce gerçek ve sekiz aşamalı yol hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna**, s. 107-109.

[227] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 38-39.

Budist geleneğin genel tasvirini ve bu gelenekteki Nirvana doktrinini değerlendirdikten sonra Katz, bu geleneğin Budist mistiklerin tecrübelerindeki etkisini gösterme gayretiyle Budist bilincin bu öğretilerle belirlendiğini öne sürmektedir. Katz'a göre Nirvana bütün şeylerin yokluğu olarak tarif edildiği için onun ontolojisi kolaylıkla teistik, monistik veya naturalistik şeklinde tasnif edilememektedir. Katz, Nirvanada acıdan kurtulmanın nasıl olacağına, şeylerin nasıl olacağına dair önceden koşullanmış bilincin gerçek mistik tecrübede konu dışı bırakılmasını tuhaf karşılamakta, Budistin önceden belirlenmiş bilincinin gerçekliğinin mistik tecrübelerde nasıl farkedilmediğine şaşırmaktadır.[228]

Hristiyan ontik şemasıyla başlayarak, Yahudiliğe ve Budizme ait ontik şemaları da belirledikten sonra bunları örnek alarak karşılaştırmalarda bulunan Katz, yaşanılan tüm tecrübelerin farklılığına, özel olarak mistik tecrübelerin farklılığına dikkat çekmekte bunun da bir adım ötesinde birlik tecrübesine müsaade etmeyen dini sistemlerden ve nihai olarak ciddi ayrımlardan bahsetmektedir. Mistik tecrübe örnekleri sunarak vakıadan hareketle düşüncesini temellendiren Katz'a göre Hindu mistiğin Brahman tecrübesi ile Hristiyan mistiğin Tanrı tecrübe etmesi aynı olmadığı gibi Budist mistiğin Nirvanası ile Yahudi mistiğin Tanrı tecrübesi aynı değildir. Bununla birlikte Kişisel Tanrı anlayışına sahip Hristiyan, Yahudi ya da Müslüman mistiklerin Tanrı tecrübeleri ile Kişisel Tanrı anlayışı olmayan Hindu ve Budist mistiklerin de tecrübeleri aynı değildir.[229] Böylece tecrübeler Hristiyan tecrübesi, Yahudi tecrübesi, Müslüman tecrübesi, Hindu tecrübesi, Budist tecrübesi olarak adlandırılmakta ve birbirinden farklı hüviyet sergilemektedir. Bu düşüncesini temellendirmek için Katz, bahsedilen dinlerin ontik şemalarını sunarak ontolojik farklılığa dikkat çekmektedir.[230]

---

[228] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 39. Gimello da Katz gibi düşünmekte ve Budist mistiğin mistisizminin Budizm tarafından şekillendiğini örneklerle göstermeye çalışmaktadır. Ona göre Budist mistiğin Budist inançları, davranış ve konuşma yönünden Budist alışkanlıkları, Budist toplumlar tarafından şekillenmektedir. Sonra da onun mistik kazanımlarının değerlendirilmesi onun Budist anlayışına dayanmakta ve onunla uyumlu halde bulunmaktadır. Bkz. Gimello, "Mysticism in Its Contexts", s. 85.

[229] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 4-5.

[230] Scholem, Katz'a benzer bir şekilde evrensel öz taşıyan bir mistisizmin olmadığını Hristiyan, İslam, Yahudi mistisizmi şeklinde belirli dinlerin mistisizmlerinin olduğunu belirtmektedir. Bkz. Scholem, **a.g.e.**, s. 6.

Katz kişisel Tanrı anlayışına sahip Hristiyanlık ile kişisel Tanrı anlayışı olmayan Hinduizm arasında karşılaştırma yapmaktadır. Katz'a göre Hristiyan mistik genellikle Tanrı'yla birleşmeden bahsetmekte, Hindu mistik ise bireysel kişiliğinin evrensel benlik veya Brahman ile tecrübe esnasında özdeş olduğundan bahsetmektedir. Hristiyan mistik tecrübesinin teizmi desteklediğini ve Tanrı'yla gerçek bir özdeşleşmeyi içermediğini ve birlikten anladığının tam bir özdeşlik olmadığını benzer diğer ilişkileri içerdiğini söylemektedir. Buna mukabil Hindu mistik ise özdeşlik üzerinde ısrar etmekte ve mistik tecrübeyi panteizme götürmektedir. Hristiyan mistik gerçekliği, İsa, teslis ve kişisel Tanrı kavramlarıyla yaşamakta buna mukabil, Hindu mistik kişisel olmayan Tanrı ile tecrübe yaşamaktadır. Kısacası, Hristiyan ve Hindu mistiklerin mistik tecrübe öncesi öğretilerle şekillenen bilinci mistik bilinci oluşturmaktadır. Bunun neticesi olarak da Hinduizmde monistik, panteistik ve teistik eğilimler görülmekte, Hristiyanlıkta soğurucu (absorptive) ve soğurucu olmayan (non-absorptive) mistik tecrübe türleri yer almaktadır.[231]

Katz kişisel Tanrı ile tecrübe yaşamaya müsait bir öğretiye sahip Yahudilik ile nihai bir varlıkla tecrübe yaşamaya imkan tanımayan Budizmi karşılaştırmaktadır. Kişisel Tanrı anlayışına sahip Yahudilikte sadece Kutsal Tanrı bilinmekte ve tecrübe edilmektedir. Tevrat öğretilerine göre şekillenen Yahudi Tanrı tecrübesi, kişisel bir tanrı ile absorbe olmayı içermemektedir. Yahudi öğretileriyle birlik, birleşme düşünceleri çatıştığı için Yahudilikte iki varlık arasında oluşan sevgi ve yakın ilişki tecrübe edilmektedir. Kişisel bir Tanrı anlayışına sahip olmayan Budizmde ise boşluğun hiçlik tecrübesi yaşanmaktadır. Nihayetinde, mutlak bir boşluk durumu olarak tavsif edilen Budizmin hiçliği, Tanrı'ya ya da ezeli bir "ben"e işaret etmemektedir. Budist tecrübesinde kişisel unsurlar içermeyen Brahmana ulaşarak hiçleşmektedir.[232]

---

[231] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 27-29.

[232] Yahudi geleneğinde Tanrıyla karşılaşma anlamında diğerini bulma tecrübesinin Budist tecrübesinde benliğin kayboluşu ile aynı olamayacağını belirten Katz, genel çerçevede belirtilen farklılıklara detay eklemeyi de ihmal etmez. Katz Yahudi mistisizminde Kabalistik zihinde tüm ilişkileri açıklamak için kullanılan cinsel betimlemenin Budist öğretide olmadığına dikkat çeker. Budist öğretide ise arzu acının gerçek sebebidir. Katz, bu gerçeklerden hareketle Yahudi bilincinin ön belirleyicilerinin Budist bilincin ön belirleyicilerinden farklı olduğunu, bu farklılığın da radikal bir şekilde farklı amaçlanan ve sonuçta ulaşılan mistik tecrübeleri ürettiğini bildirmektedir.

Katz kişisel Tanrı anlayışına sahip olmamaları bakımından benzerlik gösteren Hinduizm ve Budizmi de karşılaştırmaktadır. Katz, doğu menşeli iki dinin aralarındaki yüzeysel benzerliklerine rağmen köklü ayrımları olduğunu belirterek argümanına destek sağlamak ister. Budizmde nihai bir varlıkla ilişki veya birlik yoktur; çünkü Budizm, Hinduizmin kabul ettiği ezeli ve gerçek bir "ben"in varlığını yadsımaktadır. Budizmde batı geleneklerindeki ve Hinduizmdeki ruh doktrinine benzeyen hiç bir şey bulunmamakta; Budizm, basit, saf ve kalıcı olan hiçbir madde (töz) kabul etmemektedir. Budizmde benliğin olmayışı, Hindu vurgusuna bir reaksiyon gibi algılanabilmekte, Budizmde her şeyde geçiciliğin hakim olduğu bir öğreti görülmektedir.[233] Şeylerin geçiciliğini temelsiz oluşlarıyla ilişkilendiren Budizmde benliksizlik anlayışı merkezi doktrindir.[234]

Her ikisinde kişisel Tanrı anlayışı olsa da Hristiyan ve Müslüman teolojik bağlamının bilinci farklı şekillerde şartlandırdığını ifade eden Katz bu iki din arasında da farklılıklar tespit etmektedir. Katz'a göre, Hristiyan ya da Müslüman mistiklerin mistik tecrübede öğretileri çerçevesinde inandıkları kutsallarla karşılaşmaları ve öğretilen sınırlar içerisinde tecrübe yaşamaları şaşırtıcıdır. Müslüman mistik Peygamberi Hz. Muhammed'i çeşitli aşkın formlarda tecrübe eder. "Tanrının ışığı, gizemlerin gizemi, ruhların ruhu"[235] olarak Muhammed'e İslam saygısı çerçevesinde hayret edilmez. Hristiyan mistik ise Peygamberi Hz. İsa'yı sadece Tanrı'nın kulu ve elçisi olarak değil de Tanrı'nın oğlu olarak tecrübe eder. Bununla birlikte Müslümanlar Hz. İsa'yı, Hristiyanlar da Hz. Muhammed'i tecrübe etmemektedirler. Her iki dini geleneğe sahip olan mistik, kendi öğretilerinin çizdiği sınırlara riayet edecek bir formda peygamberini tecrübe etmektedir.[236]

Budistin kendini yok ederek acıdan kurtulma tecrübesi Nirvana, Yahudinin kendi ruhlarını saflaştırma tecrübesi Devekuth'dan farklı bir görünüm arzetmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 36-41.

233 Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 37.

234 Ezeli bir benle ilişki kurulmayan Budist öğretinin ana kavramı benliksizliktir (nairatmya). Bundan dolayı Budizm benliklerin yokluğu ile yada hiçlik "non-self" (anatman) ile adlandırılmaktadır. Bkz. Gimello, "Mysticism in Its Contexts", s. 67.

235 Katz'ın alıntıladığı bu ifadenin İslam algısıyla tam olarak örtüştüğü söylenemez. Bu ifade alıntılanan eserde birlik doktrini için kullanılmakta, Hz. Muhammed Tanrı'nın ışığı olarak tavsif edilmektedir. Tanrı'nın ışığı ifadesi Allah'ın nuru olarak anlaşıldığında durum kısmen makulleşmektedir. Bkz. J. Spencer Trimingham, **The Sufi Orders in Islam**, Oxford, Clarendon Press, 1971, s. 163.

236 Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 16.

Farklı dini geleneklere sahip Hristiyan, Yahudi ve Müslüman mistikler, kendi doktrinlerinin izin verdiği ölçüde, kendi öğretilerinin çizdiği sınırlara riayet ederek tecrübeler yaşamaktadırlar. Her dini geleneğin kutsal metinlerinde sunulan ontolojik şema farklı olduğu için farklı dini geleneklere sahip mistikler farklı mistik tecrübeler yaşamaktadırlar. Suje-obje ilişkisi şeklinde ele alınabilecek mistik tecrübede farklı sujeler dinleri tarafından kutsal algılanan farklı objelere yönelmektedirler. Kişisel bir Tanrı anlayışına sahip olsa da Hristiyan, Yahudi ve Müslüman mistiklerin objeleri aynı değildir. Bu üç semavi dinin mistiklerinin tecrübeleri farklı formlarda gerçekleşmekte ve birlik şeklinde ifade edilen en özel tecrübe türünde üç dini gelenek açısından mahiyet farklılıkları gözlenmektedir. Peygamber tecrübelerinde de aynı durum söz konusudur. Katz'a göre Kabalistler hiçbir zaman İsa ile karşılaşmazlar, ya da hiçbir formda Hz. Muhammed ile karşılaşmazlar. Hristiyanlar hemen hemen her zaman Baba Tanrı'dan ziyade Tanrı'nın oğlu Hz. İsa'yı görürler, hissederler, onunla temas ederler; kısacası onu tecrübe ederler ve hiç bir zaman aşkın modelinde Hz. Muhammed'i tecrübe etmezler. Müslümanlar hiçbir zaman peygamber olarak kabul ettikleri halde Hz. İsa'yı mesih olarak tecrübe etmezler, kendi peygamberleri Hz. Muhammed'i tecrübe ederler.[237]

Hristiyan'ın Hz. İsa'da anlam bulan "unio mystica" tecrübesi, Budistin Nirvana tecrübesi ile aynı değildir. Hristiyan Tanrı'yla ilişkisel bir duruma hatta bireysel ruhun Tanrı'ya katıldığı en aşırı boyutlarda absorbe edici, John of the Cross'un "ruhun özünün Tanrı'nın özüne dokunması" şeklinde tarif ettiği bir duruma girmektedir. Budist ise Nirvanaya ulaşmaktadır. Böylece hem bireyin ruhu hem de aşkın Tanrısal varlık açısından hiç bir yerin olmadığı ontik bir gerçeklik oluşmaktadır. Tecrübeler aynı olmadığına göre Devekuth için kabalistik sorgu ve Hindunun atmanı arayışı Budist tecrübesi ile karşılaştırılamaz. Yahudi mistiklerin Tevrat öğretileriyle yaşadıkları Tanrı ile yakın ilişki tecrübesi Hristiyanın kişisel bir Tanrı ile absorbe olmayı içeren tecrübe ile karşılaştırılamaz. Hindunun Atmanın Brahman olduğu varoluşsal doğrulamayı aradığı tecrübesi, Budizmin benliksiz hiçlik tecrübesi ile aynı değildir. Dolayısıyla evrensel mistik tecrübe yoktur.[238]

[237] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 16-17.
[238] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 40-41.

Katz, ontolojik farklılığa dikkat çekmek adına spesifik bir örnek olarak Neşideler Neşidesini (Song of Songs) Hristiyan bağlamında ve Yahudi bağlamında değerlendirmektedir.[239] Yahudi mistik geleneğinin merkezi doktrinini şekillendiren Neşideler Neşidesi, ilk olarak Yahudi geleneğinin farklı yollarında çalışılmış, daha sonraki dönemlerde mistik tecrübe için derin bir ilham kaynağı olmuştur. Kabalistik spekülasyonun kaynağı olan tüm kutsal metin kabalistik bilincin imgelemini yeniden şekillendirmiş hatta kabalistik zihni kendi radikal teosofik hermönötiğinde yorumlamıştır. Yahudi mistikler Neşideler Neşidesinin Tanrı'nın İsraile ve bireysel Musevilere sevgisinin bir sembolü olduğunu düşünmektedirler.[240] Katz, Neşideler Neşidesinin Yahudi geleneğindeki analizini genişletmek için alternatif fakat parallel bir örnek olarak Hristiyan mistiklerce kullanımını ele almaktadır. Hristiyan mistikler aynı metinden Tanrı sevgisini ve özellikle mistik kendinden geçmedeki İsa ile karşılaşmayı anlamakta, İsa'nın sevgisinin alegorisinde -İsa erkek, bireysel ruh ise kadın- daha kişisel bir yorum seçmektedirler. Bu pasajdan esinlenen Ortaçağ Hristiyan mistikleri İsa'yı sevgili olarak aramakta ve onu tecrübe etmektedirler. Hristiyan geleneğinde Neşideler Neşidesinin sevgilisi olarak İsa yorumlanmakta ve "Sevgili İsa" motifi Hristiyan mistiklerin tecrübelerinin yaşayan içeriği olmaktadır. Hristiyan mistiklerin İsa'yı tecrübe edecekleri tecrübeyi yaşamadan bellidir ve Hristiyan mistikler onu tecrübe etmek isterler, tecrübenin nihayetinde de onu tecrübe ederler.[241]

---

[239] Tutkulu bir sevgiyi konu edinen Neşideler Neşidesi (Song of Songs), Kitab-ı Mukaddesin ilk bölümü olan Eski Ahit'in 18-22. kitaplarını oluşturan Zebur'un beşinci kitabıdır. Katz eğitim sürecinin önemine vurgu yapmak için Batı mistik geleneklerindeki Neşideler Neşidesinin rolünü bir paradigma olarak ele almayı önermektedir. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 6-7.

[240] Orta çağ ve sonraki dönemlere ait kabalistik spekülasyonun özü, içinde bulunulan eksik dünyanın ve ayrılma olarak anlaşılan bu eksikliğin nasıllığının bir açıklaması olarak anlaşılmaktadır. Bu ayrılmanın ilk mistik sembolü Sefiroth, erkek; diğeri Scechinah, kadındır. Yahudi mistik tecrübesinde erkek ve kadın prensiplerinin çift olma hususundaki isteğini tarif etmek için kullanılan açık cinsel dilin, İlahi olanla birleşme şeklinde yorumlanarak kullanıldığı görülmektedir. Yahudi mistiğin dini imgelemi yapısal, arkitektonik ve cinsel-antropomorfik imgelerle doyurulmuş haldedir. Onlar ne aşkın cinselliğin sembollerinde ifade edilen nötral bir şeyi veya hiçliği tecrübe etmekte, ne de talmudik bilgelerde açığa çıkan kişiyi tecrübe etmektedirler. Onun yerine dindarlıklarından, kendilerini tecrübeye hazırlayan eğitimlerinden kaynaklanan, Neşidelerin imgesiyle şekillenen Yahudi gnostik ve teosofik gerçekliği tecrübe etmektedirler. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 7-11.

[241] "Bana olan aşkını gösteren haşmeti bana sıklıkla şöyle diyordu: 'Sen benimsin, ben de seninim.' Tüm içtenliğimle inandığım ve kendime söylediğim ifade: 'Kendim için ne isterim? Tanrım sadece seni isterim." Bkz. St. Teresa of Avila, **The Life of St. Teresa of Jesus, of The Order of Our**

Katz, seven ve sevgili olarak Tanrı ve İsa fikri, damat olarak İsa, gelin olarak ruh, mistiklerin İsa ile birleşmesi, mistik evlilik, gelin-damat imgesi vb. diğer imgelerin, Kitab-ı Mukaddeste yer alan teolojik ve metafizik şemanın bir parçası olan Neşideler Neşidesinden kaynaklandığını ve tecrübeyi şekillendirdiğini iddia etmektedir. Katz, Neşideler Neşidesinin kendine özgü cazibeleri olduğunu ve bu metni ele almasının nedeninin tecrübelerin saf olmadığını göstermek olduğunu belirtmektedir. Tanrı'yı kişisel terimlerle algılayan Kitab-ı Mukaddes ile Neşideler Neşidesinin benzer üslubu dikkat çekmekte ve genel olarak bu metinlerde aşk teması, sevgi dili ön plana çıkmaktadır. Kitab-ı mukaddes bir bütün olarak mistiğin kendisinden hareket ettiği ve tecrübe ettiği ontolojik-ruhi şeklin bir referansını sunmakta ve tecrübeyi şekillendirmektedir.[242]

Dinlerin ontolojik şemasını Hristiyan, Yahudi, Budist örneğinde vererek dini gelenekler ve doktrinler arasındaki farklılığa dikkat çeken Katz'ın dinlerin tasvirini yapmasındaki asıl amacı, bu tasvirlerin karşılaştırma imkanı sağlaması ve farklı öğretilerin dini ve mistik tecrübeleri nasıl şekillendirdiğinin gözler önüne serilmesidir. Farklı geleneklerde oluşan dini ve mistik tecrübelerin kendi öğretilerinin hususiyetlerini taşıdığını belirten Katz, farklı dini bağlamlarda meydana gelen dini ve mistik tecrübelerin aynı olmadığını ve bu farklılığın yorum farkı olmanın ötesinde ontolojik farklılığa dayandığını göstermek istemektedir. Katz monoteist olması, kişisel bir Tanrı anlayışı benimsemesi ve beraberinde Tanrı'yla birlik tecrübesine müsade etmesi bakımından Hristiyanlığı, benzer özellikleri gösterip Tanrı'yla birliğe izin vermeyen, Tanrı ile insan arasında ikilik anlayışını benimseyen Yahudiliği ve kişisel bir Tanrı anlayışına sahip olmayan Budizmi ele alarak bunların tipleşmiş özelliklerinden hareketle diğer dinleri de kapsayacak şekilde karşılaştırmalar ve değerlendirmeler yapmaktadır.

Lady of Carmel, s. 303. Katz burada Azize Teresa'nın otobiyografisinin açık bir zihinle okunmasını bu analizin doğruluğunun kavranabilmesi için önermektedir. Teresa, kullandığı dilde Tanrı'nın ruhunun, onu gelini olarak benimseyip ona güzellik bahşederek, gücünü gösterdiğini belirtmektedir. Katz, Terasa'nın tecrübesinde var olan imgelemin kabul edilmiş öğretilerden geldiğini ifade ederek yaşanan mistik tecrübenin ve diğer Hristiyan mistik tecrübelerinin saf olmadığını iddia etmektedir. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 11-12.

[242] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 11-13, 35.

Katz, kişisel Tanrı inancı barındıran ve barındırmayan farklı dini gelenekleri Yahudi ve Budist, Hristiyan ve Hindu tecrübeleri örneğinde karşılaştırdıktan sonra kişisel Tanrı inancı olmayan Budizm ile Hinduizmi ve kişisel Tanrı inancı olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'i kendi aralarında ontolojik şema bakımından karşılaştırmaktadır. Karşılaştırmalardan hareketle Katz, mistik tecrübelerin evrensel özcülerin iddia ettiği gibi aynı olmadığı ve farklılığın yorum farklılığı değil ontolojik farklılık olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Neşideler Neşidesi metnini Hristiyanlık ve Yahudilik algısı çerçevesinde karşılaştıran Katz, aynı metnin farklı açılımlara sahip olmasını metnin anlaşıldığı gelenekle irtibatlandırmakta, farklı mistik tecrübelere işaret etmektedir. Katz örnek mistik tecrübelerden hareketle dini dogmanın mistiğin yaşayacağı tecrübenin içeriğini nasıl belirlediğini; tecrübe öncesinde kutsal metinlerin ve geleneksel dini eğitimin etkisiyle, tecrübe esnasında mistiğin beraberinde getirdiği dini inancı ve kişisel birikiminin bilincinin aracılığında tecrübeyi hazırlamasıyla, tecrübe sonrasında ise mistiğin tecrübesini dini terminolojiyi kullanarak bağlam içinde dışavurmasıyla açıklamaktadır.

Sonuç olarak, Katz'a göre Stace'in iddialarının tersine, mistikler Tanrı'yı nötr bir şekilde tecrübe etmezler ve mistiklerin tecrübeleri vasıtasız değildir. Metin ile tecrübe arasında nedensel ilişki varsayan Katz'a göre öğrendiklerini tecrübe eden mistiklerin tecrübelerinde en bariz özellik doktrinlerinden gelen tutucu fenomen (a conservative phenomenon)dir. Monoteist geleneklerin mistiklerinin kutsal kitapla çerçevelenmiş, eğitimle belirlenmiş tecrübeleri bir paradigma üretmektedir. Hatta kutsal kitapta geçen özel yazıların anlamlarını araştırmak için radikal bir hermönötik geliştirdiği zaman mistik, onun doğrulaması kutsal kitapta geçsin ya da geçmesin, en azından sırf bu yüzden tutucu bir fenomene tabi olmaktadır.[243]

[243] Yahudi mistik Tevrat'ı, Hristiyan mistik İncil'i, Müslüman mistik ise Kuran'ı merak etmekte ve oradaki öğretilere uygun tecrübeler yaşamaktadır. Katz'a göre "Lailahe illallah" diyen sufiler de kutsal "om" hecesini söyleyen gurular da aynı tutucu yapıyı göstermektedirler. Katz, benzer geleneklerde benzer unsurların olabileceğine işaret ederek geleneklerdeki benzerliğin mistik tecrübelere de benzer şekilde yansıyacağına dikkat çekmektedir. Dinlerde serdettiği tutucu fenomenin benzer özellik olarak İslamiyette de yer aldığını ifade etmektedir. Sufi geleneğinde sufilerin en büyük ve ilk sufi olarak adlandırdıkları Hz. Muhammed'den tüm mistik hikmetin kaynaklandığı düşünülmekte ve yaşanan tecrübeler onun anlattıkları (hadisler) çerçevesinde gerçekleşmektedir. Katz burada hadis bağlamında tecrübe yaşandığını bunun da tutucu bir karakter arzettiğini belirtmektedir. Aynı durum kutsal kitap için de geçerlidir, hatta Katz'a göre müslüman mistiklerin Kuran'ı görme şekilleri Yahudi mistiklerin Torah'ı (Tevrat'ı) görme şekilleri ile

Mistik tecrübenin soyut düzleminin somut hüviyet kazandığı bir diğer nesnel veri metnin yanında metni anlayan ve geleneği şahsında temsil eden mistik modeldir. Katz teorinin somutlaştığı metinleri inceledikten sonra pratik hayatta geleneklerinin temsilcileri olan mistik modelleri de ele alarak pasif delil sonrası aktif delile dikkat çekmektedir. Katz teolojik ve sosyal bağlamın temasıyla tüm mistik geleneklerde somutlaşmış modellerin yanı sıra öğreticinin yeni başlayanlara yol gösterdiğini, yol boyunca rehberlik ettiğini belirtmektedir.[244] Bu durum bir eğitim süreci olduğunu ve mistik tecrübenin ön koşullanmayı hazırladığını göstermektedir. Hem mistik tecrübeyi yaşayıp yaşanmasına yardımcı olan öğreticiler hem de tecrübeyi öğretici yardımıyla yaşayan mistikler geleneğin şahsiyet bulmasını ve soyut mistik öğretinin somutlaşmasını örneklendirmektedir. Öğretici, metin ve model arasındaki etkileşimi gerçekleştirirken, öğreten ve öğrenen konumundaki mistik de öğretinin canlı temsili olmaktadır.

Katz öğretici ve öğrenen versiyonlarında modeli, mistik tecrübenin bağlamdan hareket ettiğinin en güçlü kanıtları arasında sunmaktadır. Çünkü bu kişilerin her biri kendi inançlarını tecrübe ederek mistik tecrübe yaşayabilecek bir alt yapıya ulaşmaktadırlar. Mistikler gerçekliğin sürekliliğini ve farklılığını da kanıtlamışlardır. Katz'a göre mistik inancın ortak yorumsal-dogmatik prensibi, mistikleri diyalektik yapmakta; mistik geçmiş-şimdi (gelecek olduğu gibi), statik-dinamik, tutucu-radikal arasında değişen bir çizgide yer alıp her iki tarafı da tecrübesinde anlamlandırmaktadır.[245] Katz her gelenekte yer alan mistik modellerin, bulundukları gelenekte birey olarak davranışları, oluşturdukları şahsiyetleri ve ahlaki değerleri ile norm haline geldiklerini; dini öğretilerin varoluş ve devamlılığının garantisi olduğunu bildirmektedir.[246]

---

benzerlik arzetmektedir. Katz'a göre müslüman mistiğin tüm bilinci "kuranlaşma" (koranized) terimiyle ifade edilebilir. Çünkü sufiler mükemmel Müslümanı bir Kuran temsili olarak ifadelendirmektedirler. Yahudilerde Tevrat için parallel bir kullanım (Yaşayan Torah) söz konusudur. Bu tür analojilerin kullanımı geleneklerde kökleşmiş saygı göstergesine işaret etmektedir. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 13, 18, 20.

244 Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 42.

245 Katz sadece şimdiyi, dinamiği veya radikali ele almanın tıpkı sadece geçmişi, durgunu veya tutucuyu ele almak gibi yanlış anlama oluşturacağını belirtmekte, tek tarafı baz almak yerine yanlış anlamayı bertaraf etmek için konuyu çift taraflı ele almayı önermektedir. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 50.

246 Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 43.

Mistisizm tarihine bakıldığında mistikleri değerli yapan şeyin sadece mistik tecrübeleri olmadığı, aynı zamanda onların hayat tarzlarının ilgi alanı olduğu görülmektedir.[247] Katz bu realiteyi kabul etmekle birlikte hayat tarzları ile temayüz eden, kendi geleneğinin varoluşsal bir temsili olan mistiklerin toplumda rol model olarak benimsendiğini ve bir çok görev üstlendiğini belirtmektedir. İlk olarak mistik modeller, onlara benzemek isteyen veya onları taklit etmek isteyen inançlı kişiler (mümin) için uygun bir davranış ve pratik örneği sağlamaktadırlar. Geleneğin gerçekliğinin devam eden varlığının bir kanıtı olan mistik modeller, doktrinal hakikatin yaşanmış gerçekleri olarak hem doktrinlerin yaşanabileceğini göstermekte hem de konuşulan ve yaşanan geleneğe işaret etmektedirler. Model, inançlı kişinin (müminin) davranışlarını ölçmeye karşı mükemmellik standardı getirerek (müminin davranışlarını ölçmeye yönelik ideal standartları belirleyerek) varolan davranışların ve pratiklerin bir kritiği olarak işlev görmektedir. Muhammed örneğinde olduğu gibi model, vahiy alabilmekte; Buda örneğinde olduğu gibi yeni doktrin getirebilmekte; İsa örneğinde olduğu gibi eski doktrinlerin yeni bir yorumunu sunan kişi olarak belirebilmektedir.[248]

Ahlaksal bir paradigma olan modeller, mükemmel formdaki varoluşu ile "insan"ın ne olduğunu göstermekte; "insan" olmanın modelliğini üstlenmektedirler. Gerçekliğin otoriter bir resmini sağlayan modeller, bunu hem mevcut toplumsal geleneklerden keskin bir şekilde ayrılan radikal bir yolla, hem de evrimsel bir yolla yapmaktadırlar. Katz modellerin Hz. İsa, Hz. Muhammed, Buda ve bazı nitelikleriyle Hz. Musa'da olduğu gibi genelde dini toplumun kurucuları olduğunu bildirmektedir. "Aşağıdaki" ve "yukarıdaki" arasında köprü vazifesi üstlenen modeller, kendi varlıkları ile aşkının varlığını ve çağdaş varoluşsal bağlantıyı garanti etmektedirler. Yaşanmış ile yaşanabiliri, teori ile pratiği, ideal ile reali biraraya getiren modeller, örneğe ait olanın yapılma zarureti ile pratik olanın varlığı arasındaki boşluğu kapatmakta, akidelerin yaşanabileceğini göstermektedirler. Modeller sıklıkla hem dünyevi hem de dünyevi-ötesi tarza atfedilmektedirler.[249]

---

[247] Nieto, **a.g.e.**, s. 162.
[248] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 43-44.
[249] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 44-46.

Katz mistik modelin özelliklerini ve muhtemel görevlerini izah ederken modelin öğretinin bir aracı olduğuna vurgu yapmaktadır. Mistik modeller, geçici varlıklar olarak ortaya çıkmakta, farklı sistematik teolojilerin çağdaşlarına kalacak dayanağına dönüşmektedir. Her biri farklı teolojik sistemlerin daha sonraki takipçileri için farklı yollarını oluşturmaktadır. Mistik modellerin her çağda gerçekliklerini sürdürdüklerini ifade eden Katz'a göre, modeller yalnızca geçmişin modelleri değildir, aynı zamanda şimdinin de modelleridir.[250] Öğretinin bir aracı olan mistik modeller mistik tecrübelerin farklılığı argümanı için somut delil olmaktadır. Tarihi spektruma bakıldığında mistik literatürdeki model nosyonu dini ve mistik modellerin çeşitliliğine götürmektedir. Özetle, dekonstrüksiyon (yapı bozumu) ve yeniden kavramlaştırma modellerin gerçeklik haritasında, gerçeğin ne olduğu hususunda önemli bir rol oynamaktadır. Katz model konusunu tecrübenin kreasyonuna vurgu yaparak nihayetlendirmektedir.[251]

Mistik modeli öğretinin şekillendirdiğini vurgulayan Katz'a göre, mistik geleneklerde öğreticilerin varlığı bu şekillenmenin en önemli kanıtlarından biridir. Mistik yolda öğretici, öğrenciyi tehlikeli psikolojik ve sosyolojik hallerden koruyarak dini otoriteyi temsil etmektedir. Böylece rehber mistik tecrübenin tutucu yapısını ve tecrübe öncesi bağlamın manevi rehberliğe etkisini göstermektedir.[252] Dini otoriteyi temsil eden öğreticinin, öğrenciye öğrettiklerini içselleştirdiği ölçüde güvenilirliğinin arttığı gözlenmektedir. Öğretici varoluşsal ve pratik eğitimin her aşamasında "ne olduğunu" öğrettiği zaman "ne söylediğini" öğrettiğinden daha etkileyici sonuç elde etmektedir.[253] Böylece öğreticiler doktrinlerin yaşamlarıyla canlı temsilleri olmaktadırlar.

---

[250] Mistik modeller, sadece tarihi figürler değildir, hem tarihi hem de tarihi olandan daha ötedirler. Bkz. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 44.

[251] Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", s. 50, 51. Katz mistik modelden tecrübelerin çeşitliliğine ulaşırken evrensel özcülerin aynı realiteden benzerliğine ulaştığı görülmektedir. Onlara göre mistiklerin yaşamlarında ortak olan unsurlar mesajlarını anlama imkanı sağlamakta ve mistiklerin yaşamları evrensel bilgiye katkı sağlamaktadır. Ruhsal doğa ve subjektif benlik üzerinde farkındalık oluşturan mistikler, Buda, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'de olduğu gibi yaşamdan vazgeçmekte; fiziksel dünyaya yönelik kişisel arzu ve talepleri yerine içsel tecrübelerine yönelmektedirler. Bkz. Poole**, a.g.e.**, 1982, s. 45-49.

[252] Almond, "Mysticism and Its Contexts", s. 214.

[253] Carl A. Keller, "Mystical Literature", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 91.

Tüm geleneklerde nihai gerçekliğin tecrübesi için öğreticinin varlığı zaruretine ve öğretici-öğrenci arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Öğretici, öğrenciyi gerçekle karşılaşması ve şartların sınırlarını aşması noktasında etkilemektedir.[254] Öğretici ve öğrenci arasındaki ilişki öğretinin neliğini gündeme getirmektedir. Öğreticinin neyi öğrettiği sorusuna Katz, spesifik bir yolu spesifik bir hedefi öğrettiği cevabını vermektedir. Hem süreç hem sonuç öğretilmekte; öğrenci öğreticiyi spesifik bir yolda takip etmekte ve spesifik bir hedefe ulaşmayı amaçlamaktadır. Bir çok gelenekteki rehberler, gurular, manevi danışmanlar, genel olarak mistisizmi öğretmek yerine kendi geleneğindeki belirli hedefleri olan belirli yolları öğretmektedir. Müslüman mürşidin yahudi kabalistin öğrettiğini öğretmediği gibi, Taoist öğretici de Hristiyan öğretiyi öğretmez; hatta Budist guru ile Hindu gurunun öğrettiği dahi birbirinden farklıdır. Buna rağmen terimlerin yüzeysel ilişkisi benzerlik şeklinde yorumlanabilmekte fakat mesele ayrıntılı bir soruşturmaya tabi tutulduğunda farklılık gerçeği ortaya çıkmaktadır. Klasik mistikler soyut mistik hakikatler yerine geleneklerindeki öğretiden hareket etmekte ve mistik tecrübeler farklı dini bağlamlarda gerçekleşmektedir.[255] Böylece öğreticinin geleneğine ait öğretiyi eğitim yoluyla öğrenciye ulaştırmasıyla farklı mistik tecrübeler oluşmakta ve mistik tecrübe açısından bir yapılandırma söz konusu olmaktadır.

---

[254] Katz örnekler vererek öğreticinin zaruretini ifade etmektedir. Budist gelenekte Nirvana boyunca tecrübeli nitelikle öğretmenler tarafından rehberlik yapılmasına vurgu vardır. Budizm'de aydınlanmanın gerçekleşmesi için bhiksu şartı aranmaktadır. Sadece Buda kişisel aydınlanmaya ulaşmakta, diğerleri bu son için yardıma ihtiyaç duymaktadır. Benzer şekilde Zen geleneğinde de satoriyi elde etmenin yüksek erdemi için Zen öğreticisinin adayın aydınlanmasına aracılık etmesi gerekmektedir. Hristiyan mistiklerde de durum farksız değildir. Hristiyanlar manastırlarda kutsal düzen içinde saflık iyi işler ve oldukça dikkatli bir dua sistemi içinde hayatlarını şekillendirmektedirler. Yahudi mistisizminde ise öğretici olmaksızın kendi kendine eğitim hoş karşılanmaz. Katz Müslüman mistiklerde de benzer bir durum olduğunu sufizm terminolojisinden hareketle bildirmektedir. Tüm geleneklerdeki mistik yol, sufizmde seyr-ü süluk (salak et tariq) adını, öğretici-aday arasındaki biçimsel ilişki ise mürşit-mürit şeklini almıştır. Katz'ın bildirdiği şekliyle sufizmde herkes Tanrı'yla esrik bir birlik içinde (fena) birleşme kabiliyetine potansiyel olarak sahiptir ve bu potansiyeli sadece nitelikli öğreticiler ortaya çıkartmaktadır. Mürit, pratik metot olan yolu (tarikatı) takip ederek zirve noktasında fena olan makamat aşamalarını geçmektedir. Yüksek düzeyde yapısallaşmış prosedür hem ideolojik hem varoluşsal bir şekilde müridi tecrübeye ve bilincin sufi şeklini almasına hazırlamakta, böylelikle yaşanacak tecrübe önceden tahmin edilebilmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 43-44; Steven T. Katz, "General Editor's Introduction", **Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 2013, s. 12, 13.

[255] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 44-45; Proudfoot, **Religious Experience**, s.122.

Mistik eğitimle birlikte mistik tecrübenin yapılandırılması süreci öğretinin yanısıra mistik yoldaki tekniklerle ve dil ile gerçekleşmektedir. Katz evrensel özcülerin aksine tekniklerin ve kullanılan dilin işlevini saf bilinci elde etmek yerine normal bilinçten farklı, vasıtalardan müteşekkil mistik bilinci elde etmek şeklinde belirlemektedir. Öğreticinin rehberliğinde belirli bir öğreti çerçevesinde kullanılan teknikler ve dil yardımı ile bilinç transformasyonu gerçekleşmekte, öğrencinin normal sıradan bilinci şoka uğratılmakta, bilmenin denetimli kategorilerinin aşılması sağlanmakta; böylece yeni ve daha yüksek formda bir anlayışa sahip yeni bir bilinç oluşmaktadır. Katz'ın ifadesiyle öğreticinin mistik yoldaki rehberliği neticesinde A bilincinden (sıradan farkındalık) B bilincine (mistik farkındalık) hareket gerçekleşmektedir. Oluşan yeni B bilinci tıpkı A bilinci gibi vasıtalardan müteşekkil bir yapı sergilemektedir. İki bilinç arasındaki fark ise vasıtaların değişmesidir. Yeni bilinci öğreticinin kontrolünde belirli bir eğitim çerçevesinde sunulan yeni doktrinler şekillendirmekte, bu bilinç de doğal bir sonuç olarak mistik tecrübeyi koşullandırmaktadır.[256]

Katz mistik eğitim sürecinde kullanılan tekniklerin ve dilin, mistiğin bilincini saflaştırması ve yapı söküme uğratması yerine doktrinlerin yüklendiği yeni bir bilinç durumunu hazırladığından bahsetmektedir. Öğretici yardımıyla bilinç yeniden koşullanmakta; koşullanmış normal bir halden koşullanmış/bağlamsal, alışılmadık, ilginç ve yeni diğer bir hale taşınmaktadır.[257] Dini geleneklerde takip edilen etik, asketik ve teknik uygulamalar, mistik tecrübenin ön koşullandırmasını gerçekleştirmekte ve mistik bilincin bütünleyici parçasını oluşturmaktadır. Teknikler, mistik tecrübenin hazırlayıcı-dış unsurları olmaktan ziyade, şekillendirici-iç unsurları olarak işlev görmektedir. Netice itibariyle tecrübe öncesi unsurlar öğretici yardımıyla öğrenciyi detaylı bir sistemle birlikte belirli bir doktrin çerçevesinde koşullandırmaktadır. [258]

[256] Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", s. 6-8, 12
[257] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 57.
[258] Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", s. 113; Proudfoot, **Religious Experience**, s. 122.

2.2.3. Paradoksallık ve Anlatılamazlık Özelliklerinin İşlevsizliği

Evrensel özellikler varsayımı çerçevesinde benzer bir prosedür takip ederek benzer sonuçlara vardıklarını iddia eden evrensel özcülerin dilin genel yapısı dikkate alındığında yanıldıklarını ifade eden Katz'a göre benzer gibi görünen tanımlamalar esasında benzer değildir ve ortak bir tecrübeye işaret etmezler. Dil ile ifade imkanı bulan tüm mistik tecrübeler benzer ifadeler kullanıyor olsa dahi çeşitlilik arzetmektedir. Çünkü dil kendinde bağlamsal bir yapı sergilemekte ve kelimeler yalnızca kendi bağlamında anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla farklı kelimelerin kullanımı olası farklı tecrübelere işaret etmekle birlikte benzer kelimelerin kullanımı dahi kendi bağlamlarında anlam ifade edip farklılaşacağı için mistik tecrübelerin çeşitliliği argümanını iptal etme gücünde görünmemektedir. Böylece "güzel, yüce, nihai gerçeklik, anlatılamazlık, paradoksallık, neşeli, empirik içeriğin aşılması" vb. gibi benzer ifadelerin kullanıldığını öne sürerek evrensel özü temellendirmek mümkün değildir.[259] Katz'a göre evrensel özelliklerden hareket ederek evrensel özü temellendirme girişimi, dilin bağlamsal yapısı engeline takılmakta ve anlamlı bir sonuca ulaşamamaktadır.

Nihai gerçeklik, mutlak hakikat gibi ifadeler, ya da mistik tecrübelerdeki evrensel özellikler olarak belirlenen anlatılamazlık, paradoksallık gibi ifadeler, ya da genel mistik tecrübe tasvirlerinde kullanılan suje-obje ikiliğinin ortadan kalkması, kavramsal içerikten arınma gibi görünüşte benzer ifadeler bir nesneden daha fazlasına uygulanabileceği için ve kendi bağlamlarında farklı anlama sahip olacağı için benzer bir noktaya düşünceyi götürme yeterliliğinde değildir. Bu ifadeleri bir Yahudi, Tanrı olarak ifade ettiği kişisel mutlak bir varlıkla karşılaşmayı içeren *Devekuth* tecrübesi için, Budist tüm varlıkların yokluğunu ifade eden *Nirvana* tecrübesi için, Hindu kişisel olmayan mutlak *Brahman* tecrübesi için kullanmaktadır. Benzer kelimelerin çok çeşitli farklı durumlara uygulanabilir olması Katz'a göre kelimeleri bir şey ifade etmeyen anlamsız bir noktaya getirmektedir. [260]

[259] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 46-47.
[260] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 47.

Mistik tecrübe ile dil arasındaki ilişkiye dair anlatımlardan yola çıkarak beliren "mistikler kastettiklerini söylemezler, söylediklerini kastetmezler"[261] evrensel hikmetinin "söylediğimi kastetmiyorum, kastettiğimi söylemiyorum"[262] şeklindeki mistiğin dilindeki versiyonuyla anlam ifade etmediğini belirten Katz, böyle bir söylemin ortak dil olarak gündeme getirilmesini yararsız bulmaktadır. Hiç bir içeriğe atıfta bulunmayan böyle bir cümlenin tüm mistikler tarafından söyleniyor olması tecrübenin evrensel olduğuna işaret etmeyeceği gibi tecrübenin mahiyetini anlamaya yardımcı da olmayacaktır. Böylece bu ve benzer ifadeleri evrensel görerek düşüncelerini temellendirmeye çalışan evrensel özcülerin dil birliği argümanının başarılı olmadığı görülmektedir. Katz aynı zamanda mistiklerin tecrübelerini tarif ederken kullandıkları kelimeleri bağlam içinde değerlendirmedikleri için yanlış anladıklarını, yanlış anlama neticesinde benzerlikleri savunarak evrensel öz gibi yanlış bir sonuca ulaştıklarını ifade etmektedir.[263]

Mistikler, tecrübelerinde empirik içeriğin olmadığını, tecrübelerin zamansız ve mekansız olduğunu, dilin ötesinde anlatılamaz ve paradoksal bir şekilde gerçekleştiğini bildirmektedirler. Katz mistiklerin ve evrensel özcülerin genel anlamda benzerlik yanılgısı içerisinde olduklarını belirttikten sonra en ciddi eleştirisini dildeki benzerlik olarak görülen anlatılamazlık ve paradoksallık özelllikleri üzerinden yapmaktadır. Burada Katz'ın dikkatinden kaçan nokta Stace'in evrensel özelliklerden evrensel öze giden süreçte benzer dilin güçlü bir argüman olduğunu düşünmesinin yanısıra, benzer dile anlatılamazlık özelliğini atfetmiyor olmasıdır. Esasında tecrübenin mutlak anlatılamazlığı hususunda Katz ve Stace aynı noktada durmaktadır. Stace mistiklerin anlatılamazlık iddialarını makul bulmadığını belirtip bunu mistik tecrübenin felsefi anlamda analiz edilmesindeki en büyük engel olarak görürken Katz ile aynı fikri savunmaktadır.[264]

---

[261] Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", s. 4.

[262] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 40.

[263] Katz'a göre açık bir şekilde benzer bir dilin kullanılması tecrübelerin altında yatan evrensel öze işaret eder diyen Underhill, Otto, Stace, Bucke, Arberry ve Zaehner tüm mistiklerin aynı şeyi tecrübe ettiklerini düşünerek hataya düşmüşlerdir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 46.

[264] Stace anlatılamazlık özelliğini evrensel özellikler listesine almaz hatta bu özelliği savunup tecrübeleri anlatmanın oluşturduğu paradoksu çözme gayretiyle yeni bir teori sunar. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 79, 295-306. Buna rağmen Katz anlatılamazlık ve paradoksallık

Mistik tecrübelerin anlatılamazlığını savunduğu gerekçesiyle Stace'i eleştiren ve bu noktada Katz'la benzer bir noktada yer alan Gale, Stace'in hiçbir kavramın onları tanımlamada kullanılamayacağı gerekçesiyle mistik tecrübelerin anlatılamaz olduğunu iddia etmesini ve beraberinde tüm mistiklerin tecrübelerini genellikle aynı şekilde tecrübe ettiklerini öncül olarak kullanan ittifak argümanını savunmasını tutarsız bulmaktadır. Bu iddialardan biri doğruysa diğeri yanlış olmalıdır, ikisinin doğruluğunu aynı anda kabul etmek mantıksal bir çelişki oluşturmaktadır. Benzer bir dilin varlığından hareketle evrensel öze giden süreçte saf tecrübenin anlatılamaz olduğunun ittifakı üzerinden temellendirme yapılmasını eleştiren Gale, Katz gibi Stace'in çalışmalarından yanlış bir şekilde tezinin mistik tecrübenin tüm diğer tecrübelerden farklı olarak tamamem anlatılamaz olduğu veya kavramsallaştırılamaz olduğu iddasını ileri sürmektedir.[265] Oysaki Stace benzer dil teorisini gündeme getirirken anlatılamazlık özelliğine ihtiyatlı yaklaşmaktadır.

Katz'ın anlatılamazlık dışındaki diğer benzer özellikler için genelleme yaparak sunduğu benzer dil yanılgısında Stace'in de yer aldığı açıktır. Gerçi Stace'in tecrübenin yaşandığı anda anlatılamazlık özelliğini savunup yaşandıktan sonrasında duyusal entelektüel bilince geri dönüldüğünde hatırlandığı şekliyle anlatıldığına vurgu yaptığı dikkate alınırsa Katz'ın ve Gale'in eleştirileri anlam kazanmaktadır. Çünkü Stace ve Katz mistik tecrübenin mutlak manada anlatılamayacağını yanlışlama konusunda hem fikirdir ve mistik tecrübenin analiz edilmesinin önünü kapatan bu tavrı eleştirmektedirler. Bununla birlikte Stace tecrübenin içeriksiz olması dolayısıyla yaşandığı anda dil ile anlatılamayacağını kabul etmektedir ki, burada Katz'la tamamen farklı düşünmektedir. Ama Stace'in anlatılamazlık özelliğini kabul etmediğini belirtip mistiklerin anlatılamazlık iddiasında olduğunu ifade etmesi ve bu özelliği şiddetle eleştirmesi de dikkatten kaçmaz. Buna mukabil paradoksallığı mistik tecrübelerde evrensel bir özellik olarak tanıtır ve dile yansıdığını ifade eder. İşte bu noktada Katz'ın eleştirileri anlam kazanır.[266]

özellikleri arasında ayrım yapmadan bu özelliklerin içerik hakkında bilgi vermediğini iddia ederek Stace'i ve mistikleri hataya düşmekle itham etmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 54-55.

265 Gale, "Mysticism and Philosophy", s. 113, 115.

266 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 304-305.

Katz mistik dilin anlatılamaz ve paradoksal olarak tanımlandığını ve bu iki özelliğin mistik tecrübenin tüm fenomenolojik tanımlamalarında standart eleman olarak görüldüğünü bildirmektedir. Aynı zamanda bu iki özellik mistikler tarafından evrensel görülerek mistik tecrübelerin karşılaştırılabilirliği iddiasında kullanılmaktadır. Söz konusu özelliklerin gerçekten böyle bir statüyü hak edip etmediğini sorgulayan Katz'a göre, paradoksallık ve anlatılamazlık özellikleri tecrübenin bağlamı hakkında veya işlerin ontolojik statüsü hakkında bilgi vermezler. Aksine bu terimler tecrübenin araştırılmasının aleyhinde ve gizeminin korunmasının lehinde foksiyon icra eder. Tecrübeyi incelemekten ve değerlendirmekten men eden bu terimler tecrübenin karşılaştırılabilirliğinin mantıken imkanını ortadan kaldırmaktadır.[267] Proudfoot, Katz'ın karşılaştırmalı çalışmalara izin vermemesi ve dikkatli analizlerin önünü kesmesi bakımından anlatılamazlık ve paradoksallık özelliklerini eleştirdiğini belirtmektedir.[268]

Katz, paradoksallık ve anlatılamazlık özelliklerinin işlevsel olmadığının bir diğer kanıtını da muhteva kritiğinden elde etmektedir. Katz hangi ontolojik ya da mantıklı nedenin anlatılamaz veya paradoksal olan sadece bir tecrübeye (ya da iki mistik tecrübenin ayniliğine) işaret edeceği konusunu sorgulayarak anlatılamaz ya da paradoksal tek bir tecrübenin değil, bir çok farklı tecrübenin olabileceğini muhtemel durumları karşılaştırarak göstermektedir:

> Bütün mistik tecrübeler (*X*), paradoksal (*p*) ve ifade edilemezdir (*i*)" öncülü kabul edildiğinde X'in dahili karakterine sahip olan herhangi bir ifade paradoksal ve anlatılamaz olacaktır… Birinci durumda "*p* ve *i* olan *X* , mantıken a, b, c niteliklerini veya elementlerini içeren bir tecrübeye atıfta bulunabilir. İkinci durumda "*p* ve *i* olan *X*, mantıken d, e, f niteliklerini veya elementlerini içeren bir tecrübeye atıfta bulunabilir. Üçüncü durumda "*p* ve *i* olan *X*, mantıken g, h, k niteliklerini veya elementlerini içeren bir tecrübeye atıfta bulunabilir.[269]

[267] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 54.
[268] Proudfoot bu konuda Katz'dan farklı yerde durmaktadır. Proudfoot'a göre bu özellikler belirsiz olmaktan ziyade oldukça nettirler ve onlar bir tecrübeyi tanımlamaktan, ifade etmekten veya analiz etmekten ziyade yapılandırırlar. Onlar bir tecrübenin mistik olarak tanınmasının koşullarıdır yani işlevseldir. Bkz. Proudfoot, **Religious Experience**, s. 125,127.
[269] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 55.

Katz'a göre *p* ve *i olan X*'in üç durumda da *p* ve *i* olmasının dışında mantıki olarak aynı olduğunu söylemenin hiçbir gerekçesi yoktur. Bu durumlar aynı olmuş olsa bile bunu *p* ve *i* olmalarından yola çıkarak söylemek mümkün görünmemektedir.[270] Katz'ın bu üç durumun karşılaştırılmasından yola çıkarak ulaştığı netice, tüm mistik tecrübelerin paradoksal ve ifade edilemez olması halinde bile bu özelliklerin tecrübelerin içeriği hakkında bilgi sunmadığı için karşılaştırma imkanının oluşmadığıdır. Bu iki özellik mistik tecrübelerin ayırıcı ve gerçek nitelikleri değildir, mistik tecrübenin varsa ayırıcı nitelikleri bu iki özellik onlar hakkında da bilgilendirme yeterliliğine sahip değildir. Bir mistik x tecrübesini paradoksal ve anlatılamaz olarak tarif etse, başka bir mistik de y tecrübesini bu şekilde tarif etse, bu iki tecrübenin paradoksal ve anlatılamaz oldukları konusunda şüphe oluşmaz. Fakat paradoksallık ve anlatılamazlık özelliklerinden yola çıkarak mistik tecrübenin içeriği hakkında hiçbir şey söylenemeyeceği için bu tecrübelerin aynı olduğu kanaatine de ulaşılamaz, tecrübeler bir ihtimal aynı olmuş olsa bile ayniliği gerektiren başka makul gerekçeler bulunması gerekmektedir.[271]

Katz ortak bir hususiyet olarak anlatılamazlığı eleştirmekte, bu eleştirisinde anlatılamazlığın en önemli evrensel özellik olduğu vurgusunu yapan James'in açıklamalarından hareket etmektedir. Katz, James'in anlatılamazlığı ifadeye meydan okuyan bir tecrübe ya da suje olarak tanımladığını belirtmektedir. James, mistik tecrübelerde kelimelerle ifade edilebilecek içerikte yeterli bir haber veya raporun olmayışını gerekçe göstererek anlatılamazlığı gündeme getirmektedir. James'e göre mistik tecrübenin niteliğinin doğrudan tecrübe edilebilir olması, vasıtalara ihtiyaç duymaması diğerlerine bildirilmesi yada aktarılmasını imkansız hale getirmektedir. Katz'ın James'in anlatılamazlık hususiyetini tarif etmesinden de görüleceği üzere James, doğrudan tecrübe edilmesi gerekliliğinden, tecrübenin kalitesinden, kelimelerin yetersiz oluşundan hareketle kelimelere dökülemeyişi yani anlatılamazlığı savunmaktadır.[272] Katz bu tespitlerinden sonra James'in anlatılamazlık tarifinin tecrübeleri karşılaştıran biri için temel teşkil edemeyeceğini,

[270] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", **a.y**.
[271] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 54-55.
[272] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 48; James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 367.

anlatılmazlık argümanının evrensel öz olamayacağını ifade etmektedir. Katz'a göre anlatılamazlık, farklı tecrübelerin ortak özellikler taşıdığı ve bu anlamda onların aynı ya da benzer durumların örnekleri oldukları ya da ortak bir nesnenin ya da gerçekliğin yansıtıcısı olduğu şeklindeki argümana temel teşkil edemez.[273]

James'in mistikler adına temellendirdiği anlatılamazlık argümanı başta Katz olmak üzere bağlamsalcılar tarafından şiddetle eleştirilmiş ve anlatılamazlığın oluşturduğu paradoks üzerinden bir çok tartışma şekillenmiştir. Anlatılamazlık iddiasını desteklemeyerek Katz'ın düşünce çizgisinde yer alan Moore, anlatılamaz mistik tecrübe hakkında mistiklerin çok fazla şey anlatmasını ve yazmasını sorgulamaktadır. Karşılaşılması muhtemel bu probleme getirilen radikal çözüm, mistik yazıların betimsel olmadığı, pratik tavsiyeler ve cesaret veren teolojik ve ibadetle ilgili amaçlara yönelik olduğu şeklindedir. Moore'a göre mistik yazıların betimleyici olmadığı yönündeki bu iddia, kabul edilemez. Çünkü ilk olarak, dilin betimleyici ya da tanımlayıcı olmayan kullanımları betimleyici ya da tanımlayıcı olan kullanımlarına dayanır ve ilki ikincinin bağlamında meydana gelir. İkinci olarak, mistik yazınların betimleyici içeriğe sahip oldukları aşikardır. Bu mistik yazılar teolojik, ibadetle ilgili ve pratik amaçlara sahip olmakla birlikte modern psikolojik ve bilimsel standartlar açısından yüksek düzeyde karmaşık ayrıntılı tecrübe betimlerini tatmin edici miktarda içermektedir.[274] Moore'a göre belirtilen gerekçelerle mistik metinlerin tanımlayıcı karakteri kabul edildikten sonra anlatılamazlık argümanı farklı bir hal almak durumunda kalmaktadır: Gerçeği bildirsin ya da bildirmesin mistikler tecrübe ettiklerini mistik olmayanlara aktarabilme konusunda başarısızlığa mahkumdurlar. Moore bu aşırı görüşü de kabule yanaşmaz, mistik yazıları üç temel kategoriye ayırmak suretiyle farklı bir çözüm önerisinde bulunur.[275] Birinci ve ikinci tür yazıların mistik tecrübenin felsefi analiziyle ilgili olduğunu belirten Moore, mistik yazıların bu üç kategoriyi aynı anda

[273] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 48.
[274] Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", s. 102.
[275] Moore'a göre birinci kategori, mistik tecrübe türlerinin ya da belirli örneklerinin otobiyografik haberleri, ikinci kategori yazarın kişisel tecrübesine dayanma zorunluluğu olmadan mistik tecrübenin genelleştirilmiş ve soyut terimlerle tanımlanma eğiliminin olduğu kişisel olmayan haberler şeklindedir. Üçüncü kategori ise mistik tecrübenin kendisine göndermede bulunmadan gerçeklik veya mistik nesneye referansta bulunan teolojik ve liturjik haberler şeklindedir. Bkz. Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", s. 102.

barındırabileceğine bildirmektedir. Moore radikal anlatılamazlık argümanını aşırı bulur ve bu aşırı iddiayı savunmak için alıntılanan ifadelerin büyük kısmının üçüncü tip metinlerden geldiğini belirtir.[276] Moore, mutlak anlatılamazlığı felsefi analize imkan tanımaması gerekçesiyle şiddetle eleştiren Katz'la aynı yerde durmaktadır.[277] Netice itibariyle Moore, tecrübenin tanımlamanın ötesinde olduğu söylemini yanlış bulmaktadır.[278]

Radikal anlatılmazlığı ılımlı bir forma taşıyan Moore'a[279] yakın görüş bildiren Henle, bir şeyin mutlak olarak anlatılamaz olmasını imkansız görerek anlatılamazlık meselesine bir şeyin bir şeye göre anlatılamaz olabileceği açılımı getirmektedir. Mevcut sembolizm mistik anlayış için yetersiz olduğunda yenisinin arayışına girilmelidir.[280] Proudfoot da anlatılamazlığın göreceli bir terim olduğunu belirterek serdedilen görüşlere yakınlığını göstermektedir. Ona göre hiçbir şey ne anlatılabilirdir, ne de anlatılamazdır. Bir şey belli bir dil veya sembol sistemine göre anlatılamaz ya da anlatılabilir olur. Yani bir tecrübenin anlatılamazlığı onun mantıksal ya da gramatik bileşenlerinden gelmektedir. Proudfoot'u Moore'dan ayıran nokta ise tecrübenin betimleyici olması meselesidir.[281]

---

[276] Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", s. 102.

[277] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 54.

[278] Moore'a göre birinci ve ikinci kategoriden çıkarılan anlatılamazlık, mistiklerin tecrübeleri hakkındaki bilgiyi aktarmadaki başarısızlıkları argümanında direkt ilgiye sahip olmayan anlatılamazlık tiplerine gönderme yapmaktadır. Moore, birinci ve ikinci kategoriden çıkarılan iki tip anlatılamazlığı tartışmayı aydınlatması bakımından söylenmeye değer bulmaktadır. Bunlardan birinci tip anlatılamazlık, derin şekilde hissedildiği için anlatımda sınırlarla karşılaşan "duygusal anlatılamazlık"tır. İkinci tip anlatılamazlık ise tecrübenin altında yatan süreçlerin kestirilemediği, tecrübenin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığının belirlenemediği "nedensel anlatılamazlık"tır. Moore bu tip anlatılamazlıkta tecrübenin gerçek içeriğini tarif etmede mistiğin yeteneğinin zorunlu olarak etkilenmediğini belirterek esasında tecrübenin tamamıyla anlatılamaz olmadığının altını çizmektedir. Tanımlayıcı anlatılamazlık hakkında ifadeler mistik tecrübenin radikal bir şekilde anlatılamaz olduğu argümanını desteklemez. Bkz. Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", s. 103-104.

[279] Radikal anlatılmazlık argümanını reddedip alternatif sunan Moore, tecrübenin tanımlanabilir farklı yönleri ve aşamaları olduğuna işaret etmektedir. Bu durumun mistiklerce de kabul gördüğünü belirten Moore, mistiklerin tecrübelerini mistik olmayanlara bile belirli ölçüde anlatabileceklerine inandıklarını belirterek üçüncü kategoriden gelen tanımlamanın ve betimlemenin yapılamadığını öngören radikal anlatılamazlığı ılımlı bir versiyona taşır. Bkz. Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", s. 104.

[280] Paul Henle "Mysticism and Semantics", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 9, No: 3, 1949, s. 421, 422. Aynı Eser: **Philosophy of Religion**, Ed. Steven M. Cahn, Harper & Row Pub., New York, 1970, s. 280, 282; Proudfoot, **Religious Experience**, s. 126.

[281] Proudfoot mistik metinlerde yer alan mistik söylemi betimleyici (descriptive) olmaktan ziyade öngörücü (prescriptive) olarak değerlendirmektedir. Bkz. Proudfoot, **Religious Experience**, s. 125-127.

Bir çok mistik tecrübede anlatılamazlık ya da paradoksallık özelliğinin olması mantıksal olarak onların aynı tecrübeler olduğu sonucunu gerektirmeyeceği gibi, paradoksallık ve anlatılamazlık özellikleri bir çok farklı tecrübe için geçerli olabilir. Bu konuda Katz haklı görünmektedir. Mesela bir ateist kozmosun saçmalığı karşısında kapıldığı korkuyu ve hissettiklerini anlatılamaz olarak ifadelendirirken, teist Tanrı tecrübesinin anlatılamaz olduğunda ısrarcı olabilir.[282] Anlatılamaz olan iki tecrübenin biri inanca diğeri inançsızlığa götürüyor olması halinde de anlatılamazlık hususiyeti bu iki tecrübe için ortak özellik olarak değerlendirilebilecek midir? Bir çok tecrübeye uyum sağladığı için ayırıcı bir özellik olmayan anlatılamazlık, karşılaştırılabilir de değildir. Buradaki diğer problem anlatılamaz olan tecrübelerin anlatılamayınca benzer olduklarının nasıl anlaşıldığı meselesidir. Bir birinden çok farklı bir çok tecrübelere uyum sağlayabilen anlatılamazlık özelliği o tecrübeleri belirli bir kategori altında birleştirebilme potansiyeline ve gücüne sahip değildir. Buradan anlatılamaz olduğu öne sürülen her tecrübenin mistik tecrübe olma zaruretinin olmadığı görülmekte, bununla birlikte her mistik tecrübenin anlatılamaz olduğu iddiasının bir dereceye kadar kabulü öngörülebilmektedir.

Mutlak anlatılamazlığın imkansızlığıyla birlikte anlatılamazlığın alternatif versiyonlarına dikkat çekilmesiyle, radikal bir şekilde anlatılamama durumunun yumuşatılıp belirli yönlerden anlatılamaması ve eş zamanlı olarak belirli yönlerden anlatılabilmesi açılımı getirildikten sonra mistiklerin söylemlerine yeniden bakmak faydalı olacaktır. Bu durumda eğer mistikler belirli bağlamda tecrübelerinin anlatılabilir, diğer bağlamda ise tanımlamanın ötesinde olduğunu söylerlerse bu söylemle ilgili olarak ne düşünülmesi uygun olacaktır? Bu durum belirsizliğin ve tutarsızlığın bir göstergesi midir? Yoksa bu durumu tecrübenin farklı aşama ve yönlerinin kanıtı olarak değerlendirmek mi daha uygundur? Tecrübe bütünüyle anlatılamaz, betimlenemez demek yerine tecrübe farklı yönleriyle anlatılabilir demek daha makul görünmektedir. Bu kabul tecrübenin belirli yönlerden anlatılamaz olduğuna da zımnen işaret etmektedir.

[282] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 48. Mesela Buber'in Ben-Sen ilişkisinde Tanrı'yla mutlak varlıkla karşılaşmayı anlatılamaz olarak tarif etmesi teist anlatılmazlığa örnek teşkil etmektedir. Bkz. Katz, **a.y**.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ VE MİSTİK TECRÜBEDE EVRENSEL ÖZÜN TAHLİLİ

3.1. DİNİ VE MİSTİK TECRÜBE KAVRAMLARININ DEĞERLENDİRMESİ

3.1.1. Sezgi, Bilinç ve Tecrübe Kavramlarından Elde Edilen Bulgular ve Değerlendirmesi

Evrensel öz bağlamında dini-mistik tecrübenin kavramsal analizini yapmak ve dini-mistik tecrübenin doğasından evrensel özü açımlayıcı veriler çıkarabilmek maksadıyla dini ve mistik tecrübenin bir anlamda bileşenleri gibi görünen sezgi, bilinç ve tecrübe kavramları mercek altına alınmış, bu kavramların dini ve mistik tecrübe kavramlarının anlaşılabilirliğini kolaylaştıracak arkaplan malzemesi sunabileceği öngörülmüştü. Sezgi, bilinç ve tecrübe kavramlarının analiziyle bu kavramların doğasından gelen açıklamaların dini-mistik tecrübe kavramlarının tanımlanması sürecinde aydınlatıcı fikirler sunduğu tespit edilmiştir. Bu bölümde sezgi, bilinç ve tecrübe kavramlarının incelendiği, soyut tespitlerin yapıldığı konsept içerisinde tezin sistematiği ile uyumlu ve farklı bir boyut açan bulgu olarak terkip fikri dikkat çekmiştir.

İnsanın sahip olduğu temel yetileri ile bilgiye ulaşma sürecinde başat rol oynayan ve duyulara rehberlik eden akıl, çağdaş felsefe kuramları ve modern bilimlerin çıkış noktası olan Aydınlanma hareketi ile batılı düşünce sisteminde ön plana çıkmıştır. Batılı düşünce sistemi ve batı medeniyeti aklı ön plana çıkardıktan sonra onu tek hakim güç ilan etmiştir. Ardından romantizm hareketi sezgi ve ilhamı ön plana çıkarmış ve aklı ötelemiştir.[1] Bununla birlikte doğu medeniyetinde sezgiyle beslenen kavramların varlığı ve devamlılığı her zaman daha önemli bir konumda olagelmiştir. Bilgiye ulaştıran bu iki yöntemden birini ön plana çıkarıp diğerini iptal ederek gerçek ve sağlıklı bilgiye ulaşma ihtimalinin düşünülmesi pek makul görünmemektedir. Çalışmada akıl ve sezginin ayrı ayrı güçler olarak kabul edilmelerinin yanında birlikte daha güçlü oldukları görülmüş ve aralarında terkip fikri önerilmiştir.[2]

---

1 Merter, **a.g.e.**, s. 18-19.

2 Benzer şekilde Filiz akıl ile sezginin birbiri ile çatışmadığı birbirini tamamladığına dikkat çekmekte, aklın yanında sezgiye yer açılmasının bütüncül bir perspektif kazandıracağını

Aklın bilgiye ulaştırıcı gücü kesinlikle kabul edilip akla hak ettiği değerin verilmesi gerekliliği vurgusuyla birlikte sezginin akla katkısının ihmal edilmemesinin önemine işaret eden bu çalışmada ayrıca bazen sezginin çok daha önemli fakat fark edilmeyen roller üstlenebileceğine değinilmiştir. Aklın yanında sezginin varlığına ve önemine dikkat çekilmesinin bir adım ötesinde sezginin, kesinleşmek ve açıklanmak için en sonunda ifadenin ve soyut zekanın icaplarına uyum sağlamaya muhtaç olduğu bildirilmiş, bunun yanında doğrusal ve rasyonel olan bilimsel bilginin ağırlıklı olarak bütünlük için sezgiye dayandığı fikri[3] ortaya atılmıştır. Ve nihayette hangisinin diğerine dayandığı veya muhtaç olduğu fikirleri aşılmış bu iki olgu arasında birleşme öngörülerek hakikat için bir adım daha atılmıştır. Aklın nesnelere ve varlıklara tek tek bakan yaklaşımının yanında sezginin bu nesneleri bütün olarak algılama kapasitesiyle her ikisinin birlikte hareket ettiği birbirini takip ettiği, bazen önceledeği bazen peşinden geldiği durumlarda gerçeklik için daha isabetli adımlar atılması mümkündür.

Akıl-sezgi ikilisinde sezginin açılımının yapıldığı ve sezginin bu ikili ilişkide konumunun tespit edildiği çalışmada adeta sezginin tavzihi ve tebyini sağlanmıştır. Hakikate, mutluluğa ve en basit ifadeyle bilgiye ulaştırıcı yöntemler arasında zikredilen sezginin içsel tecrübeyi sembolize ettiği ve dışsal tefekkürün yanına yerleştirildiği görülmüştür. Aklın yanına sezgi koyulunca tefekkürün yanına da tecrübe uygun görülmüştür. Bu açıklamaların geçerliliğini sorgulayabilmek adına İslami perspektifle konuya yaklaşılıp akıl-sezgi dikotomisine dikkat çekmekle birlikte bunun izdüşümünün İslami platformda karşılık bulup bulamayacağı sorgusu yapıldığında yani dini alanlarda gerçeğe ulaşmak için kullanılan yöntemler sorgulandığında benzer yollarla karşılaşılmaktadır. İslam inancı ele alınırsa, bilgiye ulaştıran üç ana kaynaktan bahsedildiği görülür. Birinci kaynak Kur'an ve sünnet, ikinci kaynak bir tür doğal teoloji (Allah'ın dünyadaki ve doğadaki işaretlerini görmeye yarayan entelektüel yetiler bu grupta yer almaktadır), üçüncü kaynak ise içsel, deneyimsel, manevi yeteneklerdir.[4] Üç kaynaktan ilki Allah'ın insan aklının yükünü ve insanın sorumluluğunu hafifletmek bunun yanında insana mutlu

---

vurgulamaktadır. Bkz. Şahin Filiz, **İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri**, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 225.

3 Ornstein, **The Psychology of Consciosuness**, s. 68. Karş. Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 76.

4 Yaran, **Muslim Religious Experience**, s. 2.

olabileceği bilgiyi sağlamak amacıyla Allah tarafından gönderilmiş, itiraz kabul etmeyen bilgi kaynağıdır. İkinci kaynak aklı gündeme getirmekte ve insanların tefekküre olan ihtiyaçlarına vurgu yapmaktadır. İnsanlar kâinattaki varlıklardan bir nevi istidlalle yaratıcıya ulaşabilmektedir. "Dışa bak, Allah'a git" şeklinde formüle edebilecek bu kaynak, içe bakıp Allah'a ulaşılıp ulaşılamayacağı sorunsalına kapı aralamaktadır. Bu bağlamda tefekküre-akla mukabil tecrübe-sezgi yerleştirilmek suretiyle "İçe bak, Allah'a git" formülü oluşturulabilir ve birbirini destekleyen fakat farklı kaynaklardan beslenen iki yöntem analojiyle zihinsel yerlerine oturtulmuş olur.

Akıl ve mantığın terminolojisi kullanılarak belli kriterler çerçevesinde düşünce oluşturması göz önünde bulundurulduğunda elde edilen tefekküri bilginin, bu bilgiyi temel kabul edenler tarafından ne kadar sağlam bir yerde görüldüğü dikkate alınınca, aynı durum tecrübi bilgi için niçin geçerli olmasın sorusu zihinlerde oluşmaktadır. Tecrübi bilginin de kendi içerisinde terminolojisi ve gerçeğe ulaşma yöntemi vardır. Aslında her ikisi de ihmal edilmeden birbirine irca edilmeden tercihe bağlı bilgi yöntemleri olarak görülebilir. Böylece farklı tabiattaki insanların farklı yöntemi tercih edebilecekleri gündeme getirilebilirken, aynı insanın farklı şartlar altında farklı yöntemleri kullanabileceği söylenebilir. Hatta aynı konu üzerinde ideal bir seviyeyi yakalayabilmek için iki farklı türün birleştirilmesi durumu söz konusu olabilmektedir.

İslami literatur içerisinde bulunan bu düşünce yapısının dini ve mistik tecrübede evrensel öz sorgusu araştırması esnasında Stace'in düşünce sisteminde yankı bulduğu görülmektedir. Stace'in birlik tecrübesini saf bilinç şeklinde izah etmesinin akabinde dışa dönük ve içe dönük mistik tecrübe olmak üzere iki türden bahsettiği görülmektedir. Dışa dönük mistik tecrübenin dış dünya referansıyla nihai hakikate ulaşması, içe dönük mistik tecrübenin ise saf bilinç ile nihai hakikate ulaşması izah edilmiştir. Dışa dönük yol, varlıktan hareketle, içedönük yol benliğin derinliklerinden hareketle nihai sona ulaşmakta, farklı yollardan aynı noktaya gelmektedir. Dış alemi referans alan akılla nispeten irtibatı daha belirgin olan dışrak yol ile iç alemi referans alan sezgiyle referansı daha bariz olan içrek yol aynı zamanda akıl-sezgi dikotomisinde yerlerini almıştır. Burada belirtilen iki türden dışa dönük mistik tecrübeye nispetle içedönük mistik tecrübe Stace tarafından daha kıymetli görülmüş, fakat nihai noktada her ikisi de birlik fikrinde birleşmiş; bu

durum akıl ve duyu verileriyle ilişkiye bağlanmıştır. Stace'in sisteminde aklın etkisi azalıp *sezginin etkisi arttıkça* mistik tecrübenin değer kazandığı görülmektedir.[5]

Mistikler tarafından değer atfedilen sezgi yani vasıtasız algı birinci bölümde evrensel öz olabilirliği açısından değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Tefekkürü besleyen akıl ile tecrübeyi besleyen sezginin gerçekliğe ulaşma sürecinde temellendirilmelerinde nasıl bir yöntem takip edilmelidir? sorusu bu minval üzere değerlendirilmiştir. Tecrübenin dinin rasyonel temelinden ümidin kesilmesiyle ortaya çıktığı bilinmekte ve aklı aşan konularda sezgiye başvurulduğu realitesinden hareketle sezginin ihmal edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Aklın yanında sezgiye yer açılması gerektiği öngörüsüyle sezginin sağlıklı bilgi için zemin hazırlayıp hazırlamadığı incelenmiş olup sezginin evrensel öz sorunsalında anlamlı bir kavram olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Sezginin tanımı yapılıp önemi hatırlatıldıktan sonra sezginin kullanım sahaları din, psikoloji-psikiyatri, bilim-sanat şeklinde toparlanmıştır. Akıldan destek almak, aklın süzgecinden geçmek sezginin vazgeçilmezleri arasında görülürken aklı aşan konularda sezginin tek merci olduğu belirtilmiştir. Dinde gizemi, sırrı ifade eden sezgi, psikoloji ve psikiyatri disiplinlerinde anlam bulma temasına yardımcı yüksek bir kapasite olarak işlev görmüştür. Kaosu kosmoza çevirmesi beklenen sezgi, sanata ilhamlarıyla katkı sağlamıştır. Yaratıcılığı destekleme fonksiyonuyla sezgi, sanatçının iç dünyasında kaybettiği bütünlüğü dış dünyada gerçek bir varlık üzerinden yakalamasını sağlamakta[6] bilim adamına ilham vererek hipotezlerinin temelini oluşturmaktadır.

Sezginin ve bilincin konumlandırılması sürecinde fizyolojik açıklamalara yer verilmiş ve vücud içerisinde sezgi ve bilince mekan bulunmaya çalışılmıştır. Sezginin anlamlandığı bir kavram olarak bilincin lokasyonu sorgulandığı zaman ilk akla gelen cevap baş olmaktadır. Herkesin yöneldiği bu hızlı cevaplama hamlesi, içe bakış gerçekleştirildiğinde gözlerimizin ardında içsel bir alana yöneldiğimiz zannından kaynaklanmaktadır.[7] Esasında sezginin ve bilincin lokasyonunda tüm bedene yayılan daha isabetli bütüncül açıklamalar yapılmakla birlikte bu konuda

---

5 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 79-110. (İtalik bize ait.)
6 Storr, **Yaratma Dürtüsü,** s. 199-200.
7 Jaynes, **a.g.e.**, s. 44.

özellikle ayrık beyin çalışmalarının önemini inkar etmemek gerekir. Akıl-sezgi dualitesinde farklı iki bilinç formunun iki farklı beyin lobu ile ilişkilendirilmesi söz konusudur. Beyinde corpus collasum tarafından her an bilgi akışına hazır iki bölüm vardır ve bu bölümlerden sol tarafta akıl, sağ tarafında sezgi işlevseldir. Sağ ve sol el sembolizminden konumlandırılma sürecinde büyük ölçüde yararlanılmıştır. Bu neticelerle sezgi dolayısıyla evrensel özün biyolojik yapısı incelenmiş olmaktadır.[8]

Sezgiden sonra değerlendirilen bilinç kavramının evrensel öze bilimsel destek sağlayabilmek adına önem arzettiği dikkat çekmiştir. Beyin yapısını ve fonksiyonlarını inceleyen, bilinç hakkında çalışmalar yapan nöroloji, nörofizyoloji bilimlerinden ve bu bilimlerin felsefe ve psikoloji ile birlikte yürüttükleri interdisipliner çalışmalardan kısacası bilişsel çalışmalardan faydalanmak Stace'in saf bilinç teorisininin karmaşasını çözmede anlamlı rol üstlenmektedir.[9] Farklı bilinçlerin varlığının mistik tecrübeyi daha anlaşılır kıldığı görülmüştür.[10]

Bilinç kavramının analizinde Stace'in esinlendiği James'in farklı bilinç fikrine aydınlatıcı veriler bulunmuştur. Anlaşılması zor bir kavram olarak saf bilinç bilimsel temellendirmeye açık hale gelmiştir. Burada James'in günlük sıradan bilinci ile Deikman'ın etkili bilincinin başka bir deyişle araçsal bilincinin örtüştüğü, bununla birlikte Stace'in mistik bilinç ya da saf bilinç olarak ifade ettiği yeni bir bilinç türü ile Deikman'ın amaçsal, diğer bir ifadeyle alıcı bilincinin örtüştüğü görülmüştür. Deikman burada iki bilinç biçimine uyumlu iki benlik olduğunu belirterek kavramsallaştırmasına devam ederken bu bulguların da Stace terminolojisinde bireysel ego ile evrensel egoda yankı bulduğu görülmüş ve birlik tecrübesindeki suje

---

8 Maneviyatı biyolojik süreçlerle bağlantılı bir şekilde inceleyen bir eser için bkz. Robert C. Fuller, **Spirituality in the Flesh: Bodily Sources of Religious Experiences**, Oxford University Press, 2008.

9 Tezin sınırları dolayısıyla bilinç çalışmalarına ve deneysel bulgulara yer verememekle birlikte Stace'in de vurguladığı şekilde psikoloji gibi doğal bilimlerden gelen verilerin değerlendirilmesi gerekliliği kanaatini taşımaktayız. Stace'in psikoloji vurgusu yapması ve meselenin psikolojik izahını verdiğini belirtmesi durumun önemini göstermektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 55, 58, 110, 155, 305. Stace'in psikoloji vurgusu yapıp konuyla ilgili eserini psikolojik çalışma olarak etiketlediği halde çalışmasından Freud gibi önemli psikologlardan alıntı yapmadığını gerekçe göstererek eleştiren bir eser için bkz. J. Moussaieff Masson, T. C. Masson, "The Study Of Mysticism: A Criticism of W. T. Stace", **Journal of lndian Philosophy**, Vol. 4, 1976, 115.

10 Farklı bilinç alternatifleri için bkz. Tart, "Consciousness, Altered States, and Worlds of Experience", s. 159-170; Brian O'Shaughnessy, "The Anatomy of Consciousness", **Philosophical Issues**, Vol. 1, Consciousness, 1991, s. 135-177.

obje ilişkisi nispeten aydınlatılmıştır.[11] Soyut kavramlara somut temellendirmeler yapabilmek, dini ve mistik tecrübe kavramlarına biyolojik temeller bulabilmek adına sezgi ve bilinç kavramlarının analiz edilmesi evrensel öz açısından faydalı olmuştur.

Dini ve mistik tecrübe kavramlarının ikisinin kesişim teması olan tecrübe kavramı incelenmiş ve bu kavramın sezgi ve bilinç ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Burada sezgi merkezli ve bilinç merkezli tanımlama biçimlerinden vasıtasız bir tecrübenin imkanına giden süreç incelenmeye çalışılmıştır. Sezgiden vasıtasız algı, bilinçten saf bilinç kavramlarına kapı aralanmasıyla birlikte tecrübe kavramına bu iki ihtimal çerçevesinde bakıp saf tecrübeye imkan tanınması böylece evrensel öz için natural bir açıklama getirilebilirliğine dair sorgu gerçekleştirilmiş ve bu ihtimal varlığını korumuştur. Birliğin sezgisinin gerçekleştiği tüm ayrımların birleştiği saf tecrübe tüm sistemlerin ve tüm birliklerin temeli olarak görülmüştür.[12] Bu yönleriyle birleştirici rol üstlenen sezgi kavramıyla birlikte bilinç ve tecrübe kavramlarının evrensel öze destek sağladığı kavramsal anlamda boşluklukları nispeten doldurduğu görülmüştür. Kavramsal analizde din ve mistik tecrübe kavramlarını tavzih için yapılan arkaplan sorgusundan elde edilen formül şöyledir:

Sezgi = Vasıtasız Algı =Saf bilinç => Saf Tecrübe, Birlik, Evrensel Öz.

Dini ve mistik tecrübenin yapıtaşlarının incelenmesiyle Stace'in beş duyunun dışında altıncı bir duyuyla, aklın ötesinde bir gerçekliğin anlaşılabilirliğine işaret ederken akıl dışı bir alanın varlığına yaptığı vurguyla zımnen sezgiye işaret ettiği düşünülmüştür.[13] Buna mukabil Katz tüm sisteminde felsefi soruşturmayı esas

---

[11] Akıl sezgi dualitesinde bilinç ve benlik kavramları için bkz. Tablo 1: Akıl-Sezgi Dualitesinde Etkili Bilinç ve Açık Bilinç. Tablo 2: Akıl-Sezgi Dualitesinde Yaşamsal Benlik ve Manevi Benlik.

[12] Carter, "Paradoks, Language and Reality", s. 43.

[13] Stace, **The Teachings of the Mystics**, s. 12-14; Stace mistik tecrübenin aklın ötesinde olduğuna sık sık işaret eder fakat sezgiye vurgu yapmaz. "Açıkçası bu bir şekilde onun deneyiminin aklın ve anlama yetisinin alanının ötesinde olmasından kaynaklanmaktadır." Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 307. "…kavramların mistiğin tecrübesine ilişemeyeceği görüşünün.." Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 308. "… aklın üstünde Tanrısalla ilişkili…" Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 251. Burada aklın ötesinde diyor ve Tanrısalla ilişki kuruyor fakat yine sezgiden bahsetmiyor. Alıntılanan ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Stace saf bilincin aklın ötesinde olduğunu kabul etmekle birlikte, alternatif bir açıklama getirmemektedir. Mistik tecrübenin mahiyetinde içeriksizliği tercih etmektedir. Bununla birlikte Stace aşırı duyguculuğu mistik tecrübenin dışında değerlendirmekte duygu kuramlarına itiraz etmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 51, 280, 281. Pratt, St. Francis'in ruhunun gözleri önünde bir perde yükselerek sezgi ile bilgi elde ettiğinden bahseder ve bu ihtimali gündeme getirir. Bkz. Pratt, **The Religious Consciousness**, s. 406, 407. Stace ise Pratt'in sezgi ile elde ettiği bilgiyi entelektüel içeriği az psikolojik bir his olması gerekçesiyle değersiz görmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, 280. Stace'in bu tutumunda bir boşluk bulunmaktadır. Stace'in Inge'nin çevirisinden

alırken, olağanüstü tecrübelerin doğasına da tıpkı olağan tecrübelerde olduğu gibi akılla ulaşılabileceğini öngörmüş, vasıtasız tecrübenin imkanını yadsımış, mistik tecrübenin tabiatına akılla nüfuz etmeye çalışmıştır.[14]

Akıl-sezgi dikotomisinde Katz aklın Stace sezginin izdüşümünde yer alırken, Stace'in saf bilinci kabul ederek vasıtasız tecrübenin imkanını savunduğu, Katz'ın günlük sıradan bilince alternatif oluşturmaksızın bu bilinçle ve vasıtalı tecrübeler argümanıyla dini ve mistik tecrübeleri açıkladığı görülmüştür. Bu çalışmada ise dikotomiler için terkip modeli önerilmektedir.[15] Bu birleşme fikrinde dikotomilerin birbirlerine irca edilmeden kendi varlıklarını koruyarak ılımlı bir forma dönüşmek suretiyle yeni bir formda varlık kazanması amaçlanmıştır. Böylece birlik fikrinden hareketle birleşmenin değişik versiyonlarda gerçekleşmesi mümkün olacaktır. Burada söz konusu dualitelerden her ikisinin de fonksiyonlarına indirgemeci yaklaşmadan terkip edilmesi, dualiteden birliğe, çatışmadan uzlaşmaya, keskin ayrımdan ilişkisel ayrıma kapı aralamış olacaktır.

Gerçeklik arayışında iki önemli yöntem olarak akıl ve sezginin oluşturdukları dualitelerden birliğe geçilmesi ile Nihai Gerçekliği yakalayabilmek adına önemli bir adım atılmış olmaktadır.[16] Maddi dünyanın gerçekleri akıl ile

---

aldığı Plotinus alıntısında Plotinus'un birlik tecrübesinin mistik sezgiyle kavranabileceği ifade edilmiştir. Stace bu alıntıdan bir sonraki cümleyi değerli görmekte olduğu halde bu ifadeye itibar etmemiştir. Bkz. Stace, **The Teachings of the Mystics**, s. 113. Stace'in sezgiyi yadsıdığı görülmektedir. Stace sezginin bize açıkladığı bazı gerçekleri Tanrı'nın öte dünyaya ait bir gizem olduğu, Sonsuz mutluluğun ve barışın akıldan daha yüksek olduğu şeklinde ifade eder. Stace sonsuz mutluğun doğal mutlulukla karşılaştırılabilir olmadığı için anlamının olmadığını belirtmektedir. Tanrı'nın da sezginin ilham ettiği gibi sonsuz olmadığını iddi eder, Tanrı'nın sonsuzluğunu dünyayla iletişimi olan varlık olduğu için mümkün görmez. Tanrı'nın zamanın düzeninden tamamen başka bir düzeni olmadığı için sonsuz olmadığını ifade eden Stace, Tanrı'yı boşluk, hiç kavramlarıyla izah etmektedir. Bkz. Walter T. Stace, **Zeit und Ewigkeit: Ein Religionsphilosophischer Essay**, Frankfurt am Main, Lembeck, 1997, s. 187. Çalışmada akıl-sezgi dikotomisinde bağıllık esas alındığı için Katz akla Stace sezgiye yerleştirilmiştir. Esasında sezgiyi temsil eden mistiklerdir, Stace'in sezgiyi bazen yadsıdığı belirli konularda –özellikle mistik tecrübenin anlatımı- aklı tercih ettiği görülmektedir.

14 Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 22-74.

15 Tezin kapsamında oluşan tüm dualiteler ve terkip fikri elemanları için bkz. Tablo 4: Akıl Sezgi Dualitesinde Tezdeki Konseptler.

16 Eski psikologlar, dış dünyadan gelen uyarıcıların kişide üç aktiviteye sebebiyet verdiğini söyleyerek duygu (emotion), akıl (intellect) ve irade (will) ye dikkat çekmişlerdir. Yüksek bir manevi farkındalığa ulaşmanın yolu, ruhun derinliklerindeki sezgi ile aklın açık ve aydınlatıcı ışığının sentezinden geçmektedir. Bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 45. Akıl ve sezgi kavramlarını birleştiren akli sezgi kavramı, duyu sezgisi ve metafizik sezgi ile birlikte üç tür sezgiden biri olarak tasnif edilmiştir. Tezde sezgi akla alternatif bir yöntem olarak ele alınmakla birlikte sezginin duyularla, mı zihinde olanla mı yoksa akılüstü başka bir alanla mı ilgili olduğu

kavranırken, manevi dünyanın anahtarları sezgidedir. Görüngülere dayanan gerçeklikler akıl ile sağlanmakta, bununla birlikte görünenin ötesindeki Nihai Gerçeklik sezgiyi gündeme getirmektedir. Gerçekliğin farkındalığı ise akıldan ziyade sezgiye atfedilmektedir.[17] Nihai noktada dünya gerçeklerinden referansla Mutlak sezilmekte ve akıl-sezgi arasında birlik söz konusu olmaktadır. Akıl ve sezgi için öngörülen soyut terkip fikrini Russell, sujede somutlaştırmakta ve hem mistik hem bilim adamı olmayı düşünce dünyasında ulaşmanın olanaklı olduğu en yüksek konum olarak belirlemektedir.[18]

Hemen her mistisizmde aklın devreden çıktığı, tüm kavramlardan ve inançlardan bağımsız bir sezgisel kavrayışın varlığı onaylanmaktadır. Burada aklın bir noktadan sonra yerini sezgiye bırakmasıyla akıl ve sezgi arasında bir birlik meydana gelmektedir. Çünkü zihinden büyük deneysel içeriğin boşaltılarak bilincin saflaştırılması, aklın sezgiyle bütünleşmesi Nihai Gerçekliğin algılanması için oldukça önemlidir. Bilincin saflaşması neticesinde ortaya çıkan durum da bireysel benin evrensel bende yok olması veya onunla özdeşleşmesidir. Mistik tecrübede gerçekleşen şey, suje-obje ilişkisinde her şeyin gerçek nedeni olan varlığın doğrudan görülmesi veya onda yok olmasıdır.

Bazen zıt kutuplarda yer alan bazen sadece farklı yollar olarak görülebilen dikotomi formunda karşılaşılan dualitelerle terkip fikri ılımlı bir formu öngörmektedir. Bir çok tasnifte kullanılan dışrak yol, içrek yol dualitesi spesifik bir duruma gidilmeden genel kullanım çerçevesinde ele alındığında, dış-iç dikotomisi belirmektedir. Dış-iç birleşmesi fikrinde bütüne yönelik bir isteğin kaynağı olan sezginin, bütünü tasavvur eden entelektin benlik kavramının bütünlüğü ile birbirleri içine girerek birleşmesi söz konusudur.[19] Dış dünyanın farklılıkları ile iç dünyanın benzerliklerinden hareketle akıl-sezgi arasında önerilen terkip fikri, Katz'ın bağlamsalcı ve Stace'in evrensel özcü modelinde denenmiştir.

---

tartışılmaktadır. Bkz. İsmail Köz, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", **Felsefe Dünyası**, Ankara, S. 40, 2004, s. 42-43.

[17] James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 79; Wilcox, **a.g.e.**, s. 195.

[18] Bertnard Russell, **Mysticism and Logic**, New York, Doubleday Anchor Books, 1957, s. 1. Eserin Türkçesi: **Mistisizm ve Mantık**, Çev. Ayseli Usluata, İstanbul, Varlık Yay., 1972, s. 5. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Stace, **Mysticism and Philosophy**, s.13. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 11.

[19] Butler, **a.g.e.**, s. 8-9.

3.1.2. Dini Tecrübe-Mistik Tecrübe Kavramlarından Elde Edilen Bulgular ve Değerlendirilmesi

Çalışmada dini ve mistik tecrübe terimlerine evrensel öz çerçevesinde kavramsal analiz yapma girişiminde bulunulmuş ve evrensel öz referans alınarak evrensel öz fikrine iki farklı şekilde yaklaşan evrensel özcülerin ve bağlamsalcıların tanımlama sistemi değerlendirilmiştir. Çünkü dini ve mistik tecrübeleri tanımlama girişimlerinde tümüyle fenomenolojik bir tasvire dayanılmıyorsa, iki kavramın neliğine yönelik tespitler evrensel öz sorgusunda belirlenen cevaplarla yakından ilintili görünmektedir.[20] Bu açıdan dini ve mistik tecrübe kavramlarına evrensel öz bağlamında yaklaşmak birçok açıdan önemli kavramsal boşlukları doldurabilecek potansiyeldedir. Dini ve mistik tecrübe kavramlarının tanımlanma sürecinde sıkıntıların belirdiği gözlenmiş ve bu iki kavramın kavramsal çerçevesinin belirlenmesinin zor olduğu görülmüştür. Bu durum dini ve mistik tecrübenin kavramsal analizinin belirli bir perspektifle yapılması gerekliliği fikrini oluşturmuş ve evrensel özcü düşünce-bağlamsalcı düşünce dikotomisi bu noktada tercih edilmiştir.

Tezin kavramsal çerçevesinin evrensel öz temelinden hareketle şekillendirilmesi fikri, kaynakların incelenmesiyle çalışmanın ilk aşamalarında karşılaşılan kavramsal düzeydeki sınırlılık neticesinde oluşmuştur. Dini tecrübe ve mistik tecrübe terimlerinin tüm boyutlarının kavranılmasını sağlayan net, tam, bütüncül ve kapsayıcı tanımlarının yapılamadığı görülmüştür. Kavramların bağımsız olarak tanımlarının yapılamayışının yanında, birbirleriyle olan ilişkilerinin belirgin bir şekilde ortaya koyulamadığı, iki kavramın kapsamının tam olarak belirlenemediği ve konuyla ilgilenenlerin soru işaretlerini giderecek doyurucu açıklamaların olmadığı dikkat çekmiştir. Sezgiyle beslenen bu iki kavramın tanımlarının net bir biçimde yapılamamış olmasının karmaşık bilgi yığınına sebep olduğu ve oluşan boşlukla birlikte bu kavramların kapsamına giren durumların bir şekilde istismar edildiği görülmüştür.

[20] Rahim Acar, Fatma Yüce, "Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 9, S. 17, 2011, s. 216.

Dini ve mistik tecrübenin kavramsal analizi yapıldıktan sonra farkedilen ikinci sınırlılık kültürel düzeyde olmuştur. Dini ve mistik tecrübede evrensel öz sorunu modern batı kültüründe ortaya çıkan tartışmalarda hayat bulduğu için tez bu minval üzere değerlendirilmiştir. Bu durumun kavramsal analiz açısından sıkıntılar oluşturduğu görülmüştür. Tezin tasvir bölümünde bir anlamda batıda yerleşmiş evrensel öz algısı Walter Stace ve Steven Katz modelleriyle ortaya koyulmuştur. Bu anlamda burada şekillenen bir evrensel öz algısının doğu toplumuna uygulanmasının bazı problemleri beraberinde getireceği öngörülmüştür. Dini tecrübe ve mistik tecrübe kavramlarının bile Türk-Müslüman algısında tam olarak oturmadığı ve çevirilerde kullanılan kavramların tam olarak aslını karşılayamadığı dikkate alındığında evrensel öz problemi çerçevesinde meydana gelen tartışmaların Stace ve Katz referanslarıyla değerlendirilmesi yapıldıktan sonra elde edilen verilerin Türkiye'deki tartışmalarda yerlerini almaları ve argümanların oluşturacağı izdüşüm problemli görünmektedir. Elde edilen sonuçların kültür ve algı farklılığı dolayısıyla doğu-İslam formunda karşılık bulması kısmen sorun teşkil edebilecektir.

Evrensel öz bağlamında kavramsal analizin yapılmasının faydalarının daha iyi tespit edilebilmesi adına kavramın ve kavramsal analizin tartışmaya katkısının ifade edilmesi anlamlı olacaktır. Yaşanan bir tecrübenin ya da anlaşılan bir temanın dilde vücud bulmasına, soyut hakikatlerin somut kisvelere bürünmesine ve anlam ağı oluşturmasına kavramsal çerçeve denildiğinde bu çerçevede odak noktasında kavram bulunmaktadır. Burada vasıtalı bir anlamadan vasıtasız bir anlamaya gidilebilirliği sorgulanırken anlamayı sağlayan bütün kavramların kökenine gidilmesi gerekmektedir.[21] Kavramsal analiz yapmanın ardından bütüncül bir bakış açısıyla kavramsal bir senteze ulaşmak, dini ve mistik tecrübelerin tek tek anlamlarına nüfuz edip bütündeki resimlerini görebilmeyi sağlayacaktır.

[21] Bergson bütün kavramların kökeninde iki yanılsama olduğuna işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, hareketin bir hareketsizlik olan hareketli şeyin konumu ile onun yine hareketsizlik olan ulaşılmış varsayılan bitişi arasındaki bir mesafenin derece derece azalması olarak tasavvur edilmesiyken, buna karşın konumların, yalnızca zihnin bölünmez hareket üzerindeki görüşleri olmasıdır: bundan sonuç olarak gerçek devingenliği yani burada ödevi dolaylı veya doğrudan oluşturan esinleri ve baskıları yeniden oluşturmanın olanaksızlığı çıkmaktadır. Bergson'a göre ikinci yanılsama yaşamın evrimiyle ilgilidir. Belirli bir noktadan itibaren evrimsel bir süreç izlendiği için bu noktanın aynı evrimsel süreç tarafından ulaşılmış olması istenmekte ise de önceki evrimin farklı olması mümkündür ve hatta bu noktaya kadar evrimin olmamış olması da mümkündür. Bkz. Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, s. 239.

Kavramların temayı belirleme noktasında yetersizliği[22] bazen de temadaki belirlenemezlik vasfı, kavramlar arası mesafelerin açıklığı, kavramla anlamın ontolojik statülerindeki uyuşmazlık kavramsal analiz açısından problem teşkil eden durumlardır. Burada ele alınan kavramların dini tecrübe ve mistik tecrübe olması tabloyu daha vahim hale getirmektedir. Çünkü burada başta tecrübe kavramından kaynaklanmak üzere, dini ve mistik sıfatlarından gelen belirsizlik ve zorluk tanımlama sürecinde sıkıntıya yol açmaktadır.[23] Dini ve mistik tecrübenin sağlıklı, amacına hizmet edecek, bütüncül tanımlarının yapılamayışının nedenleri arasında konunun karmaşık olup farklı yapı ve görünüm sergilemesi, dini ya da mistik tecrübenin somut bir şey olmaması, şahısların anlattığı yaşanan tecrübelerin dışında reel karşılığının olmaması, konuyu ele alan kişilerin farklı perspektifle konuya eğilmeleri, yöntem farklılığı, dünya görüşlerinin çeşitliliği ve tanımlama sistemlerinin epistemolojide yaşanan köklü paradigmatik değişimden etkilenmeleri yer almaktadır.

---

[22] Kavramsal bilgi sonsuza kadar gerçekliğin bütünlüğüne yetersizdir. Kavramlar sadece ikinci formasyonlardır ve yetersizdirler. Kavramlar algısal tecrübenin gerçek olduğu kadar gerçektirler. Carter, "Paradoks, Language and Reality", 1992, s. 38.

[23] Dini ve mistik tecrübe kavramlarının analizinde bileşenlerinden gelen anlam belirsizliğiyle birlikte kavramların birleşmesinden gelen yeni belirsizlikler de söz konusudur. Gadamer tecrübeyi "en müphem kavram" lardan biri olarak etiketler. Bkz. Gadamer, **Truth and Method**, s. 346; **Hakikat ve Yöntem**, s. 119; Sharf, "Experience", s. 94; Jay, **a.g.e.**, s. 19. Tecrübe teorik olarak objektif ve empirik olanın otoritesini engellemek için kullanılmakta; subjektif, kişisel ve özel olanın yerine kıymet takdir etmektedir. Terimin önce apaçık (self-evident) gibi görünmesi sonra onu seçmeye çalışınca anlaşılması zor bir hal alması bundandır. Bkz. Sharf, "Experience", s. 94. Tecrübenin her analizi devam eden süreçte yapay bir ayrım olur. Tecrübe tanımlanamaz. Dini tanımlamak güç ise, tecrübeyi tanımlamak imkansızdır. Bkz. Waterhouse, **a.g.e.**, s. 19. Tecrübe teriminin problemi, özellikle onun din çalışmalarındaki kullanımıdır. Bununla birlikte terimin belirsizliğine rağmen (belki de önemini buna borçlu olarak) tecrübe kavram olarak din sahasındaki çalışmalarda çok önemli rol oynar. Sharf, "Experience", s. 94. Kısacası, tecrübenin tanımı zor, dini sıfatı eklenince zorluk ikiye katlanmakta, iki muallak kavramın birleşmesiyle dini tecrübe daha zor bir kavram olmaktadır. Dini tecrübe kavramının kullanımının aşırı derecede geniş olması, hislerin, ruh hallerinin, algıların, eğilimlerin ve bilincin hallerinin geniş bir sıralanışını kapsaması gerek içeriği ve gerek kapsamı itibariyle belirsizliğine zemin hazırlamaktadır. Bkz. Sharf, "Experience", s. 95; Reçber, **a.g.e.**, s. 89. Mistisizm terimini kullanmadaki problemin popüler çağrışımları ve farklı tipolojileri olduğu belirtilmektedir. Bkz. Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", 197. Karş. "Mistisizmi Anlamak", s. 216. Kazimi ise mistik tecrübedeki tanımlama sorununu akademik tahlillerin eksikliğine işaret ederek varolanların indirgemeci yapısına bağlamakta, mistik tecrübenin yüksek ve aşkın yönlerinin ihmal edildiğini ifade etmektedir. Bkz. Kazimi, **Paths to Transcendence**, s. 229. Karş. **Aşkına Giden Yollar**, s. 365. Mistisizmin tam olarak ne olabileceğine dair, mistisizm üzerinde yazan en iyi yazarlar arasında bile bir konsensusun, fikir birliğinin olmadığına işaret eden Knowles, hem kelime olarak hem tartışma konusu olarak yeni doğmuş bir kavram olan mistisizmin var olan tanımlamalarını teknik kesinlikten ve karşılıklı anlaşmadan yoksun olmaları bakımından eleştirmektedir. Bkz. David Knowles, **The Nature of Mysticism**, New York, Hawthorn Books, 1966, s. 12.

Tanımlama sürecinde en dikkat çeken problem ise dini ve mistik tecrübelerin arasındaki ilişki sorunudur. Çalışmada akademik literatürün net bir şekilde dini tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiyi belirlemediği bir kez daha görülmüş ve belirlemesi gerektiği vurgulanmıştır.[24] Çalışmada dini ve mistik tecrübe arasındaki ayrım ve ilişki şekilleri ele alındıktan sonra model önerilmiş, önerilen model çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır.[25] Dini ve mistik tecrübenin türlerinden destek alarak ve dini-mistik tecrübe arasındaki ilişkiyi inceleyerek öne sürülen yeni model sistematik ve detaylı bir şekilde analiz yapabilme imkanı sunması ve birbirini dışta bırakan unsur ve tür bırakmaması hedefleriyle oluşturulmuştur. Bu yeni modelde dini tecrübelerin alt kategorisinde mistik tecrübe, dini olmayan tecrübelerin alt kategorisinde mistik tecrübe bütünün yakalanabilmesi ve bütüncül bir anlayış geliştirilebilmesi için birlikte değerlendirilmektedir. Dini tecrübelerin alt kategorisinde mistik tecrübe, dini olmayan tecrübelerin alt kategorisinde mistik tecrübe olması bağlamı ne olursa olsun mistik tecrübenin vuku bulduğunu göstermektedir. Böylece dini bağlamın yanısıra dini olmayan bağlamda da mistik tecrübelerin gerçekleşmesi evrensel öz ihtimalini güçlendirmektedir.

Hem dini olmayan tecrübelerde hem de dini tecrübelerde mistik tecrübenin oluşabileceği ihtimali mistik tecrübenin bağlamı aşabileceğine ve evrensel olduğuna işaret eder mi? Bu durum bağlam içinde vücut bulan mistik tecrübenin bağlamdan bağımsız olduğuna ya da bir aşamadan sonra bağlamı aşabileceğine bir kanıt teşkil eder mi? Dini ve mistik tecrübenin ilişkisine eserlerinde yer vermeyen evrensel özcülerin ifadelerinden bu iki kavramın aynı fenomen olduklarına zımnen işaret bulunmakta, fakat hangi kategoride yer aldığı tam olarak belirlenememekteydi. Evrensel özcülerin dini ve mistik tecrübenin ayniliğine, dini tecrübenin genel ve asıl kategori olduğuna ve mistik tecrübenin genel ve asıl kategori olduğuna işaret eden ifadelerinin yol açtığı belirsizlik yeni modelle aşılabilecek midir? Dini ve mistik tecrübenin ilişkisine yönelik açıklamalarda bulunmadıklarından hareketle bağlamsalcı yaklaşımın bu konuda yetersiz kaldığı düşünülebilir mi? Onların

[24] Sharf, "Experience", s. 95.

[25] Dini ve mistik tecrübe arasındaki ilişki netleştirilmeden neyin niçin söylendiği belli olamamaktadır. Elde edilen her hangi bulgunun ya da serdedilen bir özelliğin mistik tecrübe için mi yoksa dini tecrübe için mi geçerli olduğu belirlenmeden isabetli sonuçlara ulaşılamayacağı açıktır. Neyin niye söylendiğinin anlaşılması için dini tecrübe-mistik tecrübe arasındaki ilişkinin belirlenmesi elzem görülmüştür.

evrensel özle ilgili öne sürdükleri eleştirileri mistik tecrübeyi tam olarak kavrayamadıkları, mahiyet olarak anlayamadıkları gerekçesiyle dini tecrübenin bağlam çerçevesinde oluşan diğer kategorileri için geçerli görülebilir mi? Aynı zamanda bağlamsalcı yaklaşımın dini tecrübe sahasında öze yani mistik tecrübeye yeteri miktarda vakıf olmadığı savunulabilir mi? Yeni modelle birlikte karşılaşılan bu sorular tezin bütünü çerçevesinde elde edilen bulgular arasında ilişkiler kurularak, analiz ve sentez yapılmak suretiyle değerlendirilmiştir.

Kavramsal analiz yapmak suretiyle dini ve mistik tecrübelerin ontolojik ve epistemolojik statüsüne dair hangi noktalara kadar ulaşılacağı ve kavramsal analizden kavramdan bağımsız bir senteze yani vasıtalı tecrübeden vasıtasız tecrübeye gidilip gidilemeyeceği evrensel öz temelinde şekillenen merkezi bir tartışmadır. Burada "Evrensel öz bağlamında kavramsal analiz yapmaktan ne kastedilmektedir?" sorusu ile karşılaşılmaktadır. Evrensel öz bağlamında kavramsal analiz yapmak derken literatürde tanımlama adı altında karşılaşılan karmaşık bilgi yığının spesifik bir referans noktasından belirli sistem çerçevesinde ele alınması kastedilmektedir. Evrensel özü kabul edip etmemek tanımlamaları değiştirmektedir, bu nedenle tanımlayanın hangi perspektiften konuya yaklaştığını bilmek, başlangıç noktasını yakalamak adına önem arz etmektedir. Çünkü hangi açıdan bakıldığı belirtilmeden tanımlar yapılınca karmakarışık bir tablo ortaya çıkmaktadır. Evrensel öz bağlamında ele almak kavramları belirginleştirmeye daha iyi anlamaya bir sistematik içinde değerlendirmeye yardımcı olmuştur. Tezde kavramsal analiz yapılırken dini ve mistik tecrübe kavramlarını evrensel öz bağlamında ele almak suretiyle kavramları netleştirme hedefi nispeten gerçekleştirilmiştir.

Dini ve mistik tecrübenin belirsiz tanımlamalarına, evrensel öz perspektifiyle yaklaşmak belirli açıdan netlik sağlamıştır. Ancak oluşturulan kavramsal çerçevede nihai anlamda dini ve mistik tecrübelerin ne olduğunun ve ne olmadığının tespitini içeren (efradını cami ağyarını mani) tam ve bütüncül bir tanımlamasına ulaşıldığı söylenemez. Bu ihtimalin olasılığının sorgulanabilirliğiyle birlikte burada tanımlama girişiminde belli boşlukların doldurulduğu söylenebilir. Dini tecrübe ve mistik tecrübe tanımlarının nasıl olması gerekliliği meselesini kapsayan tanımlama süreci, dini ya da mistik tecrübelerin kategorik, kümülatif, parçacı, çoğulcu, vasıflardan hangisiyle tavsif edildiğinde daha iyi bir anlam

çerçevesine ulaşılacağı bir kenara belki de söz konusu vasıflarla tanım getirmemenin getirmekten daha yararlı olacağını düşündürtmüştür.[26]

Çalışmada kavramlara belirli bir şekilde yön vermeye, kavramları daraltmaya ya da değiştirmeye zorlamadan var olan realite çerçevesinde hayat bulmuş şekliyle bu fenomenler bağlamsalcı ve evrensel özcü yaklaşım açısından iki farklı perspektifle ele alınmıştır. Bu iki farklı perspektifle ele alınan dini ve mistik tecrübe kavramlarını değerlendirme kısmında tezin sistematiği ile birleştirince yeni bir model ile karşılaşılmıştır. Böylece dini tecrübe kavramı akıl-sezgi dikotomisinde nispeten akla, mistik tecrübe kavramı bu dikotomide nispeten sezgiye tekabül ederken, dini tecrübenin izdüşüm ilişkisi bağlamsalcı yaklaşımla mistik tecrübenin izdüşüm ilişkisi de evrensel özcü yaklaşımla kurulmaktadır.[27]

Bağlamsalcıların dini ve mistik tecrübe ile ilgili argümanlarında aklı referans almalarına ek olarak dini ya da mistik tecrübe ayrımı yapmadan bu minval üzere değerlendirme girişimlerinde bulunmaları ve evrensel özcülerin evrensel öz merkezinden aklı bir noktada aşarak sezgiyi referans alarak yaptıkları tanımlamaları birlikte değerlendirildiğinde kesişmedikleri görülmektedir. Burada bağlamsalcıların evrensel özcülerin tanımladığı şekliyle bir mistik tecrübeyi yadsıdıkları görülmüştür. Buna mukabil evrensel özcülerin de bir tecrübeye mistik diyebilmek için tecrübenin dolaysız olması gerektiği üzerindeki vurguları dikkat çekmiştir. Bu durumda bağlamsalcı yaklaşımın mistik tecrübe üzerinde konuşmak ve değerlendirme yapmakla birlikte aslında varlığını kabul etmediği görülmektedir. Bir nevi argümanlar evrensel özün yokluğu yönünde olmakta, diğer bir yönüyle mistik tecrübeyi yok saymaktadır. Katz'ın mistik metinlere ve mistik modele yaptığı vurgu ve varolduğu şekliyle mistik tecrübeyi ele alması, mistik tecrübeyi soyut kavram olarak ele almak yerine somut bir veri olarak ele aldığını göstermektedir. Benzer

---

[26] Reçber, **a.g.e.**, s. 92.

[27] Kavramsal analiz bölümünde dini ve mistik tecrübenin akıl-sezgi dualitesine göre izdüşümünün verildiği Şekil 2 ile birlikte Şekil 10 ele alındığında dini ve mistik tecrübe kavramlarının ayrımı evrensel öz sorunsalında anlamlı sonuçlar oluşturmakta, konunun netleşmesine yardımcı olmaktadır. Katz'ın eserinde bu ayrıma dikkat etmeden dini tecrübe veya dini ve mistik tecrübe için söz konusu olabilecek bağlam açıklamalarını mistik tecrübe için yaptığı görülmektedir. Bu durum karmaşaya neden olmaktadır. Katz'ın bağlamsalcı perspektifle dini ve mistik tecrübe ayrımı yapılabilir mi sorusuna verdiği cevap ise şöyledir: "Evet, biri mistik olanı dini tecrübeden ayırabilir. Çakışmış gibi görünen ve birilerinin hakkında tartışabildiği alanlar olacaktır fakat bu ayrımın konumlandırılması zor değildir." Bkz. Kimmel, **a.g.e.**, s. 245.

şekilde Gimello da eserinde soyut mistisizmden değil, onun bir parçası ve görünen vechesi olarak somut mistik tecrübeden bahsettiğinde aynı algı içerisindedir.

Bağlamsalcı yaklaşımın ve evrensel özcü yaklaşımın dini ve mistik tecrübeleri tanımlama girişimleri dikkate alındığında bağlamsalcı yaklaşımın mistik tecrübeye nüfuz edemediği dini tecrübe kategorisinde değerlendirme yaptığı düşünülmüş ve öne sürdüğü vasıtasız tecrübenin imkansızlığı yönündeki temel argümanın ve diğer argümanların bir kısmı dini tecrübe kategorisinde daha anlamlı görülmüştür. Tecrübenin bağlamsal ve yorumsal yapısı özellikle tecrübenin dini vasıtalarla şekillendiğine dair yöneltilen temel argümanlar dini tecrübe için geçerli olmaktadır. Bu durumda bağlamsalcıların bağlam vurguları ve konuyla ilgili diğer eleştirileri kavramsal düzeyde dini tecrübe ile sınırlı görünmekte, dini tecrübeye tekabül etmektedir. Bununla birlikte evrensel özcülerin tanımlama girişimlerinde yer yer dini tecrübe ile mistik tecrübenin özdeş kullanımı görülmekte, ama bu kullanım tam olarak belirlenmemektedir. Evrensel özcü yaklaşımın ise kavramlar arası ayrım yapmaması problemli görünmektedir.

Evrensel özcü yaklaşımın en önemli eksikliği konuyu evrensel öz çerçevesinde ele alırken bu argümanı desteklemek için öne sürdükleri kavramları net bir şekilde açıklayamamış olmalarıdır. Evrensel özcüler kavramlardan neyi kastettiklerini tam olarak beyan etmemişlerdir. Evrensel özcüler bağlamsalcılar kadar felsefi argümanları takip edip güncel tartışmalarla konuyu ele alma ihtiyacı hissetmemişler, yer yer ifade edilemezliğe vurgu yaparak izah etmeden kendilerini men etmişlerdir. Evrensel özcülerin yorumdan ibaret tecrübeleri dışlayarak, dini tecrübeleri de bazen dışladıkları görülmektedir. Evrensel özcüler dini ve mistik tecrübenin kavramlaşma sürecinde ve kapsamı konusunda ihtilaflı görüşler beyan etmişlerdir. Mesela Stace mistik tecrübeyi saf ve vasıtasız bir tecrübe olarak ele alırken dini versiyonlarının tamamını dışlamış görünmektedir. Buna mukabil saf tecrübeyi kendisinden temellendirdiği James dini tecrübeleri daha merkezi bir konumda değerlendirmiştir.

Evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşımın tanımlama sürecinde görülen bu durumun nedeni esasında akıl-sezgi dualitesine dayandığı düşünülmüştür. Analitik düşünme, dilsel analiz, parçacı yaklaşım ve atomik yapılar genel olarak aklın

işlevleri ve bağlamsalcıların kullandıkları yöntemler olarak belirirken; mistik düşünme, holistik ve bütüncül yaklaşım sezginin işlevleri ve evrensel özcülerin benimsedikleri yöntemler olarak görülmektedir. Bağlamsalcılar kavramsal analize sistemleri dolayısıyla daha müsait görülürken, evrensel özcülerin de bağlamsalcıların kavramsal analizinden sonra kavramsal senteze ulaşma ihtimalleri burada gündeme gelmektedir.

Normal şartlarda olağan tecrübenin akıl ile olağanüstü tecrübe olarak dini ve mistik tecrübelerin sezgiye tekabül ettiği hatta bu dualite öncesinde tefekkürün akla, tecrübenin sezgiye tekabül ettiği düşünülmektedir. Burada akıl ve sezginin artmasına ve azalmasına göre bir tasnif uygun görünmekte esasen dualiteler bağıllık düşüncesiyle belirlenmektedir. Dini tecrübenin mistik tecrübeye nispetle akla tekabül ettiği düşünülmektedir.[28] Çünkü dini tecrübenin mistik tecrübe dikkate alındığında akılla izah edilebilirliği artmakta, hatta tanımlama süreçlerinde aklın azalması, duyu verilerinin azalması, içeriğin aşılması mistik tecrübenin özellikleri olarak belirlenmektedir. Konuyla alakalı sayı doğrusunun örnek gösterilmesi ve duyu tecrübesi ile duygu tecrübesi gibi gündelik tecrübelerin örnek gösterilmesi daha uygun düşmektedir.[29] Duyu tecrübesi birini görmekten, duygu tecrübesi aşık olmaya kadar olan süreçte aklın ve sezginin varlığı dikkate alındığında dini tecrübenin akılla nispeten izah edilebilirliği, mistik tecrübenin ise akılla izahının yetersizliği dikkat çekmektedir. Mistik tecrübe söz konusu olduğunda kavramsal süreç azalmakta, dil ile aktarılması zorlaşmakta, içeriksiz, saf bir tecrübe ile karşılaşılmaktadır.

Stace'in evrensel özelliklerden hareketle evrensel özü temellendirdiği "Bütün mistik tecrübelerde ortak olan ve onları diğer tür tecrübelerden ayırt eden ve böylece onların evrensel özünü oluşturan bir grup özellikler var mıdır?"[30] argümanı dikkate alındığında evrensel özelliklerin varlığının evrensel özü, dini ve mistik tecrübelerdeki benzerlikleri desteklediği görülmektedir. Evrensel özellikler, farklı tasnif şekillerine sahip olsa da nihayetinde evrensel oluşa vurgu yapmaktadır. Dini ve mistik tecrübelerde onları diğer tecrübelerden ayıran yaygın hususiyetlerin varlığı evrensel öz referansıyla bu kavramların tanımlamasını mümkün, aynı zamanda

[28] Bkz. Tablo 4: Akıl Sezgi Dualitesinde Tezdeki Tüm Konseptler
[29] Bkz. Şekil 12: Duyu Tecrübesinden Duygu Tecrübesine giden süreçte Dini ve Mistik Tecrübe
[30] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 43. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 42.

epistemik değerini anlamlı kılacaktır. Konuya bu açıdan bakıldığında evrensel özelliklerin varlığı önem arzetmektedir. Burada evrensel özelliklerin varlığı sorunsalıyla birlikte "Evrensel özellikler tek bir evrensel öze işaret etmekte midir?" sorgusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun cevabı da olumlu verildiğide evrensel özelliklerden evrensel öze giden mantıki sürecin nasıllığı sorgulanmaktadır. "Evrensel öz tüm evrensel özelliklerin terkibiyle mi mümkün olmaktadır?" yoksa "Evrensel özellikler sadece analojik bir şekilde mi evrensel öze işaret etmekte yani evrensel özün varlığını zaruri kılmaktan ziyade sadece evrensel özün olabilirliğini mi akla getirmektedir?

Evrensel özelliklerdeki çeşitlilik evrensellikle birlikte korunacak mıdır? Evrensel özelliklerdeki çokluk, çeşitlilik, farklılık ve bununla birlikte evrensel oluş esasında farklılıkların benzerlikler lehine dönüşümünü, benzerliklerin fazlalığını, ana temanın benzerlik olduğunu, farklılıkları gözardı etmeden göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu düşüncelerle dini ve mistik tecrübenin ana kavramı tecrübenin özelliklerinin farklı versiyonlarından doğru kabul edilenler ele alınıp dini ve mistik tecrübe için geçerli olup olmadığı sorgulanmıştır. Bu durum evrensel öz problemine ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Aklı, realist düşünceyi bilimsel verileri temsil eden bağlamsalcı yaklaşım ve sezgiyi bir metod olarak benimseyen, duygu ve duyumlara önem veren evrensel özcü yaklaşım ayrımında tecrübenin özelliklerinin incelenmesi tezin ana teması bakımından anlamlı görünmektedir. Bu çalışma evrensel özelliklerin tek bir evrensel öze işaret edecek şekilde anlamlandırılmasının bir denemesini sunmaktadır.

3.2. WALTER STACE VE STEVEN KATZ'IN ARGÜMANLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.2.1. Birlik Tecrübesinin-Evrensel Özün Mahiyeti

Evrensel öz problemine ışık tutması bakımından dini ve mistik tecrübenin tanımlanması sürecinde konuyla ilgili teorik tespitlerin serdedilmesinin ardından değerlendirilmesinden elde edilen neticelerin Stace ve Katz'ın pratiğe dökülen tartışmalarında oluşturacakları yansıma soyuta somut hüviyet kazandırıp konuya yeni bir açılım getirebilecek postansiyelde görülmüştür. Birinci bölümde kavramsal düzeyde yapılan soyut tespitlerin esasında evrensel öz probleminin görünmeyen yönü olduğu anlaşıldıktan sonra tanımlama sürecinde karşılaşılan sıkıntının evrensel öz konusunda ifade edilen birbirinin zıt kutbunda yer alan açıklamaların refere ettiği kavramlara yönelik olduğu görülmüştür. Stace'in mistik tecrübe tanımlaması ile Katz'ın mistik tecrübe algısının uyumsuzluğu kavramsal analizden gelen verilerle tespit edilmiştir. Bu anlamda söz konusu evrensel özün mahiyeti sorgusu yeni bir hüviyet kazanmıştır.

Evrensel öz meselesinin Stace örneğinde ele alınmış olmasının isabetli olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çünkü tecrübenin mahiyetine yönelik en sistemli ve geniş açıklamaları Stace de görmek mümkündür. Evrensel özcü yaklaşımın temel argümanlarını saf bilinç, mistik bilinç ve birlik tecrübeleriyle temellendiren Stace'in çalışmaları bütüncül bir bakış açısı sunabilecek mahiyettedir. Benzer konularla ilgili James'in de değerli çalışmaları olduğu bilinmekte, hatta Stace'in James'in açtığı yoldan ilerlediği görülmekte ve bununla birlikte en etkili ve tatmin edici açıklamaların Stace'den geldiği tartışmasız bir şekilde kabul görmektedir. Evrensel özün olmadığını savunan bağlamsalcı yaklaşımın temsilcisi Katz'ın da argümanlarını perenniyal iddialara cevap teşkil edecek şekilde sunmaktan ziyade Stace'in bir kritiği şeklinde temellendirmesi ve iddialarını Stace çerçevesinde oluşturması[31] Stace'in evrensel öz problemindeki merkezi konumuna işaret etmekle birlikte evrensel öz probleminin Stace referansıyla ele alınmasının anlamını göstermektedir.

[31] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 198. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 218.

Birlik tecrübesinin mahiyetinin sorgulanmasıyla dini ve mistik tecrübelerin vasıtalı mı vasıtasız mı gerçekleştiği sorunsalı ile karşılaşılmaktadır. Bu sorguya evrensel özcüler tecrübelerin saf olabilecekleri ihtimalini açarak ve mistik tecrübeyi saf tecrübe şeklinde izah ederek evrensel öz lehine karşılık vermişlerdir. Buna mukabil bağlamsalcılar hiçbir tecrübenin saf olamayacağını ifade ederek evrensel öz aleyhinde bir duruş sergilemişlerdir. Stace evrensel özün mahiyetine yönelik tartışmalarda evrensel özün varlığı lehindeki argümanını birlik tecrübesi olarak belirlemekte, birlik tecrübesini de James'in saf bilinç açıklamasına dayandırmaktadır. Katz ise Stace'in anladığı manada bir birlik tecrübesinin tecrübelerin vasıtalı doğasına aykırı olduğunu Kant'tan devraldığı felsefi argümanlarla temellendirmeye çalışmaktadır.

Saf tecrübenin imkansızlığını savunan Katz'a göre her türlü tecrübe vasıtalı yani dolaylıdır. Her tecrübenin inanç, kültür ve sosyal yapıya ilişkin kavramlarla şekillendiğini, yapılandığını ve yorumlandığını iddia eden Katz, saf tecrübenin olmayacağını ve bu durumun neyi gerektirdiğini kavrama noktasında Stace'in hataya düştüğünü bildirmektedir.[32] Katz'a göre evrensel bir mistisizmi savunma hatası epistemolojik bir hatadır. Çünkü Stace ve evrensel özcü yaklaşım saf tecrübeyi kabul ederek tecrübenin bağlamsal izler taşıdığı ve vasıtalı olduğu epistemolojik gerçekliğini görememektedir.[33] Buna mukabil Stace de Katz'ın saf tecrübenin imkanını keşfedememe noktasında hatalı olduğunu gösterircesine bu olguyu James'in duyusal entelektüel bilincin dışındaki yeni bir bilinç fikrinden yola çıkarak birlik, saf bilinç, mistik bilinç şeklinde açıklamaktadır. Mistisizmin epistemolojisinin problemlerine ve karmaşıklığına odaklanan Katz'ın kendi sisteminin yapısal felsefi arkaplan açıklamasını yapmadığı görülmektedir. Bu tutum mistik tecrübenin değeri ve gerçekliği ile ilgili olarak derin bir şüpheyi beraberinde getirmektedir.[34] Buna mukabil Katz'ın reddettiği saf bilince erişmenin kendisinin Katz'ın tahliline meydan okuduğu bildirilmektedir.[35]

---

[32] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 28.

[33] Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", s. 166. Karş. Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 220.

[34] Cecil Theodore Cole, "Mysticism, Contextualism and Community: A Communitarian/Pragmatic Epistemology of Mysticism", Basılmamış doktora tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007, s. 40.

[35] Peterson, vd., **Akıl ve İnanç**, s. 42.

Saf bilincin meydana gelmesi sürecinde Stace gibi aklın ötesinde bir gerçekliğe işaret ederek saf bilinç düşüncesine destek veren diğer bir isim James'tir. Saf tecrübenin kapılarını net bir şekilde açan James, rasyonel bilincin dışında var olduğuna inandığı, günlük sıradan bilinç, duyusal entelektüel bilinç şeklinde ifade edilen bilindik bilinç formuna bir alternatif olarak yeni bir bilincin varlığına ulaşılması için aklın hakimiyetinin azalması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bütünüyle saf tecrübenin nadir olduğunu belirten James'e göre saf tecrübe hususiyeti gösteren diğer bilince geçiş entelektüel kapasitenin azalması ya da zarar görmesiyle ortaya çıkmaktadır.[36] James'in rasyonel bilincin dışında farklı bir bilince dikkat çekmesiyle ortaya sürdüğü bilinçdışı kavramını referans kabul eden Stace'in mistik tecrübenin merkezine yerleştirdiği saf bilinç düşüncesi daha sonra Forman tarafından savunulmuştur.

Mistik tecrübe tabiri yerine saf bilinç olayları ifadesini kullanmayı tercih eden Forman, Kant'ın kategorilerine dayanarak saf bilinç düşüncesine eleştiriler getiren Katz'ın argümanlarını temelsiz bulurken, insanın kategorilerden bağımsız düşünmesinin imkanını kabul etmektedir. Forman Stace'in içedönük mistik tecrübesine tekabül ettiğine inandığı içeriksiz, yönelimsel olmayan saf bilinç olaylarının tecrübeyi şekillendiren unsurlarla veya içerik sağlayan sonuçların tecrübeye uygulanmasıyla açıklanamayacağını ifade etmekte ve hiçbir formun, içeriğin ve sürecin tecrübeyi şekillendiremeyeceğini belirtmektedir. Katz'ın ve bağlamsalcı yaklaşımın saf bilinç olayını açıklayamadığını belirten Forman, Katz'ın tecrübelerin vasıtalı oluşu ve tecrübelerin bağlamda şekillendikleri yönündeki iddiasının hatırlama ve üzerine empoze etme modelini unutma yöntemiyle karşılamaktadır. Saf bilinç olayının en üst noktasına varan manevi dönüştürücü sürecin epistemolojik yapısı için Forman'ın sunduğu unutma modelinde bilişsel ve duygusal tüm yapılar aşılmaktadır. Kavramsal formların aşıldığı bu süreçte duyu, his, imge, fikir içeriklerinde bir düşüş görülmekte ve nihai noktada tüm içeriğin unutulmasıyla içeriksiz tecrübe oluşmaktadır.[37]

---

[36] Carter, "Paradoks, Language and Reality", s. 40. Olağan bilinci yok etmek metafizik hakikatleri anlayacak bir bilincin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bkz. Mircea Eliade, **Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük**, Çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yay., 2013, s. 64.

[37] Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", s. 8, 24-25, 38-39; Rothberg, "Mistisizmi Anlamak", s. 231.

Stace'in saf bilincine mukabil Katz'ın tüm tecrübelerin vasıtalı oluşunu iddia ettiği argümanının doğal neticesi olan teori ile pratik arasındaki nedensel ilişkiyi açıklayan bilincin dönüşümüyle oluşmuş yeni bilinç önerisi yer almaktadır.[38] Bu argüman dilin ve mistiklerin tekniklerinin yardımı ile bilincin değişimini ve dönüşümünü kabul etmekle birlikte bu dönüşümle oluşan bilincin belirlenmiş ve bağlamsal olduğuna işaret etmektedir. Katz'a göre Stace tecrübe ve vasıtalar arasındaki tecrübenin vasıtaları vasıtların tecrübeyi etkilediği çift yönlü ilişkiyi farkedemediği için saf bilinci iddia etmiştir, aslında buradaki bilincin durumu saf olarak adlandırılacak bir bilinç değil içeriği mistik öğreticiler tarafından belirlenmiş doktrinlerin kavramsal şemasını içeren eski bilincin yeni bir versiyonudur. Saf tecrübede iddia edildiği gibi tüm içeriğin atıldığı tüm kavramların ve imgelerin unutulduğu bir bilinç durumu değil, aksine yaşanılacak tecrübenin kavramlarını, imgelerini kapsayan yönelimsel, içerikli bir bilinçtir.[39]

Saf bilince mukabil Katz yeni bir formla kayıtlanmış eski bilini, saf tecrübe yerine de vasıtalı tecrübeyi anlamlandırmaktadır. Katz'a göre tüm tecrübeler vasıtalardan müteşekkildir, bu vasıtalar göz önünde bulundurulduğu zaman dini ve mistik tecrübelerde saf olan bir unsura rastlamak dolayısıyla evrensel özü savunmak mümkün görünmemektedir. Katz'ın yaklaşımı hiçbir dini ve mistik tecrübenin ya da bilincin mistiğin eylemde bulunduğu kültürel, doktrinal ve dilsel bağlamı aşamayacağını öne sürmekte, dolayısıyla aşkınlık ihtimalinin reddini ihtiva etmektedir. Tüm tecrübelerin vasıtalı olduğunu iddia eden bu anlayış insanı bağlamlara ve sebep sonuç ilişkileri içerisine hapseden determinist bir anlayış olarak insanın varoluşunu gerçekleştirmesine, kalıpları aşmasına izin vermeyen sınırlandırıcı bir anlayıştır. Determinist anlayış, kendini aşamayan, kendini gerçekleştiremeyen insan modeli sunarak çaresizliği kabul ettiren ve bilinci aşağılara çekmek suretiyle yüksek deneyimler yaşanmasına izin vermeyen bir anlayış olması hasebiyle insan doğasına dair indirgemeci bir yapı sergilemektedir.

Katz saf, vasıtasız tecrübenin olamayacağı a priori kabulüyle başlarken delil göstermeden tecrübe ile bağlam arasında öne sürdüğü zaruri ilişkinin varlığından

---

[38] Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", s. 6-7, 12.

[39] Katz, Stace'in saf bilinçle temellendirdiği evrensel mistik tecrübe hatasını Zaehner'in çeşitlik mistik tecrübeler argümanı desteği ile açıklamaktadır. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 30

hareketle düşüncelerini savunmaktadır. Bağlamın zorunlu bir şekilde bütün mistik tecrübelerin ve bilinçlerin içeriğini belirleyeceği aksiyomunu kabul etmek için hiç bir neden olmadığı gibi bu düşünceyi bütün mistik tecrübeleri kapsayan tümevarımsal bir düşünce ile temellendirmek için de neden yoktur. Olağan tecrübenin şartlarını mistik tecrübeye uygulamak için ya da tecrübelerin vastalı olduğu düşüncesini tüm mistik tecrübelere genellemek için pozitif neden nedir? sorusunun Katz'ın sisteminde açık bir şekilde cevaplandırılmadığı görülmektedir.[40] Bu sorununu cevabının belirsizliğini koruduğu bir ortamda bütün akli epistemolojik faaliyetler için olan süreci mistik tecrübe için geçerli görmek isabetsiz görünmektedir. Çünkü mistik tecrübe artık aklın gücünü kaybettiği sezginin belirdiği bir alanda oluşmaktadır. Tecrübelerin vasıtalı olduğu fikri dini ve mistik tecrübenin gerçekleştiği bağlamı hesaba katmayı gerektirmesi bakımından kabul edilebilir görülürken bunu tüm tecrübeler için zorunlu gören vasıtasız tecrübenin imkanını ihtimal dışı bırakan Katz'ın bu yaklaşımı makul değildir.

Determinist bir şekilde vasıtalı tecrübenin varlığı iddia edilmediği sürece esasında tecrübelerin vasıtalı olduğunun düşünülmesinde bir sakınca yoktur. Vasıtalı tecrübenin makul oluşu, her tecrübenin vasıtalı olma zaruretini getirmemektedir.[41] Tecrübelerin vasıtalı olmaları özel bir tecrübenin vasıtasız olabilirliğine ve bunun akabinde evrensel öze engel teşkil etmez. Burada Saf bilinç ile vasıtalı tecrübe olgularının birbirlerini nakzetmedikleri sonucu çıkmaktadır. Tecrübelerin vasıtalı olduğunu düşünmek evrensel öz ile çatışan bir durum oluşturmaz. Tecrübelerin bağlamdan hareket ettiklerini kabul etmek, bağlamdan bağımsız tecrübenin imkanını yadsımaz.[42] Vasıtasız tecrübenin mümkün olması ve özel bir formda bir tane örnek

---

[40] Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. 229-230; **Aşkına Giden Yollar**, 366.

[41] Her tecrübenin vasıtalı olmasının bir noktada kilitlenebileceğini ima eden Waterhouse, çıkarımsal olmayan bir gerçeklik tecrübesine sahip olmadan çıkarım için nasıl temel elde edileceğini sorgulayarak çıkarım zincirinin çıkarıma dayanamayacağını iddia etmiştir. Tüm çıkarımların kendisinden çıktığı bir çıkarımsız durum mantıken olmalıdır, böyle bir durum, dolaysız tecrübeyi mümkün hale getirmektedir. Bkz. Waterhouse, **a.g.e.**, s. 103. Saf tecrübenin farkında olmak düşünmeden kaynaklanan kavramları ve çeşitli sistemleri inkar etmeyi gerektirmez. Tecrübelerin kavramsal içeriklerinin olduğunu düşünmek de problemli değildir. Gerçek hata, sabit durağan kavramsal çerçeveye fazla takılmak, uçmayı unutmaktır. Bağlamın varlığı aşılması ihtimalini ortadan kaldırmaz. Bkz. Carter, "Paradoks, Language and Reality", s. 44.

[42] Smart ve Katz tecrübenin öğretilerce şekillendiğini kabul etmekte; Katz evrensel özü reddederken Smart kabul etmektedir. Waterhouse tecrübenin önceki öğretilere ihtiyaç duymadığını bildirerek mistiğin bilgisinin çıkarımla olduğu tezine karşı durmaktadır. Bkz. Waterhouse, **a.g.e.**, s. 98-99. Tecrübenin kültür, dil, kişilik, hayat tarihi, cinsiyet tarafından farklı yollarla şekillendiğini ifade

gösterilebilmesi evrensel öz argümanı için yeterli görünmektedir. Evrensel özün alehyinde bir argüman için tüm tecrübelerin incelenip olumsuzluğuna hükmedilmesi icap eder. Tecrübelerin bağlamdan hareket ettiği ve bağlamında anlaşılabilirliği makul bir savdır. Burada problem konuyu determinist bir şekilde savunmak ve tüm tecrübeleri bağlama mahkum etmektir.

Kavramsal analizde görüldüğü gibi dini tecrübeler din bağlamında anlaşılan tecrübeler olmakta, bunun yanı sıra mistik tecrübeler din bağlamından hareket eden türleri de dahil tecrübe esnasında bağlamı aşmaktadır. Katz'ın bağlam vurgusu haksız görünmemekte, fakat eksik bir taraf barındırmaktadır. Özellikle bağlamın neliği meselesi açıklanmayı beklemektedir. Vasıtanın mahiyeti, tecrübedeki işlevselliği, tecrübeyi etkileme süreci gibi konular Katz'ın sisteminde net bir biçimde değerlendirilmemiştir. Aynı zamanda Katz'ın vasıtasız tecrübeleri toptan inkar eden epistemolojik ilkesi mistik tecrübeyi kavramsal düzeyde dışlamayı gerektirmektedir. Hiç bir mistik tecrübe tanımlamasıyla Katz'ın temel argümanı bağdaşmamakta; Katz'ın vasıta argümanı ancak dini tecrübeler ya da dini ve mistik tecrübeler söz konusu olduğunda kısmen anlaşılır olmaktadır. Mistik tecrübe vasıtasız olma hüviyetiyle tanımlanması dolayısıyla vasıtalı tecrübeleri mistik olmayan tecrübeler kategorisine yerleştirmektedir. Böylelikle vasıtalı tecrübelerin bir kısmı mistik olmayan dini tecrübeler kategorisinde kendilerine yer bulabilmektedirler. Bağlamsalcı yaklaşımın iddia ettiği vasıtasız tecrübenin imkansızlığı meselesi, mistik tecrübeyi toptan reddetmekte ya da mistik tecrübenin mahiyetine terminolojik manada nüfuz edememektedir.

Stace'in farklı bilinç durumlarına dikkat çekmesi, düşüncelerini saf bilinç etrafında şekillendirmesi sisteminin güçlü tarafı olarak görülmektedir. Aynı zamanda Katz'ın saf bilinç olayını tam olarak izah edememesi sisteminde bir eksiklik olarak görülebilir. Evrensel özcülerin saf bilince bağlamsalcıların vasıtaya dikkat çektikleri görülmektedir. Burada evrensel özcülerin hermönötik açıdan zayıf görüldüğü noktalardan birisi, evrensel özü iddia edip temellendirmemeleri, tüm mistik tecrübelerin aynı olduğu tezini doğru kabul edip kanıtlamamış olmalarıdır. Bağlamsalcılar da benzer bir şekilde vasıta argümanını temellendirmeyerek

---

ettikten sonra evrensel özü temellendiren yani tecrübelerin vasıtalı olmalarını evrensel öz aleyhinde görmeyen diğer bir düşünce için bkz. Hay, **a.g.e.**, s. 40.

kavramsal boşluk bırakmışlardır. Stace'in saf bilinçle temellendirdiği vasıtasız tecrübesi ile evrensel özü savunmasına mukabil Katz'ın vasıtasız tecrübenin imkansızlığına işaret ederek evrensel özün iptalini gerektiren argümanı yer almaktadır. Stace'in güçlü tarafı saf bilinç, Katz'ın ise vasıta olgusudur. Fakat her ikisinin de güçlü taraflarını yeteri kadar açıklamadıkları görülmektedir. Stace'in saf bilinçle ifade ettiği özel durumun mahiyetini tam olarak tespit edebilmek zor görünmekle birlikte evrensel öze işaret ettiğini, benzerlikleri destekleyen bir unsur olarak saf bilinci, bununla birlikte Katz'ın tüm tecrübelerin vasıtalı olduğu şeklindeki determinizm hatasına düşmeden tecrübelerdeki vasıtaları kabul etmek makul görünmektedir.

Çalışmada dini ve mistik tecrübelere ilişkin kavramsal analiz yapılması ve evrensel öz referansının belirlenmesi bir bakıma kavramsal bağlamın önemine işaret etmekte, bağlam çerçevesinde anlamın daha belirgin bir şekilde ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte bağlamı aşan herhangi bir tecrübenin olamayacağı iddiası aşırı görünmektedir. Kavramlı tecrübelerin varlığı kavramdan bağımsız özel tecrübelerin imkanını yok saymayı gerektirmemektedir. Bu ihtimal esasında kavramsal analizden kavramsal senteze ulaşmayı akıldan sezgiye açılmayı öngören bir ihtimaldir. Olağan tecrübelerde akli süreçler geçerli olmakta, kelimeler ve diğer bilişsel unsurlar gerekmektedir, bunun yanı sıra olağanüstü tecrübelerde sezgisel unsurlarla kelimelerin ötesindeki mana keşfedilmeye çalışılmaktadır.[43] Dini ve mistik tecrübelerin doğasına ilişkin natural açıklamaların elde edilmesinin hedeflendiği kavramsal analiz neticesinde elde edilen bulgular aklın yanında sezgiye yer açarken evrensel öze destek sağlamaktadır.

Sezgi, bilinç ve tecrübenin dini-mistik tecrübenin arkaplan araştırmasının yapılması amacıyla incelenmesiyle, sezginin vasıtasız algı olduğu görülmüştür ve sezgi kavramıyla vasıtasız bir tecrübeye zemin hazırlanmıştır. Ardından bilincin tanımlaması yapılmış ve bu tanımlama sonrası farklı bilinçlere kapı aralanmıştır. Farklı bilinçlerden bilinçaltı kavramının yanı sıra transpersonal psikolojinin vurgu yaptığı bilinçüstü kavramına işaret edilmekle birlikte genel anlamda bilinçdışı

[43] İbn Arabi hikmetleri kelimelerin kalbine indiren Allah'a şükürle eserine başlamakta, kelimenin ardındaki manaya işaret etmektedir. Bkz. Muhyiddin İbn Arabi, **Füsusu'l Hikem**, Çev. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap, İstanbul, 2007, s. 9.

denilen bir olgunun varlığına ulaşılmıştır. Bununla birlikte günlük sıradan bilincin, duyusal entelektüel bilincin dışında mistik bilinç, saf bilinç temellendirilme imkanı bulmaktadır. Deikman'ın terminolojisiyle araçsal bilince alternatif olarak amaçsal bilincin varlığının bulunması verilmiş gerçeklik olarak orada öylece duran bir şeyin varlığına işaret etmektedir. Tecrübe konusunun incelenmesiyle de vasıtasız ve saf tecrübenin imkanı aynı gerçekliğe işaret etmesi bakımından Stace'in argümanı açısından önem arzetmektedir.

Mistisizmin aklın üstünde olduğu yaygın kanısını dile getiren Stace, buradaki üstünde ifadesinin muhtemelen mistiğin dünyasının yalnızca dünyevi olmayıp ilahi olduğunun düşünülmesinden kaynaklanan değer kelimesi olduğundan bahsetmektedir.[44] Burada akıl ile izah edilemeyen saf bir alandan bahsedilmektedir. Saf alanın akıl ile izah edilemeyen parçaları, belki de kavramlarının farklı bir izah tarzı gerektirmesiyle sezgiye kapı aralamaktadır. Böylelikle aklın üstünde, bilincin ötesinde bir meta tecrübenin izdüşümlerinde sezgi, saf bilinç ve vasıtasız tecrübeyle karşılaşılmaktadır. Şankara'nın bilincin birliği tezinden hareketle sezgisel bir kavrayışla konu temellendirilecek olursa tüm dikotomilerde bütüncül bir anlayış hakim olup terkip düşüncesine ulaşılmaktadır. James'in duyusal entelektüel bilinci ile saf bilinci, Deikman'ın araçsal bilinci ile amaçsal bilinci birlik oluşturmak için birleşirken, Stace'in iki farklı şuura karşılık gelen iki mistik tecrübesi, birlik kavramı altında birleşmekte, farklılıkların benzerlikte izale edilmesinin bir örneği olarak bu durum akıl referansıyla hareket eden bir tür ile sezgi referansıyla hareket eden bir türün birleşmesini dış-iç birliğini gerçekleştirmektedir.[45]

Stace tarafından öne sürülen saf tecrübe mi Katz tarafından desteklenen vasıtalı tecrübe mi gerçekliğe daha uygun olmaktadır? Stace'in önerdiği Saf bilinç ile Katz'ın önerdiği yönelimsel bilinç sorgusunda esas itibariyle iki bilinç şeklinin varlığı mümkün görünmektedir.[46] Burada Katz'ın vasıtalı bilinçle birlikte akıl merkezinde gelişen vasıtalı tecrübelerin varlığı vasıtasız aklın ötesinde bir yetiyi

---

[44] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 251. Karş. **Mistisizm ve Felsefe**, s. 255.

[45] Underhill, **Mysticism**, s. 90.

[46] Stace karmaşanın temelinde iki bilinç biçimi olduğuna işaret etmekte, dildeki güçlüğü de buna dayandırmaktadır. Bkz. s. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 281. Karş. **Mistisizm ve Felsefe**, s. 285. İki bilinç bilçimi genellikle bilinçli istemli yüzey ve bilinçaltı duygusal boşluk olmak üzere ruhun iki organı olarak tarif edilmektedir. Bkz. Arnold J. Toynbee, **An Historian's Approach to Religion**, London, Oxford University, 1956.

gündeme getiren farklı bir bilincin varlığına engel teşkil etmez. Saf bilinç ayırt etme ve tanımlama işlevi üstlenen aklın ötesinde belki de üstünde bir yetiyi yani sezgiyi gerektirmektedir.[47]

Stace'in saf bilincin oluşumuna dair açıklamaları hatırlandığında aklın ve mantığın ötesinde bir gerçekliğe ihtiyaç hissedilmesini makul gördüğü fakat açık bir şekilde sezgiden bahsetmediği görülmektedir.[48] Hatta saf bilinç içeriğinde duyusal ve duygusal tüm içeriğin yok olduğunu ifade etmektedir. Stace duyumsal imgelerden, bütün soyut düşüncelerden ve deneysel içerikten arınan bilinçten geriye ne kalırdı? sorusunu sorduktan sonra kendisinden başka hiçbir içeriğin olmadığı bir durumdan bahsetmektedir. Stace'e göre geriye kalan tam bir içsizlik, boşluktur. Stace'in söz konusu birlik tecrübesinde akıl yürütmeler, soyut düşünceler, duyusal imgeler ve tüm empirik içerikten arınma söz konsudur. Oluşan yeni bilinci saf bilinç şeklinde tanımlayan Stace "saf" kelimesiyle deneysel içeriğin yokluğunu ifade etmektedir. Böylece saf bilinç kendisi dışında hiç bir içeriğe sahip olmayan bilinç olarak belirmektedir.[49] Stace bu düşüncesini Eckhart'la temellendirmektedir. Eckhart, hafıza, anlama, duyu algıları gibi akıl merkezli içeriğin atılması gerekliliğine vurgu yapmakta, bilincin içeriğinden arınmasını şart koşmakta ve çokluktan, kalabalıktan ayrılmayı önermektedir.

> Şu doğrudur, bu asil doğumu tecrübe edeceksen bütün kalabalıklardan ayrılmalısın ve başlangıç noktasına gitmelisin, geldiğinin dışındaki (ruhun) özü. Kalabalıklar ruhun araçları ve onların etkinlikleri: bütün çeşitliliği ile hafıza, anlama ve irade. Bunların tamamını bırakmalısın: duyu algıları, imgelem ve kendinde keşfettiğin veya yapmaya niyet ettiğin her şeyi. Bundan sonra bu doğumu tecrübe edebilirsin -öteki türlü asla- Bana inan![50]

---

[47] Plotinus'un Flaccus'a yazdığı tarihi belirsiz mektupta "Sonsuzu nasıl biliriz?" sorusuna verilen cevap aklın hakikate ulaşma konusunda sınırlarına ve sezginin gerekliliğine işaret etmektedir. Sonsuz ve sınırsız bir mahiyete sınırlı bir akılla ulaşılamayacağına göre farklı bir yeti ile ulaşılacaktır. Sınırlı bilinçten kurtuluşu temsil eden bu yetiyle birlikte Tanrısal öze, sınırlı olmanın sona erdiği sonsuzla birleşildiği, birliğin idrak edildiği bir coşku haline ulaşılmaktadır. Bkz. Robert Alfred Vaughan, **Hours with the Mystics: A Contribution to the History of Religious Opinion**, New York, Charles Scribner's Son, Vol. 1, 1893, s. 81.

[48] "O, ne mantıksal ne de mantıksızdır, fakat mantık dışıdır" ifadesiyle Stace aklın devrede olmadığı bir alandan bahsetmekte, aklın ötesine işaret etmektedir. Bkz. Stace, **Zeit und Ewigkeit**, s. 183.

[49] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 85-86. Karş. **Mistisizm ve Felsefe**, s. 85-86.

[50] Meister Eckhart, **Meister Eckhart**, Çev. Raymond B. Blakney, New York, Harper & Brothers, 1941, s. 118.

Birlik tecrübesinde yaşanan bu özel durum için içeriksizlik vurgusu yapılmaktadır. Batıda hiçlik doğuda boşluk ifadeleri genel olarak bu tecrübe için tercih edilmektedir. Stace'in saf ifadesiyle bu içeriksizliğe vurgu yaptığı da görülmektedir. Forman da unutma teorisiyle benzer bir anlayışta tecrübeyi açıklamaktadır. Böylece mistik tecrübeler bilişsel ve duygusal faaliyetlerin durmasını içeren bir unutma süreci, zihnin orucu olarak tanımlanmaktadır.[51] Tüm duyusal imgelerden arınma insanın huzuru ve birliği yakalamasının ön şartı olarak görülmüştür. Akli süreci durdurup duyusal tüm içerikten kurtulması halinde bir insan evrensel öze ulaşabilmektedir.

> İnsan her ne zaman boş olursa, duyularında imgelerle dikkati dağılmış olmazsa, özgür olursa ve en yüksek güçlerle meşgul olmazsa, saf bir şekilde doğal araçlarla huzuru yakalar. Eğer kendilerini duyusal imgelerden ve tüm eylemlerden arındırmayı başarırlarsa, Tanrı'nın inayeti olmaksızın herkes sadece kendi doğalarıyla huzuru bulabilir ve huzura sahip olabilir.[52]

Stace'in birlik tecrübesinin temel paradigmaları saf bilincin elde edilmesi, tüm bağlamların aşılması, duyusal entelektüel bilincin iptali, dualitenin ortadan kalkması, egonun yok oluşu ve çokluğun birliği şeklinde sıralanabilir. Stace mistik tecrübelerde ayrımlaşmamış birliğin olduğu bununda çokluğu ve şartları olan zaman ve mekanı iptal ettiğinden de bahsetmektedir.[53] Bununla birlikte Stace iki varlık düzeni olduğunu ileri sürmekte bunlardan biri aklın işlevsel olduğu mekan-zaman düzeni olan doğal düzen ve diğeri mistik düzendir.[54] Stace iki bilinç biçiminden de bahsetmekte, esasında dikotomiye işaret etmektedir. Stace akıl-sezgi dikotomisinde aklın izdüşümündeki tüm değerlerin alternatif bir değere ihtiyaç duyduğunu farketmiş fakat bunu adlandırmamıştır. Katz ise bu değerlerde tamamen akıl ile örtüşmekte ve aklın sınırlarında kalarak mistik tecrübenin mahiyetine nüfuz edememektedir.

---

51 Jones, **Mysticism Examined**, s. 1.

52 Jan Van Ruysbroeck, **The Spiritual Espousals**, Çev. Eric Colledge, London, Faber and Faber Ltd., 1958, s. 166-167. Aynı pasajı Zaehner, teistik tecrübe temellendirmesinde kullanırken, Smart, Zaehner'in aksi kutbunda yer alan görüşlerini temellendirmek için kullanmış ve pasajın kendi fikrine daha uygun olduğunu belirtmiştir. Bkz. Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane**, s. 170; Smart, "Interpretation and Mystical Experience", s. 85.

53 Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 99. Karş. **Mistisizm ve Felsefe**, s. 99.

54 Walter T. Stace, **Zeit und Ewigkeit: Ein Religionsphilosophischer Essay**, Frankfurt am Main, Lembeck, 1997, b.a.

Stace aklın üstünde bir açıklamanın olması gerektiğini düşünerek, günlük sıradan bilince alternatif mistik bilinci, saf bilinci önererek, olağan tecrübenin yanında olağanüstü tecrübeye, mistik tecrübeye imkan tanıyarak, vasıtalı tecrübelerin makuliyetinde vasıtasız tecrübenin olasılığını varsayarak, doğal düzenle birlikte mistik düzen v.b. önererek sisteminde akıl-sezgi dikotomisinde sezginin kapsamında yer almaktadır. Fakat Stace açık bir şekilde sezgiden bahsetmemiştir. Burada mistik düzen sezgisel bir yönteme sahip olamaz mı? Mistik bilinç sezgisel bir muhteva ile açıklanamaz mı? soruları belirmektedir. Stace'in bu sorulara olumlu cevap verdiği söylenemez. Hatta Stace Pratt'in Profesör Janet'in Salpetriere'de gözlem altında tuttuğu Madeleine adındaki bir mistikle ilgili araştırmasından yola çıktığı empirik itirazını yadsımaktadır. Pratt, mistiklerin tecrübe esnasında duyusal sürece dair tüm içeriğin sonlandığını ve boşluk tecrübesi yaşadıklarını iddia etmelerini yanılgı olarak değerlendirmekte, tecrübe esnasında duyusal süreçlerin azalmasıyla birlikte duygusal süreçlerin devam ettiğini hatta arttığını bildirmektedir.[55]

Akli süreçlerin iptalinin öngörüldüğü mistik tecrübede sezgisel süreçlerin etken olabilecekleri makul görünmektedir. Çünkü iptal edilen bir şey yerine hiçbirşey yerleştirilmemesi aklı zorlamakta, hiçbirşeyin tecrübesini, yokluğun ya da hiçliğin tecrübe edilmesini anlamak imkan dışı görünmektedir. Stace'in evrensel öz olarak temellendirdiği saf bilinç, boşluk hali, yokluk ve hiçlik kavramları konusunda görüldüğü gibi kuşku uyandıran durumlar mevcuttur.[56] Katz'ın buradaki itirazı ve saf bilinç yerine eski bilincin dönüştürülmesiyle elde edilen yeni bir bilinç önerisi, bilincin yönelimselliği ve tecrübenin bir şeyin tecrübesi olduğu gerçekleriyle ele alındığında haklı görünmektedir. Katz'ın saf bilince alternatif olarak önerdiği eski biçimin yeni versiyonunda ise tecrübenin yönelimsel tabiatı vurgulanmaktadır. Katz'ın buradaki eksikliği mistik tecrübenin tabiatına nüfuz edememiş olması ve akli süreçlerle sezgisel bir mefhumu açıklama gayretinde oluşudur. Bununla birlikte Pratt'in iddiası düşünüldüğünde yönelinen unsurun akli süreçler değilde sezgisel süreçler olduğu ihtimali belirmektedir. Bu değerlendirmeler ışığında Stace'in saf

---

55 Pratt, **a.g.e.**, s. 423-424.

56 Hiçbir şey düşünmemek birinin zihninde olmayı zaruri kılmaktadır. Her şeyin durduğunu düşünmek netice olarak imkansız görünmekte, kavramsal olarak uygulama zemini bulamamaktadır. Yokluk kavramının eleştirisi için bkz. John J. Shepherd, **Experience, Inference and God**, Great Britain, The Macmillan Press Ltd., 1975, s. 26.

bilinç için sorduğu soruyu yineleyerek "saf bilinç anında geriye ne kalırdı?" sezgi cevabını vermek boşluk cevabından daha makul görünmektedir.

Stace saf bilinçle her türlü bilinç içeriğinin yok edilmesinden bahsederek özellikle günlük sıradan bilincin rasyonel süreçlerinin bilişsel yönlerinin ortadan kalkmasını kastetmekte, duyum, imaj, düşünce, duygu, arzu iradeyi de bu duruma dahil etmektedir.[57] Burada Stace'in günlük sıradan bilinçle mistik tecrübenin anlaşılamayacağını düşünerek mistik tecrübenin mahiyeti meselesinde akli süreçlerin iptalini öngörmesi haklı görünmekle birlikte Stace'in duyguyu da bu kapsamda değerlendirmesi meseleyi çözümsüz bir noktaya getirmektedir. Katz ise Stace gibi yeni bir bilincin oluşması gerekliliğini düşünerek benzer bir duruş sergilemekte, oluşan bilincin saf tabiatı noktasında Stace'e itiraz ederek yeni bilincin vasıtalarla oluştuğunu ve eski bilincin transformasyonu olduğunu iddia etmektedir. Burada Katz ve Stace'in önerilerinin makul kısımlarına hakkını teslim ederek yeni bir alternatif oluşması gerekmektedir. Yokluk, hiçlik, boşluk kavramlarının anlaşılması zor kavramlar olduğu düşünüldüğünde esasında saf bilinçte meydana gelen durum için akli süreçlerin yok oluşu farklı bir alternatifin belirmesi şeklinde açıklama getirilmesi daha makul görünmektedir.

Tezde ele alınan tüm dikotomiler dikkate alındığında dini tecrübenin yoğun bir versiyonu mistik tecrübe ve dini olmayan mistik tecrübe için akıldan ziyade sezgi merkezli bir açıklama daha makul görünmektedir. Akıl-sezgi dikotomisi çerçevesinde tecrübenin akıl ile izah edilen tanımlamasından yola çıkan *erfahrung*a karşılık tecrübenin sezgi merkezli açıklamasından yola çıkan *erlebnis*in konuyu dini ve mistik tecrübelere uygulama anlamında daha elverişli olduğu görülmektedir. Mistik tecrübenin gözleri ve dudakları kapamak anlamındaki Yunanca "muo" kelimesinden geldiği hatırlatıldığında[58] mistik tecrübenin mahiyeti için rasyonel, bilişsel süreçlerin, duyu ve akıl kavramlarının yetersizliği; beş duyunun dışında farklı bir duyuya, aklın dışında farklı bir yönteme, günlük sıradan bilincin dışında farklı bir bilince, doğal düzenin dışında farklı bir düzene ihtiyaç olduğu görülmektedir. Stace'in boş bıraktığı Katz'ın akılla doldurmaya çalıştığı bu alan için sezgisel bir içeriğin düşünülmesi makul görünmektedir. Sezgisel bir gerçekliğin akıl verileriyle

[57] Stace, "The Teachings of the Mystics," s. 17.
[58] Happold, **a.g.e.** , s. 18.

tarif edilmesindeki güçlük ise yokluk, hiçlik, boşluk gibi negatif terminolojinin oluşmasına zemin hazırlamış olabilecektir. Sezgisel içerik ve sezgisel yöntem argümanıyla tekrar meseleye bakıldığında içeriksizlik yerine farklı bir içerik, bilinçsizlik yerine farklı bir bilinç, akıl yerine sezgi, günlük sıradan bilinç yerine mistik bilinç, vasıtalı tecrübe yerine vasıtasız tecrübe v.b. sezgi merkezli ihtimaller getirilmesi makul görünmektedir.[59]

Aklın azalmasıyla Deikman'ın da temellendirdiği şekliyle sezginin gün yüzüne çıkacağı aşikardır. Akıl merkezli araçsal bilinç yerini amaçsal bilince bıraktığında bunlara denk gelen benliklerde de değişim görülmesi beklenmektedir. Yaşamsal ben yerini manevi bene bırakacak böylelikle benin mistik tecrübe yaşama ihtimali gündeme gelecektir. Deikman'ın bilinç-benlik ilişkisinin de Stace'in suje-obje ilişkisinde önerdiği bilinç-benlik ilişkisiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Evrensel özün tasvirine ayrılan ikinci bölümde detaylandırılan bu konu oraya havale edilerek burada kısaca akıl-sezgi dualitesi ile mistik bilincin temellendirilme sürecinin anlam kazandığı hatırlatılmakla yetinilecektir. Suje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı birlik tecrübesinde empirik ben saf bende, bireysel ben evrensel bende yok olmaktadır. Farklı ifadeler kullanılmış olsa da burada görülmesi gereken önemli nokta evrensel öz konusunda kavramlaşma sürecinde ciddi adımlar atılmamış olmakla birlikte var olan kavramsallaşmada bariz özelliğin benzerlik olduğudur. Zaten önerilen terkip fikriyle gelinen noktada akıl azalmakta, sezgi baskın hale gelmekte; çeşitlilik iptal ve bütünlük hakim, yerellik iptal ve evrensellik hakim olmaktadır.

Vasıtalı algıdan, sıradan bilinçten, günlük tecrübeden ayrılan birlik tecrübesi akıl kategorileriyle ifade edilemeyen özel bir tecrübe türüne işaret etmektedir. Birlik tecrübesi doğrudan gerçekleşen vasıtasız bir tecrübe olarak vasıflandırılırken saf bilinç düşüncesi ile temellendirilmektedir. Mistik tecrübenin vasıtasız bir tecrübe olarak tarif edilmesi, tüm tecrübelerin vasıtalı oluşu doktrini ile çelişmekte ama vasıtalı herhangi bir tecrübe anlayışı ile problemli görünmemektedir. Mistik tecrübenin varlığı temelde mistik olmayan tecrübe olarak vasıtalı tecrübenin varlığını yadsımaz. Tezin sistematiği çerçevesinde ifade edildiğinde burada aklı bir yöntem

[59] Tüm dikotomiler ve sezgi ihtimalleri için bkz. Tablo 4: Akıl Sezgi Dualitesinde Tezdeki Konseptler.

olarak benimsemek ve gerekli değeri vermekle birlikte aklın yanına sezgiyi koymak hedefinin izdüşümünde vasıtalı tecrübenin yanına vasıtasız tecrübeyi koyabilmek belirmektedir. Tecrübelerdeki vasıtaların varlığına, bağlamın tecrübedeki etkisine indirgemeci yaklaşmadan bu normal durumun kabul edilmesi vasıtasız tecrübenin imkanını ortadan kaldırmayacaktır.

Sonuç olarak denilebilir ki, mistik tecrübenin mahiyeti birlik tecrübesi olarak ele alındığında muhteva ve yöntemsel benzerlik söz konusu olmakta ve bu benzerlik sezgi kavramıyla temellendirilmektedir. Evrensel öz açısından bakıldığında dini ve mistik tecrübelerde kolayca farkedilen yöntemsel bir benzerliğin ve birliğin yanında muhteva açısından da bir benzerlik ve birlik söz konusudur. Özellikle dini ve kültürel farklılıklarla ayrıştığı düşünülen tecrübelerde muhteva açısından benzerliğin kabul edilmesiyle ilgili çıkmazların varlığı sezgisel içerik açıklamasıyla makulleşmektedir. İlk planda muhteva birlikteliği mümkün görünmemekle birlikte sezgisel bir içeriğin ve terminolojinin varlığıyla bu boşluk (hem sistemdeki boşluk, hem saf tecrübedeki boşluk) doldurulmaktadır. Böylece mistik tecrübe tüm çeşitlenmelerine rağmen -içeriksiz bir şeyin eleştirel analize tabi tutulması ya da tahlil ve tavzih edilmesinin imkansızlığı da göz önünde bulundurularak- içeriksiz olması bakımından değil; saf, dolaysız, vasıtasız ve sezgisel olması bakımlarından evrenseldir. Bilincin yokluğu değil birliği, kavramsal ayrışma değil sentez, akıl değil sezgi evrensel özün teminatı olmaktadır. Yöntemsel bir benzerliğin olduğu ve sezgide buluştuğu söylendikten sonra yapısal bir birliğin olduğu ve sezgide buluştuğu da söylenebilir. Mevcut bilimler ışığında yeterince açıklanamayan sezgisel muhtevayı ileride bilişsel bilimlerin ve felsefenin açıklayabileceği, konuyla ilgili daha çok verinin elde edilebileceği ihtimalleriyle açık bir noktada bırakmak makul görünmektedir.

3.2.2. Birlik Tecrübesinin-Evrensel Özün İmkanı

Nesnel verilerin evrensel özü destekleyip desteklemediği meselesinde ilk dikkat çeken evrensel özün lehinde duruş sergileyen Stace'in de evrensel özün aleyhinde duruş sergileyen Katz'ında aynı realiteden farklı sonuçlara ulaşmasıdır. Stace'in evrensel özellikler taşıyan örnek vakaları inceleyerek benzerlik argümanına, Katz'ın da metin ve model analiziyle realiteden hareketle farklılık argümanına ulaştığını belirtmeleri, her ikisinin de konuya felsefi perspektifle yaklaştıklarını ifade etmeleri realitenin evrensel özün lehinde mi aleyhinde mi olduğu sorunsalını gündeme getirmektedir.[60] Stace örnek vakalardan hareketle Budistin Nirvana tecrübesi, Hindunun Brahman tecrübesi, Hristiyanın Tanrıyla Birlik tecrübesi, Yahudinin Devekuth tecrübesi ve Müslümanın Sufi tecrübesi vb. tecrübelerin aynı olduğunu iddia etmekte, Katz ise Tanrı'yı Tanrı, Brahman'ı Brahman, Nirvana'yı Nirvana olarak ele almak ve kendi bağlamında değerlendirmek gerektiğini düşünerek hepsini eşitleyen evrensel özcü yaklaşımı indirgemeci bulmaktadır.[61] Aynı realiteden hareketle bağlamsalcı yaklaşımın farklılık vurgusuna mukabil genel olarak evrensel özcü yaklaşımın farklılıkların kabulüyle birlikte benzerliklerin çokluğuna ve farklılıkların birliğine işaret ettiği görülmektedir.[62]

---

[60] Stace felsefi soruşturmayı önemsediğini bildirmekle birlikte ilgisizliğe götüren tamamen yansız bir durumdan kaçınarak ön yargıdan uzak bir duygudaşlığı da önemli bulmaktadır. Stace bu konuda Russell'ın son noktayı koyduğunu belirtmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 21. Russell felsefi çalışmalarda aşırı saygı ve hor görmeyi yanlış bularak hipotetik duygudaşlık akabinde gelen eleştirel tutumu önermektedir. Bkz. Bertrand Russell, **History of Western Philosophy and ist Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day**, London, Routledge, 1996, s. 58. Katz kendi yaklaşını ve yöntemini tümevarımsal, fenomenolojik, tartışma ve yanlışlamaya açık olarak tarif etmekte, orjinal mistik kaynaklardan objektif bir şekilde konuyu ele aldığını belirtmektedir. Bkz. Katz, "Responses and Rejoinders", s. 752. Evrensel mistisizm konusunda Katz'ı desteklediğini bildiren Tam, Katz'ın sonucunu nötr bir duruşla elde ettiğini kendisinin ise Taoist-Zen bakışla aynı sonuca ulaştığını belirtmektedir. Bkz. Tam, **a.g.e.**, s. 32-33.

[61] Stace inanç farklılıklarının izahı için iki hipotez olduğunu belirtir. Bunlardan ilki farklılığın asli benzerliğin yüzeysel olduğunu düşünür. İkinci alternatif ise tecrübe ve yorumun arasını açarak farklılıkların yorumdan kaynaklandığı söyler ve tecrübenin evrenselliğine işaret eder. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 34. Forman tecrübelerin samadhi, sunyata gibi farklı geleneklerde farklı isimlendirilmesinin makul olduğunu, farklı isimlendirmelerin aynı tecrübeye işaret etmesinin problem teşkil etmediğini belirterek Stace'e destek verir. Tecrübe eden farklı isimlendirmiş olsa da netice itibariyle tecrübeler aynıdır. Bkz. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", s. 18. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 66. Evrensel özü mistisizm çeşitliliğinde bir indirgemecilik olarak algılayan Gimello da Katz'a destek sağlamaktadır. Bkz. Gimello, "Mysticism in Its Contexts", 62.

[62] Katz tüm çalışmasını farklılıkların farkındalığına hasrettiğini bildirmektedir Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 25. Detaylara inildiğinde Katz bir din içerisinde bile

Örnek vakalar, mistiklerin raporları, mistik anlatıların yansıdığı metinler, mistiklerin uyguladıkları çeşitli teknikler ve belki de en önemlisi mistiklerin kullandıkları dil Stace ve Katz tarafından birbirinin zıddı yönde ele alınmıştır. Stace yoga, meditasyon, zikir, tefekkür, ibadet gibi tekniklerin ve mistik eğitim sürecinin, tüm vasıtaları aşmak, bağlamın sınırlandırıcılığından kurtulup özgürleşmek gibi hedefleri taşıdığını, bu hedeflerle birlikte bilincin günlük sıradan formunu aşıp mistik bir forma ulaşmasıyla saf bilinç halini yakalaması, yani bilincin saflaşması için gerekli olduğunu bildirirken, Katz mistik eğitim sürecinin ve söz konusu tekniklerin mistiğin bilincini yeni öğretilerle çeşitli vasıtalarla şekillendirerek içeriğini belirlediğini ve bilinci yeni bir forma getirdiğini böylelikle bilincin transformasyonunu sağladığını bildirmektedir.[63]

---

iki ayrı anlayış olmasını farklılık anlayışına destek olarak göstermektedir. Hristiyan mistisizminde iki tip mistik tecrübe (absorptive, non-absorptive) vardır. Hedefin görüldüğü, tecrübenin kişi ve Tanrı arasında bir ayrılığın aşkınlığına ulaştığı, kişinin kucaklayıcı bir birlik içinde Tanrı'da absorbe olduğu bu tip Hristiyan mistisizminde yaygın olanıdır. Katz, farklı mistik tecrübelere vurgunun ötesinde evrensel öz olarak görülen birlik fikrinde de farklılık olduğunu belirtmektedir. Ona göre birlik tecrübesinde de çeşitlilik hakimdir ve sınıflandırmak kolay değildir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 41. Stace farklı mistik tecrübeleri kabul etmekle birlikte farklılıkları uzlaştırmakta ve birliğe ulaştırmaktadır. Mistik tecrübe türlerini birlik düşüncesinde birleştirmesinde de benzer alt yapı mevcuttur. Stace böylece farklılıkları benzerlik lehine kullanmakta, iki farklı unsurun benzer konsept altında toplanmasını önermektedir. Farklı sınıflandırmaların, farklı kelimelerin örtü olduğu yerlerde bile Stace gizlenen gerçek tecrübenin fark edilmesi gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Farklı kültürlerde farklı şekillerde anlatılmış benzer tecrübelerin varlığına işaret etmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 94. Karş. **Mistisizim ve Felsefe**, s, 93. Schoun'a göre formlar arasındaki karşıtlığın evrensel hakikate getirebileceği zarar, birbirlerine karşıt olan renklerin renksiz ışığa getirebileceği zarardan daha fazla değildir. Schoun, farklılıkları göz ardı etmek yerine farklılığın varlığının evrensel özün kalitesini arttırdığı fikrine sahiptir. Ne kadar çok farklılıktan birliğe geçilirse birlik o kadar kıymetli olacaktır. Bkz. Schuon, **a.g.e.**, s. 14, 48, 88. Farklılıkların varlığının kayda değer olduğu bununla birlikte benzerliklerin de görülmesi gerektiğine işaret eden Smith doktrinler arası farklılıkların kırmızı ve yeşil renkleri arasındaki fark kadar belirgin olduğunu belirttikten sonra her ikisinin de ışık olması bakımından benzer olduğuna işaret etmektedir. Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", s. 558, 561. James bireysel farklılıklara dikkat çekerek hem evrensel özü savunmakta, hem de çeşitliliğe olanak sağlamaktadır. İnsanı farklı algısında biricik ve değerli gören James, buradan hareketle dini ve mistik tecrübelerin farklılığına ulaşmaktadır. Insanın farklılığına saygı göstermek gerekliliğini düşünen James'e göre bir insanı bir başkası olmaya zorlamak, Tanrısalın toplam insan bilincine zarar vermektir. Farklılıklardan evrensel öze giden süreçte James hislere duygulara kapı aralamaktadır. Dinlerin özü meselesinin doğruluğu inancıyla bireyselliğin histe olduğunu belirten James his ile gerçekliğin yakalanacağını belirtmektedir. Ona göre dinlerin ürettikleri teoriler çok çeşitlidir ve ikincildir, eğer öz yakalanmak isteniyorsa hislere, duygulara bakılmalıdır. Bkz. James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 465-468, 478, 481. Farklılıkların arizi ve ikincil benzerliklerin asli ve birincil unsurları olduğu düşüncesi için bkz. Hughes, **a.g.e.**, s. 16.

63 Stace, **Mistisizim ve Felsefe**, s. 40-45. Katz, tüm geleneklerde çilecilik (asketizm) adında belirli tekniklerin yardımıyla benliğin tüm bağlamlarından kurtarıldığı yoga, meditasyon vb gibi pratik uygulamaların varlığından bahsetmektedir. Katz söz konusu uygulamaların benliği sosyolojik, tarihsel, dini, ideolojik unsurlarla belirlenmiş varlığından özgür bırakmayı hedefleyerek mistikleri

Öğretinin doktrinal alt yapısının tecrübeyi şekillendirmesinden hareketle teorinin pratiği belirlediği kabulüyle Katz, tecrübe öncesi verilerin tecrübenin asıl unsurları olarak onu yapılandırdığından bahsetmektedir. Kutsal metinlerin önerdiği teori, bazen de başka bir mistiğin deneyimlediklerinden aktardığı teorik çerçeve pratikte neyin tecrübe edileceğine dair ön kabulü ve teorinin gerektirdiği tecrübeyi oluşturmaktadır. Mistik tecrübe öncesinde mistiğin ne yaşayacağını öğretiyi bilen öğreticiden öğrenmesi süreci esasında teknikleri kapsamakta ve tecrübe bir çok farklı vasıtalardan etkilenerek meydana gelmektedir. Stace ise mistik tecrübede tüm vasıtaların aşıldığı bir birlik tecrübesi yaşandığından, ister dini bir bağlam içerisinde öğretilerle ister dini olmayan bir yapıda gerçekleşsin gelinen nihai noktanın hiç bir kavramsal şema içermediğinden bahsetmektedir.

Gimello, teorinin tecrübeyi belirleyip belirlemediği tartışmasında pratik, somut tecrübe için soyut teorik öğretilerin bilinmesi gerekliliğini vurgulayarak geleneğin önemine dikkat çeken Çin Budist metinlerini referans göstererek Katz'a katılmaktadır. Budist metinlerin birinde pratiğin özünün doğru kurulumu hakkında bilgi verilmektedir. Burada kişinin önceki teorik açıklamaları anlamaması durumunda pratiği takip eden ve ona eşlik eden anlamlara nüfuz edemeyeceği bildirilmiştir. Bu kişinin sonuçta pratik bir öğretim olacağını anlamaması durumunda ise, teorik açıklamaların oldukça ötesinde yer alacağı ve bu açıklamaların doğru önemini kavramada başarısız olacağı bildirilmektedir. Metinde bahsedilen kişinin açıklamalara bağlı kalmaya devam etmesi ve nihayetinde onlardan vazgeçmemesi durumunda da yine pratiğe girme noktasında başarısız olacağı bildirilmektedir. Bu metinde vurgulanmak istenen hem pratiğin teorik anlamanın üzerine bina edildiği hem de pratiğin başarıldığı noktada teorik anlamanın aşıldığı gerçeğidir.[64]

Gimello söz konusu metnin klasik budist öğretinin doktrinal kavramlaştıma ile tecrübenin özgürleşmesi arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemli

---

evrensel mistik tecrübeye ulaştırdığının düşünülmesini evrensel özcülerin uygulamaları ve icra ettiği fonksiyonu yanlış anlamasının neticesinde olduğunu düşünmektedir. Bu özgürleşme prosedürü görünüşte, "ben"i "şartlanmış" durumundan "şartsız" bilince, "bağlamsal" dan "bağlamsal olmayan" farkındalığa yönlendiren hareketler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kısacası bu süreçte özcülere göre benlik belirlenmiş olmaktan çıkıp, belirlenemeyen konuma yükselmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 57. Katz'ın dönüşüme uyramış yeni bilinci için bkz. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", s, 6-7.

64 Gimello, "Mysticism in Its Contexts", s. 64.

olduğunu belirtmektedir. Metin, mistisizmin standart işleyişinde geniş bir şekilde yankı bulan dönüştürücü mistik tecrübe ve onu meydana getiren pratik hayatın numunelerinin sadece belirli kavramlar ve inançlarla şekillenen entelektüele dayanmadığı şeklindeki bir iddia ile sonuçlanmaktadır. Bu metinde pratik teorinin üzerine inşa edilmiş olsa da nihai noktada pratiğe ulaşıldığında teorik anlamanın aşıldığı vurgusu yer almaktadır. Gimello teorinin üzerine inşa edilen pratik noktasında metinden hareketle Katz'a hak verirken, Stace'in ve tüm diğer mistiklerin pratik esnasında teorinin aşıldığı fikrini metinde gördüğünü de zımnen ifade etmektedir. Bununla birlikte teori pratik arasındaki karmaşık ilişkiye işaret eden Gimello metinden hareketle teorinin aşılması yerine arzu edilen tecrübenin doğru teorik anlama olmaksızın elde edilemeyeceğine vurgu yapmaktadır.[65]

Stace ve Katz'ın aynı referanstan hareketle farklı kutuplarda yer aldığı bir diğer önemli mesele dilin işlevidir. İnsanlar arasında enformasyon aktarımı ve iletişim aracı olarak görülen dil bunların ötesinde işlevselliğe sahiptir. Farklı fonksiyonlarıyla mistik metinlerde ya da mistiklerde görülen dil, saf bilinci elde etmeye mi yardım etmekte yoksa dilsel belirlenme fonksiyonuyla bağlam olarak mı işlev görmektedir? Stace dili saf bilincin elde edilmesinde etkin bir unsur olarak görürken Katz ise bilincin transformasyonunun bir aracı olarak görmektedir.

Mistiklerin dili kullanımına bakıldığı zaman dinlerce kutsal sayılan formüle edilmiş kelimelerin anlamı yitirilene kadar, bazen de anlamsız kelimelerin tekrar edilmesi dikkat çekmektedir. Bu eylemle birlikte insanın bilinçlilik durumundan çıkması, kendinden geçme ve akli sürece ket vurma hedeflenmektedir. İbadet esnasındaki zikir, bilinci yaratıcı ile irtibatlı hale getirmeyi öncelerken ondan gayrısını düşünmeyi engellemektedir. Benzer bir şekilde literal anlamsızlığı belirgin mantralar zihinsel halde değişim meydana getirmekte ve meditasyona yardımcı

---

[65] Böylece bir kişi hem pratiğin teorik anlamanın üzerinden şekillendiğini hem de pratik devreye girdiğinde teorik anlamanın aşıldığını fark etmelidir" şeklinde çevirdiğimiz metnin son kısmında teorik boyutun yani bağlamın aşılmasına vurgu yapılmaktadır. Gimello bu ifadenin ilk kısmını vurgularken ikinci kısmını neredeyse görmezden gelmektedir. Geleneğin sınırlandırdığı bir tecrübeden bahsederken metni değerlendirmekte, oysaki metinde son tahlilde teorik boyut aşılmaktadır. Bir eleştirmene göre, şeylerin teorik açıklamarı entelektüel anlamayla birlikte gerçekliğin pratik tecrübesinin doğrulayıcısıdır. Bir adamın gözlerinin ayağıyla olan ilişkisinde ilki olmadan adam engellere takılarak hedefine ulaşmanın küçük bir şansıyla kör bir şekilde yürür, ikincisi olmadan ise adam ilerleyemez. Burada kurulan analojide her iki unsura da hakkını teslim ederek göz teorik anlamayı, ayak da pratik hayatı temsil etmektedir. Bkz. Gimello, "Mysticism in Its Contexts", s. 64, 65.

olmaktadır.[66] Dilin fonksiyonu üzerinden ayrılan Stace ve Katz, dilin tecrübeyi aktarması sürecinde de ayrılmaktadır. Stace ve özcü yaklaşım mistiklerin tecrübelerini aktarmada kullandıkları dilin benzer özelliklerine işaret ederek dil birliği tezini evrensel öz lehine gündeme getirirken, Katz dilin evrensel özellikleri olarak ifade edilen özelliklerin anlamsızlığına vurgu yapmaktadır.

Görüldüğü gibi Stace ve Katz realitedeki vakalardan, anlatılardan, metinlerden hareketle tekniklerin ve dilin fonksiyonuna dair farklı sonuçlara ulaşmıştır. Katz'ın vurgu yaptığı bağlam olağan tecrübelerde, dini tecrübelerde geçerlik olmakla birlikte mistik tecrübelerde tecrübe esnasında aşıldığı belirtilmektedir. Dini ve mistik tecrübelerde dahi tecrübeye giden süreçte etkili olan bağlam daha sonra tecrübe esnasında aşılmaktadır. Mistiklerin mistik tecrübenin mahiyetine dair aktardıkları bu sonuca ulaştırmaktadır. Evrensel özcüler, benzerlikleri gördükleri realitede aynı şeyi tecrübe etmeyi evrensel öz olarak yorumlamakta, bağlamsalcılar aynı şeyi söylemeyi belirlenmişlik olarak görmekte ve farklılıklara vurgu yapmaktadır. Katz'ın yöntemlere yönelik belirleme iddiası ilgiyi hak etmekle birlikte mistiklerin uyguladıkları yöntemlerdeki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Katz'ın öğreticilerin varlığına işaret ederek uyguladıkları yöntemlerin tecrübeyi belirlediği iddiasını ortaya koymaya çalıştığı eğitim sürecinde daha belirgin olan birbirinden haber alma ihtimali olmayan insanların uygulamalarındaki yöntemsel benzerliktir.

Yöntemsel benzerliği dil birliği takip etmekte ve mistiklerin bir çok anlamda uzlaştıkları görülmektedir. Katz'ın dilsel belirlenme iddiasına mukabil Stace'in dil birliği tezi "İttifak Argümanı"nı gündeme getirmektedir. Stace'in "İttifak Argümanı" bireysel dini ve mistik tecrübelere güven açısından Swinburne'un "Görünene İnanma İlkesi" ile yaşamayan kişilerin dini ve mistik tecrübelere güveni açısından "Tanıklık İlkesi" ile birlikte değerlendirildiğinde bütünlük kazanmakta ve daha anlamlı hale gelmektedir. "Görünene İnanma İlkesi"nde bireysel tecrübenin

[66] Staal, **a.g.e.**, s. 36. Örneğin literal anlamı olmayan, fonksiyonu sadece melodik olan Vedic bir *mantra* şöyledir: HĀ BU HĀ BU HĀ BU HĀ Ū HĀ Ū HĀ Ū/ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ … Ayrıca mantraların foksiyonu ve dilin dönüştürücü işlevi için bkz. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", s. 5-15.

güvenilirliliği,[67] "Tanıklık İlkesi"nde bireysel tecrübenin tecrübeyi yaşamayan açısından anlamlı oluşu desteklenmektedir. Bireysel tecrübenin güvenilir ve başkası için anlamlı oluşundan ittifak argümanına geçiş sağlanmakta bu argümanda ise güvenilir bir tek tecrübe değil, benzer güvenililirlik iddiasınada bir çok tecrübe söz konusudur.

İttifak argümanında benzer şekilde yaşandığı dile getirilen azımsanamayacak kadar fazla tecrübe ile karşılaşılmaktadır. Burada var olan bir şeyin dile getirilmesi bakımından konuya yaklaşılırsa ispat yükünün hafiflediği görülecektir. Yokluğa nazaran varlığın ispatının kolay olması gerçekliğinden hareketle bir tane bile mistik tecrübe yaşamış insanın varlığı, -o kişinin tecrübesine güven bir şekilde sağlanırsa- karşı argümanı çürütmek için yeterli olabilecektir. Mistisizme inanılması için güvenilmesi için herkesin yaşamasını beklemek ne derece makuldür? Tecrübenin varlığını bir kişinin yaşaması yeterli kılmaz mı? Buna mukabil, mistik tecrübenin olmadığının ispat yükü oldukça ağır görünmektedir. Tıpkı bir şeyin bir yerde olmadığını ispat etmek için söz konusu yerin tamamının araştırılmasının gerekliliği gibi mistik tecrübenin olmadığının iddia edilmesi için yer yüzünde hiç kimsenin böyle bir tecrübe yaşamamış olmasına hükmetmek gerekmektedir. Böyle bir durum makul görünmemektedir.

Stace mistiklerin evrensel uzlaşımının yani öne sürülen ittifak argümanının mistiklerin deneyimlerini temelde yanlış aktarmadıklarının bir kanıtı olarak kabul ederken aynı argümanın nesnellik iddiasını destekleyip desteklemediğine ilişkin sorguya olumlu cevap verememekte ve mistik tecrübenin nesnel ya da öznel olabilirliği meselelerine itiyadlı yaklaşmaktadır. Buna mukabil James, Bucke ve Broad ittifak argümanıyla birlikte mistik tecrübenin nesnel olduğunu düşündüklerini belirtmektedir.[68] Mistik tecrübenin nesnel ve bilişsel bir tecrübe olamayacağını iddia eden Katz'a göre ise tecrübelerin çeşitliliği dolayısıyla ittifak argümanı ve

---

[67] Swinburne'ün bu ilkesini benimseyen öteki teist din felsefecilerine göre, bu ilkenin en cazip tarafı ilkenin ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yüklemesidir. Bkz. Peterson, v.d., **Akıl ve İnanç**, s. 33. Konuyla ilgili olarak insanların gördüklerini söyledikleri her hangi bir obje ele alınır ve genellikle onların gördüklerini söyledikleri şeyin orada olduğunu hükmedilir. Böyle bir durumda objenin varlığının reddi yönünde karar alınması telkin ediliyorsa, bunu ispatlamak bu tecrübenin yanlış olduğunu savunanlara düşmektedir. Bkz. Yaran, Dini Tecrübe ve Meûnet, s. 34.

[68] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 135, 146.

dolayısıyla evrensel öz geçersiz görünmektedir. Evrenselci yaklaşıma Katz en önemli eleştirisini metin ve model analizi yaparak desteklediği ontolojik farklılık düşüncesiyle getirmektedir. Ontolojik farklılıkla tecrübenin tek hakikatin farklı yorumları olması durumu çelişki arzetmektedir. Bu eleştiriyi Stace tecrübe-yorum ayrımı yapmanın gerekliliği düşüncesiyle karşılamaktadır. Stace'in de bu görüşleriyle dinleri bir yorum farkına indirgediği görülmektedir.

Katz farklılık vurgusu yaparak ve bağlamın tutucu yapısını göstererek evrensel özcülerin benzerlik yönündeki argümanlarını çürütmeye çalışmaktadır. Mistiklerin kendi tecrübelerini tarif etmek için kullandıkları terimlerin onları yanlışa sevkettiğini belirten Katz, bu yanlış anlamayı dil birliği tezinden evrensel özün varlığına geçen süreç olarak ifade etmektedir. Katz'ın ontolojik farklılığı temellendirdiği örnek mistik vakalardan ve kullanılan dilden Stace benzerlikleri tespit edip evrensel özü temellendirmektedir. Birbirine zıt olan bu iki durumun nedenini yanlış anlama olarak belirleyen Katz'a göre benzer prosedür takip ederek benzer sonuçlara ulaşanlar, çalıştıkları mistik raporların haberlerinin yüzeysel gramerinin etkisiyle yanlış yönlenmiş olmaktadırlar. Katz'a göre benzer gibi görünen tanımlar, ifadeler aslında benzer değildir ve aynı tecrübeyi göstermemektedir; dolayısıyla evrensel özcüler yanlış anlamayla yanlış bir argümana gitmişlerdir. İttifak argümanında örnek vakaların fenomenolojik bir analizle incelenmesi neticesinde dil benzerliğine ulaşıldığında bahsedilmekte, ortak özelliklere vurgu yapılmaktadır.[69]

Katz'a göre dilin yapısı bağlamsaldır, dil farklı bağlamlarda şekillenmektedir ve her kelime kendi bağlamı içinde anlam ifade etmektedir. Dil benzerliği iddiasında ileri sürülen ortak özellikler tamamen empirik içeriğe sahiptir; bunun doğal bir sonucu olarak da farklılık arzetmektedir. Katz'a göre perenniyalistler analizlerinde aynı kelimeleri kullanmış olsa da, bir Yahudi bu ifadeleri Tanrı diye adlandırdığı ahlaki, kişisel mutlak varlıkla ilişkiyi öngören *devekuth* tecrübesi için, Budist bu ifadeleri nirvanada tüm varlığın yok olması için, Hindu bu ifadeleri kişisel olmayan mutlak Brahmanda absorbe olma tecrübesini ifade için kullanmakta, Taoist ise bu ifadeleri Plotinus gibi kullanmaktadır. Katz'a göre bu vakalarda asli olan

[69] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 46.

farklılıktır ve mistik tecrübeler bağlamların genel hüviyetleri çerçevesinde şekillenmektedir.[70]

Gale, Stace'in ittifak argümanı ile anlatılamazlık iddiaları arasında tutarsızlık olduğunu bu iddialardan birinin doğruluğunun diğerini yanlışladığını belirterek Stace'i eleştirmekte[71] Russell ise Stace'in ittifak argümanına hakkını vermekle birlikte asıl farklılıklarda yoğunlaşıp Katz'ın yanında yer almaktadır.[72] James mistik tecrübenin nesnelliği açısından ittifak argümanının nispeten faydalı olduğunu düşünmekle birlikte dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliği açısından asıl vurgusunu tecrübenin meyvelerine yapmakta, sonuç merkezli düşününce ittifak argümanını yetersiz bulmaktadır.[73]

James Stace'in ittifak argümanını kabul edip nesnellik için değerli görebilirken, tartışmanın bu aşamasında sonuç açısından meseleye yaklaşılması gerektiğini önererek daha güçlü bir delile ihtiyaç olduğuna vurgu yapmaktadır. James'e göre mistik tecrübeye güvenilirlik kriteri bir çok insanın aynı fikri paylaşıyor olmasından daha rasyonel bir temele dayanmalıdır. James burada mistik

---

[70] Bu tespitlerden sonra Katz evrensel özcülerin ortak özelliklerini ifade etmek ve evrensel özü temellendirmek için öne sürdükleri argümanın belirsizliğini gündeme getirmektedir: "X tüm empirik içerikleri aşan, zaman ve mekan ötesi, nihai gerçeklik, mutluluk neşe veren, kutsal, sadece paradokslarla anlatılabilen ve aslında anlatılamaz olandır." Evrensel özcüler için anlamlı görünen bu ifade Katz'a göre bir şey ifade etmekten uzak, anlamsız görünmektedir. Bkz. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 46-47.

[71] Gale, "Mysticism and Philosophy", s. 473, 474. Burada anlatılamazlık iddiasına yönelik Katz gibi Gale'in de dikkatsiz eleştiri yaptığı görülmektedir. Stace anlatılamazlık iddiasını kabul etmediğini bu özelliği mistiklerce anlatılamazlık iddiası şeklinde özellikler listesine aldığını söylemektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 79, 132.

[72] Ayrılıklara vurgu yapan Russell'ın ittifak argümanını güçlü görmektedir. Russell, ittifak argümanını mistiklerin en önemli kanıtı olarak görmektedir. Bkz. Bertrand Russell, **Bilim ve Din**, Çev. Hilmi Yavuz, İstanbul, Varlık Yay., 1972. Russell başka bir eserinde de bu delilin kuvvetini inkar etmez. Mistiklerin tecrübelerini ifade etmek hususunda birleştikleri noktaları ihmal etmeden birbirlerinden çok ayrıldıklarını belirtir. Bkz. Bertrand Russell, **Mysticism and Logic**, New York, Doubleday Anchor Books, 1957. Eserin Türkçesi: **Mistisizm ve Mantık**, Çev. Ayseli Usluata, İstanbul, Varlık Yay., 1972. Safa, Russell'ı mistiklerin mutabık olmadıkları noktalara odaklanarak polemik bir oyuna girmekle suçlamaktadır. Bkz. Safa, **a.g.e**, s. 218-219.

[73] Mistiklere inanç ve davranışlarından dolayı karşı çıkmanın yersiz olduğunu ifade eden James, mistiklerin de kimseyi kendileri gibi düşünmeye zorlama hakkı olmadığını belirtmektedir. James'e göre mistikler kendileri gibi özel tecrübeler yaşamamış diğer insanlardan, kendilerinin bu yaşam serüveninde bir ihtimale onları açtıklarını kabul etmelerini isteyebilirler. Mistiklerin konsensüs halinde oldukları noktaların varlığı onların ulaştıkları sonuçların sabitliğini garanti etmemekte; mistik tecrübelerin nihayetinde iki anlama gelebilen sonuçlar görülebilmektedir. Bununla birlikte James, mistik düşünce ciddi bir şekilde ele alındığında mistiklerin kendi aralarındaki ortak noktaların da son derece az olduğunun görülebileceğini düşünmektedir. James, mistikleri ittifak ettikleri hususları referans gösterek kendilerinin yanılmış olamayacaklarını söyleme hakkına sahip görmektedir. Bununla birlikte bu nihai anlamda mistik tecrübeye itimadı tam kılmamaktadır. Bkz. James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 409.

tecrübeye itimat etmeyenler açısından konuya yaklaşılmasını salık vererek, karşı çıkan kişilerin de kendi aralarında konsensüs sağlama ihtimalini hatırlatmaktadır. James'e göre bir çok kişinin aynı görüşü paylaşmasının ölçü olarak alınması, yani çoğunluğa her daim itibar edilmesi, mistik tecrübeye karşı çıkanların çoğunluk oluşturması durumunda onlara itimadı gerektirecektir. James burada da farklı ve güzel bir tartışmaya kapı aralarken Stace'in örnek vakalardan hareketle öne sürdüğü ittifak argümanının savunduğu gibi bir çok insanın aynı kanaati paylaşmasını ve mistik tecrübelere yönelik bir konsensusun oluşmasını anlamlı bulmakta, bu argümanın güvenilirlik açısından kesinlik oluşturmasa bile, mistik tecrübeye güveni güçlendirdiğini kabul etmektedir. [74]

Nesnellik meselesi üzerinden Stace-Katz karşılaştırması sonucunda denilebilir ki, bağlamsalcıların realiteyi olduğu gibi kabul eden tavırları ve sosyo-kültürel gerekçeleri gündeme getirmeleri sistemlerinin artısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bağlamsalcılar, tecrübe öncesi inanç ve bilgilerin tecrübeye etkisinden bahsederken haklı görünmektedirler. Mistik tecrübelerin özel ve belirli bir yolun takip edilmesiyle elde edildiği gerçeği dikkate alınırsa "mistik tecrübe öncesinde her ne kabul edilmiş ve onun için hazırlanılmışsa tecrübe ile elde edilen bunun ötesinde değildir" düşüncesi ise zorlama bir düşüncedir. Benzerlik vurgusu uğruna farklılıkları ihmal eden Stace'i farklılıkları görmemekle itham ederken, kendi fikir örgüsünde aksi görüşlerin benzerliğinden hareketle birikimsel bir şekilde benzerlik fikrini kullandığını farkedememektedir. Netice itibariyle benzerlik analojisinin kullanılması benzerliklerden sonuç çıkarma girişimi haklı bir temele dayanmakla birlikte dini ve mistik tecrübelerin oluşturduğu mecrada benzerliklerin fazlalığı dikkat çekmekte bu durum ontolojik statusüyle farklılıkları görmezden gelmeyi gerektirmemektedir.[75] İlahi olsun olmasın tüm dinlerdeki farklı doktrinal

---

[74] James, **a.y.** Benzer bir kabulle dini ve mistik tecrübelerin kazanımları değerlendirme bölümünde yer almaktadır.

[75] Hay, farklılıklara, vasıtalara hakkını vermekle birlikte bunların evrensel özü iptal etmeyeceği kanaatini bildirmektedir. Hem coğrafi hem de ideolojik olarak birbirine uzak Hristiyanlık ve Budizm'in göze çarpan entelektüel zıtlığına mukabil pratikle birleşmesinin evrensel öz fikrini desteklediğini düşünmektedir. Bu din mensuplarının meditasyon yaptıklarında sessiz olma, durgun olma, farkında ve alıcı olma, ruhsal yönetici yada meditasyon masterinin kurallarını takip etme, kültürün ahlaki normlarına uyma gibi hususiyetlerde birleştiklerini dile getirmektedir. Bkz. Hay, **a.g.e.,** s. 8. Serouya, Katz'ın farklılık vurgusuna mukabil dini geleneklerin hususiyetlerini tasvir ettikten sonra benzerlik görmekte ve bu benzerliğin hususiyetini aşk temasıyla duygusal ve

yapının yanında mistik temaların tespit edilmesi hatta dini temelin dışında da mistik anların varlığı[76] benzerlik fikrini güçlendirmektedir. Forman da kültürel farklılık vurgusu dolayısıyla Katz'ı eleştirip mistik tecrübeyi yaşayanların bundan habersiz olduklarını bildirmelerini ifade ederek tecrübe öncesi inançlarla mistik tecrübe arasında ilişkisizliği vurgulamaktadır.[77]

Stace'in ya da Katz'ın modeli dini ve mistik tecrübeleri açıklama yeterliliğinde midir? Evrensel özün varlığını ispata yönelen Stace mistik tecrübenin tabiatını bu özle açıkladığına göre evrensel özü yadsıyan Katz mistik tecrübeleri de mi yadsımaktadır? Mistik tecrübenin mahiyetine nüfuz edemeyen Katz realite olarak mistik tecrübeyi kabul etmekte, hatta tek mistik tecrübeyi değil farklı tecrübeleri kabul ettiğini belirtmektedir. Katz mistiklerin yaşadıkları şekliyle bir gerçeklik olarak mistik tecrübeyi kabul etmekte fakat mistiklerin tanımladıkları şekliyle mistik tecrübeyi kabul etmemektedir. Böylece Katz'ın saf tecrübeyi imkansız görmesi mistik tecrübeyi imkansız görmesi veya mistik tecrübenin referansını yok sayması anlamında değildir. Katz'ın mistik tecrübenin referans noktasının mistiklerin izah ettiği gibi Tanrı veya Nihai Gerçeklik olduğunu kabul ettiği görülmektedir.[78] Burada Katz'ın dini bir bağlamdan hareketle mistik tecrübeyi açıkladığı da netlik kazanmaktadır. Tanrıyı referans alan mistikler mensubu oldukları inancın etkisinde bu kanaate sahip olmaktadırlar. Stace ise mistik tecrübeyi din ile ilişkilendirmeden felsefi bir şekilde temellendirmektedir. Hem Stace hem Katz mistik tecrübeyi kutsal, aşkın, ilahi vb. kategorileri dışta bırakarak doğal nedenlerle açıklayan dini ve mistik tecrübenin doğa üstü kaynağını yadsıyan doğal ve indirgemeci bilimsel açıklamalara karşı olumsuz duruş sergilemektedirler.[79]

---

sezgisel bir kisveyle serdetmektedir: "Hristiyanlarda mistik hayat, Yahudilerde ve Müslümanlarda olduğu gibi Tanrı'nın sanki kalbe girmek isteyen bir insanmışçasına kendini kalpte hissettirdiği günden başlar." Bkz. Serouya, **a.g.e.**, s. 85-95.

76 Storr, **Öteki Peygamberler**, s. 202.

77 Forman, Katz'ın farklılıklara yaptığı vurgu dolayısıyla tezi yapısalcılık ile çoğulculuğu ikiz kardeş olarak görmektedir. Bu tezin çoğulculuğa açıldığını bildirmektedir. Bkz. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", s. 16.

78 Katz, "General Editor's Introduction", s. 3-4.

79 Doğal açıklamalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. David Ray Griffin, "Religious Experience, Naturalism and the Social Scientific Study of Religion", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 68, No: 1, 2000, s. 99-124. Antropolog I. M. Lewis'in sunduğu teorik çerçeveyi Teresanın durumuna uyarlayarak doğal açıklamaları savunmakta, ardından bu açıklama modelinin teistik modelden ve diğerlerinden daha açıklayıcı olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Fales mistik tecrübeleri politik güç sosyal kontrol odakları olarak sunmaktadır. Bkz. Evan Fales, "Scientific

Katz Stace'in mistik tecrübelern realitede göründüğü gibi çoklu yapısını görememekle suçlarkan onun evrensel öz iddiasın indirgemeci olarak etiketlemekte, Stace ve evrensel öz savunucuları Katz'ın mistik tecrübelerin mahiyetini özellikle vasıtasız tecrübenin doğasına nüfuz edemediği gerekçesiyle onu indirgemeci bulmaktadırlar. Katz, Tanrı referansını kabul etmesiyle indirgemeci doğal bilimsel açıklamalardan ayrılmakta ama dini ve mistik tecrübelerin dini, kültürel ve dilsel belirlenmişliğini öne sürerek psikolojik ve sosyolojik belirlenmişliği destekleyen indirgemeci yaklaşımlarla dini ve mistik tecrübelerin kognitif değeri olmadığı hususunda destek sağlamaktadır. Bağlamsalcı tez birikimsel bir şekilde diğer doğal açıklamlarla ele alındığında dini ve mistik tecrübelerin bilişsel değerini yadsıma noktasında onlarla aynı kulvarda yer almaktadır.[80] Her ne kadar bağlamsalcı tezin sosyolojik ve psikolojik belirlenme iddiasıyla bu açıklamalara birikimsel bir şekilde destek sağladığı söylenebilirse de Katz'ın dini ve mistik tecrübeleri dış referansı olmayan psikolojik hallere indirgemediği ve psikedelig tecrübelerle mistik tecrübeleri eş tutmadığı görülmektedir.[81]

Dini ve mistik tecrübeye yönelik indirgemeci yaklaşımlardan uyuşturucu ile elde edilen tecrübeler (drog tecrübeleri, psikedelig tecrübeler)[82] bağlamsalcı ve

---

Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St. Teresa", Religious Studies, Vol. 32, No: 2, 1996, s. 143-163; "Scientific Explanations of Mystical Experiences: II. The Challenge to Theism", Religious Studies, Vol. 32, No: 3, 1996, s. 297-313. Gellman, Fales'in mistik tecrübe için ön gördüğü sosyolojik açıklamaya reddiye niteliğinde yazdığı makalesinde mistiğin güç ve sosyal kontrol motivasyonuyla hareket ettiği iddiasını makuliyetten uzak görmekte, doğal açıklamaya uymayan dini ve mistik durumlara işaret etmektedir. Bkz. Jerome Gellman, "On a Sociological Challenge to Veridicality of Religious Experience" **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 34, N: 3, 1998, s. 235-251. Gellman'ın kendisini eleştirdiği makalesine cevap niteliğinde yazdığı makalesinde I. M. Lewis'in modelinin tüm mistik tecrübeleri açıklamaya yeterli olduğunu iddia etmekte, Gellman'ın aleyhteki iddialarını çürütmektedir. Bkz. Evan Fales, "Can Science Explain Mysticism", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 35, N: 2, 1999, s. 213-227. Angel ise mistik doğal açıklama önererek doğal açıklamanın ahlakın mutluluk başkalaşımına, standart egodan mistik kurtuluşa, meditatif uygulamalarla psiko-fiziksel dönüşüme destek verdiğini belirtmektedir. Bkz. Leonard Angel, "Mystical Naturalism", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 38, No: 3, 2002, s. 317-338.

80 Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 303.

81 Katz, "General Editor's Introduction", s. 3-4.

82 Uyuşturucu tecrübeleri ve mistik tecrübe arasındaki ilişkinin ayrıntıları için bkz. Abdüllatif Tüzer, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 19, S. 3, 2006, s. 525-538. Horozcu LSD, psilosibin ve meskalin gibi bağımlılık yapmayan psikodeliglerin narkotiklerden farklı değerlendirilmesi gerekliliğine ve psikodelig tecrübelerle mistik tecrübeler arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Bkz. Ümit Horozcu, "Psikodelig İlaçlar ve Mistik Deneyim: Mistik Deneyimin Kısa Yolu", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 28, 2013, s. 141-174. İlaç ile yapılan tüm tecrübelere drog tecrübeler denmektedir. Psikedelig tecrübe bilinci genişlettiği söylenen maddelerin alımıyla gerçekleşen tecrübelerdir.

evrensel özcü perspektiflerle ele alındığında üzerinde ayrıntılı durulmayı hakeden karşmaşık yapıda görünmektedir. Bağlamsalcı tezin, empirik olarak desteklendiğini ifade ettiği tüm mistik tecrübelerin bir noktada buluştuğu ve aynileştiği evrensel bir öz olmadığı ve farklı gelenekler çerçevesinde çeşitli mistik tecrübelerin oluşum süreci dikkate alındığında mistik tecrübe ile uyuşturucu tecrübeleri aynileştirmek mümkün görünmemektedir. Böyle bir özdeşleşme yapılmaya çalışıldığında hangi mistik tecrübenin baz alınacağı meselesi muallaktadır. Uyuşturucu tecrübelerin gerçek mistik tecrübe olabilirliğini gündeme getirenler ve uyuşturucularla tecrübe elde etme gayretine girenler genellikle evrensel öz çerçevesinde mistik tecrübelerin benzerliğini iddia edenlerdir.[83] Evrensel özcüler temel olarak psikedeliglerin bilinci değiştirme işlevi üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.

Bilinç hallerinde değişime sebep olan ilaçların, mistik bilincin yetilerini etkinleştirdiğini ve hakiki mistik keşiflere imkan tanıdığını belirten James, kendisinin denediği *nitrous oxide* tecrübesinde tüm ayrılıkların ve ihtilafların "birlik"te eridiğini bildirmekte bu durumu "yapay mistik bilinç hali" olarak isimlendirmektedir. Alkolun de mistik yetileri uyardığını belirten James sarhoş bilinci mistik bilincin parçası olarak görmektedir.[84] James gibi kişisel tecrübesinden yola çıkarak değerlendirme yapan bir diğer isim Huxley'dir. Huxley, geçirdiği meskalin tecrübesinde benliğin ortadan kalktığı, her şeyin birlik olarak duyumsandığı, renklerin daha canlı algılandığı bir tecrübeden bahsetmektedir. Olumlu izlenimler edindiği bu tecrübenin bir noktasında saf, renkli, parlak ışıklı cennetin yerini korku dolu bir şizofreni cehennemi aldığını da rapor etmektedir. Huxley'de uyuşturucuları bilincin öte yakasına geçişi sağlayan önemli bir yol olarak lanse etmektedir.[85]

Zaehner, Huxley'in meskalinin gerçek bir mistik tecrübe doğurabileceği iddiasını dinler açısından ciddi bir meydan okuma olarak görmekte ve bu iddianın

---

http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/psychedelic (Çevrimiçi) 15.09.2014 Masters ve Huston'da psikedelig terimini "bilinç açıcı" olarak kullanmayı tercih ettiklerini bu tanımlamanın diğerlerine göre daha net olduğunu ve pejoratif olmadığını bildirmektedirler. Bkz. Robert E. L. Masters and Jean Houston, **The Varieties of Psychedelic Experience**, Dell Publishing, 1966, y.y., s. 2.

83 Tüzer, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", s. 536.

84 James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 373-374.

85 Hindu sat-chit-ananda'yı, budist öylelik (suchness) ve Boşluk'u (sunyata) yaşamış ve bunların ne olduğunu kesin olarak ve bütünüyle anlamıştır. Huxley'in sözleri ile ifade edecek olursak, "bu bir insanın görmesi gerekendir; şeyleri gerçekten oldukları gibi…" Bkz. Huxley, **The Doors of Perception**, s. 29; **Algı Kapıları**, s. 25; **Sezgi Kapıları**, s. 31.

geçersizliğini göstemeye çalışmaktadır.[86] Zaehner, kanıtların etkisiyle uyuşturucu tecrübelerin mistik tecrübelerle benzer sonuçlar gösterdiğini kabul etmekte fakat buna sınır getirmektedir.[87] Zaehner'e göre bu benzerlik alt türler için geçerlidir. mistik tecrübenin en üst formu olan teistik tecrübe için geçerli değildir. Çünkü teistik mistik tecrübe, uyuşturucu tecrübelerin neticesinde oluşması mümkün olmayan Tanrı'nın varlığıyla ilişkilidir.[88] Good Friday deneyine[89] katılmış biri olarak Smith beyin kimyasını değiştiren maddelerin değişik bilinç hali oluşturduğunu ve psikedelig tecrübe ile dini ve mistik tecrübeler arasındaki fenomenolojik benzerlikten hareketle bunun dinle ilişkili olduğunu onaylamakta, Zaehner'in mistik tecrübenin inayetle gerçekleştiği ve kişinin kontrolünde olamayacağı doktrinine sahip Katolik

---

[86] Zaehner, "Mysticism, Sacred and Profane" adlı eserini de bu iddiayı çürütmek için kaleme alır. Bu eserinde mistik tecrübenin çeşitliliğini ortaya koyarak Huxley'in yaşadığı mescalin tecrübesinin bunlardan hiçbirisine benzemediğini ifade eder. Zaehner, Huxley'in şizofreni ile benzerlik tespit edip manik depresif psikozla açıkladığı meskalin tecrübesini daha çok "doğa mistisizmi" içerisinde görür. Zaehner manik peryotları tüm doğa mistisizmlerinin ortak tecrübesi görmektedir. Bu durum Jung'un kolektif bilinçdışı ve arketip kavramlarında yankı bulur. Jung'un bilincin her şeyi kapsayacak derecede genişlemesi anlamındaki "pozitif şişme" ve *ben*in yok oluşu anlamındaki "negatif şişme" ifadeleri bu durumu izah eder. Bkz. Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane**, s. 78, 88.

[87] Zaehner, **Zen, Drugs and Mysticism**, New York, Vintage Books, 1974, s. 99.

[88] Zaehner, **Zen, Drugs and Mysticism**, s. 108-111. Teistik tecrübede mistiğin bilincini temizlemek üzere iç dünyaya çekilmesi ve sonunda kendinden bağımsız, seven bir Tanrı'yı idrak etmesi söz konusudur. Ona göre uyuşturucu kaynaklı tecrübelerin en çok benzerlik gösterdiği tecrübeler sadece doğal ve panteistik tecrübelerdir. Bkz. Tüzer, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", s. 532.

[89] Huston Smith'in grup lideri olarak katıldığı good Friday deneyi Pankhe tarafından LSD ile aynı etkiye sahip psilosibin verilen öğrencilerin hakiki mistiklerin anlattıklarına benzer tecrübeler yaşayabileceği varsayımını test etmek amacıyla yapılmıştır. Bu araştırma gerçek mistisizm ölçütü olarak Stace'in evrensel özelliklerini baz almaktadır. Araştırmanın sonucu psilosibin verilenlerin tecrübelerini birlik duygusu, kutsallık, anlatılamazlık, zaman ve mekan aşılması vb. ifadelerle tanımlamaları dolayısıyla mistik tecrübelerle drog tecrübelerin benzerliği yönünde ifade edilmiştir. Good Friday deneyi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Huston Smith, **The Way Things Are: Conversations with Huston Smith on the Spiritual Life**, Ed. Phil Cousineau, University of California Press, 2003, s. 230; Horgan, **a.g.e.**, s. 25-29; Austin, **Zen and The Brain**, s. 436-438; Parrinder, **a.g.e.**, s. 179-180; Zaehner, **Zen, Drugs and Mysticism**, s. 88-100. Deneyin sonucunun istisnalarının olduğu fakat üstünde durulmadığı belirtilmiştir. Bkz. Tüzer, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", s. 529. Pankhe'nin danışmanı Timothy Leary, manevi yolculuk için psiko-kimyasalların nasıl kullanılacağını bilmeyi yeterli sebep görerek aşırı noktada yer almakta, ilaçları 21. Yüzyılın dini olarak sunmaktadır. Leary'nin bu kanaati, uyuşturucu tecrübelerle mistik tecrübe arasındaki ilişkisizliği gösteren negatif örneklerin gündeme getirilmeyişi konusunda görüşlerinin etkisi olabilir mi sorusunu akla getirmektedir. Bkz. Timothy Leary, **The Politics of Ecstasy**, Berkeley, Ronin Publishing, 1998, s. 44. Değişik bilinç hallerini üretmek için Persinger'in icat ettiği kendisinin ahtapot adını verdiği kamuoyunda Tanrı makinası olarak bilinen beynin belirli bölgelerini elektromanyetik olarak uyararak dini tecrübe doğurduğu iddia edilen makina ilginç iddialarla gündeme gelmiştir. Bkz. Horgan, **a.g.e.**, s. 91-92.

inancı dolayısıyla bu gerçeği göremediğini bildirmektedir.[90] Garside de teistik tecrübenin ilaç etkisiyle oluşabilmesi ihtimalini reddeden Zaehner'i Masters ve Huston'ın ilaçların birincil tetikleyici olarak işlev gördüklerini empirik araştırmalarla göstermelerini referans alarak eleştirmektedir.[91]

Masters ve Huston LSD ve diğer psikedeliglerin etkili psiko-kimyasallar olarak insan bilincini değiştirip genişlettiklerini bildirmektedir.[92] Bunlarla elde edilen tecrübeler dini ve mistik tecrübe ile benzerlik göstermekte, hatta otantik dini ya da mistik tecrübe üretme ihtimalleri de bulunmakta fakat iki tecrübe türünün ayniliğini kabul etmek mümkün görünmemektedir.[93] Grof da benzer bir şekilde LSD tecrübelerinde otantik dini ve mistik tecrübe imkanı görmektedir. Grof, LSD'yi bilinçaltı materyalin ortaya çıkmasına imkan sağlayan bir etken olarak görmekte, bu maddeyle kişilerin kendi bireysel bilinç düzeylerinin ötesine gittiklerini ve kollektif bilinçaltına katıldıklarını belirtmektedir. Bununla birlikte Grof, gerçek manevi tecrübe imkanı serdettikten sonra manik hal ihtimali için de uyarmaktadır.[94] Austin de LSD'nin az da olsa otantik dini ve mistik tecrübelere imkan tanıdığını belirtmekte, psikedelig tecrübeler mistik tecrübe midir, sorusuna hem evet hem hayır cevabını vermektedir. Kendi yolunun medikasyon değil de meditasyon olduğunu belirten Austin, ilaç kullanmadığını, kullananların tecrübelerinden hareketle fikirlerini temellendirdiğini belirtmektedir. İlaç kullananların da ilaçların yardımcı değil de engel olduğu gerçeğini farketmeleriyle bıraktıklarını belirtmektedir.[95]

Evrensel özcülerin çizdiği temel çerçeveye uygun bir şekilde Stace'in de psikedelig tecrübelere temkini tavsiye ederek benzerlik düşüncesinden hareketle açık

---

[90] Huston Smith, "Do Drugs Have Religious Import?", The Journal of Philosophy, Vol. 61, No: 18, 1964, s. 518-519, 523.

[91] Garside, "Language and The Interpretation of Mystical Experience", s. 93.

[92] Masters ve Houston, **a.g.e.**, s. 2.

[93] Masters ve Huston söz konusu iki tecrübe arasında analoji kurulabileceğini ifade etmekle birlikte manevi tecrübelerle vizyon tecrübeleri, psikedelig tecrübelerle narkotik tecrübeler arasında ayrıma işaret derek karıştırılmaması için araştırmacıları uyarmaktadır. Bkz. Masters ve Houston, **a.g.e.**, s. 194-195.

[94] LSD ve diğer benzeri maddelerin verilmesi, derindeki bir bilinçdışı metaryalin bilinçte görülmesini açıklayabilir ama bunların doğasını ve içeriğini açıklayamaz. Bkz. Tüzer, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", s. 530; Stanislav Grof, "İnsan Bilinçaltının Alanları: LSD Araştırmalarından Gözlemler", **Ego Ötesi**, Ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan, İstanbul, İnsan Yay., 2001, s. 112; **Geleceğin Psikolojisi**, Çev. Sezer Soner, İzmir, Ege Meta Yay., 2002; **Kozmik Oyun**, Çev. Levent Kartal, İzmir: Ege Meta Yay., 2000.

[95] Austin, **Zen and The Brain**, s. 425, 430. İnsanların uyuşturucu tecrübeleri değersiz görme eğilimlerinin nedenleri için bkz. Austin, **Zen and The Brain**, s. 425.

olduğu görülmektedir.[96] Stace'in psikedelig tecrübelerin otantikliğini ve mistik tecrübeyle özdeşliğini temin ettiği düşünülen "Nedensel Farksızlık İlkesi" (The Principle of Causal Indifference) şöyledir:

> X kişisi iddia edilen P1 mistik tecrübesine, Y kişisi de iddia edilen P2 mistik tecrübesine sahipse, X ve Y'nin vermiş oldukları tasvirlerinden meydana çıktığı şekliyle P1'in fenomenolojik özellikleri P2'nin fenomenolojik özelliklerine tamamen benziyorsa, bu iki tecrübe sadece farklı nedensel şartlardan oluştukları için iki farklı tür tecrübe - mesela, birisinin gerçek bir mistik tecrübe olduğu diğerinin olmadığı söylenemez- sayılamaz.[97]

Katz'ın psikedelig tecrübelere negatif yaklaşımına mukabil Stace'in ılımlı yaklaşımı ilk bakışta ilginç olmakla birlikte Stace'in meseleye ontolojik değil de fenomenolojik olarak yaklaştığı, benzerlik ve evrensel öz vurgusu dikkate alındığında, aynı zamanda bilincin değiştirilme ihtimali dolayısıyla kabul ettiği indirgemeci yaklaşmadığı, vakıayı yadsımadığı fakat araştırılmasını önerdiği göz önünde bulundurulursa kendi sistemi içerisinde makul görünmektdir. Araştırmaların ışığında uyuşturucuların ya da kimyasalların bilinci değiştirme fonksiyonuyla bilincin farklı durumlarının olabilirliğine işaret ettiği görülmektedir. Farklı bilinç durumlarının tamamının mistik tecrübe olarak değerlendirilmesini gerektirecek bir nedenin yokluğu da dikkat çekmektedir. Uyuşturucu alan kişiyle mistik tecrübe yaşayan kişinin benzer anlatıma sahip olması gerçeği yadsınmadan söz konusu ilişkide determinist bir yaklaşıma gitmeksizin psikedelig tecrübelerin farklı bir bilinç durumu oluşturduğuna dair veriler net bir şekilde deneysel birikimin mistik tecrübelerin varlığı lehine birikimsel argüman sağladığını göstermektedir. İki tecrübeyi aynileştirme hatasının ise yakıştırma veya yorumdan ibaret olduğu

---

[96] Smith, mistisizmde felsefi bir otorite olarak gördüğü Stace'e Pahnke'nin psikedelig terübenin mistik tecrübeye benzer olduğu görüşüne katılıp katılmadığı sorulduğunda Stace'in cevabının şöyle olduğunu aktarmaktadır: "Bu, onun mistik tecrübeye benzerliği meselesi değildir, o mistik tecrübedir." Bkz. Smith, **The Way Things Are**, s. 230; Smith, "Do Drugs Have Religious Import?", 523, 524. Zaehner, Stace'in bu cevabını problemin dinlerarası boyutunun varlığıyla cevaplar. Ona göre Stace psikedelig tecrübeyi mistik tecrübeden ayırabilecek mistisizm formlarına sahip değildir. Bkz. Parrinder, **a.g.e.**, s. 179. Zaehner'e göre mistik tecrübenin teistik, monistik ve naturalist üç formu mevcuttur. Bkz. Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane**, b.a.

[97] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 29. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 28.

görülmektedir. Bazı deneylerde aynileştirmeyi iptal eden bulguların saptandığı da bildirilmektedir.[98]

Dini ve mistik tecrübenin drog tecrübelerle özdeş görülerek beyin kimyasının işlev bozukluğu şeklinde izah edilmesi bu özel tecrübelerin farklı bir algı üreten değerli pozisyonunu sarsarak onları yanılgı üreten bir pozisyona indirgemekte, Tanrı'yı da gerçeklikten uzak kavramsal bir çerçeveye sıkıştırmaktadır. Drog tecrübelerinin ürettiği yapay bilinç hallerinin dışında mistik tecrübe halüsinasyon ve yanılsama hipotezleriyle[99] psikopatolojik ve parapsikolojik olaylarla ilişkilendirilmiş[100] bu tecrübeler hakkında gerçeklerden kaçma, ana rahmine dönüş, geriye dönüş (regression) yorumları[101] yapılmış, subjektif tecrübe iddiasıyla iç gözlem açıklamalarına indirgenmiş, bilinçaltı açıklamaları[102] yapılmış ve mistikler

---

98 Bu durum daha çok araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Aksini ispatlayan eşit düzeyde karşı argümanın karar vermeyi zorlaştırıldığı kabulüyle indirgemeciliği hedefleyen Önyargılı çalışmaların yanısıra objektif bir şekilde konuyu ele alan deneysel çalışmaların varlığına ihtiyaç olduğu görülmektedir. Good Friday deneyinde negatif korelasyon için bkz. Tüzer, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", s. 529.

99 Leuba'a göre kaynağı algılanmayan tuhaf izlenimlerin (duyumlar, hisler, duygular) sebebi, insan zihninin derin bir şekilde kökleşmiş bir alışkanlığına göre, otomatik olarak kişiselleştirilmekte ya da en azından bir temsilcide dışsallaştırılmakta ve böylece oluşan varlık duyusu yanılsamadan öteye gidememektedir. Bkz. James H. Leuba, **The Psychology of Religious Mysticism**, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., New York, Harcourt, Brace & Company, Inc., 1925, s. 293.

100 Normal ve paranormal kavramlarının değişme sürecinde olduğu belirtilmekteidr. Bkz. Ornstein, **Yeni Bir Psikoloji**, s. 187. Parapsikoloji, mevcut bilimsel verilerin veya yasaların ışığı altında açıklanamayan telepati, gaipten haber verme, duyu ötesi algı, psikokinezi gibi normal ötesi olguların sistemli incelemesidir. Bkz. Budak, **a.g.e.**, s. 595.

101 Freud ve Jung, okyanus sembolünden hareketle mistik tecrübeyi geriye dönüş yorumlarıyla açıklamaktadır. Freud dini tecrübeyi okyanus hissiyle temellendirmekte, okyanus hissini (a neonatal regression) geriye dönüşle açıklamaktadır. Bkz. Freud, **Civilization and Its Discontents**, s. 11-12; Dan Merkur, **Mystical Moments and Unitive Thinking**, State University of New York Press, Albany, 1999, s. 53. Hood, mistik tecrübede benin yok oluşundan hareketle temellendirilen ve ikilik öncesi ile birlik arasındaki farkın anlaşılamamasından kaynaklandığını düşündüğü mistik tecrübenin bebeklik dönemine benzetilmesini içeren geriye dönüş açıklamalarının yetersizliğine işaret etmektedir. Hood'a göre mistik tecrübedeki benin yok oluşu bebeklikteki birliğe benzemeyen ayrımlaşmamış bir birlik içermektedir. Bkz. Ralph W. Hood, "Conceptual Criticisms of Regressive Explanations of Mysticism", **Review of Religious Research**, Vol. 17, No: 3, 1976, s. 179-185. Hood, geriye dönüş yorumlarının hata içerdiğinin empirik destek bulduğunu da belirtmektedir. bkz. Ralph W. Hood, "Psychological Strength and the Report of Intense Religious Experience", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol. 13, No: 1, 1974, s. 69. Zaehner, ana rahmine dönüş teorisinin doğa mistisizmine uygulanamayacağını ifade eder. Bkz. Zaehner, **Mysticism, Sacred and Profane**, s. 40.

102 "Mistik tecrübenin bilinçdışından (unconscious) kaynaklandığı zannedilir ve bilinç dışı bilinçli zihnin dışında olduğu için suje kendisinin dışında olan bir şey tarafından kontrol edildiğini hisseder." Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 153. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 156. Bilinç-bilinçdışı ilişkisini temel alan psikoanalitik perspektife karşı dini ve mistik tecrübelerin anlamı için bk. W. W. Meissner, **Psychoanalysis and Religious Experience**, New Haven 1984, s. 205-210. Freud ve Jung dini ve mistik tecrübeleri bilinçaltı ile açıklamaktadır. Çocuklukta

psikotiklerle özdeş[103] görülmüştür. İndirgemeci açıklamalara karşı dini ve mistik tecrübelerin aşkın tabiatı ve tecrübelerin mistikler üzerindeki pozitif etkisi dikkate alınarak etkin savunmalar gerçekleştirilmiştir.[104] Stace yaşamın gerçeklerinden ve görevlerinden kaçtığı ve hayatla yüzleşme cesareti olmadığı iddia edilen mistiklerin insanlık adına çok faydalı işler yaptıklarını serdederek mistiklerin güçsüzlüğüne işaret eden indirgemeci iddiaların çarpıtma olduklarını belirtmektedir.[105]

Dini ve mistik tecrübelerin indirgemeci yaklaşımları içerisinde belki de en ilginç olanı dini ve mistik tecrübeleri cinsellikle izah eden yaklaşımlardır. Evlilik, düğün, damat, gelin gibi sembolik anlatımın bunda etkili olması muhtemeldir. Bunlara Broad'un Kutsal metinden bir alıntıyla cevabı istihzalı ve yerindedir:

---

bilinçsiz olarak karşı cinsten olan ebeveyne sahip olma aynı cinsten olanı yok etme duygusu olarak tanıtılan oedipus kompleksi çerçevesinde dine yaklaşan Freud, buradaki baba figüründeki Tanrı'yı bilinçaltının ürettiğini belirtmektedir. Jung ise Tanrı'yı kolektif bilinçaltının bir ürünü olarak görmekte, arketip olarak tanıtmaktadır. Bilinçaltı açıklamada birleşen Freud ve Jung farklı bilinçaltı açıklaması yapmakta ve Tanrı görüşlerinde ayrılmaktadır. Bkz. Michael Palmer, **Freud and Jung on Religion**, London, Routledge and Kegan Paul, 1997, s. 123-141. Oedipus kompleksinin evrensel olmadığını belirten Jung, Freud'un kişisel bilinçdışı yerine de kolektif bilinçdışını ikame etmiştir. Bkz. Anthony Stevens, **Jung**, Çev. Ayda Çayır, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999. s. 47-49. Wall da, antropolojik açıklamaların Freud'un oedipus kompleksinin evrenselliğini desteklemediğini belirtir. Bkz.Wall, **a.g.e.**, s.234-252.

[103] Bir çok psikotiğin mistiklerin tecrübelerine benzer betimlemelerde bulundukları bildirilmektedir. Söz konusu patolojik nitelik hakiki mistik ile sahte arasındaki ayrımı çözme zarureti oluşturur. Bkz. James R. Horne, "Which Mystic Has the Revelation", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 11, N: 3, 1975, s. 284. Mistisizmin normal versiyonları olduğu gibi psikotik versiyonları da vardır. Pek çok psikotik mistiğin ve mistik psikotiğin varlığı, mistisizmin anormal ve psikotik formlar aldığını göstermektedir. Bkz. Ben-Ami Scharfstein, **Mystical Experience**, Oxford, Basil Blackwell, 1973, s. 133. Freud mistikleri psiko-nevroz hastasına benzetmiştir. Cross'lu St. John'a "kalıtsal dejenere" denmiş, Avila'lı St. Teresa ciddi bir histerik psikotik olarak reddedilmiş, Swedenborg ve Boehme paranoyak olarak etiketlenmiştir. Bkz. Grof, **Geleceğin Psikolojisi**, 296; Scharfstein, a.y. Aaronson derinlik tecrübesinden hareketle mistik tecrübe ile psikoz arasındaki karşıtlığa işaret ederek mistiklerin psikotiklerden farklı olması gerektiğini belirtmiştir. Bkz. Bernard S. Aaronson: "Mystic and Schizophreniform States and the Experience of Depth", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol. 6, No: 2, 1967, s. 246, 251.

[104] Davis, **a.g.e.**, s. 223.

[105] Walter, T. Stace, "The Mystical Form of Western Spirituality", **Philosophy East and West**, Vol. 9, No: 1/2, Preliminary Report on the Third East-West Philosophers' Conference, 1959, s. 44. Mistisizmin güçsüz ve olgunlaşmamış benle, sağlıksız kişilikle ilişkilendirilmesi yanlıştır. Bkz. Hood, "Conceptual Criticisms of Regressive Explanations of Mysticism", s. 185. Mistiklerin güçlü karakter sergiledikleri empirik olarak desteklenmiştir. Bkz. Hood, "Psychological Strength and the Report of Intense Religious Experience", s. 69. Broad da mistiklerin nöropatik belirtiler gösterdiklerinin ve güçsüz beden yapılarına sahip olduklarının iddia edildiğini fakat iddiaların aksine yüksek dayanıklılık, büyük organizasyon gücü ve iş kapasitesi sergilemiş olduklarını belirtmektedir. Bkz. C. D. Broad, "The Argument From Religious Experience", **Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion**, Ed. William P. Alston, New York, Harcourt Brace & World, Inc., 1963, s. 169. Aynı Eser: "The Appeal to Religious Experience", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Orlando, Brace Jovanovich Publishers, 1989, s. 359; **Religion, Philosophy and Psychical Research**, London, Routledge and Kegan Paul, 1953.

> Eğer cinsel arzular ve duygular dini tecrübenin gerekli koşulu ve bileşeni olsa, bu tecrübe yine de önemli açılardan gerçeğe uygun olabilir. Biz yalnızca sonsuz mutluluklardan birini "Ne mutlu kalbi saf olmayanlara, çünkü onlar Tanrı'yı görecekler." diyerek yeniden yazmalıyız. Fakat böyle nedenlerin böyle sonuçlar üretebilecekleri mantıken mümkün olsa da, onların bunu yapmak için oldukça olası olduğu söylenemeyebilir. Onların yanlış inançlar ve yersiz duygular üretmesi daha olası görünmektedir.[106]

Bahsi geçen indirgemeci yaklaşımları ve bu yaklaşımların perenniyal ve bağlamsalcı bakış açıları çerçevesinde değerlendirilmesini bitirirken bilimsel açıklamaların, psikolojik ve sosyolojik verilerin felsefi temalarda açıklayıcı role sahip olduğunu düşünerek, evrensel öz meselesinde de kullanılabilirliğine ve faydalı olabileceğine ihtimal vermekteyiz. Sosyoloji ve psikoloji verilerinden yararlanma ayrı bir meseledir, dini ve mistik tecrübeleri sosyal ya da psikolojik bir ürün olarak görme ayrı bir meseledir. Burada evrensel özcü yaklaşımın dinin sosyal ve psikolojik boyutlarını reddetmediğini fakat dini sosyal veya psikolojik bir göstergeye indirgemeye karşı olduğunu belirtmekle birlikte[107] bağlamsalcı yaklaşımın böyle bir indirgemeye gittiği görülmektedir. Dini ve mistik tecrübelerin nesnellik ölçütlerini belirlemek gerçek ile sahte arasında ayrım yapma olanağı sunmaktadır. Bu anlamda dini ve mistik tecrübe tanımlaması altında her tecrübenin onaylanması büyük sıkıntılara sebebiyet verebileceğinden konunun nesnel kriterler ve rasyonel çizgiler içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

---

[106] Kanaatimizce yazar burada "Blessed are the pure in heart: for they shall see God. (Matthew 5:8)" orijinal ifadesinin "Blessed are the *im*pure in heart: for they shall see God" şeklinde yeniden yazılmasını önererek dini ve mistik tecrübenin temelinde cinsel arzuyu görerek dini ve mistik tecrübeye indirgemeci yaklaşımda bulunulmasını ironi yaparak eleştiriyor gibi görünmektedir. Yani "Ne mutlu kalbi saf olanlara, çünkü onlar Tanrıyı görecekler" ifadesi dini ve mistik tecrübenin kökeni indirgemeci bir şekilde izah edildiğinde "Ne mutlu kalbi saf olmayanlara, çünkü onlar Tanrıyı görecekler" şekline bürünecektir. Yazar bu ironiyle birlikte dini ve mistik tecrübe karşıtlarının muhalif düşüncelerine rağmen –velev ki bu düşünce kabul edilse de- dini ve mistk tecrübenin gerçeğe uygunluğunu koruyacağına inanmaktadır. Bkz. Broad, "The Argument From Religious Experience", s. 171.

[107] Nasr, "The Philosophia Perennis And The Study Of Religion", s. 185.

Dini ve mistik tecrübenin değeri, gerçekliği, nesnelliği ve bilişselliği söz konusu olduğunda rasyonel sürece yönelim gerçekleşmekte[108] ve analojilere başvurulmaktadır. Bağlamsalcı yaklaşımın rasyonel süreçlere ve duyu verilerine vurgusu dini ve mistik tecrübelerdeki evrensel özü iptal etmek için kullandıkları hatırlatıldığında bu vurguyu teist filozofların duyu analojisi yoluyla dini ve mistik tecrübelerin bilişselliği için kullandıkları görülmektedir. Duyu tecrübesi analojisinde dini ve mistik tecrübeler, aşkının tecrübesi olması bakımından bir şeyin tecrübesi olarak ele alınmakta, algısal, noetik ve bilişsel görülmektedir. Hem dini ve mistik tecrübe hem duyu tecrübesi algılayan-algılanan ve algı yapısını ihtiva etmekte, aynı algı modeline dayanmaktadır.[109] Tecrübenin yönelimselliğinden hareketle Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi duyu tecrübesi analojisinin hedeflerindendir.[110]

---

[108] Rasyonel süreçlerin önemine işaret eden Clifford, "Bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır" ilkesi gereğince araştırmadan kaçınarak bir inancı benimsemeyi ve sorgulamadan kabullenmeyi insanlığa karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirmektedir. Rasyonel süreçlerin açıklayamadığı dini ve mistik tecrübelerin güvenilirliğine inanmak Clifford'a ve katı akılcı yaklaşımnına göre yanlış görünmektedir. Bkz. W. K.. Clifford, "The Ethics of Belief", **Contemporary Review**, No: 29, 1876, s. 295. Makalenin Türkçesi: "İnanç Ahlakı", Çev. Ferit Uslu, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 5, S. 9, 2006, s. 135. James,"The Will to Believe" (İnanma İsteği) isimli eserinde Clifford'a cevap verir: Eğer tabiatı gereği hakkında entelektüel zeminlere dayanarak karar verilmesi mümkün olmayan gerçek bir tercih ile karşı karşıyaysak, bu durumda önermelerden birini tercih etmek duygusal yönümüz için sadece meşrû bir hak değildir, fakat aynı zamanda bu tercihin yapılması bir zorunluluktur. Bkz. William James, "The Will to Believe", **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, New York, Dover Publications, Inc., 1956, b.a. Clifford'a reformist teolojiden cevap gelmiştir: Tanrı inancının ahlaki ve rasyonel olması için kanıta dayanması gerekmez. Zira Tanrı inancı, ona inanan bir mü'min açısından 'temel inanç'tır ve temel inançların kanıta dayanması gerekli değildir. Rasyonelliği, inanılan önerme ile inananın inanmasının temelindeki delil arasındaki ilişkinin bir fonksiyonu olarak gören Hick, Tanrısal bir gerçekliğin varlığını gerekli kılan dini tecrübe alanının rasyonel inanışı temsil ettiğini düşünmektedir. Clifford'un aşırı delil vurgusuna karşı rasyonelliği farklı biçimde savunan bu eser için bkz. John Hick, "Rational Theistic Belief without Proofs", **A John Hick Reader**, Ed. Paul Badham, London, Macmillan, 1990, s. 56, 66. Aynı Eser: **Arguments for the Existence of God**, Herder And Herder, New York, 1971, s. 108-109, 119-120; Eserin Türkçesi: "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev. Ferit Uslu, S. 2, 2002, s. 314, 324. Hick'in söz konusu fikirlerinin eleştirisini yapan Uslu'ya göre, aklen temellendirme gerekli ve önemlidir. Bununla birlikte bilişsel ve duygusal unsurlar imanın objektif kesinliği için subjektif kesinliği harcanmadan, subjektif kesinliği için objektif kesinliği harcanmadan birlikte ele alınmalıdır. Bkz. Ferit Uslu, **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2004, s. 375. Teizmin hiçbir kanıta ihtiyacı olmadığı fikri de savunulmuştur. Bkz. John Ballie, **Our Knowledge of God**, London, Oxford Universitiy Press, 1939, ch. 3, section 10.

[109] William P. Alston, **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, b.a.; "Perceiving God", **Journal of Philosophy**, S. 83, 1986, s. 655-665. Eserin Türkçesi: "Tanrı'yı Algılamak", Çev. Ramazan Ertürk, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 8, 1999, s. 299-308. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) William P. Alston, **The Reliability of Sense Perception**, Ithaca, Cornell University Press, 1993; William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", **Religious Studies**, Vol. 9, No: 3, 1973, s. 257-

Alston, duyu tecrübesi ile dini ve mistik tecrübe arasında bilincin bir halinin algısal bilincin bir hali olması için hem zaruri hem yeterli sebep olduğunu öne sürerek farklılıkların farkındalığıyla birlikte genel bir yapısal benzerlikten bahsetmekte, dini ve mistik tecrübelerin birşeyin kendisini sujeye sunmasını ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Alston'un ifadesiyle mistik algıda suje açısından doğrudan farkındalık, obje açısından sunma gerçekleşmektedir.[111] Ona göre nasıl ki sıradan varlıkların duyusal olarak tecrübe edilmesi var olduklarına işaret ediyorsa, Tanrı'nın da doğrudan tecrübe edilmesi varlığına işaret etmelidir.[112] Alston içebakıştan farklı bir metodla dini ve mistik tecrübelerin epistemik değeri ve objektif temeli olduğunu göstermek isteğindedir.[113] Wainwright da dini ve mistik tecrübe ile duyu tecrübesi arasında bilişsel olmaları ve tecrübenin dışında bir şeyden bahsetmeleri bakımından benzerlik olduğunu belirtmektedir.[114] Duyu analojisinin yanısıra müzik analojisi, kör-gören analojisi ve bilimsel keşifler analojisi de bilişsellik için ele alınmıştır.[115]

Dini ve mistik tecrübelerin otantikliğini tespit etmek adına duyu tecrübesi analojisi dışında da rasyonel bazı kriterler belirlenmiştir. Bunların başında test edilebilirlik kriteri[116] gelmektedir. Bunun dışında tecrübenin sonuçlarına bakılmış, ahlaki ve manevi meyveleri içeren olumlu neticeler beklenmiştir. Tecrübenin iç ve dış tutarlılığı sorgulanmış, kabul gören dini doktrinlerle uyumuna bakılmıştır.

---

278. Aynı Eser: **Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications**, üçüncü bölüm; **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Orlando, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1989, s. 362-385. Yandell, **a.g.e.**, s. 33-57; Trueblood, **a.g.e.**, s. 24-29; Davis, **a.g.e.**, s. 70-77; Attfield, "The Argument From Religious Experience", s. 335-343.

110 Attfield, "The Argument From Religious Experience", s. 335.

111 Alston, **Perceiving God**, s. 36-38.

112 Reçber, **a.g.e.**, s. 89.

113 Gale, Alston'un mistik tecrübelerin algısal olduğuna yönelik argümanının mistiklerin bu şekilde tecrübelerini ifade etmelerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Gale bu tecrübeleri içebakış tecrübelerine benzeterek subjektif gördüğünü belirtmektedir. Bkz. Richard Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective?", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 54, No: 4, 1994, s. 869-870. Eberle, Alston'un mistik algıyı savunmak için eleştirilmesinin önünü kapatan yaklaşımını eleştirmekte, daha sonra Alston'un stratejisinin mistik algının doğru eleştirisi için gerekli olduğunu belirtmektedir. Bkz. Christopher J. Eberle, "The Autonomy and Explanation of Mystical Perception" **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 34, No: 3, 1998, s. 299-316

114 Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", s. 258; **Philosophy of Religion**, s. 362.

115 Analojilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Broad, "The Argument From Religious Experience", s. 164-172; "The Appeal to Religious Experience", s. 353-362.

116 Wainwright güven kriterlerini sıralayarak test etme imkanı oluşturmakta, kontrol prosedürü önermektedir. Bkz. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", s. 261-262; **Philosophy of Religion**, s. 365-366. Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective?", s. 871-875.

Tecrübenin kişi ve toplum üzerindeki yapıcı etkisi beklenmiş psikolojik ve sosyolojik fayda hedeflenmiştir. Tecrübeyi yaşayan sujenin psikolojik ve zihinsel şartları da tecrübeye güven konusunda etkili kriterler arasında yerini almıştır.[117]

Dini ve mistik tecrübeler ile duyu tecrübesi arasında kurulan analoji eleştirilere maruz kalmış, duyu tecrübesinin tabiatından hareketle dini ve mistik tecrübelerin test edilebilir, tekrarlanabilir, yanlışlanabilir olmadığı gerekçesiyle bilişsel bir değerinin olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.[118] Aklı referans alan bağlamsalcı yaklaşım ve temsilcisi Katz dini tecrübenin duyu tecrübesi gibi bilişsel olmadığını ve doğrulanamadığını iddia edenlerdendir.[119] Esasında dini ve mistik tecrübeler duyu tecrübesinin niteliklerini taşımaz, duyu tecrübesi duyu verilerini kullanır ve somut nesnelerle ilgilenir. Aralarındaki ayrımı belirginleştiren en önemli fark ise dini ve mistik tecrübelere konu olan varlığın doğasının sıradan fiziksel varlıkların doğalarından bütünüyle farklı olmasıdır.[120] Duyu verileri aracılığı ile fiziksel dünyanın kavranması fikri, farklı veriler aracılığı ile manevi dünyanın kavranması fikrini analojik bir şekilde oluşturmakta, böylece duyu tecrübesi analojisi farklı bir boyuta taşınmaktadır. İki farklı dünya[121] ve kapsamları arasında yöntemsel benzerlik kurularak iki farklı bilgi türüne işaret edilebilmektedir. Söz konusu bu analojiden akıl ve duyu verilerine alternatif sezgi ile karşılaşılmaktadır.

Dini tecrübe ve mistik tecrübe kavramlarının bir dereceye kadar akılla kavranılabilirliliği söz konusu iken asıl manada sezgiyle kavranabilmesi kabulunden

---

[117] Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", s. 261-262; **Philosophy of Religion**, s. 365; Davis, **a.g.e.**, s. 71.

[118] C. B. Martin, "Seeing God", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Orlando, Brace Jovanovich Publishers, 1989, s. 335-353; **Religious Belief**, Ithaca N.Y., Cornell University Press, 1959; Alasdair C. Macintyre, **Difficulties in Christian Belief**, London, SCM Press Ltd., 1959, s. 67-73. Ayer, **Language, Truth and Logic**, s. 118-120; **Dil, Doğruluk ve Mantık**, s. 94-96; Antony Flew, **God and Philosophy**, London, Hutchinson, 1966, s. 132-133; "Theology and Falsification", **New Essays in Philosophical Theology**, Ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, London, SCM Press, 1972, s. 96-99; Nick Zangwill, "The Myth of Religious Experience", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 40, N: 1, 2004, s. 1-22; O'Hear, **a.g.e.**, s. 48.

[119] Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", s. 22.

[120] Reçber, **a.g.e.**, s. 98.

[121] Stace Sir Arthur Eddington referansıyla iki dünyadan bahsetmektedir. Stace yaşanan dünya referansıyla manevi bir dünya arayışına girmeden iki farklı dünyayı tam tersi bir versiyonda akla ve sezgiye açımlamaktadır. Duygulara ve duyulara hitap eden taşın, sopanın, yıldızın, renklerin, seslerin ve kokuların Aşina (familiar) dünyası ile akla hitap eden elektronların, protonların fiziksel (Physical) dünyası birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılmaktadır. Bkz. Walter T. Stace, "Sir Arthur Eddington and the Physical World", **Philosophy**, Vol. 9, No: 33, 1934, s. 39.

hareketle dini ve mistik tecrübelerin ağır basan duygu yönlerinin incelenmesi sürecinde duyu analojisinden ziyade duygu analojisinin kurulması[122] daha faydalı görünmektedir. Dini-mistik tecrübe kavramlarının sevgi ya da aşk ile kurulan ilişkilerinin literatürde yoğun bir şekilde yer alması aklın dışında bir alana işaret etmektedir. Bununla birlikte akıl-sezgi dualitesi çerçevesinde aklın alternatifi olarak sezgiyi, farklı bir bilinç türü ve vasıtasız algı şeklinde bir yöntem olarak belirlemekle birlikte sezginin izdüşümünde duygunun ve hissin olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Schleiermacher'in dinin genel resmini tamamlamak düşüncesiyle sezgi ve duygu ile kurduğu bağlantısından hareketle sezgi ile duygu arasında gelişen organik bağı temellendirmek mümkün görünmektedir. Schleiermacher'a göre her sezgi doğası gereği bir duygu ile bağlantılıdır. Hisler obje ve suje arasında aracılık misyonu üstlenir ve objenin etkisi sujedeki varoluşu şekliyle birçok farklı şekillerde sujeyi uyarır ve böylece onun iç bilincinde değişiklik üretir. [123]

Aklın işleyişinde veri değerlendirmesinde duyunun fonksiyonuna benzer bir alaka, sezginin duygu ile ilişkisinde sezilmektedir. Bu yakın ilişki neticesinde sezgi ve duyguyu birebir örtüşen kavramlar olarak ele almak yerine aralarındaki ayrımın farkında olarak aynı kulvarda değerlendirilebileceğini düşünmek daha makul görünmektedir. Sezgi ve duygu arasında ayrılmaz bağ olduğunu, birbirleriyle anlamlı olduklarını ve köken itibariyle bir olduklarını belirten Schleiermacher'a göre duygusuz sezgi bir hiçtir ve duygusuz sezgi ne uygun bir köken ne de uygun bir güç bulabilir; aynı şekilde sezgisiz duygu da bir hiç özelliği göstermektedir.[124] Schleiermacher'den gelen bu fikir Kantçı söylemde içeriksiz düşüncelerin boş olduğu, kavramsız sezgilerin de kör olduğu şeklinde ifade bulmaktadır.

---

[122] Stace'in duyguları değersiz gördüğünü belirtmek gerekmektedir. Aşırı duyguculuk dediği bir formu mistik tecrübe kategorisinden dışlamakta, duygu kuramını değersiz görmektedir. Tanrı'nın beş duyu ya da altıncı bir duyu ile kavranmasının imkansızlığına işaret eden Zangwill, dini duyguların da inanç için rasyonel destek sağlamadığını tam tersi, dini inançların dini duyguları rasyonelize ettiğini savunmaktadır. Bkz. Zangwill, "The Myth of Religious Experience", s. 1-2. Kenny dini ve mistik tecrübelerin bilişselliğini yadsımakla birlikte mistiklerin tecrübelerini bilişsel bir statüde anlatıp aşk temalarıyla ve altıncı duyunun varlığıyla açıklamalarını tuhaf bulmaktadır. Bkz. Anthony Kenny, **"What is Faith?" Essays in The Philosophy Of Religion** , Oxford, New York, Oxford University Press, 1992, s. 42. Çelişkinin aşılmasında belki de en önemli etken dini ve mistik tecrübelere duygu analojisini tatbik etmektir. Akıl-sezgi dualitesi çerçevesinde dini ve mistik tecrübelerin nesnelliğini ölçebilmek adına analojiler ele alındığında aklı referans alan ve duyu organlarının merkezinde gerçekleşen duyu tecrübesi analojisinin yanısıra sezgiyi referans alan ve farklı bilinç durumuna imkan tanıyan duygu tecrübesi analojisi oluşmaktadır.

[123] Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 29.

[124] Schleiermacher, **a.g.e.**, s. 31.

Dini tecrübe ve mistik tecrübe kavramlarının duygu ile ilişkisini daha net bir şekilde izah edebilmek için beyin ve bilinç çalışmalarından destek almak faydalı görünmektedir. Sezgi kavramı temellendirilirken beynin sağ ve sol lobundan bahsedilmişti. Burada sağ ve sol loba ek olarak bilişsel ve duygusal süreçlerin yüksek seviyeleriyle ilişkilendirilen *serebral kortek*sten (cerebral cortex) ve buna ek olarak *limbik sistem*den bahsedilecektir. Düşünce, dil, din, sanat ve kültürün karmaşık yapılarının gelişimiyle ilgilenen beynin serebral korteks denilen kısmı, bunun yanında duyguların daha karmaşık yönleriyle ilişkilendirilen, çeşitli tecrübelerden ve nesnelerden gelen duygusal hisleri yöneten *limbik sistem* dini ve mistik tecrübelerde anlamlı bir role sahiptir.[125] Dini tecrübe ve mistik tecrübeye götüren süreçler, beynin derinlerinde duyguları denetim altında tutan sinir yapılarının bir koleksiyonu olan, gelen algıyı iyi-kötü-önemli yargılarıyla duygusal önemi çerçevesinde bize anlatan limbik sistemin dominantlığını azaltmakta böylece ben merkezlilik, narsizim ve anksiyete azalırken dini ve mistik tecrübeler gün yüzüne çıkma ihtimaline açık olmaktadır.[126] Dini ve mistik tecrübenin tanımlama sürecinde aşk, sevgi temalarının kullanıldığı dolayısıyla aşk ve sevgi analojilerine baş vurulduğu görülmektedir.[127] Çünkü insanı soyut yüceliklere ulaştıran aşk fedakarlık bilinci oluşturarak hikmete ulaştırmakta ve içsel seziş ile düşünmeyi öğretmektedir.[128] Bu durum duygu analojisini güçlendirmektedir.

---

[125] Newberg and D'Aquili, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", s. 256.

[126] Horgan, **a.g.e.**, s. 126-127.

[127] Bu temalar özellikle bayan mistiklerce zirveye taşınmıştır. Özellikle Müslüman mistik Rabia'nın "Allahım! Eğer sana cehennem korkusuyla ibadet ediyorsam beni cehennemde yak; eğer sana Cennet ümidiyle ibadet ediyorsam beni ondan mahrum eyle;fakat sana yalnız senin için ibadet ediyorsam, sonsuz güzelliğini benden esirgeme!" şeklindeki maddi manevi tüm çıkarcı ihtimalleri dışlayan, samimi bir aşkı ihtiva eden sözleri, hem İslami dini tecrübenin temelini oluşturmakta hem mistik tecrübedeki erkek hegemonyasını kırarak feminen etkinin gücüne dikkat çekmektedir. Bkz. Reynold A. Nicholson, **The Mystics of Islam**, London, Arkana, 1989, s. 115. Eserin Türkçesi; **İslam Sufileri**, Çev. Mehmet Dağ vd., Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1978, s. 98. (Tezde her iki eserden de faydalanılmıştır.) Kendisi de etkili bir bayan mistik olan Underhill bu sözleri refere etmiştir. Ona göre mistisizmin işi aşktır. Bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 85. Diğer bir önemli bayan mistik Azize Teresa, erkeklerin niçin Tanrı'nın mükemmel aşkını tam kavrayamadıkların sormaktadır. Bkz. St. Teresa of Avila, **The Life of St. Teresa of Jesus**, s. 97-103. İslam tasavvufunda ve Hristiyan mistisizminde görülen bu feminen etki Yahudi mistisizminde bulunmamaktadır. Scholem, Yahudi mistisizmini diğerlerinden ayıran hem tarihi hem de metafizik olarak erkekler için ve erkeklerle yapılan maskülen bir doktrinin hakimiyetinden bahsetmektedir. Bkz. Scholem, **a.g.e.**, s. 37.

[128] Metin Yasa, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 17, 20.

3.2.3. Birlik Tecrübesinin-Evrensel Özün Dışavurumu

Tecrübe sonrası dini ve mistik tecrübelerin dışavurumu meselesi bir dizi soruyu gündeme getirmektedir: "Dini ve mistik tecrübenin dışa vurumu mümkün müdür? Dini tecrübenin dile aktarımı bir dereceye kadar makul görünse bile mistik tecrübenin dile aktarılması mümkün müdür? Dini tecrübenin dışa vurumunda karşılaşılan problemler nelerdir? Dini ve mistik tecrübeler diğerinin anlayabileceği bir formla somutlaşma imkanına sahip midir? Mistik tecrübenin dışa vurumu mümkünse mistikler tecrübelerini nasıl aktarmaktadırlar? Dil mistik tecrübenin aktarımında yeterli bir araç mıdır? Mistik tecrübenin aktarımı konusunda mahiyetine uygun dil dışında başka aktarım aracı bulmak mümkün müdür? Dini ve mistik tecrübeler dışa aktarıldıkları kadarıyla analize ya da kavramsallaştırmaya imkan tanımakta mıdır? Anlatılamazlık özelliği ne anlatmak istemektedir? Anlatılamazlık özelliği evrensel özellik olarak kabul görmekte midir? Bu ve benzeri diğer sorulara verilen cevaplar evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşım perspektifinde diğer konulara oranla daha karmaşık bir yapı sergilemektedir. Elbetteki buradaki temel problem dini ve mistik tecrübelere atfedilen anlatılamazlık özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Dini ve mistik tecrübelerin dışa vurumu evrensel öz bağlamında ele alındığında kavramsallaşma açısından sıkıntının olduğu görülmektedir. Gerek evrensel özcü yaklaşımın ve temsilcisi olarak Stace'in gerek bağlamsalcı yaklaşımın ve temsilcisi olarak Katz'ın sadece mistik tecrübe kavramını kullandığı dini tecrübe ile mistik tecrübe hususunda ayrıma gitmediği görülmüştür. Kavramsal analiz bölümünden elde edilen bulguların analizi dikkate alındığında burada dini ve mistik tecrübe konusunda belirlenebilecek ayrımın dışavurum konusundaki soru işaretlerine nispeten cevap teşkil edebileceği görülmüştür. Çünkü dini tecrübenin ya da dini olmayan tecrübenin daha özel bir formu olarak mistik tecrübe ile karşılaşılmasının bir gerekçesi olarak akıl ile izah edilişteki ve dile aktarımdaki güçlük kriter olarak belirlenmiştir. Aynı zamanda Katz'ın iddialarının mistik tecrübe yerine dini tecrübe ile izdüşüm ilişkisinde olduğunu düşünmek daha isabetli görünmektedir. Çünkü Katz'ın mistik tecrübenin doğasını yadsıdığı bununla birlikte yadsıdığı bir gerçeklikten bahsetmek için mistik tecrübe ifadesini kullandığı görülmektedir.[129]

[129] Cole, **a.g.e.**, s. 40-45.

Anlatılamazlık mistiklerin iddia ettiği gibi mistik tecrübenin anlam yoğunluğundan mı kaynaklanmaktadır? James'in iddia ettiği gibi mistik tecrübenin evrensel ve ayırıcı bir hususiyeti midir? Stace'in iddia ettiği gibi anlatılamazlık iddiası tecrübede paradoksallığın farkedilememesinin bir neticesi midir? Katz'ın iddia ettiği gibi bu özellik işlevsiz midir? Mistik tecrübenin mahiyetine dair görüşlerde James ile paralel bir duruş sergileyen ve James'in farklı bilinçler vurgusuyla elde ettiği saf bilinçle mistik tecrübeyi temellendiren Stace, mistik tecrübenin dışavurumunda James'den ayrılmaktadır. James mistiklerle yakın bir seyirde anlatılamazlık özelliğini mistik tecrübenin özgün ve evrensel özelliği olarak benimserken Stace anlatılamazlık özelliğini mistik özellikler listesine almaz. Anlatılamazlık özelliğini mistik tecrübenin evrensel özelliği olarak ele almayı felsefi çalışmalar açısından sakıncalı gören Stace anlatılamazlık özelliğini mistiklerin çok da makul olmayan bir iddiası olarak ele almaktadır. James'in anlatılamazlık özelliğini mistik tecrübenin neredeyse birinci niteliği olarak ele aldığı dikkate alındığında burada birbirinden tamamen farklı iki tercih görülmektedir.

Stace'e göre mutlak manada anlatılamazlık tecrübenin bilincinde olmamayı gerektirdiği için tecrübenin varlığının yadsınması demektir.[130] Mistik tecrübelerin felsefi analizinin de imkanını ortadan kaldıran böyle bir düşünceyi kabul etmeyen Stace, Katz ile aynı noktada buluşmuştur. Benzer felsefi endişelerle iki farklı düşünce ekolüne sahip iki filozof, mistiklerin raporlarını da kanıt göstererek mutlak anlatılamazlığın imkansızlığını iddia etmektedir. Meselenin en dikkat çeken yanı mistik tecrübenin mahiyeti konusunda benzer görüşler serdeden Stace ve James'in ayrılma noktası, mistizimin mahiyeti konusunda birbirine zıt görüşler serdeden Stace ve Katz'ın birleşme paydası olmuştur. İlk görünüşte ilginç gelen bu birleşme dikkatle düşünüldüğünde esasında makul bir endişeyi barındırmaktadır. Stace ve Katz mutlak anlatılamazlığın realite ile örtüşmediğini görerek, dini ve mistik tecrübelerin felsefi analizinin yapılması gerekliliğinden hareketle anlatılamazın anlatılması paradoksunu yadsımış ve dışa vurum konusunda benzer bir sonuca ulaşmıştır.[131]

---

[130] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 297, 299.

[131] Benzer endişeyle Koç, R. Bultmann'ın dini ve mistik tecrübelerin anlatımına dayalı dil konusunda takındığı olumsuz tavrı eleştirmekte, söz konusu anlatılamazlık özelliği kabul edildiğinde mistik tecrübenin epistemolojik imkanın yadsınmış olacağını belirtmektedir. Bu durumda dini ve mistik tecrübe felsefi soruşturmaya da kapatılmış olacaktır. Bkz. Koç, **a.g.e.**, s. 202.

Tasvir bölümünden hatırlanacağı gibi Stace dini ve mistik tecrübelerin paradoksal yapısının dile yansıdığını belirtir, paradoksallık özelliğini mistiklerin farkedemedikleri için anlatılamazlık iddiasında bulunduklarını iddia eder. James'in mahiyet açıklamalarından hareketle saf tecrübenin meseleyi paradoksallığa götüreceğini iddia ederek Stace'e destek veren düşünceler de vardır. Bu noktada Katz dini ve mistik tecrübeler için ön görülen anlatılamazlık ve paradoksallık özelliklerinin ikisinin de dini ve mistik tecrübelere uygulanamayacağını belirterek Stace'den paradoksallık özelliği dolayısıyla tekrar ayrılmaktadır. Stace paradoksun asli olduğuna işaret ederek görünüşte olduğunu göstermeye çalışan kuramları reddetmektedir. Stace paradoksallığın sadece kendine ait bir kuram olmadığını da belirterek Otto'ya işaret etmektedir:

> Mistisizmin doğal mantığın çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı şeklindeki iki temel kuralını yıkan kendine özgü mantığı vardır.[132]

Otto'nun bu düşüncesi Aristo'nun "aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır"[133] şeklindeki temel ilkesini mistik tecrübenin dışında bırakarak mistik tecrübeyi mantık kurallarının ötesine itmektedir. Stace'in anlatılamazın anlatımı paradoksunu çözmeye çalışıp konuyu paradoksa getiren yaklaşımı da meseleyi irrasyonelliğe dayandırmaktadır. Buna mukabil Staal ise irrasyonelliğin görünüşte olduğunu, mistik tecrübe ile rasyonelliğin uyumlu olduğunu ifade etmektedir.[134] "Mistik tecrübe anlatılamazdır, anlatılamaz değildir; hem anlatılamazdır, hem anlatılamaz değildir; ne anlatılamazdır, ne anlatılamaz değildir"[135] şeklindeki dört ihtimali içeren, mantıksal olarak anlam ifade etmeyen, çelişki barındıran ve anlatılamazlık özelliği hakkında bir yargıya ulaşmayı engelleyen bu yapı, mistik literatürde sıkça karşılaşılmakta ve genellikle Katz'ın iddia ettiği yapılanma argümanının tam tersi bir şekilde yapı söküm işlevi için kullanılmaktadır.

---

[132] Otto, **Mysticism: East and West**, s. 45.
[133] Aristo, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996, s. 134. (1005b, 17)
[134] Staal, **a.g.e.**, s. 63.
[135] Anlatılamazlık özelliği tetralemmanın 1) p'dir, 2) p değildir, 3) hem p'dir, hem p değildir, 4) ne pedir ne de p değildir şeklindeki dört haline uygulanmıştır. Bkz. Sitansu S. Chakravarti, "The Madhyamika Catuskoti or Tetralemma", **Journal of Indian Philosophy**, S. 8, 1980, s. 303-306. Staal ilginç bir şekilde Budist irrasyonelliği kapsamında *catuskoti*den hareketle mistisizmin rasyonel olduğunu belirtir. Bkz. Staal, **a.g.e.**, s. 40-54.

Mantık anlamayı sağlamakta, anlam çıkarımında etkili olmaktadır. Bu nedenle mistik tecrübenin dilinin paradoksal olduğunu söylemek, hiç bir şey söylememeye kapı aralamakta, mistik tecrübenin tabiatının paradoksal olduğunu söylemek meseleyi çözümsüzlüğe hapsetmektedir.[136] Durum böyle olduğu halde mistik literatürde tecrübenin anlatılamamasının ve paradoksallığının asli olduğunu ve otantikliği tesis ettiğini öngören ifadeler dikkat çekmektedir:

> Söylenebilen Tao, sonsuz Tao değildir. Adlandırılabilen isim, sonsuz isim değildir. Tarifi imkansız özdür. Adlandırma on bin özel şeyin başlangıcıdır. Adlandırılan göstergelerdir. Anlatılamaz gizemdir.[137]

Mistiklerin literatürde anlatılamazlık vurgusu klasik mistik anlatılarında negatif söylemle "yaşamayan bilmez", "tatmayan bilmez" şeklinde; ancak yaşandığı zaman kavranabileceği vurgusuyla ve pozitif söylemle "ancak tadan bilir" şeklinde ifade edilmiştir. Mistiklerin bu söylemlerle birinci elden tecrübeyi gündeme getirdikleri bilinmektedir. Kavramların sınırlarının aşılarak yaşandığı, saf, vasıtasız, içeriksiz bir tecrübenin –her ne kadar tanımlama ve anlatım girişimlerinde bulunulsa da[138]- tavzihi böylece mistiklerce ve bazı filozoflarca mümkün görünmemektedir.[139] Mistikler anlatılamazlık durumunu kelime kalıplarına dökülemeyiş olarak görmekte, her hangi bir dilin mistik tecrübeye uygulanabilirliğini reddetmektedirler. Anlatılamazlık argümanı, kelimelere dökülmüş tecrübeleri anlamları bozulmuş ve aslından ödün vererek uzlaştırılmış görmektedir.[140] Kısacası mistikleri kendilerine bile zaman zaman anlatamadıkları fakat yaşadıkları için gerçekliğinden hiç şüphe duymadıkları tecrübelerini diğerine anlatma çabasını imkansız görmektedirler.[141]

---

[136] Findlay mistik tecrübeyi kavramlar, iddialar ve mantık çerçevesinde ele almaktadır. Bkz. John Findlay, "The Logic of Mystisicim", **Religious Studies**, Vol. 2, No: 2, 1967, s. 145-162.

[137] Lao Tsu'ya atfedilen Tao Te Ching'in başlangıç metnidir. Bkz. Carol Deppe, **Tao Te Ching: A Window to the Tao through the Worlds of Lao Tzu**, Fertile Valley Publishing, Corvallis, Oregon, 1993-2010, s. 3. İfadenin farklı alternatif çevirileri için bkz. B. Boisen, **Lao Tzu's Tao-Teh-Ching: A Parallel Translation Collection**, Gnomad Publishing, Boston, Massachusetts, 1996.

[138] Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", s. 81.

[139] Blackwood, R. T.: "Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience", **Philosophy East and West**, S. 13, No: 3, 1963, s. 201-209.

[140] Richard Hubert Jones, "A Philosophical Analysis of Mystical Utterances", **Philosophy East and West**, University of Hawai'i Press, Vol. 29, No: 3, 1979, s. 255; **Mysticism Examined**, s. 101; Zwicky, "What Is Ineffable?", s. 205.

[141] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 277.

Mystery kelimesinin gözleri ve dudakları kapamak anlamındaki yunanca muo fiilinden geldiği[142] dikkate alındığında mistiklerin anlatılamazlığa ve dolayısıyla sessizliğe yaptıkları vurgu anlamlı olmaktadır. Mistikler gözleri kapayarak dış uyarıcılara karşı tecrübelerini muhafaza etmekte, etkiye açıklıktan korumakta ve dudakları kapayarak sessizlikle özel tecrübelerini korumaktadırlar. Mistiklerin tecrübelerinin anlatılamaz olduğunu, diğeri açısından da anlaşılamaz olduğunu söylemeleri anlatmayı hükümsüz kılmakla birlikte anlatılmaması gerekliliğini zımnen işaret etmektedir. Esasında sırrı ifşa etmek sırrın kaybına sebep olacağından mistikler tarafından hoş görülmemiştir. Sonsuzu arayışla karakterize edilen mistik dilde kelimeler yaşanan gerçekliğin yakalanamayacağını gösteren araçlar olarak görülmüş ve sessizlik dilin yerine daha anlamlı bir konumda algılanmıştır.[143] Bir çok mistiğin yazısında kendini ifade etmede zorluk çektiğine dair yakınma vardır. Mistikler, tecrübelerini dile dökmede zorlandıklarından bahsederler. Yaygın reaksiyonlardan biri mistik suskunluktur.[144]

Kelimelerin mistiğin bilinci üzerindeki etkisini yok etmek isteyerek sessizliğe vurgu yapan mistikler canlı, değişken, dinamik bir fenomen olan dili[145] normal bilincin bir fonksiyonu olarak algıladıkları ve bu bilinç şeklinin mistik tecrübelere nüfuz edemediğini düşündükleri için kıymetsiz ve işlevsiz görmekte, tecrübenin aktarımında dilin diskalifiye edilmesiyle anlatılamazlık mistik bir özellik olarak temayüz etmektedir. Burada akla gelen soru "Peki mistikler dile nasıl bir anlam yüklemektedirler?" Bu sorunun akabinde mistiklerin anlatım aracı olarak görmedikleri dil ile ilişkilerinin nasıllığı gündeme gelmektedir. Bağlamsalcı yaklaşımın dilin bilinci belirlediğini ardından bu belirlemenin tecrübeye yansıdığı iddiasının aksine mistikler dile merkezi bir rol atfetmeden diğer teknikler arasında zikrederek ve daha küçük bir paye vererek dilin bilinci saflaştırmada etkin olduğunu düşünmektedirler. Mistikler tarafından bazen nihai varlığı hatırlattığı düşünülen bazen de anlamsız olan kısa formüllerin sürekli tekrarıyla bilinç içeriğini boşaltmak hedeflenmektedir.

---

[142] Happold, **a.g.e.**, s. 18; Sunar, **a.g.e.**, s. 4.
[143] H. Gene Blocker, "The Language of Mysticism", **Monist**, S. 59, No: 4, 1976, s. 555.
[144] Borchert, **a.g.e.**, s. 20, 23.
[145] King, "Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience", s. 451.

Dini tecrübe ile mistik tecrübeyi de birbirinden kavramsal düzeyde ayıran temel özelliğin akıl ile tavzih imkanının ortadan kalkması olduğu dikkate alındığında yoğun sezgisel bir halin dil ile anlatılamaması evrensel özcü sistemin genel çerçevesine uyumlu görünmektedir. Bu perspektif gündeme geldiğinde mistiklerin tecrübelerini dilin imkanlarının sınırlarını gerekçe göstererek anlatamadıklarını dile getirmelerinde bir problem görünmemektedir. Mistik tecrübenin mahiyeti dikkate alındığında James'in kelimelerle ifadeyi yetersiz gören ve anlatılamazlığa vurgu yapan yaklaşımı mistik mantalitesi ile uyumludur. Burada Stace'in tecrübenin yaşandığı anda farklı bir bilinç türüne geçildiğini dolayısıyla aklın ötesinde bir halin meydana geldiğini bildirmesi akabinde mistiklerin anlatılamazlık özelliğini reddetmesi dikkat çekmektedir. Esasında Stace mistiklerin ve James'in anlatılamazlık özellliğini kabul etmektedir. Sadece bu özelliği tecrübe esnasına has kılıp mutlak anlatılamazlığa tepki göstermekte ve anlatılamazlık meselesine yeni bir açılım getirmektedir.[146]

Görüldüğü gibi dini ve mistik tecrübenin mahiyeti dolayısıyla tecrübelerin tam olarak anlatılamaması dilin yetersizliği ile açıklanırken söz konusu olağanüstü tecrübelerin akıl ile izah edilemeyişi gündeme gelmektedir.[147] Mistik tecrübenin mahiyeti konusunda örtüşen ardından anlatımı konusunda zıt düşen Stace ve James'in fikirleri evrensel öz açısından dikkatli okuma gerektirmektedir. James saf bilincin doğasından yola çıkarak mistik tecrübenin anlatılamazlık özelliğini temellendirmekte, duyusal-entelektüel bilince ait dilin mistik tecrübe için yetersiz olduğunu düşünmektedir. Aklın yerini sezgiye bıraktığı bu bilinç türünde dildeki kavramlar, kelimeler James tarafından tavzih yeterliliğinde görülmemektedir. James'in mistik tecrübenin mahiyetinden yola çıkarak yoğun sezgisel bir hale vurgu yapmak suretiyle mistik tecrübenin anlatılamayacağını söylemesinde esasında bir problem görünmemektedir. Stace'in de farklı bilinç türünün dil ile ilgili güçlüğe yol açtığını belirtmesi benzer bir kanaati göstermektedir.

---

[146] Tasvir bölümünden hatırlanacağı üzere Stace tecrübe esnasında dile dökülemeyen yoğun sezgisel halin tecrübe sonrasında hatırlandığı kadarıyla anlatılabildiğini savunmaktadır.

[147] Mahiyet konusunda mistik tecrübenin nesnesine sıkça atıf yapılmaktadır. Mistik tecrübenin anlatılamazlığı insanın düşünce kategorilerini aşan objesiyle temellendirilmektedir. Bkz. John Hick, "Ineffability", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol: 36, No: 1, 2000, s. 38; William P. Alston, "Ineffability", **The Philosophical Review**, Vol. 65, No: 4, 1956, s. 506.

Stace saf bilinci temellendirirken ilk aşamada onun duyusal entelektüel bilinçten son derece farklı bir bilinç türü olduğunu belirtmekte, farklı bilinç durumlarına yönelik çeşitli örnekler[148] vererek farklı bilinç durumunun imkanını makul gördüğünü belirtmektedir. Bununla birlikte mistik bilincin farklı türden bir bilinç olmanın ötesinde, farklı türden duyum, düşünce ve duyguyu içermenin ötesinde hiç bir duyum, kavram ve düşünce hatta his içermediğini vurgulamaktadır. Bu gerekçelerle Stace, saf bilincin duyusal-entelektüel bilince dayalı tahlil edilemeyeceğini bildirmektedir. Stace, mistik tecrübenin içeriksiz olması dolayısıyla dil ile aktarılamayacağını gündeme getirmektedir. Daha önce belirtildiği gibi Stace mistik tecrübenin anlatılamazlığını evrensel özellik olarak kabul etmemektedir. Burada Stace'in sisteminde bir boşluk oluştuğu dikkat çekmekte ve tartışmanın bu noktasında "Doğası gereği günlük dil ile aktarılamayan mistik tecrübe acaba başka bir araç kullanılarak mı aktarılmaktadır?" sorusu gündeme gelmektedir.[149]

"Bilinebilir her şey söylenebilir değildir" bu nedenle mevcut dil ve sembolizm mistik tecrübelerin anlatımında yetersiz olabilir.[150] Dil dışında sanat, şiir, analoji, metafor ve sembolizm vb. iletişim araçları dikkate alındığında mistik tecrübenin anlatımında henüz keşfedilmemiş alternatif yolların ihtimali gündeme gelmektedir.[151] Böylece anlatılamazın anlatımı paradoksu, anlatılması zor olanın elden geldiğince anlatılması şeklinde çözülüp aklın hakimiyetindeki dil ile anlatılamazın sezginin hakimiyetinde sezgisel unsurlarla anlatımı mümkün olmaktadır. "Tatmayan bilmez" negatif ifadesi "tadan bilir ve elinden gelidiğince anlatır" şekline -akli anlatılamazlık sezgisel anlatılabilirliğe- dönüşür.

---

[148] Farklı duyumların ihtimali için bkz. Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 12-13; Karş. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 118. "Bize, bazı böceklerin veya hayvanların ültraviyole ve kızıl ötesi renkleri algıladığı söylenir; keza, aynı hayvanlar bizim duyamadığımız sesleri duyabilir; hatta bazı hayvanlar, bizim beş duyumuzdan çok farklı altıncı bir duyuya da sahip olabilir. Şüphesiz, bütün bunlar, bizim sahip olduğumuz duyumlardan farklıdır."

[149] Wittgenstein gündelik dilin ötesinde herhangi bir dil formu aramayı yadsımakta, sahip olunan dil ile bir şey yapılamadığı görüşünü tuhaf bulmaktadır. Bkz. Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigation**, Çev. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell Publishers, 1996. Eserin Türkçesi: **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Deniz Kanıt, İstanbul, Küyerel Yay., 2000, s. 67-75. (Tezde eserin Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır.)

[150] Bimal Krishna Matilal, "Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 149.

[151] William P. Alston, "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 82.

3.3 EVRENSEL ÖZÜN MAHİYETİ VE KAZANIMLARI

Görünen çeşitliliğin arkasındaki birliği kavrama iddiasıyla şekillenen ezeli hikmet, nihai hakikat tartışmaları evrensel özcülerle bağlamsalcıları karşı karşıya getirmiştir. Bağlamsalcılar, aklı bir yöntem olarak benimsemesi, evrensel öz meselesini eleştirel analize tabi tutması, argümanlarını sistematik bir şekilde ortaya koyması gibi nedenlerden ötürü felsefi anlamda evrensel özcülere nazaran daha güçlü görünmektedir. Buna mukabil evrensel özcülerin -tüm temsilcilerinin değil ama bir kısmının- aklı yer yer dışlaması, görüşlerini anlatılamaz olarak ifade etmek suretiyle eleştirel analize kapatması, felsefi temellerinin köklü olmakla birlikte geliştirilmediği için zayıf kaldığı dikkat çekmektedir. Burada Genel anlamda evrenselcilerin romantik tutumuna karşı, bağlamsalcıların rasyonel tutumu dikkat çekmekle birlikte her iki grubun da belirli noktalarda haklılığa sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Evrenselcilerin farklı bilinç durumlarına dikkat çekmeleri, düşüncelerini saf bilinç etrafında şekillendirmeleri bu grubun güçlü tarafıdır. Aynı zamanda Katz'ın saf bilinç olayını tam olarak izah edememesi sisteminde bir eksiklik olarak görülebilir. James'in rasyonel bilincin dışında farklı bir bilince dikkat çekmesiyle ortaya sürdüğü bilinçdışı kavramını referans kabul eden Stace'in mistik tecrübenin merkezine yerleştirdiği saf bilinç düşüncesi daha sonra Forman tarafından da savunulmuştur. Mistik tecrübe tabiri yerine saf bilinç olayları ifadesini kullanmayı tercih eden Forman, Katz'ın argümanlarını temelsiz bulurken, insanın kategorilerden bağımsız düşünmesinin unutma yöntemiyle mümkün olduğunu belirtir. Evrensel özcülerin saf bilinç etrafında evrensel özü temellendirirken kavramsallaşmaya gitmemiş olması ise sistemlerindeki en büyük eksikliktir. Kavramsal analize dikkat çeken ve felsefi argümanları önemseye bağlamsalcılar bu konuda daha anlamlı bir noktada yer alırken onların realiteyi olduğu gibi kabul eden tavırları ve sosyo-kültürel gerekçeleri gündeme getirmeleri sistemlerinin artısı olarak karşımıza çıkmaktatadır. Bununla birlikte bağlamsalcılar, tecrübe öncesi inanç ve bilgilerin tecrübeye etkisinden bahsederken haklı görünmektedirler. Vasıtalara dikkat çeken bağlamsalcılar burada determinist bir yaklaşıma konuyu sürüklediklerı için abartıya kaçmışlardır.

Evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşımın değerlendirilmesinin yapılmasının ve iki yaklaşımın da sistemlerindeki olumlu ve olumsuz yanlarının belirlenmesinin akabinde bağlamsalcı ve evrensel özcü yaklaşıma yönelik eserlerin ve temel tartışmaların incelenmesinin bir neticesi olarak ılımlı bir versiyona ihtiyaç olduğu kanaatine ulaşılmıştır.[152] Evrensel özün varlığı lehinde ya da aleyhinde fikir bildiren bunu kendi referans noktasından hareketle temellendiren tüm yazarların tezleri ve ana iddiaları dikkate alındığında iki farklı kutbun ara modellerine ihtiyaç olduğu, savunulan görüşlerin ılımlı versiyonlarının tercih edilmesinin konuya daha açıklayıcı bir hüviyet kazandırabileceği düşünülmüştür.[153]

Orta yolun en iyi yol olarak önerilmesinin makuliyeti çalışmada konuyu tavzih gücü test edildikten sonra ılımlı yaklaşım önerilmiştir. Tezin sistematiği dikkate alındığında önerilen orta yol Stace'in dediği gibi akla daha uygun olanın tercih edilmesi gerekliğinden hareketle düşülen makuliyet yanılgısı yerine akıl ile sezginin terkibini esas almaktadır. Sezginin açıklayıcı gücünün fazla olduğu tecrübe esnasında saf bilincin temellendirilmesi meselesinde sezginin ikame edilmesi, aklın tavzih gücünün fazla olduğu tecrübe öncesi ve sonrasında tecrübenin kaynağı ve tecrübenin aktarımı meselelerinde aklın rehberliği uygun görülmüştür. İfrat ve tefrit noktalarında yer almanın dezavantajlarından sıyrılmak suretiyle orta bir yol takip etmek fenomene nispeten objektif yaklaşmaktır. Çünkü savunulan bir iddianın boşluklarını görmeden eksiklerini itiraf etmeden katı bir şekilde değerlendirilmesi başlanılan referans noktasında hareketi sınırlandıracak ve referans noktasına takılıp kalmaya neden olacaktır. Önceden kabul edilen apriori öncüllerle ve belirli bir perspektifin boyunduruğunda meseleye yaklaşılması konunun etraflıca değerlendirilmesine engel olmaktadır.

---

[152] Bağlamsalcı ve özcü yaklaşımların aşırı iddialarından kaçınan yeni modeller önerilmiştir. Studstill, "Mistik Çoğulculuk" modeliyle ılımlı bir bağlamsalcı formla, epistemolojik özcülüğü birleştirmektedir. Bkz. Studstill, **a.g.e.**, s. 241. Stoeber, bağlamsalcı teorilerin tüm mistik tecrübelerin çeşitliliğinden hareketle iddia ettikleri rölativizminden ve tüm mistik tecrübelerin aynı olduğunu iddia eden evrensel özcülerin indirgemeciliğinden sakınarak "Teo-Monistik Model" önermektedir. Bkz. Trapnell, "The Comparative Study of Religious Experience", s. 69-79.

[153] Stace her şeyde ılımlı olmanın yani orta yolun herhangi tür bir aşırı eylemden hep daha akla uygun olduğunun düşünüldüğünü belirttikten sonra esasında ılımlı olmanın aşırı uçlarda bulunmaktan daha mantıksal bir şey olmadığını ifade etmekte ve bu tutumun yalnızca değer bakımından daha iyi olduğunu düşünmektedir. Bkz. Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 252. Karş. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 256.

Genel anlamda aşırı uçlarda yer almak eleştirel analize kısmen meseleyi kapatmak, önyargıların etkisiyle gerçeğin önüne set çekmek olmaktadır. Burada aşırı uçlarında bu tavırlarının neticesinde benzer bir sonuca ulaştıklarına, esasında aynı görüntüyü verdiklerine değinmek gerekir. Alegorik tabire baş vurursak aşırı uçlar "düşman ikizler"i oluşturmakta birbirlerini dışlamak, katı bir tutum sergilemek, referans noktalarına sımsıkı bağlanmak vb. gibi ortak noktalarda birleşmektedir. Mesela Mutlak anlatılamazlık iddiası ile Mutlak anlatılabilirlik düşüncesi imkansız olmak ve bir anlam ifade etmemek bakımlarından esasında benzerlik göstermektedir. Ahlaktaki altın orta kuralına telmih yaparak ifrat ve tefritte yer almanın uzağında ılımlı bir versiyon benimsemekle değer bakımından birbirinin aynı mesabesinde birbirini dışlayan düşman ikizlerden, birbirinden farklı fenomenlere sahip olmakla birlikte birbirini kucaklayan dost kardeşlere geçişin anlamına, terkibin ve birliğin önemine vurgu yapılmaktadır. Katı bağlamsalcı ve katı evrensel özcü yaklaşım birbirini dışlarken, ılımlı bağlamsalcı yaklaşım ile ılımlı evrensel özcü yaklaşım birbirini anlamaya çalışmakta, yöntemsel benzerlik arzetmekte belki de gerçeklik meselesinde daha emin adımlar atmaktadır.[154]

Ilımlı evrensel özcü yaklşaım referans noktasını evrensel özcülerden almakta, bununla birlikte evrensel özcü yaklaşımın özellikle kavramsallaşma noktasındaki eksik taraflarını görüp iyileştirme gayretinde bulunmaktadır. Esasında farklılıkların varlığını kabul ederek benzerliklerin çokluğuna dikkat çekme eğiliminde olan ılımlı evrensel özcü yaklaşım, bağlamsalcı kanadın argümanlarındaki köklü felsefi arkaplanı görüp bu yaklaşıma hakkını teslim etmekte ve bununla beraber evrensel özcü yaklaşımın hakikat arayışındaki arzusunu ve evrensel bir öze haklı olarak işaretini takdir etmektedir. Ilımlı evrensel özcü yaklaşım, tecrübe öncesinde vasıtaların varlığına dikkat çeken bağlamsalcı yaklaşımın akli tutumunu benimsemekle birlikte, onun zorunlu nedensellik ilişkisini yadsımakta, tecrübe sonrasında bağlamsalcıların anlatılamazlığa tepki göstererek felsefi analize imkan tanıyan rasyonel tavrını benimseyerek, anlatılabilme ve anlaşılabilme umudu beliren mistik tecrübenin mahiyetini yadsıyan aşırılığını eleştirmekte, tecrübe esnasında

[154] Ilımlı versiyonların birbirini anlamaya daha yakın bir duruş sergiledikleri ve iki farklı referans noktalarına rağmen benzerlikler arzettiği görülmektedir. Ilımlı bağlamsalcı yaklaşım örneği için bkz. Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 179; Acar ve Yüce, "Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti", s. 217.

mistik tecrübenin mahiyetini aydınlatma gayretiyle saf bilinci temellendiren evresnel özcü yaklaşımın sezgisel anlayışını benimsemekte bununla birlikte mahiyeti sebebiyle mistik tecrübenin anlatılamazlığına yapılan vurguyu yanlış görüp anlatılamazlık hususundaki olası yanlış anlaşılmaları bertaraf etme gayretindedir.

Bağlamsalcı yaklaşım ile evrensel özcü yaklaşım arasında ılımlı bir noktada yer alan ılımlı evrensel özcü yaklaşım akıl sezgi arasında öngördüğü bir terkip fikri ile evrensel özcü yaklaşımın saf bilinç şeklinde yepyeni bir bilinç biçimine kapı aralaması fikri ile bağlamsalcı yaklaşımın felsefi incelemelere verdiği önemi potasında eriterek bu iki yaklaşımın sentezini öngörmektedir. Esasında ılımlı evrensel özcü yaklaşım tecrübe öncesi ve sonrasında akli süreçleri işleten bağlamsalcı yaklaşım ile tecrübe esnasında sezgisel bir bilişe imkan tanıyan evrensel özcü yaklaşımın bir sentezidir. Katı tutumların indirgemeci işlev gördüğünü düşünerek ara formlara her daim ihtiyaç olduğu kanaatiyle oluşan ılımlı evrensel özcü yaklaşım, evrensel özün varlığını kabul etmekle sezgisel kavrayışa imkan tanımakta, evrensel özün mahiyetini soruşturmaya açarak felsefi arkaplan araştırmasını elzem görerek akli süreci önemli kılmakta ve akıl ile sezgi arasında terkip fikrine ulaşmaktadır.

Netice olarak ılımlı evrensel özcü yaklaşım, evrensel özün varlığı lehinde duruş sergilemenin akabinde farklılıkların varlığını kabul etmekle birlikte benzerliklerin fazlalığına inanmakta, bağlamsalcı-evrensel özcü dikotomisinde her iki grubunda hakkını teslim etmektedir. Dini ve mistik tecrübelerin mahiyetinin kavranması gerektiğine inanarak evrensel özcü bir referans noktasından hareket ederek dini ve mistik tecrübelerin kavramsallaşması gerekliliğine vurgu yapmakta, bununla birlikte bağlamsalcı yaklaşımın yöntemine saygı duymakta, dini ve mistik tecrübeleri felsefi analize açmaktadır. Aklın yanında sezgiye yer açmakta, sezgiyle birlikte aklı kucaklamaktadır. Ilımlı evrensel özcü yaklaşım evrensel özü izah etme isteğiyle mistik tecrübenin kavramsal analizini yapabilme girişimidir. Kavramsal analizden kavramsal senteze, spesifik tartışmalardan bütüncül bir realiteye ulaşma gayretidir. Evrensel özcü yaklaşıma ılımlı sıfatının eklenmesinin altındaki sebep esasında akli argümanları değerli görüp akli süreçleri esas alarak eleştirel analize imkan tanımaktır. Sezgisel bir süreci esas alan dini ve mistik tecrübelerin akıl süzgecinden değerlendirilmesi gerçek mistisizm ile gerçek olmayan ayrımına da

katkı sağlaması bakımından önemlidir. Burada bu tezin kendisinin de dini ve mistik tecrübelerde aklın ve sistematiğin kullanıldığının bir kanıtı olduğunu hatırlatmakta fayda vardır; akıl yetkisiz görsülseydi akli izahatlar içeren bu eser anlamsız olurdu.

Aklın önemi izah edildikten sonra sadece aklın kullanılmasının sezginin ihmal edilmesinin de ciddi sıkıntılar doğuracağını hatırlatmak gerekir. Parçayı tanımayı kolaylaştıran, eleştirel analizde etkin olan akıl sezgiden bağımsız ele alınırsa, benzerliklerin ve ittifakın fark edilmesi meselesinde sıkıntı oluşabilir. Aklın yanında sezgiyle meseleye yaklaşılması holistik bir perpektif kazandıracak ve durum daha anlaşılır olacaktır. Çalışmada aklın verileri kullanılarak bilimsel verilerle akli izahat sunulmuş, akıl sahiplerini sezgi kapısına getirmek için yine akıl kullanılmıştır. Çünkü dini ve mistik tecrübe konusunda yapılan en büyük hata akıl anlamaz, dil anlatamaz denilerek meselenin ilmi çalışmalara kapatılmasıdır. Dini ve mistik tecrübelere akıl ile yaklaşmak, meselenin akli izahını sunmak ve akabinde aklın yetersiz kaldığı yerleri tespit etmek, aklın sınırlarını delillerle göstermek aslında sezgi için sezgiye kapı aralanması için önemli adımlardır.

Ilımlı evrensel özcü yaklaşım, dini ve mistik tecrübelerde aklın ve fonksiyonunun iyi izah edilmesinin akabinde sezginin ancak anlaşılabileceği, spekülatif olmaktan böylece kurtulabileceği kanaati ile birlikte arap kültüründeki epistemolojik sistemlere dönük eleştirel tahlili çerçevesinde sezgiye tekabül eden kavram olarak irfanı eleştirerek burhanı yücelten Cabiri'nin yaklaşımından ayrılmaktadır. İrfan ehlinin "Akıl, perdedir" argümanını benimsediğini dile getirerek bu durumun onları herşeyin bilgisine ulaştıkları şeklinde ilginç bir narsizme götürdüğünü belirten Cabiri, "Ya Rab, bize aklı perde yap!" ifadesini kullanarak istihzâlı münacatıyla akla sığınıp irfan eleştirisi yapmaktadır.[155]

[155] İrfanın aklı ortadan kaldırdığını düşünen İrfan ehline karşı Cabiri, aklın da kendisini savunma hakkının olduğunu, aklın kendisini, irfanın onu ortadan kaldırdığı sihirsel metotla değil, rasyonel olarak tahlil ederek savunduğunu belirtmektedir. İrfan ehline göre akıl henüz bütün sırları açıklamış değildir. Kainatın esrarı aklın inşa ettiği bilimin gelişmesine göre, fazladır ve büyüktür. İrfan mensubu esrarı sadece kendisinin sonsuz mutlak bir ilim ile bileceğini düşünür. Aklın bir metot olarak irfanın mekanizmalarını ve bir bakış olarak da tasavvurlarının hakikatini ortaya çıkarttığını belirten Cabiri'ye göre irfani kıyas orta terimi olmayan yani akli güvencesi olmayan bir kıyastır. Bu kıyas, iki yapı arasındaki ilişkideki benzerlik vasfı ile bunlardan birisini diğeri için ayna haline getirecek bir mutabakata kaymaktadır. İrfan ehline göre akıl analojilere çeşitli açıklama tarzları olarak bakmak yerine, onları burhanın esası yapmaya sıçrayarak, benzerliklerden mutabakata kaymayı engelleyen bir perdedir. Çünkü akıl, onlara göre insanı Allah'la ittihattan

Akıl ya da sezgi dikotomisinde iki tarafın da kullanım sahalarını belirleyerek ihtiyaç olduğu anda iki tarafa da telmih yapmak suretiyle terkip fikrini benimseyen sadece akıl ya da sadece sezgiden yana tavır sergilenmeyen bu çalışmada, "evrensel öz vardır" şeklinde apriori öncülün kabulünden kaçınılmış, önyargılardan ve katı tutumlardan uzak eleştirel bir yöntem benimsenmiş, "evrensel öz vardır" öncülü varlığı ve yokluğu üzerine serdedilen argümanlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tespit olarak değerlendirilen birinci bölümde kavramsal analiz yapılmış, tasvir olarak görülen ikinci bölümde imkan ölçüsünde nesnel bir şekilde düşüncelerin sunumu gerçekleştirilmiş ve tahlil olarak görülen üçüncü bölümde spesifik tartışmalar eleştirel analize tabi tutulmuştur. Felsefi bir tutumun benimsendiği bu çalışmada dini ve mistik tecrübelerin anlaşılması ve anlaşılmasının akabinde elden geldiğince aktarılması hedeflenmiştir.

Dini ve mistik tecrübenin analizinin yapılması ve değerlendirilmesi konusunda dini ve mistik tecrübeye sahip olmak ya da olmamak nasıl bir fark oluşturmaktadır? Dini ve mistik tecrübeye sahip olmadan hakkında konuşmak, eleştirel analiz yapabilmek ne derece mümkündür? Herkesin küçük çaplı normal üstü bir tecrübe yaşayabilme ihtimali vardır ve ardından bunu Tanrısalla veya Nihai Hakikatle ilişkilendirmesi olası görünmektedir. Dini tecrübelerin duyu verilerine ve akla hitap eden basit formları dikkate alındığında insanların bu tecrübeleri yaşama olasılığı artarken, dini tecrübeden mistik tecrübeye geçilen süreçte aklın hakimiyetini kaybettiği ve yoğun sezgisel tecrübelerin varlık gösterdiği bir durum oluştuğunda bu tecrübelerin nadirattan olduğu görülecektir. Burada oluşan temel soru ise "Mistik olmayanlar mistik iddia ve haberleri anlayabilir mi?" şeklindedir.[156] Dini olsun olmasın yoğun bir sezgisel tecrübe olarak mistik tecrübeye sahip olmamak dini ve mistik tecrübe araştırmalarında konuyu anlama açısından çeşitli soruları gündeme getirmektedir. Tecrübeye sahip olmanın anlamlı olması bir kenara tecrübe yaşamamının anlama üzerindeki etkisi önem arzetmektedir. Burada varoluşsal ve teorik olmak üzere iki anlamadan bahsedilmektedir.

---

engeller veya en azından onların düşüncelerine göre insanı yakini tarzda Allah'ı bilmekten perdeler. Bkz. Cabiri, **a.g.e.**, s. 405-406, 475, 480.

[156] Söz konusu soruyu cevaplayan ve mistik olmayanların anlama kabiliyetinin doğasını ve sınırlarını inceleyen bir eser için bkz. Stephen H. Phillips, "Mystic Analogizing and the 'Peculiarly Mystical'", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 123-142.

Smart'ın yapmış olduğu ayrım ve konuya anlama çeşitlerinden hareketle vediği cevap zikredilmeye değerdir. Smart sezgiye tekabül eden bir varoluşsal anlamadan akla tekabül eden bir teorik anlamadan bahsetmektedir.[157] Sezgiye vurgu yapan ve yaşamadan neşet eden varoluşsal anlama mı daha üst bir konuma sahiptir, yoksa akla vurgu yapan ve araştırmayla elde edilen teorik anlama mı? Yani olmak mı bilmek mi? Bir şey olmak mı yoksa bir şeyi bilmek mi? Birinci el tecrübe mi yoksa anlatılardan hareket ederek tecrübeye hakim olmak mı? Tecrübenin subjektif karakterine vurgu yaparak "olmak" eylemini anlamlı gören Nagel yarasa örneğinde yarasa hakkında edinilen hiçbir objektif bilginin yarasa olmanın nasıllığını tam olarak cevaplayamayacağını bildirmektedir.[158] Burada Nagel'in teorik anlama yerine varoluşsal anlamayı yani akıl yerine sezgiyi tercih ettiği görülmektedir. Bazen teorik anlamanın varoluşsal anlamayı geçebildiği durumlar da söz konusu olabilmektedir. Mesela hamilelikle ilgili bilgi açısından hamile olmak ile kadın doğum uzmanı olmak arasındaki fark değerlendirildiğinde bu örnekte doktorun bilgisi daha anlamlı görülecek ve teorik anlama ön plana çıkarılacaktır. Anne olan bir kadın doğum uzmanında olduğu gibi iki anlamayı birleştiren versiyonlar elbetteki daha üst bir bilgiye ulaşılmasını tesis edecektir.[159]

---

[157] Smart öncelikle dini veya mistik tecrübelerin nasıl bir şey olduğunu anlamak için dini ya da mistik tecrübeleri yaşamaya gerek var mıdır, sorusunu sormaktadır. Böylece yaşamadan anlamanın imkanı gündeme gelmektedir. Smart'a göre böyle bir soru konunun daha iyi anlaşılması için anlamanın derecelerinin olduğu bilinciyle yeniden şekillenmelidir. Yeni soru "eğer bir kişi dini ya da mistik tecrübelere hayatında hiç sahip olmadıysa onlar hakkında yeterli bir anlamaya sahip olabilir mi?" şekline dönüşmektedir. Burada "evet" cevabının verilmesiyle yeterli anlamanın neliğinin sorgulanması elzem görülmektedir. Böylelikle anlamanın neye göreliği sorgulanacaktır. Smart'a göre felsefe bağlamında bu sorgunun cevabı teorik anlamaya bağlanacaktır. Dini ve mistik tecrübeleri anlama ve araştırma hususunda yaşama şartının aranmaması teorik anlamayla mümkün olmaktadır. Bkz. Smart, "Understanding Religious Experience", s. 15.

[158] Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", **The Philosophical Review**, Vol. 83, No: 4, 1974, s. 435-450.

[159] Hamile-doktor örneğini verdikten sonra Donovan, bir şeyi tecrübe etmenin bizatihi bilgi olmadığını, bilginin sadece bir tecrübe veya farkındalık meselesi olmadığını belirtmektedir. İkinci el bilgide olmayıp da ilk el tecrübede olan şeyin neliğini sorgulayan Donovan'a göre ilk el tecrübe bilgi olmaktan ziyade bilgimizi arttıran bir unsur olmasıyla önemlidir. Bkz. Donovan, **a.g.e.**, s. 68-69. Teorik anlama varoluşsal anlama ikilisinde varoluşsal anlamayı karşılaşma ve ben-sen ilişkisiyle izah etme eğilimi vardır. Başka zihinleri bilme düşüncesinden hareketle Tanrı'yı bilme düşüncesine ulaşılması analojisi kurulan ben-sen ilişkisinde ilk elden bilgi ön plana çıkarılmaktadır. Bu analojinin geçerliliği ise tartışmalara konu olmuştur. Karşılaşmanın gerçekleştiği hissi, karşılaştım zannedilerinlerin varlığı yanlış anlamadan ibaret olabilir düşüncesi analojiye güveni sarsmaktadır. Bkz. Ronald W. Hepburn, "Buber and Encounter Theology", **Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives**, Ed. Norbert O. Schedler, Macmillian Pub. Co., Inc., New York, 1974, s. 210-216; Donovan, **a.g.e.**, s. 64-65.

Teorik anlama, varoluşsal anlama olmaksızın yeterli gelmekte midir? Dini ve mistik tecrübeyi anlamak için bu tecrübelere sahip olmak gerekir mi? Objektif bir şekilde sunulan analiz subjektif tecrübeyi anlamayı mümkün kılar mı? Bu ve benzeri sorular tecrübeyi yaşamayanın yaşayana göre konumunu gündeme getirmektedir. Broad tecrübeyi yaşamayanın yaşayana göre durumunu belirlemek için kör-gören analojisini kullanmakta; görenlerin kör olanların anlayabildikleri ve kendileri için test edebildikleri hususlara ilişkin ek bilginin kaynağına sahip olduklarını Kabul etmektedir.[160] Broad'a göre birincilerin (görenlerin) anlattıkları ikincilere (kör olanlara) anlaşılması zor gelmekle birlikte ikincilerin birincilerin anlattıklarına bir şekilde nüfuz etmesi tamamen imkansız görünmemekte; bununla birlikte birinciler daha fazla bir bilgiye sahip olmaktadır. Leuba'ya göre de dini ve mistik tecrübe yaşamayanlar tarafından belirli boyutta dini hayatın ve de özel tecrübelerin felsefesi yapılabilir, psikolojisi anlaşılabilir, kalitesi takdir edilebilir.[161] Bu konudaki hakim düşünce belirli bir noktada anlaşılmasının mümkün olduğu fakat tecrübenin temel anlamının kavranması için yaşanmasının anlamlı olduğu yönündedir. Tecrübeyi yaşayan tecrübenin içeriğini takdir edebilir ve kalitesini değerlendirebilir, bununla birlikte yaşamayan da tecrübeyle ilgili felsefi ve psikolojik analiz yapabilir.[162]

Akıl ile yakından ilişkili teorik anlama ile sezgiyle yakından ilişkili varoluşsal anlamadan herhangi birini diğerine tercih etme sınırlılığına gitmeden sezgisel bir meselenin akli izahının mümkün olduğunu yani yoğun sezgisel hal yaşamış olmanın anlamının takdir edilmesiyle yaşamamış olmanın araştırmaya engel olmadığının düşünülmesiyle meseleye yaklaşmak daha makul görünmektedir. Dini ve mistik tecrübe çalışmaları dikkate alındığında teorik anlamanın hakim olduğu

---

[160] Söz konusu ifadenin "…görenlerin görmeyenlerin anlayamadığı ve test edemediği konularda bir bilgi kaynağına sahip oldukları" şeklinde yanlış çevrilerek tecrübeyi yaşamayanlar açısından anlamayı imkansızlaştırdığı görülmektedir. Bkz. Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, s. 202. Broad, etrafta yürüyebilen ve eşyalara dokunabilen fakat onları göremeyen bir topluluk düşünerek temsile başlamaktadır. Zamanla onlardan bir kaçının görme gücünü geliştirdiğini var sayarak görme gücü elde edenlerin hala kör olan arkadaşlarına renk hakkında anlattıklarını sorgulamaktadır. Görenlerin renklerin isimlerini içeren kör olanlar açısından anlaşılmaz ifadelerini kör olanların belirli yönleriyle anlayabileceklerine ihtimal vermektedir. Bkz. Broad, "The Argument From Religious Experience", s. 167; The Appeal to Religious Experience", s. 357.

[161] Leuba'ya göre bir kişinin askeri hayatı anlaması için asker, zihni dengesizliği anlaması için kaçık, sanatı anlaması için ressam olmasına gerek olmadığı gibi dini hayatı anlaması için dindar olmasına gerek yoktur. Bkz. James H. Leuba, **A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future**, New York, The Macmillan Company, 1912, s. 275.

[162] Waterhouse, **The Philosophy of Religious Experience**, s. 100.

eserlerin fazlalığı dikkat çekmektedir. Bu durum "yaşamamak ama anlayabilmek" ifadesininin imkanını realiteden destekleyerek göstermektedir. Mesela William James hiçbir zaman mistik durumlar yaşamadığını söylemiştir; ama bir insanın böyle durumlar yaşadığını duyduğu zaman "içinden bir şeyin onda yankı yaptığını" da ekleyerek anladığını dile getirmiştir.[163] Türkiyede dini ve mistik tecrübeye yönelik çalışmalar da dikkate alındığında varoluşsal anlama gerçekleşmese bile teorik anlamanın imkanının desteklendiği görülmektedir. Bu durum sezgisel bir meselenin akli izahının mümkün olduğunu göstermektedir. Mistiklerin mistik olmayanlarla dini tecrübe yaşayanların dini tecrübe yaşamayanlarla iletişimleri bu bakımdan belirli analojileri ve farklı ifade araçlarını zaruri kılmaktadır.[164]

Sezgisel bir meselenin akli izahını yapmanın hedeflenmesiyle, dini ve mistik tecrübede evrensel özün imkanı sorgulanmasının akabinde evrensel özün araştırmaya açılması sürecinde evrensel öz olmak bakımından akla ilk gelen unsur sezgi olmaktadır. Dini ve mistik tecrübelerin sezgiden neşet etmeleri dikkate alındığında evrensel özün temelinde sezgi kavramının olduğu görülmektedir. Dini ve mistik tecrübelerin sezgiyle organik ilişkisinin tespit edilmesinin akabinde dini ve mistik tecrübelerde evrensel olan sezgi midir? sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun beraberinde "dini ve mistik tecrübenin hammaddesi olan sezgi benzerlikleri tetikleyip evrenselmiş gibi gösteren bir unsur olabilir mi?" sorusu akla gelmektedir. Esasında yeni sorgu evrensel bir özün varlığı veya evrensel bir özün varmış gibi bir görüntüye sahip olması şekline dönüşmektedir.[165]

Bu soruyla birlikte evrensel özün mahiyeti devreye girmekte, bu sorgu dini ve mistik tecrübelerde evrensel olanın içerik ve muhteva yönünden incelenmesini zaruri kılmaktadır. Dini ve mistik tecrübelerde muhteva birlikteliğinden söz etmek mümkün müdür? Yoksa dini ve mistik tecrübelerde yöntemsel bir birliktelik mi söz konusudur? Hem muhteva hem yöntem birlikteliği tüm tecrübeler için mi geçerlidir, belirli tecrübelerde muhteva belirli tecrübelerde yöntem birlikteliği mi mevcuttur,

---

[163] Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, s. 217.

[164] Phillips, "Mystic Analogizing and the 'Peculiarly Mystical'", s. 127.

[165] Bu sorgu neticesinde yeni sorular şu şekildedir: Evrensel öz var mıdır? Yoksa benzer özellikler, evrensel özellikler, sezgi hammaddesi v.b. sebepler neticesinde evrensel öz varmış gibi mi görünmektedir? Tecrübenin öncesine ve sonrasına aklı hakim kılıp tecrübe esnasına sezgiyi öneren bir yaklaşım benimsemekle burada tecrübenin merkezine yerleştirilen sezginin evrensel öz perspektifinden değerlendirilmesi gerekmektedir. Evrensel öz sezgi midir?

yoksa bu iki birlikteliğe sahip spesifik tecrübeler var mıdır? Dini ve mistik tecrübelerdeki evrensel öz muhteva ve yöntem bakımlarından değerlendirmeye tabi tutulduğunda ilk bakışta muhteva birlikteliğini kabul etmek dinlerdeki ve mevcut tecrübelerdeki farklılıklar dikkate alındığında mümkün görünmezken yöntemsel bir birliktelik ise kendini hemen göstermektedir. Daha dikkatli bir araştırma neticesinde ise muhteva birlikteliğinin karmaşık bir yapı sergilemesi dolayısıyla derin analizleri gerektirdiği görülmektedir. Kısacası muhteva birlikteliğini reddetmenin esasında saf bilinci reddetmek olduğu bunun neticesinde de mistik tecrübeyi yadsımak anlamına geldiği düşünüldüğünde bu karara varmak da o kadar kolay görünmemektedir. Çalışmada birlik tecrübesinin imkanı meselesinde ulaşılan sonuç sezgisel bir muhtevayı anlamlı kılmaktadır.

Normal bilinç düzeyinin ötesinde bilinçdışına dikkat çeken, insanların kendi çabalarıyla ulaşabilecekleri saf bilinç olayını kabul etmek mümkün görünürken, vakıadan hareketle bu saf bilinç olaylarının çeşitli geleneklerde benzer şekillerde meydana geldiğini söylemek de makuldür. Böylece mistik tecrübede evrensel öz problemine ilişkin olarak yöntemsel bir benzerlik ve ortaklığın mümkün olduğu düşünülebilir. Bu yöntemsel benzerlik dil ve tarz birliğini de kapsamaktadır. İnsanlığı evrensel bir özde birleştirme fikri ve bu entegrasyonu aklı ve sezgiyi belirli ölçüde senteze kavuşturma gayretinde olan dinde, dini inançlarda ve din içerisinde meydana gelen tecrübelerde aramak ilk planda cazip görünmektedir. Yöntemsel birliktelik ele alındığında gerek farklı doktrinlere ve öğretilere sahip dinlerden beslenen dini tecrübeler, gerek dini olsun olmasın saf bilinç merkezinde gerçekleşen mistik tecrübeler açısından problem çıkmadığı görülmektedir. Hem dini hem mistik tecrübelerde uygulanan yöntemlerin aklı elimine edip sezgiyi hakim kılmaya yönelik uygulamalardan oluştuğu aşikardır.

Dini ve mistik tecrübenin tasvrini içeren ikinci bölümde birlik tecrübesi dolayısıyla evrensel öz mahiyet, nesnellik ve dışavurum meseleleriyle ele alınmış, tahlil bölümünde mahiyet sorgusuyla muteva birlikteliği, nesnellik sorgusunda yöntem birlikteliği, dışa vurumda dil birlikteliği sonuçlarına ulaşılmıştır. Muhteva birliği, yöntem birliği, dil birliği çalışmada ulaşılan en önemli hususiyetin benzerlik olduğunu göstermektedir. Farklı kültürel, dinsel alt yapıyla şekillenen dini ve mistik tecrübelerde yapısal, yöntemsel ve dilsel benzerlik dikkat çekmiştir.

Dini ve mistik tecrübelerde evrensel öz dendiğinde akla benzerliğin teminatı olan sezgi gelmekte, sezgi ise yeni bir duyuya kapı aralamaktadır. Aklın izdüşümündeki duyu verilerine alternatif olarak sezginin izdüşümündeki dini ya da mistik duyunun tam olarak kavramsallaştırılamadığı ve kavramsallaştırılmayı beklediği görülmektedir. Aklın ve beş duyunun hakim olduğu günlük sıradan bilincin dışında sezginin hakim olduğu farklı bir bilincin mümkün görülmesinin akabinde mistik bilince tekabül eden söz konusu duyu genellikle altıncı duyu olarak isimlendirilmiştir. Duyusal entelektüel bilince veri sağlayan beş duyunun yetersiz olduğu sahalarda altıncı duyu devreye girmektedir.[166] Esasında altıncı duyu empiristlerin maddi dünyanın verilerine ulaştığı beş duyusuna alternatif olarak, mistiklerin ve evrensel özcülerin spirtüel dünyanın verilerine ulaştığı dini ve mistik tecrübeyi tesis eden bir duyu olarak tarif edilmektedir. Algısal tecrübe ile dini tecrübe arasındaki benzerlikten yola çıkılarak benzer iz düşümün maddi dünya manevi dünya arasında kurulduğunda beş duyuya alternatif bir şekilde altıncı duyu ile karşılaşılmaktadır. Stace de günlük sıradan bilincin dışında olan mistik bilincin tıpkı farklı canlılarda olabileceği gibi beş duyunun dışında altıncı duyuya işaret edebileceğini düşünmekte, fakat bunu açık bir şekilde sezgiyle ilişkilendirmemektedir.[167]

Dini ve mistik tecrübelerde sezginin devrede olmasıyla farklı bir kanaldan elde edilen ve tarif edilebilirliği nispeten düşük spiritual yaşanmışlığın, alemin ontolojik olarak farklılaşmış alanı içindeki normal bilinç haline olan varoluşsal

---

[166] Altıncı duyu akla alternatif bilgi edinme yolu olarak sezgiye tekabül eder mi? Sezgi dini ve mistik tecrübelerde evrensel özü temellendirebilir mi? Nihai Gerçekliğin, Mutlak Hakikatin, Tanrının deneyimsel farkındalığının duyu vasıtalarından bağımsız gerçekleştiği yaygın iddiası beş duyunun dışında başka bir veri toplama aracının olması gerekliliğini gündeme getirmektedir. Tanrının doğrudan tecrübesine beş duyu ile ulaşılamadığı için alternatif olarak altıncı duyu ile bu tecrübenin gerçekleştiği iddia edilmektedir. Mistikler duyular vasıtasıyla ulaşılmadığını izah etmek adına duyulara kapalı hiçlikten ve karanlıktan bahsetmekte, sezgisel bir anlayışa kapı aralamaktadırlar. Bkz. Badham, **a.g.e.**, s. 132. Swinburne dini ve mistik tecrübeler yani Tanrı tecrübesi söz konusu olduğunda altıncı duyudan bahsetmektedir. Tanrının farkındalığı meselesinde normal duyuların aracılığının zaruri olmadığını belirten Swinburne'e göre şeyler hakkındaki tecrübelerde şeylerin ne olduklarına (görünmek, duyulmak, hissedilmek, tadılmak, koklanmak) dair beş duyuya nasıl güveniliyorsa, Tanrı tecrübesinde dini duyuya güvenmek aynı şekilde makul görünmektedir. Bkz. Swinburne, **The Existence of God**, s. 247; **Is There a God**, s. 130,132; **Tanrı Var mı?**, s. 117-119. Buna mukabil altıncı duyunun işlevini yadsıyanlar ve yeterli görmeyenler de vardır. Dini tecrübenin algısal tecrübe olarak değerlendirilmesinin mit olduğunu iddia eden Zangwill'e göre Tanrının, nihai gerçekliğin beş duyu ile veya altıncı duyu ile kavranması imkansızdır. Bkz. Zangwill, "The Myth of Religious Experience", s. 1.

[167] Stace, **The Teachings of The Mystics**, s. 12-13.

dönüşünün nasıllığını ve niteliğini değerlendirmek holistik bir perpektifle evrensel öze yaklaşmak dini ve mistik tecrübelerin kazanımlarını belki de daha özel anlamda birlik tecrübesinn kazanımlarını gündeme getirmektedir. Mistik tecrübe birçok sorunu halledebilecek, bir çok dilemmaya çözüm üretebilecek yeterlilikte görülmekte ve sunduğu kazanımlarla modern insanın çıkmazlarını izale etmekte, dikotomi ve çatışkılarını uzlaştırmaktadır.[168] Geçmişin mistikleri kişinin nihai kazanımının kendisinden geldiği mutlak ile kendisini birleştirmek suretiyle yaşadığı birlik tecrübesi olduğunu bildirmektedirler.[169] Bu nedenle dini ve mistik tecrübelerin kazanımları incelenirken nihai anlamda aslında birlik tecrübesinin kazanımları ve dini ve mistik tecrübelerdeki evrensel özün kazanımları incelenmektedir. Dini ve mistik tecrübe yaşayan bireyin davranış şekli ve maddi çevresiyle olan ilişki biçimi, bu tecrübelerin başkaları tarafından gözlemlenebilir ve değer biçilebilir sonuçlar barındırdığını göstermektedir.[170] Dini ve mistik tecrübelerin söz konusu sonucu olumlu perspektifle, kazanım, fayda ve meyve olarak tasvir edilebilmektedir.

Dini ve mistik tecrübelerde meyve kriterini ön plana çıkaran James'in pragmatist yaklaşımı dini ve mistik tecrübe algısında da görülmektedir. Ona göre mistik tecrübede sonuçlar önem arzetmekte ve tecrübeler sonuçları itibariyle kıymetli olmaktadır. James "meyveleriyle tanıyacaksınız onları, kökleriyle değil" diyerek mistik tecrübenin somut hayata katıldığı noktalara işaret etmekte ve pozitif sonuçlarına vurgu yapmaktadır.[171] Aynı kanaati paylaşan Donovan da hakiki tecrübenin bilinmesindeki formulü, "Bekle ve gör" olarak belirlemekte, tecrübeleri meyveleriyle tanıyabileceğimizi belirtmektedir. Ona göre tecrübeyi kökten ziyade meyveleriyle tanımak geniş bir bağlamda tecrübenin anlamını keşfetmektir.[172]

James dini ve mistik tecrübenin kazanımlarını bir vaka ile örneklendirmekte ve "huzur" tecrübesinin hayata geçirdiği somut kolaylıklara işaret etmektedir. James'e göre bu tür bir dini tecrübenin değerini asıl belirleyen unsur, onun varoluşsal gerçekliği değil, kişinin hayatına kazandırdığı faydalardır. Kişinin hayatına fayda sağladığı gerekçesiyle değerli gördüğü vakayı James şöyle anlatmaktadır:

---

[168] Jacques De Marquette, **Introduction to Comparative Mysticism**, New York, The Philosophical Library, 1963, s. 17-18.
[169] Poole, **a.g.e.**, s. 52.
[170] Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 75.
[171] James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 19-21.
[172] Donovan, **a.g.e.**, s. 99.

> Tanrı benim için oldukça gerçek. Ben onunla konuşurum ve sık sık cevap alırım. Tanrı'dan yol göstermesini istedikten sonra düşünceler aniden ve belirgin bir şekilde ilgilendiğim herhangi bir şeyden gelir. Bir yıldan daha fazla bir zaman önce ben bir kaç hafta korkunç bir karışıklık içerisindeydim. Problem önüme ilk çıktığında şaşkındım. Fakat çok geçmeden açık bir şekilde Kutsal Kitap'tan bir pasaj işitebildim: 'Benim inayetim senin için yeterlidir.' Düşüncelerim ne zaman probleme dönüşse, ben bu ifadeyi işitebildim.[173]

Mistitisizm çalışmalarına analitik felsefi yaklaşım gerçeklik, kişiler ve diğerleri ile ilgili inanç iddialarını ve hedefler, değerli algılanan şeyler, anlamlı görülen şeyler, şeylerin niçin değerli ya da anlamlı olduklarına dair değer iddialarını gündeme getirmektedir. Dini ve mistik tecrübeler deneyimlere dayalı, deneyimler merkezinde şekillenen bilgi iddiaları sundukları gibi bu tecrübelerin şekillendirdiği ve merkezi rolü üstlendiği yaşam tarzları meydana getirmektedirler.[174] Bazen bilgi iddiası oluşturan bazen yaşam tarzı sunan tecrübeler, oluşturduğu yaşam modeli üzerinden bütüncül hayat perpektifi kazandırabilmekte, bireysel ve toplumsal anlamda fayda sunabilmekte ve global anlamda bir ideal çerçevesinde evrensel noktada insanları birleştirebilmektedir. Dini ve mistik tecrübelerin fonksiyonel olarak bir değerinin olmasının ötesinde burada dini ve mistik tecrübelerin barındırdıkları evrensel öz ile birlikte maddi aleme, günlük hayata, bireyin yaşamına, toplumun düzenine etkide bulunma şekli, birlik tecrübesinin Felsefi, Psikolojik, Sosyolojik, Ahlaki ve Dini kazanımlarını gündeme getirmektedir.

Evrensel özün felsefi kazanımları sorgusunda değerlendirilmesi gereken iki önemli husus vardır: bunlardan ilki evrensel özün dini ve mistik tecrübelerin epistemolojik değerini sağlayıp sağlamadığı, ikincisi ise evrensel öz kabul edildiğinde dini tecrübe argümanının konumunun ne olacağıdır. Evresel öz meselesinin tasvirinden elde edilen veriler ışığında değerlendirme yapılırken, dini ya da mistik tecrübenin dini inancı gerekçelendirmede kullanılıp kullanılamayacağı problemi felsefi bakımdan önem arzetmektedir. Mahiyet sorgusu epistemolojik değeri zımnen beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda "Mistik bilgi epistemolojik açıdan nereye oturmaktadır?" sorusuna yanıt verilmesi de felsefi bir kazanım

[173] James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 85-86.
[174] Jones, **a.g.e.**, s. 1, 5.

oluşturmaktadır.[175] Dini ve mistik tecrübelerin nesnelliği ve bilişselliği ile ilintili bir konu olarak epistemolojik değer meselesi dini ve mistik tecrübelerden bilgi elde edilip edilmeyeceğini ve elde edilen bilginin mahiyetini sorgulamaya açmaktadır.[176]

Epistemolojik kazanım mümkün müdür? Mistik tecrübe neticesinde bilgi elde edilebilir mi? Elde edilen bilgiye itimat edilebilir mi? Evrensel öz meselesi çerçevesinde hakiki bilgiye ulaşmak mümkün müdür? Nihai gerçeklik bu bilgiyi mi ifade etmektedir? Evrensel öz lehine argümanları üretenler bu sorulara olumlu cevap vermek suretiyle dini ve mistik tecrübelerin neticesinde bilgi elde edildiğini ifade ederek mistik bilginin imkanına inamakta, evrensel öz aleyhinde argümanlar üretenler ise bu sorulara olumsuz cevaplar vererek dini ve mistik tecrübelerin epistemolojik değeri olmasının mümkün olmadığını ifade ederek mistik bilginin imkanını yadsımaktadırlar.

Bir hikmet biçimi olarak tanımlanan mistik bilgi, suje tarafından objelerin ve olayların dualistik bilgisi değildir ve olguların bilgisi olarak adlandırılamaz. Onun yerine mistik bilgi olguların anlamını ve önemini nasıl anlarız, olguları hayatımıza nasıl uygularız sorularına cevap vermektedir. Yani mistik hikmet dünya işlerinin durumlarını ilgilendiren önermelere yönelik entelektüel bir kabul değildir. Fakat o nasıl yaşadığımızla sıkı bağı olan, tecrübe edeni köklü bir değişime uğratan mistik aydınlanma yolunda dünyaya bakış şeklidir. Önermesel olmayan bilgi çerçevesinde hareket eden mistikler inandıklarından değil, bildiklerinden bahsederler. Kısacası mistik hikmet inanç ve değer iddiaları gerektirdiğine göre mistisizm felsefesinin ele alacağı konu bilgi ve değer iddiaları olacaktır.[177]

---

[175] Evrensel özün felsefi kazanımları dini ve mistik tecrübenin epsitemolojik değeri, evrensel öz bağlamında dini tecrübe argümanının konumu, bunun yanı sıra mistik tecrübe argümanının öne sürülüp sürülemeyeceği meseleleri kapsamlı bir çalışmayı gerektirmekle birlikte tezin sınırları dolayısıyla burada felsefi önemi göstermesi bakımından sorunların tespiti ile iktifa edilecektir.

[176] Bu sorguda en niha noktada bilgiye dayalı mistisizm tanımının yapıldığı görülmektedir. Mistisizm maddi evrenin limitlerinin ötesinde var olan bilginin kaynağını anlamayı ve o kaynağa ulaşmayı mümkün kılan disiplin şeklinde tanımlandığında epistemoloji tanımla mündemiç bir halde bulunmaktadır. Mistisizmin özü, insanın bilgi kaynaklarından birine ulaşma, onu elde etme ve ondan yararlanma kabiliyeti olarak ifade edildiğinde mistik tecrübe ile epistemoloji arasında organik bağ tesis edilmiş olmaktadır. Bilgi tüm tecrübelerin temel kaynağı olarak görülmekte ve insanların içlerinde yer alan bilgi kaynağı tecrübelerin merkezine yerleştirilmektedir. Bkz. Poole, **a.g.e.**, s. 18-22.

[177] Mistikler Chuang Tzu'ya göre bir hiyerarşi içinde bilmenin yollarını düzenlemekte kendi sistemleri içerisinde bilgi derecelendirmesi yapmaktadırlar. Bu hiyerarşide, farkındalığın hiçbir içeriği olmayan içsel bir aşama, suje ve obje arasında ayrımlaşabilen bir birlik duygusunun olduğu dışsal bir aşama, isimlerle gösterilen ayrı objelerin farkındalığı aşaması ve son olarak da

Maneviyat ibadet eden açısından dinin kalbinde yer alan Ben-Sen ilişkisini belirleyen bir kavramdır.[178] Dinin boyutları içerisinde önemli bir yere sahip olan dini tecrübe maneviyatı merkeze almakta, dini hayatı etkilemekte ve dini kazanımları etkilemektedir.[179] Dini kazanımlar dendiğinde ilk akla gelen dini ve mistik tecrübelerin dini yaşam üzerindeki etkilerinin olumlu mu yoksa olumsuz mu seyrettiğidir. Dini tecrübeler ve onların yoğun bir versiyonu olan mistik tecrübeler dini yaşamı nasıl etkilemektedir, teşvik mi etmekte, tehdit mi etmektedir? Dini ve mistik tecrübelerin dinin boyutları üzerindeki etkisinin Türkiye'de yapılan empirik bir çalışmaya yansımasında olumlu korelasyon tespit edilmiş, böylece dini kazanımların varlığı desteklenmiştir.[180] Dini inanç sistemleri gereksiz olmanın tezatında insan hayatının kişisel, ahlaki ve imgesel boyutları ile bağlantı içindedir.[181]

Dini kazanımlar ile yakından ilişkili diğer kazanım yer yer dinlerin evrensel boyutu olarak görülen ahlaktan gelen ahlaki kazanımlardır. Birçok farklı geleneklerdeki metinler karşılaştırıldığı zaman öğretilerdeki farklılıklara rağmen ahlaki kazanımlardaki ortaklık dikkat çekmekte ve bu kazanım evrensel öz lehine bir güç olarak yorumlanmaktadır.[182] Evrensel öz bağlamında ahlaka bakıldığı zaman ortak özellikler lehine kullanılan ahlaki kazanımlardan erdem ile birlik arasındaki çift yönlü ilişki dikkat çekmektedir. Başlangıçta Tanrı ile birleşme bir erdem olarak algılanmakta, Tanrı ile birleşmeyi gerçekleştiren bir unsur olarak erdem tecrübe esnasında işlevsel görünmekte, sonuçta ise Tanrı ile birleşme gerçekleşince erdem

---

kavramlar, isimler ve ayrımlar olarak beliren nesnelerin farkındalığı aşamasıdır. Bkz. Jones, **a.g.e.**, s. 4-6. Happold bilgi konusunun ele alınmasıyla üç eleman ile karşılaşılacağından bahseder. İlk olarak "nihai gerçek" şeklinde adlandırılabilen kendinde olduğu gibi olan şey ile karşılaşılır.Nihai gerçek bilinemeyen bir statüde olduğu için bu elemanda tahminden öteye ulaşılamaz. İkinci olarak, bilinen şey vardır veya belki de hakkında bilindiği düşünülen şey vardır. Epistemolojik süreçte son olarak sorunun nasıl bilindiği meselesi ile karşılaşılır. Bkz. Happold, **a.g.e.**, s. 24.

[178] Alister Hardy, **The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience**, Oxford, Clarendon Press, 1979, s. 137.

[179] Dinin tecrübe boyutunun yanısıra inanç, ibadet, bilgi ve etki olmak üzere beş boyutundan bahsedilmektedir. Bkz. Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları", **Din Sosyolojisi**, Çev. M. E. Köktaş vd., Vadi Yay., Ankara, 1998, s. 254-273.

[180] Yaran'ın araştırmasında dini tecrübenin dini inanç üzerindeki etkisinin görülmek istendiği sorularda deneklerin % 90'a yakınının olumlu korelasyonu desteklediği rapor edilmiştir. Diğer bir sonuç ise dini ve mistik tecrübelerin dindarlık boyutlarında olumsuz etkiye sahip olmadığıdır. Dini tecrübelerin dindarlık üzerindeki etkisinin ayrıntıları için bkz. Yaran, **Dini Tecrübe ve Meûnet**, s. 71, 116-119.

[181] Donovan, **a.g.e**., s. 114-115.

[182] Ninian Smart, "What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 105.

açığa çıkmaktadır. Bir yandan erdem birliği tetiklemekte, diğer yandan birliğin neticesinde erdem oluşmaktadır.[183] Tecrübenin gerçekleşmesinin akabinde ise tecrübeyi yaşayan birey daha erdemli bir hüviyet kazanmaktadır. Hatta dini ve mistik tecrübelerin ilâhî değerinin ifadesi olarak aksiyonda yani dindarın tavır ve davranışlarında görülebilen erdem gösterilmekte, ahlâkî anlamdaki olumlu ve kişiliği geliştirici etkiler doğruluk kriteri olarak değerlendirilmektedir.[184]

Birlik tecrübesinin ahlaki ve manevi aşkınlığı da denilebilen erdem suje obje arasında üçüncü terim yani zorunlu köprü olmaktadır. Kutsalın objeden sujeye yansıyan bir yönü olan erdem Kutsala benzemenin bir diğer adıdır. İtaat ile isyan arasındaki seçimle yüzleşen insan, gökle yerin taşımayı reddettiği sorumluluk, özgür irade, aşk ya da kişisel olgunlaşma gücü, erdem gibi farklı şekillerde yorumlanmış ve Mutlağa ulaşmanın bir vesilesi olarak algılanmış emaneti yüklenmiştir. Mutlağı elde etmenin önemli bir yolu olan Kutsala adapte olmak, moral faziletlere sahip olmayı gerektirmektedir.[185] Ruysbroeck, erdemleri manevi evliliğin süsleri olarak görmekte, Kutsala ulaştıran ondan gelen hediyeler olarak değerlendirmektedir.[186] Ahlaki mükemmellik dürtüsünün kişinin içinde oluşmasıyla "Nihai Hakikat"e ulaşmak için bir adım atılmış olmaktadır.

Mistik tecrübenin bireysel kazanımlarından en önemli olanlarından biri hiç şüphesiz kişilik gerçekleşmesi neticesinde daha iyi bir insan olabilme şansını elde etmedir. Mistik tecrübenin insana daha insan olma şansı verdiğinin düşünülmesi[187] ideal insan modeli ile karşılaşılmasını gündeme getirmektedir.[188] Maddi ihtiyaçlarını

---

[183] Burada önemli olan nokta erdemli bireylerin birlik tecrübesi yaşama ihtimali yüksek olmakla birlikte erdem ile birlik arasında sebep sonuç ilişkisinin olmadığıdır. Erdem bireyi Tanrı ile birleşme konumuna gelebilecek şekilde bir nizama sokmakta, yani bu birliği hazırlamakta ama kelimelere dökülemeyen bu birleşme olgusunu ilahi lütuf gerçekleştirmektedir. Bkz. Schuon, **a.g.e.**, s. 142.

[184] Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 75.

[185] Underhill, **Mysticism**, s. 90, 203, 204.

[186] Kutsal'ın bir emaresi İsa'nın ruhunun erdemlerin bir özetini barındırmasının insanın anlamasının ötesinde olduğunu belirten Ruysbroeck, Tüm erdemlerin başlangıcı olan üç erdemi tevazu, merhamet, tahammül şeklinde belirlemektedir. Bkz. Ruysbroeck, **a.g.e.**, s. 12. Üç erdem için ayrıca sırasıyla eserin "The Adornment of The Spiritual Marriage" kitabının üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerine (Chapter III: Of Humility, Chapter IV: Of Charity, Chapter V: Of Patient Endurance) bakılabilir.

[187] Borchert, **a.g.e.**, s. 14.

[188] İslam terminolojisinde ideal insan modeline insan-ı kamil denilmektedir. Sufi psikolojisindeki insanı kamil fikrinde insan kişiliği değişim ve dönüşüme uğrayarak, mikrokozmos (alem-i sağir) olan insan Allah'ı mükemmel bir şekilde yansıtan bir ayna haline getirilmektedir. Gerçi İnsan-ı

tamamlama gayretinde olan normal insan, manevi ihtiyaçlarının olduğu bilinciyle onları da tamamladığında insan olmak bakımından daha yetkin bir konumda olma şansı elde edecektir. Kendini dolayısıyla manevi ihtiyaçlarını tanıyan insanın kendisini tanımlamasıyla birlikte olduğu gibi kabul etmesinin akabinde değiştirebilme ihtimali belirecek ve böylece insan daha erdemli bir ahlaka ulaşma imkanı kazanabilecektir.[189] Suje obje ilişkisinin öngörüldüğü dini ve mistik tecrübelerde, özellikle mistik tecrübenin birlik versiyonunda sujenin objeye bir şekilde katılımı öngörülmektedir. Bu katılımda bireysel benin evrensel bende yok olması ona dönüştürülmesi fikirleri bulunmaktadır. Suje obje ilişkisi ahlaki perspektifle ele alındığında ben merkezli her şeyden sıyrılarak ve arzuyu yok ederek elde edilen birlik tecrübesinin insanın bencil duygularından arınmasına diğergamlığı geliştirmesine vesile olduğu görülmektedir.[190]

Nefsin derinliklerine inen manevi ahlakın sezgisel yoğunlaşmanın görüldüğü özel tecrübelerde genel anlamda ifade edecek olursak dini ve mistik tecrübelerde bir kazanım olarak belirdiği görülmektedir. Bu tecrübelerle birlikte ruh beden dengesini kurmuş, dengeli kişiliğe sahip, kendine yeten bireylerin varlığı artmakta, bu bireyler ifrat tefrit noktalarına kaçmadan Aristo'nun altın orta kanununa uygun bir yaşam sürmektedirler. Mistikler herkesçe bilinen doğrular mesabesinde adalet, sevgi, birlik, kardeşlik ve barış gibi ahlaki-soyut ilkelerin anlamlarını tecrübelerinin en özel anlarında tekrar tekrar keşfedilebilmektedir. Soyut ahlaki ilkeler, mistikler tarafından sanki ilk defa tecrübe edilircesine yepyeni bir biçimde görülmekte ve mistikler bu ilkeleri daha önce hiç o an tecrübe ettikleri gibi tecrübe

---

kamil öğretisi ideal insan modelini hedeflemesi bakımından değerli görülmekle birlikte, kimi şarkiyatçılara göre Allah'a benzeme düşüncesinde mübalağaya gidilebilmesi endişesiyle İslam antropolojisi için son derece tehlikeli bir argüman olmaktadır. Bkz. Annemarie Schimmel, **İslam'ın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s. 202. Burada Allah'a benzemek fikrinden yola çıkarak kendini Allah'la özdeş görme aşırılığına gidilmesi yanlış algısının yerine, dini ve mistik tecrübeler yaşayabilmek için Allah'ın önerdiği güzel ahlakın tesis edilmesi gerekliliğine, Allah'ın kendi ruhundan üflediği insan olarak Kuran ahlakı veya Peygamberi ahlakla bezenilmesi fikrine işaret eden doğru kabulün baz alınması daha makul görünmektedir.

189 Muhammed Ecmel, "Sufi Ruh Bilimi", **Sufi Psikolojisi**, Ed. Kemal Sayar, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, s. 86.

190 Arzu etmenin, benliği öldürmenin aslında yeni bir dirilişe ve güzelliğe işaret ettiği, arzu edilen şeylerde ısrarın aksi tesir yaptığı şu cümlelerde görülmektedir: "Ne arzu eyledimse aksi oldu. Bunda bir hikmet vardır ve bundaki hikmet bendeki arzuyu öldürmek değilse nedir?" Bkz. Safa, **a.g.e.**, s. 231.

etmedikleri hissinde derinlik içinde tecrübe etmektedirler. Böylece mistikler tecrübelerinin akabinde daha yüksek bir ahlaka sahip olmakta, çok daha zor gerçekleri ve doğruları görebilen bir konuma gelebilmektedirler.[191]

Dini ve mistik tecrübelerin akabinde elde edilen kazanımlar hem bireyin hem bireylerden oluşan toplumların ahlakında yapıcı rol üstlenmektedir. Ahlaklı bireylerden ahlaklı bir toplumun inşa edildiği süreçte anlamıyla, tutarlılığıyla ve değerleriyle dini ve mistik tecrübeler varlığını hissettirmektedir. Dini ve mistik tecrübelerle gelen ahlaki farkındalık, diğerini anlama yetisini ve sorumluluk duygusunu geliştirmekte, gerçeklikle ilişkimizde ahlaklı olanı ve davranış olarak güzel olanı tercih etme eğilimi oluşturmakta, etik olan içsel kaynakların artması için zemin oluşturmakta ve nihai olarak ahlaklı davranışa yönlendirmektedir.[192] Dini ve mistik tecrübeler neticesinde ahlaklı davranışa yönelen insan, geçmişindeki kötülükleri silip yeni bir hayata tertemiz başlayabilmekte, hatta bazen bu tecrübeler etkisiyle insan kişiliğinde köklü değişimler yaşanabilmektedir. Doğadaki kömürden nasıl ki elmas oluşabiliyorsa, kömür kabilinden insanlar elmasa tekabül edebilmekte ve kararmış kalpler aydınlığa erişebilmektedir. Burada taşı altına çeviren simya bilimine atıf yapıldığında manevi simyagerin uygun sanatının, manevi ve sadece geçerli tentürü veya filozofun taşını üretmek olduğu görülecektir. Manevi simyager ruhun en derin yerlerinde manevi araştırma yaparken, aşkın yaşamın mistik tohumunu üretmekte ve insanın taşa mukabil kusurlu nefsini manevi altına çevirmektedir.[193]

---

[191] Maslow, **a.g.e.**, s. 94-95.

[192] Hay, **a.g.e.**, s. 64, 76-78.

[193] Doğadaki madenlerin altına dönüşünün remzinden hareketle manevi gelişimi izah eden Underhill, insanın daima daha iyi olabilmek adına verdiği mücadeleyi ve spritüel değişmeyi yani nihai gerçeklikle birliği örneklerle tasvir etmektedir. Underhill, bedene tekabül eden kükürt, entelekte işaret eden tuz ve ruha işaret eden civa olmak üzere üç içerikten yola çıkarak, doğal insanın manevi insana mistik dönüşümünü temsil eden büyük eser (great work) sürecini üç prensibin bir kap içine alınmasıyla başladığını bildirmektedir. Burada bu üç içerikten, en önemli olanının manevi prensip, ölçülemeyen civa olduğunu belirten Underhill,simyagerlerin araştırdıkları civanın, sıklıkla ilginç yerlerde bulunan, saklı ve güçlü bir madde olduğunu bir öz olduğunu ifade etmektedir.Civanın en mistik anlamıyla ruh olduğunu belirten Underhill, kükürtün dünyevi doğasının entelektüel tuzla tecrübe kazandığını bildirmektedir. Bu temsilde sadece mistik bir farkındalığa sahip olan bilge civayı, insanın dönüşümünü bilmektedir. Temsildeki civa Tanrı ile insan arasındaki ilahi insani bir köprü, ruhun kıvılcımıdır. Underhill'e göre, bu içeriklerin oluşturduğu eser siyah, beyaz ve kırmızı renkleriyle birliktemistik yolun purgation (tasfiye), illumination (aydınlanma), union(birlik) isimlerindeki üç geleneksel sahnesinin analojileri olmaktadır. Bkz. Underhill, **Mysticism**, s. 143, 145. Spesifik bir örnek olarak Eckhart'ın ikilikten

Dini ve mistik tecrübenin vasıtasız olamayacağı düşüncesinde psikolojik vasıtalara yapılan aşırı vurguyla birlikte gelen psikolojik açıklama ve psikolojik belirlenme indirgemeciliğine karşı belki de sunulabilecek en iyi argüman aynı referanstan hareket eden dini ve mistik tecrübenin psikolojik kazanımları dolayısıyla güvenilir bir temele sahip oluşudur. Dini ve mistik tecrübelerin psikolojik kazanımı denildiği zaman bireye katkısı açısından tecrübelerin incelenmesi akla gelmektedir. Dini ve mistik tecrübeler, özellikle daha yüksek formlarında bireyin karakteri üzerinde güçlü bir etkide bulunmaktadır. Bu etki tamamiyle telkin özelliği şeklinde ele alınmamalı, dini ve mistik tecrübelerin hayata yansıdıkları şekliyle telkinin etkisinin aksine bir karakter önerdiği ve gelişen bir çizgiye sahip olduğu düşünülmelidir. Kısaca dini ve mistik tecrübelerden müteşekkil manevi hayat telkinin vermeyeceği bir kişilik ve karakter gelişmesi göstermektedir.[194]

Dini ve mistik tecrübelerle elde edilen manevi hayatın en önemli işlevi kişinin spiritual dengesini sağlıyor ve ruh sağlığını koruyor olmasıdır. Anomi, yabancılaşma, yanlızlaşma, izolasyon, depresyon, kaygı, stress, anksiyete gibi bireylerin ruh dünyalarındaki anlam eksikliğinden ve ruh dünyalarındaki boşluklardan kaynaklanan sıkıntıların giderilmesinde dini ve mistik tecrübelerin Psikoloji ve Psikiyatri disiplinlerinin yoksun olduğu anlam sağlayacak bir teorik çerçeve çizdiği görülmektedir.[195] Bir kişi en derin doğasının her şeyle bir olduğunu yeniden keşfettiğinde, birlik tecrübesi çerçevesinde bütünlük hissi yaşadığı zaman, endişe, sıkıntı yüklerini üstünden atmakta; yabancılaşma ve ayrı varoluş zincirlerinden kurtulmaktadır. Kendinin ve ötekinin bir olduğunu görünce,

---

birliğe ahlaki geçişi, yerilen ahlaki özelliklerden iyi yüzlülükle örneklendirdiği görülmektedir. Eckhart birlik teorisine uyumlu olarak birliğin uzanımlarından ahlaki teori geliştirmekte, her yerde birlik düşüncesine kapı aralamaktadır. Eckhart'a göre bütün bilgi ve hakikatin sadece Bir'e "ait olduğu" gerçeğine ve tam bir şekilde içinde özdeşleştiği bütünleşmiş kutsal hayata aykırı olduğu için kişinin, ayrı bir unsur olarak "kendi" bilgisine dair bireyselci bir farkındalığı olması uygun değildir. Negatif bir yaklaşımla kişinin bildiği ile olduğu arasındaki zıtlık şeklinde tanımlanan ikiyüzlülüğün yokluğu, birlik halinin ahlaki yansıması olarak görülebilmekte; Pozitif bir yaklaşımla bilgi ile varlık arasındaki kişisel olmayan özdeşlik hem birliğin özel halini –tekrar "olmadığında olduğu gibi"- hem de Tanrı'ın evrensel, sonsuz ve değişmez şartlarını yansıtmaktadır. Böylece kişinin ahlaki birliğinden Tanrı ile insan arasındaki birlik düşüncesine analoji kurulmaktadır. Bkz. Kazemi, **Paths to Transcendence**, s. 186. Karş. **Aşkına Giden Yollar**, s. 299.

[194] Waterhouse, **a.g.e.**, s. 118.

[195] Kemal Sayar, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir Mi?", **Sufi Psikolojisi**, İstanbul, İnsan Yay., 2000, s. 11.

yaşamdaki tüm korkulardan kurtulmakta, varlığın ve yokluğun bir olduğunu görünce ölüm korkusunu aşmaktadır.[196] Depresyon ve üzüntünün aşılmasında birlik duygusu ve bütünlük hissinin etkisinin kabul edilmesinin ötesinde böylesi bir birlik tecrübesinin bir kere yaşanmasının bile intiharı ve belki de bir çok değişik, yavaş yavaş kendini yok etme eylemlerini engelleyebileceği bildirilmektedir.[197]

Dini ve mistik tecrübelerde psikolojik kazanım denildiği zaman ben, benlik ve kişilik kavramları ve açılımları ile birlikte bu kavramlara yönelik kazanımlar akla gelmektedir. Dini ve mistik tecrübeler aracılığıyla bireysel ben ile evrensel ben arasındaki ilişkinin belirlenmesi ile elde edilen kazanımların ulaştığı boyutların çeşitliliği dikkat çekmektedir. Tüm dini ve mistik tecrübelerin tanıklık yaptığı suje ve obje arasındaki bu ilişkiyi en iyi ifade eden ve kanıtlayan analoji insanın manevi boyutundan kişiliğinden ve kişiliğinin köklerinde şekillenen iyilik duygusundan genel birlik analojisidir. Dini ve mistik tecrübe postulalarını yüksek oranda doğrulayan kişinin varlığında şekillenen kavramlar, kişisel, ahlaki, evrensel boyutlara ulaşır.[198] Sujenin perspektifinden hareketle kişiliğin birliği ve bütünlüğü denildiğinde, bireyin kendini bilmesi olgusu ile karşılaşılmaktadır. Psikolojik anlamda ilke elde edilen kazanım olarak burada ilk ifade edilmesi gereken kazanımlardan biri sujenin kendini bilmesidir. Kendini bilen suje, evrensel hakikati, evreni, Tanrıyı bilmekte böylece kişiden neşet eden bu açılım global ve dini kazanımlara zemin hazırlamaktadır. Kendini bilen sujenin zamanla kendini dönüştürmesi, güzel ahlakla donanması, nihai noktada insanı kamil olması ahlaki kazanımların nüvesini barındırmaktadır.

Dini ve mistik tecrübenin gerek ahlaki gerek psikolojik boyutta gerçekleşen bireysel kazanımlarının akabinde daha geniş bir platformda bireylerin oluşturduğu toplumlar üzerindeki etkisi yani sosyolojik kazanım akla gelmektedir. Dini ve mistik tecrübelerin bağlamdan bağımsız gerçekleşemeyeceği, vasıtalara ihtiyaç duyduğu argümanıyla sosyolojik vasıtalara yapılan aşırı vurguyla birlikte gelen sosyolojik açıklama ve sosyolojik belirlenme indirgemeciliğine karşı gündeme getirilebilecek

[196] Ken Wilber, "En Son Bilinç Hali", **Aydınlanma nedir?: İç Dünyanın Keşfi**, Ed. John White, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2002, s. 310.
[197] Maslow, **a.g.e.**, s. 90.
[198] Waterhouse, **a.g.e.**, s. 258.

en iyi argümanlardan biri olarak aynı referansla meydana gelen sosyolojik kazanımlar genel anlamda özel tecrübelerin topluma yönelik faydalarını içermektedir. Dini ve mistik tecrübeler, özellikle daha yüksek formlarında toplumun karakteri üzerinde güçlü bir etkide bulunmaktadır.[199]

Tüm kazanımlar dikkate alındığında iyilik kötülük çatışkısında iyiliğin hakimiyetinde mutluluğa giden global kazanım oluşmaktadır. Dini ve mistik tecrübeler, sezgisel farkındalıkla birlikte farklılıkların keskinleştirdiği bencil dikotomilerin aşılarak diğerleri ile birliğin en derin algısı içerisinde rekabetçilikten erdemliliğe geçişi öngören holistik bir perspektifle yeni bir dünya algısı oluşturmakta ve bu algı insanın iyiliğine yönelik bir prensip sunarken mutluluğu tesis etmektedir.[200] İnsanlar mutsuzdur, çünkü mutlu olabilmeyi bilmezler. Kötüdürler, çünkü iyi tabiatlarının farkında değildirler. Aslında mutlu ve iyi olduklarını keşfettikleri zaman herkesin mutlu ve herşeyin daha iyi olabileceğini keşfedeceklerdir.[201]

[199] Waterhouse, **a.g.e.**, s. 118, 230, 261-264.

[200] Benzer vurguyla global kazanımlar için bkz. E.A. Burtt, (ed.) **The Teachings of Compassionate Buddha: Early Discourses, the Dhammapada and Later Basic Writings**, A Mentor Religious Classic, The New Americal Library, Inc., 1955, s. 124, 136, 140; Brunton, **a.g.e.**, s. 83; Waterhouse, **a.g.e.**, s. 261-264. Hughes, **a.g.e.**, s. 90.

[201] Dostoyevski Ecinniler romanındaki bir cümleden esinlenilmiştir.

SONUÇ

Dini tecrübe ve mistik tecrübe felsefi platformda cevaplanmayı bekleyen çeşitli sorularla ve çözüme kavuşturulması istenen çeşitli sorunlarla yerini almış; bu iki kavramla birlikte evrensel öz problemi ilgi odağı haline gelmiştir. Felsefi literatürün vazgeçilmez metin arkası teması ve felsefi tartışmaların referans noktası olduğu halde hakkında pek fazla sistematik çalışma yapılmayan evrensel öz problemi bu çalışmada Stace'in kavramsallaştırması esas alınarak genel hatlarıyla tanıtılmış, teorik boyutuyla tespit edilmiş, pratik tartışmalardaki konumu tasvir edilmiş ve elde edilen bulgular ışığında tahlil edilmiştir. Çalışma hem dini tecrübe ve mistik tecrübe kavramlarının hem de bu kavramlarla birlikte tartışmalara konu olan evrensel öz temasının felsefi bir perspektifle sistematik bir şekilde ele alınabileceğinin, eleştirel analize tabi tutulabileceğinin açık bir göstergesi olması bakımından anlamlıdır. Çalışmanın özgünlüğü problemin tasviri ve tavzihiyle yetinmeyip bir çok tartışılan konuya alternatif üreterek evrensel öz problemini açıklama noktasında model önermesi olmuştur.

Vasıtasız tecrübenin imkanını yadsıyan Katz'ın bağlamsalcı açıklama modeli, evrensel özün varlığını temellendiren Stace'in evrensel özcü açıklama modeli belirli konularda haklılığa sahip olmakla birlikte evrensel öz problemini açıklama bakımından eksik yönler barındırmaktadır. Bu çalışmada en iyi açıklama modelinin bu ikisi arasında yer alması gerektiği düşünülmüş, alternatif ılımlı başka versiyonların da varlığı önemli görülerek ılımlı evrensel özcü yaklaşım önerilmiştir. Ilımlı evrensel özcü yaklaşım, referans noktasını evrensel özcülerden alması bakımında evrensel özcü, vasıtaların etkisi ve farklılıkların varlığının kabulü bakımından bağlamsalcıdır. Bununla birlikte evrensel özcülerin kavramsallaşma meselesindeki eksik taraflarının farkında olarak bağlamsalcıların vasıtalardan tecrübeye giden süreci determinizme hapsetmelerini yadsımaktadır. Ilımlı evrensel özcü yaklaşım dini ve mistik tecrübelere yönelik felsefi soruşturmayı önemsemekte, sezgisel içerik ve yöntem önermesinin yanısıra aklın işleyişteki rolüne dikkat çekerek tecrübenin elden geldiğince anlaşılabilir ve anlatılabilirliğine vurgu yapmaktadır.

Dini ve mistik tecrübenin kavramsal analizinin ve arkaplan araştırmasının yapıldığı tespit bölümünde dikkat çeken akıl-sezgi dualitesinin nihai noktada terkip fikrine ulaşmasının doğal bir sonucu evrensel özcü ve bağlamsalcı yaklaşım arasında önerilen ılımlı evrensel özcü yaklaşımdır. Akıl ve sezginin birlikte işlevsel olması gerekliliğinin yani terkip fikrinin çalışmadaki izdüşümü bağlamsalcı ve evrensel özcü yaklaşım arasında güçlü argümanların birleştirilerek mutedil bir yolun tercih edilmesidir. Aklın yanında sezgiye yer açılması önerisiyle başlatılan akıl-sezgi dualitesi bu fikir dışında tüm teze uygulanmış ve anlamlı sonuçlar elde edilmiştir. Akli bir sürecin kontrolündeki normal olan şeylerin kabülü ve ardından sezgisel bir süreci öngören normal üstünün varlığının farkındalığı, günlük sıradan bilincin yanında saf bilince (etkili bilinç yanında açık bilince, duyusal entelektüel bilinç yanında mistik bilince) genel geçer vasıtalı tecrübelerin yanında vasıtasız tecrübeye, olağan tecrübelerin yanında olağanüstü (dini ve mistik) tecrübelere yer açmıştır. Çalışmada aklın izdüşümündeki dil ve mantık kullanılarak kavramsal analiz yapılmış, akli argümanlar kullanılmak suretiyle modern tartışmalara katılım sağlanıp önerilen modellerin girift felsefi problemlere cevap verebilme potansiyeli test edilmiştir. Kavramsal analiz akabinde sezginin izdüşümündeki sezgisel mahiyet meselesi ele alınarak holistik bir perspektifle kavramsal senteze ulaşılmış bu yapılırken evrensel özcü yaklaşımların özellikle felsefi soruşturmadaki suskunlukları giderilmeye çalışılmış, sessizliğin dili olma misyonuna talip olunmuştur.

Dini ve mistik tecrübenin kavramsal analizi evrensel öz teması referansıyla yapılmış, teorik tespitlerle zenginleştirilmiş soyut çerçeve tasvir bölümündeki pratik tartışmalara yansıtılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Dini ve mistik tecrübe kavramları evrensel öz referansıyla en küçük birimlerine kadar kavramsal analize tabi tutulduktan sonra dini ve mistik tecrübenin ayrımının zaruretine işaret edilmiş olup bu ayrımın evrensel öz düşüncesini belirginleştirme rolü üstlendiği görülmüştür. Ayrıca çalışmada evrensel öz teması mistik tecrübedeki merkezi konumu dolayısıyla Stace'in kavramsallaştırmasına ve sistematik analizlerine göre değerlendirilmiştir. Katz'ın da bağlamsalcı yaklaşımın argümanlarını Stace'in kritiği üzerinden belirlediği görülmüştür.

Çalışmada dini ve mistik tecrübe ayrımının belirginleşmesiyle Stace'in argümanlarında mistik tecrübe kavramı temayüz etmiş, bu manada bir mistik tecrübenin Katz'ın argümanlarında karşılık bulmadığı görülmüştür. Stace'in argümanlarını dini bir temele oturtmadığı, mistik tecrübeyi dinden bağımsız ele aldığı görülmekle birlikte Stace'in açık bir şekilde mistik tecrübelere odaklandığı, dini tecrübeleri yorum olarak değerlendirip zımnen konuya dahil ettiği görülmüştür. Katz'ın argümanları ve bağlam vurgusunun ise mistik tecrübenin hiçbir versiyondaki tanımlamasıyla uyuşmadığı, daha çok dini tecrübe kavramı veya dini ve mistik tecrübe kavramı ile anlaşılır bir hal aldığı görülmüştür. Katz'ın mistik tecrübeyi değerli bulduğunu belirtmesi ve onu patolojik durumlara indirgememiş olması, mistik tecrübe kullanımının şekilden öte gitmesini engelleyememiştir. Ayrıca evrensel özcü yaklaşımın sezgi merkezli bireysel dindarlık algısıyla, bağlamsalcı yaklaşımın akıl merkezli kurumsal din algısıyla ilişkili çıkarımlarda bulunduğu görülmüştür. Böylece denilebilir ki dini ve mistik tecrübe ayrımıyla sezgiyle beslenen evrensel özcü yaklaşım mistik tecrübeyi, aklı ön plana çıkaran bağlamsalcı yaklaşım dini tecrübeyi mercek altına yatırmaktadır. Bu gizil yönelimin, Stace-Katz tartışmalarını belirli başlıklarda paralel aynalar seviyesine getirerek doğru bulguların birbirleriyle örtüşme imkanı bulmadığı bir zemin oluşturduğu, uzlaşmayı engelleyerek tartışmayı sonsuza kadar uzatmaya sebebiyet verdiği görülmüştür.

Çalışmada tecrübe kavramı çerçevesinde tespit edilen ortak özellikler dini ve mistik tecrübe için yorumlanmıştır. Burada belirlenen üçlü tasnif tezin sistematiği olarak kullanılmış; akılda kalıcı, pratik, kolay anlaşılır bir formda soyut bir meselenin somutlaştırma hamlesi -bir bakıma evrensel özelliklerden hareketle evrensel özün kavramsallaşma denemesi- gerçekleştirilmiştir. Tecrübe vasıtasız olup olmaması, nesnel yada öznel oluşu, anlatılabilir olup olmaması bakımlarından değerlendirilmiş; tespit edilen bu üçlü tasnif tasvir bölümünün mahiyet, nesnellik, dışavurum sorgusunu gerçekleştirmede tezin başlıklarına ilham kaynağı olmuş ve tecrübe öncesi, tecrübe esnası, tecrübe sonrasına yönelik süreçleri anlaşılır kılması beklenmiştir. Dini ve mistik tecrübede evrensel özün olup olmadığının ana konu olarak belirlendiği bu çalışmada, Stace'in evrensel öz lehindeki ve Katz'ın evrensel öz aleyhindeki görüşleri söz konusu üçlü tasnif baz alınarak ele alınmıştır.

Stace ve Katz'ın argümanlarının karşılaştırılmasına dayanan felsefi değerlendirmelerin, kavramsal analizin ve fikirsel sentezin sonucunda muhteva, yöntem ve dil birliği gibi benzerliklerin farklılıklardan daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tasvir ve tahlil bölümlerinden elde edilen bulgular ışığında dini ve mistik tecrübelerin mahiyet sorgusunda yapısal benzerlik, nesnellik sorgusunda yöntemsel benzerlik ve dışa vurumunda linguistik benzerlik tespit edilmiştir. Tek kelimeyle ifade edildiğinde tezde ulaşılan en önemli sonuç benzerliktir.

Stace'in evrensel öz iddiasını mistik tecrübe konusunda temel bir ayrım noktası olarak gördüğü "saf bilinç" düşüncesiyle temellendirdiği görülmüştür. Katz'ın vasıtasız tecrübenin imkansızlığı yönündeki temel iddiası ise Stace'in saf bilinç iddiasını daha baştan reddetmektedir. Stace ve Katz olası bilinçlerin farkındalığı ve yeni bir bilinç önerisiyle benzerlik göstermektedir. Stace ve Katz arasındaki farklılık yeni bilincin özelliğinin belirlenmesinde görülmüştür; Stace'in saf bilincine mukabil Katz'ın vasıtalarla biçimlenmiş yeni bilinci yer almaktadır. Rasyonel bilincin dışında yeni bir bilinç fikri dikkate alındığında Stace'in mistik bilinç önerisiyle önemli bir gerçekliğe işaret ettiği görülmüştür. Bununla birlikte vasıtaların tecrübeyi etkilediği ve tecrübenin bir şeyin tecrübesi olduğu konularında Katz'ın fikirleri haksız değildir. Her tecrübenin vasıtalardan müteşekkil olması determinizmine varmadan bağlamın ve vasıtaların tecrübeye etkisi kabul edilebilir görünmektedir.

Stace'in realiteden hareketle tümevarımsal bir yöntem kullanarak mistik tecrübe anlatılarını düşüncelerine dayanak yaptığı görülmüştür. Stace bütün mistik hallerin paylaşıldığı saf bir ortak özden bahsetmez, önemli bir grup ortak özellikler taşıdığı için özgün olan durumların merkezi bir öze sahip olduğunu belirtir. Stace mistik tecrübelerin evrenselliğini değil, evrensel özelliklere sahip olduğunu savunmaktadır. Stace'e göre Sufi'nin "Fena" tecrübesi, Hıristiyan'ın "İlahi Birlik" tecrübesi, Yahudi'nin "Devekuth" tecrübesi, Budist'in "Nirvana" tecrübesi saf bilinç halinde meydana gelmiş ve aynı öze sahip tecrübelerdir. Tüm bu tecrübelerde benzerlik gören Stace'e mukabil Katz, söz konusu tecrübelerin farklılığından bahseder. Katz ontolojik farklılığa dikkat çekerek tezini güçlendirmeye çalışmaktadır. Katz'a göre mistikler inançlarındaki ontolojik yapı ile temasa

geçmektedirler ve bu ontolojik yapı her gelenek için farklılık arz etmektedir. Realiteyi referans göstererek mistik tecrübelerin özel ve belirli bir yolun takip edilmesi ile elde edildiğini dile getiren Katz'a göre tecrübe öncesinde her ne kabul edilmiş ve onun için hazırlanılmışsa tecrübe ile elde edilen tam olarak odur. Katz'a göre mistikler diğer dindarların önermelerle bildiklerini varoluşsal bir bilgi ile bilirler. Burada dikkat çeken bulgu ise her iki filozofun da benzer referans noktasından farklı sonuçlara ulaştıkları gerçeğidir.

Dışa vurum meselesinde Stace ve Katz karşılaştırması en karmaşık sorunların bu başlık altında ortaya çıktığını göstermiştir. Katz mistiklerin dile yansıttığı anlatılamazlık ve paradoksallık özelliklerini işlevsiz görürken Stace mistik tecrübenin paradoksal yapısına dikkat çekerek Katz'ın zıt kutbunda yer almış, anlatılamazlık özelliğini felsefi soruşturmaya engel görmesi bakımından Katz'la benzer bir duruş sergilemiştir. Esasında tecrübenin mutlak anlatılamazlığı hususunda Katz ve Stace'in aynı noktada yer aldığı görülmüştür. Çalışmada mistik tecrübenin sezgisel mahiyeti gereği anlatımında zorluk yaşanacağı kabul edilerek anlatılabilirliğine işaret edilmiş, anlatılamazın anlatımı paradoksu, anlatılması zor olanın elden geldiğince anlatılabilirliğine dönüştürülmüştür.

Mistik tecrübenin mahiyeti konusunda özellikle saf bilinç önerisiyle başarılı bir tasvir sunan Stace aklın ötesinde ve dışında bir alandan bahsetmektedir. Bu alanın neliğini belirsiz bırakan Stace'in tecrübenin mahiyetine yönelik bulgusunu paradoksallık argümanıyla çözümsüzlüğe sürüklediği görülmüştür. Mistik tecrübenin dışavurumu konusunda anlatılamazlık özelliğinin anlatımının paradoks oluşturduğunu belirtip bu paradoksu tecrübe-yorum ayrımıyla aşmaya çalışan Stace'in meseleyi mistik tecrübenin mahiyeti konusunda paradoksa getirmesi kendi sistemi içersinde tutarsızlık oluşturmaktadır. Bu noktada Katz'ın mistik tecrübenin paradoksal bir mahiyet ve paradoksal bir üslup içerdiğinin iddia edilmesinin işlevsizliğinden bahsetmesi ve buradaki çözümsüzlüğe dikkat çekmesi anlamlıdır. Stace'in aklın ötesinde ve dışında olduğuna vurgu yaparak neliğini açıklamadığı bu mahiyet aklın kavrayamadığı bir içerik sunması bakımından genellikle negatif bir anlatımla -hiçlik, boşluk kavramlarıyla- tarif edilmiştir. Katz'ın mistik tecrübenin mahiyetine nüfuz edemediği fakat sistemini özellikle vasıta argümanıyla çelişkiden

kurtardığı görülmüştür. Bu çalışmada söz konusu karmaşaya neden olan mistik tecrübenin mahiyetinin aklın dışında bir yöntem olarak sezgi ile tavzih edilebilirliği denenmiştir. Mistik tecrübenin mahiyetinin sezgisel olması dolayısıyla aklın sınırlarını aşmış olabileceği, yapısal ve yöntemsel benzerliğin ve mistik tecrübenin anlatımında karşılaşılan sınırlılığın sezgisel bir içerikten kaynaklanabileceği düşünülmüştür. Stace ve Katz'ın açıklamalarında açık bir şekilde bulunmayan bu önerinin mistik tecrübenin doğal açıklamalarıyla tutarlılılık arzettiği görülmüştür.

Evrensel özcü yaklaşımın sezgiyi referans alan romantik tutumuna mukabil bağlamsalcı yaklaşımın aklı referans alan rasyonel tutumu dikkat çekmektedir. Evrensel özcü yaklaşımın en büyük artısı olağan tecrübelerin sınırlarını aşan özel tecrübelerin ve bu tecrübeleri sağlayan farklı bilinç durumlarının varlığını öngörmesidir. Bağlamsalcı yaklaşımın en büyük artısı ise felsefi arkaplanıdır. Kavramsal analizin verilerinden yola çıkarak denilebilir ki, evrensel özcü yaklaşımın en büyük eksiği öngördüğü evrensel özün mahiyetine dair terminoloji boşluğu ve mistik tecrübenin kavramsallaşma sürecindeki ihmali; bağlamsalcı yaklaşımın en büyük eksiği ise mistik tecrübenin mahiyetine nüfuz edememesi ve konuya dair determinist ve indirgemeci yaklaşımıdır.

Giriş bölümündeki öngörülen hipotezler çerçevesinde belirlenen soruların cevabı aranırken konunun kapsamının belirlenen boyutundan çok daha geniş olduğu, konunun farklı açılımlara sahip velud bir yapı sergilediği görülmüştür. Tezin ilgili bölümlerinde kapsam dolayısıyla dışta bırakılan önemli meseleler veya başka çalışmalara havale edilip kısaca değinilen konular ifade edilmiş olup burada ılımlı evrensel özcü yaklaşımın din felsefesindeki diğer konularla entegrasyonunu öngören çalışmaların yapılabileceğini, İslami bağlamda evrensel öz sorgusunun ele alınabileceğini belirtmek isteriz. Dini ve mistik tecrübe konularına yönelik spesifik çalışmaların azlığını dikkate alarak konunun yeni ve farklı perspektiflerle ele alınması gerekliliğini düşünmekteyiz. Konuyla ilgili daha bütüncül bir bakış açısının yakalanması için felsefenin bilişsel bilimlerin verilerinden, psikolojik ve sosyolojik verilerden, deneysel çalışmalardan istifade etmesini önermekteyiz.

Modern yaşamın oluşturduğu kaostan kaçmaya çalışan insanların, iç dünyalarında oluşan tahribatı elimine etmek, kişilik bütünlüklerini yeniden sağlamak

ve hayatı daha anlamlı, daha huzurlu yaşamak hedeflerinin yanında bir umut beklentisiyle yöneldikleri dini ve mistik tecrübelerin eleştirel analize tabi tutularak akl-ı selim bir değerlendirmesinin yapılması bu alanlara yönelik istismarlara karşı bilinçlendirme fonksiyonu üstlenmiştir. Oluşturulan rasyonel bakış açısıyla dini ve mistik tecrübelerin yanlış değerlendirilmesi, akıl dışı uygulamalara malzeme yapılmasının engellenmesi için bir adım atılmış ve şimdiye kadar oluşturulmuş yanlış kanaatten dini ve mistik tecrübeleri temizleme girişiminde bulunulmuştur.

Sezginin insanlığın tecrübesinin ve kişilerin biricik tecrübelerinin bir çok sahasında etkin role sahip olduğu, buna rağmen sezgiye gerekli değerin atfedilmediği görülmektedir. Aklın hakim olduğu yaşamsal döngüde aklın yanında sezginin de var olduğu yeni, farklı ve özel bir alanda, sezginin hayat bulması, yeniden canlanması ve aklın yanında hak ettiği değeri görebilmesi evrensel bir öz etrafında, evrensel ahlaki ilkeleri koruyarak varoluşumuzun bilinciyle birlikte tüm varlıkların varoluşlarına saygı duyan bir algı içerisinde yaşayabilme umuduyla, vasıtaların reel anlamda kabülü, sosyo-ekonomik şartların belirlenim gücünün gerçekliğinin yanısıra vasıtaların aşılabilmesi, insanın özgürlüğünü sınırlandıran tüm belirlenimlerin üstesinden gelinebileceği ender ve değerli tecrübeleri barındıran bir yaşam beklentisiyle, genel kabullerin ön yargıların esiri olmayı redden bir çizgide sıradanlığın tekdüzeliğini aşma, çoğunluk denilen herkes gibi olma zaruretini yadsıyarak, yığınların farklı parçaları olmaktan kurtulma, bütün bağlamlardan sıyrılma, bütün kalıplardan arınma imkanı sağlayan ve ötekini anlayan daha iyi bir dünya algısı içinde kendini gerçekleştirmiş daha iyi bir insan olma ihtimalini önererek holistik bir perspektif sunan, özgürlüğümüzün ve iyimserliğimizin teminatı dini ve mistik tecrübeleri anlamlı ve değerli görmekteyiz.

EKLER

Tablo 1: Akıl-Sezgi Dualitesinde Etkili Bilinç ve Açık Bilinç[202]

AKIL	SEZGİ
ETKİLİ BİLİNÇ-Araçsal Bilinç (instrumental consciosuness)	AÇIK BİLİNÇ-Amaç Merkezli Bilinç (receptive consciousness)
Niyet: Çevre üzerinde eylemde bulunmak	Niyet: Çevreyi anlamak
Ben: Obje gibi, Yerleşik, Diğerlerinden ayrı, Keskin sınırlar, Ben-merkezli farkındalık	Ben: Ayrımlaşmamış, Yerleşik olmayan, Çevreden ayrı değil, Sınırların bulanıklaşması veya kaybolması, Dünya-merkezli farkındalık
Dünya: Objeler, ayrımlar ve lineer nedensellik üzerine vurgu	Dünya: Süreç, içine karışıp kaybolma ve simultane oluş üzerine vurgu
Bilinç: Odaksal dikkat, Keskin algısal sınırlar, Mantıksal düşünce, akıl yürütme, Formel olanın duyusal olana hakimiyeti, Geçmiş/Gelecek	Bilinç: Dağınık dikkat, Bulanık sınırlar, Mantıkdışı düşünce, sezgi, hayal gücü, Duyusal olanın Formel olana hakimiyeti, Şimdi
İletişim: Dil	İletişim: Müzik, Sanat, Şiir, Dans
Örnek: Yoğun Trafikte Araba Kullanma	Örnek: Sıcak Bir Küvete Girme

[202] Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", s. 80, 81.

Tablo 2: Akıl-Sezgi Dualitesinde Yaşamsal Benlik ve Manevi Benlik[203]

AKIL	SEZGİ
Varlığını Sürdürmeye Yönelik Benlik Yaşamsal Benlik (The Survival Self)	Varlığını Gerçekleştirmeye Yönelik Benlik Manevi Benlik (The Spiritual Self)
Nitelikler: Kendini koruma amacı, Kendine odaklanmış, Çevreden ayrı bir obje olarak ben	Nitelikler: Hizmet ve uyum sağlama amacı, Diğerlerine odaklanmış, Daha geniş bir yaşam süreciyle kendi kendine özdeşleşmiş, evreyle yankı yapan
Olumlu Etkiler: Savunabilme ve kazanabilme, Maddi hedefleri başarabilme	Olumlu Etkiler: Tatmin, Geleneksel erdemler için temel, Tecrübe edilmiş anlam, Mutedil
Olumsuz Etkiler: Geleneksel ahlaksızlıklar için temel, Doyumsuzluk, Yalnız kavramsal anlama geçiş, Ölüm korkusu	Olumsuz Etkiler: Pasifliğe eğilim, savunma ve kazanmada etkisiz
Önem: Bireyin varlığını sürdürmek için gereklidir.	Önem: İnsan türünün varlığı için gerekli olabilir.

[203] Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", s. 82

Tablo 3: Stace'de Birlik Tecrübesinin Türleri ve Özellikleri[204]

İçedönük Mistik Tecrübelerin Ortak Özellikleri	Dışadönük Mistik Tecrübelerin Ortak Özellikleri
1.Bölünmez, Bütün Bilinç: Bir, Boşluk, Saf Bilinç	1.Birleştirici vizyon Her şey birdir.
2.Mekansal Olmayan Zamansal Olmayan	2.Birin her şeyde içsel bir öznellik ve yaşam olarak daha somut kavranışı
3.Nesnellik veya gerçeklik duyumu	3.Nesnellik veya gerçeklik duyumu
4. Kutsanmışlık ve barış	4. Kutsanmışlık ve barış
5. Yüce (mukaddes), kutsal veya tanrısal olanı hissetme	5. Yüce (mukaddes), kutsal veya tanrısal olanı hissetme
6. Paradoksallık	6. Paradoksallık
7.Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun iddia edilmesi	7.Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun iddia edilmesi

[204] Stace, **Mysticism and Philosophy**, s. 131-132. Karş. **Mistisizim ve Felsefe**, s. 133.

Tablo 4: Akıl-Sezgi Dualitesinde Tezdeki Tüm Konseptler

AKIL	SEZGİ
Steven Katz	Walter Stace
BAĞLAMSALCI YAKLAŞIM	PERENNİYAL YAKLAŞIM
Sağ el-Sol Beyin	Sol el-Sağ Beyin
Spesifik Düşünme	Holistik Perspektif
Burhan	İrfan
Analitik Düşünce	Mistik Farkındalık
Analiz	Sentez
GÜNDELİK BİLİNÇ	MİSTİK BİLİNÇ
Etkili-Araçsal Bilinç	Alıcı-Amaçsal Bilinç
Duyusal Entelektüel Bilinç	Saf Bilinç-Mistik Bilinç
Bireysel Ben	Evrensel Ben
Yaşamsal Benlik	Manevi Benlik
Kişisel Varlık	Nihai Hakikat-Mutlak
SUJE	OBJE
TEFEKKÜR	TECRÜBE
Vasıtalı Tecrübe	Vasıtasız Tecrübe
Günlük Tecrübe	Saf Tecrübe
Haricilik	Batinilik
Dışrak Yol	İçrek Yol
Dışa Bak, Allah'a Git!	İçe Bak, Allah'a Git!
Duyu Tecrübesi	Duygu Tecrübesi
Olağan Tecrübe	Olağanüstü(Dini-Mistik) Tecrübe
Beş Duyu	Dini ve Mistik Duyu, Altıncı duyu
DİNİ TECRÜBE	MİSTİK TECRÜBE
Dışa Dönük Mistik Tecrübe	İçe Dönük Mistik Tecrübe
ECKHART	SANKARA
Batı Toplumu	Doğu Toplumu
Bilim	Mistisizm
Bilgi	Aşk
Beyin	Kalp
Entelekt	Ruh
FİLOZOF	MİSTİK

Şekil 1: Evrensel Öz Bağlamında Tecrübe Kavramı: Saf Tecrübenin İmkanı



Şekil 2: Akıl-Sezgi Dualitesinde Dini Tecrübe-Mistik Tecrübe Kavramları

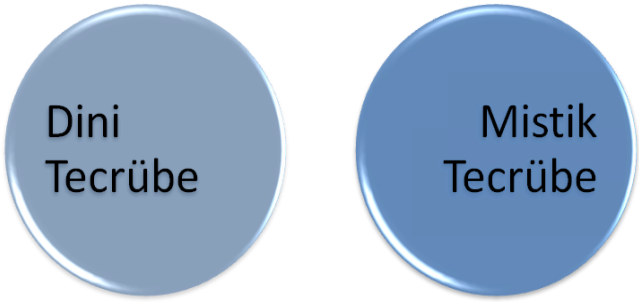


Şekil 3: Evrensel Öz Bağlamında Dini Tecrübe: Mutlak Gerçekliğin Sezgisel Kavranışı[205]

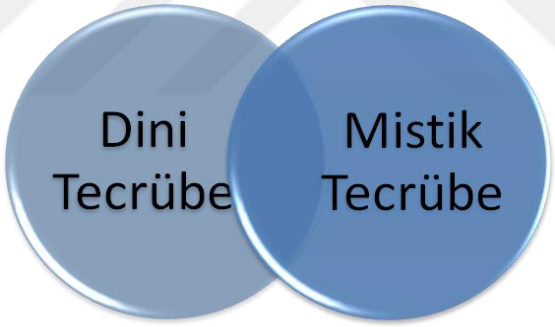


[205] Albayrak, "Dini Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", s. 79.

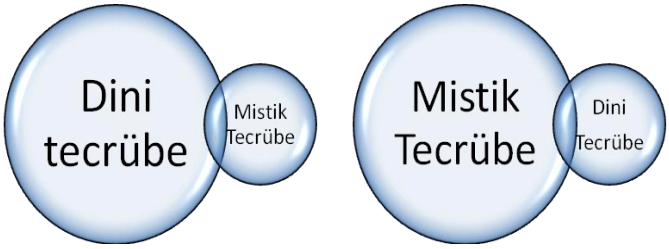
Şekil 4: Dini ve Mistik Tecrübe Arasında Keskin Ayrım Öngören Yaklaşım



Şekil 5: Dini ve Mistik Tecrübe Arasında İlişkisel Ayrım Öngören Yaklaşım



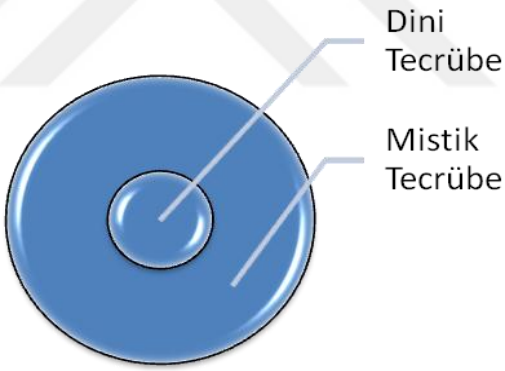
Şekil 6: İlişkisel Ayrımda Farklı Varyasyonlar



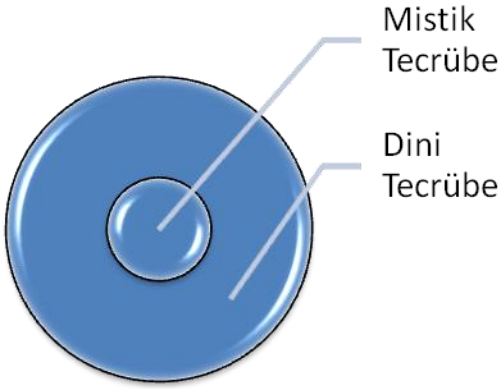
Şekil 7: Dini ve Mistik Tecrübenin Tamamen Aynı Oldukları İddiası; Aynilik Teorisi



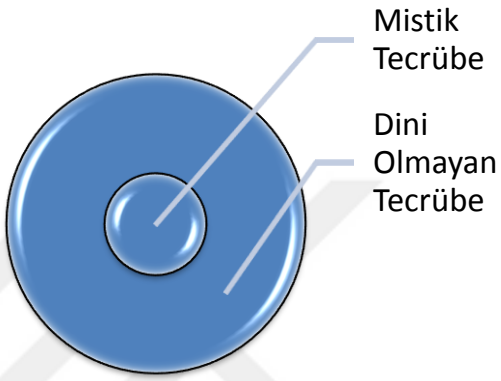
Şekil 8: Mistik Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Dini Tecrübe



Şekil 9: Dini Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Mistik tecrübe



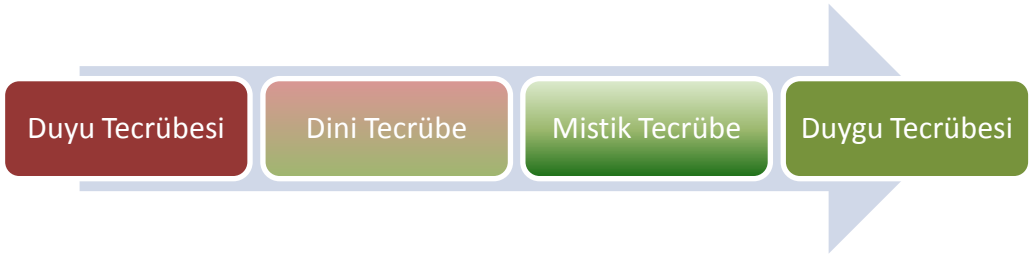
Şekil 10: Dini Olmayan Tecrübenin Alt Kategorisi Olarak Mistik Tecrübe



Şekil 11: Evrensel Öz Bağlamında Dini ve Mistik Tecrübe Fenomenleri



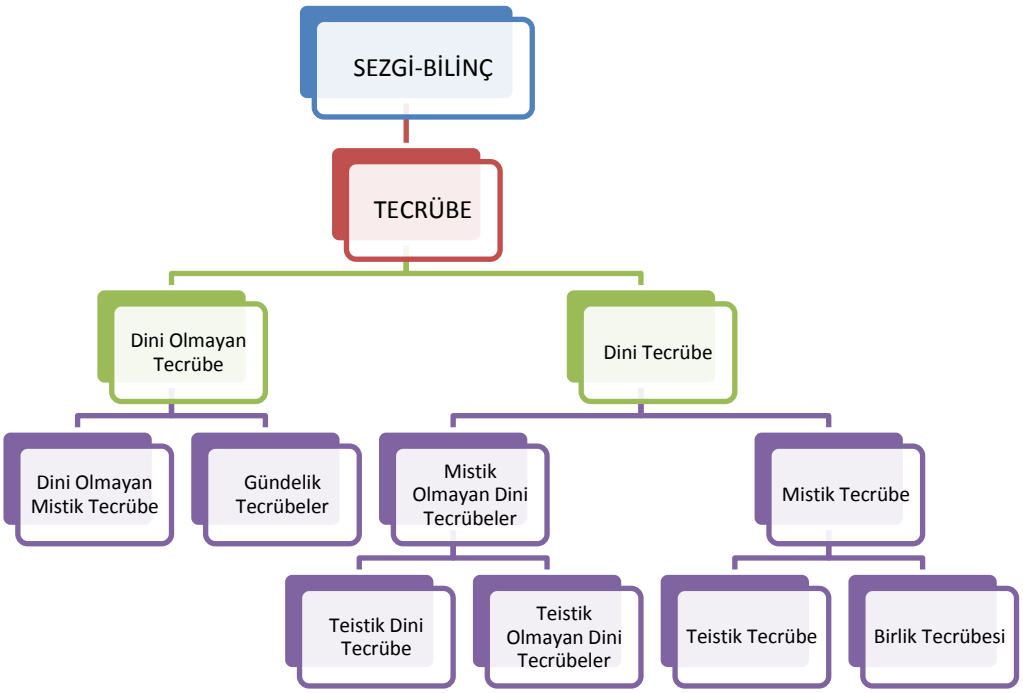
Şekil 12: Duyu Tecrübesinden Duygu Tecrübesine giden süreçte Dini ve Mistik Tecrübe



Şekil 13: Bağlamsalcı ve Evrensel Özcü Yaklaşıma Yönelik Ilımlı Versiyon Önerisi



Şekil 14: Dini ve Mistik Tecrübe Fenomenlerinin Konumlandırılması



KAYNAKÇA

Aaronson, Bernard S.: "Mystic and Schizophreniform States and the Experience of Depth", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol. 6, No: 2, 1967, s. 246-252.

Abelson, Joshua: **Jewish Mysticism**, London, G. Bell And Sons Ltd., 1913. Eserin Türkçesi: **Yahudi Mistisizmi'ne Giriş: Kabbalah**, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2012.

Acar, Rahim; Yüce, Fatma: "Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 9, S. 17, 2011, s. 203-230.

Adam, Martin A.: "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", **A Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 70, No: 4, 2002, s. 801-817.

Afifi, Ebü'l-Alâ: **Tasavvuf: İslamda Manevi Devrim**, Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, İstanbul, Risale Yay., 1996.

Agamben, Giorgio: **Infancy and History: Essay on the Destruction of Experience**, Çev. Liz Heron, Londra, New York, Verso, 1993. Eserin Türkçesi: **Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Betül Parlak, İstanbul, Kanat Kitap, 2010.

Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Ankara, Türk Dil Kurumu, 1975.

Akdemir, Betül:: "Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalcı Yaklaşım Örneği", Basılmamış doktora tezi, İstanbul Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2015.

Albayrak, Ahmet: "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", **Milel ve Nihal Dergisi**, S. 2, 2005, s. 65-79.

Albayrak, Ahmet: "Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri", **Din Bilimleri Akademik Dergisi**, S.1, 2009, s. 153-185.

Almond, Philip C.: **Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of The Study of Mysticism in World Religions**, Berlin, Mouton Publishers, 1982.

Almond, Philip C.: "Mysticism and Its Contexts", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford, 1990, s. 211-219.

Alper, Ömer Mahir: **Felsefenin Doğası**, İstanbul, Metropol Yay., 2006.

Alston, William P.: "Ineffability", **The Philosophical Review**, Vol. 65, No: 4, 1956, s. 506-522.

Alston, William P.: **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

Alston, William P.: "Perceiving God", **The Journal of Philosophy**, Vol. 83, No: 11, 1986, s. 655-665. Eserin Türkçesi: "Tanrı'yı Algılamak", Çev. Ramazan Ertürk, **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.8, 1999, s. 299-308.

Alston, William P.: "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992.

Alston, William P.: **The Reliability of Sense Perception**, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Alston, William P.: "Speaking Literally of God", **Language Truth and Religious Belief: Studies in Twentieth Century Theory and Method in Religion**, Ed. Nancy K. Frankenberry, Hans H. Penner, Atlanta, Scholars Press, 1999, s. 447-467.

Angel, Leonard: "Mystical Naturalism", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 38, N: 3, 2002, s. 317-338.

Arasteh, A. Reza: **Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlana Celaleddin Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi**, Çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Ankara, Kitabiyat, 2007.

Arasteh, A. Reza- Sheikh, Enis A.: "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", **Sufi Psikolojisi**, Ed. Kemal Sayar, İstanbul, İnsan Yay., 2000.

Aristo: **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996.

Arkonaç, Sibel: **Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1993.

Aslan, Adnan: **Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S.H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.

Aslan, Adnan: "What is Wrong with the Concept of Religious Experience", **Islam and Christian-Muslim Relations**, Vol. 14, No: 3, 2003, s. 299-312.

Assagioli, Roberto: "Psychosynthesis: A Technique for the Use of Intuition", **The Nature of Human Consciousness**, San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1968.

Atalay, Mehmet: **Akıl ve Sezgi: Psikoloji ve Dinde Akıl-Sezgi İkiliği, İmam Rabbani Örneği**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

Attar, Feridüddin: **Mantıku't-Tayr: Kuş Dili**, İstanbul, Kırkambar Kitaplığı, 2004.

Attfield, D.G: "The Argument From Religious Experience", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol.11, N: 3, 1975, s. 335-343.

Austin, James H.: "Consciousness Evolves When the Self Dissolves", **Cognitive Models and Spiritual Maps**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, U.S.A., Imprint Academic, 2000, s. 209-230.

Austin, James H.: **Zen and The Brain, Toward an Understanding of Meditation and Consciousness**, y.y., t.y.

Aydın, Mehmet: **Din Felsefesi**, Ankara, Selçuk Yay., 1992.

Ayer, Alfred Jules: **Language, Truth and Logic**, London, Victor Gollancz Ltd., 1960. Eserin Türkçesi: **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Metis Yay., 1998.

Ayverdi, İlhan: **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Badham, Paul: **The Contemporary Challenge of Modernist Theology**, Cardiff, University of Wales Press, 1998.

Bagger, Matthew C.: "Anti-Representationalism and Mystical Empiricism", **Method and Theory in the Study of Religion**, S. 20, 2008, s. 297-307.

Ballie, John: **Our Knowledge of God**, London, Oxford University Press, 1939.

Barnard, G. William: "Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's "Religious Experience"", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 60, No: 2, 1992, s. 231-256.

Barnes, L. Philip: "Walter Stace's Philosophy of Mysticism", **Hermathena**, No: 153, 1992, s. 5-20.

Bergson, Henri: **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu Batı Yay., 2004.

Bergson, Henri: **The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics**, Çev. Mabelle L. Andison, New York, Citadel Press, 1946.

Bergson, Henri: **Metafiziğe Giriş**, Çev. Barış Karacasu, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1998.

Bernhardt, Stephen: "Are Pure Consciousnes Events Unmediated?", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 220-236.

Beveridge, W. I. B.: **The Art of Scientific Investigation**, New York, W. W. Norton & Company, 1957.

Blackwood, R. T.: "Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience", **Philosophy East and West**, S. 13, No: 3, 1963, s. 201-209.

Blocker, H. Gene: "The Language of Mysticism", **Monist**, S. 59, No: 4, 1976, s. 551-562.

Blondel, Maurice: **Mistisizm**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Dergah Yay., 2008.

Boisen, B.: **Lao Tzu's Tao-Teh-Ching: A Parallel Translation Collection**, Gnomad Publishing, Boston, Massachusetts, 1996.

Borchert, Bruno: **Myticism: Its History and Challenge**, York Beach, Maine, Samuel Weiser, Inc., 1994.

Bouregois, Patrick L.: **The Religious Within Experience and Existence: A Phenomenological Investigation**, Pittsburgh Pennsylvania, Duquesne University Press, 1990.

Bouyer, Louis: "Mysticism: An Essay on the History of the Word", **Understanding Mysticism**, Ed. Richard Woods, London, The Athlone Press, 1981, s. 42-55.

Brainard, F. Samuel: "Defining 'Mystical Experience'", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 64, No: 2, 1996, s. 359 -393.

Brendel, Elke, vd.: "Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects", **Erkenntnis**, Vol: 61, No: 2/3, 2004, s. 143-172.

Broad, C. D.: "The Argument From Religious Experience", **Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion**, Ed. William P. Alston, New York, Harcourt Brace & World, Inc., 1963, s. 164-172. Aynı Eser: "The Appeal to Religious Experience", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Orlando, Brace Jovanovich Publishers, 1989, s. 353-362; **Religion, Philosophy and Psychical Research**, London, Routledge and Kegan Paul, 1953.

Brown, Hortatio. F.: **John Addington Symonds: A Biography, Compiled from his Papers and Correspondence**, London, Nimmo, Vol.1, 1895.

Bruhl, Lucien Levy: **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yay., 2006.

Bruner, Jerome: **On Knowing; Essays for the Left Hand**, New York, Harvard University Press, 1968.

Brunton, Paul: **İçsel Gerçeklik**, Çev. Güneşi Akol, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1995.

Bryant, M. Darrol: "Do All Religions Teach the Same Thing? Exploring the Unity and Diversity of Religions", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 43-58.

Buber, Martin: **Ich und Du**, Stuttgart, Reclam, 1995. Eserin Türkçesi: **Ben ve Sen**, Çev. İnci Palsay, Ankara, Kitabiyat, 2003.

Buber, Martin: **Tanrı Tutulması: Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar**, Çev. Abdullatif Tüzer, Ankara, Lotus Yayınevi, 2000.

Bucke, Richard M.: **Cosmic Consciousness: A Study in The Evolution of The Human Mind**, Philadelphia, Innes & Sons, 1905. Eserin Almancası: **Kosmisches Bewußtsein**, Celle, Kempmann, 1925.

Bucke, Richard M.: "Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince", **Aydınlanma Nedir?: İç Dünyanın Keşfi**, Ed. John White, Çev. Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2002.

Budak, Selçuk: **Psikoloji Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2000.

Burhern, Herbert: "Philosophy and Religious Experience", **Handbook of Religious Experience**, Ed. Ralph W. Hood, Birmingham, Religious Education Press, 1995, s. 144-159.

Burr, Ronald: "Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 7, No: 1, 1976, s. 261-287.

Burtt, E.A.(Ed.): **The Teachings of Compassionate Buddha: Early Discourses, the Dhammapada and Later Basic Writings**, A Mentor Religious Classic, The New Americal Library, Inc., 1955.

Butler, Dom Cuthbert: **Western Mysticism**, London, E. P. Button & Go. Inc., 1951.

Cabiri, Muhammed Abid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi Yay., 1999.

Carmody, Denise Lardner and Carmody, John Tully: **Mysticism: Holiness East and West**, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Carter, Robert E.: "Paradoks, Language and Reality" **Dialogue & Alliance**, Vol: 6, N: 2, 1992, s. 34-53.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 2003.

Chakravarti, Sitansu S.: "The Madhyamika Catuskoti or Tetralemma", **Journal of Indian Philosophy**, S. 8, 1980, s. 303-306.

Clark, Walter Houston: **The Psychedelics and Religion**, (Çevrimiçi) 09.02.2015 http://www.psychedelic-library.org/clark.htm.

Clifford, W. K.: "The Ethics of Belief", **Contemporary Review**, No: 29, 1876, s. 289-295. Makalenin Türkçesi: W. K. Clifford, "İnanç Ahlakı", Çev. Ferit Uslu, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 5, S. 9, 2006, s. 129-136.

Cole, Cecil Theodore: "Mysticism, Contextualism and Community: A Communitarian/Pragmatic Epistemology of Mysticism", Basılmamış doktora tezi, Boston University Graduate School of Art and Sciences, 2007.

Coomaraswamy, Ananda K.: **Hinduism and Buddhism**, Westport, Conn, Greenwood Press, 1975. Eserin Türkçesi: **Hinduizm ve Budizm**, Çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, Kaknüs Yay., 2000.

Corcoran, Kevin: "Is Theistic Experience Phenomenologically Possible?", **Religious Studies**, Vol. 32, No: 4, 1996, s. 449-461.

Cupitt, Don: **Mysticism After Modernity**, Malden, Blackwell Publishers Inc., 1998.

Cutten, George Barton: **The Psychological Phenomena of Christianity**, New York, Charles Scribner's Sons, 1908.

Çetinkaya, Bayram Ali: **Şems-Mevlana Dostluğu: Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak**, İstanbul, İnsan Yay., 2007.

Davis, Caroline Frank: **The Evidential Force of Religious Experience**, Oxford, The Clarendon Press, 1989.

Deikman, Arthur J.: "A Functional Approach to Mysticism", **Cognitive Models and Spiritual Maps**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, U.S.A., Imprint Academic, 2000, s. 75-91. Eserin Tükçesi: "Mistisizm: İşlevsel Bir Yaklaşım",

Çev. Mehmet Atalay, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 18, 2008, s. 299-318.

Deikman, Arthur J.: **Sufism and Psychiatry**, (Çevrimiçi) 15.07.2015 http://www.deikman.com/sufism.html. Eserin Türkçesi: "Sufizm ve Psikiyatri", Çev. Mehmet Atalay, **Kutadgubilig**, S. 13, 2008, s. 95-114: **Sufi Psikolojisi: Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği**, Ed. Kemal Sayar, İstanbul, İnsan Yay., 2000, s. 121-143.

Deppe, Carol: **Tao Te Ching: A Window to the Tao through the Worlds of Lao Tzu**, Fertile Valley Publishing, Corvallis, Oregon, 1993-2010.

Devellioğlu, Ferit: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Ankara, Aydın Kitabevi Yay., 2004.

Dible II, Randolph T.: "The Philosophy of Mysticism: Perennialism and Constructivism", **Journal of Consciousness Exploration & Research**, Vol: 1, Issue 2, 2010, s. 173-183.

Domhoff, G. William: "But Why Did They Sit on the King's Right in the First Place?", **The Nature of Human Consciousness**, San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1968.

Donovan, Peter: **Interpreting Religious Experience**, London, Sheldon Press, 1979.

Eberle, Christopher J.: "The Autonomy and Explanation of Mystical Perception", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 34, No: 3, 1998, s. 299-316.

Eckhart, Meister: **Meister Eckhart**, Çev. Raymond B. Blakney, New York, Harper & Brothers, 1941.

Eckhart, Meister: **Tanrı ve İnsan**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1990.

Ecmel, Muhammed: "Sufi Ruh Bilimi", **Sufi Psikolojisi**, ed. Kemal Sayar, İstanbul: İnsan Yay., 2000.

Eliade, Mircea: **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna**, Çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yay., C. II, 2003.

Eliade, Mircea: **The Sacred and The Profane: The Nature of Religion**, Çev. Willard R. Trask, New York , Harcourt, Brace & World, Inc, 1959. Eserin Türkçesi: **Kutsal ve Dindışı**, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991.

Eliade, Mircea: **Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük**, Çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yay., 2013.

Ellenberger, H. F.: **The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry**, London, Fontana Press, 1994.

Emiroğlu, İbrahim: **Sufi ve Dil: Mevlana Örneği**, İstanbul, Güncel Yay., 2002.

Epstein, Perle: **Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu**, Çev. Nusret Karayazgan, Şiyma Barkın, İstanbul, Dharma Yay., 1993.

Erdem, Ömer Faruk: "Wiliam James'e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri", Basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012.

Ertürk, Ramazan: **Sufi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım**, Fecr Yay., Ankara, 2004.

Evans, C. Stephen: **Philosophy of Religion: Thinking about Faith,** Downers Grove, Inter Varsity Press, 1985. Eserin Türkçesi: **Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme**, Çev. Ferhat Akdemir, Ankara, Elis Yay., 2010.

Evans, Donald: "Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz", **Religious Studies**, S. 25, No: 1, 1989, s. 53-60.

Fabbri, Renaud: "Introduction to the Perennialist School" http://www.religioperennis.org/documents/Fabbri/Perennialism.pdf (Çevrimiçi) 25 Ağustos 2015

Fales, Evan: "Can Science Explain Mysticism", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 35, N: 2, 1999, s. 213-227.

Fales, Evan: "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St. Teresa", **Religious Studies**, Vol. 32, No: 2, 1996, s. 143-163.

Fales, Evan: "Scientific Explanations of Mystical Experiences: II. The Challenge to Theism", **Religious Studies**, Vol. 32, No: 3, 1996, s. 297-313.

Fanaei, Mohammad: Walter Stace's Philosophy of Mysticism: A Critical Analysis, Faculty of Religious Studies McGill University, 2000.

Fay, Brian: **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.

Ferre, Frederick: **Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 1999.

Ferrer, Jorge N.: "The Perennial Philosophy Revisited", **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 32, No: 1, 2000, s. 7-30.

Fidan, Ridade: "Paul Tillich'te Dini Tecrübe Anlayışı ve Sinemadaki Yansımaları", Basılmamış doktora tezi, Marmara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012.

Filiz, Şahin: **İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri**, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Findlay, John: "The Logic of Mystisicim", **Religious Studies**, Vol. 2, No: 2, 1967, s. 145-162.

Fischer, Roland: "A Cartography of the Ecstatic and Meditative States", **Leonardo**, Vol. 6, No: 1, 1973, s. 59-66.

Flew, Antony: **God and Philosophy**, London, Hutchinson, 1966.

Flew, Antony: "Theology and Falsification", **New Essays in Philosophical Theology**, Ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, London, SCM Press, 1972.

Forgie, J. William: "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience", **Religious Studies**, Vol. 21, No: 2, 1985, s. 205-218.

Forgie, J. William: "Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 15, No: ½, 1984.

Forgie, J. William: "The Possibility of Theistic Experience" **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 34, N: 3, 1998, s. 317-323.

Forman, Robert K. C.: "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 3-52.

Forman, Robert K. C.: **Mysticism, Mind, Consciousness**, New York, State University of New York Press, 1999.

Forman, Robert K. C.: "Paramārtha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism", **Philosophy East and West**, Vol. 39, No: 4, 1989, s. 393-418.

Forman, Robert K. C.: "Reply: Bagger and the Ghosts of Gaa", **Religious Studies**, Vol. 27, No: 3, 1991, s. 413-420.

Frager, Robert: **Kalp, Nefs ve Ruh: Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003.

Franklin, R. L.: "Experience and Interpretation in Mysticism", **The Problem of Pure Consciousness Mysticisim and Philosophy**, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford University Press, 1990, s. 288-304

Freud, Sigmund: **Civilization and Its Discontents**, Çev. James Strachey, New York, W. W. Norton & Company, 1962.

Freud, Sigmund: **The Future of Illusion**, Çev. W. D. Robson-Scott, A Doubleday Anchor Book, New York, 1964.

Freud, Sigmund: **New Introductory Lectures on Psychoanalysis**, Ed. Angela Richards, Çev. James Strachey, London, Penguin Books, 1991. Eserin Türkçesi: **Psikanalize Yeni Giriş Dersleri**, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınevi, 1994.

Fuller, Robert C.: **Spirituality in the Flesh: Bodily Sources of Religious Experiences**, Oxford University Press, 2008.

Gadamer, Hans-Georg: **Truth and Method**, Çev. Donald G. Marshall, New York, Continuum Publishing, 1993. Eserin Türkçesi: **Hakikat ve Yöntem**, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, C. 1-2, 2008-2009.

Gale, Richard: "Mysticism and Philosophy", **The Journal of Philosophy**, Vol. 57, No: 14, 1960, s. 471-481. Aynı Makale: **Contemporary Philosophy of Religion**, Ed. Steven M. Cahn and David Shatz, New York, Oxford University, 1982, s. 113-122; **Philosophy of Religion**, Ed. Steven M. Cahn, Harper & Row Pub., 1970, s. 301-313.

Gale, Richard: "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective?", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 54, No: 4, 1994, s. 869-875.

Garside, Bruce: "Language and The Interpretation of Mystical Experience", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 3, No: 2, 1972, s. 93-102.

Gellman, Jerome: "On a Sociological Challenge to Veridicality of Religious Experience" **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 34, N: 3, 1998, s. 235-251.

Gellman, Jerome I.: **Experience of God and the Rationality of Theistic Belief**, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

Gessmann, Martin: **Philosophisches Wörterbuch**, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2009.

Gimello, Robert M.: "Mysticism in Its Contexts", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, s. 61-88.

Gjertsen, Derek: **Bilim ve Felsefe**, Çev. Feride Kurtuluş, İstanbul, Say Yay., 2000.

Glock, Charles Y.: "Dindarlığın Boyutları", **Din Sosyolojisi**, Çev. M. E. Köktaş vd., Vadi Yay., Ankara, 1998, s. 252-274.

Gregorios, Paulos Mar: "Do All Religions Teach the Same Thing? Or Is That Also Nothing More than a Pious but Untrue Cliche?", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 1-12.

Griffin, David Ray: "Religious Experience, Naturalism and the Social Scientific Study of Religion", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 68, No: 1, 2000, s. 99-125.

Grof, Stanislav: **Geleceğin Psikolojisi**, Çev. Sezer Soner, İzmir, Ege Meta Yay., 2002.

Grof, Stanislav: **Kozmik Oyun**, Çev. Levent Kartal, İzmir, Ege Meta Yay., 2000.

Grof, Stanislav: "İnsan Bilinçaltının Alanları: LSD Araştırmalarından Gözlemler", **Ego Ötesi**, Ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan, İstanbul, İnsan Yay., 2001, s. 111-125.

Guenon, Rene: **The Multiple States of The Being**, Çev. Henry D. Fohr, Ed. Samuel D. Fohr, Hillsdale, Sophia Perennis, 2004.

Gündüz, Şinasi: **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yay., 1998.

Gündüz, Şinasi (Ed.): **Yaşayan Dünya Dinleri**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2007.

Hall, Calvin S.: **Freudyen Psikolojiye Giriş**, Çev. Ersan Devrim, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999.

Halligan, Fredrica R.: "Jungian Theory and Religious Experience", **Handbook of Religious Experience**, Ed. Ralph W. Hood, Birmingham, Religious Education Press, 1995, s. 231-253.

Han, Âsif İkbâl: "James ve İkbâl: Din Psikolojisi'ne Yeni Bir Yaklaşım", **İkbâl'in Düşünce Dünyası**, Çev. Ahmet Albayrak, İstanbul İnsan Yay., 2004, s. 209-225.

Happold, F. C.: **Mysticism: A Study and an Anthology**, London, Penguin Books, 1990.

Hardy, Alister, **The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience**, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Hay, David: **Religious Experience Today: Studying the Facts**, London, Mowbrya, 1990.

Heath P. L.: "Experience", **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, New York, The Macmillan Company and The Free Press, 1967, s. 156-159.

Hemşinli, Hakan: "Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dini Tecrübe", basılmamış doktora tezi, Atatürk Ü.-Sosyal Bilimler Enstitüsü- Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012.

Henle Paul: "Mysticism and Semantics", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 9, No: 3, 1949, s. 416-

422. Aynı Eser: **Philosophy of Religion**, Ed. Steven M. Cahn, Harper & Row Pub., New York, 1970, s. 274-282.

Hepburn, Ronald W.: "Buber and Encounter Theology", **Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives**, Ed. Norbert O. Schedler, Macmillian Pub. Co., Inc., New York, 1974, s. 205-218.

Hepburn, Ronald W.: "Religious Experience: Argument for the Existence of God," **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1972, c. 7, s. 163-168.

Hick, John: **An Interpretation of Religion: Human Responses to The Transcendent**, London, Macmillan, 1991.

Hick, John: "Dini Çoğulculuk", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Ed. Michael Peterson vd., Çev. Rahim Acar, vd., İstanbul, Küre Yay., 2013, s. 792-802.

Hick, John: "Ineffability", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 36, No: 1, 2000, s. 35-46.

Hick, John: "Rational Theistic Belief without Proofs", **A John Hick Reader**, Ed. Paul Badham, London, Macmillan, 1990, s. 49-67. Aynı Eser: **Arguments for the Existence of God**, Herder And Herder, New York, 1971, s. 101-120. Eserin Türkçesi: "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çev. Ferit Uslu, S. 2, 2002, s. 305-324.

Holm, Nils G.: **Din Psikolojisine Giriş**, Çev. Abdülkerim Bahadır, İstanbul, İnsan Yay., 2004.

Hood, Ralph W.: "Conceptual Criticisms of Regressive Explanations of Mysticism", **Review of Religious Research**, Vol. 17, No: 3, 1976, s. 179-188.

Hood, Ralph W.: "Psychological Strength and the Report of Intense Religious Experience", **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol. 13, No: 1, 1974, s. 65-71.

Horgan, John: **Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Sprituality**, Boston, New York, Houghton Mifflin Company, 2003.

Horne, James R.: "Which Mystic Has the Revelation", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol.11, No: 3, 1975, s. 283-291.

Horozcu, Ümit: "Psikodelig İlaçlar ve Mistik Deneyim: Mistik Deneyimin Kısa Yolu", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 28, 2013, s. 141-174.

Hökelekli, Hayati: **Din Psikolojisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998.

Hughes, Thomas Hywel: **The Philosophical Basis of Mysticism**, Edinburgh, T. & T. Clark, 1937.

Husserl, Edmund: **Ideen zu einer reinen Phanomenologie**, Hamburg, Meiner, 1992.

Huxley, Aldous: **The Doors of Perception**, Aylesbury, Triad Panther Books, 1977. Eserin Türkçesi: **Algı Kapıları**, Çev. Mehmet Fehmi İmre, Ankara, İmge Kitabevi, 1995; **Sezgi Kapıları**, Çev. İnci Çetiner, İstanbul, Yankı Yay., 1975.

Huxley, Aldous: **The Perennial Philosophy**, London, Chatto and Windus, 1947. Eserin Türkçesi: **Kalıcı Felsefe**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yay., 2003.

Inge, W. R.: "The Perennial Philosophy", **Philosophy**, Vol. 22, No: 81, 1947, s. 66-70.

Inge, W. R.: **Mysticism in Religion**, Hutchinson's University Library, Princes Gate, London, t.y.

Izutsu, Toshihiko: **Creation and The Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy**, Ashland, White Cloud, 1994. Eserin Türkçesi: **Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizamı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yay., 2001.

Izutsu, Toshihiko: **Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar: İbn Arabi ile Lao-Tzu ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi**, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 2001.

İbn Arabi, Muhyiddin: **Füsusu'l Hikem**, Çev. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap, İstanbul, 2007.

İkbal, Muhammed: **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, Çev. Sofi Huri, İstanbul, Kırkambar Yay., 2002. Aynı Eser: **İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Timaş Yay., 2013.

James, William: "Bilinç Akımı", **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, Haz. Armand Cuvillier, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Doruk Yay., 2003.

James, William: "Religious Experience as the Root of Religion", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson vd., New York, Oxford University Press, 2006, s.

35-44. Eserin Türkçesi: "His Olarak Dini Tecrübenin Dinin Kökenini Oluşturması", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yay., 2013, s. 71-80.

James, William: **The Principles of Psychology**, William James, New York, Dover Publications, C.1-2, 1918.

James, William: "Principle of Psychology", **Pragmatism The Classic Writings**, Ed. H. S. Thayer, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1970, s. 154, 155. Eserin Türkçesi: "The Principles of Psychology'den Seçmeler", **Felsefi Metinler: Pragmatizm**, Çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004.

James, William: **The Varieties of Religious Experience; A study in Human Nature**, London, Collins, 1971.

James, William: **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, New York, Dover Publications, Inc., 1956.

Janz, Bruce: "Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics", **Studies in Religion**, Vol. 24, No: 1, 1995, s. 77-94

Jay, Martin: **Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler**, Çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul, Metis Yay., 2012.

Jaynes, Julian: **The Origin Of Consciousness In The Break Down Of The Bicameral Mind**, New York, Houghton Mifflin Company, 2000.

Johnson, Paul E.: **Psychology of Religion: A Comprehensive Psychological Analysis of What It Means To Be**

Religious, New York, Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1945.

Johnson, Paul E.: "Dinî Tecrübe", Çev. Recep Yaparel, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, S. 3, 1986, s. 195-203.

Jones, Richard Hubert: "A Philosophical Analysis of Mystical Utterances", **Philosophy East and West**, University of Hawai'i Press, Vol. 29, No: 3, 1979, s. 255-274.

Jones, Richard H.: **Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism**, Albany, State University of New York Press, 1993.

Jung, Carl Gustav: **Psikoloji ve Din**, Çev. Raziye Karabey, İstanbul, Okyanus Yayıncılık, 1998.

Kalın, Fetullah: "Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe", Basılmamış doktora tezi, Atatürk Ü.-Sosyal Bilimler Enstitüsü- Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012. Aynı Eser: **Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe**, İstanbul, Ötüken Yay., 2014.

Kant, Immanuel: **Dreams of Spirit-Seer**, Çev. Emanuel F. Goerwitz, New York, The Macmillian Co., 1900.

Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, London: Macmillan, 1990.

Kaufmann, Frank: "Do All Religions Teach the Same Thing?", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 13-21.

Katz, Steven T.: "Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions", **Religious Studies**, Vol. 28, No: 2, 1992, s. 253-267.

Katz, Steven T.: "General Editor's Introduction", **Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 2013, s. 3-22.

Katz, Steven T.: "Language, Epistemology and Mysticism", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 22-74.

Katz, Steven T.: "Mystical Speech and Mystical Meaning", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 3-41.

Katz, Steven T.: "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford Universty Press, 1983, s. 3-60.

Katz, Steven T.: "Responses and Rejoinders", **American Academy of Religion**, Vol. 56, No: 4, 1988, s. 751-761.

Kazemi, Reza Shah: **Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart**, Indiana, World Wisdom, Bloomington, 2006. Eserin Türkçesi: **Şankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'a göre Aşkına Giden Yollar**, Çev. Taha Uluç, İstanbul, İnsan Yay., 2012.

Keller, Carl A.: "Mystical Literature", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 75-100.

Kenny, Anthony: "**What is Faith**?" Essays in The Philosophy Of Religion, Oxford, New York, Oxford University Press, 1992.

Kimmel, Monica: Interpreting Mysticism An Evaluation Of Steven T. Katz's Argument Against A Common Core In Mysticism And

Mystical Experience, basılmamış doktora tezi, University of Gothenburg Department Of Religious Studies, Theology And Classıcal Philology, 2008.

King, Sallie B.: "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 56, No: 2, 1988, s. 257-279.

King, Sallie B.: "Concepts, Anti-Concepts and Religious Experience", **Religious Studies**, Vol. 14, No: 4, 1978, s. 445-458.

Knowles, David: **The Nature of Mysticism**, New York, Hawthorn Books, 1966.

Knudson, Albert C.: "The Apologetic Value of Religious Experience", **The Journal of Religion**, Vol. 15, No. 4, 1935, s. 448-461.

Koç, Turan: **Din Dili**, İstanbul, İz Yay., 1998.

Koestler, Arthur: **The Invisible Writing; An Autobiography**, New York, The MacMillan Company, 1954.

Köz, İsmail: "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", **Felsefe Dünyası**, Ankara, S. 40/2, 2004, s. 41-54.

Krishnananda, Swami: **The Māndūkya Upanishad**, The Divine Life Society, Sivananda Ashram, Rishikesh, India, 1996.

Kutluer, İlhan: "Mistisizm" Maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., c. 30, 2005, s. 188-190.

Lamberth, David C.: "Putting Experience to the Test in Theological Reflection", **Harvard Theological Review**, Vol. 93, No: 1, 2000, s. 67-77.

Lao Tzu: **Bilinmeyen Öğretiler**, Çev. İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Coşkun, Haz. Serkan Özburun, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999.

Leary, Timothy: **The Politics of Ecstasy**, Berkeley, Ronin Publishing, 1998.

Leuba, James H.: **A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future**, New York, The Macmillan Company, 1912.

Leuba, James H.: **The Psychology of Religious Mysticism**, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., New York, Harcourt, Brace & Company, Inc., 1925.

Lewis, H. D.: **Our Experience of God**, London, Collins Clear-Type Press, 1959.

Locke, John: **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996.

Macintyre, Alasdair C.: **Difficulties in Christian Belief**, London, SCM Press Ltd., 1959.

Martin, James Alfred: "Religious Experince", **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, New York, The Macmillan Co., C. 12, 1987, s. 323-330.

Martin, C. B.: "Seeing God", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Orlando, Brace Jovanovich Publishers, 1989, s. 335-353. Aynı Eser: **Religious Belief**, Ithaca N.Y., Cornell University Press, 1959.

Martin, Michael: "Critique of Religious Experience", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson vd.,

New York, Oxford University Press, 2006, s. 65-78. Eserin Türkçesi: "Dini Tecrübenin Eleştirisi", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yay., 2013, s. 101-115.

Marquette, Jacques De: **Introduction to Comparative Mysticism**, New York, The Philosophical Library, 1963.

Masson, J. Moussaieff, Masson T. C.: "The Study Of Mysticism: A Criticism of W. T. Stace", **Journal of lndian Philosophy**, Vol. 4, 1976, s. 109-125.

Maslow, Abraham: **Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler**, Çev. H. Koray Sönmez, İstanbul, Kuraldışı Yay., 1996.

Masters, Robert E. L., and Houston, Jean: **The Varieties of Psychedelic Experience**, y.y., Dell Publishing, 1966.

Matilal, Bimal Krishna: "Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 143-157.

Meissner, W.W.: **Psychoanalysis and Religious Experience**, New Haven and London, Yale University Press, 1984.

Merkur, Dan: **Mystical Moments and Unitive Thinking**, State University of New York Press, Albany, 1999.

Merter, Mustafa: **Dokuz Yüz Katlı İnsan**, İstanbul, Kaknüs Yay., 2006.

Miles, T. R.: **Religious Experience**, London and Basingstoke, The Macmillian Press, 1972.

Miller, Jonathan Scott: "Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaulating Eugene d'Aguili and

Andrew Newberg's Argument for Absolate Unitary Being", **Florida Philosophical Review**, Vol. IX, Issue 1, 2009, s. 40-55.

Moore, Peter: "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 101-131.

Nagel, Thomas: "What Is It Like to Be a Bat?", **The Philosophical Review**, Vol. 83, No: 4, 1974, s. 435-450.

Nasr, Seyyed Hossein: **Knowledge and The Sacred**, State University of New York Press, 1989. Eserin Türkçesi: **Bilgi ve Kutsal**, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yay., 1999.

Nasr, Seyyed Hossein: "The Philosophia Perennis And The Study Of Religion", **The World's Religious Traditions: Current Perspectives In Religious Studies**, Ed. Frank Whaling, Edinburgh, T.&T., Clark Ltd., 1984.

Newberg Andrew B. and D'Aquili, Eugene G.: "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", **Cognitive Models and Spiritual Maps**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, U.S.A., Imprint Academic, 2000, s. 251-266.

Nicholson, Reynold A.: **The Mystics of Islam**, London, Arkana, 1989, s. 115. Eserin Türkçesi; **İslam Sufileri**, Çev. Mehmet Dağ vd., Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1978.

Nieto, Jose C.: **Religious Experience and Mysticism: Otherness As Experience of Transcendence**, Lanham, New York, Oxford, University of Press of America, 1997.

Norrman, Christer: **Mystical Experiences and Scientific Method: A Study of the Possibility of Identifying a 'Mystical' Experience by a Scientific Method with Special Reference to the Theory of Walter T. Stace**, Stockholm, Almqvist & Wiksell İnternational, 1986.

Oakes, Robert: "Mystical Union, Traditional Theism and Veridicality: A Revisitation", **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 39, No: 2, 1996, s. 65-76.

O'Hear, Anthony: **Experience, Explanation and Faith: An Introduction to The Philosophy of Religion**, London, Routledge & Kegan Paul, 1984.

O'Shaughnessy, Brian: "The Anatomy of Consciousness", **Philosophical Issues**, Vol. 1, Consciousness, 1991, s. 135-177.

Ornstein, Robert E.: **The Psychology of Consciosuness,** London, Jonathan Cape, 1975. Eserin Türkçesi: **Yeni Bir Psikoloji**, Çev. Erol Göka, Feray Işık, İstanbul, İnsan Yay., 1990.

Ornstein, Robert E.: **Sağduyu**, Çev. Mehmet Atalay, İstanbul, Kaknüs Yay., 2004.

Osho: **Sezgi: Mantığın Ötesini Anlamak**, Çev. Suzan Mıhladız, İstanbul, Ovvo Basın Yayın ve Tanıtım Hizmetleri, 2003.

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. Eserin Türkçesi: **Kutsal'a Dair**, Çev. Sevil Ghaffari, İstanbul, Altıkırkbeş Basın Yayın, 2014.

Otto, Rudolf: "The Essence of Religious Experience", **Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy**

of Religion, Ed. William P. Alston, New York, Harcourt Brace & World, Inc., 1963.

Otto, Rudolf: **Mysticism: East and West: A Comparative Analysis of The Nature of Mysticism**, Çev. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York, The Macmillan Company, 1932.

Özcan, Hanifi: **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1992.

Pahnke, Walter N.: **Drugs and Mysticisim, An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness**, Harvard University, Cambridge, 1963.

Pahnke, Walter N.: "Drugs and Mysticisim", **The International Journal of Parapsychology**, Vol. VIII, No. 2, 1966, s. 295-313.

Pahnke, Walter N.: "The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death", **The Harvard Theological Review**, Vol. 62, No. 1, 1969, s. 1-21.

Parrinder, Geoffrey: **Mysticism in the World's Religions**, New York, Oxford University, 1976.

Parsons, Charles: "On Some Difficulties Concerning Intuition and Intuitive Knowledge", **Mind**, Vol. 102, No: 406, 1993, s. 233-245.

Palmer, Michael: **Freud and Jung on Religion**, London, New York, Routledge, 1997.

Pascal, Blaise: **Düşünceler**, Çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul, Kaknüs Yay., 1998.

Patanjali: **İçsel Özgürlüğün Yolu**, Çev. M. Ali Işım, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1992.

Peker, Hüseyin: **Din Psikolojisi**. İstanbul, Çamlıca Yay., 2003.

Penner, Hans H.: "The Mystical Illusion", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford Universty Press, 1983, s. 89-116.

Peterson, Micheal, v.d.: **Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion**, New York, Oxford University, 1991. Eserin Tükrçeşi: **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yay., 2006.

Phillips, Stephen H.: "Mystic Analogizing and the 'Peculiarly Mystical'", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 123-142.

Plotinus: **The Six Enneads**, Çev. Stephen MacKenna, B. S. Page, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952. Eserin Türkçesi: **Enneadlar**, Çev. Haluk Özden, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 2008.

Pols, Edward: "Knowing God Directly", **International Journal for the Philosophy of Religion**, Vol: 45, 1999.

Poole, Cecile A.: **Mysticism: The Ultimate Experience**, California, Supreme Grand Lodge of Amore, 1982.

Pratt, James Bissett: **The Religious Consciousness: A Psychological Study**, New York, The Macmillan Company, 1943.

Prabhavananda Swami: Manchester, Frederick: **The Upanishads: Breath of The Eternal**, New York, Mentor, 1964. Eserin Türkçesi: **Upanişadlar: Tanrı'nın Soluğu**, Çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul, Dergah Yay. 1976.

Prigge, Norman and Kessler, Gary: "Is Mystical Experience Everywhere the Same?", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 269-287.

Proudfoot, Wayne: **Religious Experience**, London, University of California Press, 1985.

Proudfoot, Wayne: "Religious Experience, Emotion, and Belief", **The Harvard Theological Review**, Vol. 70, No: 3/4, 1977, s. 343-367.

Radhakrishnan, S.: **East and West in Religion**, London, Allen & Unwin, 1958.

Rambrough, Renford: "Intuition and the Inexpressible", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1978, s. 200-213.

Rankin, Marianne: **An Introduction to Religious Experience**, Religious Experience Research Centre, Lampeter, 2005.

Reçber, Mehmet Sait: **Tanrı'yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti**, Ankara, Kitabiyat, 2004.

Rinpoche, Sogyal: **The Tibetan Book of Living and Dying: A New Spiritual Classic From One of The Foremost Interpreters of Tibetan buddhism to The West**, Ed. Patrick Gaffney And Andrew Harvey, Lerab Ling, Fransa, 2001. Eserin Türkçesi: **Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı: Tibet Budizmi'nin En Ünlü Yolcusundan Yeni Bir Ruhsal Klasik**, Çev. Elif Baydur, Güneş Tokcan, İstanbul, Dharma, 2002.

Rothberg, Donald: "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 163-210.

Rothberg, Donald: "Mistisizmi Anlamak: Transpersonel Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırı", Çev. İsmail Taş, **Türk İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi**, Konya, S. 6, 2008, s. 215-241.

Russell, Bertrand: **Bilim ve Din**, Çev. Hilmi Yavuz, İstanbul, Varlık Yay., 1972.

Russell, Bertrand: **History of Western Philosophy and ist Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day**, London, Routledge, 1996.

Russell, Bertrand: **Mysticism and Logic**, New York, Doubleday Anchor Books, 1957. Eserin Türkçesi: **Mistisizm ve Mantık**, Çev. Ayseli Usluata, İstanbul, Varlık Yay., 1972.

Ruysbroeck, Jan Van: **The Spiritual Espousals**, Çev. Eric Colledge, London, Faber and Faber Ltd., 1958.

Ruysbroeck, John of: **The Adornment of The Spiritual Marriage. The Sparkling Stone. The Book of Supreme Truth**. Çev. G. A. Wynschenk Dom, London, J. M. Dent & Sons Ltd, 1916.

Safa, Peyami: **Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm**, İstanbul, Toker Yay., 1968.

Sardello, Robert: **Facing The World With Soul**, New York, Lindisfarne Press, 1992.

Sayar, Kemal: "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir Mi?", **Sufi Psikolojisi**, Ed. Kemal Sayar, İstanbul, İnsan Yay., 2000.

Scharfstein, Ben-Ami: **Mystical Experience**, Oxford, Basil Blackwell, 1973.

Schimmel, Annemarie: **İslam'ın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.

Schleiermacher, Friedrich: **On Religion: Speeches to its Cultured Despisers**, Çev. Richard Crouter, Cambridge, Cambridge University, 1996.

Schoen, Edward L.: "Perceiving an Imperceptible God", **Relgious Studies**, vol:34, 1998, s. 433-455.

Scholem, Gershom G.: **Major Trends in Jewish Mysticism**, New York, Schocken Books, 1974.

Schuon, Frithjof: **Dinlerin Aşkın Birliği**, Çev. Yavuz Keskin, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1992.

Scott, Charles E.: "Consciousness and the Conditions of Consciousness", **The Review of Metaphysics**, Vol. 25, N: 4, 1972, s. 625-637.

Serouya, Henri: **Mistisizm: Mysticisme, Gizemcilik, Tasavvuf**, Çev. Nihal Önal, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1967.

Seyyar, Ali: **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul, Değişim Yay., 2007.

Shafranske, Edward P.: "Freudian Theory and Religious Experience", **Handbook of Religious Experience**, Ed. Ralph W. Hood, Birmingham, Religious Education Press, 1995, s. 200-230.

Sharf, Robert H.: "Experience", **Critical Terms for Religious Studies**, Ed. Mark C. Taylor, Chicago, The University of Chicaco, 1998, s. 94-116.

Shear, Jonathan: "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 62, No: 2, 1994, s. 319-342.

Shepherd, John J.: **Experience, Inference and God**, Great Britain, The Macmillan Press Ltd., 1975.

Short, Larry: "Mysticism, Mediation, and the Non-Linguistic", **Journal of the American Academy of Religion**, S. 63, No: 4, 1995, s. 659-675.

Simoni-Wastila, Henry: "Unio Mystica and Particularity: Can Individuals Merge with the One?", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 68, No: 4, 2000, s. 857-878.

Sitansu, S. Chakravarti: "The Madhyamika Catuskoti or Tetralemma", **Journal of Indian Philosophy**, S. 8, 1980, s. 303-306.

Smart, Ninian: "Interpretation and Mystical Experience", **Religious Studies**, Vol. 1, No: 1, 1965, s. 75-87.

Smart, Ninian: "The Purification of Consciousness", **Mysticism and Religious Tradition**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1983, s. 117-129.

Smart, Ninian: **The Yogi and The Devotee, The Interplay Between The Upanishads and Catholic Theology**, London, George Allen & Unwin Ltd., 1968.

Smart, Ninian: "Understanding Religious Experience", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York, 1978, s. 10-21.

Smart, Ninian: "What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing", **Mysticism and Language**, Ed. Steven T. Katz, New York, Oxford University Press, 1992, s. 103-122.

Smart, Ninian: **The Religious Experience of Mankind**, New York, Collins, 1977.

Smith, Huston: "Do Drugs Have Religious Import?", **The Journal of Philosophy**, Vol. 61, No: 18, 1964, s. 517-530.

Smith, Huston: **Forgotten Truth: The Primordial Tradition**, London: Harper and Row Publishers, 1977.

Smith, Huston: "Is There a Perennial Philosophy?", **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 55, No: 3, 1987, s. 553-566.

Smith, Huston: **The Way Things Are: Conversations with Huston Smith on the Spiritual Life**, Ed. Phil Cousineau, University of California Press, 2003.

Spinoza, Benedictus B.: **Ethics**, London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1938. Eserin Türkçesi: **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2004.

St. John of The Cross: **The Ascent of Mount Carmel**, Çev. David Lewis, London, Thomas Baker, 1922.

St. Teresa of Avila: **The Life of St. Teresa of Jesus, of The Order of Our Lady of Carmel**, Çev. David Lewis, London, Christian Classics Ethereal Library, 1904.

St. Teresa of Jesus: "Religious Experiences", **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. Michael Peterson vd., New York, Oxford University Press, 2006, s. 32-35. Eserin Türkçesi: "Dini Tecrübeler", **Din Felsefesi: Seçme Metinler**, Çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre Yay., 2013, s. 68-71.

Staal, Frits: **Exploring Mysticism**, Middlesex, Penguin Books, 1975.

Stace, Walter, T.: "The Mystical Form of Western Spirituality", **Philosophy East and West**, Vol. 9, No: 1/2, Preliminary Report on the Third East-West Philosophers' Conference, 1959, s. 43-44.

Stace, Walter T.: **Mysticism and Philosophy**, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1987. Eserin Türkçesi: **Mistisizim ve Felsefe**, Çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul, İnsan Yay., 2004.

Stace, Walter T.: "Oriental Conceptions of Detachment and Enlightenment", **Philosophy East and West**, University of Hawai'i Press, Vol. 2, No: 1, 1952, s. 20-30.

Stace, Walter T.: "Sir Arthur Eddington and the Physical World", **Philosophy**, Vol. 9, No: 33, 1934, s. 39-50.

Stace, Walter T.: **The Teachings of the Mystics**, New York, The New American Library, 1960.

Stace, Walter T.: "The Teachings of the Mystics," **Readings in Philosophy of Religion: An Analytic Approach**, Ed. Baruch A. Brody, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1975, s. 503-515. Eserin Türkçesi: "Mistiklerin Öğretileri", Çev.

Cenan Kuvancı, **Bilimname**, S. X, No: 1, 2006, s. 117-132.

Stace, Walter T.: **Zeit und Ewigkeit: Ein Religionsphilosophischer Essay**, Frankfurt am Main, Lembeck, 1997.

Stevens, Anthony: **Jung**, Çev. Ayda Çayır, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999.

Stoeber, Michael, "Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision", **Religious Studies**, Vol. 28, No: 1, 1992, s. 107-116.

Storr, Anthony: **Öteki Peygamberler**, Çev. Aslı Day, İstanbul, Okuyanus Yayıncılık, 2001.

Storr, Anthony: **Yaratma Dürtüsü**, Çev. İpek Babacan, İstanbul, Yayınevi Yayıncılık, 1992.

Streng, Frederick J.: "Language and Mystical Awareness", **Mysticism and Philosophical Analysis**, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, 1978, s. 141-169.

Studstill, Randall: **The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism**, Boston, Brill Leiden, 2005.

Sunar, Cavit: **Mistisizmin Ana Hatları**, İstanbul, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., 2005.

Suzuki, D. T.: **Mysticism, Christian and Buddhist**, London, Routledge, 2002. Eserin Türkçesi: **Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam: Batının ve Doğunun Yolu,** Çev. Serdar Atlıap, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1991.

Swinburne, Richard: **The Existence of God**, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Swinburne, Richard: **Is There a God**, New York, Oxford University Press, 1996. Eserin Türkçesi: **Tanrı Var mı?**, Çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yay., Bursa, 2001.

Tam, Ekman P. C.: "Another Look at the Theory of a Common Core Mysticism", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 31-40.

Tart, Charles T.: "Consciousness, Altered States, and Worlds of Experience", **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 18, No: 2, 1986, s. 159-170.

Taylan, Necip: **Tanrı Sorunu: Düşünce Tarihinde**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1998.

Trapnell, Judson B.: "The Comparative Study of Religious Experience: Implications for Dialogue", **Dialogue & Alliance**, Vol. 11, No: 2, 1997, s. 59-87.

Trimingham, J. Spencer: **The Sufi Orders in Islam**, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Trueblood, D. Elton: **The Trustworthiness of Religious Experience**, London George Allen & Unwın Ltd., 1939.

Topaloğlu, Aydın: **Ateizm ve eleştirisi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1999.

Toynbee, Arnold J.: **An Historian's Approach to Religion**, London, Oxford University, 1956.

Tuğlacı, Pars: **Okyanus Türkçe Sözlük**, İstanbul, Pars Yayınevi, 1974, C. 3.

Tüzer, Abdüllatif: **Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım**, İstanbul, Dergah Yay., 2006.

Tüzer, Abdüllatif: "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 19, S. 3, 2006, s. 525-538.

Underhill, Evelyn: **Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness**, Oxford, Oneworld, 2002.

Underhill, Evelyn: **Practical Mysticism**, New York, E.P. Dutton &Company, 1915.

Unger, Johan: **On Religious Experience: A Psychological Study**, Çev. David C. Minugh, Uppsala, 1976.

Uslu, Ferit: **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2004.

Uysal, Veysel: "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisi'ndeki Yeri", **İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 4, 1995, s. 69-87.

Ülkü, A. Ekrem: **Yahudi Kadim Mistik Öğretisi Kabala**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2008.

Ünal, Mehmet Süheyl: "Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2000.

Vaughan, Robert Alfred: **Hours with the Mystics: A Contribution to the History of Religious Opinion**, New York, Charles Scribner's Son, Vol. 1, 1893.

Vergote, Antoine: **Din, İnanç, İnançsızlık**, Çev. Veysel Uysal, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1999.

Waterhouse, Eric S.: **The Philosophy of Religious Experience**, London, The Epworth Press, 1923.

Wainwright, William J.: "Mysticism and Sense Perception", **Religious Studies**, Vol. 9, No: 3, 1973, s. 257-278. Aynı Eser: **Mysticism: A**

Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications, üçüncü bölüm; **Philosophy of Religion: Selected Readings**, Ed. William Rowe, William J. Wainwright, Orlando, Brace Jovanovich Publishers, 1989, s. 362-385.

Wall, George: **Religious Experience and Religious Belief**, Lanham, New York, London, University Press of America, 1995.

Walton, Robert C.: **The Roots of Experience**, London, SCM., 1965.

Wilber, Ken: "En Son Bilinç Hali", **Aydınlanma nedir?: İç Dünyanın Keşfi**, Ed. John White, Çev., Cengiz Erengil, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2002.

Wilber, Ken: **The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development**, Ken Wilber, Wheaton, The Theosophical Publishing House, 1982.

Wilber, Ken: "Pyschologia Perennis: Bilinçlilik Spektrumu", **Ego Ötesi**, Çev. Halil Ekşi, Ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan, İstanbul, İnsan Yay., 2001, s. 95-109.

Wilber, Ken: "Waves, Streams, States and Self: Further Considerations for an Integral Theory of Consciousness", **Cognitive Models and Spiritual Maps**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, U.S.A., Imprint Academic, 2000, s. 145-176.

Wilcox, Lynn: **Sufizm ve Psikoloji**, Çev. Orhan Düz, İstanbul, İnsan Yay., 2001.

Wilson, John: **Language and Christian Belief**, London, 1958.

Wittgenstein, Ludwig: **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı ve Kredi Bankası, 1996.

Wittgenstein, Ludwig: **Philosophical Investigation**, Çev. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell Publishers, 1996. Eserin Türkçesi: **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Deniz Kanıt, İstanbul, Küyerel Yay., 2000.

Woodhouse, Mark B.: "On the Possibility of Pure Consciousness", **The Problem of Pure Consciousness; Mysticism and Philosophy**, Ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, S. 254-268.

Yandell, Keith E.: **The Epistemology of Religious Experience**, U.S.A, Cambridge University Press, 1993.

Yaran, Cafer Sadık: **Muslim Religious Experience**, Lampeter, Religious Experience Research Centre, 2004.

Yaran, Cafer Sadık: "'Eleştirel Deneyimcilik': Dini Tecrübede Swinburne'ün 'Safdillik İlkesi'ne Karşı 'Eleştirellik İlkesi'", **İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 15, 2007, s. 25-54.

Yaran, Cafer Sadık: **Dini Tecrübe ve Meûnet: Sıradan İnsanların Sıradışı Deneyimleri**, İstanbul, Rağbet Yay., 2009.

Yasa, Metin: **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002.

Yılmaz, Hasan Kamil: **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997.

Zaehner, R. C.: **Hindu and Muslim Mysticism**, New York, The Athlone Press, 1960.

Zaehner, R. C.: **Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience**, London, Oxford, New York, Oxford University, 1978.

Zaehner, R. C.: **Zen, Drugs and Mysticism**, New York, Vintage Books, 1974.

Zangwill, Nick: "The Myth of Religious Experience", **Religious Studies**, Cambridge University Press, Vol. 40, No: 1, 2004, s. 1-22.

Zwicky, Jan: "What Is Ineffable?", **International Studies in Philosophy of Science**, No: 26, S. 2, s. 197-217.

Bagavad Gita: Kutlu Ezgi, Çev. Sevda Çalışkan, Ankara, İmge Kitabevi, 1995.

http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/psychedelic (Çevrimiçi) 15.09.2014

Örnekleriyle Türkçe Sözlük, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1996, C. 4.

Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1983, C. 2.

ÖZ GEÇMİŞ

1984 yılında Trabzon'da doğdum. Lisans öğrenimini 2002-2006 yıllarında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladım. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı'nda Din Psikolojisi Bilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimine başladım. Doç. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu'nun danışmanlığında "Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik" başlıklı yüksek lisans tezini 2009 yılında tamamladım. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda Din Felsefesi Bilim Dalı'nda doktora eğitimine başladım. Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'ın danışmanlığında başladığım doktora tezine Yaran'ın görev değişikliği nedeniyle Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya danışmanlığında devam ettim. İngilizce, Arapça, Almanca bilmekteyim. Başta mistik tecrübe, dini tecrübe, din dili, epistemoloji, kötülük ve teodise konuları olmak üzere Din Felsefesi'nin konularıyla ilgilenmekte; bu kapsamda araştırmalarıma devam etmekteyim.