www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

INTERNATIONAL BALKAN UNIVERSITY
Sponsored by IBU

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi

Dinî Tecrübenin İfade İmkânı Üzerine

On the Expression of Religious Experience

Kemal İlhan*

Abstract: Religious experience draws attention as a subject that has been more thought and discussed in the philosophy of religion lately. In this article, the nature and characteristics of religious experience were tried to be presented with the main lines. The main axis of our study is the forms and possibilities of expression of religious experience. As it is known, it is not only discussed whether the religious experience can be transferred to others, but also how the religious experience that is tried to be expressed can be transferred. In the literature, it is seen that the linguistic dimension is emphasized more when the expression of religious experience is mentioned, and other symbols and signs are not emphasized enough. Accordingly, it is one of the aspects that our dissertaion wants to emphasize that it is not enough to discuss the possibility of expression of religious experience only on a linguistic basis and that it manifests itself artistically and in a symbolic context. When the possibility of expression of religious experience is considered from the linguistic point of view, the poetic language put forward by Walter Stace (d.1967) while dealing with religious experience does not have a special means of expression compared to the rational-conceptual language, and that the language of poetry is nothing but an aesthetic form of the conceptual language view has been criticized. It has been argued that the language of poetry, which emerged as a result of symbol and metaphor mediation has an indispensable importance in the expression of religious experience. It has been argued that the language of poetry, which emerged as a result of the mediation of symbols and metaphors, has an indispensable importance in the expression of religious experience. It is also stated that the rhythmic language wich based on repetition in the poem is not only the result of an aesthetic effort, and the importance of repetition and rhythm in awakening mystical feelings is emphasized. In addition, in this context, Aynü'l-kudat Hemedanî's (d.1131) view that words in the language have a vertical plane and a very meaningful depth is also mentioned, and it is claimed that this view approaches symbolic language in a way.

Structured Abstract: In this article, religious experience, which has gained more importance recently as a result of Hume and Kant's criticisms of ontological and cosmological proof is emphasized. Our article can be divided into two main parts in terms of the subject it deals with. In the first part of the article, it is desired to give a brief explanation about the concept of experience and the nature of religious experience. It has been stated that there is no complete agreement on these issues. F. Schleiermacher (d.1834) and R. Otto (d.1937) consider that the religious experience as the experience of the sacred, Stace considers it as the experience of the Absolute One. In addition, different views which are parallel or separate from each other, have been put forward by thinkers about the general characteristics of religious experience. For example, Stace limits the field of religious experience to mystical experience and consider it as an experience in which the senses do not play any role. In this context - unlike thinkers like Stace- it has been claimed that religious experience

* Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi)
PhD Student, Erciyes University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Sciences (Philosophy of Religion)
ORCİD 0000-0002-1951-4664
kemalilhan38@hotmail.com

Cite as/ Atıf: İlhan, K. (2023). Dinî tecrübenin ifade imkânı üzerine. *Turkish Studies - Religion*, *18*(1), 51-65. https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.65885
Received/Geliş: 22 October/Eylül 2022
Accepted/Kabul: 20 March/Mart 2023
Published/Yayın: 25 March/Mart 2023
Checked by plagiarism software
© Yazar(lar)/Author(s) | CC BY-NC 4.0

cannot be limited to only mystical experience and it has been emphasized that many experiences of the sacred which from obeying orders and prohibitions in religion to the most intense mystical life should be evaluated within religious experience. The second and main part of the article is the possibility of expression of religious experience. In the second part, which constitutes the main discussion of the article, it is mentioned that the intensely lived mystical experience is criticized by some thinkers as it is an individual experience and cannot be a proof. It has also been discussed whether such an experience, which is claimed to be not very suitable for conceptualization in terms of rationality can be transferred to others and even if it is possible, a religious experience which is likened to an aesthetic experience in what ways to transfer others. It has been claimed that it is not possible to transfer religious experience to others completely, but that it cannot be transferred in any way is also not correct. As a matter of fact, it is known that many mystics, especially Ibn Arabi, Mevlana and Yunus Emre, wrote volumes of works to convey their experiences. However, it was emphasized that it would not be correct to deal with the issue of expression of religious experience only in terms of language, also non-linguistic symbols are as important as linguistic symbols in the disclosure of religious experience. As a matter of fact, symbols always refer to something beyond themselves and exceed their own nature as a sign. Worship and rituals, artistic and architectural works reveal this symbolic dimension of religious experience. Considering on linguistic grounds, we share the opinion that religious experience is more prone to symbolic language rather than conceptual language, and that it is not a coincidence or habit that many mystics choose the language of poetry. In this context, the reduction of Walter Stace's poetic language to cognitive-conceptual language has been criticized in this article. According to Stace, who evaluates poetic language as nothing more than a more artistic and indirect expression of conceptual language, poetic expressions can eventually be transformed into conceptual language. This means that in religious experience, symbolic-metaphorical language does not have a special meaning, and religious experience can either be conveyed through language or not, regardless of linguistic expression types. According to Stace, religious experience, whether conceptual or poetic, is not a transferable experience; it is a completely paradoxical life. Although it is not correct to claim that poetic language is completely different from conceptual language, it has been claimed within the framework of the views of thinkers such as Gadamer and Tillich that symbolic-poetic language has a side that goes beyond the concept. It is emphasized in the study that metaphors and symbols in symbolic language can give an experience that analytic-conceptual language cannot give, thanks to appealing to aspects such as feelings, emotions, and subconscious. Moreover, it has been mentioned that not only the semantic content of poetic language, but also its formal features based on frequent repetitions and rhythmic elements are effective in awakening and conveying religious experience. Finally, it has been tried to show that Aynü'l-küdat Hemadani's understanding of language also has approaches towards this. As a matter of fact, according to Hamadani, words have a multi-layered nature. According to him, words are used in different references to reveal dense meanings. One of the theses in the article is that Hemedanî's view that words reveal different meanings on the vertical plane bears some resemblance to the view that symbols reveal deep meanings beyond themselves.

Keywords: Philosophy of religion, religious experience, language of religion, mysticism, symbol, Walter Stace

Öz: Dinî tecrübe, din felsefesinin son dönemlerde üzerinde daha fazla düşünülen ve tartışılan bir konusu olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, dinî tecrübenin mahiyeti ve özellikleri ana hatlarıyla sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın ana eksenini, dinî tecrübenin ifade şekilleri ve imkânları oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, dinî tecrübenin başkalarına aktarılıp aktarılamayacağı tartışıldığı gibi, ifade edilmeye çalışılan dini tecrübenin hangi şekilde aktarılabileceği de tartışmalı bir konudur. Literatürde, dini tecrübenin ifadesi denince daha çok linguistik boyuta vurgu yapıldığı, diğer sembol ve göstergelerin yeterince vurgulanmadığı görülmektedir. Buna göre, dinî tecrübenin ifade imkânının sadece linguistik zeminde tartışılmasının yeterli olmadığı, onun sanatsal ve aktüel olarak sembolik bağlamda da tezahür ettiği, çalışmamızın vurgulamak istediği yönlerden biridir. Dinî tecrübenin ifade imkânı, linguistik açıdan ele alındığında ise, Walter Stace'in (ö.1967) dinî tecrübeyi ele alırken öne sürdüğü şiirsel dilin ussal-kavramsal dile nazaran özel bir ifade imkânı taşımadığı, şiir dilinin kavramsal dilin estetik bir formundan başka bir şey olmadığı görüşü eleştirilmiş; sembol ve mecaz dolayımı neticesinde doğan şiir dilinin dinî tecrübenin ifadesinde vazgeçilemez bir öneme sahip olduğu tezi öne sürülmüştür. Şiirdeki tekrara dayanan ritmik dilin ise sadece estetik bir çabanın sonucu olmadığı dile getirilerek mistik duyguların uyanmasında tekrarın ve ritmin önemi de vurgulanmıştır. Ayrıca bu bağlamda, Aynü'l-kudat Hemedanî'nin (ö.1131), dildeki kelimelerin dikey düzlemde, çok anlamlı olarak

bir derinliğe sahip olduğu görüşüne de değinilmiş, bu görüşün bir bakımdan sembolik dile yaklaştığı iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi**,** dinî tecrübe, din dili, mistisizm, sembol, Walter Stace

Giriş

Dini tecrübe, tecrübe kavramının içinde yer alan ama genel itibariyle beş duyu tecrübesini aşan bir mahiyete sahiptir. Bir tecrübenin tecrübe sahibi tarafından yaşanmış olması bir tarafa, o kişi tarafından başkalarına aktarılabilmesi de önemlidir. Nitekim insanlar; sevgi, korku, kaygı gibi içsel tecrübelerden tutun da gördüğü bir olayı, işittiği bir sözü başkalarına aktarmak ve karşılıklı bir duygudaşlık yaratmak isterler. Aktarılamayan tecrübeler daima öznellik kıskacında sıkışıp kalmaya mahkûm olacaktır. Dolayısıyla insanoğlu, dünyadaki varoluşunu başka insanların tecrübelerine dâhil olmak ve onları kendi tecrübelerine dâhil etmek suretiyle sürdürmektedir. Tecrübelerimizi başka bireylere nasıl aktarırız, diğer bir ifadeyle onları nasıl ifade edebiliriz? Bunun en yaygın ve en bilindik yolu sözsel dile başvurmaktır. Ses bilimi (fonetik), söz dizimi (sentaks) ve anlam bilimi (semantik) gibi linguistik alana ait unsurlar sayesinde, yaşanılan tecrübe ve düşünceler bir ifade imkânı kazanmaktadır. Fakat duygu, düşünce ve yaşantılarımızı dil dışında aktarmanın başka yollarını insanoğlu tarih boyunca keşfetmiştir. Fransa'daki Chauvet-Pontdarc mağarasındaki duvar resimleri, muhtemelen dinî bir anlamı ifşa etme gayretinin bir neticesiydi. Göbeklitepe'de inşa edilmiş olanlar başta olmak üzere, İngiltere'deki Stonehage anıtları da bir anlamı ifşa etme kaygısının eserleriydi. Bunun gibi, şamanist ilkel toplulukların danslarından tutun da teistik dinlerin ibadetlerindeki ve mistik ayinlerindeki hareketler veya dramatize edilen estetik figürlerde; sivri kemerleriyle gotik bir kilisenin ya da bir Süleymaniye Camiinin mimarisinde de bir anlamı ifade çabası olduğunu kabul etmek gerekir. Üstelik kanaatimizce bütün bu örneklerde, sıradan ya da dünyevi bir tecrübenin değil, bir dinî tecrübenin ifşasının ön plana çıktığını söylemek mümkündür.

Dinî tecrübenin ifade imkânı denildiğinde bu, literatürde, genellikle linguistik açıdan tartışılagelmiş; dinî tecrübe, kavramsal olarak dille başkalarına aktarılabilir mi aktarılamaz mı sorusu üzerinde durulmuştur. Biz bu makalede, dinî tecrübenin dilin sınırları dışında da ifade imkânı olduğunu vurgulamak, bilhassa semboller üzerinden yükselen diğer ifade imkânlarının önemine değinmek istedik. Bu, makalenin birinci amacını teşkil etmektedir.

Analitik felsefeye yatkın olan Anglo-Amerikan bir deneyci düşünür olan W. Stace, dinî tecrübenin kavramsallaştırılamayacağını iddia etmekte, dahası, şiir dilinin esasında kavramsal-kognitif dilden farklı olmadığını, onun bir şekilde kavramsal dile irca edilebileceğini dile getirmekte, böylece şiirsel dille analitik-kavramsal dili aynı düzleme oturtmaktadır. Şiirlerin ussal-kavramsal dilden tamamen uzak olduğunu, en azından bunun bütün şiir dizeleri için geçerli olduğunu iddia etmek, elbette aşırı bir yargı olacaktır. Fakat semboller ve mecazlarla örülü şiirsel dilin bir şekilde değişik anlam katmanlarını açmak bakımından kendine özgü bir özelliğe sahip olduğu da bir diğer iddiamızdır. Hem ses ve ritim olarak hem de sembollerin dikey ve çok katmanlı anlam çağrışımlarına dayanan şiirsel dil, yukarıda örneği verildiği gibi, resimde, müzikte, mimaride ve harekete dayalı dramatik gösterilerde olduğu gibi kendine özgü mahiyetiyle bir ifade imkânı taşımaktadır. Makalemizin ikinci amacını oluşturan bu görüş, çalışmamız kapsamında, sembol kavramı çerçevesinde ele alınmış; ayrıca Aynü'l-küdat Hemedanî'nin kelimelerin dikey manada anlam katmanları oluşturduğu görüşüne bu bağlamda değinilerek onunla da ilişkilendirilmiştir.

Bir Kavram Olarak Tecrübe

Dinî tecrübenin mahiyetini ve ifade imkânlarını ele almadan önce, tecrübe kavramının neyi ifade ettiğine ana hatlarıyla değinmek faydalı olacaktır. Tecrübe, sözlükte, bilgi ve ustalığın zamanla genişlemesi durumu, uygulama ve pratikler neticesinde becerinin artması, birikim ve

kapasite olarak ifade edilir (Cevizci, 2002, s. 1011). Ayrıca o, daha çok, spekülatif veya rasyonel bilgiyi önceleyen, yaşanmışlığa işaret eden bir kavramdır (Tüzer, 2006, s. 17). Dış dünyadan edindiğimiz duyumların yanı sıra insanın iç dünyasında vuku bulan hayal, inanç, korku, sevgi ve düş gibi bütün yaşantılar da tecrübe kavramının içine dâhil edilmek suretiyle kavramın kapsamı genişler (Tüzer, 2006, s. 19).

Epistemolojik olarak ele alındığında, Locke (ö.1704), Hume (ö.1776), James (ö.1910) gibi birçok emprist düşünür, *vasıtasız algı* ya da *saf tecrübe* denilen temel tecrübeyi bilginin ham maddesi olarak görmektedirler. Onlara göre saf tecrübe, süjenin bilinç ve niyetinden, ussal kategorilerden, inançlardan önce gelen; dil, din, kültür bağlamlarını aşan; henüz bir yoruma tabi tutulmamış olan saltık verilere gönderme yapar. Bu vasıtasız algı anlayışında, duyum ile sonrasında süje tarafından duyu verilerinin yoruma tabi tutulması birbirinden ayrılması gereken olgular olarak değerlendirilir (Tüzer, 2006, s. 20; Hemşinli, 2021, s. 46). Doğrudan ve vasıtasız algılama, emprik anlamda bütün bilgilerin kendi üzerine inşa edildiği zemini teşkil eder. Russell (ö.1970), bunu, bir masa algısı üzerinden örneklendirir. Şöyle ki biz, tecrübemize dayanarak karşımızda bir masa olduğunu söyleriz. Fakat bu, saf tecrübenin bizatihi kendisi değil, duyu tecrübemizin işlenmesinin neticesidir. Yani ilk elden algıladığımız şey bir masa değil, duyu verileri olan renk, biçim, düzlük-pürüzlülük gibi şeylerdir (Russell, 2019, s. 28,29).

Saf tecrübenin daima yorum sürecine tabi tutulduğu, kültürel ve tarihsel bağlamda bir anlama kavuştuğu gerçektir. Bireyin bulunduğu ortamın, önceki tecrübelerinin, hâlihazırdaki bilgi ve ilgilerinin hatta kullandığı dildeki kavramsal ağın algıda etkin olmaması mümkün görünmemektedir. Bu gibi varoluşsal etmenler devre dışı bırakıldığı takdirde herhangi bir anlamlı algı gerçekleşemez. Duyum bir yorumlama süreciyle birlikte algıya dönüşmektedir (Ertürk, 2016, s. 69). Özetlersek, tecrübe ve yorum arasında kopmaz bir irtibat vardır. Yorumun kendisine eşlik etmediği bir tecrübe ancak boş bir duyum olacaktır. Anlam, süjenin duyu verilerini onto-epistemolojik bir işlemden geçirmesiyle meydana gelir (Hemşinli, 2021, s. 240). Burada Kant'ın (ö.1804) meşhur sözünü hatırlamak yerinde olacaktır: "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür." Görüldüğü gibi tecrübenin merkezinde bir algı olgusu ve bu algıyı yorumlama ve anlamlandırmada ise öznenin aktif bir rolü bulunmaktadır.

Tecrübenin vasıtasız olması meselesine değinmek suretiyle buradaki kavram kargaşasını gidermeye çalışmaya da ihtiyaç vardır. Bir duyu tecrübesinin vasıtalar aracı ile tecrübe edildiği ifadesini birkaç açıdan anlamak mümkün. Vasıta, bir fenomenin kendini belli bir araç üzerinden yani belli bir dolayımla sunması anlamına gelir. Mesela bir kişinin sesini telefondan duymak, birinin suretini fotoğraftan seyretmek böyledir. Çünkü burada kişinin görüntüsünü ya da sesini dolaysız şekilde değil de onları çevreleyen ve belli bir çerçeveden süjeye taşıyan bir alet/vasıta üzerinden tecrübe etmekteyiz. Bir başka anlamda vasıta ise, fenomenin ortaya çıkması için zorunlu duyum koşullarının teşekkülü anlamına gelir. Mesela bir sesin duyumsanması için gerekli olan ses dalgalarını taşıyan bir maddesel ortamın bulunması ve bunu duyumsayacak sağlıklı bir kulağın olması, görme eylemi için cisme çarpan bir ışıkla görme yetisini yitirmemiş bir gözün ve sağlıklı sinir sistemlerinin bulunması tecrübenin meydana gelmesi için gereken vasıtalardır. Bunların dışında, fenomenin algıya dönüşmesi için Kant'ın öne sürdüğü şekilde ussal kategoriler de bir vasıta olarak düşünülebilir. Dikkat edilirse, bu üç "vasıta" türü içinde, duyu verisinin nasıl sunulduğunu belirleyen, duyu verisini bir başka belirgin objenin araya girmesiyle süjeye sunan birinci tür vasıtalardır. Duyu verilerini sunarken süjenin de varlığının bilincinde olduğu bu tür vasıtalar, epistemik olmaktan ziyade ontolojik vasfı haizdir. Bahsi geçen son iki vasıta türü ise, ontolojik bir farkındalık üzerinden kendini tebarüz ettirmez. Son iki vasıta türünü, epistemik boyutta vasıtalar olarak değerlendirmek, tecrübenin mahiyeti tartışıldığında, tecrübenin vasıtalı oluşunu öncelikle birinci tür vasıtalara hasretmek bu yüzden daha uygun olacaktır. Kısacası bir arkadaşımızla yüz yüze gelmeyi, onu görüp ona dokunma ve onun sesini işitmeyi doğrudan bir tecrübe olarak değerlendirirken arkadaşımızla telefonda görüşmeyi ya da onu bir televizyon

ekranından seyretmeyi vasıtanın devreye girdiği dolaylı bir tecrübe olarak değerlendirebiliriz (Ertürk, 2016, s. 66).

Özellikle dinî tecrübeyi algı teorisi açısından ele alan Alston (ö.2009) gibi düşünürler için tecrübe denilen şey, sadece beş duyu alanıyla sınırlandırılabilecek bir şey değildir. O, meseleyi fenomonolojik olarak ele almakta, dinî tecrübenin kendine özgü bir tecrübe olmakla birlikte duyu tecrübelerine benzer bir özellik arz ettiğini dile getirmektedir. Duyu tecrübesi açısından geçerli olan obje-süje-algı ilişkisi ve objenin vasıtasız şekilde kendini süjeye sunması, dinî tecrübe yaşantısında da görülmektedir (Peterson vd., 2013, s. 23-25). Duyu tecrübeleri ile olan bu benzerliği onu, Alston'a göre, fenomenolojik algı zemininde değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Bu aşamada dinî tecrübeye daha yakından bakmak gerekir.

Dinî Tecrübe

Dinî tecrübenin sınırlarını çizmek ve tam bir tanımını vermek bazı zorluklar içermektedir. Dinî tecrübeyi tanımlamayı zorlaştıran en önemli etmenlerin başında, teistik olan ve olmayan birçok din olması ve bu değişik dinlerin hatta aynı din içerisindeki mezhep ve ekollerin bile birbirlerinden farklı özelliklere ve inançlara sahip olması gelmektedir. Farklı dinler bir tarafa, aynı dine mensup fertlerin bile birbirinden farklı dinî tecrübeler yaşadıkları iddiası, dinî tecrübe teriminin kavramsal bakımdan sınırlarının gösterilmesini haliyle zorlaştırmaktadır. Üstelik Budizm gibi belirgin bir tanrı anlayışı olmayan geleneklerdeki mistik tecrübelerle, Tanrı kavramını inançlarının asli ve merkezi unsuru gören teistik dinlerdeki dinî tecrübeleri aynı kategoride değerlendirmenin mümkün olmayacağını, dinî tecrübe olarak ancak teistik dinlerdeki tecrübelerin kabul edilebileceğini dile getirenler de olmuştur (Hemşinli, 2021, s. 52). James, Hristiyan kilisesi içindeki mistik tecrübenin bile, bazılarının çileci bir yaşam tarzını, bazılarının ise yasaklanmış şeyleri dahi helal kılacak şekilde zevk düşkünlüğünü benimsemek suretiyle farklılaştığını ifade eder. Ayrıca panteistik inancın hâkim olduğunu zikrettiği mistik gelenekte, birbirinden farklı panteistik yaklaşımların bulunduğunun da altını çizmektedir (James, 2021, s. 437,438). Bunlarla birlikte, estetik bir obje karşısında duygulanım ya da bazı madde kullanımı neticesinde doğan esrimeler gibi benzerliklerin de dinî tecrübenin ne olduğu konusundaki belirsizliği güçlendirdiği söylenebilir. James, madde kullanımı neticesinde yaşanan bazı esriklik hallerinin dinî tecrübeyle benzer motifler sergilediğini dile getirip bunu, o tecrübenin yaşandığı kozmik bilince bireyi dâhil eden bir vasıta olarak görürken (James, 2021, ss. 399-402), başta İslam olmak üzere, madde kullanımını meşru kabul etmeyen dinlerin bunu onaylanması beklenemez. Dinî tecrübenin tanımını zorlaştıran bir diğer faktör de bu tecrübelerin aklın idrak edemeyeceği, dolayısıyla kavramlaştırılamayacak bir yaşantı olduğu yönündeki iddialardır. Bu düşüncede olanlara göre dinî tecrübeler duyuların ve aklın yetkesinin dışında vuku bulduğundan dolayı dille ifade edilemez. Dille aktarılamayacağı söylenen bir tecrübenin mahiyetini belirlemek de doğal olarak imkânsız olacaktır (Hemşinli, 2021, s. 54).

Dinî tecrübe delilinin yaygın olarak kullanılması, XVIII. yüzyılın sonları itibariyle başlamıştır. Özellikle Kant ve Hume'un ontolojik ve kozmolojik delilleri ciddi şekilde eleştirmesi, bu delillerin itibar kaybetmesine neden olmuş, neticesinde bazı düşünürler Kant'ın ahlak delilini ön plana çıkarırken başka bazı düşünürler ise dinî tecrübe delilini ön plana çıkarmıştır (Hemşinli, 2021, s. 48). Kanaatimizce dinî tecrübe delilinin revaç bulmasının zikredilenler dışında bir başka nedeni de analitik düşünce karşısında varoluşçuluğun, dolayısıyla insanın varoluşsal tecrübelerinin değerine yapılan vurgunun bilhassa XIX. yüzyıldan sonra önem kazanmasıdır.

Swinburne, hakikat veya yanılsama olması bir tarafa, yapılan araştırmalarda milyonlarca kişinin bir kere de olsa Tanrısal bir tecrübe geçirdiğine dair verilerin olduğunu dile getirmektedir (Swinburne, 2010, s.114). Dinî tecrübe delili, kozmolojik ve teleolojik delilden başka bir mahiyet sergiler. Son iki delil türünden yola çıkanlar, dış dünyadan hareketle Tanrı'nın varlığına dair deliller bulmaya çabalarken, dinî tecrübe delili öznenin bizzat kendinden yola çıkar (Koç, 1998, s.

194). Bu durum, bazıları tarafından dinî tecrübenin, bir kısır döngüye neden oluşturacak şekilde kendi kendine delil olduğu, onun fazlasıyla öznel bir tecrübe olduğu, dolayısıyla doğrulama ve yanlışlama kriterlerine uymadığı yönünde eleştiri getirilmesine neden olmuştur.

Aydınlanma rasyonalizmini eleştiren ve dinin kendine mahsus bir alanı olduğunu dile getiren Schleiermacher'e (ö.1834) göre dinî tecrübe, kendine sonsuzluk duygusu ve zevkin eşlik ettiği kutsalın tecrübesidir. O, dinî tecrübeyi sezgisel yetinin içinde değerlendirir (Hemşinli, 2021, s. 56). Dinî tecrübenin duygu merkezli olduğu hususunda Schleiermacher'in görüşüne iştirak eden Rudolf Otto (ö.1937), bu tecrübenin merkezine bağlılık ve itaat duygusunu yerleştirmek hususunda ise ondan ayrılır. Dinî tecrübeyi kutsalın tecrübesi olarak gören Otto, onu, *numinous* tecrübe olarak adlandırmaktadır. İnsanlığın ilkel safhalarından itibaren tezahür ettiğini iddia ettiği bu tecrübenin kökeninde, insanın kendinden yüce bir varlığa karşı duyduğu korku *(tremendum)* duygusunun olduğunu dile getirmektedir. Korku duygusuyla birlikte gizem *(mysterium)* ve büyüleyicilik *(fascinans)* de numinous tecrübenin diğer tezahürleri olarak karşımıza çıkar (Otto, 2014). Neticede, özellikle teistik dinler mevzubahis olduğunda, mistikler ve teologlar için dinî tecrübenin konusu, emprik algılarımızla edindiğimiz varlıklardan farklı olan, normal duyu organlarıyla algılanması mümkün olmayan Mutlak Varlık, yani Tanrı'dır. Tanrı, bu manada, beş duyudan ayrı olarak bireyin iç dünyasında algılanır (Hemşinli, 2021, s. 41). Ertürk'ün tanımını aynen aktarmak gerekirse, "En genel anlamıyla dinî tecrübe, bireyin kutsalla karşılaşma ânında yaşadığı tecrübenin adıdır (Ertürk, 2016, s. 75)."

Dinî tecrübe ile mistik tecrübenin aynı şeyler olup olmadığı, aynı değillerse neyin dinî ve neyin ise mistik tecrübe içinde değerlendirileceği yine tartışmalı konulardan birini oluşturmaktadır. Bu konuda iki ana yaklaşım olduğu görülmektedir. İnsanın hayatında dine önem vermesini, ibadetlerinde manevi haz almasını, hadiselere dinî bir duyarlılıkla yaklaşmasını, dini tecrübenin mistik tecrübeye eşlik eden bir diğer türü olarak değerlendiren görüşün yanı sıra dinî tecrübeyi, *Nihai Varlık* ya da *Mutlak Bir'in* saf ve vasıtasız algısı olarak gören, yalnız buna tahsis eden bir görüş vardır (Tüzer, 2006, s. 97). Mesela Stace, dinî tecrübenin kapsamını mistik tecrübeye kadar daraltmakta, mistik tecrübeyi de muhtevasında ses ya da imaj gibi duyusal şeylerin olmadığı bir tecrübe olarak görmektedir. Hatta bundan dolayı, duyuların kısmen rol oynadığı dışa dönük mistik tecrübe dediği tecrübenin, duyusal verilerin hemen hemen bütünüyle devre dışı bırakıldığı içe dönük mistik tecrübeden daha düşük derecede bir tecrübe olduğu kanaatindedir (Stace, 2004, s. 47).

Dinî tecrübeye dair çalışmaların genellikle mistik tecrübeyle sınırlandığı görülse ve dinî tecrübe denildiğinde genellikle mistik tecrübe akla gelse de, geniş anlamdaki dinî tecrübeyle mistik tecrübe arasındaki farkın altının çizilmesi gerekir. Dinî tecrübeyi sadece mistik yaşantıya tahsis etmek ne kadar yanlışsa aynı şekilde her vecd (extacy) halinin dinî bir mahiyet arz etmediği de bir gerçektir. İbadetlerden tutun da haram olması nedeni ile bir fiilden kaçınmaya kadar inanan kişinin hayatındaki birçok davranış örgüsü, dinî tecrübe dairesinin içinde yer almaktadır. Dolayısıyla dinî tecrübeyi, insanların vicdan ve şuurlarında makes bulan her türlü duygu ve davranışı şamil; vecd ve istiğrak gibi mistisizmi çağrıştıran yaşantıları ise, dinî tecrübenin daha yoğun yaşandığı özel bir alan olarak görmek gerekir. Dinî tecrübe kavramını sınırlandırmak ya da mistik tecrübe ile dinî tecrübeyi birbirinden bağımsız kategorilere yerleştirmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Dinî tecrübe, taklit seviyesindeki bir dinî yaşantıdan başlar ve vecd ve sekr hali denen mistik hallere kadar uzanır. Burada önemli olan, tecrübenin kendine mahsus özellikler arz etmesi, diğer tecrübelerimizden bağımsız olarak dinî bir bağlam içinde vuku bulmasıdır (Koç, 1998, s. 196).

Yoğun dinî tecrübe dediğimiz mistik tecrübeye daha yakından bakılacak olursa, mistik tecrübenin ana izleğini "buluşma" temasının oluşturduğunu söylemek mümkündür. Tecrübenin mahiyetini anlama ve açıklamayı oldukça zorlaştıran bu tema, tecrübe yaşayan süjeyle tecrübe edilen varlığın bir olmasını ifade eder. Söz konusu tecrübe neticesinde meydana gelen özne-nesne birliği, süjede hiçlik duygusu uyandırır. İslami ıstılahta bu hâl, "ittihad, vüsûl, kurb, hulûl" gibi

terimlerle ifade edilirken (Hemşinli, 2021, s. 80), Budizm'de Nirvana, Taoizmde ise Tao'yla bütünleşme olarak nitelendirilir.

Mistik tecrübenin mahiyeti hakkında kimi zaman birbirine yakın olmakla birlikte değişik görüşler serdedilmiştir. Otto, Stace, Zaehner (ö.1974) gibi düşünürler tarafından bu tecrübenin şu vasıfları haiz olduğu zikredilir: 1- Saf Şuur, yani bir "Birlik" şuuru olduğu, 2- Mekân ve zaman dışılık, 3- Gerçeklik duygusu uyandırması, 4- Huzur hali, 5-Kutsallık hissi yaratması, 6-Paradoksal olması, 7-Anlatılamaz olması (Tüzer, 2006, s. 113; M. Peterson vd., 2013, s. 39). James ise, mistik tecrübenin özellikleri olarak şunları zikretmektedir: 1-Tanımlanamazlık: Dinî tecrübe, zekâ durumlarından ziyade duygu durumlarına benzemektedir. Bu tecrübeyi, kavramsal olarak sınırlarını çizmek suretiyle tanımlamak ve ifade edebilmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim bir senfoninin zevkine erebilmek ve değerini anlayabilmek için müzik kulağına ihtiyaç olduğu gibi mistik tecrübeyi anlamak için de onu tecrübe edecek istidat gerekir. 2-Noetik nitelik: Dinî tecrübe her ne kadar duygu durumlarına benzese de onun kişilere bir bilgi, içsel bir derinlik kazandırdığını söylemek gerekir. Bu, kişinin hayatını şekillendiren bir muhtevayı haizdir. 3-Geçicilik: Mistik hâller uzun sürmezler, onların en fazla birkaç saat sürdüğü söylenebilir. 4-Edilgenlik: Her ne kadar bazı egzersizler ve hazırlıklar gerekse de mistik hal ortaya çıktığında adeta kişi ona yakalanmış, bir üstün güç tarafından ele geçirilmiş gibi olur. Bu, kişinin iradesini aşan ve onu cezbeden bir özelliğe sahiptir. Bir esrime hali olarak tezahür eder (James, 2021, s. 392,393). Dinî tecrübenin diğer başka ayırıcı özellikleri ile ilgili şunlar da zikredilebilir: Bu tecrübe, ansızın gelebileceği gibi uzun uğraşlar ve egzersizler gerektiren iç disiplin sonucunda da gelebilmektedir. Bu tür tecrübeler, kişinin hayatında ciddi değişiklikler yaratır ve ona belli bir hakikati yakîn derecesinde gösterir. Dinî tecrübe etkilidir; o, gelip geçici bir hal olmaktan ziyade ilham ettiği gerçeklerle belki bir ömür boyu yaşayanın hayatında etkisini korur, bireyin yaşamını köklü şekilde etkiler (Koç, 1998, s. 197).

Görüldüğü gibi dinî tecrübe, kutsala dair bir tecrübe olarak nitelenmekle ve düşünürler arasında bu tecrübenin mahiyeti ve kapsamı hakkında benzer ifadeler olmakla birlikte, aralarında tamamen bir uzlaşı olduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Bazıları bu tecrübeyi, duygu tecrübesinin bir çeşidi olarak görmekteyken bazıları ise daha farklı değerlendirebilmekte ve onu kognitif tecrübe kategorisine yaklaştırabilmektedir. Stace, "Dünya çapındaki mistisizm yazınıyla ilgili en ufak bir bilgisi olan bir kimsenin, Russell'ın mistisizmi yalnızca bir duygu olarak tanımlamasını kabul etmesi olanaklı değildir (Stace, 2004, s. 13)." şeklindeki itirazıyla son kanaatin önemli temsilcilerinden biridir. Bunun yanında, dinî tecrübenin ortak bir özü içerdiğini iddia eden perennialistlerle, tecrübede ortak bir özü kabul etmeyen, aksine her dinî gelenek içinde yaşanan tecrübenin diğerlerinden bağımsız ve farklı olduğunu iddia eden bağlamsalcılara kadar uzanan bir düşünce çeşitliliği mevcuttur. Dinî tecrübenin türü ve mahiyetinin ne olduğu şeklindeki muhtelif düşüncelerin tartışılmasından ziyade, buradan itibaren, dinî tecrübenin ifade imkânı ele alınmaya çalışılacaktır.

Dinî tecrübenin dışavurumu ve dilin imkânı:

Dinî tecrübenin ifade imkânlarına değinmeden önce, onunla ilgili iki hususa daha yakından bakmak gerekmektedir. Bunlardan biri, onun paradoksal, diğeri ise anlatılmaz oluşudur. Mistik tecrübenin paradoksal olduğunu vurgulayanlara göre, bu tecrübe, mantığın en temel iki ilkesi olan çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini tamamen yıkar. Retoriksel kurama göre bu paradoksluk, ya mistik yaşantının kendine özgü alışılmadık mahiyetini ifade etmek için bir nevi şiirsel bir üslupla çarpıcı şekilde dile getirilmesinden ya da tecrübe sahibinin istemese de yaşantısını yanlış yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda bu kurama göre, bir şey için çelişik ifade kullanmak görünürde yanlış olmakla birlikte, aynı ifadeleri bir nesnenin iki farklı boyutu için kullandığımızda çelişki ortadan kalkar. Retoriksel kuram, görüldüğü gibi, paradoksun yaşantının kendisinden değil, dile aktarılmasından kaynaklandığını düşünmektedir (Tüzer, 2006, s. 67). Buna mukabil Stace, mistik tecrübede açığa çıkan bu durumu, dil ve ifadeye özgü olarak

görmeyi tam bir yanılgı olarak niteler. Çelişki ve paradoks, mistik tecrübenin bizzat özünden kaynaklanmaktadır. Stace'e göre bu tür ifadeleri şiirsel diyerek geçiştirmek veya bunları basit bir yanlış yorum ürünü olarak telakki etmek mistik yaşantının hakikatini görmezden gelmek demektir (Stace, 2004, ss. 307-310). Kanaatimizce de dini tecrübedeki paradoksluğu sadece bir yorum hatasına ya da dilin ifade imkânındaki kısıtlılığa indirgemek çok sağlıklı olmayacaktır. Yaşanan tecrübenin özünde, insanın normal bilinç kategorilerinin ötesine uzanan ve olgusal dünyada işimize yarayan mantık ilkelerinin sınırlarını aşan bir şeyler olduğunu görmek gerekir. Dinî tecrübe, nihayetinde, beş duyu ile algıladığımız varlık dünyasının tecrübesi üzerinden izah edilemez. Elbette ki iki tecrübe arasında bir analoji ve modelleme yapılabilse de dinî tecrübenin *bizatihi Varlığın*, teolojik ıstılahla zikretmek gerekirse, Tanrı'nın kendisini tecrübe etmek olduğu ve bu tecrübenin "var olanlar"ı aştığı unutulmamalıdır.

Dinî tecrübenin aynı zamanda anlatılamaz olduğu şeklinde bir özelliğinin bulunduğuna değinilmişti. Bazı düşünürler, mistik tecrübenin anlatılamaz oluşunu, dilin öznel tecrübeleri ifade etmekteki yetersizliğine bağlarlar. Bu düşünürlere göre dil, henüz, öznel tecrübeleri yeterince kavramsallaştırıp aktarabilecek bir düzeyde gelişmemiştir (Hemşinli, 2021, s. 153).

Dinî tecrübenin bilişsel bir özellik taşıyıp taşımadığı, hatta dinî bir delil olarak telakki edilip edilemeyeceği; tecrübenin kavramsallaştırmaya, dolayısıyla ifade edilmeye müsait olup olmadığı ile doğrudan ilgili görünmektedir. Dinî tecrübenin öznel bir tecrübe olması nedeniyle anlatılamaz olduğunu düşünenlerin bir kısmı, onun ancak süje tarafından bizzat yaşanarak varoluşsal olarak zevkine erilebileceğini, dinî tecrübenin bir kâl ilmi değil hâl ilmi olduğunu dile getirirken; anlatılamayacağı hususunda öncekilere mutabık kalan pozitivist felsefe geleneğine mensup olanlar ise anlatılamaz oluşundan ötürü onun anlamsız olduğunu iddia etmekle bu noktada ilk gruptan ayrılır (Hemşinli, 2021, s. 202,203).

Dinî tecrübenin anlatılamazlığı hususunda altı çizilmesi gereken bazı noktalar vardır. Öncelikle, dinî tecrübenin anlatılamaz oluşunun onun anlamsız olmasına delalet ettiğini düşünen mantıkçı pozitivist yaklaşımın tecrübeyi, sadece beş duyu ile sınırlı emprik tecrübeye indirgemesinin ve dilin sınırlarını emprik tecrübenin bittiği yerde çizmesinin makul ve adilane bir yaklaşım olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim bu konuda mantıkçı pozitivistlere getirilmiş ciddi eleştiriler vardır.[1]

Dinî tecrübenin anlatılamaz oluşu, sufi gelenekte, "tatmayan bilmez", "yaşanmadıkça anlaşılamaz" gibi ifadelerle vurgulanmaktadır. Şunu kabul etmek gerektir ki, bilhassa yoğun dinî tecrübelerin bütün sarahati ile aynen aktarılabileceğini düşünmek, hem dilin imkânına hem de tecrübe denilen yaşantının mahiyetine uygun düşmez. Yoğun, en azından beş duyuyu aşan bir tecrübenin açık-seçik ve şümullü bir şekilde ifade edebilmesi bir yana, insanın beş duyu ile tecrübe ettiği öznel tecrübeleri bile, o tecrübeyi hiç yaşamamış bir kişiye hakkıyla aktarabilmesi düşünülemez. Şöyle ki, âşık olan bir kişinin aşkın ne olduğunu, maddi sebeplerden kaynaklı yoğun bir hazzı yaşayan bir kişinin de yaşadığı o hazzı, bunları hiç tecrübe etmemiş kişilere, maddi bir cismi veya somut bir olguyu emprik vasıflarıyla tasvir etmekte olduğu gibi ifade edemeyeceği bir hakikattir. "Estetik tecrübe ile dinî tecrübenin epistemolojik birlikteliğini görmek mümkündür. Çünkü hem estetik tecrübede hem de dinî tecrübede bilmek ve anlamak için yaşamak, hissetmek, mecâz olarak bir anlamda o şeyi tatmak esastır (Hemşinli, 2021, s. 333)." Dolayısıyla, "yaşamayan bilemez" şeklindeki vecize, bu noktada bir hakikati dile getirmekle birlikte, bunu, tecrübenin hiçbir şekilde anlatılamayacağı şeklinde yorumlamamak; kavramsallaştırılması bakımından zor olan bu tür tecrübelerin yine de dilin imkânları içinde belli oranda aktarılabileceğini kabul etmek gerekir (Ertürk, 2016, s. 76,77). Otto da aynı şeyin altını çizmektedir: "Mistisizmin bile bundan tarifi

[1] Bu eleştirilerin mantıkçı pozitivizmin indirgemeci tavrına yeterli yanıtı verdiği düşünüldüğünden dinî tecrübenin anlatılamaz oluşu meselesini, buradan itibaren yalnız tecrübenin öznelliği ve dilin sınırları açısından değerlendirmek, çalışmamız açısından bizi ilgilendiren kısmı oluşturmaktadır. Mantıkçı Pozitivizm hakkındaki eleştiriler için bkz. (Aydın, 2012, s. 115-1335; Koç, 1998, s. 147-172)

imkânsız diye bahsederken kastettiği şey aslında din algısının nesnesi ile ilgili hiçbir şey öne sürülemez demek değildir. Öyle olmasaydı, mistisizm sadece sonsuz sessizlikten ibaret olurdu. Oysa mistiklerin genel özelliği bol ve etkili konuşmalarıdır (Otto, 2014, s. 32).” Zira dinî tecrübelerin bir şekilde ifade edilmeye çalışıldığını, bu konuda yazılan eserlerin çokluğu zaten ispatlamaktadır. Mesela İbn Arabî’nin (ö.1240) eserlerinde, dinî tecrübe neticesinde doğan vahdet temelli ontolojik kavrayışın felsefi bir tahlilinin yapıldığı görülmektedir. O, zaman zaman aklı yeren bir tavır geliştirmiş olsa da kendi varlık felsefesinde aklı mihver kılmıştır (Filiz, 1995, s. 26). Üstelik “Bir”le ya da “Mutlak Hakikat”le yaşanan bu yoğun birlik tecrübesinin hiç aktarılamayacağı iddiasının bu tecrübenin kendisi ile ilgili yapılan lehte ve aleyhteki felsefi görüşlere kaynaklık ettiğini de görmekteyiz. Aksi takdirde hiç aktarılamayan bir şey hakkında aleyhinde dahi olsa konuşulması, tartışılması düşünülemezdi. Kısacası, sadece dinî değil, her tecrübe bir yere kadar aktarılabilir, yine de yaşantıyla söz arasında ister istemez açılan mesafenin bilincinde olmak önemlidir. Bir şeyi görmekle gördüğümüz şeyin bizde bıraktığı intibaları aktarmak farklı şeylerdir, dilimizi ne kadar mükemmel hale getirirsek getirelim, hiçbir ifade yaşantıyı aynen yansıtamaz (Emiroğlu, 2010, s. 125). Dinî tecrübenin belli bir oranda teorik ya da kognitif bilgi verdiği kabul edilse bile onun temelde duygusal ve sezgisel boyutta gerçekleştiğini, teorik aklın bu hususta daha geri planda kaldığını düşünmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Tanrı gibi ontolojik bakımdan bambaşka bir Zat’la yaşandığı dile getirilen bir tecrübe, özel bir tecrübe olacak ve aklın sınırlarını aşacaktır. “Bütün kelimeler ve ifadeler, gösterdiği ‘nesnelleştirme’ ve ‘bölünme’ özelliği taşıması nedeniyle, Tanrı konusunda yetersiz kalacaktır (Hemşinli, 2021, s. 235).”

Yeri gelmişken dinî tecrübenin ifadesini yalnız dil meselesine hasredip onunla sınırlandırmanın dinî tecrübenin o geniş ve yoğun anlam halesini alabildiğince daralttığının altını çizmek gerekmektedir. Bu, çalışmamızın merkezi tartışması açısından önem arz etmektedir. Aslında ifadeyi sadece dille, üstelik bazı düşünürlerde olduğu gibi bilhassa kavramsal dille sınırlandırmak, sadece dinî tecrübenin çok boyutlu oluşunu değil, insanın da çok boyutlu bir ontolojik varlık olduğunu görmezden gelmekle, dahası, dinî tecrübeyi sadece mistik tecrübeyle özdeşleştirmekle ilgili olsa gerektir. İnsan sadece ussal bir varlık olmanın ötesinde duygu, dürtü, bilinç dışı gibi değişik var oluş katmanlarıyla dünyada ikame eden bir varlıktır. İnsan, teorik-ussal ifadelerinin yanında aktüelliğiyle de tebarüz eder. Bir tecrübeden yola çıkarak ortaya koymuş olduğu bütün eylemler, insanın ifadelerinin tamamını teşkil eder. Canının yanması neticesinde bir çocukta tezahür eden ağlama hâli, ya da bir aşığın sevgilisine verdiği bir demet çiçek, çoğu zaman dilin ifade imkânlarından çok daha fazlasını ifşa eder ki bunlar, *hâl dili* olarak tavsif edilen şeylerdir. Nitekim bir çocuğun ağlaması, insandan tezahür eden doğal bir hâlken aşığın sevgiliye verdiği çiçek ise sembollere bürünmüş bir hâl dili olarak tebarüz eder. Bunun gibi, dinî tecrübe açısından bakıldığında da kalp, vicdan ve dolaysıyla “hâl” önemlidir. Bedahet duygusunun baskın olduğu bu tecrübede, bilimsel düşünce ve analitik mantık tek başına yeterli olmamaktadır. Burada akıl ve kalbin buluştuğu bir kavşaktan bahsedilebilir (Koç, 2008, s. 14).

Dinî tecrübenin değişik yoğunluklarda yaşanabileceğine, bunun sadece mistik tecrübeyle sınırlandırılmaması gerektiğine değinilmişti. Değişik yoğunlukta yaşanan her tecrübenin yine değişik şekillerde ifadelere büründüğü, bu ifadelerin de o tecrübeye istidadı oranında diğer fertler tarafından kavrandığı söylenebilir. Estetik ve sanat da bu ifade şekillerinden biridir. Dinî huşu ve tecrübeyle icra edilen bir musikiyi, yapılan bir resmi, inşa edilen bir mimari eseri gayet tabi ki, o tecrübenin ifade tarzlarından biri olarak görmek gerekir. Nitekim kendi tasavvuf geleneğimizde, bilhassa Mevlevî ve Bektaşî tekkelerinde icra edilen, dinleyenlerde hem bir huşu hem de bir teslimiyet hissi uyandıran musikilerin abesle iştigal olduğunu düşünmek insafa sığmaz. Hatta bir Mevlevî veya bir Bektaşî ayinindeki semanın, insanın kozmik âlemle ve Tanrı’yla ilgili sembolik mahiyeti ve göndermeleri görmezden gelinemez. Dolayısıyla dinî tecrübeyi sadece kavramsal ve ussal ifadelerle sınırlı görmek, dinin sembolik boyutunun anlaşılmadığına işaret eder. Dinin sembolik boyutundan kastedilen şeyi, bu aşamada, biraz daha açmak gerekmektedir.

Teolojinin dışında edebiyat, matematik, psikoloji, müzik gibi disiplinlerde de sembolden bahsedilir. Sembol, psikolojide, davranış örgülerinin altındaki asıl anlama işaret eden göstergeler ya da psikanalitikte, bilinçaltına işaret eden fenomenlerken matematikte işaretler bütünü için kullanılır. Din sahasında sembol ise, bütünle bir şekilde ilgisi olan hatta bütünden pay alan, o olmazsa bütünün tam olarak anlaşılamayacağı şey olarak değerlendirilir (Tokat, 2004, s. 12). Dinî semboller, diğer sembollere benzemekle birlikte bazı farklar da gösterir. Öncelikle diğer sembollerden daha özel ve tinsel bir alana işaret eder. Dinî semboller bilimsel eleştirilerle yok edilebilecek semboller değillerdir (Koç, 1998, s. 101).

Kendileri dışında başka bir şeyi göstermeleri bakımından her ne kadar işaretlerle semboller birbirine benzer görünse de aslında aralarında bazı önemli farklar bulunmaktadır. İşaretler uylaşımsal olmakla birlikte semboller böyle değildir. Bir işareti, örneğin "dur" anlamına gelen bir levha işaretini ilga edip onun yerine aynı anlamı ifade edecek başka bir işareti koymak mümkünken semboller, bu tür tasarruflar konusunda direnç gösterir. İşaretle işaret edilen arasında ilişki bire bir ilişki olup tek anlamlı iken, semboller sembolize ettiklerinden bir pay alır ve anlam bakımından da bir yoğunluk ve belirsizlik taşır (Tokat, 2004, s. 16). Hatta sembollerin anlamı kolayca tüketilemez ya da sınırlanamaz. Semboller, bütünüyle anlaşılabilen ya da kavramsal bakımdan bir indirgemeye müsait olan şeylere gönderme yapmaz, sembolün gösterdiği şey yoğun bir anlam halesini muhafaza eder. Bir sembol olarak bayrağın ulusun kavram ve duygu dünyasındaki neredeyse tüketilemeyen ve tam olarak ifade edilemeyen anlam halesi buna güzel bir örnek teşkil eder. Özetlersek, işaretler kendisinin ötesinde olan bir şeyi gösterirken, semboller gösterdiklerini temsil edip onlara katılır (Koç, 1998, s. 98).

Sembolün metafizik olanla veya kutsal olanla temel bir ilişkisi olduğu, ona tüketilemeyen anlamlar halesiyle katıldığı dile getirilmişti. Bu noktada, alegori ile sembol arasında da kapanmaz bir boşluk olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi alegori bir şeyi daha somut şekilde ifade etmekle ilgili dile ait bir kullanımdır. Bir başka şeye gönderme yapması bakımından alegori işarete benzer. Karmaşık olan şeyin daha vuzuha kavuşması için onun ya da ondaki gerçekliğin bir bölümünün somutlaşmasıdır. Dolayısıyla alegorideki gösterge ve gösterilen ilişkisi tek yönlü ve tek anlamlıdır. Gösterilenin hiçbir şekilde tasvir edilmesi mümkün değilse ve gösteren, anlamı zahir kılma çabası içinde varlığa gelmişse bu, artık semboldür (Çınar, 2007, s. 215). Gadamer'in (ö.2002) ifadesiyle, sembolün alegoriye kapalı olan metafizik bir arka bahçesi vardır. Sembolün bu arka bahçesi, duyulur olandan ilahî olana giden bir metafizik ilişkinin olduğunu düşünen gnostik geleneğe kadar gider. Dolayısıyla görünür olandan ilahî olana uzanan bu ilişki ağını anlamak, bu kapalılığı bir çeşit hiyeroglif çözme yoluyla aydınlatmak, iyi bir eğitim almış üst bir beceriyi ve yaşantıyı gerekli kılmaktadır. Sembol bu anlamıyla tesadüfi seçilmiş bir şey değildir, görülenden görülmeyene giden özel bir ilişkiyi haizdir. "Görülebilir görüş ile görülemez anlamın birbirinden koparılamazlığı, yani iki alanın bu örtüşmesi her dinî ibadetin temelidir (Gadamer, 2008, s. 101)." Sembol, duyularla kavranılanın metafizik olana doğru uzanması bakımından sadece alegori değildir. O, bizzat kendisi olarak bu metafizik olana katılır, yani onunla birleşir (Gadamer, 2008, s. 107). Fakat bu ilişkinin oluşması tesadüf eseri olmadığı gibi, sembolle onun gösterdiği anlamın birliğini idrak etmek de kolay değildir. Burada Gadamer'e kulak vermek faydalı olacaktır:

> Sembol düşünceler dünyası ile duyular dünyası arasındaki gerilimi kolayca ortadan kaldırmaz. O, form ile öz, ifade ile içerik arasındaki bir uyumlu ilişki yokluğu sergiler. Bu gerilim özellikle sembolün dinî fonksiyonunda söz konusudur. Dinî seremonide açık olanla sonsuz olanın anlık ve total birbiriyle örtüşme imkânı, sembolü anlamla dolduran şeyin sonlu olanla sonsuz olanın bir aradalığı olduğunu var sayar. Bu yüzden, sembolün dinî formu tam anlamıyla, tek olan şeyi bölen ve onu yeniden bütünleştiren "symbolon"un asli doğasına tekabül eder (Gadamer, 2008, s. 107).

Özetlersek, sembol, somut olanla tinsel olanı bağlamaya çalışır; bir nevi bu, insanın duyu nesnesini aşan tininin kendini dışa vurumu, tikel manada tinin, tinsel olana uzanan çift boyutlu işaretidir. Sembol, tek anlama indirgenebilecek ve nihai bir kavramsallaştırmayla tüketilebilecek

bir şey değildir. Sembolün bir şeye göndermede bulunduğu doğru olmakla birlikte onun çok katmanlı anlam dünyası inşa ettiği söylenebilir, çünkü sembol olarak ortaya çıkmasından önceki zemini belirsizdir ve anlaşılması gayet zordur (Çınar, 2007, s. 208).

Hiçbir bilimsel tavrın tam olarak tüketemediği anlam katmanlarının buluştuğu yerde sanat ve sanatın icra ettiği sembollerle karşılaşırız. Her büyük sanat eserinin, insanı bütün idrakiyle saran bir anlam halesi vardır. Bu anlam halesi, kavramın çeperini daima aşar. "Sanatın işlevlerinden biri de onun akılla kavranamaz ve ulaşılamaz olanı anlaşılabilir ve ulaşılabilir kılmasıdır (Koç, 2008, s. 31)." Bir sembole ne kadar nüfuz edebilirsek onun bize değişik gerçeklik seviyelerini açımladığına şahit oluruz. Müzik, resim, şiir gibi sanatlar, bize kapalı kalan gerçeklik seviyelerini başka şekillerde ifşa eder. Sembol, sadece nüfuz edemediğimiz gerçeklik katmanlarının açılmasına sebep olmaz, o bir taraftan da insanoğlunun ruhsal gerçekliğini de açığa vurur. Büyük bir sanat eseri, insanın tinsel derinliklerine uzanır ve onu aydınlığa çıkarır (Çınar, 2007, s. 227). "Biz sembollerle bir bakıma kendimizi keşfederiz (Koç, 1998, s. 100)."

Görüldüğü gibi dinde sembollerin ve bu sembollerle örülen anlam ağının çok önemi vardır. Dinlerde ifadeler sadece din diliyle değil, başka katmalarda oluşan sembollerle de tebarüz etmektedir. Dinî tecrübe, din dili, kavram, sembolik ve mecazi dil konusunun da bu bağlamda ele alınmaya ihtiyacı vardır.

Anglo-Amerikan deneyci kanada müntesip olan Stace, dinî tecrübe dilinin paradoksal olduğunu ve "dolu-boşluk paradoksu" dediği bu paradoksun dilin ifade imkânından değil, bizatihi tecrübenin özünden kaynaklandığını iddia etmektedir (Stace, 2004, s. 308,309). Dolayısıyla Stace için çok kısıtlı bir paradoksal konuşma dışında, dinî tecrübe hakkında konuşmak çok mümkün değildir. Stace'in yaptığı gibi meseleyi sadece paradoksal dile getirip dayamak, dinî tecrübe hakkında konuşmayı irrasyonel sahaya hapsederken aynı zamanda onun hakkında hiç anlamlı konuşma şansımız da kalmamaktadır (Tüzer, 2006, s. 127). Stace'in bu tutumunun aşırı olduğuna, dinî tecrübenin hiçbir şekilde kavramsallaştırılamayacağını iddia etmenin makul olmayacağına daha öncesinde, tecrübenin anlatılabilmesi meselesinde değinilmişti. Ayrıca, yeniden vurgulamak gerekirse, dinî tecrübenin hem yoğun bir tecrübe hem de duyu tecrübelerine nazaran daha öznel ve özel bir tecrübe olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu tecrübenin bütün boyutlarıyla kavramsallaştırılacağını iddia etmek de diğer bir aşırı yargı olacaktır. Bu yüzden dinî tecrübede, analitik ya da rasyonel-kavramsal bir dilin dışında başka dil imkânlarının da önemli hatta vazgeçilmez olduğunu düşünmekteyiz. Burada sembolik ve mecazi dilin, ifadeye yeni imkanlar bahşedeceği söylenebilir. Bu imkânın sınırlarını irdelemeden önce, Stace'in şiirsel dile muhalif düşüncesini kısaca özetlemek, konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Şiirsel dilin, aslında kavramsal dilden pek uzak olmadığını, benzeyen-benzetilen ilişkisi neticesinde mecazların doğduğunu, dolayısıyla mistik tecrübede mecaza sırtını dayamanın pek işe yaramayacağını düşünen Stace, Bir'in tecrübesiyle sınırladığı mistik tecrübenin anlatılamazlığı hususunda literatürde bir uzlaşım olduğunu da iddia eder. Şiirsel ve sanatsal ifadenin –dolayısıyla buna sembolik ve mecazi dil demek mümkündür-, ussal ve bilimsel doğruluktan daha başka bir doğruluk zeminini ortaya çıkardığı iddiası, Stace'e göre gerçekçi bir iddia değildir. Stace, şiirsel dilin bir şekilde etkileyici, çarpıcı bir üslubu haiz ve yaratıcısının böyle artistik ifade imkânlarını kullanma hakkının da olduğunu teslim etmekle birlikte, ona göre, bu dil kullanımı, artistik ve estetik bir çabanın ötesine gidemez ve kavramsal doğruluktan farklı başka bir doğruluğu izhar edemez. Stace'e göre aslında mistik olsun ya da olmasın her şiirdeki mecazlar, deşifre edildiği takdirde, rasyonel doğruluktan, kısacası bilimsel veya usa dayalı dilin kavramlarından başka bir şey söylemez. Ona göre aslında şiir dilinde olan, bir şeyi artistik ritim formu içinde belli metaforlarla aktarmaktan başka bir şey değildir (Stace, 2004, s. 188-196).

Hiçbir şiirsel dilin ussal-kavramsal dile tahvil edilemeyeceği yargısının aşırı olduğunu teslim etmekle birlikte, sembolik ve şiirsel dilin hakikatin ifşasında yine de ussal-kavramsal dilden

farklı bir gücü ve etkisinin olduğu kanaatindeyiz. Elbette ki gerçek hakkında konuşmak akla dayalı bir şeydir, fakat tecrübe dediğimiz şey ve bununla yakalanan gerçekler, kimi zaman felsefenin tanıma dayalı açıklamalarından sıyrılacak ve daha derin boyutlu ifadeler talep edecektir. Sanatın canlı, kişiyi doğrudan kavrayan ifadeleri, tecrübenin gerçekliğini aktarmakta daha etkili olacaktır (Koç, 2008, s. 89). Dinî tecrübe, mutat hayat tecrübesini aşan ve bünyesinde coşkuyu ve vecdi de barındıran bir mahiyeti haiz olduğundan onu matematiksel bir akılla idrak ve izah etmek mümkün değildir. Tanrı tecrübesi, mevcut rasyonel mantığın ötesine uzanan bir yöntem ve dili gerektirir. Metodolojik bir yöntemle ve nesnel bir tavırla Tanrı'dan söz etmek, Tanrı'nın bir iman objesi olduğu gerçeğini ıskaladığından yanlış bir yöntem olacaktır (Çınar, 2007, s. 89). Dinî tecrübeyi teolojik bir zemine oturtmak için hayal etme, algılama, yorumlama gibi bilişsel unsurları devreye sokmak; yaşanılan tecrübeyi yalnız özneye içkin ve kapalı devre bir tecrübe olmaktan çıkarmak amacıyla semboller, metaforlar gibi dilin değişik imkânlarını kullanma suretiyle yeni retorikler oluşturmak kaçınılmazdır (Hemşinli, 2021, s. 71,72). Hemşinli, bunu şöyle ifade eder:

> *Bazı durumlarda ise kişi, tecrübeyi anlatmak için kullandığı ifadelerin ve dilin sınırlarından dolayı sembollere başvurmaktadır… Dinî tecrübeyi sembolik dil yoluyla savunanlar, anlamı kavramak ve sembolik fonksiyonu olan bu tür ifadelerin gerçekliğini görmek için bunların sembolize ettiği tecrübe türüne sahip olunması gerektiğini söyler* (Hemşinli, 2021, s. 149).

Din dilinin tek anlamlı değil de çok anlamlı bir dil olduğunu savunan düşünürlere göre, din dilinde sembollerin vazgeçilmez bir fonksiyonu vardır. Hatta onlardan bazılarına göre esas manada din dili sembolik ve mecazi bir dildir. Bunu savunan düşünürler için din dili, sembolik olduğu kadar aynı zamanda, analitikçilerin veya indirgemeci anlayışların savunduğunun aksine doğrulama prensiplerinin ötesinde bir dildir (Tokat, 2004, s. 30). Tillich'e (ö.1965) göre, Tanrı gibi nihai ilgi olan ve bütün var olanlara aşkın "Varlığın Kendisi" hakkında kavramsal ve kategorik ifadeler asla uygun olmaz. İnsanın Tanrı hakkında konuşabilmesi ancak sembolik bir dille mümkündür (Tokat, 2004, s. 97).

Sembolik dilin hem linguistik hem de linguistik olmayan bir tarafı vardır. Linguistik taraf, onun oluşturduğu semantik dizge içinde anlaşılır. Linguistik taraf sembolün kendini ilk planda ve zahirde ifşa ettiği alandır. Ama çift niyetsellik taşıyan sembolün, linguistik tarafının yanında onu aşan bir tarafı olduğu da bir gerçektir. Uylaşımsal alanda kendini belirgin kılan sembolün lingusitik tarafı, derinindeki katmanla paylaşılan anlam arasında bir köprü özelliği gösterir. "Kısacası farklı kıyılardan süzülüp gelen anlam ağını sembol koyunda bulmak mümkünken, kavram bunu karşılamakta yetersiz kalır (Çınar, 2007, s. 213,214)." Semboller, kavramsal alanın dışına taşan bir anlam yoğunluğunu haiz olduğundan, onları yorumlamak pek kolay değildir. Kuşeyri'nin (ö.1074) risalesindeki bir anekdot buna güzel bir örnek teşkil eder: "Derler ki: Rüyada görülen Ebu Süleyman Dârânî'ye (ö.830), 'Allah sana nasıl muamele eyledi?'diye sorulmuş. O da: 'Beni affetti; hesabı zor olan şey sûfîlerin işaretleri oldu. Çünkü bu işaretlerden ya maksadı anlamamış veya anlatamamıştım' demişti (İbrahim Emiroğlu, 2010, s. 186'dan naklen)."

Şiiri de bu anlamda değerlendirmek mümkündür. Şiir, olgusal dünyanın karşılayamadığı ve insandan zahir olan bir gerçekliğe doğru uzanır (Çınar, 2007, s. 210). Şiirin kavramsallaşmaya daima direnen ve kendini sembollerin ifade imkânına bırakan bir tarafı vardır. Dinî hakikatlerin anlatılmasında belki de en uygun dilin şiir dili olduğu söylenebilir. Tanrı'nın güzelliği ve ihtişamını ifade etmede düz bir dilin yapacağı pek bir şey yoktur (Koç, 2008, s. 8). Nitekim Ahmet Yesevi (ö.1166), Mevlana (ö.1273), Yunus Emre (ö.1328), Şeyh Galib (ö.1799) gibi nice büyük mutasavvıfın çoğu zaman duygu ve düşüncelerini şiirsel dile başvurarak ifade etmelerinin altında yatan neden bu olsa gerektir. İman tecrübesinin bir bakımdan estetik tecrübeye benzediği söylenebilir (Koç, 2008, s. 44). Bu bakımdan anlatılmaya uygun olmadığını düşündükleri dinî tecrübeyi James, müzik ya da aşk gibi bir hissetme tecrübesine; Otto, *estetik tecrübeye*; Gazali (ö.1111) ise şiir zevkine benzetmektedir (Hemşinli, 2021, s. 215). Mistik tecrübenin paradoksal dilinin bir müzikal kompozisyona benzediğini zikreden James'a göre, bu paradoksal dil, bize

gülünç ve anlamsız gelmiyorsa muhakkak içimizde müziğin ve dilin değdiği telleri titreştirdiğindendir. Dolaysısıyla bu dilin kendine özgü bir ifşası ve insanın ontolojik-bilinç katmanlarından özel bir bölgeye hitap ettiği hususi bir modu vardır (James, 2021, s. 433,434). "Mistik bölgenin kapısını açacak şifreleri duyar duymaz tanırız, fakat onları bizzat kullanamayız; 'kadim şifre' sadece ondadır (James, 2021, s. 435)."

Dilin estetik açıdan olsun ya da olmasın bir şekilde sembollere başvurmasıyla farklı ve daha yoğun anlatım imkânına kavuşacağı üzerinde yeterince durulduğu kanaatindeyiz. Dinî tecrübenin bilindik kavramsal dilin tek boyutlu ifade imkânını aştığını ve dile farklı varoluşsal düzlemlerden yaklaşıldığında yeni anlamlar açacağını göstermek adına diğer bir dil görüşüne değinmek de faydalı olacaktır. Aynü'l-kudât Hemedanî'ye izafe edilen bu görüşe göre, yoğun tecrübelerin dille ifadesinde kelimelerin çok anlamlı oluşuna özel bir vurgu yapılmaktadır. Hemedanî'ye göre insanlar kelimelere gereğinden fazla yük ve sorumluluklar yüklemektedir, oysa kelimeler ile anlamları arasındaki ilişki, köşeli ve sıkı irtibatlı bir ilişki değildir. Her kelimenin ardında çok geniş bir anlam alanı vardır, bu manada, kelimeler geniş anlam dünyalarına açılan kapılardır. Aslında sembol için ifade edileni Hemedanî'nin bir nevi kendi kelime-anlam ilişkisine yansıttığı ve kelimeleri bazı farklar mahfuz olmakla birlikte, bir nevi semboller gibi gördüğü söylenebilir. Şöyle ki, Hemedanî kelimelerin çok anlamlılığından bahsederken bunu, yatay düzlemde değil dikey düzlemde değerlendirmektedir. Yatay düzlemdeki anlam çokluğuna bir örnek olarak "ayn" kelimesi verilebilir. Bu kelime göz, suyun kaynağı, öz, cevher, altın parçası, aynı batından olan kardeş gibi değişik anlamlara gelmektedir, ama görüldüğü gibi bunlar hep aynı varlık kategorisi içinde ve aynı düzlemde, yani yatay düzlemde yer alan anlamlardır. Oysa Hemedanî'nin kelimelerin anlamı için iddia ettiği çok anlamlılık ise dikey boyutta vuku bulan, dolayısıyla bir anlam derinliği, değişik anlam katmanları barındıran bir durumdur. Hemadani, kelimelerin aynı anlam ekseninde birbirinden farklılaşan, giderek derinleşen anlam katmanları olduğunu ifade ederken özellikle ulûhiyetle ve mistik âlemle ilgili beyanlarda kelimenin bu derinlikli anlamlarının hâkim olduğunu dile getirmektedir. Kısacası Hemedanî'ye göre "yakınlık (*kurbiyyet*)", iki arkadaşın birbirine yakın olduğunu söylerken başka; iki cisimin birbirine yakın olduğunu söylerken başka bir anlam derinliğini izhar eder. Bu, aynı şekilde Allah'ın müminlere yakın olduğunu söylerken başka, sufinin Hakk'la kurbiyetinden bahsedildiğinde ise bambaşka bir anlamda kullanılacaktır. Kelime, sürekli dikey bir derinlik kazanmaktadır (Izutsu, 2002, ss. 113-133).

Stace ve onun gibi düşünenlerin kanaatimizce yanıldığı bir nokta da, şiirsel dildeki tekrarların, ölçü ya da kafiye gibi sesle ilgili sanatların sadece söyleyişi etkin ve çarpıcı kılmak adına artistik amaçla yapıldığı şeklindeki yaklaşımlarıdır. Oysaki özellikle bu tür tekrara dayanan sanatlar, mistik esrime duygusunu uyandırma yönünden anlama formel bir güç kazandırmaktadır. Bir ayinde, tekrara dayanan figürlerin sergilenmesi, bir zikrin sürekli tekrarlanması, o ayine ya da zikre katılan insanların farklı bir boyuta geçmelerini teşvik eden formlardır. Ahenk ve ritim duygusu ruhi âleme dönük duygular uyandırır (Koç, 2008, s. 166). Müzikal ve ritmik armoninin yarattığı ruhsal durumun matematiksel ve mantıksal boyutu tamamlayan bir unsur olduğu, o olmazsa kozmik hakikate yönelik bir şeylerin eksik kalacağı unutulmamalıdır (Nasr, 1992, s. 125). Dolayısıyla kendi irfan geleneğimizde görüldüğü gibi şiirin; tecrübeye dayalı yaşamın asli ve deruni içeriğinin başkalarına aktarılmasında düz yazıdan daha etkili olduğu fark edilmiş ve bilhassa tercih edilmiştir (Koç, 2008, s. 164) .

Değerlendirme

Dinî Tecrübe, her dinden birçok insanın yaşadığını iddia ettiği bir şeyin adıdır. Kavramı oluşturan tamlamanın tamlayanının "dinî" ibaresi olması, bunun kutsala dair bir tecrübe olduğuna da işaret etmektedir. Dinî tecrübeyi sadece yoğun mistik tecrübelere hasretmek, onun dışındaki şeyleri bu tecrübenin kapsamı dışına itmek doğru bir tutum olmayacaktır. Bu tür bir yaklaşım "indirgemeci" olarak yaftalanmaya müsaittir. Namaz kılma ibadetini düşündüğümüzde bile bunun, her inanın yakin derecesine ve takvasına göre değişen yoğunlukta ifa edilen bir ibadet olduğu

söylenebilir. Dolayısıyla insanların dini duygular içinde yerine getirdiği her ibadet, kendini sakındığı her yasak fiil, dini tecrübe içinde telakki edilmelidir. Dinî tecrübe dendiğinde literatürde ilk akla gelen ve üzerinde daha sık durulan mistik tecrübeler ise, dini tecrübenin en yoğun safhasını oluşturmaktadır.

Dinî tecrübelerin açığa vurulmasında veya ifadesinde dil kadar belki de ondan daha fazla başka ifade imkânları ve göstergeler tebarüz etmektedir. Genellikle yoğun bir sembol halesiyle çevrelenmiş olan bu göstergeler; kimi zaman hal dili denilen şeyde kimi zaman ise bir resim, musiki, mimaride kendini açığa vurur. İnsanın kutsalla ilişkisini ifşa eden bütün bu şeyler, kognitif, kavramsal ya da duygusal anlamların buluştuğu bir kavşak noktasını oluşturur. Şiir dili de tıpkı yukarda bahsi geçen sanatlar kadar dilin düz kullanımını aşmak suretiyle insanı, sembol örgüsünün ve sesin çağrışımlarına davet eder.

Bir dinî tecrübenin us ve kavramı aşan bir yanı olduğu düşünülünce, duygu ve aklın bu tecrübede, birlikte tezahür etmeleri kaçınılmazdır. Tasavvuf geleneğine bakıldığında, Muhyiddin İbn Arabi, Ahmed İbn Arif (ö.1141), Sühreverdi (ö.1145) gibi entelektüel tavır gösteren sufilerle birlikte, Mevlana, Hallac (ö.922), İbn Ferid (ö.1235) ve Yunus Emre gibi duyguyu ön plana çıkararak aşka vurgu yapıp, marifeti aşk halinde tecrübe eden ve bunu aşkla ifade eden kişiler de vardır. Fakat bu durum, zannedildiği gibi birbirine rakip iki ekolün doğmasını ve tefrikayı değil, duygu veya akıl yönünden bir tarafa yapılan vurguyu gösterir. Bu iki yöntem daima birbiriyle birlikte yürümüştür. Dinî tecrübeden aşk ve estetik boyutunu çıkarmak onu sadece ussal kavram kategorilerine hapsetmek, insan varoluşunun gerçeğine uymaz. İslam dünyasında şiir yazmayan bir mutasavvıfın hatta bir metafizikçinin neredeyse olmaması duygu, sezgi ve şiirde tezahür eden sembol ve mecazların dinî tecrübe açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, dini tecrübenin yegâne ifade şekli sadece dil değil, anlam katmanlarını haiz semboller ağıyla örülmüş her fiil ve sanat da bu tecrübeyi ifşa edecek bir vasfa sahiptir. Sembollerin ve mecazların daha yoğun kullanıldığı ve ritmik bir özelliği de olan şiirsel dili ise, ussal-kavramsal dilin ötesinde bir ifade imkânını dinî tecrübe adına bahşetmektedir. Dolayısıyla ussal kategorilerin hâkim olduğu felsefi dil yanında şiirsel-sembolik dile de başvurmak, dinî tecrübenin ifadesinde büyük imkânlar sunacaktır.

Kaynakça

Aydın, M. S. (2012). *Din felsefesi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Cevizci, A. (2002). *Tecrübe.* İçinde Felsefe sözlüğü. Paradigma Yayınları.

Çınar, A. (2007). *Varoluşçu teoloji-Paul Tillich'te din ve sembol*. İz Yayıncılık.

Emiroğlu, İ. (2010). *Sûfi ve dil (Mevlânâ örneği)*. İnsan Yayınları.

Ertürk, R. (2016). *Sufi tecrübenin epistemolojisi*. Fecr Yayınları.

Filiz, Ş. (1995). *İslam felsefesinde mistik bilginin yeri*. İnsan Yayınları.

Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve yöntem* (1). (Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Çev.). Paradigma Yayınları.

Hemşinli, H. (2021). *Öznellik ve nesnellik kıskacında dinî tecrübe*. Dergâh Yayınları.

Izutsu, T. (2002). *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*. (Ramazan Ertürk, Çev.). Anka Yayınları.

James, W. (2021). *Dinsel deneyimin çeşitleri-insan doğası üzerine bir inceleme*. (İsmail H. Yılmaz, Çev.). Pinhan Yayınları,.

Koç, T. (1998). *Din dili*. İz Yayıncılık.

Koç, T. (2008). *İslâm estetiği*. İslam Araştırma Merkezi Yayınları.

Nasr, S. H. (1992). *İslam sanatı ve maneviyatı*. (Ahmet Demirhan, Çev.). İnsan Yayınları.

Otto, R. (2014). *Kutsal'a dair*. (Sevil Ghaffari, Çev.). Altıkırkbeş Yayınları.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. & Basinger, D. (2013). *Akıl ve inanç, Din felsefesine giriş*. (Rahim Acar, Çev.). Küre Yayınları.

Russell, B. (2019). *Felsefe sorunları*. (Vehbi Hacıkadiroğlu, Çev.). Say Yayınları.

Stace, W. T. (2004). *Mistisizm ve felsefe*. (Abdüllatif Tüzer, Çev.). İnsan Yayınları.

Swinburne, R. (2010) *Is there a God*. Oxford University Press.

Tokat, L. (2004). *Dinde sembolizm*. Ankara Okulu Yayınları.

Tüzer, A. (2006). *Dinî tecrübe ve mistisizm -felsefî bir yaklaşım-*. Dergâh Yayınları.