

PAPER DETAILS

TITLE: Mistik Birlik Tecrübesi Versus Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber'de Ben'in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi

AUTHORS: Abdullatif Tüzer, Gülsah Ulutürk Erkaya

PAGES: 116-151

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4182117>

**Mistik Birlik Tecrübesi *Versus* Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber’de
Ben’in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi**

Abdüllatif TÜZER

Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Professor, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology,

Department of History of Philosophy

Eskişehir / Turkey

atuzer@ogu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0959-0225

Gülşah Ulutürk ERKAYA

Yüksek Lisans, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Master, Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences,

Department of Philosophy and Religious Sciences

Eskişehir / Turkey

uluturkgulsah@hotmail.com

orcid.org/0009-0004-3926-0464

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Ekim / October 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 24 **Sayfa /Page:** 116-151.

Atıf / Cite as: Tüzer, Abdüllatif – Ulutürk Erkaya, Gülşah. “Mistik Birlik Tecrübesi
Versus Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber’de Ben’in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi
[Experience of Mystical Union *Versus* Theistic Religious Experience: Dialogical

Relationship of the I with Eternal You in Martin Buber]". *Amasya İlahiyat Dergisi- Amasya Theology Journal* 24 (December 2024): 116-151.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1541601>

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

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Experience of Mystical Union *Versus* Theistic Religious Experience: Dialogical Relationship of the I with Eternal You in Martin Buber

Abstract

Both Eastern and Western studies on the nature of mysticism refer to the existence and reality of a universal mystical experience, an experience of unity, which is fundamentally one and the same in all different times and geographies. According to thinkers who call themselves perennialists or universal essentialists, with the expulsion of all content from consciousness and the dissolution of the self, the individual self and the Universal Self become identical, and thus an undifferentiated unity or pure state of consciousness is experienced. This unity or state of pure consciousness is a universal experience that does not constitute the phenomenological content of this experience per se, but is the ground for all the different theological interpretations that are later added to the experience of pure consciousness. Accordingly, the experience of unity is the authentic, real experience, while theistic accounts of experience that preserve the subject-object dualism and a contentful state of consciousness are merely interpretations. This also means that prophetic experiences of revelation are also mere interpretations. Thinkers such as Friedrich D. E. Schleiermacher, Robert C. Zaehner and Rudolf Otto refer to the existence of mystical experience of the theistic kind. Richard Swinburne and William P. Alston were the ones who tried to show the possibility of theistic religious/mystical experience within an epistemic framework. However, although the existentialist thinker Martin Buber has done the most in-depth analysis of the possibility and nature of theistic religious/mystical experience, he has remained under-recognized or overlooked in the literature on mysticism. Buber's most challenging claim is this: Contrary to what the Perennialists claim, no experience that breaks the I-Thou dualism can be real. However, mystical experiences of unity that destroy the self are completely devoid of reality, meaning and freedom. The state of unity that the self experiences by withdrawing from the world, by withdrawing into itself, by wrapping itself in itself, is not real, because reality is only revealed in the presence of a You independent of the I and through a living and concrete relationship with You. First and foremost, the necessary and primary condition for being an I is the existence of a Thou independent of the I. In this world, every Thou must eventually become an It. Therefore, to be I in the true sense is possible only

through a relationship with a being that will never be It. Only the Eternal You, God, is the possibility and guarantee of the existence of an absolute, whole, real, free and meaningful I. On the contrary, the proponents of the mystical unity thesis argue that a mystic who turns his back on concrete life and retreats into his inner world, where he finally destroys his self, will become one with an ultimate reality and realize the unity of all things. From Buber's point of view, how can we claim that the experience of contentless unity, which completely excludes concrete life and beings, which radically destroys the dialogical relationship that establishes reality through the death of the self, and which therefore makes the existence of the Thou doubtful, is a real experience? Because there is not even an I that we can point to as the experienter. The most critical question is this: In the experience of unity, where the perceiver and the perceived are one and the same, is it God, if not the I, who inhabits the state of unity? Therefore, according to Martin Buber, reality can only be realized where there is a mutual relationship, and the purest, truest religious or mystical experience for a human being can only be realized when he or she is in the presence of God, the Eternal You, as a single person, as a solitary individual, and enters into a dialogical relationship. The experience of mystical unity of the pantheistic or monistic type, which cancels such a dialogical relationship, destroys the I standing independently and freely before the Eternal Thou, and finally arrives at the identity of the individual self and the Universal Self, is cut off from existence, reality and meaning. Because there is no reality where there is no mutual relationship of the two Thou's and in a self that is not nourished by this relationship.

Keywords: Philosophy of Religion, Martin Buber, Theistic Religious Experience, Experience of Unity, Dialogical Relationship

Mistik Birlik Tecrübesi *Versus* Teistik Dini Tecrübe: Martin Buber'de Ben'in Ezeli Sen ile Diyalojik İlişkisi

Öz

Mistisizmin mahiyeti üzerine yapılan gerek Doğulu gerekse Batılı çalışmalar tüm farklı zamanlarda ve coğrafyalarda temelde bir ve aynı olan evrensel bir mistik tecrübenin, birlik tecrübesinin varlığına ve gerçekliğine atıfta bulunur. Kendilerine perenniyalist ya da evrensel özcü denen düşünürlere göre bilinçten tüm muhtevanın atılması, benliğin fena bulmasıyla bireysel ben ve Evrensel Ben

özdeş olur ve böylece ayrımlaşmamış bir birlik ya da saf bilinç hali deneyimlenir. Bu birlik ya da saf bilinç hali, bizzat bu tecrübenin fenomenolojik içeriğini teşkil etmeyen ve sonradan saf bilinç tecrübesine eklemlenen tüm farklı teolojik yorumların zeminini oluşturan evrensel bir tecrübedir. Buna göre birlik tecrübesi otantik, gerçek tecrübedir; özne-nesne ikiliğini ve muhtevalı bir bilinç halini koruyan teistik tecrübe anlatımları ise sadece birer yorumdur. Bu aynı zamanda peygamberi vahiy tecrübelerinin de birer yorumdan ibaret olduğu anlamına gelmektedir. Friedrich D. E. Schleiermacher, Robert C. Zaehner, Rudolf Otto gibi düşünürler teistik türde mistik tecrübenin varlığına atıfta bulunsalar da teistik dini/mistik tecrübenin imkanını epistemik çerçevede göstermeye çalışan Richard Swinburne ve William P. Alston olmuştur. Ancak teistik dini/mistik tecrübenin imkânı ve mahiyeti üzerine en derinlikli analizleri varoluşçu düşünür Martin Buber yapmış olmasına rağmen mistisizm literatürü içerisinde yeterince tanınmamış ya da gözden ırak kalmıştır. Buber'in en meydan okuyucu iddiası ise şudur: Perenniyalistlerin iddiasının tam tersine, Ben-Sen ikiliğini yıkan hiçbir tecrübe gerçek olamaz. Ona göre Ben ancak bir Sen vasıtasıyla olur. Oysa benliği yok eden mistik birlik tecrübeleri gerçeklik, anlam ve özgürlükten de bütünüyle yoksundur. Dünyadan el etek çekerek benliğin kendi içine çekilerek, kendi içine sarmalanarak tecrübe ettiği birlik hali gerçek değildir zira gerçeklik ancak Ben'den bağımsız bir Sen'in huzurunda ve Sen ile canlı ve somut bir ilişki vasıtasıyla açığa çıkar. Her şeyden önce, bir ben olabilmenin öncelikli ve zorunlu koşulu, Ben'den bağımsız bir Sen'in varlığıdır. Bu dünyada her Sen sonunda bir O olmak zorundadır. Öyleyse gerçek anlamda Ben olabilmek, hiçbir zaman O olmayacak bir varlıkla kurulacak bir ilişkiyle mümkündür. Yalnızca Ezeli Sen, yani Tanrı mutlak, bütünlüklü, gerçek, özgür ve anlamlı bir Ben'in varoluşunun imkânı ve teminatıdır. Oysa mistik birlik tezini savunanlar, tam tersine, somut hayata sırtlarını dönerek kendi iç dünyasına çekilen ve orada nihayet benliğini yok eden bir mistiğin nihai bir gerçeklik ile bir olacağını ve her şeyin birliğini idrak edeceğini öne sürmektedir. Buber'in gözüyle, somut hayatı ve varlıkları bütünüyle dışlayan, benliğin ölümüyle gerçekliği tesis eden diyalojik ilişkiyi kökten yok eden ve dolayısıyla Sen'in varlığını da şüpheli hale getiren içeriksiz birlik tecrübesinin gerçek bir tecrübe olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Zira ortada tecrübe sahibi diye gösterebileceğimiz bir Ben dahi yoktur. Şayet bir tecrübe kişinin somut varlığıyla ve bireyselliğiyle biçimlenmiyorsa bu tecrübenin o kişiye

ait olduğunu nasıl söyleyebiliriz? En kritik soru ise şudur: Algılayan ve algılananın bir ve aynı olduğu birlik tecrübesinde birlik halini yaşayan eğer Ben değilse Tanrı mıdır? Dolayısıyla Martin Buber'e göre gerçeklik ancak karşılıklı ilişkinin bulunduğu yerde hasıl olur ve bir insan için en saf, en gerçek dini ya da mistik tecrübe sadece ve sadece Ezeli Sen olan Tanrı'nın huzurunda tek birisi olarak, yalnız bir birey olarak bulunduğu ve diyalojik bir ilişki içerisine girdiği anda gerçekleşebilir. Böyle bir diyalojik ilişkiyi iptal eden, Ezeli Sen'in karşısında bağımsız ve özgür bir biçimde duran Ben'i yok eden ve nihayet bireysel Ben ile Evrensel Ben'in özdeşliğine varan panteistik veya monistik türdeki mistik birlik tecrübesi varlıktan, gerçeklikten ve anlamdan kesilmiştir. Çünkü iki Sen'in karşılıklı ilişkisinin olmadığı yerde ve bu ilişkiyle beslenmeyen bir benlikte gerçeklik bulunmaz.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Martin Buber, Teistik Dini Tecrübe, Birlik Tecrübesi, Diyalojik İlişki

Giriş

Mistisizm üzerine yazılan eserlerin, akademik olsun ya da olmasın, önemli bir kısmı tüm kültürlerde temelde aynı olan, *birlik tecrübesi* diye adlandırabileceğimiz evrensel bir mistik tecrübenin varlığına ve gerçekliğine işaret eder ve mistik tecrübe diye genelde *birlik tecrübesine* atıfta bulunur. Böyle bir evrensel mistik tecrübenin varlığını ve tüm mistisizmlerin birliğini savunan düşünürlere perenniyalistler ya da evrensel özcüler denir.¹ Tabi ki, bunların en başında da mistisizmin felsefi teorisini yapan ve bu alanda en çok görüşlerine başvurulmuş Walter Terence Stace gelir. Stace, zihinden tüm içeriğin atılması, egonun dağılması ve suje-obje ikiliğinin ortadan kalkmasıyla bireysel ben ile Evrensel Benin özdeşliğini ifade eden *ayrışmamış birlik tecrübesi* ya da *saf bilincin*, tüm mistik geleneklerde karşılaşılan temel, evrensel bir tecrübe olduğunu ileri sürüyordu. Stace gibi birçok perenniyalistin iddiasına göre, bilincin deneysel içeriğinden boşaltılmasıyla ulaşılan saf bilinç hali, bizatihi bu tecrübenin fenomenolojik içeriğini teşkil etmeyen ve sonradan

¹ Geniş bilgi için bkz. Fatma Yüce, *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016).

saf bilinç tecrübesine eklemlenen tüm farklı teolojik yorumların zeminini oluşturan evrensel bir tecrübedir. Bu açıdan bakıldığında, “Fenanın Budist Nirvanadan hemen hiç farkının olmadığı görülür.”² Ya da diğer bir deyişle, “Farklı isimler kullansak da ilahımız aynı.”³

Dünyanın farklı mistik geleneklerinden mistiklerin anlattıklarında belli temel noktaların, sanki hepsinde ortak bir ağızdan çıkıyormuşçasına kendisini dışa vurmakta olduğu göze çarpar ve bu, ilk izlenimde, tüm mistik tecrübelerin özde bir ve aynı olduğu, aynı zamanda bu tecrübelerin nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu tezinin üzerine dayandırıldığı ittifak argümanına da sağlam bir delil teşkil eder gibi görünür. Üzerinde ağız birliği varmış hissi ve izlenimi uyandıran en dikkate değer ortak nokta, zihni veya kalbi zihinsel ve dünyevî her şeyden temizleyerek ben dediğimiz ikilik nedeni varlığımızı yok etmek ve her şeyin özünde var olan, derinliklerimizdeki gerçek “Ezeli Ben”le birliği algılamak, kişisel benliğin çözüldüğü, sadece Evrensel Benin, Brahman’ın, Tanrı’nın vb. kaldığı, suje-obje ikiliğinin olmadığı *saf bilinç* ya da *boşluk* halini yaşamaktır.⁴ Mistik metinlerde karşılaşılabileceğimiz dil benzerliği,

² Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, (Methuen-London, 1960), 12. Edition, 171.

³ George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, (University Press of America, 1995), 335.

⁴ Bkz. ve Krş. *Upanişadlar*, der. Mehmet Ali Işım, (İstanbul Dergah Yayınları, 1997), 33, 68, 69, 75, 94, 103; Patanjali, *İçsel Özgürlüğün Yolu*, çev. Mehmet Ali Işım, (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1992), 15, 89, 137, 156; *Bagavad Gita*, çev. Sevda Çalışkan, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 46; *The Teachings of the Compassionate Buddha: Early Discourses, The Dhammapada and Later Basic Writings*, ed. E. A. Burtt, (A Mentor Religious Classic, The New American Library, Inc., 1955), 113; *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, ed. Korhan Kaya, (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 40, 64; Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, çev. Elif Baydar ve Güneş Tokcan, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2002), 93, 249; Lao Tzu, *Öğretiler*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 7, 22, 28; Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 17; Plotinus, *Enneadlar*, çev. Yrd. Doç. Dr. Zeki Özcan, (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 91, 93, 96; Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2000), 139; Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990), 13, 19, 29, 30; F. C. Happold, *Mysticism: A Study and Anthology*, (Penguin Books, 1990), 286, 287; Muhyiddin-i Arabi, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, (İstanbul: M.E.B., 1990), 99; Mahmud Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, çev. Prof. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: M.E.B., 1989), 38; Mevlana, *Divan-ı Kebir*, ed. Şefik Can, (İstanbul Ötüken Yayınları, 2000), birinci cilt, 28, 41, 62; Mevlana, *Fihri Mafih*, Meliha Ülker Anbarcıoğlu, (İstanbul M.E.B., 1990), 35.

mistisizm konusunda inceleme yapan pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve bu durum, onları, dil benzerliğinin altında aynı ontolojik gerçekliğin yattığı iddiasına sürüklemiştir. Bu da ister istemez tüm mistisizmlerin ya da dinlerin aynı ve bir olduğu tezinin mistisizm araştırmalarında hâkim paradigma olmasına zemin hazırlamıştır. Bu teze göre, tıpkı Taoizmin isimsiz ve ebedi Tao'su, Hinduizmin gayri zati Yüce Brahman'ı, Meister Eckhart'ın Ulûhiyeti ya da İbn Arabî'nin Âmâ'sı gibi, bütün mistik geleneklerin göndermede bulunduğu, tıpkı Rudolf Otto'nun numeni⁵ gibi kavranılamaz olan, ama mistik tecrübelerde farklı dil ve düşünce kalıplarına bürünerek İşvara, Kali, Allah, İsa, Yehova vb. diye yorumlanan bir Nihai Gerçeklik, *Bir* veya *Birlik* vardır. Dolayısıyla, Hindu Mokşa tecrübesi, Budist Nirvana tecrübesi, Yahudi Devekuth tecrübesi veya Sufi Fenâ tecrübesi, aslında bir ve aynı tecrübedir veya tüm bu farklı yorumların gerisinde evrensel bir *birlik* ya da *saf bilinç* tecrübesi vardır. Bu tezin en önemli sözcüleri, Stace, Otto, William James, Friedrich D. E. Schleiermacher, Ninian Smart, Aldous Huxley, W. R. Inge, Sarvapelli Radhakrishnan, Frithjof Schoun, D. Taitaro Suzuki, Houston Smith, Toshihiko Izutsu, Robert K. C. Forman, Philip C. Almond, Evelyn Underhill, Happold, F. Staal, Richard H. Jones, Abraham Maslow, Paul Elmer More, Andrew B. Newberg, Arthur Deikman, Ken Wilber'dir.⁶

⁵ Geniş bilgi için bkz. Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 91 vd.

⁶ More'a göre tüm kültürlerde ortak olan fenomenolojik içeriği sonsuz mutlak bir birlikte yutulma olan ama kültürlere göre farklı yorumlanan bir evrensel mistik tecrübe vardır. Yani tecrübe aynı, yorumu farklıdır. Paul Elmer More, *Christian Mysticism: A Critique*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932), 93; D. T. Suzuki ise "Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam" adlı eserinde Budist ve Hristiyan mistik tecrübelerinin birbirinden temelde farklı olmadığını, farklılığın sadece terminoloji meselesinde düğümlendiğini göstermeye çalışır ve boşluk tecrübesinin tüm mistisizmlerde ortak olduğuna işaret eder. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, çev. Serdar Altalp, (İstanbul Ruh ve Madde Yayınları, 1991); Huston Smith, *Way Things Are: Conversation with Huston Smith on the Spiritual Life*, (University of California Press, 2003), 37 vd; Huston Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", *Journal of American Academy of Religion* 60 (1989), 553-566; Robert K. C. Forman, "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, 3-43; Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, (Berlin: Mouton, 1982), 173 vd; Underhill, *Mysticism*, 171, 413 vd.; Happold, *Mysticism*, 118; Frits

Monoteistik dinlerin özü ve kaynağı olan vahiy tecrübeleri başta olmak üzere teistik dini tecrübelerin panteistik, monistik türdeki birlik tecrübelerinden tamamıyla farklı olduğu aşıkadır. 1. Birlik tecrübeleri Nihai Gerçeklik ile insanın birliği ve özdeşliğine, teistik tecrübelerse Tanrı ile insanın ontolojik ayrılığına ve ikiliğe vurgu yapar; 2. Birlik tecrübelerinde bilinç algılayan-algı-algılanan formuna sahip değildir, bilincin yöneldiği bir nesne yoktur, teistik tecrübeler algılayan-algı-algılanan formunu taşır ve bilincin karşısında kendisinden bağımsız ve farklı olarak algılanan bir Tanrı vardır; 3. Birlik tecrübelerinde benlik ya da kişisel kimlik dağılıp yok olurken teistik tecrübelerde benlik güçlü bir biçimde varlığını korur; 4. Birlik tecrübelerinin Nihai Gerçekliği

Staal, *Exploring Mysticism*, (Penguin Books, 1975), 160 vd.; Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, (İstanbul Kuraldışı Yayınları, 1996), 41 vd.; W.R. Inge'nin sözleriyle "tüm mistikler aynı dili konuşur", *Mysticism in Religion*, (London: Rider & Company, 1969), 157; Aldous Huxley'in *Kalıcı Felsefe* adlı eseri tüm mistisizmlerin birliğini göstermeye yönelik bir antolojidir. Huxley, *Kalıcı Felsefe*; Frithjof Schoun, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992); Arthur J. Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, (Imprint Academic, 2000), 75-91; Andrew B. Newberg and Eugene G. d'Aquili, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, 251-266; Ken Wilber, "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, 145-176; Ken Wilber, "En Son Bilinç Hali", *Aydınlanma Nedir?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (İstanbul Ayna Yayınları, 2002), 293 vd.; Toshihiko Izutsu, *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001); S. Radhakrishnan, *East and West in Religion*, (London 1933); Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004); Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, trans. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, (New York: Collier Books, 1962); Schleiermacher, *On Religion*, (Cambridge University Press, 1998); Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by Steven T. Katz, (Oxford University Press, 1983); Ninian Smart, *The Yogi and Devotee*, (London: Allen and Unwin, 1968); William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, (New York: Gren and Company, The Modern Library, 1929); Afifi de Müslüman sufilerin fena, cem hali veya ayn-ı tevhit isimlerle ifade ettikleri vahdet-i şühudun, din, ırk ve bu tecrübeyi isimlendirme farklarına karşın, büyük mistiklerin tecrübe ettiği evrensel bir "hal" olduğunu tespit ettiklerini söyler. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 160; Richard H. Jones da Stace ve Otto'nun etkisi altında olan ve dolayısıyla onlara bağlı kalarak "derinlik-mistik tecrübe" ve "doğamistik tecrübe" olmak üzere iki türü olan bir evrensel birlik tecrübesini savunulardandır. Bkz. Richard H. Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, (State University of New York Press, 1993), 3, 19.

niteliksizken teistik tecrübelerin Tanrısı zattır, kişidir; 5. Birlik tecrübelerinde bireysel ölümsüzlükten pek söz edilmezken teistik tecrübelerde bireysel ölümsüzlük vardır; 6. Birlik tecrübeleri içeriksizdir, saf bir bilinç halidir oysa teistik tecrübeler içeriklidir, duyusal, imgesel veya kavramsal unsurlar içerebilir çünkü Tanrı kendisini manevi nitelikleriyle bilince sunar; 7. Birlik tecrübeleri genellikle anlatılamazken teistik tecrübeler anlatılabilir; 8. Birlik tecrübeleri genellikle kişinin gayretiyle gerçekleşirken teistik tecrübeler Tanrı'nın lütfudur. Kısaca, birlik tecrübeleri bilincin bomboş olduğu, saflaştığı bir halkan teistik tecrübelerde bilinç zat olan ve ayrı, bağımsız, mutlak bir varlığa sahip olan Tanrı ile karşılaşma ve canlı bir ilişki içinde olma halidir.⁷

Şayet otantik ve evrensel olan yalnızca mistik birlik tecrübeleri ise Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın ontolojik olarak insan-Tanrı ayrımını koruyan ve dolayısıyla tecrübe esnasında bu ayrımın aşındırılmasına geçit vermeyen teistik dini tecrübeleri nereye koyacağız? Gerçek olan mistik birlik tecrübeleri ise, monotestik dinlerin kökeni ve kaynağı olan ve onlara gerçeklik ve güvenilirlik karakteri kazandıran dini tecrübelerle gerçek dışı ya da sanrı gözüyle mi bakacağız? Teistik tecrübenin empirik veya fenomenolojik olarak imkânsız olduğunu, öncelikle, *birlik tecrübesinin* ya da *saf bilinç olayının* evrenselliğini öne süren birçok perenniyalist dile getirir. Sözgelimi, Stace, daha önce de belirttiğimiz gibi, *birlik tecrübesinin* hiçbir içeriğinin olmadığını, içerisinde empirik hiçbir unsur barındırmadığını ve bu evrensel tecrübenin, tecrübe sırasında Tanrı-insan ikiliğine geçit vermeyeceğini söyleyerek hem içerikli olan hem de Tanrı-insan ikiliğini koruyan teistik tecrübelerin gerçek birer dini tecrübe örneği olamayacağını iddia eder. O, teistik karakterdeki mistik tecrübeleri, yanlış yorumlanmış veya dini gelenek ve otoritelerin baskısıyla teistik yoruma zorlanmış *birlik tecrübeleri* olarak görür. Yine, Otto da, teistik tecrübeyi, *numinous tecrübesinin* “rasyonel yorum”u olarak değerlendirir. Yani, evrenin yaratıcısı ve idare edicisi olarak Tanrı, tecrübe edilen bir şey değil,

⁷ Geniş bilgi için bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), s. 63 vd.

birlik tecrübesine, tecrübe sonrası eklenen bir yorumdur.⁸ Smart da, aynı şekilde, teistik tecrübeyi ayrı bir dini tecrübe kategorisi olarak görmez. Ona göre, tıpkı Stace ve Otto'da olduğu gibi, Tanrı ile insanın ayrılığını koruyan tecrübeler teistik/teolojik olarak yorumlanmış *saf bilinç* tecrübeleridir.

Birlikçi tezin yukarıdaki iddia ve yorumlarına karşın, Schleiermacher dolaylı olarak, Zaehner ise doğrudan teistik tecrübenin imkanını savunur. Schleiermacher, dinin özünün Tanrı ile ilişki içerisinde olma bilinci olduğundan, *Sonsuzun* sonluda algılanmasından ve dini tecrübenin bir Tanrı lütfu olduğundan söz eder.⁹ Zaehner ise teistik tecrübeyi farklı bir dini tecrübe türü olarak değerlendirir ve onu mistik tecrübenin en üst formu olarak gösterir. Zaehner, her ne kadar teistik geleneklerdeki mistikler birleşmeden söz etse de aslında, tecrübe sırasında ontolojik bir *birliğin* gerçekleşmediğine, insanın ontolojik olarak hala Tanrı'dan bağımsız olduğu bir manevi birlik ya da evlilik olduğuna işaret eder. Ancak, Zaehner de, mistik tecrübenin duyusal, düşünsel hiçbir unsur içermeyen bir *birlik* olduğunda diğerleriyle hemfikirdir. Teistik tecrübe, her ne kadar bu tecrübeye hakikatte Tanrı ile ruh arasında bir ayrılık olsa da, *birlik tecrübesidir*. Dolayısıyla bu tecrübe, *birlik tecrübesi* olması yönüyle mistiktir ama teistik karakterde bir mistik tecrübedir. Ve bu tecrübeye Tanrı tecrübenin konusudur.¹⁰ Çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne ve William P. Alston, Zaehner'den farklı olarak, kişiden bağımsız bir Tanrının ve eylemlerinin, tıpkı bir masayı algılamada olduğu gibi, doğrudan algılanabilir olduğunu savunarak teistik bir dini tecrübe modeli geliştirmeye çalışmışlardır.

Aslında evrensel özcüler ya da mistik birliğin evrensel bir tecrübe formu olduğunu iddia edenler (birlikçiler) ile teistik dini tecrübe savunucuları (ikilikçiler) arasındaki anlaşmazlık ve tartışmanın düşünce

⁸ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, (New York: A Galaxy Book, Oxford University Press, 1958), 25-30; Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, trans. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, (New York: Collier Books, 1962), 58 vd.

⁹ Schleiermacher, *Christian Faith*, (Edinburg, 1928), 17

¹⁰ R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Praeternatural Experience*, (Oxford University Press, 1971), 28, 168, 198.

tarihinde geriye doğru uzunca bir geçmişi vardır. Kimi zaman şiddet ve ölüme yol açacak kadar hararetlenen gerilim ve anlaşmazlık çoğunlukla da Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi vahye dayalı monotestik dini gelenekler içerisinde cereyan etmiştir. Çünkü peygamberlerin vahiy tecrübeleri, monotestik dinlerin kökenindeki kurucu ve biçimlendirici bir işleve sahip olan oldukça önemli dini tecrübelerdir. Ne var ki, birlik tecrübeleri gerçek dini/mistik tecrübe olarak kabul edildiğinde peygamberlerin vahiy tecrübelerinin hem duysal, duygusal, bilişsel, dilsel ve kavramsal içeriğe sahip olmaları hem de Tanrı-insan ayrımını mutlak ve keskin biçimde korumaları nedeniyle gerçek ya da otantik dini/mistik tecrübe sınıfından çıkarılmaları ve dolayısıyla ya bu tecrübelerin gerçek dışı birer sanrı veya sadece peygambere ait yorum olduğu sonucuna gidilmesi kaçınılmaz olur. İslam tarihinde küfürle itham edilen, sürgün veya ölüme mahkum edilen Hallâc-ı Mansûr, Bayezid Bistâmî ve İbn Arabî gibi vahdet-i vücûtluların anlatımları dikkate alındığında; 1. Peygamberler gibi kendilerinin de Allah ile karşılaşmaları, O'nunla konuşmaları, O'ndan beslenip O'ndan haber vermeleri; 2. Yaptıkları birlikçi konuşmalar ve yorumlarla hakim dini geleneğin öğretisi ve uygulamalarına ve kurumsallaşmış dine muhalefet etmeleri ve hatta meydan okumaları ve nihayet; 3. Fena fillah tecrübesine sahip birisinin nazarından gerçekte Allah ile alemin ve dolayısıyla Allah ile insanın bir ve aynı olduğunu iddia etmeleri nedeniyle, vahdet-i vücûtlular, Stace'i haklı çıkarır biçimde, gerçek ve doğru olanın sufilerin yaşadığı vahdet-i vücûtlular (birlikçi) fena tecrübesi olduğuna, vahye dayalı kurumsallaşmış dinin öğretisi ve uygulamalarının meselenin zahirine ait olup cevizin kabuğundan ibaret olduğuna işaret ediyor gibidirler.¹¹

Açıkçası monotestik dinler teistik karakterdeki bir dini tecrübeye dayanırlar. Tüm dini ya da mistik tecrübelerin esasında bir ve aynı olduğunu, birlik tecrübesinin tek evrensel gerçek tecrübe olduğunu iddia etmek, monotestik dinlerin özünü teşkil eden ve onlara gerçeklik, doğruluk ve güvenilirlik niteliği kazandıran teistik karakterdeki peygamberi vahiy tecrübelerinin ya gerçek/otantik tecrübeler

¹¹ Birlik iddiası ve ceviz kabuğu benzetmesiyle ilgili olarak Mahmud Şebüsteri'nin hacmen küçük ama anlam ve derinlik bakımından zengin eseri *Gülşen-i Raz'* a bakınız.

olmadıklarını kabule ya da görünüş, ceviz kabuğu, yorum gibi nitelermelerle etiketlenerek önemsizleştirilmesine yolu açar. Bu ise hiçbir monoteistik dinin kabul edebileceği bir şey değildir. Monoteistik dinleri kuran ve biçimlendiren dini/mistik tecrübeler birlik tecrübelerinden farklı, kendine özgü gerçek tecrübeler olmalıdır.

1. Mistik Birlik Tecrübesinin İmkânı

Steven T. Katz gibi bağlamsalcı düşünürlerin evrensel özcülere karşı geliştirdiği düşünceler ve iddialar teistik dini tecrübenin otantikliğini destekler niteliktedir. Bağlamsalcılara göre yorumsuz saf bir tecrübe mümkün olamayacağı için tecrübeden dini geleneklere özgü yorumu ayıklayarak saf bir birlik tecrübesine ulaşmak metodolojik ve epistemolojik olarak yanlıştır.¹² Her tecrübe, tecrübe sahibinin içerisinde yer aldığı sosyo-kültürel bağlam tarafından hem biçim hem içerik olarak belirleneceği ve koşullanacağı için, farklı dinsel gelenekler ve hayatlar içerisinde cereyan eden dini/mistik tecrübe çeşitliliğini sözümona fenomenolojik bir yaklaşımla yorumlardan ayıklayarak tek bir evrensel özsel tecrübeye indirgemek, Alston'ın tabiriyle epistemik emperyalizmden başka bir şey değildir.

İkinci olarak, mistik metinlerde aktarılan tecrübeler, fenomenolojik olarak zihinden tüm içeriğin boşaltılmasıyla ulaşılan bir boşluk hali ya da *saf bilinç halinin* varlığını onaylıyor gibidir. Bununla birlikte, saf bilinç halinin imkânı konusunda bizde kuşku doğuran ve cevaplanması gereken bazı sorularla yüz yüze geliriz. Sözelimi, zihinden tüm içeriğin atılması ve benliğin ortadan kalkmasıyla yaşanan *saf bilinç* tecrübesini kim yaşamaktadır? Çünkü, eğer tecrübe, bireyin mevcut kavramlarınca şekillenmiyorsa, buna o bireyin tecrübesi demek ne kadar anlamlıdır? Şayet *saf bilinç* olayında suje-obje ikiliği ortadan kalkıyor ve benlik yok oluyorsa, o zaman, bu hali yaşayan kişi, yaşadığı anı nasıl anımsamakta ve başkalarına anlatmaktadır? Bir kişinin, kendi yok oluşunu tecrübe etmesi ne kadar olanaklıdır? Herhangi bir şeyin bilinci ya da tecrübesi olmayan *saf bilinç hali* ya da *boşluk*, acaba tüm insanlık için arzu edilir ve anlamlı bir şey midir; ya da insanlık için bir *summum bonum*, yani en

¹² Geniş bilgi için bkz. Betül Akdemir Süleyman, "Mistisizmin Bağlamsalcı Okuması II: Mistik Tecrübe Bağlam İlişkisi", *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 363-388.

yüksek iyi veya en yüce mutluluk olabilir mi? Herhangi bir şeyin bilinci olmayan *saf bilinç* tecrübesi, empirik açıdan nasıl mümkün olabilir? Kant'ın imkansızlığına işaret ettiği üzere, bir kişinin mevcut zihinsel kategorileri ve görü formlarından bağımsız olarak *kendinde gerçekliği* ya da *hakikatte olduğu gibi gerçekliği* tecrübe etmesi mümkün olabilir mi? Aklımıza takılan tüm bu sorular, *saf bilinç olayının* imkânı konusunda bizi oldukça agnostik ya da olumsuz bir tutum sergilemeye sevk etmektedir. Her şeyden önce, bir tecrübeden söz edebilmemiz için, ortada o tecrübeyi geçiren bir kişinin olması gerekir. Eğer birlik tecrübesinde kişilik çözülüyor, benlik yok oluyorsa, o zaman bu tecrübenin sahibi olarak gösterebileceğimiz bir kişilik ya da benliğin de olmaması gerekir. Tecrübe sırasında benliğin yok olması nedeniyle bir mistiğin kendi tecrübesini hatırlamasından ve tecrübe üzerine konuşmasından söz etmek de anlamsız ve yersiz olacaktır (sözelimi, Ben Hakk'ım, yani Allah'ım diyen Hallac mıdır, Allah mıdır?). Sonuçta, bütün algısal tecrübelerimizde empirik bir ilke olarak algılayan-algı-algılanan formu hakimdir.

Empirik olarak her tecrübenin bir içeriği vardır. Eğer tecrübeden genel anlamda "bilinçli olma"yı anlıyorsak, bilincin her zaman yöneldiği bir şeyler vardır. Bu bir düşünce, bir duyum, bir duygu, bir imge vs. olabilir. Perenniyalistlerin iddia ettiği gibi, bilincin bütün içeriğinden kurtulduğunu, boş hale geldiğini, yöneldiği hiçbir şeyin olmadığını söylemek empirik olarak doğru değildir. Çünkü, bilincin bütün içeriğinden kurtulduğu kabul edildiği takdirde ortada belli özellikleriyle, düşünceleriyle, kavramlarıyla, duygu ve yatkınlıklarıyla bir bireyin kaldığından bahsetmek anlamsız olacaktır. Çünkü birey olmak, bireysel bir bilince sahip olmak demektir. Ayrıca, gerçekten bilincin boşluğu veya saflığı kabul edilmiş olsa bile, buradan metafizik bir dünyaya geçmek ve metafizik bir dünya inşa etmek doğru olmayacaktır. Boş bilinçten mutlak, ezeli bir varlık kavramına geçmemize olanak sağlayacak, mistiklerin anlattıkları dışında, hiçbir nedenimiz yoktur. Neden, eğer mümkünse, boş, içeriksiz, özelliksiz bir bilinç, sözelimi, Hinduizm'in Tanrısı Brahman, İslam'ın Tanrısı Allah olsun! Nihayetinde, boş bilincin hiçbir empirik değeri yoktur. Hiçbir niteliği olmayan bir şeyin olması, mantıksal açıdan imkansızdır.

Ontolojik açıdan bakıldığında, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın sonsuz ve sınırsız bir varlıkla ilişki kurması ya da daha doğru bir ifadeyle onunla *bir olması*, onda yok olması mümkün değildir. Ya insan insanlığını kaybetmeden ya da Tanrı tanrılığını kaybetmeden böyle bir *birliğin* vuku bulduğu düşünülemez. Bu noktada, iki ihtimalden söz edilebilir: Tanrı tanrılığını kaybetmeyeceğine göre ya insan, eğer mümkünse, Tanrı'ya karışarak insanlığını kaybeder ve böylece tanrılaşır (aslında bunu da söylemek zordur, çünkü bu, insanın insanlıktan çıktığının ve tanrılaştığının bilincinde olmasını gerektirir) ya da insanla Tanrı'nın birliği insana ait bir şeyde gerçekleşir. İnsanın tanrılaşabilmesi için de önce bedenen ve bireysel bilinç olarak yok olması ve onda ezeli ya da tanrısal olduğu kabul edilen bir ruhun ölümle birlikte Tanrı'ya karışması gerekir.¹³ Bu da bizi, felsefe tarihinin en köklü ve çözümü güç sorunlarından birisi olan madde ve ruh tözlerinin ilişkisine götürür. İnsanda tanrısal bir ruhun olduğuna ve bu ruhun Tanrı'ya karışacağına inanmak da, sadece bir varsayımdan öte gitmeyecektir. Tanrı'nın, insanı yaratırken ona kendi ruhundan üflediği veya insanda ilahi bir özün ya da benliğin bulunduğu inancından hareketle *birliğin* bilinçte, ruhta ya da kalpte gerçekleştiği söylenebilir. Eğer *birlik*, insandaki tanrısal bilinçte gerçekleşiyorsa, aslında bu, yine Tanrı'yla Tanrı'nın birliği kapısına çıkacaktır. Öteki türlü, insana özgü bilinç her zaman bir şeylere yönelir, kavramlardan, düşüncelerden uzak değildir, görelidir, sonlu ve sınırlıdır. Sonsuz, sınırsız bilinç, ontolojik ve mantıksal olarak insan için mümkün değildir.¹⁴

¹³ Eflatun bu durumu şöyle dile getirir: "Evet, belki ölüm bizi amaca dosdoğru götüren yoldur, çünkü araştırmalarımızda ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış bulundukça, isteğimizin amacı olan şeyi, yani hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz. . . Bundan başka, biz yaşadıkça öyle sanıyorum ki, ancak tenden uzaklaştığımız, mutlak zorunluk halleri bir yana bırakılırsa onunla hiçbir ilgimiz olmadığı, dokunması ile bizi kirletmesine müsaade etmediğimiz ve Tanrı'nın kendisi bizi gelip kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmaya çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış oluruz. Sonra tenin çılgınlıklarından kurtularak böyle arınmış bir hale gelince, muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve o doğrudan başka bir şey olmayan saf özü kendimizde tanıyacağız. Gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkansızdır. Eflatun, *Phaidon*, çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin ve Prof. Hamdi R. Atademir, (İstanbul: M.E.B., 1997), 19-21

¹⁴ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 34-35.

Ayrıca, *birliğin* bilinçte gerçekleştiği kabul edilse bile, bu *birliğin* mahiyeti konusunda ciddi kuşkular olacaktır. Her şeyden önce, bu *birlik* ontolojik mi, epistemik mi, niteliksel mi, duygusal mı? *Birliğin* ontolojik olamayacağını ifade etmiştik. Epistemik bir *birlik* de mümkün değildir. Çünkü sonlu, sınırlı ve görelî bir bilincin sonsuz, sınırsız ve mutlak bir ilahî bilgiyle donanabileceği düşünülemez. Donanabileceği düşünülse bile, o zaman, sonlu bilinç ortadan kalkacaktır. Bir bardağın sonsuz bir okyanusu içine alması ne kadar mümkündür! Yani, Tanrı'nın sonsuz özünü anlatan, zatına ait olan sonsuz bilme sıfatıyla ilişkili sonsuz bilgi hiçbir zaman sonlu zihin tarafından kuşatılamaz. Öteki türlü, bardağın tuzla buz olup ortada bardak diye bir şeyin kalmaması gerekir. O zaman da, içerisine sonsuz okyanusu alan bir bardaktan, yani birliğin bilincinde olan bir bilinçten söz etmek doğru olmayacaktır. Kısaca, bilgide *birlik*ten de söz edilemez. Niteliksel birlik konusunda, özellikle teistik geleneklerde en çok zikredilen nitelik iradedir. Tanrıyla insan arasında iradi bir birliğin gerçekleştiğine inanılır. Ne var ki, iradi birliğin de bilincinde olunan bir şey olması gerekir ki, bu da yukarıdaki olumsuz değerlendirmelerle aynı sonucu paylaşacaktır. Öyleyse, geriye bir tek duygusal birlik kalmaktadır. Bu da, gerçekte ontolojik veya diğer bahsettiğimiz türde bir *birlik* olmasa da, kişinin tecrübe sırasında böyle bir duyguya kapıldığını, böyle bir duyguyu yaşadığını anlatır. Belki bunu, Zaehner'in teistik dini tecrübeler için kullandığı gibi, bir tür manevî evlilik gibi görebiliriz ki Mevlâna söz konusu sembolik anlatıma en çok başvuranlardan birisidir.¹⁵

¹⁵ Stace mistik tecrübelerin paradoksal bir doğaya, dil ve mantığa sahip olduğunu göz önünde tutarak, birlik tecrübesinde benliğin hem öldüğünü hem de var olmaya devam ettiğini ya da benliğin Ezeli Ben ile hem bir hem de O'ndan farklı olduğunu iddia eder ki bu noktayı panteistik tecrübenin tanımı da olan "farklılıkta birlik" olarak belirtir. Onun sözleriyle, "Sonsuz Varlık'ta fani olup kaybolduğum zaman bile ben ben olarak kalırım. Sonsuz Varlık'ta çözüldüğüm ve kendim olarak var olmaktan kesildiğim ölçüde bu varlıkla özdeş olurum; fakat Koestler ve Tennyson gibi, erinç ve mutluluğu duyduğum ölçüde de yine bireysel olarak kalmaya devam ederim ve Sonsuz Varlık'tan ayrı olurum." Açıkça anlaşıldığı üzere, Stace Eckhart, Suso, Koestler ve Tennyson gibi mistiklerin anlatımlarında hareketle, mistiğin Tanrısal birlikte kaybolma veya yok olma bile bireysel benliğini koruduğunu öne sürüyor ki bu gerçekten ciddiye alınması ve üzerinde tartışılması gereken bir iddiadır. Stace, teistik tecrübedeki birlik metaforu olan manevî evliliği, dolayısıyla da tecrübe esnasında bireysel benliğin kaybolmayışını onaylıyor ve teistik tecrübelerin sadece birer yorum olduğu iddiasıyla da çelişiyor gibidir. Bkz. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 246-247.

Peki, teistik dini tecrübelerin mahiyeti ve imkanını nasıl açıklayabiliriz? Daha önce adını zikrettiğimiz Swinburne ve Alston teistik dini tecrübeyi, duyuşal tecrübe-dini tecrübe analojisinden hareketle, epistemolojik bir çerçevede temellendirmeye çalışır. Tanrı kimi zaman ses, ışık, ateş gibi duyuşal nesneler vasıtasıyla kimi zaman da hiçbir duyuşal vasıta olmaksızın özellikle varlıkların nihai kaynağı, ahlak kanununun sahibi, adalet, iyilik, kudret, sevgi, hidayet gibi bir takım manevi niteliklerle kendisini bir kişinin bilincine sunar ya da gösterir, kişi de onu doğrudan algılar. Eğer görsel tecrübem sayesinde, tecrübe etmekte olduğum şeyin tam önümde duran bir bilgisayar olduğuna inancımda doğrulanıyorsa, o zaman, tam önümde bir bilgisayarın olduğuna olan inancım, söz konusu tecrübe tarafından doğrudan doğrulanmış olur. Aynı şekilde, teistik bir dine mensup herhangi bir kişi de Tanrı'nın kendisine yol gösterdiğini tecrübe ediyorsa, bu kişi, söz konusu tecrübe sayesinde, Tanrı'nın kendisine yol gösterdiğine olan inancında doğrudan doğrulanmış olur.

Tarafsız konuşmak gerekirse, Swinburne ve Alston'ın temellendirmeye çalıştığı biçimiyle teistik dini tecrübenin imkânı konusunda da, tıpkı birlik tecrübesinde olduğu gibi, cevaplanması zor ciddi sorular ve sorunlar vardır.¹⁶ Dolayısıyla teistik tecrübenin mahiyeti ve imkanı konusunda sağlam bir görüş veya argüman geliştirebilmek epistemik yaklaşımın farklı temellendirmeler ve perspektiflerle desteklenmesini ve güçlendirilmesini gerektirmektedir. Martin Buber'in varoluşçu bir perspektiften Ben-Sen arasında kurduğu diyalojik ilişki anlayışı, kanaatimizce, teistik dini tecrübenin mahiyeti ve imkanına ilişkin epistemik modeli destekleyebilecek ve güçlendirebilecek türdendir.

2. Buber'in Diyalojik İlişki Felsefesi

Buber'in diyalojik ilişki felsefesini kuran ve biçimlendiren, "Ben-O" ve "Ben-Sen" olmak üzere iki temel kelime çifti vardır ki bunlar, insan varoluşunun çifte yapısını ve dolayısıyla insanın varlıkla birlikte var oluşunun iki temel tarzını ortaya koyar. Aynı zamanda insanın özü, yani

¹⁶ Dini tecrübenin ontolojik ve epistemik imkanıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hakan Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Kısacasında Dini Tecrübe*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), s. 144 vd.

Ben dediğimiz şey de bu iki temel kelime çiftinden doğar. Buber'in sözleriyle:

İnsan için var olan ya yüz yüze varlık ya da pasif objedir. İnsanın özü var olanla bu iki başlı ilişkiden doğar. Bunlar iki zahiri fenomen değil bilakis varlıkla birlikte var olmanın iki temel tarzıdır. Annesine seslenen çocuk ve annesini seyreden çocuk – veya daha tam bir örnek vermek gerekirse, gözlerine bakmaktan başka bir şey yapmadan suskun bir şekilde annesiyle konuşan çocuk ve herhangi bir objeye baktığı gibi annesinin üzerinde olan bir şeye bakan aynı çocuk – insanın sabit kaldığı ve kalmakta daimi olduğu iki başlılığı gösterir. Hatta bu türden bir şey, ölümün yakın olduğu zamanlarda fark edilebilir. Burada açıkça ortaya çıkan şey, bizzat insan varoluşunun çifte yapısıdır. Bunlar, varlıkla birlikte var oluşumuzun iki temel tarzı olduğundan dolayı genelde varoluşumuzun iki temel tarzıdır – Ben-Sen ve Ben-O. Ben-Sen en yüksek yoğunluğunu ve tecellisini sınırsız Varlığın mutlak kişi olarak partnerim olduğu dini gerçeklikte bulur. Ben-O en yüksek konsantrasyonunu ve aydınlanışını felsefi bilgide bulur.¹⁷

Buber'e göre "Ben-O" temel kelime çifti tecrübe dünyasını, "Ben-Sen" temel kelime çifti ise ilişki dünyasını kurar. Önce Buber'in tecrübe dünyasıyla ne anlatmak istediği üzerine yoğunlaşacak olursak, burada belirtilmesi gereken en önemli nokta, tecrübe edenin dünyaya iştirak etmediği dünyanın da tecrübe edenin tecrübesine iştirak etmediğidir. Çünkü tecrübe Ben'in içinde gerçekleşir, Ben ile dünya arasında değil. Bir bakıma, varlıkla var olma tarzını "Ben-O" temel kelimesiyle kuran birisi için her şey onun düşüncesinin, arzusunun, hayalinin, algısının, hissinin nesnesidir ve dolayısıyla bu Ben, yalnızca kendi zihninde yarattığı bir dünyanın içerisinde yaşıyor gibidir. Çünkü "Dünya tecrübeye iştirak etmez. Kendisinin tecrübe edilmesine razı olur, fakat ilgili değildir; çünkü hiçbir katkıda bulunmaz ve ona hiçbir şey olmaz".¹⁸ Şu halde, "Ben-O" temel kelimesinin gerçekliği doğal bir ayrılıktan başka bir şey değildir. Bu ayrılıkta insan kendisini ilişkiden uzak salt düşünen ve kendi kendine

¹⁷ Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdullatif Tüzer, (Ankara: Lotus Yayınları, 2000), 58-59.

¹⁸ Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, (Ankara: Kitabiyat, 2003), 49.

ayakta duran bir ego olarak inşa eder. Bu egonun bütün kaygısı kullanma, korunma, güvenlik ve refahtır.

Egonun zihninde yarattığı şeyler ya da objeler dünyası hareketsizdir, sabittir, serttir, bütünden koparılmıştır, ilişkiden ve dolayısıyla varlıktan mahrumdur. Bu yüzden "Ben-O" temel kelime çiftinin Ben'i yalnızca geçmişe sahiptir ve geçmişte yaşar. Çünkü tecrübe ettiği ve kullandığı şeyler ona yettiği sürece geçmişte yaşar ve asla varlıkla karşı karşıya gelmez. Çünkü varlık gelip geçici olan, hareketsiz kalan, koparılan, nedensel bir düzen içerisine sokulan bir şey değildir. Varlıkla karşılaşmadığından "Ben-O" kelime çiftinin Ben'i için birbiriyle nedensel bir düzen içerisine sokulmuş kullanılabilir objelerden başka hiçbir şey yoktur. İşte tam da bu nedenle ego varlıktan, gerçeklikten, anlamdan ve yaratıcılıktan da yoksundur. Çünkü varlık da, gerçeklik de, anlam da, yaratıcılık da ancak bir Sen ile ilişki içerisinde hasıl olur ve böylece bir Sen'in karşısında duran Ben de ego değil bir kişi olur. Buber'in sözleriyle;

Bu tür bir [Descartesçi] tümdengelim yoluyla değil ancak bir Sen ile hakiki münasebet vasıtasıyla, yaşayan kişinin Ben'i varolan olarak tecrübe edilebilir. . . Gerçek Ben, ancak Öteki ile ilişki içerisine girdiğinde tezahür eder. . . Anlamın gerçek yaşanan somutta açık ve ulaşılabilir olması, onun bir çeşit analitik ya da sentetik araştırma vasıtasıyla kazanılabileceği ve ona sahip olunabileceği anlamına gelmemektedir. Anlam bizzat yaşanıyor olan eylem ve acı çekmede, anın yavaşlatılamaz yakınlığında tecrübe edilmelidir. Kuşkusuz tecrübeyi tecrübe etmeyi amaçlayan kişi zorunlu olarak anlamı kaçırrır. . . Anlam bir kişinin kendi şahsına ait meşguliyeti vasıtasıyla bulunur; o kendisini yalnızca, bir kişi onun açılmasına iştirak ettikçe açar. . . Gerçeklik, bütünüyle Ben'in kendine mal edemeden katıldığı bir faaliyettir. Katılımın olmadığı yerde gerçeklik yoktur. . . Ben, gerçekliğe iştirakinden dolayı gerçektir. İştirak ne kadar mükemmelse, Ben de o kadar fazla gerçek hale gelir. . . [Ben-O] Egolar kendilerini diğer egolardan ayırarak meydana çıkarlar. [Ben-Sen) Kişiler başka kişilerle ilişki kurarak meydana çıkarlar. . . Kişi, varlığa katılmak suretiyle, varlık-ile olmak ve nihayet varlık olmak

suretiyle kendisinin bilincine erer. . . Kendisini diğerlerinden ayrı tutarak ego varlığı terk eder. . . Ego hiçbir gerçekliğe iştirak etmez.¹⁹

Buber'e göre insanoğlu nesnelerden/şeylerden oluşan bir "O"lar dünyası inşa etmeden hayatını sürdüremez. İnsanoğlu etrafındaki varlıkları şeyler ve süreçler olarak algılar. Şeyler nitelikler toplamından ibarettir süreçler ise anlardan. Şeyler mekân koordinatlarıyla, süreçler de zaman koordinatlarıyla kaydedilir ve belli bir düzen içerisinde yerleştirilir. Daima başka şeylerle ve süreçlerle sınırlandırılan bu şeyler ve süreçler diğerleriyle mukayese edilebilir ve ölçülebilir. İşte bu, düzenli ve ayırt edilmiş bir dünyadır. Bu dünya güvenilebilir bir dünyadır çünkü yoğunluğu ve süresi vardır ve onu meydana getiren unsurlar incelenebilir, revize edilebilir ve kontrol edilebilir. Tecrübenin konusu olan bu "O"lar dünyası insanın objesidir ve insanın ilgi, ihtiyaçları ve zevkine göre inşa edilmiştir. Ne var ki tecrübe dünyası kendisinin böyle tecrübe edilmesine rıza gösterse de asla kendini teslim etmez. "O" herkesin kendisini ortak bir obje, genel bir hakikat edinmesine karşı sessizdir, yabancıdır.²⁰ Bu böyle olsa da insanoğlu "O" dünyası olmaksızın yaşayamaz. "O"nsuz hayatta kalınamaz çünkü insan için güvenilir olan, kontrol edilebilir ve kullanılabilir olan bir dünya ancak "O"/tecrübe dünyası olabilir. "Salt [Sen/ilişki dünyasında] şimdide yaşanamaz; eğer hemen ve adamakıllı onun üstesinden gelmek üzere tedbir alınmazsa bizi tüketecektir. Fakat salt ["O" dünyasında] geçmişte yaşanabilir; hatta ancak orada bir hayat tanzim edilebilir. Kişi her anını tecrübe ve kullanma ile doldurmalıdır, ancak o zaman ateş diner."²¹ Bu yüzden, dünyadaki her Sen'in bir "O" olması kaçınılmazdır. Ne var ki, "O" dünyası geliştikçe ilişki ölür, benlik gerçekliğini kaybeder; ilişkilerle, gerçekliğe iştirakle, spontane karşılaşmalarla beslenmeyen bir "O"lar dünyasında Ben hiçliğe gömülür, kendisine ve varlığa yabancılaşır, anlam, özgürlük, kendiliğindenlik ve yaratıcılıktan mahrum kalır, kısaca insanlığını kaybeder.²² Buber'in sözleriyle, "Bir kültür artık canlı ve devamlı yenilenen ilişki sürecini merkez edinmediği zaman O dünyasında donar

¹⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 49, 54, 117; Buber, *Ben ve Sen*, 92-93.

²⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 69.

²¹ Buber, *Ben ve Sen*, 71.

²² Buber, *Ben ve Sen*, 69, 71, 74, 77, 79.

kalır. . . huzursuz devirlerde artık Sen dünyasının canlı akımlarıyla beslenmeyen ve sulanmayan O dünyası parçalanır ve durgunlaşır, kocaman bir bataklık heyulası haline gelir ve insanı mağlup eder, yutar. Bir kere objeler dünyasına kendisini kaptıran kimse için artık varlığa ulaşma imkânı yoktur, objeler dünyasına yenik düşer. O zaman genel nedensellik baskıcı ve zulmedici akıbete doğru gelişir.”²³

Her ne kadar, Buber için, güvenilir ve yaşanılır bir dünya “O” dünyası olsa da ve insanoğlu hayatta kalabilmek için böyle bir dünya yaratmak zorunda kalsa da gerçeklik, anlam, özgürlük, sahici ben bilinci, kendiliğindenlik ve yaratıcılık ancak “Ben-Sen” temel kelime çiftiyle, Sen ile kurulan hakiki ilişkilerle mümkün olduğundan, salt “O” dünyasına hapsolmemek ve “O” dünyasını Sen dünyasının canlı akımlarıyla beslemek son derece hayati bir öneme sahiptir. Zira gerçekliğin, varlığın, anlamın, özgürlüğün olmadığı salt özneler ve nesnelerden müteşekkil bir dünya/hayat insani bir dünya/hayat olamaz. Peki, Buber Sen ile, Sen dünyası ile ya da ilişki dünyası ile neyi kastetmektedir?

Buber için “O” sahip olunan, kullanılan, kontrol edilen, diğer nesnelerle bir sıraya ve düzene sokulan, mal edilen, zaman ve mekana hapsedilmiş, sadece geçmişi olan, ilişki, gerçekliğe iştirak ve karşılıklılıktan yoksun olan bir nitelikler toplamı, bir görünüş, bir şeyken; “Sen” bütün varlığı ve kendiliğindenliği ile şimdide/anda, somut içerisinde var olan, sahip olunamayan, mal edilemeyen, kullanılamayan, kontrol edilemeyen, bir sıra ve düzene sokulamayan, tecrübenin nesnesi olmayan, nedensellik zincirlerinden ve zaman-mekan kaydından uzak olan, somut gerçekliğe iştirak eden, kendiliğindenliğinden ödün vermeden karşılıklı ilişkiye giren, yaratıcı, anlam dolu, özgür bir varlık, dost ya da partnerdir. Varlık, gerçeklik, anlam, özgürlük ve kendiliğindenlik yalnızca yaşanan somutluğun yavaşlatılamaz anında gerçekleşen vasıtasız karşılıklı saf ilişkide tezahür ettiğinden ilişki dünyası, yani Sen dünyası gerçek anlamda Ben olabilmenin, soyut düşünceyle inşa edilen ve dolayısıyla soyut düşüncenin ruhsuz duvarları arasına hapsedilmiş ego değil de özgür ve yaratıcı bir kişi olabilmenin zorunlu koşulu ve imkanıdır. Bütünsel varlığıyla ilişki kurulan bir ağaç da, bir insan da, bir Tanrı da Sen

²³ Buber, *Ben ve Sen*, 84, 85.

olabilir. Öyleyse, “İhtiva edilemez ötekiliğinin farkına varmış olarak bir varlığı, herhangi bir şekilde kendimle birleştirme ve onu ruhumun bir parçası yapma iddialarından vazgeçtiğimde, işte ancak o zaman o benim için hakiki Sen olur. Bu insan için olduğu gibi Tanrı için de geçerlidir.”²⁴ Ve ancak karşımda Sen diyebildiğim bir öteki olduğunda ve o öteki ile karşılıklı ilişkiye girdiğimde gerçek anlamda Ben tezahür eder.²⁵ Her şeyden önce, Ben olabilmek için bir Sen’e ihtiyaç vardır. “. . . ben, Ben olmak için, Sen der.”²⁶

Buber, her şeyin başlangıcında ilişkinin olduğuna ve insanlardaki ilişki özleminin de yaratılıştan geldiğine inanır. Buna “a priori ilişki”, “doğuştan Sen” adını verir: “Başlangıçta ilişki; - varlığın kategorisi, doldurulmayı bekleyen bir form, ruhun bir modeli olarak mevcuttur; apriori ilişkidir; yani doğuştan Sen. . . Yaşadığımız ilişkilerde doğuştan Sen, karşılaştığımız Sen’de gerçekleştirilir; karşımızdaki bir varlık olarak algılanan ve özgün olarak kabul edilen, sonunda temel kelime ile hitap edilebilen bu varlığın zemini a priori ilişkidir.”²⁷ “Ben-O” temel kelime çiftinin Ben’i ancak başlangıçtaki “Ben-Sen” karşılaşmasının bölünmesiyle, ilişkiye katılanların ayrılması ve ayırt edilmesiyle gelişir. Buber ilişki özleminin, a priori ilişkinin her şeyden önce geldiğini ve dolayısıyla “Ben-Sen”in her şeyi öncelediğini temellendirebilmek için ilkel halkları ve çocukluk deneyimini örnek gösterir. İlkel halklar bir bütün olarak doğayla çocuk ise anne karnında içinden çıktığı varlıkla kozmik bir birliktelik halindedir. İlkel adam da bir çocuk da “Ben-Sen” temel kelimesini doğal bir birliktelik halinde, henüz kendisini bir Ben olarak tanımamışçasına söyler. Kısacası, bir çocukta olduğu gibi, “. . . bizimle karşı karşıya gelen varlığın ellerini uzatarak sokulması, ilişki kurma özlemi, ilk; bu ilişkiye sözsüz bir ümitle Sen demesi, ikinci olarak gelir. . . Çocuk ruhunun gelişimi, önüne geçilemez bir Sen arzusuna, bu arzunun hoşnutluklarına ve düş kırıklıklarına, denemelerinin oyununa ve

²⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 108.

²⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 117.

²⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 54. Buber’in diyalojik ilişki üzerinden geliştirdiği etik anlayışa dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Toprak - Nurten Kiriş Yolmaz, “Martin Buber’de Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik İlişkisi”, *Tabula Rasa* 38 (2022), 37-47.

²⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 66.

tamamen kaybettiğini düşündüğünde, içine düştüğü trajik ciddiyete çözülmaz şekilde bağlıdır.”²⁸

Aslında Buber ilişkinin ya da Sen'in doğuştan, a priori olduğunu, Ben değil de Sen'in her şeyden önce geldiğini söylerken zihninin arka planında iş gören teolojik bir yorum çerçevesinden ve anlamdan istifade ediyor gibidir. Üç büyük monoteistik dinde de gerçekten yaratılışın başlangıcında Tanrı'nın, Buber'in diliyle asla bir O olmayan ve olamayacak olan Ezeli Sen'in sözü, hitabı vardır: Yahve'nin Adem peygamber ile ahitleşmesi, Hristiyanlık'a göre başlangıçta sözün olması (Buber'e göre söz hayattır ve Ezeli Sen karşısında nasıl durulacağını ve yaşanacağını öğretir) ve Tanrı'nın İsa peygamber vasıtasıyla sözünü insanlara ulaştırması ve nihayet Kuran-ı Kerim'de Araf Suresi 172. Ayette Allah'ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorması... Buber Tanrı ve insan arasındaki ikiliğin asla aşılamayacağı ve Tanrı ile insan arasındaki ilk ilişkide Tanrı'dan insana gelenin misyon ve emir, insandan Tanrı'ya doğru gidenin görme ve işitme, ikisi arasında gerçekleşenin de bilgi ve sevgi olduğu kanaatindedir.²⁹ Kısacası yaratılış Ezeli Sen olan Tanrı'nın insana hitabıyla, insanla olan karşılıklı ilişkisiyle başlamıştır. Bu yüzden ki Buber, “İlişkilere ait çizgiler uzatıldığında ezeli-ebedi Sen'de kesilir. Her tek Sen, bunun bir anlık görüntüsüdür. Her tek Sen aracılığıyla temel kelime, ezeli-ebedi Sen'e hitap eder. Doğuştan olan Sen, tamamlanmaksızın, her seferinde gerçekleştirilir. Kemale sadece tabiatı icabı “O” olamayacak Sen ile doğrudan ilişki içinde erişir. . . Her alanda, bizim için var olan her şey vasıtasıyla gözümüzü ezeli-ebedi Sen'in eteklerine dikeriz; her birinde onun bir nefesini sezeriz; her alanda, her Sen ile, biz ona uygun tarzda, ezeli-ebedi Sen'i kastederek, ona hitap ederiz.”³⁰ der.

Öyle görünüyor ki, doğuştan bizde var olan ilişki özleminin ve Sen'in kökeninde insanın yaratıldıktan sonra Tanrı ile kurduğu en saf, en kusursuz, en kendiliğinden ve en özgür diyalojik ilişkisi vardır. Peki diyalojik ilişkiyle tam olarak neyi kastetmektedir Buber? En basit ifadeyle,

²⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 66.

²⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 109.

³⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 50, 101.

“Ona Sen dersiniz ve ona kendinizi verirsiniz; o size Sen der ve kendisini size verir”.³¹ Tüm gerçeklik, anlam ve özgürlük aracısız (bağlamı aşan), nedensellikten uzak “Ben-Sen” arasındaki ilişkide, arada gerçekleşen diyalogda ortaya çıkar. Bu diyalojik ilişkide Sen semayı öyle doldurur ki başka her şey onun ışığında yaşıyormuş gibidir. Dolayısıyla saf ilişki içinde olmak, her şeyi Sen’de görmek demektir. Diyalojik ilişki içindeki Sen’lerin, bütünüyle özgür biçimde ve kendiliğindenlikleriyle kendilerini birbirlerine verme biçimine Buber, dahil olma (inclusion) adını verir. Senler birbirlerinin üzerinde etki yaratarak varoluşlarını gerçekleştirirler ve gerçekliğe bu ilişkiyle iştirak ederler. Buber için dahil olma, arzu edilen kişinin, gerçek benliğin, partnerin hayali olarak değil de bilfiil varlık olarak bütünüyle gerçekleşmesi demektir. Dahil olma ya da iştirak etme, “Kişinin kendi somutluğunun genişlemesi, bilfiil yaşam durumunun gerçekleşmesi, kişinin iştirak ettiği gerçekliğin eksiksiz mevcudiyetidir.”³² Buber diyalojik ilişkideki dahil olma eylemini empatiden özellikle ayrı bir yere koyar. Çünkü empati kişinin kendisini başka bir kişi, olay veya yere aktarmasını gerektirir ki bu kişinin somutluğunun dışarda bırakılması, bilfiil yaşam durumunun sönmesi, kişinin iştirak edilen gerçekliğin saf estetizmi içerisinde yutulması demektir. Bu nedenle, dahil olmanın (diyalojik ilişkinin) üç önemli unsuru vardır: 1. İki kişi arasında gerçekleşen bir ilişki; 2. İki kişi tarafından, en azından birisinin aktif biçimde iştirak ettiği, ortaklaşa tecrübe edilen bir olay; 3. İştirak eden kişinin, kendi bireyselliğinden ve etkinliğinin somut gerçekliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin, aynı zamanda diğerinin bakış açısından ortak olayı yaşaması. Diyalojik ilişkinin üç unsurunu ortaya koyduktan sonra Buber üç çeşidinden söz eder: 1. Soyut olmakla birlikte karşılıklı dahil olma tecrübesi (doğası ve bakış açısı bütünüyle farklı iki insan arasındaki tartışma buna örnektir ki bu ilişkide kişiler varlıklarının ve yaşamlarının bütün gerçekliğini dışta bırakırlar); 2. Somut olmakla birlikte tek taraflı dahil olma tecrübesine dayanan eğitim ilişkisi; 3. Somut ve karşılıklı bir dahil olma tecrübesine dayanan dostluk ilişkisi.³³ Buber’e göre insanın

³¹ Buber, *Ben ve Sen*, 70.

³² Martin Buber, *Between Man and Man*, trans. by Ronald Gregor Smith, (New York: The Macmillian Company), Eighth Printing, 1972), 97.

³³ Buber, *Between Man and Man*, 99-101.

Tanrı ile kurduğu diyalojik ilişki de bu tür bir dostluk ilişkisidir. Ve yalnız insan Tanrı'ya muhtaç değildir, Tanrı da diyalogda bir dost olarak insana muhtaçtır. Dolayısıyla Buber için dini tecrübe, özgür ve kendiliğinden bir birey ile Tanrı arasındaki diyalojik ilişki, "Ben-Sen" ilişkisi demektir. Tanrı asla bir nesne, bir "O" olamayacağı için Onunla buluşabileceğimiz tek ilişki, "Ben-Sen" ilişkisidir. "Ben-Sen", en yüksek gerçekliğini ve yoğunluğunu Tanrı ile kurulan ilişkide bulduğu için bu ilişkide birey tam bir bağımsızlık, özgürlük ve kendiliğindenlikle Tanrı'nın karşısında yer alır.³⁴ Bu tür bir tecrübe de, doğası itibarıyla ve tam anlamıyla teistik karakterdeki bir dini tecrübedir. Şimdi Buber'in teistik dini tecrübe anlayışını biraz daha ayrıntılı ele alabiliriz.

3. Buber'de Teistik Dini Tecrübe: Ben ile Ezeli Sen'in Diyalojik İlişkisi

Buber'e göre din ne 'Tanrı vardır' biçimindeki kuru bir tasdik ne de bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaktır. Din var olan ve kendisine "Sen" diye seslenene cevap veren bir Tanrı'ya sıkıca sarılmaktır.³⁵ Kısaca din, Tanrı'ya, Tanrı hakkındaki tanımlama ve tasvirlerle inanma değil Tanrı'yı yaşama, Tanrı ile diyaloga girme, Tanrı'nın huzurunda olma meselesidir. Buber'in diliyle, "Gerçekten inanmam için Tanrı hakkında bir şeyler bilmem zorunlu değildir; pek çok hakiki mümin, Tanrı hakkında değil de, Tanrı'yla nasıl konuşacağını bilir. Şayet bir kimse bilinmeyen Tanrı'ya doğru dönmeye, Onunla karşılaşmak için adım atmaya, Ona seslenmeye cesaret ederse, Gerçeklik mevcut olur."³⁶ Benzer şekilde iman da salt bir insani duygu olmayıp indirgemeksizin ve sınırlamaksızın bir bütün olarak Gerçekliğe giriştir. Daha net bir ifadeyle, kanıtlanamamasına rağmen bütün anlamın kendisinden geldiği Mutlak Varlık ile yakın bir ilişki içerisinde olmaktır.³⁷ Bu ilişki sayesinde Ben varlık bulur, anlam kazanır, gerçekliğe nüfuz eder, özgürleşir; kozasından çıkmış bir kelebek gibi olur. Öyleyse, gerçek/sahici bir Ben/kişi olabilmenin imkanı Ezeli Sen ile kurulacak ilişkide saklıdır. Çünkü gerçekliğin bütün gücü önünde

³⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 125.

³⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 143.

³⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 42.

³⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 15, 45, 47.

dimdik duran ve tüm varlığıyla ona cevap veren kişi mutlak anlama ulaşır. Nihayetinde Buber için dinsel ilişki, insana verilmiş olan varoluşu kendisini ilişki içerisinde aşarak açmasından başka bir şey değildir.³⁸ Buber'e göre ibadetlerin de vahyin de bu tür bir diyalojik ilişki olmaktan öte bir anlamı yoktur. Tanrı'yı bir nesneye, bir "O"ya dönüştüren, hesap ve yüke dönüşen ibadetlerin (Tanrı'yı kullanan ve onu bir "O"ya dönüştüren kişi büyük günah işlemiştir ve hatta, gece tavan arasından karanlıktaki bilinmeyene sen diye seslenen bir ateiste nazaran daha tanrısızdır) ve gökten yeryüzüne dökülen kutsal sözlerin, baş ucuna koyulan levhaların, yani vahyin pek bir değeri yoktur. "Ben-Sen" ilişkisi içermeyen her türlü dinsel imge, ibadet ve söz boştur, faydasızdır. Buber'e göre dini tecrübeye insan kendisine vahyedilir.³⁹

Açıkça anlaşıldığı üzere Buber için dini tecrübe Ben-Sen ilişkisine dayanır. Bu düâlite, panteistik ve monistik mistik tecrübenin tersine, dini tecrübeye daima korunur. Karşılıklı ilişki içerisinde olan Ben, Soren Aabye Kierkegaard'ın "Tek Biri"dir (Single One); Sen ise isimsiz olan, asla kendisini tanımlayıp tasvir etmeyen, bilinmeyen, peçesi kaldırılamayan ve en önemlisi panteistik ve monistik mistiklerin niteliksiz Bir'inden farklı olarak zat olan "Ezeli Sen"dir.⁴⁰ Buber'in diliyle;

Tanrı'nın bir kişi (zat) olarak tasviri, bizzat benim gibi onu bir prensip ve bir ide gibi düşünmeyenler için kaçınılmazdır; her ne kadar, Eckhart gibi mistikler ara sıra onunla Varlık'ı bir tutsalar ve Eflatun gibi filozoflar onu zaman zaman bir ide olarak kabul etseler de – bizzat benim gibi kimseler, Tanrı kelimesi ile, ilaveten başka her ne olabilirse de, yaratan, vahyeden ve günahattan kurtarıcı fiiller vasıtasıyla biz insanlarla doğrudan ilişkiye giren ve böylece bizim onunla doğrudan ilişki içine girmemizi mümkün kılanı kastederiz. Varoluşumuzun bu zemini ve anlamı, her seferinde, sadece kişiler arasında elde edilebilen türde bir mütekabiliyet kurar. Kişilik (zat olma) kavramı elbette Tanrı'nın mahiyetini anlatmaktan tamamen

³⁸ Buber, *Tanrı Tutulması*, 46, 47.

³⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 145, 146, 155; Buber, *Ben ve Sen*, 126, 128, 129.

⁴⁰ Buber'in zat/şahıs Tanrı anlayışı ve bu anlayışın dini tecrübeyle ilişkisine ilişkin analiz için bkz. Aliye Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 16 vd.

acizdir; fakat Tanrı'nın da bir zat olduğunu söylemeye müsaade edilir ve söylemek zorunludur.⁴¹

Buber Benin Ezeli Sen ile ilişkisini anlamlandırabilmek ve anlatabilmek için Kierkegaard'ın dinsel varoluşa ilişkin açıklamalarına bolca atıfta bulunur. Buber'in okuma ve atıflarını takip edecek olursak, öncelikle Kierkegaard için Tek Biri olmak yüksek bir varoluş tarzıdır ve ancak varlığının sınırlarını aşarak Tanrı'nın huzurunda tek başına durabilen, Tanrı ile yalnız başına ilişkiye girebilen kişi Tek Biri olabilir. Tek Biri olarak kişi yalnızdır; hem dünyada hem de Tanrı'nın huzurunda. Hatta Tek Biri olmak bütün dindarlıkların ilk koşulu ve gereğidir.⁴²

Bir insan kusursuz bir gerçeklikle Ben diyemeden, yani kendisini bulamadan kusursuz bir gerçeklikle Tanrı'ya Sen diyemez.⁴³ Bu nedenle Buber, Max Stirner'in *Biricik*'ini ve Martin Heidegger'in *Dasein*'ini son derece yetersiz ve zayıf bulur. Stirner'in *Biricik*'i öteki ile ilişkiyi ortadan kaldırdığı için sorumluluk ve varoluşsal hakikatin, ancak Tanrı ile tek başına kurulan ilişkiyle keşfedilen öznel hakikatin imkanını da ortadan kaldırmaktadır. Nihayetinde insani varoluş kendi sınırlı doğasını aşarak ve varlıkla sorumluluk gerektiren gerçek bir ilişki içerisine girerek mutlak anlama ve bütünlüğe sahip olur. Heidegger'in *Dasein*'i da Stirner'in *Biricik*'i gibi diyalojik değil monolojik karakterdedir. Heidegger'de de gerçek varoluşa, öz-varlığa sahip olmak hayatın amacıdır ve gerçek varoluşa sahip olan insan, onun görüşünde, gerçekte artık insanlarla birlikte yaşayamayan ve gerçek hayatı yalnızca kendisiyle iletişimde bulan, yalnızca kendi vicdanının çağrısının peşinden giden, kendi içine gömülerek koza ören yalnız insandır.⁴⁴ Buna karşın Tek Biri ilişki içindeki somut tekilliği anlatır, bir şey için olmayı ve en yüksek ilgileri yani sorumluluk ve hakikati içerir. Tek Biri sadece kalabalıktan ayrı olanı ya da Sokrates'in kendini bilme yolundaki doğru yaşamayı ifade etmez. Modern anlamdaki kişisel gelişimle ise hiçbir alakası yoktur. Tek Biri olmak kendini aşarak mevcut bir varlıkla, nihai bir gerçeklikle ilişki içerisinde kendini bulmayı ifade eder.

⁴¹ Buber, *Ben ve Sen*, 146.

⁴² Buber, *Between Man and Man*, 42-44, 50-51.

⁴³ Buber, *Between Man and Man*, 43.

⁴⁴ Buber, *Between Man and Man*, 40 vd., 166.

Buber'in dinsel varoluş biçimine, yani teistik dini tecrübeye yüklediği anlam ve değer göz önüne alındığında benliği zayıflatan, yok eden ve dolayısıyla "Ben-Sen" düalitesini yıkan her tür mistik tecrübe ve anlayış sorunludur:

Mistisizm de insanın Tanrı'nın huzurunda yalnız olmasına izin verir ama Tek Biri olarak değil. Mistisizmin tasarladığı türden Tanrı ile ilişki Benin yutulmasıdır, ve Tek Biri -kendisini adarken bile – Ben diyemezse var olmaktan kesilir. . . böylelikle [mistisizm], varlığını sürdüren Tek Biri olarak insanı, yalnızca bir Benin bir Sene karşı ilişkisinde mümkün olabilen gerçek anlamda dua etmekten, kul olmaktan ve sevmekten men eder. . . Mistiklerin çoğunun ileri sürdüğü üzere, vazgeçilmesi gereken şey, Ben değildir; bir Ben ve Seni daima peşinen kabul eden her ilişki için – en yücesi de dahil – Ben, kaçınılmaz olandır. . . Birinci görüş; Tanrı'nın, Ben-liğinden kurtulmuş olan varlığa gireceğini veya bu noktada, kişinin, Tanrı içinde kaybolacağını ileri sürer; diğeri ise, kişinin, ilahi Bir olarak, kendi kendisinin içinde bulunduğu görüşünü ileri sürer. Böylece, birincide, yüce bir anda Sen-deyiş tamamen sona erer, çünkü artık ikilik yoktur; ikincide, Sen-deyişte hiç hakikat yoktur, çünkü hakikatte ikilik yoktur. Birincisi birlemeye (unification) inanır; ikincisi insani ve ilahi olanın ayniyetine inanır. Bu görüşlerin her ikisi de Ben ve Sen ötesi üzerinde ısrarla dururlar. Her ikisi de ilişkiyi iptal ederler. . . Bu diyalogun asli gerçeğini yeniden yorumlama, sanki insanın kendi kendine yeten iç yüzüyle sınırlı bir süreçmiş gibi, Ben'in kendisiyle olan ilişkisi veya bu tür bir ilişki olarak göstermeye dair bütün modern gayretler beyhudedir ve sonsuz olan gerçekleşmeme tarihine aittir. . . Deruni gerçeklik de ancak, müteakıl faaliyetin olduğu yerededir.⁴⁵

Öyle anlaşıyor ki, Buber'e göre Ben'i iptal eden, yok eden ve Ben'in İlahi Ben'le birliğini iddia eden her tür mistik tecrübe ve anlayış otantik olmadığı gibi gerçeklik niteliğini de haiz değildir. Birlik tezini ileri sürenlerin tam aksine, Buber'e göre gerçek ve otantik olan tek dini tecrübe

⁴⁵ Buber, *Between Man and Man*, s. 43; Buber, *Ben ve Sen*, 103, 107, 109, 111.

türü teistik karakterli olanıdır.⁴⁶ Ve teistik dini tecrübe, birlik tecrübesine sonradan eklenmiş bir yorumun dışı vurumu da değildir. Zira Ben'in diyalojik ilişki içerisinde olduğu Sen daima bilinemez, isimsiz, tetkik edilemez, düzene sokulamaz, nesneleştirilemez olan ve farklı din ve kültürlerden insanların Allah, Brahman, Elohim diye seslendiği Mutlak Varlık'tır, Ezeli Sen'dir.

Buber benlikten soyunmanın da dünyadan el etek çekmenin de insanı Tanrı'ya götürmeyeceğini özellikle vurgular. Onun için "Ben-Sen" ancak yaşanan somut içerisinde ve bu somutluk vasıtasıyla olur. Yine Buber'in sözleriyle;

Yaratılmışlar Tanrı'ya giden yoldaki bir engel değildir, o yolun kendisidir. Biz birlikte yaratıldık ve birlikte bir hayata yönlendirildik. Mahlukat yoluma konmuştur öyle ki onların onlar gibi yaratılmış bir dostu olarak ben onlar vasıtasıyla ve onlarla birlikte Tanrı'ya giden yolu bulurum. Onların dışlanmasıyla ulaşılan bir Tanrı tüm yaşamların kendisinde tamamlandığı, bütün hayatın Tanrısı olmayacaktır. . . Sanki ondan başka bir şey yokmuş ve her şey onun ışığında yaşamışçasına semayı doldurur. . . Saf ilişki içinde olmak, her şeyi ihmal etmeyi gerektirmez; fakat her şeyi Sen'de görmektir, dünyadan el etek çekmek değil, onu layık olduğu yere oturtmaktır. . . kim dünyayı Tanrı'nın içinde müşahade ederse, onun (Tanrı'nın) varlığı içinde bulunur. . . Tanrı'dan başka bir şey olmadığı, fakat her şeyin onda olduğunu kavramak, işte mükemmel ilişki budur. . . Dünya içinde kalınırsa Tanrı bulunmaz; dünya terk edilerek Tanrı bulunmaz. Kim Sen'ine doğru bütün varlığıyla atılır ve dünyanın bütün varlığını ona taşırırsa, onu aramadan bulur. . . Kim gerçekte dünyaya doğru yönelirse, Tanrı'ya doğru yönelmiş demektir. . . Tanrı kainatı kuşatır ama kainat değildir; tıpkı Tanrı'nın beni kuşattığı fakat bizzat 'ben' olmadığı gibi.⁴⁷

⁴⁶ Martin Buber, insanın Tanrı ile ilişkisinde asli unsur olarak mutlak bağlılığa veya yaratılmış olma duygusuna dikkat çeken Schleiermacher ve Otto'yu da mükemmel ya da saf ilişkinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiği için yetersiz bulur. Bkz. Buber, *Ben ve Sen*, 105.

⁴⁷ Buber, *Between Man and Man*, 52; Buber, *Ben ve Sen*, 104, 116

Buber'e göre Tanrı mahlukat vasıtasıyla gelir, gider; Tek Biri Tanrı'ya seslenir, onu kalbinde duyar ve Tanrı da ona anlam yükler ve ondan talepte bulunur. Tanrı'nın cevabında bütün kâinat dillenir, konuşur. Onun cevabı içimize işler, bizi değiştirir; titrer ve kendimizden geçeriz. Tanrı ile saf ilişkiden çıkan bir insan "varlığında FAZLA olan bir şeye sahiptir, daha önce bilmediği yeni bir şey orada gelişmekte ve bunun kaynağı için uygun sözleri bulmakta aciz kalmaktadır. . . Gerçekten daha önce sahip olmadığımız şeyi, bilir tavrıyla alırız: o bize verilmektedir."⁴⁸ İnsan Tanrı ile girdiği diyalojik ilişkide kendisine verileni alır ve insanın aldığı şey bir muhteva değil bir kudret ve varlıktır. Buber'e göre bu kudret ve varlık üç unsuru içermektedir: 1) Kişi ne ile birlikte olduğunu gösteremese de karşılıklı bir ilişki bolluğu; kabul edilmiş olmanın, birlikte olmanın bolluğu; 2) Hayatın anlamı hakkındaki sorunun ortadan kalkması, işaret ve tarif edilemese de her şeyin anlam kazanması; 3) Öteki hayatın değil de bu dünyanın manasının bu dünyada ve tarafımızdan gösterilmesinin talep edilmesi.⁴⁹ Sen ile yaşanan bu karşılıklı ilişki bolluğu içerisinde dünya ilahi bir anlam kazanır, insan kendi sınırlı varlığını aşarak varoluşunu gerçekleştirir ve ebediyetin izlerini yakalar. Ne var ki saf ilişki sona erdikten sonra insan sürekliliğe olan susuzluğunu dindirmek için ". . . Tanrı'ya sahip olmayı arzu eder; o, Tanrı'ya devamlı olarak, zaman ve mekân içinde sahip olmak ister. Mananın sözle ifade edilemeyen teyidi ile yetinmeye gönlü yoktur; onu, çıkarılabilecek ve tekrar tekrar ele alınabilecek, her yere yayılan herhangi bir şey gibi görmek ister – her noktada ve her anda, hayatını emniyet altına alan, zaman ve mekânda kesintisiz bir devamlılık olarak görmek ister. . . O, zamana yayılan, devam eden şeye susamıştır. Böylece Tanrı, bir iman objesi haline gelir."⁵⁰ Ve Tanrı üzerine konuşulan, düşünülen, tasavvur edilen ve sürekli talepte bulunulan, kullanılan bir şeye dönüştükçe insan ile Tanrı arasındaki diyalojik ilişki gücünü iyice kaybeder ve sonunda *Tanrı tutulması* gerçekleşmiş olur. Bu nedenle, insanoğlu her ne kadar "O" dünyasına yenik düşse de, Tanrı ile ilişki anının kudretini ve bolluğunu

⁴⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 127.

⁴⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 127, 128.

⁵⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 130.

içinde taşıyabilir ve halk içinde Hak ile yaşama bilincine daima sahip olabilir.

Öyle anlaşıyor ki Buber, Sen ile diyalojik ilişkinin canlı akımlarıyla beslenmeyen bir dinselliğin kuru ibadetçiliği, katı bir yasacı ve ahlakçı zihniyeti doğuracağı kanaatindedir. Bu nedenle de, geliştirdiği teistik dini tecrübe anlayışıyla, yani Ben ile Sen'in saf diyalojik ilişkisi yoluyla bu tutulmayı aşabilme kaygısını gütmektedir. ". . . Buber ve onun gibi diyolojik ilişkiyi vurgulayan düşünürler, Tanrı-insan karşılaşmasında peygamberi ve mistik ögeyi birleştirme temayülündedir. Buber, tek başına peygamberi ögenin –mistik boyut olmaksızın– yasacılık ve ahlakçılığın içinde bozulacağını; yine tek başına mistik ögenin de, burada ve şimdinin taleplerinden kaçacağını, dolayısıyla gerçek dini bilince hitap edemeyeceğini düşünür. Onun düşüncesindeki varoluşçu öge, varlığın tümüne sirayet etmiş olan peygamberi ögeyle -yani somut, münhasır durumda ilahinin hazır nazırlığı- mutabık durumdadır."⁵¹

Sonuç

Bu çalışmamızda, mistisizm araştırmalarında neredeyse hâkim bir paradigma haline gelen birlik tecrübesi anlayışının içerdiği ciddi ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik sorunları ve felsefi açıdan yetersizliğini göstermeyi amaçladık. Daha özel olarak ise, birlikçi tezin Tanrı-insan ikiliğini daima koruyan teistik dini tecrübe türünü otantik bir tecrübe değil de sadece bir yorum olarak değerlendirmesine karşı Buber'in diyalojik ilişki anlayışını temele alan bir karşı argüman geliştirmeyi denedik. Birlikçi tez zihinden tüm içeriğin atıldığı, bilincin içeriksiz, yönelimsiz ve saf hale geldiği, benliğin yok olmasıyla özne/algılayan-nesne/algılanan ikiliğinin kırıldığı, algıyan ile algılananın özdeş hale geldiği bir birlik tecrübesinin evrensel bir tecrübe olduğu; söz konusu içeriksiz birlik tecrübesinin çeşitli Tanrı adlarıyla, teolojik kavramlar ve öğretilerle, özellikle duyuşsal içerikli teistik karakterdeki bir dille anlatımlarını ise tecrübe sonrası saf tecrübeye eklenen birer yorum olduğu iddiasındadır. Kendilerine perenniyalist ya da evrensel özcü denen birlikçi düşünürlerin bu iddiası teistik dinler açısından ciddi bir meydan okumayı da içermektedir: Monoteistik dinlerin kurucu ve

⁵¹ Aliye Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi", 16.

biçimlendirici nitelikteki peygamberi vahiy tecrübeleri gerçek birer dini tecrübe değildir; bunlar ya birer sanrı ya da sadece peygamberlerin tecrübe sonrası saf birlik tecrübesine ekledikleri bireysel yorumlardır.

Teistik dini tecrübe anlatımlarını saf birlik tecrübesine sonradan eklenmiş yorumlar olarak değerlendiren evrensel özcü yaklaşımın en zayıf yanı, bir tecrübeyi o tecrübeyi önceden biçim ve içerik açısından belirleyen ve koşullayan sosyo-kültürel bağlamdan, yani kavramlar, inançlar, anlamlandırmalar ve değer yüklemelerden ayıklayıp yorumsuz, saf, çekirdek bir tecrübeyi elde edebileceklerine inanıyor olmalarıdır. Mistik birlik tecrübesinin evrensel olduğu iddiası böyle bir yorumsuz özsel tecrübenin varlığına dayandırılmaktadır. Oysa yorumsuz, saf bir tecrübe yoktur. Yorumu tecrübeden ayıklamak da metodolojik olarak mümkün değildir. Çünkü tecrübeyi mümkün kılan yorumun kendisidir. Kant'tan hareketle dile getirecek olursak, algısız kavramlar boş, kavramsız algılar ise kördür.

Birlik tecrübesinin evrenselliğini, dolaylı olarak da teistik dini tecrübenin imkansızlığını savunanların izahta zorlandıkları en önemli husus, mistik tecrübede benliğe ne olduğudur. Çoğu mistik ve sufinin tecrübe anlatımlarında benliğin ölmesinden, yutulmasından, yok olmasından bahsedildiğini görürüz. Benlik denen şey ölmeli ki birlik tam hasıl olsun. Ne var ki birlik tecrübesi gerçekleştiğinde “Ene'l-Hakk” ya da “Ben O'yum” diye konuşanın kim olduğu önemli bir sorun haline gelir. Çünkü birlik tecrübesinde süje-obje, yani insan-Tanrı ikiliği ortadan kalkıp da bireysel ben öldüğünde, tecrübede yalnızca Tanrı kaldığı için, “Ben Hakk'ım” diye konuşanın Tanrı'dan başkasının olamayacağı ortadadır. Bu nedenledir ki, birlik tezinin en güçlü savunucusu olan Stace bile tecrübe esnasında bireysel benliğin bütünüyle ölmediğini dile getirme zorunluğunu hissetmiştir. Mistik tecrübede bireysel ben korunuyor ise Tanrı ile insanın birliğinden ve özdeşliğinden ontolojik manada söz etmek mümkün değildir. Öyleyse mistik birlik tecrübelerini teistik dini tecrübeye özgü ontolojik düalitenin korunduğu “manevi birlik tecrübeleri” ya da “manevi evlilik” olarak değerlendirmek kanaatimizce makul görünmektedir. Manevi birliği de, tıpkı Buber'in saf diyalojik ilişki anlayışıyla bize göstermek istediği gibi, sonlu benliğin Sonsuz, Ezeli

Sen'in gerçekliğine iştirak etmesi, onun varlığı tarafından kuşatılması ve varlıkların özsel birliğini ve gerçekliğini Ezeli Sen'in ışığında görmesi olarak anlamlandırabiliriz. Buber için Tanrı'nın huzurunda olmakla, onun gerçekliğine iştirak etmekle kişi zaman ve mekânın sınırlamalarından kurtularak özgürleşir, varoluşun ve hayatın anlamını keşfeder, kendisine Sen diye hitap eden Ezeli Sen'le diyalogunda güçlü ve otantik bir benliğe/şahsiyete kavuşur. Öyleyse, birlik tezini savunanların aksine, Tanrı'yı tecrübe edebilmenin en önemli koşulu, Tanrı'nın Sen hitabıyla başlattığı diyaloga güçlü bir biçimde Ben olarak mukabelede bulunabilmektir. Çünkü Ben ancak Sen'in varlığıyla ve Sen'in sayesinde ortaya çıkar ve gerçekliğe iştirak eder. Gerçeklik, anlam, özgürlük, kendiliğindenlik ancak birbirine Sen diyen iki kişinin diyalojik ilişkisinde hasıl olur. Oysa benliği yok eden mistik birlik tecrübeleri, ortada tecrübe sahibi bir bireysel beni bırakmadığı için gerçeklik, anlam ve özgürlükten de bütünüyle yoksundur. Dünyadan el etek çekerek, benliğin kendi içine çekilerek, kendi içine sarmalanarak tecrübe ettiği birlik hali gerçek değildir zira gerçeklik ancak Ben'den bağımsız bir Sen'in huzurunda ve Sen ile canlı ve somut bir ilişki vasıtasıyla açığa çıkar.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Ala. *Tasavvuf: İslamda Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Akdemir Süleyman, Betül. "Mistisizmin Bağlamsalcı Okuması II: Mistik Tecrübe Bağlam İlişkisi". *Artuklu Akademi* 7/2, 2020.
- Almond, Philip C. *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*. Berlin: Mouton, 1982.
- Bagavad Gita*. çev. Sevdâ Çalışkan, Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Buber, Martin. *Ben ve Sen*. çev. İnci Palsay, Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Buber, Martin. *Between Man and Man*. trans. by Ronald Gregor Smith, New York: The Macmillian Company, Eighth Printing, 1972.
- Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. çev. Abdullatif Tüzer, Ankara: Lotus Yayınları, 2000.

- Burt, E. A. (ed.), *The Teachings of the Compassionate Buddha: Early Discourses, The Dhammapada and Later Basic Writings*. A Mentor Religious Classic, The New American Library, Inc., 1955.
- Çınar, Aliye. "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 4/12, 2006.
- Deikman, Arthur J. "A Functional Approach to Mysticism". *Cognitive Models and Spiritual Maps*. ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000.
- Eckhart, Meister. *Tanrı ve İnsan*. çev. Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- Eflatun, *Phaidon*. çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin ve Prof. Hamdi R. Atademir, İstanbul: M.E.B., 1997.
- Epstein, Perle. *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*. çev. Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın, İstanbul: Dharma Yayınları, 2000.
- Forman, Robert K. C. "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.
- Happold, F. C. *Mysticism: A Study and Anthology*. Penguin Books, 1990.
- Hemşinli, Hakan. *Öznellik ve Nesnellik Kısacasında Dini Tecrübe*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Huxley, Aldous. *Kalıcı Felsefe*. çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Inge, W. R. *Mysticism in Religion*. London: Rider & Company, 1969.
- Izutsu, Toshihiko. *Taoculukta Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *Fusus ül-Hikem*. çev. Nuri Gencosman, İstanbul: M.E.B., 1990.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Gren and Company, New York: The Modern Library, 1929.
- Jones, Richard H. *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Kalın, Fetullah. *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014

- Kaya, Korhan. *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Lao Tzu. *Öğretiler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Maslow, Abraham. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. H. Koray Sönmez, İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.
- Mevlana, *Divan-ı Kebir*. birinci cilt, haz. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Mevlana, *Fihri Mafih*. Meliha Ülker Anbarcıoğlu İstanbul: M.E.B., 1990.
- More, Paul Elmer. *Christian Mysticism: A Critique*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932.
- 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, Imprint Academic, 2000.
- Otto, Rudolf. *Mysticism East and West*. trans. by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York: Collier Books, 1962.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. trans. by John W. Harvey, A Galaxy Book, New York, Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Patanjali. *İçsel Özgürlüğün Yolu*. çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul: Arıtan Yayınları, 1992.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Yrd. Doç. Dr. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Radhakrishnan. S. *East and West in Religion*. London 1933.
- Rinpoche, Sogyal. *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*. çev. Elif Baydar ve Güneş Tokcan, İstanbul: Dharma Yayıncılık, 2002.
- Schleiermacher. *Christian Faith*. Edinburg 1928.
- Schleiermacher. *On Religion*. Cambridge University Press, 1998.
- Schoun, Frithjof. *Dinlerin Aşkın Birliği*. çev. Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.
- Smart, Ninian. "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*. ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983.
- Smart, Ninian. *The Yogi and Devotee*. London: Allen and Unwin, 1968.

- Smith, Huston. "Is There a Perennial Philosophy?". *Journal of American Academy of Religion*. 60, 1989.
- Smith, Huston. *Way Things Are: Conversation with Huston Smith on the Spiritual Life*. University of California Press, 2003.
- Staal, Frits. *Exploring Mysticism*. Penguin Books, 1975.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Suzuki, D. T. *Hristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*. çev. Serdar Altıalp, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1991.
- Şebüsteri, Mahmud. *Gülşen-i Raz*. çev. Prof. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: M.E.B., 1989
- Toprak, Muhammed – Yolmaz, Nurten Kiriş. "Martin Buber'de Diyalog Felsefesi ve Ontolojik Etik İlişkisi". *Tabula Rasa*. 38, 2022.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spirituel Consciousness*. 12. Edition, Methuen-London, 1960.
- Upanişadlar*, der. Mehmet Ali Işım. İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.
- Wall, George. *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, 1995.
- Wilber, Ken. "En Son Bilinç Hali". *Aydınlanma Nedir?*. ed. John White, çev. Cengiz Erengil, İstanbul: Ayna Yayınları, 2002.
- Wilber, Ken. "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000.
- Yüce, Fatma. *Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Zaehner, R. C. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Praeternatural Experience*. Oxford University Press, 1971.