

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİNÎ TECRÜBE AÇISINDAN KEŞF VE SEZGİ:
SÜHREVERDÎ VE HENRİ BERGSON ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nurcan DOĞAN

İstanbul
Temmuz-2024

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİNÎ TECRÜBE AÇISINDAN KEŞF VE SEZGİ: SÜHREVERDÎ
VE HENRİ BERGSON ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nurcan DOĞAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Turan KOÇ

İstanbul
Temmuz-2024

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Prof. Dr. Turan KOÇ

.....

Üye: Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

.....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

.....

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “**Dinî Tecrübe Açısından Keşf ve Sezgi: Sühreverdî ve Henri Bergson Örneği**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Nurcan DOĞAN

ÖN SÖZ

Çalışmanın belirlenme aşamasından başlayarak hazırlık sürecinin her aşamasında, değerli zamanlarını, geniş bilgi birikimi ve deneyimini paylaşan danışmanım, kıymetli hocam Prof. Dr. Turan Koç'a şükranlarımı sunuyorum. Lisans dönemimin başlarından bu ana kadar yol göstericim olan, kıymetli hocam Doç. Dr. Mahmut Avcı'ya, yönlendirmeleri ve desteği için değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Abuzer Dişkaya'ya, değerlendirmelerde bulunup çalışma sürecimi kolaylaştıran kıymetli hocam Prof. Dr. Fatih Toktaş'a, Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu'na, destekleri için arkadaşlarım Gizem Elif Elmas Ceylan'a, Halil İbrahim Dizman'a ve Fatih Kemal Yegin'e, sınıf arkadaşlarıma, önemli kaynaklara ulaşmama yardımcı olan kardeşim Sefa Soner Kurt'a, değerli dostum Şeyma Üçkardeş Berber'e çok teşekkür ederim. Ayrıca hoşgörüsü, anlayışı, sevgisi ile her zorumu kolay hâle getiren kıymetli annecim, kıymetli babacım, abilerim ve kardeşime varlıkları için çok teşekkür ederim.

Nurcan DOĞAN

İstanbul-2024

ÖZET

DİNÎ TECRÜBE AÇISINDAN KEŞF VE SEZGİ: SÜHREVERDÎ VE HENRİ BERGSON ÖRNEĞİ

Nurcan DOĞAN

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Turan KOÇ

Temmuz-2024, 110 Sayfa

Din felsefesinin önemli konularından olan dinî tecrübenin, çağdaş düşüncede önemi açıkça ortadadır. Büyük ölçüde duyuların devrede olduğu, gündelik tecrübelerden çok daha farklı olan dinî tecrübe tabiatüstü, kutsal bir varlığa yönelik, hazır bulunan kutsal varlık ile buluşmadır. Tasavvuf kültüründe ön plana çıkan “zevk” ve “vecd” hallerini içerisine dâhil edebileceğimiz bir konudur. Dinî tecrübe ve onun kazandırdığı bilgi, din ve iman tecrübesi söz konusu olduğunda çok önemlidir. “Keşf” ve “sezgi” kavramları, bu tecrübeyi yaşanabilir ve anlaşılır kılan iki önemli yetidir. Bu çalışmada, dinî tecrübe ile erişilen bilginin doğru değerlendirilebilmesi için “bilgi” konusu epistemolojik olarak incelenmiştir. “Dinî tecrübe” ifadesinde yer alan “tecrübe” kavramının anlam ve önemine, tarihsel süreçte kullanım türlerine değinilmiştir. Sühreverdî ve Henri Bergson’un “keşf” ve “sezgi” kavramları ile ne kast ettiklerine açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Bu iki düşünürün felsefelerinin temel kavramları olan “keşf” ve “sezgi”nin, dinî tecrübe açısından ne derece önemli olduğuna, düşünürlerin felsefelerinde neye karşılık geldiğine açıklık getirmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Tecrübe, Keşf, Sezgi, Sühreverdî, Henri Bergson

ABSTRACT

KASHF AND INTUITION FROM THE PERSPECTIVE OF RELIGIOUS EXPERIENCE: THE CASE OF SUHRAWARDI AND HENRI BERGSON

Nurcan DOĞAN

Master, Philosophy and Religious Sciences

Thesis Advisor: Prof. Dr. Turan KOÇ

July-2024, 110 Pages

The importance of religious experience, which is one of the important subjects of the philosophy of religion, in contemporary thought is clearly evident. Religious experience, which is very different from daily experiences in which the senses are largely active, is a turning towards a supernatural, sacred being and meeting with a present holy being. It is a subject in which we can include the states of “pleasure” and “ecstasy” that come to the fore in Sufi culture. Religious experience and the knowledge it provides are very important when it comes to the experience of religion and faith. The concepts of “kashf” and “intuition” are two important abilities that make this experience livable and understandable. In this study, the subject of “knowledge” was examined epistemologically in order to correctly evaluate the knowledge gained through religious experience. The meaning and importance of the concept of “experience” in the expression “religious experience” and its usage types in the historical process are mentioned. An attempt has been made to clarify what Suhrawardi and Henri Bergson mean by the concepts of “kashf” and “intuition”. It has been tried to clarify how important “kashf” and “intuition”, which are the basic concepts of the philosophies of these two thinkers, are in terms of religious experience and what they correspond to in the philosophers' philosophies.

Keywords: Religious Experience, Kashf, Intuition, Suhrawardi, H. Bergson

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
TABLO LİSTESİ.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
BİRİNCİ BÖLÜM.....	1
GİRİŞ	1
1.1. Tezin Problemi ve Hipotezleri.....	2
1.2. Tezin Amacı	3
1.3. Tezin Önemi	4
1.4. Tezin Yöntemi/Metodu	5
1.5. Literatür Özeti ve Ek	6
İKİNCİ BÖLÜM	9
BİLGİ, TECRÜBECİLİK VE DİNİ TECRÜBE	9
2.1. Epistemolojik Açıdan Bilginin Mahiyeti ve Kapsamı.....	9
2.2. Tecrübe, Tecrübecilik ve Tecrübî Bilgi.....	12
2.2.1. Tecrübe.....	12
2.2.2. Tecrübecilik ve Tecrübî Bilgi	13
2.3. Dinî Tecrübe ve Bir Delil Olarak Epistemolojik Değeri.....	18
2.3.1. Dinî Tecrübenin Bir Delil Olarak Epistemolojik Değeri	24
2.4. Dinî Tecrübe Olarak Keşf ve Sezgi.....	29
2.4.1. “Keşf”	29
2.4.2. “Sezgi”	34
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	43

İŞRÂK FELSEFESİ VE DİNİ TECRÜBE.....	43
3.1. Sühreverdî ve Bilgi Anlayışı	43
3.1.1. Bilgi Anlayışı	45
3.2. İşrâk Felsefesinde Keşfin Mahiyeti ve Bilgi Değeri	58
3.3. Dinî Tecrübe Olarak İşrâk.....	61
 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	66
 SEZGİ FELSEFESİ VE DİNİ TECRÜBE	66
4.1. Henri Bergson ve Bilgi Anlayışı	66
4.1.1. Bilgi Anlayışı	71
4.1.1.1. Süre	74
4.1.1.2. Zekâ ve İçgüdü.....	76
4.2. Bergson Felsefesinde Sezginin Mahiyeti ve Bilgi Değeri.....	79
4.3. Dinî Tecrübe Bağlamında Sezgicilik.....	82
 SONUÇ.....	87
 KAYNAKÇA	92
 ÖZGEÇMİŞ.....	99

TABLO LİSTESİ

Tablo 3.1: Sühreverdi'nin Varlık Hiyerarşisi.....	57
---	----



KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.: Adı geçen eser

TDK: Türk Dil Kurumu

M.Ö.: Milattan Önce

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi

Der.: Derleyen

Ed.: Editör

Çev.: Çeviren

yy.: yüzyıl

vb.: ve benzeri/ve bunun gibi

vd.: ve diğerleri

örn.: örneğin

yay.: yayınları

bs.: baskı

C.: Cilt

MEB: Milli Eğitim Basımevi

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

İnsanın merkezinde olduğu birçok konu açıklanmaya, izah edilmeye değer ve gereklidir. İnsanlık var olduğundan beri süregeldiğini bildiğimiz inanç hususu akleden ve hisseden insanın her dönem gündeminde olmuştur. Varlık, değer ve bilgi ana konularını merkezinde barındıran felsefe alanında bu konuya dair çalışmalar yapılmıştır. Din felsefesi ve teoloji ile ilgili araştırmalarda Tanrı'nın varlığı ve aleyhindeki deliller kimi zaman varlıktan yola çıkılarak kimi zaman da epistemolojik yönü ile ele alınıp tartışılmıştır. Bu bağlamda ana konumuzu teşkil eden dinî tecrübe ve onun bilgi bakımından değeri de felsefî ve teolojik açıdan ele alınıp enine boyuna tartışılan bir konu olmuştur.

Tarihsel süreçte “tecrübe” kavramına yüklenen anlamların çeşitliliği bilinmektedir. Bu çeşitlilik din felsefesinin konuları arasında olan, Tanrı'nın varlığına dair deliller arasında gösterilen “dinî tecrübe” teriminin yorumlanmasını da doğal olarak etkilemiştir. Türkiye’de dinî tecrübe konusu bir dönem “dinî hayat” şeklinde ele alınmıştır. (Aydın, 2019: 87) Büyük ölçüde duyuların devrede olduğu gündelik tecrübelerden çok daha farklı olan dinî tecrübe tabiatüstü, kutsal bir varlığa yönelik, hazır bulunan kutsal varlık ile buluşma olarak ifade edilmektedir. (Hemşinli, 2015: 37)

“Dinî tecrübe; aşkın varlığın alamet, işaret, delil ve tezahürlerini sezgisel olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve İlâhî olan ile içten ve duygusal bir biçimde ilişki kurma şeklinde tarif edilebilir.” (Taylan, 1998: 98) Mevlânâ'nın ifadesi ile dinî tecrübe “düşünmek ve bulmak”tan ziyade “yaşamak ve görmek”tir. (Çavuşoğlu, 2019: 711)

Dinî tecrübenin Tanrıya inanan, inancı doğrultusunda başta ibadetleri ile O'nun emir ve yasaklarını yerine getirmek hususunda bir çaba içinde olan insanın öznel deneyimi olduğu söylenebilmektedir. Bu anlamda din felsefesinin önemli konuları arasında

olan ve üzerine önemli çalışmalar yapılmış olan dinî tecrübe konusunda tarihsel süreçte farklı anlamlandırmalar yapılmıştır. Dinî tecrübeyi yaşayan kişilerin ifadelerine dayanarak anlaşılmaktadır ki metafizik âlemle ilişki içerisinde olmak doğal olarak belli yetilerin aracılığı gerektirmektedir. Bu öznel deneyimlerin yaşanmasında “keşf hâli” ve “sezgi yetisi” önemli bir konumdadır.

Bu bölümde; tezin problemi ve hipotezleri, tezin amacı, tezin önemi, tezin yöntemi/metodu ve literatür özeti ve ek başlıklarına yer verilmiştir.

1.1.Tezin Problemi ve Hipotezleri

Felsefî bilgide bir kuram olarak süje ve obje ilişkisi yer almaktadır. Tecrübî bilginin temelinde de yer alan süje obje ilişkisi bilginin kaynağı probleminde iki temel görüş ile karşımıza çıkmaktadır. Rasyonalistik düşünce bilginin kaynağı olarak akli esas almaktadır. Empirizm ise bilgi kaynağı bakımından duyu ve deneyimi öncelemektedir. Bu iki görüşün aksine aklın da duyunun da yetersiz olduğu iddiası ile öne çıkan üçüncü bir yaklaşım sezgici düşüncedir. Sezgicilere göre, akıl da duyular da yanılabılır. Bu düşünceye göre sezgi, kendisinden şüphe edilmeden “araçsız bir kavrayış” ile doğrudan doğruya hakikatin bilgisini elde etme yoludur. (Arslan, 2021: 41)

Özellikle günümüzde deney ve gözleme dayalı bilginin önemine paralel olarak dinî/mistik tecrübeye dayalı bilginin önemine de büyük bir yer ve öncelik verildiği görülmektedir. “Sezgi” ve “keşf” kavramları çerçevesinde ve Sühreverdî ile Henri Bergson’un bu kavramlarla ortaya koymaya çalıştıkları bilgi anlayışının genel ve dinî bilgimiz açısından nereye oturduğu, dinî tecrübenin genel tecrübelerimiz içerisinde ne derece önemli olduğu sürekli göz önünde bulundurulacaktır. Buradaki temel yaklaşımımız tecrübenin sıradan deney ve gözlemle sınırlı tutulamayacak kadar geniş, kapsamlı ve derin olduğu anlayışıdır.

Kişiyi özel oluşu sebebi ile başkasına aktarılamaması, olduğu gibi aktarılamadığı için de tahlili mümkün olmadığı düşünülen dinî tecrübenin (Aydın, 2019: 94) özellikle Tanrı’nın varlığı lehinde nesnel bir delil olarak ele alınması tartışmalıdır. Yaşanan dinî tecrübelerin çeşitliliği, bu tecrübeleri temellendirerek ele alanların yaklaşımlarında da farklılıklara yol açmıştır.

Tezimiz, üzerinde duracağımız sorularla ilişkili, ağırlıklı olarak şu varsayımlarda bulunmaktadır:

- Dinî tecrübe Tanrı'nın varlığı lehinde bir delil olarak epistemolojik açıdan önemli bir yere sahiptir.
- “Sezgi” ve “keşf” kavramları ile ifade edilen tecrübenin dinî tecrübe açısından çok önemli bir yeri vardır.
- Dinî tecrübe delilinin geçerli bir delil olarak Sühreverdî ve Henri Bergson felsefelerinde akla uygun temelleri vardır.

1.2. Tezin Amacı

Çalışmamızın temel amacı adı geçen iki filozofun “sezgi” ve “keşf” kavramları ile ifade ettikleri bilgi türünün dinî tecrübedeki yer ve önemini elimizden geldiği kadar açıklığa kavuşturup ortaya koymak olacaktır. Zira “sezgi” ve “işrâk” ile ifade edilen bilme tecrübesinin dinî tecrübe açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Sühreverdî ile Henri Bergson'un “sezgi” ve “keşf” kavramları ile ortaya koymaya çalıştıkları bilgi anlayışının dinî bilgimiz açısından nereye oturduğu, ne ölçüde ikna edici bir güce sahip olduğu tezimizin üzerinde yürüyeceği ana eksen olacaktır.

Hemen her konuda olduğu gibi, incelememizde kapsamlı, tutarlı ve bütünsel bir bakış açısı sürekli gözettiğimiz bir husus olacaktır. Zira sezgi ve işrâk tecrübesi sıradan ya da günlük tecrübelerimizin ötesinde çok daha derin içerim ve uzantıları olan bir tecrübeyi, dolayısı ile bilmeyi ifade etmektedir. Bu bakımdan, bu tür tecrübenin bir özelliği olarak tecrübeden elde edilen bilginin başkalarına aktarılıp aktarılamayacağı konusu da sürekli göz önünde bulunduracağımız bir husus olacaktır.

Şeyhu'l İşrâk unvanıyla tanınmış olan Sühreverdî'nin işrâk düşüncesinin temel kaynağı *Hikmetu'l-İşrâk* eseri tezimizin de ana kaynağından biri olacaktır. Ayrıca O'nun diğer eserleri ve fikirleri üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş olan düşünür ve araştırmacıların yorum ve yaklaşımları da takip edilecektir. “Keşf” kavramı üzerinde yoğunlaştığını bildiğimiz düşünürün fikirleri ışığında dinî tecrübede keşfin bilgi kaynağı olarak kullanılması üzerine yoğunlaşılacaktır. Çalışmanın diğer bir bölümünü felsefesinde “sezgi” kavramını ön plana çıkaran Henri Bergson'un, eserleri ve görüşleri ışığında, dinî tecrübede sezginin bilgi kaynağı olarak yer ve önemi oluşturacaktır. Dolayısı ile burada da Bergson'un görüşlerinin tartışıldığı bölümde onun görüşleri ve üzerinde yapılan yorum ve değerlendirmeler birlikte görülerek tartışılacak ve değerlendirilecektir.

1.3. Tezin Önemi

Sosyal bilimlerde, yaşamın içinden olup aynı zamanda teorik temellendirme yapılmaya ihtiyaç duyulan konuların literatüre dâhil edilmesi oldukça önem arz etmektedir. Tezimizde ağırlıklı olarak ele alıp inceleyeceğimiz “işrâk” ve “sezgi” kavramları da felsefî ve teolojik içerim ve uzantıları ile gereği gibi anlaşılıp yorumlanmaya değer kavramlar ya da tecrübeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu tür tecrübeler hem yaygınlığı hem de Tanrı’nın varlığı lehinde bir delil olarak öne sürülmesi bakımından son derece önemlidir. Düşünen ve hisseden bir varlık olarak insan var olduğu sürece bu tür tecrübeler yaşanmaya, yorumlanmaya devam edecektir. Bu açıdan bakıldığında tezimizde ele alacağımız sezgi ve işrâk tecrübesinin özellikle teistler açısından son derece önemli bir yerde durduğunu düşünmekteyiz.

İmanın temelini oluşturan, Yaratıcı’nın varlığı meselesi, insan için her zaman önemli ve öncelikli bir konu olmuştur. İnsan inandığı varlığa ilişkin sürekli bir şeyler bilmek ister. Böyle bir bilgi söz konusu olduğunda sezgi ve işrâk tecrübesi ile dile getirilmeye çalışılan tecrübenin önemi açıkça ortadadır. Bu tecrübe İslam tasavvuf kültüründe “müşahede” “mükâşefe” ve “zevk” kavramları ile ifade edilmektedir. Bunun teistik dinler olan Hristiyanlık ile Yahudilikte de benzer kavramlarla ifade edilen bir karşılığı vardır. Nitekim yakın tarih filozoflarından William James, Schleiermacher, W. P. Alston gibi önemli bazı düşünürlerin bu durumu Tanrı’nın “duyumsanması” ve “tecrübe edilmesi” gibi deyimler ile ifade ettiğini bilmekteyiz. Onların bu araştırmalarında sezgi ve benzeri kavramların çok önemli ve öncelikli bir yer bulduğu görülmektedir.

Tezimizde sözünü ettiğimiz iki kavram çerçevesinde iki önemli filozofun görüşleri üzerinden anlaşılıp açıklığa kavuşturulmasının felsefe ve ilahiyat kültürümüz açısından önemli bir kazanım olacağını düşünmekteyiz. Sühreverdî, oluşturduğu felsefesinin temel dayanağı olarak keşf/mükâşefe kavramını öncelerken H. Bergson felsefî düşüncesinin temel dayanağı olarak sezgi kavramını öncelemektedir. İki düşünür bu kavramlardan hareketle oluşturdukları düşünce sistemleri ile kendi dönemlerinde var olan hâkim anlayışın aksine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Sühreverdî’nin bundan neredeyse sekiz yüz yıl önce kendi döneminde hâkim olan meşşâî ekol anlayışına karşı inşa etmiş olduğu işrâkî ekolü, Bergson’un Sühreverdî’den yüz yıllar sonra 20. yüzyılda kendi döneminde yaygın olan

rasyonalist, materyalist, akılcı anlayış karşısında öne sürdüğü sezgici yaklaşım ile beraber iki farklı dönemde bakışların dış dünyadan insanın iç dünyasına dönmesine yol açmıştır. Bu anlamda iki düşünür de fikirleri ile metafizik alanı konuşulmayı mümkün kılmıştır.

Dinî tecrübe ve onun kazandırdığı bilgi din ve iman tecrübesi söz konusu olduğunda çok önemli bir yerde durmaktadır. Yaşamında bu ve benzeri tecrübelerden hareketle belli bir kanaate ulaşan insan için dinî tecrübenin kapsam ve mahiyeti her dönem mümkün olduğu kadar açık bir şekilde ortaya konmaya ihtiyaç duyulan bir konudur. Bu açıdan bakıldığında tezimizde ortaya koyduğumuz yorum ve yaklaşımlar ile bir nebze de olsa felsefî ve teoloji kültürümüze katkıda bulunmuş olacağımızı ümid ediyoruz.

1.4. Tezin Yöntemi/Metodu

Tezimizin konusu ve temel soruları dinî tecrübe ile Sühreverdî ve Henri Bergson'un felsefelerinde görülen "sezgi" ve "keşf" kavramları çerçevesinde şekillenmiştir. Ele alınan başlıkların, ana konuların temeli bilgiye erişme, bilginin kaynağı problemlerine dayanmaktadır. Bu anlamda, ikinci bölümde, bilginin mahiyeti, kapsamı, kaynak bakımından türleri ilk değerlendirme konusunu teşkil edecektir. Bir tecrübe türü olarak dinî tecrübenin doğru anlaşılması ve yorumlanması adına tecrübeye yüklenen anlamlara, tecrübenin bir ekol olarak düşünce tarihindeki yerine değinilecektir. Bununla beraber, dinî tecrübenin epistemolojik önemi, dinî tecrübenin bir delil olarak değeri problemine açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Son olarak "keşf" ve "sezgi" kavramlarının etimolojik ve epistemolojik yaklaşımları, literatürde hangi anlamlarda kullanıldığı ikinci bölümde ele alınan konular olacaktır.

Üçüncü bölümde, Sühreverdî'nin düşünsel biyografisi ve bilgi anlayışı, işrâk düşüncesinde keşfin mahiyeti ve değeri, dinî tecrübe olarak işrâk konularına değinilecektir. Bu bölümde Sühreverdî'nin keşf temelli düşünce ekolünün, "huzûrî" bilgi anlayışının dinî tecrübe ile bağlantısı, tam olarak nerede konumlandığı, bu düşüncenin dinî tecrübeye ne derece etkili olduğu sorularına açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Dördüncü bölümde, Henri Bergson'un düşünce dünyası, bilgi anlayışı, felsefesinde sezgi düşüncesinin mahiyeti ve değeri, sezgi düşüncesinin dinî/mistik tecrübe ile ilişkisi konularına değinilecektir. Bergson'un "süre", "zekâ ve içgüdü" kavramları ile

beraber sezgi düşüncesini nasıl şekillendirdiği, bu düşüncenin dinî/mistik tecrübenin yaşanmasında ne derece etkili olduğu sorularına açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Sonuç bölümünde dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığının lehine bir delil olarak ele alınıp alınamayacağı, “keşf” ve “sezgi” kavramlarının bu konuda etkisinin ne olduğu, Sühreverdî ve Bergson'un bilgi anlayışlarının dinî tecrübenin geçerli bir delil olmasında etkisinin olup olmadığına dair değerlendirmelere yer verilecektir.

Tez yazım sürecinde yöntemimiz tahlil ve terkip yöntemi, daha açık bir ifade ile analiz, açıklama, yorumlama ve değerlendirme çizgisi üzerinde ilerlemiştir. Bu anlamda tezin tamamında nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır.

1.5. Literatür Özeti ve Ek

İkinci bölümde, üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız “dinî tecrübe” konusu özelinde Türkiye’de ve Uluslararası düzeyde, farklı açılardan ele alınmış çalışmalar mevcuttur. Richeard Swinburne, William James, Walter Stace, R. Otto, William P. Alston, bu konuda eserlerine başvurulabilecek önemli isimlerden bazılarıdır.

Türkiye’de yapılan çalışmalar arasında, bizim de tezimizde yararlandığımız, Abdülatif Tüzer’in *Dinî Tecrübe ve Mistisizm – Felsefî Bir Yaklaşım-* isimli çalışması dinî tecrübe konusunda yapılacak çalışmalar için temel olabilecek, kuşatıcı bir eser olduğu görüşündeyiz. Necip Taylan’ın *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* isimli eseri, Mehmet Sait Reçber’in *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* isimli eseri, Ramazan Ertürk’ün *Sufî Tecrübe’nin Epistemolojisi* adlı kitabı dinî tecrübe konusunda başvurulabilecek önemli kaynaklar arasındadır. Cafer Sadık Yaran’ın dinî tecrübe üzerine yazdığı çalışmalar ve bu tecrübenin bir delil olarak ele alınıp alınmaması konusunda öne sürdüğü yaklaşım dikkate değerdir. Hakan Hemşinli’nin “*Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*” başlıklı doktora tezi, Serkan Sayar’ın “*Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur’an’da Dinî Tecrübe*” başlıklı yüksek lisans tezi yararlanılabilecek başlıca kaynaklar arasındadır. Ayrıca, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger’in *Din Felsefesi Seçme Metinler* ve *Akıl ve İnanç* isimli eserleri, Mehmet Aydın’ın *Din Felsefesi* isimli kitabı, din felsefesi alanında yararlanılabilecek önemli kaynaklardandır. Aynı zamanda, dinî tecrübe konusunda önemli başlıklara ulaşılacak eserlerdendir.

İslam düşünürlerinden biri olan Sühreverdî’nin tüm eserleri Türkçeye çevrilmiş değil, ancak, Arapça bilen Türk araştırmacılar Türkiye Yazma Eserler Kurumu

bünyesinde, Sühreverdî'nin Türkçeye çevrilmemiş olan eserlerine de ulaşabilir. *Hikmetü'l İşrâk*, *Heyakilu'n-Nur*, *Kitabu't-Telviât*, *Elvâhu'l-İmâdiyye* gibi önemli eserlerine yine Türkiye Yazma Eserler Kurumu'ndan erişmek mümkündür. Sühreverdî konusunda, Yusuf Ziya Yörükân'ın eserleri, Türkiye'de Sühreverdî üzerine çalışmış ilk kişi olmasından dolayı önemli kaynaklardır. Sühreverdî üzerine derin çalışmaları ve çevirileri bulunan Henri Corbin yine faydalanabilececek isimler arasındadır. Hilmi Ziya Ülken, Süleyman Hayri Bolay ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın eserleri Sühreverdî konusunda çalışacak araştırmacıların başvurabileceği kaynaklar arasındadır.

Henri Bergson konusunda çalışacak araştırmacılar, onun eserlerine ulaşma konusunda bir sorun yaşamayacaktır. Bergson, neredeyse tüm eserleri, birçok konferansı Türkçeye kazandırılmış bir düşünürdür. Nurettin Topçu'nun Bergson eseri, Mustafa Kök'ün Bergson üzerine yazdığı tez çalışması başvurulabilecek kaynaklardır. Türkiye'de Bergson üzerine yaptığı çalışmaları ve Bergson'un eserlerini çevirisi ile öne çıkan önemli bir isim Mustafa Şekip Tunç'tur; onun çalışmaları da önemli kaynaklar arasındadır. Felsefe Tarihi üzerine yazılmış birçok eserde Bergson'un görüşlerine erişebilmek mümkündür. Bu anlamda Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü* ve *Felsefe Tarihi* isimli eserleri önemli kaynaklardır. Özellikle *Felsefe Sözlüğü* eseri, başta felsefe, din felsefesi, İslam felsefesi alanlarında çalışmalar yapacak araştırmacılar olmak üzere, sosyal bilimler alanı için çok önemli, temel bir eser olduğu görüşündeyiz.

Buraya kadar söylenenlere ek olarak, Sühreverdî, bundan neredeyse sekiz yüz yıl önce yaşamış bir İslam düşünürü olarak yaşadığı dönemde görüşleri ile yeni bir bakış açısı kazandıran önemli bir düşünürdür. Henri Bergson da aynı şekilde, yakın tarihimizin önemli bir düşünürü olarak yaşadığı dönemde, hâkim olan anlayışın ötesine geçen, geliştirdiği düşünce sistemi ile ses getiren bir isimdir. Bu iki düşünürün ayrı ayrı dönemlerde batını/mistik tecrübenin varlığına dikkat çekip gerçek bilgiye erişmenin ancak bu şekilde mümkün olacağını dile getirmesi, iç duyuların önemine vurgu yapması dikkate değerdir. Yaptığımız literatür taramasında erişebildiğimiz kaynaklara göre, dinî tecrübe konusunun doğrudan “keşf” ve “sezgi” kavramları ile ilişkili olarak ele alındığı çok az esere rastladık. Bu eserler genellikle bildiri ve makale düzeyinde eserlerdir. Sezgi ile ilişkili ele alınan dinî tecrübe

alışmaları ağırlıklı olarak bilgi problemi açısından incelenmiştir. Aysel Tan'ın “Dinî Tecrübede Sezginin Yeri ve Önemi” başlıklı bildirisi buna örnektir.

Dinî tecrübe üzerine yapılan tez çalışmalarında, bu konunun, genellikle bir düşünür özelinde ele alındığı görüldü. Ömer Faruk Erdem'in “William James'e Göre Dinî Tecrübe ve Epistemolojik Değeri” başlıklı doktora tezi, Aysel Tan'ın Gazâlî'nin Düşünce Sisteminde Dinî Tecrübenin Yeri” başlıklı doktora tezi ve “Mevlana'da Dinî Tecrübe” başlıklı yüksek lisans tezi buna örnektir. Bir kavram ile ilişkili olarak yapılan çalışmalar genellikle “sezgi” kavramı üzerinden ilerlemiştir.

Bununla beraber, dinî tecrübe ile ilişkili olduğunu gördüğümüz keşf ve sezgi kavramlarının aynı çalışmada, Sühreverdî ve Henri Bergson gibi iki önemli düşünürün görüşleri çerçevesinde birlikte ele alındığını göremedik. Yapılan alışmalar bizim izlediğimiz yol ile aynı doğrultuda değildir. Kavram üzerinden ve iki düşünürün görüşlerinin çerçevesinde ele alınan çalışmamız, bilgi problemi ile beraber, daha çok, dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığı lehinde bir delil olarak ele alınıp alınamayacağıyla ilişkilidir. Bu anlamda tezimizin din felsefesi literatüründe önemli bir boşluğu dolduracağını ve böylece bu alanda çalışan araştırmacılar için faydalı olacağını ümid ediyoruz.

Tez yazma sürecinde eserlerinden faydalandığımız tüm hocalarımıza, araştırmacılarımıza emekleri için ayrıca teşekkür ederiz.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİ, TECRÜBECİLİK VE DİNİ TECRÜBE

Bu bölümde bilginin mahiyeti, kapsamı, sorunları; tecrübenin etimolojik ve epistemolojik anlamları ve tecrübenin bir ekol olarak düşünce tarihindeki yerine değinilecektir. Dinî tecrübenin düşünce tarihinde anlamlandırılmalarına, bir delil olarak epistemolojik değerine açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Son olarak “keşf” ve “sezgi” kavramlarının etimolojik ve epistemolojik değerlendirilmeleri ve tarihsel süreçte anlamlandırılmalarına yer verilecektir.

2.1. Epistemolojik Açıdan Bilginin Mahiyeti ve Kapsamı

Latince bir sözcük olan “episteme” (bilgi) Yunan kökenlidir. Eski dönemlerde biyoloji, pedagoji ve ahlak alanlarında “informo” “information” sözcüğü ile öne çıkarken modern Avrupa dillerinde eğitim ve öğretimde zihnin, karakterin şekillendirilmesi anlamında kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde bilgi “herhangi bir şeyin bir başkasına iletilmesi” anlamını kazanmıştır. (Uçak, 2010: 707) “Bilgi nedir?” sorusuna verilen cevaplar çeşitlilik arz etse de bilginin, bilmenin ve hatta bilimin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. (Arslan, 2021: 39) Aristoteles felsefe tarihinde başyapıtlar arasında olan *Metafizik* eserine “Tüm insanlar doğası gereği bilmek isterler”, sözü ile başlar. (Aristoteles, 1985: 149)

Bilgi konusuna birçok disiplin farklı açılardan yaklaşıp da konuya en çok odaklanan ve ilk ele alan Felsefe disiplini. Felsefi bilgide bir kuram olarak süje ve obje ilişkisi yer almaktadır. Burada bilen insan (süje) ve bilinen nesne (obje) arasında kurulan bağ ve bunun sonucunda oluşan bilgi ön plana çıkmaktadır. (Uçak, 2010: 709)

İlkçağ Yunan felsefesinde inanç, sanı, kanaat anlamında kullanılan “doksa” kavramından farklı olarak ön plana çıkan “episteme” kavramı, kanıtlanabilir olan zorunlu bilgi, doğru bilgi ve bilimsel bilgi anlamında kullanılmıştır. Platon’da görülen ezeli, ebedî, doğru ve zorunlu apriori bilgi de bu türden bir bilgidir. Felsefe

dallarından biri olarak bilinen epistemoloji bu bağlamda bilginin kaynağını, sorunlarını, doğruluğunu, sınırlarını incelemektedir. (Cevizi, 1999: 306; Topdemir, 2009: 126)

Epistemolojinin sınırları içinde olan klasik sorunlar genelde dört temel başlıkta ele alınır. (Cevizci, 1999: 307)

1. Bilginin imkânı sorunu: Bilginin mümkün olup olmadığına cevap aranan bu problemde iki yaklaşım bulunmaktadır. Biri şüpheciler, bir diğer ismi ile skeptiklerin görüşleri, diğeri ise “dogmatik” olarak bilinen düşünürlerin görüşleridir. (Arslan, 2021: 40)

Şüpheci yaklaşıma göre, varlıkların özü hiçbir şekilde bilinemez. Herhangi bir şey konusunda öne sürülen sorunun cevabı birbirine zıt iki farklı şey olabilir. Bu iki farklı cevaptan hangisinin doğru olduğu konusunda kesin bir yargıya varılamaz. Bu durum duyu organları için de geçerlidir. Duyular yolu ile elde edilen, algılanan, görülen herhangi bir şeye yine şüphe ile yaklaşılması gerekmektedir. Bu yaklaşıma göre, duyular kesin bilgiyi sağlamamaktadır. (Özden ve Elmalı, 2017: 211)

Bilginin imkânsız olduğu görüşünün tam aksine, şüpheye hiç yer bırakmayacak şekilde kişinin kesin bilgiye ulaşabileceği görüşüne sahip düşünürler epistemolojide “dogmatik” olarak bilinmektedir. (Cevizci, 1999: 249)

2. Bilginin geçerliliği sorunu: Bu problemde ana soru, “Doğru bilginin doğru olduğuna dair bilgimiz nereden gelmektedir?” ya da “Doğru bilginin doğru olduğunu nereden biliyoruz?”

Burada bilginin doğruluğunun nasıl test edileceği konusu da önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilginin doğruluğuna/geçerliliğine dair öne sürülen çeşitli yaklaşımlardan biri “mutabakat kuramı” olarak bilinmektedir. (Arslan, 2021: 43) Buna göre, zihindeki düşünce ile gerçeklik ya da nesne arasında uyuma, benzerlik, tekabüliyet olduğu takdirde bilgi doğru bilgi statüsünü elde etmektedir. Bir diğer yaklaşım “tutarlılık kuramı” olarak bilinmektedir. Buna göre, kişinin karşılaştığı nesne ile zihninde daha önce var olan bilgi arasında tutarlı bir uyum esastır. (Cevizci, 1999: 307; Arslan, 2021: 44) Daha önce öğrenmiş olduğumuz “bilginin yeni bilgiyi doğrulaması” olarak da düşünülebilir. Üçüncü bir yaklaşım bilginin doğruluğunun apaçık oluşu ile meydana geldiği anlayışıdır. Buna göre, açık ve seçik olan doğrudur. Son olarak,

bilginin hizmet ettiği belli bir amacın olması, yararlılığı ile doğruluğu belirlenen yaklaşım dördüncü bir yaklaşımdır; öz ifade ile “yararlı olan doğrudur”. Bu görüş pragmatizmin görüşüdür. (Cevizci, 1999: 307)

3. Bilginin kaynağı sorunu: İnsanın bilgiyi elde etmede iki yolu vardır, denilebilir; bunlardan biri aklın düşünmesi, diğeri de duyuların algısı, gözlemidir. (Arslan, 2021: 41) Dolayısı ile, bu sorunda akılcı ve empirik olmak üzere temelde iki farklı yaklaşım olduğu görülmektedir.

Bilginin kaynağı olarak sadece akli esas alan yaklaşıma göre, bilgi, ancak aklın ürünüdür. Bu anlamda, en yetkin bilgi türü de matematik ile mümkündür. Bu düşünürler rasyonalist düşünürlerdir.

Empirik veya deneyci yaklaşımda bilginin kaynağı duyulardır. Buna göre, deneyim yolu ile, algı ve gözlem sonucu elde edilen bilgi, yetkin bilgi türüdür. Buna örnek olarak da doğa bilimlerinin ilke olarak benimsediği bilgi anlayışı gösterilmektedir.

Bilginin kaynağı probleminde yukarıda kısaca özetlediğimiz iki temel görüşün aksine aklın da duyunun da yetersiz olduğu iddiası ile öne çıkan üçüncü bir yaklaşım sezgici düşüncedir. Sezgicilere göre, akıl da duyular da yanılabilir. Bu düşünceye göre, sezgi, kendisinden şüphe edilmeden “araçsız bir kavrayış” ile doğrudan doğruya hakikatin bilgisini elde etme yoludur. (A.g.e.: 41)

4. Bilginin sınırları sorunu: Bu problem bir önceki maddede açıklık getirilen kaynaklarla doğrudan ilişkilidir.

Bilginin kaynağı olarak sadece deneyimi, duyu yolu ile algı ve gözlem yetisini gören bir düşünür için bilginin sınırları ancak duyularının sınırı kadardır. Algı yetisinin, gözlemin, deneyimin ötesinde ulaşabileceği bir bilgi mümkün değildir.

Akılcı ve sezgici düşüncede, empiristlerin görüşünün aksine, bilgi görünenle sınırlı değildir. Bu iki yaklaşım duysal olmayanın bilgisini düşünülebilir ve ulaşılabilir kılmaktadır. Böylece, bu yaklaşıma göre, zaman ve mekânda yer almayan, duyular ile kavranılamayan ve aktarılamayan, fizik ötesi/metafiziksel bilgi mümkün hâle gelmektedir.

Tezimizde, “keşf” kavramı üzerinden dinî tecrübe ile ilişkisine açıklık getirmeye çalışacağımız Sühreverdî’nin bilgi anlayışına temel olması bakımından İslam düşüncesinde bilgi anlayışına da kısaca açıklık getirmek gerekmektedir.

İslam düşüncesinde bilginin kaynak ve tür bakımından iki çeşit olduğu, bunların ilkinin “bedihî”, ikincisinin “nazarî” şeklinde ifade edildiği bilinmektedir. Bedihî bilgi, insanın fıtratında var olan zorunlu bilgidir ve herhangi bir ispata ihtiyaç duymamaktadır. Acıkmak, susamak, üzölmek, sevinmek gibi gündelik durumlarda ilk anda meydana gelen bilgidir. Nazarî bilgi ise ispata ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda, delil olarak gösterilebilecek bilgi kaynak bakımından üç çeşittir: Akıl, duyu ve haber. Haberî bilgi nakil yolu ile gelen vahiydir. Ayrıca haber, tezimizde üzerinde duracağımız keşf veya sezgi ile elde edilen bilgiyi de içermektedir. (Edis, 2018: 347)

2.2. Tecrübe, Tecrübecilik ve Tecrübî Bilgi

2.2.1. Tecrübe

“Tecrübe” kavramı ile ilişkili olarak –crb- kökünden gelen “tacribat” kelimesi Arapça “deneme, sınaama, sınavdan geçirme” anlamlarına gelmektedir. (etimolojiturkce.com/kelime/tecrübe, [03.03.2024])

“Tecrübe” kavramının İngilizcede “experience”, eski Yunan dilinde “empeiria”, Latince “experientia” kelimelerine karşılık olarak kullanıldığı bilinmektedir. Sözlük anlamı ile karşılaştırıldığında “experience” yaşam, deneme, deney, uygulama, sınaama, başına gelme, teşebbüs, tatbikat, olay, etkilenim, vakıa, kazanılmış maharet, tecrübe vb. anlamlara karşılık gelmektedir. Bununla beraber, kişinin bir şeyin bilincinde olması, farkına varma, bilgilenme durumlarını da ifade etmektedir. (Akdemir, 2015: 4)

“Experience” sözcüğü Türkçede tarihsel gelişim sürecinde ilk başlarda “tecrübe” kavramına karşılık gelmekteydi. Daha sonraki süreçte bu kavram yerini “deney” sözcüğüne bırakmıştır. İlerleyen süreçte ise deneyden türetilmiş olan “deneyim” sözcüğü tercih edilmeye başlanmıştır. (A.g.e.: 9)

Türk Dil Kurumundaki tanımlamaya göre; tecrübe, deneyim, “Bir kimsenin belli bir sürede veya hayat boyu edindiğı bilgilerin tamamı.” şeklinde açıklanmaktadır. (TDK- Deneyim. <https://sozluk.gov.tr/>, [03.03.2024])

“Tecrübe” sözcüğü ile eş anlamlı kullanılan “deneyim” sözcüğü, Ahmet Cevizci’nin *Felsefe Sözlüğü* eserinde, zihnın dış dünyada var olanlarla kurduğu karşılıklı etkileşim olarak ele alınmaktadır. (Cevizci, 1999: 213) Bu tanımlamada süje ve obje ilişkisi ile oluşan bilginin oluşum sürecinde insan zihninin aktifliğine de dikkat çekilmektedir.

Bireylerin sosyal rollerinin, bilgi birikimlerinin, yetiştikleri çevre ve aile yapılarının, içerisinde bulundukları psikolojik hâl ile beraber birçok durumun algı ve beraberinde gelen yorum üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. Kişilerin zihin dünyasında her bir nesnenin yansıması farklı olduğu için, bu yansımalar hareketle inançların, değerlerin çokluğu da zorunlu olarak meydana gelmektedir. Bu yansımalar her bireyde farklı olmak üzere “deneyim içeriği” olarak ele alınmaktadır. Bu anlamda estetik, ahlakî, dinî vb. deneyim/tecrübe türlerinden, içeriklerinden söz etmek mümkündür. (A.g.e.: 213)

Sonuç olarak, tecrübe, kişinin doğrudan dâhil olarak ya da gözlem yolu ile erişerek yaşadığı şuurlu farkındalık içerisinde olduğu bir olaydır. Bu anlamda, örneğin, bir futbol oyununu tecrübe etmek; oynayanlar arasında olmak, orada bulunup seyretmek, bir ekran aracılığı ile izlemek ya da radyodan kulak vermektir. (Peterson; Hasker; Reichenbach; Basinger, 2021: 63)

2.2.2. Tecrübecilik ve Tecrübî Bilgi

Batı dillerinde kullanılan “emperia” kelimesi, daha önce de geçtiği üzere eski Yunancada deneyim, duyu verisi, deney gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime, kişinin doğrudan doğruya görüp duyduklarından çıkardığı bilgi olarak bilinmektedir. Türkçede emprisizm, deneycilik, görgücülük, deneyimcilik veya tecrübecilik olarak bilinen düşünce akımında ana fikir, bilginin sadece “tecrübe” aracılığı ile elde edilebilir olduğudur. Bu durumda doğru bilgi için duyu yolu ile algı ve gözlem yeterli görünmektedir. Duyu organları aracılığı ile meydana gelen tecrübe, bilginin yegâne kaynağı olarak görülmektedir. Tecrübecilikte, bilginin sınırları sorununda da insan için izlenimler, algı ve duyu tecrübesinin ön planda olduğu görülmektedir. (Sayar, 2007: 11-21)

Duyular yolu ile elde edilen tecrübî bilgi anlayışını milattan önceki yıllarda varlığını sürdürmüş filozoflara kadar götürmek mümkündür. M.Ö. 460-371 yılları arasında yaşamış olan Demokritos’un bu görüşün ilk öncülerinden biri olduğu bilinmektedir. “Düşünce tarihinin bilinçli ilk materyalisti”, olarak ifade edilen filozofa göre, var olan her şey atomdan meydana gelmiştir. Evrenin varlığı ve içerisinde olup biten her şey doğrudan atomla ilişkilidir. Bunlar aracılığı ile ortaya çıkan tüm nitelikler ise sadece duyu organları ile algılanabilen ve duyu organlarının devrede olmadığı durumlarda düşünülemeyen niteliklerdir. (Özden ve Elmalı, 2017: 80) Kısaca 17 ve 18. yüzyıllarda özellikle İngiliz düşünürlerin fikirleri öncülüğünde yankı bulmuş,

geniş bir yayılım göstermiş olan tecrübecilik akımının temelleri yüzyıllar öncesine dayanmaktadır.

Demokritos'un hemen ardından Epikuros, tecrübecilik fikrinin temsilcisi olarak, Atina'da M.Ö. 306 yılında okulunu kurmuştur. Epikuros'un duyumcu ve tecrübeci fikirleri ilkçağ tecrübeci düşünürü Demokritos'a dayanır. Ahlak felsefesinde nihai gayeye mutluluğu koyan Epikuros'a göre, mutluluğun mümkün olabilmesi için insanın evreni ve tüm tabiatı iyi tanınması gerekir. Hareketlerin doğrusunu veya yanlışını bulup birbirinden ayırt edebilmek ve doğru eylemler ortaya koyabilmek için bilgiye ihtiyaç vardır. Sağlam bilgi sağlam bir eylem demektir. (Sayar, 2007: 13)

Epikuros'a göre, her tür bilgi duyular ile elde edilen algılar yolu ile oluşturulmaktadır. Bu algılar insan zihninde hükümleri meydana getirmektedir. Bunun için öncelikle nesnelerden gelen görüntüler gereklidir. Bu görüntüler, herhangi bir değişikliğe uğramadan hayal gözüne geldiği takdirde algımız ve buna bağlı olarak bilğimiz doğru olur. (Özden-Elmalı, 2017: 178) Bununla beraber, nesnelerden gelen yansımaların atom gruplarının etkisi ile herhangi bir değişikliğe uğraması da mümkündür. Bu durumda algımız ve bilğimiz yanlış olur. Herhangi bir değişikliğe uğramadan gelen yansımalar, izlenimler doğru bilgiyi oluşturmakla beraber, aynı zamanda zihinde tasavvurları meydana getirmektedir. İzlenimler kişinin içinde bulunduğu çocukluk, gençlik, ihtiyarlık dönemine göre kuvvetli veya zayıf olmaktadır. Gençlik döneminde izlenimler kuvvetlidir, ihtiyarlık ve çocukluk döneminde zayıftır. Sonuç olarak, bilginin doğruluk değeri her kişinin bulunduğu dönem ve onlarda uyandırdığı elem ve haz duygularına göre değişmektedir. (Sayar, 2007: 14) Öyle anlaşılmaktadır ki Epikuros'a göre, doğru bilgi için duyular kadar ön planda olmasa da aklın rolü de önemlidir.

Tecrübecilik anlayışı için önemli bir diğer isim kendisinden önce hâkim olan rasyonalizm fikrine şiddetle karşı çıktığı bilinen İngiliz düşünür J. Locke'tur. Bilginin duyular aracılığı ve deneyim yolu ile elde edilebilir olduğunu iddia ederek temelleri Demokritos ile atılmış olan fikri sistemleştirmiştir. Locke, bilginin kaynağının duyular olduğunu, yetkin bir zihnin sadece duyular aracılığı ile elde edilen bilgiler ile mümkün olabildiğini öne sürmektedir. Aklın ön planda olduğu, bilginin akıl yolu ile elde edilebilir olduğu fikrini savunan Descartes'ın Locke tarafından şiddetle eleştirildiği bilinmektedir. (Palmer, 2022: 145)

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme isimli eserinde John Lock, rasyonalistik düşünceye karşı yaptığı eleştirilere yer vermiştir. Ona göre, insan zihni deneyim yolu ile aktif olmaktadır. Rasyonalizmin öne sürdüğü gibi doğuştan var olan bilginin imkânı söz konusu olsaydı bunun bir şekilde, aktarıldığı an veya kaynak bakımından bilinebilir olması gerekirdi. (Locke, 2000: 45)

Lock’a göre, varlık dünyasında beliren bir zihin boş bir yazı tahtası, bir levha ya da bir kağıt gibidir. Büyürken sahip olduğu tüm bilgileri elde etmesi, boş olan levhanın dolması, ancak tecrübe ile mümkündür. Yeni doğan bir bebek algıları açıldıkça, duyuları aktif oldukça zihni gelişecek, beraber olduğu kişiler ve bulunduğu ortamlara göre dönüşecek, böylece bilgiyi tecrübe yolu ile elde etmiş olacaktır. Bu görüş felsefi dilde “tabula rasa” şeklinde ifade edilmektedir. Bununla, duyu tecrübesine, duyu yolu ile varlığın zihinde oluşturduğu fikrin bilgisine işaret edilmektedir. (A.g.e.: 133)

George Berkeley’in tecrübecilik akımına bir başka pencere açtığını görüyoruz. Kanaatimizce o, bu görüşü J. Locke’un aksine çok daha başka bir şekilde ifade etmiştir. Öne sürdüğü fikirler, madde ile sınırlandırılmış, sürekliliği olmayan tecrübe algısını başka açılardan yorumlamıştır. (Sayar, 2007: 17) “Varlık algılanmış olmaktır”, diyen Berkeley’e göre, herhangi bir şeyin var olması öznenin o şeyi algılamış olması ile mümkündür. Burada, zihindeki tasavvurların önemine vurgu yapılmaktadır. Algılanmış olan bir kalemin varlığı, kişi onu artık görmüyor olsa da sürekli ve gerçektir.

Berkeley’in “nesnenin algılanmış olmak bakımından var olması” görüşü, Locke’un bilgiye duyular yolu ile ulaşılması fikri ile kısmen paralellik göstermektedir. O da Locke gibi doğuştan getirilen bilgilerin varlığını kabul etmemektedir. Ayrıldığı nokta, tezimizin ana konusuna bir yerde temel oluşturacak biçimde metafiziğin başlıkları arasına dâhil olabilecek konulardır. Berkeley, ruhsal deneyimi yok sayan tecrübecilik akımının boş bıraktığı, başta Tanrı’nın varlığı problemine açıklık getirmektedir. Ona göre, “madde algılanmıyorsa yoktur” görüşüne, insan türü olmadan önce de madde vardı, şeklindeki bir itiraz sonuç alıcı değildir. İnsanın olmadığı yer ve zamanda maddenin var olabilmesi mümkün, hatta zorunludur. Çünkü var olan bir nesneyi algılama ve böylece varlığının idrakinde olma durumu bir sebebe bağlı olmalıdır. Bu, manevî bir sebep olmak bakımından ezeli ve ebedî bir Varlık’a karşılık gelmektedir ki o varlık Tanrı’dır. (Cevizci, 1999: 118)

Görülüyor ki Berkeley'in dinî bir kişiliğe sahip olması onu insanın sadece duyuşal bir varlık olarak değil, aynı zamanda hisseden, duyuşal bir varlık olması yönü ile de değerlendirmek gerektiği fikrine yöneltmiştir. Kısaca, Berkeley'in inanç ve değerlerle çevrili insan aklının metafizik yönden tamamen bağımsız olamayacağına dair görüşleri radikal deneyimcilik/tecrübecilik fikrini yumuşatmıştır. (Sayar, 2017: 17)

Tecrübecilik düşüncesinin devam ettiricilerinden olan David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* isimli eserinde, zihnin algılarının canlılık ve kuvvet derecelerine göre ikiye ayrılabilceğini öne sürer. Buna göre, algıların daha az kuvvetli ve canlı olanlarına fikir veya düşünce denmektedir. Bir diğeri ise, yine ona göre, intiba ya da izlenimdir. İzlenim ile kast edilen dokunma, görme, işitme, arzu, kin, nefret, irade veya aşk gibi canlı algıların hepsidir. Hume bu ayrımı, Locke'un doğuştan gelen fikirlerin, bilgilerin olmadığı düşüncesinden yola çıkarak açıklamaktadır. Buna göre, doğuştan gelen bilgi ile "kopya edilmemiş, asli olan" kast ediliyorsa, bu, izlenimlere veya intibaya karşılık gelmektedir. Fikir veya düşüncelerin ise doğuştan olmadıklarını söylemek mümkündür. Bütün fikirler, zayıf olan algılar, daha canlı olan algıların yani izlenimlerin kopyalarıdır. (Hume, 1986: 31-32) Hume'un yaptığı bu iki ayırım, bilgiye erişim noktasında deneyimle beraber mümkün olan "çağrışımı" öne çıkarmaktadır. Ona göre, en açık seçik düşünce en zayıf duyudan daha aşağıdadır. Sahip olduğumuz bilgiler, zihnimizde duyu aracılığı ve deneyim ile birbiri ardınca çağrışım yolu ile yer edinmiştir.

Deneyime sarsılmaz bir zorunluluk yüklemeyen Hume'a göre, bilginin kaynağı deneyim yolu ile olsa da yanılama payı her zaman vardır. Bu yanılamaı mümkün kılan da duyular yolu ile kazanılmış olan çağrışımlardır. (A.g.e.: 22)

Alman filozof Kant'a göre, tecrübe yolu ile elde edilen bilginin dışında varlığı iddia edilen her tür bilgiye şüphe ile yaklaşılmalıdır. Ona göre, dış dünyada var olan, bilginin ham maddesi olarak ifade edilebilecek her tür nesne zihinde yorumlanması sonucu gerçek bilgi formunu almaktadır. (Cevizci, 1999: 214) Kant'ın bakış açısı ile tecrübe edilmeyen hiçbir durum zihinde gerçek anlamda var olmuş ve kişi için kazanılmış sayılmamaktadır. Bilimde doğruluğu deney yolu ile kanıtlanan bilgi, insan yaşamında tecrübe yolu ile elde edilebilir. Bilgilerin kaynak bakımından deney ile başladığını, ancak bütünü ile deneyden oluşmadığını savunan Kant, tecrübecilik ile rasyonalizmi uzlaştırmaya çalışmıştır. (Sayar, 2017: 19)

Radikal empirisizmin öncülerinden biri olarak bilinen William James, tecrübeye yüklenen anlamlara bir başka pencere açarak “saf tecrübe” durumunu öne sürer. Bununla, bireylerin duyuşsal, duygusal, bilişsel vb. yaşadığı her tür deneyimde “vasıtasız”, karşı karşıya kalınan bir gerçekliğin kast edildiği anlaşılmaktadır. (Tüzer, 2006: 21) Bu bakış açısının, duyuşsal deneyimle beraber duygusal deneyimi de mümkün kılması açısından önemli bir bakış açısı olduğunu dile getirebiliriz. Fakat öyle sanıyoruz ki eksik bırakılan önemli bir noktası vardır. Değerlerden ve inançlardan bağımsız bir yaşantıya sahip olamayacağını bildiğimiz insan doğası göz önüne alınca “tecrübe” kavramına yüklenen, gerçeğe “vasıtasız” erişimin mümkün olamayacağı açıktır. Bu bakış açısı, ilerleyen bölümlerde dinî tecrübe konusunu anlamlandırırken üzerinde yeniden durmayı gerektirmektedir.

Bilgiye ulaşmada duyuların rolü göz önünde tutularak iki farklı yaklaşımın bulunduğu bilinmektedir. Rasyonalistik düşüncenin yaklaşımına göre, bilgiler tamamıyla aklın ürünüdür ve bu anlamda duyular pasiftir. Buna karşın, tecrübecilik düşüncesinde bilgilerin kaynağı duyulardır. Bununla beraber, tecrübecilik, düşünürlerin yaklaşımına göre, mutlak tecrübecilik, ılımlı tecrübecilik ve zayıf tecrübecilik olmak üzere üç farklı gruba ayrılmaktadır. (Sayar, 2017: 23)

Yegane yöntem ve kaynak olarak duyuları ve deneyi, deneyimi gören yaklaşım mutlak tecrübeciliğin örneğidir ki bu fikir çok yaygın değildir. John Stuart Mill temsilcisi olarak örnek verilebilir. Ona göre, tüm bilgilerimiz, matematik de dâhil olmak üzere, deneyden gelmektedir. İlimli tecrübeciler duyu verilerinin önemini ön planda tutsa da aklın bilgiyi işlemedeki rolünü tamamı ile yok saymamaktadırlar. I. Kant, G. Berkeley ılımlı tecrübecilere örnek gösterilebilir. Zayıf tecrübecilik, dış dünya algılarının tamamı ile olmasa da bilgiyi elde etme yolunda önemli bir role sahip olduğunu öne süren yaklaşımdır. Bilgiyi elde etmenin yöntemi olarak tecrübecilik düşüncesinde en yaygın görüş zayıf tecrübeciliktir. (A.g.e.: 23)

Buraya kadar bilginin epistemolojik problemleri üzerinde durarak konumuzun bilginin kaynağı bakımından neye karşılık geldiğine açıklık getirmeye çalıştık. Ardından tecrübe konusundaki etimolojik ve epistemolojik yaklaşımlara değinerek tecrübe çeşitlerinden biri olan dinî tecrübenin daha anlaşılır olması için en azından tezimize bir temel oluşturmaya çalıştık. Bir sonraki başlıkta dinî tecrübenin mahiyeti, tarihsel süreçte yorumlanış şekilleri ve epistemolojik değeri üzerinde duracağız.

2.3. Dinî Tecrübe ve Bir Delil Olarak Epistemolojik Değeri

Tarihsel süreçte “tecrübe” kavramına yüklenen anlamların çeşitliliğini yukarıda dile getirdik. Bu çeşitlilik din felsefesinin konuları arasında olan, Tanrı’nın varlığına dair deliller arasında gösterilen “dinî tecrübe” teriminin oluşumunu da doğal olarak etkilemiştir. Türkiye’de bu bağlamda dinî tecrübe konusu bir dönem “dinî hayat” şeklinde ele alınmışsa da İngilizcede “religious experience” olarak ifade edilen anlama tam olarak karşılık gelmemektedir. (Aydın, 2019: 87)

“Dinî tecrübe” terimi Cafer Sadık Yaran’a göre, dini “bireylerin tecrübeleri, hisleri ve davranışları” şeklinde tanımlayan, dinî tecrübe üzerine yazdığı, sonraları klasikleşen eseri ile bilinen, W. James ile popüler olmuştur. (Yaran, 2007: 29) Bununla beraber, Abdüllatif Tüzer, dinî tecrübenin felsefe sahnesinde yer bulmasını “mutlak bağımlılık duygusu” fikrini geliştirmiş olan “romantik tepki”nin öncülerinden Friedrich Schleiermacher ile mümkün olduğunu söylemektedir. Bunda Schleiermacher’ın dinin biricikliğini akılda değil, duyguda bulmasının etkisini de belirtir. (Tüzer, 2006: 41)

Büyük ölçüde duyuların devrede olduğu, gündelik tecrübelerden çok daha farklı olan dinî tecrübe tabiatüstü, kutsal bir varlığa yöneliş, hazır bulunan kutsal varlık ile buluşma olarak ifade edilmektedir. (Hemşinli, 2015: 37)

Necip Taylan’ın ifadesi ile bilgi bakımından mübhem bir yaşantı olan dinî tecrübe; “Aşkın varlığın alamet, işaret, delil ve tezahürlerini sezgisel olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve İlâhî olan ile içten ve duygusal bir biçimde ilişki kurma şeklinde tarif edilebilir”. (Taylan, 1998: 98) Mevlânâ’nın dili ile dinî tecrübe, “düşünmek ve bulmak”tan ziyade “yaşamak ve görmek”tir. (Çavuşoğlu, 2019: 711)

Herhangi bir tecrübenin, deneyimin “dinî” olarak ifade edilebilmesi ancak bu deneyimi yaşadığını iddia eden kişinin zihninde daha önceden dinî değerler ve inançların bulunması ile mümkündür. Bu anlamda dinî tecrübe, rasyonel dinî kavram, yorum ve bilgiyi gerekli kılmaktadır. (Tüzer, 2006: 33-34) Burada, hâlihazırda inanan insan için Tanrı ile, Nihaî Gerçeklik ile kurulan bağ, O’nunla karşılaşma, “bir olma”/birleşme, O’nda kaybolma deneyimi söz konusudur.

Geniş bir yelpazede değerlendirilecek olunursa, dinî tecrübe imanının en alt seviyesi olarak dile getirilen taklit seviyesinden başlanarak kişinin yaşadığı her türden duygu, düşünce, bununla beraber, Tasavvuf kültüründe ön plana çıkan “zevk” ve “vecd”

hâllerini içerisine dâhil edebileceğimiz bir başlıktır. Dinî tecrübe için geçilen aşamalar Gazâlî'nin, inanan insanın inanç hayatına dair yaptığı üçlü tasnife karşılık gelmektedir. Ona göre, inancını yaşayan bir insan için ilk aşama taklittir. Sonra, sırası ile, ilim ve zevk hâlleri gelmektedir. (Aydın, 2019: 87-88) Bu durumda, taklit seviyesinde önceki bilgilerin üzerine inşa edilen inanç, yüzeysel bir seviyede kabul edilmektedir. Bu aşama kahve yapılan bir ortamda bulunan, ama henüz sadece kokusunu alan birinin durumu gibidir. Kişinin kahve ile karşılaşması, kokunun kaynağını görmesi, varlığından somut bir hâl ile haberdar olması ilim seviyesine karşılık gelmektedir. Kişinin, artık kokusu kendisine ulaşmış kahvenin piştiğine şahit olup, yoğun tadını alarak içmeye başlaması ise üçüncü aşama olan zevk, yani tecrübe seviyesidir. O hâlde, dinî tecrübeyi, inanç aşamalarından zevk seviyesinde olan kişinin, Tanrı'nın varlığı ile doğrudan doğruya iletişim/ilişki hâlinde olması şeklinde açıklamak mümkündür.

Dinî tecrübe için gerekli ilk şart Tanrı'nın varlığını kabul etmektir. Dış dünyanın varlığından hareketle açıklanmaya çalışılan, kozmolojik veya ontolojik delillerin aksine, dinî tecrübe, bir anlamda Tanrı'dan tekrar Tanrı'ya gitmektir. (Taylan, 1998: 111) Buradan hareketle, dinî tecrübenin Tanrı'ya inanan, inancı doğrultusunda başta davranış ve ibadetleri ile O'nun emir ve yasaklarını yerine getirmek hususunda bir çaba içinde olan insanın öznel deneyimi olduğu söylenebilir.

Dinî tecrübeyi tanımlarken “geniş” ve “dar” anlamda olmak üzere iki kategoride değerlendiren Turan Koç'a göre, geniş anlamda dinî tecrübe İlahî bir varlığa inancı, bağlılığı ve onunla kurulan ilişki anlamında ibadeti içeren dinî yaşantının içerisine dâhil edilebilecek her türden eylemi içermektedir. (Koç, 2017: 182) “Dar anlamda” ele alınan dinî tecrübe ise kişisel ve metafizik boyutu da içeren özel bir tecrübedir.

Burada dinî tecrübeye dair yapılan tanımlamalar, görüşler aktarılırken “mistik tecrübe” ifadesine de yer verilecektir. Etimolojik olarak “gizli, esrarlı” anlamlarını taşıyan “mistik” kelimesi “sırlı, saklı” her türlü bilgiye işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu anlamda mistik tecrübe, sûfi/mistik olarak kabul edilen kişilerin yaşadığı bir dinî tecrübedir. Mistiğin dinî tecrübesi; tefekkür, duygu, ibadet, muhayyile ve aklın arındırılması ile mümkün olan özel ve zorlu bir çabayı gerektirmektedir. (Taylan, 1998: 101)

Her dinin temel dinamikleri çeşitlilik arz etmektedir. Dahası, her kişinin düşünce dünyası ve inanç biçiminde de farklılıklar söz konusudur. Dinî tecrübenin sınırları ve kapsamının mümkün olduğunca iyi anlaşılabilmesi için düşünürlerin yaklaşımlarına, öne sürülen kuramlara bakmak yerinde olacaktır. Bu anlamda Abdülatif Tüzer'in bir bütün olarak ele aldığı Schleiermacher, W. James, Rudolf Otto, Walter Stace, R. C. Zaehner, Ninian Smart, R. Swinburne ve William P. Alston'ın görüşleri çerçevesinde oluşan yedi farklı dinî tecrübe kuramı üzerinde kısaca durulacaktır. (Tüzer, 2006: 41-93)

1. Mutlak Bağımlılık:

Bu görüş, katı akılcılığın karşısında bir tepki olarak oluşan, Tanrı'nın varlığının, içsel yaşantı ile beraber duyguların önemi ve sezgisel bilginin mümkün oluşunu savunan romantizmin benimsediği bir görüştür. F. Schleiermacher'in öncülük ettiği bu anlayışta dinin özü düşünmek veya eylemde bulunmak değil, sezgi ve duygudur. Ona göre, din bütünü ile duygudur, histir. Sonlunun sonsuz ile birleşmesi olarak gördüğü dinî tecrübe, Schleiermacher için, sonsuzla kurduğu mutlak ve büsbütün bağımlılık hâlidir. Dindarlığın özü bundan başka şey değildir. (A.g.e.: 41)

2. Görünmeyen Düzenle İlişki:

W. James'in fikirleri çerçevesinde oluşan bu görüşte, Schleiermacher'de olduğu gibi, dinin duygu ile çevrili oluşu düşüncesi ön plandadır. Buna göre, dinlerde düşünce farklılıkları olsa da davranış ve duygu boyutunda ortak bir öz bulunmaktadır. Dinî bilinci "görünmeyen düzenle dolaysız ilişki" şeklinde tanımlayan James'e göre, en büyük mistik başarı "birlik" ya da "bütünleşme tecrübesi"dir. Daha mutlu bir hayat ancak bu şekilde mümkündür. W. James, duyuları önemseyen bir empirist olmasına rağmen, dinî tecrübeye yaşanan "doğaüstü olanla ilişki/iletişim" durumunun duygu tecrübesinden daha nesnel olduğu düşüncesindedir. James epistemolojisinde, gerçeklik olarak gördüğü "saf tecrübe" oldukça önemlidir. (A.g.e.: 45-50)

3. Numinous (Huşu Duygusu) Tecrübesi:

Rudolf Otto'ya göre, "numinous" tecrübesinin nesnesi, her dinin özünde olan, biricik, rasyonel olmayan, dine ait hakikatlerin kendisini gösterdiği, hakkında konuşulamayan, dolaysız, vasıtasız bir dinî duyguda görünen, "kendinde" yani "bizâtihi şey"dir. Ona göre, tecrübeye konu olan bu şey, "büyüleyen ve ürperten

Gizem”dir. Korku salan, ürperten, huşu uyandıran; ama diğer taraftan kendisine çeken ve büyülen, “eşi benzeri olmayan”dır.

R. Otto’nun “içebakış” ve “birleştirici vizyon” olarak belirlediği iki tür mistisizm vardır. Kişinin bakışını dış dünyadan ayırıp iç dünyasına yöneltmesi ile oluşan, ruh ile Tanrı’nın birliği anlayışı içebakış mistisizmidir. Çokluğun olduğu sonlu dünyaya bakarak sonsuzun tecrübe edilmesi ise “birleştirici vizyon”dur. Burada zaman ve mekân aşılr; her şey “Bir”, “Bir” her şey olur. (A.g.e.: 51-56)

4. Birlik Tecrübesi:

Stace’e göre, dinî tecrübede/mistisizmde tüm dinlerden, inançlardan bağımsız sürekli var olan, evrensel gerçeklik “birlik”tir. Bu “evrensel birlik” ile karşılaşma hâli dinî tecrübeyi yaşayan kişinin inanç dünyasına göre şekil almaktadır. Azize Terasa için “Tanrı ile birleşme”, Eckhart için “ayrışmamış birlik”, sûfi için “Allah’ta fani olma” yorumuna bürünür. Stace’in “Evrensel Ben” ya da “Bir” olarak gördüğü gerçeklik, tüm bu yorumların temel dinamiğidir. Stace de Otto’da olduğu gibi tecrübeyi ikiye ayırır. Yine aynı anlamlara karşılık gelecek şekilde O, “içe dönük” ve “dışa dönük” tecrübeden söz eder. İçe dönük tecrübede mistik, zihninin içine doğru, benliğin derinliklerine inip, mutlak benlikle özdeş olan “Evrensel Ben”i idrak eder. Dışa dönük tecrübe ise çokluğun içinde “Birlik”i algılamaktır. Underhill’in ifadesi ile “doğada Tanrı’yı görmektir.” “Bir” hem içkin hem aşkın, hem karanlık hem nurdur. Stace’in dikkat çektiği ortak öz, aynı ontolojik gerçeklik ve dinî tecrübeyi yaşayan kişilerin dil benzerliği de göz önünde tutulursa, tüm dinlerin ya da mistiklerin aynı paydada olduğu, yaşanan durumun aynı olduğu fakat yorumunun öznel olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. (A.g.e.: 57-74)

5. Teistik Mistisizm:

Zaehner’e göre, teistik tecrübe mistik tecrübenin en üst ve nihaî formudur. O, yaşanan tüm mistik/dinî tecrübelerin ortak öze sahip olması yönü ile bir ve aynı olduğu görüşüne katılmamaktadır. Mistik tecrübeler bir ve aynı değil, çeşitlidir. Bu anlayış, Stace’in olumsuz anlamda eleştirdiği ve yaşanmış dinî tecrübeler ile özdeşleşmediğini iddia ettiği görüşleri içermektedir. Teistik mistisizm tecrübesinin doğa mistisizmi, teistik mistisizm ve monistik mistisizm olmak üzere üç ayrı türü vardır. Doğa mistisizmi ölümsüzlüğü hissetme, zamanı ve mekânı aşma tecrübesidir. Bu bütünleşmede doğanın birliğini algılama esastır; her şey “Bir”, “Bir” her şeydir.

Monistik tecrübeye, insanda saklı olan, Tanrı'ya benzeyen, ölümsüz kabul edilen nefis, ruh, “gerçek ben”in her şeyden arınıp yalınlaşması esastır. Teistik tecrübeye ise “ben” Tanrıya dönüşür, ezeli ruh Tanrı'ya karışır. Teistik mistisizm anlayışında, bir mistiğin ilk adımı Nihâî Gerçekliği tefekkürden önce Tanrı dışında kalan her şeyi dışarıda bırakarak saf bilinç, boşluk hâline bürünmektir. (*A.g.e.*: 75-82)

6. Bilinç Saflığı:

Ninian Smart'a göre, hiçbir din tek başına bütün bir gerçekliği kuşatıcı olamaz. Her din, ancak gerçekliğin bir yönüne işaret edebilir. O, mistisizmi “duyu tecrübesi ve zihinsel imgelerle tanımlanamayan bilinçli olaylar” şeklinde açıklamaktadır. Smart, önceki kuramları anlatırken değindiğimiz, düşünürlerin dışa dönük, doğada birliği algılama düşüncesini mümkün görmemektedir. Dinî tecrübeyi ise mistik ve nominous tecrübesi olarak ikiye ayırmaktadır. Süje ve obje arasında bir ayrımın olmaması, Tanrı ile bir olma durumu mistik bir tecrübeye. Budizm, Hinduizm, Taoizm'de görülen tecrübe bu türdendir. Numinous tecrübesinde teistik yaklaşım esastır, süje ve obje arasında tam bir ayrım söz konusudur. Ona göre, yaşanan tecrübe ve yorum arasında keskin bir farklılık olduğunu dile getirmek yanlıştır. Tecrübe fenomenolojik olarak her yaşayanda aynıdır. “İçeriksiz boş bilinç” olarak tanımladığı, süje obje ikiliğinin olmadığı, kendisinden başka bir şeye yer kalmayacak şekilde bir nesneye yönelimin olmadığı, tüm mistik ve dinî geleneklerde bir olan, aşkın mutluluğun kaynağı “saf bilinç” durumunu tecrübenin en doğru hâli olarak görmektedir. (*A.g.e.*: 82-88)

7. Tanrıyı Algılamak:

Aşkın bir Tanrı anlayışına sahip teistik dinler, Tanrı ve insan arasında ayrım olmaksızın, bir ve aynı görülmesini kabul etmiyor olsa da bu konuda evrensel görüş süje-obje birliğini önceleyen “birlik tecrübesi”dir. Önceki altı görüşün her biri, dinî tecrübeye “birlik” tecrübesini kendi yaklaşımına dâhil ederek açıklamalarda bulunmuştur. Diğerlerinden farklı olarak Zaehner, teistik tecrübe ile ontolojik anlamda bir birliğin olmadığını, söz konusu birliğin duygusal, irade ya da epistemolojik anlamda bir birlik olduğunu öne sürmektedir. Ancak, yine de bunun bir birlik tecrübesi olduğunu dile getirmektedir. Yerleşmiş birlik tecrübesi fikrine alternatif tez olarak R. Swinburne ve W. P. Alston, Tanrı'nın tecrübe esnasında bir kalemi algılar gibi doğrudan algılanabilir, idrak edilebilir olduğu fikrini öne

sürmektedirler. Alston'a göre, bu algılama hâli, aynı zamanda kişilerin dinî inançlarını yaşayışlarında bir doğrulama durumudur. Burada gerçekleşen durum, Tanrı'nın insana kendisini sunması, iyiliğini, sevgisini, hidayetini, kudretini göstermesidir. Monistik yaklaşımda kişilerin çabası olmak zorundayken teistik tecrübeler Tanrı'nın lütfu olarak görülmektedir. (A.g.e.: 89-93)

Üzerinde durduğumuz yedi kuramla beraber, monistik veya panteistik yaklaşımda öne sürülen, evrensel birlik tecrübesi fikri, yaşanan dinî tecrübenin ardından eylem birliğini de görmeyi gerekli kılmaktadır. Sonsuz bir Tanrı'nın sonlu bir insan ile bir ve aynı oluşu insanda bir Tanrılık vasfının kalmasını zorunlu kılmaktadır. Bu da açığa çıkmayı gerektirir ki böyle bir durumda Yaratan-yaratılmış ayrımı da açıklanamaz bir hâle dönüşebilmektedir. (A.g.e.: 95)

Açıklanan kuramlar çerçevesinde, dinî tecrübe konusunda yaygın olan ve kabul gören üç önemli görüş; F. Schleiermacher'ın dinî tecrübeyi bir "his" olarak görmesi, W. Alston'ın "algı" olarak nitelemesi ve üzerinde ayrıca duracağımız bağlamsalcı yaklaşımda dinî tecrübenin "inanca dayalı yorum" olarak görülmesi anlayışlarıdır. (Erdem, 2012: 115)

Dinî tecrübe iç dünyanın bilgisini taşıdığı için, dış dünya hakkında bilgi veren, duyu tecrübesinde süje-obje arasında "algı-algılanan-algılayan" şeklinde kurulan ilişki, farklı bir forma bürünmektedir. "Manevî duyu", "aşkın duyu", "altıncı his", "özel duyu", "mistik algı", "iç görü", "din duygusu" ve "sezgi" şeklinde ifade edilen algı türleri, dinî tecrübeye duyu ve duyu tecrübesi analojisinin birlikte kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Tanrı ile insan arasında kurulan ilişki de bu anlamda duygusal bir birliktir. Fatma Yüce'ye göre, iki analojinin birlikteliği kişide farkındalığı oluşturmaktadır. Bu durumda, dinî tecrübe için öngörülen mümkün model "farkındalık-farkında olan-farkında olunan" şeklinde aktarılmıştır. (Yüce, 2017: 220-228)

Dinî tecrübe yaşadığını iddia eden bir kişi, geçtiği süreçleri anlatmak sureti ile bu tecrübeyi diğer insanların konusu hâline getirmektedir. Bu süreçte, aktif olan zihinde bulunan kavramlar aracılığı ile deneyimden haberdar olunur. Koç'un aktarımıyla, F. Ferre metafizik tüm olayların zihnin kavramsal faaliyeti ile doğrudan ilişkili olduğunu öne sürer. (Koç, 2017: 194) Nitekim Reçber'in, Tanrı'yı bilmenin imkânı konusunda, "Tanrı'nın tecrübe yolu ile doğrudan bilinmesi/tanınması şeklindeki bir

bilginin imkânı, önemli ölçüde onu önceleyen kavramsal çerçeve, apriori öğeler veya koşullara bağlı görünmektedir.” şeklindeki ifadesi de bunu desteklemektedir. (Reçber, 2004: 185)

İnsan eli ile ortaya çıkan ürünlerde, kavramların anlamlandırılma kaynağı olan zekânın etkisi nasıl yadsınamazsa, tecrübe çeşitlerinden biri olarak ele aldığımız dinî tecrübenin de metafizik diğer tüm olaylarda olduğu gibi zihinde bulunan kavramlardan bağımsız aktarılabilmesi mümkün görünmemektedir. Kişinin yaşadığı deneyimi bir gerçeklik olarak sunabilmesi, öncesinde varlığını koruyan kavram birikimi yolu ileldir. Ancak kavramlar sınır koyucudur ve sınırlıdır. (Koç, 2017: 197) Duygusal ve yoğun içsel bir süreç olan dinî tecrübeye yaşanan deneyimin anlatılamaz oluşu bir yönü ile kavramların bu sınırlı özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Dinî tecrübenin bir gerçeklik olarak sosyokültürel bağlamla ilişkisi Perennialist, bağlamsalcı ve saf bilinç yaklaşımları ile açıklanmaktadır. Perennialist düşüncede her şey “bir” olarak görülür ve bilinç, deneysel içerikten boşaltılmıştır. Evrensel birlik tecrübesini kabul eden düşünceye göre, tüm mistik geleneklerde ortak bir dil vardır. Tecrübeye benliğin öldüğü, zamansız, süje-obje ikiliğinin olmadığı, ayrımlaşmamış birlik, saf bilinç hâli hâkimdir. Bağlamsalcı yaklaşıma göre, yaşanan her deneyim kişinin içinde bulunduğu kültürel yapıya göre şekillenir ve belirlenir, anlamını ondan alır ve dilini ona göre kurar. Her mistik dil farklı bir dünyayı yansıtır. Hristiyanlığın, Budizmin, Tasavvufun, Yahudiliğin, “hiçlik” anlayışı birbirinden farklıdır ve anlamları aynı kavram üzerine bina edilemez. Yorumsuz tecrübe mümkün değildir. Saf bilinç düşüncesinde hâkim anlayış, kişinin hiçbir inanca sahip olmasa da tecrübeyi yaşayabilir olmasıdır. Bu anlamda, zihnin tüm “şey”lerden arınmış olması esastır. “Fenomenolojik olarak zihinden tüm içeriğin boşaltılması” tecrübeyi mümkün kılar. (Tüzer, 2006: 143-180)

Dinî tecrübeyi yaşayan kişiler için bilgi kaynağı yaşadıkları deneyimdir. Bu deneyimden hareketle kendileri için bir dünya görüşü ve yeni bir düzen içinde kendilerine özgü bir yaşam tarzı oluştururlar. (Hemşinli, 2010: 139)

2.3.1. Dinî Tecrübenin Bir Delil Olarak Epistemolojik Değeri

Dinî tecrübenin bir delil olarak değerlendirilmesi konusunda önemli eleştiriler yapılmıştır. Tanrı’nın varlığı konusunda bir kanıt olarak ele alınması üzerine yapılan eleştirilerden bazıları şöyledir: 1. Dinî tecrübeler, dünyanın farklı yerlerinde farklı

inançlara sahip insanlar bulunduğu düşünülerek oldukça çeşitlidir. Bu çeşitlilik tecrübenin anlaşılır olmasını engeller. 2. Dinî tecrübeler sübjektiftir. Tecrübeyi yaşayan kişilerin beklentisi, ilgisi, geçmişi, içerisinde yetiştiği dinî atmosfer, kişinin içinde bulunduğu ruh hâli, yaşanan deneyimi doğrudan etkiler. Kişiye özel bir durumdur. 3. Tecrübe edilen şeyler kanıtlanamaz özelliğe sahiptir. Dinî tecrübeyi yaşayan kişinin bu durumu dışarıdan doğrulaması mümkün değildir. Kişi yaşadığı tecrübeyle baş başa kalır. 4. Dinî tecrübeyi yaşayanlar, bu tecrübenin ancak yaşanılarak anlaşılacağını, anlatılamaz bir durum olduğunu öne sürmektedir. Bu durumda dinî tecrübe evrensellik özelliğini taşımamaktadır. (Topaloğlu, 2020: 195-200)

Kişiye özel oluşu sebebi ile başkasına aktarılamaması, olduğu gibi aktarılamadığı için de tahlili mümkün olmadığı düşünülen dinî tecrübenin (Aydın, 2019: 94) nesnel bir delil olarak ele alınması tartışmalıdır. Başlıca problemlerden biri de Tanrı'nın doğrudan bir tecrübenin konusu olabilmesinin birtakım felsefi ve teistik varsayımlar (mekânda ve zamanda yer alamayacağı vb.) açısından mümkün görünmemesidir. (Reçber, 2004: 181)

Muhammed İkbal, dinî tecrübenin, Tanrı'nın varlığı lehine bir delil olmasını reddeden olumsuz yaklaşımlara karşı çıkmaktadır. Ona göre, dinî tecrübe gerçekleri, diğer tüm tecrübe gerçeklerinin bir parçasıdır ve bilgi sağlama bakımından da diğer gerçeklerden farkı yoktur. Nasıl ki duyu tecrübemiz dış dünya hakkındaki sezgi ve algıların yorumlanmasına bağlıdır; dinî tecrübe de Tanrı hakkındaki bilgimizin yorumlanıp açıklanmasıdır. Sadece dinî tecrübe değil, her nesne ile kurulan ilişki bütünü ile tahlil edilebilir değildir. Her tecrübeye bütünün ancak bir parçası aktarılabilir. Ona göre, dinî tecrübe “mantıkî ve aklî yanı da ağır basan bir duygu hâlidir”. (İkbal, 2001: 35- 47)

Dinî tecrübenin geçerliliği konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlara değinmeden önce, Tüzer'in dinî tecrübeye dair yaptığı tanımlamada açıklık getirdiği gibi, bu tecrübenin “dışsal gerçekliği olmayan içsel yaşantı” (Tüzer, 2006: 240) olduğunu, bu anlamda doğruluğunu da tam olarak yine kendinde bulunduran özel bir konu olduğunu göz önünde tutmak gerekmektedir.

Dinî tecrübenin güvenilirliği hususunda esas alınan iki temel yaklaşım “doğrulanabilirlik” ve “safdililik” ilkeleridir. (Erdem, 2012: 117)

Pozitivist düşüncenin öne sürdüğü “doğrulanabilirlik” ilkesinin temel fikrine göre, dinî tecrübenin güvenilirlik ölçütleri, diğer tecrübe türlerinde olduğu gibi, tekrarlanabilir, insanlara açık, test edilebilir ya da kişilerarası doğrulanabilir bir biçime sahip olmalıdır. Herhangi bir tecrübe rasyonel veriler sunamıyorsa doğal nedenlere dayanmıyor demektir. Doğal nedenlere dayandırılarak açıklanamayan tecrübeler doğrulanabilir değildir. Yaran, bu görüşü tek yönlü bir bakış açısı şeklinde yorumlayarak, tüm deneyimleri aynı tür kategoriye soktuğu için “dar görüşlü” ve “yanlış” olarak niteler. (Yaran, 2007: 34)

Richard Swinburne’ün sadece dinî tecrübe için değil, gündelik tecrübeyi de dâhil ederek her türlü deneyimin güvenilirliği ve geçerliliği için öne sürdüğü “safdillik ilkesi” kabul görmüş yaygın fikirlerden bir diğeridir. Bu ilkeye göre, yaşanan tecrübe geçmişte yaşanan başka bir tecrübe ile geçersiz kılınamıyorsa ya da bağımsız delillerle tecrübenin var olmadığı ortaya konulamıyorsa, iddiayı zayıflatacak herhangi bir etken söz konusu değilse, tecrübeyi yaşanmış farz etmek mümkündür. (Peterson; Hasker; Reichenbach; Basinger, 2018: 66)

Doğrulanabilirlik ilkesini “yanlış”, safdillik ilkesini de “yetersiz” gören Yaran, iki ilkenin ortasında konumlanan alternatif bir yaklaşım olarak “eleştirelilik” ilkesini öne sürer. Buna göre, sıra dışı bir olay olarak yaşanan tecrübe, araştırma ve soruşturma aşamalarından geçirilmelidir. İlk adımda, tecrübenin bilimsel veya doğal, yeterli veya tatmin edici açıklamasının mümkün olup olmadığı araştırılmalıdır. İkinci adımda, deneyimin “şeytani” veya negatif içerimlere sahip olup olmadığı tahkik edilmelidir. Üçüncü adımda, “dinî açıklama alternatifi” devreye girer. Burada, “saçmaya irca” düşüncesinden hareketle akıl yürütme ile en zayıf olan dışarıda bırakılır, güçlü olanın en doğru açıklama olduğu kabul edilir. Bu ilkenin esas dayanağını oluşturan dördüncü adımda, tecrübenin dinî olması pozitif deliller çerçevesinde sorgulanır. Tecrübenin temel dinî öğretilerle, dinî metinlerle çelişmemesi, evrensel ya da dinî ahlaka uyması, sağduyuya ve aklîselime uygun içeriğe sahip olması kriterleri esastır. Yaran, eleştirelilik ilkesinin İslam dininin son peygamberi olan Hz. Muhammed’in de kullandığı bir yöntem olduğunu dile getirmektedir. (Yaran, 2007: 46-54) O, bir peygamber olarak, kendisine ilk vahyin gelmesi ile yaşadığı dinî tecrübeyi doğrudan kabul etmek yerine, eşi Hz. Hatice’nin yönlendirmesi ile test ederek, aklîselim kişilere danışarak sorgulamış ve doğrulamıştır. (Gürses, 2019: 505)

William Wainwright, birtakım testler yolu ile deneyimin güvenilirliğini ortaya koymanın mümkün olacağını dile getirmektedir. Test için; tecrübeyi yaşayan kişinin erdemli bir hayat sürüyor olması, bu kişinin çevresindeki diğer insanları olumlu anlamda etkiliyor olması, tecrübenin sahih dinî akidelerle uyumlu olması, tecrübeyi yaşamış başka kişilerle ve bir dinî yetkilinin sözleri ile tutarlı yaklaşımlara sahip olması gibi önemli kriterler gösterilmektedir. Wainwright'a göre, testin olumlu sonuçlanması, tecrübenin aynı zamanda Tanrı'nın varlığı lehine bir delil olduğunun da göstergesidir. (Peterson; Hasker; Reichenbach; Basinger, 2021: 87)

Bilginin doğruluğu sorununda öne sürülen uyuşum ve tutarlılık kuramlarına benzer şekilde dinî tecrübenin doğruluğu, güvenilirliği için de tecrübeyi yaşayan kişilerin deneyimledikleri şey konusunda uzlaşmaları, söylem birliğinde olmaları, onun güvenilebilir bir delil olduğu yönünde öne sürülenler arasındadır. (Gürses, 2019: 508)

Eserinde bir dinî tecrübe çeşidi olarak batınî/dinî tecrübenin epistemolojik yönü üzerinde duran Ramazan Ertürk konuya algı üzerinden yaklaşır. Algı-algılayan-algılanan üçgeninde meselenin sübjektiflik içeren objektif bir durum olduğunu öne sürer. Ona göre, batınî/dinî tecrübe ile duyu tecrübesi aynıdır veya ikisi arasında mahiyet bakımından değilse de derece farkı bulunmaktadır. Nasıl ki duyu tecrübesi söz konusu olduğunda varlığını kanıtlamak için ondan gelen verilerden yararlanılmakta, aynı şekilde dinî tecrübenin varlığını kanıtlamak için de kendisinden gelen verilerden yararlanılması gereklidir. Sonuç olarak, dinî tecrübe en az duyu tecrübesi kadar epistemolojik değere sahiptir ve objektiftir. Yine Ertürk'e göre, dinî tecrübe, süje obje ilişkisinde karşı karşıya kalınan obje ve onun bulunduğu varlık alanı ile ilgili birtakım bilgilere ulaşabilmeyi de sağlar. (Ertürk, 2004: 71-139) Bu anlamda kişi, tecrübesi sonrasında pozitif anlamda bir dönüşüme uğramış olacaktır ki bu da karşılaştığı Kutsal'ın, Nihâî Gerçeklik'in etkisi ve varlığının delilidir.

İnanan insanı canlı tutmak bakımından dinî tecrübe, teizmin ahiret anlayışında hem dünyevi hem uhrevi kazancın manevî tecrübesini de sağlamaktadır. Deizm veya Panteizmde görülemeyecek olan Tanrı'nın kulu ile etkileşim hâlinde olup tabiri caiz ise "ilgilenmesi", ulaşılabilir ve aktif varlığının en önemli göstergelerinden biridir. (Yaran, 2007: 31)

Mistik düşünceye sahip kişi, psikolojik problemler yaşayan kişilerin (örn. Şizofrenlerin) tutarsız davranışları; düzensiz, kaygılı, karamsar yaklaşımlarının aksine dünyayı daha iyimser, daha sevgi dolu, daha bütüncül, daha mutluluk üretici, daha dostça bir bakışla anlama imkânı veren dönüştürücü etkiye sahiptir. (Tokat, 2021: 180) Bu yönü ile dinî tecrübe, sosyolojik açıdan da yok sayılamayacak ve yaşayanların aktarımları üzerinde düşünmeyi gerektiren bir deneyimdir.

Fatma Yüce, dinî tecrübenin güvenilirliği konusunda “bilimsel keşif analojisi”, “kör-gören analojisi”, “müzik analojisi” gibi farklı yaklaşımların olduğunu belirtmektedir. Bir kişi coğrafi olarak herhangi bir yeri deneyimlediyse henüz gitmeyen biri onun aktardığı bilgilere güvenecektir. Ya da alanında uzman bir ismin, bilim insanının deneyimlerinden aktardığı bilgiler bir başkası onu yinelemeden kabul görmektedir. Biyologların küçük yapıdaki hücrelerin oluşumu, dönüşümü hakkındaki bilgileri çoğu kişi tarafından anlaşılamasa da aktarılan bilgiler bir sistem çerçevesinde doğru olarak kabul görmektedir. Verilen örneklerde tecrübeyi yaşayan, uzman kabul edilen kişilerin uzlaşısı içinde olduğu konular kabul görür, dolayısı ile güvenilmesi doğaldır. Yüce’nin aktarımı ile bilimsel keşif analojisi bu yaklaşımları içermekle beraber, dinî tecrübe yaşayan kişi de bu türden bilgiyi taşımaktadır ve güvenilirdir. (Yüce, 2017: 214)

Dinî metinlerin sosyal ve bireysel yaşam pratiğine etkisini İslam’ın kutsal kitabı olan Kur’an merkezli dile getiren İbrahim H. Karşlı, araştırmasında dinî tecrübenin kişilerin dinî algısına, anlamlandırmasına ve yaşantısına önemli katkısına değinir. Ona göre, dinî metnin sözlerden, kavramlardan oluşan, görünen yapısı tecrübe ile aşılıp anlamlandırılır. Böylece, dinî metin önce anlaşılan, sonra yaşanan, tecrübe ile yeniden anlaşılan bir hüviyet kazanır. (Karşlı, 2005: 118) Sonuç olarak, dinî tecrübe, dinlerin hedefi olan bireysel ve toplumsal ahlakın, yaşayışın düzenleyicisi konumuna erişmesinde etkilidir.

Dinî tecrübeye dair yapılan tanımlamalara, değerlendirmelere ve dinî tecrübe yaklaşımlarına genel anlamda açıklık getirmeye çalıştık. Dinî tecrübenin epistemolojik değeri bağlamında bir delil olarak ele alınıp alınamayacağı konusunda değerlendirmelere değindik. Bir sonraki başlıkta, dinî tecrübeyi yaşayan kişilerde, bu tecrübeyi yaşanabilir kılan iki önemli yeti olduğunu gördüğümüz “keşf” ve “sezgi” kavramları üzerinde duracağız. “Keşf” ve “sezgi”nin etimolojik bilgisi ve

epistemolojik yaklaşımlarına ve bunların dinî tecrübe ile ilişkisine açıklık getirmeye çalışacağız.

2.4. Dinî Tecrübe Olarak Keşf ve Sezgi

İnsanın Kutsal, Nihâî Gerçeklik veya Tanrı ile karşılaşma, buluşma, birleşme hâlinin özel bir deneyim olarak dinî tecrübe başlığı altında değerlendirildiği üzerinde durularak dinî tecrübeye dair yapılan tanım, yaklaşım ve eleştirilerin neler olduğu genel anlamda ele alındı. Bu başlık altında dinî tecrübe açısından keşf ve sezginin bilginin kaynağı olmak bakımından yer ve önemine açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda, öncelikle, iki kavramın etimolojik değerlendirilmesi ve tarihsel süreçte anlam bakımından kullanımına değinilecektir.

2.4.1. “Keşf”

Arapça bir kelime olan keşf, açmak, ortaya çıkarmak, gizli bir şeyi açığa çıkarmak, bulmak anlamlarını taşımaktadır. (<https://www.luggat.com/keşf>, [20.03.2024])

TDK sözlüğünde “keşif” kavramının “Var olduğu bilinmeyen bir şeyin ortaya çıkarılması.”, “Gizli olan bir şeyin bilinmesi.”, meydana çıkarma, anlamları olduğu belirtilmektedir. (<https://sozluk.gov.tr/keşif>, [20.03.2024])

“Sıfırdan, yeni baştan bir şey üretmek” (<https://www.luggat.com/icat>) anlamını taşıyan “icat” kavramından farklı olarak “keşif” kavramı hâlihazırda var olan, ancak varlığından henüz haberdar olunmayan bir şeyin bilgisine sahip olmaktır.

Arapça bir kelime olan “keşf” ve yine ondan türeyen mastar hâlindeki “mükâşefe” kavramları İslam düşüncesinde bilhassa tasavvuf literatüründe son derece kullanılagelen kavramlardır. Tasavvuf için “mükâşefe ilmi”, tecrübî hâli yaşayan sûfilere ise ehl-i mükâşefe ya da ehl-i keşf denildiği bilinmektedir. (Uludağ, 2022: 315) Süleyman Uludağ, keşfi, yetersiz kalan duyunun ve aklın yerine kullanılan, doğrudan bilgi elde etme yolu anlamında ele almıştır. Aynı zamanda keşf, zihinsel faaliyetler, akıl ve duyular ile bilinemeyen gaybı bilme aracıdır. Aklî kıyas, istidlal ve mantık alanının ötesinde, dışında kalan gaib olan her şey keşf ile bilinmez; ancak önemli bir kısım bazı şeyler bilinebilir. Uludağ, keşfin “var olan, ama niteliği hakkında bilgi sahibi olunmayan şey konusunda bilgi edinmek” olduğunu belirtir. “İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bunların birbirlerine karşı açığa çıkması” anlamına gelen “mükâşefe” kavramının da tarihsel süreçte keşfin yerine geçecek şekilde kullanıldığını ifade eder. (Uludağ, 2004: 283-315)

Yukarıda bilginin mahiyetine açıklık getirmeye çalıştığımız başlıkta kaynak bakımından bilginin akıl, duyu ve sezgi aracılığı ile elde edilebilir olduğu belirtildi. Ayrıca, İslam düşüncesinde nazari bilginin akıl, duyu ve haber aracılığı ile mümkün olduğu da aktarıldı. Haberî bilginin kendi içerisinde iki çeşit olduğu bilinmektedir. İlki, peygamberlerin müjdesi ile insanlara ulaşan vahiy, ikincisi yine peygamberlerin “sadık haber” şeklinde ifade edilen haberleridir. Sadık haber kendi içinde iki çeşittir: ahad haber ve mütevatir haber. Keşf ve sezgi kimi zaman ahad haber içerisinde değerlendirilmiş olsa da ayrı bir bilgi çeşidi olarak da ele alınmaktadır. (Edis, 2018: 349) Peygamberlerin varlığı son bulsa da güvenilir bilgi kaynağı olarak haberî bilginin, mutlak bilginin devamı için yollar aranmıştır. Ayrıcalıklı bilgi kaynağı olarak “keşf” bu yollardan biri olarak kabul görmüştür. (Tokat, 2017: 389)

Ethem Cebecioğlu’nun *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*’nde “keşf” kavramının, “örtülü olanı açma, tahmin etme, açığa çıkarma, sezme ve örtülü perdenin kalkması”, anlamlarında olduğu belirtilmiştir. Bu perde ardında görülen şeyi görmenin, yine tasavvufî bir kavram olarak “basiret gözü” ile mümkün olabileceği aktarılır. Aynı sözlükte, “mükâşefe” kavramının da yine “ortaya çıkarmak” anlamında olduğu, bir meselenin keşf yolu ile bilinmesi anlamlarına geldiği belirtilmiştir. (Cebecioğlu, 2005: 155, 189)

Mutasavvıfların, İslam düşünürlerinin “keşf” kavramı ile aynı anlamda kullandıkları kavramlar vardır. Bunlardan bazıları; “tecelli,” “feraset,” “yakîn,” “vahy-i sırr,” “âyan,” “muhadara,” “sezgi” ve “hads”tır. (Edis, 2018: 350)

Cebecioğlu’na göre, keşf, keşf-i manevî ve keşf-i hissî olarak iki çeşittir. Keşf-i manevî, riyazet sonucu kişinin kalbi tasfiyesi ile mümkün olan gayb önündeki perdenin kalkıp bilginin elde edilmesidir. Keşf-i hissî ise doğrudan görme ile ilgilidir. Kabirdeki kişinin hâlini sezme keşf-i ahval-i kubur, rüya yolu ile görülen keşf-i muhayyel, başkalarının düşünce dünyasının fikirlerini sezme keşf-i zamair olarak bu türdendir. (Cebecioğlu, 2005: 155)

Keşfte “şühûdî” ve “vücûdî” şeklinde iki mertebenin varlığından söz eden Uludağ, keşfin birçok türü olduğunu, her bir türün özel hükmü bulunduğunu, bu farklı tür keşflerden gelen gaybî bilgilerin güvenilirlik ve açıklık seviyelerinin de birbirlerinden farklı olduğunu dile getirmektedir. Bununla beraber, ona göre,

tecrübeyi yaşayan kişinin kalp tasfiyesi, makamı, derecesi, yetenekleri de keşfi bilgiye ulaşmada etkilidir. (Uludağ, 2004: 285)

Keşfi, teorik olarak açıklayan ilk mutasavvıfın Horasan'da yaşamış olan İbrahim b. Ethem olduğu bilinmektedir. Ardından, yine aynı bölgeden Şakik el-Belhi, Mısır'da yaşamış olan Zu'n-Nun el-Mısri ve Bağdat'ta yaşamış olan Serî es-Sakatî keşfi açıklayan ilk mutasavvıflar arasındadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, farklı bölgelerden isimlerin aynı konuya açıklık getiriyor olmaları gaib olanla kurulan ilişkinin yaygın bir inanışla evrensel boyutunu da göstermektedir. (Edis, 2018: 352)

İlk müstakil tasavvuf sözlüğünün yazarı olan İbnü'l Arabî, eserlerinde keşf ve mükâşefeye çokça değinmektedir. (A.g.e.: 353) İbnü'l Arabî *Fütûhatü'l-Mekkiyye* eserinde doğrudan “Bizim nezdimizde işler keşif yolu ile dir”, diyerek kendi ilmi görüşünde bilgi kaynağının keşf olduğunu belirtir. (İbnü'l Arabî, 2020: 196) Keşfin yaşanabilmesi için de öncelikle kalbin temizlenmesi gerektiği üzerinde durur. *Tuhfetü's-Sefere* eserinde “Kalp safileşirse o vakit nur güneşin ışıkları gibi doğmaya başlar”, der. (İbnü'l Arabî, 2011: 77) İbnü'l Arabî, insanın ilmi bilebileceğini, ancak ilmin konusunu bilmesinin mümkün olmadığını dile getirir. Ona göre, ilim ile malumun arasındaki bağıntının, hakikatin açığa çıkması mümkün değildir. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinde geçen ifadesi ile “Onu ancak keşf idrak eder”. Bu idrak çok ince perdeler ardından gerçekleşir. Gerçek bilgiye ulaşmak ancak keşf yolu ile mümkündür. (İbnü'l Arabî, 2020: 126) İbnü'l Arabî, tasavvuf anlayışını da keşf üzerinden şekillendirerek “keşf yolu ile elde edilen bilgi” anlamında “marifet” üzerine temellendirmiştir. Ona göre, mükâşefe, İlahî hakikatlerin temsili mânâlarını idrak edebilmektir. (Uludağ, 2022: 315)

İlk dönem eserlerde keşf, haberî bilgi türü olarak, kişinin tecrübesi ve kabiliyetine göre Allah'ın verdiği bilgi, şeklinde açıklanmaktadır. Tehânevî'ye göre, keşf, bilinmeyen konuları temaşa etmek ve onlar hakkında hakikati yaşamaktır. Refik el-A'cem, keşfi, insanın kendi gözleri ile görürcesine önündeki perdenin kalkması, olarak tarif etmektedir. Cahid Baltacı lüğatinde, hakikatin ancak kalp gözü ile bilinebileceğini bunun da keşf ile mümkün olduğunu dile getirir. ez-Zûbî, feyz yolu ile kalbe koyulan, ilham olan bilginin keşf olduğunu söyler. Seyyid Şerif Cürcanî'de keşf, gaybî mânâyı engelleyen örtünün kaldırılmasıdır. (Edis, 2018: 355-360)

Gazâlî'ye göre, bütün ilimlerin nihaî amacı keşfi bilgiye erişmektir. Ona göre, duyu, deney ve akıldan sonra en güvenilir bilgi kaynağı keşftir. (Tokat, 2017: 391) Dinî ilimlere ulaşabilmek için, Allah'ın fiilleri, sıfatları bilinip kalbin tüm kirlerinden arınarak parlaması, kötü huyların terki gerekir. Kalbin parıltısı arttıkça kişinin Hakk'a yönelimi o derece artar, böylece keşfi bilginin ışıkları görünür. Kişinin Allah ile arasındaki perdeler kalkarsa melekut alemi inkişaf eder, cenneti bile görebilir. Ona göre, insanın sahip olduğu bilgiler iki şekilde oluşur; ilki alışılmış öğretim yöntemleri ile kazanılanlardır, diğeri, bu yöntemlere ihtiyaç duyulmadan keşf ile kalbe tecelli edenlerdir. (Biçer, 2003: 255-256) Keşfi, "ilmi esrar", "ilmi hafi" şeklinde gizli ilim olarak ifade eden Gazâlî, mükâşefe sırasında örtülerin ortadan kalkıp hakikatin apaçık görünür olduğunu, hatta gözle görülüyormuş gibi olduğunu ifade eder. (Uludağ, 2004: 286)

Dâvûd el-Kayserî Mukaddimât'ında, "keşf" kavramının sözlükte "örtünün kaldırılması" anlamını taşıdığını söyler. Keşfi, tasavvufî bir kavram olarak, "perde arkasındaki gerçek durumlara, görünmez anlamlara, iç bilme yetimiz vicdan ile doğrudan doğruya ya da müşahede yolu ile erişmek" şeklinde tanımlar. Ona göre, keşf, iki yönlüdür. Bir yönü mânâ ve öz, diğeri yönü görünüş ve biçim ile ilgilidir. Mânâ ve öz ile ilgili olarak tarif ettiği keşf, genel kanaate uygun olarak dile getirilen anlamdadır. Biçim ve görünüş ile ilgili olan keşf görüşü özellikle dikkate değerdir. Ona göre, bu tür keşf, misal âleminde insanın iç beş duyusu ile algıladığı şeyleri içerir. Rûhanî nurların görünmesi, bedene bürünmüş ruhların sûretlerini görme, İlahî esintilerin koklanması, Rubûbiyet kokusunun içe çekilmesi, herhangi bir aracı olmadan Hakk'ın kelimasını işitmek, Peygamber'e inen vahyi arı vızıltısı ya da çan sesi şeklinde işitmesi, bu tür keşfe dair örneklerdendir. Sûret ile mânânın birleştiği keşf hâlinin kesinlik bakımından ileri düzeyde, mertebe bakımından yüksek olduğu görüşündedir. Tüm mükâşefe türlerinin kaynağı kalp ve aydınlanmış amelî akıldır. Ona göre, kalbin de işitmek ve görmek gibi duyuları vardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Allah "Kalp gördüğünü yalanlamadı" demektedir. (Necm Suresi, 11) Keşf, kalp düzeyinde, ruh mertebesinde ve sır mertebesinde olabilir. Sır mertebesi en yüksek mertebedir; burada insanın bilgisi Hakk'ın bilgisi ile birleşir. (Dâvûd el-Kayserî, 2023: 95-102)

İşrâkîlik düşüncesinin öncüsü olan Sühreverdî de hikmet felsefesini mükâşefe ve keşf üzerinde yükseltmiştir. Mükâşefe, kâmil nefislerde parıldayan aklî nurlarla aklî

bir hususun ortaya çıkması ile yaşanmaktadır. Mükâşefe yolu ile gelen bilgi hiçbir şekilde şüpheyi yer bırakmayacaktır. (Uludağ, 2022: 316) (Sonraki bölümde Sühreverdî'nin düşünce dünyasına bu bağlamda açıklık getirilmeye çalışılacaktır.)

İkbal, Kur'ân-ı Kerim'de, kalp için her şeyi gördüğü ve bildirdikleri doğru yorumlanırsa asla yanlış olmadığı, kalbin akledebilir olduğuna işaret edildiği üzerinde durur. Kalbin bildirdikleri anlamında keşfi bilgiyi, hakikate ulaşmanın yolu olarak görür. Bu anlamda, keşfi bilgiyi dinî tecrübe olarak değerlendirdiği ve bu tecrübenin diğer tüm tecrübelerin olduğu kadar gerçek olduğunu öne sürdüğü görülmektedir. (İkbal, 2001: 34)

Tasavvufî düşüncede, “bilmek” ve ardından gelen “olmak” hâli, sonucunda bir tecrübeyi, yaşanmışlığı getirir. “Olmak” hâli ile yaşanabilir olan keşfin dışında, başka türlü ulaşılamayan bir bilgi olarak dinî tecrübe, hakikate ulaşma anlamında öncelenmektedir. Tasavvuftaki bu “olmak” hâli, Gazâlî'nin ifadesi ile “Kalbin kötü vasıflardan temizlenerek arınması ile kalpte bir nurun zuhur etmesi”, şeklinde anlaşılmaktadır. (Tokat, 2017: 404) Buna benzer olarak, İbn Haldun'a göre, duyulardan meydana gelen perde, zikir ve halvet ile açılır keşf hâli gerçekleşir, böylece varlığın hakikati idrak edilir. (Uludağ, 2022: 316) el-Herevî'ye göre, kişinin, keşfi bilgi olarak gizli olana erişebilmesi ancak elli bir mertebe aşarak riyazet ile mümkündür. (Edis, 2018: 360) Keşfin mümkün olması için, insanın çabası ve akleden kalbin arınmasını önceleyen mutasavvıfların görüşlerinin, dinî tecrübeye saf bilinç hâlini önceleyenlere benzerliği görülmektedir.

Keşfin, dinî tecrübe ile ilişkili olarak yaşanan tecrübe bakımından, kişiye özel bir bilgi türü olması, yaşanmadığı hâlde sanki yaşanmış edası ile anlatılanlara karşı sınırlandırmalar getirmeyi gerekli kılmıştır. Buna dair en önemli yaklaşım, aktarılan bilginin Kur'an ve sünnet ile çelişmezlik ilkesidir. (A.g.e.: 351) İbn Teymiyye, keşfi reddetmeden, makul bir çerçevede, aklî bilgilerin eleştiriye tabi tutulduğu gibi, keşf yolu ile gelen bilginin de süzgeçten geçirilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. En başta, Peygamber'in haber verdikleri ile çelişmemesi şartı ile kabul edilebilir olduğu görüşündedir. (Uludağ, 2022: 316)

Keşf, belli bir kişi ya da olay ile ilgilidir. Tecrübî olarak yaşadığını iddia eden kişinin dışında başkasını doğrudan bağlamaz. Bu anlamda, keşfi bilgi, şer'î hüküm olarak değerlendirilemez. Emredici veya yasaklayıcı bir özelliği olamaz, sadece tavsiye

niteliğinde aktarılabilir. (Tokat, 2017: 391) Akıl ve duyu yolu ile gelen bilgiye insanın çabası ile ulaşılabilirken, haber bilgisi inançla doğrudan ilişkilidir. Bu özelliği ile evrensel anlamda tüm insanlığı bağlayan bir kaynak olduğu söylenemeyeceği kanaatindeyiz. Buna karşın Uludağ’a göre, keşfin ve sezginin, doğrudan tecrübeyi yaşayan kişinin düşünce dünyasını etkileyip, zannî bilgi içermesi, önemlerini azaltmaz. Güvenilirlikleri, nakil ve rivayetler, önceki düşünürlerin içtihatları, aklî yaklaşımlar ile karşılaştırılarak kabul edilebilir. Bu anlamda, hissi ve aklî bilgilerin kesin olanı ya da olmayanı olduğu gibi, keşf ve sezgi yolu ile elde edilen bilginin de vardır. Bununla beraber, göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus, özellikle İslam düşüncesinde irfan ve hikmet olarak isimlendirilen geniş bir alanın keşfi bilgilerle ve “marifet” ile oluştuğudur. Ayrıca Uludağ, Kant’ın düşüncesinde de var olan, “zâti eşya bilinemez” görüşü ile eşyanın künhüne varılamayacağını, bir şeyin zâtının bilinemeyeceğini, ancak zâtının tecellileri, tezahürleri ve alametlerinin bilinebileceğini, bu anlamda, dinî tecrübe olarak keşfi bilginin bu türden olduğu üzerinde de durmaktadır. (Uludağ, 2004: 279-295)

Mutasavvıfların keşfi “ruhun keşfi”, “kalbin keşfi”, “aklın keşfi” şeklinde kısımlara ayırması (Uludağ, 2004: 291) keşfin felsefede yaklaşık olarak aynı anlamda kullanılan “sezgi”den daha farklı olduğunu düşündürmektedir. Bir sonraki başlıkta “sezgi” kavramına açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

2.4.2. “Sezgi”

“Sezgi” kavramı, Türkçede etimolojik olarak “hafifçe duymak”, “kapalı şekilde anlamak” karşılığında kullanılan “sezmek” fiilinden türetilmiştir. “Sezi” veya “görü” kavramları ile eş anlamda kullanılır. (Hançerlioğlu, 1979: 73) Almanca “anschauung”, İngilizce “intuition”, (Akarsu, 1975: 149) Arapça ve Osmanlı Türkçesinde “hads”, “ayan” (Cevizci, 1999: 769) kavramlarına karşılık gelir. Latince “intueor” “gözlemlemek, dikkatlice bakmak, anlamak, dolaysız kavramak, görmek, sezip keşfetmek, bir anda yakalamak” fiilinden türemiş bir isimdir. (Öktem, 2000: 160)

Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*’nde “sezgi” kavramını, “Bir şeyin aniden açılması”, “Bir bağlantının doğrudan doğruya, aniden, aracısız bulunması, yakalanması ya da keşfedilmesi”, “Bütünün bir görüşte dolaysız kavranması”, “Varlıkları özneye oldukları gibi açan bilgi”, anlamlarına karşılık gelecek şekilde tanımlar. (Akarsu, 1975: 149) Cevizci, eserinde sezgiyi “dolayimsız kavrayış”,

“doğrudan bilgi”, “Akıllı kullanmadan bir şeyin bilgisine doğrudan sahip olma”, “Deneyim, akıl, duyu organları devrede olmadan, içgüdüsel bir biçimde kazanılan kavrayış”, şeklinde tanımlamıştır. (Cevizci, 1999: 769)

İslam düşünce geleneğinde “sezgi” kavramının karşılığı olarak “ilham”, “keşf” ve genellikle “hads” kavramları kullanılmaktadır. “Hads”, aklî sezgi anlamına karşılık gelecek şekilde, “Bir düşüncenin içeriğinin doğrudan doğruya, ihtiyarsız, birdenbire kavranması”, şeklinde tanımlanmıştır. *TDV İslam Ansiklopedisi*’nde, “hads” kavramının sözlükte “Bir olayın, bir işin sonucunu tahmin etme, hızlı ilerleyiş, ölçüp biçme, çabuk kavrayış” anlamlarına geldiği belirtilir. Hads yolu ile elde edilen bilgi de kesinlik değeri taşıyan “hadsıyyat” olarak bilinir. (Hökelekli, 1997: 68-69)

Felsefede sezgi, belli bir olay ve varlık arasında gerçekleşen nedensel ve mantıksal ilişkileri ansızın kavramayı, bütün bir gerçekliği, gerçekliğin en yüksek ve nihai kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan yetidir. (Gürsoy, 2015: 153)

Düşünce tarihinde, doğru bilgiye erişebilme adına öncelikli görülen, kaynak bakımından temel sayılan birçok yaklaşım vardır. Sezgiyi, sezgisel bilgiyi düşünce sisteminde önceleyen, sezgi temelli teoriler öne süren pek çok düşünür vardır. (Köz, 2005: 26) Bu düşünürlerin temellendirdiği fikirler dolayısı ile ortaya çıkan sezgi türlerine açıklık getirmeye çalışacağız.

Cevizci, sezginin “duyusal” ve “zihinsel” olarak iki türe ayrıldığını ifade eder. Duyusal sezginin aktif olduğu bilme hâlinde bilen özne, duyuları aracılığı ile nesneyi doğrudan bilir. Cevizci, zihinsel sezgiyi ifade ederken bu türün, “sadece insana”, “belli bir zihinsel gelişmeye erişmiş kişiye” özgü olduğunu belirtir. Bu anlamda zihinsel sezgi “entelektüel sezgi” olarak da bilinir. Zihinsel sezgi “Mantıksal ve nedensel ilişkileri aracısız ve doğrudan idrak etmek”, sureti ile gerçekleşir. Bu tür, diğer tüm bilgi türlerinden daha yüksek bilgiyi içerir. İnsana has bu özel bilme türü, bütün bir gerçekliği, hakikatin en yüksek kaynağını, kavramlar ve duyular olmaksızın, aracısız ve doğrudan sezmek ve bilmeyi oluşturur ki bu da “metafiziksel sezgi” olarak ifade edilir. (Cevizci, 1999: 770)

Nurettin Topçu, sezginin türlerini daha da ayrıntılandırarak ifade eder. Ona göre, sezginin “Aklî,” “Matematiksel,” “Duyusal,” “Psikolojik,” “Keşfedici,” “Estetik” ve “Mistik” türleri vardır. (Topçu, 1968: 47)

Aklî (*rational*) sezgiye düşünce sisteminde yer veren Descartes'ın bu konudaki görüşleri çok önemlidir. Ona göre, bilginin “açık ve seçik” olması kesinlik anlayışında en önemli noktadır. Bu anlamda, bilgiye ulaşmada matematiksel akıl yürütmeyi uygular. Onun uygulamasında açık-seçik bilgiye ulaşmada en güvenilir işlem, tümdengelim ve sezgi ile mümkündür. Ulaşılan bilginin denetlenmesi ise tümevarım ile yapılır. (Güvendi, 2022: 20) Kavramlar, zihnin ilk hareketi değildir; kesin hakikatler ve sezgi bilgisi zihnin ilk hareketidir. Descartes, hükümler zincirlemesi olan dedüksiyona karşı, bir anda meydana gelen ve hakikat olduklarını kabul etmeden düşünebilmemize imkân olmayan sezgiyi özel olarak vurgular. Ona göre, ilk ilkeler doğrudan doğruya sezgi aracılığı ile elde edilir. (Topçu, 1968: 47-48) Descartes'ın “kesin, apaçık, zorunlu, şüphesiz,” şeklinde ifade ettiği hakikat sezgiye dayanan hakikattir. Bu sezginin başlangıç noktası duyular değil, “ben”in bilincidir. (Köz, 2005: 35) İslam düşüncesinde kelimacılar açısından da sezgi türlerinden biri olarak özellikle aklî sezgi türü önem taşır. (Hökelekli, 1997: 68)

Matematiğin konusunun sezgi yolu ile erişilen kavramlar olduğunu öne süren düşünür L. J. Brouwer'dir. Ona göre, matematiğin temel konusu ilk olarak doğal sayılardır. İlk ve temel konu olan doğal sayılar, “dolayumsuz kavrayıştan”, sezgiden hareketle meydana getirilmiş kavramlardır. (Cevizci, 1999: 771) Brouwer'in dâhil olduğu matematikçiler grubu, matematiğin deneye başvurmada, sadece zihni etkinlikler sonucu, birçok hakikate erişebildiğini kabul eder. Deneyden bağımsız olarak, iki matematikçinin birbirlerinden habersiz aynı sonuca ulaşabilmeleri, zihnin özünde deneyden bağımsız, tüm insanlarda ortak, ayrı bir hakikatin varlığını göstermektedir. (Topçu, 1968: 49) Bu da sezgisel duyusun kanıtıdır.

Duyu sezgisi, Kant'ın görüşleri çerçevesinde şekillenen bir yaklaşımdır. Bilginin sınırlarını ortaya koymaya çalıştığı *Saf Aklî Eleştiri* eserinde, bilginin kaynağına dair çıkarımlar yapar. Felsefesinde, önemli bir konumda olan “sentetik apriori yargı” ifadesi onu bilginin asıl kaynağına götürür. Bu ifade, “Kavramın dışına taşan, bilgiyi deneyden gelmişçesine genişleten, fakat deneyden gelmeyen yargı”, anlamına karşılık gelir. Kant'a göre, hakiki/gerçek bilgi sadece bu tür yargılar ile elde edilebilir. Bu tür yargılar ise sezgi ile kavranabilen yargılardır. Bilginin iki kaynağı duyular ve akıldır. Bilginin malzemesi duyular yolu ile sağlanır, akıl da oluşan malzemeyi birleştirendir. (Öktem, 2000: 167-168) Eşyadan alınan duyular, sahip olunan zaman ve mekân sezgileri sayesinde. Zaman ve mekân sezgileri saf

sezgilerdir. Dış dünyaya ait sezgilerin şekli *a-priori* anlamda mekândır; sezginin iç olaylara ait şekli de zamandır. (Topçu, 1968: 50) Duyumlar aracılığı ile olgulara bitişik olan sezgi deneyseldir. Dış deneyde nesneler mekâna bağlı olarak algılanır, tasavvur edilirken iç deneyde zamana bağlı olarak zihin iç hâllerini ve kendisini yaşar. Zaman ve mekân sezgisi, duyumların imkânını sağlayan saf sezgidir. “Sezgi duyulara ait olan bir algıdır”. Burada, saf aklın kavramları devrededir. (Köz, 2005: 28-36)

Topçuya göre, psikolojik ya da ruhbilimsel sezgi anlayışında, kişinin yaşadığı ruh olaylarını psikolojik ve deneysel anlamda tanıması esastır. Sezgi, ruhta yaşanan bir olayın doğrudan doğruya erişilen bilgisidir. “Şuurun esaslı karakteridir”. (Topçu, 1968: 51) Sezgi gücünün gelişmesi veya bu bilginin elde edilmesi bireyleşme ya da bütünleşme şeklinde ifade edilen, kişinin manevî ve psikolojik gelişimini içeren bir süreci zorunlu kılar.

Bilgiyi varlığın işlevi ile ilişkilendiren düşünürler, bilginin oluşumunda meydana gelen değişimleri öznenin varlığında meydana gelen değişimlerle açıklamaktadır. Bilginin konumu, bu anlayışa göre, bilen “nefs”tir. Bu anlamda, dış âlemden ziyade insanın kendi iç âlemini tanıması çok daha önemlidir. Felsefede, kişinin kendini bilmesi, aynı zamanda varlığı idrak sürecini ifade eder. Dolayısı ile, kendini bilme, doğru bilgiye ulaşmanın ön şartı kabul edilir. (Konar, 2022: 149-152)

Topçu’ya göre, keşfedici sezgi kendisini daha çok matematik bilimlerinde gösterir. Uzun süren bir zaman diliminde aranan, pratik veya zihnî bir meselenin bilgisine içten gelen bir aydınlanma hâli ile bir anda ulaşılmış olur. Bu tür sezgi ile teknikte, sanatta veya ilimde muhakeme yapmadan, düşünmeden ulaşılan, keşfedilen bilgi söz konusudur. Newton’un düşen elmadan evrensel çekim kanununa ulaşması, keşfetmesi bu tür sezginin eseridir. (Topçu, 1968: 51)

Estetik sezgi anlayışında, güzel olanda bir amaçlılık bulanın “sezgisel algı” olduğu ifade edilir. Müzikte, seramik sanatında, şiirde, dansa, heykeltıraşlıkta, mimaride, tüm sanat dallarında algılama ve işleyiş sezgisel bilgi iledir. (Cevizci, 1999: 771) Topçu, estetik sezgiyi Schelling’in görüşleri çerçevesinde açıklar. Buna göre, asıl gerçeklik, benlik ve tabiatın oluşan, benlik ve tabiatın kendisinden çıktığı “mutlak”tır. Bilgimiz olan şeylerin tümü, objektif anlamda tabiat, sübjektif anlamda benlik veya zekâdır. Her bilgi sübjektif ve objektif olanın “uygunlaşması”dır.

Sübjektifin objektif olanı inkâr etmesi sonucu zihnin “ben varım” hükmü ile varlık yine de tasdik olur. Bu da “zihnî sezgi”dir. Zihnî sezginin nesnesi “kendi kendisi”dir, yani benliktir. Tabiattaki “kendi kendisinin bilincinde olmayan zekâ” insanda şuurlu hâle gelmektedir. “Sanat eseri, şuurlu bir var etme olarak, hürriyetin mahsulüdür”. Tabiattaki şuur dışı zekâ ile benlikteki şuurlu zekâ böylece sanat eserinde birleşmiş olur. Bu birleşme, estetik sezgiyi ortaya çıkarır. (Topçu, 1968: 51-53)

Mistik sezgi, Orhan Hançerlioğlu’nun *Felsefe Ansiklopedisi*’nde, “araçsız, duyumlar üstü bilgi” olarak tanımlanır. Bu tür sezgi yolu ile gerçek bilgi/hakikat, akıl yürütme ya da bilimsel deneye başvurulmadan kavranır. “Tanrıbilimde bu, tanrısal kavrayıştır.” Tanrıbiliminde sezgiyi “tanrısal eylem” olarak tanımlar. Bu, Tanrı’nın dilediği bilgiyi akıl veya duyum aracı gerekmeden kullarına kendiliğinden vermesidir. Bu durum, önsezi veya içe doğuş olarak da ifade edilebilir. Osmanlı felsefesinde bu yol ile elde edilen bilgiler için “ilm-i huzûrî,” “ilm-i şuhûdî,” “ilm-i bedihî,” “ilm-i âyânî,” “ilm-i keşfî,” “ilm-i vicdanî,” “ilm-i zevkî” veya “müşahedetullah” kavramları kullanılmıştır.

Hançerlioğlu, mistik sezginin, tarihsel süreçte başlangıç noktasının Platon’un idealar görüşü olduğunu belirtir. Ona göre, Platon’un ardından gelen ve mistik sezgi düşüncesini ileriye taşıyan Plotinos’tan Hristiyan skolastiğine, doğu ve batı gizemcilerine ve son olarak H. Bergson’a kadar düşünürler temelde Platon’un görüşünden etkilenmişlerdir. (Hançerlioğlu, 1979: 73)

Cevizci, bu sezgi türünü “gizemci sezgicilik” olarak adlandırır. Din ya da din felsefesi literatüründe “Kişinin sezgi yolu ile Yüce Varlık ya da Tanrı ile doğrudan doğruya ilişki içinde, zaman dışı, ebedi ve ezeli olanın bilgisini deneyimlemesi,” şeklinde tanımlandığını ifade eder. (Cevizci, 1999: 771)

Topçu, sezgi türlerinden, konumuzla doğrudan ilişkili olan, “mistik sezgi” türünün aynı zamanda “dinî sezgi” olarak da ifade edildiğini belirtir. Din, özü itibarı ile mistiktir, İlâhi Varlık akıl ve duyular ile ulaşılabılır değildir; ancak irade ve kalp yolu ile ulaşılabılırdır. Mistik sezginin gayesi, Allah’a ilişkin bilgiye erişmektir. Bunun için gerekli hâlin Boutroux’un “mistikliğin esaslı olayı” olarak ifade ettiği “kendinden geçme hâli” (*extase*) olduğunu da ifade eder. Kişinin bu hâl içerisinde tüm dış dünya bağlantısı kesilir. Ruhu görünmeyen bir varlığa bağlandığını hisseder ki, bu Tanrı’dır. Bazıları bu sezgi türü için “İlahi Varlığı idrak etmek”,

tanımlamasında bulunsa da bu ifade mistik sezgi için yeterli değildir. Mistik deneyim psikolojik hâl geçişlerinin de ötesindedir. Massignon'un ifadesi ile "Mistik deneme bir çile doldurma denemesidir". Budist gelenekte, Yeni Platonculukta ve daha birçok dinî inanışta izleri görülüyor olsa da mistik sezgi deneyimlerinin en tam ve Tanrı ile birleşme konusunda olgunlaşmış şekilleri Hristiyanlık ve İslam'da görülür. Hristiyanlıkta yaşanan sezgi hâli şu aşamalarla meydana gelir: Öncelikle ruhun günahlardan arınması gerekir, ruh günlük dünya yaşantısını terk eder. Bu, ruhun arınmasıdır (*purification*). Bunun ardından, benliğinden boşalan kalp Tanrı'ya ait olur. Aşkın membaı Tanrı'dır. Böylece, iki aşkın birleşmesi mümkün olur. Neredeyse aynı aşamalardan geçilerek yaşanan İslam'daki marifet anlayışının Hristiyan ve Hint mistikliğinin benzeri ya da aynısı olduğu yönde iddialar olsa da Topçu'nun aktarımı ile Massignon bu görüşü reddetmiştir. Ona göre, İslam'daki marifet anlayışı "Öncekilerin etkisi olsa bile ezberlenen, tatbik edilen, murakabe ile düşünülen Kur'an'dan çıkarılmıştır". Yaratıcı ile insan ruhunun arasında gerçekleşen birleşme durumu (ittihad) Kur'an'da bulunur. Derin ve tecrübeye yaslanan bir düşünme sonucu bu hâle ulaşılır. (Topçu, 1968: 53-56)

İslam düşünürlerinden, daha önce keşf başlığında fikirlerine yer verdiğimiz, Gazâlî'nin bilgi anlayışı, Aşkın Varlığı deneyimleme sonucunda erişilen bilgi marifete dâhil edilmektedir. Gazâlî, bu bilgiye, aklın devrede olduğu düşünce yolu ile değil bir deneyim yolu ile ulaşılabileceği görüşündedir. Bunun için sûfîlerin hâllerini örnek vererek onların eriştiği bilgilerin "kâl" ile değil, ancak hâl ile yaşanılabilir, deneyimlenebilir olduğunu belirtir. Bu anlamda, mistik sezgi ya da marifet kişiye özgü bir bilgi türüdür, başkasına aktarılması mümkün değildir. O'nun sezgisel bilgi anlayışı, "Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez", şeklindedir. Kesinliğini kanıtlamak mümkün değildir. (Doğanay, 2019: 72)

Topçu, İbni Tufeyl'in Hayy bin Yakzan eserinde görülen karakterin mistik sezgi türünü deneyimlediğini aktarır. Ona göre, karakter yüksek hakikatlere sezgi ile ulaşır. Çevresinde olup bitenlerden hareketle bir Yaratıcı fikrine erişen karakterin (Hayy bin Yakzan) düşüncesi bir süre sonra durur. Tanrı'yı dışarıda gördükleri ile bilemeyeceğini anlar. Sonsuz kudretin, Yaratıcının nurunu idrak edebilmek kendi içindeki nura bakmakla mümkün olur. Böylece gerçek varlığın, hakikatin, düşünülerek değil, sadece yaşanarak bilinebileceği sonucuna varır. (Topçu, 1968: 57)

İbni Sina'ya göre, sezgi bilgisi, insanda kuvve durumunda bulunan vasıtasız öğrenme gücüdür. (Hökelekli, 1997: 69) Kendi bilgi anlayışında sezgi, “kabul edilmesi zorunlu” olan empirik bilgi kategorisindedir. Deney hakkında söylenebilen şeyler sezgi için de söylenebilir. Sezgisel bilgide de önermelerden oluşan bir aktarım esastır. “Ay ışığını güneşten almaktadır”, yargısı sezgiseldir ve bu türdendir. İbni Sina, yargıyı gerektiren nedenin sadece düşünme ile değil, sezgi ile de ulaşılabilir olduğu görüşündedir. Sezgi yolu ile bilmek, ona göre, “güçlü bir kavrayış”tır. İki önerme ve önermenin sonucu olarak oluşan yargıda orta terim olarak ifade edilen ögenin sezgisel bilgi ile içe doğabileceğini öne sürer. Her insanda zekâ seviyesinin aynı olmadığı, algı düzeyinin değişken olduğu, buna bağlı olarak sezgisel bilginin oluşmasında da kişiden kişiye fark olduğu görüşündedir. Bu anlamda, bilinenden bilinmeyi çıkarmak, orta terime doğrudan erişmek ve zekânın kavrayış hızına bağlı olarak sezgisel bilgiden söz etmek mümkündür. (Haklı, 2007: 38-49)

Dâvûd el-Kayserî'ye göre, sezgi, bir kıyas düzenlemeden, öncüller kullanılmadan, meselenin kaynakları ile kurulan ilişki sonucu, anlamın düşünme yetisinde ortaya çıkmasıdır. Bu anlamı ile sezgi, ona göre, keşf mertebelerinin en alt düzeyidir. Keşfin bir mertebesi olarak sezgi, daha önce kısaca temas ettiğimiz gibi nefiste olan keşf ve ruhta olan keşf şeklinde ikiye ayrılır. Nefiste olan keşf, akıl ve nakil yönünden tam bilgi verir. Ruhta olan keşf, ne akli ne de naklidir; doğrudan varlıkla buluşarak ya da buluşmadan elde edilen bilgidir. (Dâvûd el-Kayserî, 2023: 100)

Felsefe alanında metafizik sezginin önem ve önceliğini vurgulayan düşünürün Bergson olduğu kabul edilir. Felsefenin manevî hayata sadece sezgi yolu ile dâhil olabileceği, asıl felsefenin ruhun ve hayatın olaylarının doğuşu, gelişimi esnasında kavranan gerçeklik ile meşgul olacak bir hayat metafiziği olduğu görüşü üzerinde durur. Bergson'un bilgi anlayışında sezgi, bilgi yolunu ifade etmek için kullanılan bütün kavramlardan üstündür. (Köz, 2005: 36) (Dördüncü bölümde Bergson'un bilgi anlayışı ve sezgi görüşü incelenecektir.)

Düşünce tarihinde bilgi anlayışlarının temeline sezgiyi koyan düşünürlere çokça rastlanmaktadır. Onlardan biri olan William James, temelde iki tür bilinç olduğunu ifade eder. Buna göre, biri insanın rasyonel yönü olan analitik bilinç, diğeri insanın sezgisel yönü olan bütüncül bilinçtir. Nasıl ki gece ve gündüz bir günün bütünü oluşturur, bu iki farklı bilinç türü de eksiksiz, tam bir insan bilincini oluşturur.

Kişilerin evrene bütünsel bir bakışla bakamaması bilinç türlerinden kopmakla ilgilidir. (Konar, 2022: 144)

Metafizik ve bilgiyi birbirinden ayrı tutmayan Leibniz, tam ve anlamlı bilgiye ulaşabilmenin “sezgi” kavramından hareketle mümkün olduğunu söyler. Kişinin yaşadığı sezgisel sürecin ardından kesin bilgiye ulaşıldığını belirtir. Bu bilme durumu, ona göre, aynı zamanda “tam algı durumu” olarak ifade edilebilir. Bu algı durumunun gerçekleşebilmesi için varlıkta “açıklanmaya ihtiyacı olmayan bir tözün” kabullenilmesi ön şartı vardır. “Tanrı monadı” olarak gördüğü bu özü kavrayabilmek ise ancak sezgi ile mümkündür. Sezgisel bilginin güvenilir bir bilgi olduğu, sezgi ile Tanrı’ya ulaşabilmenin mümkün olduğu görüşündedir. (Güvendi, 2022: 44-47)

John Locke’un bilgi anlayışında bilginin en üst basamağı “dolaysız olan sezgisel bilgidir”. Onun, zihnin ilk seferde, aniden anladığı doğrular olarak gördüğü sezgisel bilgi, en güvenilir ve en açık bilgidir. Zihnin bu tür algısı, ona göre, gözün ışığı algılaması gibidir. Bunun bir dayanağa ya da kanıta ihtiyacı yoktur. (A.g.e.: 51-52)

Hayatta, insanın kendi varlığının bilincinde, farkında olmasının sezgi ile doğrudan ilişkili olduğunu daha önce belirtmiştik. R. Wolman bu görüşü “ruhsal zekâ” kavramı ile ifade eder. Ona göre, ruhsal zekâ, kişinin içinde bulunduğu dünya ile arasında kesintisiz bir bağlantı sağlayan yetidir. İnsanın evrenin tamamı ile bağlantılı olduğunu bilmesi ve bunun içerisinde kendisinin farkında olmasını sağlayan bir biliş tarzıdır. (Konar, 2022: 145) Maslow’un açık ve etkili bir biçimde gerçekliğin algılanmasının kendisini gerçekleştiren bireyler için mümkün olduğunu belirtmesi bu türden bir anlayıştır.

Sezgicilik, sezginin diğer bütün bilgilerin temeli olduğunu, kesinlik ifade ettiğini savunan, açık-seçik, doğrudan ve aracısız bilgiyi sağladığını öne sürerek akıl süzgecinden geçirilen yargıların kesinliğine dayanan anlayışa karşı çıkan, sistemleşmiş bir tavidir. (Cevizci, 1999: 771) Anlık ve kavramsal düşünmeye karşı sezgisel bilgiye üstünlük veren, bilginin ve hatta felsefenin temeli olarak sezgiyi gören anlayıştır. (Akarsu, 1975: 149) Sezgi felsefesini temellendiren ve bir sistem hâline getiren düşünürün Henri Bergson olduğunu daha önce dile getirdik, görüşlerine ayrıca değinilecektir.

Bu bölümde, bilginin mahiyeti ve kapsamı, tecrübenin kendisi ve tecrübecilik düşüncesinin tarihsel süreçte gelişimi ve anlamlandırılmaları üzerinde duruldu.

Tecrübe çeşitlerinden biri olarak dinî tecrübeye ilişkin tanımlamalara, dinî tecrübenin içeriğine dair yaklaşımlara, bir delil olarak ele alınıp alınamayacağına dair epistemolojik değerlendirilmelere yer verildi. “Keşf” ve “sezgi” kavramlarının anlam bakımından neye karşılık geldiğine, dinî tecrübe ile ilişkisine açıklık getirilmeye çalışıldı. Bir sonraki bölümde, düşünce sisteminin temel dinamiği olarak keşf/mükâşefe kavramını ele aldığını öne sürdüğümüz Sühreverdi’nin düşünce dünyası, bilgi anlayışı, oluşturduğu işrâk felsefesinde keşfin neye karşılık geldiği ve bunun dinî tecrübe ile ilişkisi konularına açıklık getirmeye çalışacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İŞRÂK FELSEFESİ VE DİNİ TECRÜBE

Bu bölümde Sühreverdî'nin düşünce dünyasına, eserlerine ve bilgi anlayışına değinilecektir. Kurmuş olduğu işrâk felsefesinde keşfin mahiyeti ve bilgi değerine, işrâk düşüncesinin dinî tecrübe olarak nerede konumlandığına açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Sühreverdî ve Bilgi Anlayışı

Miladi 12. yy, hicri 6. yy İslam düşünürlerinden biri olan Sühreverdî'nin, kendi döneminde Azerbaycan sınırlarına dâhil olan, Sühreverd bölgesinde doğduğu bilinmektedir. Birçok İslam düşünüründe olduğu gibi, doğum yerine nispetle Sühreverdî ismi ile tanınsa da asıl ismi üzerinde anlaşmazlık vardır. Cumhuriyet döneminde, Sühreverdî üzerine ilk akademik çalışmayı yapan Yusuf Ziya Yörükan, birçok kişinin onun hakkında farklı isimler öne sürdüğünü, ancak, asıl isminin İbn Hâllikan'ın eserinde doğru geçtiğini belirtir. Buna göre, lakabı “Ebü'l-Fütûh Şehâbeddin”, isim ve künyesi ise Yahya b. Habeş b. Emîrek'dir. Tarihte, ölüm sebebinden dolayı “Şeyh-i Maktul”, “Şehabeddin-i Maktul” isimleri ile de bilinir. (Yörükan, 2013: 32)

İşrâk felsefesini oluşturmasına atıfla “Şeyhu'l İşrâk” unvanı ile bilinen Sühreverdî'nin doğum tarihi ve ölüm tarihi konusunda da anlaşmazlıklar vardır. Eserlerinde belirttiği yazım tarihi ve *Hikmetü'l İşrâk* eserinden sonra yazdığı bilinen *el-Mutarahat* eserinde kendisinin “...yaşım otuza yaklaşıyor...” ifadesinden hareketle tarihçilerin genel kanaati miladi 1155'te doğup 1191 yılında öldüğü yönündedir. Buna göre, 36 yaşında öldürüldüğü sonucu çıkmaktadır. (Okudan, 2001: 24) Yörükan, yine Sühreverdî'nin eserlerinden yola çıkarak yaptığı hesaplama göre, hiçbir şüphe barındırmaksızın, 33 yaşında öldürülmesinin kesin olduğunu ifade eder. (Yörükan, 2013: 33)

Şehrezûrî, bilgelerin hayatlarına ve özdeyişlerine yer verdiği *Nüzhetü'l Ervâh* isimli eserinde, Sühreverdî için “Büyük Rabbanî bilge, Rabbanî üstat, milletin, halkın ve dinin yıldızı, Rûhânî metafizikçi filozof, nurânî âlemlere yükselen, İlâhî sırlara vâkıf olan, zamanların biriciği, çağların eşsizi...”, gibi sıfatlar söyler. (Şehrezûrî, 2015: 864) Yörükan, büyük âlim ve felsefecilerden biri olarak tarif ettiği, Seyfeddin-i Âmidî'nin, Sühreverdî için “İlmi çok, aklı az.” ya da “İlmi aklını geçmişti.” ifadelerini aktarır. Sühreverdî'nin “bir münzevi değil, hayat adamı” olduğunu, kendinde derinleşme ihtiyacı hissedince seyahat ettiğini belirtir. Müziği, âlem hakkında düşünmeyi çok seven biri olduğunu nakleder. O'nun hakkında, “Fikirleri bulandıran bir seyyah idi, inziva adamı değildi”, der. (Yörükan, 2013: 37-55)

Sühreverdî'nin, ömrünün neredeyse tamamının ilim yolculukları ile geçtiği bilinmektedir. İlk eğitimine çok erken yaşlarda memleketinde başladıktan sonra annesinin yönlendirmesi ile Meraga kentinde, Fahreddin er-Razî'nin de hocası olan Mecdüddin el-Cîlî'nin himayesinde devam etmiştir. (Meçin, 2017: 2) Burada, temel İslam bilimleri eğitimi, özellikle fıkıh usulünü, Yörükan'ın ifadesi ile “yaşıtlarına üstün gelecek bir derecede”, almıştır. (Yörükan, 2013: 37)

Meraga'dan sonra, dönemin ilim merkezlerinden biri olan İsfahan'da, Zahirüddin el-Kârî'nin gözetiminde eğitimi sürdürürken *Beşşa'irü'n-Naşiriyye fi'l-Mantık* eserini okumuş ve mantık alanında eserler ortaya koyabilecek kadar bilgi birikimine sahip olmuştur. (Kutluer, 2010: 36) Kudüs, Şam, Diyarbakır ve Anadolu'nun birçok şehrinde bulunduğu, Mardin'de Fahrüddin-i Mardinî ile görüştüğü, gittiği her yerde dönemin idarecileri ile özel bir ilişki kurduğu, ilmine hayranlık duyanların bir hayli fazla olduğu bilinmektedir. Sühreverdî'nin son durağı, Selahaddin Eyyubi'nin yönetimindeki, oğlu Melik Zahir'in idaresindeki Hâlep olmuştur. Burada dönemin âlimleri ile girdiği münakaşalar sonucu, düşüncelerinden dolayı yargılanarak hakkında ölüm kararı verilmiştir. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l Ervâh* adlı eserinde, dönemin âlimleri ile girdiği tartışmalarda, “yüksek kültürü ve derin bilgisi” sebebi ile kimsenin onunla eş seviyede olamadığını ve bu yüzden âlimler tarafından iftiraya uğrayarak ölüm kararının çıkarıldığını belirtir. (Şehrezûrî, 2015: 874) Sühreverdî'nin Simya ilmine vakıf olduğu, kendisini ölüme götüren bir sebebin de bu bilgisi olduğuna dair görüşler de vardır. Kaynaklarda ölüm şeklini kendisinin seçtiği, aç kalarak öldüğü görüşü öne çıkmaktadır. (Kutluer, 2010; Yörükan, 2013; Meçin, 2017)

Ahmet Cihan'ın yaptığı araştırmaya göre, Sühreverdî, 33 yıllık yaşamına 102 eser sığdırmıştır. En önemli eseri kendi oluşturduğu işrâk düşüncesinin de temel eseri sayılan *Hikmetü'l İşrâk*'tır. Bununla beraber *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, *Heyâkulu'n-Nur*, *Lemehat*, *Mukâvemât*, *el-Meşârî* ve *l-Mutârâhât*, *el-Lemehât*, *Kitâbu't-Telvîhâtü'l-Levhiyye* ve *l-Arşîyye*, *Kitâbu'l-Mukâvemât* isimli eserleri mantık ilkelerini, varlık ve bilgi anlayışlarını aktardığı eserleridir. Şehrezûrî, yukarıda adı geçen eserinde, isimleri ile beraber, karşılaştığı veya varlığından haberdar olduğu 48 eserini aktarmıştır. Bununla beraber, başka eserlerinin de olabileceğinin mümkün olduğunu, ancak, kendisinin bilmediğini dile getirmiştir. (Şehrezûrî, 2015: 878) Cihan, Sühreverdî'ye atfedilen 102 eserin adının tespit edildiğini, 78 eserinin çeşitli kütüphanelerde mevcut olup 24 eserinin ise kayıp olduğunu belirtir. (Cihan, 2001: 10)

Şeyhu'l İşrâk, sadece nesir yazımında değil, şiir ve alegorik metinlerde de kendini göstermiştir. *Risale* ve *Pertevnâme* eseri buna örnektir. (Memmedova, 2021: 110) Şehrezûrî eserinde Sühreverdî'nin şiirlerine yer vermiştir. (Şehrezuri, 2015: 878-894)

Bu bölümde ağırlıklı olarak faydalanacağımız, Sühreverdî'nin düşünce sisteminin ilkelerini içeren, en önemli eseri, İşrâkî ekolün kaynağı, *Hikmetü'l İşrâk*, milâdî 1186 yılında kaleme alınmıştır. Bu eser için Sühreverdî “Kutsal Ruh, harikulade bir günde, onu kalbime bir defada atmıştır”, der. (Sühreverdî, 2015: 622-624) Bir mukaddime ve iki bölümden oluşan eserin ilk bölümü “Düşüncenin İlkeleri” başlığı ile meşşâî düşünceye yönelik eleştirilerin olduğu, işrâkî mantık yaklaşımını içerir. İkinci bölümde işrâk düşüncesinin özünü oluşturan meseleler yer alır. Bu bölüm, “İlahî Nurlar, Nurların Nuru, Varlığın İlkeleri ve İlkelerin Düzeni” başlığını taşır.

3.1.1. Bilgi Anlayışı

Sühreverdî, ilim hayatı boyunca, Aristoteles'in öğretileri merkezinde gelişen, akli istidlal yolunu kullanan, meşşâî geleneğinin hocalarının ve akli devre dışı bırakarak içsel tecrübeyi önceleyen, dönemin İslam sûfilerinin halkalarına dâhil olmuştur. Çeşitli yaklaşımları öğrenmiş olması, kendi düşünce sistemini oluşturmasında oldukça etkilidir. (Aydın, 2020: 662) Öncülük ettiği İşrâk düşüncesi, felsefi bir disiplin olarak, Kindi ile başlayan, Farabi ve İbni Sina ile yükselen meşşâî ekolü ile beraber, dönemin kelam düşüncesine karşı farklı bir cephe olarak varlık bulmuştur. Bununla beraber, mantık ve metot itibarı ile her ikisinden de hem beslenerek hem de ayrılarak yeni bir yol çizmiştir. (Yörükân, 2013: 29) Bilgiye ulaşma yolunda istidlal

(akıl yürütme) ile beraber dinî/batını tecrübe ve keşfi bilgiye önem vermiştir. (Aydın, 2020: 662)

Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk* eserinin başında, izlediği yolun, kullandığı yöntemin açıklamasını yapmıştır. Ona göre, kullandığı yöntem meşşâîlerin kullandığı yöntemeye göre, “daha sistematik, daha öz, daha tutarlı ve eğitim açısından daha az yorucudur”. Bu bilgi yöntemini “Nur ilmi” olarak ifade eder. (Sühreverdî, 2015: 6) Bilgi anlayışının temeli olan mükâşefeye atıfla; “Bu yöntemeye düşünce ile değil başka bir şekilde ulaştım”, diyerek, kendisinden önce bu yöntemi kullanmış olanlardan söz eder. Kendi ifadesi ile; “Hikmetin lideri ve önderi, aydınlatıcı ve kudretli” Platon, Mısır’da ünlenen kimyacı ve bilgin olarak tanınan (Çubukçu, 1968: 180) Sühreverdî’nin ifadesi ile “Filozofların babası” Hermes, sonrasında Empedokles, Pythagoras, Cemasb, Ferşavuşter, Büzürgmihr, Keyhüsrev ve bunlardan önce gelen Fars filozoflarının içsel tecrübeleri bu ilmin temelinin oluşturur. (Sühreverdî, 2015: 8) Kendi düşünce sistemini bu şekilde temellendiren Sühreverdî’nin takdiminden işrâkî düşüncenin köklerinin İran, eski Mısır, Grek felsefesi, bir kısım sûfiler olmak üzere Doğu’dan Batı’ya birçok felsefî düşünceden beslenen, kadim bir gelenek olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. (Aydın, 2020: 661)

Şeyhu’l İşrâk’a göre, filozoflar farklı derecelerde sınıflandırılırlar. Bir filozof sadece teellühte (içsel tecrübe ve keşif yolu ile gelen bilgiler konusunda) derinleşmiş olabilir. Ya da teellüh olmadan sadece bahs (mantıksal kıyaslar) yolu ile araştırmacı olabilir. Hem teellühte hem bahsta/araştırmada derinleşmiş olabilir. Teellühte yetkin araştırmada orta düzeyde olabilir. Araştırmada yetkin teellühte orta düzeyde olabilir. Hem teellühe hem araştırmaya talip olan ya da sadece teellühe veya sadece araştırmaya talip olan olabilir. Ona göre, bir filozof hem teellühte hem de araştırmada yetkinleşmiş ise “liderliği hak eden ve Allah’ın hâlifesi olan” biri hâline gelir. Sühreverdî, oluşturduğu düşünce sisteminin öğrencileri için asgari düzeyde, “ilhâmi bilgilere mazhar olma ve bu konuda derinleşmiş olma” özelliğini şart koşar. Keşfi bilgiye erişememiş kişilerin, sadece akıl ve duyu bilgisine ulaşma çabası ile meşşâî yöntemeye yönelmesi gerektiğini ifade eder. (Sühreverdî, 2015: 12) Teellühten yoksun bahsi, bahstan yoksun teellühü eksik sayan İşrâk felsefesinin iki temel ayağı da buna göre, “teellüh” ve “bahs” kavramlarıdır. İşrâkî düşüncenin mantık temellerini oluştururken, özellikle meşşâî tarzı eserlerinde görülen yaklaşım esas alınarak, tarihçilerin genel kanaati Sühreverdî’nin İbn-i Sina’nın “*el-İşarât*”

eserinden etkilendiği, çerçeve bir metin olarak faydalandığı yönündedir. Meşşâî ekol tarzında yazmış olduğu eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Meşârî*’ ve *’l-Mutârâhât, el-Lemehât, Kitâbu’t-Telvîhâtü ’l-Levhiyye ve ’l-Arşîyye, Kitâbu’l-Mukâvemât*. (Kömürcü, 2023: 74-86)

Yukarıda, bilginin mahiyetine açıklık getirmeye çalıştığımız başlıkta, bilginin kaynağı bakımından akıl yolu, duyu yolu ve sezgi yolu ile olmak üzere üç temel görüş olduğu üzerinde durmuştuk. Sühreverdî ise, insan bilgisinin kaynak bakımından iki çeşit olduğunu, birinin “fitri olan” doğuştan anlamında (*a-priori*), diğlerinin “fitri olmayan” sonradan kazanılmış anlamında (*a-posteriori*) olduğunu dile getirir. (Sühreverdî, 2015: 28) Eğer insan doğuştan olan bilgilerden yoksun olsaydı, var olan şeylerin bilgisine erişmesi mümkün olmazdı. Aynı şekilde, bilgilerin tamamı zihne kendiliğinden gelmiş olsaydı sonradan, yeni hiçbir şey öğrenmeye gerek kalmazdı. (Yavaş, 1986: 84)

Şeyhu’l İsrâk, eşyaya ilişkin bilgiye erişmek için tümdengelimsel yaklaşımı esas alan meşşâî ekolün bu konuda hataya düştüğü görüşündedir. Tümmeller ile ilgili bilgiye doğrudan ulaşmanın mümkün olmadığını, bunun için öncelikle cüzlerin bilinmesi gerektiğini, işrâkî bir ilke olarak dile getirir. Kendi ifadesi ile; “Cüzün anlaşılması bütünün anlaşılmasından önce gelir”. “Varlığın hakikati, ancak tüm nitelikleri bilindiği takdirde bilinebilir”. Bir şeye ilişkin bilgisi, bir başka kişiye iletilirken tarife ve tanıma başvurulmalıdır. Açık-seçik olmasına dikkat edilmesi gereken tanım ve tarif cüzlerden yola çıkılarak, varlığın, tamamı ile özel olan niteliklerinden yola çıkılarak yapılmalıdır. (Sühreverdî, 2015: 24-38)

Sühreverdî mantığın esası olarak akıl yürütme konusunda kıyasa önem ve öncelik vermiştir. Kıyas, doğru kabul edilen önermelerden zorunlu olarak hüküm çıkarma yöntemidir. (Kömürcü, 2023: 84) Bilgiye erişmek için kullanılan kıyas yönteminde “burhanî kıyas”a öncelik verilmesi gerektiği üzerinde durur. “Burhanî yöntem, kendisinden zorunlu bilgiler elde edilen öncüllerden meydana gelir. Hakiki ilimlerde sadece burhanî yöntem kullanılır”. Bu yöntemin öncülleri üç şekildedir: birincisi “evveli” denilen, inkâr edilmesi mümkün olmayan, apaçık olandır; siyahın beyaz beyazın siyah olamayacağı gibi. İkincisi “müşahed/hissi şeklinde ifade edilen duyusal algılardır. Üçüncüsü “hadsî/sezgisel” olandır ki işrâkî ilkeye göre, bu sezgisel önermeler dört çeşittir. İlki “mücerrebat” yani deneyimseldir. Tekrara dayalı, gözlemlenebilir olandır. İkincisi “mütevâtirat” olarak bilinir. Birçok kişinin

tanıklık ettiği, üzerinde ittifak kurulan öncüllerdir. Sühreverdî, kişilerin üzerinde ittifakı olsa dâhi bu öncüller akıl ile çelişir durumdaysa bilginin geçersiz olduğunu belirtir. Üçüncüsü “meşhurat”tır. Kimi zaman evveli önermelerle bir tutulan yaklaşımdır. Burada, söyleyen kişinin tutarlı olması, bilginin yaşanmışlıkla örtüşmesi esastır. Dördüncüsü “muhayyelat”tır. Bu tür önermeler, akli bir doğrulama ile değil, duygusal yaşanmışlıklar sonucu oluşan kabullerdir. Balın tadına varmadan “bal acıdır” yargısına varmak bu türdendir. (Sühreverdî, 2015: 96-104)

Klasik mantık eserlerinde, “bilginin taksimi” ile başlayan ve mantığın tanımlamasına da yer verilen bölümde “Bilgi iki kısımdan oluşur”, görüşü hâkimdir. “Herhangi bir şeyin zihinde husulü”, şeklinde tanımlanan bilgi, “hükümsüz bir tasavvur” ya da “iki şey arasında olumlama veya olumsuzlama yolu ile isnad”, şeklinde ifade edilir ki ilki “tasavvur” ikincisi “tasdik”tir. “Bilgi sûretin akılda husulüdür”, tanımlamasından hareketle bilgi için kullanılan “husûlî bilgi” ifadesi de genel kabuldür. (Özturan, 2018: 774-775)

“Husûl” kavramı, “meydana gelme, bir şeyin oluşması, belirme” anlamlarına karşılık gelmektedir. Buna göre, “husûlî bilgi”, “bir şeyin sûretinin insan zihninde belirmesi”, anlamındadır. (Çavuş, 2022: 954)

Sühreverdî, genelde mutlak bilgi olarak kabul edilen (Özturan, 2018: 776) husûlî bilgiyi şöyle ifade eder: “Bir şeyi idrak eden kişide o şeye dair bir sûretin hâsıl olması ve hâsıl olan sûretin işaret edilen gerçeklikle mutabık olmasıdır (uyuşmasıdır)”. Bilen öznenin zihninde nesneye dair bir sûret yoksa nesnenin dış dünyada varlığı yoktur veya dış dünyada olup öznenin zihninde yoktur. Dolayısı ile, bilinmek istenen nesnenin öncelikle sûretine ihtiyaç vardır. Öznede bilginin oluşması şu sıra ile gerçekleşir: 1. Nesnenin sûreti zihninde oluşur, 2. Zihninde sûret resmolunur, 3. Bilinen nesne ve bilen özne arasında ilişki gerçekleşir. (Çavuş, 2022: 954-956) Husûlî bilgi mutlak bilgi olarak kabul edilse de, bir nevi denetimi, mantık ilmi yolu ile yapılmaktadır. Mantık ilmi, düşünme sürecinde insanı hata yapmaktan alıkoyan, doğruyu yanlıştan ayırt eden bir alettir. (Sühreverdî, 2019: 38)

Sühreverdî, husûlî bilginin/bahsin meşşâî düşüncesinde “bilinenden yola çıkarak bilinmeyene ulaşma/bilinmeyene ancak bilinenler yolu ile ulaşabilme”, şeklindeki yaklaşımın eksik, hatta yanlış olduğunu söyler. (Sühreverdî, 2015: 36) Hakikatin tasavvurunun, zihindeki sûretinin dış dünyadaki ile tam olarak mutabık

olamayacağını ifade eder. “Bilinen şey” varlığın ya da hakikatin bizzat kendisi değil, zihindeki sûretidir. Sühreverdî, meşşâîlerin kullandığı “tümel” kavramına yaptığı eleştirisinde “türün bütün fertlerinin idrak edilebilmesinin imkânsız olduğunu” dile getirir. Bundan dolayı, husûlî bilgi ile duyular ve akıl yürütmeden ibaret olan bilme sürecinde eşyanın hakikatine, tam bir tanımına dair kesin bilgi elde etmek mümkün değildir. Akıl yürütme, duyular yolu ile başlayan bilme süreci, ancak bilginin asıl kaynağı olan nurlar âlemini müşahade ile tamamlanabilir. (Aydın, 2020: 667) Kendisinin ifadesi ile; “İnsanoğlu ancak kudsi bir ruh ile desteklenirse eşyayı olduğu gibi görebilir”. (Sühreverdî, 2019: 38)

İbni Arabî’nin ilmin konusunun bilinmeyeceği, mümkünse sadece keşf yolu ile bilinir olacağı düşüncesini yukarıda keşf anlayışını dile getirirken ifade etmiştik. Buna benzer bir ifade ile, Sühreverdî kişide mevcut olmayan, görünür olmayan (*gâib*) bir şeyin idrakinde o şeyin hakikatinin değil, ancak misalinin, yani hayalinin zihinde hâsıl olduğu görüşüne sahiptir. Zihninin idraki, hâsıl olan o şeyin temsilidir. (Sühreverdî, 2015: 20) “Şey”lerin bıraktığı izlerin şekillenmesi ile tasavvurlar oluşur; tasavvur da “şey”e ilişkin bilgidir. (Sühreverdî, 2019: 42)

Bilgi konusunun bir parçası olarak ele alınan, “düşüncenin ilkeleri” şeklinde tanımlanan (Kömürcü, 2023: 79) “kategoriler” konusunda da Sühreverdî Meşşâî düşünceden farklı düşünür. Genel kanaat, kategoriler konusunun Aristoteles mantığının içeriğinde olduğu yönünde olsa da Sühreverdî bunun doğru olmadığını düşünür. Ona göre, Pythagorasçı düşünür Archytas kategorileri ilk kez ortaya koyan düşünürdür. (Sühreverdî, 2019: 50) Bununla beraber, genel kabule göre on tane olan kategoriler, Sühreverdî’ye göre, beş tanedir. Bunlar; cevher, nicelik, nitelik, hareket ve izafettir. Kendi felsefî düşüncesinde, kategoriler varlığa ait değil, “aklî itibarlar” olarak metafiziğin kapsamı içindedir. (Kömürcü, 2023: 79) Sühreverdî için felsefî akledilirler ile mantıkî akledilirler arasında bir fark bulunmaz. Aralarında bulunan ayırım sadece epistemolojik yöndendir ki bu da yine zihninin bir faaliyeti olarak “aklî itibarlar” içerisindedir. (Dişkaya, 2021: 206)

Sühreverdî, “formel bilgi” olarak dile getirdiği husûlî bilgi ve buna karşın kendi bilgi yöntemi olan huzûrî bilgiyi, bilgiye ulaşma yolunda iki farklı yöntem olarak açık bir şekilde ifade etmiştir. Bundan dolayı, Molla Sadra, tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayrılmış olan bilginin “husûlî bilgi” şeklinde ifade edilmesinin ve bunun ilk tespitinin Sühreverdî’ye ait olduğunu ifade etmiştir. (Özturan, 2018: 787)

Şeyhu'l İşrâk, bilgiye erişme yöntemi olarak husûlî bilgiyi önceleyen meşşâî düşünörlere karşı yöntemlerinin eksik ve hatalı olduğunu şöyle dile getirir: “Ey aklın kısa yolunda gidenler, siz bu gidişle cismin hakikat ve mahiyetini anlayamazsınız. His ve akıl ancak cismin evsaf ve arazını anlar ve görür. Cismin ne olduğunu bilmek için onu içinden anlamak lazımdır. Yolunuzu değıştirin”. (Yörökan, 2013: 61)

Sühreverdî'ye göre, zihindeki sûret ile idrak edilen formel/biçimsel bilgi, hakikati kavrayabilmek, gerçek bilgiye ulaşabilmek için yetersizdir. Bu anlamda, işrâkî bir yöntem olarak bilginin doğrudan elde edilebilir olması esastır; bu da ancak huzûrî bilgi ile mümkündür.

Huzûrî bilgi, hakikatin (gerçekliğin) aracısız, dolaysız idraki ile ulaşılan bilgidir. Duyu verilerinin zihinde işlenip, bilinenden bilinmeyene ulaşma etkinliğı, bu bilme yönteminde söz konusu değildir. Burada, bilen öznede, bilinecek olana dair hiçbir bilgi yok iken ilk bilginin elde edilmesi durumu söz konusudur. Sühreverdî, *Kitabu'l Meşari* ve *l-Mutarahat* eserinde “işrâkî huzûrî bilgi”nin tanımını yaparak husûlî bilgiden farkını ifade eder. “İşrâkî huzûrî bilgi, bilinene ilişkin hiçbir bilgi yok iken, idrak eden için olmayan bir şeyin meydana gelmesidir; bu, işrâkî izafetten başka bir şey değildir. Bu nedenle, kendisi ile uyuşacağı bir bilgiye ihtiyaç yoktur”. (Yenen, 2009: 114)

Husûlî bilgi, zihinde oluşan sûretin dış dünyadaki gerçeklikle uyuşması şartını içerir. Buna göre, dış dünyadaki gerçeklik ile ilk sûretin birbirine ait oluşunun kesinliğı de bir ölçüt ile mümkün olmalıdır. Böylece “bu ölçütün mahiyeti” problemi ortaya çıkmaktadır. (Çavuş, 2022: 964)

Burada, gerçekten bilmek ve biliyor gibi görünmek arasındaki ayrıma dikkat çekmek gerekir. Sühreverdî, formel bilgi anlayışında, ilk bilinende meydana gelen ilk bilginin kesinlik ve doğruluk ölçütünü içermediğı görüşündedir. Kendisinden hareket ile başka bilgilere de ulaşılan ilk bilginin tasdik ve tasavvur tanımını içermesi mümkün değildir. Buna karşın, özne ve nesnenin karşılıklı bulunması hâli ile aralarında idrake engel hiçbir şeyin bulunmaması sonucu, bilende ilmî bir sûretin oluşmasına ihtiyaç duyulmadan ulaşılan huzûrî bilgide müşahede, idrak edilenin gerçekliğini ve kesinliğini göstermektedir. Sühreverdî'nin ifadesi ile “Müşahede, burhanın kesinliğı ve delil bulma açısından istidlalden daha kuvvetlidir”. (Yenen, 2009: 116)

Husulî bilgide “şey” hem kendisine hem de başkasına nispetle bilgidir. Kendisinin bilinirliği ile beraber başka bir “şey”in bilinirliğinin de kıstasıdır. Huzurî bilgi ise bilginin mutlak anlamda kendisidir: sadece kendisinin bilinirliğinin kıstasıdır. Herhangi bir şeyi vasıtasız bilmektir. Zihni suret ve kavramlara ihtiyaç duyulmadan sahip olunan bilgidir. Sühreverdî’den önceki İslam filozofları Tanrı’nın zatına dair bilgisi, nefsin kendisine dair bilgisi ve akılların bilgisini huzurî bilgi olarak ele almışlardı. Meşşai düşünürler, suretin aracılığı olmadan maddi şeyler hakkında bilgi elde edebilmenin mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Onlara göre, bu hem Tanrı için hem de insan için geçerli bir durumdur: Tanrı’da var olan suretler maddi şeylerin bilgisini taşır yani husulîdir. Tanrı’nın mücerret ve maddi şeylere dair bilgisinin huzurî olduğunu öne süren ilk filozof Sühreverdî’dir. Sühreverdî’den önce, salt mücerret (soyut) şeyler ile beraber diğer varlıklara dair elde edilebilen huzurî bilginin varlığını dile getiren düşünür olmamıştır. Ona göre, maddi âleme dair de huzurî bilgi elde etmek mümkündür. Var olan her “şey” “fiil makamında” Tanrı’nın huzurunda hazırdir: Tanrı’nın ilmi eşyayı kuşatır. (Dişkaya, 2015: 178-179)

Sühreverdî, eğer kendi bilgi anlayışının mantıkî izahını nazar ve istidlal yolu ile yapmış olsaydı, eleştirdiği yöntemin değerini kabul etmiş olurdu. Bununla beraber, nazar ve istidlal yöntemi bir noktada sözü söz ile izahtan ileri gitmemektedir. Gerçekte hakikat söze sığmaz. Bizzat münkeşif olması (apaçık ortaya çıkması), kalpte zuhur etmesi gerekir. (Yörükkan, 2013: 84) Şeyhu’l İsrâk, meşşai ekolün yöntemini şiddetle eleştirse de bütünü ile inkâr etmez. Bu yöntem, karanlık ve yoğun âlemenden nurâni latif âleme yükselmesinde onun için bir merdiven görevindedir. Yükselmek istediği âleme ancak nefis tezkiyesi ve mücâhede ile çıkabilir, bunun için de nazar yolu ile fikir ile ruhu terbiye etmek aşamalarından geçmelidir. Bu anlamda, nazar ve istidlal huzurî bilginin aracıdır, demek yanlış olmayacaktır. (Yavaş, 1986: 77)

Sühreverdî’nin, işrâk felsefesinin talebeleri için öğütlediği gerçek filozofun, Allah’ın hâlifesi niteliğine sahip olmaya layık olanın, hem bahs hem teellühte yetkin olması gerektiği, düşüncesine daha önce yer vermiştik. Bu da her ne kadar huzurî bilgi ile elde edilen kesin bilgiye önem veriyor olsa da husulî bilgiyi bütünü ile reddetmediğini, duyusal ve aklî bilgilerden kopuk bir bilgi anlayışına sahip olmadığını gösteren başka bir dayanaktır.

Sühreverdî, *Kitabü't-Telviât* eserinde bilgi probleminin kendisini çok zorladığını, kitaplarda yazılanların da ona çare olmadığını söyler. Bilgi problemini düşündüğü bir anda, “Uyku ile uyanıklık arasında, bir haz ve ıslıl ıslıl parlaklık, muhteşem bir nur içinde, bir insan silüetinin belirlediğini gördüm”, der. Gördüğü kişinin “nefislerin yardımcısı, ürperten azameti ile hikmetin önderi” diyerek tarif ettiği, Muallim-i Evvel (Aristoteles) olduğunu ifade eder. Ona, “çok zorlandığı bilgi sorununu” sorduğunu anlatır, aralarında geçen uzunca diyaloga yer verir. Aristoteles Sühreverdî’ye, “Kendi kendisini idrak edici” olduğunu, zâtı dışında başka bir şey ile idrak edici olursa her biri için başka bir kuvvet gerekeceği ve böylece arka arkaya silsile hâlinde bu durumun devam edeceğini söyler. “O hâlde zât, aynı anda akıl, akleden ve akledilen olur”. Dolayısıyla zorunlu olarak zâtını idrak edenin yine kendisi olduğunu, bilgi problemini çözebilmesi için nefesine dönmesi gerektiğini söyler. (Sühreverdî, 2019: 456-464)

Sühreverdî, *Heyakilü'n-Nur* eserinde “kendilik” (zât) üzerinde ayrıntılı olarak durur. Ona göre, insanın zâtı bedeninden ibaret değildir. Benlik şayet bedenden ibaret olsaydı beden değiştikçe benlik de değişmiş olacağı için insan kendi kendisi olmazdı. İnsandaki idrak edici cevherin sürekliliği, insanın bedenle değil zâtı/özü ile insan olduğunu gösterir. İnsan bedenle sınırlandırılacak bir varlık olmaktan uzaktır. Kendi ifadesi ile; “Sen bedenle değil zâtınla sensin”. İnsanın ayırıcı özelliği ona göre, “en-nefsü’n-nâtika”dır, düşünen nefstir. Nefs-i nâtika, “niteliği sürekli, özü bir” olandır. Bu eserde Sühreverdî, Tanrı’nın ve düşünen nefsin cismi olmadığı için birleşme ve ayrılma özelliğinin olmadığını belirtir. (Sühreverdî, 2013: 109-110) Ancak, *Kitabü't-Telviât* eserinde Aristoteles ile aralarında geçen diyalogda buna da değinir ve Aristoteles’ten “bu tür bir birleşme ve ayrılmanın madde dünyasından farklı olduğunu, bu alemde bulunduğu sürece insanlardan bunun perdelenmiş olduğunu, ulvi aleme geçtiği takdirde bunu deneyimleyebileceği”, cevabını almıştır. (Sühreverdî, 2019: 462)

Nâtık nefsin beş duyudan oluşan bir dış idraki ve “ayânen” müşahade etmenin yolunu açan bir iç idraki vardır. İç idraki, beş duyuya göre, “beş nehrin içine döküldüğü bir havuz gibidir” benzetmesi ile tanımlar. İç idrakten biri, “bu iç idrakin haznesidir” dediği “hayal”dir. Diğer genelleme, tahlil ve terkiib etme özelliklerine sahip “kuvve-i fikriyye”dir. Bir diğeri hüküm verme aşamasındaki akıl ile çatışan “vehim”dir. Vehim, duyulur olmayan şeylerde akla karşı çıkar, muhâlefet eder. Cüzi

hâllerin ve diğer olayların hatırlanmasını sağlayan “hafıza” yine iç idraktendir. “Kuvve-i şevkiyye” şeklinde isimlendirdiği “zevk duyma gücü” de ikiye ayrılır. İnsanın “yararlı olanı kendisine doğru çekmesini sağlayan şehvet gücü” ve “yararlı olmayanı def etmek için var olan öfke gücü”dür. Son olarak “kuvve-i muharrike” hareket etmeyi sağlayan güçtür. Tüm bu iç idrak özelliklerini kendi içinde barındıran ise ruhtur. Ruh, latif özelliği ile kalbin solunda varlık bulup nefsten kazandığı nurlu bir güç ile bütün vücuda yayılmıştır. Ruh, “rûh-i hayvani” ve “rûh-i İlahî” olarak iki çeşittir ki rûh-i İlahî nefsi natıkadır. “Nefsi natıkanın (yani düşünen ve konuşan nefsin) doğuşu Allah’tan, batışı yine Allah’tadır”. Onun Allah’tan doğuşu bir mumun ateşinden hiçbir şey eksilmeksizin başka bir varlığa ateşini vermesi gibidir. Ruhu bağışlayanda hiçbir noksanlık meydana gelmemektedir, “Allah birdir ve nefisler çoktur”. (Sühreverdî, 2013: 110-113)

Sühreverdî, anlattığı tecrübe hâline göre Aristoteles ile girdiği diyalogda bilgi problemine açıklık getirebilmenin yolunun kendini bilmekte gizli olduğunu görmüştür. Sadece kendini bilen kişi nurlara ilişkin bilgiye vakıf olabilir. Bununla beraber, meşşâî ekolün bilgi anlayışı ile insan kendisini tanımaktan ziyade tümel olan “insanlık” bilgisine erişebilir. Nefs nuranidir. Duyular ile idrak edilebilen bir hakikat değildir. İnsanın kendisini tanıyabilmesi ve böylece varlığın hakikatine erişmesi, ancak işrâkî yöntem ile, nur ilmi ile mümkün olabilir. Husûlî bilgi, tümel olan “insanlık” bilgisini verirken, huzûrî bilgi tikel olan “kendilik”, yani özümüze ilişkin bilgiyi verir. (Yenen, 2009: 119)

Huzûrî bilginin özü, bilende bilinenin sûreti değil, doğrudan bilinenin kendisinin oluşması, var olmasıdır. İnsanın kendilik bilgisi bu türdendir. Kişi kendini sûret olarak değil, bizzat doğrudan kendisi olarak bilir. (Çavuş, 2022: 959) *Hikmetü’l İsrâk*’ta geçtiği gibi, “şey” kendi zâtını ilave başka bir şey ile bilemez, bilmesi düşünülemez. Böyle bir durumda, kendi zâtını bir imge ile yani hayalen algılamış olur ki, bu imkânsızdır. İmge zâtın niteliği olur, düşünen nefis onu düşünmekle var kılar, böylece idrak edilen o olmuş olur. İdrak edenin idraki kendisinden başka şey olur, bu da zaten kendisini bildiğini gösterir. Kişi kendi zâtını ve kendinde olan nitelikleri idrak ettiğinden habersiz değildir. Bu idrak ediş, bir organ veya cismani bir şey aracılığı ile de değildir. Öyle olsaydı idrak eden bundan habersiz olmazdı. İnsanın insan olmasını sağlayan şey “zâtını idrak eden benlikten” başka şey değildir. “Benlik” de nur ve açıklığın bizzat kendisidir. Zâtını idrak eden “mutlak nur”dur.

Mutlak nur özünde apaçıktır. Nur başlı başına nurdur ve başlı başına apaçıktır. Bu da idraktır. Zâtını idrak eden bizatihi nurdur. (Sühreverdî, 2015: 316-322)

İnsanın kendisini bilmesi ile beraber, kendisine dair durumları bilmesi de huzûrî bilgi içerisinde. Korkma, sevmeye, acıkma, kızma, acı çekme gibi içsel durumlar doğrudan bilinir. Sühreverdî, *el-Mutarahat* adlı eserinde buna örnek olarak acı çekme hissini gösterir. Elinde bir kesik oluşan kişinin hissettiği acı sûret değildir, kesilen elinin acısını doğrudan hisseder, hissettiği şey “acının bizzat kendisi”dir. İnsan, eğer başka bir şey aracılığı ile biliyor ya da hissediyor olsaydı, aracı olan şeyi de bilmesi gerekirdi ki ondan da önce yine kendisini bilmesi, kendisinin bilincinde olması gerekirdi. O hâlde, tüm diğer bilgilerin temelinde kendilik bilgisi, yani insanın kendi özüne ilişkin bilgisi vardır. İnsan kendisini bilmeden başka bir bilgiye sahip olamaz. İnsan için kendisinden daha açık bir bilgi yoktur. İdrakin ilk aşaması kendini idraktır. (Çavuş, 2022: 960)

Sühreverdî, oluşturduğu işrâk felsefesini bütünü ile “nur/ışık” kavramı üzerinde inşa etmiştir. Varlık sistemini de bu kavram üzerinden izah ederken âleme yaşam veren yegâne özün de “nur/ışık” olduğunu söyler. (Meçin, 2015: 53) Işık benzetmesi üzerine oldukça yoğunlaşan Sühreverdî’nin, bu anlamda güneşe de büyük önem verdiği görülmektedir. *Hikmetü’l İşrâk* eserinde güneşi tarif ederek öneminden bahseder. Ona göre, Güneş, göğün reisi ve gündüzün failidir, aynı zamanda işrâk düşüncesinde saygı duyulması gereken, zorunlu, yoğun ışığa sahip nurdur. (Sühreverdî, 2015: 402) Yörükân, Sühreverdî’nin, şark/doğu düşünürlerinden, özellikle Zerdüş’ten çok etkilendiğini, onu okuyup iyi anladığını belirtir. Bu anlamda, güneş ve ışık üzerine oluşturduğu fikirlerinin kaynağının Zerdüş’ten olabileceği üzerinde durur. Varlık sisteminin ana kavramları olan “nur” ve “zulmet” ifadelerini Zerdüş’ün *Zend-Avesta* isimli eserinden aldığı görüşündedir. (Yörükân, 2013: 70)

Sühreverdî’ye göre, herhangi bir “şey” varlığının hakikati bakımından “nur/ışık” ve “nur/ışık olmayan” kısımlarına ayrılır. Nur da “arızı” ve “mücerret (soyut)/mutlak/mahza” şeklinde iki kısımdır. Duyusal olarak gösterilebilen tüm nurlar arızı nur iken, duyusal olarak gösterilemeyen nur “mücerret” nurdur. Bu bir cisim değildir, hiçbir yönü de bulunmamaktadır. Arızı nur başkasına bağlı iken, mutlak mücerret nur bizâtihi nurdur. Kendi hakikatinde, özünde nur olmayan ise, “cevher-i gâsık” yani kapkaranlık cevherdir. Bu, bizatihi ya da başlıbaşına apaçık

değildir. Sühreverdî'nin, "işaretle gösterilen cevher" şeklinde tanımladığı cisim ise "berzah"tır. Berzahın nuru kaybolduğu takdirde karanlık olur. Nurani ya da nur olmayan her şey (nurun yokluğu) karanlıktır. Berzahlar özünde karanlığı taşısa da nuru hiç kaybolmayan berzahlar da vardır; güneş gibi. (Sühreverdî, 2015: 300-336)

Kendisini kedisinden başka bir şey ile tanımlamak, tarif etmek mümkün olmayan "nur", varlığı açık hâle getiren, görünür kılan özdür. Sühreverdî'ye göre, eşya ya nurdur, varlıktır, vardır ya da zulmettir, karanlıktır, var olmayandır. Kendisinde nur olmayan var olmayandır. (Özden, 2017: 143) Tüm cisimlere varlığını ve nurunu veren soyut nur zâtını idrak eden canlıdır. Soyut nur, başlı başına/bizatihi nurdur.

Varlıktaki nur dereceleri birbirinden sonsuza değin etkilenererek oluşmaz. Kaim nurlar, berzahlar, arızı nurlar ve heyetlerin ötesinde bir nurun olması şarttır. Öyle bir nur vardır ki kendisinden sonra başka bir nur bulunmaz. Tüm var olanların kaynağı, varlık sebebi bu nurdur. Tüm varlıkların kendisine tabi olduğu, Zâtı herhangi bir şarta bağlı olmayan, yokluğu düşünülemeyen, tek olan bu nur Nuru'l Envar/Nurların Nuru'dur. Tüm yetkinlik, kuvvet ve hüküm O'ndan alınmıştır. Hiçbir şey O'na hükmedemez, karşı koyamaz, her şeye O hükmeder. O'nun için yokluk düşünülemez. Varlıklara dair sebepler zinciri bir yerde son bulmak zorundadır. Bu da Mutlak Müstağni bir varlığı gerektirir ki bu varlık Nurların Nuru'dur. Mutlak Müstağni Soyut Nur'un dışındaki her şey bu Mutlak Nur'a muhtaçtır. O'nun eşi ve benzeri yoktur. Sühreverdî, Nurların Nuru için aynı zamanda Mukaddes Nur, Kuşatıcı Külli Nur, En Yüce ve En Büyük Nur, Kayyum Nur, Kahhar Nur ve Mutlak Müstağni Nur ifadelerini kullanır. (Sühreverdî, 2015: 336-340)

Nurların Nuru ebedi ve kayyumdur. Varlığı herhangi bir şarta bağlı değildir. O'nun hâkimiyetini bozacak bir şey ve O'nun bir zıddı düşünülemez. O'nda karanlık heyet bulunamaz. Zâtında karanlık denebilecek herhangi bir şey olsaydı hakikatinde karanlık bir yön bulunmuş olurdu. Böyle bir durumda aydınlık ve karanlıktan oluşan bileşik bir yapıda olurdu ki bu durumda "Mutlak Nur" olamazdı. Aynı şekilde, başka bir şekilde aydınlanıyor olsaydı, başkasına muhtaç olan, kendisinin var kıldığı arızı bir nur ile aydınlanmış olacaktı. O'nun üzerinde daha aydınlık herhangi bir şey olmadığından bu imkânsızdır. Nurun, kaynağı olarak varlığa nuru veren Nuru'l Envar, aydınlattığı varlıktan daha aydınlıktır. Apaçıklığı başkasıyla oluşmayan "Mutlak Nur"dur. Etkisinin olmadığı hiçbir iş yoktur. Eylemin nispetine O izin verir. İşrâklerin artışı ve nispeti Nurların Nuru'ndan kaynaklanır. O'nun varlığı hiçbir şarta

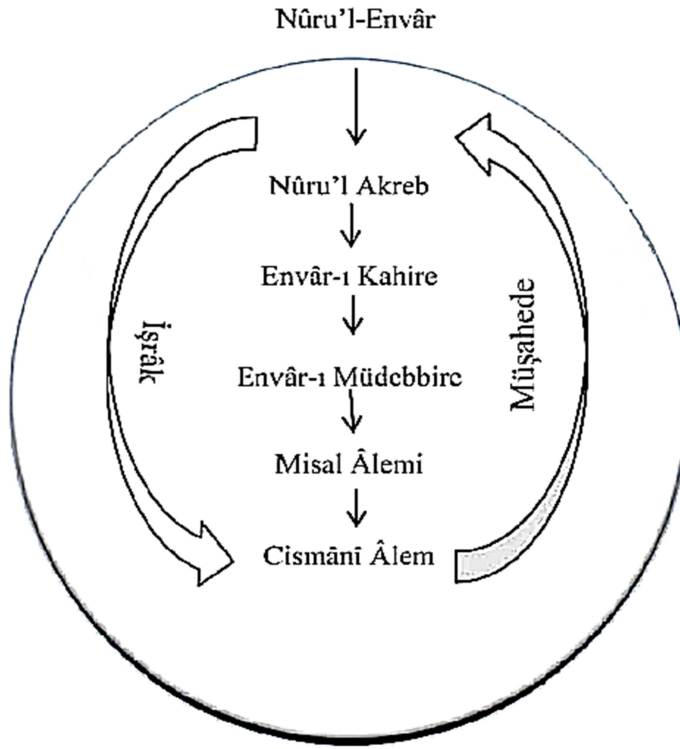
bağlı değildir. Her şeyin varlığı O'nun varlığına bağlıdır. Âlem, O'nun sürekli oluşu nedeni ile süreklidir. (A.g.e.: 444-466) Sühreverdî'nin Nuru'l Envar/Nurların Nuru olarak isimlendirdiği ve tarif ettiği varlık meşşâî düşüncede Vacibu'l Vücut, semavi dinlerde Tanrı'dır. (Özden, 2017: 146)

Şeyhu'l İsrâk, Zariyat Suresi 49. ayette geçen “Biz her şeyi çift yarattık...”, ifadesinden hareketle varlığın ikili bölümden oluştuğunu ifade eder. Ona göre, varlıkta ilk bölüm aydınlık ve karanlık, ikinci bölüm sevgi ve hâkimiyettir. Her varlık, yoğunlukları farklı olarak nurdan bir parça taşır, varlığın nurdan yoksun yönü ise karanlıktır. (Sühreverdî, 2015: 400)

Sühreverdî, âlemin oluşumunu, Plotinus ve meşşâî düşünürlerinde olduğu gibi sudur nazariyesi ile açıklar. Plotinus'un “güneşten yayılan ışıklar” benzetmesinde olduğu gibi, o da âlemin oluşumunu “nurdan taşma” şeklinde betimler. (Özden, 2017: 148) Buna göre, Nuru'l Envar'dan sadece Nuru'l Akreb (En Yakın Nur) taşar. En yakın nur, Nurların Nuru'nun çokluğu mümkün olmadığı için kendisinde çeşitli yönler bulundurmaz. O, Nurların Nuru'nu müşahade eder. Güneşten yayılan ışığın bir nesneye yansıyor onu görünür kılması gibi, Nuru'l Envar da en yakın nuru aydınlatır. En yakın nurdan, Nurların Nuru'nu müşahade ederek aldığı nur ile bir soyut nur ve berzah oluşur. Dokuz felek ve unsurlar âlemi meydana gelinceye kadar oluşmaya devam eden nurlar arasında, hâkimiyet ve sevgi ilişkisi vardır. Ona göre, alttaki nur üstteki nuru müşahade eder, üstteki nurun ışığı alttaki nura yansır, onu aydınlatır. Alttaki nurun üstteki nuru müşahadesi sevgi, üstteki nurun alttaki nuru ışığıyla aydınlatması ise hâkimiyettir. Kısaca bütün varlık sevgi ve hâkimiyet ile düzenlenmiştir. (Sühreverdî, 2015: 364-378)

“Allah göklerin ve yerin nurudur”, (Nur Suresi, 35) “...yeryüzü Rabbinin nuru ile aydınlanır”, (Zümer Suresi, 69) ayetlerinden hareketle desteklediği işrâk düşüncesinde aydınlığın kaynağı olarak Nuru'l Envar'ı gösterir. Her şey Nuru'l Envar'dan taşan nur ile açık hâle gelir. Nurların Nuru'ndan taşan nur, varlıklarda işrâk ve müşahade ilişkisi ile etkileşim hâlinindedir. Alttaki her nur üstteki nurlar aracılığı ile Nurların Nuru'ndan düzenli olarak ışık alır. Her biri ayrı ayrı O'nu müşahade eder ve ışığını üzerine yansıtır. (Meçin, 2015: 55-63) Aşağıdaki şeklin, Sühreverdî'nin işrâk düşüncesi ile oluşturduğu varlık düzenini daha anlaşılır kılacağını düşünüyoruz.

Tablo 3.1: Sühreverdî'nin Varlık Hiyerarşisi



Kaynak: Meçin, 2015: 63

Dünyada var olan türler düzensiz rastlantılardan oluşmaz. Buğdaydan buğday dışında bir şey, insandan insan dışında bir şey meydana gelmez. O hâlde, varlığını koruyan türler, düzensiz rastlantılardan ya da felekleri harekete geçiren nefislerin düzensiz tasavvurlarından oluşmaz. (Sühreverdî, 2015: 392) Bütün hareketlerin asıl nedeni nurdur. Bütün varlıkların, hâkim nurların varoluşu ve devamının illeti (sebebi) Nurların Nuru'dur. (A.g.e.: 478-500) İşrâk yolu ile Nuru'l Envar'dan dalga dalga yayılan nur, derece derece varlıkları meydana getirir. (Meçin, 2015: 64) Nurların Nuru'ndan gelen taşma/feyz durumu ebedidir. Âlemin yaratıcısı olarak gerçek fail yok olmaz, değişmez ve sürekli. Onun sürekli oluşundan dolayı âlem de sürekli. Kesintisiz ve sürekli hareket feleklere aittir. Tanık olduğumuz tüm olaylar feleklerin hareketlerinin sonucudur. Feleklerin hareketi işrâkın şartıdır. Daha açık bir ifade ile hareketten işrâk, işrâktan hareket doğar. Tüm işrâklar ve hareketler sürekli bir şevk ve aşka bağlıdır. (Sühreverdî, 2015: 454-474)

Doğrudan hareket yönetici nura aittir. Nur ve hayat olma tabiatına en çok yakışan şey harekettir. Hareket nuranidir, varlıksal illetin gereğidir. Buna karşın durağanlık ise, yokluktur; bu yüzden ölüm karanlıklara uygundur. (A.g.e.: 500)

Buraya kadar Sühreverdî'nin düşünce dünyasına, bilgi anlayışına açıklık getirmeye çalıştık. Bir sonraki bölümde Sühreverdî'nin geliştirmiş olduğu düşünce sisteminde keşf/mükâşefe hâlinin tam olarak neye karşılık geldiğini, keşf hâlini tecrübe edebilmenin ne şekilde mümkün olabileceği konusuna açıklık getirmeye çalışacağız.

3.2. İşrâk Felsefesinde Keşfin Mahiyeti ve Bilgi Değeri

İşrâkîlik birden fazla düşünür ve ekolden etkilenen eklektik bir felsefe ekolü olmasının yanında “kendine has, gerçek mânâda biricik ve tektir”. (Bekiryazıcı, 2019: 88) İşrâk felsefesi, eklektik ve teosofik bir düşünce sistemi olarak, meşşâî ekolün akıl yürütmesine karşı batını/mistik tecrübe ve sezgiyi/keşfi öne çıkaran bir ekoldür. (Bekiryazıcı, 2014: 27) “Şark” kelimesinden türeyen “işrâk”, Sühreverdî'nin geliştirdiği düşünce sisteminin temel kavramıdır. “İşrâk” kavramı, etimolojik olarak, Arapçada, “güneşin doğması, aydınlanma, ışığın yükselmesi ve doğu” anlamlarını taşır. Epistemolojik olarak, “iç aydınlanma ile gelen bilgi”, “bilginin içe doğması” anlamında kullanılır. (Aydın, 2020: 664)

Hakikatin, hikmetin, ancak, kendisinin oluşturduğu düşünce sistemi ile anlaşılmasının mümkün olduğunu söyleyen Sühreverdî, kendisinden önce de bu bilgi yönteminin var olduğunu, hatta ilk insanın varlığından bu yana, her dönemde hikmete erişmiş önderlerin bulunduğunu, bu önderlerin diğer insanlara, mükâşefe yolu ile erişilen hakikatlerin yöntemini bildirmekle sorumlu olduğunu dile getirir. Dolayısıyla, bu önderler, Allah'ın halifesi unvanına sahip kişilerdir. (Sühreverdî, 2015: 10) Sühreverdî'ye göre, yaşadığı dönemde bu özelliklere sahip olan, hikmeti ve hakikati öğretmekle sorumlu olan bu kişi, ebedi hikmetin varisi ve temsilcisi olan kendisidir. (Meçin, 2017: 4)

Hakikat değişmez, her zaman vardır ve birdir. Felsefe, var olan bu hakikate ulaşma çabasıdır. Pythagoras, Empedokles, Platon, Büzürcehr, Camasb bu hakikati tatmıştır. Sühreverdî'nin felsefesinin başlangıç noktası keşf/mükâşefe, hareket noktası da tanrısal nurlardır. () Tüm tefekkürlerin temeli mükâşefeye dayanır. Şeyhu'l İşrak, “mükâşefe” kavramına karşılık gelecek şekilde “felsefe-i zevkiyye” ifadesini kullanır. “Filozofların önderi” Hermes'in zamanından Platon'a kadar, tüm büyük filozoflar hakikati zevk yolu ile tatmıştır. Felsefe, ona göre, bu zevkten ibarettir. (Yörükkan, 2013: 71-88)

“Felsefe-i zevkiyye” ifadesi “felsefe-i bahsiyye” kavramının karşıtıdır. “Bahs”, nazar ve fikir yolu ile, deliller çerçevesinde, hükmü ispat etmek anlamındadır. Fikirler temelinde muhakeme ve istidlali içerir. Buna karşın, felsefe-i zevkiyye sezgi, keşf, ilham yolu ile gizli olanın açığa çıktığı bir ilimdir ki, bu, Sühreverdî’ye göre, ilimlerin en yetkini, en üstünüdür. (A.g.e.: 71) Sühreverdî, İlahî kitaplarda ve kadim düşünürlerin sözlerinde, mükâşefeye dair sayılamayacak kadar çok delilin olduğunu söyler. (Sühreverdî, 2015: 432)

Şeyhu’l İsrâk’ın “Nurların Nuru” olarak ifade ettiği Yaratıcı’nın, âlemde temsilcileri vardır. Gökte Güneş, unsurlar arasında, yeryüzünde ateş, insan ruhunda ise asıl ışık ve nur olan isfehbed nur/yönetici nur Yaratıcı’nın ışığını/nurunu yansıtır. (Çubukçu, 1968: 183) Sühreverdî’nin “yönetici nur” olarak ifade ettiği “isfehbed nur” insanın yetilerine hükmeden, yönlendiren, yetilerin harekete geçmesini sağlayan nurdur. Ruhânî, manevî hakikatlerin “zuhurunun şiddetinden” görünemediğini, insanın görme yetisinin, beden bir duyusu olmak bakımından yetersiz kaldığını söyler. Aşırı yakınlık ve aşırı uzaklık görmeyi engeller. Bununla beraber, gözün görmesi isfehbed nur aracılığı ile olur. Ona göre, esas gören odur. (Sühreverdî, 2015: 536)

Yukarıda insan nefsinin Ruhânî bir cevher olduğuna değinmiştik. Nefs, melekût âlemine ait bir cevher olduğundan, gayb âlemine dair bilgilere erişebilme yeteneğine sahip olması için bir engel yoktur. Nefs, ait olduğu yerin bilgisine erişebilir. (Yörükân, 2013: 78)

Yörükân, Sühreverdî’nin keşf usulüne açıklık getirirken, gözlem ve duyular aracılığı ile algılanan, yaşanan tecrübelerde insanların aldanmasının son derece mümkün olduğunu dile getirir. Eşyanın mahiyetine, hakikatine erişebilmenin bu yol ile mümkün olmadığını, bunun için sadece akli ve duyuları esas alan bilgi anlayışının ötesinde yeni bir yol bulmak gerektiğini, Sühreverdî’nin buna bir çare olarak, bilgi vasıtası olan, mükâşefe yolunu kazandırmış olmasının önemi üzerinde durur. Onun keşf anlayışına gelene kadar, var olan bilme yöntemi “sözle söz ile izahtan” öteye gidememiştir. “Hâlbuki hakikat söze sığmaz”. Ancak, kalbe keşf olunması, “kalbi istila ederek zuhur etmesi” gerekir. Bu anlamda, keşf/mükâşefeden anlaşılan ilk şey, hakikatin kalbi istila ederek orada zuhur etmesidir. Bunun doğruluğunu bilmek, hakkında kesin bilgi elde etmek, ancak bizzat yaşamak ve yaşanan zevkten nasiplenmek ile mümkündür. (A.g.e.: 84-86)

İnsanın görme yetisinde, kimi zaman onun görmesini engelleyecek şekilde “görülen şeyin başında olup onun görülmesini engelleyen bir şey”, olur. Bu engelleyen şey Sühreverdî’ye göre, bir perde hükmündedir. Bu perdenin ötesine erişmek, perde arkasındaki şeyi görmek, onu tecrübe etmek, ancak bedenden sıyrılmakla mümkündür. (Sühreverdî, 2015: 536)

Bedenden olabildiğince sıyrılan kişi manevî olarak yükselir, gözünün görebileceğinden çok daha mükemmel ve “apaçık müşahedeler tecrübe eder” İlahî hakikatlere erişebilir. Bedeninden sıyrılarak bu tecrübeyi yaşayabilen kişi, yaşadığı tecrübenin, bedenî kuvvetler ile ilişkili olmadığını bilincindedir. Yörükân’ın aktarımı ile, Sühreverdî, *Pertevname* adlı eserinde, bu deneyimin aklî bir bilgi olmadığını, bunun kutsal bir ışık olarak kişinin kalbine doğduğunu, böyle bir hâl içerisinde, gözün, en kâmil hâli ile apaçık gördüğünü söyler. (Yörükân, 2013: 78)

Şeyhu’l İsrâk, tüm soyut nurların görme yetisine sahip olduğunu, bu görme yetisinin bilgilerine değil, aksine bilgilerinin görme yetilerine dayandığını söyler. İsfehbed nurun, Nurların Nuru ve hâkim nurları müşahedesi bu türden bir görmedir. Allah yolunda, Allah için hakkı ile gayret eden, karanlıklardan sıyrılan, karanlığı yenen insan “en üstün âlemin nurlarını” gözle görebilenlerden çok daha yetkin bir hâl ile görür. (Sühreverdî, 2015: 536) Ona göre, bir şeyin görülmesi, o şeyi tanımlamayı gerektirmez. Çünkü görme, açık ve seçik olarak gerçekliği müşahededir. Daha önce ifade ettiğimiz, huzûrî bilgi anlayışındaki doğrudan bilme, bilen ile bilinen arasında bilişsel kopuşun olmaması durumu, kesin idrakin gerçekleşmesini sağlar. (Çavuş, 2022: 965)

Sühreverdî’ye göre, idrakler soyut nurdan kaynaklanır. İdrak sahiplerini Nuru’l-Envar’ın varlığını müşahedeye yönlendiren şey “şevk/arzu”dur. O hâlde, şevk hâli en mükemmel olan, en yüksek olan, üstün nura şekilişi, yükselişi en yetkin olandır. “Haz” kavramı da bu anlamda ona göre, “Bir şeyin kendisine uygun olanı idrak etmesi ve ona ulaşmasıdır”. Tüm işrâkler ve hareketler, sürekli bir şevk ve aşka bağlıdır. (Sühreverdî, 2015: 558)

Beden, isfehbed nur için, eylemlerinin sahnesi, eserlerinin kabı, nurlarının çantası ve kuvvetlerinin karargâhıdır. Bu nedenle, insan, iç duyu ve dış duyularının zayıflığından kurtulmalıdır. İsfehbed nurun görmesini engelleyen perde, insanın iç ve dış duyularının meşguliyetleridir. Bu meşguliyetler azaldığında kişinin

düşüncelerinde de bir arınma olacak ve böylece gaybî hakikatleri öğrenmesi ve sadık rüyalar görmesi mümkün olacaktır. (A.g.e.: 578)

Keşf hâlinin yaşanabilmesi için gerekli şartların olduğunu, herkesin dilediği zaman, doğrudan tecrübe edebilmesinin mümkün olmadığını düşünen Sühreverdî, bunu dileyen insanın en büyük derdinin ahiret olması, en çok düşündüğü şeyin nurlar âlemi olması gerektiğini söyler. Bir kişi ancak bu şekilde kurtuluşa erenler arasında olacaktır. (A.g.e.: 562)

İnsanda bulunan isfehbed/yönetici nur, nurun kaynağına yönelik canlılığı ve aşkı, hakikati kavrayarak yüceldiğinde, berzahların kirlerinden arındığında bedenden kurtularak mutlak nuru müşahade eder. Nurların Nuru'ndan, hâkim nurlardan, sınırsız temiz isfehbedî nurlardan nurlar alır ve böylece sınırsız bir hazza ulaşır. (A.g.e.: 574) Bedenî sınırlanmalardan soyutlanan kişiler çok özel bir makamdadırlar. Bu kişiler, istediği şekilde zâtı ile kaim sûretleri oluşturabilir. Bu makam, “kun/ol” makamıdır. Karanlık duygu ve düşüncelerden arınan, ihlas ile Allah’a kulluk eden, duyuların baskısından kurtulan kişi sadece kendisinin görebileceği şeyleri görür. (A.g.e.: 616)

Sühreverdî, keşf hâlini yaşamaya hazır olan, “kalp gözü açık” kişinin, ibret alma kabiliyetinin çok yüksek olduğunu, bu kişinin çok küçük bir şeyden büyük anlamlar çıkarabilen biri olduğunu dile getirir. Keşf/mükâşefe hâlini yaşayabilmenin ise şartlarını şöyle sıralar: Kişi az yemeli ve az uyumalı. Derin düşüncelerle kalbi inceltmeli. Varlıklar üzerinde, Allah’ın kutsiyetini, yüceliğini gösteren işaretleri anlamaya açık olmalı. Sürekli olarak Allah’ı zikretmeli. Allah’a ulaşma yolunda ilerleyebilmek için, yolunu kolaylaştırması adına yakarıшта bulunmalı. Ona göre, her şeyden önce, ihlas, Nuru’l-Envar’a yönelmek kapısının esasıdır. (A.g.e.: 618)

3.3. Dinî Tecrübe Olarak İşrâk

Sühreverdî’nin ünü esas olarak, zevk ve keşf yolu ile Nuru’l-Envar’a kavuşulacağına inanmasından ve bu inancını bir düşünce sistemi olarak sunmasından ileri gelir. İşrâkî düşüncenin en temel özelliği Nurların Nuru, Nuru’l-Envar olan Allah’ın tecellisini görme konusuna yaptığı vurgudur. O, bu düşüncüyü sistemleştirdiği zamana kadar, Eş’arî öncülüğünde gelişen düşüncenin etkisi ile yaygın görüş, Allah ile bu dünyada hiçbir şekilde etkileşime geçilemeyeceğidir. Eş’arî anlayışa göre, Allah sadece ahirette görülebilir. Buna karşın, yine o döneme kadar kabul edilen

görüşlerden bir diğeri olan Mutezile'ye göre, Allah hem dünyada hem de ahirette hiçbir şekilde görülemez. İştirâk düşüncesinde ise, her iki yaklaşımın aksine manevî bir temizlik ile Allah'ın tecellisi görülebilir. Allah her tarafa yayılmış nur olduğundan, Nurların Nuru olarak kulları O'nun nurunun ışıyla karşılaşabilir. Bu kullar, gönüllerini ve nefislerini iyice temizlemiş seçkin kimselerdir. (Çubukçu, 1968: 182)

Sühreverdî, *Hikmetü'l İştirâk*'ta, Allah'ın, Kur'ân-ı Kerim'de Nur Suresi'nde geçtiği üzere, "...Göklerin ve yerin nuru..." olduğunu aktarır, doğrudan görülememesinin sebebi olarak Hz. Muhammed'in bir hadisi şerifini dile getirir. "Allah'ın nurdan yetmiş yedi perdesi vardır. Zâtını örten perdeler kaldırılacak olsa, her şeyden münezzeh, aşkın Zâtı'nın nuru, mutlaka gözü ile göreni yakar, kül ederdi." O'nun perdelenmiş olması gizliliğinden değil, nurunun yetkinliği, zuhurunun şiddeti ve bizim yetilerimizin zayıflığındandır. (Sühreverdî, 2015: 430)

Şeyhu'l İştirâk'a göre, hayatın gayesi, aklî cevherin en yetkin hâline erişmek ve idrakin açılmasıdır. Bu hâle erişmek, ancak bedenden ve bedeni bağlardan sıyrılmakla mümkündür. Beden, aklî cevherin ve nefsin engelidir. Mükâşefe ehli, bu engelden kurtulmanın yolunu bulmalıdır. Bunun için kuramsal düşünce (*bahs*) ve fikir yolu ile beraber ruhu arındırmak, mücahede ve riyazet ile bedeni tezkiye etmek gerekir. Nur âlemine yükselmek, İlahî olanın bilgisine erişmek ve sonunda her iki âlem için beşeri saadeti elde etmek ancak böyle mümkün olur. (Yörükân, 2013: 106)

Platon'un "idealar âlemi" görüşüne benzer şekilde, Sühreverdî de "karanlıklar âleminin nurlar âleminin bir gölgesi" olduğunu söyler. Ona göre, maddî boyutlardan sıyrılan insanlar, nur âleminin kanıtlarını "çokça ve sürekli olarak" müşahade eder ve bu tür gerçekleri görebilir. Felsefe önderlerinin çoğu ve Peygamberler bu hakikatleri gösterir. Hermes, Agathedemon, Sokrates, Platon, Empedokles gibi büyük filozoflar, "mübarek ve dürüst hükümdar" olarak ifade ettiği Keyhüsrev, bu görüşleri benimser. Bununla beraber, bu hakikatleri nurlar âleminde müşahade ederler. Sühreverdî, Platon'un karanlık bağlarından soyutlanarak bu hakikatleri müşahade ettiğini belirtir. Bu söylediklerine inanmayan kişiler için, "Nasıl olur da Astronomi bilgilerinde gösterilen bir iki kişinin sözüne itibar eder de nübüvvet ve felsefe önderlerinin müşahadelerine, Ruhânî gözlemlerine inanmazlar", diyerek karşı çıkar. Herhangi biri buna inanmıyorsa riyazet ile müşahade ehlinin hizmetine girmesi gerektiğini söyler. (Sühreverdî, 2015: 416-418)

Sühreverdî'nin de onlardan biri olduğu müşahede ehlinin inancı, onun ifadesi ile iknai delillere değil başka bir şeye dayanır. İşaret ettiği bu şeyin Platon'un yaşadığı tecrübe olduğunu belirtir. Platon'un şu ifadesini aktarır: "Bedenimden soyutlandığım bir anda, Nurânî felekler gördüm". Sühreverdî bu feleklerin kıyamet günü sadece bazı insanlara görünecek olan yüce gökler olduğunu ifade eder. (A.g.e.: 428)

Şeyhu'l İshrâk, Platon ve öğrencilerinin her şeyin yaratıcısının Nur olduğunu bildiğini ve Platon'un onu bizzat tecrübe ettiğini söyler. Tecrübesini şu sırayla yaşadığını belirtir: Önce bedeninden sıyrılıp heyuladan soyutlanmıştır. Özünde bir güzellik ve nur görmüştür. Ardından, her şeyi kuşatan İlâhî İllete yükselmiştir. Burada kendisini, İlâhî İllete asılı hâle gelmiş, O'nun bir parçası imiş gibi hissetmiştir. Sonra Yüce İlâhî makamda En Büyük Nur'u müşahade etmiştir. (A.g.e.: 430)

Nuru'l-Envar ile karşılaşma tecrübesinin önemi, Sühreverdî için şu cümlede gizlidir: Nur, varlığını ancak Nur ile tamamlar. (A.g.e.: 546) Bunun mümkün olabilmesi için insanın önce kendisini, varlığın düzenini, yeniden dirilişi, nurlar âlemini bilmesi gerekir. Sadece, bedenini yönetebilen insan bunları sağlayabilir. Bedeni yönetebilmek de; öfke, şehvet ve bedenî işlerde düşünmek ile dengeli olmak ile mümkündür. Bunu yapabilen insan en güzel ahlaka sahip insandır. En çok nurlar âlemini düşünen, en büyük derdi ahiret olan kurtuluşa erendir. "Arınmış zahidler, istikamet üzere olan kutlu kişiler", bu tecrübeyi yaşamış, kurtuluşa ermiş kişilerdir. İlâhî bilgiler olan kutlu kişiler, melekler âleminin üstünde bir basamağa yükselmişlerdir. (A.g.e.: 562-576)

Sühreverdî'nin "kutsî aydınlanma" olarak ifade ettiği İshrâkî/dînî tecrübe bazen gizli bir haz ile uyku uyanıklık arasında, şimşek gibi bir parıldama ile gerçekleşir. Bu hâl, riyazet ehlinin yaşayabildiği zevk hâlidir. Bunların dışındaki kişilerin yaşadığı tecrübeler de vardır. Bunlara parıldayan ışık, haz olmaksızın parıldar. Onlar bunu, daha çok, bir rüya hâlinde yaşarlar. (Sühreverdî, 2019: 518)

İnsan, meşgul edici şeyleri terk ettiği takdirde, nefsine Kutsî âleme yükselme fırsat ve imkânı doğar. Yaşadığı tecrübî hâl, farklı şekillerde olabilir. Gaibten seslenen en değerli ve en üstün bir sûret ile ya da müşahade edilen gaybın sûreti ile ya da gizli bir nida ile olabilir. Bir insanın bir şey ile ilgili düşündüğü, öyle zannettiği şeyin ona görünmesi ile de olabilir. Ne zaman ki insanın önünden dünyevî sisler dağılır giderse gizlenen sırlar açığa çıkar. Bu sırlara erişmeye talip olan kişilere hitaben şöyle

söyler: “Kalk da işrâkı takip et. Allah’tan gelecek nefha seni içine alır. Umulur ki, bu yol ile böylece Rabb’ini görürsün”. (A.g.e.: 520-522) Bununla beraber, şunu da unutmamak gerek ki Allah, her şeye istidadına layık olan ne ise onu verir. (Sühreverdî, 2013: 120) Nitekim Kur’an-ı Kerim’de, Nur Suresi’nde, “Allah’ın nur vermediği kimsenin nurdan bir payı olmaz”, denir.

Sühreverdî, işrâkî/dînî tecrübeyi yaşayabilmek için geçerli bir yol olarak sufilerin yöntemlerinden bahseder. 1) İlâhî vahyi okuyarak yapılan daimi ibadet. 2) Gecenin karanlığında insanlar uykuda iken namaza devam etmek. 3) Oruç tutmak. 4) Kalp inceliğine ve şevke yol açacak ayetleri okumak. 5) Kutsi olanı düşünme. 6) Erdemli bir yaşam. 7) İnce nağmeleri işitme. 8) Zeki bir konuşmacıya kulak vermek. Bu yollar ile insanda ilk etapta “tâli” ve “layih” denilen ani, haz verici nurlar ortaya çıkar. Kalıcı hâle gelmesi için riyazete önem verirler. Son aşamada “Yaşadıklarından mest olan nefis, Hakk’ın bekası ile bâki olur”. (Sühreverdî, 2019: 530)

Sühreverdî, insanın, bedenden soyutlanınca bir ses işittiğini söyler. İnsan bu soyutlanma hâlinde o sese doğru yönelir. Sonra sırası ile “güzel sûretler makamlarının” birinden diğerine yükselir. Yükselişi arttıkça haz veren daha saf sûretler müşahade eder. Böylece nur âlemine ulaşır. Oradan da Nuru’l-Envar’a. Nurları müşahade etme makamında izzet safına dâhil olur. Allah kendi paklığı ile onları arındırır. Şereflenmiş bir kul olarak geri dönerler. Maddeden soyutlanan nefislerinde Nuru’l-Envar’ın nurunun bir misali yerleşir. (Sühreverdî, 2015: 594-610)

İnsanlardan bazıları, öldükten sonra, hiçbir sıkıntı olmayan âleme geçecek, bu insanlar nefisleri temiz olup, Nuru’l-Envar’ı müşahade edenlerdir. Her şeyin varlığı kendine has olduğuna göre, her şeyin kemali de yine kendine has yollar ile mümkündür. İnsanın, Nuru’l-Envar’ı müşahade için ulaşması gereken kemâl hâline erişmek; âlemleri, ahenk ve nizamı bilerek, bilgilere ilgi duyarak mümkündür. Düşünen nefis, melekût cevheridir. Onu kuvvetlendirebilmek az yemek ve az uyumak ile mümkündür. Bedenî güçlerden uzak durmak gerekir. İnsanın hakiki sırlara erişebilmesi, ona Nurların Nuru’nun ışığının yansıması, işrâkî tecrübeyi yaşayabilmesi, kutsal bir coşku ile coşması böyle mümkün olur. (Sühreverdî, 2013: 121-126)

Bu bölümde, ilk olarak Sühreverdî’nin düşünce dünyasına ve bilgi anlayışına yer verdik. Bilgi anlayışında, geliştirdiği düşünce sisteminde hûzûrî bilgi yaklaşımına,

âlemin oluşumu konusunda dile getirdiği varlık düzenine, düşünce sisteminin temeli olan nur kavramına açıklık getirmeye çalıştık. İshrâkî bir ilke olarak keşf/mükâşefe hâlinin nasıl mümkün olduğunu, mahiyetinin ne olduğunu göstermeye çalıştık. Son olarak dînî tecrübe olarak işrâkın ne şekilde mümkün olduğu, Sühreverdi'nin Tanrı anlayışı ile nasıl bir ilişkisi olduğuna açıklık getirmeye çalıştık. Bir sonraki bölümde H. Bergson'un düşünce dünyası ve bilgi anlayışına, onun sezgi düşüncesine ve sistemleştirdiği sezgicilik anlayışı ile dînî tecrübenin ilişkisine değinilecektir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEZGİ FELSEFESİ VE DİNİ TECRÜBE

Bu bölümde, Sezgicilik düşüncesini bir sistem olarak geliştiren Henri Bergson'un, ilk olarak düşünce dünyası üzerinde duracağız. Bilgi anlayışını doğru temellendirebilmek adına, eserlerine ana hatlarıyla temas etmeye çalışacağız. Bilgi anlayışına açıklık getirmeye çalışacağımız başlıkta, düşüncesinin temelini oluşturan, “süre”, “zekâ ve içgüdü” kavramları üzerinde duracağız. Son olarak, Bergson felsefesinde sezginin mahiyeti ve değerine, sezgiciliğin dinî tecrübe ile ilişkisine açıklık getirmeye çalışılacaktır.

4.1. Henri Bergson ve Bilgi Anlayışı

Miladi 19. yy. sonları, 20. yüzyılın başlarında yaşamış, yakın dönemin önemli düşünürlerinden biri olan Henri-Louis Bergson, 8 Ekim 1859'da Paris'te doğdu. İngiltere'den Fransa'ya göçmüş Yahudi bir ailenin çocuğudur. 9 yaşına kadar Londra'da kalan Bergson, 1868 yılında Paris'e gelerek Condorcet Lisesi'nde öğrenimini görmüştür. 1877 yılında, Paris'te, açılan bir retorik karşılaşmasında, matematik yarışmasını kazanmıştır. Matematik konusunda oldukça başarılı olsa da matematiği yorucu bularak felsefeye yönelmiştir. Matematiği bırakıp felsefeye yönelmesi üzerine, Matematik öğretmeni Bergson'a, “Bir matematikçi olabilirdin, ama bir filozof asla”, demiştir. Paris'in, o dönem yüksek öğretmen okulu olan, “Ecole Normale Supérieure” okulunu kazanarak, felsefe eğitimine burada devam etmiştir. Burada, “Katolik felsefesinin büyük ustası” olarak bilinen Leon Olle'-Laprune, Nurettin Topçu'nun “ince bir tahlilci zekâ” diyerek tarif ettiği Emile Boutroux gibi önemli isimlerin öğrencisi olmuştur. Stuart Mill ve Herbert Spencer, Bergson'un bilgi anlayışına temel oluşturan, eserlerini özenle okuduğu, önemli düşünürlerden ikisidir. Özellikle, Darwin ve Spencer'in evrim anlayışı, Bergson'un geliştirdiği “yaratıcı evrim” düşüncesinin hareket noktasıdır. Bu anlamda, İngiliz felsefesine hâkimiyeti ile bilinen Bergson, İngiliz düşüncesi etkisinde tahlil ve

eleştiri yetilerini geliştirmiştir. Bununla beraber, yoğun olarak Platon'un felsefi düşüncesinin etkisi altında kaldığı bilinmektedir.

Bergson, felsefi yetkinliği ile beraber tabiat ilimleri ile de uğraşan bir düşünürdür. Özellikle biyoloji alanında derinlikli araştırmalar yapmıştır. Eğitiminin ardından Angers de Paris, Rollen Kolej, Henri IV Lisesi'nde Felsefe öğretmenliği yapmıştır. Kendisinin de eğitim aldığı Ecole Normale Supérieure'de dersler vermiştir.

College de France'te verdiği konferanslarda, akıcı hitabı ile dinleyenleri oldukça etkilediği bilinir. Konferanslarına, benzetmeler ve mecazlarla süslü olan ince üslubunu dinlemek için uzak ülkelerden gelenler de vardır. Bu anlamda insanların düşüncelerini değiştirmek, yönlendirmek konusunda da etkili bir hatip olduğu söylenir. (Bircan, 2004: 5) Mustafa Şekip Tunç, Bergson'un akıcı ve edebi üslubu için, fikirlerini musiki notaları gibi yazan bir düşünür olduğunu, onu bütün bir ruh ile dinlemek gerektiğini ifade eder. "Gizli ve en ince ruhi anları umulmadık benzetmeler ile şuurun güneşlerine serer", ifadesini kullanır. (Bergson, 1947: VIII)

H. Bergson, 1889 yılında, Sorbonne Üniversitesi'nde, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* isimli çalışması ile Felsefe alanında doktor oldu. 1900 yılında College de France'de 38 yaşında profesör oldu. 1901 yılında Ahlak ve Siyasi Bilimler Akademisi'nin, 1914 yılına gelindiğinde ise Fransız akademisinin üyelerinden biri oldu. Birinci dünya savaşının ardından kurulan Cenevre Milletler Cemiyeti'nin "İlmi İşbirliği Komisyonu" başkanı oldu. 1925 yılına kadar süren başkanlığının ardından, 1927 yılında Nobel ödülünü aldı. Bu süreçte sekiz yıl sürecekt olan inziva hayatına çekildi. Evinden hiç çıkmadığı bilinen Bergson, inziva sürecinde, hasta olmasına rağmen, geliştirmiş olduğu ahlak felsefesini tamamına erdirdiği eseri *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* isimli eserini yazmıştır. Felsefi düşüncesinin temeli olan önemli ikilikler "hayat ve madde", "ruh ve beden", "süre ve zaman", "nitelik ve nicelik", "sezgi ve zekâ"dır. Bu ikili kavramlar arasındaki ilişkide birini diğerinden ayrı tutmuştur. (Bergson, 2022: 4; Topçu, 1968: 5-6; Kök, 1996: 1; Eroğlu, 2007: 12; Kaya, 2022: 47)

Bergson'un ilk eseri, 1888 yılında, Sorbonne Üniversitesi'nde, doktora tezi olarak yazmış olduğu *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* isimli eserdir. Bu eserinde, felsefesinin temel kavramlarından biri olan "süre" fikri öne çıkar. Burada, iç ve dış deneyi birbirinden ayrı tutan Bergson, iç deneyin verilerinin, insana doğrudan

doğruya süre fikrini kazandırdığı üzerinde durur. Bu kitapta, “sürenin eseri” olarak üzerinde durduğu önemli diğer kavram “hürriyet”tir. Ona göre, hürriyet de şuurun doğrudan doğruya verilerinden biridir. (Topçu, 1968: 21)

1896 yılında, ikinci eseri olan *Madde ve Hafıza*’yı yayımlamıştır. Bu eserinde, ruh ve beden üzerine öne sürdüğü fikirlerine ağırlık verir. Ona göre, ruh ve beden, ayrı ayrı, kendi kendine var olan gerçekliktir. Bu ikisi arasındaki ilişki “hafıza” aracılığı ile ortaya çıkar. Bu anlamda bu eser, materyalizm ve fenomenalizme tepki olarak yazılmış bir eserdir. “Saf algı”, “saf hafıza”, “şuur dışı”, kavramlarına bu eserde açıklık getirir. Şuur ve beyin, ruh ve madde arasındaki ilişki inkâr edilemez gerçekliktir. Bu ilişki, çivi ve ona asılan elbise arasındaki ilişki gibidir. Böyle bir ilişkide biri fizyolojik diğeri psikolojik iki ayrı durum üzerinden bir paralellik çıkarılamaz. Elbise ve çivi aynı şey değil, iki ayrı şeydir. Hafıza, ruh ya da şuur bedenden bağımsızdır ve bunlar amaçlarını gerçekleştirmek için bedeni kullanır. Bu anlamda ruh ve beden iki farklı şey olsa da ilişki içerisindeyler.

Bir sistem olarak Bergsonculuğun Türkiye’deki önemli temsilcilerinden biri olarak bilinen Mustafa Şekip Tunç, *Madde ve Hafıza* eseri hakkında hâlk tarafından geç ve zor anlaşılan bir eser olduğunu söyler. Buna karşın, yüksek fikir öncüleri arasında büyük ilgi gördüğünü, William James’in bu eseri okuduktan sonra Bergson ile iletişime geçtiği ve mektubunda ona “kopernikvâri bir inkılap” yapmış olduğunu söylediği bilinir. (Topçu, 1968: 22-23; Kök, 1996: 3; Bircan, 2004: 10)

Madde ve Hafıza eserinin ardından 1900 yılında *Gülme* isimli eseri yayımlanmıştır. Ufak bir deneme olan bu eserde “komik” kavramının anlamı ve insanın gülmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Bergson, gülünç olanı anlayabilmek için insanlığın kendisine bakmak gerektiği görüşündedir. Çünkü gülmek insana hastır; bir manzara korkunç, çirkin, güzel veya muhteşem olabilir ama gülünç olamaz. Düşünürlerin birçoğunun, insanı, “gülmesini bilen hayvan” olarak tanımlaması üzerinde durarak, insanın ayrıca “güldüren bir hayvan” şeklinde tanımlanabileceğini ifade eder. Bu kitapta aynı zamanda Bergson’un sanat ve estetik görüşleri de yer alır. Ona göre, sanatta sezgi; “menfaat perdesinden sıyrılan hayatın olduğu gibi görünmesidir”. (Topçu, 1968: 23; Kök, 1996: 4; Kaya, 2022: 48)

Felsefe dünyasında, Bergson’un, önemli bir düşünür olarak, ününün Fransa’nın dışına taşıp yayılmasını sağlayan, en önemli eseri *Yaratıcı Tekâmül/Yaratıcı Evrim*

1907 yılında yayımlanmıştır. Topçu bu eseri, “Kâinat yaradılışının tam ve büyük bir romanı”, şeklinde tanımlıyor. Ona göre, bu eser, Bergson sisteminin gövdesi, diğer eserler ise dallarıdır. (Topçu, 1968: 23) *Yaratıcı Tekâmül*’de Bergson, “bilinç analizinden yaşam analizine” geçmiştir. Evrenin oluşumu ve hayat konusunda derin düşüncelere yer verdiği kitapta insan, bitki ve hayvan üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Evrimin açıklığa kavuşabilmesi için bu üç varlığa yönelinmesi gerektiğini düşünür. (Kaya, 2022: 48) Ona göre, insanlar “zekâ”, bitkiler “uyuşukluk”, hayvanlar ise “içgüdü”yü temsil eder. (Bergson, 1947: 38) Evrim, söylenegeldiği gibi determinizm ve gayeliliği içermez; aksine, hayat atılımı yaratıcı ve hürdür. (Kök, 1996: 4) Evrende sürekli bir oluş ve değişim söz konusudur. Bu anlamda, evren durağanlığı değil, devingenliği temsil eder. Hayattaki gelişimin en açık örneği insandır. İnsan, her an bir değişim ve gelişim içindedir, bu süreçte insan eylemlerinde hürdür. İnsanın en özgür olduğu alan iç âlemdir, benliğidir. Evrim, hayatın önceden keşfedilemeyen ve dinamik gücüdür, sonsuz yaratılıştır. Ne tesadüfün, ne dış etkinin, ne de determinizmin mahsulüdür; içten gelen patlayıcı hareketlerin eseridir. (Bircan, 2004: 13-14) Nurettin Topçu’nun, edebî üslubunu övdüğü bu eserde Bergson, canlı varlıkların durumunu şöyle açıklar: “(Canlı varlıklar), rüzgarın kaldırdığı toz kasırgaları gibi, kendi mihverleri üzerinde, hayatın büyük hamlesine asılmış hâlde dönerler”. (Bergson, 1947: 171) Bu eserde Bergson, öne sürdüğü fikirlerinin ilkelerini ağırlıklı olarak psikolojiden, delillerini ise biyolojiden almıştır. Çağdaş felsefede bu tarzda felsefe yapan ilk kişi Bergson değildir. Kant, Maine de Biran, Schelling, Schopenhauer gibi düşünürler bu yol ile düşüncelerini ortaya koymuş geliştirmişlerdir; ancak, eriştikleri sonuçlar konusunda Bergson ile aynı noktada değildirler. Bununla beraber, Bergson’un, yöntem olarak kullandığı sezgi ve bu yöntem ile ulaştığı sonuçlar kendisine ait ve yenidir. (Bircan, 2004: 14)

1901-1913 yılları arasında sunduğu birkaç konferans ve kaleme aldığı makalelerden oluşan *Ruhsal/Manevi Enerji* isimli eseri 1919 yılında yayımlandı. Bu eserde yedi makale bulunmaktadır. Ruh-beden ilişkisi, şuur ve hayat, rüya ve zekâ gücü gibi psikolojik ve felsefî konuları içerir. Ağırlıklı olarak “zihin”, “bilinç-beyin”, “ruh-beden”, “bilinç”, “dikkat”, “madde-hayat” kavramları üzerinde durulmuştur. Bergson, burada, bilincin “hayata dikkat kesilme organı” olduğu üzerinde durur. (Bergson, 2022: 11)

1922 yılında yayımlanan, *Süre ve Zamandaşlık/Süre ve Zaman Beraberliği* kitabı Einstein'ın zamanın izafiliği konusundaki fikirlerine cevap olarak kaleme alınmıştır. Bergson'a göre, süre gerçekliğin kendisidir, asıl gerçekliktir. Yaratıcılıktır, kâinattaki oluş budur. Şuurun dışındaki zaman, “matematik zaman”dır, gerçek değildir. “Matematik zamanı” insanlar uydurmuştur. Eşyada zaman birliği, ruhta ise süre bulunur. (Topçu, 1968: 25-26; Kök, 1996: 5)

Bergson, hastalığı nedeni ile çekildiği sekiz yıllık inziva sürecinin sonunda, bir bütün olarak kaleme aldığı son eseri olan, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* isimli kitabını 1932 yılında yayımlamıştır. (Topçu, 1968: 26) Bu eser, “Ahlsal Ödev”, “Statik Din”, “Dinamik Din”, “Mekânîk ve Mistik” isimlerini taşıyan dört başlıktan oluşur. (Bergson, 2013: 6) Bergson, burada, ahlakı ikiye ayırarak ele alır. Bunlardan biri “sosyal ahlak”, diğeri ise “insanî ahlak”tır. Kendimizi mecbur hissettiğimiz durumlarda sosyal ahlak ortaya çıkar, mecburiyeti kendimizde oluşturduğumuz zaman ise insanî ahlak devreye girer. Sosyal ahlak, aynı zamanda “kapalı ahlak” olarak da bilinir; insanî ahlak da bu anlamda “açık ahlak”tır. Kapalı ahlak, toplumsal yaşantı ile ilişkilidir. Toplumun devamını sağlamak, dengesini korumak adına birtakım kurallardan oluşur. Açık ahlak ise, sevgiye ve özgüluğeye dayanır. Burada, üstün kişilerin çevremizde ve içimizde oluşturduğu iyilik ülküsü öne çıkar. Açık ahlakın temelinde sezgi bulunur. Bu anlamda bu tür ahlak evrensel niteliktedir.

Ona göre, ahlakın en kuvvetli ifadesi dinlerde gizlidir. İnsanî ahlakın en büyük örnekleri Peygamberler, sufiler ve mistiklerdir. Sosyal ahlaka sahip kişiler “kapalı ruhlar”, insanî ahlaka sahip kişiler ise “açık ruhlar”dır. Dinler de statik ve dinamik olmak üzere iki çeşittir. İnsanlığın ilk dinleri, ona göre, statik dinlerdir. Statik din, masal oluşturma fonksiyonundan doğar; dinamik din ise aşktan doğar. Din özünde eylemdir. Statik din insanı topluma bağlar; dinamik din ise ondan ayırıp insanlığa bağlar. (Bergson, 2013: 30-31; Topçu, 1968: 26-27; Bircan, 2004: 16)

Bergson'un, konferans ve makalelerinden oluşan, *Manevi Enerji* isimli eserinin ikinci cildini oluşturan *Düşünce ve Devingen* eseri son yayımlanan eseridir. 1903-1930 yılları arasında farklı yerlerde yaptığı konuşmalar ve makalelerinden oluşan eserde sekiz makale vardır. Bergson'un bu yazıları pozitif bilimleri de ne kadar yakından takip ettiğini ve geliştirdiği felsefesini aynı zamanda bu bilimler üzerine de inşa ettiği görülür. Bu makalelerden, yüksek diyalektik değer taşıyan, *Metafizîğe Giriş* ve *Felsefî Sezgi* başlıklı yazılar, Bergson'un sezgi ve felsefesindeki yöntem

anlayışını sistemli bir şekilde çözümleyebilmek için, okunması gereken başlıca yazılardır. (Topçu, 1968: 29)

4.1.1. Bilgi Anlayışı

Bergson, metafiziğin bitti sanıldığı dönemde, bilimsel temellere dayalı bir metafizik eşliğinde felsefe yapılabileceği iddiasında olan bir filozoftur. (Kök, 1996: 7) Onun felsefesi, pozitivist ve dar çerçevede kalan bilimsel yorumların iddialarına karşı, insanî ve manevî değerlerin önemini vurgulayan bir felsefe olarak, 20. yy düşünce dünyasında öne çıkan rasyonalizme karşı bir başkaldırıdır. (Cevizci, 1999: 115)

Bergson'a göre, felsefe, zorunlu olarak madde ile uğraşmak ve ruhu derinleştirmek, dolayısıyla da hem sezgi hem de zekâyâ başvurmak zorundadır. (Bircan, 2004: 12) Bu anlamda geliştirdiği düşünce sistemi saf bir algı ve sezgi üzerine şekillenir. (Yerdelen, 2017: 122) Ona göre, metafizik inceleme için, akıl ve ruhu tanıma, bir ön hazırlık mahiyetindedir. Öncelikle aklın mekanizmasını bilmeli, tanımalı, işleyişini öğrenmeli; sonra da ona ne kadar güvenebileceğimizi görmeliyiz. Akıl için “prizma” benzetmesi yaparak, maddî ve gayri maddî şeyleri algılamamanın ilk aşamada onunla mümkün olduğunu söyler. Ama bu algılama esnasında, akıl “şey”leri başkalaştırır ve deforme eder. Böylece, ona göre, bu tanıma işleminin ardından görülecektir ki akıl, gerçekliğin yapısını bilmede tek başına yetkin değildir. (Bergson, 2015: 29) Determinist ve mekanist bilimin açıklama alanının ve kapsamının oldukça dar olduğunu düşünen Bergson, bilinç, yaşam ve özgürlüğün doğrudan doğruya sadece sezgi ile anlaşılabilir olduğunu öne sürer. Bu ve benzeri görüşleri ile yaşam felsefesinin yirminci yüzyıldaki en önemli temsilcisi sayılabilir. (Cevizci, 1999: 115)

Bergson, aklın gerçekliğin yapısını bilmede tek başına yetkin olmadığını düşündüğü, dinamizm ve sürekliliğin önemini vurguladığı için “romantik” şeklinde nitelendirilen bir gelenek içindedir. Ona göre, iki ayrı bilme yetisi ya da yol vardır. Biri katılaşmış, donmuş, yaratma ile bağları koparılmış, madde alanını geometrik esaslara dayanarak gözlem yolu ile bilen zekâdır. Diğeri, yaratma, oluş, hayat yani süreyi bilmeye yönelik sezgidir. (Cevizci, 2021: 975)

Tezimizin ikinci bölümünde bilginin imkânı ve kaynağına dair öne sürülen yaklaşımlara yer verdik. Mutlak bilgiye ulaşma konusunda akıl ve duyu yolunun dışında, bir de sezgi yolunun önemine vurgu yapan düşünürlerin varlığından söz ettik. Bu düşünürlerden biri olan Bergson, “Herhangi bir şeyi olduğu gibi, içinden

yakalayan”, anlamında kullandığı bilginin, ancak sezgi ile ulaşılabilir olduğu görüşündedir. (Bergson, 1986: 34) Buradan, herhangi bir şeyin bilgisine doğrudan ve araşsız olarak erişebilmenin mümkün görüldüğü sonucuna varırız.

Entüisyonizm, yani sezgiciliği savunan ve önemli temsilcilerinden biri olan Bergson, aynı zamanda süreç felsefesi olarak bilinen düşünce sisteminin oluşmasında ve gelişmesinde de önemli rol oynamıştır. Kökleri ilkçağ düşünürlerle dayanan süreç felsefesi, daha çok çağdaş düşünürlerden biri olan Whitehead ile anılıyor olsa da, ondan önce bu konudaki fikirlere eserlerinde yer veren Bergson’dur. Süreç felsefesinin temel görüşüne göre, her şey, sürekli olarak gelişim ve değişim içerisindedir. (Güvendi, 2022: 76) Aslında, süreç felsefesinin köklerini, her şeyin değişim geçirmekte olduğu görüşünü, bu anılan düşünürlerden daha önce ilk olarak Molla Sadra’da görüyoruz.

Bergson’a göre, insan bilgisi iki çeşittir. Bunlardan biri “görelî bilgi” diğeri ise “mutlak bilgi”dir. Görelî bilgi, maddenin ya da dış dünyanın “ayrıştırma” yöntemi ile araştırılmasıdır. “Mutlak bilgi” ya da “mutlak olana ilişkin bilgi” benliğimizin derinliğindeki iç sürenin sezgi yöntemi ile araştırılmasıdır. İnsan, herhangi bir şeyin gerçekliğine ulaşmak isterse, onu, dışarıdan farklı açılardan gözlemlemek yerine, doğrudan, dolaysız olarak onun içine yerleşmelidir. Herhangi bir şeyin içine yerleşebilmenin, ona gerçek anlamda erişebilmenin yolu da sezgidir. (Şener, 2004: 18; Bergson, 1986: 107)

İki ayrı bilme yolunu öne süren Bergson’a göre, bu ikiliğin sebebi, gerçekliğin yapısındaki ikiliktir. Bunu “madde ve hayat” olarak ifade etmek mümkündür. Ona göre, “madde”, “yerinde sayan bir kasırğa” “sonsuzca eksiltilmiş hayat”tır. Hayat ve madde birbirine zıt hareketlerdir. Madde alçalan, hayat ise yükselen bir harekettir. Madde zekâ ile, hayat ise ancak sezgi ile bilinebilir. (Cevizci, 2021: 976)

Bergson, bilimsel bilgiden ayrı olarak “felsefî bilgi”ye, zekâdan ayrı bir bilgi elde etme aracı olarak da “sezgi”ye öncelik verir. Metafizik, ancak, sezgi yöntemi ile mümkün, hatta zorunlu olduğunu öne sürer.

Bergson, iç güç kaynağı Tanrı olan “hayat hamlesi”ni (*Elan vital*) bir “yaratma esrarı” olarak açıklar. Hayat hamlesi, her canlıya devamlı olarak devinim verir. Bu anlamda, Tanrı, yaratıcı gelişme ile içten bağlantılı, durmayan özgürlük, sonsuz eylemdir. Hayat hamlesi karşısında canlıların tamamı “Esen rüzgârdan havalanmış

bir toz zerreciği gibidir”. Hayat hamlesi maddenin içine girmediği sürece, madde, “yerinde sayıp duran bir kasırğa gibi” olur. Bu yüzden bütün canlılarda ortak olan şey, hayat hamlesidir. (Bergson, 1947: 35-38) Buradan hareketle Bergson, hayatta her an yeni oluşların olduğu, hayatın yeni şekiller, yeni türler yaratan bir hamle olduğu, bu hamlenin de yaratıcı olup tekrarının ve geriye dönüşünün olmadığı kanaatindedir. Evrimin gerçekliğini bu anlamda kabul eder. Önceden keşfedilemeyen bu “yaratıcı evrim/tekamül”ün anlaşılabilmesi her şeyi bozan, bölüp parçalayan zekâ ile değil, ancak sezgi ile mümkündür. (Öktem, 2000: 177)

Bergson, ilk araştırmalarını ve çalışmalarını beden ve zihin konusunda yapmıştır. O, yaşadığı yıllarda, oldukça öne çıkan fikir akımı psiko-fizyolojik paralelizm anlayışına karşı çıkar. Beden ve zihnin birbiri ile ilişkili olduğu, her bir psikolojik duruma karşı onu belirleyen fizyolojik bir durum olduğu anlayışını savunan bu görüşün hatalı olduğunu düşünür. Ona göre, zihin, bellek ya da ruhun işlevi bedenden bağımsızdır. Bunlar, işlevlerinin gereği olarak, amaçlarını gerçekleştirebilmek için bedeni kullanırlar. Ona göre, bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. İnsan aracısız olarak, doğrudan sadece kendi tecrübesini bilebilir. Dolayısıyla insan, en yetkin ve en iyi şekilde süreyi ve kendi bilinç akışını idrak edebilir. Bunu idrak edebilmek kavramsallaştırma yoluyla olamaz, ancak yaşanarak sezgi yolu ile olabilir. Kavramlar, dinamik olan gerçekliği statik hâle getirir, onu böler ve çarpıtır. Gerçeklik ile ilgili hakikatler biriciktir; kavramlarla söze dökülemez. Bergson, burada, bir çıkış yolu olarak yine sezgi yetisine tutunur ve gerçekliğin özünün sezgi ile ulaşılabilir olduğu üzerinde durur. (Bergson, 2022: 55; Cevizci, 1999: 115-116)

Bergson’a göre, gerçeklik, bilimin öne sürdüğü biçimde madde ile sınırlı değildir. Doğa, bilimin varsaydığı gibi mekân içindeki maddî şeylerle, cisimlerden ibaret değildir. İnsanlar sadece mekânla düşünmeye çalıştıkları için maddeciliğe eğilimli olurlar. Buna karşın gerçek böyle değildir. Zaman mekândan daha temeldir. Gerçekliğin özü zamandır, süredir. (Cevizci, 1999: 116)

Doğru ya da gerçek bilgiye erişmenin mümkün olduğu görüşüne sahip olan Bergson’un, bilgi anlayışına olabildiğince açıklık getirebilmek için üzerinde durulması gereken bazı kavramlar vardır. Bu kavramlar, onun felsefi düşüncesinin temelini oluşturan “süre”, “zekâ ve içgüdü” ve “sezgi”dir. Sezgiye dair düşüncelerine

bir sonraki başlıkta yer vereceğiz. Burada “süre”, “zekâ” ve “içgüdü” kavramlarını alt başlıklar hâlinde ele alacağız.

4.1.1.1. Süre

Bergson’un geliştirdiği bir terim olarak “süre” kavramı, doğrudan doğruya yaşanmış olan, geçmiş, şimdi ve geleceğin içinde bittiği sürekli bir akıştır. (Akarsu, 1975: 154) Bergson’un, sürekli bir oluş ve değişimin olduğu, yaratımın her an devam ettiği, dinamik bir hayat anlayışı olduğuna dair görüşlerine yukarıda değindik. Bu sürekli oluş, değişme ve dinamizmin süreç felsefesi şeklinde sistemleştiği ve geliştiği, Bergson’un da bu düşüncenin temsilcilerinden biri olduğunu biliyoruz.

Süreç felsefesini benimseyen biri olarak Bergson, bu sistemde geliştirdiği “süre” kavramının “zaman” ile karıştırılmaması gerektiği üzerinde durur. Ona göre, zaman “ölçülebilir” ve “ölçülemeyen” şeklinde iki çeşittir. Ölçülebilir olan zaman, daha önce de değindiğimiz gibi, “matematik zaman”dır. Günlük yaşamda insanların hesaplayabildiği, ölçtüğü ve kullandığı zamandır. Bu zaman bölünebilir ve durağandır, statiktir. Bu zaman bilimin de kullandığı ve bildiği zamandır. Bilimin bu zamanı, ölçülebilir ve bölünebilirdir. Bergson, “matematik zamanın” bölünebilir oluşunu mekânın bölünmesine benzetir. Mekân da bölünüp ölçülebilir. Günlük hayatta insanların pratik eylemlerini bu zaman yönetir. Bununla beraber, bir zaman daha vardır ki ölçülemez ve bölünmez. Sürekli değişme özelliğine sahiptir, bu anlamda dinamiktir. Bu zaman, ruh hâllerimizde meydana gelen değişimle ilişkili bir zamandır. Bergson, bu dinamik ve ölçülemeyen zamanı “süre” olarak isimlendirir. Aynı zamanda bunu, “saf zaman”, “gerçek süre”, “somut süre” şeklinde de isimlendirir. (Bergson, 1947: 10; Cevizci, 2021: 982; Güvendi, 2022: 78)

Bergson’a göre, süre, hayattır; basit ve bölünmez bir eylem ve hamledir. Süre, ölçülemez, sayıyla sayılamaz, durmayan bir akıştır. (Bergson, 2022: 98) Sürenin özü, ona göre, akıp gitmektir. Asıl gerçeklik bu akış, süreklilik ve değişimdir. Gerçek süre nicelik değil, niteliktir. Ölçülecek olduğu takdirde onu bir mekânla sınırlandırmış oluruz. O, herhangi bir cins değildir, ayrı öğelerden oluşmaz, sayıyla benzerliği yoktur. (Bergson, 1986: 11)

“Süre” adını verdiği zamanın özünde bir birikim, büyüüp gelişme vardır. Süre sadece akıp giden bir şey değildir; aynı zamanda yaratıcıdır. Görünüşün gerisindeki gerçeklik, empirik dönüşümlerin arkasındaki esas nedendir. Gerçekten var olan şey,

cansız varlık, madde değildir; gerçeklik süredir. Evrimden kast edilen de bu gerçeklik içinde var olan dönüşüm ve değişimdir. Evrim fikrinin gelişiminde temel neden, esas güç süredir. Zaman birikimdir. Gelecek hiçbir şekilde geçmişin aynı olamaz, her an birikim esastır. Bu anlamda bilinçli varlıklar için değişim zorunludur. Var olmak değişmektir; değişmek ise olgunlaşmak anlamına gelir. Bu da, sonsuza değin “kendi kendini yaratmanın” olduğunu gösterir. Bu, sadece bilinçli varlık olan insan için değil, aynı zamanda bütün bir gerçeklik için geçerlidir. “Gelişme” denilen şey ancak “süre” şeklinde anlaşılırsa açıklığa kavuşabilecek bir şeydir. Sürenin doğru anlaşılması insanın hayatta maddeyi yenebilmesini, onun ötesine geçebilmesini sağlar, böylece insan içinde “saf süre”yi yaşar. İnsan herhangi bir işe bütün benliği ile yöneldiği zaman da aynı şeyi hisseder. (Bergson, 1947: 220-240; Cevizci, 1999: 116-117)

Hayatın sürekli oluşuna dair, “süreklilik” ifadesini Bergson şöyle açıklar: “Bir akış veya bir geçiş, ama kendi kendine yeten bir akış ve geçiş, akan bir şeyi içermeyen bir akış ve geçilen hâlleri varsaymayan bir geçiştir.” (Kaya, 2022: 59) İnsan bu süreklilik içinde akışa dâhil olarak tecrübeleri ile hiç durmadan değişir. Değiştikçe bir sonraki anda aynı kalması mümkün olmaz. Bu yüzden, yaşanan anlar yeniden yaşanamazdır. Çok ufak bir ânı bile yeniden yaşayabilecek olsak, bu, sonraki tüm hatıraların silinmesi demektir. Hatıralar zihinden silinse bile iradede silinmez. İnsanın şahsiyeti, benliği de hiç durmadan işte böyle doğar, büyür ve olgunlaşır. (Bergson, 1947: 18)

İnsanın özünde bu sürekliliğin izi olduğunu söyleyen Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*’nde verdiği örnek ile hem oluşun esasını hem de insan için harekete geçmenin önemini vurguluyor. Farz edelim, herhangi bir kişi bulunduğu odada kapalı olan pencereyi açmak için oturduğu yerden kalkıyor; fakat kalkar kalkmaz, tam pencereye yöneleceği sırada ne yapacağını unutuyor. Bulunduğu yerde hareketsiz duruyor. Aslında ne kadar basit bir eylemden söz ediyoruz, pencereyi açmak için ayağa kalkmak ve pencereyi açmak. Bu basit eyleme ilişkin fikirlerinden biri zihinden çıkmış bulundu, sadece hareket tasavvuru var. Bu kişi yerine tekrar oturmuyor, zihninde bir şey yapması gerektiği bilgisi var. O anki hareketsizliği herhangi bir hareketsizlik değildir. Bulunduğu vaziyet, yapacağı fiil için bir ön hazırlıktır. Geri dönüp oturmak yerine vaziyetini korumalı ve bu vaziyetin sebebini bulmak için içten içe bir arayışta olmalı. İçinde bulunduğu anda, fikrin taslağı

çizilmiş durumda, geriye kalan şey hareketin tasavvuruna bağlanmasıdır. Farz edelim ki kişi yerine geri oturdu. Buna rağmen, artık pencereye yönelmeden önceki kendisi ile aynı kişi değildir. Kendisinde bir fikir ve o fikrin hareket tasavvuru varlığını korur. (Bergson, 2022: 118)

Bergson “Zaman ve mekân birbirine karıştırılmamalıdır”, derken bir anlamda dış dünya ile iç hâllerimizi kast etmektedir. İnsanın ruh hâli, herhangi bir mekânda tasavvur edilerek anlaşılamaz. İç hâllerimiz maddî dünyadaki nesneler gibi sayılamaz. Bu yüzden, şuur hâlleri nasıl mekân içinde düşünüleliyorsa süre de mekân içinde kavranılamaz ve düşünülemez. Ona göre, süre, kâinattaki en açık şeydir. Hatta kâinat bizzat süredir. Süre, insanı, hayatın en öz kaynağına götürür. Sadece hareket ve sonsuz bir yenilenme hamlesi ile daima kendini yaratarak ebedî bir değişmedir. Süre, şuurun tezahürüdür; bilinç hâlinin bölünmez akışıdır. (Bircan, 2004: 8-9)

4.1.1.2. Zekâ ve İçgüdü

İçgüdü, sonradan kazanılmış ya da öğrenilmiş olmadan; doğuştan, alışlagelmiş, miras alınmış, doğal davranış tarzıdır. Canlı organizmanın iradî olmayan, amacına uygun hareketleri otomatik olarak gerçekleştirmesidir. Bu durum, doğal dürtü olarak da bilinir, aklın süzgecinden geçirilmemiş harekettir. (Cevizci, 1999: 439) İçgüdüler deneme yolu ile kazanılabilen ya da öğrenilebilen davranış biçimleri değildir. Canlıların kendileri için yararlı olana yönelebilmeleri ve bulundukları yerlere uyum sağlayabilmeleri için tabiat tarafından sunulan yetidir. (Topçu, 1968: 65)

Zekânın asıl konusu, katı cisimler, geometrik varlıklardır. Zekâ, doğası gereği, her şeyi önceden bilinen biçimine döndürür. Her süreyi mekân içine yerleştirir. Sanki asıl gerçeklik kendisiymiş gibi her zaman hareketsizlikte takılı kalır. Zekâ, yapısı gereği, sürekli hareketi ve hayatı anlayamaz. Yaratıcılık sürenin eseri olduğu gibi zekâ da süreyi tanımadığına göre, zekâ yaratma fikrine tamamen yabancısı diyebiliriz. Onun asıl görevi kavram ve tahliller yapmaktır. Kavram hiçbir şekilde gerçekliği tanıtamaz. Ancak, gerçekliğin sembolik ifadeleri olabilir. Tahlil, nihayetinde, önceden bildiğimiz şeyler ile yeni meydana çıkmış herhangi bir şeyin arasında kurulan bağıdır. Bir nevi tercümedir. Zekânın bu işlevleri, süreye karşı onu büsbütün yok saymayı gerektirmez. Aksine oluş, değişim ve süreklilik âlemine sıçramak için işe yarar bir cambaz tahtası gibidir. (A.g.e.: 61-63)

Zekâ, nesneyi mekânîk olarak tasavvur eder, ilke olarak evrensel mekanizmayı ileri sürer. O, maddeyi kullanmak, olaylara hâkim olmak ve nesneleri yönetmek için vardır. Zekânın gücü bilimin gücü ile doğru orantılıdır. Bu anlamda zaman ve mekânda kapsadığı alan, çok küçüktür. Bu yüzden, zekâ, erişemediği alana erişebilmek için, doğal olarak başka bir yetiye ihtiyaç duyar. Zekânın uyuduğu yerde içgüdü hep uyanıktır. İçgüdü, zekânın içindeki bilimsel olan, tekniğe eşlik eden bilgiye inancı dâhil eder. İnsan sadece mekanik olanla ilişki içinde olursa saf bir mekanizma ortaya çıkacaktır. Bu insanın doğasına aykırıdır. Zekâ ve içgüdü, hayatî bir yarar için birlikte hareket eder. (Bergson, 2013: 145-146)

Bergson'a göre, içgüdü ve zekâ, ilkel hâlde birbirine karışmış, evrimleştikçe birbirinden uzaklaşan bilinç hâlleridir. Her ikisi de araç kullanmak durumundadır. Zekânın araçları değişebilen, icat edilme özelliklerine sahiptir. İçgüdü'nün ise tabiatın verdiği değişmez araçları vardır. (A.g.e.: 30) Bergson, felsefesinin temel kavramlarının başında diyebileceğimiz “sezgi”nin, içgüdüden doğduğu görüşündedir. Bu anlamda zekâ ve içgüdü arasında şiddet ve derece farkı yoktur; mahiyet farkı vardır diyebiliriz. İçgüdü'nün anlık olarak ulaşabildiği gerçeklik, zekânın uzun uğraşlarını gerektirebilir. İçgüdü maddenin bilgisini verirken zekâ şeklin bilgisini verir. Zekânın araştırma gücü kendiliğinden bilgiye erişemez, içgüdü kendiliğinden erişir; ancak, onun da araştırma gücü yoktur. O hâlde, zekânın başlattığı araştırmayı tamamına erdiren içgüdüdür, sonucuna erişilebilir. (Bergson, 1947: 147-150; Topçu, 1968: 65)

Bergson zekâ için “şuurun donmuş kabuğu” ifadesini kullanır. Zekâ madde ve toplumla girdiği ilişki sonucu gelişir. Bu yüzden, ona göre, insan sadece zekâsı ile baş başa kalırsa hür değildir. Bu anlamda gerçek şahsiyetimizi inşa eden zekâ değildir. Bu yüzden, insanın özünün bir parçası olan özgürlüğü zekâdan başka bir şeyde aramak gerekir. Bu içgüdü ile ilişkili olarak insandaki “temel ben”dir. “Temel ben”e determinizm ve madde yaklaşmamıştır. Bütün ruhumuzu ortaya koyarak aldığımız kararlarda etkili olan temel ben'dir. (Bergson, 1947: XX)

Zekâ, kendisini madde alanında evinde gibi hisseder. Süreden ve oluştan kopuk olan geometri ve nesneler alanında sağlam bilgilere erişebilir. Ancak oluş ve süre, hayat ve yaratma ya da ruh ile ilgili meseleler devreye girince onları kavrayamaz. Bunları kavramaya kalkarsa sonucunda tahrif etmiş olur, olumlu bir sonuca varamaz. Zamanı mekânsallaştırarak ifade etmeye çalışacağı için yaratıcı zamanın gerçekliğini, asıl

olan gerçek zaman olan süreyi ıskalamış olur. Bu anlamda, Bergson'un "Pragmatik bir bilme yetisi", şeklinde ifade ettiği zekâ, madde alanında kaldığı sürece güvenilir ve faydalı bilgiler verebilir. (Cevizci, 2021: 976-977)

İçgüdü de zekâ gibi bir bilgi kaynağıdır. Hatta içgüdü insana sadece bilgi vermez, dolaysız olarak onu gerçeğin özüne de ulaştırır. Varlığın gerçekliği zekâ ve içgüdünün beraberliğidir. Zekâ, insanın içinde bulunduğu herhangi bir durumda, yararlı olanı tercih etme ve sorunları çözebilmeyi sağlar. İçgüdünün izini barındırmayan bir zekâ, zekânın izi olmayan bir içgüdüden söz edilemez. Başlangıçta aynı evrim noktasını paylaşan zekâ ve içgüdünün her ikisi de oluş hâlinde, evrimini tamamlamamış yetilerdir. (Bergson, 1947: 192-198) Zekâ, maddenin özel şekilleri ve hareketleri, maddenin doğası ile iç içeyken; içgüdü hayat ile bütünleşmiş ve hayatın kalıplarına girmiştir.

Bergson, içgüdüyü "sempati" kavramı ile açıklamaktadır. Bu sempati, kendi üzerine düşünebilse ve konusunu genişletebilseydi hayatın içine girmesi mümkün olacaktı. Zekâ fizik âlemde keşiflerine devam ederken içgüdü potansiyelinin sınırlarını zorlamaz. İnsanı hayatın özüne, içine götürecek olan şey konusunu düşünen, bilinçli ve sınırları aşan bir içgüdüdür. (Bergson, 1947: 231) Bununla beraber, kaynağına dönebilecek zekâ da kendi esas oluşunu yeniden yaşayabilir. Zekânın gücü bilgisi ile doğru orantılıdır. İçgüdünün aşabildiği sınırlar olduğu gibi zekânın da vardır. Burada önemli olan alışlagelmiş, bilindik olanı bırakabilmektir. Bergson bunun için yüzmeyi hiç bilmeyen birinin örneğini verir. Yeryüzünün sert yapısına alışmış ve hep bir kara parçası üzerinde yürüyen kişi suyun yumuşaklığını bilmediği için ilk girdiğinde çırpınmak zorunda kalır. Bu onun için yeni bir tecrübe olarak tabiri caizse konfor alanının dışındadır ve zordur. Buna karşın, suyun varlığına uyum sağlayabilmesi ancak suya girebilmesi ile mümkündür. (A.g.e.: 251-252)

Zekânın önemli bir bilme yetisi olarak ele alındığı, hatta sadece aklın, zekânın aracılığı ile ulaşılan bilginin mutlak bilgi sayıldığı yaklaşımlardan daha önce söz etmiştik. Rasyonalistik düşüncenin savunduğu bu görüşe empiristler tarafından karşı çıkılmış olsa da Bergson'un yaşadığı döneme kadar Kant ve beraberindeki düşünürler tarafından aklın önemi çok fazla vurgulanmıştır. Bergson, süregelen, bu bilginin kaynağı problemine başka bir pencere açmıştır. Mutlak bilgi için aklın ve duyuların ötesinde içgüdüyle bağlantılı bir bilme yetisinin varlığını öne sürmüştür.

İçgüdünün, kendi kendisinin farkına varması, hayat faydalarıyla alakasını kesmesi, onda sezgi yetisinin meydana çıkmasını sağlamıştır. (Topçu, 1968: 66)

Bir sonraki başlıkta, Bergson için, içgüdünün özel parçası olan “sezgi” kavramına açıklık getirmeye çalışacağız.

4.2. Bergson Felsefesinde Sezginin Mahiyeti ve Bilgi Değeri

Bergson’da sezgi mutlak bilgiye ulaşabilmenin en etkili aracıdır. “Asıl hakikat olan süreyi dolaysız kavrayan basit bir eylem”, şeklinde tanımladığı sezginin, öz değişikliği kavrayıp anlayan, sürekli akışın içinde değişimle beraber iç realitenin bilgisine erişebilen bir yeti olduğunu söyler. Sezginin doğrudan doğruya olarak elde ettiği bilgi, esasında bilincin verileridir. Bununla beraber, içgüdünün parçası olarak sadece insanın iç dünyasına ilişkin bilgisine değil, dış dünyanın maddeye ilişkin bilgisine erişmenin aracı olarak da sezginin yetkinliğinden söz eder. Dış dünyaya dönük olan sezgi varlıkla ilgili olandır. Bu tür sezginin “sempati” ve “saf algı” aşamaları vardır. İnsanı, maddenin “mutlak varlığı” ile karşı karşıya kılan saf algıdır. Bergson, gerçek bilginin, “şeyin bilgisine” erişebilmek, maddenin özüne ait bilgiyi elde etmede, hatta onun ötesinde bir bilgiye erişmekle mümkün olduğunu düşünür. Bunun, ancak başka bir bilgi türü ile ulaşılabilir olduğunu söyler ve bu bilgiye “keşfedici sezgi” adını verir. Ona göre, görünenin ötesinde keşfedilmeyi bekleyen gizlidir. Kendimizde varlığını hissettiğimiz süre, dışımızda bir sezgi türü olan sempati ile kavranabilir, anlaşılabilir. Sezgi zihinsel sempatidir. Sürenin sezgisi, zihinsel sempati ile ulaşılabilir. Bu, düşünmenin ötesinde yaşamakla ilgilidir. Yani, bilgi edinme yolu olarak, özne nesne arasında, sempatiye dayalı bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Dış dünya ve iç dünyaya ait olanın sezgi ile kaynaşmasıdır. (Bergson, 2022: 35-39; Öktem, 2000: 174)

Bergson, zekânın hayat konusunda gerçek bilgiyi barındırmadığı, bu eksikliği tamamlayacak bir aracı olması gerektiği üzerinde durur. Zekâdaki eksikleri giderecek olan, içgüdünün bir parçası olarak ondan taşan sezgidir. Bu anlamda zekâyı bütünü ile yok saymak düşünülemez. Zekânın ve sezginin birlikte bulunduğu bir ruh, hakikate ilişkin bilgiyi, gerçeğe ulaşma imkânını yakalayabilir. (Bergson, 1947: 233-234)

Bergson’a göre, süreyi doğrudan yaşayabilmenin koşulu bellektir. Bellek zaman aralıklarının üstesinden gelerek geçmişi şimdi olarak yaşatır. Bu ilişkide süreyi tam

olarak yakalayiveren sezgidir. (Cevizci, 1999: 117) Evren dinamiktir, durağan değildir, evrende sürekli bir oluş esastır. Bu oluş ve değişim sürecinin bir anda kavranabilmesi sezgi ile mümkündür. (Öktem, 2000: 174) Bunu başarabilen sezgi “Kendi kendisinin bilincinde olan, konusunu düşünebilen ve bunu genişletebilen”, bir niteliğe erişmiş içgüdüdür. (Bergson, 1947: 231)

Yukarıda, ikinci bölümde, türlerine değindiğimiz sezgiye kaynak bakımından farklı yaklaşımları olduğunu görmüştük. Bunlardan biri olan Kant ve Descartes’in sezginin çıkış yerinin akıl olduğu, zihinsel bir yeti olduğu görüşüne karşın Bergson’un sezgiyi ruhun bir yetisi olarak ele aldığı görülüyor. Sezgi bir iç yeti olarak durağan olmayan, değişimin ve oluşumun olduğu hayatın, sürenin kavranabilmesinin aracıdır.

Madde ve hayat düzeni benzer şekilde insanın iç dünyasında da vardır. Dışımızdaki düzeni bilmekten çok daha önemli olan şey, içimizdeki, benliğimizdeki düzeni, özü bilmektir. Bergson, insanın bu içe dönüş, kendini bilme hâlinde içten bir itici kuvvet ile karşılaşacağını söyler. Bu kuvvet insanı yeniden dış dünyaya yönlendirir. Bu içe dönüş ve tekrar dışa dönüş hamlelerinde düşünce gittikçe yayılır. İşte bu hamle, aynı zamanda felsefenin kendisidir. Felsefe sadece zekânın, dilin, duyuların, düşüncenin yapısından kaynaklandığı sürece sade bir bilimin bilgisi yani bilimden elde edilen bilgi olabilir. Felsefî sezgiye erişebilmek için gerçekliğin, hareketin bölünmez ve sürekli bütünlüğün içerisine dâhil olmak gerekir. Böylece felsefî sezgiye ulaşmak, zaman ve mekân bilgisini bilimin sınırlarında da bilmeyi gerektirir. (Bergson, 1986: 165-170; Korkmaz, 2019: 21)

Bergson’un sezgi görüşü, bilgi temelinden yoksun, saf bir aydınlanma şeklinde değildir. Ona göre, sezgi, çok geniş araştırmalar, zorlu ve zahmetli değerlendirmeler ile elde edilebilir. Zihnin bütün yaratıcı, aktif teknik çalışmaları sezgi için ön hazırlıktır. Herhangi bir şey konusunda önceden verilmiş bir çaba, o şey üzerine tekrar tekrar düşünmek, inatla yorulmadan uğraş vermek sonucunda ulaşılan en yüksek nokta, asıl gaye sezgidir. Bilgi, eşya ile insan arasına bir örtü çeker. İnsan, örtünün ötesindeki gerçekliği keşf için çalışır. Bu tür bir sezginin oluşması, üç aşamada gerçekleşir. Her bilgi, insan zihninde kavramlar hâlinde bulunur. Önceki bilgilerimiz kavramlar yolu ile varlığını korur. Kavram, gerçekliği sadece dışarıdan gözlemlemeyi sağlar. Kavram ile beraber, onun içerisine girebilmek özünü kavrayabilmek mümkün değildir. Ancak, yine de aklın ve iç duyunun bilgisi ilk aşamada kavramlara dayanır. İkinci aşama, “hayal” aşamasıdır. Bu aşama,

kavramlarla oluşturulmuş olan bir basamak gibidir. Hayal, sezginin kendisi değildir, belki gölgesi olabilir. Sezgi hayalden hareket eder; ama hayalden başka bir şeydir. Hayallerin tasavvuru ve tarifi zordur; fakat, insan için hayal yetisi sezginin sınırlarında bir aşamadır. Hayalin ardından gelen üçüncü aşama, sezgiyi yaşanabilir kılan en önemli aşamadır. Bu aşama “çaba” aşamasıdır. (Topçu, 1968: 69)

Bir gerçekliğe ilişkin, doğrudan doğruya erişilen bilgi anlamında sezginin verisi ilk, katışıksız ve saftır. Burada sezgi tam manasıyla hakiki kaynak, esaslı hareket noktası ve derinliktir. Bergson’un sezgi görüşü zekâdan bağımsız değildir. Onun sezgisinde esrareniz bir aydınlanma değil, tam anlamıyla bir yöntem söz konusudur. En göze çarpan özelliği de aktif olmasıdır. Bu sezgi, her düşüncenin ya da sistemin çeşitli aşamalarında kendini gösterebilir. Onun açığa çıkabilmesi için, Bergson en çok “çaba”dan söz eder. Bu, şuur altında geçen zorlu ve uzun bir ön hazırlığın şuura yükselen neticesidir. Eşyaya muhayyile gücü ile giren ve onda barınan bilgi anlamında kullandığı “mutlak bilgi”ye erişebilmenin yolu olarak gördüğü sezgi, ona göre, aynı zamanda “için (içeride ait olanın) bilgisidir”. Sezgi hayat gibidir; sürekli zorlanma ve çaba gerektirir. Daha önce dile getirdiğimiz, henüz suda yüzmeyi deneyimlememiş kişinin örneği gibi, insanın yüzmeye dair bilgisi yokken yapması gereken şey, suya girmektir. Suya girmeden, kendisinde yüzmeye kabiliyetinin olup olmadığını bilemeyecektir. İnsanda potansiyel olarak bulunan kabiliyetin açığa çıkması, meşakkatli bir gayretin sonucunda mümkündür. Sezginin meydana çıkması da aynen böyledir; çabayı, gayreti gerektirir. (Bergson, 1947: 138-140, Topçu, 1968: 69-72)

Bergson, *Metafiziğe Giriş* başlıklı eserine iki tür bilme tarzı olduğunu söyleyerek başlar. Ona göre, bu bilme tarzlarından ilki, “şey”in çevresinde dolaşarak elde edilendir. Diğeri, “şey”in içine girilerek elde edilebilen bilme tarzıdır. Birincisi, insanın, “şey”in dışında dolaşarak, dışarıdan bir bakış açısı ile kendisini ifade ettiği semboller ile ilişkilidir. İkincisi, hiçbir sembol ve bakış açısına dayanmaz. İlk durumda insan izafî olanda takılı kalır; ikincisinde ise, mümkün olduğu kadar “mutlak olan”a erişir. Bu iki bilme tarzını “sezgi” ve “analiz” kavramları ile tanımlar. Anlaşılır olması için de, her zaman yaptığı gibi, hayatın içinden örnekler verir. Homeros’un bir dizesinden çok etkilenen birini düşünelim. Bu kişi, karşılaştığı yunanca bilmeyen birine, dizenin kendisi üzerinde bıraktığı etkiyi anlatmak ister. İlk yapacağı şey, dizeyi tercüme etmektir. Sonra, tercümenin yorumunu yapar. Daha

sonra, yorumunu açıklamaya çalışır. Ardından her biri başka bir açıklamayı gerektiren sözlerine devam etmek durumundadır. Tüm bu aşamalar dizinin kendisine ulaşmaktan çok uzaktır. Başka bir örnekle; kendi kolunuzu kaldırdığınızı düşünün. Yalın bir algıya sahip şekilde içsel bir hareket yapmış olursunuz. Bununla beraber, dışarıdan sizi gözlemleyen birinin olduğunu farz edelim. Bu kişi, kolunuzu kaldırma hareketinizi, dışarıdan bir bakışla, bir noktadan diğer noktaya geçiş şeklinde algılar. Başlangıç ve son noktalar arasında da yine sıralı başka noktalar vardır. Okunan bir şiirin, onu doğrudan okuyan kişide bıraktığı izlenim yalındır, saftır. Bir uzvunu hareket ettiren kişi için bu eylem saf, yalın bir eylemdir. Dolayısıyla içeriden görülmüş mutlak ve yalın bir şeydir. Dışarıdan bir bakış izafidir, işaretleri sayıla sayıla bitmez; ama kendisine ulaşamaz. Sonuç olarak, anlaşılıyor ki “mutlak” sadece “sezgi”de verilmiştir. Bunun haricinde ulaşılan tüm bilgiler nesneyi ya da konuyu bilinen başka nesne ya da konulara indirger ki bu, insanı, konunun özünden uzaklaştıran “analiz”dir. Analiz, “bir şeyi o olmayan şeye göre ifade etmektir”. Analizin işlem alanı hareketsiz olandır. Sezgi ise, hareketlilikte, sürede konumlanır. (Bergson, 2011: 40-43)

Bergson, hem felsefeye, felsefenin ne olduğuna, kendisinin felsefeden ne anladığına hem de sezginin kendi düşünce sisteminde tam olarak hangi noktada durduğuna şu sözü ile açıklık getirmiştir. “Ya felsefe mümkün değildir ve şeyler üzerine bütün bilgimiz onlardan edinilecek bir faydaya yönelik pratik bir bilgidir ya da felsefe nesnenin içine bir sezgi çabası ile kendimizi yerleştirmekten ibarettir”. (A.g.e.: 63)

Bir sonraki başlıkta, Bergson’un sezgi anlayışının metafizik alana dâhil olan dinî/mistik tecrübe ile ilişkisine açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

4.3. Dinî Tecrübe Bağlamında Sezgicilik

Bergson, rasyonalistik düşüncenin, pozitif bilimlerin yükselişte olduğu bir dönemde, bilimin, bilimsel düşüncenin, hayatın özünü yakalayamayacağını savunur. Ona göre, doğa bilimci, hayatı, baktığı mikroskop camının arkasından hiçbir zaman keşfedememiştir ve keşfedemeyecektir. O camın arkasından, olsa olsa, sadece, hayatın yansımalarını görecektir. Bu anlamda, “Düşüncenin işleyişinin olağan istikametine müdahale etmek”, şeklinde tarif ettiği felsefe, işaret ettiğimiz bu anlayıştan çok uzaktır. Bilimin evrensel olabilmesi, metafiziğin eksiksiz bir şekilde kurulması ile mümkündür. Felsefenin de, sistemleştiği ilk günden bugüne gayesi buna erişmektir. Bu yüzden, ilk filozoflar; ilk nedenler ve ilk ilkeler problemlerine

yönelmişler ve felsefeyi “şey”lerin mutlak bilgisi ile bir saymışlardır. Ona göre, her bilimin incelediği iki önemli konu, insanın, “maddenin” ve “zihnin” özüne nüfuz edebilmesini sağlamaktır. Bu anlamda, ilk aşamada “zihin nedir”, “madde nedir” sorularını sormak çok önemlidir. Bu, en üst bilim olan Metafizik’in başlıca konusudur. Metafizik, şeylerin nihaî özüdür. (Bergson, 2015: 25-28)

Metafizik, Bergson’a göre, sezgiseldir, sezgi ile doğrudan ilişkilidir. İçsel olana ilişkin bilgiyi taşır. Akışın içindedir, dinamik, doğrudan ve dolayımıdır. Mutlak olana ilişkin bilgiye ulaşmak ancak metafizik ile mümkündür. (Cevizci, 2021: 980)

Bergson, insan türünü “Yaratan Kaynak” ile insanlar arasında, bir sevgi bağı olduğunu söyler. Bu sevgi, ruhu ısıtan ve tamamen içine çeken bir sevgidir. Mistikler, bu özü yakalayabilmiş kişilerdir. Mistiklerin, ruhlarından Tanrı’ya giden, Tanrı’dan da insana geri dönen bir akımın olduğunu hissettiklerini söyler. Ona göre, mistiklerin ruhu, maddî olanla engellenebilen bir ruh değildir. Onlar için, maddî bir engel yoktur. (Bergson, 2013: 48-49) Mistiklerin yaşadığı tecrübeye Bergson, “ateşin demire işlemesi” benzetmesi ile değinir. Demirin ateşte eridiği gibi mistik de kişiliğini eritmeksizin, son derece kuvvetli bir Zât’ın, benliğine işlediğini hisseder. Bunu hissetmesi mistik için yeterlidir. Hayatının devamında, o, bu tecrübeyi merkeze alarak yaşayacaktır. (A.g.e.: 262)

Bergson’a göre, mistiklerin toplumlardaki varlıkları çok önemlidir. Uygar bir toplumun en üst sınırı, “çıplak ödev” ve “saf atılım”ı gerçekleştirmektir. Mistiklerin devinimlerinin, bu iki hedefe ulaşmak konusunda çok etkili olduğunu düşünen Bergson, uygar toplumları ileri atılımlara sürükleyenlerin mistik ruhlar olduğu görüşündedir. (A.g.e.: 75)

Gerçek mistikler, Bergson’a göre, sadece kendilerini sarıp sarmalayan akıntıya açılanlardır. Bu kişiler kendilerinden emindirler. Aynı zamanda, bunlar, büyük eylem adamıdır. Yaşadıkları tecrübe sonucu aldıklarını, çevrelerine yayma ihtiyacını duyarlar. Bu ihtiyacı bir aşk atılımı olarak hissederler. Hissettikleri bu aşk, her mistikte, bir heyecan olarak mevcuttur ve bu heyecan insan hayatını bambaşka bir düzeye, atmosfere taşıyabilecek bir heyecandır. Kendileri, Tanrısal olan ile kurdukları ilişki sonucunda sevildikleri gibi, diğer insanların ruhlarının da insanlık sevgisine açılmasını sağlarlar. Bir mistiğin ya da mistiğin izinden giden birinin sözü, insanlar arasında başka birinin üzerinde yankı bulsa, onu etkilese; bu, uyuyan ve

uyanmak için ufak bir sebep, vesile bekleyen bir mistiğin olduğunun göstergesidir. Mistik, bu anlamda, ahlakî yaşamın yol göstericisidir. Ona göre, büyük mistik, kendi türü için çizilen maddî sınırı aşarak, Tanrısal hareketi sürdüren ve aynı zamanda onu ileri götüren kişidir. (A.g.e.: 197)

Bergson, mistiklerin yaşadıkları tecrübeler için, itibar edilmeyecek, “psikolojik bir hâl” yaklaşımında bulunanlara karşı çıkmıştır. O, “Entelektüel sağlık” şeklinde tarif ettiği beden ve zihnin sağlıklı olma durumunu şöyle açıklar: Anlık durumlara karşı uyum ve yeniden uyum yeteneği, eylem zevki, esneklik ile birleşen kararlılık, imkânsız ve mümkün olanı birbirinden ayırma, yalın bir zihin, yüksek bir sağduyu. Bunların her biri mistiklerde bulunan özelliklerdir. Öyle olmasa bile, yani bir mistik sinirsel rahatsızlığa sahip biriye bile yine de itibarsızlaştırılmaz. Bir mistik için öne sürülen aynı rahatsızlığa sahip bir müzisyen düşünelim. Bu müzisyenin yaptığı müziği rahatsızlığına dâhil ederek yok sayabilir miyiz? Mümkün değil. O halde, mistiğin yaşadığı tecrübe de kendisinde bulunan rahatsızlıklardan başka şeydir ve dikkate değerdir. (A.g.e.: 204-205) Dahası, mistiklerin arasında bulunan uyum göz ardı edilemeyecek bir durumdur. Yaşanan tecrübeler farklı olsa da özü itibarıyla birbirlerine çok benzerdir. Bu benzer öz, “sezgi özdeşliği”dir. (A.g.e.: 221)

Mistik, Bergson’a göre, Tanrı’yla dolarak, insanlığı Tanrısal bir aşkla sever. İnsanlığı bölünmez bir aşkla kucaklayan mistikler bulunmasaydı “yüksek bir öze eşit katılım” ilkesi ortaya konamazdı. Bu ne sadece rasyoneldir, ne de sadece duyumsaldır. Duyarlılığın ve aklın kökeninde var olandır. Tanrı aşkı ile birleşen mistik, insanlığa yaratılışın gizemini verebilen kişidir. Bu, metafiziksel bir özdür. Bu öz “Hristiyanlığın kökeninde olan İsa’daki özdür”. Mistikler, İncillerdeki İsa’nın eksik, ama özgün yönleri bulunan takipçileri, taklitçileridir. (A.g.e.: 209-214)

Ona göre, mistisizm, insanlığı değiştirebilme potansiyeline sahiptir. Fakat bu, ancak, mistiklerin kendisinde bulunan parçaları yavaş yavaş başkalarına geçirmesi ile mümkün olacak bir şeydir. (A.g.e.: 210)

Bergson, mistik olana dair ya da mistisizme dair konuşabilmek, tecrübeyi yaşayanları anlayabilmek için mistik tevrübeyi yaşamının şart olmadığını söyler. Buna örnek olarak William James’i verir. James de Bergson gibi mistik deneyim yaşamamış biridir. Ama mistik tecrübe yaşamış birinin yaşadıklarını, hissettiklerini duyduğu zaman “Kendisinin içinden bir şeyin o kişide yankı yaptığını”, söyler. (A.g.e.: 220)

Bergson, ağırlıklı olarak *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* eserinde ele aldığı mistik tecrübe konusunun felsefe ile ilişkisini kurarken söze şöyle başlar: Mistik deneyim başlı başına, filozofa nihaî gerçeği getiremez. Bunun ardından, sezgi ve içgüdü konusuna değinerek, sezginin insan ruhunda bilinçli ve yansız bir biçimde bulunduğundan söz eder. Sezginin bu bilinçli ve yansız varlığı çok uzağa yansımayan zayıf bir ışıktır. Ancak, eğer, insanlık için yaşamsal atılımın anlamı, içi, yönü aydınlanacaksa bu aydınlığın kaynağı olan ışık sadece sezgiden gelebilir. Çünkü içe yönelmiş olan sezgidir. Bu anlamda, yüksek bir yoğunlaşma halinde, içsel hayatımızın sürekliliğini sezgi ile kavrarsak, bizi varlığımızın köklerine, hatta daha da uzağa, hayatın özüne kadar götürecektir. Sezgiye yüklenen tüm bu anlamlar aslında mistiğin ruhunda içkin olan ve açığa çıkmaya hazır olan ayrıcalıktır. Mistiğin ruhu sezgide bulunan ayrıcalığa sahiptir. Mistik sezgi, ona göre, Tanrısal özün bir katkısıdır. (A.g.e.: 223)

Bergson, felsefî doğruluğun dereceleri olduğu görüşündedir. Felsefe hem muhakemeye hem de sezgiye başvurur. “Bilime sırtını dayayan sezginin” daha da ileri götürülebilmesi mümkündür. Ancak, bunun gerçekleşebilmesi sadece mistik sezgi ile olabilir. Maddenin varlık nedeni olan ve onun içinden geçen hayat akımını insanlar verili olarak alır. Bu yüzden özünü kavrayabilmiş değildirler. Mistik sezgi ile, Yaratıcı enerji kendisini aşk ile ortaya koyar. Mistikler, insanların üzerinde yürüyebileceği yeni bir yol açmıştır. Bu yeni yol, filozofun, hayatın nereden gelip nereye gittiğini görmesini sağlar. (A.g.e.: 229-230)

Felsefe deney ve muhakemenin eseridir. Tanrı’nın varlığı ya da mahiyetini belirleme anlamında deneyimin inkâr edilmesi felsefeye uygun değildir. Bu anlamda “Aşkın Varlık” hakkında, deneyimin ne söyleyebileceği, bu konuda insana ne öğretebileceğinin sorgulanması gerekir. Deneyimin insana söyleyebilecekleri konusunda muhakeme yapılmalı. Bu konuda, deneyimi yaşamayan biri Tanrısal deneyimi yaşamış olan mistiğe başvurabilir.

Bergson, *Yaratıcı Tekâmül* eserinde mistik sezgiden “Tanrı sezgisi” ifadesi ile söz eder. İnsanda, şuurlu zekâda asla gerçekleşmemiş olan, fakat daima kuvve halinde var olan Tanrı sezgisidir. Bu sezgi zekâyı aşan bir sezgidir; onun üstündedir. İnsanı “mutlak”a ilişkin bilginin içine sokan, gerçekliği deneyimleten sezgi bu türdendir. (Bergson, 1947: 412)

Bergson, düşünce sistemine yerleştirdiği sezgiyi felsefî model olarak bırakmamış, epistemolojik olarak mistisizme de taşımıştır. Mistikler, sezginin özünde de içkin çaba sonucunda Tanrı'ya ulaşmayı başarır. Mistikte Tanrı'ya ilişkin ön bilgi vardır. Bununla beraber, sezginin aşamalarında, daha önce belirttiğimiz gibi, Tanrı'ya ilişkin bilgi mistiğin zihninde bir tasavvur halinde bulunur. Zorlu bir çaba sonucunda da O'na kavuşma tecrübesini yaşar. (Kök, 1996: 107)

Sonuç olarak, Bergson, mistik tecrübeyi yaşayan biri olmadığı halde, görülüyor ki W. James örneğinde olduğu gibi, mistik tecrübenin önemini göz ardı etmiyor. Sezgi temelli felsefesinde mistik tecrübenin yaşanabilir bir tecrübe olarak yer bulduğu görülüyor. Mistik tecrübeyi yaşayan kişilerin tecrübelerinin, Bergson'un sezgi anlayışıyla bütünü ile olmasa da kısmen ilişkili olduğu sonucuna varıyoruz.

Bu bölümde, ilk olarak, Henri-Louis Bergson'un düşünsel biyografisine yer verdik. Hayatının belli aşamalarında yaşadığı önemli konulara değinmeye çalıştık. Bilgi anlayışı başlığında, ağırlıklı olarak, eserleri çerçevesinde felsefî sisteminin temel öğretilerine, problemlerine açıklık getirmeye çalıştık. Bu anlamda felsefesinin temel kavramları olan “süre”, “zekâ ve içgüdü”nün içeriğine değindik. Ardından, tezimizde bilgi değerine ve farklı anlamlandırılmalarına uzunca yer verdiğimiz “sezgi” kavramının, Bergson felsefesinde nereye oturduğuna, hangi anlamlara karşılık geldiğine açıklık getirmeye çalıştık. Son olarak Bergson sezgiciliğinde mistik/dinî tecrübenin anlam bakımından bilgi değerine yer verdik.

SONUÇ

Felsefî bilgide bir kuram olarak süje ve obje ilişkisi yer almaktadır. Tecrübî bilginin temelinde de yer alan süje obje ilişkisi bilginin kaynağı probleminde iki temel görüş ile karşımıza çıkmaktadır. Rasyonalistik düşünce bilginin kaynağı olarak akli esas alırken; Emprizm bilgi kaynağı bakımından duyu ve deneyimi önceler. Bu iki görüşün aksine aklın da duyunun da yetersiz olduğu iddiası ile öne çıkan üçüncü bir yaklaşım sezgici düşüncedir. Sezgicilere göre, akıl da duyular da yanılabilir. Bu düşünceye göre sezgi, kendisinden şüphe edilmeden “araçsız bir kavrayış” ile doğrudan doğruya hakikatin bilgisini elde etme yoludur.

Empirizm ile ilişkili olarak tecrübe, kişinin doğrudan dâhil olarak ya da gözlem yolu ile erişerek yaşadığı şuurlu farkındalık içerisinde olduğu bir olaydır. Tecrübe çeşitlerinden biri olan ve çağdaş düşünce problemlerinde adından söz ettiren dinî tecrübenin, bir delil olarak epistemolojik değerinin açıklığa kavuşturulması felsefî birikim açısından oldukça önemlidir.

Herhangi bir tecrübenin, deneyimin “dinî” olarak ifade edilebilmesi ancak bu deneyimi yaşadığını iddia eden kişinin zihninde daha önceden dinî değerler ve inançların bulunması ile mümkündür. Bu anlamda dinî tecrübe, rasyonel dinî kavram, yorum ve bilgiyi gerekli kılmaktadır. Burada, hâlihazırda inanan insan için Tanrı ile, Nihaî Gerçeklik ile kurulan bağ, O’nunla karşılaşma, “bir olma”/birleşme, O’nda kaybolma deneyimi söz konusudur. Dinî tecrübeyi yaşayan kişiler için bilgi kaynağı yaşadıkları deneyimdir.

Her dinin temel dinamikleri çeşitlilik arz etmektedir. Dahası, her kişinin düşünce dünyası ve inanç biçiminde de farklılıklar söz konusudur. Bu anlamda, İlahî olana ilişkin bilgi ile karşı karşıya kalınan özel tecrübeye de yaşayan kişilerin zihin dünyasının etkileri söz konusudur. Yaşanan dinî tecrübe çeşitlerinin farklı yorumlanmaları epistemolojik olarak değerinin sorgulanmasına da yol açmıştır. Tezimizde Tanrı’nın varlığına dair bir delil olup olamayacağını incelediğimiz dinî tecrübe öncelikle duygusal ve yoğun içsel bir süreç olduğu için, özellikle kavramların sınırlı özelliğinden dolayı anlatılamazdır.

Kişiye özgü oluşu sebebi ile başkasına aktarılamaması, olduğu gibi aktarılamadığı için de tahlili mümkün olmadığı düşünülen dinî tecrübenin nesnel bir delil olarak ele alınması tartışmalıdır. Başlıca problemlerden biri de, Tanrı'nın doğrudan bir tecrübenin konusu olabilmesinin birtakım felsefi ve teistik varsayımlar (mekânda ve zamanda yer alamayacağı vb.) açısından mümkün görünmemesidir. Bu anlamda, özellikle, dinî tecrübeyi “Tanrı ile birleşme” şeklinde açıklayan birlik tecrübesinin Ruhânî olanın maddî olanla birleşmesi durumu söz konusu olduğu için akla kısmen aykırı olduğunu belirtmek gerekir.

Bununla beraber, Muhammed İkbal'in dinî tecrübenin bir delil olması yönündeki kesin ifadeleri, sistematik olarak öne sürülen ilkelerin varlığı, bu konunun kolaylıkla reddedilebilir olmadığını göstermektedir. Bu anlamda doğrulanabilirlik ve safdillik ilkeleri, bir dereceye kadar dinî tecrübenin delil olma yönünü olumlu anlamda düşündürse de eleştirelilik ilkesi bu iki görüşe nazaran daha ikna edici içeriğe sahiptir görüşündeyiz. İnanan insanı canlı tutmak bakımından dinî tecrübe, teizmin ahiret anlayışında hem dünyevî hem uhrevî kazancın manevî tecrübesini de sağlamaktadır. Deizm veya Panteizmde görülemeyecek olan Tanrı'nın kulu ile etkileşim hâlinde olup “ilgilenmesi”, ulaşılabilir ve aktif varlığının en önemli göstergelerinden biridir.

Tezimizde dinî tecrübenin, dinlerin hedefi olan bireysel ve toplumsal ahlakın, yaşayışın düzenleyicisi konumuna erişmesinde etkili olduğu üzerinde durduk. Bu anlamda sadece tecrübeyi yaşayan kişiyi etkilediğine dair genel kanaatin tam anlamıyla doğru olmadığı sonucuna erişmiş olduk. Mistik düşünceye sahip kişi, psikolojik problemler yaşayan kişilerin (örn. şizofrenlerin) tutarsız davranışları; düzensiz, kaygılı, karamsar yaklaşımlarının aksine dünyayı daha iyimser, daha sevgi dolu, daha bütüncül, daha mutluluk üretici, daha dostça bir bakışla anlama imkânı veren dönüştürücü etkiye sahiptir. Bu yönü ile dinî tecrübe, sosyolojik açıdan da yok sayılamayacak ve yaşayanların aktarımları üzerinde düşünmeyi gerektiren bir deneyimdir.

İmanın temelini oluşturan Yaratıcı'nın varlığı meselesi, insan için her zaman önemli ve öncelikli bir konu olmuştur. İnsan inandığı varlığa ilişkin sürekli bir şeyler bilmek ister. İnsanın İlahî olana ilişkin bilgiye erişme isteği Peygamberler döneminde bir nevi karşılık bulsa da Peygamberden gelen haberî bilginin son bulması ile insan doğal olarak yeni bir arayışa girmiştir. Peygamberlerin varlığı son bulsa da güvenilir

bilgi kaynağı olarak haberî bilginin, mutlak bilginin devamı için yollar aranmıştır. Ayrıcalıklı bilgi kaynağı olarak “keşf” bu yollardan biri olarak kabul görmüştür.

Keşfi, teorik olarak açıklayan ilk mutasavvıfın Horasan’da yaşamış olan İbrahim b. Ethem olduğu bilinir. Ardından, yine aynı bölgeden Şakik el-Belhi, Mısır’da yaşamış olan Zu’n-Nun el-Mısri ve Bağdat’ta yaşamış olan Serî es-Sakatî keşfi açıklayan ilk mutasavvıflar arasındadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, farklı bölgelerden isimlerin aynı konuya açıklık getiriyor olmaları gaib olanla kurulan ilişkinin yaygın bir inanışla evrensel boyutunu da göstermektedir.

Tasavvufî düşüncede, “bilmek” ve ardından gelen “olmak” hâli, sonucunda bir tecrübeyi, yaşanmışlığı getirmektedir. “Olmak” hâli ile yaşanabilir olan keşfin dışında, başka türlü ulaşılamayan bir bilgi olarak dinî tecrübe, hakikate ulaşma anlamında öncelenmektedir. Keşfin mümkün olması için, insanın çabası ve akleden kalbin arınmasını önceleyen mutasavvıfların görüşlerinin, dinî tecrübeye saf bilinç hâlini önceleyenlere benzerliği görülmektedir.

Felsefede sezgi, belli bir olay ve varlık arasında gerçekleşen nedensel ve mantıksal ilişkileri ansızın kavramayı, bütün bir gerçekliği, gerçekliğin en yüksek ve nihai kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan yetidir.

Keşf ve sezginin, insan ruhunda içkin olan özel bir yeti olarak görünmeyen ile, Ruhânî olan ile kurulan ilişkide insan için son derece önemli olduğu açıklığa kavuşturulmaya çalışıldı. Bununla beraber, bu kavramlar, sadece gaybî olana ilişkin bilgiler için değil, insanın kendisini tanıması, kendisine dair, özüne dair bilgiye sahip olması, kendisini bilmesi için de önemlidir. Keşf ve sezgi, bir olgunluk, kemale erme süreci olan hayatta, içimizdeki varlıklarını bulmamız, bilmemiz gereken iki özel yetidir.

Keşfi, felsefesine mükâşefe kavramı ile dâhil eden Sühreverdî, oluşturduğu işrâk felsefesini bütünü ile “nur/ışık” kavramı üzerinden inşa etmiştir. Varlık sistemini de bu kavram üzerinden izah ederken âleme yaşam veren yegâne özün de bu “nur/ışık” olduğunu söyler. Işık benzetmesi üzerine oldukça yoğunlaşan Sühreverdî’nin, bu anlamda güneşe de büyük önem verdiği görülür. Bilgi anlayışında, yaşadığı dönemde meşşai düşüncenin mutlak bilgi olarak gördüğü husulî bilgiye karşı, keşfi mümkün kılacak şekilde, huzurî bilgi anlayışını geliştirmiştir.

Sühreverdî'nin kendisinin de dinî tecrübeler yaşayan biri olduğunu hem kendisinin ifadeleri hem de kaynaklarda düşünürlerin onun hakkındaki paylaşımlarından biliyoruz. Sühreverdî, yaşadığı derunî hallerden dolayı kimi zaman “mecnun”, “sihirbaz” gibi benzetmelerle anılmıştır. Dinî tecrübe yaşayan kişilerin bu tecrübelerinin psikolojik durumlardan ibaret olduğu görüşüne sahip düşünürler olduğu biliniyor. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami'nin *Hikmetü'l İşrâk*'ın çevirisinin ön sözünde, Safedî'nin görüşünden hareketle Sühreverdî için, “Biyografik kaynaklarda geçen bilgisi, kişiliği, zekâsı, olağanüstü hâlleri ile ilgili malumatların çokluğu onun zeki, zühd sahibi, edebî yönü güçlü bir düşünür olduğunu göstermektedir”, ifadesi (Sühreverdî, 2015: XIV) dinî tecrübe yaşayan kişiler için öne sürülen psikolojik hâllerin olumsuz yansımaları yaklaşımının isabetli olmadığını düşündürmektedir.

Bergson, metafiziğin bitti sanıldığı dönemde, bilimsel temellere dayalı bir metafizik eşliğinde felsefe yapılabileceği iddiasında olan bir filozoftur. Onun felsefesi, pozitivizme ve dar çerçevede kalan bilimsel yorumların iddialarına karşı, insanî ve manevî değerlerin önemini vurgulayan bir felsefe olarak, 20. yy düşünce dünyasında öne çıkan rasyonalizme karşı bir başkaldırıdır.

Bergson, “Herhangi bir şeyi olduğu gibi, içinden yakalayan”, anlamında kullandığı bilginin, ancak sezgi ile ulaşılabilir olduğu görüşündedir. Buradan, herhangi bir şeyin bilgisine doğrudan ve araçsız olarak erişebilmenin mümkün görüldüğü sonucuna varırız. Bergson, bilimsel bilgiden ayrı olarak “felsefî bilgi”ye, zekâdan ayrı bir bilgi elde etme aracı olarak da “sezgi”ye öncelik verir. O, metafiziğin, ancak, sezgi yöntemi ile mümkün, hatta zorunlu olduğunu öne sürer. Ona göre, zekânın ve sezginin birlikte bulunduğu bir ruh, hakikate ilişkin bilgiyi, gerçeğe ulaşma imkânını yakalayabilir.

Mistik, Bergson'a göre, Tanrı'dan yok olarak, insanlığı Tanrısal bir aşkla sever. Tanrı aşkı ile birleşen mistik, insanlığa yaratılışın gizemini verebilen kişidir. Bu, metafiziksel bir özdür. Bu öz “Hristiyanlığın kökeninde olan İsa'daki özdür”. Mistikler, İncillerdeki İsa'nın eksik ama orijinal yönleri bulunan takipçileri, taklitçileridir.

Bergson, mistik tecrübeyi yaşayan biri olmadığı halde, görülüyor ki mistik tecrübenin önemini göz ardı etmiyor. Sezgi temelli felsefesinde mistik tecrübenin

yaşanabilir bir tecrübe olarak yer bulduğu görülüyor. Mistik tecrübeyi yaşayan kişilerin tecrübelerinin, Bergson'un sezgi anlayışı ile bütünü ile olmasa da kısmen ilişkili olduğu sonucuna varıldı.

Sühreverdî, bundan neredeyse sekiz yüz yıl önce yaşamış bir İslam düşünürü olarak yaşadığı dönemde görüşleri ile yeni bir bakış açısı kazandıran önemli bir düşünürdür. Henri Bergson da aynı şekilde, yakın tarihimizin önemli bir düşünürü olarak yaşadığı dönemde, hâkim olan anlayışın ötesine geçen, geliştirdiği düşünce sistemi ile ses getiren bir isimdir. Bu iki düşünürün ayrı ayrı dönemlerde batınî/mistik tecrübenin varlığını, gerçek bilgiye erişmenin ancak bu şekilde mümkün olacağını, iç duyuların önemine vurgu yaparak keşf ve sezgi yetilerini öne çıkarmış olduklarını gördük.

Sonuç olarak, tezimizde bilginin mahiyeti ve kapsamı, tecrübenin kendisi ve tecrübecilik düşüncesinin tarihsel süreçte gelişimi ve anlamlandırılmaları üzerinde durduk. Tecrübe çeşitlerinden biri olarak dinî tecrübeye ilişkin tanımlamalara, dinî tecrübenin içeriğine dair yaklaşımlara, bir delil olarak ele alınıp alınamayacağına dair epistemolojik değerlendirilmelere yer verdik. “Keşf” ve “sezgi” kavramlarının anlam bakımından neye karşılık geldiğine, dinî tecrübe ile ilişkisine açıklık getirmeye çalıştık. Sühreverdî'nin düşünce dünyasına ve bilgi anlayışına yer verdik. Bilgi anlayışında, geliştirdiği düşünce sisteminde hûzûrî bilgi yaklaşımına, âlemin oluşumu konusunda dile getirdiği varlık düzenine, düşünce sisteminin temeli olan nur kavramına açıklık getirmeye çalıştık. İshrâkî bir ilke olarak keşf/mükâşefe hâlinin nasıl mümkün olduğunu, mahiyetinin ne olduğunu göstermeye çalıştık. Dinî tecrübe olarak işrâkın ne şekilde mümkün olduğu, Sühreverdî'nin Tanrı anlayışı ile nasıl bir ilişkisi olduğuna açıklık getirmeye çalıştık. Son bölümde, Henri-Louis Bergson'un düşünsel biyografisine yer verdik. Hayatının belli aşamalarında yaşadığı önemli konulara değinmeye çalıştık. Bilgi anlayışı başlığında, ağırlıklı olarak, eserleri çerçevesinde felsefî sisteminin temel öğretilerine, problemlerine açıklık getirmeye çalıştık. Bu anlamda felsefesinin temel kavramları olan “süre”, “zekâ ve içgüdü”nün içeriğine değindik. Ardından, tezimizde bilgi değerine ve farklı anlamlandırılmalarına uzunca yer verdiğimiz “sezgi” kavramının, Bergson felsefesinde nereye oturduğuna, hangi anlamlara karşılık geldiğine açıklık getirmeye çalıştık. Son olarak, Bergson sezgiciliğinde mistik/dinî tecrübenin anlam bakımından bilgi değerine yer verdik.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü. (1.bs.)* Ankara: TDK Yay.
- Akdemir, B. (2015). *Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalci Yaklaşım Örneği. (Doktora Tezi).* İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Arabî, İ. (2011). *Hakikat Yolcularına Rehber - Tuhfetü's-Sefere.* (H. Ş. Ergüneş, Çev.). İstanbul: İz.
- Arabî, İ. (2020). *Harflerin İlmi –El-Fütuhâtü'l-Mekkiyye.* (M. Kanık, Çev.). İstanbul: İnsan Yay.
- Aristoteles. (1985). *Metafizik.* (A. Arslan, Çev.) İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Arslan, A. (2021). *Felsefeye Giriş.* Ankara: Serbest Akademi.
- Aydın, F. (2020). “Sühreverdi Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri”. *Tokat İlmîyat Dergisi.* 8(2): 659-680.
- Aydın, M. (2019). *Din Felsefesi.* İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay.
- Aydoğan, A. (2022). *Henri Bergson ve Nurettin Topçu'nun Felsefi Düşünceleri ve Sezgiye Yaklaşımları. (Yüksek Lisans Tezi).* Yalova Üniversitesi, Yalova.
- Bekiryazıcı, E. (2014). “İslam Düşüncesi ve İsrâkîlik”. *Eskiye Dergisi.* (28): 25-36.
- Bergson, H. (1947). *Yaratıcı Tekamül.* (M. Ş. Tunç, Çev.). İstanbul: MEB.
- Bergson, H. (1986). *Düşünce ve devingen.* (M. Katırcıoğlu, Çev.). İstanbul: MEB.
- Bergson, H. (2011). *Metafiziğe Giriş.* (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Paradigma Yay.
- Bergson, H. (2013). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı.* (M. M. Yakupoğlu, Çev.). İstanbul: Doğu-Batı Yay.
- Bergson, H. (2015). *Metafizik Dersleri.* (B. G. Beşiktaşlıyan Çev.). İstanbul: Pinhan Yay.
- Bergson, H. (2022). *Manevi Enerji. (M. Batmankaya, Çev.).* İstanbul: Şule Yay.
- Bergson, H. (2022). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri.* (M. Ş. Tunç, Çev.). İstanbul: Dergah Yay.

- Biçer, R. (2000, Eylül). “Bir Kelam Bilgini Olarak Ebu Bekir İbnü'l-Arabi'ye göre Gazzali'nin Keşf Metodu”. *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*. Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Bircan, V. (2004). *Bergson'un Ahlak Anlayışı*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. (1.bs.). Ankara: Rehber.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cevizci, A. (2021). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yay.
- Cihan, A. (2001). “Şihabeddin Sühreverdi'nin Eserleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Çatak, A. (2015). “Yahya B. Habeş ES-Sühreverdi'de Marifet Anlayışı”. *Mardin İşrak Günleri Çalıştayı*, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin.
- Çavuş, B. (2022). “Şihâbüddîn es-Sühreverdi'de Husûlî ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 22(2): 951-972.
- Çavuşoğlu, H. (2019, Ekim). “Dinî Tecrübe Delilinin Doğası”. *II. Uluslararası Eğitimde ve Kültürde Akademik Çalışmalar Sempozyumu*. Pamukkale Üniversitesi, Denizli.
- Çetinkaya, B. A. (2021). *Felsefe Tarihi Antik Doğu'dan Modern Batı'ya*. Ankara: Nobel.
- Çubukçu, İ.A. (1968). “Suhreverdi ve İşrakiye Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (16): 177-200.
- Deneyim. <https://sozluk.gov.tr/>. – TDK, [03.03.2024].
- Dişkaya, A. (2015). “İlm-i Huzuri ve Epistemolojik Değeri”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. (28): 163-193.
- Dişkaya, A. (2021). *Aklın Sınırlarında Metafizik -Felsefî Akledilirler Öğretisi-*. İstanbul: Ketebe.

- Doğanay, V. (2019). *Gazali ve Henri Bergson Felsefesinde Sezgi*. (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Edis, M. S. (2018, Aralık). “Tasavvuf İstilahında “Keşf” ve “İlhâm” Terimlerinin Kronolojik Analizi”. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. İstanbul
- Erdem, Ö. F. (2012). *William James’e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*. (Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Eroğlu, A. (2007). *Henri Bergson’da Şuur-Sezgi İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Ertürk, R. (2004). *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*. İstanbul: Fecr Yay.
- Gürbüz, S. (2023). “Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9(1): 57-68.
- Gürses, İ. (2019). “Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18(11): 489-513.
- Gürsoy, A. (2015). “İbn Sina Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi”. *Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 8(16): 153-180.
- Güvendi, A. (2022). *Modern Epistemolojiden Günümüze Bilgide Kesinlik Problemi ve Sezgi Kavramı*. (Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Haklı, Ş. (2007). “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak “Sezgi””. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6(11): 35-52.
- Hançerlioğlu, O. (1979). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. (C. 6). İstanbul: Remzi.
- Hemşinli, H. (2010). “Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (33): 119-144.
- Hemşinli, H. (2015). *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*. (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Hökelekli, H. (1997). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (1. bs., C. 15). İstanbul TDV Yay.

- Hume, D. (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. (S. Evrim, Çev.). İstanbul: MEB.
- İkbal, M. (2001). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. (N. A. Asrar, Çev.). İstanbul: Birleşik Yay.
- Karslı, İ. (2005). “Dini Tecrübenin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (24): 93-120.
- Kaya, F. (2022). *Henri Bergson'un Zaman Anlayışı*. (Yüksek Lisans). Mersin Üniversitesi, Mersin.
- Kaya, M. (2001). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (1. bs., C. 23). İstanbul: TDV Yay.
- Kayserî, D. (2023). *Fusûsu'l-Hikem'e Giriş (Mukaddimat)*. (T. Koç, Çev.). İstanbul: İz Yay.
- Keşf. <https://www.luggat.com/keşf>, [20.03.2024].
- Keşif. <https://sozluk.gov.tr/>. – TDK, [20.03.2024].
- Koç, T. (2017). *Din Dili*. İstanbul: İz Yay.
- Konar, A. (2022). “Sezgi ve Sezgisel Düşünmeye Din Psikolojik Bir Bakış”. *Hakkari İlahiyat Dergisi*. (1): 140-154.
- Korkmaz, M. (2019). *Henri Bergson'da Din ve Ahlak İlişkisi*. (Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Kök, M. (1996). *Bergson Mistisizmi ve Problemleri*. (Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Kömürcü, K. (2023). Sühreverdi. A.K. Cihan (Ed.) *İşraki Mantık*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Köz, İ. (2005). “Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 3(1): 23-40.
- Kutluer, İ. (2010). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (1. bs., C. 17). İstanbul: TDV Yay.
- Kutluer, İ. (2010). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (1. bs., C.38). İstanbul: TDV Yay.
- Locke, J. (1999). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. (M. D. Topçu, Çev.). Ankara: Öteki.

- Meçin, M. (2015). “Sühreverdi'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. (3): 49-70.
- Meçin, M. M. (2017). “Bir Teosof Olarak Sühreverdi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (35).
- Memmedova, Ü. (2021). “Doğu'nun Işık Sevdalı Filozofu Şihabeddin Yahya Sühreverdi” *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*. 5(2): 106-115.
- Okudan, R. (2001). *İşrak Filozofu Sühreverdi Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat*. (Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Öktem, Ü. (2000). “Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi”. *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 40(1-2): 159-188.
- Özden, Ö. (2017). *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Özden, Ö. ve Elmalı, O. (2017). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.
- Özturan, M. (2018). “Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi”. *Beytulhikme An International of Philosophy*. 8(2): 771-819.
- Palmer, D. (2022). *Antik Yunan'dan Post-Modernist Döneme Kadar Batı Felsefesi Tarihi*. (H. İ. Çeşme, Çev.) İstanbul: Ketebe.
- Peterson M., vd. (2018). *Din Felsefesi Seçme Metinler*. İstanbul: Küre.
- Peterson M., vd. (2019). *Akıl ve İnanç*. İstanbul: Küre.
- Reçber, M. S. (2004). *Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti*. İstanbul: Kitabiyat.
- Sayar, S. (2007). *Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur'an'da Dinî tecrübe*. (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.
- Sühreverdi. (2013). *İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi: IV Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık*. T. Yörükan (Ed.), Heyakılı'n-Nur-Nur Parıltıları. (Y. Z. Yörükan, Çev.). İstanbul: Ötüken Yay.
- Sühreverdi. (2015). *Hikmetü'l İşrak*. (E. Bekiryazıcı ve Ü. Sami, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Sühreverdi. (2019). *Kitabü't-Telvihat-Hikmet Parıltıları*. (A. K. Cihan, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- Sünter, E. (2020). “Sühreverdî’ye Göre Arınmanın Felsefesi “İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 24(1): 89-111.
- Şehrezuri. (2015). *Nüzhetü’l Ervah – Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. (E. Altaş, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Şener, H. (2004). Bergson’un Bilgi Anlayışı ve M. Ş. Tunç’a Yansıması. (Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Taylan, N. (1992). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (1. bs., C. 6). İstanbul: TDV Yay.
- Taylan, N. (1998). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yay.
- Tecrübe. (2012). <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/tecrube>, [03.03.2024].
- Tokat, L. (2017). “Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak “Ayrıcalıklı Bilgi”: Keşf, İlham ve Rüya -Felsefî Bir Analiz-“. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16(32): 387-410.
- Tokat, L. (2021). *Din Felsefesi*. İstanbul: Bilay Yay.
- Topaloğlu, A. (2020). *Teizm ve Ateizm –Tanrı Tanımazlığın Felsefî Boyutları-* İstanbul: İz Yayınları.
- Topçu, N. (1968). *Bergson*. İstanbul: Hareket Yay.
- Topdemir, H. G. (2009). “Felsefe Nedir? Bilgi Nedir?”. *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, 23(1): 119-133.
- Tüzer, A. (2006). *Dini Tecrübe Ve Mistisizm - Felsefî Bir Yaklaşım-*. İstanbul: Dergah Yay.
- Uçak, N. (2010). “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”. *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, 24(4): 705-722.
- Uludağ, S. (2004). Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi - II). Bedrettin Çetiner (Ed.) *Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü*, İstanbul: Ensar.
- Uludağ, S. (2006). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (1. bs., C. 32). İstanbul: TDV Yay.
- Uludağ, S. (2022). *TDV İslam Ansiklopedisi*. (1. bs., C. 25). İstanbul: TDV Yay.

- Yaran, C. S. (2007). ““Eleştirel Deneyimcilik”: Dini Tecrübede Swinburne'ün “Safidillik İlkesi”ne Karşı “Eleştirelilik İlkesi””. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (15): 25-54.
- Yavaş, İ. (1986). *İşraki Felsefede Bilgi Problemi*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Yenen, H. (2009). “Sühreverdi Üzerine Araştırmalar -1- Huzuri Bilgi”. *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*.(15): 113-134.
- Yörükan, Y. Z. (2013). *İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi: IV Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık*. T. Yörükan (Der.), İstanbul: Ötüken.
- Yüce, F. (2017). “Dini ve Mistik Tecrübelerin Güvenilirliği Açısından Analogiler: Duyu Tecrübesi Analogisinden Duygu Tecrübesi Analogisine Geçiş”. *Felsefe Dünyası Dergisi*, (66): 207-231.

ÖZGEÇMİŞ

Nurcan Doğan

A. Eğitim

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Alanı, 2024, İstanbul

Lisans: Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 2020, Uşak

Lisans: İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 2024, İstanbul

B. MESLEKİ DENEYİM

2020-2021 İzmir Buca Kız Anadolu İmam Hatip Fen & Sosyal Proje Lisesi
Meslek Dersi Öğretmeni

2020-2022 Aşina Kitap Yayınevi, Musahhih

2021-2022 UGED (Uluslararası Genç Derneği) İdari Yardımcı

2020-2024 GENÇ Dergi Yazı İşleri, Baş Musahhih

2024 İzmir Ahmet Hakkı Balcıoğlu Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Din
Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

C. Sertifikalar

TGSP (Türkiye Gençlik STKları Platformu) Gençlik Liderliği Eğitim
Programı - Liderlik sertifikası

Yazarlık Ve Editörlük Sertifikası

Eğitmen: Yusuf Temizcan

D. Yayınlanmamış Çalışma

Lisans Bitirme Tezi - Platon'un Timaios Eserinin Değerlendirilmesi

Danışman: Doç. Dr. Mahmut Avcı