

Modern Maneviyat ve Din

Doç. Dr. Muhammed Caferi

Müslüman aydınlar, dinî düşüncüyü ihya edip, günümüze adapte etmek ve onu onarmak için hep gelenek ve modernlik arasında uzlaşılı bulma arayışında olmuş ve bu doğrultuda çeşitli çözüm yollarına sarılmışlardır. “Maneviyat teorisi”, “rasyonellik ve maneviyat projesi”, “rasyonel maneviyat” ve “modern maneviyat”, gibi bütün bu başlıklar yukarıdaki hedefi gerçekleştirmek için üretilip düşünce piyasasına sürülmüş en son ve en yeni yaklaşımlardır. Din felsefesinin en köklü bahislerinden olan akıl ve din arasındaki ilişkiye bir şekilde cevap kabul edilebilecek bu görüş, bizim yerli düşünce sahamızda on yıldan biraz fazla bir geçmişe sahip olsa da¹ tutarlı bir teori olarak düzenlenip formüle edilmesinin birkaç yılı geçmediği iddia edilebilir.²

¹ Bu teorinin bazı bileşenlerinin fikrî kökeni, Muhammed Müctehid Şebisterî'nin *Hermönetik, Kitap ve Sünnet, İman ve Âzâdi*; Abdülkerim Suruş'un da *Ferbihter ez İdeoloji* ve diğer kitaplarında net biçimde görülebilir. Bu sebeple meselelerin içiçeliği itibariyle maneviyatın bileşenlerini açıklarken onların görüş ve eserlerine isinhat edilmiştir.

² Ülkemizde bu teoriyi ortaya atan teorisyen, son birkaç yıldır çok sayıda konferans, makale ve kitapla bu görüşün çerçevesini ve temellerini göstermeye çalışan Mustafa Melikiyan kabul edilmelidir.

Bu yaklaşımın incelenmesini ve tenkidini gerekli kılan, bizi sürekli yeni düşünceleri değerlendirmeye çağıran bilimsel yaklaşımdan ziyade, son birkaç yıldır, esas itibariyle şeriatı vurgulamaksızın, çoğunlukla da onu reddedip dışlayarak toplumda bir kesimi farklı düzeylerde kendi öğretilerinin etkisi altına alan ithal bir kısım mistisizmlerin ülkeye nüfuz etmesi ve yaygınlaşmasıdır. Maneviyat teorisi (görüleceği gibi), bu tür mistisizmlerin gelişip serpilmesine uygun bir ortam olmuştur ve bu kesimin manevi yaklaşımlarına ilişkin felsefi ve psikolojik temellerinin biçimlenmesinde mühendislik yapmaktadır. Hal böyle olunca bu makale, bu düşüncenin teorisyenlerinin düşüncelerine dayanarak onun sütun ve bileşenlerinin betimleyici ve analitik değerlendirmesine ilaveten, bir yandan temellerini ortaya çıkarma ve eleştirmek, diğer yandan da yolaçtığı sonuçları ele almak niyetindedir. Bu arada bu görüşün ilke ve esasının jeneaolojisine de göz atılacaktır.³

³ Elinizdeki makalenin, yeni zuhur eden ithal mistisizmler konusunu tartışmayı amaçlamadığı, makalenin yaklaşımının kelâmî-felsefî olduğu açıktır.

Maneviyat Nedir?

Görünen o ki, tartışmanın mantıksal seyri, başta “maneviyat”ın nasıl bir şey olduğu, temelleri ve onu değerli kılan şeylerin neler olduğunu incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bölümde maneviyat tanımlandıktan sonra pozitif ve negatif bileşenleri analiz edilecek, daha sonra da manevî insanın özellikleri dile getirilecektir. Bölümün sonunda ise maneviyatın din ve modernizmle ilişkisi incelenecektir.

Maneviyatın⁴ Tanımı

Her yeni yaklaşımın gündeme getirilmesinin şartlarından biri, anahtar kavramların, muadil veya benzer diğer görüşlerle arasındaki sınır belirlenecek şekilde kapsamlı tanımını yapmak ve sınırlarını çizmektir. Biz de yolun başında “maneviyat” kavramını Batılı bağlamında⁵ incelemeye ve köklerini bulmaya çalışacak, daha sonra da yerli versiyonunu ele alacağız.

Batıda çağdaş sözlük ve ansiklopedilerin maneviyatçılık, maneviyatçı kuruluşlar, manevi tecrübe veya manevi yöntemlere değinmekle birlikte maneviyat bahsinde kelimenin gerçek anlamında bir madde içermemesi şaşırtıcıdır. Bu da maneviyatın henüz yeni zuhur etmiş bir saha olduğunu göstermektedir.⁶ İngilizce Oxford sözlüğünde maneviyat konusunda on sayfa bilgi

⁴ Spirituality.

⁵ Context.

⁶ Örnek olarak Mircea Eliade'nin *Dâiretulmeârif-i Din*'ine bakmak yeterlidir. Orada “maneviyat”ın net bir tanımını vermeksizin geniş biçimde “spiritual guide” ve “spiritual discipline” başlıklı iki maddeye yer vermiş ve bu konuları analiz etmiştir. Dikkat çekici olan şu ki, maneviyat rasyonel ve felsefi renk taşımasına ya da hiç değilse rasyonel analizi yansıtmasına rağmen felsefe ansiklopedilerinde de yeri boştur.

sunulmuştur. Buna göre maneviyat, insanın hayatı için önem taşıyan güç ve can anlamında⁷ Latince “spiritus” kelimesinden gelmektedir. Buradan, maneviyatın manasının, yaşamın en hayati nitelikleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Böyle bakıldığında eğer maneviyatı örf açısından ve toplumdaki bireylerin gözüyle tarif etmek istersek “Cisimlerin veya diğer maddî ve duyumsanan nesnelere (dolayısıyla da görme ve işitme gibi duyularımızdan) dışında maddî olmayan boyut hakkında bilgi ve malumat içeren şeyi tecrübe etme ve o olma yöntemi” diyebiliriz.⁹ Bu telakkiye göre maneviyat, insanın, bedeninin ölümünden sonra geride kalan ruh bağıdır ve bu yüzden maneviyat kiliseleri ruha ilişkin araştırmaları ibadetle ilgili görevleri arasında sayarak ruhsal fenomenleri teyit etmektedir.¹⁰

Ama batılılar bir kavram olarak “maneviyat”ı, insan olmakla bağı bulunan şeyi araştırmak biçiminde tarif etmiştir.¹¹ Bu tanımın dine, üstelik de yapısal ve sistematik bir şekilde bakmadığı gayet net ortadadır.¹² Hümanist ve fenomenolojik yaklaşımla maneviyatın mahiyetini çözümlenip tümevarım yapan araştırmacılar onu dindeki sınırlı ödevler, âdâp ve inançlarla aynı görmez. Aksine, kabiliyet ve kapasitesi herkeste mevcut

⁷ Bazen de “nefes” anlamında kabul edilmektedir.

⁸ Thoresen ve diğerleri, “Ma'nevîyyet, Din ve Behdâst”, *Nakdu Nazar*, s. 176.

⁹ West, *Revandermânî ve Ma'nevîyyet*, s. 25.

¹⁰ Smith ve diğerleri, *Dictionary of Religion*, s. 1022.

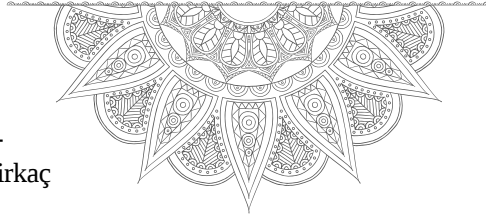
¹¹ King, “Ma'nevîyyet”, *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 75.

¹² Din uzmanlarının bir kısmı, dinin en az oniki öze bağlı bulunduğu inammaktadır. Maneviyat bunların beş veya altı tanesine katılmaktadır: Doğa üstü gerçekliğe inanç, dünyevî realite ile kutsal realiteyi birbirinden ayırmak, bilginin üst düzeylerine, ahlak sistemine ve deruni ahenkli gelişime erişim için çaba sarfetmek. (Bkz: Fontana, *Revânşînsî-yi Din ve Ma'nevîyyet*, s. 32-33 ve 38).

bulunan insanî bir fenomen telakki eder.¹³ Bu mananın, formel¹⁴ ve bilinen dinlere ilaveten, dinî ve din dışı (seküler) sistemlere de uygulanabileceği anlaşılmaktadır.¹⁵ Bu yaklaşımla, maneviyatın, kendinden çok daha büyük bir şeyle, kişinin hayatına anlam bahşeden ve insanın gaye ve hedef saydığı şeyle irtibat duygusunu gerektirdiği kabul edilmiş olmaktadır.¹⁶ Bu anlayışta maneviyat, insanın en büyük kaygısı olan “adalet ve huzurun gölgesinde hayat” doğrultusunda dinamik bir yaklaşım olarak ifade edilip yorumlanmaktadır.¹⁷ Yukarıda zikredilen araştırmacılar, maneviyatı, aşağıda özetle sıralanmış birkaç boyutlu yapı görmektedir:¹⁸



Batılılar bir kavram olarak “maneviyat”ı, insan olmakla başı bulunan şeyi araştırmak biçiminde tarif etmiştir. Bu tanımın dine, üstelik de yapısal ve sistematik bir şekilde bakmadığı gayet net ortadadır. Hümanist ve fenomenolojik yaklaşımla maneviyatın mahiyetini çözümleyip tümevarım yapan araştırmacılar onu dindeki sınırlı ödevler, âdâp ve inançlarla aynı görmez. Aksine, kabiliyet ve kapasitesi herkeste mevcut bulunan insani bir fenomen telakki eder.



¹³ West, *Revandermânî ve Ma'nevîyyet*, s. 27. Post-modernliğin maneviyatla ilgili anlayışında nihilist ve materyalist maneviyattan bile söz edebiliriz. İktidar, cinsel içgüdü ve başarı gibi şeyler kutsallıklar olarak maneviyatçı kişinin yolunu açan şeyler olabilir. Bkz: Griffin, “Postmodern Spirituality and Society”, *Spirituality and Society*, s. 1.

¹⁴ Conventional.

¹⁵ King, “Ma'nevîyyet”, *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 74. Dinin aslı bileşenlerini manevî boyuta inanç, ibadetle ilgili bir grup merasim veya şiarı icra, ahlakî gelişim seyrine ilişkin öğretilere bağlılık şeklinde görüyorsak bu durumda kişi yalnızca birinci temeli kabul ederse maneviyatçı birey telakki edilecektir. Eğer her üçü kabul edilirse maneviyatçı-dindar sayılacaktır. (Bkz: Fontana, *Revânşînâsi-yi Din ve Ma'nevîyyet*, s. 34 ve 35).

¹⁶ Thoresen ve diğerleri, “Ma'nevîyyet, Din ve Behdâş”, *Nakdu Nazar*, s. 176.

¹⁷ King, “Ma'nevîyyet”, *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 86.

¹⁸ West, *Revandermânî ve Ma'nevîyyet*, s. 27 ve 28.

1. Ruhânî veya madde ötesi boyut. Bu boyut, kişinin “aşkın benliği” yoluyla tecrübe edilmektedir.

2. Hayatta anlam ve hedef. Varoluşsal boşluğu, anlamlı bir hayatla doldurmanın mümkün olduğu anlamına gelir.

3. Görev ve sorumluluk duygusu taşımak.

4. Hayatı kutsamak. Maneviyatçı kişi, hayret ve şaşkınlık, hayranlık ve şaşırma gibi deneyimleri din dışı durumlarda bile yaşayabilir.

5. Maddî değerlere önem vermemek. Nihai hoşnutluğun maddiyatta değil, manevî ve ruhi meselelerde bulunabileceği anlamına gelir.

6. Diğergamlık. Başkalarının dert ve acısının etkisi altında kalmak, toplumsal adalet duygusu taşımak ve hepimizin yaratılışın bir parçası olduğunu hissetmek anlamına gelir.

7. İdealistlik. Maneviyatçı birey, daha iyi bir dünya hayal eder ve bu arzuyu yerine getirmeyi hedefler.

8. Trajedi bilinci. Acı, musibet ve ölümü kabul etmek, renk ve ruh bahsettiği hayatın parçası olarak onunla birarada yaşamak.

Yukarıdaki mevzular da göstermektedir ki, birincisi, Maneviyat, her alanda insanın hayatında nitelik değişimine yolaçmaktadır.¹⁹ İkincisi, maneviyatçı kişi sorumluluk hissediyorsa bu, yalnızca şahsi inancı dolayısıyladır, formel dinî inancı nedeniyle değil.²⁰ Üçüncüsü, maneviyat, ara branşın konusudur ve kendisi bağımsız bir metod benimsemeksinin ilahiyat, felsefe, psikoloji, antropoloji vs. kaynaklarından yararlanabilir.²¹

“Maneviyat” kavramının izahı olarak buraya kadar anlatılanlar batı düşünce dünyasında yer alanlardı. Fakat maneviyat hareketlerinin örnekleri, bu makaleye sığdırmayacak kadar ayrıntılı bir öyküye sahiptir. Burada sadece, ondokuzuncu yüzyıldaki başta olmak üzere son yüzyıllarda görülen yaygın kavramsallaştırmasıyla maneviyatçılığın, çoğunlukla çarpık inanç ve kilise geleneginin dışında kabul edilmiş “yeni dinî hareketler”le sınırlı ve çerçevenilmiş²² ol-

duğunu hatırlatmakla yetineceğiz. Popüler Hristiyanlığı işe yarar ve dinamik görmeyen ve ortaya ritüel ya da ahlakî bir yol koymayan bu beşerî dinlerin birçoğu, pratik tekniklerin eğitimiyle, takipçilerini, hayatın üstesinden gelebilecek şekilde hazırlamayı amaçlamaktadır.²³ Yukarıdaki maneviyat hareketlerinin çeşitlenmesi ve karmaşılaşması, son yüzelli yılda öylesine şaşırtıcı hale gelmiştir ki, din araştırmacıları açısından onların tipolojisi bile tam bir baş ağrısıdır. Acaip olan, bunların bir kısmının bütünüyle özgün dinlerin çerçevesinin dışında tanıtılması ve takipçilerinin, dinden ziyade maneviyattan sözetmeye eğilimli olmasıdır.²⁴ Bir grup da kendisini örgütlü dinlerin içindeki reformcular olarak görmektedir. Bunların bir kısmı şifacılık, murakabe,²⁵ falcılık²⁶ gibi gizemli faaliyetlere yönelmiş, diğer bir grup da toplum, ticaret ve hizmet rotasını izlemiştir.²⁷

Şimdi sıra, maneviyata yerli bakışı ve bir grup düşünür tarafından bu ülkede yapılmış tarifi ele almaya geldi. Başlangıçta maneviyat, bir ekol değil, yaklaşım²⁸ olarak görülmekteydi.²⁹ Bu ikisi arasındaki

¹⁹ Bir kısım batılılar maneviyatın çerçevesini o kadar genişletmektedir ki, uyanıklık ve bilinçten kurtulmayı bile maneviyatın dalları veya sonuçları arasında saymaktadır. Bkz: Deutsch, *Religion and Spirituality*, s. 3.

²⁰ Fontana, *Revânşinâsi-yi Din ve Ma'nevîyyet*, s. 37.

²¹ Sheldrake, “Ma'nevîyyet ve İlahiyât”, *Heft Âsimân*, s. 246.

²² Sheldrake, “Ma'nevîyyet ve İlahiyât”, *Heft Âsimân*, s. 243.

²³ Örnek olarak TM, Mormonlar, Yehova Ş - hitleri gösterilebilir. Bkz: Chryssides, “Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyi-i Cedit”, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 136.

²⁴ Modern çağ (new age thinking) hareketi, maneviyat tannçası (goddess spirituality), yeni putperestlik (new paganism) gibi. Bkz: Chryssides, “Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyi-i Cedit”, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 139. Yine bkz: Leech, “Spirituality and Liberation”, *Companion Encyclopedia of Theology*, s. 661.

²⁵ Meditation.

²⁶ Astrology.

²⁷ Motosikletliler topluluğu ve atom silahının - hası için Hristiyanlık örgütü gibi. (Bkz: Chryssides, “Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyi-i Cedit”, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 138).

²⁸ Approach.

²⁹ Bkz: Melikiyan, “Ma'nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyî Pîrâmûn-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet*

fark, ekolde, o okulun tüm düşünürleri ve taraftarlarınca kabul edilmiş ilkelerin bir kısmının bulunması, fakat yaklaşımda bunun zorunlu olmamasıdır. Bu sebeple dünya ve dine has bu yaklaşımın içinde çeşitli maneviyatlara rastlamak mümkündür. Bu durumda bir sonraki aşamada bu yaklaşımın net bir tarifıyla karşılaşıcağımız demektir. Çünkü daha önce geçtiği gibi, anahtar kelimelerin izah, sınır ve çerçevelerini açıklamak, lafız tartışmasını ortadan kaldıracak metodlu bir araştırmayı gerektirmektedir. Ne yazık ki bu önemli nokta “maneviyat ve rasyonellik” projesinde tamamen ihmal edilmiştir. Sonuç itibarıyla de meraklı bir araştırmacının elini kolunu bağlayan şey, onun işlevsel³⁰ tanımı olmaktadır. Yukarıdaki projede peşine düşülen maneviyat, “rasyonelleştirilmiş din”den³¹ ibarettir. Maneviyat, modernite ile bağdaşan yeni dinî anlayıştır³² ve getirisi, bu dünyada mümkün merteye daha az sıkıntı ve dert olan, nihayetinde de kişiye içsel barışıklık armağan eden bir süreçtir.³³

Maneviyat, bireyin bir bütün olarak iç huzuru ve barışıklık içinde yaşamasını sağlayacak... kaygı, korku ve umutsuzluğa av olmasını önleyecek varlık dünyasıyla yüzleşme tarzıdır ve elbette ki insan hayatının dünya ile sınırlı olmasıyla da bağdaşmaktadır.³⁴

Bu yaklaşımda asıl ve temel direk, rasyonalitenin gerekli olmasıdır.³⁵ Akılcılık ögesi, hayatın nasıl kurulacağı sorusunu cevaplandıracaktır. Anlam arayışı ögesi de onun nedenini. Bu konuda maneviyatın ayırt edici

özellikleri ve niteliklerine ilişkin biraz daha konuşacağız.

Maneviyatın Özellikleri

Bu bölümde maneviyatın bileşenlerini çeşitli ve karmaşık boyutlarını gözönünde bulundurarak çözümleyip analiz etmeye çalışacağız. Her ne kadar teori sahibinin onun için zikrettiği açı ve temeller esas itibarıyla pozitif değil, negatif renk taşıyorsa da ve beraberinde belli bir dağınıklık getiriyorsa da mevzuyla bağlantılı meselelerin bütünü üzerinde daha fazla derinleşerek ayırt edici özelliklerle ilgili kapsayıcı kategorilendirmenin gerçekleşmesi için çaba gösterilecektir. Bu satırların yazarı, bu bölümü dört göstergeyle³⁶ biçimlendirmiştir: Önermeye dayalı (epistemik), iradî, duygusal ve metodlu. Sonraki fasılda (maneviyatın kökeni ve zorunluluğu) ise bütün bu özelliklerin modernitenin içinden ve onun bileşenlerinden ödünç alındığını dikkatlere sunacağız.

1. Önermeye³⁷ Dayalı Özellikler

Maneviyatın, inanç ve itikat sınıfından, yani kendine özgü önermelere bağlılığın dikkate alındığı bir kısım yapısal ve temel ilkeleri vardır. Bu bilişsel ilkeleri birbirinden ayrı olarak pozitif ve negatif iki bölüm halinde incelemek mümkündür.

2. İrade ve Davranışa Dayalı Özellikler

Maneviyatın iradeye dayalı boyutu, modern insanın geleneksel insanla karşılaştırıldığında göze çarpan ayırt edici psikolojik

ve *Sekülerizm*, s. 292 ve 362.

³⁰ Functional.

³¹ Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 292 ve 362.

³² A.g.e.

³³ A.g.e., s. 370 ve 372.

³⁴ Melikiyan, *Müştâki ve Mechûrî*, s. 276.

³⁵ A.g.e., s. 419.

³⁶ Yukarıdaki dört sınıf, Melikiyan’ın bazı ifadelerinden ilham almıştır (bkz: Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 340).

³⁷ Propositional.

özelliklerine dayanmaktadır. Aşağıda bunların bazılarına değinilmektedir:

a) Modern insanın yetenekleri geleneksel insandan çok fazladır. Manevîyat burada, tehlike yaratan ve gayri insanî seçimler karşısında önleyici bir etken olarak olağanüstü önem kazanmaktadır.

b) Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve iletişim patlaması çağının zuhur etmesi mahrem alanı ortadan kaldırmıştır. Bu fenomen sonucunda bireysel patoloji herkeste artmıştır. Manevîyat hem günümüz insanının patolojisini azaltmada etkili olmaktadır, hem de başkalarına zarar vermesini engellemek üzere onun için önleyici etken olabilir.

c) Manevîyat insanı, toplumsal hayata katılmaktan ve toplumsal organizasyonu değiştirmekten başka çare görmemektedir. O kadar ki, bu organizasyon en küçük bir dert ve sıkıntı üretmeyecek hale gelmelidir.³⁸ Bu sebeple, manevîyat insanının toplumsal ilişkileri adalet, ihsan ve muhabbet olmak üzere üç esasa dayanmaktadır.³⁹ Başkalarına (muhaliflere) tolerans gösterir, çünkü onların hak olması mümkündür. Kaba ve hoşgörüsüz kişi manevîyat insanı olamaz.⁴⁰

d) Manevîyat insanı, iradesiyle, orijinal ve kendi anlayışına göre yaşar.⁴¹ Özgün hayat, kendine bağlanarak ve kendi anlayışına göre amel etmek demektir. Manevîyat insanı kendi başına buyruktur ve başkalarının

tavsiyesini, onun doğruluğunu kendisi anladığı zaman kabul eder.⁴² Buna göre manevîyatçı kişi, geleneksel dinlerin takipçilerinin aksine, kendisinden başka kimsenin hoşnutluğunu kazanmanın peşinde değildir. Bu yüzden de ödünç ve kendisine yabancı bir hayata maruz kalmaz.⁴³

e) Manevîyat insanının alıcılığı asgari, vericiliği azamidir.

3. Duygusal ve Nefsanî Özellikler

Manevîyat insanının duygusal özelliklerini belki şu şekilde özetlemek mümkün olabilir:

1. Manevîyat insanının hissiyatı ve duyguları yalnızca güzeli aramaya ve iyilikseverliğe meyillidir.⁴⁴ Bu nedenle onun bütün kaygısı, kendi içindeki ve çevresindeki dert ve çileyi azaltmaktır.⁴⁵ Manevîyat insanı, tüm insanları kendi evladı gibi görecektir muhabbete erişir.⁴⁶

2. Manevîyat insanı, başkalarını anlamayı da normal karşılar ve söylediği sözü anlayamayan kimseden tasdik beklentisi içine girmez.⁴⁷

3. Manevîyat insanı, kendisini hiçbir şekilde başkalarından üstün görmemesinin yanısıra, kendisini yoğun biçimde sever. Elbette ki bu, kendini manen sevmenin bir çeşididir. Dünyanın tüm manevîyatçıları kendilerine nihayetsiz değer verir.⁴⁸

⁴² A.g.e., s. 371 ve 372.

⁴³ A.g.e., s. 329.

⁴⁴ Melikiyan, "Nişânêhâ-yî İnsan-i Ma'nevî", *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962.

⁴⁵ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 318.

⁴⁶ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrf*, s. 280.

⁴⁷ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 335.

⁴⁸ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrf*, s. 281.

³⁸ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 317. "Dağdağa-i İnsan-i Ma'nevî Şahs-i Hodest". Fakat dert ve çilenin azalmasının ancak diğer insanların dert ve çilesinin azalmasıyla mümkün olduğunu da bilir.

³⁹ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrf*, s. 279.

⁴⁰ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 369.

⁴¹ A.g.e., s. 322 ve 359.

Maneviyat insanı, toplumsal hayata katılmaktan ve toplumsal organizasyonu değiştirmekten başka çare görmemektedir. O kadar ki, bu organizasyon en küçük bir dert ve sıkıntı üretmeyecek hale gelmelidir. Bu sebeple, maneviyat insanının toplumsal ilişkileri adalet, ihsan ve muhabbet olmak üzere üç esasa dayanmaktadır. Başkalarına (muhaliflere) tolerans gösterir, çünkü onların hak olması mümkündür. Kaba ve hoşgörüsüz kişi maneviyat insanı olamaz.

4. Maneviyat insanı sadece kendisini kendi kaderinin sorumlusu kabul eder. Bir yerde kusur işlerse kendisini kabahatli görür.

5. Dış âlemin dert ve tasaları, ya esas itibariyle onun dert ve tasası değildir ya da onun için katlanılabildir.

6. Maneviyatçı kişi, kelimenin derin anlamıyla, hayatta ortaya çıkan bütün objektif müşkül ve zorluklara rağmen subjektif olarak iç dünyasında oldukça hoşnut ve sakin-dir, mutlu ve umutludur.⁴⁹

7. Maneviyat insanı mevcut durumuyla yetinmez ve derunî seyrü süluktan asla boş kalmaz.⁵⁰

4. Metodik Özellikler

Sözün sonunda bu yaklaşımın makbul yöntemleri babında maneviyatın gösterge ve özelliklerinden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Bu metodları iki dalda gözlemlemek

⁴⁹ A.g.e., s. 278.

⁵⁰ A.g.e., s. 282.

mümkündür: a) Bilgiyi edinme yöntemleri, a) Bilgiyi aktarma yöntemleri.

a) Bilgiyi edinme ve tahsil yöntemi

Bu grup yöntemlerden muradımız, epistemolojinin kavramsallaştırmasındaki bilginin kaynak ve araçlarıdır. Maneviyatçı bilginin kabul edilmiş dört kaynağı vardır:⁵¹

1. Duyu ve deneyim.
2. Argümantatif akıl.
3. Hafıza.
4. İçebakış.⁵²

b) Bilgiyi aktarma metodu

Bilgiyi aktarma aracı bana göre iki şeydir: Biri delillendirme, diğeri ise muhatapı varoluşsal bakımdan kendine çekmektir... Yani bazı malumatı hiçbir delillendirme yoluyla

⁵¹ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Güher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekülarizm*, s. 357.

⁵² Introspection.

göstermek mümkün değildir... Bizde birtakım şartlar tahakkuk etmiştir ve bu şartlar nedeniyle “a b'dir”e inanmışızdır. Eğer muhatabı da bu varlık şartlarını taşıyor hale getirirsek o vakit delil göstermeksizin “a b'dir”e inanç ortaya çıkar... Bu mesele bazen tercihli ve kolayca tarafı kendi varlığımızın eşliğine çekebiliriz. Diğer çeşit ise çocuğun aşk hakkında sorması gibidir. Onu yetişkin bir insanın varlık eşliğine sürüklemek doğru olmaz. Fakat kendisi uygun yaşa eriştiğinde aşkın ne olduğunu anlayacaktır.⁵³

Manevîyat ve Dinlerin İlişkisi

Önceki bahisler, manevîyatçıların açısından manevîyatın, tarihsel ve geleneksel dinler olarak bildiğimiz şeylerden bariz farklı olduğunu açıklığa kavuşturmuş oldu. Onlar bu iddiayı ispatlamak için şu çıkarımda bulunmuşlardır:⁵⁴

1. Umut, huzur ve mutluluk tüm insanları manevî maksat ve hedefidir.

2. Bu üç hedef, ne belli bir dine ve okula mahsustur;⁵⁵ ne bilim, maarif ve bilimsel branşlara, ne de belli bir toplumsal düzene.

Sonuç: O halde manevîyat, dinlerin dışında bir şeydir.

Dinlerde mukaddes metinlere kulluk olsun diye itaat, o dini takip etmenin öncelikli

temeli olarak tanıtılır. Manevîyat insanının boyun eğmeyeceği kulluktur bu.⁵⁶ Buna ilaveten, dinin tarihsel tecrübesi, bir açıdan manevîyat üzerinde en büyük yıkıma yol açmıştır. Çünkü dinle ilgili, bizde narsizm, önyargı, taassup, tutuculuk ve donukluk, hoşgörüsüzlük ve hurafecilik meydana getiren yaygın kanaat esas alınmıştır.⁵⁷ Buna göre manevîyat dinin alternatifidir ve onunla biraraya gelemez. Lakin manevîyatçıların var sayımına göre ve başka bir açıdan, manevîyat dinin özüdür. Zira birincisi, dindarların peşinde olduğu hedef, manevîyatın hedefinin aynısıdır, yani huzur, umut, mutluluk ve başarı.⁵⁸ İkincisi, dünyada manevîyatçıların üzerinde uzlaştığı, dünyanın ahlakî düzeni ve altın kural⁵⁹ gibi inançlar hep tarihsel dinlerin tümünde vurgulanmıştır.⁶⁰ Şu halde bu bakış açısına göre manevîyatçıların faraziyesine göre manevîyat, dinin özüne ilişkin unsurları, dinin çekirdeğini ve kabuğundaki donatıları ihya etmeyi hedeflemektedir.⁶¹ Elbette ki bu itikatlar ve ortak ilkeler, birbirinden tamamen farklı iki süreçte elde edilmektedir. Şöyle:

Bir manevîyat insanı ile dindar insanın inandığı şeyin ortak olması imkânı vardır. Sonuçta bu ikisi arasındaki fark, müteedeyinlerin bir önermeye birisinden veya birilerinden işittiği için inanması, oysa manevîyat insanının, anlattığımız süreci katetmesi

⁵³ A.g.e., s. 303.

⁵⁴ Melikiyan, “Nişânehâ-yi İnsan-i Ma'nevî”, *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962.

⁵⁵ “Tarih bize göstermektedir ki, bu üç bileşen (mutluluk, umut ve huzur) hiçbir özel dine ve belli bir okula dayandırılmaz ve onlara bağlı değildir... Diğer bir ifadeyle, hiçbir özel din ve belli bir okulu kabul etme veya reddetmenin, bu üç bileşenin insan hayatında oluşması veya oluşmaması üzerinde etkisi yoktur.” (Bkz: Melikiyan, “Ma'nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 307).

⁵⁶ Melikiyan, “Ma'nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 355 ve 356.

⁵⁷ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrî*, s. 419.

⁵⁸ Melikiyan, “Ma'nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 354.

⁵⁹ “Başkalarına öyle davran ki, sana hoşlukla karşılık versinler”

⁶⁰ Melikiyan, “Ma'nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 354.

⁶¹ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrî*, s. 278.

nedeniyle o önermeye inanmasındadır. Bu durumda vardıkları fikrî sonuçlar arasında herhangi bir fark yoktur, tek fark izledikleri fikrî süreçler arasındadır.⁶²

Maneviyatın Zarureti ve Kökeni

Çağdaş insanın hayatı ağırlıklı olarak maddiyatçı ve seküler olduğundan hayatın kayıp ve saklı boyutu konumundaki maneviyat, herkesin inceleme araştırma konusu olmuştur.⁶³ Modernite ve çağdaşlık, son yüzyıllarda insan zihnini cezbeden ve karşısına birtakım güçlükler de çıkartan bir yaklaşım ve akımdır. Maneviyatçıların, maneviyatın zaruret ve gerekliliğini ispatlamak için ellerindeki en önemli sermaye, modernitenin bileşenlerine dayanmaktadır. Aslında maneviyat yaklaşımı, iki zorunluluğun idrak edilmesinin sonucudur: Modern olma zorunluluğu ve maddiyatın ötesine geçerek insanın varlığından üstün alanlara yönelme. Maneviyat teorisinin ortaya atanlara göre geçmişteki çökmüş medeniyetler, ya akılcılığı maneviyata feda etmişlerdi ya da maneviyatı akılcılığa. Bu yüzden modern insan, manevî yaşamdan başkasıyla yoluna devam edemeyecektir.⁶⁴ Onlar, modernitenin bileşenlerini kaçınılmaz olanlar ve kaçınılmaz olanlar şeklinde ikiye ayırarak⁶⁵ modern çağda dindarlığın icabını, dinin, kaçınılmaz olan bileşenlerle uzlaşması olarak görmektedir.

Modernitede bir bileşen eğer kaçınılmaz olanlardan ise bu bileşen ister iyi, ister kötü olsun, ister çirkin, ister güzel olsun, onu ister beğenelim, ister beğenmeyelim modern

⁶² Melikiyan, "Sâzigârî-yi Ma'nevîyyet ve Modernite", *Bâztâb-i Endîşe*, sayı 77, s. 49.

⁶³ King, "Ma'nevîyyet", *Heft Âsimân*, s. 74.

⁶⁴ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekularizm*, s. 289.

⁶⁵ A.g.e., s. 270.

Çağdaş insanın hayatı ağırlıklı olarak maddiyatçı ve seküler olduğundan hayatın kayıp ve saklı boyutu konumundaki maneviyat, herkesin inceleme araştırma konusu olmuştur. Modernite ve çağdaşlık, son yüzyıllarda insan zihnini cezbeden ve karşısına birtakım güçlükler de çıkartan bir yaklaşım ve akımdır. Maneviyatçıların, maneviyatın zaruret ve gerekliliğini ispatlamak için ellerindeki en önemli sermaye, modernitenin bileşenlerine dayanmaktadır.

insanla karşılaşma sırasında bu gerçekliği onun varlığında kesin kabul etmekten başka çaremiz yoktur. Hatta modern insanı dindarlaştırmak istesek bile bu işin, o bileşeni dikkate almaktan başka bir yolla kolay olmayacağını bilmemiz gerekir.⁶⁶

Maneviyatın önermeye dayalı özellikleri bölümünde zikredilenler modernitenin kaçınılmaz olan bileşenleriyle ilgilidir. Maneviyatçılar, dinin geleneksel ve kadim anlaşılma şeklinin modernitenin kaçınılmaz olan özellikleriyle uyumlu olmadığı inancındadır. Bu sebeple yeni bir din anlayışa yönelmek gerekecektir. Bu da maneviyattır.⁶⁷

⁶⁶ A.g.e., s. 270, 271 ve 298.

⁶⁷ A.g.e., s. 273.

Belki denebilir ki modern insan, genel olarak modernlikten önceki insandan daha küresel, daha hümanist, daha bireyselci, daha tümdengelimci,⁶⁸ salt itaate daha uzak, daha eşitlikçi olduğundan kavrayış hacmini daraltan, daha az detay içeren, teori ve pratikte kulluk olsun diye itaati daha az öngören, daha ziyade antropolojik ve psikolojik derinlik ihtiva eden... bireyin kendini gerçekleştirmesine daha çok fırsat tanıyan din veya dinleri daha cazip bulmaktadır.⁶⁹

Diğer bir ifadeyle, din ve modernizm arasındaki uzlaşma; akılcılıkla bağdaşmazlık içermemek, kutsala ve onun dokunulabilir sonuçlarına ilişkin doğrudan ve kişisel tecrübeyi sağlamak, dinin özünü ve görünümünü birbirinden ayırmak, şahsi ve bireysel doku taşıyabilmek için dine yeni bir bakışa muhtaçtır. Manevîyat, gerçekte dine böyle bir bakışın ürünüdür ve uzlaştırmanın sağlanmasıdır.⁷⁰

Bizim dönemimizde geleneksel din birçok insanın manevî ihtiyaçlarını karşılamada başarısızlıkla karşılaşmıştır. Öyle görünüyor ki artan sayıda insan, derinlikli ve anlamlı bir hayata ulaşmak için çaba gösterirken farklı manevî yolların arayışı içindedir ve bireysel manevîyatı kendilerinin keşfettiği birtakım yöntemler aracılığıyla yaygınlaştırmaktadırlar.⁷¹

Tabii ki modern manevîyatçıların başlangıçta (hiç değilse yirminci yüzyılda) geleneksel dinlere dönerek kutsal kitapları ve dinî simgeleri yeni bir okuma biçimiyle ele almak suretiyle manevîyata doğru bir yol arama çabasına giriştikleri, ama sonraki adımda

dinlere sırt çevirip daha derunî ve daha kişisel manevî yollara ilişkin daha detaylı bir kavrayışa ulaşmanın ardına düştükleri belki iddia edilebilir.⁷² İlahiyat ile manevîyat arasındaki derin ayrım da buradan ortaya çıkmış ve modern insanın, bilinen itikadî-dinî sistemlerde görünmeyen en önemli değerlerini tespit için şekillenmiştir.⁷³ Bu değerler ve ödevlerin modern insanın akılcılığı aracılığıyla tanındığı ve manevîyatın duygusal ve iradî göstergeleri kanalıyla pratiğe aktarma güvencesi kazandığı açıktır.⁷⁴ Buna göre günümüz insanı, müteal olmayı isteyen vicdanını tatmin edebilmek için evren ve insana dair yeni düşünme yolları ve başka yorumlar bulmuş, sonuç itibarıyla de insanın kemal ve mutluluğunu başka bir tarzda tasvir etmiştir.⁷⁵ Bütün bunlar, din ve modern akılcılık arasındaki uyumu yeterince güç bir iş haline getirmiş ve sahâyı da dindar için her geçen gün daraltmıştır:

Dünyada dindar aydınların zorlu görevlerinden biri, hem dinin mitolojik kimliğini korumaya çalışmak, hem de dini anti mitolojik modern rasyonalizmle uyumlu hale getirmektir... Dinin modern akılla uzlaştırılması, din eğer akılcı olmaz ve modern akılla bağdaşmazsa modern akıl onu reddedeceği için yaşamsaldır. Modern aklın kendisini dinle uyumlu hale getirmeyeceği gözönünde bulundurulmalıdır.⁷⁶

Lakin bu, maceranın tamamı değildir. Manevîyatın diğer bir kökeni ve çıkış noktası

⁶⁸ Metinde "istidlalger" (Çev.)

⁶⁹ Melikiyan, *Râhî be Rehâîf*, s. 240 ve 241.

⁷⁰ Kurbânî, "Ma'nevîyyet: Rûyâverdi-yi Tecürbeî, Güherşînâhî ve Modem be Din ya Sâze-i Revânşînâî", *Makâlât ve Berresihâ*, s. 75.

⁷¹ West, *Revândermânî ve Ma'nevîyyet*, s. 28.

⁷² Redfield, *Bîneş-i Ma'nevî; Zisten der Âgâhî-yi C-did*, s. 22 ve 23.

⁷³ Sheldrake, "Ma'nevîyyet ve İlahiyyât", *Heft Âsimân*, s. 249 ve 251.

⁷⁴ Melikiyan, *Müş tâkî ve Mehçûrî*, s. 418 ve 419

⁷⁵ Surûş, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, s. 309.

⁷⁶ Surûş, "Râz ve Râzdânî", *Kiyân*, sayı 43, s. 26 ve 27.

daha vardır. O da dert ve acıyı azaltmaktır.⁷⁷ Tüm insanlar nadir bulunan üç metanın peşindedir: Huzur, mutluluk ve umut. İnsanların tarihsel bir dine yönelmesi her ne kadar başta dert ve acıyı azaltmak için olmuşsa da⁷⁸ tarihsel dinlerin kendisi bir şekilde dert ve acıya yolaçtığından ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren batının bilim ve akademi mahfillerinde dert ve acıyı giderecek çözüm yolları arayışı sohbetlerin konusu olmaya başlamıştır.⁷⁹ Bu boyuttan, maneviyat psikolojik renk ve koku kazanmaktadır. Ruh sağlığı,⁸⁰ daha iyi ve daha kaygısız hayatla ilgili bir psikoloji.

Maneviyatçılar, bütün dert ve acıların sebeplerin sebebinin, insanların zihinsel ve ruhsal karmaşası olduğuna dair önyargıyla, geçmişte kabul görmüş ilahiyat ve metafiziğin varsayımlarına dayanmaksızın nihai tatmin ve mutluluğu bulmaya çalışmaktadır.⁸¹ Onlar, geleneksel dinlerin bir kısım âdâbını belki koruyor olabilir ama bunu modern yöntemlerle gerçekleştirmektedir:

[Onlar] ilahiyat ve doğaötesi faraziyelemlerle bağı tamamen koparmaya ve geleneksel dinin şekil ve suretlerine sınılmaksızın geleneksel insanın önemli hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadır. Daha önce geleneksel dinin inanç ve faaliyetleriyle bağ kurdukları temel şeylerin bir kısmını öne çıkardıkları

⁷⁷ Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekularizm*, s. 317.

⁷⁸ A.g.e., s. 314.

⁷⁹ A.g.e., s. 366 ve 310.

⁸⁰ Huzur, umut, içsel tatmin ve hayatın anlamlı olması ruh sağlığının bileşenleri kabul edilmektedir.

⁸¹ Geçmiş metafizik ve ilahiyata az sempati duymasının sebeplerinden biri, eskiden gelmiş olmasına ilaveten, o fikrî sistemin köklü dert ve acılara ilişkin bir bilgiyi ve onların ilacını bize sunamıyor olmasıdır.

yoldan, ama kendileri uygun yöntemler icat ederek.⁸²

Hulasa, manevî tecrübeler insan için değerli ve önemlidir, bu tecrübelerin devamı ve sürekliliğinin bizzat kendisi bu iddianın doğruluğunun kanıtıdır. Günümüzde kilise veya mescide gitmeyen ama manevî yaklaşımlara inanan veya bağlılık hisseden sayısız birey vardır. Bu da maneviyatın zorunluluk ve önemini katlayarak arttırmaktadır.⁸³

Maneviyatın Eleştirisi

Makalenin bu bölümünde ele alınacak konu, maneviyat öğretisinin eleştirisi ve irdelenmesidir. Hedefin, maneviyatın bilimsel eleştirisi ve anahtar prensipler ve bileşenlerin analizi olduğu açıktır. Maneviyat teorisinin iddiaları üzerinde tek tek durulması hiçbir şekilde yazarın maksat ve muradı değildir. Geçen bahislerin örgüsü, değerlendirme ve eleştiri yaparken dinin dışındaki ve rasyonel mayalanmalardan yararlanmayı gerektirmektedir. Lakin bu iş, bazı durumlarda zaruret ve ihtiyaç oranında dinin içindeki öğretilerle (dinin kesin önermelerini referans göstererek) delillendirmeye ve onlara istinat edilmesine engel değildir. Bu, diğer bir açıdan da ilaveten öneme sahiptir. O da, din ve modern maneviyat arasında, başarılı ya da başarısız bir değerlendirme ve anlayış elde etmede bize yardımı dokunmak üzere bugünkü işlevleri itibarıyla mukayese yapmanın lüzumudur. Buna ek olarak, bu bölümde bu projede mevcut çelişkilere de parmak basarak teorisinin geçmiş bölümlerde değinilmiş icapların altını çizeceğiz. Makalenin başında hatırlattığımız gibi, fikirlerdeki güçlü noktaları ve doğru öğeleri göstereceğiz.

⁸² Melikiyan, *Mîhr-i Mândeğâr*, s. 32 ve 33.

⁸³ Bkz: West, *Revândermânî ve Ma’nevîyyet*, s. 30.

Dinin Akılcılığı

İlahî ve İbrahimî dinler daima hak ve hakikate vurgu yapmış ve onun elde edilmesinin kendi öğretileri mecrasından olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Tabii ki manevîyat teorisinde erişime uzak ve elde edilmesi imkânsız ideal telakki edilmiş emtiadır bu. Manevîyat, dinî öğretilerin kanıtlanabilir, hatta akılcı olduğundan kuşku duyarak hakikate ulaşılmasını bahşedilmiş bir armağan ve bu hedefe erişmek için çaba gösterilmesini boşuna bir iş olarak görmektedir. Bu yüzdendir ki nihayetinde reel olmayan bir imana eğilim duyarak din ve manevîyatın sadece işlevlerine vurgu yapmaktadır.

Öyleyse akılcı kanıtlar esas alınarak dinî itikatların zihin ve kalpte sabitlenmesi ve kökleştirilmesinin mümkün olup olmadığı aydınlatmak üstümüze vazifedir. Acaba insan, ister itikadi konularda, ister diğer alanlarda olsun kesin olan ve tereddüt kabul etmez şeylere ulaşabilecek kapasite ve kabiliyette değil midir? Esas itibarıyla realistik ve hakkı arayış günümüz insanı için gerekli ve yaraşır bir hedef midir? Bu grup soruları, fırsat dâhilinde polemige girmesizin ele alıp araştırarak ve onlara uygun cevapları vermeye çalışacağız. Birkaç bağımsız değerlendirme ile bu kategoriyi incelemeye başlıyoruz.

Dinin Öğretilerinin Kanıtlanabilirliği

1. Dinî önermeler doğaötesi âlemin hakikatlerinden ve o âlemin tabiat âlemiyle ilişkisinden haber verir. Bu sebeple bu nesnel hakikatlerin incelenmesi ve anlaşılmasını bazıları kanıta dayalı akılla, bazıları kalp gözlemi ve şühud yoluyla, kimisi de tecrübe ve duyu ile takdir eder.⁸⁴ Dinî önermeler, kanıtı gösterilemeyecek kişisel eğilimler ve kendine özgü

tarzlar gibi değildir. Zaten bu nedenle peygamberler davet ve iman için hüccet getirme, hikmet ve istidlalden faydalanmışlardır. Kesin olan şu ki, bir şey kanıtlanabilir değilse akılcı davete de konu olamaz.⁸⁵ Kur'an üçyüzden fazla ayette insanlık toplumunu akletmeye, tefekküre ve tedbüre çağırmakta; Kur'an'ın çok yerinde istidlal ve kanıt göze çarpmaktadır. Tabii ki vahiy dininin genel hatlarının akılcı savunması ve delillendirmesi yapılabilir. Fakat dinin tikelleri akılla desteklenemez. Başka bir ifadeyle, ilmî, nesnel, hakiki ve itibarî gibi dinde cüz'i olanlar akılcı kanıtın erişebileceği şeyler değildir. Öyleyse aklın erişemeyeceği bir şey, rasyonel analiz ve izahın da konusu yapılamaz. Ama genel konularda ve dinin tümel hatlarında rasyonel analiz kendine yol bulabilir.⁸⁶

Hulasa bizim açımızdan vahyin öğretileri ve akıl tamamen aynı tarafta ve tek parçadılar. O kadar ki, dinî öğretilerde biri zâhirî hüccet, diğeri bâtunî hüccet olarak tarif edilir. Daha açık ifadeyle, akıl derunî mesajcı olarak tarif edilirken, peygamberler ve vahiy öğretileri haricî hüccet.⁸⁷

Ama Tanrının varlığını ispatlayan kanıtların zayıf olduğu durumda ortaya atılan sorun ve eleştirilerin tek tek değerlendirilebileceği ve belirtilen kanıtların zayıflığı halinde onlara ilişkin yeni bir okumanın gösterilebileceği ve böyle yapılması gerektiğini hatırlamak lazımdır. Kısacası Tanrının varlığının kanıtlanabilir olduğu ilkesine ve dinin diğer temel önermelerine vurgu yapılabileceği ve karşıt argümanlara cevap verilebileceği açıktır.⁸⁸ Çünkü sadece kabul edilmeleri

⁸⁵ A.g.e., s. 181.

⁸⁶ A.g.e., s. 174.

⁸⁷ Kuleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, c. 1, Kitâbu'l-Akl ve'l-Cehl, rivayet 12, s. 16.

⁸⁸ Muhaliflerin bazı delillerini ve onlara verilmiş cevapları görmek için bkz: Süleymânî Emirî, *Nakd-i Burhân-i Nâpezirî-yi Vücûd-i Hoda*, fasl-i dovom ve sevvom.

⁸⁴ Cevâdî Âmûlî, *Dinşinâsî*, s. 176 ve 177.

çelişki gerektiren bazı önermeler kanıtlanabilir ve dinî önermelerin, özellikle de Tanrının varlığının bu zümreden olmadığı kesindir. Birtakım öncüllerle ulaşılabilen her önerme, aksine ihtimal verilmediği takdirde veya çelişkiyi gideren öncüllerle (tersi kanıt) o önerme kanıtlanabilir.⁸⁹

Tabii ki şu noktanın hatırlatılması da gerekir ki, Tanrının varlığı her ne kadar fitrî olarak kalben gözlemlenebilirse de bu gözlem ve deist fitrat bizi Tanrının varlığına ilişkin felsefi delillendirme ve akılcı kanıtlama ihtiyacından kurtarmaz. Çünkü birincisi, bu gözlem aktarılabilir değildir. Bu nedenle yalnızca onunla yetinilirse o gözlemin muhtevasında gerçeğini sahtesinden ayırt edecek kriter olmaksızın herkes bir iddia öne sürebilir ve meydan mühidler ve müşriklerle dolar.⁹⁰ İkincisi, ruhun keder, kalplerin ise bencillik ve dünyaperestlik nedeniyle hastalandığı birçok durumda teoloji ve imanın izahına açık nokta kalmaz.

2. İman, üç sütun olan bilgi, güven ve teslimiyetten oluşmaktadır. Her ne kadar bu üç sütünü sağlamlaştırmada etkiliyse de kaçınılmaz olarak imanı güçlendirmeye yardımcı dokunur. Akılcı delillendirmeler ve felsefi kanıtlar bilgi ögesini takviye ettiğinden doğal olarak imanı tahkim doğrultusunda etkili rol üstlenecektir. Bu nedenle istidlalle ilgili bahislerin, eğer Allah'a itikadla sonuçlanıyorsa iman sahasının dışında kalacağına dair söz⁹¹ temelsiz bir görüştür. Acaba inançsız bir birey, müminlerin dayanaklarını ve itikat prensiplerini incelemekle hakikati bulur ve ona iman ederse onu mümin saymayacak mıyız?

⁸⁹ Süleymânî Emirî, a.g.e., s. 155.

⁹⁰ Cevâdî Âmûlî, *Tebîh-i Berâhin-i İsbât-i Hoda*, s. 113.

⁹¹ Müctehid Şebistî, "Pervâz der Ebrâhâ-yi Nedânisten", *Kiyân*, sayı 52, s. 11.



Dinî önermeler doğaötesi âlemin hakikatlerinden ve o âlemin tabiat âlemiyle ilişkisinden haber verir. Bu sebeple bu nesnel hakikatlerin incelenmesi ve anlaşılmasını bazıları kanıta dayalı akılla, bazıları kalp gözlemi ve şühud yoluyla, kimisi de tecrübe ve duyu ile takdir eder. Dinî önermeler, kanıtı gösterilemeyecek kişisel eğilimler ve kendine özgü tarzlar gibi değildir.

Acaba Ehl-i Beyt (a.s) ve çeşitli gayri müs-lim fırkalar, özellikle de mühlidler arasında gerçekleşen bütün o kelam ve akaid tartışmalarının motivasyonu hakikate davet ve ona teslimiyetten başka bir şey miydi?

3. Bir inancın doğruluğu⁹² ile onun izahı⁹³ ya da makul⁹⁴ oluşu arasında fark vardır. Şu anlamda ki, makul ve açıklanabilir her inanç mecburen doğru değildir. Özel birtakım şartlarda, gerçekte yalan olan önermelere itikat makul olabilir. Manevîyat teorisinde bu nokta üzerinde dikkatlice durulmuştur. Sonuç itibariyle manevîyatın yenilikçileri, manevî önermelerde sırf makul olmayı yeterli görmüş ve izah edilebilir olmanın bizi doğruluğa ihtiyaçtan kurtardığına inanmışlardır. Bu iddianın tanığı, onların şu açıklamasıdır: Makul oluş, doğru ve yanlış cümlesindedir ve insan makul yanlış işleyebilir. Fakat bu yanlışın kendisi akıllıca ve akılcı oluşun göstergesi sayılabilir. Bu durumda sorulması gereken şudur ki, gerçek dünyada genellikle çoğu yalan ve yanlış olan ama sırf makul diye birtakım önermelere inanmak ve bağlanmak hiç değilse hakikati arayan zihinlerini, bu yaklaşımı başkalarına da tavsiye edecekleri düzeyde ikna etmez mi? Yoksa dine pragmatist ve işlevsel bir gözle bakılmasını, hakkı arayan ve sorgulayan yaklaşıma tercih mi etmektedirler? (galiba tercih etmektedirler). Fakat bu durumda söz konusu tercih dikkate değer bir delil ortaya koymalıdır. Ama ne yazık ki delilsiz kalmıştır.

4. Manevîyatçılar, “günümüz insanı için artık hak itikadı bulabilme ve onu tasdik ederek uhrevî kurtuluşa erme” gibi bir kaygı gündemde değildir. Burada akla gelen soru şudur: İnsanın bütün alanlarda

⁹² Truth.

⁹³ Justification.

⁹⁴ Rationality.

hakikati arama duygusu kör mü olmuştur ve artık insanlık hiçbir zeminde gerçeklere ve hak ilkelere ulaşmak için uğraşp didinmeyecek midir yahut sadece din ve itikatlara sahasında mı bu meseleyle karşı karşıyayız? Eğer birinci şıkkı işaretliyorlarsa bu söz hiçbir şekilde savunulamaz. Çünkü şu anda, ister deneysel bilimler olsun, ister insani bilimler olsun, ister felsefi konular olsun, insanlığın hakikatlere ulaşmak ve onlardan yararlanmak için değişik alanlardaki düşünsel ve bilimsel gayretini gözlemlemekteyiz. Şu halde bu varsayım onları kastediyor olamaz. İkinci faraziye onların muradıysa o da doğruya yakın değildir. Çünkü dinî hakikatlerin felsefi ve bilimsel hakikatlerden ne eksiki vardır ki onlar üzerinde araştırma ve tahkik faydasız olsun. Dinî önermeler, bilimsel ve felsefi önermeler gibi realist işler -ki öyledirler- bu durumda mantıksal ve makul bir süreçle onları ispatlamaya girilebilir. Elbette ki manevîyatçıların realist olmayan imana eğilim duydukları hesaba katılırsa imanla ilgili önermelerin ispatlanması kaygısıyla yatıp kalkmaları beklenebilir. Çünkü böyle olduğunda söz konusu önermelerin makul olmasına pek o kadar ihtiyaç kalmamaktadır.

Kuşkuculuk

1. Birinci bölümde geçtiği gibi, manevîyatçılar, müminin imanını sürekli olarak yeniden keşfedip tecrübe edebileceğine inanmaktadır. Onlara göre imanın epistemik içeriğini sarsıntılar, şekil değiştirmeler ve tehlikelerin esiri görmektedir. Bu tanıma göre mümin, tamamen sisli bir havada ve ortamda yürümekte ve hangi tarafa gideceğini bilememektedir. Bu telakki kesin biçimde kuşkucu bir öze sahiptir. Çünkü ona göre gerçeği ve hakikati idrak, ulaşılamayacak bir arzu-

dan ibarettir.⁹⁵ Bu telakkinin kabul edilmesi nedeniyle manevîyatçılar realist bir konum elde edememektedirler.⁹⁶ Nitekim kendileri de bazı yerlerde bunu detaylandırmışlardır.⁹⁷ Manevîyatçıların moderniteyi esas alarak ve batının fikrî ve felsefî temellerinden ilhamla sözünü ettikleri rasyonellik, modern kuşkuculuğun öne çıkan öğelerini içermektedir. Étienne Gilson şöyle yazar:

Engels'in eserlerini derleyen bir Amerikalı son dönemde kesin bir dille şöyle dedi: "Şu ana kadar İngiltere ve Amerika'da felsefe başlığı altında ortaya çıkan pragmatizm, modern gerçekçilik, davranışçılık vs. gibi felsefî akımların tümü, yalnızca agnostik okulun muhtelif gölgeleridir."⁹⁸

Şehid Mutahharî şöyle yazar:

Kuşkuculuk okulunun kurucusu Phyrhon, on sebep saymış ve bu on sebebin bilginin kesinlik değerini ortadan kaldırdığını söylemiştir... Modern yüzyıllarda diğer felsefî meslekler ortaya çıkmıştır ve bunların hepsi de bu meselede sahip oldukları küçük farklılıklara rağmen sonuçta kuşkuculuk okuluyla aynıdır. Tıpkı Alman Kant'ın eleştirel ekolü ile William James'in pragmatizmi gibi.⁹⁹

Aydınlarımız, eleştirel de olsa sonuç itibariyle realizme bağlı olup olmadıklarını açıklığa kavuşturmalıdır. Eğer realist işler ve reel olana uygunluğu doğruluk ve

hakikatin koşulu görüyorlarsa rasyonellikten ve göreceli aksiyomatikten bahsedemezler. Göreceli hakikat olmaz. Çünkü hakikati ya bulmuş ya da bulamamışızdır. Birinci durumda doğru, ikinci durumda ise yanlışızdır. Her halükarda "hakikat kişilere ve dönemlere göre farklılaşır" sözü akılcı değildir ve kuşkuculuğun bir diğer ifadesidir. Ham realizmde sözkonusu olan açıklar, aydınları akılcılıkta itidalli olmaya sevkedecek yerde modern çeşidiyle kuşkuculuğa sürüklemiştir. Bu yaklaşım onların eserlerinde net biçimde görülmektedir.

Şu noktanın da hatırlatılması gerekir: Modern manevîyat taraftarlarının sözünü ettiği şüphe ve tereddüt dalgası ve belirsizlik ortamı, batının felsefî atmosferinde düzeltilebilirdir. Bu önemli nokta, önyargılara ve epistemolojik prensiplere temel bakışı değiştirme yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu, ulaşılmaz bir temenni değildir. Çünkü batılı teologlar aynı zamanda bir temenni de taşımaktadır. Étienne Gilson şöyle yazar:

Bizzat kendim bu felsefenin tamamen ortadan kalkmasını umuyorum. Çünkü bugün felsefe adı verilen şey, sadece şu ikisinden biridir: Ya kolektif zihnin esareti ya da kuşkuculuk. Bu ikisinden şikâyetçi olup nefret duyan, herhangi birinin ölümünde yas tutmayacak kimseler hâlâ var... Kuşkuculuğun meydan okuyuşu ve mücadeleliliğine karşı koymak için daha akılcı, kapsayıcılık ve kuşatıcılık bakımından daha yaratıcı bir felsefe lazımdır, daha zayıf değil. Artık "belki"ler ve "sanki"ler dönemi geçmiştir. "Böyledir"e ihtiyacımız var ve o da, öncelikle, doğaötesi akla itibarla sahip olduğumuz ama kaybettiğimiz güveni geri kazanmadıkça takdirle olacak iş değildir.¹⁰⁰

⁹⁵ Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 175.

⁹⁶ Realist olmayan imanın detaylı eleştirisi için bkz: Davis, "Aleyhi İman-i Nâvâkı'gerâyâne", *Kiyân*, sayı 52, s. 45-47.

⁹⁷ Örnek olarak bkz: Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kiraat-i Resmî ez Din*, s. 382 ve 383.

⁹⁸ Gilson, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, s. 269 ve 270.

⁹⁹ Mutahharî, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realizm (Mecmua-i Âsâr*, c. 6), s. 100.

¹⁰⁰ Gilson, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, s. 273.



“Dinî düşüncelerin kesin olarak kanıtlanmasının devri geçmiştir” sözü ve “Dindarlığın şekli her çağda farklı bir içerik kazanır. Bu nedenle geçmiştekilerin dellileri bugün artık işe yaramamaktadır.” iddiasının kökeni bilgi ve rasyonelliğin göreceliğindedir ve batı felsefesine hâkim kuşkuculuk atmosferinin etkisi altındadır.

Elbette ki bu hedef, manevîyatçılar, önermelerin kesin olmadığını esas alan görüşlerine rağmen kendilerinin ve seleflerinin görüşlerini dogmatik ve kesin gördüğünde net biçimde ortaya çıkmaktadır.

2. “Dinî düşüncelerin kesin olarak kanıtlanmasının devri geçmiştir” sözü ve “Dindarlığın şekli her çağda farklı bir içerik kazanır. Bu nedenle geçmiştekilerin dellileri bugün artık işe yaramamaktadır.” iddiasının kökeni bilgi ve rasyonelliğin göreceliğindedir ve batı felsefesine hâkim kuşkuculuk atmosferinin etkisi altındadır. Deneyselci felsefelerin zuhurundan sonra, özellikle de Tanrının varlığını ispatlayan klasik kanıtların Kant tarafından eleştirilmesinden sonra tedricen batıda, tabii ilahiyatı reddetmeyi hedeflerin başına yerleştiren modern inkârcı akım biçimlendi. O kadar ki fideistlere ilaveten deist

rasyonalizmin filozofları¹⁰¹ bile Tanrıyı ispatlayan delil ve kanıtlara çok sayıda eleştiri yöneltti. Colin Brown şöyle der:

Günümüzde birçok felsefi mahfilde, Aristocu kadim akalılığın delillendirmeleri artık makbul bulunmadığından Tanrıya imanın tüm akılcı temellerinin ortadan kalktığı tasavvuru şartırcı görülmemelidir.¹⁰²

Bu kuşkuculuk ve görecelilik her ne kadar tenkit potasına atılmışsa da burada kısa bir cevap vermeden geçmemek gerekir. Esasen bütün insanî durumlarda akıl ve zekâ yegane şoför olarak direksiyonda oturuyor, sözcülük yapıyor ve başarıları makbul kabul ediliyorken, bu âlemdeki birtakım gerçekleri anlatan iman ve din sahasında bu aracın işe yaramaması, kesinlik taşınamaması ve her defasında kontrol ve onarıma ihtiyaç duyulması nasıl mümkün olabilir?

3. Manevîyatda, modern düşünce ortamında felsefi ve bilimsel kesinliğin kaybedildiği ve tüm alanlarda belirsizliğin beşer düşüncesine hâkim olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia, paradoksal ve kendisiyle çelişen¹⁰³ bir sözdür. Kesinlik içeren alanların tamamı kaybedildiyse böyle bir önermeyi bu kadar kesin ve dogmatik biçimde nasıl dile getirebiliyorsunuz? Tek başına bu önerme kesin olsa ve sonuç itibarıyla o hükmün hiç kapsamı olmasa bu, sözünüzle çelişen bir şey olmayacak mıdır? Mevlana'nın söyleyişiyle:

Senin örneğin kapıyı çalanınki gibi / İçerideki Hâce der ki, “Hâce yok”

Kapıyı çalan bu “yok”tan anlar ki aslında var / Bunun üzerine elini halkadan çekmez

¹⁰¹ Mesela 1968'de basılmış *Hoda ve Diger Ezhân* kitabında Plantinga.

¹⁰² Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 277.

¹⁰³ Self contradictory

Öte yandan, manevîyat hafif metafizik üstünlük telakki edilir. Soru şudur: Birincisi, ağır metafizikin zaaf, hafif metafizikin ise üstünlük kabul edildiği bu çerçevenin kriteri nedir? İkincisi, acaba manevîyat, metafizik, antropolojik ve ahlakî görüşlerinin analiz ve izahına hiç girmiyor mu? Bu iş, manevîyatçıları yeni bir ağır metafizikle karşı karşıya getirmiş olmuyor mu?¹⁰⁴

Realist Olmayan İman

1. Modern manevîyatın taraftarları, çeşitli izahlar ve ifadelerle reel olanla mutabakatının değer ve önemini çıkarıp attıktan sonra dinî inancın objektif ve akılcı olmasının doğruluğunu bir kenara bırakarak dinle ilgili pragmatist ve işlevselci yaklaşıma eğilim göstermektedir.

Allah'ın mesajı, insana hayat bahşeden umut ve cesaret mesajıdır. Varoluş çilesine katlanabilmek için karamsarlık ve beyhudedeliği bırakıp iç ve dış hayata muhkem bir yapı inşa etme mesajıdır.¹⁰⁵

Kesin olarak ortadadır ki, onlar, dinin işlevini da yalnızca hayatın anlamına derinlik katmada arayarak dinî hakikate mantıksal ve bilişsel yaklaşımı her yönüyle sorgulamaktadır. Belirtildiği gibi, bu realist olmayan yaklaşımda iman, ait olduğu şeyden üstün ve ona önceliklidir. Manevîyat, imanının yerine geçmekte, dine pratik ve işlevsel bakmakta, dinî itikatların doğruluğunun yerini almaktadır.¹⁰⁶ Don Cupitt şöyle yazar:

¹⁰⁴ Nasrî, *Goftemân-i Modernite*, s. 220.

¹⁰⁵ Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 350.

¹⁰⁶ Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 318 ve 319. Dindar a - dınlarımızın inancı şudur ki, mevcut belirsizlik ortamında, kendisi aracılığıyla din ve dindarlıktan sözetmenin tek yolu bu işlevselci bakıştır. (Bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 176).

İman ve manevîyatın manasını doğru anladığımız takdirde Tanrı kavramını da idrak edebiliriz. Çünkü bizim Tanrıdan kastettiğimiz şey, onun manevî hayatımıza şekil verirken oynadığı roldür... Hristiyanlık inancı bir tür ideoloji değildir. Bilakis bir hayat tarzıdır... Dinî öğretileri eğer tikel olarak ele alırsak bizi şaşkınlık içinde bırakır, genellikle esarete ve zarara yolaçan vehimler biçiminde din haline döndürürler. Fakat eğer onları manevî olarak anlarsak derunî kurtuluşun vesilesi olurlar.¹⁰⁷

Din ve manevîyat arasındaki temel ayrım işte buradan başlamaktadır. “Modern manevîyatta hiçbir şekilde hakikat bahsi gündemde değildir. Her mevzuyla ilgili her türlü duygu ve heyecan tecrübesi manevîyat olarak dikkate alınabilir. Önemli olan sizin motive olmanız, yükseliş duygusunu hissetmeniz yahut mesela azamet hissiyle dolu taşmanızdır... Bir kuple müzik, aşk dolu bir şiir, bir ayın merasimi, kızıldirilerin yağmur dansı, Yahudilerin sena raksı, Müslüman sufilerin seması, Buda rahiplerinin meditasyonu, kilisenin gösterişli ayinleri, Kuakırların¹⁰⁸ ürkütücü suskunluk toplantıları, bunların hepsi, insanın, hayata coşku, neşe ve umut katmayı hedefleyen manevîyat duygusunun çeşitli tecellileridir...”¹⁰⁹ Bu tanıma göre manevîyat, ruh sağlığı için salt psikolojik bir yapı olacaktır, hepsi bu.¹¹⁰ Diğer bir ifadeyle, mutlak manada manevîyat insanı, sağlıklı ve gelişmiş bir kişiliktir. Bu sürecin bütünü, mecburen manevî olmayabilecek psikolojik ihtiyaçların bir şekilde tatmin

¹⁰⁷ Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 318.

¹⁰⁸ Quakers.

¹⁰⁹ Cihângirzâde, “İnsan, Din ve Manevîyat-i N - vin”, *Hadis-i Zindegî*, sayı 3 ve 12, s. 32 ve 33.

¹¹⁰ Aydınlar da bunu itiraf etmektedir. (Bkz: Melik - yan, “Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din” ve “Porseşhâyî Pirâmün-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 377).

edilmesi yönünde de katedilebilir. İşte burada maneviyatın sonuç itibarıyla yıkıcı etkileri ve sonuçları da bulunabilir:

Bireyi hayatın üstesinden gelecek güce eriştirmekle birlikte, insanın varlığının ötesinde gizli bir hedef veya ahlakî bir yol göstermez.¹¹¹

Fakat din çerçevesinde maneviyat, zihinsel ve hayali bir iş ve insanın maddi gerçeklerle dopdolu duygularının ürünü değildir. Aksine insanın, madde âleminde daha yukarıda bir ufka yerleşmiş gerçekler karşısında bulunduğu duygulardır ve insanın huzur ve memnuniyete ulaşması yalnızca bu durumda mümkündür. Çünkü kesin olan şudur ki, bir inanç gerçeğe uymadığında bizzat acı ve çilenin kaynağı olur.¹¹² İnsanın psikolojik dengesi ve ruh sağlığı, aldatılmışlık duygusu nedeniyle şiddetli biçimde patolojikleşir. Şu halde eğer maneviyata işlevsel olarak da eğiliyorsak, kişisel tahminimize göre bize daha fazla huzur sağlayacak inançlara gönlümüzü kaptırmak yerine, realiteye uygun inançların peşine düşmeliyiz. Çünkü bu halde kişinin, kendi vehim ve hayalleri temelinde, gerçekçilik ve kapsayıcılıktan uzak biçimde birtakım acıları kendisi için önemli zannedebileceğini, çoğunlukla bunları varedip üreteceğini, onların sıkıştırıp ferahlatması doğrultusunda bazı duygular ve ruh haliyle mutlu olacağını tahmin etmek zor değildir.

Bu bir yana, maneviyatçılar, kaçınılmaz olarak maneviyatın diğer bileşenlerinin yardımıyla belirsizlik ortamında hiçbir şeyi, hatta dinin işlevi ve varlığı yaklaşımını bile

¹¹¹ Chryssides, "Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyî-i Cedit", *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 136.

¹¹² Bu sözün teyidi için yine bkz: Chryssides, "Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyî-i Cedit", *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 390 ve 391.

savunamayacaklarını kabul etmek zorundadırlar. Buna ilaveten, dinin mesajı eğer sadece insan hayatına umut katmak ise öyleyse maneviyatçıların çoğu dindarın iman ve dine neden düşük değer biçtikleri sorusu yerinde durmaktadır. İnsanların dini onlara umut, neşe ve maneviyat bahşetmemekte midir? Bu durumda nasıl olur da dinî itikatları ve imanlarını temelden eleştirerek dinlerini sarsma ve yoketmenin hedefi yapmak zorunda kalınabilir?! Acaba bu, kurtuluşa giden bir yol mudur, ya da yoldan çıkmaktan ve yolsuz kalmaktan başka bir sonuç doğurmayacak mıdır? Şaşırtıcı olan şu ki, aydınların kendisi de birkaç yerde bu imanı korumayı aynı nedenle zorunlu görmüştür:

Hem kitleyi düzene sokup doğru yolu göstermek, hem de avamın inancını korumak gerekir. Bu nokta çok önemlidir. Hem kelamcılarımız bunu bize söylemiştir, hem de tarihsel tecrübe bu anlamı bütünüyle teyit etmektedir. Avamın inancını ajite etmemek lazımdır... Onları soruna boğmamak gerekir, kuşkucu yapmamalıdır. Onlar inançlarıyla yaşarlar, bu onların sermayesidir...¹¹³

Elbette söylemeden geçmemek gereken şey şudur: Maneviyatçılar, yukarıdaki soruna cevap verirken pozitivist düşüncenin refakatinde, insanların çoğunun dindarlığının itikatlar biçiminde olduğuna, itikatların da daha ziyade bilinmeyenlere dayandığına, insanın bilgisi arttıkça bu itikatların o oranda gerilediğine inanmaktadır.¹¹⁴ Bu söz, Auguste Comte'un insanlığın fikrî dö-

¹¹³ Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 8 ve 9.

¹¹⁴ Melikiyan da bir yerde ima yoluyla bu konuyu doğrulamaktadır. Ona göre dinin kabul edilmesi geçmiş dönemlerde ve şimdiki zamanda hemen inanma ve kandırılmışlığın etkisiyledir. (Bkz: Melikiyan, "Dinpejûhi-yi ma ve Felsefehâ-yi Garbî" -Kâcî'nin Melikiyan'la röportajı-, *Teemmülât-i İrani*, s. 398).

nemleri konusundaki görüşünü hatırlatmaktadır. Birinci evre teolojik tahayyül, ikincisi metafizik veya soyutlama, üçüncüsü ise bilimsel veya tahakkuk evresidir. Birinci aşamada insanın düşüncesi her fenomenin arkasında Tanrının kudretli elini gözlemler ve onunla ilgili ilahi ve teolojik bir açıklama ortaya koyar. Fakat nihai evre olan üçüncü aşamada insanın düşüncesi evrenin bilimsel yasalarını incelemenin peşine düşer, Tanrıyı ve doğaötesi şeyleri, ilgisiz mevzular ve hurafeler olarak bir kenara iter.¹¹⁵

Evet, biz de hiçbir itikadın bilinmeyenlere dayanmadığını iddia etmiyoruz. Onların iddiasını doğrulayacak nice örnek bulunabilir. Fakat İslamî itikatların çoğunluğu geçmişte acaba bilinmeyenlere dayanma aracılığıyla mı dindarlık alanına girmişti de müminler onunla huzur duygusuna kavuşmuşlardı ama günümüzde insanlığın bilimsel ve fikrî gelişimi nedeniyle o inançlar artık rağbet görmeyip yokolmaya yüz mü tutmuştur? Acaba müminlerin Tanrı, ahiret, peygamberlik, kaza ve kader, teşriî ve tekvinî rububiyet inancı da bu kategoriden midir ve artık onlara bağlanmak mümkün değil midir?!

Çağdaş Müslüman, modern batlıların aksine hâlâ dipdiri bir geleneğe aittir. Sadece ona yeni bir ruh vermek, ilkelerini yeniden işler hale getirmek ve bu mecrada onu kuşku ve tereddütten kurtaracak şartları üretmek gerekmektedir.¹¹⁶

2. Maneviyat, eleştiri ve kuşku ögesini inanca müdahil kabul eder. Burası, iman kavramı içinde kesinliğin yeralmadığı iddiasına dinin içinden bakmamızın ve kuşkunun imanla biraraya gelmesini mümkün

görmeyen ayet ve rivayetlere değinmemizin tam yeridir.¹¹⁷ Aşağıda birkaç örneğe işaret edilmektedir:

﴿ وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَوْمَئِذٍ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ ﴾

"Hâlbuki şeytanın onlar üzerinde hiçbir nüfuzu yoktu. Ancak ahirete inananı, şüphe içinde kalandan ayırdedip bilelim diye (ona bu fırsatı verdik)."¹¹⁸

Bu ayette çok açık biçimde ahirete iman ve ondan kuşku duyma arasına belirgin bir fark konmuştur.

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ﴾

"Müminler ancak Allah'a ve Resûlüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyenlerdir."¹¹⁹

Bu ayette de kuşku ve tereddüt, müminler için açıklıkla reddedilmektedir.

“اليقينُ عماد الدين”

"Kesinlik, imanın direğidir."¹²⁰

“الايمان شجرة اصلها اليقين”

"İman, kökü kesinlik olan bir ağaçtır."¹²¹

¹¹⁷ Bu bakış, Müslüman maneviyatçıların kendi i - dialarını ispatlamak için bazen ayetlere de istinat ettiğini gördüğümüzde daha da önem kazanmaktadır.

¹¹⁸ Sebe/21.

¹¹⁹ Hucurat/15. Yine bkz: Âl-i İmran/60.

¹²⁰ Âmidî, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, fasıl 1, hadis 452.

¹²¹ A.g.e., fasıl 1, hadis 1811; yine fasıl 61, hadis 85.

¹¹⁵ Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 141.

¹¹⁶ Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Mütectedid*, s. 64.

Bazı aydınların kuşku ve imanın birarada olabileceğine dayanak yaptığı Ahzab suresi 11. ayete gelince, söylenmesi gereken şudur: Burada Allah bir kısım müminlerin imanının sarsıldığını bildirmekte, fakat asla imanın tepetakla olduğu ve başkalaştığından söz etmemektedir. Evet, müminlerin imanı, irade ve itimat öğelerine sahip olunması nedeniyle harici etkenlerin tesiri altında kalabilir, güçlenip zayıflayabilir yahut bazen de sarsılabilir. Ama müminlerin imanı hiçbir zaman tepetakla olmaz. Zira onda, zeval bulmayacak bilgi ve kesinlik öğesi de gizlidir.¹²²

3. Modern maneviyatta imanın, kendisini kesintisiz biçimde eleştirel aklın eleştiri ve incelemesine sunduğu vurgulanmaktadır. Bu eleştiri de, tecrübe ve imanı daha saf hale getirme, çekingenliği giderme ve alt katmanlara ulaşmaya dönüktür.

İnsan, imanın aşamalı olarak kazanılan bir süreç olduğu, artıp eksilebileceği ve donatılıp güçlendirilebileceği sonucuna varırsa bu durumda iman denetlenmesini imanının aslına aykırı görmeyecektir. İman ve inanç, tasavvur ve doğrulama bakımından değişim ve eleştiriye herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.¹²³

İşte bu nedenle manevî yaklaşımda, dindarlığın muhtelif çağlarda hep aynı olmadığı ve her asrın dindarlığının farklı bir içerik taşıdığına inanılmaktadır.¹²⁴ Bu arada üzerinde durup düşünmeyi motive eden şey, insanın aklının, kendisiyle din arasına bir

sur ve perde diken, durumları idrakini ve insan ve evrenle ilgili anlayışını dinin yaklaşımından ayrı, bağımsız, kesin ve etkin gören temel olarak dinî inançları değerlendirmede insafli bir eleştirmen ve yargıç olup olamayacağıdır. İlginç olan, aydınların da bazı yerlerde kendi aklını temel alması ve modern rasyonaliteyi arzu eksensiz ve bençillliğe dayalı kabul etmesidir.¹²⁵ Evet, böyle bir aklın isyankarlığı, nasıl ve niçin sorgulamaları korkutucu bulunmalıdır. Çünkü esasen bu akıl, dine hiç yer vermemekte ve dine azami ölçüde işlevselci bakmaktadır. Bize göre bu akıl, dinî öğretileri değerlendirme yetkisine sahip değildir. Zira esastan dine hasmane ve saldırganca davranmaktadır. Bununla birlikte dinî inançlar bahsinde gündeme gelen akılcı ve teorik şüpheler, doğduğu her köşeden daima İslamiyatçı âlimlerin dikkatini çekmiş ve onlar hiçbir zaman aklın bu bablardaki eleştirel sözüne kulak tıkamamışlardır. Elbette ki bu prosedür ve metodla modern akılcılığın getirilerine de eleştiri yöneltme hak ve yükümlülüğüne sahip olmuşlardır. Hal böyle olunca Dindar düşünürler eğer mantıksal ve akılcı delillerin yardımıyla modern aklın hatalarını öne çıkarıyorlarsa bu, akılcılığın mı, yoksa irrasyonelliğin mi göstergesidir?! Onlar dindar aydınının, esas itibarıyla kendini temel alan aklın delilsiz teorilerine dayanan kadın hakları, insan hakları ve devlet düzeni babındaki söylemini kabul ettiklerinde akılcı, o fikirlerin felsefî, toplumsal ve kültürel altyapılarını tenkit ederek dinî öğretilerin doğruluğunu teyit ettiklerinde ise irrasyonel mi olmaktadır?!

Öyle görünüyor ki bu iki tür muamelelenin kökenini başka yerde aramak gerekmektedir. O da ülkemizdeki aydınlar ve

¹²² Aydınların imanın ne olduğu ve dinin içeriden ve dışardan eleştirisi konusundaki görüşünü daha detaylı inceleme için bkz: Ca'ferî, *Akl ve Din ez Manzâr-i Ruşenîkrân*, s. 54-89.

¹²³ Surûş, "Râz ve Râzzedâyî", *Kiyân*, sayı 52, s. 52.

¹²⁴ Surûş, *Râzdânî, Ruşenîkrî ve Dindârî*, s. 309; *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 170.

¹²⁵ Surûş, "Sekülerizm", *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 83, 96 ve 207.

İnsan, imanın aşamalı olarak kazanılan bir süreç olduğu, artıp eksilebileceği ve donatılıp güçlendirilebileceği sonucuna varırsa bu durumda imanın denetlenmesini imanın aslına aykırı görmeyecektir. İman ve inanç, tasavvur ve doğrulama bakımından değişim ve eleştiriye herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.

maneviyatçıların, batı düşüncesinde bile kesin görülmeyen ve tercih edilmeyen görüşleri, zan ifade etse dahi net ve açık hiçbir delil olmaksızın, altyapıları da gözardı edip çeşitli sonuç, icap ve boyutlarını alarak onları bu diyarın dinî veya toplumsal düşünceleri için kesinmiş gibi onaylamalarıdır.¹²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr şöyle yazar:

Birçok modernist Müslüman, batı dünyasında doğmuş ve genellikle kısa süre devam etmiş belli akımları haddinden fazla ciddiye alıyor. Olabilecek her biçimde ya onlarla uyumlu olmaya, ya da İslam'ın öğretilerini tahrif etmeye girişiyorlar. Çünkü böylelikle o akımlarla bağdaşmaları mümkün olabilecektir.¹²⁷

¹²⁶ Maneviyatın bilimsel bir bransa veya kendine özgü toplumsal düzene ait ve has olmadığı iddia edilmesine rağmen böyle söylenmesi şaşırıktır. (Bkz: Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Güher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 309; "Nişânehâ-yi İnsan-i Ma'nevî", *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962). Çünkü onun metodik ve önermeye dayalı bileşenlerinin çoğu modernizmin kalbinden çıkmıştır.

¹²⁷ Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Mütectedid*, s. 63.

Başka bir yerde ise şöyle der:

Oxford veya Harvard'da okuyan öğrencilerin en akıllıları, batı dünyasına ve onun geleceğine, zamanın bir kesitinde varlarını yoklarını modern mezbahada kurban etmiş modernizm vurgunu yiyen doğululardan çok daha az inanan ve güvenenlerdir.¹²⁸

Hâlbuki aydınların bizzat kendileri de, bazen batılı fikirleri yerileştirme işini, ülkemizde iş görmeyen ve başansızlığa mahkûm bir proje olarak tanıtmaktadır.¹²⁹

4. Maneviyatçı din, egzistansiyalizmin gizli açık katmanlarını da yedeğine almaktadır. Cümlelerinden, dini iç dünyanın işi yapmaya büyük paha biçtikleri ve insanların dine yönelmesini sadece dinin insan hayatına anlam katması açısından savunulabileceğini düşündükleri anlaşılmaktadır.¹³⁰ Bu öğretisi, varlığı asıl kabul eden karakterdeki

¹²⁸ A.g.e., s. 291.

¹²⁹ Müctehid Şebisterî ile röportaj, *Hayat-i Nov g - zetesini*, 26/7/79, s. 8, sütun 2.

¹³⁰ Örnek olarak bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermen - tik, Kitab ve Sünnet*, s. 176.

“içselleşme ilkesi”ni anlatmaktadır.¹³¹ Biz, imanı içselleştirmenin dinin toplumsal boyutunun ortadan kalkması ve görmezden gelinmesiyle sonuçlanacağına inanmaktayız. Bu da Kur'an ve İslam öğretilerinin büyük kısmının ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Her ne kadar dindarlığın insanın bireysel hayatına dikkat çekici etkileri varsa da, dindarlık ve Tanrı eksensellik insana ruhsal ve psikolojik huzur bahşediyorsa da ve insanın sorun, musibet ve müşküllere bakışını değiştiriyorsa da dinin sosyal öğretileri bundan çok daha kapsamlı ve önemlidir. Buna ilaveten, varoluşsal yaklaşımda toplumun birey üzerindeki inkâr edilemez etkileri de bir kenara atılmıştır.

5. Bu eleştirinin sonunda incelikli bir noktanın zikredilmesi lütuftan uzak olmayacaktır. Bu da, maneviyat projesinde hayatın hedefinin, huzur, umut ve mutluluk temellerine oturan iç dünyanın hoşnutluğu olarak görülmektedir. Bu durumda sorulması gereken şudur ki, iç tatmin, hayatın aslî hedeflerine doğru hareketin ürünü değil midir? Bu, şöyle izah edilebilir: Başta kendimiz için her işte birtakım hedefler belirleriz. Daha sonra da onlara doğru harekete geçeriz. Eğer bu hedeflere ulaşır-sak kastedilen hoşnutluğu ve huzuru bulmuşuz demektir. Yok, eğer o hedeflere ulaşmada başarısızlığa uğrarsak çoğunlukla umut ve mutluluğumuzu elden çıkarmış oluruz. Kastedilen memnuniyet, başarı neticesinde insanın eline geçen nefsanî bir haldir. Görünen o ki maneviyatçılar bu ikisini birbirine karıştırmışlardır. Üniversiteye kabul edilmeyi amaçlayan bir öğrenciyi düşünün. Bunun için bütün gayret ve çabasını bu doğrultuda kullanır ve sonunda bu hedefe ulaşır. Bu öğrencinin üniversite

sınavına hazırlanmaktaki asıl hedefi iç huzuruna kavuşmak değildir. Bilakis muradı, üniversiteye kabul edilmektir. Gerçi kabul edildikten sonra o ikinci hedef de onun için hâsıl olmuş demektir. Maneviyat, hayatın asıl hedeflerini ve onlara ulaşma yolunu tarif etmek yerine, ikincil hedeflere parmak basmıştır. Oysa ilahi dinlerde, Allah'a yakınlaşmak olan hayatın hedefi, delillendirilerek en başta vurgulanmaktadır. Sonra ise sadece bu hedef ve onun tahakkuku sayesinde insanın iç tatmine ulaşacağı kulağa küpe edilir:

﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾

“Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.”¹³²

Kulluk Olsun Diye İtaat¹³³ ve Delillendirme¹³⁴

Maneviyatın geleneksel dindarlığa köklü itirazlarından biri, kulluk olsun diye itaat kavramını eksen almaktadır. Maneviyat, bir yandan modernitenin bileşenleri temelinde kendini delillendirme ve hüccet getirmeye¹³⁵ mecbur görmüş; öte yandan da dinin cevheri ve mayasını delillendirmeden kaçış ve kulluk olsun diye itaat olarak belirtmiştir. Bu da iki rakip arasındaki perde ve duvan daha derin ve ikisi arasındaki uzlaşmayı hiç olmayacak bir iş olarak göstermektedir. Gerçekte bu işin her iki seviyesinde de tereddüt normal karşılanabilir. Burada detaylı ve analitik araştırma amacıyla değil, sadece maneviyatçıların doğruluk eksensli zihin ve kalbini uyandırmak için bu iki iddiayı genel hatlarıyla inceleyeceğiz:

¹³² Ra'd/28.

¹³³ Metinde “taabbüd” (Çev.)

¹³⁴ Metinde “istidlal” (Çev.)

¹³⁵ Argumentation.

¹³¹ Daha fazla detay için bkz: Melikiyan, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 4, s. 35 ve 36.delilld

1. Modernitenin her zaman ve her yerde delillendirmeye dayandığı ve bunun da modernitenin özünü ve cevherini oluşturduğuna ilişkin söz ciddi biçimde sorgulanmaya açıktır. Delillendirmeye dayanmanın manası, mesela “a, b'dir” önermesinin doğru olmasıdır. Çünkü “a, c'dir” ve “c, b'dir”. Eğer bu kez karşı taraf bu öncüllerden her biri konusunda delil isterse, eğer modernsem delil ortaya koymak zorundayım demektir.¹³⁶ Bu durumda sormanın tam yeridir: Birincisi, acaba bu süreci sonuna dek sürdürmek mümkün müdür ve acaba bu işin seyri, sonunda bizi nihayetsiz bir zincirlemeye maruz bırakmayacak mıdır?

Hiç tereddütsüz, en azından temelcilik¹³⁷ gibi modern teorilerin bir kısmı, bir yerde¹³⁸ şühûda¹³⁹ veya “sağduyu”ya¹⁴⁰ dayanarak ya da doğaçlamayla bu sürece bitiş mührünü vurmuş olmaktadır. İkincisi, bu işin mümkün ve kolay olduğunu varsayarsak nereden ve hangi nedenle benimsendiği ve doğru olduğu ispatlanabilecektir? Acaba insan yalnızca bilişsel özelliğe mi sahiptir ve insanî dokusu his, duygu vs. gibi öğeler taşımamakta mıdır ki herşeyde delil getirmenin peşine düşsün? Acaba esasında şu gördüğümüz modern insanlar mı bu şekilde yaşamaktadır? Kendileri de bu noktaya gayet iyi vakıf olan ülkemizdeki maneviyatçıların, bazı alanlarda akılcı kriterlerle, başka bazı alanlarda ise akıl dışı kriterlerle yaşayan modernistin kâmil ve mutlak manada

modern olmadığı uyarısına rağmen bu meseleye teğet geçmeleri şaşırıktır. Aslında onlar, bir “ideal tip”i esas alarak, hariçte cereyan eden şeyleri gerçek modernitenin göstergesi saymazlar.¹⁴¹ Bu tasvire göre onlar ve maneviyatçı yaklaşımın diğer taraftarları, modernitenin bileşenleri ve öğeleri bahsinde deneysel-tarihsel bakışın mı, yoksa onay-tavsiye bakışının mı bahis konusu olduğunu açıklığa kavuşturmalıdır. Eğer yöntem betimleyici ve deneysel metodsda bu durumda neden modern insandan herhangi bir iz görünmemektedir? Yok, eğer tavsiye ve onay sözkonusuysa bu durumda, birincisi, neden çoğu yerde günümüzdeki ve bilfiil insandan bahsedilmesi dile ve kaleme dökülmekte; ikincisi, neden genellikle insanın takdirinin dışında kalan bir şeye davet ve yönlendirme gerekli olmaktadır?

2. Dinin cevherinin, kulluk olsun diye itaat ve delillendirmeden kaçma olduğuna dair söz, hiçbir şekilde makbul ve savunulabilir değildir. Dinin esası ve özü onun itikadî kısmıdır. Başka bir ifadeyle, daha önce geçtiği gibi realiteye, var ve yok olana dönük önermeler, delil ve kanıt temeline oturtulmuştur. Yani dine iman ve itikad olan kişiden, delil istemeksizin ve salt Peygamber'in (s.a.a) sözüne dayanarak onları kabul etmesi, doğruluklarına ilişkin nasıl ve niçin sorularını sormaması istenmemiştir. İster dinî metinlerde, ister tarih aynasında ve İslamî çağlar güzergâhında olsun dinî söyleme genel olarak bakıldığında bu hakikati inkâr etmek güç olacaktır. Tabii ki fıkhıta, yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenlerle ilgili ahkâm bölümündeki birçok dinî öğretinin irrasyonel olduğuna ve aklın, onların doğru mu yanlış mı oldukları konusunda olumlu

¹³⁶ Melikiyan, “Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din” ve “Porseşhâyî Pirâmûn-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 274 ve 275.

¹³⁷ Foundationalism.

¹³⁸ Mesela yukarıdaki örnekte birinci mantıksal şeylin delillendirilme biçimi ve formunun sonuç vermesi, diğer öncüllerle temellendirilmeksizin ve onlardan sonuç çıkarmaksızın elde edilmiştir.

¹³⁹ Intuition.

¹⁴⁰ Common sense.

¹⁴¹ Melikiyan, “Sâzigârî-yi Ma'nevîyyet ve Modenite”, *Şark gazetesi*, sayı 835; *Bâztâb-i Endişe'den nakille*, sayı 77, s. 45 ve 46.

olumsuz görüş bildiremeyeceğine tereddüt yoktur. Lakin bu önermeler bütününe, akılcı önermeler kapsamı ve çerçevesi içinde yer aldığına dikkat edilmelidir.

Bunu şöyle izah edebiliriz: Akıl, kanıt temelinde Tanrının varlığını ve onun hikmet, ilim, insanın yararına ve iyiliğine olan şeyi istemesini ispatladığında; öte yandan da Rasül'ün sözünün hüccet oluşu ve doğruluğu onu bize izah ettiğinde bireysel ve detay sınırlar içinde aklımızı dinin sözünü kabul etmeye çağırır. Çünkü kendisi, ameller ile onların insanın mutluluğu ve refahı ya da başarısızlığı ve hayal kırıklığı üzerindeki etkisi ve sonuçları arasında varolan nedensellik ilişkisini idrak etmekten uzaktır. Yani aklın varoluş kapasitesinin istiap haddi ve esnekliği bu kadar değildir. Bu, aklın kendisinin itiraf ettiği bir gerçektir. Aklın yetenek ve kıvraklığı konusundaki abartılı iddialar, daha baştan olumsuz karşılanıp reddedilmektedir. Şu halde bu esasa göre delillendirme formu sıralanabilir:

a) Tanrı/din insanın davranışı konusunda kırmızıçizgiler tanımlamış, aklın ölçüsü ve terazisine girmeyecek sınırlarını belirlemeye ilişkin söz söylemiştir.

b) Tanrı/dinin sözü daima hikmetli ve akıl açısından anlaşılabilir ve makbuldür.

Sonuç: Her ne kadar akıl, bizzat kendisi doğrudan, davranışla ilişkili dinî öğretilerde (ana konularda) konuşkan bir dile sahip değilse de ve suskun kalıyorsa da o hükümlerin kabul edilmesini tamamen meşru,¹⁴² buna karşılık reddedilmesi ve onlara önem verilmemesini ise akıl dışı telakki etmektedir. Aydınlar da bu iddiayı bir şekilde doğrulamışlardır:

¹⁴² Justified.

Delillendirme ve mantık ehli olmamız gerektiğine hiç kuşku yoktur. Ama gerçek olmalarının yansıma... izah ve açıklama düzeyine teslim olmayan bazı gerçekler de vardır. Rasyonel kapsayıcılık, bu gerçeklerin gerçekliğini kabul etmemizi gerektirir...¹⁴³

Bu izahla birlikte artık “İbadetle ilgili fiiller, ancak, tamamı sembolik ameller kabul edildiği takdirde rasyonel olabilirler. Çünkü bu ameller, sembolik oldukları bilinerek ve her birinin hangi gerçekliğin simgesi olduğuna dair detaylı ve net bilgi edinilerek yapılırsa ahlakî faziletleri öğretebilir, aktarabilir, o ibadeti yapanın zihin ve kalbine nüfuz edebilir. Bu da sözkonusu fiillerin yerine getirilmesinde yegâne yolun veya en doğru yolun o faziletlerin öğretimi, aktarımı ve nüfuzu olduğu şartına bağlıdır.”¹⁴⁴ İddiasında bulunulamaz. Zira birincisi, anlatılanlara binaen, ibadet fiillerinin bu ayrıntılı bilgi olmaksızın da akılcı oldukları açık ve nettir. İkincisi, acaba maneviyatçılar, davranış seçeneklerinde bu dar ve güçlük çıkartan kriterlere kendileri bağlı mıdır ki başkalarına tavsiye etmektedir?! Her gün mantar gibi biten, çoğalan ve aydınların teorik izah ve teşvikine konu olan maneviyatçı irfanlar, kendi ahlakî ve davranışsal kısmında bu ölçüt ve kriterin testinden başı dik ve başarılı çıkabilmiş midir?! Eğer modern maneviyatçıların tahminine göre şeriat ve “ibadet fiilleri; çoğu yalnızca premodern insan için anlam taşıyıp kabul gören ve modern insanın düşünce tarzı ve bakışıyla onların anlaşılıp kabul edilmesinin hazmı çetin ve ağır olan metafizik, ontolojik ve antropolojik varsayımlara dayanıyor”¹⁴⁵ ise modernitenin metafizik,

¹⁴³ Melikiyan, “Dinpejûhi-yi ma ve Felsefehâ-yi Garbî” (Goftigû ba Hüseyin Kâcî), *Teemmülât-i İrani*, s. 382.

¹⁴⁴ Melikiyan, *Râhî be Rehâyi*, s. 272 ve 273.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 272. Melikiyan bizzat kendisi bir yerde şöyle der: “Bir görüşü anlayıp anlayamamam ve

ontolojik ve antropolojik varsayımları düşüncelerinin damağında acı ve nahoş tat bırakan dindar insanlara da¹⁴⁶ kırmızıçizgileri ve ödevleri ihlal etmeme ve şeriat formunda sunulmuş hikmetli ve kâmil hayat programına sırt çevirmeme hakkı vermek gerekmez mi ve bu mümkün değil midir? Yahut onlar, modern dünyada hoş giden herşeyi tecrübe ederek ebedî ve uhrevî mutluluğu sarsmaya ve tereddüde düşürmeye mecbur ve mahkum mudurlar?!

Öyle görünüyor ki, yapılan delillendirmeye göre, şeriata bağlanmak ve dinî öğretilerin test edilebilirlik çerçevesini ahirete kadar genişletmek için de hiç değilse “epistemik tercih”¹⁴⁷ öne sürülmektedir. Manevîyat projesinin sorunu, ne pahasına olursa olsun dinin, bugünkü insanın beğeneceği yorumunu yapmayı amaçlamasıdır.¹⁴⁸ Modern insan, bir yandan haz odaklı tarzıyla şeriata

anlamam halinde onun delilini güçlü veya zayıf bulmam, dolayısıyla da o görüşü kabul edip etmemem hiçbir şekilde sözkonusu görüşün doğru veya yanlış olmasıyla bağlantılı değildir.” (Bkz: Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 336).

¹⁴⁶ Çağdaş Müslümanın varoluşsal konumunun, zihin ve ruhunu biçimlendiren çeşitli etkenler nedeniyle batılı insanın sanayi sonrası seküler kişilik tipinden farklı olduğu ve Müslümanların henüz batı toplumunun psikolojik sorunlarını tecrübe etmediklerinde tereddüt yoktur. (Bkz: Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Mütaceddid*, s. 55 ve 308).

¹⁴⁷ Modern rasyonalizmde akılcılığın çerçevesi, dillili ve kanıtlı olmaktan daha geniş anlamda tarif edilir. Bu teoride, bir görüşün rakip görüşe bilimsel üstünlüğüne dayanarak bile onu esas alabiliriz. (Bkz: Şems, *Âşinâyî ba Ma’rifetşinâsî*, s. 30 ve 32; Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 294).

¹⁴⁸ Bu proje, Auguste Comte ve bir kısım sosyoloğların modern bir din icat etmeye ve toplum yönetiminde yeni ritüeller gösterilmesine dayalı tasarımı hatırlatmaktadır. (Bkz: Gouldner, *Buhran-i Câmiaşinâsî der Garb*, s. 289).

Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasındaki çelişkiyle ilgili çift taraflı eleştiriyle varılan sonuç, ne modern insanın sürekli delillendirmeci olduğunu, ne de kulluk olsun diye itaatın akılcılık ve delil getirmeye aykırı düştüğüdür. Şaşırtıcı olan, aydınların sözleri arasında yukarıdaki iki eleştiriye de teyit eden dayanaklar bulunabilmesidir.

kırmızıçizgilerini ihlal etmekte,¹⁴⁹ diğer yandan da manevî vicdanını sükûnet içinde tutmayı ve manacı fitratının ikaz ve uyarısından güvende olmayı hedeflemektedir. Bu durumda sorulması gereken şudur: Modern insanın hırs ve açgözlülüğünün iştah ve damak tadı, dinin rasyonelleştirilmiş anlamını (maneviyatçıların zannettiği) kabul etmeye katlanabilir mi, yoksa bu süreci kendisi için yeterli görmemekte midir? Buna göre modern maneviyatın Tanrısı beşerin kendisi olmamakta mıdır? Bu görüşe göre maneviyat, yalnızca seküler ve faydacı bir telakki ve doğgal olarak da insanın dünyevî asayiş ve huzuru doğrultusunda değil midir?¹⁵⁰

Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasındaki çelişkiyle ilgili çift taraflı eleştiriyle varılan sonuç, ne modern insanın sürekli delillendirmeci olduğu, ne de kulluk olsun diye itaatin akalçılık ve delil getirmeye aykırı düşüğüdür. Şaşırtıcı olan, aydınların sözleri arasında yukarıdaki iki eleştiriye de teyit eden dayanaklar bulunabilmesidir.¹⁵¹

Dinin Dünyevî Test Edilebilirliği

Birinci bölümde maneviyatın önermeye dayalı boyutlarında, maneviyatçıların, bu dünyada yalnızca deney ve test potasına atılabilecek önermelere değer verdiklerine değinilmişti. Bu yaklaşımın kökü hiç tereddütsüz pozitivist düşüncededir. Onların inancına

¹⁴⁹ Modern maneviyatta şeriatın kaçış hakkında daha fazla bilgi için bkz: Wakefield, "Ma'nevîyyet ve İbadet", *Heft Âsîmân*, sayı 16, s. 85-88.

¹⁵⁰ Manevîyat taraftarı aydın, bu dünyanın akıl ve ruh memnuniyetine (huzur, umut, mutluluk) o kadar önem verir ki, dindarlığın da mutluluk duygusunu artırdığı ihtimalini bile reddetmez. (Bkz: Melikîyan, *İktirah der bâre-i Din ve Behdaşt-i Revânî*", *Nakdu Nazar*, sayı 33 ve 34, s. 55 ve 56).

¹⁵¹ Kulluk olsun diye itaat ile rasyonellik arasında a - kırılık bulunmadığına dair bkz: *Râhî be Rehâvî*, s. 277.

göre bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığını deney belirler.¹⁵² Dolayısıyla onlar açısından bir önermenin doğruluk ve yanlışlığı, deneyde duyumsanan ve gözlemlenebilir bir farklılık yaratmıyorsa o önerme, bilişsel bakımdan manadan yoksundur ve gerçeği yansıtan bir önerme olmayacaktır. Doğrulanabilirlik¹⁵³ ilkesi olarak ün yapmış bu fikri şu formda özetlemek mümkündür: "Reel bir konuda önerme ortaya koyan bir hüküm, sadece deneyle gözlemlenebilir olan bir kısım durumlara dayanarak onun doğruluk veya yanlışlığını göstermesi halinde gerçek ve orijinal bir hükümdür."¹⁵⁴ Elbette sonraları, yaşanan gelişim ve yapılan incelemeler sayesinde onaylanabilirlik¹⁵⁵ ve yanlışlanabilirlik¹⁵⁶ adında başka iki kriter daha ortaya atılmıştır.¹⁵⁷ Yukarıda ifade edilen üç kriter, yani doğrulanabilirlik, onaylanabilirlik ve yanlışlanabilirlik reel dünyaya gözlem ve deney açısından bakmak gerektiği ve deneysel aklın önermeler konusunda başarısız olmaması ve kayıtsız kalmaması lazım geldiği noktasında müşterektir. Manevîyatçılar, başka bir dil ve izahla da olsa sözkonusu ilkeleri seslendirmeye girişmiştir. Abdulkarim Surûş şöyle yazar:

"Dinî düşünceleri test edilebilir kabul etmek, dünyayı Tanrının varlığından arındırmayla sonuçlanır."

Maneviyatın bu bileşeni birkaç açıdan eleştiri ve sorgulanmaya açıktır:

1. Doğrulanabilirlik ve benzerleri, bilginin yolunu yalnızca duyu ve deneyde hulasa

¹⁵² Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 19.

¹⁵³ Verifiability.

¹⁵⁴ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 261.

¹⁵⁵ Conformability.

¹⁵⁶ Falsifiability.

¹⁵⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 22; Hick, *Felsefe-i Din*, s. 241.

eden müfrit deneyselcilikten kaynaklanmaktadır. Fakat sağlıklı düşünceye göre duyu ve deney, bilginin kaynaklarından sadece bir tanesidir. İnsanın elinde; bilgi edinmek, malumatı derlemek, önerme ve öğretiler bahsinde yargıda bulunmak için başka kaynaklar da vardır. Bu kaynaklar ve dayanaklar akıl, tarih ve vahiy olabilirler. Manevîyatçılardan birinin dilinden bu hakikati dinlemek yerinde olacaktır:

Deneysel bilimin kendisinde hiçbir eksiklik ve sorun yoktur. Fakat özü itibarıyla ve tanım gereği doğa âlemine ait ve onunla sınırlı deneysel bilimden, varlık âleminin tamamına dair hüküm verip yargıda bulunan bir dünya görüşü üretilmeye çalışıldığında, reel evreni tanımının yollarından biri olan gözlem, deney ve tecrübe, gerçek dünyayı bilmenin yegâne yolu yapılmak istendiğinde ve bir cümleyle söylenirse, deneysel bilimlerin yetenek ve performansı, bu bilimlerin kaçınılmaz kısıtlılıkları konusunda gözleri kör ederse bilimzede olmuş demektir... Bilimzedelik, hiçbir delille delillendirilmiş değildir.¹⁵⁸

Şu halde, bu âlemde varolan herşeyin mecburen deneysel sonuçları bulunduğu doğru değildir. Başka bir ifadeyle, iman ve ilhadla ilgili dinî düşüncelerin test edilebilirlik ve test edilemezlik içinde yeri yoktur.

2. Bir dinin tüm içerik ve manasının sırf akılcı unsurlardan oluşmadığı ve onun bazı kısımlarının pratik ve deneysel boyutu bulunduğuna dair söz doğru bir sözdür. Lakin bu iddiadan bu kısımların doğruluğunun bile yalnızca tarihsel denemeyle bilineceği sonucu çıkarılamaz. Çünkü bir realite, bir dinî öğretinin doğruluk veya yanlışlığının tek başına o realitenin tecrübe edilmesine dayandırılmayacağı pek çok boyuta sahip

olabilir. Mesela dünyada mevcut bulunan bütün kötülükler bakarak “Tanrı iyilik ister” diyen dinî gerçeklik şimdiye dek denenmiş ve reddine hüküm verilmiş midir? Evet, sırf kötülük meselesinden bu öğretilere bakan psikolojik görüş esas alınarak o konuda tereddüde düşülebilir. Fakat aklını kullanan dindarlar için bu bir mantıksal ve makbul mecra olmamıştır.

3. Modern manevîyatçılar buradan, önermelerin doğruluk ve yanlışlığı konusundaki sözü anlamsız sayarak ve onların sadece akılcı olduklarını vurgulayarak dinin tarihsel testine yönelmektedir. Önceki bölümde bu iddiayı eleştirmiştik. Diğer bir ifadeyle, onlar, önermelerin doğruluk ve yanlışlığından habersiz olduğumuza, bu nedenle de dinin realist savunmasını yapamayacağımıza inanmaktadırlar. Bu yüzden onun tarihsel savunmasına odaklanmalıyız. Dinin tarihsel savunması, yirminci yüzyılda ilgi görmüş pragmatist ve pratikçi savunmadır. Tabii ki dinin bireysel hayat üzerindeki etkilerine bakmak zorunludur ve biz de ona dayanmaktayız. Lakin söz, dinlerin doğruluğunun bu sonuçlara indirgemeyeceği etrafında dönmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki manevîyatçılar bu yaklaşımda, Pannenberg’in tarihsel test edilebilirlik teorisinden de ilham almış ve etkilenmişlerdir. Pannenberg’e göre, tarihsel araştırmalar ile ilahiyat arasındaki ilişkinin ortaya çıkışı, ilahiyatın karakter ve eğiliminde yaşanan derin değişimin göstergesidir. Bu da akıl ve iman başta olmak üzere ilahiyatın tüm geleneksel meselelerinin çehresini değiştirmiştir.¹⁵⁹ Dinî inançların mutlak otorite ve test edilemezliğinin şiddetle eleştirildiği Aydınlanma döneminden bu yana, eleştirel tarih, ilahiyatın hep en

¹⁵⁸ Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 375.

¹⁵⁹ Galloway, *Pannenberg: İlahiyât-i Tarihî*, s. 2.

sinsi düşmanı olmuştur. Fakat Pannenberg, bu eleştirel rasyonalizmi olumlu karşılayarak tarihten, ilahiyat için güçlü bir müttefik üretmeye çalışmıştır.¹⁶⁰ O, ilahiyatçıları tarihçi ve tarihçileri de ilahiyatçı yapar. Onun görüşüne göre ilahiyat daima yoldadır ve sınırsız biçimde her türlü düzeltme ve tamamlamayı kabul eder.¹⁶¹

4. Dinî önermeler, çeşitli tür ve tiplerden oluşmuşlardır. Bu durumda onları değerlendirme ve ispatlama yolları da farklı farklı olacaktır. Bu önermelerin doğrulanabilirliği ya duyuşsal tecrübe, ya irfanî sezgi, ya da nakil-tarih yoluyla mümkündür. Tabii ki bunlardan hiçbirinin kapsamına girmeyen ve akılcı delillendirme veya kulluk olsun diye itaat yoluyla onaylanan bazı önermeler de vardır. Şu halde tüm dinî önermelerin tarihsel ve deneysel yolla ispatlanması beklentisi, bu önermelerin değişik tip ve dokularda olduğunun yoksayılmasından kaynaklanmaktadır. Manevîyatçı aydınların da itiraf ettiği gibi, din, kendi tarihselliği içinde tabii tutulduğu testte de manevîyatın izlediği hedefler bakımından, yani huzur ve mutluluğa ulaşma konusunda başarılı olmuştur.

5. Şimdi mevzuya diğer bir açıdan bakalım. Faraza doğrulanabilirlik ilkesine bağlı kalsak, en azından, modernizm yatağında şekillenmiş çeşitli yaklaşımlar arasında deneysel test edilebilirliği ahiret âlemine kadar genişleten ve bu fikrin de hiçbir içsel ve kavramsal çelişki doğurmayacağı bir kısım görüşleri gözlemleyebiliriz. John Hick, bu düşüncenin güzel bir örneğidir. O, kanıt ve doğrulamanın özünü “makul şüpheli giderme” kabul eder ve buradan, ölümden sonraki hayatta, kuşku gidermek için yeterli birtakım tecrübelerin gerçekleşeceğine inanır. “Eskatolojik

doğrulanabilirlik”¹⁶² adıyla meşhur olmuş bu görüşe göre dinî önermelerin anlamlı olmasının delili, bu dünyadaki hayat yaşanan “bilfiil” tecrübeler değildir. Bilakis, ölümden sonraki hayatta yaşanacak “mümkün” tecrübelerdir.¹⁶³ O halde Hick’in, pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesini kabul ettiği, lakin kanıtama ve deneyin kapsamını ahirete kadar genişlettiği öne sürülebilir.¹⁶⁴

Bazılarının,¹⁶⁵ sonuçta test edilebilirliğe gelip dayandığından eskatolojik doğrulanabilirlik görüşünde gördükleri sorun, aslında sorun sayılmayabilir. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesinin öğeleri ve bileşenleri bu görüşle bağdaşmaktadır. Hick’in iddiasına göre, ister bu dünyada, ister öteki dünyada olsun dinî düşünceler babında olumlu tecrübenin örneklerini ortaya koyabiliyorsa dinî düşünceleri test edebiliyoruz demektir. O, bu dünyadaki hayatta bu örneklerin mevcut bulunmadığına, fakat ölümden sonraki hayatta, makul şüpheli gidermek için yeterli olacak birtakım tecrübelerin yaşanacağına inanmaktadır. Bu tasvir itibarıyla dinî önermelerin bu dünyada değil, ahiret dünyasında test edilebilir olduğu iddiasında çelişki göze çarpmamaktadır.

6. Bu bölümdeki son nokta şudur ki, esasen manevîyatçıların manevîyatın bileşenleri olarak ele aldığı şeyler, hiçbir şekilde doğrulama ve yanlışlamaya tabi olmayan yalnızca subjektif inançlar ve kişisel halin betimlenmesi tipindedir. Yani onlar, oturmuş kendi anlayış, karakter, zevk ve eğilimlerini, diğer bir ifadeyle psikolojik yapılarını gözlemleyip betimlemektedirler. Bütün bu özellikleriyle bu manevîyat anlayışının modern

¹⁶² Eschatological verification.

¹⁶³ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 250 ve 258; yine Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 266 ve 267.

¹⁶⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 169-199.

¹⁶⁵ Surûş, *Ferihier ez İdeoloji*, s. 180.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 34, 35 ve 165.

¹⁶¹ A.g.e., s. 167.

insanın sindirimine iyi geleceğini iddia ederler. Her ne kadar söz ilk bakışta haberimsi ve reel âlemin betimlenmesi boyutu taşıyorsa da bu zâhire aldanmamalıyız. Çünkü meselelerin tipi ve dokusu, subjektif inançlardan gelmektedir, objektif değil.¹⁶⁶ Net olarak bu sebeple maneviyat insanı yalnızca kendi tecrübesini ortaya koyar ama hiçkimseden kabul görme talebi olmaz.¹⁶⁷ Dolayısıyla başkalarının maneviyata yönelmesi beklentisi, maneviyatın fikrî ilkelerine göre ahlak dışı bir iş görülür. Mesela:

Ben bir insan ve bir düşündür olarak hayatın çok derin konuları üzerinde düşünmem... Düşünce sürecimin diğerinde de devam etmesini isterim... Başkalarının bu basireti benden kabul etmesinden hoşlanırım. Burada ahlak bana der ki, sen sadece analitik yaklaşımla konuya girdiğin takdirde bu işi yapabilirsin. Yani iddialarını izah edebildiğin, iddianın anlamını izah edebildiğin ve yakın delili iddianın yararına kullanabildiğin takdirde bu işi yapabilirsin. Eğer bunu başarırsan o zaman başkalarından inanmalarını talep et.¹⁶⁸

Modern Çağda Din ve Maneviyatın Başarısı

Maneviyatçılar, artık dinin döneminin geçtiğine ve modern çağda dinin işlev ve etkinliğini kaybettiğine inanmaktadır. Onların görüşüne göre, modern öncesi dönemde dinin karnesi olumlu ve başarılı görünse

maneviyatçılar,
artık dinin döneminin
geçtiğine ve modern
çağda dinin işlev ve
etkinliğini kaybettiğine
inanmaktadır.
Onların görüşüne
göre, modern öncesi
dönemde dinin
karnesi olumlu ve
başarılı görünse de
çağdaş dönemlerde
modern insanın kişilik
özelliklerinin yardımıyla
artık ona bel
bağlanamaz.

¹⁶⁶ Bu iki tip inanç arasındaki farkı ve ikisinin n - den birbirine karıştırıldığını anlamak için bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekularizm*, s. 247-251.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 335.

¹⁶⁸ Bkz: Melikiyan (Kâcî ile röportaj), *Temmülât-i İranî*, s. 366. Melikiyan'ın inancına göre araştırma ve diyalog ahlakı yalnızca analitik yaklaşımla uyumludur.

de çağdaş dönemlerde modern insanın kişilik özelliklerinin yardımıyla artık ona bel bağlanamaz. Biz de bu bölümde bu iddianın değerlendirilmesinin peşine düşecek ve pratikte tarihsel-deneysel test alanında dinle manevîyat arasında genel bir mukayese yapacağız.

1. Geçtiğimiz bölümlerde manevîyatın önermeye dayalı özelliklerini bir bütün olarak, bazen de metodik ve iradeye bağlı özelliklerini tartışmaya açtık. Fakat hiç tereddütsüz, manevîyatı ahlakî ve duygusal-nefsanî özellikler boyutunda isabetli ve doğru kabul edebiliriz. Hakikat arayışı, güzeli isteme, iyilikseverlik, doğruluk, söz ve davranışın birliği, başkalarını yargılamaktan uzak durmak, manevîyatçıların pek çok ahlakî öğretisi, bunların tümü makbuldür ve benimsenmektedir. İşte manevîyatın bu boyutu, ister görüş düzeyinde, ister pratiğe dökülmüş olsun belli bir cazibe yaratmış, akıl ve ruhları kendisine çekmiştir. Eğer insafli bakarsak manevîyat bu boyutta dine borçlu değil midir? Bu ahlakî ilkelere davet, ilk önce ilahî dinlerin peygamberleri ve evliyaları dışında hiç kimsenin dilinden duyulmuş mudur? Manevîyatçılar eğer şu dönemde insanları bu değerleri kabul etmeye ve hayata geçirmeye çağırıyor; modern yaşamdan kaynaklanan sıkıntılar ve depresyonu atlatmanın ve ruh sağlığını korumanın çözümünü bu öğretilerde arıyorsa bu, ilahî zât ve ondan gelen dinlere ait bu değerlerin kökeninin ilk günkü gibi hayatını sürdürdüğü ve insanlığın bugünü ve geleceği için ona ihtiyaç duymaya devam ettiğini onay mührü sayılmaz mı?

Manevîyat insanlarının çoğunun tarih boyunca kadim ve tarihsel dinlerden birine aidiyet taşıdığı konusunda insafli olmak lazımdır.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Melikyan, *Müşâtâkî ve Mehcûrî*, s. 278.

2. Şimdi diğer bir açıdan bakalım. Manevîyat kendisini modernitenin kaçınılmaz bileşenlerine bağımlı görür. Modernite seküler ve liberaldir ve kesin olan şu ki, mutlak akılcılık hâkim olduğunda hayat bütünüyle hesaplamının konusu haline gelir. Ahlak faydacılığa dönüşür¹⁷⁰ ve sonuçta psikolojiye tahvil¹⁷¹ olur.¹⁷² Bu bilimzede atmosferde bazı yüksek insanî değerler ortadan kalkar ve modern insan zât ve gayeye ilişkin değerler konusunda şaşkın biri olup çıkar.¹⁷³ İşte bu noktada modern insan için dinden başka tutunacak ve sığınacak yer kalmamaktadır.

Bundan kurtulmak için bir motivasyon bulunacaksa bu, kesin olarak dinî veya din benzeri bir motivasyon olacaktır. Yani başka bir yerden bu motivasyonu enjekte etmek gerekecektir.¹⁷⁴

Bu iddianın delili, insanlığın bilimsel ve sınaî teknolojinin zirvesine ulaştığı son yıllarda dine eskisinden daha fazla yönelmesidir. Bu da, insanlığın son birkaç on yıldır, bütün o gelişimine rağmen modernitenin başarılarının onun varlığındaki ihtiyaçlara cevap veremediği, bunların cevabını sadece dine aramak gerektiği ve eğer din toplumdan elini çekerse artık yüksek insanî değerlerden eser kalmayacağı önemli noktasını anladığımızı ifade etmektedir. Öyleyse her ne kadar dindarlık çağdaş dünyada daha güç olsa da dinin zaruretinin eskisinden çok daha fazla hissedildiği de bir gerçektir. Beşer, modern dönemde bütün bir varlığıyla, dinin yokluğu durumunda hayatın zorlaştığı ve günümüz

¹⁷⁰ Bu iddianın teyidinde dair bkz: Suruş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 329.

¹⁷¹ Reduction.

¹⁷² Melikyan, *Râhî be Rehâyi*, s. 376.

¹⁷³ A.g.e.

¹⁷⁴ Suruş, "Sekülerizm", *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 95.

insanın hayatındaki anlamsızlığın iman ve dinî düşüncelerin çöküşünden kaynaklandığı anlayışına ulaşmıştır.¹⁷⁵

Subjektif olarak benim açımdan dinî inanç son derece başarılı bir test geçirmiştir. Şu anlamda ki, din, vaatlerine vefa göstermiştir. Dinin kalıcı olmasının en temel nedeni de işte budur. Din bazı insanlara mutluluk ve huzur vermiştir. Bazı insanları yalnızlık duygusundan çekip kurtarmış ve bazı kimselerin hayatına da anlam kazandırmıştır. Din, dünyada mevcut adaletsizliği katlanılabılır kılmıştır. Bu bakımdan denebilir ki dinin tarihsel testi başarılı olmuştur.¹⁷⁶

Şu halde modern manevîyatçılar, dinin zaruret ve etkinliğini hiç değilse bazı bakımlardan itiraf etmektedir. Fakat ne yazık ki bu gerçeği onaylamak ve bu işlevi izah etmek yerine, dinin zengin hazinesinde bulunan şeyi yabancından dilenmekte ve orada aramaktadır. O kadar ki, farklı düşüncenin ürünlerine uyum sağlamak ve onlara ayak uydurmak için dinlerine yeni ve bidat bir okuma yapmaya hazırdırlar:

X dini adında bir dinimiz var. Bu din, a işlevinde y dini ölçüsünde başarılı değildir. Oysa en büyük ihtiyacım da a'dır... Önümdeki yol, dinden dönmemem ve x dinimi y'ye uygun bir anlayışla ortaya koymamdır. Mesela İslam'dan Budist bir okuma çıkarmalıyım. Bu imkan vardır ve genellikle biz insanlar bu işi yaparız. Dinden dönme afetine yakalanmadan ihtiyaçlarımızın tümüne cevap bulmam tasvip gören bir iştir.¹⁷⁷

Bu teorinin kendisinin peşine düştüğü hedeflerle çatışma halinde olduğuna tereddüt yoktur. Çünkü birincisi, geçtiğimiz bahisler gözönünde bulundurulduğunda a'nın işlevini (mesela iç ve dış memnuniyet yaratma), x dininin (mesela İslam) taşıdığı ama genellikle y dininin (mesela Budizm) o işlevi öne çıkardığı açıktır. İkincisi, bu modern okuma hem x dinini aslî özünden uzaklaştıracak ve tahrif olmasıyla sonuçlanacak, hem de çoğunlukla sözkonusu işlev sorunla karşı karşıya kalacaktır. Öyleyse tarihsel dinler ve onların başında İslam, bizat aydınların itirafıyla, dinden dönmeye ihtiyaç duyurmayacak biçimde bu işlevlere sahip olmuşlarsa, manevîyatçılar gibi, bu işlevleri edinme dışında daha büyük hedefleri takip etmeyeceklerdir. Eğer tarihsel dinler insanlığın temel ihtiyaçlarına cevap vermemişlerse (bu aydınların anlayışının tersine bir durumdur) o zaman onları izah ve tahrif etmeye ihtiyaç yoktur. En mantıklı iş, onlara sırt çevirip daha iyi ve daha işe yarar bir dine yönelmektir!

3. Manevîyatın yaklaşımı, insanlığın acı ve çilesini giderme yönünde adım attığı iddiasındadır. Fakat manevîyata dair zikredilen bileşenlerin yardımıyla insanın varlığındaki acı ve çileler keşfedilebilir, manevîyatın onları temin etme yönünde doğru adımları atmadığı tespit edilebilir. Bu örneklerden biri ölümsüzlük derdidir.¹⁷⁸ Unamuno, aynı isimdeki kitabında şöyle yazar:

Köy ve kasabadaki herkes birlikte hüznümüzün önündeki peçeyi kaldırırsak kör düğüm olmuş işimizdeki düğümü açmış olacağımıza, ortak ve bir tek gamımız bulunduğunu göreceğimize inanıyorum.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Stacey, "der bî-ma'nâyî Ma'nâ hest", *Nakdu N - zar*, sayı 29 ve 30, s. 109-111.

¹⁷⁶ Melikiyan, *Müş tâkî ve Mehcûrî*, s. 180; bkz: *Teemmülât-i İranî*, s. 394 ve 395.

¹⁷⁷ Melikiyan, (Kâcî ile röportaj), *Teemmülât-i İranî*, s. 394 ve 395.

¹⁷⁸ Nasrî, *Goftmân-i Modernite*, s. 233.

¹⁷⁹ Unamuno, *Derd-i Câvidâneğî*, s. 49.

Son birkaç yıldır yoga, zihin teknolojisi ve tedavi aşkı kitapları, belgesel ve sinema filmleri, müzik, tedavi enerjisi, sihirbazlık ve hurafenin kutsandığı ve muhatabını olağanüstü güçlere kendini kaptırıp tabiat ve şansın kalbinde sükûnet ve tatmin sağlayan saçma romanlar, sufilik ve dervişlik görüntüsünde ya da günün dekorasyonu formunda belirip ortaya çıkan sahte ve içeriksiz gruplar hep aynı hedefin peşinde koşmaktadır: Maneviyat ve anlama odaklılık adı altında hazı esas almak.

Unamuno'nun sözünü ettiği bu ortak dert, insanın en büyük arzusu olan ölümsüzlüğe susamışlıktan başka bir şey değildir. Bu durumda sorulması gereken şudur: Burada ve şu anda olmayı vurgulayan, ahiret ve meadın ise kendisi açısından suskun olduğu maneviyat, bu muamma ve müşkülün üstesinden gelebilir mi? Hiç kuşku yok bu sorunun çözümü, Tanrıya inanç mecrasında hâsıl olacak insanın uhrevî ruh ve hayatının ölümsüzlüğüne odaklanarak mümkündür. Maneviyatın hiç gerek görmediği şey yani! Bu bir yana, evrenin idaresini elinde tuttuğunu düşünen ve her hadisenin arkasında bir maslahat gören Tanrı inancı olmaksızın gündelik hayatta insanın başına yağın sayısız keder ve musibetlere merhem olabilir mi? Acaba insanları manevî gelişim ve yüceliş doğrultusunda yaratmış ve onu olayların içinde deneyip yetiştirmek için bu yönde imtihanlar belirlemiş bir Tanrının varolduğu izahından başka bir şey, depresyona, streslere, ruhsal ve psikolojik ıstıraplara son verebilir mi? Bu konuda, Kur'an'da, açıklayıcı ve etkileyici çok sayıda ayet vardır:

"Elbette ki sizi biraz korku, açlık, yoksulluk, hastalık ve mallarınızdan eksilterek

imtihan edeceğiz. Sabredenlere müjde ver. Kendilerine musibet ulaşanlar dediler ki: Biz Allah'tan geldik ve yine ona döneceğiz." ¹⁸⁰

"Emin olun ki kalp, Allah'ı zikirle tatmin bulur." ¹⁸¹

"Allah sizi sükûnet yurduna çağırıyor." ¹⁸²

Bu tavsif karşısında, artık, mesela Tanrıdan hiç iz görülmemeyen ve hatta onun reddildiği Budist antropolojinin irfan ve öğretileri esas alınarak sükûnet ve umuda ulaşılamayacaktır.¹⁸³ İnsanın yaratılış felsefesini bakmadan önce aceleyle ve hiçbir mantıksal temele dayanmadan insanın acısını giderme işine girmiş Budizm gibi dinler ve okullar, söz ve öğretilerinde doğru ve yararlanılabilir meseleler bulunabilse bile hedeflerine ulaşmada başarılı olamazlar.

¹⁸⁰ Bakara/155 ve 156.

¹⁸¹ Ra'd/28.

¹⁸² Yunus/25.

¹⁸³ Budizm okulunun zikredilmesi, Melikiyan'ın, m - neviyat için örnek açıklarken bir yerde Budizmi küresel özelliğe sahip göstermesi ve ima yoluyla onu İbrahimî dinlere tercih etmesi nedeniyeldir. (Bkz: *Gozâreş-i Goftigu*, yıl 1, sayı 1, s. 18).

Sahte İrfanlar

Geçtiğimiz bölümlerde söylendiği gibi, maneviyat yaklaşımı kendine has prensipleriyle, günümüzde piyasası hayli hareketli olan yalan ve sahte irfanların ortaya çıkışı ve gelişmesi için uygun bir mecra yaratmaktadır. Son birkaç yıldır yoga, zihin teknolojisi ve tedavi aşkı kitapları, belgesel ve sinema filmleri, müzik, tedavi enerjisi, sihirbazlık ve hurafenin kutsandığı ve muhatabını olağanüstü güçlere kendini kaptırıp tabiat ve şansın kalbinde sükûnet ve tatmin sağlayan saçma romanlar, sufilik ve dervişlik görüntüsünde ya da günün dekorasyonu formunda belirip ortaya çıkan sahte ve içeriksiz gruplar hep aynı hedefin peşinde koşmaktadır: Maneviyat ve anlama odaklılık adı altında hazzı esas almak. Tehlikelerle dolu bu vadiye görülemeyen tek şey, saf ve hakiki irfanın özünü oluşturan kemal arayışı ve takvadır.¹⁸⁴

Bu âhir zaman deccalları ve falcıları, inci yerine boncuğu allayıp pullayarak gençlerimize pazarlamış, ellerindeki modern araçlarla herşeyi mübah kılma yoluyla ve insanın çile ve sıkıntısını giderme bahanesiyle şeriat ve dindarlığın üzerine çizgi çekmiş ve İrem bahçelerini aramaya çıkmıştır. Günümüzde müstekbirler ve medya patronları tüm kapasitelerini ilahî dinlerle mücadele etmek ve onların ışığının cılız olduğunu göstermek için seferber etmiş ve mistik görünümlü akımları propagandaya odaklanmıştır. Böylelikle bu mecrada, birincisi, muhataplarını hurafecilik, absürlük ve hakikatten uzak tutma tuzağına düşürmekte; ikincisi de onları siyaset, devlet ve topluma kayıtsız

¹⁸⁴ Şaşırtıcı olan şu ki, modern maneviyat ile tevhidî dinlerin saf irfanı arasında belirgin bir fark ve mesafe görülmesine rağmen maneviyatın dinin özü olduğu ve maneviyatçıların dinlerin hedefini izlediğinin iddia edilmesidir.

münzeviler haline getirmekte, kendilerinin şeytani ve istismarcı maneviyatlarını, bu habersizlik ve kayıtsızlık ortamında hiçbir engelle ve karşı koyuşla karşılaşmaksızın icra etmektedirler. Öte yandan, bu mistisizmler, kolaylık ve hoşgörü politikasıyla takipçilerini kültürel ve itikadî çoğulculuğa çekerek bâtil görüş ve fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Sahte irfanların bir kısmı doğuda, bir kısmı da batıda ortaya çıkmıştır. Bu coğrafi çeşitlilik, sadece sapkınlık türünün farklılaşmasına yolaçmaktadır. Doğulu mistisizmler dünyadan kaçış ve zühd eksenlidirler. Batılı mistisizmler ise dünya eksenlidir ve dünya vurgunu yemiştir. Biri ifrat, diğeri tefrit yolunu katetmektedir. Ama hakiki ve sâdik irfan tüm boyutlara sahiptir; insanı, dünya lezzetlerinden yararlanmakla birlikte ona bağlanmayacak ve onun imkânlarından kendini geliştirme doğrultusunda en iyi şekilde faydalanacak biçimde yetiştiren irfandır.

*Yarın hakikatin huzurunda çıkmalı ortaya /
Yalanla davranan yolcunun mahcubiyeti*

Modern Maneviyatın Özeti

1. Modern maneviyat, akıl-din ilişkisi ve gelenek-modernlik uzlaşmasına cevap doğrultusunda şekillenmiştir.

2. Maneviyat, örf ve lugat açısından, cisim veya diğer maddi ve duyumsanan şeylerden ayrı, maddi olmayan boyuta ilişkin bilgi sahibi olarak varolma ve yaşamının metodudur. Ama kavramsal bakımdan modern maneviyat, insanın en büyük kaygısı olan “adalet ve sükûnetin gölgesinde yaşam” doğrultusunda dinamik bir yaklaşım şeklinde ifade edilir ve yorumlanır. Teza-

hürü de, bu dünya hayatında en az dert ve sıkıntı, buna karşılık iç huzurdur.

3. Maneviyatın dört özelliği vardır: Bilişsel, iradî, duygusal ve metodik.

4. Kadim metafiziğin sarsılması, kulluk için itaatin reddi, tarihe güvensizlik, dönemsel özelliklerin reddi maneviyyatın negatif yapısını şekillendirir.

5. Maneviyat, ölümden sonrasına ve ebedi dünyaya dair sonuçlar, etkiler, vaat ve ikazlarla ilgilenmez. Durumların yalnızca dünyevî işlevi ve faydasının peşindedir. Yine maneviyatta inanç vardır ama bu inanç, bir gerçekliğe itikat türünden değildir. Çünkü realite, değişip dönüşebilecek bir şeydir, sabit ve yerleşik olmaz. Bu tür bir inanca “reel olmayan iman” denir.

6. Maneviyat insanı modern akılcılığa tam bir bağlılık taşır. Maneviyatçı şahıs için inançların doğruluk ve yanlışlığının bir önemi yoktur. Önemli olan, rasyonel akidedir. Aslında maneviyyatçılar, akılcılık ve bilgiyi göreceli ve değişken kabul ederler.

7. Duyu ve tecrübe, metod bakımından modern maneviyyatın asli dayanağıdır. Çünkü maneviyyat, burada ve şu anda düşünerek eyleme geçer. Öyleyse deneyip yanılmak ve bir şeyin değerli ve işe yarar olduğuna karar vermek yalnız duyu ve tecrübe ölçütüyledir.

8. Maneviyat bir açıdan dinin alternatiftir ve onunla biraraya gelemez. Çünkü dinlerde kutsal metinlere taabbüd, o dini takip etmenin ilk direği olarak tarif edilmektedir. Maneviyat insanının, yükü altına girmediği kulluk itaatidir bu. Lakin bir başka açıdan, maneviyyatçıların zannına göre maneviyyat, dinin çekirdeğini ihya ve kabuğunu donatma amacındadır. Çünkü, birincisi, din-darların ardına düştüğü hedef, maneviyyatın

sükunet, umut, mutluluk ve başarı hedefidir. İkincisi, dünyadaki maneviyyatçıların bulunduğu dünya ahlak düzeni veya altın kural gibi inançlar daima tüm tarihsel dinlerde vurgulanmıştır.

9. Maneviyat yaklaşımı iki zarureti idrak etmenin sonucudur: Modern olmanın zarureti, maddiyatın ötesine geçme ve insanın varlığını aşan alanlara odaklanma zarureti. Maneviyyatçılar, modern çağda dindarlığın icabını, dinin, kendi kaçınılmaz bileşenleriyle uzlaşması olarak görmektedir. Maneviyyatın başka bir çıkış noktası ve kökeni daha vardır. O da dert ve sıkıntıyı azaltmaktır. Bu boyutta maneviyyat, psikolojik renk ve koku kazanır. Ruh sağlığına, daha iyi ve daha kaygısız bir yaşama dönük psikoloji.

Eleştirilerin Özeti

1. Maneviyat, dinî öğretilerin kanıtlanabilir olmasından, hatta makul olup olmadığından kuşku duyarak, suratını görmektense hediye geri çevirmek gibi hakikati feda etmekte ve bu hedefe erişmek için çaba göstermeyi boş iş kabul etmektedir. Bu nedenledir ki nihayetinde reel olmayan imana eğilim duymakta, din ve maneviyyatın yalnızca işlevleri üzerinde durmaktadır. Hâlbuki akılcı kanıtlar temelinde de dinî itikatlar insanların zihin ve kalbine yerleşebilir ve kökleşebilir.

2. Maneviyat insanının inancı, irreal imandır. Fakat din çerçevesinde maneviyyat, maddi gerçeklerle ilgili tamamen insanî duygulardan kaynaklanan, zihinsel ve hayali bir şey değildir. Bilakis insanın, madde âlemini aşan ufka yerleşmiş hakikatlerle ilgili eğilimidir. İnsan, iç huzuru ve hoşnutluğu ancak bu takdirde bulabilir. Çünkü bir inanç gerçeklikle uyumlu olmadığına

bizzat kendisinin dert ve sıkıntının kaynağı olacağı kesindir.

3. Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasında çelişki bulunduğu iddiası da çürük bir iddiadır. Çünkü ne modern insan her zaman delillendirmeye hareket eder, ne de kulluk olsun diye itaatin rasyonellik ve delil getirmeye aykırılığı söz konusudur.

4. Manevîyatçılar sadece bu dünyada deney ve test potasına atılabilen önermelere değer verir. Hiç kuşkusuz bu yaklaşımın kökü, bir önermenin doğruluk veya yanlışlığını deneyin belirlediğine inanan pozitivist düşüncededir. Oysa bu dünyada mevcut her şeyin deneysel sonuçları bulunması gerekmez. Duyu ve deney, bilginin kaynaklarından sadece bir tanesidir. İnsanın elinde, önermeler ve öğretiler babında yargıda bulunmak, malumat toplamak ve bilmek için başka kaynaklar da vardır. Bu kaynaklar ve dayanaklar da akıl, tarih ve vahiy olabilir.

5. Manevîyat; hakikat arayışı, güzeli isteme, iyilikseverlik, doğruluk, söz ve davranışın birliği, başkalarını yargılamaktan uzak durmak ve başka birçok şeyler gibi ahlakî ve duygusal-nefsanî özellikler boyutunda dine borçludur.

6. Modern manevîyat ve ondan doğmuş mistisizmler, modernitenin prensiplerinin sahip olduğu dayanaklarla kaçınılmaz biçimde fırsatçılık ve ben-merkezçiliğe varacaktır. Kesin olan şu ki, akılcılık egemen araç olduğunda hayat tamamen hesaplamasının konusu haline gelir ve ahlak faydacılığa dönüşür. Bu bilimzede atmosferde bazı yüce insanî değerler ortadan kalkar. Fakat gerçek irfanda manevîyat, sırf iç huzuru doğrultusunda davranmaz, hak eksenli ve kemale dayalı istikamete yönelir.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Âmidî, Abdolvâhid, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, Beyrut: Müessesesi-i A'lamî li'l-Matbûât, hicri kameri 1407.

Ayer, A. C., *Zebân, Hakikat ve Mantık*, tercüme: Menuçehr Bozorgmihr, Tehran: Müessesesi-i İntişârât-i İlmî, Dânişgâh-i San'atü-yi Şerif, 1974.

Brown, Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, tercüme: Tâtavus Mikâilîyân, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1375.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Dinşinâsî*, Kum: İsra, 1381.

Chryssides, George D., "Tahif-i Manevîyyet gerâyî-yi Cedid", tercüme: Bâkır Tâlibî, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, Pâyiz 1382.

Cupitt, Don, "Veda ba Cezmiyyet, Lebhend be Din-i Zindegî" (Rachel Cohn'in Don Cupitt'le röportajı), tercüme: Nasıruddin Ali Takaviyân, *Ahbâr-i Edyân*, sayı 12, İsfend 1383 ve Ferverdîn 1384.

Deutsch, Eliot, *Religion and Spirituality*, State University of New York Press, 1995.

Hick, John, *Faith&Knowledge*, New York: McMillan Press Ltd., 1988.

Kierkegaard, Soren, "Enfûsî bûden Hakikat est", tercüme: Mustafa Melikiyan, *Nakdu Nazar*, yıl 1, sayı 3 ve 4, Tâbistân ve Pâyiz 1374.

King, Ursula, "Ma'nevîyyet", tercüme: Ali Rıza Şücâî, *Heft Âsimân*, yıl 6, sayı 3, Pâyiz 1383.

Kuleymî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, c. 1, Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, hicri kameri 1375.

Leech, Kenneth, "Spirituality and Liberation", *Companion Encyclopedia of Theology*, Peter Byrne (ed.), London, New York: Routledge, 1995.

- Mahony, William K., "Spiritual Discipline", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Simon and Schuster McMILLAN, c. 14, 1995.
- Melikiyân, Mustafa, "Ma'nevîyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî-i Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekularizm*, Tahran: Sırat, 1381.
- Mutahharî, Murtaza *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realizm (Mecmua-i Âsâr*, c. 6), 3. baskı, Tahran: Sadra, 1374.
- Müctehid Şebisterî, Muhammed, "Mizgerd-i Câygâh-i Din der Dûnumâ-yi Ferhengî-yi Cihan", *Nâme-i Ferheng*, yıl 1, sayı 3, Bihar 1370.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Müteceddid*, tercüme: İnşallah Rahmetî, Tahran: Defter-i Pejûheş ve Neşr-i Sühreverdi, 1381.
- Nasrî, Abdullah, *Goftimân- i Modernite*, Tahran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, 1382.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tehran: Tarh-i Nov, 1376.
- Ray Griffin, David, "Postmodern Spirituality and Society", *Spirituality and Society*, Griffin (ed.), State University of New York Press, 1988.
- Redfield, James, *Bineş-i Ma'nevî; Zisten der Âgâhî-yi Cedid*, tercüme: Hasan Fethî, Tahran: Fikr-i Rûz, 1377.
- Smith, Janatan Z.&diğerleri, *Dictionary of Religion*, Harper Sanfrancisco, 1995.
- Stacey, Walter, T., "Der bî-Ma'nayî Ma'nahest", *Nakdu Nazar*, yıl 8, sayı 29 ve 30, Bihar ve Tâbistân 1382.
- Surûş, Abdulkерim, "Râz ve Râzzedâyî", *Kiyan*, sayı 43, Mordad ve Şehrîver 1377.
- Surûş, Abdulkерim, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, 4. baskı, Tahran: Sırat, 1377.
- Süleymanî Emirî, Askerî, *Nakd-i Burhannâpezirî-yi Vücûd-i Hoda*, Kum: Bustân-i Kitâb, 1380.
- Şems, Mansur, *Âşinâyî ba Ma'rifetşinâsî*, Kum: Encümen-i Meârif-i İslamî-yi İran, 1382.
- Thorson, Karl A. ve diğerleri, "Ma'nevîyyet, Din ve Behdâşt", *Nakdu Nazar*, yıl 9, sayı 1 ve 2 (ardışık sayı 33 ve 34), Bihar ve Tâbistân 1383.
- Tillich, Paul, *Pûyâyî-yi İman*, tercüme: Hüseyin Norûzî, Tehran: Hikmet, 1375.
- Unamuno, Migel, *Derd-i Câvidâneğî*, tercüme: Bahauddin Hürremşâhî, 2. baskı, Tehran: Elbruz, 1370.
- Wakefield, Gordon S., "Ma'nevîyyet ve İbadet", *Heft Âsimân*, tercüme: Muhammed Hasan Muhammedî Muzaffer, yıl 4, sayı 16, Zemistân 1381.
- West, William, *Revândermânî ve Ma'nevîyyet*, tercüme: Dr. Şehriyâr Şehidî ve Sultan Ali Şîrofen, Tahran: Rüşd, 1383.