

Dinî Tecrübe Üzerine

Religious Experience

Öz

Bu çalışmanın amacı, insanın varoluşundan beri, dinî inancın temel dayanak olduğu dinî tecrübenin tanımı konusunda ileri sürülen görüşleri tanıtarak bir değerlendirme yapmaktır. Tanrı-insan ilişkisi, düşünce tarihinin en önemli sorunları arasında yer almaktadır. Esasen “Dinî tecrübenin imkânı” probleminden ayrı bir şekilde ele alınamayacak olan tanım konusunda “imkân” probleminin dışarıda tutulması, konuyu çalışmanın sınırlarında tutma amacına matuftur. Zira Tanrıyla ilişkisini hangi din üzerinden kuruyor olursa olsun, herhangi bir dindarın ilahî olanla karşılaşması ve onu fevkalade bir şekilde yaşaması olarak anlaşılabilir olan dinî tecrübenin imkânı ayrı bir tartışma konusudur. Dinî tecrübe kavramına yüklenen anlamlar ise sübjektif öz barındırdığı için kişiden kişiye değişebilecek kadar çeşitlilik arz etmektedir.

Dinî tecrübe tartışmalarındaki önemli bir sorun kişisel dinî tecrübelerin Tanrı’ya inanmak için yeterli olup olmadığı konusudur. Dinî tecrübenin çeşitliliği ise, düşünürleri meşgul eden diğer bir husustur. Teolojik sorgulamadaki tecrübenin durumu ve teolojik sistemlerdeki işlevi, teologların konuyla yoğun bir şekilde ilgilendiği alanlar olarak dikkat çekmektedir. Dinî tecrübe üzerine yapılan son tartışmaların odak noktası ise tüm kültürlerin temelinde aynı evrensel bir dinî tecrübe olup olmadığı üzerinedir. Perenniyalistler bu tür evrensel bir dinî tecrübenin varlığını ve tüm dinî tecrübelerin birliğini savunmakta, temelde dinî tecrübenin empirik olduğunu ve bu tecrübenin “tanıma yoluyla bilgi”yi içerdiğini ileri sürmektedir. Onlara göre dinî tecrübenin nesnellliğini gösteren şey, duyu tecrübesinde olduğu gibi, tecrübe sahiplerinin tecrübe ettikleri şey konusundaki uzlaşımıdır. Bağlamsalcılar ise, evrensel öz temasını olumsuzlarken, tecrübenin saf ve evrensel bir öze sahip olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Dinî tecrübenin nesnel bilgi sunmasının mümkün olmadığını iddia edenler, dinî tecrübenin kişisel olmasını ve başkasına aktarılamamasını kanıt olarak öne sürmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, din, dinî tecrübe, mistisizm, mistik tecrübe

Abstract

The aim of this study is to make an evaluation by introducing the views on the definition of religious experience, which has been the main reason of religious belief since the existence of human beings. The God-human relationship is one of the most important problems in the history of thought. In fact, the exclusion of the problem of “possibility” in the issue of definition, which cannot be handled separately from the problem of “the possibility of religious experience”, is intended to keep the subject within the limits of the study. Because the possibility of religious experience, which can be understood as any religious person’s encounter with the Divine and experiencing it in an extraordinary way, regardless of the religion through which he establishes his relationship with God, is another subject of discussion. The meanings attributed to the concept of religious experience are so diverse that they can vary from person to person because they contain subjective essence.

An important problem in discussions of religious experience is the definition of religious experience, while another issue is whether personal religious experiences provide sufficient reason to believe in God. The diversity of religious experience is another issue that preoccupies thinkers. The state of experience in theological inquiry and its function in theological systems draw attention as areas where theologians are intensely interested in the subject. The focus of recent debates on religious experience is whether there is the same universal religious experience at the root of all cultures.

Keywords: God, religion, religious experience, mysticism, mystical experience

Faruk KARACA¹ 

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of
Theology, Rize, Türkiye
faruk.karaca@erdogan.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Faik AYTEMİZ² 

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of
Theology, Rize, Türkiye
mecnunileylela@gmail.com.tr



Geliş Tarihi/Received 20.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 06.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Karaca, F. & Aytemiz, F. (2024). Dinî tecrübe üzerine. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 281-292.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Yaşama anlam katacak, hayatın sırlarını çözecek, kendisini ve evrendeki yerini anlamasını sağlayacak formülü bulma özlemi içinde olan insanın, kendine has bu anlam arayışıyla ilgili varoluşsal konulara duyduğu ilgi, onu dine ve Tanrı'ya yönelten motivasyonlardan biri olmuştur. Bir paradigma ve bir anlam sistemi olarak din, büyük bir güç potansiyeli ile insanın duygu ve tecrübe dünyasına hitap etmektedir. İnsanlık tarihine bakıldığında, birçok insanın görünen maddî evrenin ötesinde nihaî veya bu evrene kıyasla daha gerçek bir varlığa inandığı, hatta bu gerçekliğe inananların sayısının, inanmayanlardan kat kat fazla olduğu görülmektedir. Düşünce tarihine bakıldığında ise bu inanın hem algısı hem de dile getirilmesi noktasında önemli tartışmalar yapıldığı görülmektedir. Söz konusu tartışma, gerek epistemolojik gerek dinî gerekse de ahlâkî açıdan varoluşsal bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Dinî tecrübeler yoluyla doğrudan veya dolaylı olarak temas kurulan İlahî Varlık/Nihaî Gerçeklik, varlığın temeli, hayata anlam veren ve kendisini sonsuz mutluluğa ulaştıran şey olarak telakki edilmektedir. Nitekim dinin de hedefinin, hayatı anlamlandırma, mutluluğa ulaştırma, maddî dünyanın ötesine dair fikir sahibi kılma, dinî tecrübeler yoluyla insanın bu arayışına yanıt verme olduğu söylenebilir. İnsan hayat yolculuğunda, duyu, hayal, bilim, sanat ve dinî tecrübe gibi pek çok deneyim yaşarken ve bu deneyimlere, kendisinin dünya görüşüne, yaşam tarzına ve dinî gelişimine paralel olarak epistemik değerler yüklemekte ve değer skalasında zirveye hangi değer veya tecrübeleri yerleştiriyorsa o tecrübe onun için *nihaî ilgi*'yi belirleyen epistemik değer veya kriter olmaktadır. Özellikle din felsefesi ve din psikolojisi alanında en önemli tartışma konularından biri olan dinî tecrübe, hemen hemen bütün düşünürlerin ilgi alanına girmiştir. Birçok türe ayrılabilen dinî tecrübe, dindarın inandığı Varlığa daha yakın hissetmesini temin edebilmektedir. Yine, dinî tecrübe, dinin doğruluk boyutu açısından da önemlidir. Dinin aşkın kaynağıyla dinî tecrübeler yoluyla iletişimin imkânı, rasyonel gerekçelerle temellendirildiği ölçüde, dine daha az şüpheyile yaklaşılabilir. Nitekim, dinî tecrübenin bulunmadığı bir dine Tanrı, evren ve mahlukatla ilgilenmeyen, pasif, deist bir Tanrı olacaktır. Dolayısıyla gerek teizmin gerek dinin Tanrı'sının sıfatlarına imanın makul olma durumu, dinî tecrübenin mevcudiyetini zorunlu kılmaktadır.

Tanrı-insan ilişkisi, düşünce tarihinin en önemli problemleri arasında yer alırken (Aydın, 2007, s. 17), çağlar boyunca dine inanan insanlar, çeşitli dinî tecrübelerle sahip olmuşlar ve bunları Tanrı'ya olan inançlarını haklı çıkarmak için kullanmışlardır. Schmidt'in tespitiyle, dine ilgili mevcut akademik çalışmalarda ise dinî tecrübeden daha çok ilgi gösterilen bir kategori bulunmamaktadır (Schmidt, 2013, s. 452). Dinî yaşamın önemli bir boyutu olan dinî tecrübenin nihaî bir gerçekliğin tecrübesi olup olmadığı, söz konusu gerçekliğin bilindik yollarla algılanıp algılanamaz olduğu, değişmeyen, evrensel bir öze ulaşılup ulaşılamayacağı, tecrübe edildiği öne sürülen varlığın dinî tecrübe olgusuyla gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği, Tanrı'nın varlığına dair rasyonel bir kanıt olup olmadığı felsefî açıdan tartışılan en önemli konular arasındadır. Bunun yanında dinî tecrübenin nevi şahsına münhasır özelliklerinin kendisine güvenilir bir statü kazandırıp kazandırmayacağı, "Nihaî Hakikat"ın bir göstergesi olup olmadığı, onun dışavurumunda kullanılan dilin nasıl anlaşılması gerektiği, rasyonel açıdan değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, değerlendirme imkânı varsa hangi kriterle yapılacağı, söz konusu olgunun sadece bir duygunun ifadesinden ibaret ya da bir yanılığa mı olduğu ve nesnellüğünün olup olmadığı, dinî epistemolojide önemli tartışma alanları olarak hala varlığını devam ettirmektedir. Albayrak'a göre, dinî tecrübe Nihaî Hakikat"ın bir göstergesi olup, kaynağı olan Hakikat'ten insana gelirken tamamen ilâhî olma özelliğini taşımaktadır. Ona göre, insanın gelen tecrübeyi sezgisel ve duygusal olarak algılamaya başlamasıyla birlikte dinî tecrübe, psikolojik ve zihinsel bir çerçeveye oturmuştur (Albayrak, 2005, s. 66-67). Albayrak'a göre, yaşanan ve hissedilen mutlak 'öz' ve bütünleyici bilgi, başkalarına ancak formel bir kalıp içerisinde anlatılabilmektedir (Albayrak, 2005, s. 76).

Birçok insan, kendi dışındaki daha yüksek bir güçten geliyormuş gibi görünen tecrübelerle sahiptir. Farklı dinî inançlara sahip bu insanlar için yaşadıkları tecrübeler içeriden oldukça benzer görünse de, inandıkları dinlerin farklılıkları bazı noktalarda çatışmaları da beraberinde getirerek bu tecrübelerin hepsinin doğru olamayacağı şeklinde bir sonuç ortaya koymaktadır. Bu durumda gerçek dinî tecrübenin hangisi olduğu yani dinî tecrübeye ilişkin iddialardan hangisinin Tanrı ile gerçek karşılaşmayı temsil ettiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Dinî tecrübe bunu temsil etmiyorsa, o halde neyi temsil etmektedir? Ya da neyi temsil etmemektedirler? Yaratıcı hayal ürünü müdür? Halüsinasyon mudur? İllüzyon mudur? Yoksa bir yorumdan mı ibarettir? Dinî tecrübenin, dinî yaşamın Nihaî Hakikat'le olan ilişkisi olması dolayısıyla kutsal ve ilahî kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma şeklindeki tanımlamasını kabul eden Albayrak, tecrübenin oluşabilmesi için anlam zeminine ihtiyaç olduğunu, dolayısıyla her obje veya nesneden tecrübenin meydana gelebileceğini söylemektedir. Ona göre, kendiliğinden ve vasıtasız bir şekilde, bir varlığın anlamını ruhumuzda hissettiğimizde algılama süreci başlamış demektir. İnsan, algılama sürecine giren bu tecrübeyi kavrama yani anlamlandırma çabası içerisinde iken, tecrübeyi olgunlaştırmaktadır. Albayrak, kutsalın izdüşümleri olarak kabul edilen her şeyin dinî tecrübenin oluşum kaynağı olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir (Albayrak, 2009, s. 156). Albayrak'ın düşüncesine göre, dış âlem tecrübesi, bir başka ifadeyle âfâk, somut ve gözlemlenebilir olması yönüyle insan için kolaylıkla anlaşılabilir bir tecrübedir. O, dinî tecrübenin kaynağında, yani kutsal olanın merkezinde

aynı zamanda iç âlemin akıl, nefis, ruh, kalb gibi göstergeleri bulunduğunu; insan için, dış ve iç âlem, bir başka ifadeyle Yaratan ve O'nun tezahürleri olarak yaratılan her şeyin dinî tecrübenin oluşum kaynağı olduğunu söylemektedir (Albayrak, 2005, s. 68) Albayrak'ın anlayışına göre, insanın kutsal olan kaynaktan gelen tecrübeyi sezgisel ve duygusal olarak algılamaya başlamasıyla birlikte dinî tecrübe, psikolojik ve zihinsel bir çerçeveye oturmaktadır. (Albayrak, 2009, s. 156)

İnsan ve toplum bilimlerinde sıkça tartışılan önemli konulardan birisi, bir kültürel sisteme özgü konuların başka bir kültürel sisteme kolayca uygulanabilmiş gibi ele alınmasının meşruiyetidir. Gerçekte ilk insandan itibaren hayata karışan dinî tecrübe, kavram olarak bazı entelektüellerin dini, on sekizinci yüzyıl sonu romantizmine ve on dokuzuncu yüzyılın pozitivizm ve bilimsel materyalizminin saldırılarına karşı savunma çabaları nedeniyle ortaya çıkan yeni Batı kökenli bir kavramdır. Örneğin, Schleiermacher, *On Religion*'da (Schleiermacher, 2006, s. 19) Berlin'deki çağdaş sanatçıların küçümsedikleri şeyin din değil, kurumsal Hıristiyanlığın dogmaları ve görüşleri olduğuna ikna etmek için onların dikkatlerini dinin tecrübe boyutuna çekmekte; bu bağlamda onları Sonsuz ve Ebedi'nin dolaysız duygusunda özü bulmak için daha derine inmeye davet ederek, dinî yaşamın kendisine bakılması gerektiğine vurgu yapmaktadır (Proudfoot, 1985, s. 2).

Aslan'a göre, William James'in (1842-1910) dinin canlılığını kanıtlamak için tecrübeye başvurması, bilimin dine alternatif olarak yaptığı ilerlemelere karşı bir tepki olarak okunabilir (Aslan, 2003, s. 299-312). Dolayısıyla, dinî tecrübe kavramının modern Batı'nın bir icadı olduğu ve buna göre belirli bir tarihe ve kültüre özgü kavramları kullandığı unutulmamalıdır (Proudfoot, 1985, s. 184-185).

“Dinî tecrübe” kavramı, bulunduğumuz yüzyılda din araştırmalarında bir standart haline gelmiş, çok sayıda kitap ve analiz başlığında yer almıştır. Kavram, bu yüzyıldan önce Hıristiyan referans broşürlerinde kullanılmasıyla iyi bilinmesine rağmen, analitik bir kategori olarak baskınlığı, öncelikle William James'in Dinsel Deneyimin Çeşitleri isimli akademik çalışmasıyla gerçekleşmiştir. James, dinî (mistik) tecrübeyi bir anlama veya kavrama durumundan çok bir hissetme (*state of feeling*) durumuna, özellikle de bir müzik ve aşk tecrübesine benzetmektedir. Nitekim James'e göre, mistisizm alametlerinden en işe yarayanı tanımlanamazlık'tır. Ona göre, bu alamet özünde, daha en baştan mistik halin ifadeye karşı çıktığını ve kavramın içeriğinin mümkün olmadığını söylemektedir. Buradan da, mistik halin doğrudan yaşanması gerektiği; başkalarına açıklanamayacağı veya aktarılamayacağı sonucu çıkar. Bu yönüyle mistik haller zekâ durumlarından çok duygu durumlarına benzemektedir. Nasıl bir nitelik veya değer taşırsa taşırsın, bir duygunun o duyguyu yaşamayan kişiye açık bir şekilde anlatılabilmesi mümkün değildir. Bir senfoninin değerini anlayabilmek için müzik kulağına sahip olmak gerekir; aşığın zihin durumunu anlayabilmek için bizzat aşık olmak gerekir. Kalbimizde aşk duygusunu yaşamamışsak veya müzik kulağımız yoksa aşığı ya da müzisyeni hakkıyla değerlendiremez, hatta onları zayıf veya saçma bulma eğilimi dahi gösterebiliriz. Mistik deneyimleri karşısında çoğumuzun aynı şekilde davrandığını düşünür (James, 2017, s. 392). James'in düşüncesine göre “dinsel deneyimin en iyi meyveleri tarihin sergilemek durumunda olduğu en iyi şeylerdir. Her zaman öyle görülmüşlerdir; işte gerçek yaşam budur” (James, 2017, s. 273).

Dinî tecrübe kavramının kullanımı ve ona ilişkin tutumlar, büyük ölçüde William James ve Evelyn Underhill'in (1875-1941) çalışmaları ile yirminci yüzyılın başında değişmeye başlamıştır (Lamm, 2013, s. 2). 1985'te Wayne Proudfoot, bu kritik dönüşü, mistisizmin din çalışması içinde bir kategori olarak tarihsel önemini sürdürülebilir bir analizi ile önemli ölçüde ilerletmiştir. O, modernitenin ortasında dinî tecrübe için korunan bir alanı (dinî duyguların indirgemeci açıklamalardan ve bilimsel saldırılardan korunacağı bir alan) kapatmak için tasarlanmış, daha büyük bir “koruyucu stratejinin” bir parçası olarak oluşumu Schleiermacher'den daha ileriye taşımıştır (Schmidt, 2013, s. 452).

Tanım problemi

Din psikolojisi ve din felsefesinin üzerinde yoğunlaştığı alanlardan biri dinî tecrübenin tanımı konusudur (Wolterstorff, 2016, s. 171). Sosyal bilimlerin daha somut alanlarında bile herhangi bir kavramın tanımı üzerinde ulaşılamayan ittifak, daha muğlak hatta varlığı bile tartışma konusu edilen dinî tecrübe konusunda daha uzak görünmektedir. Çeşitli anlamlar taşıyan tecrübe kavramı en basit şekilde, beş duyu aracılığı ile elde edilen her türlü bilgi anlamına gelmektedir. Olağan kullanımında, bireyin bir gerçekliğe maruz kalmasıyla elde edilen pratik bilgiyi ifade eden (Gelpi, 1994, s. 2) tecrübe kavramını bazı filozoflar, eleştirel analiz ve değerlendirmeye tabi tutulmadan önce ilk elden bilgi olarak değerlendirirler (Gelpi, 1994, s. 2). Teologlar için tecrübe, somut veya soyut herhangi bir varlıkla doğrudan teması ve bundan kaynaklanan bilgiyi ifade eder (Lindbeck, 1984, s. 2). Bazı araştırmacılar ise tecrübe konusunda algısal ve yorumlayıcı roller üstlenen Kantçı çift kutuplu bir anlayış geliştirmişlerdir (Gelpi, 1994, s. 10).

Dinî tecrübe tamlamasını oluşturan kavramlardan 'dinî' ve 'tecrübe' kavramlarının her ikisi de farklı bağlamlarda ve anlamlarda kullanılabilirler. Dolayısıyla gerek söz konusu kavramların hem gündelik dilde hem de felsefî literatürde

farklı anlamlarda kullanılmalarından; gerekse söz konusu nitelemenin zaman zaman yanıltıcı sayılabilecek şekilde birçok farklı tecrübeyi içerecek şekilde algılanmasından dolayı dinî tecrübe kavramı hem içeriği hem de kapsamı itibarıyla birtakım belirsizlikler taşımaktadır. Geniş anlamda, yoğun dinsel ve psikolojik hal olarak bir kimsenin dinî yaşantısında karşılaştığı herhangi bir tecrübe için kullanılabilen bu kavram, din felsefesi literatüründe, “teizmin savunduğu birtakım zatî niteliklere sahip yüce bir varlığa ilişkin doğrudan veya dolaylı tecrübeler”i ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu tecrübenin kanıt tarzındaki formülasyonuna göre, içinde yaşadığımız dünyadaki olağan duyuşsal algılarımız, algıladığımız somut varlıkları bilmemiz ve onlar hakkında bir yargıda bulunmamız için bize nasıl ki haklı bir epistemik gerekçe sunuyorsa, aynı şekilde, Tanrı’ya ilişkin yaşadığımız doğrudan bir tecrübe de onun hakkındaki inançlarımızın doğruluğu için haklı bir epistemik gerekçe sunmakta ve dolayısıyla Tanrı’ya olan inancımızı rasyonel bir inanç seviyesine taşımaktadır (Akdemir, 2006, s. 168).

Tecrübe kavramı, dinî alanda kullanıldığı zaman duyu tecrübesinden farklı bazı durumlar ortaya çıkmaktadır. Alston, algısal inançlar gibi dinî olmayan temel inançların üç özelliğine dikkat çekmektedir. Bunlar;

- 1) Duyu tecrübesi, evrenseldir, dinî tecrübe ise evrensel değildir.
- 2) Duyusal tecrübeyi nesnelleştirmek için kullanılan kavramsal şema, normal yetişkin insanlarda ortaktır, ancak dinî tecrübeye durum böyle değil gibi görünmektedir.
- 3) Duyusal tecrübe inançları, gözlem vb. ile kontrol edilebilir ve doğrulanabilir. Ancak dinî inançlar için böyle bir prosedür yok gibi görünmektedir (Sharma, 2006, s. 128).

Hick’e göre, “nesneleri arasındaki temel farklılıklar göz önüne alındığında, dinî tecrübenin duyu tecrübesinden tam da olması gerektiği şekilde farklı olması mümkündür. Dolayısıyla bu farklılıklar, kendi içlerinde, dinî tecrübenin aşkın bir gerçekliğe bilişsel bir tepki olabileceğini inkâr etmek için bir sebep teşkil etmez (Hick, 1990, s. 26)”.

Dinî anlamda, “bir tecrübeye sahip olmak”, kişinin en azından bir şekilde tanımlayabildiği bilinçli bir durumda olmaktır. “Dinî bir tecrübeye sahip olmak”, bir din veya dinî kavramsal sistem içinde kurtuluş umudu olarak gerekli bilinçli bir durumda olmaktır (Yandell, 2010, s. 405). Vergote’ye göre tecrübe, nesne veya varlığın içerdiği anlamdan ortaya çıkabilir veya fikirlerden hareket edebilir (Vergote, 1999, s. 106)

İngilizce “religious experience” kavramının doğrudan tercümesi şeklinde Türkçe’ye yerleşen dinî tecrübe kavramı, esas itibarıyla dini, “*bireylerin kendilerini kutsal kabul ettikleri şeyle bağlantılı gördükleri ölçüde kendi başlarına sahip oldukları duyguları ve gerçekleştirdikleri davranışları, deneyimleri*” (James, 2017, s. 41) olarak tanımlayan ve yazdığı eser ile daha sonra dinî tecrübe üzerine yazılan en önemli klasikler arasına girecek olan William James ile birlikte popüler olmuştur.

Geniş anlamda; dinî duygular, tahayyüller, mistik ve gizemli deneyimler dahil olmak üzere dinî bir bağlamda kutsalın herhangi bir tecrübesini ifade eden dinî tecrübe kavramı¹, kısaca hem ilahî veya nihaî olanın özel tecrübesi hem de herhangi bir deneyimin ilahî veya nihaî olana işaret etmesi olarak anlaşılmaktadır.

Bireyin Kutsal olana bağlı olduğuna dair inanç veya duygu² anlamına gelen dinî tecrübe, genellikle daha dindar ve temiz kalpli herhangi bir insanın yaşadığı, olayların normal seyri içinde olmayan ve ansızın meydana gelen, doğal sebeplerin sınırları çerçevesinde açıklanması zor hatta imkânsız olan, ancak tecrübeyi yaşayan ve anlatmaya çalışan kişi için tabiatüstü bir dinî kaynağa başvurulduğu zaman tatmin edici bir izahı yapıldığı kabul edilen olağanüstü bir hal ve yaşantı şeklinde anlaşılabilir (Yaran, 2009, s. 11). Taylan’a göre, dinî tecrübe, dıştan müşahedeye kapalı, bireyin derunî tecrübesine dahil bir olgu, psişik bir gerçekliktir (Taylan, 2015, s. 83). Ona göre dinî tecrübe; “aşkın varlığın delil, alâmet, işaret ve tezahürlerini sezgisel (hadsî) olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve ilahi olan ile içten (batını) ve duygusal bir biçimde ilişki kurma şeklinde tarif edilebilir. Bir başka ifade ile o, yaşayan kişiye Tanrı tecrübesi olarak beliren deruni bir tecrübedir” (Taylan, 2015, s. 83). Cevizci’ye göre bu kavram; “Doğayı konu alan gözlemlerden yola çıkan ilk neden kanıtıyla, düzen ve amaç bakımından, doğa ya da dünya yerine, inanan bir varlık olarak insandan hareket eden, inananın Tanrı’yla ilişki içinde olmasını, Tanrı’ya yaklaşmasını, onunla birleşmesini, bireysel varlığını Tanrısal varlıkta yok etmesini ifade eden bir inanç yapısını” (Cevizci, 1999, s. 242) ifade etmektedir.

¹ Dinî tecrübeye genel bakış için bkz: Gwen Griffith-Dickson, “Religious Experience,” in Chad Meister and Paul Copan, eds., *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (London: Routledge, 2007), 682–91; Jerome I. Gellman, “Mysticism and Religious Experience,” in William J. Wainwright, ed., *The Oxford Handbook of Religious Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 138–67.

² <https://opentextbc.ca/introductiontosociology2ndedition/chapter/chapter-15-religion/> (Erişim tarihi: 22.07.2022)

Hick dinî tecrübeyi “Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan ve böylece suje ile obje arasında kurulmuş mevcut zihnî ilişkiye bir canlılık getiren, Tanrı’nın kendisini insana açma faaliyeti” (Hick, 1970, s. 46) olarak nitelerken, Proudfoot, onu “bazı duygu, fiil ve tecrübeler yoluyla Kutsalla kurulan ilişkinin dinî bağlamda yorumlanması” diye tanımlamaktadır (Proudfoot, 1985, s. 181). Albayrak’a göre ise, dinî tecrübe, birlikteliği içeren bir döngüden ibaret olup, insanın dış ve iç âlemlerdeki ilâhî kudretin farkına varmasıyla bu döngü tamamlanmaktadır. (Albayrak, 2005, s. 68-69)

Dinî tecrübenin geniş ve dar bir tanımı yapılabilir. Geniş anlamıyla, “dinî tecrübe”, dinî bir bağlama uygun veya “dinî” bir algıya sahip olan herhangi bir tecrübeye atıfta bulunur. Bu, mistik tecrübelerin çoğunu, dinî görüntü ve sesleri, mistik olmayan Zen tecrübeleri, dinî huşu ve yücelik gibi çeşitli dinî duyguları içerir. Ayrıca Schleiermacher’in temel dinî deneyim olarak tanımladığı “mutlak bağımlılık” duygusu da buna dahildir. Dar anlamda, “dinî tecrübe”, mistik tecrübeler dışında tüm bunları kapsamaktadır (Gellman, 2005, s. 140-141).

İsa Mesih’in görünüp onunla konuştuğunun bilincinde olduğunu ileri süren Saint Teresa (1515-1582), iki farklı dinî tecrübe türünden bahsetmektedir. Birinci türden tecrübelerini aktarırken, onu ne fizik ne de ruh gözüyle görmese de, bir iç nurla ve dualarının tesiriyle onun yanında olduğundan emindir. O, yavaş yavaş yeniden dirilen İsa’yı ve onun yüceliğini ve ihtişamını kendi ruhunun gözleriyle görmeye başladığı ikinci türden bir tecrübeyi tarif etmeye devam etmektedir. Bu tecrübe, vizyon hayali (yani imgeler eşliğinde) olmasına ve bu nedenle aldatmaya açık olmasına rağmen, Teresa, gördüğü şeyin hayal edebileceği her şeyi aştığı için vizyonun şeytandan değil Tanrı’dan geldiğinden emin olduğunu düşünmektedir (Teresa, 2007, s. 32).

Proudfoot, bir dinî tecrübe tanımının, tecrübe sahibinin inanç sistemine -ki bu inanç sistemi nötr değildir- atıfta bulunması gerektiğini savunmaktadır (Proudfoot, 1985). Michael Martin ise, tecrübenin dışsal bir nedeni olduğu kadar psikolojik bir açıklamasının da olmasının muhtemel olduğu düşüncesindedir. O, kamuya açık bir fiziksel, yani nesnel tecrübenin bile farklı yorumlara açık olduğunu belirterek dinî tecrübelerin daha farklı olmadığını savunur. Swinburne’ün “Safdililik ilkesi³”ni göz önünde bulunduran Martin, herhangi bir Tanrı tecrübesinin yokluğunun, orada bir Tanrı olmasına karşı delil sayılacağı şeklinde paralel bir negatif saflik ilkesi önermektedir (Martin, 1990).⁴ Martin’e göre dinî tecrübeler, Tanrı’nın varlığına inanmak gibi dinî inancı haklı çıkarmak için kullanılmış olsa da, bazen bu kullanımın Tanrı’nın varlığı için bir argüman oluşturmadığı da bir gerçektir. Çünkü birey Tanrı’nın varlığını hissettiğinde, hiçbir çıkarım yapılmamaktadır. Dinî tecrübeye dayanan dinî inancın, masa ve sandalyelerin algısında olduğu gibi bir inanca benzediği söylenir; dolaysız ve çıkarımsal olmadığı için, bir argümana dayalı olarak yorumlanamaz. Sonuç olarak, dinî tecrübeden gelen hiçbir argüman yoktur. Ona göre dinî tecrübeler, uyuşturucu, alkol, akıl hastalığı ve uyku yoksunluğunun yol açtığı tecrübelerle benzer: Tek tip veya tutarlı bir hikâye anlatmazlar ve aralarındaki tutarsızlıkları açıklayacak makul bir teori yoktur... Psikolojik hipotez bu nedenle bu tecrübelerin en iyi açıklamasıdır (Martin, 2009, s. 68).

Hick, dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasındaki farklılıklar konusunda şunlardan bahseder: Birincisi, duyu tecrübesi evrensel ve zorunluyken, dinî tecrübe isteğe bağlıdır ve sınırlı sayıda insanla sınırlıdır. Böylece duysal bilgiler prensipte herkes tarafından onaylanabilirken, dinî tecrübe bilgileri bu şekilde değildir. İkincisi, duyu tecrübesi fiziksel dünyanın evrensel olarak kabul edilmiş bir tanımını üretirken, farklı gelenekler içindeki dinî tecrübe, ilahî olanın farklı ve çoğu zaman uyumsuz tanımlarını üretmektedir (Hick, 1999, s. 608). Bu duruma ilk itiraz, bireyler olarak temel özgürlüğümüzün doğal dünyaya dair zorunlu bir farkındalıkla zarar görmemesine rağmen, varoluşu üzerimizde tam bir hak iddia eden sınırsız değerli bir gerçekliğin zorunlu bir farkındalıkla zayıflatılacağı cevabıyla karşılaşmıştır. Dolayısıyla, itirazın dayandığı farklılık, sırasıyla duysal ve dinî tecrübenin varsayılan nesnelere arasındaki karşılık gelen bir farklılıkla eşleşmektedir. Bu nedenle, fiziksel dünya bilincimiz gibi Tanrı bilincinin de üzerimize zorlanmaması uygundur. Buna bağlı olarak, yetiştirilme tarzının veya bilinçli ya da bilinçsiz bir seçimin sonucu olarak birçok insanın onu dışlaması mümkündür. Ancak ikinci itiraz daha çetindir. Alston (aynı tür savunmayı benimseyen diğer birçok filozofun yaptığı gibi), inançları dinî tecrübeye dayandırmak rasyonel olduğu için, Hıristiyan dinî tecrübesinin, ona katılanlara belirgin bir şekilde Hıristiyan inançlarına sahip olma hakkı verdiğini iddia eder. Aynı ilkeye göre, İslâmî dinî tecrübenin Müslümanlara belirgin bir şekilde İslâmî inançlara sahip olma hakkı verdiği, Budist dinî deneyiminin

³ Swinburne’e göre, “Safdililik ilkesi (The Principle of Credulity) bir rasyonel ilkesi olup, (özel durumlar dikkate alınmadığında), bir özneye x’in mevcut olduğu (ve bazı karakteristiklere sahip olduğu) (epistemik olarak) görünüyorsa, o zaman muhtemelen x, mevcuttur (ve bu özelliğe sahiptir); kişinin algıladığı gibi görünen şey, -muhtemelen öyledir... Kişi geçmişte bir şeyi algılamış veya bir şey yapmış gibi görünüyorsa, o zaman (özel durumlar hariç) muhtemelen o şeyi yapmıştır. Bu şeylerin nasıl görüldüğü, bizim onları nasıl algıladığımız, deneyimlediğimiz veya hatırladığımız (olası durumlarda), o şeylerin nasıl olduğu ya da olduğu hakkında bir inanç için iyi gerekçelerdir. (Richard Swinburne, The Existence of God, Oxford: Clarendon Press, 2004, 2nd Edition, s. 303).

⁴ Martin’in eleştirisi, Richard Swinburne’de Dinî Tecrübe adlı tezimizin 2. Bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Budistlere belirgin bir şekilde Budist inançlara sahip olma hakkı verdiği ve bu şekilde devam ettiği açıktır. Bunu kabul eden Alston, durumu “kendi pozisyonu için en zor sorun” (Alston, 1991, s. 255) olarak nitelemiştir. Zira o, her büyük dünya inancının eşit derecede iyi bir şekilde dinî tecrübeye dayandığını ve aralarında seçim yapmak için tarafsız bir zemin bulunmadığını, sadece kendi dinî tecrübe biçimine güvenmek ve diğer biçimlerin (tamamen veya kısmen) doğru olduğunu varsaymak gerektiğini ileri sürmektedir (Hick; 1999, s. 608-609).

Alston, Tanrı'nın dolaylı farkındalığından ziyade doğrudan farkındalığını dikkate almak istediğini belirttikten sonra, “tezahür kuramı” olarak isimlendirilebilecek algı modelinden bahseder. Buna göre algı, bireyin onu kavramsallaştırmasının veya onun hakkında yargıda bulunmasının dışında, kendini ona belli bir şekilde sunan bir şeyden oluşur. Buna göre bir şeyi algılamak, onun basitçe birine görünmesi ya da birine şu ya da bu şekilde sunulmasından ibarettir. Daha sonra bu modeli doğrudan dinî tecrübeye uygulayan Alston, dinî tecrübelerle sahip olan birçok kişinin kendi tecrübelerini benzer çizgilerle anladığını göstererek, doğrudan gerçek bir Tanrı algısına sahip olmanın mümkün olduğunu söyler. Tanrı'nın kendisini insana sunduğu özelliklerin duysal nesnelere tarafından sunulanlardan çok farklı olduğu itirazına, tezahürlerin Tanrı'nın kendisini tecrübemize nasıl sunduğunu bildirmek için kullandığımız karşılaştırmalı kavramları kullanarak bildirdiğimizi söyleyerek cevap veren Alston, son olarak dinî tecrübenin doğruluğu kanıtlanmaya çalışıldığında ortaya çıkan sorunların prensipte günlük algısal tecrübelerden kaynaklanandan farklı olmadığına dikkat çeker (Alston, 1991). Alston'a göre “Tanrı'ya tecrübe etme”, Tanrı'ya “şunu ya da bunu yaptı” şeklinde algılamaktan ibaret olduğundan, tecrübe sahibi Tanrı'nın kendisini ona sunduğuna ya da Tanrı'nın ona yönelik olarak şunu ya da bunu yaptığı inancında haklıdır. Nitekim ona göre, “Tanrı'ya tecrübe etme”, esas olarak ‘fiziksel nesnelere duysal algılama’ ile aynı yapıya sahiptir (Alston, 1999, s. 300-301). Zira “görüyor gibiyim”, “duysal olarak deneyimliyor gibi görüyorum” ifadeleri, algılayıcının görsel bir duysal izlenime (görme, işitme) sahip olduğu durumu ifade eder ve bu durum, algılayanın herhangi bir şeyi görmesi için yeterli olmasa da, mantıksal olarak gerekli bir koşuldur (Baker, 1983, s. 226).

Alston'a göre, bir kimse Tanrı'ya veya onun fiillerini algılamak suretiyle Tanrı'nın varlığı yönündeki inancını birtakım haklı epistemik gerekçelere dayandırabilir. Tezâhüre dayanan inançlar olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre, bir kimsenin Tanrı'nın kendisine yardım ettiğine, yol gösterdiğine, çağrıda bulunduğu ya da Tanrı'nın kendisini hayatta tuttuğuna ilişkin inançları ile Tanrı'nın kudret, iyilik, sevgi gibi niteliklere sahip oluşuna ilişkin inançları, ilahi tezahüre dayanan inançlar olup, bu inançlar o kimsenin sahip olduğu Tanrı inancının yeterli ve haklı epistemik gerekçelerini oluşturur (Alston, 1991, s. 1). Buna göre Alston'un temel iddiası, karakter olarak algısal olmakla birlikte Hıristiyanlık ve diğer dinlerde önemli bir rol oynayan çok sayıda Tanrı tecrübesi olduğudur (Alston, 2007, s. 49-50).

Richard Swinburne ise tecrübeyi “bilinçli bir zihinsel bir durum” (Swinburne, 2004, s. 293) olarak tanımlayarak tecrübe için, insana dışarıdan gelen bazı verilerin olması gerektiğini belirtmektedir (Swinburne, 2004, s. 293). Swinburne'ye göre, eğer bir Tanrı varsa, kişi, O'nun sadece basit bir şekilde uğraşmaya değer şeyler yapması için insanlara olanaklar sağlamasıyla, tarihte belli bir anda vahiy göndermesiyle ya da dualarını yerine getirip belirli kişilerle ilgilenmesiyle, Tanrı'nın sadece insan ırkının ilerleyişiyle ilgilenmesini beklemeyebilir. Aynı zamanda, kişi, Tanrı'nın insanları yarattığını, bununla birlikte Tanrı hakkında konuşma ve ona ibadet etme yetisinde olan insanların bir kısmına bireysel olarak kendisini göstermesini ve konuşmasını da pekâlâ bekleyebilir. Bu bağlamda, Tanrı'nın herkese olmasa da bazı insanlara özel ve ara sıra tecelli etmesi beklenebilir. Dinî tecrübe argümanı bunun sıklıkla gerçekleştiğini iddia eder. Nitekim birçok kişi, Tanrı'ya ya da Tanrı ile bağlantılı doğüstü bir şeyi tecrübe etmiştir. (Swinburne, 2004, s. 293). Swinburne için de dinî tecrübe, Tanrı'nın kendisini bir bilince sunması, kişinin de o Tanrı'ya algılamasıdır. Swinburne, -epistemik anlamda- görünüşteki bir tecrübenin, eğer o bir tecrübe olmayı iddia eden şey tarafından neden olunmuşsa, gerçek bir tecrübe olduğunu ifade etmektedir. Ona göre görünüşteki algı gerçektir. Örneğin, oldukça açık bir şekilde, (epistemik olarak) sizin orada bir masa varmış gibi görünme tecrübesine sahip olmanız (yani, size bir masa görü(nü)yor gibi gözükmesi), orada bir masa olduğunu varsaymak için iyi bir kanıttır (Swinburne, 2004, s. 303). Swinburne, dinî tecrübeyi “Suje (epistemik olarak) Tanrı'nın veya başka bir doğüstü şeyin (ya gerçekten orada bulunması ya da bir şey yapması veya meydana getirmesinin) tecrübesi gibi gözükken bir tecrübe olarak” (Swinburne, 2004, s. 295) tanımlamaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Çağdaş Batılı teologların konuyla ilgili olarak yoğun bir şekilde ilgilendikleri iki konu; teolojik sorgulamadaki tecrübenin durumu ve teolojik sistemlerdeki işlevidir. Konuya yönelik bu ilgi, dine yaklaşımda deneysel modelin çağdaş teolojide baskın bir perspektif olmasını beraberinde getirmiştir (Lindbeck, 1984, s. 31). Bununla birlikte, teolojik ekollerin geniş yelpazesinde tecrübeyi açıklayan görüşler şimdiki kadar istenilen uzlaşıya ulaşamamıştır (Koonce, 2013). Ayrıca, modern bilim, iyi yapılandırılmış doktrinler ve sistematik teolojiler pahasına dinî tecrübenin öznelliğini vurgulamıştır (Aslan, 2003, s. 299-312).

Bu, hiçbir şekilde insanlık tarihi boyunca dindarlığın özü olarak bireysel tecrübenin bulunmaması anlamına gelmemektedir. Aslında, deneyimsel modeli destekleyen birçok çağdaş teolog, dinî tecrübenin farklı dinlerde esasen aynı olduğu konusunda hemfikirlerdir (Lindbeck, 1984, s. 32). Wayne Proudfoot, “dinî tecrübeye dönüşün, büyük ölçüde, dinî doktrin ve pratiği metafizik inançlara ve dinî kurumlara bağımlılıktan kurtarmaya ve onu insan tecrübesine dayandırmaya yönelik ilgiyle motive edildiğini” (Proudfoot, 1985, s. xiii) savunmaktadır. Ona göre, din kavramı ve dinî tecrübe fikri hem din arasındaki çatışma hem de bilimsel bilginin gelişmesiyle şekillenmiştir (Proudfoot, 1985, s. 232).

Dinî inançlar bazen başkalarının tanıklığına değil, inananın dinî tecrübelerine dayanır. Bu durumda soru, kişisel dinî tecrübelerin Tanrı’ya inanmak için yeterli gerekçe sağlayıp sağlamadığıdır. Bazılarına göre, dinî tecrübeler ancak duygular kabardığında ve yalnızca inanmaya eğilimli olanlar için ortaya çıkmaktadır. Craig, “Tanrı’yı içtenlikle arıyorsanız, o kendi varlığını size açıkça gösterecektir” demektedir. Craig, dinî tecrübeye dayalı dinî inançların “gerçekten temel” olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu tür inançlar başka herhangi bir inanca dayanmayıp, bireyin inanç sisteminin temelini bir parçasıdır (Craig & Walter, 2004, s. 28, 39). Ancak diğer bazı filozoflar ise, dinî tecrübenin içsel karakterine başvurulamayacağı, çünkü aynı tür tecrübenin Tanrı olmadan da meydana getirilebileceğini iddia etmektedir (Craig & Walter, 2004, s. 40).

Dinî tecrübe ve mistisizm, birçok araştırmancının konusu olmasına ve James, Otto ve Freud gibi, aydınların çalışmalarında önemli bir yer işgal etmelerine rağmen hâlâ birçok kavramsal ve ampirik karışıklık ile karakterize edilmeye devam etmektedir. Başka bir deyişle, “din”, “mistik” ve “manevî tecrübe” gibi terimlerin anlamı üzerinde henüz bir uzlaşma oluşmadığı gibi, ufukta bir uzlaşma da görülmemektedir. Ayrıca, çok fazla çeşitliliğe sahip olan bu gibi tecrübeleri açıklayabilecek kapsamlı teorilerin bulunmadığı da ortadadır (Luyten & Corveleyn, 2003, s. 97,100). Luyten ve Corveleyn’in tespitlerine göre, genel olarak dinî tecrübe ile ilgili araştırmalarda eksik görünen şey, dinî tecrübelerin fenomenolojisine dair sistematik araştırmalarının yetersizliğidir (Luyten & Corveleyn, 2003, s. 101). Vergote’nun işaret ettiği gibi, bu kafa karışıklığının nedenlerinden biri olguyu kapsamlı bir şekilde ele alıp açıklamaya çalışan iyi bir teorinin henüz geliştirilememiş olmasıdır. O, psikanalitik teoriden ilham alarak bazı çalışmalarında; dikkatli tarihî ve sosyo-kültürel analizlere dayanarak farklı dinî tecrübe formlarının dikkatlice ayrıştırılmasının gerekliliğine işaret ederken, bir tecrübenin birey tarafından dinî olarak yorumlanıp yorumlanmadığını belirleyen birbiri ile ilişkili en az üç faktöre işaret eder. Bunlar;

- 1) Bir olay veya durumun algısı (örn. bir dağın tepesinde durmak)
- 2) Bireyin bu olayla ilgili duygusal donanımı,
- 3) Bireyin önceden var olan dinî/ manevi inancı (ya da bu inançların yokluğu) (Palouitzan & Park, 2013, s. 185).

Din gibi dinî tecrübe kavramını tanımlamak pek kolay olmasa da o, bireyin doğüstü bir varlığın mevcudiyetini dolaysız olarak hissettiği bir deneyim olarak anlaşılmaktadır. Fakat bu konudaki eleştirilerden biri, bireyin bir varlığın doğrudan mevcudiyetini sezmesinin, onun varlığını garanti altına almayacağı şeklindedir.

Din felsefecileri dinî tecrübeler hakkında farklı kaygılara sahiptir. İlk olarak, dinî tecrübe nasıl bir olaydır? James gibi filozoflar, dinî tecrübeyi bir duygu olarak (James, 2002, s. 295) olarak anlarlar. Rudolph Otto, klasik eseri *The Idea of the Holy* isimli çalışmasında, bağımlılık duygusu, dinî korku veya huşu duygusundan ibaret üç duygudan bahseder (Otto, 1936, s. 9, 14, 16). Matthew Kapstein gibi birçok araştırmacı, meditatif uygulamaların, düzenli olarak, ayırt edici “dinî tecrübe” formları ürettiği sürece, tecrübelerin dinî veya başka türlü özel olmadığını ve dolayısıyla nitelikli ajanlar tarafından yeniden üretilebileceğini savunmaktadır. Evrensel, paradigmatik bir dinî tecrübe türü bulunmadığını belirten Kapstein’a göre, “dinî tecrübeler, estetik tecrübeler gibi; ses, görme vb. gibi birincil fenomenal deneyimler ve aynı zamanda zihinsel ve soyut fenomenlere ilişkin yorum ve yargılarımızdan oluşan ikinci dereceden tecrübelerdir.” (Kapstein, 2004, s. 287).

Dinî tecrübeyle ilgili birçok tartışma alanı bulunmaktadır. Bunlardan biri çeşitlilikle ilgilidir. Buna göre Tek tanrılı, çok Tanrılı ve Tanrısız dinlerde farklı türlerde dinî tecrübelerin bulunabildiği söylenmektedir. Birçok dinde, inananlar, özel tecrübe türlerinin yaşamlarına anlam ve yön verdiğini veya gerçeğe dair kavrayış sağladığını iddia etmekte olup, çeşitli şekillerde olan bu tür tecrübeler dinî, mistik, numinous (gizemli) veya meditatif (derin düşünceli) tecrübeler olarak adlandırılmaktadır. Bazı dinler, dinî açıdan önemli tecrübelerle sahip olmayı kolaylaştırmak için belirli teknikler geliştirmiştir. Örneğin, Hindu Yoga okulu, esareten kurtulma tekniklerini sekiz gruba (ahlakî kısıtlamalar, ruhsal gözlemler, duruşlar, disiplinli nefes alma ve duyuların geri çekilmesi, konsantrasyon, meditasyon ve tefekkür) ayırmaktadır. Batılı teistik geleneklerdeki dinî tecrübelerin açıklamaları ise çok çeşitlidir. Bazı insanlar, ikonlar veya gün batımları gibi halka açık, yaygın şeyler aracılığıyla Tanrı’yı deneyimlemekten bahseder. Diğerleri ise ağlayan heykeller veya bulutlardaki yüzler gibi olağandışı nesnelere aracılığıyla Tanrı’yı tecrübe ettiklerini ileri sürerler. Bazı insanlar, ilahî olanın özel, içsel tecrübeler yoluyla dolayımıldığı durumları

bildirirken, diğeri Tanrı'yı veya Nihai Gerçekliği, duyuşal dilde tanımlanabilen herhangi bir Şey tarafından aracılık edilmeyen Şekillerde tecrübe ederler (Peterson vd, 2007, s. 29).

Dinî tecrübenin çeşitliliğiyle ilgili olarak eğer tecrübeler ilk bakışta güvenilirse, bu tür tecrübelerden kaynaklanan hakikat iddialarının çeşitliliği nasıl açıklanabilir? Görünüşte destekledikleri dinî iddialar yalnızca kökten farklılaşmakla kalmayıp birbirleriyle çelişiyorsa, dinî tecrübeler hangi inançları inşa edebilir? Elbette, yalnızca dinî tecrübelerin yorum içerdiğini belirtmek, dinî tecrübelerden kurtulmaya izin vermeyecektir. Tüm tecrübeler yorumlamayı içerseler de, yine de tecrübelerin gerçekliği hakkında özgün bilgiler sağlayabileceğini kabul etmek gerekir. Burada Őu soru gündeme gelmektedir: Dinî tecrübenin ortak bir çekirdeği, özü var mıdır? Bazıları, kendi dinî geleneklerinden gelen insanlar tarafından kullanılan çeşitli dil, kavram ve metaforlar göz ardı edildiğinde, tecrübelerin kendilerinin farklı olmadığını iddia etmektedir. Örneğin Stace, dinî tecrübenin yorumlanması ile tecrübenin kendisi arasında ayırım yapmaktadır. Steven Katz ve Proudfoot gibi düşünürler, kavramların ve inançların tüm tecrübelerle aracılık ettiğini iddia ederler. Dolayısıyla tecrübe, yorumlayıcı veya açıklayıcı unsurdan ayrılamaz. Bu nedenle, farklı geleneklerdeki insanlar olayları farklı Şekilde tecrübe ederler, öyle ki kişi dinî inançları haklı çıkarmak için dinî tecrübeyi kullanamaz. Westphal gibi fenomenologlar ise dinî tecrübenin neyi haklı çıkardığını sormak yerine, en verimli yaklaşımın tecrübelerin fenomenolojik bir tanımını yapmak olduğunu savunurlar. Onlara göre dinî tecrübeler, en iyi bir Şekilde bireyin Aşkın Öteki'ne açılması olarak anlaşılabilir. Bu kendini aşmanın gerçek bir Tanrı tecrübesi olup olmadığına kolayca karar verilemez. Çünkü kendini aldatma her zaman mümkündür. Daha ziyade önemli olan Şey, dinî tecrübeye öznelliğini geri kazandırmaktır. Zira tüm geleneklerde dinî tecrübeler kendini aşma eylemleri olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte; dinî tecrübenin doğası, tecrübeye yorumun rolü, tüm dinî tecrübelerin altında ortak bir özün olup olmadığı ve tecrübeye dair verilerin ilk izlenimine göre güveni varsayan bir 'safdillik ilkesi'⁵ ileri sürmek gerekip gerekmediği gibi birçok konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir (Peterson vd, 2007, s. 30).

Vahiy tecrübesi ile dinî tecrübe ve Tanrı'nın varlığına ilişkin çeşitli argümanlar arasında sıklıkla bağlantı kurulmaktadır. Vahiy dinî tecrübeye benzetmek nispeten kolay olsa da, onun anlamsal içeriğinden soyutlanarak dinî tecrübeye indirgenmesi doğru değildir. Zira birçok dinî tecrübe durumunda söz konusu olan, Tanrı'nın herhangi bir eylemi veya mesajından ziyade onun varlığıyla karşılaşmadır (Abraham, 1999, s. 588).

Dinî tecrübeye sahip olanların, kendi deneyimlerine dayanarak Tanrı'nın gerçekliğine inanmalarının rasyonel olup olmadığı da tartışma konusudur. Bu noktada "safdillik ilkesi" ya da başka bir isimlendirmeye, "akılcı safdillik ilke"sine başvurulmaktadır. Buna göre, güvenmemek için bir nedenimiz olmadığı sürece, bilişsel olarak tecrübemize güvenmek rasyoneldir. Bu ilke fiziksel çevredeki olağan deneyimlere de uygulanır. Şöyle ki genel olarak duyu deneyimine güvenmek için bir nedene değil, belirli durumlarda ona güvenmemek için bir nedene ihtiyaç duyulur. Aynı ilkenin, görünüşte bilişsel tecrübenin bir biçimi olarak dinî deneyime tarafsız olarak uygulanması gerektiği iddia edilmektedir. Bu, ilk bakışta fiziksel olmayan ilahî bir gerçekliğin farkındalığıdır. Buradaki kritik görev, olası öncelikli hususları incelemek ve değerlendirmektir. Bu yaklaşım en kapsamlı ve sistematik olarak William Alston tarafından sunulmuştur (Hick, 1999, s. 607).

Dinî tecrübe konusunda sıkça yaşanan tartışma nedenlerinde biri de onun mistik tecrübeye karışırılması konusudur. Aynı tecrübeden bahsederken bile, kimi araştırmacılar dinî tecrübe terimini kullanırken, kimileri mistik tecrübe kavramını kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle, bazı araştırmacılar dinî tecrübeye mistik tecrübeyi aynı anlamda ele alırken, bazıları iki farklı kategori olarak değerlendirmektedir. Bu da önemli bir sorun oluşturmaktadır. Bu konuda genel olarak iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan biri; dinî tecrübeyi daha geniş ve daha genel bir kategoriye yerleştiren, mistik tecrübeyi ise dinî yaşamın özel bir formu olarak algılayan ve onu dinî tecrübe kategorisinin içinde ele alan yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise, mistisizmi genel ve asıl kategori olarak ele alıp dinî tecrübeyi onun altına yerleştiren anlayıştır.

Rahner, mistisizmi "aşkınlığın Tanrı'nın gizeminde nihai ve mutlak radikal tecrübesi" olarak tanımlar. Mistik özne, bu tecrübeye günlük yaşamın kategorik nesnelere beni aşan 'anında' bir tecrübeye maruz kalır..." (Rahner, 1983, s. 70,72). Ona göre mistisizm, ilahî olanla ilişkinin normal tecrübe kategorileri aracılığıyla aracılık ettiği alışlagelmiş inançtaki dinî tecrübelerden oldukça farklıdır. O, normal dinî tecrübelerde Tanrı tarafından verilen lütfâ tarih ve kültürün kategorik nesnelere vasıtasıyla aracılık edildiğini, oysa radikal Hıristiyan mistisizminde, kişinin normal tecrübe kategorilerinin doğrudan ve dolaysız bir ilahi sevgi deneyiminde aşıldığını savunarak (Parsons, 2011, s. 230) mistik tecrübenin dinî tecrübeden farklı olduğunu düşünöenler arasındadır. Vergote'a göre mistik tecrübe, oluş Őekli ve konusu itibarıyla, mistiklerin tecrübesi anlamında, hususidir yani olağandışıdır (Vergote, 1999, s. 111).

⁵ Safdillik İlkesi, Richard Swinburne'de Dinî Tecrübe adlı tezimizde ayrıntılı açıklanmıştır.

Dinî tecrübenin dili ve özellikle mistik duyguların tanımları, tarihsel olarak genellikle mistikler ve yerleşik dinî otoriteler arasındaki çatışmanın merkezinde olmuştur (Oliver, 2009, s. 64). Din çalışmalarına katılan yeni insanlar, mistik tecrübelerin dinde oynadığı önemli rolleri sorgulamaktadır. Ancak bir tecrübenin “mistik” olmasının ne anlama geldiği konusunda hemfikir olmanın zor olduğu anlaşılmaktadır.

Mistisizm sadece dinî anlamda kullanılmayan bir terimdir. Şöyle ki; insanlar laik alanda bir olayı düşünürken ‘mistik bir deneyime’ atıfta bulunabilmektedir. Örneğin, bir yaz gününde bir uçurumun tepesinde durup denize bakmak, bireyde huzur, sükûnet ve dünya ile birlik duygusu üretebilir. Güzel bir doğal ortamda yürürken ya da müzik dinlerken benzer deneyimler yaşanabilir. Elbette bu tür deneyimlerin dinî tecrübe fikrine dahil edilip edilmeyeceği dinin nasıl tanımlandığına bağlıdır (Oliver, 2009, s. 9). Bir kavram olarak mistisizm, maneviyat gibi diğer dinî kavramlarla da örtüşmektedir. Maneviyat kavramının belirli bir dine özel olarak bağlı olmayan ortamlarda giderek daha fazla kullanıldığı iddia edilebilir. Bu iddia mistisizme de genişletilebilir. Mistisizm terimini, ilahi bir varlıkla veya evrensel bir ruhsal güç şeklindeki formula birlik duygusu dışındaki deneyimlere başvurmak için kullanmak da meşru hale gelebilir (Oliver, 2009, s. 11).

Hökelekli’ye göre dinî mistisizmlerin en karakteristik özelliği “Allah’a ulaşma arzusu”dur. Başka bir ifadeyle, dinî mistisizm, kendi huzur ve olgunlaşma ilkesini Allah’ta gören insan ruhunun, kendi geçici benliğini terk ederek Allah’ın yol göstericiliğinde yeni bir varlık ve benlik kazanma arzusunun az ya da çok açık ve sürükleyici ifadesidir. Mistiğin gözünde “insan, özü itibarıyla Allah’tan kopan bir parça (Öztürk vd., 1983, s. 113) olması sebebiyle bütüne, asıl ve hakiki varlığa ulaşmak, onunla bütünleşmek varoluşun en son gayesini oluşturur (Hökelekli, 2008, s. 317-318). Hökelekli’ye göre, gerçeğe doğrudan doğruya kurulan ilişki sonucu elde edilen bilgi ve idrakler, insanda “tecrübe” denilen iç yaşantılara varlık verirler. Ona göre, tecrübe, dünyayı ve hayatı duygusal ve sezgisel bir kavrama tarzını ifade ederken (Hökelekli, 2008, s. 123); dinî tecrübe, ilahi varlığın etkisini taşıyan ve mü’mini O’ndan haberdar eden sezgiler, duygular ve algıları kapsamaktadır (Hökelekli, 2008, s. 74). Mistisizmin ruhi-bedeni bir disipline dayandığını ifade eden Hökelekli, bunun neticesinde kişinin evreni ve olayları başka bir idrak cephesinden görmeye başladığını belirtmektedir. Ona göre, bu şuur ve kişiliğin köklü bir değişimine bağlı olarak gerçekleşen psikolojik bir süreçtir. Mistikte yapılan şuur vasıtasız idrak ve bütüncü kavrayış yönünde özelleşmiş bir görünüm arz eder. Mistik Şuur, sezgisel idrak ve içsel aydınlanma tecrübeleriyle yapı kazanır (Hökelekli, 2008, s. 316-317).

“Mistik tecrübe” kavramıyla ilgili üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Bu bağlamda Katz, Keller ve Penner gibi yazarlar, kategorik olarak, “mistik tecrübe” terimi için gerçek bir evrensel referans olmadığını iddia ederler. Onlar, “mistik” kategorisinin dilsel bir eser olduğunu ve kültürel olarak birbirine bağlı ve gelenekten geleneğe temelde farklı gerçek deneyimlerle karıştırılmaması gerektiğini savunurlar. Grof, Smith, King, Forman, d’Aquili gibi araştırmacılar ise mistik deneyimler arasında ortak ampirik niteliklerin varlığına işaret ederler. Izutsu, Sells, Idel ve McGinn’in de aralarında bulunduğu yazarlar ise, kültür ve dil farklılıklarını aşır gibi görünen mistik deneyimlerin açıklamaları arasında belirgin benzerlikler olduğunu, ancak bu benzerliklerin yalnızca metinsel anlatımlar arasında var olduğunu vurgularlar (Brainard, 1996, s. 361-362).

Diğer taraftan Brainard, mistik tecrübenin daha genel olan “dinî tecrübe” kategorisinin bir alt sınıfı olduğu kanaatindedir. Bu nedenle, dinî tecrübe kavramı, mistik tecrübeyi karakterize edenler de dahil olmak üzere birçok özellik kombinasyonunu içeren çok geniş bir kavramdır (Brainard, 1996, s. 371-372). Ona göre herhangi bir tecrübenin deneyimsel süreç ve deneyimsel içerikten ibaret iki bileşeni bulunmaktadır. İlk bileşen, deneyimin nasıl oluştuğunu, fizyolojisini ve psikolojisini ele alır. İkinci bileşen, deneyimin ne hakkında olduğu, anlamı ve önemine dairdir. Mistik tecrübenin karakteristik iki özelliği (“sıradışılık” ve “derinlik”) sırasıyla deneyimin süreci ve içerik değeriyle ilgilidir. Bununla birlikte, kelimelerin hepsi kendi kullanımları ve anlamları ile birlikte gelir. Mistiklerin niteliklerini tarif etmek için kelime seçimindeki ana sorunlardan biri, hiçbir kelimenin bizim ‘mistik’ kullanımımıza tam olarak hakkını vermemesidir. Zira hem ‘sıradışı’ hem de ‘derin’, ‘mistik’ terimi için uygun olmayan anlamlara sahiptir (Brainard, 1996, s. 372).

Dinî tecrübelerde yer alan benzersiz beyin süreçlerini araştırmak için yürütülen nöropsikolojik araştırmalar son dönemlerde daha popüler hale gelmeye başlamıştır. “Her şeyin kafada” olduğunu iddia eden bu yaklaşımlardan en kapsamlı ve güncel olanı, beynin prefrontal (ön lob) bölgesini mistik yaşantılar sırasında özel beyin aktivitesinin yeri olarak önermektedir (d’Aquili & Newberg, 1993, s. 177-200; d’Aquili & Newberg, 1999). d’Aquili ve Newberg “deafferentiation” yoluyla veya beynin bu bölgesine sinirsel girdinin kesilmesiyle, saf bilinç olayının meydana gelebileceğini iddia etmektedirler. Buna göre beyinde kurulan kalıplar, ezici bir “mutlak üniter varlık” tecrübesi yaratmaktadır. Onlara göre belli bir hipotalamik akıntının pekiştirilmesi o zaman gerçekleşirse, bu sevinç duygusunu uzatacak ve bu durum bir Tanrı tecrübesi olarak yorumlanacaktır. Aksi takdirde, belirtilen hipotalamik yapıların baskınlığı nedeniyle derin bir huzur ortaya çıkacaktır. Bu, kişisel olmayan, mutlak bir varlık zemininin tecrübesi olarak yorumlanır. Teori, esrarengiz tecrübeleri, sinir sisteminin çeşitli yapılarındaki deafferentiation’daki varyasyonlarla ve daha az dinî tecrübeleri, lateral hipotalamustaki devrelerin hafif ila orta derecede

uyarılmasıyla ilişkilendirmektedir (d'Aquili & Newberg, 1993, s. 193). Batson, Schoenrade ve Ventis, dinî tecrübeye sahip bir kişinin varoluşsal bir krizle karşı karşıya olduğunu ve sorunu beynin sol yarımküresine gömülü sabit bilişsel yapılar içinde çözmeye çalıştığını iddia etmektedir (Batson, Schoenrade & Ventis, 1993). Dikkat çeken diğer teoriler arasında, epileptik durumların yeri olan beynin temporal loblarının anormal özelliklerine odaklanan bir teori bulunmaktadır (Persinger, 1987). Hatta bir çalışma, temporal lob epilepsisi ile ani dönüşüm tecrübeleri arasında bir ilişki keşfettiğini bile iddia etmektedir (Dewhurst & Beard, 1970, s. 497-507). Bir nörolog olan Austin, uzun süreli Zen meditatif pratiği için bir beyin dönüşümleri teorisi geliştirmiştir. Teori, beyindeki kademeli, karmaşık değişikliklere dayanmakta ve bu da daha yüksek çağrışım süreçlerinin engellenmesine yol açmaktadır. Austin, Zen kensho tecrübesinin, "kendi içinde olduğu gibi" bir gerçeklik tecrübesinin (nispeten) sinirsel aktivite ile ilgili bir deneyim olduğunu düşünmektedir (Austin, 1989).

Gellman'a göre, nöropsikolojik teori, dinî bir tecrübe gerçekleştiğinde beyinde neler olduğuyla ilişkilendirilmekten fazlasını yapamaz gibi görünmektedir. Ona göre, bir teori, beyin olaylarının nihai nedeninin tamamen organizmanın içinde olduğunu söyleyemez. Öte yandan böyle bir teori, şüpheli aldatma vakalarını ekarte etmeye ve dinî tecrübelerin salt duygularla tanımlanmasını engellemeye yardımcı olabilir (Gellman, 2005, s. 160-161). Wainwright, natüralist bir açıklamanın, bir tecrübenin geçerliliği ile uyumlu olduğunu, çünkü Tanrı'nın natüralist bir ortam aracılığıyla bir tecrübe meydana getirebileceğini ileri sürmektedir (Wainwright, 1981, 2.bölüm).

Aralarında Baillie, Broad, Davis, Gellman, Wainwright, Swinburne'nin de bulunduğu bir grup felsefeci, özellikle Tanrı'ya dair tecrübeler başta olmak üzere bir dizi tecrübenin, bir dereceye kadar kanıtsal değer taşıdığını ileri sürer. Bu filozoflar, Tanrı deneyimlerinin "algısal" doğasını vurgulamışlardır. "Algıdan kaynaklanan argüman" olarak adlandırılan bu yaklaşımın temel özellikleri şunlardır:

(1) Tanrı'ya dair tecrübeler, tecrübenin nesnesini temsil ettiği iddia edilen fenomenolojik bir içeriğe sahip bir özne-nesne yapısına sahiptir. Ayrıca, duyu algısında olduğu gibi Tanrı'ya dair, dinî bir tecrübeye pozisyon almak için mistik prosedürler vardır. Tanrı tecrübesi duyu algısı gibidir.

(2) Algı benzeri tecrübeler (en azından bir kısmı) kendi meşrutiyetinin kanıtı sayılır. Bir kişinin bir nesneyi tecrübe ediyor gibi görünmesi, onunla gerçekten deneyimsel teması olduğunu düşünmek için bir nedendir (Swinburne, 2004, s. 303-305, 308, 311). Dolayısıyla, Tanrı tecrübeleri (en azından bir kısmı) kendi geçerlilikleri lehine birer kanıt sayılabilir.

(3) Farklı yer, zaman ve geleneklerdeki insanların algıları arasındaki uyum, onların geçerliliği lehine olan kanıtları güçlendirdiği gibi, çeşitli durumlarda Tanrı'ya dair tecrübelerin uyumu, onların lehine olan kanıtları güçlendirmektedir.

(4) Dinî tecrübenin geçerliliğinin daha da pekiştirilmesi, tecrübeyi yaşayan kişinin yaşamındaki uygun sonuçlardan kaynaklanabilir (Gellman, 2005, s. 154-155).

Yazar Katkıları: Fikir-F. K.; Tasarım-F. K.; Denetleme-F. K.; Kaynaklar-F. K., F. A.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi- F. K., F. A.; Analiz ve/veya Yorum-F. K.; Literatür Taraması-F. K., F. A.; Yazıyı Yazan-F. K.; Eleştirel İnceleme-F. K.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Author Contributions: Concept - F. K.; Design- F. K.; Supervision- F. K.; Resources-F. K., F. A.; Data Collection and/or Processing- F. K., F. A.; Analysis and/or Interpretation- F. K.; Literature Search- F. K., F. A.; Writing Manuscript- F. K.; Critical Review- F. K.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

Abraham, J. (1999). William Revelation and Scripture, *Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Quinn, Philip L., Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd.,

Akdemir, F. (2006). Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/22.

Albayrak, A. (2009). Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri (Giresun Yöresi Örneği). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 153-185.

Albayrak, A. (2005). Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 65-79.

- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God*, Cornell University Press.
- Alston, W. P. (1999), *Tanrı'yı Algılamak*, çev. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 8.
- Alston, W. P. (2007). Religious Experience as Perception of God, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson, (3rd ed.), Oxford University Press.
- Aslan, A. (2003). What is Wrong with the Concept of Religious Experience?. *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, no 3, 299-312.
- Austin, J. H. (1998). *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, MIT Press.
- Aydın, M. S. (2007). *Din Felsefesi* (11. Baskı). İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Baker, J. R. (1993). *Religious Experience and The Possibility of Divine Existence*, *Int J Philos Relig* 14.
- Batson, C. D. Schoenrade, P., and Ventis, W. Larry. (1993). *Religion and the Individual. A Social-psychological Perspective*. Oxford University Press.
- Brainard, S. (1996). Mystical Experience, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 64, No. 2.
- Cevizci, A. (1999), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı). Paradigma Yayınları.
- Craig, W. L. & W. S.-A. (2004). *God? A Debate Between A Christian And An Atheist*, Oxford University Press.
- d'Aquili, E. & Newberg, A. (1993). Religious and Mystical States: A Neuro-psychological Model. *Zygon* 28.
- d'Aquili, E. & Newberg, A. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience* Fortress Press.
- Dewhurst, K. & Beard, A. W. (1970). Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy. *British Journal of Psychiatry*, 117: 497-507.
- Gellman, J. I. (2005). *Mysticism and Religious Experience*, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Editor William J. Wainwright, Oxford University Press.
- Gelpi, D. L. (1994). *The Turn to Experience in Contemporary Theology*, Paulist Press.
- Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi*, (7. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakki Yılmaz, Pinhan Yayıncılık.
- Hick, J. (1970). Religious Faith as Experiencing as, *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham.
- Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion* (fourth edition), Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Hick, J. (1999). Religious Pluralism, *Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Quinn, Philip L., Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd.
- Kapstein, M. T. (2004). The Strange Death of Pema the Demon Tamer. In *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, edited by Matthew T. Kapstein, University of Chicago Press.
- Koonce, D. S. (2013). *Theology and Experience: A Critical Evaluation of William Van Roo's Contribution to a Wider Conversation*, PhD Diss., Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum.
- Lamm, J. A. (2013). A Guide to Christian Mysticism, *the Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Edited by, Blackwell Publishing Ltd.
- Lindbeck, G. (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Westminster Press.
- Luyten, P. & Corveleyn, J. (2003). *Mysticism, Creativity, and Psychoanalysis: Still Crazy after All These Years?* *International Journal for the Psychology of Religion*, 13(2), 97-109.
- Martin, M. (1990). *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press.
- Martin, M. (2009). Critique of Religious Experience, in *Philosophy of Religion: Selected Readings*, 4th ed., ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger, Oxford University Press.
- Oliver, P. (2009). *Mysticism: A Guide For The Perplexed*, Continuum International Publishing.
- Otto, R. (1936). *The Idea of The Holy*, Çev. John W. Hadvey, Oxford University Press.
- Öztürk, O. vd. (1983). *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, (2. Baskı), T. Sinir ve Ruh Sağlığı Derneği Yay.
- Parsons, W. B. (2011). *Mysticism, Spirituality and the Undergraduate: Reflections on the Use of Psychosocial Theory*, *Teaching Mysticism*, Ed. William B. Parsons, Oxford University Press.
- Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological Bases of God Beliefs* Praeger.
- Peterson, M. et al. (2007). *Philosophy of Religion: Selected Readings*, (3rd ed.). Oxford University Press.
- Peterson, M. & Hasker, W. & Reichenbach, B. & Basinger, D. (2013). *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (1. Baskı), ter. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeýra Özturan, Osman Baş, Küre Yayınları.
- Raymond F. P. & Crystal, L. (2013). *Park, Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu-Ali Ayten, Phoenix Yayınları.
- Proudfoot, W. (1985). *Religious Experience*, University of California Press.

- Rahner, K. (1983). *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*, edited by Karl Lehmann and Albert Raffelt, Crossroad.
- Schleiermacher, F. (2006). *On Religion: Speeches to its Cultured, Despisers*, Trans. John Oman, Public Domain Digital Edition.
- Schmidt, L. E. (2013). The Making of "Mysticism" in the Anglo-American World, From Henry Coventry to William James, *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Edited by, Blackwell Publishing Ltd.
- Sharma, A. (2006). *A Primal Perspective on the Philosophy of Religion*, Published by Springer.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*, (2nd ed.), Clarendon Press.
- Taliaferro, C. & Marty, E. J. (2010). *A Dictionary of Philosophy of Religion*, Edited By Charles Taliaferro and Elsa J. Marty, The Continuum International Publishing Group.
- Taylan, N. (2015). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (3. Baskı), Mahya Yayınları.
- Saint Teresa of Jesus. (2007). Religious Experience, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, (3rd ed), ed. Michael Peterson, Oxford University Press.
- Vergote, A. (1999). *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Yandell, K. E. (2010). Religious Experience, *Companion to the Philosophy of Religion*, (Second Edition), Charles Taliaferro, Paul Draper & Philip L. Quinn (Eds), Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd.
- Yaran, C. S. (2009). *Dinî Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*, Rağbet Yay.
- Wainwright, W. J. (1981). *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*. University of Wisconsin Press.
- Wolterstorff, N. (2016). The Liturgical Present Tense, Michael Bergmann and Jeffrey E. Brower (eds.), *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*, Oxford University Press.
- <https://www.britannica.com/topic/religious-experience> (erişim tarihi: 25/12/2020)
- <https://opentextbc.ca/introductiontosociology2ndedition/chapter/chapter-15-religion/> (erişim tarihi: 22.07.2022).