


Çağdaş Epistemolojide Mistik İnançların Epistemolojik Değerine İlişkin Problemler ve Çözüm Arayışları

Problems Regarding the Epistemological Value of Mystical Beliefs in Contemporary Epistemology and the Ways of Solution to These Problems

Dr. Öğr. Gör. Betül AKDEMİR-SÜLEYMAN

29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı
PhD., 29 Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, İstanbul / Turkey.
beakdemir@gmail.com
 0000-0002-2196-4744

Makale Bilgisi / Article Information		
Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
02 Ocak / February 2020	16 Mart / March 2021	16 March / March 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Akdemir Süleyman, Betül. "Çağdaş Epistemolojide Mistik İnançların Epistemolojik Değerine İlişkin Problemler ve Çözüm Arayışları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 481-505. <http://doi.org/1051702/esoguifd.852236>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon alınmadığı yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Çağdaş Epistemolojide Mistik İnançların Epistemolojik Değerine İlişkin Problemler ve Çözüm Arayışları¹

Öz ► Bu makalede, çağdaş epistemolojide kabul edilen geleneksel bilgi tanımı, “gerekçelendirilmiş doğru inanç”, çerçevesinde mistik tecrübeye dayalı inançların epistemolojik değeri konusunda ortaya çıkan temel problemlere yer verilecektir. Çalışmanın amacı, tarihin farklı kesitlerinde çeşitli şekillerde konu edinilen mistik tecrübenin rasyonel tavrı ile bilinen analitik felsefede nasıl gündeme geldiğini ele almak, konuya ilişkin problemleri ve çözüm arayışlarını sunmaktır. Bu amaçla, öncelikle konuya ilişkin kısa bir giriş yapılacak, ardından çağdaş epistemolojide katı delilci tavrıda, tecrübeye dayalı her türlü inancın irrasyonel sayılarak dışlanmasına değinilecek, daha sonra bu tavrın zayıflayarak tecrübeye yeniden alan açılmasına, bu sayede yeniden gündeme gelen mistik tecrübeye dayalı inançların epistemolojik değerine ilişkin problemlere ve son olarak söz konusu problemlere çözüm bulmaya çalışan açıklamalardan öne çıkanlarına yer verilecektir. Böylece analitik felsefe geleneğinde hala hareketliliğini devam ettiren mistik tecrübenin epistemolojisine ilişkin tartışmalar belirginlik kazanırken, söz konusu bilgi tanımından dolayı çağdaş epistemolojide tecrübenin ne kadar sınırlı bir çerçevede konu edildiği ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mistik tecrübe, çağdaş epistemoloji, gerekçelendirilmiş doğru inanç, mistik birlik, algı tecrübesi.

Problems Regarding the Epistemological Value of Mystical Beliefs in Contemporary Epistemology and the Ways of Solution to These Problems

Abstract ► In this article, the basic problems regarding the epistemological value of beliefs that depend on mystical experience will be discussed within the context of “justified true belief”, as the traditional definition of knowledge accepted by contemporary epistemology. The purpose of the study is to discuss how the rational manner of mystical experience, which has been discussed in various ways during different phases of history, is brought forward within analytic philosophy and to address problems and ways of solutions regarding this issue. For this purpose, first a brief introduction on this issue will be given. Then, how all beliefs that depend on experience have been excluded as irrational on the basis of strict evidentialism in contemporary epistemology will be discussed. Afterwards, how this manner has become weaker and a space has reopened for experience and thus the problems regarding the epistemological value of beliefs that depend on mystical experience will be put forward. Finally, the prominent explanations that are trying to find a solution to these problems will be introduced. Thus, while the discussions on the epistemology of mystical experience, which are still vivid in the tradition of analytic philosophy, will become apparent, the limited scope, in which experience is handled within contemporary epistemology due to the aforementioned definition, will become clear.

Keywords: Mystical experience, contemporary epistemology, justified true belief, mystic union, perceptual experience.

Giriş

¹ Bu makale “Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalcı Yaklaşım Örneği” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. (Doktora, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2015)/ This article is extracted my doctorate dissertation titled “Epistemological Dimension of Mystical Experience in Contemporary Philosophy of Religion: The Example of Contextualist Approach” (Doctorate, İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2015).

Felsefe tarihinde, “fenomenleri aşan ve ona kaynaklık eden bir gerçeklik var mıdır ve varsa onun bilgisine ulaşmak mümkün müdür” sorusu zengin tartışmalara kaynaklık ederken, bugün kendilerine mistik denen kişilerin olağan/gündelik tecrübeden çok farklı bir tecrübeye dayanarak bu soruya cevap verdikleri görülür. Mistikler farklı bağlamlarda, “aklı kevnî ilgilerden, ilimlerden ve kanunlardan bütünüyle boşaltarak”,² “bellek, anlama yetisi ve istenç”in tesirinden kurtulduklarında,³ “akıl yürütmenin ötesinde” “varoluşun yüksek biçimine”⁴ ulaştıklarını, “saf” “dolaysız” bir şekilde Birlik’i tecrübe ettiklerini söylerler. Böylece her türlü içsel-dışsal, sosyal, dini vb. koşullardan arındıklarını, görünüşün arkasındaki, “doğru bilgiyi” elde ettiklerini,⁵ gerçek özgürlüğe ulaştıklarını,⁶ “ikinci veya asli doğumu yaşadıklarını”,⁷ “ben” ve “öteki” ayrımının ortadan kalkmasıyla⁸ görünüşün arkasındaki gerçekliğin farkına vardıklarını öne sürerler. Yani mistiklerin tecrübelerine ilişkin kendi anlatımlarında vurguladıkları nokta, onların Mutlağı, Hakikati, Biri, Tanrı’yı, Boşluğu vb. algı, akıl yürütme, dinî öğreti veya tefekkürün ötesinde hiçbir aracı olmaksızın dolaysızca tecrübe ettikleri veya kavradıklarıdır.⁹ Bu bağlamda, mistik tecrübe ortaya çıktığı bağlamlarda esasında Nihai Gerçeklik’in idrakinin yani bilgisinin özel bir yolu olarak sunulurken,¹⁰ mistisizm antik dönemden itibaren dini ve metafizik gelenekler içerisinde ana temalardan biri olagelmıştır ki bilindiği üzere diğer dinlerde olduğu gibi İslam düşünce geleneğinde de tasavvuf ana yorumlardan birini oluşturmaktadır.

Modern dönemin yeni paradigmasında görünüş ve gerçeklik ayrımının keskinleşmesi ve insan tecrübesinin fenomenle sınırlanması, en temelde Hakikat’in dolaysız tecrübesi olarak mistik tecrübenin dışarda bırakılması anlamına geliyordu. Bu bağlamda mistik tecrübe kendisine ancak ya bu paradigmayı aşma çabasında ya da bu paradigmaya göre bir fenomen olarak kabul edilerek yer bulur ve dinin kaynağındaki dolaysız his tecrübesi, aşkınsal benin tecrübesi, saf bilinç tecrübesi vb. olarak tanımlanır. Bu tanımlamalarda genel olarak mistik tecrübenin dolaysız ve saf olduğu ayrıca bilgisel değeri kabul edilmektedir. Örneğin, William James’e göre, mistik bilinç durumunu diğer

² Sadrettin Konevi, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2002), 51-52.

³ *Meister Eckhart*, çev. R. B. Blakney (New York: Harper and Brothers), 1941. Aktaran: Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 98-99.

⁴ Vivekananda, *Raja Yoga* (London, 1986). Aktaran: William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Penguin Books, 1985), 400.

⁵ Konevi, *Yazışmalar*, 51-52.

⁶ Steven T. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 57.

⁷ *Eckhart*, Aktaran: Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 98-99.

⁸ Haung-po, *The Zen Teaching of Huang Po*, çev. John Blofeld (New York: Grove Press, 1959), 29, 88.

⁹ Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 17.

¹⁰ Bu çalışmada konu edinilen mistik tecrübedir. Mistik tecrübeden farklı olarak dini tecrübe kişinin dini olarak yorumladığı tecrübelerdir. Kapsamı, bir duyu nesnesinde Tanrı’nın tezahürünü tecrübe etmekten, rüyalara kadar uzandığı için geniş ve belirsizdir. Buna karşılık mistik tecrübe, konusu Nihai Gerçeklik olan, dolaysız nihai bir tecrübedir. Bk. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 249-252.

bilinç durumlarından ayıran dört asli nitelikten biri tecrübenin “anlamsal veya bilişsel” (*noetic quality*) niteliğinin olmasıdır.¹¹ 20. yüzyıla gelindiğinde mistik tecrübeyi konu edinen felsefi ve teolojik çalışmaların sayısı artarken, mistik tecrübenin rasyonellik vurgusu ile öne çıkan çağdaş epistemoloji tartışmalarında kendi lehine yer bulması ise zaman alır. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında, çağdaş epistemolojiye geleneksel bilgi tanımı, “gerekçelendirilmiş doğru inanç”, çerçevesinde delilci itiraz ve mantıksal pozitivizm hâkimdir. Delilci itirazda, başta Tanrı’nın varlığı lehine inançlar olmak üzere dini, metafizik ve tecrübeye dayalı inançlar, delil şartını yerine getiremediği için akıl dışı ve gayrı meşru oldukları savunulur. Bu savunuya göre, mistiğin öznel tecrübesine dayanan ve delil şartını karşılamadığı için rasyonel sayılamayan mistik inançlarının epistemolojik değerinden bahsetmek olanaklı değildir.

Mantıksal pozitivizmin doğrulanabilirlikle ilgili tartışmalarıyla, rasyonellik eleştirisi bir adım daha ileri taşınır. Buna göre, dini inançlar ve metafiziğe ilişkin önermeler de olduğu gibi, mistiğin tecrübesine dayanan inançlar da doğrulanması yapılamadığı için doğru ve yanlışlığından söz edilemeyen *anlamsız* inançlardır. Bu bağlamda her ne kadar mistik tecrübenin evrensel bir fenomen olmasına, tecrübe anlatılarındaki birinci elden metinlerin bilgiye dair vurgular içermesine, tecrübeye ulaşmak için kullanılan bir yöntemin olmasına ve tecrübenin tespit edilebilir etkilerine rağmen, mistik tecrübeye dayalı inançlar ya anlam dünyasının ya da bilgi dünyasının dışarısında bırakılır. Bu durum, aynı yüzyılın ikinci yarısında yine epistemolojideki tartışmalarla, bilgi için gerek ve yeter koşulların yeniden sorgulanması ile değişir ve çağdaş epistemolojide mistik inançların epistemolojik değerine ilişkin olumsuz çalışmaları ortaya çıkar. Zamanla geleneksel bilgi tanımı bağlamında, mistik tecrübeye dayalı inançların epistemolojik değerine ilişkin soru ve sorunlar belirginleşir. Söz konusu soru ve sorunlara çözüm arayışları, mistik tecrübenin epistemolojik değerini öne süren farklı argümanlar ortaya çıkarır. Bu çalışmada söz konusu bu süreç ve mistik tecrübeye dayalı inançların epistemolojik değerini savunan argümanların öne çıkanları ele alınmaktadır.

1. Mistik Tecrübeye Dayalı İnançların Çağdaş Epistemolojiden Dışlanması

Çağdaş epistemoloji, epistemoloji tarihinde 20. yüzyıldan günümüze analitik felsefenin gölgesinde, bilgi tanımı, gerekçelendirme ve doğrulukla ilgili konuların ön plana çıktığı dönemi adlandırmak için kullanılan bir kavramdır.¹² Çağdaş epistemolojide kabul edilen bilgi tanımı analitik felsefeyle doğrudan ilgilidir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren, tecrübenin kaynağı ve sınırlarına ilişkin süregiden tartışmalar özellikle Kant sonrası mantık ve matematikçi felsefeciler tarafından biçimselliğe kaydırılır. Analitik felsefeyi benimseyen filozofların “anlamın kavramda ortaya çıktığına dair düşüncelerinin etkisiyle önermelerin çözümleme ve geçerliliklerini sorgulama

¹¹ James, *The Varieties of Religious Experience*, 380-381.

¹² Nebi Mehdiyev, “Takdim”, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008), 13.

faaliyeti önem kazanır.¹³ Bu bağlamda çağdaş epistemolojide bir yandan diğer bilgi türleri arasında önermesel bilgi öne çıkıp, bilginin bileşenlerinin çözümlenmesi yapılırken diğer yandan doğru inancı bilgiye dönüştüren koşulların ne olduğu araştırılır.¹⁴ Söz konusu soruşturmalar Platon'un *Theaitetos Diyaloğu*'nda serimlediği çözümlenmenin model alındığı geleneksel bilgi tanımı gerekçelendirilmiş doğru inanç üzerinden yürütülür.¹⁵ Bu tanımlamaya göre, özne ve nesnesi arasında zorunlu bir bağın gerekliliği kabul edilirse, bilgi için gerek ve yeter şartlar ortaya çıkmış olur. Birincisi özenenin önermeyle ilgili zihinsel statüsü ki bu inançtır, inancın nesnesiyle uygunluğu ki bu doğru inançtır ve üçüncüsü gerekçelendirilmez ki delille ilgili tartışmaların kaynağı da bu noktadır. Yani bir inancın doğruluğundan emin olunabilir veya o inanç doğru da olabilir. Ancak bu noktada hala bilgiye dönüşmemiştir.¹⁶ İnancın bilgiye dönüşmesi, o inancın öznenin bağımsız olduğunun gerekçelendirilmesi veya doğruluğunun temellendirilmesi gereklidir. Geleneksel bilgi tanımının inanç, doğruluk ve gerekçelendirme şeklindeki bu üç bileşeni çağdaş epistemolojideki tartışmaların odağındaki konulardır. Dönemin felsefi tartışmalarının ışığında epistemolojideki bu sorunlardan başlıcaları arasında şunlar vardır: İnancın doğruluğunun nasıl belirleneceği, hangi ölçütlerin kullanılacağı, gerekçenin ne olduğu ve sınırlarının nasıl belirleneceği, hangi normların tercih edileceği, doğru inançlar bilgi arasındaki farkın nasıl aşılacağı vb.¹⁷

Yukarıdaki yaklaşımlar 20. yüzyılın ilk ve ikinci yarısında farklılık gösterir: İlk kısmında inanç ve bilgi arasındaki ayrımla ilişkili olarak delilcilik ve doğrulama ile ilgili olarak mantıksal pozitivizm öne çıkarken, ikinci yarısında ise bilgi tanımının kendinin yeterli olmadığı iddiasıyla birlikte bilginin nasıl tanımlanacağı ana sorundur. Bu noktada mistik tecrübeye dayalı inançların epistemolojik değerine ilişkin çalışmaların seyri de hâkim görüşe paralel devam eder. Yüzyılın ilk yarısında epistemolojideki katı tavırlarla mistik tecrübenin anlamlı olması veya öznenin dışında nesnel bir inancın kaynağı olması söz konusu değildir. Aslında çağdaş epistemolojideki bu katı tutum, modern dönem epistemolojisi ve onun sorunlarına getirilen eleştirinin bir yansıması ve uzantısıdır. Modern epistemolojide bilgi, öncesinde olduğu gibi belirli bir ontoloji merkezinde değil, özne ve nesne ayrımına bağlı olarak zihnin imkânları ve bilme yetisinin mahiyeti merkezinde tanımlanır.¹⁸ Özne ve nesne ayrımının belirginleşmesiyle, zihnin tasarım, temsil veya idealarıyla öznenin dışında olan nesnesi arasındaki bilişsel bağın temellendirilmesi bir gerekliliğe dönüşür. Bu soruna filozoflar kendi felsefi dizgesine göre çözüm bulur. Getirilen çözüm önerileri farklı olsa da, bilgi ile doğru inanç arasındaki ayrım, doğru inancın temellendirilmesi veya delillendirilmesi gerektiği, delille rasyonellik arasında kurulan sıkı bağ ve bu çerçevede ortaya çıkan sorunlar çağdaş

¹³ Mehdiyev, "Takdim", 12.

¹⁴ Murat Baç, "Epistemoloji", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, haz. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 29.

¹⁵ Platon, *Theaitetos Diyaloğu*, çev. Macit Gökberk (İstanbul, M. E. Yayınları, 1990), 149 ve devamı.

¹⁶ William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlenmelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, çev. Tuncay İmamoğlu (İstanbul: Ataç Yay., 2005), 156.

¹⁷ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, 151.

¹⁸ Mehdiyev, "Takdim", 12.

epistemoloji inancın delile dayanmasının zorunlu olduğunu savunan katı delilciliğe bağlı olarak delilci itirazı doğurur. Delilci itiraz, ancak delile dayanan doğru inançların bilgisel değerinin olduğu iddiası ve buna bağlı olarak da dini inançlar başta olmak üzere, her türlü metafiziksel ve tecrübeye dayalı inancın, delil şartını taşımadığı için akıldışı (*irrational*) ya da makul olmadığını (*unreasonable*) savunusunu içerir.¹⁹

Delilci itiraza bir anlamda yön veren ilham W. K. Clifford'un (ö. 1879) *İnanç Ahlakı*²⁰ başlıklı çalışmasından gelir. Clifford bu çalışmada verdiği iki örnekle yeterli delilin olmadığı bir durumda verilen kararın uygunluğunu eleştirel bir tarzda soruşturur. Clifford'ın soruşturmasında iki ana vurgusu vardır: Birincisi doğruluk ve inanç arasındaki epistemik değer farklı olduğudur. İkincisi ise, inanç ve eylem arasındaki dolaysız ilişkidir. O her inancın eylemle ilişkili olduğunu ve yanlış inancın yanlış eyleme yol açacağını savunur. Bu iki husus yani bilgi ve inanç ayrımı ve bilgi ve eylem ilişkisi birlikte düşünüldüğünde Clifford inanç ediminde öznenin doğruya ulaşmayı amaçlamayarak inancını delillendirme yükümlülüğünün olduğunu öne sürer. Buna göre inanmak yalnızca epistemik bir süreç değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülüktür. Clifford verdiği iki örneğin ardından epistemik öznenin inancını benimsemeye başvuracağı ahlaki ilkeyi belirler: "Bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır."²¹ "Yeterli delil" (*adequate evidence*) yokluğunda kararı askıya almak, hatayı göze almaktan ya da yetersiz delile dayanan inançtan daha iyidir.²² Bu ilkeye göre, bilgi, yetersiz delil, şüphe içeren ya da araştırmadan kaçınan bir sürecin sonucunda ortaya çıkmadığı için delil yokluğunda inancı askıya almak gereklidir. Bunun aksi yani delillendirilmemiş doğru inancı benimsemek ahlaki görevi çiğnemek, bile bile yanlış yapmaktır. Clifford'un dikkat çektiği husus, çağdaş epistemolojiyi ziyadesiyle etkiler. Bilgi tanımlamasında "bir inancı epistemik seviyeye ulaştıran koşulların ne olduğu" sorusu tartışmaların merkezine geçer.²³ Bu soruya çeşitli cevaplar verildiği görülür. Ancak cevaplarda hem fikir olunan nokta, her inancın ayrı bir değeri olsa da, her birinin epistemik seviyeye ulaşmadığıdır.²⁴ Bu bağlamda, P'ye inanıyorum ya da P'yi biliyorum diyen epistemik öznenin aynı zamanda inancının geçerliliğine ya da doğruluğuna ilişkin hiçbir açıklamada bulunmaması, delilleri sıralamaması onu, irrasyonelliğin alanına sokar.²⁵ "Akıl sahibi varlık" olan insanın, artık özne-nesne ayrımı üzerinden, nesnesiyle kurduğu ilişkide beklenen rasyonel tavrı, inancını ya da yargısını gerekçelendirmesi yani delillendirmesidir.

¹⁹ Alvin Plantinga, "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite", çev. Ferhat Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, (2010), 285.

²⁰ William Kingdon Clifford, "İnanç Ahlakı", çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 135.

²¹ Clifford, "İnanç Ahlakı", 135.

²² James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), 143.

²³ Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey, Prentice-Hall, 1977), 11-12.

²⁴ Chisholm, *Theory of Knowledge*, 11-12.

²⁵ Basil Mitchell, "The Justification of Religious Belief", *Philosophical Quarter* 11/44 (1961), 219.

Clifford'a paralel delilci itirazda veya ateistik delilcilikte vurgulanan nokta, delil yokluğunda inancın askıya alınması gerektiğidir. Ayrıca "Tanrı vardır", "İsa'ya inanıyorum", "Tanrı'yla konuştum", "Gerçekliği müşahede ettim", "Hiçlik'e erdim" gibi inançlar bu şartı taşımadığı için öznenin dışında epistemik değeri olmayan ifadelerdir. Yani:

- i. Eğer güçlü deliller varsa P'ye inanmak rasyonel ve P olamayana inanmak irrasyoneldir.
- ii. Eğer zayıf deliller varsa P'ye inanmak rasyonel olabildiği gibi P'ye inanmamak da rasyonel olabilir.
- iii. Ancak güçlü ya da zayıf herhangi bir delil yoksa P'ye inanmak irrasyoneldir.²⁶
- iv. Tanrı varlığına inanç, metafizikle ilgili önermeler, iman veya tecrübeye dayalı inançlar delillendirilemezler.
- v. Öyleyse, bu inançları kabul etmek, her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır.

Doğrusu inançların delillendirilmesi gerekliliği, Clifford'ın gemi örneği üzerinden yani insanların ölümüne yol açan bir örnekle düşünüldüğünde, zorunluymuş gibi düşünülür. Ancak konuya daha geniş bir perspektiften bakıldığında aslında önerdiği ilkenin oldukça problemli olduğu fark edilir. Delillendirmenin hangi noktada durdurulacağı, mesela gemi sahibi bir gemi teknisyeninin gemisiyle ilgili fikrini aldığı anda inancını delillendirmiş olacak mıydı? Peki, gemi teknisyenin rastlantısal bir bilgiye sahip olmadığından nasıl emin olunabilir? Ya da bu inancını yeterince delillendirdiğinden? Yani kısaca en başta neyin delil sayılacağı veya hangi noktada durulacağı bir problemdir. Bunun yanında Clifford öncesinde delille ilgili tartışmalarda yer verildiği gibi insanın bir inancı benimsemesine etki eden güven, alışkanlıklar, duygu ve hisler gibi kendi yapısından kaynaklanan unsurlar vardır. Bunları görmezden gelerek bu ilke kabul edilse bile, örneğin gemi örneğinde gemi sahibinin kendi çıkarlarını düşünmesi gibi, pratikte ne kadar işlevsel olacağı tartışmalıdır.

Yukarıda bahsi geçen ilkeyle, yalnızca dini veya metafizik önermeler için değil, belirli bir varsayımla başlayan ve yanlışılamaya açık olan bilimsel önermeler de şüpheli inançlar kategorisine girer. Ancak 20. yüzyılın ilk yarısında sanki Clifford'ın ilkesi geçerli ve dolayısıyla da dini inançlar zorunlu olarak delillendirilemeyen inançlar olduğu, imana, kesinlik hissine veya tecrübeye dayandığı için temelsiz olan bu inançları kabul edenlerin de yanlış yaptığı hem fikir olunan bir söyleme dönüşür.²⁷ Örneğin öldükten sonra Tanrı'ya "delili olmadığı için inanmadığını" söylemeyi planlayan Russell, imanın tam da delilin yokluğuyla ilgili olduğunu düşünür. Yani bilgi söz konusu olduğunda ona iman etmekten mesela dünyanın yuvarlak olduğuna iman ediyoruz demeyiz. Çünkü bu delile dayanan bir bilgidir. Delil olmadığı için de delille iman veya duygu ya da rasyonellikle irrasyonellik yer değiştirir.²⁸ Dolayısıyla böylesine katı bir çerçevede oldukça öznel, ifade edilmesi ve anlaşılması zor olan mistik tecrübe kendine yer bulamaz. Mistiğin tecrübesine dayalı inançları,

²⁶ Jerome I. Gellman, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief* (Ithaca, Cornell University Press, 1997), 5.

²⁷ Plantinga, "Teizm, Ateizm ve Rasyonelite", 285, 286.

²⁸ Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics* (London: Routledge, 1992), 215, 216

delil şartını karşılamadığı için bilgisel değeri olmayan bir takım psikolojik inançlardır.²⁹ Delilciliğin ilkesine göre, her ne kadar örneğin Tanrı'yı müşahade ettiğini söyleyen kişi için tecrübesi şüphe götürmez gibi görünse de aslında onun bu tür inançları benimsemeye hakkı yoktur.

Delilciliğe ek olarak, 20. yüzyılın ilk yarısına Viyana Çevresi'nin "anlam" sorunu çerçevesinde geliştirdikleri düşünceleri, mantıksal pozitivizmin epistemolojinin gündemine hâkim olmasına yol açar. Söz konusu tavrın önde gelen temsilcilerinden A. J. Ayer önermelerin bilişsel içeriğinin doğrulanabilme koşullarını sorgulayarak "doğrulanabilirlik ilkesi"ni (*principle of verifiability*) geliştirir.³⁰ Önermenin bilişsel içeriğinin ifade edildiği dilin çözümlenmesine bağlı olduğunu düşünen Ayer'e göre, söz konusu çözümlenmeye olanak tanıyan iki tür önerme vardır: Analitik ve sentetik önermeler.³¹ Başka bir deyişle eğer bir önerme analitik değilse, onun doğrulanabilmesi ampirik içeriğinin olmasına bağlıdır. Dinî önermelerle birlikte mistik iddialar da dil dışı gerçekliklere yaptığı atıflarla, hem analitik hem de deneysel veya ampirik doğrulama ölçütüne uymazlar.³² Böylece Ayer, pozitivistik bakış açısıyla olgusal önermelerde aranan epistemik ölçütü dini, metafizik ve mistik tecrübeye dayalı önermelere uygulayarak bu inançların epistemolojik sorgulama olanağını kapatır. Artık epistemolojide ana amaç mantıksal çözümleme yoluyla, "bilimi, metafizik ve anlamsız önermelerden arındırmak"tır.³³ Buna göre, ne analitik ne de olgusal içerikli olmayan "Tanrı vardır", "Öldükten sonra hayat vardır", "Tanrı iyiliği emreder" gibi din diline ait önermeler anlamsız önermelerdir.³⁴ Bunun gibi, mistik tecrübe ve tecrübeye dayalı inançlar "anlamsız olmaları" gerekçesiyle, epistemolojinin dışında bırakılması gereken inançlardır. Ayer'e göre, mistiğin dilin sınırlarına dâhil edemediği bir tecrübesi olduğu a priori olarak reddedilemez. Ancak eğer mistik kendi tecrübesinin "nesnesinin betimlenemez bir şey olduğunu kabul ediyorsa, onu betimlediği zaman anlamsız konuştuğunu kabul etmelidir."³⁵ Ayer her ne kadar ilk başta mistiğin tecrübesini kabul edip, ifade edilememesini sorunlu görse de devamında tecrübenin bilişsel özelliğini tamamen yadsır. Eğer mistik hem doğrulanabilir önermeler aktarmıyor, hem de aktardığı önermelerin anlaşılmasız olduğunu kabul ediyorsa, aslında onun gerçeğe dair bir tecrübesi de yoktur. Çünkü "eğer gerçekten bir şey öğrenmiş olsaydı onu anlatabilmesi gerekirdi."³⁶ Dolayısıyla Ayer'e göre mistik ifadeler, "dış dünyaya dair hiçbir bilgi

²⁹ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, 166.

³⁰ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu (İstanbul: Metis Yay., 1984), 105.

³¹ C. Stephan Evans, "Din Dili Problemi", çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 255.

³² Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 67.

³³ Ingvar Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi", çev. Ş. Alpay, *Felsefe Yazıları* 4 (1982), 13.

³⁴ Harun Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 58 (2014), 41-58.

³⁵ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 94.

³⁶ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 95.

vermez” “onlar sadece psikanalistlere veri sağlarlar”.³⁷ Bu bakımdan epistemolojinin arındırılması gereken inançlar arasında mistik tecrübeyle elde edilen inanç ve önermeler de vardır.

Mistik tecrübenin bilgisel değeri olmadığını kabul eden dönemin bir başka filozofu Russell'dır. Russell, Ayer'den farklı olarak değerlendirmesini bir tür epistemik ölçüt tayini anlamında bilimsel tecrübe merkezinde yürütür. Filozofa göre, doğru inanca sahip olduğunu düşünen bir bilim adamı, kendi gördüğü şeyi başkalarına göstermek istediğinde, tecrübesine aracılık eden unsurlarda değişiklik yapar. Yani mikroskop veya teleskobunu hazırlar. Gözlemcinin bilim adamının iddiasını doğrulamada gereksinim duyduğu tek şey normal bir görme yetisine sahip olmasıdır. Görme yetisi olan her kişi tecrübenin doğrulama sürecine katılıp iddianın doğruluk değerlendirmesini yapabilir. Ancak Russell'a göre, söz konusu mistik iddianın doğruluk değerlendirmesi olduğunda süreç bu kadar açık işlemez. Gözlemcinin, mistiğin tecrübesine dayanan iddiasını doğrulaması için, oruç, nefes egzersizleri ve dışsal gözlemlenenlerden dikkatli bir uzaklaşma yolu ile özel değişiklikler yapması beklenir.³⁸ Sözü edilen değişiklikler Russell'a göre, doğru inanca ulaşmanın gerek şartlarıdır.

Russell ampirik doğrulanabilme ilkesi temelinde dile getirdiği açıklamasıyla şu sonuca varır: 1. Mistikler gözlemlenen şeyin kendisini ya da araçları değiştirmek yerine kendi psikolojilerini değiştirirler. 2. Psikolojik durum değişiklikleri genelde hatalı ve yanlış algılar ile ilişkilidir. 3. Bilimsel açıdan psikolojik değişiklikler arasında ister halüsinasyon, ister hastalık halleri olsun isterse mistik tecrübe olsun fark yoktur. Dolayısıyla, her ne kadar gözlemciye istenen değişiklikler sistematik olarak meydana gelse ve farklı insanlar arasında uyumlu tecrübî cevaplarla desteklense de mistiklerin kendileri tecrübeleri ile ilgili ne hissederse hissetsin, onların tecrübeleri herhangi evrensel (*universal*) bir iddianın temeli olarak alınmaz. Zira “bilimin bakış açısından, insanlar arasında o insan ister az yesin, cenneti görsün, az içsin ya da yılan görsün, ayırım yapılmaz.”³⁹ Mistik tecrübe dışında pek çok şey (alkol ve ilaçlar gibi) insan algılayışına etki eder. Değişen algının sonuçları genelde basit bir şekilde hatalıdır. Dolayısıyla filozofa göre, algının değişmesini içeren bu türde tecrübeler dayanan önermeler, güvenilir bilgiler sağlaması anlamında dikkate alınmamalıdır. “Mistisizm bir gerçeği değil bir duyguyu dile getirmektedir; ileri sürdüğü bir şey yoktur” der, Russell ve ekler: “bilim yoluyla ne kanıtlanabilirler ne de çürütülebilirler.” “Ben gerçeğe ulaşma konusunda bilimden başka hiçbir yöntemle inanmıyorum ama duygular alanında dinin ortaya çıkmasına ön ayak olmuş yaşantıların da değerini tanımlıyor değilim.”⁴⁰

Viyana çevresinin dili anlamsız olan önermelerden arındırmayı amaçlarken, bilimi yüceltmeleri, bilimsel önermelerin yine varsayımsal yapısı dikkate alındığında oldukça manidardır. Ya da aslında doğrulanabilirlik ölçütünün kendisinin herhangi bir ampirik içeriğinin olmaması

³⁷ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 95.

³⁸ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul: Elif Yayınları, 1963), 109-110.

³⁹ Russell, *Din ile Bilim*, 110.

⁴⁰ Russell, *Din ile Bilim*, 111.

neniyle tutarsızlıkla malûl olduğu, yahut kendilerinin “anamlı olan” sınırlamasının belirli bir metafizikten kaynaklandığı düşünülecek olursa, neden dini, metafizik veya mistik tecrübeye dayalı inançlar söz konusu olduğunda tercih edilen katı tavır dikkat çekicidir.⁴¹ Bu durum, dönemin nesnellik vurgusu, evrensel dile ulaşma arzusu, bilimsel olanın korunmaya çalışılması gibi hususlarla birlikte ele alındığında anlaşılabilir. Metafizik karşıtlığının ana saik olduğu böyle bir çerçevede, ateizm yegane rasyonel epistemik tavır olarak öne çıkar.⁴²

Felsefedeki bu gelişmelere ek olarak 1930’lardan itibaren psikologlar, Ayer ve Russell’in ulaştığı neticeyi haklı çıkaracak şekilde, psikodelig ilaçlar kullanarak normal bilinç durumunu aşmaya yönelik birtakım deneyler yaparlar. Bunlar arasında bulunan Aldous Huxley, meskalin kullanarak yaptığı deneyi ayrıntılarıyla anlatır.⁴³ Dikkat çeken nokta, Huxley’in bu deneyimle Budist, Hindu ve diğer mistiklerin anlattığı gibi bir tecrübe yaşamış olduğunu iddia etmesidir. Ona göre mistik tecrübe de dâhil olmak üzere “bütün deneyimlerimiz kimyasaldır.”⁴⁴

Dönemin “metafizikten arınma” projesini açıkça yansıtan Ayer ve Russell, ister klasik dönem, isterse modern dönem mistik tecrübe tanımları dikkate alındığında oldukça radikal bir neticeye ulaşırlar. Buna göre, mistik tecrübeye dayalı inançlar artık doğru ve yanlışlığından söz edilemeyen inançlar kategorisine dâhil olur. Tıpkı diğer dini inançlar gibi, bu tür tecrübelerle ulaşılan inançların içeriğinin epistemolojik olarak bir doğruluğu yoktur. Dolayısıyla mistik tecrübeye dayanan inancın deneyim sahibi dışında herhangi bir anlamı yoktur. Örneğin bir Budist *Nirvana* hakkında konuştuğunda yahut bir Zen tecrübesine dayanarak “gerçek yaşamın yolu”nu anlattığında aslında gerçekliğe dair herhangi bir anlam sunmaz. Bu bağlamda 20. yüzyılın neredeyse son çeyreğine kadar bir yandan mistik tecrübe, ilaçlar ya da benzeri birtakım tekniklerle elde edilebilen değiştirilmiş ya da bozulmuş bilinç durumları,⁴⁵ iç birlikteliğe doğru nörotik gerileme, kendine hayranlık nevrozu veya anne rahmine dönüş olarak kabul edilirken;⁴⁶ diğer yandan epistemolojide, Tanrı, evren, gerçeklik, ahlak, dil vb. hakkında pek çok önermeleri barındıran mistik tecrübeye dayalı inançlar, delillendirilemeyen veya doğrulanamayan yani epistemolojik değeri olmayan kişisel veya duygusal inançlardır. Her ne kadar zaman zaman mistik inançların doğruluğuna ilişkin bazı çalışmalar yapılmış olsa da, bunlar epistemolojideki katı tavrı kırarak güçte olmayan bireysel çalışmalar olarak kalmışlardır.

2. Çağdaş Bilgi Tanımına Göre Mistik İnançlara Dair Problemler

1960’lara kadar mantıksal pozitivismi güçlendiren felsefi rüzgâr bundan sonra gitgide tersine esmeye başlar ve epistemolojinin problemlerini tekrar düşünmeyi gerektiren felsefi

⁴¹ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, 28, 32.

⁴² Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 95.

⁴³ Aldous Huxley, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre (Ankara, İmge Kitabevi, 1995), 12.

⁴⁴ Huxley, *Algı Kapıları*, 103.

⁴⁵ William Harmless, *Reading Mystics: Text, Community, Experience* (New York: Oxford University Press, 2008), 2.

⁴⁶ Roger N. Walsh, Frances Vaughan, “Transpersonel Görüşün Oluşumu”, *Ego Ötesi*, ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 18.

gelişmeler yaşanır. Bu gelişmeler epistemolojiden dışlanan dini ve mistik inançların epistemolojik değerine ilişkin problemlere doğrudan yansır. Bu dönüşümü etkileyen önemli çalışmalardan biri Edmund Gettier'in 1963'te yayınlanan *Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?* başlıklı kısa yazısıdır.⁴⁷ Gettier, farklı örneklerle, çağdaş bilgi tanımlamasının yeter koşulları sağlamadığı ve bu tanımla hala şans eseri doğru inanca sahip olmanın mümkün olduğunu gösterir. Oysa delilciler epistemik şansın inancı bilgiye dönüştürmediği iddiasında ısrar ediyorlardı. Dolayısıyla Gettier türü durumlar ya da Gettier problemi Clifford'un işaret ettiği probleme getirilen çözümlerin sağlam bir temele dayanmadığını ortaya çıkarır. Bu demektir ki, daha önce irrasyonel oldukları gerekçesiyle dışlanan farklı tür inançlar gibi rasyonel olduğu düşünülen inançlar da aslında aynı şekilde doğru olmayabilir. Şüphesiz delilciliğin zeminini tutan iddiaları çürüten bu güçlü örnekler epistemolojide beklenmedik bir etkiye yol açar ve "gerekçelendirilmiş doğru inanç" tanımı çerçevesinde bir kez daha kadim soru yeniden gündeme gelir: "Doğru bilgi nedir?"

Bahsi geçen soruyu cevaplamaya ilişkin gerekçelendirme kavramının tek başına önemli sorun ve karışıklıklara neden olduğu varsayımı üzerine felsefeciler, bilgi çözümlemesinde doğruluk koşullarının ve kusursuz (şans eseri bilgiye kapı aralamayacak) bir gerekçelendirme teorisinin ne olduğu ile ilgilenir.⁴⁸ Bu bağlamda delilciliğin otoritesi zayıflarken çağdaş epistemoloji, bilen öznenin gerekçelendirmedeki rolü ve inançların zihin dışı dünya ile ilişkisini temelinde yeni tartışmalara sahne olur. Alvin Plantinga 1967'de *God and Other Minds* adını taşıyan eseriyle dikkatleri bir anda üzerine çeker.⁴⁹ Plantinga etkili bir şekilde delil olmaksızın bir inancın neden rasyonel sayılamayacağı sorusunu gündeme getirir. Ona göre, "eğer benim diğer zihinlere inancım rasyonelse, Tanrı inancım da rasyoneldir. Ancak açıktır ki ilki rasyoneldir; bu yüzden ikincisi de."⁵⁰ Plantinga bu eserde dile getirdiği düşüncelerini daha sonra geliştirerek "Reformist Epistemoloji" (*reformed epistemology*) adını verdiği yaklaşımı oluşturur. Plantinga önce, delilci itirazın klasik temelcilikle nasıl ilişkilendiğini etkili bir şekilde göstererek, klasik temelciliği eleştirir. Bu eleştirisi klasik temelciliğin temel inançlar ve türemiş inançlar arasındaki ayrımında türemiş inançların dayandığı "temel inanç olma" şartına ilişkindir. Buna göre klasik temelcilikte bir inancın veya önermenin temel olabilmesi, o inancın ya "kendiliğinden açık", ya "duyularla sabit" açık veya "değiştirilemez" olması gerekir. Bu şartlardan birini karşılayan uygun temel bir inanç sayılırken, bu inançlardan türeyen türemiş inançlar da rasyonel kabul edilir. Plantinga, başka bir zihnin varlığı, dünyanın varlığı gibi kendi inançlarımız dikkate alındığında temel inançlar kümesinin bunlarla sınırlı olmadığını öne sürer. Ona göre duyu-algısal inançlar, hafızaya dayalı inançlar ve Tanrı varlığına dair inançlar, delil gerektirmeyen temel inançlardır.⁵¹ Palntinga'nın eleştirisi bilgiye

⁴⁷ Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23/6 (1963), 121-123

⁴⁸ Baç, "Epistemoloji", 29.

⁴⁹ Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca, Cornell University Press, 1990).

⁵⁰ Plantinga, *God and Other Minds*, 271.

⁵¹ Alvin Plantinga, "Doğal Teolojiye Yönelik Reformcu İtiraz", çev. Nevi Mehdiyev, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Micheal Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 330-341.

kaynaklık eden inançların alanını genişletirken, delilci itirazla dışarıda bırakılan inançların rasyonelliğini delil şartı aramaksızın, uygun temel olmaları bakımından savunmanın önü açılır.⁵² Böylece katı delilciliğe karşı çeşitli eleştirilerin olduğu bir dönemde Plantinga da başka bir açıdan çağdaş epistemolojinin rasyonelliğe ilişkin katı şartlarının aslında yeterli olmadığını öne sürer. Rasyonelliğin yeniden düşünülmesi gerektiğine yönelik güçlü deliller içeren bu çalışmayla, delilcilik karşıtı bir yerden epistemolojinin sorunlarını ele almanın da yolu açılmış olur.

Çağdaş bilgi tanımının kendisine ve delilci itiraza yönelik tartışmalarla mistik tecrübeye dayalı inançların, katı delilcilerin ölçüt olarak sunduğu gerekleri sağlamasa da “anlamsız” olmadığı yani rasyonel olma imkanının açıklığı felsefi bir zeminde ve güçlü dayanaklarla gündeme gelir. Konu mistik tecrübe olduğunda, epistemolojideki gelişmelere ek olarak değinilmesi gereken bir başka husus ise psikoloji alanında gerçekleşir. Abraham Maslow’un (ö. 1970) sözcülüğünde bilincin gündelik görünümü aşan yüksek düzeyleri olduğu öne sürümü ile psikolojik araştırma alanının sınırları genişler. Mistik geleneklerdeki meditasyon, yoga gibi uygulamalar bilinç düzeyini değiştirmeye yönelik teknikler kabul edilerek, farklı bilinç durumlarına ilişkin deneysel araştırmalarda referans alınmaya başlar.⁵³ Şaşırtıcı biçimde 20. yüzyılın ilk yarısında küçümsenen mistik gelenekler ve uygulanan yöntemler bir anda bilimsel ilginin konusu haline gelir. Böylece bir yandan mistik tecrübenin hastalık hali veya bozuk bilinç durumu olduğuna ilişkin düşünceler etkisini kaybederken, diğer yandan çağdaş epistemolojinin bilgi tanımına dair tartışmalar bu türde tecrübeler dayalı inançların epistemolojik değerini gösteren argümanlara kapı aralar.

Yukarıda özetlenen çerçevede her ne kadar mistik tecrübeyi ele alma imkânı açılrsa da, epistemoloji tartışmaları çağdaş bilgi tanımına göre (gerekçelendirilmiş doğru inanç) yapılır. Dolayısıyla klasik dönem tartışmalarından farklı olarak mistik tecrübe ve tecrübeye dayalı inançlar önermesel bilgi tanımı zemininde değerlendirilir. Böylece mistik tecrübenin çağdaş epistemoloji bağlamında ele alındığında hangi tür soru ve sorunların ortaya çıkacağı da belirginleşir. Buna göre, çağdaş epistemoloji bağlamında mistik tecrübenin epistemolojisine dair temel problemler şöyledir: Eğer mistiğin tecrübesine dayanarak dile getirdiği önerme, tecrübeyi yaşayan kişinin psikolojik durumuyla ilişkili otobiyografik bir referanssa, o zaman herhangi bir problem teşkil etmez. Yani zaten bu inançların bilgi olmadığı baştan kabul edilmiş olur. Yok, eğer önermenin tecrübe sahibi için dışsal bir varlığın ya da kendisi için varlığın doğası ve varlığı hakkında bir iddia olarak öneme sahip olduğu ileri sürülürse, o zaman iddianın yapısı ve derecesi aydınlatılmalıdır. Dolayısıyla mistik tecrübe ve tecrübeye dayalı inançlar söz konusu olduğunda, çağdaş epistemolojiyi dikkate alarak şu soruları cevaplandırmak gerekir:

⁵² Kemal Batak, *Tanrı’yı Bilmek: Alvin Plantinga’nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji* (İstanbul: İz Yay., 2008), 89.

⁵³ Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler ve Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996); Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, çev. Sezer Soner (İzmir: Ege Meta Yay., 2002); Claudio Naranjo, Robert Evan Ornstein, *On The Psychology of Meditation* (New York: The Viking Press, 1976); Robert E. Ornstein, *The Psychology of Consciousness* (London: Jonathan Cape, 1975).

Mistiğin yaşadığı tecrübe tamamen onun öznelliğine mi aittir yoksa o bu öznelikten hareket ederek varlık durumuna ilişkin yargılara mı ulaşır? Başka bir deyişle söz konusu iddialar mistiğin tecrübe yaşaması gerçeğinden çıkardığı, onun tarafından inanılan ve inşa edilen neticeler midir? Yoksa tecrübenin kendisi tarafından doğrudan verilmiş doğruların yani varlık durumlarının tasvirleri midirler? Yani mistik ya da dinsel tecrübeye ortaya çıkan önermelerin sübjektif referans dışına ya da objektif anlama sahip oldukları düşünülebilir mi? Eğer öyleyse mistik tecrübe filozofların dediğinin aksine, zihnin düşünmesini garanti eden bir kategori, bir kavram ya da zihinsel bir imge dışında dışta var olan Tanrı'ya dair bilişsel bir ima, kavramsal bir içerik sunabilir mi? Bu içeriğin rasyonelliği sorgulanabilir ve diğer başka inançlara temel olabilir mi? Böylece Tanrı'nın varlığının ya da fiillerinin ya da varoluşa dair bir iddianın gerekçelendirilmiş doğru inanç kapsamına girdiği çelişkiye düşmeksizin iddia edilebilir mi? Tecrübeye dayanan bir inancı haklı veya gerekçelendirilmiş bir inanca dolayısıyla rasyonel bir düzeye yükseltir mi? Başka bir deyişle tecrübeye atıfla Tanrı'ya ya da varlığın varoluşsal anlamına ilişkin inançların rasyonelliği savunulabilir mi? Mistik, tecrübesine dayanarak inanmada ve eylemede haklı mıdır?

3. Argümanlar

20. yüzyılın sonlarına doğru, bir önceki kısımda dile getirilen sorular “gerekçelendirilmiş doğru inanç” tanımını dikkate alınarak, güçlü argümanlarla cevaplanmaya çalışılır. Öyle ki, “Tanrı'yla dolaysız karşılaşma”, “saf, içeriksiz bilinç durumu”, “Varlık ile birleşme” gibi farklı şekillerde tanımlanan mistik tecrübe, çağdaş felsefeciler tarafından Tanrı'nın varlığına delil ve Tanrı hakkındaki diğer inançların rasyonel dayanaklarından biri haline gelir. Başka bir ifade ile mantıkçı pozitivistin ve onunla paralel gelişen ateizmin etkisinin zayıflaması ile birlikte, şaşırtıcı bir şekilde kimi zaman anlaşılması oldukça güç olan mistik tecrübenin epistemolojik değerini savunan farklı argümanlar ortaya konur ve hatta tecrübe dini inancın rasyonelliğini temellendirmede rol oynar. Bu argümanlarda dikkat çeken iki husus vardır: İlki gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımı üzerinden yürütülen tartışmalarda, mistik tecrübeye dayalı inançların haklılaştırılması genellikle “duyu tecrübesine” analogi ile yapılır. Dolayısıyla da bu argümanlarla ilgili problemlerde en temelde bu analogiden kaynaklanır. İkincisi aslında Gerçeklik'in dolaysız bir tecrübesi olma iddiasında olan mistik tecrübenin konusu, kaynağı veya nesnesine dair ne sunduğu konu edilmez. Bu iki husus söz konusu argümanların öne çıkanları üzerinden takip etmek mümkündür.

Yazının devamında görüleceği argümanlara hazırlık sağlayan, söz konusu bağlam dikkate alındığında görece erken tarihli bir çalışma İngiliz felsefeci C. D. Broad'a (ö. 1971) aittir. Broad, mistik tecrübenin Tanrı'nın varlığına dair rasyonel bir kanıt olduğunu iddia eder.⁵⁴ O bu iddiasını içeren argümanının hareket noktasını, “duyu tecrübesine dayalı inançlara güven” olarak belirler. Çağdaş epistemolojideki tartışmalar bağlamında düşünüldüğünde, dolaysız idraki içeren duyu tecrübesiyle özne, tecrübesinin nesnesine ilişkin güçlü inançlara sahip olur. Yani eğer kişi bir şeyin tecrübesine

⁵⁴ C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research* (London, Routledge and Kegan Paul, 1953), 197.

sahipse, tecrübe, öznenin nesnesine ilişkin bilgiye sahip olduğunu düşünmesinde haklı bir gerekçedir. Dahası özne bu inançları formüle ederek, rasyonel epistemolojik önermeler oluşturur.⁵⁵ Böylece edinilen tecrübe, çeşitli türde nesnelere varlığına dair geçerli delil ve bilgi kaynağı sayılır. Örneğin “ağaç vardır” önermesini dile getiren kişinin iddiasının temelinde ağaç algısı varsa, söz konusu algı, bu iddiaya haklı bir temel oluşturur. Başka bir deyişle, ağaç algısına sahip olan biri, “ağaç vardır” önermesiyle irrasyonelliğin alanına girmez. Broad, duyu tecrübesinin bahsi geçen özelliğinden yola çıkarak konuya ilişkin şu hususa dikkat çeker: Algı tecrübesine dayanan inançlar haklı temele sahipse, aynı durum neden dolaysız olduğu düşünülen Tanrı’yla karşılaşma tecrübeleri için geçerli olmasın?⁵⁶ Bir şeyin algılanması onun varlığına inanmak için yeterli bir dayanaksa, bunun gibi tecrübesiyle Tanrı’yla karşılaşan kişi bu tecrübesine dayanarak Tanrı’nın varlığına inandığını iddia etmede neden haklı sayılmaz? Ya da böyle bir iddianın rasyonelliğinden neden bahsedilemez?⁵⁷

Broad’a göre, yukarıdaki soruları olumsuz cevaplamak için geçerli bir neden yoktur. Tecrübeye sahip olan mistik, tecrübesinin nesnesinin yalnızca zihninde değil, gerçekte var olduğuna dair güçlü bir inanç taşır.⁵⁸ Bu bakımdan tecrübeye dayanan inanç, haklı bir temele sahiptir.⁵⁹ Sonuçta mistik, tecrübesine dayanarak bir inanca bağlı olmayı devam ettirdiği ya da herhangi bir epistemik önermenin doğruluğunu iddia ettiğinde de yanlış sayılmaz. Broad’ın oluşturduğu bu argüman kısaca şöyledir:

i. İnsanlar, farklı kültür ve zamanlarda, kendilerine Tanrı’yı algılamış gibi gelen tecrübelerle sahip olduklarını aktarırlar.

ii. Eğer öyleyse;

iii. Tecrübe Tanrı’nın varlığının haklı temelidir.

iv. Tanrı vardır ve Tanrı’nın varlığına inanmak rasyoneldir.

Ortaya çıktığı üzere, duyu tecrübesine kıyasla geliştirilen argümanın temelinde tecrübeye güven vardır. Eğer duyu tecrübesine dayalı inançlar geçerli ise, neden Tanrı’nın algısı olan mistik tecrübeye dayalı inançlar geçerli olmasın?⁶⁰ Buna göre, tecrübeye dayalı inançlar haklı temele sahip ve Tanrı’yı tecrübe temelinde inanmak makul yani rasyoneldir. Dolayısıyla bazı insanların uzun çabalardan sonra Tanrı’nın kendi tecrübelerine iştirak ettiğini ileri sürmeleri, en azından Tanrı’nın bu türde tecrübesinin mümkün olduğuna ve onun varlığına güçlü bir delil sayılır.⁶¹ Aslında Russell ve Ayer’in öğrencisi olan Broad görece erken bir tarihte argümanın ilk formülasyonunu yapar.

⁵⁵ Martin A. Adam, “A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience”, *A Journal of the American Academy of Religion* 70/4 (2002), 802.

⁵⁶ Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, 197-199.

⁵⁷ Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan (İstanbul: Paradigma Yay., 2011), 148.

⁵⁸ Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 269.

⁵⁹ Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience* (New York: Cambridge University Press, 1994), 165.

⁶⁰ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 148.

⁶¹ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 147.

Ancak hem dönemin kendi şartları yani doğrulanabilirlik ilkesinin etkisiyle metafizik ve dini önermelerin anlamsız olduğu görüşü henüz geçerlidir, hem de Broad'ın kendisinin felsefi bir sisteminin olmaması nedeniyle yeterince etkili olmaz.⁶² Bu rağmen, ateizmin rüzgarının estiği bir dönemde, Tanrı ile karşılaşma tecrübesi, yine analitik felsefenin çizdiği çerçeve içerisinde Tanrı varlığına ilişkin *a priori* ya da *a posteriori* argümanlar gibi bir argümana dayanak olabileceği öne sürülmüş olur. Broad'un hemen akabinde argümana ilişkin olumlu tartışmaların gelişmesi bunun bir göstergesidir. Söz konusu tartışmalarda dikkat çeken nokta, algı tecrübesinin model alınmasının devam ettirilmesidir.

İkinci argümanda, Nilson Pike ve William J. Wainwright'ın gerekli "ölçütler" in tespit edilmesi durumunda, mistik tecrübenin "güvenilirliği" nin ve delilsel değerinin sağlanabileceği iddiasını savunurlar. Broad'ın mistik tecrübeye dayalı inançların haklı temel olduğunu savunmasından farklı olarak bu iddianın hareket noktası, algı tecrübesinin yanılmaya her zaman açık olması dolayısıyla geçerliliği için tecrübe dışında bir ölçek aranması olgusu vardır. Buna göre, bir inancın doğruluğu ve geçerliliği ancak onun aldatıcı olup olmadığı kararına bağlıdır. Mesela biri ağaç gördüğünde, tecrübesinde yanılıyor da olabilir. Tecrübesini doğrulamak için ya başka yollar ile gerçekten bir ağaç görüp görmediğini kontrol eder ya da bir başka özneye danışır.⁶³ Yani bir ölçüt inancın doğruluğunu ve yanlışlığın ayırt etmeye hizmet eder. Pike ve Wainwright mistik iddiaları değerlendirmede aynı paralellikte düşünmeyi teklif eder. Nesnesi Tanrı olan mistik tecrübe için de tecrübe dışında belirlenen standart bir ölçüt veya ölçütler, geçerli olan ile geçersiz olanı birbirinden ayırmaya ve dolayısıyla tecrübeye dayanan inançların rasyonelliğini belirlemeye hizmet edebilir. Bu şartlar altında cevap bekleyen soru artık şudur: Mistik önermelerin doğruluğuna karar verebilmeye ya da doğruluğunu kanıtlanmaya hizmet edebilecek olanaklı bir ölçüt var mıdır?

Yukarıdaki pasajda dile getirilen soru bağlamında mistik metinlere yönelen Pike, tecrübenin kaynağında Tanrı'nın olduğunu belirlenmesi durumunda, tecrübenin içeriğinin de geçerli olacağını düşünür.⁶⁴ Tecrübenin kaynağının ne olduğunu belirlemek için de iki ölçüt önerir:

i. Tanrı'dan kaynaklanan mistik tecrübeler, tecrübe sahibinde başta ahlaki ve manevi olmak üzere olumlu değişikliklere yol açarlar. Dolayısıyla ilk ölçek tecrübenin tecrübe eden üzerindeki etkisidir.

ii. Yine Tanrı'dan kaynaklanan tecrübe, dini öğretilerle ve kutsal kitapla çelişkili olmaz. Bu bakımdan ikinci ölçüt tecrübenin içeriğinin dine uygunluğudur.⁶⁵

Daha çok tecrübenin sonuçlarıyla ilişkili olan yukarıdaki iki ölçütte Pike'e katılan Wainwright, bunlara yine tecrübenin sonuçlarıyla ilgili olan dört ölçüt daha ekler. Bunlar:

⁶² Kai-man Kwan, "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy", *Philosophy Compass* 6/1 (2006), 642.

⁶³ Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (London: University of California Press, 1985), 176.

⁶⁴ Nilson Pike, "On Mystical Visions as Sources of Knowledge", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 214-216.

⁶⁵ Pike, "On Mystical Visions as Sources of Knowledge", 216.

- i. Tecrübenin tecrübe sahibine olduğu gibi toplumsal etkileri de olumlu olmalıdır.
- ii. Mistiğin tecrübesine dayanan ifadelerinde derinlik ve “tatlılık” olması beklenir.
- iii. Tecrübenin nesnesi Tanrı ise ve Tanrı kadiri mutlak, âlim, iyi, zorunlu, *mysterium tremendum*, kutsal ve *numinous* ise, O’na dair bir vizyonun insanı saçmalamaya sevk etmesi beklenmez. Tam tersine aynı paralellikte olması beklenir.

iv. Mistik tecrübeye dayanan iddialar Hıristiyan cemaati ve onun temsilcileri tarafından desteklenen öğretiyile çelişkili olmamalıdır.⁶⁶

Pike ve Wainwright’a göre, belirledikleri bu ölçütlerle birlikte, mistik tecrübe gerek şartları taşıyorsa güvenilir, eğer sağlamıyorsa güvenilir değildir. Böylece mistik tecrübenin epistemolojik soruşturması algı ve hatta bilimsel tecrübeye aynı epistemik şartlara tabi kılınarak, bu inançların “anlamsızlığı” temelinde mistik tecrübeye dayanan inançları bütünüyle reddetmesinin de önüne geçilmiş olur. Hem tecrübe sahibinde hem de toplumsal cemaatte olumlu yönde değişimin vurgulanması da yaklaşımı ilgi çekici hale getirir. Çünkü ne kadar eleştirilse de, mistik tecrübenin olumlu sonuçları tarihsel olgu olarak sabit ve açıklama bekleyen bir gerçekliktir.

John Hick, Richard Swinburne, William Alston gibi analitik felsefeciler ise “ölçüt” arayışı yerine, farklı bakış açılarından bilginin en tartışmaları unsuru olan “gerekçelendirme” üzerine yoğunlaşırlar. Mistik tecrübeye dayanan iddiaların ilave gerekçe gerektirmeyen, temel ve rasyonel inançlar olduğunu göstermeye çalışırlar. Eğer bunu gösterebilirlerse, mistik inançlar diğer inançlarda aynı statüye sahip olacağını düşünürler. Hick, Tanrı tecrübesine dayanan inançları duyu tecrübesine dayananlarla karşılaştırarak, tecrübe sahibinin tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi, başka delile ihtiyacı olmaksızın tecrübesine dayanarak eylemde bulunmasının rasyonelliğini savunur.⁶⁷ Hick’e göre, peygamberler Tanrı’nın varlığına, bir akıl yürütmenin neticesinde değil, doğrudan tecrübelerine dayanarak inanırlar. Dolayısıyla bu türde tecrübeler dayanan inançlar delil gerektirmeyen temel inançlardır. Yani herhangi bir delil olmasa da rasyonel inançlardır.⁶⁸ Hick’in bu iddiası, onun Wittgenstein’in “olarak görme” (*seeing-as*) düşüncesinden etkilenerek kabul ettiği “olarak tecrübe etme” (*experience-as*) tecrübenin bir olduğu düşüncesi vardır. Evrenin müphem olduğunu düşünen Hick, algımızın sürekli değişmesine dikkat çekerek, algının değişikliğinin nesnenin değişimiyle değil, bizim görmemizle ilişkili olduğunu öne sürer. Dolayısıyla evrenin bilimsel veya dini olarak tecrübe edilmesi, evrenin kendisinden değil, insanın tecrübesinden kaynaklanır. Eğer tecrübenin kendisi bir olarak görme ise ve tecrübeye dayalı inançlarımız geçerli ise, mistik de Tanrı’yı kendi kavramlarına, bağlamına göre tecrübe ettiğinde bu tecrübesine dayanan

⁶⁶ William J. Wainwright, “Mysticism and Sense Experience”, *Religious Studies* 9/3 (1973), 270-272.

⁶⁷ John Hick, “Rational Theistic Belief without Proofs” *Arguments for the Existence of God* (London: Macmillan, 1970), 101-120.

⁶⁸ Hick’in tecrübeyi çoğulculuğa dayanak yaptığı, Alston’un tecrübe üzerinden çoğulculuğa erişmesine karşı çıkması. Bk. Janusz Salamon, “Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği”, çev. M. Şükrü Özkan, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 217-230.

inançları geçerli ve bu inançların rasyonelliği için herhangi bir delile ihtiyacı yoktur.⁶⁹ Hick'in sözleriyle "... Nihai Tanımlanamaz Gerçekliğin Yahve, Kutsal Teslis, Allah, Shiva, Vishnu ve yine Brahman, Dharmakaya, Tao... olarak farklı beşeri terimlerle hakiki bir şekilde tecrübe" edilebilir ve bu "değişik şahsi (*personal*) ve gayri şahsi (*impersonal*) kavramların Gerçeklikle bizim farklı mentalitemiz, kültürümüz arasında bir yerde meydana" gelir.⁷⁰ Hick böylece hem mistik tecrübenin rasyonelliğini savunurken, hem de tecrübeler arasındaki farklılık veya çelişkilerden kaynaklanan bir itirazın da önüne geçmiş olur. Algı tecrübesinin farklılığı ve çeşitliliği gibi, mistik tecrübe de insan tecrübesinin kendi özellikleri nedeniyle çeşitlidir.

Swinburne, her ne kadar duyu tecrübesiyle dini tecrübenin nesnelere farklı olsa da, olağan tecrübeyle aynı epistemik ilkelerin uygulanmasını teklif ederek, tecrübenin epistemolojik değerlendirmesinde "Safdillik İlkesi" (*The Precept of Credulity*) adını verdiği rasyonellik ilkesini kullanmayı önerir.⁷¹ Hick'ten farklı olarak Swinburne, tecrübenin kendisine olan güvene dikkat çeker. Tecrübemizi üzerine inşa ettiğimiz duyu tecrübesine olan güven Tanrı'nın tecrübe edildiği tecrübeler için de geçerli olmalıdır. Yani mistik tecrübeye dayanan inançların, yanlışlığını gösterecek geçerli nedenler olmadığı sürece, nesnesine dair sağladığı bilgi için sağlam bir gerekçe olarak alınması gerektiğini savunur.⁷² Bu iddiaya göre, bir kişi (epistemik olarak) kendisine X gibi görünen bir tecrübeye sahipse, yanlışlığı gösterilinceye kadar X'in varlığına dair inancında rasyoneldir, hatta geçerli delil yokluğundan tecrübenin nesnesinden şüphe etmek irrasyoneldir. Filozofa göre, duyu tecrübesi söz konusu olduğunda geçerli olan bu ilkenin mistik tecrübeye uygulanmaması ancak keyfi bir nedenden kaynaklanabilir. Swinburne, söz konusu iddiasıyla delilci itirazın aksine delillendirme ya da yanlışlama yükümlülüğünü karşı tarafa yükleyerek, tecrübeye dayalı kendisinden şüphelenmeyi gerektirmeyecek *prima face* bir kanıt oluşturur. Safdillilik ilkesi mistik tecrübe bağlamında düşünüldüğünde, mistik kendisine Tanrı'nın huzurunda gibi gelen bir tecrübeye sahipse, buna dayanarak Tanrı'nın varlığını öne sürmede haklı ve tecrübe Tanrı'nın varlığına dair inancın delilidir. Dolayısıyla mistik tecrübe, "Tanrı'nın veya Meryem'in, yahut Nihai Gerçeklik'in, veya Poseidon'un - varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alınmalıdır."⁷³ Swinburne tecrübeye dayalı argümanını burada detaylarına girmenin olanaklı olmadığı destekleyici düşüncelerle geliştirir ve gücünü artırır.⁷⁴

Mistik tecrübeye ilişkin güçlü bir savunmanın sahibinin delilci epistemolojiyi eleştirerek dini inancın rasyonelliğine ilişkin görüşleriyle dikkatleri üzerine çeken Alston'ın olduğunu söylemek yanlış olmaz. Swinburne'ün tecrübeye güveni öne çıkarmasına karşılık, Plantinga'nın reformist epistemolojisi kuramını kabul eden Alston, Tanrı'nın dolaysız idrakine dayalı inançların

⁶⁹ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-As", *Royal Institute of Philosophy Lectures 2* (1968), 22-25.

⁷⁰ John Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 60.

⁷¹ Swinburne, *The Existence of God*, 254.

⁷² Swinburne, *The Existence of God*, 254.

⁷³ Swinburne, *The Existence of God*, 254.

⁷⁴ Swinburne, *The Existence of God*, 272-292.

diğer inançlar gibi temellendirebileceği ve Tanrı inancına dayanak olabileceğini iddiasını öne sürer ve bunu yeterli temellerde göstermeye çalışır.⁷⁵ Alston kendi amacını şöyle ifade eder: “Bu kitabın temel amacı, Tanrı’nın varsayılan doğrudan farkındalığının Tanrı inancının belirli türleri için gerekçe sağlayabildiği görüşünü savunmaktır.”⁷⁶ Alston’un dikkat çektiği sorulardan bir kaçısı ise şöyledir: Mistik tecrübeye dayanan inançlar ne türden inançlardır? Mistik tecrübe Tanrı inancının haklı epistemik gerekçesi olabilir mi? Mistik tecrübe herhangi bir dini inancın haklı gerekçesi olabilir mi? Bir kişi P inancına inanıyorum çünkü S tecrübesine sahibim, dediğinde, bu iddiası geçerli midir?⁷⁷

Alston’ın yukarıdaki sorulara verdiği cevabı ortaya çıkarmak için argümanının ön kabulü ile başlamak gerekir. Filozof, duyu tecrübesinin bilgi kaynağı olmasına ilişkin sorunlara işaret etse de, tartışmaya gerek duymaksızın kendisinin realist algı kuramını benimsediğini ifade eder. Bu kurama göre, “bir şey ‘köpeğimin kuyruğunu salladığı şekilde’ kendisini bana görsel olarak sunuyorsa ve buna dayanarak ben de köpeğimin kuyruğunu salladığını varsayıyorsam bu varsayımında haklı sayılırım.”⁷⁸ Yani duyu tecrübesi, algısal inançların doğru ve haklı gösterilmesi konusunda bir dayanak ve dahası ileri düzeydeki bilgiler için de temeldir.⁷⁹ Alston, realist algı kuramının bilgi kaynağı olmasına ilişkin bu kabulü çıkış noktası yaparak Tanrı’yı algılamanın doğrulaması (gerekçelendirme) üzerinde yoğunlaşır. Buna göre, Tanrı’yı algılamak duyu tecrübesinin epistemik açıdan oynadığı role benzer bir rol oynar. Dolayısıyla:

- i. Duyu algısı algılanan şeyle ilgili bilgi sağlar.
- ii. Tanrı algısı da yani tecrübesi de kişiye Tanrı’ya ilişkin bilgi sağlar.
- iii. Bu inançlara M-inanç (manifestation/tezahür) denirse,
- iv. M inançları Tanrısal alan hakkındaki algısal inançlardır.
- v. Bu bilgiler Tanrı hakkında bizim için hayati öneme sahip inançlardır.
- vi. Nasıl ki duyu tecrübesi algısal inanç ve kanaatlerin doğruluğuna ilişkin bir dayanaktır.
- vii. Tanrı tecrübesi, M inançların doğruluğuna ilişkin bir dayanaktır.
- viii. Duyu tecrübelerimin inançlarımı doğrulamasında olduğu gibi Tanrı’ya ilişkin tecrübeler de, bu türde inançları doğrular ve inancın haklı epistemik gerekçesini oluşturur.
- ix. Sonuç olarak, tecrübe dini inancı doğrudan doğrular/gerekçelendirir. Yani Tanrı’nın algısına dayanan inançlar delil getirmeyen temel inançlardandır. Tanrı’ya ilişkin bir tecrübe yaşadığını söyleyen bir kişi, Tanrı’nın şunu ya da bunu yaptığını inanmada haklıdır. Yani Hristiyan bir mistik Hz.İsa’yı gördüğünde ya da bir Müslüman sufi Allah’ı müşahede ettiğini söylediğinde, ya da bir Budist tüm bilinç durumlarının yanılmasa olduğunu iddia ettiğinde artık tecrübesi onun

⁷⁵ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (London: Cornell University Press, 1991).

⁷⁶ Alston, *Perceiving God*, 9.

⁷⁷ Alston, *Perceiving God*, 1.

⁷⁸ William P. Alston, “Tanrı’yı Algılamak”, çev. Ramazan Ertürk, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999), 299-300.

⁷⁹ Alston “Tanrı’yı Algılamak”, 299.

inançları için haklı temel olur. Bu inancını doğrulamak için tecrübe dışında ayrıca bir delile ihtiyacı yoktur. Tecrübe sahibi bu inanç temelinde eylediğinde de rasyoneldir.⁸⁰ Böylece Alston, mistik tecrübenin yanlışlanıncaya kadar doğru olmasını değil, Tanrı inancına *prima facie* rasyonel bir destek sağlayabileceği ve bu tür inançların rasyonelliği, “gerekçelendirilmiş doğru inanç” tanımı çerçevesinde öncekilere kıyasla daha güçlü bir temelde açıklanmış olur.

Kısaca, 20. yüzyılın ikinci yarısında, mistik tecrübe epistemolojik tartışma konularına dahil olurken, tecrübeye dayalı inançların rasyonelliğini savunan argümanlar en temelde mistik tecrübeyi “duyu/algı tecrübesi”ne kıyasla savunmada birleşirler. Bu savunularda duyu/algı tecrübesinin dikkatli bir incelenmesinde, aslında bizim olağan tecrübemizden kaynaklanan inançların ya güvenilir, ya belirli ölçütlerle güvenilir ya da temel inançlar olduğunun açığa çıktığı gösterilir. Ardından aynı koşulların bir tecrübe türü olan mistik tecrübe için neden geçerli olmadığı sorgulanır. Eğer biz kendi tecrübemize dayanan inançlara güveniyorsak, ya da onları belirli ölçütlerle kabul edebiliyorsak veya bu inançlar temel inanç sayılıp rasyonel olduğu kabul ediliyorsa, mistik tecrübeye dayalı inançlara da güvenebilir, ya da onların güvenilir olduğunu gösterebilir yahut bu inançların temel olduğunu kabul edebiliriz. Argümanın eleştirileri de aynı merkezde ilerler. Pek çok felsefeci mistik tecrübeye duyu tecrübesi arasında epistemik yapıya ilişkin kurulan analoginin geçersiz olduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlamda dile getirilen itirazların başlıcaları, algı tecrübesiyle karşılaştırılınca Tanrı'nın dolaysız tecrübesinin, test edilemez, ölçülemez, tekrar edilemez, gözlemlenemez, nesnesinin ortak tecrübeye kapalı, psikosomatik hallere benzer, oldukça çeşitli, inanca dayalı ve sübjektif karakterli olduğudur.⁸¹ Bunlarla birlikte diğer bir eleştiri bu iddianın totoloji içerdiğidir. Dikkat edilecek olursa mistik tecrübenin geçerliliği için belirlenen ölçütler en temelde “dini” niteliktedir. Dolayısıyla mistik tecrübeyi doğrulama süreci, aslında dini doğrulama sürecine dönüşür.⁸² Başka bir deyişle, epistemolojik soruşturmada önsel olarak Tanrı varlığına ve dinsel öğretileri kabul şartı gerekir. Bu bakımdan değerlendirme din alanında gerçekleştirilir ve dinin inançlarla ilgili eleştirilere muhatap olur.

Dikkat edilecek olursa, bu argümanlarla her türlü mistik tecrübenin bilgisel değerini kabul etmenin önün açılırken, mistik tecrübeye dayalı inançların hepsi makul inançlara dönüşür. Bu

⁸⁰ Alston, “Tanrı’yı Algılamak”, 299.

⁸¹ C. B. Martin, *Religious Belief* (Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1959), 70; C. B. Martin, “A Religious Way of Knowing”, *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Boruch A. Brody (New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1974), 516, 529; Micheal Martin, “Dini Tecrübenin Eleştirisi”, *Din Felsefesi Seçme Metinleri*, ed. Michael Peterson vd., çev. Rahim Acar vd. (İstanbul: Küre Yay., 2013), 108-114; Antony Flew, *God and Philosophy* (London: Hutchinson and Co. Ltd., 1966), 129; Alasdair MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief* (London: SCM, 1959), 72; Nick Zangwill, “The Myth of Religious Experience”, *Religious Studies* 40 (2004), 1-22; Evan Fales, “Do Mystic See God?”, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* içinde, ed. Micheal L Peterson and Raymond J. VanArragon (Blackwell Pub., 2004), 145-158; Zangwill, “The Myth of Religious Experience”, 1-22; Ulf Zackariasson, “A Problem with Alston’s Indirect Analogy-Argument From Religious Experience”, *Religious Studies* 42 (2006), 329-341.

⁸² Kwan, “Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God?”, 648.

inançların farklılaşması, müşahhas veya gayri müşahhas Tanrı tasavvurlarını içermeleri, bilgimizin sınırlarını aşan iddialara sahip olmaları artık ikincil planda kalır. Zira epistemolojinin kendi iç tartışmaları yani bilgi tanımı ve rasyonellikle ilgili tartışmalar bir nevi bunu gerekli kılmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak ortaya çıktığı gibi, mistik tecrübenin çağdaş epistemoloji içerisinde yer alması, ancak bilgi tanımının sorgulanmasıyla birlikte, katı tavrın zayıflamasıyla gerçekleşir. Doğrusu 20. yüzyılın ilk yarısında, mistik tecrübenin hastalık hali, bilinç bozukluğu veya ilaç tecrübesiyle aynı görüldüğü, tecrübeye dayalı inançların anlamsız, saçma veya duygu durumuna eşitlendiği hatırlandığında, aynı yüzyılın ikinci yarısında dini inançlara kıyasla daha öznel ve anlaşılması zor ifadeler içeren mistik tecrübe lehine argümanlar oluşturulması büyük bir ilerlemedir. Fakat dönemin şartları açısından önemli olan bu ilerleme, mistisizm söz konusu olduğunda bir takım olumsuzlukları içerir. Bunlar arasında sayılabilecek ilk husus, çözümleyici yönteminin kabul edilmesinden kaynaklanan mistik tecrübeye dayalı ifadelerin herhangi bir önerme gibi ele alınıp, irdelenmesidir. Bilindiği üzere, belirli bir ontolojik zeminde gerçekleşen çağdaş epistemoloji tartışmaları genel anlamda mantık ve algı tecrübesi üzerinden yürütülür. Dolayısıyla eğer mistik tecrübe “Mutlak’ın dolaysız tecrübesi” olarak tanımlanırsa, bu tanımıyla tartışmalarda yeri yoktur. Bunun yerine, mistik tecrübe algı tecrübesi üzerinden ele alınır. Mistiğin tecrübeye dayalı inanma hakkını olup olmadığı veya inançların güvenilirliği mesele edinilir.

İkinci husus, tecrübenin söz konusu çerçevede ele alınmasında başvurulan yöntemle ilgilidir. Peki, mistik tecrübe ve algı tecrübesi arasında kurulan analogi ne kadar olanaklıdır?⁸³ Bilindiği üzere, Gettier Problemi sonrası epistemoloji tartışmalarının öne çıkan sorunu tam da algıya dayalı inançların geçerliliğinin gösterilmesine ilişkindir. Yani analoginin kaynağında bulunan algı tecrübesine dayalı inançların bilgisel değeri şüpheli olduğunun gösterilmesi durumunda, analoginin diğer tarafından bulunan mistik inançlar da şüpheli duruma gelmez mi? Üstelik Argümanlara yöneltile eleştirilerde de geçtiği gibi mistik tecrübe ve algı tecrübesi arasındaki farklılıklar azımsanamayacak boyuttadır. Her şeyden önce mistik tecrübenin kendi yapısına ilişkin bir problemler vardır. Zira algı tecrübeleri gibi mistik tecrübenin yaşanmış olmasının yani tecrübenin kendisinin doğrudan kendisine referans edemez. Yani bir elma algısı, elmanın kendisi için haklı temel sayılabirse de, Tanrı’nın veya Birlik’in tecrübesinde, tecrübe Tanrı’nın varlığı inancının doğruluğu için gerekçelendirme açısından naif bir doğruluk ölçütü olur. Zira böyle bir durumda hem doğru inancın ortaya çıktığı temin edilemez,⁸⁴ hem de algı tecrübesinden farklı olarak mistik tecrübenin ölçülemezliği, tekrar edilemezliği, gözlemlenemezliği psikosomatik hallerle benzerliğine dayanan karşı çıkışlara cevap vermenin olanağı da daralır. Dahası tecrübe artık kendisi böyle bir

⁸³ Janusz Salamon, “Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği”, çev. M. Şükrü Özkan, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 229.

⁸⁴ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, 168.

tecrübe yaşamamış bir kişi için bilişsel bir içerik sunmaz. Başka bir deyişle bilgi için yeter şartlar oluşmaz. Eğer reformist epistemolojinin teklifi kabul edilerek tecrübeye dayalı inançlar temel inanç kabul edilecek olursa, tecrübenin sınırlarını belirlemenin imkânı olmaz. Oysa hem dini hem de mistik geleneklerde sahih olan ve olmayan tecrübe ayrımı vardır. Yani örneğin. Bir sufi kendi müşahedesine yalnızca müşahede etmesi bakımından güvenemez. Bu noktada Pike ve Wainwright'ın yaptığı gibi inançları temel inançlar olarak almak veya yanlışlanıncaya kadar onlara güvenmek yerine bir takım ölçütler belirlenmesi daha makul olabilir. Ancak ölçüt belirlemeyle ilgili en ciddi sorun döngüselliktir. Yani zaten mistik Tanrı'nın varlığını ya da kabul ettiği Nihai Gerçeklik her ne ise ona önce iman etmekte sonra tecrübe etmektedir. Dolayısıyla tecrübeler belirli bir inanca göre ortaya çıkan tecrübelerdir.

Son olarak, mistiklerin kendileri, tecrübenin koşulları arasında duyu verileri başta olmak üzere bütün araçların aşıldığında ısrarcılardır. Yani mistik tecrübe bir bakıma tam da mevcut olağan tecrübenin sınırlarını aştığı iddiasını taşımaktadır. Ancak söz konusu çerçeve içerisinde mistik tecrübeyi bu yönüyle ele almak olanaklı görünmemektedir. Oysaki elimizdeki metinler tam da en azından gündelik tecrübeden farklı bir tecrübenin olanağına ilişkin bir soruyu gündeme getirirler.⁸⁵ Dolayısıyla bugün insanın bilgisinin sınırlarını anlamasına yardımcı olacak pek çok felsefi soruna işaret eden mistik tecrübe, çağdaş epistemolojinin kaygıları nedeniyle oldukça sınırlı bir soruşturma alanı içerisinde ele alınır. Bu ise mistik tecrübenin örtük olarak öznel bir tecrübeye indirgenmesi anlamına gelir.

⁸⁵ Adam, "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience", 814.

Kaynakça

- Adam, Martin A. "A Post-Kantian Perspective on Recent Debates About Mystical Experience". A *Journal of the American Academy of Religion* 70/4 (2002), 801-817.
- Alston, William P. "Tanrı'yı Algılamak". çev. Ramazan Ertürk. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999), 299-308.
- Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. London: Cornell University Press, 1991.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. V. Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yay., 1984.
- Baç, Murat. "Epistemoloji". *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. haz. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Batak, Kemal. *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*. İstanbul: İz Yay., 2008.
- Blackstone, William T. *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*. çev. Tuncay İmamoğlu. İstanbul: Ataç Yay., 2005.
- Broad, C. D. *Religion, Philosophy and Psychical Research*. London: Routledge and Kegan Paul, 1953.
- Chisholm, Roderick. *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice-Hall, 1977.
- Clifford, William Kingdon. "İnanç Ahlakı". çev. Ferit Uslu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 129-136.
- Çağlayan, Harun. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 58 (2014), 41-58.
- Davies, Brian. *Din Felsefesine Giriş*. çev. Fatih Taştan. İstanbul: Paradigma Yay., 2011.
- Evans, C. Stephan. "Din Dili Problemi". çev. Ferhat Akdemir. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 253-273.
- Gellman, Jerome I. *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?". *Analysis* 23/6 (1963), 121-123.
- Harmless, William. *Reading Mystics: Text, Community, Experience*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Harris, James F. *Analytic Philosophy of Religion*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Haung-po. *The Zen Teaching of Huang Po*. çev. John Blofeld. New York: Grove Press, 1959.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşluğu*. çev. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hick, John. "Rational Theistic Belief without Proofs". *Arguments for the Existence of God*. London: Macmillan, 1970.
- Hick, John. "Religious Faith as Experiencing-As". *Royal Institute of Philosophy Lectures* 2 (1968), 20-35.
- Huxley, Aldous. *Algı Kapıları*. çev. Mehmet Fehmi İmre. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Books, 1985.
- Katz, Steven T. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*. ed. Steven T. Katz. 22-74. Oxford University Press, New York: 1978.

- Konevi, Sadrettin. *Yazışmalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2002.
- Kwan, Kai-man. "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy". *Philosophy Compass* 6/1 (2006), 640-661.
- Martin, C. B. "A Religious Way of Knowing". *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*. ed. Boruch A. Brody. New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1974.
- Martin, C. B. *Religious Belief*. Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1959.
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.
- Meister. *Eckhart*. çev. R. B. Blakney. New York: Harper and Brothers, 1941. Aktaran: Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*. çev. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Mitchell, Basil. "The Justification of Religious Belief". *Philosophical Quarter* 11/44 (1961), 213-226.
- Peterson, Michael, vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Pike, Nilson. "On Mystical Visions as Sources of Knowledge". *Mysticism and Philosophical Analysis*. ed. Steven T. Katz. 214-216. New York: Oxford University Press, 1978.
- Plantinga, Alvin. "Doğal Teolojiye Yönelik Reformcu İtiraz". çev. Nevi Mehdiyev. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Micheal Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Plantinga, Alvin. "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite". çev. Ferhat Akdemir. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 285-294.
- Platon. *Theaitetus Diyaloğu*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: M. E. Yayınları, 1990.
- Proudfot, Wayne. *Religious Experience*. London: University of California Press, 1985.
- Russell, Bertrand. *Din ile Bilim*. çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Elif Yayınları, 1963.
- Russell, Bertrand. *Human Society in Ethics and Politics*. London: Routledge, 1992.
- Salamon, Janusz. "Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği". çev. M. Şükrü Özkan. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 217-230.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Vivekananda, *Raja Yoga*. London: 1986. Aktaran: William James. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Books, 1985.
- Wainwright, William J. "Mysticism and Sense Experience". *Religious Studies* 9/3 (1973), 257-278.
- Walsh, Roger N. Frances Vaughan, "Transpersonel Görüşün Oluşumu". *Ego Ötesi*. ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan. İstanbul: İnsan Yay., 2001.
- Yandell, Keith E. *The Epistemology of Religious Experience*. New York: Cambridge University Press, 1994.

Problems Regarding the Epistemological Value of Mystical Beliefs in Contemporary Epistemology and the Ways of Solution to These Problems

Dr. Betül SÜLEYMAN AKDEMİR

Extended Summary

During the history of philosophy, the question “is there a truth that transcends and causes phenomena and if there is, is it possible to reach it” has paved way to rigorous discussions, while it is observed that those, who are called as mystics, answered this question by means of an extraordinary experience that is radically different from that of the daily one. The point that mystics emphasized in their accounts is that they experience or appreciate the Absolute, the Truth, the One, God, the Void etc. beyond sensation, reasoning, religious doctrines or contemplation, without any mediation. In this context, while mystic experience is indeed presented as the means for the attainment, that the knowledge, of the Absolute Truth, mysticism has been one of the major themes among religious and metaphysical traditions from the antiquity onwards.

The rigidity in the discrepancy between form and reality and the human experience limited by phenomena in the new paradigm of modern era basically meant the exclusion of mystic experience as the immediate experience of the Truth. In this context, mystic experience finds a place either by its efforts to overrun this paradigm or by being accepted as a phenomenon in accordance with this paradigm and the experience of immediate sense that exists at the bottom of religion comes to be defined as the experience of transcendental self, the experience of pure consciousness etc. In these definitions, mystic experience is thought to be an immediate and pure one and thus its epistemological value is not accepted.

According to William James for instance, one of the four specialties that differentiates mystic state of consciousness from others is its noetic quality. Thus, by the 20th century, the number of philosophical and theological studies on mystic experience increases. However, it takes longer time for mystic experience to find a place in its favor within contemporary epistemology, which is distinguished by the emphasis of rationality.

Especially in the first half of the 20th century, when the traditional definition of knowledge “justified true belief”, the rigid evidentialism, was dominant in contemporary epistemology, it was not easy to advocate the epistemological value of mystic beliefs, which depend on the subjective experience of the mystic and do not bear the required conditions. A shift in this paradigm is only possible through a re-questioning of the required conditions for knowledge. With the declining effect of the rigid manner, new spaces for mystic beliefs are opened in contemporary epistemology. In the course of time, within the context of traditional definition of knowledge, questions and problems regarding the epistemological value of mystic experience become evident. The search for a solution to these questions and problems paves way to various arguments that put forward the epistemological value of mystic experience.

The purpose of this study is to discuss the aforementioned problems and possible solutions regarding the epistemological value of mystic beliefs within the context of “justified true belief” as the definition for knowledge in modern epistemology. For this purpose, our study is composed of

three parts together with an introduction. In the first part, the nature of the rigid evidentialist manner in the contemporary definition of knowledge, how this manner caused the exclusion of mystic experience and how it made experiences that depend on beliefs meaningless and devalued them will be discussed. In the second part, the developments that decreased the effects of this rigid manner and how a space for the experiences that depend on beliefs is opened will be discussed. As is known, E. Gettier in his work named “Is Justified True Belief Knowledge” shows that under a more cautious questioning, this definition of knowledge seems to let an “accidental” true knowledge come fore. Thus, unlike the premises of rigid evidentialism, there are no strict limits of rationality.

In this respect, while the limits of rationality get widened in epistemology, some problems in the epistemology of mystic experience become apparent. In this part, these problems will be discussed briefly. In the third part, within the context of contemporary definition of knowledge, the arguments of C. D. Broad, Nilson Pike, William J. Wainwright, John Hick, Richard Swinburne and William Alston regarding the epistemological value of beliefs that depend on mystic experience will be demonstrated. There are two striking points in these arguments: the first is the fact that the rationality of mystic experience, which is an immediate, pure experience of unity, is tried to be put forward through an analogy with the experience of perception that depends on sense data. The second is the fact that in these discussions, the experience is justified and the idea that the mystic may have a belief that depend on his/her experience is supported. In other words, the subject, origin or conditions of the immediate experience of the Absolute, the One or God is out of question. As a result, it will become apparent that in contemporary discussions, the truth value of the propositions that depend on mystic experience is the basic point of interest, that within how a limited scope the need of evaluating mystic experience by means of logic and by the experience of perception of rationalism is discussed and that as including many references, mystic experience lets a rethinking of the limits of epistemology.

Keywords: Mystical experience, contemporary epistemology, justified true belief, mystic union, perceptual experience.