

Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği*

Yazan: Janusz SALAMON

Çeviren: M. Şükrü ÖZKAN**

Dini Tecrübeden Tanrı Hakkındaki Anlamlı İnançlara

Bir mistiğin söz konusu dini tecrübesi, tecrübe ettiği obje hakkında güvenilir bir bilgi kaynağı oluşturabilir mi? Veya böyle bir tecrübeden hareketle tecrübenin objesi olarak varsayılan Tanrı veya Mutlak Gerçek hakkında anlamlı inançlara rasyonel bir gerekçelendirme sağlanabilir mi? Veyahut dini inançlar, rasyonel olarak kabul edilmek için dini tecrübe tarafından gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyar mı? Her dini gelenekteki birçok dindar, inançlarına kişisel dini tecrübelerinden ziyade kendi geleneklerinden yola çıkarak temel bulmasına rağmen (1) genellikle bu gelenekler kurucularının dini tecrübelerini, dinlerinin otantikliğinin ve doğruluğunun kurucu kanıtları olarak müntesiplerine sunarlar (Musa ve İbrahim'in Tanrı'yla karşılaşmalarının Yahudilik için, Pentecost gününde havarilerin tecrübelerinin Hristiyanlık için, Muhammed'in Kuran'ı alışı tecrübesinin İslam dini için önemini düşünün) (2) belirli dini geleneklerdeki bazı dindarların tecrübeleri diğer iman edenler tarafından inançlarının güvenilirliğinin artmasında önemli bir delil olarak görülür (Hristiyan mistiklere kilise doktoru ünvanı verilmekle birlikte, Yahudiler kutsal liderlerinin mezarına yolculuk yaparak onlara saygı gösterirler. Ve bazı ortaçağ İslam mistikleri ölümlerinden binyıl sonra bile yüksek bir hürmetle anılırlar.) Ayrıca şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki (3) günümüzde birçok kişi dini inancını oluşmasının veya en azından derin dini bağlılıklarının temel sebepleri arasında yaşadıkları tecrübelerin etkili olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla dini inançların gerekçelendirilmesinin vasıtası olan dini tecrübenin otantikliğinin ve bilişsel geçerliliğinin karşısında öne sürülen argümanların çürütülmemesi durumunda, bu durumun dini duruşun rasyonelliğine ciddi bir meydan okuma oluşturacağı sonucuna varılabilir.

Aşağıda bazı dini tecrübelerin bilişsel tecrübe biçimi olabileceğine ve bu nedenle dini tecrübeden hareketle Tanrı hakkında anlamlı inançlara ulaşmanın mümkün olabileceğine inanmak için iyi sebeplerin olduğunu göstermeye çalışa-

Çeviri gönderim tarihi: 26.12.2017, kabul tarihi: 21.03.2018.

* "On Cognitive Validity of Religious Experience", Forum Philosophicum, Facultas Philosophica Ignatianum, Cracovia-Krakow, 9 (2004): 7-24.

** Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A. B. D.
msozkan1250@hotmail.com

çağım. Fakat dini inançların rasyonel olarak kabul edilmesi için dini tecrübeyle temellendirilmesi gerektiğini iddia etmeyeceğim. Ne de spesifik durumlarda dini tecrübenin verilerinin dini inançların rasyonel gerekçelendirilmesine katkı sağladığını söyleyeceğim. Dahası dini tecrübeden başarılı bir teistik argüman (Tanrı'nın var olduğuna yönelik) oluşturulup oluşturulamayacağı sorusunu cevaplandırmayacağım.

Dini tecrübenin bilişsel geçerliliğini savunmak için W. P. Alston ve W. J. Wainwright tarafından detaylı şekilde paylaşılan, bazı dini tecrübelerin kendi bilişsel geçerliliği lehine varsayım yaratma noktasında duyu tecrübesine yeterince benzediği yaklaşımının avantajlarını vurgulayacağım. Bu alanda C. Franks Davis'in¹ yaptığı klasik araştırmaları göz önüne alarak bu yaklaşımı geçersiz kılmak için girişimde bulunacağım. Böylece bu araştırmaların başarılı olmadığı, dini tecrübe hakkında kapsamlı bir açıklama sağlamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu araştırmalardan elde edilen sonuçların, bazı dini tecrübelerin sujenin zihninden bağımsız şekilde Tanrı veya Mutlak Gerçeklikle karşılaşma örnekleri olduğu şeklinde açıklanmasından daha ikna edici ve makul olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla şimdiye kadar ileri sürülmüş olan ve her şeyin görünüş şeklinin daima onların oldukları gibi kabul edilmesi gerektiğinin dini tecrübe hakkında geçersiz sayılması öngören indirgeyici hipotezler bizi ikna etmek için (Swinburne'nün safdillik ilkesinde söylemiş olduğu gibi²) yeterince sağlam değildir.

Dini tecrübe olarak nelerin kabul edilebileceği gibi karmaşık bir probleme burada yer olmamasına rağmen (çünkü farklı dini geleneklerde çeşitli dini tecrübe şekilleri mevcuttur) en azından önemli bir ayrıma dikkat çekmek zorundayız. Birinci paragrafta dini inançların gerekçelendirilmesi bağlamında dini tecrübenin öneminin popüler sebeplerini vererek biraz da kışkırtıcı bir şekilde farklı kişilerce dini tecrübe kategorisi içerisine dahil edilen değişik dini tecrübe örneklerine işaret ettim. Dolayısıyla sayısız yazarın argümanlarını kabul ederek dini tecrübe ve mucize arasındaki ayrımın kritik öneminin geçerliliğini teyit etmek isterim. Bu ayrımı tanımlamak çok da kolay olmasa da bunu şekillendirmenin en basit yolu aşağıdaki çizgide ilerleyebilir. Mucize terimi bir olaya veya tabiatın tecrübe edilmesine atıfla açıklanır ki, bu olay veya tecrübe tek bir şahıs tarafından tanık olunmuş ya da tecrübe edilmiş olsa bile benzer şartlar altında bulunan her birey tarafından gözlemlenebilir veya paylaşılabilir bir niteliğe sahiptir. Buna karşılık dini tecrübe bu tecrübeyi yaşayanla aynı zaman ve mekanda bulunan diğer kişilerin benzer tecrübeyi yaşayamayacağı bir yapıdadır. Kabaca söyleyecek olursak mucize umumi bir doğaya sahipken dini tecrübe şahsidir. Böyle değerlendirildiğinde Musa'nın

1 C. Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford, 1989.

2 R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, 1979, 254.

yanan çalıda Tanrı'yı tecrübe etmesi, havarilerin Pentecost günündeki tecrübeleri mucize örnekleri olarak görülmelidir.

Bunu akılda tutarak bu çalışmanın da amaçları doğrultusunda, 'dini tecrübe' terimini, dünya dinlerinin çoğu müntesibinin sahip olabileceği mistik tecrübenin elverişli bir görüşü olarak farz edilebilecek daha güçlü ve sınırlı bir anlamda kullanmayı öneriyorum. Bu nedenle sadece bu tecrübeleri yaşayanlarca, onların zihinlerini aşan ve gerçekleşen tecrübeden bağımsız olarak var olan bir takım objektif gerçekliklerin kabul edildiği tecrübelerle ilgileneyeğim. Böylece Aziz Teresa'nın otobiyografisinin aşağıda geçen pasajlarında anlatılan tecrübelerin, dini tecrübeye ilişkin paradigma olguları sayılabileceğini varsayacağım. Bu tecrübeler, ikincisinin daha az somut olması ve tabii alanda duyuyla fark edilmemesi nedeniyle birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her ne kadar birbirinden farklı olsa da bu iki tecrübenin bilişsel geçerliliği lehinde varsayım oluşturmak için, onların yeterince duyu tecrübesine benzediğini iddia etmek durumundayız. Bölüm 28'de Aziz Teresa şöyle yazar: "Aziz Paul Gününde'ki ayinde bulunduğum bir zamanda, resimlerde görüldüğü gibi, dirilen bedeninin bütün güzelliği ve ihtişamı içinde önümde en kutsal insan durmuştu."³ Bölüm 27'de ise şunu okuruz: "Bir gün dua ederken yanımda Mesih'i gördüm, daha iyi ifade edecek olursam ben onun bilincindeydim, çünkü bedenimin veya ruhumun gözleriyle hiçbir şey görmedim. Bana oldukça yakın görünüyordu ve gerçekten O'ydü."⁴

Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliğine Yönelik Yapısalcı İtiraz

Dini tecrübenin Tanrı'nın veya İlah'ın nesnel gerçekliği inancını gerektelen-dirmede kullanılabilirliğini savunan ilk ve en etkili yazarlardan birisi William James'tir. Varsayılan dini tecrübeler hakkında geniş malumatları inceledikten sonra "Dini Tecrübenin Çeşitleri"⁵ adlı eserinde onlardan bazılarının kişinin sosyo-dini bağlamı açısından yeterli açıklama bulamadığı ve haklı olarak insan hayatının gerçekliğinden farklı bir varlığa sahip olan Kutsal'ın (Tanrı benzeri bir objenin oldukça geniş anlamıyla kullanılması) tecrübeleri olarak ele alınabilecekleri sonucuna varmıştır. James, dini tecrübenin beşeri karşılığı bekleyen ilahi bir teşebbüsle başladığını iddia eder. Bu dini tecrübelerin doğasını anlama açısından hem dini bağlamın hem de rasyonel dini kavramların sağladığı roller, bu tecrübelerin kutsal ile birey arasında dolaysız olarak gerçekleşmesi sebebiyle ikincil derecede öneme sahiptirler. Bizim konumuzla son derece alakalı olan şey, James'in örgütlü dini öğretilerden ziyade bireysel dini tecrübelerin dini hayatın omurgasını oluşturduğu ve bu sebeple dini inancın gerekçelerinin araştırılması için dini tecrübe alanına dönülmesi gerektiği yönünde ulaştığı sonuçtur.

3 St Teresa, *The Life of Saint Teresa of Avila by Herself*, translated by J. M Cohen, Penguin 1957, 196.

4 *Ibid*, 187-188.

5 W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Routledge 2002.

James'in dini tecrübenin doğası ve epistemik statüsü hakkındaki görüşü, R. Otto tarafından büyük ölçüde paylaşıldı. Daha sonra E. Underhill ve W. Stace gibi yazarlar tarafından benimsendi ve geliştirildi. Bu yazarlar bir grup olarak ele alındığında genellikle özcüler olarak nitelendirilirler. Küçük farklılıkları bir kenara bırakarak tüm özcüler şu görüşleri benimserler: (a) zaman içindeki dini tecrübeler, gelenekler ve kültürler bazı temel özelliklere sahiptir ve özde aynıdır; (b) dini tecrübelerin tamamı aynı objektif referansa sahiptir, diğer bir deyişle bu tecrübeyi yaşayanlarca farklı isimlerle nitelendirilen mutlak bir prensiple yakın ve doğrudan temas kurarlar.

Dini olarak nitelenen farklı tecrübelerin metafiziksel alanda ortak bir objektif referansa sahip oldukları iddiasına, yapısalcılar olarak bilinen bazı yazarlar tarafından itiraz edildi. S. T. Katz ve W. Proudfoot gibi yapısalcılar salt (vasitasız) tecrübelerin olmadığını belirtti.⁶ Buna göre sosyal şartlarımızın etkisi tecrübelerimiz üzerinde o kadar derindir ki tecrübe asla vasitasız gerçekleşemez. Bilakis o, var olan dilsel, kavramsal, söylemsel ve kurumsal varsayımlarla şekillendirilir. Öyle ki yaşanan tecrübe önceden var olan öğrenilmiş, tasarlanmış ve tecrübi gerçeklikte hayata geçmiş kalıplara uyumludur.

Teorik çerçeve olarak Kantçı idealizmi (veya daha çok onun belirli yorumunu) kullanan yapısalcılar fikirlerimiz, kavramlarımız ve dilimizin gerçekliğe tekabül etmediğini ancak tecrübe ettiğimiz yapıları dünyaya empoze ettiğini iddia ederler. Tecrübemizi, tecrübe ettiğimiz nesnelere göre kural ve yapıları sağladığımız anlamda oluştururuz. Kişinin kavramsal çerçevesi, tecrübe edebildiği veya edemediği şey için yapı ve sınırları belirler. Dolayısıyla dini tecrübenin doğasını anlamak için, sadece kişinin tecrübeden sonraki beyanlarını (yani yorumunu) değil, aynı zamanda tecrübeden önce sahip olduğu kavramsal çerçeveyi de incelememiz gerekmektedir. Şimdi, yapısalcılar özcülere karşı, iddia edilen dini tecrübelerin kavramsal çerçevelerinin radikal şekilde farklılık gösterebildiği durumda tüm dini tecrübelerin zorunlu olarak aynı olduğunun söylenemeyeceğini iddia edeceklerdir. Katz'ın oldukça ikna edici şekilde dikkat çektiği üzere: "Hiçbir kimse, boş dindinliğin (Nirvana) şahsi olmayan tecrübesi ile Batı dini geleneğinin kişisel Tanrısı olarak algılanan iki gerçek kişilik arasındaki yoğun, aşk dolu ve samimi ilişkinin aynı olduğunu meşru bir şekilde iddia edemez."⁷ Katz, nihai objektif gerçeklik veya Gerçeğin hakkında konuşma ihtimalini düşünür ve böyle bir gerçekliğin keşfine sahip olma iddialarının çoğu zaman birbiriyle uyumsuz olduğu sonucuna varır: Yahudi ve Hristiyan mistisizmi Tanrı'daki nihai Gerçekliği bulur, Hindu ve Müslüman bir mistiğin Gerçeği nihai Gerçek hakkındaki daha önceki mistik inançlara bağlı şekilde ya teist ya da panteist doğaya sahip olabilirken Nirvana Budizmi,

6 Cf. S. T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", in S. T. Katz (ed), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London and New York 1978, 26.

7 Cf. S. T. Katz, *Op. Cit.*, 39.

Neoplatonizm ise onu düşüncelerde bulur. Dolayısıyla Katz'ın Gerçeğin dilsel ve kültürel açıdan bağımlı olduğu düşüncesine göre bahsedilen vakaların her birindeki Gerçeklik tecrübesi benzer olarak tanımlanamaz.⁸

Buradan yalnızca dini tecrübenin kişinin dini bağlamından etkilendiği değil, aynı zamanda bu bağlam tarafından yaratılabileceği iddiasına bir adım var. W. Proudfoot dini tecrübenin, kişilerin önceki tecrübelerinde, bu tecrübelerle bağılıklarında ve kendi tecrübelerini dini olarak belirledikleri bağlamsal durumlarda var olan kavram ve inanç haritaları aracılığıyla tam olarak açıklanabileceğini savunur. Sonuç olarak Proudfoot, dini tecrübelerin aşkın bir referans noktası gerektirmediğini, ancak tamamen doğal bir şekilde açıklanabileceğini söyler.⁹

Bununla birlikte dilsel yapısalcı modelin, çeşitli sebeplerle dini tecrübenin birçok esasını açıklamakta uygun olmadığı görülüyor. İlk olarak, dini tecrübenin her zaman tutucu karakterde olduğu söylenemez (şartlar tarafından şekillendirilen tecrübe gelenek tarafından verilen beklentileri teyit etmektedir). Çoğu zaman tam tersi de geçerlidir. Örneğin, Aziz Teresa tecrübesini yansıtırken beklentilerinin önemsiz olduğunu şöyle yazar: “ Benim ruhum (...) hiç bu arzuyu taşımamıştı, ne de böyle bir tecrübenin mümkün olduğunu öğrenmişim.”¹⁰ Dahası çoğunlukla dini tecrübelerin dini reformculara kendi geleneklerini dönüştürme yönünde ilham kaynağı olması, tecrübeleri kendi geleneklerinden kabul ettikleriyle belirlenecek olursa, açıklanamaz. İkincisi, bazı dini tecrübeler içeriksiz gibi görünür ve bundan dolayı tecrübe ile kişinin geleneği arasında bağlantı oluşturabilecek herhangi bağlamsal bir kavram olmaz (Meister Eckhart'ın mistisizmi burada iyi bir örnek olabilir).

En önemlisi, yapısalcıların salt (vasitasız) tecrübelerin bulunmadığı yönündeki temel varsayımına itiraz edilebilir. Örneğin, W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* adlı eserinde bazı vasitasız tecrübelerle imkan tanır ve hem suje hem de obje açısından bu tarz tecrübelerden bahseder. Suje açısından vasitasız tecrübeler objenin doğrudan farkındalığını içerir. Objeye açısından vasitasız tecrübelerde obje, sujeye sunulur veya verilir. Alston'un görüşüne göre, bu tarz tecrübeler her hangi bir kavramsallaştırma, inanç, yargı ve genel kavramların objeye uygulanmasından bağımsızdır. Birçok tecrübeye sujenin obje hakkındaki doğrudan farkındalığının kavram ve yorumlarla sıkı sıkıya bağlı olduğunu itiraf eder fakat belirli durumlarda sujenin objeyi doğrudan farkındalığı, kavramlardan bağımsız şekilde var olabilir. Dini tecrübenin yapısalcı ana eleştirilerinden birine karşı Alston şunları söyler: “ Proudfoot, belirli bir türe ait tecrübeyi tanımlamada ve tecrübenin ne olduğu veya neden olduğu konusunda kafa karışıklığı yaşamaktadır. Proudfoot, tecrübenin dini veya mistik olarak tanımlanmasında kav-

8 Cf. S. T. Katz, *Op. Cit.*, 50.

9 Cf. W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley and Los Angeles, 1985, 348.

10 St Teresa, *Op. cit.*, 190.

ramlar kullanıldığı için, tecrübenin kendisinin kavramlardan bağımsız olmadığını defalarca savunmaktadır. Fakat belli bir türe ait şeyin tecrübesini tanımlamak için bir kavram kullandığımız gerçeğinden, tanımladığımız şeylerin kavram ve yargıları içerdiği sonucuna ulaşamayız.”¹¹

Önde gelen çağdaş bir özcü olan W. T. Stace, mistik tecrübe, kavram ve verilen yorumlar arasında oldukça benzer bir ayrım noktasına dikkat çeker.¹² Stace için tecrübe Bir’in veya Birlik’in tecrübesidir ve bu tecrübe mistik tarafından her hangi bir yorumlamadan önce kavranır. Kavram, mistik tecrübelerin ampirik ve uygun analizi ile düzenlenir. Yorumlar ise Bir’in tecrübesinin hemen ardından, mistikler tarafından verilen değişik açıklamalardır. Bu yorumlar mistiğin ait olduğu dini geleneğin öğretileri tarafından muhtemelen etkilenir. Fakat farklı yorumların olduğu gerçeği, gerçek mistik tecrübenin her iki durumda da aynı olduğunu yani Bir’in tecrübesi olduğunu ortadan kaldırmaz. Onun ortaya koyduğu gibi: “ Birlik, Bir tüm mistisizmin tecrübesi ve kavramıdır. Bu birlik algılanır veya doğrudan kavranır. Bu birlik farklı şekillerde yorumlanabilir ve bu yorum bir kural olarak büyük ölçüde kültürel çevreye ve bireysel mistiğin daha önce sahip olduğu inançlara bağlı olacaktır.”¹³

E. Underhill,¹⁴ tecrübe ve onun bağlamı arasında basit bir ayrım yaparak, dini tecrübenin belirli bir dini bağlamdan bağımsız olduğunu iddia eder. Underhill’e göre mistisizmin temelini oluşturan Tanrı ve kişi arasındaki birlik, değişen kültürler ve dini gelenekler arasında bile aynıdır. Bağlamın kültürel etkileri ikincil öneme sahiptir ve tecrübenin kendisinden ayırt edilebilir. Kişinin objektif mistik formlarının, kabul ettiği geleneksel teolojinin belirli zihinsel imgeleri gerekli değildir ve her mistik tecrübenin özü olan Tanrı ile birlik tecrübesine ulaşmak mümkündür.

İndirgemeci İtiraz

İndirgemeci itiraz, bilimin dini tecrübeyi tamamen açıklayabileceği inancına dayanır. Dini tecrübenin genel olarak iki ana alternatif açıklaması vardır: Patolojik ve patolojik olmayan.¹⁵ Patolojik açıklamalar, dini tecrübeleri normal olarak yanlış algılamaya veya olmayan algılamaya ilişkin yollarla açıklamaya çalışırlar. Bu durumda dini tecrübe, bu tecrübe sonucunda oluşan inançların temeli olarak güvenilir bir kaynak kabul edilemez. C. Frank Davis, çoğumuzun patolojik olarak düşüneceği dört grup açıklama belirler: (1) telkine/hipnoza aşırı yatkınlık; (2) yoksunluk ve uyumsuzluk; (3) ruhsal hastalık; (4) anormal psikolojik durum-

11 W. P. Alston, *Perceiving God*, Ithaca and London 1991, 40-41.

12 Cf. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, MacMillan 1960, 5nn.

13 W. T. Stace, *Op. cit.*, 66.

14 E. Underhill, *The Essentials of Mysticism*, Oneworld Publication, 1999.

15 Cf. C. Frank Davis, *Op. cit.*, chapter 8.

lar. Hipnoza yatkınlık, dini tecrübelerin bir şekilde hipnoza benzeyen süreçler aracılığıyla meydana geldiğini ima eder. İlk açıklamaya gelince, iddia edilen dini tecrübelerin bazı durumlarda hipnoza yatkınlıkla ilişkili olmasına rağmen, bildirilen dini tecrübelerin çoğunun bu tarz durumlarla her hangi bir ilgisinin olmadığı görülmektedir. Dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine karşı, bu tecrübelerin sosyal açıdan yoksun bırakılan insanlar (Karl Marx'ın 'Din halkın afyonudur' sözünde öne sürüldüğü gibi) için telafi biçimi olan uyumsuzluk örnekleri olduğu temelinde şekillenen iddia, dini tecrübenin basitçe daha düşük sosyo-ekonomik gruplarla alakalı olmadığını gösteren sosyolojik araştırmaların sonuçlarına ters düşebilir. Diğer bir iddiada, bahsi geçen tecrübelerin duygusal sıkıntılardan ve endişeden muztarip olanlar arasında görüldüğü için, dini tecrübenin insan aklının bilinçsiz mekanizmasına referansla yeterince açıklanabileceği söylenir. Fakat öyle görünüyorsa ki, Tanrı kavramının bir bakıma süper-ego (S. Freud'un önermiş olduğu) gibi kullanıldığı durumlarda, dini tecrübenin gerçekte süper-egonun sınırları boyunca bizimle bağlantılı olan şeyden ziyade sadece insan aklının yansıtması olduğu kanıtlanamaz.

Bazıları, dini tecrübelerin bilişsel geçerliliğini, bu tecrübelerin histeri, sanrı, cinnet veya depresyon olarak bilinen tecrübelerle benzer olduğu gerekçesiyle sorgular. Buna karşılık zihinsel hastalıkların psikolojik ifşalar üretebileceğine dikkat edilmelidir, fakat böyle bir hastalığın düzelmesinden sonra bu ifşalar kişi tarafından saçma olarak kabul edilir. Bununla birlikte dini tecrübeyle ilgili bilgiler, bu tecrübeden çok sonra değer kazanır. Zihinsel hastalıkların yaşam kalitesini yükselten niteliğe sahip olmadığı düşünülürken, dini tecrübe çoğu kez insan gelişiminin ilerlemesinde bütünleştirici bir adım olarak hizmet eder. Bazen dini tecrübelerin uyuşturucu kaynaklı tecrübeler olduğuna dair iddialar öne sürülür. Fakat tekrar dikkat çekmek gerekir ki, ilaçların etkisiyle meydana gelen anormal psikolojik durumların bazı durumlarda belirli bir dini tecrübeyle eğilimli hale getirebileceği olasılığı varsa da, dini tecrübenin büyük çoğunluğunda ilaç kullanımı bulunmamaktadır.

J. L. Mackie, patolojik olmayan doğalcı açıklamayı önererek dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine itiraz eder.¹⁶ Dini tecrübe için bir açıklama sağlamaya çalışırken Ockham'ın usturası, daha farazi teistik görüşler üzerinden insan tecrübesi kapsamındaki bilinen süreçleri tercih etmek için uygulanır. Mackie, dini inanç ve pratiklerin toplum içinde yaşamakla birlikte gelen normal süreçler yoluyla ortaya çıktığına inanmaktadır. Belirli tecrübeleri kutsal bir nedene bağlamak şartlandırılmış olmayı gerektirir. Bu bakış açısında Tanrı fikri, mevcut bilimsel bilginin açıklayamayacağı boşlukları doldurmaya yardımcı olur. Buna karşın Mackie'nin naturalistik yaklaşımı, dinin bilimin bir formu olmayı amaçlamadığı için oldukça

16 Cf. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982, 197.

yanlış görünüyor. Bilim eşyanın mevcut oldukları şekilde niçin var olduklarının sebeplerini arar. Din ise bütün eşyanın var olma sebebini araştırır. Bu amaçla ve insan hayatının kaderiyle ilgili nihai sorularla ilgilenir. Bu tür soruları cevaplamak için de bilim alanının ötesine uzanır. Bilimsel cevaplar dindar bir kişinin dünya görüşünün parçasını oluşturur ve bu cevaplar, merkezinde Tanrı olan bir evren resminin arka planına sahip olabilir. Fakat bilim genelde din tarafından sorulan sorulara nadiren cevap verir.

Dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine karşı yaygın olarak kullanılan diğer bir doğalcı argümanda, bilimin dini veya mistik olarak nitelenen tecrübelerle sonuçlanacak elektrik uyarılarının tümünü tanımlaması sebebiyle, dini tecrübelerin bilimsel olarak açıklanabileceği iddia edilmektedir. Mistik tecrübelerin nöro-fizyolojik faktörlerden kaynaklandığı iddiası hakkında ne söylenebilir? Buradaki soru, herhangi bir tecrübenin doğasının beyindeki kimyasal veya elektrik uyarılar açısından daima tam olarak açıklanıp açıklanamayacağıdır. Burada belirtilmesi gereken husus, tecrübeye neden olan şeyin doğrudan doğruya değerlendirilemeyeceğidir. Görsel algı örneğini ele alalım. Bir kitap gördüğümü iddia edebilirim. Asıl görme tecrübesi doğrudan kitaptan kaynaklanmaz. Dolaysız neden, görme imkanı sağlayan elektrik uyarılarda bulunmalıdır. Şayet bu uyarılar işe yaramazsa, kitap bütün gün önümde dursa da onu göremezdim. Fakat bununla birlikte, kitabın tecrübenin doğrudan nedeni olmaması, kitabın benim tarafından görülmediği anlamına gelmez. Hiç kimse bu sonuca varamaz, çünkü kitap tecrübenin doğrudan nedeni olmasa da, halen tecrübenin meydana gelmesini sağlayan neden zincirinin en gerisindeki figürdür. Orada bir kitap olmasaydı, halüsinasyon olmadığı sürece kesinlikle bir kitap göremezdim. Dolayısıyla bir kitabı görme tecrübesinin bilişsel geçerliliğini ortaya koymak için gerekli şart, kitabın tecrübenin doğrudan nedeni olması değil, tecrübeye götüren nedensel zincirin bir yerinde bulunmasıdır. Benzer şekilde Tanrı'nın mistik tecrübenin doğrudan nedeni olduğunu iddia etmeye gerek olmadığını söyleyebiliriz ki, doğrudan neden kimyasal veya elektrik uyarılar olabilir. Gerekli olan şey Tanrı'nın nedenler zincirinin içerisinde olduğunun gösterilmesidir.

'Çatışan Hakikat İddiaları' İtirazı

Dini çeşitlilik olgusundan kaynaklanan itiraz, bazen çatışan hakikat iddiaları itirazı olarak bilinir. Bu itirazın en önde gelen savunucularından birisi A. Flew'di.¹⁷ Bu itiraz, dini tecrübeyi yaşayanların tecrübe ettikleri şeyi tanımlamada anlaşamayacakları için onların tecrübelerinin ya illüzyon olduğu ya da yanlış yorumlamaya dayandığı görüşüne dayanır. Her iki durumda da, onların tecrübeleri rasyonel olarak kabul edilen inançların gerekçelendirilmesi için kesin olarak güvenilirmezdir.

17 Cf. A. Flew, *God and Philosophy*, London 1966, 24-139.

Aslında, birisi muazzam çeşitlilikteki dini tecrübelerin sayısız dini inancı doğrulayacağına işaret edebilir. Bu inançların birçoğu birbiriyle çelişkilili olduğundan, dini tecrübenin bu inançları gerekçelendirmenin güvenilir yolu olarak kabul edilmesi nasıl mümkün olabilir? C. Franks Davis, 'dini' olarak tanımlanabilecek beş tecrübe türü sayar: kutsal bir gücün esrarlı tecrübeleri, diğer bir varlıkla birleşme şeklinde gerçekleşen mistik tecrübeler, yüce benlik ile özdeşlemenin monistik tecrübeleri, tüm yaratılışın arkasındaki temel birliğin doğal mistik tecrübeleri, tüm gerçekliğin kalıcı ve geçiciliğinin tecrübesi.¹⁸ Birbiriyle çelişmeden bütün bu tecrübelerin, dini gerçekliğin aynı türüne atıf yapamayacağı aşikârdır. Bu durumun dini tecrübeden yola çıkarak Tanrı hakkında anlamlı inançlara ulaşmaya çalışan her hangi bir argüman karşısında ciddi bir tehdit oluşturduğu görülür. Buradaki çıkış yolları nedir?

En belirgin çözüm W. James'in izinden gitmek ve zaman, dini gelenekler ve kültürlerin içindeki dini tecrübelerin bazı ortak özelliklere sahip olduğunu, bu nedenle özde aynı olduğunu iddia etmektir. Bu yaklaşıma göre tecrübeler asla çatışmaz, çatışan sadece doktrinler ve yapılan yorumlardır. Bunun, bütün dini veya mistik tecrübelerin mutlaka daha sonra çeşitli şekillerde yorumlanacak aynı tek bir tecrübeye tekabül ettiği iddiasını varsaymadığını belirtmek önemlidir. Burada ortak olarak işaret edilen şey, bundan çok daha karmaşık olabilir. Bunu görmek için indirgenemeyen dört mistik tecrübe türü olduğunu iddia eden C. Franks Davis takip edilebilir: (a) diğer varlığın tamamen ürkütücü tecrübeleri, (b) diğer kişisel bir varlıkla aşk dolu ilişkinin tecrübeleri, (c) tüm farklı yaratılışın birlik tecrübeleri, (d) benliğin birlik tecrübeleri. Ona göre mistik tecrübeler arasında iddia edilen çatışmanın çoğu yüzeyseldir, çünkü her bir tecrübe türü, her dini gelenekte bulunur ve tecrübeler arasında ortak bir öz elde etmek mümkündür. Onun görüşünde tüm esrarlı ve mistik tecrübeler, ezeli, tanımlanamaz, hakiki Gerçeğin tecrübeleri olmaları hasebiyle benzerdir. Yorum genellikle tecrübeye dahil edilebileceği için (yapısalcıların iddia ettikleri ve bir dereceye kadar haklı oldukları gibi), bir kimsenin sahip olduğu tecrübe türü (yukarıda bahsedilen dört indirgenemez tür açısından) hem onun kişiliğine hem de belirli kültürel ve tarihsel arka plana bağlı olabilir. Bu nedenle farklı tecrübe türlerinin ortak bir referans içermediği söylenemez.

J. Hick, (Kantçı epistemolojinin arka planına dayalı olarak) dini tecrübenin bizim insani kavramlarımız aracılığıyla bilinçte şekillenen aşkın Gerçeklik huzurunda meydana geldiğini iddia eder. İnsan olmanın farklı yolları çeşitli kavramsal sistemler ürettiği için aşkın Gerçeklik farklı dini geleneklerde kutsallaştırılan çeşitli yollarla tecrübe edilir.¹⁹ Dolayısıyla Hick, farklı dini geleneklerde Tanrı hakkın-

18 Cf. C. Franks Davis, Op. cit., chapter 7.

19 Cf. J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, 21.

da kullanılan dil ve kavramları gerçek anlamında Tanrı hakkında doğru ifadeler olarak görmez, ancak bu ifadeler her dini geleneğin kavramsal ve kültürel formları içerisinde Tanrı'nın nasıl görüldüğünün tasvirleridir. Hick, bu tasvirlerden her hangi birisinin, gerçek anlamında Tanrı için geçerli olduğunu varsaymamamız gerektiğini savunur. “İnsani tecrübe alanında uygulanan somut tanımlamalardan hiçbirisi, tecrübe edilemeyen bir bölge için literal olarak uygulanamaz. Çünkü fenomenal alem kendi kavramsal çerçevelerimiz tarafından yapılandırılırken, numenal alem öyle değildir. Fakat yine de o, bu niteliklerin numenal zemindir.”²⁰

Ancak W. P. Alston, Hick'in dindarı çözölemeyen bir ikileme karşı karşıya bıraktığı hususunu ortaya çıkarır: şayet her biri az çok eşit hakikat/tasvir ise bir kimse neden bir dini geleneği diğerine tercih etmelidir (Hick'in onların tamamının hakikat tasvirleri olduğu düşüncesine yönelik bu soruyu neden bir kenara bırakıyoruz). Ayrıca W. Hasker'ı takip ederek Alston, bu düşüncenin Hristiyan inancına karşı olabileceğine dikkat çekerek uyarır: “Hristiyanlığa alternatif olan ve onunla bağdaşmayan dini tecrübeleri yorumlamak için çeşitli şemalar var ise ve bu şemaların yanlış olduğunu düşünmek için belirleyici nedenler bulunamıyorsa, Hristiyan pratiğinin güvenilir olmadığını düşünmek için iyi bir neden var demektir.”²¹ O halde çözüm nedir? Alston burada benim de mantıklı olduğuna inandığım, görsel tecrübe temelinde inançlar oluşturma örneğini kullanıyor. Bu inançlar, görsel tecrübeye uzaydaki dağınık ayrık nesnelere algıladığıma dair daha yaygın ‘Aristotelesçi’ inanca karşı oluşturulmuştur. Belki bir şey başka bir kültürde oldukça farklı şekilde görülebilir ve dolayısıyla görsel tecrübe temelinde dünyanın doğası hakkında farklı inançlar oluşabilir. Fakat bu imkan, görsel tecrübenin dünya hakkında inanç oluşturma konusunda güvenilir bir yol olduğu fikrinden vazgeçmeme neden olmaz. “Rakip uygulamalardan hiçbirinin benimkinden daha doğru olduğunu varsaymak için her hangi bir harici sebep yoksa, benim için tek mantıklı yol, sahip olduğum ve dünyadaki amacımı gerçekleştirmede bana en iyi şekilde hizmet eden uygulamaya sıkıca bağlı kalmaktır.”²² Alston, Hristiyan dini tecrübesine dayanarak meydana gelen Tanrı hakkındaki bir Hristiyan inancının güvenilirliği açısından, benzer ilkenin uygulanması gerektiğini savunur.

Alston'un teferruatlı dışlayıcı tutumuna katılan W. J. Wainwright, dini tecrübenin birçok farklı tecrübe çeşidini kapsayan bir üst terim olduğunu ve genelde gerçekten çelişkili iddiaları barındırabileceğini, fakat bu tecrübelerin tamamının bilişsel olamayacağını öne sürer. Ancak bu durum hepsinin bilişsel olmadığı veya aldatıcı olduğu anlamına gelmez.²³

20 J. Hick, *The Interpretation of Religion*, New Haven 1989, 246-7.

21 W. P. Alston, *Op. cit.*, 272.

22 W. P. Alston, *Op. cit.*, 274.

23 Cf. W. Wainwright, *Mysticism*, The Harvester Press 1981, 107.

Dini Tecrübenin Bilişsel Geçerliliği İçin Analogik Argümanlar

Şimdiye kadar dini tecrübenin bilişsel geçerliliğine karşı öne sürülen argümanların kesin olmadığı göz önüne alındığında, bazı dini tecrübelerin bazı inançlar için gerçekten apaçık dayanak olabileceği sonucuna varabiliriz. İtirazlar için yeterli derecede güçlü pozitif nedenlerin yokluğunda, bir insanın algıladığı şeyin muhtemelen öyle olduğu temel sezgisini ileri sürerek bunu yapabiliriz. Fakat bu, nihayetinde belirleyici itirazların eksikliği, er ya da geç başka zeminlerde dile getirilebilecek dini tecrübenin güvenilmezliğini dışlamadığı için minimalist bir sonuç olarak görülebilir. İhtiyaç duyulan şey, dini tecrübelerin dini inançları ne ölçüde oluşturabileceğine ve dini inançların ne şekilde anlaşılabilmesine yardımcı olacak epistemolojik modeldir. W. P. Alston, *Perceiving God* adlı eserinde bize böyle bir model sunar.

Alston, sıradan (doğrudan) algısal tecrübenin güvenilirliği ve dini tecrübenin güvenilirliği arasında bir paralellik çizer. Onun temel tezi dini tecrübenin ya da daha doğrusu ‘Tanrı’nın tecrübi farkındalığının’, ki o bunu Tanrı’nın algılanması olarak nitelendirir, dini inancın temellendirilmesine katkı sağladığıdır, öyle ki bir kişi bir varlık olarak Tanrı’nın veya faaliyetlerinin algılanmasına dayanarak O’nun hakkında belirli inançları kabul etmede haklı gerekçelere sahip olabilir. Alston, dini tecrübeden yola çıkarak Tanrı’nın varlığı için bir argüman elde etme çabası içinde olduğunu açıkça reddeder. Tanrı’nın varlığının dini tecrübe ile ilgili olgular için en iyi açıklamayı sağladığını veya ikinciden yola çıkarak birinciyi her hangi bir şekilde tartışmanın mümkün olduğunu kabul etmemekte, yalnızca insanların bazen Tanrı’yı algıladıkları ve böylece O’nun hakkında gerekçelendirilmiş inançlara sahip olabilecekleri iddiasıyla kendisini sınırlamaktadır. (Gerçi A. Plantinga ve W. J. Wainwright tarafından ortaya atılan ‘Tanrı’nın varlığı’ tipik teistik algısal inançların önerme içeriği olmasa bile, bu önerme içeriğinin açıkça kendini gerektirdiği görüşünü kabul etmiş görünür.)²⁴ Alston, kavramsallaştırmam veya hakkında yargıda bulunmam dışında, algılamının belli bir şekilde bana kendisini sunan bir şeyden oluştuğu bir algı modeli önerir ve bunu doğrudan dini tecrübelerle uygulayarak dini tecrübeye sahip olan birçok kişinin, kendi tecrübelerini benzer şekilde anladığını gösterir. O, bir kimsenin Tanrı’nın doğrudan ve gerçek algılamasına sahip olma ihtimalini reddetmek için iyi bir sebep olmadığı sonucuna varmıştır. Tanrı tarafından bize sunulan özelliklerin, duyu objeleri tarafından sunulandan çok farklı olduğu itirazına, Alston genelde karşılaştırmalı kavramlar kullanarak görüşlerini bildirdiğimizi, Tanrı’nın tecrübemize kendisini nasıl sunduğunu ifade ederken kullandığımız şeyin bu olduğunu söyleyerek cevap verir. O, genel olarak birinin dini tecrübenin gerçek değerini belirlemek için girişimde

24 Cf. W. Wainwright, Op. cit, 1-3.

bulduğunda ortaya çıkan problemlerin, prensipte normal algı tecrübesinden kaynaklanan problemlerden farklı olmadığını vurgular.

Benzer argüman şekli, daha az gelişmiş olsa da W. J. Wainwright tarafından daha önce ortaya konmuştu.²⁵ O, mistik tecrübenin duyu tecrübesine benzemesinin, onun bilişsel geçerliliği lehinde bir varsayım oluşturduğunu iddia eder. Bu argüman şöyle şekillenir: (1) dini tecrübeler duyu tecrübelerine benzerdir (2) duyu tecrübeleri bilişseldir (3) bu nedenle dini tecrübeler de bilişseldir. Alston gibi Winwright da dini tecrübe ve duyu tecrübesi arasındaki iddia edilen farklılıkların önemsiz olduğunu düşünür. Dahası (C. B. Martin gibi bazı eleştirmenlerin iddia ettiği gibi) bir mistiğin yaşadığı Tanrı tecrübesindeki iddialarının doğrulanamaz olması anlamında, dini tecrübenin kişisel bir şey olduğu ve umuma açık olmadığı ayrıca bu iddiaların doğru veya yanlışlığının belirlenebileceği bağımsız test ve kontrol mekanizmalarının olmadığından, dini tecrübeyle duyu tecrübesinin radikal farklılık içerdiği düşüncesinin doğru olmadığını düşünür.²⁶ Bu bağlamda dini topluluklarda kullanılan bir takım geçerlilik ölçütleri sunar. Onların arasında, gerçek dini tecrübelerde hiçbir paradigmanın bulunmadığı ve dolayısıyla onların doğrulama kriteri olmadığı yönündeki popüler varsayımı reddeden az sayıda kişi vardır.

P. Draper, bu yaklaşımı düşündü ve teistik tecrübelerin tek başına Tanrı'nın varlığını yokluğuna göre daha muhtemel yapmayacağı sonucuna vardı.²⁷ O, Alston ve Wainwright'ın dini ve algısal tecrübe arasında, epistemolojik açıdan önemli olan ve varsayımaya dayanan analogi argümanını sarsan büyük bir fark olduğunu kabul etmeye hazır olmadıklarını iddia eder. Draper'e göre bu fark şöyledir: biz duyu algısını yöneten sayısız yasa benzeri düzenlilikleri kurmayı başarırken, dini tecrübe alanında böyle bir düzenlilik bulunamamıştır. Draper, bu tür düzenlilikleri keşfetmekteki başarısızlığın hiçbir şekilde teistik tecrübelerin değerini azaltmayacağı görüşünde Alston ve Wainwright ile aynı fikirde değildir. Ne de olsa, görünen fiziksel nesnelere varlığı için onları güçlü dolaylı deliller yapan duyu tecrübelerini yöneten yasa benzeri düzenlilikleri keşfetmek tam olarak bizim kabiliyetimizdir. Burada dikkat çekmek gerekir ki, Draper dini tecrübelerin Tanrı'nın varlığı için kanıt sağlayamayacağını iddia etmez, sadece bunun Alston ve Wainwright tarafından varsayılan analogik yolla mümkün olmadığını öne sürer.

R. Gale, dini tecrübe ve duyu tecrübesi arasındaki farklılıklara işaret eden benzer düşünceleri savunur.²⁸ O, dini tecrübenin bilişsel olma konusundaki durumunun, onu bu tecrübenin Tanrı'nın varlığı inancında epistemolojik temel olarak işlev görebileceğine ikna etmek için çok zayıf olduğunu ileri sürer. Gale, Tanrı'nın

25 Cf. W. Wainwright, *Op. cit.*, chapter 3.

26 Cf. W. Wainwright, *Op. cit.*, 85.

27 Cf. P. Draper, *God and perceptual evidence*, in "Philosophy of Religion", 32 (1992), 149-165.

28 Cf. R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge 1991, chapter 8.

duyusal olmayan algılanışı olarak tarif edilebilecek gerçekçi bir dini tecrübenin imkansız olduğunu kabul eder (Alston'un istediği gibi). O "Tanrı türü bir tecrübe'ye Tanrı'nın neden olamayacağını ve bunun Tanrı'nın duyusal olmayan kavranışının bir çeşidi olarak nitelenebileceğini iddia etmez fakat (Alston ve Wainwright'a karşı olarak) böyle bir tecrübenin mümkün olmasına rağmen sıradan gerçek duyu algısına yeterince benzemediğini ve bu nedenle nesnesinin var olduğuna inanmak için epistemik bir güvence veya bir delil oluşturamayacağını kabul eder. Basitçe, dini tecrübenin bu belirgin nesnesinin varlığına inanmak için gerçeğe yönelik sebepler yoktur (pragmatik olanlar olabilir, gerçi Gale daha sonra onları da göz ardı edeceğini söyler). Gale, Alston ve Wainwright'ın argümanının (o buna bilişsellik için analogik argüman der), dini tecrübelerin duyu tecrübelerine yeterince benzediğinden dolayı onların bilişselliğin bir paradigması olduğuna dair varsayım, her iki tecrübenin bilişsel referanslar kurmanın iyi birer yolu olacağını göstermeye dayandığını haklı olarak bildirir. Sonra bu argümanın işe yaraması için benzerliğin ne kadar yakın olması gerektiği sorusunu sorar ve bunu belirlemek için her hangi bir kesin prosedür bulunmadığına işaret eder. Analogik argümanın farklı versiyonlarını inceledikten sonra analogilerin, dini tecrübenin bilişselliğini duyu tecrübesinin kabul edilen bilişselliğinden çıkarmak için oldukça zayıf olduğu sonucuna varır. Buradaki başlıca problem dini tecrübeye dayanan iddiaların yanlışlanmasına izin verilmemesidir. "Dini tecrübenin gerçeğe uygunluğunu test edecek bir mekanizma olmadığından, Tanrı'yı gerçekten algılamakla algılamış gibi görünmek arasındaki ayrımı yapacak bir temel bulunmamaktadır. Yanlış olmanın her hangi bir ihtimalini sağlamayarak bu analogi, dini tecrübe ve duyu tecrübesi arasında gerçeğe uygun olup olmama ayrımı açısından uygun bir benzerlik kurmada başarısız olur."²⁹ Gale, Alston, Wainwright, Swinburne ve G. Gutting'in bu tür testlerin olduğunu göstermek için ortaya koydukları çabaları önemsemez. O, hepsinin şiddetli döngüsellikten muzdarip olmaya mecbur olduklarını düşünür. Birçok duyu testini yani sıradan duyu tecrübesinin güvenilirlik koşullarını göz önüne alarak, Gale duyu tecrübesi ve dini tecrübe arasındaki farklılıkları vurgular ve böylece bütün analogik argümanı sarsar. Bununla birlikte onun bu projesinin başarısının son derece kısıtlı bir duyu algısı görüşüne (geniş kapsamlı duyu testleri listesi netleşmişken) ve dini tecrübenin nevi şahsına münhasır olduğunu reddetmesine bağlı olduğu görülmektedir.

Bu bana bütün tartışmanın en hassas noktası gibi görünüyor. Görünüşe göre burada, Gale ve Alston, Wainwright, Swinburne, Plantinga herhangi bir anlaşmaya varmak için yeterli ortak bir zemini bulamayacaklar. İkinci grup için dini tecrübe, dini inançları gerekçelendirmiş yapmak için temel alınmada sıradan duyu tecrübesine yeterince benzerdir. Ve yine de, Gale tarafından kabul edilmiş olan

29 Cf. R. M. Gale, *Op. cit.*, 294.

duyusal testleri geçme noktasında yeterince benzer olarak kabul edilmek için oldukça spesifik ve nevi şahsına münhasır bir niteliktedir. Bir tablo veya hayvanın aksine Tanrı, Gale tarafından belirlenen şartları yerine getirmek için, kendinin tecrübesini duyu tecrübesine yeterince benzer şekilde insanın elde edeceği tarzda sunmaz.

Sonuç olarak Gale'in argümanlarının şunu gösterdiği söylenebilir: dini tecrübe dini inançlar için bir zemin olarak düşünülebilir olsa bile (inananın onları bu zeminde tutarak gerekçelendirmesi), dini tecrübeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını iddia etmek oldukça zordur. Bununla birlikte, bunun imkansız olduğu ortaya çıksaydı bile dini tecrübeyi hala tüm kanıtlayıcı değerinden soyutlayamayacaktı. Analitik din felsefesindeki bu tartışma, son yirmi yılda yapıldığı gibi, çeşitli dini tecrübelerin verilerinin çokluğuyla başlayarak Tanrı'nın (özellikle daha çok teistik bir Tanrı'nın) varlığını kanıtlamanın imkanından ziyade dini inançların gerekçelendirilmesi problemi (veya teminatı) ile daha açık şekilde ilgilidir. Emin olun ki, Hristiyan felsefi geleneği dini tecrübeden Tanrı'nın varlığına ulaşmak için kasti girişimlerin çok da fazla örneğini içermez. Bununla birlikte, bir kişinin Alston'un algı teorisine dayanarak Tanrı hakkındaki belirli türden inançlara bağlanmada haklı olabileceği şekilde dini inançların gerekçelendirilmesine katkı sağlaması nedeniyle, dini tecrübenin birazda olsa bilişsel geçerliliğe sahip olduğuna yönelik daha ılımlı iddia oldukça iyi temellendirilmiş görünüyor. Gale, Mackie, Proudfoot, Katz veya Flew gibi dini tecrübenin bilişselliğine yönelik en sert eleştirmenlerin argümanları, görünüşe göre dini tecrübenin bilişsel değerini Tanrı'nın varlığına delil oluşturma şeklinde değerlendirenlerin sözde en güçlü argümanlarına karşı yöneltilmiştir. Ancak bu eleştiriler, algısal inançların sıradan duyu algısında temellendirilmiş olduğu gibi dini inançların da dini tecrübede temellendirilmeleri açısından rasyonel bir şekilde gerekçelendirilmiş olarak düşünülebileceği yönündeki daha hafif iddiaları çürütmek için yetersizdir.