



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

JOHN HICK'TE DİN DİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yasin GÖKHAN

BURSA- 2016



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

JOHN HICK'TE DİN DİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yasin GÖKHAN

Danışman
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

BURSA- 2016

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 701421023 numaralı **Yasin GÖKHAN** hazırladığı "**John Hick'te Din Dili**" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 11.07 2016 günü 15.00 - 16.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının..... (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Zeki Özcan
Uludağ Üniversitesi
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav

Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Prof. Dr. Muhsin Akbaş
Kutip Çelebi Üniversitesi
Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Prof. Dr. Enver Uysal
Uludağ Üniversitesi
Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

F. Güneş

11.07 2016

YEMİN METNİ

Yüksek Lisan tezi olarak sunduğum “John Hick’te Din Dili” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

11.07.2016


Adı Soyadı : Yasin GÖKHAN

Öğrenci No : 701421023

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Programı : Din Felsefesi Bilim Dalı

Statüsü : Yüksek Lisans Tezi

YEMİN METNİ

Yüksek Lisan tezi olarak sunduğum “John Hick’te Din Dili” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Yasin GÖKHAN

Öğrenci No : 701421023

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Programı : Din Felsefesi Bilim Dalı

Statüsü : Yüksek Lisans Tezi

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Yasin GÖKHAN

Üniversite : Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans

Sayfa Sayısı :İX+158

Mezuniyet Tarihi :00/07/2016

Tez Danışmanı : Prof. Dr. H. Zeki ÖZCAN

JOHN HICK'TE DİN DİLİ

Tezimiz, “John Hick’te Din Dili” adını taşımaktadır. Araştırmamız üç bölümden oluşmaktadır. Biz bu çalışmamızda John Hick’in ortaya koyduğu felsefenin sonuçlarını din dili bağlamında ele alıp analiz etmeye çalıştık.

John Hick dinî tecrübe anlayışıyla, inanç konusunda insanî tecrübe ve etkinliğin önemini vurgulamaktadır. Onun bu konudaki iddiası insanı, vahyeden aktif bir Tanrı karşısında pasif konumundan kurtarmaktır. Bu iddianın doğal sonucu ise, “zâtî” Tanrı karakterine yeni bir vurgu ve tarihsel olaylara müdahale eden, kutsalla insan arasındaki ilişkiyi teolojik gerçeklerin kabul ve bildiriminden daha kapsamlı bir noktada ele alan bir vahiy düşüncesidir. Buna göre Tanrı, her zaman ve her yerde bizimle beraberdir. Dolayısıyla herhangi bir insan, Tanrısal tezahüre açık olduğu zaman, Tanrı’yla ilgili açık bir görüş sahibi olur. Bu anlayışın sonucu ise, önermesel formda kutsal kitaplarda ifade edilmiş kutsal metinlere ihtiyaç olmadığıdır.

Dini çoğulculuk, öncelikle pratik olgulardan hareketle Hristiyan din felsefecileri ve teologları tarafından son yıllarda tartışmaya açılmıştır. Bu akım içinde Paul F. Knitter, Wilfred Cantwell Smith, John B. Cobb ve John Hick gibi günümüzün dikkat çeken teolog ve din felsefecileri yer almaktadır. Biz bu çalışmada, sadece John Hick’in görüşlerini referans olarak aldık. Bu çalışma, Hick’in dini dili anlayışının arka planını oluşturan “dini tecrübe”, “evrenin dini açıdan belirsizliği”, “delilsiz rasyonel inanç”, “önermesel olmayan vahiy” ve benzeri düşüncelerini tespit ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din dili, dinî tecrübe, evrenin dini açıdan belirsizliği, delilsiz rasyonel inanç, önermesel olmayan vahiy, eskatolojik doğrulama, ruh/kişilik yapımı teodisesi, dini çoğulculuk.

ABSTRACT

Name And Surname : Yasin GÖKHAN
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Siences
Branch : Philosophy of Religion
Degree Awarded : Master
Page Number :İX+158
Degree Date :000/07/2016
Supervisor : Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

THE RELIGIOUS LANGUAGE AT JOHN HICK

The name of our thesis is “The Religious Language At John Hick”. Our investigation consists of three chapters. In our study, we try to analyze the results of philosophies that John Hick put down with the perspective of religious language.

John Hick emphasizes the importance of human experience and efficiency of faith with his understanding of religious experience. His claim about this issue is, to relieve the human of his inactive position against God who reveal. The natural result of this claim is a thought of revelation which gives a new emphasis on personal character of God, interferes with historical events, deals with the relationship between the sacred and the human at a more comprehensive level than acceptance of theological facts and their declaration. According to that, God is with us at any time and any place. Therefore, any person will hold a view about God when he is open to spiritual manifestation. The result of this approach is, there is no need sacred texts which were represented in propositional form in sacred boks.

In recent years, religious pluralism has been a common subject of discussion by philosophers of religion and theologians. Paul F. Knitter, Wilfred Cantwell Smith, John B. Cobb and John Hick have been considered to be the leading scholars within this new movement. In this study, particularly taking into account John Hick 's perspectives, we aim to study his ideas about “religious language”, “religious experience”, "religiously ambiguity of the universe" and "rational belief without proofs", “nonpropositional revelation” that form a background for his religious language.

Key Words: religios language, religious experience, religiously ambiguity of the universe, rational belief without proofs, experience as, eschatological verification, soul making theodise, pluralizm

ÖNSÖZ

Dinin anlaşılmasında din dilinin analizi önemli bir yer teşkil etmektedir. Din dilinin konusunu ise, başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere, O'nun mahiyeti, Tanrı-insan ve Tanrı-tabiat ilişkisi ile ilgili teolojik ifadeler oluşturur. Din dilinde temel olarak şu sorulara cevap aranır: Tanrı hakkındaki konuşmalarımızın mantıki statüsü nedir? Tanrı hakkındaki ifadelerimiz bilişsel bir muhtevaya sahip midir, yoksa bu ifadeler sadece bizim öznel tutumlarımızı mı açığa vurmaktadır?

Günümüz din felsefesinde John Hick'in geliştirdiği felsefi yaklaşım önemli bir yere sahiptir. Biz bu çalışmamızda din dilini, John Hick'in ortaya koyduğu farklı ve özgün önermesel olmayan/tecrübî din dili anlayışı, kanıtsız rasyonel/empirik inanç temellendirmesi ve eskatolojik doğrulama değerlendirmeleri bağlamında ele alıp tartışmayı hedefledik.

Tezimizin hazırlanmasında değerli yardım ve yönlendirmeleri için Prof. Dr. Zeki ÖZCAN ve Prof. Dr. İsmail ÇETİN hocalarıma teşekkürü bir vazife bilirim. Ayrıca, tezin yazım aşamasında yardımlarını esirgemeyen aileme de teşekkür borçluyum.

Yasin GÖKHAN

Bursa - 2016

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN HICK'İN BİLGİ ÖĞRETİSİ

1.1. İmanı Temellendirme	10
1.1.1. İncanın Rasyonelliği Sorunu	12
1.1.2. Kanıtsız Rasyonel İnanç	15
1.1.3. Hakikat ve Efsane	18
1.2. Evrenin Dini Yönden Belirsizliği	27
1.2.1. Epistemik Mesafe ve Kognitif Özgürlük	27
1.2.2. “Olarak Tecrübe” ve Yorum Katmanları	29
1.3. İnanç ve Bilgi (Faith and Knowledge).....	35
1.3.1. Akıl ve Vahiy İlişkisi	37
1.3.2. Grek Düşünce Formları Çıkması	43
1.3.3. Kendimize Giden Yolu Basamakları	45

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN HICK'İN TANRI ANLAYIŞI

2.1. Rasyonel Kanıtlamanın Sınırları	43
2.2. Farklı Vahiy Anlayışları	48
2.2.1. Önermesel Vahiy Anlayışı	57
2.2.2. İradeci İman Teorileri	60
2.2.3. “Nihai ilgi” olarak Din	63

2.2.4. “Önermesel Olmayan” Vahiy Anlayışı.....	68
2.3. İncil ve Teolojik Yorumları	74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN HICK’TE DİN DİLİ

3.1. Din Dili Sorununun Arka Planı.....	80
3.2. Din Dilinin Karakteristiği	86
3.3. Alternatif Arayışları	88
3.3.1. Analoji Doktrini	88
3.3.1.1. Aşağı Yönlü Benzetme	88
3.3.1.2. Yukarı Yönlü Benzetme.....	89
3.3.2. Dini Sembolizm.....	91
3.3.3. Enkarnasyon ve Meseller	96
3.3.4. Non-Kognitif Din Dili.....	99
3.3.4.1. Yeni Din Fenomeninin Karakteristikleri:.....	102
a) Daha Az Belirgin Düşünme Yöntemi	102
b) Tanrı’nın Bir Alt Başlığa İndirgenmesi	103
c) Hakikat yerine Fayda Merkezlilik.....	104
d) Değer Bıçme Rolünün İnsana Geçışı.....	105
e) Bilimsel Çalışmaya Uygunluk Kriteri.....	105
3.3.5. Konatif Din Dili	106
3.3.5.1. İnsan Bilincinin Öyküsellliği	107
3.3.5.2. Egoist Etiğin Ateistikliği.....	108
3.3.5.3. İsa’nın Realistliği ve Realitenin Teistliği.....	109
3.4. Eskatolojik Doğrulama.....	116
3.5. Ruh/Kişilik Yapımı Teodisesi.....	109
3.6. Dini Çoğulculuk.....	112
3.7. Eleştirel Değerlendirmeler	117
SONUÇ.....	138
KAYNAKÇA	155

KISALTMALAR

a.g.e. : adı geçen eser

a.g.m. : adı geçen makale

bkz. : bakınız

ev. : Çeviren

FR. : The Philosophy of Religion

s. : sayfa

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

KTÜİFD. : Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

UİFD. : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

vs. : ve saire

GİRİŞ

Bilimsel söylemi, dilin mükemmel bir modeli olarak ele alan mantıkçı pozitivizm, din dilindeki mantıksal hastalıkların keşfi nedeniyle teolojik dilin/din dilinin kesinlikle elendiğini iddia eder. Olgusal ve deneysel olarak “doğrulanabilen” seküler bir dili, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde genişletmek ister. Dini iddiaları, “doğrulanamayan” kategorisine yerleştirdince de, zorunlu olarak karşı çıkılması gerektiğini ifade eder. Oysa Otto’ya göre dinin gerçekten önemli olan bütün unsurları, rasyonelleştirmenin tehlikeye attığı imanın kavramlaştırılamayan unsurlarıdır.¹

Diğer yandan “John Locke’a göre etik, ihtiva ettiği ilkelerle en tartışılmaz kesinlikleri içinde taşıyan matematikle aynı derecede ispatlanabilir bir bilimdir.”² Tecrübeye dayanmayan hiçbir şeye inanmamayı sistematize etmeye çalışan, empirizmin kurucusu sayılan John Locke’un dini inancın özü kabul edilen ahlakı, matematiksel kesinlikte bir bilime dönüştürme ideali, üzerinden geçen yüzyıllara rağmen henüz gerçekleşmemiş bir ideal olarak kalsa da etkileyicidir. Çağının en yüksek bilişsel standartlarını kuşanmış bir din, bir ahlak arayışı, modern insanın en asil entelektüel ufku olsa gerektir. Yaşadığımız küresel atmosferin yan tesiri de olabilir belki ama doğrusu böylesi bir ideal, bizleri de heyecanlandırmıyor, ufuklarımız saygı ve muhabbetle kaynaşmıyor değil. Hakikat şövalyesinin işinin, yel değirmenlerine karşı savaşan Don Kişot’tan daha kolay olmadığını, bu çileli yolun yolcuları elbette iyi bilirler. Yorgunluktan bitkin düşen ve artık sağlam (olgusal) bir liman arayan, böylesi bir ideale, gönlünü kaptırmayan Batılı bir teoloğun olamayacağı da açıktır. *İnanç Basamakları Teorisi*’nden bahsettiği bir röportajında Fowler’ın mükemmel kavramlaştırmasını ödünç alarak söyleyecek olursak John Hick’in de bu idealden bir “religiously pregnant/dini gebelik”³ yaşadığını düşünmek uzak bir ihtimal olmasa gerek.

¹ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev: Zeki Özcan, s. 47.

² İsmail Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, s. 177.

³ Harold Kent Straughn, *An Interview with James Fowler*, <http://www.lifespirls.com/TheMindSpiral/Fowler/fowler.html>, (20.06.2006).; Kerim Yavuz, “*Dini İncanın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübencilik Problemi*”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, S: 7, Yıl: 1986, s. 132–133.

Fakat Tillich, sanki tam aksi yönde bir farkındalıkla hayatın renklerine, çok boyutluluğuna dikkatleri çekmektedir; “şimdi oldukça önemli bir şeyin yeniden keşfediliyor olduğu bir süreç içinde oluşumuz müspet bir gelişmedir. Birbirinden kesinlikle farklı gerçeklik seviyeleri mevcut olup, bunlar farklı yaklaşımları ve farklı dilleri talep etmektedir. Gerçeklikteki her şey, matematiksel bilimler için en uygun dil ile idrak edilemez.”⁴ Tillich’in “kesinlikle farklı gerçeklik seviyeleri bulunduğu” ve din dili başta olmak üzere “farklı diller gerektirdiği” tespiti yabana atılır gibi değil. İslam düşüncesinde hatta bizatihi Kur’an’da zikredilen ilm-el yakîn, ayn-el yakîn, hakk-el yakîn ifadeleriyle de paralellik arz eden bu tespit, kadim inanç kodlarını deşifre etmek suretiyle arkasına alarak kolayca sızmaya çalışmaktadır sanki zihinlerimize. Tillich’in açılımları ışığında farklı gerçeklik seviyelerinin farklı yorumlama katmanları ve farklı diller gerektirmesinin kaçınılmaz olduğunu keşfetme heyecanı sarıyor bu defa da benliğimizi. John Locke’un “ahlakı, matematiksel doğruluk ve kesinlikte bir bilime dönüştürme (belki indirgeme) ideali”ne karşı duyduğumuz muhabbetle çelişik olma pahasına da olsa ufuklarımız bu defa da çok boyutlu bir dünya ile kaynaşmaya doğru kanat açıyor. Her ikisinin de yetileri sınırlı insan tarafından tüketilmesi mümkün olmayan holistik/bütünsel hakikatin değişik perspektiflerini idrak gayreti içinde oldukları tesellisiyle izale etmeye çalışabiliriz belki bu görece çelişkiyi.

Din dili probleminin arka planına ışık tutan araştırma ve incelemelere göz atacak olursak modern bir problem olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şöyle ki, Aydınlanma süreci, Batı-Hıristiyan düşüncesinin “mutlak hakikat” algısını tümüyle yok etti. Cogito/özne merkezli bu yeni epistemik paradigma, pratik başarılarına olan güvenle, mutlaklık/bütünlük yerine görecelik/parçalanmışlık sunmaktaydı. Statik, ezeli, monolitik ve dışlayıcı bir karakter arz eden hakikat telakkisi, dinamik, diyalojik ve tarihî olarak algılanır hale gelmiş; hakikat, onu kavrayan kişinin idrakine bağlanmıştı. Bu nedenle, mutlak hakikati elinde bulundurduğunu ifade eden her görüş, Jean François Lyotard’ın kavramını ödünç alacak olursak “meta/büyük anlatılar”dır ve reddedilmelidir artık.⁵ İlginçtir ki Lyotard, bu kavramlaştırmayı bu yargılamayı gerçekleştiren modernitenin pozitivizm, teknosentrizm gibi büyük projelerinin başarısızlıkla sonuçlandığı ve

⁴ Paul Tillich, Din Dilinin Doğası, Uludağ Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 11, Sayı:2, 2002, Çev: Aliye Çınar, s. 228.

⁵ Hatice Kübra Yücedoğru, <http://bisav.org.tr/edergi/default.aspx?dergiid=16>, “Temel Akideleri Efsanelere Dönüştürmek: Dinî Çoğulculuk Teorilerinin Bir Eleştirisi”, Bülten, Sayı: 63 - Yıl: 2007.

aydınlanma, rasyonellik, özgürlük ve evrensellik vb. bir sürü ideale veda edilmek zorunda kaldığını ifade için yapmak durumunda kalmıştır.⁶

Descartes ile başlayan modern süreç, ontolojinin de epistemolojinin de merkezine cogito'yu almıştır. Artık insan merkezli bu yeni evrene girişin yegane yolu rasyonel vizesi almaktan geçmektedir. Sonra Kant, metafiziği akıl dışı ya da akıl ötesi alan ilan ederek adeta Viyana Okulu'nca 'metafiziğin elenmesinin' ilanına giden sürecin epistemik temellerini hazırlamıştır. Makul bir şekilde konuşmak mümkün olmadığı için susmaktan başka bir çarenin kalmadığı sınırlara kadar dayandığını düşünen Wittgenstein, dilin tatile çıktığı bu "epistemik uçurumu" resmeder. Descartes ve Kant'ın teorik zeminini hazırlayıp Wittgenstein'in adeta karikatürleştirdiği bu epistemik açmazdan hareket eden mantıkçı pozitivism, "bilgi, kanıtlanabilir/olgusal olandır" prensibine dayanan "doğrulama ilkesi" silahını da ele geçirince "metafiziğin elendiğini" ilan etmiştir. Teolojinin elendiği, ayrıca ifade edilmeye dahi gerek görülmemiştir. Çünkü teoloji, metafizik kategorisinin sadece bir alt başlığıdır ve ayrıca ele alınması dahi gerekli görülmeyecek kadar küçük bir ayrıntıdır.

John Hick, "yiğit düştüğü yerden kalkar" esprisinde ifadesini bulan mantıksal kodları izlercesine, metafiziğin elenmesi sürecini yeniden ele alma gereği duyar. Belki de bütün yolların metafizik ya da teolojinin elenmesini gerektirmeyebileceği ihtimalini gözden geçirmek ister. Bu iddianın, dinlerin var olmayı sürdürdüğü ve vazgeçilmezliğini koruduğu realitesine de uymadığını düşünmektedir. Dinlerin hakikati noktasından değil, aktüel realiteden, Wilfred Cantwell Smith'in kavramlaştırmasıyla "Nihai Gerçek hakkındaki entelektüel birikimler" olan "dini gelenekler"den yola çıkar. William James'ın mistik tecrübe anlayışından ilhamla teolojiye olgusal/tecrübi bir temel bularak, teoloji hakkında kurulmuş olan hükmü, yeni deliller ışığında temyiz etmek ister. İşte tam da bunu yapayım derken Descartes, Kant ve Wittgenstein'in epistemik esinleriyle şekillenen mantıkçı positivist/doğrulamacı analiz epistemolojisini rehabilite edip yeniden harmanlayan Hick, kısmen kendine özgü bir "teolojik varoluşçuluk" ile sonuçlanan bir "teolojik devrim" gerçekleştirmiştir.

Hick'e göre metafiziğin bütünü için "içine saplandığı tamamen spekulatife dayalı solipsizm bataklığından kurtuluş" mümkün değildir. Ama aynı kategoriye bir alt başlık

⁶ Jean François Lyotard, Postmodern Durum, Çev. Ahmet Çiğdem, 2. Baskı, s. 74.

şeklinde dahil edilerek mahkum edilen teoloji için yargılama adil olmadığı gibi gerçekliğe de tekabül etmemektedir. Çünkü teoloji, metafizik değildir. Teoloji, insan eseridir; sosyokültürel bir üründür, dini tecrübelerin birikim ve tevatürüdür.

Dinî tecrübe ve *fitrat* kavramları Hick'in çoğulculuk tezinin temel taşlarıdır.⁷ Doğuştan getirdiğimiz dinî temayüller olarak *fitrat* kavramı, dinin evrensel ve tabii bir fenomen olduğunu vurgularken, *dinî tecrübe* kavramı William James'ten mülhem bir karakter arzeder. Bilgi teorisi bağlamında empirist bir yaklaşıma sahip olan James, dinî tecrübenin din olgusunun menşei olduğunu ifade eder.⁸

Artık insanın “homo religious /dindar insan”⁹ olduğu bir realite olarak değerlendirilmektedir. Pozitivizm etkisiyle zirve yapan inananlara yönelik entellektüel şiddet, yerini yavaş yavaş yargılama yerine anlama gayretlerine bırakmaya başlamıştır. “Dindar insan”ı tarihsel olarak özel, et ve kandan müteşekkil, bireysel bir inanan (mü'min) olarak tanımlamak doğru değildir. Dindar insan muhtemelen kutsal dini deneyimin nesnesi olan bir tip, bir kategori, bir nitelik ve insan doğasının bir yönüdür. Bir tür, bir evrensel kategori olarak homo religious, homo modernus'un zıddıdır. “Dindar insan”, dini tecrübe için idealize edilmiş, zorunlu nesnesidir.¹⁰

Eliade da Cantwell Smith gibi realiteden hareket etmekte, dini değer ve anlamları herhangi bir dinin mensubu olan bireysel bir müminin bakış açısından değerlendirmeksizin, genel anlamda bir din teorisi ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu anlamda “dindar insan”ı genel insanlık durumunun parçası olan bir kategori olarak değerlendirir. Eliade, “dindar insan”ın düşünce, tecrübe ve bilincini, “dindar insan”ın tecrübesiyle ortaya çıkan dini fenomen/(hiyerofani)leri inceleyerek, her şeyden önce ortaya çıkan çeşitli dini anlatımların doğası ve anlamını yakalamak ister. *Eliade'e göre dini bir olgu kendi değerinde anlaşılmadıkça, yani dini bir düzlemde çalışılmazsa, kendini açığa çıkaramayacaktır. Bu olguyu fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim ve sanatla sınırlandırmak ona ihanet etmektir. Onun eşsiz ve indirgenemez özelliğini yani kutsallığını kaçırmaktır.* Eliade aynı zamanda “en ilkellerinden en

⁷ John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1994, s. 123-130.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 577.

⁹ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2015, s. 24.

¹⁰ Douglas Allen, “Eliade's View of The Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal”, *Changing Religious World and End of Eliade*, Ed. Brian S. Rennie, New York 2001, s. 210.

gelişkinlerine kadar tüm dinlerin tarihinin, kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin (hiyerofani) birikimi” olduğunu söyler. Zaten dindar insanın dini tecrübesini ifade eden her dini fenomen, kutsalın tezahürü/açığa çıkmasıdır.¹¹

Teoloji ile ilgili ortaya konan haksız yargıyı bertaraf etmek için en geçerli düşünce teknolojileri ve enstrumanlarından istifade ile yeni argumanlar geliştirmek, Hick’in en temel motivasyonu olarak gözükmektedir. John Locke’un yaşlılığı gerekçesiye gerçekleştiremediğini söylediği ama yapılabilir bir hedef olarak ortaya koyduğu Hristiyanlığı matematiksel kesinlikte bir bilime dönüştürme idealini¹² adeta John Hick tecrübi yöntem ve doğrulama ilkesinden hareketle devam ettirmek istemektedir. Hick, doğrulama ilkesini, dini düşünce için bir bitiş olarak değil bilakis yeniden bir doğuş, teolojik bir reform için fırsat olarak görmektedir.¹³

Hick, popülerliğini fazlasıyla hak eden etkileyici hipotezler sahibi, çağdaş sorunlar ile yüzleşebilen, çözümler sunma noktasında yaratıcı, yenilikçi, ufuk açıcı, vizyoner bir teolog ve filozoftur. Çağdaş teolojinin bütün problematik alanlarına, din felsefesinin hemen hemen her hususuna dair görüş ve düşüncelerini ifade etmekten çekinmeyen John Hick’i çalışmak, şahsım adına oldukça verimli ve ufuk açıcı bir süreç olarak geçmiştir. Tartışmalı fikirlerini, ideallerini, kaynaklarını, esinlerini ve düşünsel temellerini yakinen tanımak, John Hick büyüsunün etkisini kısmen azaltmış olsa da, tüm dünya dinlerine hoşgörülle yaklaşıp yakinen anlamaya çalışan kuşatıcı ve kucaklayıcı ufku nedeniyle Hick’i keşfedip anlamaya çalışmak gerçekten eğitici bir süreçti. Hick’in düşünce dinamizmi, araştırmamız boyunca bizi usandırmadı bilakis sonuna kadar heyecanımızı diri tutup adeta kamçılardı.

En iddialı hipotezlerini ve en temel fikirlerini öncelikle birincil kaynaklardan bizzat kendi eserlerinin orijinalinden mutlaka okumaya gayret ettik ama yanlış anlamış olma ihtimalimizi de düşünerek ikincil kaynaklarla sağlamasını yapmayı da ihmal etmedik. Yaptığımız tercüme ve çıkarımlarımızı, John Hick üzerine araştırmaları bulunan uzman akademisyenlerin çalışmalarıyla da check edip doğru/t/mayı mümkün mertebe sağlamaya çalıştık.

¹¹ Fatma Büşra Yılmaztürk, Mircae Eliade’nin Kutsal Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s. 34.

¹² İsmail Çetin, a.g.e., s. 177.

¹³ Frederick Ferre, Din Dilinin Anlamı, (çev: Zeki Özcan), Alfa 1999, s. 50.

Genelde din felsefesi, özelde ise din dili sorununun temel tartışma konularından en başta geleni; dini inancın rasyonelliği sorunu, dini önermeleri temellendirme ve doğrulama sorunudur. Din dilinin elendiği savını aşım imkanını ortaya koyma mücadelesi en çok bu cephede veriliyor dense pek yanlış olmasa gerek. Hick, “*kanıtsız rasyonel inanç*” tezini, mistik tecrübe ile değil algısal tecrübeye özdeş bir dini tecrübe anlayışı ile temellendirmeye çalışmaktadır. Wittgenstein’den aldığı “*gibi görme/olarak görme*” yaklaşımını geliştirerek algısal olsun, dini olsun her tür tecrübenin özne tarafından yorumlanmış bir “*gibi tecrübe/olarak tecrübe*” olması bakımından epistemolojik olarak eşit statüde olduklarını iddia ediyor. Bu nedenle “*din dili*” kavramı, “*dini tecrübe*” kavramıyla doğrudan ilişkilidir.¹⁴

Hick, iki temel bilgi kaynağı kabul etmektedir. Bu kaynaklardan biri rasyonalizm tarafından benimsenmiş olan akıl, diğeri ise empirizm tarafından benimsenmiş olan tecrübedir.¹⁵ En güvenilir olanı, tecrübedir. Tecrübe, dini ve dünyevi alanda geçerli rasyonel bilgi sağlayan temel kaynaktır. Akıl ise olgularla ilgili değil, kavramlar ve kavramlar arası ilişkiler hakkında bilgi verir. Epistemoloji anlayışında, inanç da dahil olmak üzere bütün bilişsel faaliyetlerin geri planında tecrübe bulunmaktadır, tecrübenin dışına çıkılması mümkün değildir. Akıl, tecrübenin ötesine geçemez. “Tecrübe dışı olduğu iddia edilen verilerde bile tecrübî unsurlar bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle akli olduğunu düşündüğümüz veriler bile, duyumların bilincimizdeki faaliyeti/bir nevi iç tecrübe sonucu oluşmuştur.”¹⁶

Hick, imanı mistik tecrübe ile değil dini tecrübe ile temellendirmektedir. Kişinin kendi kişisel dini tecrübesine dayanarak Tanrı’ya inanmasının aklî/rasyonel olduğunu temellendirmek istemektedir. Bunu duyuşal ve algısal tecrübe ile dinî tecrübe arasında kurduğu benzerlikten yola çıkarak yapmaktadır.

Hick’e göre kanıta dayanmayan bir iman da rasyonel olabilir. O, akliliği “inanılan önerme ile inanan kişinin inanmasına zemin oluşturan delil arasındaki ilişkiye ait bir özellik” olarak tanımlar. Bu sebeple, aklî ya da akla aykırı olan önermeler değildir.

¹⁴ Tahsin Görgün, *Din Dili*, Kuramer, s. 185.

¹⁵ John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1963, s. 68. (bundan sonra FR olarak kısaltması kullanılacaktır.)

¹⁶ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 217; Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu* (John Hick Örneği), Doktora tezi, s. 92.

Önergeler, doğru ya da yanlış olabilir fakat aklî olan insanlar ve insanların inanış biçimleridir. Bir kişinin sahip olduğu veriler, onun söz konusu verilere dayanarak inanmasını aklî kılarken, bir başkasının o verilere sahip değilse aynı şekilde inanmasını aklî kılmaz.

Hick’e göre bir müminin imanı, bilim ya da felsefedeki gibi “çıkarımsal” değil, maddî dünyanın gerçekliğini tanıma yoluyla inanmaya benzer şekilde “algısal bir inanç”tır. Kişinin hanımını ve çocuklarını tanıdığı gibi bir tanımadır. Kişiden hanımını ve çocuklarının varlığına dair kanıtlama istenmesi ne kadar anlamsız ve saçma ise inanan kişiden kanıtlama istenmesi de bir nevi öyledir.

Tecrübelerimiz, kanıtla doğrulamaya muktedir olmamamıza rağmen, kanıtla ihtiyaç dahi duymadan emin olduğumuz bir veri, bir kesinlik ve bir inanç sağlar bize. Kanıtla dayanmayan hatta ihtiyaç da duymayan rasyonel teist inanç, duyularımızın bizi gerçek maddî dünyaya bağladığına inandığımız gibi kesin bir inançtır. Kişisel tecrübemize dayalı kesin inancımızdan kolay kolay şüphe etmeyiz, hatta edemeyiz. Eğer şüphe edecek olursak da hiçbir teorik kanıtlama girişimi, hiçbir çıkarımsal akıl yürütme, bizden bu şüpheyi gideremez. Dış dünyanın varlığını teorik olarak kanıtlamadan, kişisel tecrübelerimize dayanarak biliyor, inanıyorsak ve bu rasyonel ise dinî tecrübelerimize dayanan inançlarımızın da aklî ya da rasyonel olmadığı ileri sürülemez.

Sözcüklerin görülüp işitilen maddi muhtevalarının yanında bir de düşünce muhtevaları vardır. Bir sözcüğü gürültü ya da çiziktirmeden ayırt eden şey onun anlamlı bir işaret olmasıdır. Öyle ki sözcüklerin anlaşılabilir şeyler veya işaretler olması onları nesnelerden çok öznelere yaklaştırır.¹⁷ “Tanrı, ‘süje’/özne olduğundan ona nesnel bir biçimde yaklaşmak doğru ve mümkün olmaz”¹⁸ diyen Kierkegaard, modern bireyin ve özellikle akademinin içine sık sık düşmekten kendini alamadığı soyutlama, nesneleştirme ve entellektüelizm tehlikesine dikkatlerimizi çekiyor. Gerçekten de gerek Tanrı gerekse dini metinler, eğer bir özne ise nesne gibi yaklaşmanın doğru olmayacağı açıktır. Hick’in de benimsediği bu yaklaşım, elbette ki yeni sorunları da beraberinde gündeme getirecek olmasına rağmen yine de realiteye çok daha uygun ve çığır açıcı bir süreç olduğu muhakkak.

¹⁷ Turan Koç, Din Dili, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 3. Baskı, s. 23.

¹⁸ Turan Koç, a.g.e., s. 41.

Din dili sorunu, dikkatleri çektiği birçok farkındalık noktalarıyla, adeta entellektüelizme esir düşmüş akademi camiası için çok boyutlu açılımlara gebe görünmektedir. Ömrü boyunca fili mikroskopla inceleyen bir akademisyen, fili ne kadar sağlıklı tanıyabilir? Kavramsal düşünceye indirgenmiş bir insan ve din anlayışı, bu karikatürden pek de farklı olmasa gerektir. Hick'in tartışmaların bu derece odağında olması da çok boyutlu açılımlar öngörüsünün ipuçlarından sayılabilir.

Şunu da belirtmekte fayda var ki, Hick'in dini çoğulculuktan maksat ve gayesi, birçok ölümcül yanlış barındıran uç inanışları veya savaşları körükleyen hatta kutsayan güya dini anlayışları temize çıkarmak değildir. Bilakis aşırılıkları engellemek, dinler arası çatışmaları azaltmak idealindedir. Ancak buna rağmen tezinin birçok ölümcül açmazı barındırdığı da bir gerçektir. Ama artık ne exclusivist/dışlayıcı ne de inclusivist/kapsayıcı yaklaşımların ötekileştirici anlayışlarıyla küresel dünyada birlikte yaşamının imkanlarının da her geçen gün tükenmekte olduğu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ortadadır. "Hick'e göre, "Öteki"nin artık her yerde olduğu yeni küçük dünyamızda çoğulculuk paradigması, yetmez ama evet türünden en iyi çaredir. Evet, korumak istediği dinleri buharlaştırma riski gibi şüphesiz ki açmazları ve problematik yönleri vardır. Ama alternatiflerinin tükenmişliğine oranla geliştirilebilir yönleriyle ve küresel istila nedeniyle hızla küçülmekte dünya realitesine daha uygun bir alternatif olarak görünmektedir. Geliştirmeye açık yönleri oldukça fazla olmasına rağmen kanaatimizce yeni dünyada dini çoğulculuk, bir seçenekten ziyade zorunluluk arz etmektedir. Zaten Hick'in çıkış noktası da, kendisinin sıkça belirttiği üzere teorik değil pratiktir; yaşadığı metropol olan Birmingham'ın çok uluslu ve çok kültürlü aktüel gerçekliğidir. Entelektüeller arasındaki popülerliğinin sebebi de hızla yaklaşmakta olan bu realitenin öngörüsü olsa gerek. Elbetteki entelektüeller için ne kadar uygun bir alternatif olarak görünürse görünsün, son söz, muhtemelen uzunca bir süre, ibadet eden milyonlarca inanana ait olmaya devam edecektir.

Hick'in din dili anlayışını incelemeye çalıştığımız bu mütevazı çalışma, elbette ki 25 kitap ve sayısız makale yazarak bilgisini bizlerle paylaşan Hick'nin tüm eserlerine vakıf olarak hazırlanmamıştır. Onun konuyla ilgili en önemli kitapları olan Philosophy of Religion ve aynı zamanda doktora tezi olan Faith and Knowledge adlı kitapları baz alınmıştır. Diğer eserlerini ve ikincil kaynakları da taramayı mümkün mertebe ihmal etmemeye gayret gösterdik.

Dindar insanın kendini yerleştirdiği zihinsel evrenin temelini oluşturan dini tecrübe ve din dili kavramının modern insana da verebileceği şeyler apaçık ortadayken onu ihmal etmede ısrar etmek faydasızdır. İnsanın kendine yabancılaşması, belki de daha önce hiç bu kadar hissedilir ve bu derece kaotik olmamıştı. Hick, teorik spekulasyonlardan değil aktüel tecrübeden yola çıkan pratik bir düşünür. Sadece empirist bir epistemolojiyi benimsediği için değil, küresel dünyanın aktüel sorunlarıyla yüzleşme cesareti ve gereğininin düşünceleri üzerindeki izdüşümünü her fırsatta ifade etmektedir. Hick, yaratıcılığı ve zengin kişiliği ile sanatçı ruhlu bir bilim adamıdır. Her şeyden önce bir filozof ve teolog olduğunu da aklımızda tutarak, dini tecrübe, evrenin dini açıdan belirsizliği, kanıtsız rasyonel inanç, önermesel olmayan vahiy anlayışı vb. açılımlarıyla bizleri de varlığa ve gerçekliğe yakınlaştırmasına fırsat vermelidir

Din, medeniyeti belirleyen en önemli fenomenlerden biridir. Tarih, dine tamamıyla kayıtsız kalabilmiş bir toplum kaydetmemiştir. Hick'nin nihai amacı –görüp anlayabildiğim kadarıyla- kavramsal düzeyde evrensel bir din olgusuna ulaşmaktır. İnsanın varoluşsal olgularından biri olan dini çeşitlilik, ortak bir kaynağın varlığı ihtimalini yok etmemelidir. Hick, çalışmalarında dini düşünce ve gelenekler arasındaki paralellikleri ortaya koyup, dinlerin paylaştıkları yönleri vurgular. Dinler tarihini de kutsalın açığa çıkışı/dini tecrübe birikimleri tarihi olarak gören Hick, dini gerek arkaik gerekse modern toplumlara mensup dindar insanın varlık/gerçeklik anlayışı ve tecrübesi ile bağlantılı olarak ele alır. Kutsal Kitab'ın sistemleştirilmemiş epistemoloji anlayışının da bunu gerektirdiğini ve bu tecrübi anlayışla uyumlu olduğunu ifade eder. Mircea Eliade'nin kavramlaştırmasıyla 'homo religious'/'dindar insan'¹⁹ için kutsalın açığa çıktığı yerde aslında gerçeklik ve varlık ortaya çıkmaktadır. Dini tecrübe anları, gerçekte var olan zamandır, dışında kalan dindışı zaman; doğal tarihsel an ise hiç yaşanmamış bir yanılsama olarak bile sayılabilir.

¹⁹ Mircea Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev. Mehmet Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2015, s. 24.

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN HICK'İN BİLGİ ÖĞRETİSİ

1.1. İmanı Temellendirme

“John Hick’in imanı temellendirme anlayışına baktığımızda, onun temel varsayımlarının şunlardan oluştuğunu görüyoruz:

- 1) Tanrı’nın varlığını akılla temellendirmek mümkün değildir.
- 2) Tanrı’nın varlığı hakkında kanıtlar ileri sürmek gereksizdir.
- 3) İman, iradî bir seçim konusudur.

4) İmanın temeli, algısal tecrübeye benzeyen dinî tecrübedir. Bu nedenle dinî iman, önermesel olmayan bir mahiyete sahiptir.

5) İman, akılla temellendirilemese de dinî tecrübeyle temellendiği için, akla uygundur.”²⁰

John Hick’in ilk üç maddede söz konusu olan tezleri, ileriki bölümlerde yeri geldikçe ele alınacaktır. İmanı temellendirmenin akli olarak mümkün olup olmadığının tartışılacağı “inancın rasyonelliği sorunu” konusunu öncelikle ele alacağız. “Dini inancın rasyonelliği sorunu” ya da “inancın rasyonelliği sorunu” olarak çok sayıda kitap, makale ve tezlere konu olan imanı akli olarak temellendirme hususu, din dili probleminin öncelikli alt başlığıdır. Birçok açıdan din dili sorununun en temel alt başlığıdır ve din dili sorununun ortaya çıkışının da tohumlarını içermektedir. Aydınlanma öncesi dönemlerde imanı akli olarak temellendirme ihtiyacının bu derece olmaması, bütün kültürlerde hakim

²⁰ Ferit Uslu, Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme, Ankara Okulu 2004, s. 231.

olan dilin Tanrı merkezli olmasıdır.²¹ Aydınlanma ile beraber insan merkezli ve dolayısıyla cogito/akıl merkezli bir evren anlayışına geçilmesiyle birlikte Tanrı öncelikli konumunu kaybetmiş ve “Tanrı’ya inancın rasyonelliği” tartışmaların odağı haline gelmiştir.²² Elbette ki inancın rasyonelliği ifadesinde söz konusu inancın nesnesi Tanrı’dır. Evrendeki hiçbir şeye benzemeyen Tanrı’nın var olup olmadığı, varsa nasıl bilinip, nasıl tanımlanacağı soruları, sorunun ana temasıdır.

Descartes’le birlikte başlayan bu yeni evrende, artık ontolojinin de epistemolojinin de merkezinde akıl vardır. Cogito merkezlidir, öznel merkezlidir; bu öznel evrene girecek her şey akıldan onay almak zorundadır. Tecrübelerimizi ispatlayamayabiliriz belki ama diğer bilgilerimizden şüphe edebildiğimiz halde onlardan asla şüphe etmeyiz. Kendimizi bildiğimiz gibi sorgulamaksızın bildiğimiz Tanrı merkezli evren paradigması kırılıp yerini akıl merkezli evren anlayışına devredince, hiçbir kutsal kitapta yer almayan ve daha önce ihtiyaç duyulmayan Tanrı kanıtlamaları, Tanrı inancının rasyonelliği ve benzeri hususlar, yeni dönemin öncelikli sorunları haline geldi.

Rasyonel paradigma, aklın doğası gereği, yöneldiği objeyi nesneleştirme eğilimindedir. Oysa Tanrı obje değil, süjedir. Eğer Tanrı, süje ise aklileştirme nasıl mümkün olabilir. Aklileştirilmesi mümkün olmazsa akıl merkezli bir evrende Tanrı anlayışı nasıl meşru olacaktır? Modern antropoloji çalışmaları gösteriyor ki, tarihte Tanrı inancı bulunmayan hiçbir kültür veya toplum yoktur. Modern dönemlerde de bu ihtiyaç azalmamış, var olmaya devam etmektedir. Bu da gösteriyor ki din olgusu, insan için akıl kadar, rasyonalite kadar vazgeçilmez bir olgudur. İşte kültürün iki temel vazgeçilmezi arasındaki bu çatışma, genelde din dili sorununu, özelde ise inancın rasyonelliği sorununu din felsefesinin öncelikli konularından kılmıştır. Rasyonalizmin son dönemeci olan pozitivist paradigmaya göre inanç konusu tamamen akıl ötesidir. İnsanlığın ilerlemesi sonucunda ulaştığı akıl çağına artık teolojinin de içinde bir alt başlık olarak bulunduğu metafizik tamamen elenmiştir. Yani inancın rasyonelliğinin mümkün olmadığını söylemeye dahi gerek yoktur. O dönem artık bütünüyle kapanmıştır. Ancak pozitivist paradigmanın hayatı tamamen olgular dünyasına indirgediği, hatta olgu terimini dahi en indirgemeci anlamda kullandığı, üzerinden çok uzun zaman geçmeden fark edilmiştir.

²¹ Tahsin Görgün, *Din Dili*, Kuramer, s. 171.

²² John Hick, *FR*, s. 77.

Böylece insanlık tarihinin iki vazgeçilmez unsurunu uzlaştırma arayışları yeniden kendini göstermeye başlamıştır. John Hick de bu epistemik uçurumu kapatacak bir köprüye olan zorunluluğu gören çağdaş din felsefesinin öncü düşünürlerindendir.

John Hick, imanı temellendirmenin rasyonel olarak mümkün olduğu tezini savunan felsefi teologlardandır. Tezini nasıl temellendirdiğini anlamaya, kullandığı argümanları ve savunduğu özgün hipotez ve bulgularını tespit edip ortaya koymaya çalışacağız.

1.1.1. İncanın Rasyonelliği Sorunu

Rasyonel paradigma, aklın doğası gereği, yöneldiği objeyi nesneleştirme eğilimindedir. Oysa Tanrı obje değil, süjedir. Eğer Tanrı, süje ise aklileştirme nasıl mümkün olabilir? Peki ya aklileştirilmesi mümkün olmazsa, akıl merkezli bir evrende Tanrı anlayışı nasıl meşru olacaktır?

Hick'e göre iman, "çıkarımsal" bir akli metotla değil, "tanıma yoluyla" tecrübe olarak temellendirilebilir. Tanrı'nın varlığını akılla temellendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakkında kanıtlar ileri sürmek nafiledir. Tanrı kanıtlamaları, ne mümkündür ne de gereklidir. Zira iman, filozofların imanı gibi "çıkarımsal" değil, peygamberlerin imanı gibi "tanıma" ve "tecrübe" yoluylaadır. İman, bilişsel bir kanıtlamayla temellendirilemediğine göre iradî bir seçim konusudur.

Hick'e göre her tecrübe eşit derecede saygındır. İncanın temeli de algısal tecrübeye benzeyen dinî tecrübedir. Bu nedenle dinî iman, "önermesel olmayan" bir mahiyete sahiptir. İman, akılla temellendirilemese de dinî tecrübeye temellendiği için, akla uygundur hatta daha uygundur, daha rasyoneldir.

"Dini tecrübe, dini yaşantının kişiye özgüülüğünün bir ifadesidir. Dini tecrübe, sahip olan birey açısından benliği derinden etkileyen motiflerle doludur. Bu motiflerin başında "içsel aydınlanma" ve deruni tecrübe sonucu oluşan "vecd" hali gelmektedir. Dini tecrübe içerisinde birey "içsel aydınlanma" ile kendini aşarak başkalaşır ve olgunlaşır. Duyu organlarının dış dünya ile ilgili algıları somuta dönük algılamaları içerir. Bu duyular içerisinde duyu ile ilgili olanlar çok etkili bir içeriğe sahiptir. Varoluşsal/bütünsel bir hissediş ve sarsıntı ile bir dini tecrübe yaşar. Ve bu teorik bir

çıkarmıdan çok daha güçlü ve kalıcı bir etkiye sahiptir. Kişi, çıkarımsal bir temellendirmeden daha net tecrübi bir bilgiye ve dolayısıyla çıkarımsal yoldan daha rasyonel bir tecrübi temellendirmeye kavuşmuş olur. Dolayısıyla dinî tecrübe farklı yoğunluk seviyelerinde farklı şekillerde olabilir. Bunlar arasında dinsel sembol ve idoller, kutsalla ilişkili dinsel anlamların atfedildiği bayramlar, kutsal aktivite olan bazı olaylar, Tanrı kelâmı olarak kabul edilen yazmalar bulunmaktadır. Bunlar dinî tecrübenin en önemli parçalarıdır. İnanan bir insan güç ve kapasitesi oranında; bir peygamber ise içinde bulunduğu toplumu ve dünyayı değiştirebilecek güçte ve yoğunlukta bir tecrübe yaşayabilir.”²³

Tecrübe, felsefi ve sosyal teorilerde ise hayali soyutlamalara karşın kaya gibi sağlam ve kesinlik ifade eden bir alan anlamına gelmektedir. Kitaplardan öğrenilenlere zıt olarak, yaşam tecrübesiyle ilişkili olduğunda sık sık bir otorite olarak anılır. Pek çok kez gerçekliğin güvencesi bir görgü tanığı olarak sağduyu vazifesini görür. Örneğin, “biliyorum, çünkü oradaydım” cümlesinde anlatılan şeyin gerçekliği, bizzat yaşanan tecrübeye dayanmaktadır.

Tecrübeciliği sistemleştiren ve en önemli temsilcisi sayılan ünlü filozof Locke’a göre, “zihin boş bir levha/tabula rasa”dan ibarettir. Akılda doğuştan gelen hiç bir bilgi ve prensip yoktur. Bütün bilgilerimiz, fikir ve kavramlarımız deneyimden gelmektedir. Bilgi tamamıyla insan etkinliğinin bir ürünüdür ve dış doğrulama onun temel ölçütüdür. Felsefesinin temelini teşkil eden fikirlerini, An Essay Concerning of Human Understanding (İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme) adlı eserinde açıklayan Locke, insanı bütün yönleriyle ele almış olmasına rağmen “bilgi problemi” yönü daha ağır basmaktadır. Descartes ve diğer bazı düşünürlerin iddia ettiği doğuştan birtakım bilgilerin varlığı sorununu ele alan Locke’a göre; insan bilgisinin ham maddesi olan bütün fikirler, deneyimden gelir. Yeni doğmuş bebeğin zihni dünyaya geldiğinde boş bir levhadır, büyüdükçe zihni de duyum ve gözlemlerle dolmaktadır. Locke, “doğuştan bilginin olması ama dışarıdan öğrenilmeden ortaya çıkamamasının bir çelişki” olmasından hareketle doğuştan bilginin imkanını yadsımıştır. Eğer doğuştan bilgi olsaydı bunun bilinmesi gerekirdi. Ama kendisine sözü edilmeyen veya gösterilmeyen bir gerçeği bilen kimse yoktur. Bu da bilgilerin sonradan kazanıldığını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla Locke, apriori (önsel) gerçekleri kabul etmemekte ve bilgilerimizin aposteriori (sonsal) olduğunu ileri sürmektedir. İnsan bilgisinin doğuştan olmadığını gösterdikten sonra Locke, bilgimizin nasıl ve hangi kaynaklardan geldiğini açıklamaya girişir. Bütün bilgilerimizin

²³ Fatih Topaloğlu, “John Hick’in Dinî Tecrübe Anlayışı”, KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 159-171

üzerine kurulduğu yegâne şey, deneyimdir. Şöyle ki bütün düşüncelerimizin iki kaynağı vardır; duyum (sensation) ve yansıma (reflection). Bu iki algı türüne bağlı olarak fikir ve tasavvurlarımız da iki grupta toplanırlar. Bir kısmı yalın fikirler, bir kısmı ise karmaşık fikirlerdir. Bu ayrım, Locke’a zihnin tümüyle pasif olduğu durumlarla aktif olduğu durumları birbirinden ayırma imkânı verdiği gibi Locke’u mutlak tecrübecilikten de ayırdığı için önemlidir. Yalın tasavvurlar, ya tek duyumun ya da birkaç duyumun müşterek aracılığıyla meydana gelirler. Burada insan zihni tamamen pasiftir. Yalın tasavvurlar, bilgilerimizin ham maddesini teşkil ederler; çünkü bunlar tek bir duyum ile ruha iletilebilirler. Karmaşık tasavvurlar ise zihin tarafından basit tasavvurların bir araya getirilip birleştirilmesinden meydana gelmektedirler. Dolayısıyla karmaşık tasavvurların meydana gelişinde zihin aktiftir. Locke’a göre bilgi, söz konusu yetilerin algı yoluyla kazanılan basit tasavvurları işleminin sonucudur.²⁴

Böylece bilgimiz, Locke’a göre, deneyimlerimizle sınırlandırılmaktadır. En yalından başlayarak en karmaşık, soyut fikir ve tasavvurlarımıza kadar eşyaya, hakikate ve sonsuzluğa ait bütün fikir, tasavvur ve bilgilerimiz, içinde yaşadığımız iç ve dış çevreye ait tecrübelerimizden meydana gelmektedir. Locke sistemini bu şekilde dış dünyanın algılanması üzerine kurmakla, algılanmayan veya beş duyu organıyla algılanmayan şeylere ait bilgiyi tamamen yadsımaz. İnsan yetilerinin sınırlı olması nedeniyle vahyin de gerekli ve önemli olduğuna inanır. Ama Locke’a göre hiçbir insanın bilgisi, edindiği tecrübenin ötesine yine de geçemez. Locke’a göre vahyin bildirdiği hükümler bilgi değil, sadece olasılık değeri taşırlar. Locke’un olasılığı bir bilgi derecesi görmediği bilinmelidir. Hristiyanlığı ve tavizsiz empirizmi arasında gelgitler yaşayan filozof Locke’u bir yana bırakıp Hristiyan Locke’a baktığımızda, vahye aykırı fikir ve kanaatlere sahip olmak, akla aykırı olan vahye inanmaktan daha fazla sakınılması gereken bir durumdur: “Kutsal Kitap, benim kabullerime yön veren sürekli bir rehberdir ve öyle kalacaktır... Eğer bana herhangi bir kanaatimin Kutsal Kitap’a aykırı olduğu gösterilirse, bu kanaatimi hemen kınar ve terkederim.”²⁵ Locke’a göre İncil’deki bütün vahiy, Tanrının iradesinin bir beyanıdır, her şartta bu beyanın doğru ve gerçek olarak kabul

²⁴ İsmail Çetin, John Locke’da Tanrı Anlayışı, s. 45-48.

²⁵ İsmail Çetin, a.g.e., s. 99.

edilmesi gerekir; imanın kemale ermesi için her Hıristiyan, İncil'deki vahyin tamamına inanmak zorundadır.²⁶

Hick, İngiliz empirizminin genel yaklaşımını benimseyerek empirist yolun rasyonalist yoldan daha rasyonel olduğunu düşünmektedir. Bilim için olduğu gibi dini inancı temellendirmek için de en sağlam ve sağlıklı yolun, empirist/tecrübi yol olduğunu savunmaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, Kutsal Kitabın ve peygamberlerin sistemleştirilmemiş epistemoloji anlayışıyla da uyum içerisindedir. Kutsal Kitaplarda Tanrı kanıtlamaları yoktur. Peygamberler, Tanrı kanıtlamalarına hiç zaman ayırmamış, imanı temellendirme argümanları geliştirmeye yönelik en ufak bir çaba dahi göstermemişlerdir. Çünkü iman için teorik çıkarıma ve rasyonel kanıtlamaya dayalı bir yöntem değil, tecrübeye dayalı bir yöntem izlemişlerdir.

Dolayısıyla çağdaş teologa düşen, hem peygamberlerin izlediği hem de modern düşüncenin geldiği en son nokta olan empirist yolu takip etmektir. Hick, Locke'un "bir bilim olarak etik" idealini, adeta "olgusal temelli inanç" idealine dönüştürerek sürdürmektedir.

1.1.2. Kanıtsız Rasyonel İnanç

Hick'in bilgi öğretisinde, kendisine temel aldığı empirist/tecrübi metodun yanı sıra, tüm eleştirmenlerin ittifakla ifade ettiği üzere ikinci kaynak Kant epistemolojisidir. Kant, varlık alanını iki kategoriye ayırmaktadır: 1) İnsanın dil ve düşünce sınırlarını aşan kendinden/bizatihi varlık ve 2) İnsan bilincine/tecrübesine konu olabilen varlık. Kant'a göre kişinin bilgisinden bağımsız olarak var olan kendinden/bizatihi varlık, numen alana tekabül ederken; söz konusu dünyanın insan bilincine yansması ise fenomen alana tekabül etmektedir.²⁷ Bu açıdan Kant'a göre "insan bilgisi, duyusal tecrübi olanın ötesine

²⁶ İsmail Çetin, a.g.e., s. 99.

²⁷ Eyüp Aktürk, Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu, Journal of Islamic Research 2013;24(3) s. 184.

geçemez. Duyusal yolla insan bilgisine konu olan, varlıkların kendinde nasıl oldukları değil onların görünümleridir.”²⁸

Kant epistemolojisine göre varlığı numen/fenomen gibi iki farklı bileşene ayırmanın ve dini inancı da söz konusu ayırmadan hareketle temellendirmenin neden olduğu felsefi ve teolojik sorunlar neler olabilir? Kant’ın numen/fenomen ayrımı temel alındığında Hick’in çoğulcu yaklaşımına göre Tanrı’ya ilişkin farklı doğruluk iddiaları sadece anlaşılamaz değil aynı zamanda beklenen bir durumdur. Hick’e göre eğer Tanrı’nın aşkınlığı savunulacaksa bu ayrıma gitmek kaçınılmaz görünmektedir.²⁹

Hick’in ‘Gerçek’ (the Real) kavramına yüklediği anlam dikkatten kaçırılmaması gereken bir husustur. Hick ‘Gerçek’i nihai varlığın temel referansı olarak kabul etmektedir. Hick, kendinden/bizatihi Gerçek ile sosyo-kültürel unsurlar sonucunda insan tecrübesine/bilincine konu olan Gerçek arasında bir ayrıma gider. Kendinden/bizatihi Gerçek, insanın düşünce/bilgi sınırlarını aşan numen olana tekabül ederken; tecrübeye konu olan Gerçek ise teistik dinlerin kişisel Tanrı olarak tarif ettiği ve teistik olmayan dinlerin ise ‘Mutlak’ olarak tanımladığı fenomenal olana tekabül etmektedir. Kendinden/bizatihi Gerçek’in yansıması olarak fenomenal alanda tecrübe edilen bu varlıklar bağlı bulundukları kültürün kavramlarıyla Allah, Kutsal Üçlü, Şiva, Vişnu, Brahman gibi tarif edilirler.³⁰

Hick, delilsiz rasyonel inanç konusunda yalnız değildir. Çağdaş din filozofu ve teologlarından Alvin Plantinga da delilsiz rasyonel inancı mümkün görmektedir. Alvin Plantinga’nın iddiasına göre herhangi bir delil olmaksızın Tanrı’nın varlığına inanç, tamamıyla doğru, rasyonel ve uygundur. Zira mantıkta bütün önermeler, kendilerinin dışındaki başka inançların ve bilgilerin doğruluğuna dayanan delillerle ispatlanmak zorunda değildir. Bazı ifadeler için deliller sağlanacaksa, başkalarına delil olan, fakat kendisi için ayrı bir delile ihtiyaç duyulmayan bazı temel inançlar ve bunları ifade eden temel önermeler bulunmalıdır. İnançlarımızın bazıları, öteki inançlarımızın delillerine dayalı olarak oluşturulmuş inançlar iken bazıları da başkalarına dayanması mümkün ve gerekli olmayan temel inançlardır. Fakat bu inançların temel inançlar olarak kabul

²⁸ Mehmet Sait Reçber, Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, s. 66.

²⁹ Eyüp Aktürk, a.g.m., s. 184.

³⁰ Eyüp Aktürk, a.g.m., s. 186.

edilmesi, bunların zeminsiz ya da dayanıksız inançlar oldukları anlamına gelmemektedir. Belirli tecrübelerimize dayalı olarak, bir ağacın varlığını algıladığımıza inanmaktayız. Bu inancı, başka inançlara bağlı olarak kabul etmediğimiz halde, yine de bu inanç mesnetsiz/kanıtsız bir inanç değildir. Çünkü inancın oluşumunda belli türden tecrübelerimiz rol oynamaktadır. İnancın oluşumunda etkili olan bu tecrübeler, onun doğrulamasında da önemli bir rol oynar. Böyle bir durumda inancın rasyonelliği ve haklı olarak doğrulanmış olması, rasyonel çıkarımlara ve delillere bağlı olmasa da, tecrübenin doğrudan tasdikine dayanmaktadır.³¹

Eğer durum böyleyse, neden Tanrı'nın varlığına inanç da, dış dünyanın varlığına olan inancımız gibi, hariçten deliller getirilmeden içimizde hissettiğimiz bir inanç sayılmasın? Diğer temel inançlarda olduğu gibi Tanrı'ya ait temel inancımızdan dolayı rasyonel inanç sahibi kişiler sayılmayalım? Zira Tanrı için de benzer şeyler söylenebilir. Eğer Tanrı inancı, tamamıyla temel bir inanç ise bu inanca sahip olmanın rasyonel sayılabilmesi için kişinin endüktif veya dedüktif türden kesin delillere sahip olması gerekmez. Bunlar olmadığında da o kişinin inancı rasyoneldir.³²

Hick ile Plantinga sonuç bakımından aynı şeyi savunuyor olsalar da delil ve dayanakları açısından oldukça farklıdır. Hick, bütün tecrübeleri eşit derecede yorumsal (experiencing as) gördüğü yani kurgu/ideoloji yüklü gördüğü için temel inanç olarak temellendirme gereği duymaz. Tecrübenin öznelliğini kabul etmekle beraber Hick, insanlık tarihi boyunca kabul gören tecrübi birikimlerin ortak noktalarının çokluğu ve yaygınlığının bu öznelliği giderdiğini ve adeta belirli bir nesnellik ortaya çıkardığını düşünmektedir. Tanrı hiç söz konusu olmasa bile, kültürel bir unsur olarak dinin varlığı ve işlevi tartışılmazdır. Bu da insanlık tecrübesi açısından yeterince nesnel bir zemindir. Nitekim modern antropolojik ekoller de benzer yaklaşımlar sergilemektedir.³³

Ama Plantinga, teistik inanç ve onun rasyonelliği için delile gerek olmadığını; çünkü onun delil gerektirmeyen temel bir inanç olduğunu savunmaktadır. Ateistik evidensiyalist/delilci itiraza karşı, her inancın delil gerektirmediğini, insanın da her inancı için delil bulma yükümlülüğü altında olmadığını belirterek karşı çıkan ve Tanrı inancının

³¹ Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı", Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Yıl:2004, Sayı 9, s. 481.

³² Ruhattin Yazoğlu, a.g.m., s. 482.

³³ İsmail Çetin, İman ve İnkarın Felsefî Temelleri, Emin yayınları, s. 7.

çoğu zaman insanın istese de vazgeçemeyeceği fitri ve temel bir inanç olduğunu savunan Plantinga, buna rağmen delilsiz inancın rasyonel bir inanç olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü delilsiz inanç, temelsiz ve dayanaksız inanç demek değildir. Tanrı inancının sağlam bir temeli vardır; ancak bu temel, özde bulunan bir temeldir. Böyle bir temele dayanan inanç da tamamen rasyonel bir inançtır.³⁴

Plantinga'nın ortaya koymuş olduğu bu akım, “yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı” diyebileceğimiz, bir ayağı temelcilikte, diğer ayağı da fideizmde olan bir "epistemolojik pozisyon"un dile getirdiği "iman anlayışı"dır. Plantinga gibi herhangi bir delil olmaksızın Tanrı'nın varlığına inancın rasyonel bir inanç olduğunu düşünen Hick, kendine özgü bir biçimde ortaya koyduğu aklilik anlayışında; inanılan şeyin değil, inanma ediminin akliliğinin söz konusu olabileceğini ifade eder ki bireyin yaklaşımına bağlıdır. Dini önermelerin doğruluk ve yanlışlığı ile ilgili bir yargıya varılabilir. Ama onların akliliği ile ilgili bir yargıya varabilmenin mümkün olmadığını düşünmektedir.³⁵

Özetleyecek olursak Hick'e göre; dini önermeler, “doğru ya da yanlış” diye yargılanabilir. Ama “akli ya da değil” diye yargılanamaz. İnanılan şeyin değil, inanmanın akliliği söz konusu olabilir ki bunu, inananın yaklaşımı belirler. İnanma ise delilsiz olsa bile tecrübeye dayandığı için rasyoneldir. Her inanç, delil gerektirmez. Kişinin tecrübi inancı için delil bulma yükümlülüğü yoktur. Tanrı inancı, çoğu zaman insanın istese de vazgeçemeyeceği fitri ve temel bir inançtır. Dolayısıyla kanıtsız rasyonel inanç mümkündür.

1.1.3. Hakikat ve Efsane

Dinî çoğulculuğun belki de en önemli teorisyeni sayılabilecek olan John Hick, dinî dışlayıcılık ve kapsayıcılığı, hem ahlakî hem de epistemolojik açıdan eleştirerek küresel bir köye dönüşen çok kültürlü dünyadaki dinî çeşitlilik vakıasına karşı çoğulcu

³⁴ C. Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, s. 23-24; Ruhattin Yazoglu, a.g.m., s. 482.

³⁵ Ruhattin Yazoglu, a.g.m., s. 482.

hipotezini geliştirir. Hick'in ideali; hem doğruluk iddiası hem de kurtuluş beklentisi açısından bütün dinlere hak ettiği değeri vermektir.

Hick'in modeline göre, dinî çoğulculuğu kabul etmenin önündeki en önemli engelin mevcut dinlerin temel inançlarının birbiriyle apaçık bağdaşmazlığıdır. Bu engeli aşmak, mevcut dinlerin birbiriyle çelişen inançlarını birlikte doğru kabul etmeyi sağlamak için John Hick, iki temel iddiada bulunur:

1-) Dinlerin öğrettiği şahsî ilahlar ve gayri şahsî mutlakların ötesinde numenal bir Gerçek vardır.

2-) Dinî inançlar, hakîkî anlamda değil efsânevî (mythological) anlamda fenomenal doğrulardır.

Hick, dinî inançların rasyonel olarak ispatlanamadığı kanaatindedir. Doğruluğu aklî olarak ispatlanmamış dinî inançlara bağlanmanın meşruiyetini sağlayan şey Hick'e göre dinî tecrübedir. Hick'e göre, dinî inançlar, dinî tecrübeden kaynaklanır. Birbirinden çok farklı inançlara kaynaklık edebildiği için dinî tecrübenin güvenilirliği sınırlıdır. Dolayısıyla dinî tecrübeye dayanarak belirli bir dinin inançlarının doğru diğerlerinin ise yanlış olduğu temellendirilemez.³⁶

Hick, numen-fenomen ikiliğine dayanan, mutlak gerçek ile onun farklı tasvirlerini fil metaforuyla anlatır: *“Daha önce hiç böyle bir hayvan görmemiş bir grup kör adamın önüne bir fil getirildi. Bir tanesi bacağına dokundu ve filin büyük bir canlı sütün olduğunu söyledi. Başka birisi hortumuna dokundu ve filin büyük bir yılan olduğunu söyledi. Başka birisi filin dişine dokundu ve filin keskin bir saban demiri gibi olduğunu söyledi. Tabi ki hepsi doğru söylemişlerdi, fakat her birisi bütün gerçekliğin sadece bir cihetine atıfta bulunmuştu ve hepsi de eksik kıyaslamalarla anlatmıştı.”*³⁷

Din mensupları, kendi çevrelerinin bireysel ve kültürel tuzaklarına düşerek körleşmektedir. Bu nedenle söz konusu 'kör'lerin yaşadıkları dinlerini tek ve mutlak olarak lanse etmeleri izafidir. Dinler değerlendirilirken doğru ya da yanlış olarak değil, bir hayat formu olarak kabul edilmelidir. Dinin esas amacı, bireyi ben-merkezcilikten

³⁶ Rahim Acar, http://www.dfd.org.tr/makaleler/dini_cogulculugun_imkani_rahim_acar.pdf, s. 6.

³⁷ Hatice Kübra Yücedoğru, <http://bisav.org.tr/edergi/default.aspx?dergiid=16>, Bülten, Sayı: 63 - Yıl: 2007, Temel Akideleri Efsanelere Dönüştürmek: Dinî Çoğulculuk Teorilerinin Bir Eleştirisi

realite-merkezciliğe dönüştürmektir. Bu dönüşüm de ancak dinin bir hayat formu olarak kabulünden geçmektedir. Fenomenal alanın ötesine geçip numenal olandaki tanımlanamazlığı idrak ederek realite-merkezli bir düşünüşe geçişi kolaylıkla başarabilenler ise mistik karaktere sahip kişilerdir.³⁸

Dinî tecrübe, genel olarak inanma hakkını temin eder. Ama belirli dinî inançların doğruluğunu temin edemez. Zira dini tecrübe, fazlasıyla yorum içerir. Aslında bütün tecrübelerimiz yorum içerir. Gerçekliği olduğu gibi bilmemizi sağlamaz. Ancak dinî tecrübedeki yorum serbestisi tecrübenin içeriğini önemli ölçüde değiştirir. John Hick, gerçekliği yorumlayarak algılamayı “gibi-tecrübe etmek” olarak tabir eder. Wittgenstein’in “gibi-görmek” kavramını, bütün insanî tecrübeyi içerecek şekilde genişletir. Mesela, fiziksel dünyaya ilişkin tecrübemize dayanarak “bir sandalye görüyorum” dediğimde, duyu algılarımı önemli ölçüde yorumluyorum demektir. Nihayetinde gördüğüm şey belirli renklerdir. O renklerin durumunu farklı çizgilerin birbiriyle ilişkisini ben bir sandalye olarak yorumluyorum. Başka bir ifadeyle, gözle görülen şey sandalye değil renklerdir. Renkleri yorumlayarak sandalyeyi gören zihindir. Nasıl ki fiziksel dünyayla ilgili tecrübemiz yorum içeriyorsa, dinî tecrübe de yorum içerir: Dinî tecrübe de diğer tecrübe türleri gibi bir “gibi-tecrübe” edıştır, algılayan insanın algılanan şeyi yorumunu ihtiva eder.³⁹

Tecrübe için genel olarak geçerli olan hükümler dinî tecrübe için de geçerlidir. Her tecrübe eşit derecede saygındır. Ancak dinî tecrübede, bu tecrübeyi yorumlama düzeyimiz veya özgürlüğümüz fiziksel tecrübedekinden çok daha fazladır. Mesela fiziksel dünyada, karşımızda gürleyen bir aslanı kuzu gibi yorumlama şansımız yok denecek kadar azdır. Fakat dinî tecrübede kişi, tecrübesini teist bir kavramsal çerçeveye yorumlayabileceği gibi teist-olmayan bir kavramsal çerçevede de yorumlayabilir. Dinî anlam düzeyinde insanın daha özgür olması, belirli inançları gerekçelendirmede dinî tecrübenin güvenilirliğini ortadan kaldırır.⁴⁰

Fakat insanlık tarihi boyunca neredeyse her kültürde bir ya da birçok dinin var olması, dinden uzak hiçbir toplumun olmaması, dinî tecrübenin genel olarak

³⁸ Hatice Kübra Yücedoğru, a.g.m.

³⁹ Rahim Acar, http://www.dfd.org.tr/makaleler/dini_cogulculugun_imkani_rahim_acar.pdf, s.7.

⁴⁰ Rahim Acar, a.g.m., s. 7.

güvenilirliğinin göstergesidir. Bu haliyle dinî tecrübe, tecrübe edilen bir şeyin varlığına genel olarak inanma hakkını temin eder ama belirli dinî inançların her birinin doğruluğunu temin edemez. Eğer dinî tecrübe, genel olarak inanma hakkını temin ediyor ama belirli inançları ispatlamaya yetmiyorsa, dinî çeşitlilik vakıası karşısında bunun gereği, hiçbir dinin inançlarının diğerlerine üstün görülemeyeceği ve normatif kabul edilemeyeceğidir.⁴¹

İşte tam bu noktada Hick, yeryüzünde pek çok dinin var olduğunu dikkate alarak, çoğulcu hipotezini ileri sürer:

“...büyük dinî gelenekler, kendisi hakkında bizim çeşitlilik arz eden müşahedelerimizi aşan nihâî bir ilâhî Gerçekliği tecrübe etme, tasavvur etme ve onunla bağlantı içinde yaşamının farklı yollarını oluştururlar.” Bu farklı yolların her biri diğerleri kadar meşru sayılmalıdır zira hiç birinin diğerlerine üstünlüğünü ispatlayacak ne bir aklî delil vardır ne de tecrübî bir dayanak vardır. Dinî tecrübenin ve aklî argumanların muayyen bir dinin inançlarının doğruluğunu göstermekten uzak oluşuna dayanarak John Hick, dinlerdeki şahsî ilahlar veya gayri şahsî mutlak tasavvurlarının ötesinde bizatihi bilinmeyen bir Gerçek ortaya koyar. Dinlerin öğrettiği şahsî ilahlar ve gayri şahsî mutlakların ötesinde bizatihi bilinmeyen bir Gerçek ortaya koymakla, birbiriyle çelişen dinî öğretileri eşdeğer kabul eder. Eğer dinî inançlar dinî tecrübeye dayanıyorsa ve dinî tecrübe de gerçekliğin önemli ölçüde yorumlanmasıyla meydana geliyorsa, dinî tecrübenin konusu olan şey, mevcut dinlerin şahsî ilahlarının veya gayri şahsî mutlaklarının ötesindedir. Dinlerin o şey hakkında bildirdikleri o şeyle ilişkili fakat o şey bizatihi dinlerin bildirdiğinden tamamen farklıdır. Hick, bu şeyi Gerçek diye adlandırır. Eğer Gerçek mevcut dinlerin tasavvurlarının ötesinde olmasaydı, o takdirde iki farklı dinin Gerçeğe dair tasavvuru arasında çelişki bulunduğu zaman bunlardan birisi bu Gerçeğe uygun ise diğeri uygun olmayacaktı. Biri doğru ise diğeri yanlış olacaktı. Fakat eğer dinî tecrübenin asıl konusu olan Gerçek, bütün dinî tasavvurların ötesinde ise ve hiçbir din tarafından hakıyla bildirilmemişse, doğru olarak tavsif edilmemişse, o takdirde hiçbir dinin o Gerçeğe dair tasavvurunun diğerlerinden daha doğru olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla çok sayıda dinin bizatihi bilinmeyen Gerçeğe dair öğretisi, onu doğru olarak bildirmemek bakımından aynı hükümde olacaktır.”⁴²

Hick, dinlerin öğrettiği inançların hakikî anlamda doğru olmadığını savunarak farklı dinlerin birbirleriyle çelişen inançlarının hepsinin nasıl kabul edilebilir olduğunu izah eder. Hick’e göre dinî inançlar hakikî anlamda değil, fakat efsanevî (mitolojik) anlamda doğrudur. Dinî inançların doğruluğu, dinî tecrübenin nesnesini doğru olarak bildirmekten ziyade insanları ona yönlendirmelerindedir.⁴³

⁴¹ Rahim Acar, a.g.m., s. 7.

⁴² Rahim Acar, a.g.m., s. 7.

⁴³ Rahim Acar, a.g.m., s. 8.

İdealini gerçekleştirmek için dini düşünce sistemlerini, Gerçeğe dair soyut ve somut efsanelerden oluşan bir “efsaneler yumağı” olarak kabul eder. Dinlerin doğruluğu ve yanlışlığı, efsanelerin doğruluğu ve yanlışlığı ile aynıdır. Bizatihi gerçeğe dair verilen hükümler, hem soyut hem de somut düzeyde efsanevidir (mitolojik). Zira bunların tamamı “insan dilinin hakiki anlam sahasını aşan” bir şey hakkında, insanî ifadelerle bahsetmektedir. Hick’e göre “teoloji, insan eseridir” ve Tanrı, önermeler vahyetmez.⁴⁴

Dinî inançların efsane sayılmaları, çoğulcu bir yaklaşım için oldukça önemlidir. Zira efsanevi doğruluğun davranışları yönlendirmesi, dinin temel işlevi olan kurtuluşa erdirmekle oldukça uyumludur. Belli inançların hakiki anlamda doğru sayılması en nihayetinde dışlayıcı yaklaşıma yönlendirirken, efsanevî doğruluk farklı inançları yargılamadan hatta bilinemezci bir yaklaşımla kabullenebilmeye kapı açar.⁴⁵

Hick, insanlık tarihi boyunca dini bu kadar vaz geçilmez kılanı sorgulayarak fitri/doğal bir temayül olduğunu ve insan ihtiyaçları içindeki rakipsiz vazgeçilmezliğinin ipuçlarını aramaya koyulur. Din bir yanılsama ise dahi kendisinden kurtulma mümkün olmayan bir yanılsama demektir. Diğer insanlara da kendi imanlarını paylaşmayı sunarak, onlara, ölüm yerine hayatı, hayal kırıklığı yerine tatmin olmayı, amaçsızlık yerine bir hedefi, öldürme yerine bağışlamayı, dağılma yerine birliği, bütünlüğü vaat ederler. Daha felsefî bir düzeyde Paul Tillich, ‘teolojik ilişkilendirme’ metoduyla, insanın temel varoluşsal ihtiyaçlarına nasıl karşılık geldiği ve bunları nasıl giderdiği görülerek Hristiyan İncilinin anlamının kavranabileceğini ileri sürer.⁴⁶

J. Hick, Karl Jaspers’ı takip ederek insanlık için büyük fikir dönüşümlerinin yaşandığı M.Ö. 800-200 arasını “eksen çağı” olarak nitelemektedir. Sokrat, Eflatun, Aristo gibi şahsiyetler ve Yahudi peygamberler bu çağda ortaya çıkmıştır. Eksen öncesi dinler, kozmik ve sosyal düzenin korunmasıyla ilgili iken eksen sonrası dinler, insanın “kurtuluş ve özgürleşme” çabası ile ilgilidir. Bir başka ifadeyle eksen sonrası dinler, insana “kurtuluş” vadederler.⁴⁷ Yine, James Henry Leuba, dinin en belirgin karakterinin kurtuluş vaat etme olduğunu belirtir: “Son tahlilde dinin gayesi Tanrı değil, hayattır: (öte

⁴⁴ Rahim Acar, Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler, Elis 2007, s. 87

⁴⁵ Rahim Acar, a.g.e., s. 88.

⁴⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology*, cilt I, s. 67 vd.; *The Courage to Be*, Nisbet, 1952., David A. Pailin, a.g.m., s. 121-154.

⁴⁷ Rahim Acar, a.g.e., s. 59.

dünyada) daha fazla, daha geniş, daha zengin ve daha tatmin edici bir hayat. Hayatı sevmek, dinin itici dürtüsüdür.”⁴⁸ İşte, dini vazgeçilmez kılan temel kodlar bunlardır.

Hick’e göre, farklı dinlerdeki kurtuluş öğretileri birbirlerinden türsel olarak değişik biçimler olsa da cins olarak kurtuluşun ortak bir tanımı yapılabilir. Kurtuluş/özgürleşme, “insan varoluşunun ben-merkezlilikten Gerçek merkezliliğe dönüşümüdür.”⁴⁹ Hick, “altın kural” diye tabir edilen bu kuralın olumlu ve olumsuz formülleştirmelerinin dünyanın büyük dinlerinin hepsinde bulunduğunu örneklerle anlatır. Mesela, Hz. Muhammed’in “Kendisi için istediğini kardeşi için de istemeyen kimse, gerçekten iman etmemiştir” (Buhari, İman, bab: 7.) sözü bu kuralın İslam’daki karşılığıdır. Bütün büyük dinler özleri itibarıyla sevgi, merhamet, bağışlama vb. aynı büyük idealleri ifade ederler.⁵⁰

Numen Gerçek’in doğasına ilişkin Hickçi yaklaşım, haklı olarak, birçok açıdan eleştirilmektedir. Böyle bir düşüncenin geçerli olabilmesi için şu sorulara açıklık getirilmelidir: (1) Eğer numenal Gerçek mutlak anlamda tanımlanamaz ise onun var olduğu nasıl bilinebilir? (2) Bütün bilişsel kategorileri aşan (tanımlanamayan) numenal Gerçeklik hakkındaki bütün iddiaların aynı derecede geçerli olduğu nasıl iddia edilebilir? (3) Eğer hiçbir doğruluk iddiası ona uygulanamıyorsa onun hakkında bir şey söyleme hakkına nasıl sahip olunabilir?⁵¹

Hiçbir şekilde tanımlanamayan ve insan tecrübesine konu olmayan numenal Gerçek, Hick tarafından nasıl fark edilmiştir? Gerçek’in mahiyetine ilişkin mutlak bir belirsizliğin teolojik bir agnostisizmden (bilinmezcilikten) farkı nedir?

Tanımlanamayan, numenal Gerçek neden bütün dinlerdeki nihaî gerçekliğin referansı kabul edilmelidir? Evvela, dini inançlara ilişkin epistemik soruların makul bir karşılığı olmalıdır. Bir kişinin inancı hakkındaki epistemik durumunu anlamak için o kişinin inancının içeriğine ilişkin sorular sormak temeldir. ‘Hiçbir şekilde tarif edilemeyen bir varlığa inanıyorum’ önermesi felsefi ve teolojik anlamda ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ludwig Feuerbach’tan haklı olarak şöyle bir itiraz gelmektedir. “Bir varlığın bütün niteliklerini inkâr etmek, o varlığın kendisini inkâr

⁴⁸ William James, *Varieties of Religious Experience*, s. 497., David A. Pailin, a.g.m., s. 121-154.

⁴⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 22.

⁵⁰ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 336.

⁵¹ Eyüp Aktürk, a.g.m., s. 186.

etmekle eş değerdir. Tanrı'nın doğasına ilişkin belirli, olumlu yüklemelerin reddedilmesi dinin kendisini reddetmekten başka bir şey değildir.” Bundan hareketle Eddy'e göre, Hick'in sisteminde numenal Gerçeklik gerekçesiz bir temele dayandığı için Gavin D'Costa'nın Hick'in durumunu 'transandantal agnostisizm' olarak nitelemesi oldukça yerindedir. Bu açıdan Tanrı'ya ilişkin önermelerin bütünüyle epistemolojik bir çözümlemeden yoksun olduğunu söyleyen bir bakış açısının tutarlılığından söz edilemez. Ancak Hick'in dini tecrübeyi temel alması, onu agnostiklikten kurtarmaktadır.⁵² Hick'e göre kendinden/bizatihi Gerçek'in evrensel varlığı, insanları her zaman etkilemektedir. Söz konusu etkileme bilinçli bir duruma gelerek dini tecrübeye dönüşür. Bu açıdan dini tecrübe, numen Gerçek'e verilen bir çeşit yanıt olarak ifade edilmektedir.⁵³

Hick'e göre, Kant'ın numen-fenomen ayrımı değişik insan tecrübelerinin ortak bir kaynağı olarak tek numen bir Tanrı'yı kabul etmesine imkân tanımaktadır. Numenal Gerçek, insan bilgisini aşan ve onun bütün bilişsel kategorilerinin üstünde olduğu için doğrudan tecrübe edilememektedir. O nedenle dini tecrübenin farklı biçimleri, numenal Hakikat'e verilen doğru fakat farklı kişisel ve kültürel tepkilerdir. Aslında Hick'in burada bir ikilemle karşı karşıya olduğunu söylemek gerekir. Hick, ya mutlak anlamda tanımlanamaz bir gerçekliğin olmadığını söylemeli ya da Gerçek'in tarifsiz olamayacağını kabul etmelidir. Hick'in numenal Gerçek'e ilişkin birtakım tanımlamalarda bulunduğu ve dolayısıyla kendi hipoteziyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Kendisine ilişkin bir tanımlama yapılamayan transendantal bir varlığın evrenin ötesinde var olduğu iddiası bir çelişki içermektedir. Benzer biçimde “numenal Gerçek'in birleşik değil de basit olduğu nasıl bilinmektedir?” sorusu da yanıtlamayı beklemektedir.

Söz konusu dini tecrübe, sadece bir inanç ekseninde tarif edilemez. Bu açıdan Hick, kişinin başkasının dini tecrübesini yanlış fakat kendi dini tecrübesinin geçerli olduğunu mantıksal bir şekilde iddia edemeyeceğini söylemekte⁵⁴ ve farklı dini geleneklerde gerçekleşen bütün tecrübeleri doğru kabul etmektedir. Elbette felsefi ve

⁵² Ruhattin Yazzoğlu, Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma, İstanbul, İz Yay., 2007, s. 51.

⁵³ Hick, Dialogues in the Philosophy of Religion, s. 34,83; John Hick, “Religious Pluralism”, 716.; Eyüp Aktürk, a.g.m., s. 186

⁵⁴ Komisyon, John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar, çev.Ruhattin Yazzoğlu, Hüsnü Aydeniz, İstanbul, İz Yay., 2006, s. 157-159.

teolojik anlamda dini tecrübenin bir değerinden söz edilebilir. Fakat tecrübenin epistemolojik anlamda ne değer ifade ettiği veya epistemik değerinin ne düzeyde olduğu tartışmaya açıktır. O nedenle dini tecrübenin inançların temel referansı olarak kabul edilmesi ve dini epistemolojinin temeli olarak kabul edilmesi herkes için aynı değeri ifade etmeyecektir. Evvela, böyle bir düşüncenin geçerli olabilmesi için şu sorulara açıklık getirilmelidir: Birbirinden farklı bütün tecrübelerin eşit düzeyde doğru olduğu nasıl iddia edilebilir? Aynı kişi, aynı varlığa ilişkin birbirinden farklı tecrübeler yaşaması durumunda, hangisini ‘niçin’ tercih edecektir? Neden bazı tecrübeler, yanlış değil de doğru kabul edilsin? Gerçek tecrübeler ile gerçek olmayan tecrübeler arasındaki fark hangi ilkeden hareketle belirlenecektir? Öznel bir deneyim olduğu halde bütün dini tecrübeleri doğru kabul etmenin haklı bir bilişsel değeri var mıdır? Kendisi hakkında hiç bir şey bilinmeyen kendinden/bizatihi Gerçek’in farklı dini tecrübelerin referansı olduğu nasıl iddia edilebilir? Farklı dini tecrübelerin aynı mutlak Gerçek’liğe işaret ettiğinin göstergesi nedir? Dini tecrübenin bilişsel statüsüne ilişkin kayda değer tartışmaların olduğu açıktır. Tecrübeyi yaşayan şahıs için Tanrı’nın nasıl tezahür ettiğine ilişkin birtakım haklı çıkarımlara ihtiyaç duyulduğunu belirtmekte fayda vardır.⁵⁵

Benzer biçimde Ward da hakikat (truth) ile haklı-çıkartım (justification) arasındaki ayrıma işaret etmekte; bir kişinin eksik bilgiden dolayı yanlış bir inanca sahip olabileceğine dikkat çekmektedir. Belirsizlik söz konusu olduğu durumlarda kişiler çelişkili şeylere inanmakta haklı olabilirler. Fakat söz konusu çelişkili inançların doğruluk değeri olmadığı gibi bir kişinin yanlış bir şeye inanma hakkı da vardır. Sözelimi, “bir kimse İsa’nın Tanrı’nın oğlu olduğuna inanıyorsa, o kimse için bunun içselleştirmesi mutlak bir öneme sahiptir. Fakat İsa gerçekten Tanrı’nın oğlu değilse, bunu içselleştirmesi onun için yanlış olacaktır. Kişinin sadece kabul etmesi ve içselleştirmesi suretiyle bu önermenin o kimse için nasıl doğrulandığını görmek oldukça zordur.” Bu açıdan bazı tecrübelerin doğru diğer bir kısmının yanlış olduğunu dile getirmek rasyonel bir iddiadır. Kaldı ki birtakım yanlışlar içerebilse de bir şahsın dini tecrübesinin birçok açıdan doğru olması mümkün olduğu gibi diğer bir şahsın tecrübesi ise birçok doğru unsur içermesine rağmen temel yanlışlar içermesi de mümkündür.

⁵⁵ Eyüp Aktürk, “Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu”, Journal of Islamic Research, 2013;24(3) s. 185.

Çünkü “bir önermenin nesnel doğruluğu ile o önermenin doğruluğuna gönülden inanan bir kimsenin yaşamının ‘doğruluğu’ arasında hiçbir şekilde zorunlu bir bağ yoktur.”⁵⁶

Ward’ın haklı olarak değindiği gibi, bir inancın aynı anda geçerli, özgün ve bütünüyle bilinemez olduğu iddiası mantıksal anlamda tutarsızdır. Başka bir deyişle, ‘(1) mutlak anlamda bilinemez bir varlık vardır, (2) bu varlığa ilişkin bütün tecrübeler gerçektir, (3) bu tecrübelerin bütün yolları eşit derecede geçerlidir’ denilemez. Çünkü birinci (1) önerme doğru ise ikinci (2) ve üçüncü (3) önermenin doğruluğu savunulamaz. Bütünüyle bilişsel içerikten yoksun bir tecrübeyi savunmak doğru değildir. Bu durumda “dini tecrübenin epistemolojik bir geçerliliği önemli ölçüde onun bilişsel olup olmadığına bağlı kalacaktır. Bu da tecrübeye konu olan varlığın gerçekçi bir yorumunu; yani onun tecrübe edenin zihinsel durumlarından bağımsız bir varlığını gerektirecektir.”⁵⁷

Sadece kendi kendini doğrulayan bir dini tecrübenin bilişsel değeri nedir, mantıksal statüsü nedir? Ama kendimizi ve çevremizi, dış dünyayı da benzer bir bilişle bildiğimizi hatırlayacak olursak, John Hick’in hakkını yememeli, sorunun sadece dini tecrübe alanına ait bir zorluk olmadığı da bir gerçektir.

Tanrı inancının haklı bir temele sahip olabilmesi için ‘ne’ olduğunu ortaya koyabilecek epistemik bir gerekçe gerekmektedir. Dini çoğulculuk sorunu aynı zamanda dini epistemoloji sorunudur. Bilginin sınırlarını duyuşsal/tecrübî alanla sınırlı tutan Kantçı epistemoloji önemli sorunlar içermektedir. Yine düşünsel öncülüğü ve kavramsal çerçevesi açısından Hick’in önemli dayanaklarından biri olan W. Cantwell Smith’e göre “dinin bir özü yoktur” dolayısıyla haricî bir “Gerçeklik”i de yoktur, toplumların “birikimsel gelenek”inden ibarettir.⁵⁸

Böylesi bir epistemolojiyi temel alan çoğulcu paradigmanın meşruiyetini savunmak tabi ki birçok problematiği de beraberinde getirmektedir. Dinin konusunu tamamen akıl dışı gören Kant, kendi kendini doğrulayan kapalı bir “din dili oyunu” gören Wittgenstein ve harici bir gerçekliği olmayan “tecrübî birikimler” gören Cantwell Smith, üçlü sacayağı üzerine kurulu bir empirist epistemoloji ile temellendiren çoğulcu

⁵⁶ Eyüp Aktürk, a.g.m., s.187.

⁵⁷ Mehmet Sait Reçber, Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, s. 93.

⁵⁸ Rahim Acar, Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler, Elis 2007, s. 43.

yaklaşım, teolojik düşünce açısından yeni fırsatlar sunduğu kadar, bir o kadar da yeni sorunlara gebe gözükmetedir.

1.2. Evrenin Dini Yönden Belirsizliği

1.2.1. Epistemik Mesafe ve Kognitif Özgürlük

Hick'e göre iman, sevgi/aşk gibidir. Özgür bir seçim sonucu olmadıkça sevgiden söz edilmesinin mümkün olamayacağı aşıkardır. Zoraki bir sevginin makbul ol/a/mayacağı gibi özgür bir seçim sonucu olmadıkça imanın da doğası gereği muteber ol/a/mayacağı açıktır. Tanrı, tam da bu nedenle zayıf insan iradesini zoraki bir tercihle karşı karşıya bırakmamak için kendisi ile insan arasına epistemik bir mesafe koymuştur. Bu mesafe, özgür irade için kognitif bir özgürlük alanı yaratmaktadır. İşte tam da bu nedenle Tanrı, imana yönelik delil arayanlar için evreni belirsiz ve tarafsız yaratmıştır. Ta ki dileyen inansın, dilemeyen inanmasın. Zaten aksi bir durum, gönüllülük esasına dayanması gereken imanın doğası gereği söz konusu olamazdı. Zoraki sevgi, sevgi olamayacağı gibi zoraki iman da iman olarak değerlendirilemez.⁵⁹

Evrenin bilişsel olarak belirsiz ve tarafsız olması gerekir ki özgür irade söz konusu olabilsin. Aksi takdirde Tanrı, istese herkesi inanmış olarak yaratabilirdi, buna herhalde muktedir, hatta inanmama seçeneğini dahi yaratmayabilirdi. Ama öyle dilememiş olmalı ki böyle yaratmıştır. İnsanın ahlaki olarak sorumlu tutulabilmesi için gerekli olan özgür irade ortamı hazırlanmıştır. İşte bu nedenle evrene bakan bir kişi, Tanrı lehine yeterince kanıt bulabildiği gibi aleyhine de yeterince kanıtlar bulabilir. Kişi, dilerse iman eder, dilerse iman etmeyip pasif bir şekilde agnostik kalabilir ve hatta dilerse aktif olarak inkar da edebilir, aksini de savunabilir. İnsan, ancak böylesi bir özgürlük ortamında, iman etmeyi seçerse gerçekten iman etmiş demektir.

Ahlaki sorumluluğun temeli özgürlüktür, özgür iradedir. Özgür irade ile gerçekleştirilmeyen eylemlerin ahlaki statüsünü sorgulayamayız. Hayvanların yaptığı

⁵⁹ John Hick, FR, s. 45.

fiillerden dolayı ahlaki olarak yargılanmaması ve sorumlu tutulmamasının sebebi de budur. Aslan ceylanı parçaladığı için ahlaksızla suçlanamaz, kimsenin aklına da böyle bir suçlama gelmez. Çünkü aslanın insandan farkı bu konuda özgür iradesinin ve bilincinin olmamasıdır. Bilincin gerçekleşebilmesi için ise özgür irade/tercih hakkı olmazsa olmaz bir durumdur. Eğer bir seçenek durumu söz konusu değilse, bilincin de anlamı olmayacaktır.

Peki, böylesi mutlak bir belirsizlik ve tarafsızlık durumunda Tanrı, nasıl iman etmeyi talep edebilir? İnsanı, imanla nasıl sorumlu tutabilir? İnanmayanları cezalandırması nasıl adil olur? Epistemik mesafe anlayışı, birtakım sorunlara çözüm geliştirmekte iken birtakım yeni soru ve sorunlara neden olmaktadır. Belirsizlik söz konusu olduğu durumlarda kişiler çelişkili şeylere inanmakta haklı olabilirler. Eğer inanmak için yeterli delil yoksa inanmak nasıl yükümlülük olabilir? Eğer yeterli delil yoksa her iki seçeneğe de eşit derece mesafe ve belirsizlik söz konusu ise Tanrı'nın bu durumda iman talep etmesi ne kadar adildir, ne kadar ahlakidir? Özgürlük için, özgür irade için belirsizlik ya da bilgisizlik şart mıdır? Yeterince belirlilik olduğu halde yine de dileyen iman eder, dilemeyen iman etmez seçeneği sağlanamaz mıydı?

Aslında Hick'in söylemek istediğini mutlak bir belirsizlik değil sınırlı bir belirsizlik olarak anlamak gerekir. "İnanmak isteyen için yeterince ışık, inanmak istemeyen için de yeterince karanlık vardır"⁶⁰ ifadeleri bunu ifade ediyor. Yine sevgi örneği üzerinden devam edecek olursak, hiçbir bilgimizin olmadığı, tamamen belirsiz birini sevmemiz pek mümkün olmayacaktır. John Hick'in epistemik mesafe kavramlaştırmasında, kanaatimizce belirsizlikten daha ziyade bilişsel bir özgürlüğe imkan tanıyan belirli bir mesafe vurgusu hakimdir. Bu mesafe olmadan hakikaten ne özgürlükten, ne özgür iradede, ne de ahlaki sorumluluktan, ne sevgiden ne de iman bahsedebiliriz.

İnsanın doğal yaşam alanı olarak evrende, yaşamasını sağlayabilecek her türlü gıda mevcut olduğu halde belirli bir emek mesafesindedir ve belirli bir emek gerektirmektedir ama insanların tutumları farklı farklıdır. İnsanlar, ihtiyaçlarını giderme

⁶⁰ Pensees, W.F. Trotter (London: J.M. Dent & Sons Ltd., and New York: E P. Dutton & Co., Inc, 1932), No. 430, p. 118.; John Hick, FR, s. 63.

konusunda çok çeşitlidir. Bu çeşitlilik, elbette ki özgürlükten kaynaklanmaktadır. Özgürlük ortamını sağlayan hususun ise bu mesafe olduğu açıktır. İman alanı olarak da evrenin böyle olabileceği şeklinde anlaşılabilir Hick'in tezi. Dolayısıyla kişinin kendi rızkını kazanması için nasıl bir emek gerekiyorsa, iman için de belirli bir emek gerekiyor.

Yalnız özgür kararlar, övgüye ya da yargıya layıktır. Özgür fiiller ve seçimler, ahlaki yargı için anlam taşırlar. Bir kaplan kuzuyu parçalarsa, buna üzülmürüz; fakat bundan, hayvanın ahlaka göre davranmadığı sonucunu çıkaramayız. Tanrı, her defasında sadece iyiliği seçebileceğimiz bir özgürlük türü ve öylesi bir özgürlük evreni yaratamaz mıydı? Ahlaki özgürlük, sadece iyiyi seçme özgürlüğü olan tek tip özgürlük tipine indirgenemez. Bu durum, ancak her ahlaki yargının imkanını gizlice dışlamakla olur. Yani kötüyü seçme özgürlüğü yoksa ahlakilikten de söz etme imkanımızın mümkün gözükmediği açıktır.⁶¹

İleride geleceği üzere John Hick, kötülük problemine yönelik olarak geliştirdiği “Kişilik/ruh yapımı teodisesi” tezini de epistemik mesafe ve kognitif özgürlük zemini üzerinden temellendirmektedir. Tanrı'nın (self-limitation) kendi kendini sınırladığı ve insanın özgür iradesiyle farklı seçenekler arasında tercih yapmasına olanak tanıdığını savunmaktadır. Kötülük sorunu ve özgür irade sorunuyla ilgili olarak 'Tanrı'nın kendisini gönüllü sınırlaması'na vurgu yapmaya Keith Ward, Hick, Murphy, Ellis ve Barbour gibi birçok felsefeci ve teologda da rastlamaktayız. Burada sınırlamanın 'gönüllü' olduğuna yapılan vurguyla, Tanrı'nın kudretiyle ilgili klasik görüş muhafaza edilmeye çalışılmakta; 'Tanrı'nın kendisini sınırladığı'na vurgu yapılarak ise insanın özgür iradesiyle seçimler yapabilmesine kapı açılmakta, böylece insanların ahlaki sorumluluğu temellendirilmeye ve kötülük sorunu açıklanmaya çalışılmaktadır.⁶²

1.2.2. “Olarak Tecrübe” ve Yorum Katmanları

⁶¹ Frederick Ferre, a.g.e., s. 86.

⁶² Caner Taslaman, Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı, s. 198.

Hick “olarak tecrübe/experiencing as” kavramını, Wittgenstein 'ın 'olduğu gibi görme' (seeing-as) kavramından hareketle kullanmakta ve 'olduğu gibi görme' kavramına 'açıkça görmek' (recognizing) ya da 'tespit etmek' (identifying) anlamlarını vermektedir.⁶³

Wittgenstein, "bana bir tavşan resmi gösteriliyor ve onun ne olduğu soruluyor; 'o bir tavşan' diyorum. 'Şimdi o bir tavşan' demiyorum. Ben kendi algımı bildiriyorum..."⁶⁴ demektedir. Yine Wittgenstein, "siz 'bu ördek ve tavşan yüzlerini' ancak bu iki hayvanın şekillerini biliyorsanız görebilirsiniz"⁶⁵ ifadesini kullanmaktadır. Hick, Wittgenstein'ın kullandığı bu kavramı, şu şekilde açıklamaktadır: Ördeklerin bilindiği, fakat tavşanların hiç bilinmediği bir kültürün olduğunu varsayalım. Böylece ördeğe aşina olan kültürdeki insanlar belirsiz bir figür gördüklerinde, doğal olarak onun bir ördek figürü olduğunu söyleyebilirler. Hick, bu epistemolojik yapıyı, "Mutlak tanımlanamaz Gerçekliğin, Yahve, Kutsal Teslis, Allah, Shiva, Vishnu, Brahman, Dhannakaya, Tao vs. olarak farklı beşeri terimlerle farklı bir gerçeklik olarak tecrübe edileceği ve zatî veya zatî olmayan bu muhtelif kavramların Gerçeklikle bizim farklı dinsel mentalitemiz/kültürümüz arasında bir yerde meydana geldiği" iddiasına uygulamaktadır.⁶⁶ Yani, aşina olduğumuz bir şeyi betimlememiz ile "önümüze ilk defa çıkıveren bir şeyi aynı şekilde tanımlamamız beklenemez."⁶⁷ O halde her dinin kendi kültür ve dili içinde kurulmuş bir 'yaşam formu' olduğunu kabul etmeliyiz.⁶⁸

“Her tecrübe, eşit derecede saygındır.” Bunu söylerken Hick, algısal tecrübe ile dini tecrübeyi göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü her tecrübe, “olarak tecrübe”dir ve her tecrübe yorumsaldır. (All experiences are Experiencing As.) Her tecrübe, kurgu ya da ideoloji yüklüdür. Gadamer'in hermenötik yaklaşımının köşe taşı kavramı olan “önyargıyı (prejudice) anlamamanın olmazsa olmazı görmesini çağırıştırılmaktadır. Gadamer, “önyargı olmaksızın anlayamayız” ifadesiyle pozitif anlamda bir önyargıyı yani yorumsallığı ve kurgusal yaklaşımı sağlıklı bir anlama için engel değil bilakis ön şart olarak gördüğünü belirtmektedir.⁶⁹ Önyargı, adeta ön anlamadır, ön bilgidir; kendisinden

⁶³ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 140.

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 2000, s. 280.

⁶⁵ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 296.

⁶⁶ John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 59-60.

⁶⁷ Wirtgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 283.

⁶⁸ Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 320.

⁶⁹ Walid Atari, https://www.academia.edu/4506174/Gadamerin_yorumlama_ve_hakikat_teorisi.

kurtulmak şöyle dursun bilakis önyargısız bir anlamının gerçekleşmesi söz konusu dahi olamaz. Hick'in "experincing as" kavraşlaştırmasının bu manada Hermenötiğin büyük ustadı Gadamer'in önyargı kavramı ile paralellik arzettiği gözden kaçmaması gereken bir ayrıntı olarak altı çizilmesi gereken bir husustur.

Hick'e göre tecrübelerimizi yorumlamanın da üç farklı aşaması vardır. Doğal, ahlaki ve dini anlamlılık seviyeleri, yorumlarımızdaki aşamaları göstermektedir. Her seviyedeki yorum kendinden aşağı seviyedeki yorumu kapsadığı gibi, onu gerektirmekte ve kendinden sonraki seviye için zemin teşkil etmektedir. Bir alt düzeydeki yorumlama, kendinden sonra gelen düzeydeki yorumun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla bir üst düzeydeki yorumlama seviyesine ulaşabilmesi, kendinden önceki düzeyin tecrübe edilmesine bağlıdır.⁷⁰

Eşyanın farklı yorumlanma şekillerini dile getiren bu yorumlamalardan her biri doğru olmakla birlikte hiçbirisi resmin tamamını yansıtmamaktadır.⁷¹ Evren; doğal anlamlılık seviyesinde, hayatını devam ettirebilmesi için tabi olduğu kanunların bilinmesi gereken doğal bir ortam olarak yorumlanmaktadır. Ahlaki anlamlılık seviyesi devreye girdiğinde, evrende vuku bulan sosyal ve beşeri olaylar, sadece doğal bir olay olarak yorumlanmamakta, onlara ahlaki bir anlam da yüklenmektedir.⁷²

Hick, bu durumu şöyle bir örnek ile açıklamaktadır: Bir uçurumda, ayağı kopmak üzere olan ipe bağlı birini ve onun bizden yardım istediğini farz edelim. Bu olaya doğal anlamlılık seviyesinden bakıldığında, uçurumdan yuvarlanmak üzere olan bir kişi ve onun yardım çılgınlıkları vardır. Ancak böyle bir olayla karşılaşıldığında durum bundan ibaret kalmamakta, bizim için çok daha fazlasını ifade etmeye başlamaktadır. Yani böyle bir olay karşısında vicdanımız sızlamakta, fiziksel olarak gözükenleri aşan şeyler hissedilmeye başlanmaktadır. Başka bir ifadeyle devreye ahlaki yön girmekte, böylece o kişinin yardıma muhtaç olduğunu ve ona yardımcı olmak zorunda olduğumuzu düşünmeye başlamaktayız. Bu örnekten anlaşılacağı üzere, biz doğal olaylarda ahlaki bir yön de görmekteyiz; bu yüzden doğal anlamlarının yanında onlara ahlaki bir anlam yükleriz. Hick'e göre; ahlaki anlam, doğal olay ve anlamla birlikte bulunmaktadır. Ancak

⁷⁰ John Hick, Faith and Knowledge, s. 112.

⁷¹ John Hick, a.g.e., s. 102-103.

⁷² Ferit Uslu, a.g.e., s. 108.

doğal olaylardaki ahlaki anlamın farkına herkes varamayabilir, bir olay karşısında herkes aynı duyguları hissetmeyebilir. Dolayısıyla her birey kendi kabiliyet ve kapasitesine göre olaylardaki ahlaki anlamı kavramaktadır. Çünkü ahlaki anlam, doğal anlamda olduğu gibi kendisini zorunlu bir tecrübe olarak sunmamaktadır. Doğal olayları ahlaki açıdan yorumlayıp yorumlamama konusunda kişi tamamen hürdür. Bu yüzden olaylarda doğal ve ahlaki anlam birlikte bulunmasına rağmen ahlaki açıdan egoist anlayışı benimseyen, bencil ve insanlara karşı herhangi bir sorumluluk duygusu taşımayan biri, doğal anlamlılık düzeyinde kalarak olaylarda ahlaki bir anlamın da olduğunu farkına varamayacaktır. Böyle birine doğal olaylarda ahlaki bir yönün de bulunduğunu kabul ettirme şansımız yok denecek kadar azdır.⁷³

O halde olaylardaki ahlaki anlamın farkına varılabilmesi, bireydeki ahlak duygusunun gelişmiş olmasına bağlıdır. Hick, olaylardaki ahlaki anlamın hemen fark edilemeyebileceğini belirtir. Zira çift anlamlı resimlerde olduğu gibi ahlaki anlam, olay üzerinde dikkatli bir şekilde yoğunlaştığında ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki; resim üzerinde yoğunlaştığında çizgi ve hatlar aynı olmasına rağmen şekil farklı algılanıyorsa; benzer bir şekilde ahlaki yönün devreye girmesiyle doğal olaylar ahlaki açıdan yorumlanmaya başlanmaktadır. Bununla birlikte ahlaki anlamlılık seviyesi, doğal anlamlılık seviyesini dışlamamaktadır; bilakis onu gerektirmektedir.⁷⁴ Hick, ahlaki anlamda iradesel bir yönün de olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda ahlaki anlamlılık seviyesi, doğal anlamlılık seviyesindeki olayların iradi bir şekilde ahlaki açıdan yorumlanmasından ibarettir.⁷⁵

Yorumlama seviyelerinin en son aşamasında, dini anlamlılık seviyesi bulunmaktadır. Dini yorumlama “tecrübelerin bir bütün olarak yorumlanması sonucu ortaya çıkan nihai ve bütüncül olan bir yorumlamadır”⁷⁶ Bu bağlamda dini anlam, olgu ve olayların bir bütün olarak ele alınışı ya da yorumlanışından ibarettir. Bu yüzden Hick, dini anlamlılık seviyesini “bütüncül yorumlama” (total interpretation) diye isimlendirmiştir.⁷⁷ Dini yorumlama, diğer yorumlama seviyelerinden tamamen bağımsız değildir, bilakis onlarla bir irtibat içindedir. Nasıl ki, ahlaki anlamla doğal anlam iç içe

⁷³ Ferit Uslu, a.g.e., s. 108.

⁷⁴ Ferit Uslu, a.g.e., s. 108.

⁷⁵ John Hick, Faith and Knowledge, s. 107; Ferit Uslu, a.g.e., s. 108

⁷⁶ John Hick, a.g.e., s. 117; Ferit Uslu, a.g.e., s. 109.

⁷⁷ John Hick, a.g.e., s. 113; Ferit Uslu, a.g.e., s. 109.

bulunuyorsa, dini anlamla da ahlaki ve doğal anlam iç içe bulunmaktadır. Ahlaki anlamlılık seviyesi, doğal anlamlılık seviyesinin, dini anlamlılık seviyesi de her iki anlamlılık seviyesinin üzerinde bulunur. Ancak dini seviyenin ahlaki seviyeden sonra gelmesi, her zaman ahlaki seviyeden sonra geleceği anlamına gelmez; çünkü her türlü dini tecrübe ahlaki bir zorunluluğun gereği değildir. Tanrı ile ahlaki yollarla iletişim kurulabildiği gibi dua ve ibadet aracılığıyla, hatta bizzat evrenden hareketle de iletişim kurulabilmektedir.⁷⁸ Doğal olayların sadece bir kısmı ahlaki anlam taşımaktadır ancak her olayın doğal anlamı vardır. Bu açıdan Hick, olay ve olguların dini açıdan yorumlanmasını doğal yorumlamaya benzetmiştir. Her olay, doğal anlama sahip olduğu gibi dini anlama da sahiptir. İnanan kişilerin Tanrı'yı her zaman aynı güçte algılayamamasını ise ahlaki yorumlamaya benzetmiştir.⁷⁹ Dini yorumlama, evren ve olayların doğal anlamının yanında dini açıdan yorumlanması olması itibarıyla, estetik yorumlamaya da benzetilebilir.⁸⁰ Ancak dini yorumlama, ontolojik bir kabul içermesi nedeniyle estetik yorumlamadan ayrılmaktadır. Eşyanın estetik seviyede güzel olarak algılanmasından hareketle aşkın bir güzellik idesinin bulunduğu ya da bu idenin ontolojik bir varlığa sahip olduğu iddia edilmemektedir. Yani estetik tecrübe zorunlu ontolojik iddia içermezken dini tecrübe ontolojik bir iddia da içermektedir. Estetik yorumlama genellikle sübjektif bir yorum olarak kalırken, inanan açısından dini yorumlama sübjektif yorumlamadan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Çünkü inanan için tecrübesine konu olan Tanrı, kendi algı ve yorumlarından bağımsız ontolojik varlığa sahiptir. Bu husus aynı zamanda ahlaki anlamlılık seviyesi ile dini anlamlılık seviyesini de birbirinden ayırmaktadır.⁸¹

Hick'e göre zihnimizde bizi tecrübelerimize dini anlam yüklemeye sevk eden ya da buna engel teşkil eden bir eğilim vardır. Bu eğilim, zihnin dini yorumlama seviyesini sürekli canlı tutmakta ve tecrübî verilerin kendisine göre yorumlanacağı form sağlamaktadır. Bu anlamda tecrübî verilerin bir kısmı kutsal yönlendirici (catalyst) görevi görmek suretiyle zihne ışık tutmaktadır. Bunlar sayesinde zihin kendisi için muğlâk ve belirsiz olan olay ve olguları apaçık bir şekilde kavramaktadır. Kutsal yönlendiriciler; bireydeki güçleri nispetinde, tecrübelerin yeniden topyekûn yorumlanmasına ve kişinin

⁷⁸ John Hick, a.g.e., s. 145; Ferit Uslu, a.g.e., s. 110.

⁷⁹ John Hick, a.g.e., s. 216.

⁸⁰ John Hick, a.g.e., s. 113.

⁸¹ John Hick, Faith and Knowledge, s. 222.

evrenin nihai anlamıyla ilgili düşüncelerinin değişmesine yol açabilmektedir. Belli bir süreç sonucu ya da birdenbire gerçekleşen bu tür değişimler sonucunda bireyin karakteri yeniden şekillenmekte ve yeni bir biçim kazanmaktadır. Dolayısıyla bireyin ilgi alanını, bu yönlendiriciler belirlemekte ve bu saike göre hareket etmesi konusunda onu güdülemektedir.⁸²

Hick'e göre; insanlarda sosyal olayları ahlaki açıdan yorumlamaya doğuştan bir meyil olduğu gibi dini açıdan yorumlamaya da doğuştan bir meyil bulunmaktadır. O halde olay ve olguları dini açıdan yorumlama duygusu doğuştan getirilen fitri bir melekedir. Onun sayesinde insan Tanrı'yı bilebilmekte ve Tanrı'yla özgür bir ilişki kurabilmektedir; bu tamamen kişinin iradesine bağlıdır. Bu meleke aynı olayın farklı yorumlanma nedenlerinden birisidir, ancak evrenin dini açıdan yorumlanması zorunluluk arz etmemektedir. Dini yorumlama, ahlaki yorumlama gibi bireyin kişiliğiyle şekil kazanmakta ve özgür iradesiyle yaptığı tercih sonucu ortaya çıkmaktadır. Bireyin karakterini şekillendiren bir özellik olmaktan ziyade, karakterle gelişen bir özelliktir. Bu bağlamda dini yorumlama ahlaki yorumlama gibi geliştirilmeye ve bastırılmaya müsaittir. Dolayısıyla dini anlam, doğal ve ahlaki anlam taşıyan olayların iradi olarak dini açıdan yorumlanması sonucu ortaya çıkmaktadır. Doğuştan getirilen yetilerin dini faktörlere göre şekillenmesinde dini lider ve peygamberler kilit noktası görevi görmektedir. Hristiyanlığa göre İsa, dini eğilimleri yönlendiren nihai kilit noktası konumundadır.⁸³

Hick'in, tecrübî verilerin dini açıdan yorumlanmasında doğuştan getirilen/fitri yetilerin etkisi olduğu, dini lider ve peygamberlerin bu konuda kilit noktası görevi gördüğü anlayışına birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Ateistlerin durumu örnek gösterilerek insanların doğuştan böyle bir melekeye sahip olmadıkları iddia edilmiştir. "Taraftarlarının yetilerinin dini faktörlere göre şekillenmesinde başarılı olan İsa, inanmayanların yetilerini yönlendirmede neden başarılı olamamıştır?" Hick, böyle bir eleştiriyi pek sağlam görmemektedir. Ona göre, "olay ve olguları dini açıdan yorumlama

⁸² Ferit Uslu, a.g.e., s. 110.

⁸³ Ferit Uslu, a.g.e., s. 110.

melekesinin ateistlerde bulunmadığını iddia etmek doğru değildir, bilakis onlar kendilerinde bulunan bu eğilimleri bastırarak söndürmüşlerdir”.⁸⁴

Hick’e göre, doğal, ahlaki ve dini yorumlamaların rasyonelliğini kendisine göre değerlendireceğimiz bir kriter bulunmamaktadır. Ancak bu onların irrasyonel olduğu anlamına gelmemektedir, rasyonelliklerinden şüphe etmek için geçerli hiçbir neden bulunmamaktadır. İnsanların karşılaştıkları olayları farklı şekillerde yorumladıkları bir gerçektir. Olay ve olgular aynı olduğu halde, yorumlar farklı olabilmektedir. Şöyle ki; bir ipin üzerinden karşıdan karşıya geçmeye çalışan cambazın düşmek üzereyken birdenbire düşmekten kurtulduğu bir olayın yaşandığını farzedelim. Bu olayın; cambaz düşmek üzereyken ani bir refleksle, kendi kendine düşmekten kurtulduğu şeklinde doğal nedenlere dayandırılarak açıklanması veya yorumlanması mümkündür. Ancak bu olayın cambaz düşmek üzereyken ilahi bir varlık ya da aşkın bir kuvvet tarafından kurtarıldığı şeklinde metafiziksel nedenlere dayandırılarak açıklanması veya yorumlanması da mümkündür. Burada olay ve olgu, aynı olmasına rağmen iki farklı yorum söz konusudur. Şimdi bu yorumlardan hangisinin rasyonel olduğunu söyleyebiliriz? Bu yorumlardan herhangi birinin mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilmesi mümkün müdür? Yorumların lehinde veya aleyhinde olan rasyonel deliller var mıdır? Bu yorumlardan birinin diğerine göre daha rasyonel olduğunu ortaya koyacak mantıksal çıkarımlara dayanan bir delil bulmak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu yorumlardan birisini rasyonel kabul edip diğerinin irrasyonel olduğunu iddia etmek epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmayacaktır. Bu durumda her iki yorumu rasyonel kabul etmekten başka bir çare bulunmamaktadır.⁸⁵

1.3. İnanç ve Bilgi (Faith and Knowledge)

Faith and Knowledge (İnanç ve Bilgi) isimli kitabı, John Hick’in doktora tezidir. Çalışmamız boyunca incelemekte olduğumuz bu teziyle Hick’in can alıcı fikirlerinin temellerini erken denecek bir dönemde attığı görülmektedir. İman ve inanç arasındaki

⁸⁴ Ferit Uslu, a.g.e., s. 111.

⁸⁵ Ferit Uslu, a.g.e., s. 111.

farklar nedir? İnanç ve bilgi arasındaki farklar nedir? Dini tecrübe, sübjektif midir yoksa objektif bir kanıt sağlayabilmekte midir? Bilgi, kanıtlanmış inanç ise dini tecrübeye dayalı inanç bilgi sayılabilir mi?

Hick, Faith and Knowledge adlı tezine öncelikle iki farklı iman anlayışına dikkat çekerek başlamaktadır; Tanrı'nın var olup olmadığına iman ya da Tanrı'ya güvenip güvenmeme türündeki iki farklı iman anlayışını birbirinden esaslı bir şekilde ayırır. Çeşitli dönemlerde iman algısı, her iki anlayış arasında gidip gelmeler yaşamıştır. Rasyonelist yaklaşımların hakim olduğu günümüzde ise soyut, nesnel ve entelektüel bir limana demir atmış durumdadır. İman algısının nasıl bir entellektüelist indirgemeye ve zihni bir kavrama dönüştürülmeye tabi tutulduğunun farkındalığı önemlidir.

Hick'e göre Tanrı, ne bilgi objesidir ne de iman objesidir. Tanrı, obje değil süjedir. Dolayısıyla Tanrı'ya nesne olmadığı için ne nesnel bir şekilde, ne de zihni bir kavram olmadığı için rasyonel bir şekilde yaklaşmak anlamlıdır. Ayrıca bu nesnel yaklaşım, ne insan ne de iman realitesine uygundur. İnsanı sadece akıl varlığına, dini de sadece kavramsal düşünceye hapseden bu rasyonel/modern durumdan çıkış yolu aramak günümüz teoloğu için öncelikli bir durum arzetedir.

Modern insan, spekulatif metafizikten kaçarken bu defa da duygusuz bir fizik çıkmazına düşmüştür. Nesneler dünyasına fizik bilimleri paradigması ile yaklaşmanın sağladığı mutlak başarının sarhoşluğuna kaptırmıştır kendini. Temel ilkeleri; nesnellik, ölçülebilirlik ve tekrarlanabilirlik olan bu pozitivist/bilimsel paradigma, insan, toplum ve kültür evrenlerinde ne derece geçerli olabilir? Oysa insan bilimleri söz konusu olduğunda ne nesnellik, ne ölçülebilirlik ne de tekrarlanabilirlik mümkün görünmemektedir. Gelecek bölümde detaylarını paylaşacağımız üzere, Dilthey'in deyişiyle söyleyecek olursak; insanda bu nitelikleri aramak abestir, saçmalıktır. İnsan, özgürdür ölçülemez, özgündür nesnel olamaz, yaratıcıdır tekrarlanamaz. Bir sanat eserine, bir estetik objeye, bir bilim objesi gibi yaklaşılamayacağı gibi insan, toplum ve kültüre de benzer şekilde yaklaşılamaz. Belirli kültürlerin yaşayan değerlerinin çağlar boyu süreceği, tamamen “dogmatik düşünce”den başka bir şey değildir.⁸⁶ Aksi takdirde bu, büyüleyici bir güzellikte fayda, şaheser bir mimaride kavramsal düşünce, duygu şöleni bir şiirde nesnellik, matematiksel bir işlemde coşku aramak gibi en hafif tabirle kategorileri

⁸⁶ Walid Atari, https://www.academia.edu/4506174/Gadamerin_yorumlama_ve_hakikat_teorisi

karıştırmaktır. Austin'in meşhur örneğiyle söyleyecek olursak, 'bir kimse kalkıp da Pengueni vaftiz edemez.'⁸⁷ Ben yaptım oldu demekle olmadığı/olamayacağı açıktır; bir anlamı, bir karşılığı, bir uygunluğu olması gerekir. Olursa da Umberto Eco'nun tabiriyle "paranoyak yorumlar"⁸⁸ nitelemesinden kurtulamaz. İnsan, yegane akıl sahibi olarak, doğası gereği, akla ve makul olana aşık yaratılmıştır. Ancak ölçsüz ve orantısız bir şekilde rasyonalite terörü estirilmesi durumundaki aşırılık da hayatın realitesi ile bağdaşmamaktadır.

1.3.1. Akıl ve Vahiy İlişkisi

Hick'e göre "teoloji, insanın eseridir". Tanrı, önermeler vahyetmez.⁸⁹ Hick'e göre vahiy, önermesel değil tecrübi olduğu için akıl-vahiy çatışmasının yaşanması da mümkün değildir. Çünkü vahiy, akıl ürünüdür. Belki sadece yorumlar çatışması söz konusu olabilir. Bütün yorumlar ise eşit derecede saygındır. Çünkü her tecrübe, kişisel olması nedeniyle kurgu yüklüdür tabiri caizse ideoloji yüklüdür. İman, kişinin yaşadığı dinî tecrübeye yorumsal ve yönelimsel cevabıdır. Yani iman, tamamen kişinin kendi yönelişine, kendi perspektifine bağlıdır. Kişi, kendi perspektifini terk edemez. Kişi, nesne olmadığı gibi nesnel de olamaz. Gadamer'in önyargılardan kurtulamayacağımızı hatta pozitif önyargılar olmaksızın hiçbir anlamının da mümkün olamayacağı tezini çağrıştırmaktadır.

Dini hakikatler ve kutsal metinler, tecrübe ürünü oldukları için canlıdırlar, onlara nesne imiş gibi yaklaşmakla anlaşılmaları mümkün değildir. Nihayetinde böylesi indirgemeci nesnel yaklaşımla, binlerce yıllık insanlığın karanlık tarihi boyunca olduğu gibi bugün bilgi çağına girilmiş olmasına rağmen hala dine bu derece yönelişi açıklamak mümkün olmamaktadır. Oysa din, insanın varoluşsal ihtiyacı olan kendini gerçekleştirme ve kimlik ihtiyacının bir parçası olduğu için indirgemeci yaklaşımlarla anlaşılabilir, ancak bütüncül bir tecrübi yaklaşımla anlaşılabilir.

⁸⁷ John Langshaw Austin, Anlam, Doğrulama ve Edimsellik, Çev. Atakan Altınörs, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 75.

⁸⁸ Umberto Eco, Yorum ve Aşırı Yorum, Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul 1997, s. 58.

⁸⁹ Rahim Acar, Dini Çoğulculuk, Elis 2007, s. 87.

Hick, vahyi tamamen yadsımaz, kategorik olarak reddetmez. Tanrı, “önergeler gönderme” şeklinde vahyetmez ama “yaşamın içinde bizatihi kendini açıklamak/açığa vurmak” şeklinde ya da “vahiysel karakterli olaylar içinde kişiyle karşılaşma yoluyla” vahyeder. Kişi, “kendi deneyim alanı içinde bizatihi Tanrı’yı ya da Gerçeği tecrübe eder.” Kişi, Tanrı ile çıkarımsal olarak değil, tecrübî olarak, dolayimsız olarak karşılaştığı için akıl ve vahiy çatışması söz konusu olamaz. Bilakis akıl-vahiy birlikteliği sayesinde vahiy gerçekleşir; birbirini tamamlar, birbirini bütünler. Aralarında sebep-sonuç ilişkisi gibi nedensel bir ilişki vardır, soru-cevap ilişkisi ve karşılıklı birbirini doğurma ilişkisi vardır.

Hick, vahyi bir nevi ilhama indirgemektedir. Herkes tarafından ulaşılabilir bir ilhamdır artık, vahiy. Belirli bir yönelimin sonucu ulaşılan bir bilgi basamağıdır, daha yüksek bir anlayış ya da yorumdur. İşte bu da tam olarak “inançların gökkuşağı”na⁹⁰ giden yolun başlangıç noktasıdır...

Hick’e göre vahiy, “akıl yoluyla” değil, “tanıma yoluyla” bir bilme türüdür. İnsanın dış dünyayı bilmesi gibi dolaysız ve delilsiz bir bilmedir. Kişinin Tanrı’yı bilmesi, eşini, çocuklarını bilmesi türünden bir bilgi türüdür. İşte bu yüzden çıkarımsal bir akıl yürütmeden çok daha kuvvetli ve rasyonel bir yoldur. Kişiden eşinin varlığıyla ilgili aklî delil istenmesi ne kadar anlamsız ve saçma ise Tanrı ile ilgili de öyledir. Çünkü kişi, Tanrı’yı bizatihi yaşama alanı içinde tanımaktadır. Tanrı, dualarına cevap vermektedir, kalbine güven ve yaşamına anlam vermektedir. Kişinin yaşamında pratik anlamı bu kadar açık, bu kadar gerekli ve işlevsel bir varlık olan Tanrı için tamamen teorik ve çıkarımsal bir temellendirme arayışı anlamsız ve faydasızdır.

Diğer bir husus ise hayat, çok renkli ve çok boyutludur. İnsan da aynı şekilde çok boyutlu bir varlıktır. Gerek hayat gerekse insan, siyah-beyaz, doğru-yanlış gibi iki kutuplu bir çerçeveye sığmaz. Hayatın sonsuz çeşitliliğinin iki boyutlu bir evrene indirgenmesi mümkün değildir. Akıl ve vahiy ya da din ve bilim ilişkisi de tek boyutlu bir ilişki değildir, çatışma ya da entegre tek seçenek değil. Evrendeki yegane akıl sahibi varlık olan insan için akli dışlayan bir din düşünülebilir mi? Peki, teolojiiyi savunmak için akla savaş ilan etmek, hakikat için endişe duyan bütün insanların aleyhinde bulunmak, her türlü arayış ve sorgulayışı yadsımak, ikiye bölme kapı açmaktan başka neye yarar? Öte yandan kendi aklını, kendi perspektifini mutlaklaştırmak, tabiri caizse dinleştirmek

⁹⁰ John Hick’in bir kitabının adı.

ne kadar bilimsel? Hakikati sorgulamak ayrı, sınırlı yetileriyle bütün bir insanlık, dinler ve Tanrı hakkında yargıç rolü takınmak başka bir şey olsa gerek? Kendini Tanrı sözünün yargıcı ilan ederek sorgusuz sualsiz itaat mantığı istemek de aşırılığın diğer kutbu tabii ki! Kendi anlayışını mutlaklaştırma, kendi yorumunu kutsama, insan olduğunu unutma, kendini yeterli görme değil midir; teolojik kibir de kibir değil midir? Din filozofunun görevi, rasyonalite terörü veya entelektüel şiddet uygulamak değil, anlamaya çalışmak olsa gerek.

Çağdaş filozoflardan D. Z. Philips, ilk eserlerinden olan *İbadet Kavramı*'nda, "Tanrının var olup olmadığına karar vermek filozofun görevi değildir. Bilakis filozofun görevi, Tanrının varlığını kabul etmenin veya ret etmenin ne anlama geldiğini araştırmaktır"⁹¹ ifadeleriyle bu yargıçlık konumunu sorgular. Araştırılması gereken şey, "kavramsal açıklamadır" yani filozof, 'Tanrı vardır (gerçektir)' cümlesindeki 'var olmak' (gerçek olmak) ile kastedilen şeyin ne olduğunu bilmek ister. Tanrı inancı açısından bu, insanların böyle bir ifadeyi kullandıkları bağlamları, o ifadeyi kullanmayla ilgili ileri sürdükleri gerekçeleri ve ona inanmaları sonucunda ortaya çıktığını düşündükleri sonuçları incelemek anlamına gelir. İbadet açısından ise insanların ibadet ettiklerinde ne yaptıklarını incelemek anlamına gelir. Zira "nihaî anlamda ibadetin bizzat kendisi –yani ibadetin aktivitesinin kendisi- kendisinin amacıdır."⁹²

Batı'da vahiy-akıl ilişkisi ya da din ve bilim çatışması, tamamen kendine özgü tarihi koşulların neden olduğu yüzyıllarca süregelen amansız mücadele; bir tarafta "Hristiyan kilisesi" diğer tarafta ise adeta "Bilim kilisesi" gibi iki uzlaşmaz düşmanlığı doğurdu. Kendi tarihi ve konjektürel koşulları sonucu olarak Batı, Ian Barbour'un dörtlü tasnifinde ortaya koyduğu alternatifler arasından tek seçenek olarak çatışmayı benimsedi. Oysa hayatta aşk, sanat, estetik, kahramanlık vb. nice alanlar vardır ki ne akılla ne de akılsız olarak anlaşılması, ne de aklın kalıplarına dökülmesi ve sığdırılması mümkün görülmemektedir.

Barbour'un sınıflandırdığı dörtlü tasnife göre bilim-din ilişkisi: 1- Çatışma (Conflict), 2- Bağımsızlık (Independence), 3- Diyalog (Dialogue), 4- Entegrasyon

⁹¹ Rahim Acar, a.g.e., s. 87.

⁹² David A. Pailin, a.g.m., s. 121-154.

(Integration) başlıkları altında incelenebilir.⁹³ Görüleceği üzere Barbour, hayatın renklerini, kültürün farklı unsurlarını, insanın farklı boyutlarını çatıştırmanın tek seçenek olmadığını gösteren gerçekçi, pratik ve pragmatik bir model sunmaktadır. Batı'nın kendi özel şartları gereği yaşanan çatışma, mutlaklaştırılmış ve küreselleşme sayesinde de evrenselleştirilmiştir.

Bu nedenle, “akıl-vahiy çatışması” ya da “din-bilim mücadelesi” sorunu, doğu için “taşınma” bir sorundur dense pek de yanlış olmaz. Çünkü doğuda din, kilise gibi özerk ve tamamen bağımsız bir kurumsal yapıya hiçbir zaman bürünmemiştir. Bilakis doğuda bilim, dinin emri ve teşviği sayesinde gelişmiş ve ilerlemiştir. İbni Rüşd'ün ölümsüz ifadesi sanırım herkesin malumudur: “Din ve felsefe, aynı anneden süt emen iki sütkardeştir.”⁹⁴ Gazali'nin felsefecilere eleştirisi malumdur ama kategorik olarak akla ya da bilime karşı olduğu kimsece söylenemez. Tamamen kısmi ve belirli hususlara mahsus çatışmalar olabilir ama külliyen bir çatışmadan söz edilemez.

Dolayısıyla doğu için akıl-vahiy ya da din-bilim ilişkisi sorunu, modern bir sorundur. Aydınlanma ile başlayıp pozitivizm ile zirve yapan kendi tarihsel şartlarına mahsus haklı gerekçeleri de olan yerel bir sorundur. Batı, Hristiyanlığa karşı akıl için savaş verirken din adı altında Hristiyanlığı ve kendi tarihini mutlaklaştırarak bütün dinleri aynı genellemeye dahil etmekle yerel sorunu evrenselleştirmiştir. Oysa örneğin İslam'ı baz alacak olursak, akledilmemiş imanı imandan saymaz. (Enbiya 53-56.) Akıl temelli bir imanı emreder. (Muhammed 19) Aksine hareket edenleri şiddetle eleştirir. (Enfal 22, Yunus 100) Arap dünyasında ilim, İslam ile birlikte gelişmiştir. Gerek geçmiş gerekse çağdaş İslam düşünürleri de bu ayrılmaz birlikteliğe dikkat çekmişlerdir. İbn Rüşd gibi Aliya İzzet Begoviç de; “İlimsiz din yobaz, dinsiz bilim ise canavar yetiştirir” ifadesiyle gözler önündeki hakikati karikatürleştirmek suretiyle, kültürün belki daha doğrusu irfanın bütün bileşenlerinin birbirine ne derece bağlı ve ne derece vazgeçilmez olduğunu ifade etmektedir.

Hick'in yaklaşımına paralel bulduğum ve konunun anlaşılması için çarpıcı tespitler içerdiğini düşündüğüm bir video konferansı özetleyerek paylaşmak istiyorum.

⁹³ Caner Taslama, Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı, s.13.

⁹⁴ İbn Rüşd, Faslül Makal, çev: Bekir Karlığa, İşaret, İstanbul (1992); Hüseyin Sarioğlu, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik, İstanbul (2003), s. 203-220.

Doğan Özlem hoca, Herder ve Dilthey’den paralel tespitler aktarıyor; “*Kültür söz konusu olduğunda evrensellikten bahsetmek abestir. Tarih ve insan söz konusu olduğunda evrensellikten, ortak bir özden bahsetmek cahilliktir.*”⁹⁵ Gerçekten de uzman olmaya dahi gerek olmadan herkes tarafından kolayca görülebileceği üzere, kültürleri kültür yapan otantikliğidir, farklılığıdır. Günümüzde kültürler için en büyük tehlike küreselleşme dediğimiz istila sonucu olarak zoraki bir aynileşme, tek tipleşmedir ki, birçok kültürün buharlaşması, yok oluşu demektir. Dolayısıyla gerek kültürlerarası olsun gerekse kültür içinde olsun çeşitlilik, renklilik esastır. Yoksa kimsenin asla arzulamayacağı üzere “kültürler gökkuşağı” yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır.

“Gelişmişlik düzeyleri ne olursa olsun bütün kültürlerde akıl dışı mitik unsurlara, mitoslara rastlamaktayız. Aşılmış ya da geride kalmış dönemlerin ürünü demek artık pek mümkün değil.” D. Özlem, “günümüz müzik piyasasındaki starlar, mitik unsurlardır mesela.” diyerek devam ediyor; “Mitosu yaratan şey bizdeki bir eğilimdir ki dış dünyanın bizde yarattığı duygularla hayatı anlamlandırmamızdır, nesnelliği kaybetmemizdir, realitesi olmayan yüceltmelerdir. Mitosları yaratan korku, heyecan, tutku, cazibe gibi duygulardır. Mitik düşünce, duygu ve heyecanların dünyasıdır. Goethe’ye göre; Sanat, mitosun çocuğudur. Sanatın kaynağında mitos vardır, mitik düşünce vardır.”⁹⁶ Sanat, nesnel değil özne merkezli, mitik düşünce ürünüdür. Nesneyi değil, bizdeki izlenimleri merkeze alır. Mitik düşünce aynı zamanda majik/sihirli (düşündüğün gelir başına tarzı) bir düşüncedir. Elbette ki sanatsal düşünce, mitik düşünceye de indirgenemez. Mitik düşüncede her şey içkindir. Semavi dinler, mitoslara düşmandır. Ortaçağdaki cadı avını ve putçuluğa karşı mücadeleyi hatırlayalım. Semavi dinlerde bir tutarlılık, bir sistematik kaygı vardır; kaostan kozmosa geçiş, açıklanamazı açıklamak, denetlenemeyeni denetlemek gibi bir işlevi olmuştur. Toplumsal denetim mekanizmasıdır. Toplumsal düzene katkısı açıktır. Aynı zamanda çatışmaların da kaynağıdır, birleştirici olduğu kadar ayrıştırıcı da olabilir.⁹⁷

Bilimin de dinin de sanatın da açıklama formu aynıdır; aynı mantıksal formu kullanırlar, dedüktiftir, tündengelimdir; büyük öncülden çıkarım yoluyla. Mitik düşüncede büyük öncül mit, dini düşüncede vahiy, felsefi düşüncede ise akıldır. Dinsel

⁹⁵ Doğan Özlem, https://www.youtube.com/watch?v=omRKixRmZ_s, Kültürün İki Uzlaşmaz Bileşeni; Bilim ve Din.

⁹⁶ Doğan Özlem, Aynı yer.

⁹⁷ Aynı yer.

düşüncenin öncülü tek, aşkın ve mutlak olan Tanrıdır. Mitik düşüncede ise hepsi içkindir. Bilimsel düşüncede nesne, sadece algılanmış olandır. Bilimsel düşünce gözünde doğa nesneleşmiştir. Bilimsel bilgi, olgusal önermelerdir. Olgusal bilgi, olgusal olmayan bilgiye destek olamaz.⁹⁸

Bilimde de dogmatizm ya da mitolojik yüceltmecilik olabiliyor nitekim pozitivizm tamamen öyledir. Üç düşünce yapısını bağdaştırmak imkansızdır. Birbirlerini ortadan kaldırması da imkansızdır. Tarihte uygulaması da yoktur. Bu düşünce biçimleri, insanın temel eğilimleridir. Etkisi az çok her dönemde vardır. Her birinin fonksiyonu ayrıdır. Tek düşünce biçimi arama savaşları süregelse de herbiri kültürün değişmez bileşenleridir. Bilim ve din çelişmez; nihai manada fonksiyonları farklıdır. Bilim, oluştan önce ve ölümden sonra ile ilgilenmiyorsa ki öyledir, bunları merkeze alan din ile nasıl çelişebilir? İnsanı coşkularından duygularından ayırarak değerlendirmek mümkün mü? Felsefenin din ile bilimi ayırma haddi yok!⁹⁹

Hick, Doğan Özlem'den özetleyerek aktardığım yaklaşıma paralel düşünmektedir. Hick'i yeni arayışlara sürükleyen pozitivizmin haksız ve orantısız saldırılarıdır. *“Bilimsel düşünce gözünde doğa, nesneleşmiştir. Bilimsel bilgi, olgusal önermelerdir.” Oysa “hayat, olgusal bir bilgiye indirgenemez, çıkarımsal ve önermesel bir entellektüelizme indirgenemez. Hayat ancak varoluşsal ve bütünsel bir yaklaşımla kavranabilir ki, bu da rasyonalist yol ile değil, ancak empirist yol ile yani tecrübe ile mümkündür. Hayat, yaşayarak bilinir, din de öyledir.”*

Özlem'in “olgusal bilgi, olgusal olmayan bilgiye destek olmaz.” ifadesi, bu konuda, Hick'in görüşleriyle bağdaşmayan yegane husustur. Bilakis Hick, tam da bu noktadan bir çıkış yolu sunmaktadır. Olgusal bilgi ile olgusal olmayan bilgi (eğer burada tecrübi bilgi ile dini bilgi kastediliyorsa ki öyle anlaşıyor), Hick'e göre dini bilgi de tecrübi olması bakımından eşit derecede olgusal ve eşit derecede saygındır. İki bilgi türü arasında fark Hick'e göre, olgusallıktan ziyade yorumsaldır.

Hick, ileride müstakil bir bölüm olarak işleyeceğimiz, kendisinin de temel tezlerinden olan “önermesel olmayan” vahiy anlayışını, Paul Tillich'in Kutsal Kitap anlayışını aktarırken şöyle özetlemektedir;

⁹⁸ Aynı yer.

⁹⁹ Aynı yer.

“İncil’in belgesel karakteri, vahiy karakterli olaylara katılan bu kişilerin özgün tanıklığını içeren hakikat ile özdeşdir. Onların katılımları, kendi tepkileri sayesinde vahyî/açınlayıcı olaylar kıldıkları hadiselerle verdikleri özgün tepkileri idi. İncil yazarlarının esini, potansiyel vahiy olaylarına karşı anlayışlı ve yaratıcı tepkileridir. Yeni Ahit yazarlarının yaratıcılığı, İsa’yı Mesih kabul etmeleri ve bu sayede kendilerini de tanık yapmış olmalarıdır. Çünkü onu vahiy olarak algılayacak birileri olmadığı zaman vahiy yoktur. Algılama eylemi olayın kendisinin bir parçasıdır. İncil, hem orijinal olay hem de orijinal belgedir; o kendi kendisine tanıklık eder.”¹⁰⁰

Görüldüğü üzere gerek Tillich’e ve gerekse Hick’in benimsediği anlayışa göre vahiy, Tanrı’nın kendini açınlandığı tarihi olaylara insanın katılımı (participation) sonucu gerçekleşen interaktif bir karşılaşma olgusudur. *Vahiy olarak algılayan birileri olmadığı zaman vahiy de olmaz. Hick’e göre akıl ve vahiy ilişkisi interaktif ve canlı bir ilişkidir. Birbirlerini yaratan bir ilişkidir. İşte bu nedenden ki, önermelere dökülmesi mümkün olmayan bilgiler söz konusudur. Dolayısıyla Hick’e göre vahyin önermesel olması mümkün değildir, Tanrı, önermeler vahyetmez, “önermesel olmayan” bir yolla, vahiy karakterli olaylar ile bizi kendisini insana açınlar. Kişinin bu karşılaşmalara katılımı, Tanrı’yı görme ya da O’nunla “buluşma” anlamına gelen bir tür mistik ya da sezgisel tecrübe olmayıp bilakis tüm inananların imanları aracılığıyla evrende olup bitenleri, Tanrı’nın fiilleri olarak “algılama” tecrübesidir.*¹⁰¹

1.3.2. Grek Düşünce Formları Çıkmazı

Bu bölümde değerlendirmek istediğimiz husus şudur ki; Grek düşünce formlarının Hıristiyan öğretilerini ifade etmede çağdaş değeri artık birçok entelektüelce sorgulanmaktadır. John Hick de şayet Hıristiyanlık doğuşundan itibaren Batıya, yani Avrupa’ya doğru değil de Hindistan’a doğru hareket etmiş olsaydı, ‘İsa’nın öğretisi’ adı altında ortaya neyin çıkabileceği üzerinde akıl yürütmüştür.¹⁰²

¹⁰⁰ Tillich, Systematic Theology, I, 35; John Hick, FR, s. 64.

¹⁰¹ John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.35; Ferit Uslu, a.g.e., s.149.

¹⁰² John Hick, ‘Jesus and the World Religions’, The Myth of God Incarnate; God and the Universe of Faiths, Macmillan, 1973; Ferit Uslu, a.g.e., s. 149.

Dinlerin toplumları etkilediği kadar, toplumların da dinleri nasıl etkilediği önemli bir husus değil midir hakikaten? Eğer Hristiyanlık doğuşundan itibaren Batıya, yani Avrupa'ya doğru değil de Hindistan'a doğru hareket etmiş olsaydı gerçekten nasıl olurdu? Tahayyülü bile gayri ihtiyari bir tebessüme neden olacak kadar çarpıcı bir perspektif gerçekten! Kültürel formların, yaşam formlarının dine etkisini görmek açısından ne kadar ufuk açıcı bir tespit! Eğer bir bilim kurgu olarak filmi yapılmış olsaydı, sonuç ne kadar ilginç olurdu acaba?

Elbette ki böylesi bir varsayım üzerinden kesin bir şeyler tespit etmek mümkün olmasa da değişimin olası büyüklüğünü kestirmek zor olmasa gerek! Dinler yayıldıkları topraklarda kültürleri renklendirirken kendilerinin de bir hayli yeni renkler kazandığı muhakkak. Dolayısıyla Grek düşüncesinden günümüze gelen süreçteki bilgisel birikim ve düşünsel değişim açıktır. Kültürün bütün unsurları gözden geçirilip yeniden anlamlandırılmış, yeniden kurgulanmıştır. Dinin günümüzdeki anlam ve fonksiyonu hususunda da yeni kültürel renklerden ve bilimsel argumanlardan etkilenmemek mümkün görülmemektedir. Hick'in buradan gelmek istediği noktalardan biri de; akıl, bilgi ve bilimdeki ilerlemelerin dine yeni anlayışlar ve yeni formülasyonlar getirmesinden doğal bir şey olmadığıdır...

Grek düşünce formlarının belki de mitolojisinin bir etkisi olarak değerlendirilen bir husus da enkarnasyondur. Batı/Hristiyan medeniyetinin kökeninde görüne, maddi olana inanmak vardır; Görünür Tanrı, Bedenlenen Tanrı: İsa! Aydınlanma döneminde pozitivist ve materyalist anlayış, bu tohumdan filiz vermiştir. İslam medeniyetinin kökeninde ise görünmeyene, manevi olana inanç vardır.¹⁰³

Batı'da dine olgusal bir temel arayışının yeni olmadığını da gösterir ipuçları ayrı bir inceleme konusu olabilir, konumuzun anlaşılması açısından bu kadarı yeterli. John Hick'in, kuvvetle muhtemeldir ki; Wittgenstein'in "yaşam formları" argumanından yola çıkarak yaptığı bu tespit, özgün düşüncesini temellendiren sacayaklarından biridir. "Hakikat ve Form" ya da "Hakikat ve Efsane" ayrımının alt yapısında Kant'ın epistemolojisi yanısıra "Wittgenstein'in yaşam formları" ikinci unsur olarak görülmektedir, bütün araştırmacılarca. Yaşam formları, dinleri şekillendirmektedir. Yeni şartlar, yeni yaşam formlarını doğurmaktadır. Yeni yaşam formları da yeni dini yaşam

¹⁰³ Muhammed İkbal, İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, s. 78.

formlarını doğurmaktadır. Hakikat, hep aynı kalsa da formların değişimi doğaldır. Grek düşünce formları çıkmazından bir türlü çıkılamamasının Hristiyanlığın hakikatının anlaşılmasının önünde muhtemel bir engel olarak görülmesi de bundandır; en başta metafiziğe saplanmak gibi mesela. Yeni bir form ya da formlar, hakikati anlama ve ifade hususunda içinde bulunulan çıkmazdan çıkış yolu olabilir.

İşte bu manada tecrübi yol, hem hayatın gerçekliğine hem dinlerin tarihi gerçekliğine hem de Kutsal Kitaplar'ın sistemleştirilmemiş epistemoloji anlayışına daha uygun görünmektedir. Grek düşünce formlarında pratik ihmal edilmiştir, teori hakimdir. Teoria ise Yunan'a Şamanlardan geçme bir düşünme tekniğidir.¹⁰⁴ Batı metafizik ve teolojisini yüzyıllarca tamamen spekulatif bir soyutlama tuzağına ve entelektüelist bir indirgemeye sürükleyen etkenin de bu anlayış olduğu tartışma götürmez bir gerçeklik olarak ortadadır.

1.3.3. Kendimize Giden Yolun Basamakları

John Hick'in "kendimize giden yol" dediği tüm dinlerin "tekamül yolu" ya da Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi piramitinin nirvanası olan "kendini gerçekleştirme" ile Tanrı inancının ilişkisi nedir? Gerçekliği kavrama derecemiz arttıkça, inanç basamaklarında yükselebilir miyiz? Tanrı'yı keşif süreci ile kişinin kendine giden yol/kendini gerçekleştirme süreci arasındaki bağ nedir ki; inanma ihtiyacı bu kadar vazgeçilmezdir?

Felsefi antropoloji bize insanı insan yapan ve onu diğer varlıklardan ayıran birtakım temel nitelikler olduğunu bildirir ki; her insan düşünen, düşüncesini ifade eden, etik ve estetik değerleri içinde duyan, özgür seçimlerde bulunan, tarih bilincine sahip bilen ve inanan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde inanma, insanın özünü oluşturan temel niteliklerden olduğu içindir ki insandan söz edildiği her durumda, onun birtakım inançlara sahip olduğunun göz önünde bulundurulması da kaçınılmaz bir gerekliliktir.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Zeki Özcan, Din Dili, Kuramer, s. 74.

¹⁰⁵ İsmail Çetin, İman ve İnkarın Felsefi Temelleri, Emin yay., s. 7.

Eliade'ın tabiriyle insan, “homo religious” ‘dindar bir varlık’tır; gerçeğe susamış, anlam arayan bir varlıktır. ¹⁰⁶ Ragıp el-İsfehani’ye göre de “Aklın en üstün meyvesi, marifetullah/Allah bilgisidir ve Allahı’ı bilmek, insan benliğine kazanmıştır.”¹⁰⁷

İman ile ilgili süreçleri anlamak için biraz fikir jimnastiği yapalım. İtiraz etmemek, pasif olarak kabullenmek de bir iman türü en azından başlangıç olarak görülebilir mi? Böylesi bir iman, insanı harekete geçirir mi, fonksiyonel midir? Tersinden soracak olursak; insan bir şeye gerçekten inanırsa harekete geçmeden durabilir mi? Karşısında bir tehlike ya da menfaat hisseden kişi, bu hissi zan durumundayken, kesin bir kanaate ulaşamadığı zaman harekete geçmeyebilir. Ama kalbinde bir kanaat olduğu, birtakım delillerle tasdikleyip kesinlik oluşturduğu an artık o umursamazlık kesinlikle yok olur ve mutlaka harekete geçer. Örneğin yanımızdaki kişinin sırtındaki çantadan ve dolayısıyla kişinin intihar bombacısı olduğundan şüphelenebiliriz. Önce bu şüpheyi kendimiz bile güler geçeriz. Bu şüphe bizi harekete geçirmeyecektir. Ama kanaatimiz kesinleştiği anda orada durmamız mümkün değildir. Öncelikle orayı terk etmek dahil birçok faaliyete gireriz. Etraftaki insanları uyarmak, güvenlik görevlilerini bilgilendirmek vb. farkındalığımızın gereği olarak eyleme geçmeden duramayız.

Harekete geçirmeyen imandan harekete geçiren imana varıncaya kadar duyuşsal ve bilişsel duraklar olduğu açıkça anlaşılmaktadır. İlgi, odaklanma, duyuşsal ve bilişsel algı değişimleri, bütün bunlara bağlı yeni bilişsel tutumlar, değerlendirmeler vb. her birimizin iç dünyasında birçok kez şahit olduğumuz süreçler söz konusudur. Akademik inceleme için bu süreci, inanç basamakları diyebileceğimiz düşünsel istasyonlara ayırmamız kaçınılmaz bir zarurettir. Bilimsel bilginin karakteristiği analitik yaklaşımdır malum, parçalamadan anlayamaz. Bütünsel değil, parçacı bilgi anlayışı hakimdir. İşte bu nedenle doğuda da, batıda da yaygın olarak yapılmış tasnifler söz konusudur.

Bilgi ve inanç arasında, düşünce tarihine mal olmuş ayrımlardan birini Kant yapmıştır: “Zan, hem sübjektif, hem de objektif yeterlilikten yoksun önermelere verilen isimdir. İnanç, sübjektif yeterliliğe sahip olmakla birlikte objektif yeterlilikten yoksundur. Bilgi ise hem sübjektif hem de objektif yeterliliğe sahiptir. Sübjektif

¹⁰⁶ Mircea Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev. Mehmet Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2015, s. 24.

¹⁰⁷ Turan Koç, a.g.e., s. 66.

yeterlilik, yalnızca benim için geçerli iken objektif yeterlilik ise herkes için geçerli ve bağlayıcı olan kesinliktir.”¹⁰⁸

Locke’a göre ise bilginin kesin olması, bilen süjenin obje ile ilgili bilgisinden emin olması demektir. “Bana göre bilmek ve emin olmak aynı şeydir. Neyi biliyorsam ondan eminimdir, neden eminsem onu biliyorum demektir. Bilginin ulaştığı her şey bence kesinlik olarak isimlendirilebilir. Kesinlikten mahrum olan şeye gelince, onun bilgi olarak kabul edilmesi doğru olamaz. Başka insanların bilgilerinin ve herhangi bir olayın bilgimizi geçersiz kılacak veya bizi ondan kuşkulandıracak henüz keşfedilmemiş gizli kanıtların bulamayacağın dan emin olduğumuz objektif bir kesinliğe sahip olmalıdır.”¹⁰⁹

Pascal’ın filozofların imanı ile peygamberlerin imanı arasındaki farka çektiği dikkat,¹¹⁰ konumuzun mahiyetinin anlaşılmasında hayati önem taşımaktadır. Sorunla ilgili farkındalığın oluşmasında ve kavranmasında klasikleşmiş oldukça çarpıcı bir karşılaştırmadır. Hick, Pascal’ın adeta karikatürleştirdiği ve zihinlere sözcük darbeleri ile resmettiği bu uçurumu hatırlatır. Sonra çağdaş teologlardan Tennant’ın az yoğunluklu inanç-çok yoğunluklu iman ayrımını ve bilimsel buluşlar öncesi risk alma motivasyonu sağlayan iman girişimleri karşılaştırmasını kritik eder; “Henüz yeni bir felsefi teolog olan F. R. Tennant, imanı “bütün keşiflerdeki iradi girişim ögesi” olarak tanımlar. O, imanı inançtan ayırır; İnanç (belief), bizim herhangi bir çabamızdan bağımsız olarak gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek olan ve bizi ikna eden Aktüalite veya olgu tarafından az veya çok sınırlanır. Diğer yandan iman (faith), Aktüelin ötesine ya da matematikçinin varsaydığı varlıklar gibi kendi türünün ilk örneğini oluşturan, düşünce olarak mümkün olanın ötesine geçer ve pratik eylemle gerçekleşir veya ortaya çıkar. İnsan keşfi her makina böyle gerçekleşmiştir. Yine iman, aktüalite/güncel bilgisi içinde bir anlam ifade etmese de, iman girişiminin yokluğunda gerçekleşemeyecek olan aktüalite bilgisini yönlendirir; Colombus tarafından Amerika’nın keşfinde olduğu gibi.”¹¹¹

Tennant, imanın gerçekleşeceğinin hiçbir garantisi olamayacağını açıkça ifade ediyor. “Umut dolu nice denemeler, sürekli hareket yeteneğine sahip makineyi üretemedi.

¹⁰⁸ İsmail Çetin, İman ve İnkârın Felsefi Temelleri, Emin yay., s. 33.

¹⁰⁹ İsmail Çetin, a.g.e., s. 31.

¹¹⁰ John Hick, FR, s. 77.

¹¹¹ F. R. Tennant, Philosophical Theology (Cambridge University Press, 1928), I, 297. John Hick, FR, s. 56.

Ama Columbus, güvenle ütopyasının peşine düşmeseydi, onu asla bulamayacaktı.”¹¹² İman, her zaman risk içerir ama bu riskler sayesinde insan bilgisi ilerler. Bilim ve din, iman girişimine ihtiyaç duymaları hususunda benzerdirler. “Bilim, evrenin yapısı ve nicel kanunlara göre düzeni ile inanılan düşüncelere dünyayı uyumlu kılmak için; teoloji ve değer bilimleri ise evrenin amaç/anlamı ve teolojik prensiplere göre düzeniyle ilgili inanılan tasavvurlara dünyayı uyumlu kılmak için öneriler sunmaktadır.”¹¹³

Hick’e göre Tennant’ın dini “iman” ile bilimsel imanı aynı paranteze alması problematiktir. Bir bilim adamının ‘iman’ı deneysel doğrulama için sadece bir ön kabuldür. Test edilmiş bilgi yolunda genellikle zaruri bir aşamadır ve değeri, sadece nihai doğrulamayla ilişkisi kadardır. Fakat dini iman, Tennant’a göre, böylesi nesnel bir doğrulama beklemez. Bilimde doğrulama ise “...harici olgular ve benzerlerine başvurmak suretiyle doğruluğu kanıtlanmış teori ve faraziyeleri bulmaya bağlıdır.”¹¹⁴ Oysa dini doğrulama, oldukça farklıdır. İnananın kendisindeki imanın etkilerini ruhsal olarak kuvvetlendirmesine ve manen mutmain olmasına bağlıdır. “Başarılı iman, ...imandan ilham alan din büyüklerinin kahramanca bir hayata ulaşması, nice çile-ıstırapların üstesinden gelmeleri ve maddi-manevi avantajlar kazanımlarının sayısız örnekleriyle doğrulanır. Böylece iman, pragmatik olarak ‘doğrulanır’, görülmeyen için kesinlik böyle kanıtlanır.” İman, tamamen öznel bir doğrulama olsa dahi yine de bu kaçınılmaz ayrıcalıktan zarar görmediği söylenemez “...böylesi bir doğrulama, sadece [sübjektif] bir katiyet içindir, harici [objektif] realiteye bir kesinlik katmak için değildir. İman veya inancın dini ve manevi hayat için verimliliği bir şeydir elbette ama düşünülen veya varsayılanın gerçekliği tamamen farklı bir şeydir. Kişiyi yüce ideallere ve daha değerli insan olmaya teşvik ediyor olmasına rağmen bir gerçekliğe karşılık gelmesi noktasında doğru olmayan inanç örnekleri de pek çoktur.”¹¹⁵

Hick’e göre dini imanın Tennant’ın kavradığı şekliyle kabulü, onu doğrulanamaz bir umuda dönüştürür. Bu şekilde Tennant, dini bilişi bilimsel bilişe benzeterek kategorileri karıştırır. Sanat bilgisini, bilimsel bilgi ile karşılaştırmak ne kadar yanlış ise dini biliş ya da iman ile karşılaştırmak da o kadar yanlıştır. Her birinin kategorisi farklı

¹¹² Tennant, *Philosophical Theology*, I, 297.; John Hick, FR, s. 56.

¹¹³ John Hick, FR, s. 57.

¹¹⁴ Tennant, *The Nature of Belief*, p. 70.; John Hick, FR, s. 67.

¹¹⁵ John Hick, FR, s. 67.

olduğu için aynı kefeye konamazlar. Her birinin bilme yolu, bilişsel değeri ve kültürel fonksiyonu farklıdır.

Hick, Tennant'ın böyle yapmakla dini bilgiyi bilimsel bilgiye indirmekle yani bütünsel/holistik bilgiyi, parçacı/analitik bilgiye indirgemekle eleştirmektedir. Hick, bu eleştirisiyle dini bilgi ve din diliyle ilgili de önemli bir ipucu vermektedir. Din dili, bütünsel bir dildir; insanı sadece bilişsel olarak bilgilendiren nesnel bir bilgi peşinde değil, insanın bilişsel, duygusal, eylemsel, bütün boyutlarını kuşatan varoluşsal holistik/bütüncül bir bilgi peşindedir. Hick'e göre, gerçekliğe yönelen ve anlamaya çalışan birçok kültürel yol var; din, bilim, sanat, etik, estetik vb. din de diğer kültürel partnerleri gibi ama farklı bir yol ve farklı dil arz etmektedir. Tarih boyunca görüleceği üzere her toplumda kendine ihtiyaç duyulması ve var olması, işlev ve gerekliliğini göstermeye yeterlidir. O halde herhangi bir indirgemeye tabii tutmaktansa varolduğu/olageldiği üzere anlamaya gayret edilmelidir.

Hick, burada Tanrı'yı birinci elden tecrübe edenlerle, onların tecrübelerine dayanarak bir kanaate ulaşanları farklı kategorilerde ele alan bir değerlendirme yaparak işe başlamaktadır. Ona göre, inançlarının doğrulanması konusunda hiçbir şekilde dinî tecrübeye sahip olmayan bu kimseler, dinî önderlerinin yaşamlarındaki ahlâkî ve manevî tezahürlerden etkilenmiş ve bu etkilenmeyle de ikincil derecede bir dinî tecrübeye sahip olmuşlardır. Dolayısıyla dinî tecrübe farklı yoğunluk seviyelerinde farklı şekillerde olabilir. Bunlar arasında dinsel sembol ve idoller, kutsalla ilişkili dinsel anlamların atfedildiği bayramlar, kutsal aktivite olan bazı olaylar, Tanrı kelâmı olarak kabul edilen yazmalar bulunmaktadır. Bunlar dinî tecrübenin en önemli parçalarıdır. İnanan bir insan güç ve kapasitesi oranında; bir peygamber ise içinde bulunduğu toplumu ve dünyayı değiştirebilecek güçte ve yoğunlukta bu tecrübeye ortak olabilir.¹¹⁶

John Hick, dinî tecrübeyi mistik tarzda farklı yoğunluk derecelerinde yaşanan, peygamberlerden başlamak üzere bütün inanların paylaşabileceği, onlara epistemolojik anlamda bilgi veren ve böylece onların vahiy ve imanını şekillendiren bir anlayış içerisinde ortaya koymuştur. Hick, bu şekilde dinî tecrübenin epistemolojik yönünü daha

¹¹⁶ Hick, *Interpretation of Religion*, s. 154.; Fatih Topaloğlu, "John Hick'in Dinî Tecrübe Anlayışı", *KTÜİFD*, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 159-171.

geniş bir perspektiften değerlendirmiş ve inanan insanın inandığı varlık karşısındaki faaliyet alanını oldukça genişletmiştir.¹¹⁷

Hick ortaya koyduğu dinî tecrübe anlayışı ile önerme merkezli vahiy anlayışında göz ardı edilen insanî tecrübe ve etkinliğin, önermesel vahiyler gönderen aktif bir Tanrı karşısındaki kabul edici durumdaki pasif konumundan insanı kurtardığını iddia etmektedir. Bunun sonucunda o, zâtî Tanrı karakterine yeni bir vurgu yapmış ve tarihsel olaylara müdahale eden, kutsalla insan arasındaki ilişkiyi teolojik hakikatlerin bildirim ve kabulünden daha kapsamlı bir şekilde ele alan “interaktif” bir vahiy düşüncesine ulaşmıştır. Bu dinî tecrübe anlayışının arka planında; “Eğer Tanrı’nın amacı kendi şahsî varlığıyla insanı karşılaştırmaksa, neden kutsal güç ve lütfunu açığa vurarak daha belirgin bir şekilde yapmasın?” sorusu vardır.

Sadece tapınaklara hapsedilen din ve Tanrı anlayışını Nietzsche, kiliselerin Tanrı’nın mezar ve türbelerine dönüşmesi olarak niteliyor. Pek de haksız sayılmaz aslında. Oysa Hick’e göre din, Tanrı’nın insanlardan kendisi için istediği bir iyilik olmaktan değil, kişinin kendisine giden yolda, kendisini gerçekleştirme yolunda vazgeçilmesi mümkün olmayan aşamalar ve basamaklardır.

Şöyle ki Hick’e göre; Yahudi-Hıristiyan geleneğinde anlaşıldığı şekliyle Tanrı’nın farkında olmak, önemi bakımından diğer sonlu varlıkların farkında olmaya benzemez. Aynı türden birinin varlığı, kişiye önemsiz gelebilir; boş verilebilir. Tek istisnası ancak ötekinin sevgili olduğu bilincidir. Aşk farkındalığı, ilginç bir şekilde, Tanrı farkındalığı ile belirli bir benzerlik taşımaktadır. Aşkta, sevgilinin varlığına ilgisiz kalmak mümkün değildir, kişinin bütün varlığını etkiler. Dini bilincin nesnesi olan Tanrı da böyledir, sonlu bir yaratık O’nun farkında olacak ve bu farkındalıktan etkilenmeden kalacak, bu mümkün değildir. Yahudi-Hıristiyan geleneğine göre Tanrı, bizim varlığımızın temeli ve kaynağıdır. O’nun dilemesiyle bizler var oluruz. O’nun bizler için belirlediği gaye, bizim tabiatımıza silinemeyecek bir şekilde yazılmıştır. Kendi kişisel tekâmül ve mutluluğumuzun temel şartı, bu amacı gerçekleştirmektir. İşte bu nedenle biz, Tanrı’ya tamamen bağımlıyız; sadece varlığımızı sağladığı için değil, aynı zamanda en yüksek mutluluğumuz (highest good) olduğu için de... O’nun bilincinde olmak, kendini yaratılmış olarak görmek demektir, yüce bir yaşam ve mutluluk kaynağına

¹¹⁷ : Fatih Topaloğlu, a.g.m., s. 159-171.

bağımlı bir yaratık olarak görmek demektir. Kendi doğasını bize kutsal sevgi olarak gösteren bu daha yüksek Varlık ile münasebet için en uygun davranış ancak büyük bir saygıyla itaat ve ibadettir. Nitekim Tanrı farkındalığı süreci, eğer insan kişiliğinin zayıf otonomluğunu tahrip etmek için değilse, bireyin kendi özgür kavrayış ve rızasıyla cevabını içermelidir.¹¹⁸



¹¹⁸ John Hick, FR, s. 60.

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN HICK'İN TANRI ANLAYIŞI

2.1. Rasyonel Kanıtlamanın Sınırları

Hick'e göre, insanlık tarihi boyunca oluşan entelektüel birikime ve süregelen kanıtlama girişimlerine rağmen birçoğunun ulaştığı sonuç; Tanrı'nın kanıtlanamaz olduğudur. Hem çağdaş filozofların rasyonel kanıtlamanın yapısı ve limitleri anlayışı hem de İncil'in Tanrı kanıtlamaları anlayışının da paralel ve hatta aynı olduğunu düşünmektedir.

Tanrı kavramıyla ilgili merkezi sorun, Hick'e göre; herhangi bir varlığın var olduğuna inanmamızı sağlayan temeller nelerdir? Evrensel olarak kabul görmüş öncüllerden yola çıkan rasyonel argümanlar ile Tanrı'nın ne varlığını ne de yokluğunu kanıtlamanın imkânı vardır. 'Teizm, natüralizmden veya natüralizm, teizmden daha muhtemeldir' argümanlarındaki "muhtemel/olası" terimi de bu bağlamda hiçbir kesinlik manası taşımaması nedeniyle aslen kusurludur.

Felsefe, bilinen ne varsa insanın iki yolla bilebileceğini varsayar. Birinci yol, (empirizm tarafından vurgulanır) tecrübe yolu ve diğeri (rasyonalizm tarafından vurgulanır) akıl yoludur. Rasyonalist yöntemin sınırlılığı şudur ki, kat'i olarak ispatlanabilme yeteneğine haiz yegâne gerçekler, analitik ve nihayetinde totolojiktir. Yalnızca mantıkla herhangi bir olgu ve varoluş (existence) meselesini ispatlayamayız, bunlar tecrübe ile bilinmek zorundadır. "İki artı iki dördür." ifadesi, kat'i delille ispatlanabilir. Fakat uzayda, bir nesneler dünyası içinde yaşıyoruz ve duyu algısından bağımsız olarak bilinmesinin mümkün olmayacağı olgular vardır; bu oyun masası, şu meşe ağacı ve oradaki insanlar vb.¹¹⁹ Hick, aklın kavramlar dünyasında yetkinliğinin

¹¹⁹ John Hick, FR, s. 60.

altını çiziyor, rasyonel kanıtlamanın mümkünlüğünü ifade ediyor ancak olgular dünyasının çıkarımsal olarak bilinemeyeceğine dikkat çekmek istiyor.

Şüphesiz ki bizlere tecrübe yoluyla değişik boyutlarda hiçbir şey verilmemiş olsaydı, harici varlıklar hakkında herhangi bir akıl yürütmemiz asla mümkün olmayacaktı. Bu, diğer hususlarda olduğu kadar dini hususlarda da doğrudur. Tanrı, eğer varsa, bir fikir değil bilakis harici bir gerçekliktir. Bundan dolayı Hick'e göre eğer Tanrı, insana bilinmek istiyorsa kendini insanların tecrübesi içinde bir şekilde göstermelidir.¹²⁰ Bu sonuç, Descartes'ten bu yana Batı felsefesine hâkim olan rasyonalist varsayımlara karşı olan çağdaş başkaldırı ile de uyum içindedir. Descartes, yalnızca kendiliğinden apaçık ya da kendiliğinden apaçık olan öncüllerden mantıksal çıkarım yoluyla ulaşılabilen gerçeklerin ancak tam olarak bilinebileceğini savunuyordu.

Hick'e göre, hala popüler bir fikir olan “*bilmek, kanıtlayabilmektir*” anlayışı, bu geleneğin bir mirasıdır. Descartes, fizik dünya ve diğer insanların da gerçekliğini, kesin delillerle kanıtlanıncaya kadar şüphe edilmesi gerekli hususlar olarak görmüştü. Belki dediği gibi bütün algı tecrübemiz aldatıcıdır. Şüphenin dibine varınca belki sadece algılarımızı aldatmakla kalmayan hatta zihinlerimizi de kurcalayan çok güçlü ve kötü niyetli bir şeytan vardır. Tamamen aldatılmadığımızdan emin olmak için kendisinden şüphe duyulacak hiçbir çelişki kalmayıncaya dek şüphe etmeye devam etmeliyiz. Bu yöntem sayesinde eğer varsa şüpheciliğimize bağışık herhangi bir şey, onu keşfetmeliyiz.¹²¹

İşte tam bu noktada kendisinden asla şüphe edemeyeceğimiz tek bir gerçek vardır ki o da şu anda şüphe etmekte olan kendi varlığımızdır; cogito ergo sum. (düşünüyorum, öyleyse varım). Kesinliğin bu sabit noktasına ayağını sağlamca basan Descartes, ilk önce Tanrı'nın varlığı ve hemen ardından Tanrı'nın bizim aldanmamıza izin vermeyeceği argümanı ile duyu algılarımızın güvenilirliğini kanıtlamaya çalışır.¹²²

Descartes'in Tanrı kanıtlamalarından biri ontolojik kanıttır ki; “mükemmel varlık yani Tanrı fikri, nereden gelmektedir?” sorusunun bizatihi kendisinin Tanrı gerçekliğinin en büyük kanıt olduğu argümanı uzun tartışmalar sonucu eksik bulunmuştur. Bu kanıt

¹²⁰ John Hick, FR, s. 61.

¹²¹ John Hick, FR, s. 61.

¹²² Descartes, Discourse on Method and Meditations.; John Hick, FR, s. 62.

tamamen ikna edici olsaydı dahi Kartezyen şüphenin kendi kendini baltalamasından kaçış mümkün olmayacaktı. "Kötü niyetli şeytan" varsa ve zihnimiz üzerinde etkili ise bütün delilleri karartma olasılığı da var demektir. O halde zihnimizi karıştırıp gerçekte hiç de geçerli olmayan bir kanıtı geçerli göstererek inanmamızı sağlayabilemez mi? Gerçekten radikal ve tam bir şüphe asla düşünülemez. Çünkü tam şüphenin kapsamı içinde, öylesi bir şüpheyi yürütecek düşünce güçlerimiz de “zanlı olarak” bulunmaktadır. Yani Hick’e göre radikal şüphe, kendi kendini baltaladığı için düşünceyi ilerletemez ve bir sonuca ulaştıramaz.¹²³

Radikal şüpheden kaçınmanın yegâne yolu, daha en başından onun içine düşmekten sakınmaktır. Yüzyılımızda G. E. Moore (1873-1958) ve diğerleri etkisinde, prosedurleri en rasyonel olmaktan uzak olduğu nedeniyle Kartezyen şüphenin saçma (perverse) ve mantıksız (irrational) bulunduğu bir zemine gelinmiş oldu. Öyle ki Moore, içinde yaşadığımız dünyanın varlığını ispatlamaya ihtiyaç duyduğumuz düşüncesini protesto etti. Hiçbir şey bize fiziki çevremizin gerçekliğinden daha şüphesiz değildir. Biz, dünyanın ve diğer insanların bilinciyle yola çıkarız ve bu bilinç, ne felsefi gerekçelendirme (philosophical justification) kapasitesine sahiptir ne de buna ihtiyacı vardır. Evrenselleştiği zaman şüphenin kendi içinde anlamsızlaşıp anlamsızlaşmadığı da ayrıca tartışmalı bir husustur. Algılanmış objelerin belirli bir kısmının gerçekliğinden şüphe etmek, tecrübe etmiş olduğumuz diğer duyulur gerçeklikler gibi olup olmadığından şüphe etmek demektir. “Şu sandalye gerçekten orada mı?” demek, “şu sandalye, bu masa ve sandalyelerin orada bulunduğu gibi mi oradadır?” demektir. Fakat bir şeyin gerçekten orada olup olmadığından şüphe etmek ne demektir? Böyle bir “şüphe” anlamsızdır. Eğer hiçbir şey gerçek değilse öyleyse gerçektışı da olamaz.¹²⁴ Moore’un itirazını özetleyecek olursak; hiçbir şey gerçek değilse gerçektışı diye bir şey de yoktur. O halde şüphe edilecek bir durum da ortada kalmamaktadır. Yani şüphe evrenselleşirse ya da genelleştirilirse kendini de saçmaya indirgemektedir!

Aynı hususu biraz farklı ortaya koymak istersek; eğer “gerçek” kelimesinin bizim için bir anlamı varsa doğru kullanımının standart veya örnek durumlarını kabul etmek zorundayız. Gerçekten reel olan bir şeyin problemsiz ve temiz bir örneğini açıkça

¹²³ John Hick, FR, s. 62.

¹²⁴ John Hick, FR, s. 63.

göstermek zorundayız. Bu, duyularla algılanan sıradan fizik objelerden başka ne olabilir? Eğer masalar, sandalyeler, evler ve insanlar vb. varlıklar, gerçek objelerin tip (paradigm) örneği kabul edilirse tüm dünyanın masalarının, sandalyelerinin, evlerinin ve insanların gerçekdışı olabileceğini ileri sürmek, kendisiyle çelişkilidir. Gerçek objelerden neyi kastediyorsak onların tipik örnekleri, tanım gereği gerçekdışı olamazlar.¹²⁵

Hick, “kiplik, olmadan konuşamayız” mantık ilkesine gönderme yapmaktadır. Klasik İngiliz empirizminin “Olgu, temeldir ve değerden önce gelir” ilkesi, rasyonel yol ya da rasyonel kanıtlamanın sınırlılığına karşı kullanılan en temel argumandan biridir. Gerçekten güçlü bir argumandır; harici varlıkları, olguları tecrübe etmeden bilmemiz pek de mümkün görünmektedir.

Duyuların evrensel şüpheciliğinin geçerliliğini inkâr etmek, illuzyonlar, halusinasyonlar veya duyu algılarıyla ilgili birçok hatta sayısız felsefi problemler olduğunu inkâr etmek demek değildir. Birçok duyu verisinin doğru olduğunu bilmek, bir şeydir ve bu verilerin doğru felsefi analizlerini yapabilmek, başka bir şeydir.

Hick’e göre böylesi bir empirik akıl yürütme, İncil’in formüle edilmemiş epistemolojik varsayımlarıyla da uyum içindedir. “Bilmek, kanıtlayabilmektir” diyen rasyonalist geleneğin filozofları, batı dindarlığının temeli olan İncil’de hiçbir Tanrı kanıtlaması bulunmadığını fark edince şok oldular. Tanrı realitesini felsefi akıl yürütme ile kanıtlamak yerine İncil, O’nun gerçekliğini sorgusuz sualsiz kabul eder. İncil yazarlarına Tanrı’nın varlığını mantıksal argumanlarla kanıtlamaya çalışmak, şüphesiz saçma görünmüş olmalı. Yaşamları boyunca bütün işlerinde onlar, Tanrı’yla ve Tanrı da onlarlaydı. Tanrı, kendisine yönelen ile interaktif ilişki içinde olan dinamik bir irade; yıkıcı bir fırtına, hayat veren güneş ışığı, düşmanlarının nefreti veya komşularının dostluğu ile kaçınılmaz olarak keşfedilen mutlak bir realitedir. Onlar, Tanrı’yı çıkarımsal bir fikirden ziyade tecrübe edilmiş bir realite olarak düşündüler. İncil yazarları, (bazen öyle hissettiler ki, şüphesiz ki her zaman değil) Tanrı’nın mevcudiyetinin o kadar canlı bilincinde idiler ki adeta (bu bilincin) fiziki çevresinde yaşıyorlardı.¹²⁶

Bu şahısların kitaplarını, Tanrı’yı zihnen algılanan soyut bir fikir veya kıyası tamamlayan bir önerme olarak değil, bilakis hayatlarını anlamlandıran yegâne gerçeklik

¹²⁵ John Hick, a.g.e., s. 63.

¹²⁶ John Hick, FR, s. 50.

olarak gördüklerini akılda tutmaksızın alelade bir duyarlılık seviyesiyle okumak mümkün değildir. İçinde büyük bir varlık hareket ederken bir binanın titreyip sarsılması gibi onların sayfaları da adeta Tanrı'nın mevcudiyeti hissiyatıyla sarsılmaktadır. Yaşamının, hareketlerinin ve varlığının kaynağı olarak Tanrı'ya inanan bir inanç adamından Tanrı'nın varlığına delil talep etmek, hayatına kattığı anlam öylesine aşikâr olan ailesi ve eşinin varlığı için bir kocadan felsefi delil talep etmekten farksızdır.¹²⁷ Hick, İncil yazarlarının ve havarilerin, tecrübi bir imana sahip olduklarını ve dolayısıyla böylesi bir imanın rasyonel kanıtlamaya neden ihtiyaç duymadığını ve bu yolla inananların da Tanrı kanıtlamalarına ihtiyaç duymayacağını açıkça ortaya koyuyor.

İncil merkezli iman anlayışı ile geleneksel 'Tanrı kanıtlamaları' yaklaşımının uyumsuzluğu aşikârdır. Eğer Tanrı, evrensel kabul görmüş öncüllerden geçerli bir şekilde çıkarımlanabilir olsaydı dahi bu hakikat, yine ancak Tanrı'yı bizatihi yaşayan ve şahsi bir iletişim içinde olduklarına inanan kişilerin akademik ilgilerine hitap edecekti. Pascal'ın "İbrahim'in Tanrı'sı, İsmail'in Tanrı'sı ve Yakup'un Tanrı'sı, filozofların ve bilim adamlarının Tanrı'sı değildir"¹²⁸ ifadesinde yer bulan çapıcı tespit, herkesin hak vereceği aşikar bir hakikattir.

İşte bu nedenle Hick, ibadet eden kişileri anlamak için Tanrı'nın kendini insan deneyim alanı içinde gösterdiği (manifest) iddialarını inceleme gereğini vurgular. Hick'e göre işte böylesi "ilahî açıklama, kendini açma, dışa vurma" iddialarına teolojik olarak "vahiy" (revelation), insanın bu tecrübeye cevabına da "iman" (faith) dendiğini hatırlatarak, farklı vahiy anlayışlarını değerlendirmeye geçelim.

2.2. Farklı Vahiy Anlayışları

¹²⁷ John Hick, FR, s. 50.

¹²⁸ John Hick, FR, s. 51.

2.2.1. Önermesel Vahiy Anlayışı

Önerme merkezli vahiy anlayışı, “Dinî hakikatlerin Tanrı tarafından doğal yolların dışındaki bir yolla akıl sahibi bir varlığa bildirilmesi” olarak tanımlanmıştır. Bu anlayışa göre, bu dinî hakikatlerin bilgisi, kişinin kurtuluşu için gereklidir, olmazsa olmazdır. Bu vahiy anlayışı, Tanrı’nın Kutsal Ruh aracılığıyla Kitab-ı Mukaddes yazarlarına yazacakları kelimeleri bizzat bildirip vahyettiği şeklinde tanımlanan “dikte ettirme” teorisinin karşılığıdır.¹²⁹

Hristiyan düşüncesinde vahyin mahiyeti ile ilgili birbirinden oldukça farklı iki yaklaşım vardır ve bunun neticesi olarak; iki farklı iman (insanın vahyi kabulü), iki farklı İncil (vahyin aracı olarak) ve iki farklı teoloji (vahiy üzerine formüle edilen yorumlar) anlayışı gelişmiştir.¹³⁰

Ortaçağ boyunca hâkim olan ve bugün resmi olarak Roma Katoliklerince temsil edilen anlayış (ilgili bir toplantıda muhtemelen karşıtları olan muhafazakâr Protestanlık tarafından) "önermesel" vahiy anlayışı olarak adlandırılmıştır. Bu görüşe göre vahiy, muhtevası sözcükler ya da önermelerden oluşan gerçekler bütünüdür. Vahiy, ilahi olarak doğrulanmış gerçekleri insana açıklıyor. Katolik Ansiklopedi’nin ifadesiyle; "vahiy, doğanın normal akışı dışında yollarla rasyonel bir yaratığa Tanrı tarafından bazı gerçeklerin iletilmesi olarak tanımlanabilir.”¹³¹

Hick’e göre vahyin bu yaklaşımına uygun olan iman anlayışı, tam bir itaattir; ilahi olarak bildirilen hakikatlere karşı kişinin kabul ve itaatten başka seçeneği yoktur. “İman”, 1870 Vatikan Konsülünde şöyle tanımlandı; “Tanrı’nın yardım ve ilhamıyla gerçekleşen, bize hakikat olarak vahyettiklerine inandığımız, doğaüstü bir erdemdir.” Ya da çağdaş Amerikan Cizvit ilahiyatçının yazdığı gibi; “Bir Katolik için ‘iman’ sözcüğü, Bildiren Tanrı otoritesinin doğruluğuna şahitlik ederek bildirdiği hakikatlere karşı aklî/fikrî

¹²⁹ Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002, s. 71.

¹³⁰ The Catholic Encyclopedia (New York: Robert Appleton Co., 1912), XIII, 1.; John Hick, FR, s. 52.

¹³¹ John Hick, FR, s. 52.

(intellectual) bir onay anlamı taşımaktadır. İman, Tanrı tarafından bildirilen aklı mesaja, Katoliğin cevabıdır.”¹³²

Birbirine bağlı bu iki anlayış; dini hakikatlerin ilahi bildirimi olarak vahiy ve bu hakikatleri insanın itaatkâr kabulü olarak iman, bu hakikatlerin yetkili bir şekilde yazıldığı İncil görüşü ile yakinen ilgilidir. İlk önce peygamberler aracılığıyla, daha sonra tam ve kusursuz bir şekilde İsa ve havarileri aracılığıyla bildirilmiş ve şu anda Kutsal Kitap'ta kayıtlıdır. İşte bu nedenle bu görüşün temel unsuru olan İncil, artık sadece insani ve dolayısıyla yanılabilir değil, ilahi hakikatlerin hatasız ve eksiksiz kayıtlarıdır.

Birinci Vatikan Konseyi, Roma Katolik inancını İncil kitaplarının "... Kutsal Ruh'un ilhamıyla yazıldığından dolayı, yazarları bizzat Tanrı idi." söylemine dayanarak modern dönem için yeniden formüle etti. Bu ifade, Protestan evangelist Dr. Billy Graham'ın sözleri ile karşılaştırılabilir; "İncil, otuz sekreter vasıtasıyla Tanrı tarafından yazılmış bir kitaptır." Oysa belirtmek gerekir ki Katolik teolojide Kutsal Kitap, gelenek bağlamında ortaya çıkmıştır.¹³³

Yine bu doğrultuda Trent Konseyi (1546-1563) ilan etti: "...Her ikisinin de yazarı aynı Tanrı olduğu için aynı sevgi ve bağlılıkla Eski ve Yeni Ahit'in tüm kitaplarını saygı ile kabul eder, Yine Mesih'ten sözel olarak ya da Kutsal Ruh tarafından ilham yoluyla alınan ve Katolik kilisesi tarafından sürekli korunagelen iman ve ahlakla ilgili gelenekleri de saygı ile kabul eder." Diğer yandan Protestanlık, İncil ile eşit yetkiye sahip böylesi sözlü bir geleneği tanımaz. İncil boyunca Tanrı'nın hitabının doğrudan doğruya bir bütün olarak kiliseye olduğu kadar akıl ve vicdan sahibi bireysel inananların her birine de olduğunu savunur.¹³⁴

Hick'e göre Tanrı'nın Kutsal Kitaplarda yazılı hakikatleri insana bildirmesi ve iman tarafından sorgusuz sualsiz aynen kabulü olan önermesel vahiy anlayışının, teolojinin işlev ve yapısına yönelik özel bir görüşe de yol açtığını iddia eder; Önermesel vahiy teorisi, her zaman doğal teoloji ve vahiy teolojisi ayrımıyla birlikte ele alınır. Bu ayrım, neredeyse evrensel olarak tüm geleneklerden Hristiyan ilahiyatçılar tarafından mevcut yüzyıla kadar kabul edildi. Doğal teoloji, tüm bu teolojik hakikatlerin insan aklı

¹³² John Hick, FR, s. 52.

¹³³ John Hick, FR, s. 53.

¹³⁴ Aynı yer.

tarafından harici bir yardım alınmaksızın çözülebileceğini savunur. Örneğin Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ruhun ölümsüzlüğü hususları, vahye hiç müracaat etmeden, katî mantıki delillerle kanıtlanabilir. Diğer yandan vahiy teolojisi ise bunların Tanrı tarafından özel olarak bildirilmedikçe insan aklı ile ulaşılması, bilinmesi mümkün olmayan ileri hakikatler olduğunu savunur.

Örneğin insan aklı, doğru şekilde düşünmeyle Tanrı'nın varlığı gerçeğine ulaşabilse de aynı yolla 'Tanrı, bir içinde üç kişidir' şeklindeki daha ileri bir hakikate ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle Teslis doktrini, ancak iman ile kabul edilecek bir husus olarak vahiy teolojisinin bir parçası kabul edilir. Zaman ve zihni donanım eksikliği olanlar lehine kendi kendine ulaşabilsinler diye doğal teolojinin hakikatlerinin de bildirildiğine inanılır.¹³⁵ John Locke'un da insan yetilerinin sınırlılığı ve yetersizliği nedeniyle vahyin gerekli olduğuna inananlardan olduğunu belirtmiştik.¹³⁶

Hick, ister suçlasın ister savunsun birçok modern felsefî dinî değerlendirmelerin, vahiy ve imanla ilgili olarak işte bu "önermesel görüşü" eksene aldıklarını belirtir. Örneğin Prof. Walter Kaufmann, kendisinin canlı ve kışkırtıcı "Felsefe ve Din Eleştirisi" kitabında, "dindar kişiyi, Tanrı'nın insanlığa bildirdiği varsayılan teolojik önermelerden oluşan vahye inanan kişi" olarak tanımlar.¹³⁷ Hick, haklı olarak "Yakın dönem felsefeci din eleştirmenlerin çoğunun aklındaki iman tanımının aslında; "yetersiz kanıta dayalı önermelere inanç"¹³⁸ olduğunu vurgular.

Hick, birçok felsefî din kelamcısı/savunucusunun bu "yetersiz kanıta dayalı önermelere inanç" anlayışını paylaştığını ve mevcut kanıt eksikliğini telafi etmek için temel inançları destekleyecek çeşitli arayışlara yöneldiğini, bu kanıtsal boşluğu aşmak ya da köprülemenin en popüler yolunun günümüzde "irade girişi" teorisi olduğunu vurgulayarak sözü iradeci iman teorilerine getirir.

İşte bu nedenle çağdaş bir din filozofu der ki; "iman, muhtemel bir önerme beğenisinden, ikincisi tamamen teorik bir gerçek olması dolayısıyla ayrışır. Oysa iman, kendi kendine adanıp "evet" demektir. İman, olasılıkları kesinliğe çevirmez, yalnızca

¹³⁵ John Hick, FR, s. 53.

¹³⁶ İsmail Çetin, a.g.e., s. 99.

¹³⁷ John Hick, FR, s. 53.

¹³⁸ Aynı yer.

yeterli kanıt bunu sağlayabilir. Ama bizi, bu teorik belirsizlik durumundan kurtaracak olan iradi bir tepkidir."¹³⁹

Dini inanç üzerinde iradenin önemine dair vurgular, (en azından Aquinas’a kadar gerilere gitmektedir)¹⁴⁰ şimdi değerlendirmeye çalışacağımız birkaç tanesi, birçok modern teoriye temel oluşturmuştur.

2.2.2. İradeci İman Teorileri

İradenin kasıtlı eylemi tarafından belirli inançların kabulü olarak dini iman üzerine klasik değerlendirmeler, 17. yüzyıl Fransız düşünürü Blaise Pascal ve 19. Yüzyıl Amerikan filozof ve psikoloğu William James’a aittir.

Pascal’ın “Bahis” argümanı, ilahi varlığın mevcudiyeti sorununu bir risk hesaplaması temelinde en iyi şekilde nasıl pozisyon alabileceğimiz bir bilmece olarak ele alır. Hayatımızı Tanrı’nın varlığına dair bahis konusu yapacak olursak; eğer doğru isek ebedi kurtuluşu ama eğer yanlış isek dahi az bir kaybımız olacağını umuyoruz. Diğer taraftan eğer hayatımızı Tanrı’nın yokluğuna dair bahis konusu yapacak olursak eğer haklıysak küçük bir kazanç ama eğer yanlışsak ebedi mutluluğu kaybetmeyi göze almak gerekiyor. “Tanrı ile ilgili bahiste, kar ve zararımızı tartalım. Bu iki olasılığı değerlendirelim. Eğer kazanırsanız tam kazanırsınız, yok kaybederseniz hiçbir şey kaybetmezsiniz. O halde O’ndan hiç tereddüt etmeden bahse gir!”¹⁴¹

Eğer Pascal’a kendini Tanrı’ya inandırmanın mümkün olup olmadığını soracak olursak cevabı; şüphesiz bu bir anda mümkün değil ancak bir değerlendirme süreciyle mümkündür. “İmanı elde etmek istiyorsun ve bunun yolunu bilmiyorsun; kendindeki inançsızlığı tedavi etmek istiyorsun ve bunun için bir çare arıyorsun. Senin gibi arayanları öğren. Onların başladığı yolu izle, eğer onlar iman etmişse kutsal sudan alarak, kitlelerin

¹³⁹ John Hick, FR, s. 54.

¹⁴⁰ Summa Theologica, Second Part of the Second Part, Question 2, Art. 9.; John Hick, FR, s. 54.

¹⁴¹ Pascal, Pensees, tr. F. W. Trotter (London: J. M. Dent & Sons Ltd., and New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1932), No. 233, p. 67; John Hick, FR, s. 54.

söyledikleriyle, vb. onlar gibi davranarak; " Ta ki bunlar, doğal olarak zekânızın (sorgulayıcı) keskinliğini azaltacak ve sizi bir inanan yapacaktır.¹⁴²

Tanrı'yla ilgili (bazıları için hiç çekici olmayan) antropomorfik görüş dikkate alındığında Pascal'ın 'bahis' argumanı, rasyonel bir öz-sigorta formuna tekabül etmektedir. Tanrı'nın, kendisi hakkında böyle hesapçı ve çıkarıcı (self regarding) bir tutumdan memnun olacağını varsaymaktadır. Birileri tarafından oldukça muteber görülmüş olmasına rağmen bu varsayım, birçok dindar için son derece dindışı görülmektedir.¹⁴³

William James (1842-1910), faydacı okulun kurucusu, ünlü İnanma İradesi (1897) adlı makalesinde, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu meselesinde her iki yönde de kesin bir kanıt mümkün olmayabileceğini, çok büyük öneme sahip böylesi bir konuda, dileyen kişinin hayatının riskini Tanrı hipotezi lehine ya da aleyhine kullanma hakkı olup olmadığını tartışır. Gerçekten de şu ya da bu olasılık üzerine hayatlarımızla bahse girmek zorundayız.

“Şüpheli kalarak veya daha fazla aydınlanmayı bekleyerek sorundan kaçmamız mümkün değil. Çünkü din yanlış olabilir diye, yanlışla düşmekten sakınmakla da, eğer din doğru ise inanmamayı seçmekle de, kuşkusuz aynı şekilde, iyiliği/doğruyu kaybederiz.” diyerek devam eder James;

Hataya düşme riskindense/olasılığındansa doğrudan vazgeçme riski daha iyidir – işte, sizin iman vetocusunun kesin pozisyonu budur. O da inanan gibi fiilen risk alıyor; aynen dindar kişinin din hipotezini desteklediği gibi din karşıtı hipotezi destekliyor. Din için “yeterli delil” bulununcaya kadar, bizlere görev olarak kuşkuculuğu tavsiye etmek, şöyle söylemekle eşdeğerdir; din hipotezinin gerçekliği hususunda yanlışla düşme korkumuzu desteklemek, doğru olması ümidini desteklemekten daha akıllıca ve daha iyidir. Hileye karşı hile! Umutla aldatmanın, korku ile aldatmaktan çok daha kötü olduğunun kanıtı nedir? Herhangi birisi için hiçbir kanıt göremeyebilirim. Bilim adamının kendi tercihini taklit etmemi dayattığı buyruğuna itaat etmeyi kolayca ret

¹⁴² Pascal, *Pensees*, No. 233, p. 68.; John Hick, FR, s. 54.

¹⁴³ Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publishing Co., 1948), pp. 357-59.; John Hick, FR, s. 55.

edebilirim. Kendi çıkarımın yeterince önemli olduğu durumlar, bana kendi risk formumu seçme hakkı verir.¹⁴⁴

Dahası, eğer şahsi bir Tanrı varsa, kendisinin gerçekliği varsayımını araştırmaya karşı isteksizliğimiz, belki bu nedenle, O’nun tarafından bir daha asla kabul edilmemizi imkânsız kılabilir: “ Aynen bir centilmenler topluluğunda hiçbir ilerleme göstermeyen bir adam düşünün ki; her ödün için garanti istiyor, hiçbir söze kanıtsız inanmıyor, bu tür kabalıklarıyla saygıdeğer birinin kazanabileceği bütün sosyal ödülleri kaybedecektir, -- aynı şekilde bu hususta da ya kendini öfkeli bir tutarlılık içine kapatıp tanrıları kendisine açılmaya/keşfedilmeye zorlayacak ya da hiçbirini elde edemeyecek; tanrıları tanımak için yegâne fırsatını sonsuza dek kaybedecek.”¹⁴⁵

James’in düşünce perspektifi, öncelikle, İncil’de betimlenen yaşayan iman türünden tamamen mahrum kişileri etkilemeyi amaçlar. Santayana diyor ki; “...James’in savunmasında, güven yok, huşu yok. O, hiçbir zaman gerçekten inanmadı; O, sadece eğer inanırsan doğru yapmış olabileceğine inanmanın doğruluğuna inandı.”¹⁴⁶

Fakat James’in duruşunun en temel zayıflığı; iradeye/arzulu düşünceye sınırsız bir yetki vermiş olmasıdır. James, bir noktada, Mehdi’nin bize şöyle dediğini tasavvur ediyor; “İşte, Tanrı’nın kendi görkeminde yarattığı beklenen kişi benim. Eğer bana iman ederseniz sonsuza dek mutlu olacaksınız aksi takdirde güneşin ışığından mahrum kalacaksınız. İyi düşünün eğer yanılsam sınırlı kaybınıza karşılık eğer doğru isem sınırsız kazancınız olacaktır.”¹⁴⁷

James, bu ısrarcı davete cevap vermeme seçeneğini de (üçüncü bir şık olarak) önerebilirdi; ancak zihninde “canlı bir seçenek” olarak derecelendirilmemiş olmalı ki sunmamıştır. Demek ki bu seçenek, mevcut düşüncesini kontrol eden varsayımlara uygun düşmemektedir. Yine de bu seçenek, James için kabul gören bir seçenek olmasa da bu rastlantısal durum, Mehdi’nin iddialarının doğru ya da yanlışlığını etkilemez. Ama bir düşünce, William James’a cazip gelmese de doğru olabilir. Eğer bu fikir doğru olsaydı

¹⁴⁴ William James, *The Will to Believe*, New York: Longmans, Green & Co., Inc., 1897, pp. 26-27.; John Hick, FR, s. 55.

¹⁴⁵ William James, *The Will to Believe*, p. 28.; John Hick, FR, s. 55.

¹⁴⁶ George Santayana, *Character and Opinion in the United States* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Comp, Inc., Anchor Books, 1958), p. 47.; John Hick, FR, s. 56.

¹⁴⁷ William James, *The Will to Believe*, p. 7.; John Hick, FR, s. 56.

mesela, James, yerleşik ön kabullere sınırsız bağlanmaktan başka bir sonuç elde edemeyecek, metodu nedeniyle, asla doğruya ulaşamayacaktı. Böylesi etkiye sahip bir prosedürün, doğruyu bulmak üzere dizayn edilmiş olduğunu savunmak bir hayli güç. Her neyi beğeniyorsak, riski bize ait olmak üzere aynen öylece inanmamızı teşvik etmekten başka bir şeye karşılık gelmemektedir. Fakat amacımız, doğruya inanmaksa ve doğru da illa ki bizim beğendiğimiz gibi değilse James'in evrensel serbestiyet önerisi, bize yardımcı olmayacaktır.

Hick, William James'in iradeci yaklaşımını tasvip etmese de, filozofların "önermesel" imanından peygamberlerin büyümlü bir teslimiyetle "ibadet eden" imanına doğru Pascalvari bir "iman sıçrayışı" anlayışını benimser ve tavsiye eder.¹⁴⁸ Zaten "önermesel olmayan" vahiy anlayışı nedeniyle iradeci "iman sıçrayışı" dışında bir seçenekte yok gibidir. İman için yeterli bilgiye ulaşmak asla mümkün değilse, iradi bir tercih zorunluluk arz etmektedir. İman, ne bilgi gibi kanıtlanabilir ne de kör bir tercihtir. Sevgide söz konusu olduğu gibi, sevgimizin doğruluğunu kanıtlayacak asla yeterli bir delilimiz yoktur. Ama yine de biliriz ki, tercihimiz en doğrusudur. Sevgi bizim uydurduğumuz bir şey değildir; bilemeyiz ama hissederiz. İşte bir noktadan sonra zorunlu olan iradi tercih; iman sıçrayışı budur.

2.2.3. "Nihai ilgi" olarak Din

Hick, şimdiye kadar bahsedilenlerden farklı bir iman anlayışı olan Paul Tillich'i ve "nihai ilgi" olarak Tanrı anlayışını incelemeye değer görür ve çeşitli açılardan kritik eder; Tillich'e göre "iman, nihai derecede ilgili olma halidir."¹⁴⁹ Nihai ilgimiz/kaygımız, -fiziksel varlığımız anlamında değil, "ancak gerçeklik, yapı, anlam ve varlık amacı anlamında" bizim varoluşumuzu ya da olmayışımızı belirler.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Hanifi Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2014, s. 97.

¹⁴⁹ Paul Tillich, Dynamics of Faith (New York: Harper & Row, Publishers, 1957), p. 1.; John Hick, FR, s. 57.

¹⁵⁰ Paul Tillich, Systematic Theology (Chicago: Chicago University Press, 1951), I, 14. Copyright 1951 by the University of Chicago; John Hick, FR, s. 58.

İnsanlar, aslında, çok farklı şeyler hakkında örneğin; ulusları, kişisel başarıları ve statüleri hakkında, nihai olarak ilgilidirler. Fakat bunlar, sadece ön ilgililerdir ve ön ilginin nihai olana yükselmesi ise tapmaktır. Tillich, nihai ilgiyi sıkça alıntılanan pasajında şöyle tanımlamaktadır: Nihai ilgi, büyük buyruğun özetidir ki; “Tanrı’n olan Rabbi bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün aklınla ve bütün gücünle seveceksin!” (Tevrat, Tesniye: 6/5). Dini ilgi/kaygı, nihaidir; o diğer bütün kaygıları nihai öneminin dışına çıkarır, onları ön ilgiye dönüştürür. Nihai ilgi, şartsızdır; her türlü durum, arzu ve karakter şartlarından bağımsızdır. Şartsız ilgi, bir bütündür; bizim veya dünyamızın hiçbir parçası onun dışına çıkarılamaz, ondan kaçılabilir bir “yer” yoktur. Bu bütünsel ilgi (the total concern) sonsuzdur; nihai, şartsız, bütün ve sonsuz olan dini kaygı karşısında bir an olsun ne bir rahatlama ne de dinlenme mümkündür.¹⁵¹ Bu pasaj, “nihai ilgi” ifadesinin ilgili olma tutumunu ya da bu ilginin yöneldiği (gerçek ya da hayali) nesnesini, hangisini refere ettiği hususundaki belirsizliği çok güzel gösterir. “Nihai ilgi”, zihnin ilgili haline mi yoksa zihnin ilgili halinin yöneldiği nesneye mi gönderme yapar? Tillich’in bu pasajda kullandığı dört sıfattan, “şartsız” ile zihnin ilgi haline, “sonsuz” ile ilginin yöneldiği nesneye ve “nihai” ve “bütün” ile ise belki her ikisine de gönderme yaptığını gösterir. Sistematik Teoloji kitabındaki ifadelerinden Tillich’in zihninde bazen biri, bazen diğeri ya da aynı anda ikisi de olup olmadığını veya hangi manayı kastettiğini kestirmek mümkün görünmemektedir.

Daha sonraki “İmanın Dinamikleri” kitabında bu belirsizlik giderilir; Tillich, (zihnin) nihai ilgi halini, nihai ilginin yöneldiği nesne ile özdeşleştirerek her iki olası anlamı da açıkça benimser. “İnanma eyleminde (yönelinen) Nihai ile inanma eyleminin nihai (yönelişi/ilgisi) bir ve aynı şeydir.” Bu, “şartsız ve nihai’nin tecrübesi söz konusu olduğunda, sıradan özne-nesne düzeninin kaybolması.”¹⁵² demektir.

Bu şu demektir; “nihai ilgi”, insan süjesinin ilahi Obje’ye karşı belirli bir tutumu benimseme meselesinden ibaret değildir. Tillich terminolojisinde “nihai ilgi”, aynı zamanda, insan zihninin kendi varlık Temel’ine (the Ground) katılma (participation) formudur. Katılma kavramı, Tillich düşüncesinde temel bir kavramdır.

¹⁵¹ Tillich, Systematic Theology, I, 11-12.; John Hick, FR, s. 58.

¹⁵² Tillich, Dynamics of Faith, p. 11.; John Hick, FR, s. 58.

Ontolojik ve kozmolojik diye ayırttığı “Din Felsefesi Yapmanın İki Yolu”nu açıklamaktadır.¹⁵³

1. Kozmolojik (Aquinas ile ilişkilendirir) tip din felsefesi, bir Yabancı ile tanışmak gibi yalnızca uzun ve riskli çıkarımsal süreçler sonucu ulaşılabilir, “harici” bir Tanrı olarak düşünür.
2. Ontolojik yaklaşımda ise Tillich, (Augustine ile ilişkilendirir ve kendisi de bunu benimser) Tanrı bizim kendi varlığımızın Temel’i olarak her zaman bizde zaten hazır bulunmaktadır. O, bizimle özdeşir ama aynı zamanda sonsuzca aşkındır. Bizim sonlu varlığımız, Varlığın sonsuzluğu sayesinde devam eder. Dolayısıyla Tanrı’yı bilmek demek, bizim varlığımızın Temel’ine karşı yabancılaşma halinin üstesinden gelmemiz demektir. Tanrı, bilebileceğimiz ya da bilemeyeceğimiz bir Obje, bir Öteki değildir, fakat varoluşun tam gerçekliğiyle kendine katıldığımız (participate) bizatihi Varlıktır. Tanrı hakkında nihai olarak ilgili olmak, Varlığa karşı bizim içten bağlılığımızı açıklamaktır.

Tillich’in inancı “nihai ilgi” olarak tanımlaması, düşünce sistemindeki diğer unsurlarda da olduğu üzere, farklı yönlerde geliştirilebilme kapasitesine sahiptir. Özne-nesne ikileminin kaldırılması vurgusu nedeniyle onun iman tanımı, bireyin sürekliliğini veya hatta varlığının Temel’i olan Tanrı ile özdeşliğini işaret ediyor olarak görülebilir. Fakat gerçek olsun ya da olmasın Tanrı’nın ve bireyin ekstrem bir şekilde kopuşuna doğru yani tam aksi istikamette zihnin özel bir fonksiyonunu işaret ediyor olarak da görülebilir. Tillich, aşağıdaki pasajda bu görüşü şöyle ifade ediyor;

“Tanrı” ...kişinin nihai olarak ilgilendiği o şey için bir isimdir. Bu, ilk önce bir varlık, Tanrı diye isimlendirildi de sonra nihai olarak ilgi duymayı talep etti, demek değildir. Bilakis şu demektir; “kişi, her ne ile nihai olarak ilgileniyorsa o şey, onun Tanrı’sı olur ve diğer taraftan kişi, yalnızca kendisi için Tanrı olan şey hakkında nihai düzeyde ilgi duyabilir” demektir.¹⁵⁴ Dolayısıyla Tillich’in formülü ile bir kişi, ister Tanrı açısından iman; kişinin Nihai hakkındaki ilgisi olarak veya isterse iman açısından Tanrı’yı; kişinin nihai olarak ilgili olduğu herhangi bir şey olarak tanımlayabilir.

¹⁵³ John Hick, FR, s. 58.

¹⁵⁴ Paul Tillich, Systematic Theology, I, 211.; John Hick, FR, s. 59.

Doğacılık (naturalism) ve doğaüstücülük (supernaturalism) arasındaki bu serbestiyet, Tillich tarafından fark edildi ve “doğaötesicilik” (beyond naturalism and supra-naturalism) diye üçüncü ve daha üst bir bakış açısı geliştirildi.¹⁵⁵ Tillich’in bu hususta haklı olup olmadığı, okuyucunun takdirine kalmış bir husustur.¹⁵⁶

Din dili sorunu, en genel manada Tanrı hakkında konuşmanın imkânını aramak olarak kabul edilmektedir. John Hick’in Tanrı anlayışını anlamak için Tillich’in Tanrı anlayışında önemli ipuçları vardır. Tanrı inancının fitriliği ve insan kişiliğinin temeli olduğu için bu derece vazgeçilmez olduğu gerçeği, Hick’in sıklıkla kullandığı argumanlardandır. Tillich, klasik teizmin Tanrı anlayışının harici bir nesne ya da zihni bir kavram statüsüne indirilmişliğini şiddetle eleştirir. Tanrı-insan ilişkisinin merkezine insanı çeker, insanın özgürlüğüne ve özgünlüğüne vurgu yapar. Kişinin nihai olarak ilgili olduğu herşey kişinin tanrısı olabilir. Ama bu, mutlaka doğrudur demek değildir hatta çoğuzaman bir yabancılaşma da olabilir. Kişi nihayetinde bu yabancılaşmaktan kurtulup kendine/özüne yönelerek hakiki nihai ilgiye ulaşarak gerçek Tanrı’yı ve aynı zamanda kendini bulur yani kendini gerçekleştirip tamamlayabilir.

Hick de Tanrı’nın harici gerçekliğini Aşkın olarak kabul eder ama Tanrı insan ilişkisinde yani vahiy anlayışında klasik görüşü terkederek kendine özgü diyebileceğimiz teolojik bir yaklaşım geliştirir. Yukarıda söz konusu edilen ontolojik yaklaşımın güncellenmiş bir versiyonu da sayılabilir belki. Ayrıca William James’in dini tecrübe anlayışı ile “Wittgenstein”ın “olarak görme” fenomenini “olarak tecrübe”ye dönüştürüp her ikisini aynı potada eritip sentezleyerek “önermesel olmayan vahiy” anlayışına giden argumanlar geliştirmektedir.

Hick, Tanrı insan ilişkisi konusunda tecrübi, diyalogik ve dinamik bir yaklaşımı benimsemesi nedeniyle “varoluşçu teoloji” ekolü içinde sayılmaktadır. Paul Tillich ise bu ekolün en önemli temsilcisidir. Doktora tezini Tillich üzerine yapan Aliye Çınar, daha sonra Varoluşçu Teoloji ismiyle kitaplaştırmıştır. Kitap üzerine Aliye Çınar ile yapılmış bir röportajı özetleyerek iktibas etmek istiyorum. Bir nebze de olsa Tillich’in varoluşçu teolojisini ortaya koymanın John Hick’i anlamaya da ışık tutacağına inanıyorum:

¹⁵⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, 5f.; John Hick, FR, s. 59.

¹⁵⁶ John Hick, FR, s. 59.

“Adeta matematiksel bir dünyayı kabul eden rasyonel teolojinin Tanrısı, sadece insan aklının kökenidir. Oysa varoluşçu teoloji, rasyonel teolojinin Tanrısının yılmaz bir zorba olduğunu; mekanik bir dünyada ilerlemesinden dolayı insanın özgürlüğüne yer bırakmadığını söyler. Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümünü ilan etmesini kutlu bir zafer olarak kabul eder varoluşçu teoloji. Çünkü rasyonel teolojinin Tanrısı ölü, müsvedde bir Tanrı’dır. Kısacası varoluşçu teoloji, insanın kendini Tanrı’yla ilişkisi sayesinde kavrayacağını, kişiliğin de hayatı aşan bir boyutu anlamaktan geçeceğini söyler.

Modern düşünce, Tanrı’nın yerine kendini ikame edince, salt rasyonalizm içinde tutuklu kaldı. Bunu fark eden modernite eleştirmenleri, mesela Gadamer ve Heidegger dili öne çıkarmaya çalıştılar. Ancak, aklın yerine dili koysalar da, gerçekte kasıtları akıldı. Zira logosentrik bir dünya görüşünden çıkmadılar. Dilin kökeninin yine bizzat dil olduğunu söylediler. Heidegger, dilin, yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlüleri birbirine bağladığını söylerken; idealistler, aklı ilahlaştırdılar. O ise dili tanrılaştırdı. Oysa dilin kökeni olarak, Tanrısal dilin kabul edilmesi gerekiyordu. Tanrı’nın ‘söz’ ile yaratması, dilin kökenin ilahi söz olduğunu gösterir. Dolayısıyla da dilin sınırlarının düşünceyi aştığı söylenir. Tanrının aşkın boyutu dilde perdelenince, kutsal kitaplardaki anlam depolarını insanın tüketmesi mümkün değildir. Kutsal kitabın, özellikle de Kur’an’ın dili düşünceye yol gösterici metaforlarla doludur. Bu dil, asla tüketilemez ve indirgenmeye meydan okur. Modern insan, Tanrı’yı ve ilahi sözü iptal edince kendine tutuklu kaldı!

Özellikle Varlık-değer (sevgi) birliğini vurgulama konusunda Tillich, İbn Arabi ve Mevlana ortak yönleri sahiptir. İnsanın tek boyutluluğa mahkûm edilmesinin sancısı çekilmekte ve çözüm aranmaktadır. Varoluşçuluk, rasyonalizme ve idealizme tepki olarak gelişmiştir. Sonuçta, M. Eliade’nin insanın dinî bir varlık (homo religious) olduğu tespitiyle.... varoluşçu teoloji, sadece bilinç lehine yol alan Batı insanında bilinçle bilinçaltını buluşturma çabasına giriyor. Varlık değil Oluş esas alındığında, Tanrı ve Din’in sadece algılanma biçimi değil, bizzat kendilerinin de değişim içinde olduğu anlamı ortaya çıkar. Tillich’in projesinin özeti budur. Tillich, dinin doğasını insanın belirlediğini söyler. Sanıyorum bu ifade onun nerede durduğuna dair iyi bir pusuladır. Esasında bu fotoğraf, Batı düşüncesinin de bir özetidir.

Sembolizme ilginin artmasını rasyonalizm ve lafızcılık eleştirisi olarak okumak mümkün. Ülkemizde özellikle artmasının nedeni, aşırı dogmatik ve lafızcılığımızın tıkanığının bir ifadesi. İnsanların kalıplaşmışlığı ve şekilden öze girememesi önemli bir sorun. Aşırı şekilcilik, özü gölgeliyorsa çok ciddi sorun var demektir. Mesele, zemini gözden geçirme meselesidir. İslam düşüncesinin bir tutulma yaşadığı tartışılmaz bir gerçek. Bu tutulmanın yolları açılırken, din dili de sorgulanmaktadır. Oldukça önemli bir manevra alanı din dili. ibadet, kâinatın ürkütücü sessizliği içinde kendisine bir cevap arayan insanın duyduğu ateşli arzusun bir ifadesidir. Yegâne keşif sürecidir ibadet. Bu sayede, arayan ben (ego), kendini yok saydığı, kendisini reddettiği anda bizzat kendisini bulur. İnsanın kendini bilmesi, kendini bulmasıdır ve bu, aradaki onmaz uçurumu kapatacak yegane ölçüttür.

Tanrı ve iman hakkındaki düşüncesi, bu noktada en önemli eksik, kültür kavramını modern aklın bir sonucu olarak görmesidir. O, ‘din kültürün özü, kültür de

dinin formudur' derken, kültürün gelenek boyutunu değil, modernitenin sonucunu ya da modern aklın ürettiği bilinci kültür olarak ifade ediyor. Sonuçta o, dinle bilinç dışını kültürle de bilinci işaret ettiği için, son kertede bilinç ve bilinçdışını bir araya getirmiş oldu."¹⁵⁷

2.2.4. "Önermesel Olmayan" Vahiy Anlayışı

İnanç konusunda önermesel ve önermesel olmama ayrımını üstü örtük bir şekilde de olsa ilk defa yapan kişi çağımız filozoflarından Gilbert Ryledir.¹⁵⁸ Hick'in sıklıkla müracat ettiği temel kavramları yakinen bilmek, Hick'i anlamak için elbette hayati önem arz etmektedir. Bu nedenle konumuza geçmeden önce zaruri görmüş olduğum birkaç kavramın gelişim hikayesini sunmak istiyorum. Tanıma yoluyla bilgi (knowledge by acquaintance) terimini kullanan ve tanıma yolu ile önermesel bilgi arasındaki farka dikkat çeken kişi B. Russell'dır.¹⁵⁹ "Önermesel bilgi"de bilmek, bir önermenin "doğruluğunu tasdik etmek" anlamına gelirken, "Tanıma yoluyla bilgi"de bilmek; "tanımak, tanışmak" anlamına gelir. Russell, her iki türlü bilmenin İngilizce'de aynı kelime (know) ile ifade edilirken Almanca (kennen/wissen) ve Fransızca'da (connaitre/savoir) iki farklı kelime ile ifade edildiğini belirtir. Arapça'da ise önermesel bilgi, ilim (alime) kelimesiyle karşılanırken tanıma yoluyla bilgi irfan (arefe) kelimesiyle karşılanmaktadır.¹⁶⁰

Tanıma yoluyla bilgi, önermesel bilgiden farklı olarak, bir şey ya da bir kimse ile kişisel tanışıklık yoluyla elde edilir. "Önermesel bilgi" doğruluklarla ilgili iken "tanıma yoluyla bilgi" doğrudan varlıklarla ilgilidir. İşte bu nedenle "tanıma yoluyla bilgi", "önermesel olmayan bir bilgi" türü olarak kabul edilir. Tanıma yoluyla bilginin önermesel olmamasının bir nedeni de 'dile getirilemeyen' bir bilgisel unsur içeriyor olmasıdır. Mesela bir yüzü, o yüze ait bir fotoğrafın bize sağladığı şekilde tanımlayabilmek için önermeler yeterli gelmez. Öyleyse kelimelere ve önermelere

¹⁵⁷ <http://www.haber7.com/kultur/haber/295016-aliye-cinar-din-dili-de-sorgulanmali>.

¹⁵⁸ Ferit Uslu, Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme, Ankara okulu, s. 48.

¹⁵⁹ Ferit Uslu, a.g.e., s. 41.

¹⁶⁰ Ferit Uslu, a.g.e., s. 42.

dökülemeyen (önermesel olmayan) bir unsur içermekle, tanıma yoluyla bilgi önermesel bilgiden ayrılır.”¹⁶¹

Önerme merkezli vahiy anlayışını çok otoriter ve soyut bulan 19. yüzyılın bazı teologları vahyin kelimelerden çok tarihî olaylar içerisinde meydana geldiğini, teminat altına alınan temel gerçeklerin ilanı değil, “Tanrı’nın insanlık tarihinde meydana gelen olaylar içerisinde aktif olduğu ve insanî tecrübe yoluyla deneyimlenen kutsal bir kendini açığa vurma faaliyeti” olduğu görüşünü savunur. Buna göre vahyin yeri, önerme formunda bildirilmiş ifadeler değil, tarihî olaylardır. Vahyin içeriği ise Tanrı hakkındaki gerçekler değil, fiillerinde kendisini ortaya koyan “yaşayan Tanrı” (living God) anlayışdır. Şunu belirtmek gerekir ki, önerme merkezli vahiy anlayışında göz ardı edilen insanî tecrübe ve etkinlik, vahyeden aktif bir Tanrı karşısındaki pasif konumdan kurtulmuştur. Böylece önerme merkezli olmayan vahiy anlayışında tarihte ortaya çıkmış olan olaylardaki insanî etkinlik önemsenmiştir. Bunun sonucunda zâtî Tanrı karakterine yeni bir vurgu yapılmış ve tarihsel olaylara müdahale eden, kutsalla insan arasındaki ilişkiyi teolojik gerçeklerin kabul ve bildiriminden daha kapsamlı bir noktada ele alan bir vahiy düşüncesine ulaşılmıştır. Bu vahiy anlayışı iki temel noktaya dayanır. Bunlardan birincisi, Tanrı’nın kendisini açınladığı/açığa vurduğu tarihî olaylar ve diğeri de bu açınlama faaliyetinin gerçekleştiği olayların insani etkinliğin katılımı sonucu tecrübe edilerek anlamlı kılınmasıdır.¹⁶²

“Philisophy of Religion” kitabından tercüme yoluyla aktarmaya çalıştığımız aynı konu başlığı altında Hick, felsefesinin köşe taşlarından olan bu konuyu şöyle ifade etmektedir: ‘Önermesel olmayan’ diye adlandırılan farklı bir vahiy görüşü, günümüzde on yıllar boyunca Protestan Hıristiyanlık içinde yaygınlaşmıştır. Bu görüş, esaslarını 16. Yüzyıl (Luther, Calvin vb.) reformcuları ve hatta daha gerilerden erken dönem Kilisesi ve yeni Ahit’te süregelen düşüncelerden aldığını iddia etmektedir. Önermesel olmayan görüşe göre vahyin içeriği, Tanrı hakkındaki hakikatler bütünü değil, Tanrı’nın insanlık tarihindeki eylemleriyle kişinin tecrübesi yörüngesinde kendini açınlamasıdır. Bu görüşe göre, ilahi önermeler vb. vahyedilmediler fakat vahiyssel olayları (revelatory events) anlamaya yönelik insani girişimleri temsil ederler. Bu önermesel olmayan vahiy anlayışı,

¹⁶¹ Ferit Uslu, a.g.e. s. 42-43.

¹⁶² John Hick, FR, s. 68; Fatih Topaloğlu, “John Hick’in Dinî Tecrübe Anlayışı”, KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 161.

Tanrı'nın zatî karakteri ve ilahi hakikatleri kabul edip yaymaktan daha fazlasını içeren kutsal-insan ilişkisi düşüncesine, son zamanlarda güncel bir şekilde sıkça yapılan vurgular ile doğrudan ilgilidir.”¹⁶³

Hick, birtakım soru işaretlerinin, hemen kendilerini gösterivereceğini belirtmektedir; Eğer Tanrı'nın amacı, kendi varlığıyla insanla yüzleşmek ise ilahi güç ve ihtişamıyla şahsi iradesini ortaya sererek, neden apaçık bir şekilde yapmaz? Genellikle verilen cevap, kötülük problemi ile bağlantılı olarak ileri sürülen teorilerden biriyle de paralellik arz etmektedir. Eğer sevgi ve güven dolu bir ilişki için özgürlük şart ise bu özgürlük kişinin en temel ve en önemli meselesi olan Tanrı bilincine de uzanmalıdır.

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde anlaşıldığı şekliyle Tanrı'nın farkında olmak, önemi bakımından diğer sonlu varlıkların farkında olmaya benzemez. Aynı türden birinin varlığı, kişiye önemsiz gelebilir. Tek istisnası ancak ötekinin sevgili olduğu bilincidir. Aşk farkındalığı, ilginç bir şekilde, Tanrı farkındalığı ile belirli bir benzerlik taşımaktadır. Aşkta, sevgilinin varlığına ilgisiz kalmak mümkün değildir, kişinin bütün varlığını etkiler. Dini bilincin nesnesi olan Tanrı da böyledir, sonlu bir yaratık O'nun farkında olacak ve bu farkındalıktan etkilenmeden kalacak, bu mümkün değildir. Yahudi-Hıristiyan geleneğine göre Tanrı, bizim varlığımızın temeli ve kaynağıdır. O'nun dilemesiyle bizler var oluruz. O'nun bizler için belirlediği gaye, bizim tabiatımıza silinemeyecek bir şekilde yazılmıştır. Kendi kişisel tekâmül ve mutluluğumuzun temel şartı, bu amacı gerçekleştirmektir. İşte bu nedenle, Tanrı'ya tamamen bağımlıyız; sadece varlığımızı sağladığı için değil, aynı zamanda en yüksek mutluluğumuz (highest good) olduğu için de... O'nun bilincinde olmak, kendini yaratılmış olarak görmek demektir, yüce bir yaşam ve mutluluk kaynağına bağımlı bir yaratık olarak görmek demektir. Kendi doğasını bize kutsal sevgi olarak gösteren bu daha yüksek Varlık ile münasebet için en uygun davranış ancak büyük bir saygıyla itaat ve ibadettir. Nitekim Tanrı farkındalığı süreci, eğer insan kişiliğinin zayıf otonomluğunu tahrip etmek için değilse, bireyin kendi özgür kavrayış ve rızasıyla cevabını içermek durumundadır.¹⁶⁴

Hick'e göre, işte tam da bu nedenle Tanrı, kendisini bizlere bizim gerçeklik seviyemizde göstermez. Eğer öyle yapacak olsaydı, sonlu varlık sonsuz varlık tarafından

¹⁶³ John Hick, FR, s. 59.

¹⁶⁴ John Hick, FR, s. 60.

ezilip yok edilmiş olacaktı. Onun yerine O, bizleri uzay-zamansal yaratıklar olarak göreceli olarak bağımsız olabileceğimiz bir varlık katmanında yarattı. Bu katmanda Tanrı, adeta özgürlüğe mahkûm (fateful) olarak yarattığı insana, tanınmasına da tanımamasına da eşit bir mesafede, kendi varlığını göstermektedir. O'nun fiilleri, her zaman, teolojinin iman diye adlandırdığı, zorunlu olmayan karşılık için belirli bir mesafeyi muhafaza eder. İşte Tanrı farkındalığı sürecindeki bu ögedir; son derece büyük ve üstün bir gerçekliğe karşı insanın bilişsel özgürlüğünü korumakta olan bu “epistemik mesafe”dir. Demek ki iman, özgürlük ile ilişkilidir: iman, özgür iradenin kendi gayreti ile kavramasıdır. İlk dönem kilise babalarının dediği gibi; “Tanrı, sadece iş/meslek hususunda değil bilakis iman hususunda da insan iradesini özgür ve kendi tercihine bırakmıştır.”¹⁶⁵

Tanrı'nın insanlık tarihi içindeki aktivitelerinin iradi bilinci olarak kavrandığı bu usul ile iman, olayları özel bir yöntemle görmeyi, algılamayı veya yorumlamayı içerir. Wittgenstein'in bulmaca resimlerinin epistemoljisini ortaya koyarken filozofların dikkatine sunduğu “seeing as” fenomeninin epistemik bir benzeri, dindışı gündelik tecrübe ile gündelik dini tecrübe arasında da söz konusudur.¹⁶⁶ Örneğin, rastgele çizgiler ve noktalarla kaplı bir sayfa düşünün... Birisi, sayfaya göz gezdirirken aniden ağaçların arasında dikilen bir adam görüntüsüne dönüşüyor. Noktalar ve çizgilerden oluşan bütün alan, şimdi bu özel anlama sahip “olarak görülmekte”dir ve yalnızca gelişigüzel işaretler dizini olarak görmenin artık imkânı yoktur.¹⁶⁷ Hick, dini tecrübe anlayışının can damarlarından biri olan “experiencing as/olarak tecrübe” kavramlaştırmasını nasıl elde ettiğini anlatmaktadır;

Bu fikri geliştirip böylesi tamamen görsel bir yorumlamaya ek olarak (tecrübi yorumlamayı) ilave edebiliriz. Birtakım özel anlamlara sahip durumların tecrübesi anında, belki biraz daha kompleks bir “olarak tecrübe” fenomeni söz konusudur. Tüm duyular ile algılanan ve kendine has pratik anlamı olan bir durumu; bilindik bir örnek olarak otoyolda araba kullanmayı düşünelim. Bu tip belirli durumların içinde olduğunun bilicinde olmak demek, belirli tepkilerin uygun, diğerlerinin uygun olmadığını farkında

¹⁶⁵ Irenaeus, *Against Heresies*, Book IV, Chap 37, para 5; John Hick, FR, s. 61.

¹⁶⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, and New YorkMott Ltd, 1953), Part II, Sec xi; John Hick, FR, s. 61.

¹⁶⁷ John Hick, FR, s. 61.

olmak demektir. Durum bilincimizin önemli bir parçası, bizim o durumun gerektirdiği uygun davranışa hazırlığımızı içeren özel bir karaktere sahip olmasıdır. Herhangi bir kişi, bir savaşın ortasında ya da sakin bir pazar günü öğle sonrası yürüyüşünde; her iki farklı tip durumun ayırt edici özellikleri fark edildiği anda, hangi durum söz konusu ise ona göre tepki verecek ve karakteristik olarak tamamen farklı şekilde davranacaktır. İşte bu farkındalık, “experiencing as/olarak tecrübe” olayıdır. Söz konusu durumun anlamı, esasen gözlemcinin taşıdığı davranışsal eğilimlerine de bağlıdır. Yorumlayıcı bir hareket olarak “experiencing as” şüphesiz ki yanlış da olabilir -ekstrem bir örnek olacak ama-örneğin; bir deli, herkesi kendine tehdit olarak algıladığında, ona göre hareket edecektir.¹⁶⁸

Bazen aynı olay, iki farklı anlam düzeni veya seviyesinde deneyimlenir; zihin, olayları hem insanlık tarihi içinde gerçekleşiyor olarak tarihi, hem de ayrıca Tanrı’nın etkinliği ve varlığının aracılığı olarak dini olarak deneyimler. Dini anlam, inananın tecrübesinde vakıanın doğal anlamı üzerine bindirilmiş olarak bulunur. İşte bu nedenle, örneğin, Eski Ahit peygamberleri, kendi çağlarındaki tarihi olayları hem İsrail ve çevre ülkelerin etkileşimi olarak hem de aynı zamanda, Tanrı’nın kendi sözleşmeli halkı ile – kendi amacına yönlendirme araçları olarak yönetme, rehberlik, disiplin ve ceza şeklinde-iletişimi olarak görmüşler.¹⁶⁹

Eski Ahit kayıtlarında somutlaşan peygamberi yorum, Tanrı ve onun kulları arasında yüzyıllardır süren bir diyalog olarak görülen bu olaylar, laik bir tarihçi tarafından siyasi, ekonomik, sosyolojik ve coğrafi faktörler sonucu olarak tanımlanacak olaylardan ibarettir. Peygamberler, geriye dönük olaylara uygulanacak bir hipotez anlayışı içinde bir tarih felsefesi olarak formüle etmiyorlardı, aksine olaylar gerçekleştiğinde kendilerinin aktüel deneyimlerini ifade ediyorlardı.¹⁷⁰

Onlar, bir Kurtuluş tarihi içinde yaşadıklarının bilincinde idi. Onlar, Tanrı’yı çevrelerinde aktif olarak iş üzerinde gördüler. Mesela, Keldani ordusu Kudüs’ü kuşattığı zamanla ilgili meşhur bir yorum diyor ki; “Keldani ordusunun arka sıralarında [Yeremya peygamber] Yahova’yı (İncil’de Tanrı’nın ismi) kendileri lehine, Kendi diğer kullarına

¹⁶⁸ John Hick, FR, s. 61.

¹⁶⁹ Aynı yer.

¹⁷⁰ Aynı yer.

karşı savaşıırken gördü”¹⁷¹ Peygamberler, kendi zamanlarında Tanrı’nın aktif olarak hazır bulunduğu anlar olan nice durumlar deneyimlediler.

Aynı epistemolojik model –doğal veya dini olarak yorumlanabilme kapasitesine sahip olayların kendine has yorumlanması- Yeni Ahit boyunca sürmektedir. Burada yine, bir adamın hikâyesi olarak Nasıralı İsa ve onunla bağlantılı olarak gelişen hareketle ilgili belirsiz bir veri var. Basitçe kendince peygamberlik iddiasında bulunmuş, siyasete karışıp Kudüs rahipliği ile çatışmaya girmiş ve yok edilmesi gereken biri olarak görmek de mümkündür. Yeni Ahit yazarlarıyla birlikte Tanrı’nın Mesih’i olarak insan hayatı yaşayan ve insanlığın kefareti için kendini feda eden Kutsal Oğul olarak dünyanın şahit olması gereken biri olarak da görmek mümkündür. Onu bu şekilde görmek, Yeni Ahit belgelerinin doğurduğu kendine mahsus “olarak tecrübe” yorumunu ya da imanı paylaşmak demektir.¹⁷²

Bireyin özgürlüğünü korumak için enkarnasyon yoluyla kılık değiştirip bedenlenerek insan şeklinde yeryüzüne gelen bu gizli Tanrı teması, Martin Luther’de de bulunur ve en güzel şekilde Pascal tarafından açıklanır. Kendisini tamamen bütün insanlığı ikna edecek şekilde açıkça ilah olarak göstermesi doğru olmazdı. Fakat O’nu ciddiyetle arayan biri tarafından bilinemeyecek kadar gizli olması da doğru olmazdı. Kendisini öyle bir tanımlanabilir kıldı ki; bütün kalbiyle O’nu arayanlar apaçık ama bütün kalbiyle kaçmak isteyenler için ise tamamen gizli. Kendi bilgisini öyle bir dengeledi ki; arayanlar için görülebilir sayısız işaretler varken, aramayanlar için ise hiçbir şey yoktur! Sadece görmeyi arzulayanlar için yeterince ışık, aksini arzulayanlar içinse yeterince belirsizlik sundu.¹⁷³

Hick’e göre, Musevi-Hristiyan geleneği içinde dini idrak, insan yaşamını kişinin her zaman Tanrı ile O’nun da her daim onlarla birlikte olduğu bir bütünlük “olarak tecrübe” eder. Bu inancın ayrılmaz bir unsuru olan etik de böyle bir duruma uygun hareket etmenin yolunu gösterir.

¹⁷¹ John Skinner, *Prophecy and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922), p. 261.; John Hick, FR, s. 62.

¹⁷² John Hick, FR, s.63.

¹⁷³ Pensees, W.F. Trotter (London: J.M. Dent & Sons Ltd., and New York: E P. Dutton & Co., Inc, 1932), No. 430, p. 118.; John Hick, FR, s. 63.

Onun din felsefesinde anahtar bir konumda bulunan dînî tecrübe anlayışı, aslında geniş bir bakış açısı, tarihî, teolojik bir yöntemle ortaya konulabilecek derecede hassas ve titiz bir araştırmayı gerektiren önemli bir konudur. Hick’e göre, klasik Hristiyan teolojisinin benimsediği önerme merkezli vahiy anlayışı, dînî tecrübeye gereken önemi vermemiş, Tanrı’nın insanlarla olan ilişkisini oldukça donuk ve statik bir ilişkiye indirgemıştır. Hâlbuki Hick, insanî tecrübeyi ve etkinliği oldukça önemseddiğini şöyle ifade etmektedir: “*Dînî tecrübe, Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan ve böylece suje ile obje arasında kurulmuş olan mevcut zihnî ilişkiye bir canlılık getiren, Tanrı’nın kendisini insana açma faaliyetidir.*”¹⁷⁴

Hick, empirik yolun Kitab-ı Mukaddes’in formülleştirilmemiş epistemolojisiyle de uyum içinde olduğunu düşünmektedir. Nitekim peygamberler, Tanrı’yı akılla çıkarsanmış bir varlık olarak değil, tecrübe edilen bir gerçeklik olarak düşünmüşlerdir. Böylece problemi inanç ve tecrübe bağlamında ele alan Hick, dînî tecrübeye verdiği önemle, dînî sahada aklın yetersizliği düşüncesiyle düştüğü agnostik tavırdan kurtulmakta ve bu sayede tercihinin naturalizm yerine teizmden yana kullanmaktadır. Hick’in ortaya koymuş olduğu din felsefesinin can alıcı noktasını oluşturan dînî tecrübe anlayışı, insanî etkinliğin teolojik sahada önemli bir rol oynadığı düşüncesinin bir sonucudur. Bu yolla üzerinde önemle durduğu “önerme merkezli olmayan vahiy” anlayışına din felsefesi içinde teolojik bir form kazandıran Hick, aklın etkin olmadığı alanlarda dînî tecrübeyi alternatif bir metot olarak önererek teizm lehine empirik bir yöntem önerisi sunmaktadır.¹⁷⁵

2.3. İncil ve Teolojik Yorumları

Vahyi, gerek dünya tarihi gerekse kişinin bireysel tarihi içindeki tarihsel olaylarda gerçekleşen Tanrı’nın açınımı ve imanı da bu olayların tecrübesi esnasında kulların Tanrı ile karşılıklı iletişimi olarak kabul eden anlayış, İncil’le ilgili önermesel teoriden oldukça farklı bir anlayışı ifade eder. Önermesel fikirler dairesinde İncil, geleneksel olarak

¹⁷⁴ Fatih Topaloğlu, “John Hick’in Dînî Tecrübe Anlayışı”, KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 159-171

¹⁷⁵ Aynı yer.

“Tanrı’nın Söz’ü” (“the Word of God”) olarak kabul edilir. Bu ifade, pratikte “Tanrı’nın sözleri” (“the words of God”) olarak anlaşılmaktadır. Fakat önermesel olmayan vahiy anlayışı perspektifindeki karşı fikirler çerçevesinde, yalnızca Mesih’in ilahi Söz (the divine Word (Logos)) olarak görüldüğü Yeni Ahit kullanımına dönüş eğilimi vardır.¹⁷⁶

Bu görüşe göre İncil, kendisi Tanrı’nın Sözü değildir fakat Söz’ün birincil ve vazgeçilmez şahitliğidir. Yeni Ahit, (tartışmalar tamamen bu merkezdedir) bir “iman olgusu” olan enkarnasyonun insani kayıtları olarak görülür. "... Ve Söz, et ve kan olup aramızda yaşadı. Biz de O’nun yüceliğini gördük." (Yuhanna 1:14)¹⁷⁷

Bir yönüyle İncil, tarih boyunca Tanrı’nın fiillerinin kayıtları olarak insanlar tarafından yazılmıştır. Aslında bir kitaptan daha çok, yaklaşık bin yıllık bir dönem içinde, çeşitli bölgelerde üretilen, çeşitli kültürel durumları yansıtan birçok kitaptan müteşekkil bir kütüphanedir. Bu yönüyle İncil, tamamen insan belgeleri setinden ibarettir. Diğer yandan ise İncil, başından sonuna kadar inanç perspektifiyle yazılmıştır. Göçebelerin Kenan’a yerleşimini, kralların güç mücadelesini, imparatorlukların yükseliş ve düşüşünü, değişen ekonomik ve sosyal hayat modelleriyle beraber takriben bin yıllık bir zaman dilimindeki dünya tarihine ait olaylar zincirini İncil, Tanrı ve insan arasında sürekli bir etkileşimin sahnelenmesinden ibaret olaylar olarak betimliyor.¹⁷⁸

İncil’de tarih sahnesindeki baş aktör, ne kadar güçlü olursa olsun hükümdarlar değil, görünmeyen Tanrı’dır. Her zaman hazırır ama görünmez, kendisinden kaçmaksa asla mümkün değildir. En uzak yıldızdan daha uzak ama en gizli düşüncelerden daha yakındır. İnsani tecrübe alanında faal bir Tanrı bilincine sahip İncil yazarlarının imanı, aşkın Tanrı’yı insan bilincine gösterme gücüne sahip yazılarıyla hala esin/ilham kaynağıdır. Hick, kendisinin de benimsediği Kutsal Kitap anlayışını Paul Tillich’den özetle iktibas eder;

İncil’in belgesel karakteri, vahiy karakterli olaylara katılan bu kişilerin özgün tanıklığını içeren hakikat ile özdeşir. Onların katılımları, kendi tepkileri sayesinde

¹⁷⁶ John Hick, FR, s. 64.

¹⁷⁷ "Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı... ve Söz et ve kan oldu. "Sonsuzluk boyunca Baba’yla birlikte Olan insan bedenine bürünerek insan oldu. O, "Tanrı’yla birlikteydi. (John 1.ayet); "et ve kan oldu" (John 14. ayet) aramızda yaşadı (14. ayet) Sonsuz Tanrılık konumundan sınırlı insanlık konumuna beden alarak indi yani enkarne oldu. Enkarnasyon inancının özeti ve dayanağı budur; Tanrı’nın İsa’da bedenlenmesi!; John Hick, FR, s. 64.

¹⁷⁸ John Hick, FR, s. 64.

vahyî/açınlayıcı olaylar kıldıkları hadiselerle verdikleri özgün tepkileri idi. İncil yazarlarının esin gücü, potansiyel vahiy olaylarına karşı anlayışlı ve yaratıcı tepkileridir. Yeni Ahit yazarlarının başarısı, İsa'yı Mesih, Yeni Varlık (the New Being) kabul etmeleri ve bu sayede kendilerini de tanık yapmış olmalarıdır. Çünkü onu vahiy olarak algılayacak birileri olmadığı zaman vahiy yoktur. Algılama eylemi olayın kendisinin bir parçasıdır. İncil, hem orijinal olay hem de orijinal belgedir; o kendi kendisine tanıklık eder.¹⁷⁹

İncil'in yapısı, şu anki değerlendireceğimiz hususlardan anlaşılacağı üzere, Hristiyan Kilisesi'nin tespit ettiği bir prensip tarafından sınırlandırılmıştır. (dennd) Bu prensip, Kutsal Metinlere hangi yazmaların dâhil edilip edilmeyeceğini belirleyen kilise kanununa dayanan kanonik prensiptir. Mevcut metin koleksiyonu zaten tespit edilmiş bulunduğu ve Hristiyanlık tarafından hazır olarak kolayca alındığı için Eski Ahit'le ilgili herhangi bir sorun yoktu. Fakat Yeni Ahit'in oluşumunda eldeki malzeme bolluğu birçok probleme neden oldu. Elimizdeki Yeni Ahit içeriğine ilaveten çok sayıda yazma dolaşımdaydı; bunların bir kısmı halen tam olarak, bir kısmı ise Yahudilere göre İncil, Philip İncili, Peter İncili, Havarilerin Hatırası, Pilatus'un Ölümü, Bakire Meryem'in Göğe Yükselişi, Matta'nın Şهادeti gibi başlıklar altında kısmi parçalar halinde bulunmaktadır.¹⁸⁰

Mevcut kilise kanunu tarafından tespit edilen resmi kararlar ve pratik ayrıştırmalar serisi sonucu Yeni Ahit kabul edildi. Arkasında çok net ve son derece önemli bir kanonik yasa vardı. Bu yasa, havari otoritesi (apostolic authority) prensibidir. Erken Kilise'nin amacı, İsa'nın hakiki öğrencileri olan on iki havariden ya da Erken Kilise'nin çeşitli merkezlerinde havarilerin çevresinde yetişenlerden gelen bütün yazmaları, mümkün olduğu kadar toplamaktı. Bu havari yazmaları –başlıca İsa'nın dört biyografisi, havarilerden çok sayıda mektuplar ve faaliyetlerinin açıklamalarını içerir- Hristiyan toplumu tarafından dünyanın kurtuluşunun gerçekleştiğine inandığı çok önemli olaylar serisinin orijinal ve en yaklaşık güncel belgesini oluşturdu. Sonraları titiz incelemeler, nispeten çevresel bazı noktalarla ilgili olarak Erken Kilisenin değerlendirmelerini

¹⁷⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 35; John Hick, FR, s. 64.

¹⁸⁰ John Hick, FR, s. 65.

kuşkulu bulsa da fakat esasen Yeni Ahit, hala Hristiyanlığın doğuşu anında gerçekleşen olayların etkisiyle yazılan belgelerin orijinal nüshalarına dayanır.¹⁸¹

Bu yazmalar sayesinde ki; vahyi olaylar insanlık üzerinde hala etkisini sürdürmekte ve Eski Ahit kayıtlarıyla birlikte Hristiyan düşüncesinin bilinen temellerini oluşturmaktadır. Bu nedenle, Hristiyan teolojisinin bütünü dikkate alındığında dahi kutsal metinlerin ötesine geçmesi düşünülemez. İşte bu kanonik prensip nedeniyle açıktır ki ne kadar derin, etkileyici ve canlandırıcı olursa olsun daha sonraki hiçbir Hristiyan yazmasının Yeni Ahit'e girmesi asla mümkün olamaz. Çünkü doğası gereği daha sonraki hiçbir yazma, apostolik/havari orijinli olamaz. Bu prensibi genişletip yeni bir kitap ilave etmenin haklı olabileceği tek durum, ancak Orta Doğu mağaralarında veya kumları altında antik bir belgenin keşfi durumunda olabilir. Otantikliğine dair oldukça titiz bilimsel incelemelerden geçtikten sonra ayrıca örneğin Aziz Pavlus'un başka mektupları ya da Markos İncili'nin "kayıp sonu" gibi Kilise tarafından Yeni Ahit'tekiler ile aynı kategoride görülmesi durumunda ancak söz konusu olabilir.¹⁸²

Görüldüğü gibi Hick, gerçek vahyi taşıyor olsa da, yaşanmış tecrübi vahye tanıklık eden ilk elden orijinal belgeler ve şahitlikler olması nedeniyle Kutsal Kitabın değerinden bir şey eksiltmeyeceğini ifade etmektedir. Bu konuda kilisenin gösterdiği titizliği ve gayreti takdir etmektedir. Kutsal Kitabın insani olmasına rağmen neden eşsiz olduğunun ve bu nedenle etkinliği ve işlevselliğinin de ölümsüz olacağının altını çizmektedir.

Önermesel olmayan vahiy anlayışı, önermesel vahiy anlayışı içinde faaliyet gösteren farklı bir teoloji fonksiyonu yaklaşımı ile birlikte anılmaktadır. İncil'de zikredilen kurtuluş tarihi boyunca Tanrı'nın kendini açığa vurması ve inanç için insanın özgür tepkisinin gerekliliği hususundaki güçlü vurgular, geleneksel doğal teoloji ve vahiy teolojisi arasındaki ayrımın reddine yol açar. Vahiy teolojisi, (teolojik önermeler dizisinden ziyade) Tanrı'nın kendini kişiye açması temelinde ve doğal teoloji de yalnızca inanma yoluyla elde edilecek birtakım inançlar olmaksızın kanıtlanamayacak girişimler silsilesi içermesi nedeniyle reddedilir.

¹⁸¹ John Hick, FR, s. 65.

¹⁸² John Hick, FR, s. 65.

Doğal teolojiye bu modern teolojik reddiye, akla karşı zorunlu bir irrasyonel güvensizlikten güdülenmiyor. İnsan düşüncesinin ancak tecrübe ile elde edilen bir materyal ile baş edebileceğini varsayan empirizmi referans alıyor. Nasıl ki fizikî dünya bilgimiz, nihayetinde duyu algılarımıza dayanıyor, dolayısıyla herhangi bir dini bilgi de dışavurum algısı olarak insan tecrübesinin boyutlarına dayanmak zorundadır. Nitekim akıl, temel dini veri kaynağı olarak tecrübenin yerine asla geçemez.¹⁸³

Yine de uygun yerde ve uygun rolünü gerçekleştirmesine izin verildiği takdirde akıl, dini yaşamda önemli bir rol oynar. Negatif yönden, Tanrı gerçekliği hususundaki rasyonel inancı düzenlemek için önerilen doğal teorileri kritik ederek inanç yolundaki engelleri kaldırmada etkili olabilir. Pozitif yönden ise Anselm'in meşhur 'anlamak için iman' ifadesindeki gibi ancak iman ile bilinebilecekleri araştırabilir. Ve şüphesiz akıl, inanç temelleri kapsamında inanılanların sistematik formülasyonu hususunda da işlevseldir.

Aslında aklın bu fonksiyonları, teoloğun işini kapsamaktadır. O, titiz ve sistematik bir düşünüm verisi olarak dini idrak ya da imanının ilk elden açıklamalarını ele alır. Onun malzemesi, söz konusu dinin tecrübi temellerini oluşturan aslî 'inanç olguları'dır. Hristiyanlık örneğinde merkezi 'inanç olgusu', Peter'in İsa'ya şu sözlerinde açıklanır; "Sen, Mesihsin, yaşayan Tanrı'nın Oğlusun"¹⁸⁴ Zamanla belirli 'inanç olguları', bir dini toplum tarafından kabul edilip onaylanmıştır. Teologların görevi, işte bu inanç olgularının saklı anlamlarını, hem birbirleriyle hem de insan bilgisinin diğer alanlarıyla ilgili olarak ortaya çıkarmaktır.

Ortaya çıkan teolojik formülasyonlar, (değerlendirmekte olduğumuz bu görüşe yani "önermesel olmayan vahiy anlayışına" göre) Tanrı tarafından gönderilmemiştir. Bilakis yanılabilir insanın iman objesini anlama girişimlerini temsil ederler. "Anlamak için iman" gayretleri, Kilise hayatının sürekli bir parçasıdır ve çok zengin teolojik teoriler çeşitliliği üretmiştir.¹⁸⁵

Enkarnasyon 'dînî olgusunu' anlama gayretleri hususunda, örneğin, birçok Kristoloji çeşidi vardır ve geliştirilmeye de devam etmektedir. Hristiyan İncil'inde ilan

¹⁸³ John Hick, FR, s. 65.

¹⁸⁴ Matta 16:16; John Hick, FR, s. 66.

¹⁸⁵ John Hick, FR, s. 66.

edilen Tanrı ve insan arasındaki uzlaşmayı açıklamak için farklı kefarete teorileri vardır. Yine Yeni Ahit'te işaret edilen Tanrı'nın üç katmanlı vahyi anlayışı için birkaç farklı teslis doktrini vardır.

“İman hakikatleri” iddiası ile onları açıklamak isteyen teolojik teorilerin sonraki versiyonları arasında ayırım yapmak önemlidir. Çünkü tamamen farklı fonksiyonları ve farklı epistemolojik statüleri vardır. “İman hakikatleri”, belirli bir dini ve (en azından niyet olarak) temel öğretisinde güvence altına alınanları tanımlamaya dayanır. Diğer yandan belirli bir din içindeki teolojik teoriler ise o dinin ”iman hakikatleri” tarafından doğrulanmakla kazanılmış bir kutsallık iddiasında bulunamazlar. Dini bölünmeler gibi birçok akıl karışıklığına, en temel inanç makalelerini açıklamak gibi iyi niyetlerine rağmen, birtakım önemli ekollerin teolojik teorileri yorumlama girişimleri neden olmuştur. Tanrı'nın insanla uzlaşması dini hakikati ile suç-ceza bedeline mukabil kefarete teorisi ya da İsa'nın bakire doğum doktrini ile enkarnasyon eşdeğer görüldüğünde ortaya çıkan böylesi bir keşmekeş, bugün için de hala bilinmezliğini korumaktadır.¹⁸⁶

¹⁸⁶ John Hick, FR, s. 67.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN HICK'TE DİN DİLİ

3.1. Din Dili Sorununun Arka Planı

Metodik şüpheyeye dayanan rasyonalizm, Descartes'tan günümüze kadar batı felsefe geleneğine hâkim olan düşünce akımıdır. Rasyonalizme göre; akıl, doğrudan bilgi elde edebildiği gibi düşünceler arasında kıyaslama yaparak, kavramlar arasında ilişkiler kurarak da bilgi elde edebilir. Şöyle ki; zıt olan hallerin aynı yerde aynı anda bulunamayacağını, birbirine benzeyen iki şeyden birinin üçüncü bir şeye benzemesi durumunda diğerinin de ona benzeyeceğini nasıl biliriz? Bunlar, apaçık doğrulardır. Aklımızla apaçık kavrarız. O halde biz, sadece düşüncede var olan şeyleri biliriz. Rasyonalizme göre, tecrübe tutarlı ve objektif bilgi sağlayamaz. Bilgi, fikir, ilke ve kanunlardan ibarettir. Duyu organları aracılığıyla elde edilen dokunma, görme, duyma, tatma ve koklama gibi tecrübî veriler sadece bilgi için hammadde oluştururlar. Bu verilerin bilgi halini alabilmesi için akıl tarafından sistemleştirilmesi gerekmektedir.¹⁸⁷

Hick; Kant gibi hiçbir tecrübî veriye dayanmayan, doğrudan kavranan bazı apiori/önsel (doğuştan) bilgiler olduğunu da kabul etmekle birlikte, epistemoloji anlayışında empirist yaklaşımı benimsemiştir. Bilimsel bilgide olduğu gibi dini bilgide de en güvenilir yol, tecrübedir. Birtakım formül ve ilkelerin zorunlu bilgisini veren matematik ve mantık gibi bilimlerin sağladığı bilgiler, biçimsel bilgilerdir. Rasyonel yol, kendisini varlığı güçlü bir şekilde kanıtlanabilir olan analitik, totolojik ve teorik hakikatlerle sınırlamaktadır. Oysa hayat, teorik hakikatlerden ibaret değildir. Bilgi, yaşamın/tecrübenin yerini tut/a/maz. Olgu ve varoluşu, sadece mantık ile ispatlayamayız, bunları tecrübe sayesinde bilebiliriz. Şöyle ki; iki artı ikinin dört ettiği delille kesin bir şekilde doğrulanabilir. Ancak içinde yaşadığımız nesneler dünyasına ait objeler; bu bir

¹⁸⁷ Cafer Sadık Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s.133.

masadır, o ağaçtır ve şunlar insandır, şeklindeki olgular duyu algısından bağımsız olarak bilinemez. Dolayısıyla rasyonalist yol, fiziksel evrenin bilgisini sağlamakta yetersiz kalmaktadır. Onun sağladığı bilgiler, kavramsal anlamlar dünyasıyla ilgilidir. Akıl, kavramlar dünyasında yetkindir ama gerçekliğin arkasına geçemez, tecrübenin yerini tutamaz. Teorik bilgi, pratik bilginin ötesine geçemez, daha üst bir bilgi sağlayamaz. Hatta rasyonalizm, rasyonel bilgi elde etme süreci olmaktan uzaktır, tam tersine irrasyonel bir süreçtir. Rasyonel bilgi sağlayan metot, empiristler tarafından savunulan tecrübeye dayalı metottur. Hick'e göre, bu metot Kutsal Kitab'ın sistemleştirilmemiş epistemoloji anlayışıyla da uygunluk arz etmektedir.¹⁸⁸

Bizim deneyimlerimiz önemlidir. Eğer kendi deneyimlerimize güvenmezsek tabiatla ya da içinde yaşadığımız varlık alanıyla ilgili hiçbir şeye makul bir şekilde inanamayız. Kendi deneyim ve bilinç düzeyimizi aşan varsayımlarla adeta boşlukta yaşarız. Başkasının gözüyle görmek, başkasının aklıyla düşünmek gibi aslen mümkün olmayan bir hali, beyhude başarmaya çabalar dururuz. Aslında akli düşünce diye bizim işaret ettiğimiz şeyler de, tecrübelerimizin bilişsel tecrübemizdeki etkisinin sonucudurlar. Yani olgu önceliklidir, tecrübe akıldan önce gelir. Hatta akli süreç, tecrübenin adeta bir yan etkisidir.

Hick'e göre; tecrübenin en önemli özelliklerinden biri zorunlu ya da istem dışı olmasıdır. Bu özellik tecrübeyi, tüm insanlar tarafından paylaşılabilen ortak bir tecrübe haline getirmektedir. Şöyle ki çevremizdeki fiziksel nesneleri tecrübe etmeme gibi bir ihtimal bulunmamaktadır, biz istesek de istemesek de eşya bize kendisini zorunlu olarak sunmaktadır. Tecrübenin bir diğer önemli özelliği ise, ona göre hareket edildiğinde olumlu neticeler alınmasıdır. Şöyle ki; fiziksel evrenin gerçekliğine inanan biri, bu inancına göre hareket ettiğinde olumlu neticeler elde etmektedir. Duyu tecrübesinin zorunlu oluşu, maddî çevremizin algıladığımızdan farklı olduğuna inanmanın mantıklı olmayışından ve tecrübe ettiğimiz şeylerin gerçekte olmadıklarına kendimizi inandırdığımızda çevre tarafından hemen cezalandırılacağımız, eğer bunda ısrar edersek onun tarafından tahrip edileceğimizden kaynaklanmaktadır. Bu durum tecrübeye dayanan fiziksel evrenin gerçekliği hakkındaki inancı yanlışlamamakta, aksine doğrulamaktadır. Dolayısıyla tecrübeye güvenmek hususunda her ne kadar teorik nedenlerimiz olmasa da

¹⁸⁸ John Hick, PR, s. 69-71.

bütün bunlar ona güvenmemiz ve ona göre hareket etmemiz konusunda yeterli neden oluşturmaktadır. Tecrübenin sübjektifliği yönündeki teorik ihtimaliyetin giderilememesi, bu güveni ortadan kaldıramaz.¹⁸⁹

Dilin özü söz konusu olduğunda lengüistik felsefenin iki kolu birbirinden ayrılır; 1) Kendisini olgular dünyası ile sınırlayan doğrulayıcı analiz ve 2) Dilin fonksiyonlarının olağanüstü çeşitlilikte olduğunu kabul eden fonksiyonel analiz. Mantıkçı pozitivistler veya doğrulayıcı analiz savunucuları, ‘olgu’ kavramını yanlış ve indirgemeci bir şekilde kullanmaktadırlar. Oysa dilin mümkün kullanımlarını zorlamadan, deneysel olgular kadar, matematiksel olgulardan, mantıksal olgulardan ve hatta etik ve estetik olgulardan da bahsedebiliriz.¹⁹⁰

Doğrulayıcı analiz, dilin deneysel ve olgusal iddiaları dışında kalan fonksiyonlarını yabancı kabul edip sürgüne gönderirken fonksiyonel analiz, “tam lengüistik yurttaşlığa” tekrar kabul eder. Fonksiyonel analiz için dil, meşru pek çok kullanımı olan karmaşık, sosyal bir üründür. Fonksiyonel analize göre dilin anlamı, kullanımında ortaya çıkar. Taraftarları; “Anlamı aramayın, daha çok kullanımı araştırın!” cümlesini sloganlaştırmışlardır. Önceleri bir doğrulayıcı analizci olan Wittgenstein, sonraları fonksiyonel analizciliğe geçiş yaptıktan sonra dilin fonksiyonlarını şöyle bir modelle tasvir eder; Dilimiz eski bir şehre benzer: Dar sokakların ve meydanların, eski evlerin ve yeni evlerin, çeşitli dönemlerde eklenen yapıların oluşturduğu bir labirenttir. Düz caddeler ve tek biçimli yapılardan oluşmuş pek çok yeni mahalle, bu ana bölümü kuşatmıştır.¹⁹¹

Wittgenstein ikinci dönem felsefesinde ise Tractatus’ta savunduğu, tüm dillerin, yüzeyde zorunlu olarak görülmeyebilen fakat felsefi çözümlemeyle ortaya çıkarılabilecek ortak bir mantıksal yapı taşıdığı düşüncesinden vazgeçerek buna taban tabana zıt bir görüşü benimser. Artık dilsel biçimlerdeki çeşitliliğin dilin derin yapısını ele verdiğini, bunun ise önceleri sandığından bambaşka bir şey olduğunu düşünür. Dilde ortak bir öz yoktur, varsa bile bu dilin değişik biçimleri arasındaki bağları açıklamayan asgari bir

¹⁸⁹ “Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç”, çev. Ferit Uslu, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.1, sayı 2, 2002, (ss. 305-324).

¹⁹⁰ Turan Koç, Din Dili, s.160; Frederick Fere, Din Dilinin Anlamı, s. 58.

¹⁹¹ Frederick Ferre, Din Dilinin Anlamı, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 78.

özdür. Dilin değişik biçimleri birbirlerine, oyunlar veya aynı aileden olan fertlerin yüzleri gibi daha belirsiz bir yoldan bağlıdırlar.¹⁹²

Fonksiyonel analiz dilin anlamını, dilin kullanıldığı sosyal ortamda, epistemik cemaatte araştırmamızı ister. Teoloji söz konusu olduğunda bu ortam kilisedir. Kilise topluluğu ise Kutsal Kitap'ın dilini otorite kabul eder.¹⁹³

“Ludwing Wittgenstein dillerle ilgi “dil oyunu” benzetmesinde bulunmuştur. Wittgenstein, “dil oyunları” benzetmesini, oyunların kendi gerçekliklerini oluşturdıklarını iddia etmek için kullanmıştır. Daha açık bir ifadeyle Wittgenstein'ın “dil oyunları”yla kastettiği şey de çeşitli ifade biçim ya da kategorilerden her birinin, kendi içerim ve uzantılarını belirleyen kurallar ve işlevleri çerçevesinde tanımlanabilir olmasıdır. Buna göre kelimeler, satrançtaki taşlar gibidir ve bir taşın anlamı onun oyun içindeki rolünden müteşekkildir. Biz, belli dilsel bütünlükler ya da etkinlikler içinde kelimeleri tıpkı satranç ve futbol oyunlarında olduğu gibi adeta oynarız. Bu bütünlüklerin veya etkinliklerin her birinin kendine özgü kuralları ve yine kendine özgü anlamları vardır. Bu durumlardan birinde veya diğerinde olup bitenlerin anlamını ve onun kurallarını anlayabilmek için, o konuda bir eğitime ihtiyacımız olacaktır. Dil oyunları kuramına göre, dini söylem bir yaşam biçimine oturur ve onun kendine özgü kuralları ve mantığı vardır. O yalnız kendi kavram ve kategorilerine dayalı olarak anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Zira dil, anlamını kullanımdan alır. Din dili, dilin dini bağlamda kullanılması sonucu teşekkül eden bir dildir ve referansları itibariyle dini hayat tarzına bağlıdır. Dolayısıyla dini kavram ve ifadelerin, dini hayatın dışında atıfları bulunmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak din dilinin kendi anlamlılık, makullük ve meşruluk kıstasları vardır. Dini ifadeler başka söylem ve alanlara dayalı olarak, söz gelimi bilim, ne eleştirilebilir ne de savunulabilir. Din, özerk bir dil oyunudur. Bu açıkça fideistik bir tutumdur. Nitekim fideizm, anlama ve gerekçelendirme açısından dışsalcılığın yani dıştan gelen kanıtların reddidir. Zira dini anlama ve gerekçelendirme, herhangi bir harici sorgulamaya imkân tanımayan, sadece dini dil oyunu çerçevesinde gerçekleşecek süreçler olarak düşünülmektedir.”¹⁹⁴

¹⁹² Ferre, a.g.e., s. 84.

¹⁹³ Ferre, a.g.e., s. 123.

¹⁹⁴ Cenani Kuvancı, Din Dili Dil Oyunu mu?, İz Yayıncılık, İst. 2002, s. 86.

"Fonksiyonel çözümleme" anlayışının güç kazanmasında ve bunun din diline uygulanmasında Wittgenstein'in çok büyük etkisi olmuştur. Bilindiği gibi Wittgenstein'in ilk eseri olan Tractatus'ta daha çok Mantıkçı Pozitivizm çizgisinde ve o yaklaşımı destekleyen görüşler geliştirilmişti. Tractatus' un temel yaklaşımı olan "tasvir teorisi" dili bir "resim" gibi ele alıyor ve anlamın bu şekilde belirlenmesi gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Bu yaklaşıma göre, Tanrı, hakkında konuşulamayan bir "varlık" olduğundan, kitabın yedinci önermesi olan son cümle "üzerinde konuşulamayanlar hakkında susmak gerekir"¹⁹⁵ şeklinde bitiyordu. Öyleyse, filozof din konusunda konuşmak zorunda olmadığı gibi, bu konuda şüphe içinde olması da gerekmez. Zira cevap verilemeyen bir şeye ilişkin soru sorulamaz. Soru sorulabiliyorsa, cevaplandırılması da mümkündür. Şüphecilik çürütülemez değildir; ancak soru sorulamayacak yerde şüpheyne kapılmak açıkça anlamsızdır. Çünkü şüphe, ancak bir cevabın olduğu yerde olabilir; soru ancak cevabın bulunduğu, dolayısıyla cevap da ancak ifadeye dökülebilen yerde olabilir.¹⁹⁶ Buna göre dinde (Tanrı hakkında) ne ispatın, ne de şüphenin bir yeri vardır. Ancak Wittgenstein felsefi kariyerinin ikinci döneminde başka bir anlam kuramı geliştirdi. Bu yeni anlam kuramına göre, onun dini ifadeler konusundaki görüşleri, bu konudaki önceki görüşleriyle zımni birtakım benzerlikleri içerse de büyük bir değişiklik göstermektedir. Bu yeni görüşünü geliştirdiği Felsefi Soruşturmalar kitabında Wittgenstein dili, "insanı şaşırtacak denli küçük sokakları, alanları, eski ve yeni evleri ve çeşitli dönemlerde ilaveler yapılmış binaları ile dümdüz uzayıp giden sokakları ve tekdüze evleri olan, birçok uydu kentlerle kuşatılmış eski bir şehire benzetir."¹⁹⁷ Dolayısıyla dili, savaştaki emir ve raporlar gibi, bir veya birkaç kalıba indirgemek mümkün değildir. Bunun yerine, belli bir konuşma türünü kullanmak diye tanımlanabilecek olan adeta sonsuz sayıda "dil oyunu" bulunduğunu kabul etmek gerekir. Üstelik bu çokluk sabit ve değişmez bir şey de değildir. Tabir caizse, yeni dil türleri ve dil oyunları meydana gelir; ve ötekiler işe yaramaz, dolayısıyla kullanılamaz duruma düşerler.

Wittgenstein, "Aşağıdaki örneklerde verilen ve başka yerlerdeki, dil oyununun çokluğunu düşünelim: Emirler vermek ve bunları yerine getirmek; Bir nesnenin görüntüsünü tasvir etmek, veya onun ölçülerini vermek; Bir tasvirle bir nesne inşa etmek

¹⁹⁵ Turan Koç, a.g.e., s. 238.

¹⁹⁶ Turan Koç, a.g.e., s. 238.

¹⁹⁷ Turan Koç, a.g.e., s. 222-224.

(bir resim); Bir olayı anlatmak; Bir olayı yorumlamak, Bir varsayımı oluşturmak ve test etmek; Bir deneyin sonuçlarını tablolar ve şemalarla sunmak; Bir hikaye uydurmak ve onu okumak; Oyun oynamak; Şaka yapmak; şakayı anlatmak; Bir dilden bir dile çeviri yapmak; v.s ..¹⁹⁸

Filozofa düşen iş bu dil oyununun araştırılmasıdır. Dil oyununun araştırılması, farklı ifadelerin nasıl ve ne zaman, yani hangi ortamlarda ve hangi cümlelere veya durumlara cevap olarak ifade edildiğinin araştırılması anlamına gelir. Bir ifadeyi anlamamanın en iyi yolu bu ifadenin nasıl kullanıldığını bilmek kadar, aynı zamanda bu ifadenin, ona inananların hayatları üzerinde ne tür bir etkiye bulunduğunu anlamaktan geçer. Çünkü dil kalıplaşmış ve değişmez bir şey değildir. Kısaca ifade edecek olursak, dil anlamını "kullanım"dan alır. "Dil, tatile çıktığı zaman felsefi sorunlar doğar."¹⁹⁹

Wittgenstein' a göre dini bir ifadeyi anlamak mümkündür; ancak bunun için, o ifadenin atıfta bulunduğu dine inanmak, başka bir deyişle ona içerden bakmak gerekir. Bir dil oyunundaki geçişler (bir ifadeden başka bir ifadeye geçiş) veya bizim bir dil oyununa katılmamız ya da ondan çıkmamız (yani bizim tecrübeden dile, dilden tecrübeye gelmemiz) dilsel olmayan "geçiş kuralları" aracılığıyla olur. Tecrübe ve eylemler gibi, dilsel olmayan bu hususlarla linguistik ifadeler arasındaki karşılıklı ilişkiyi anlamadan bir dil oyununu anlamak imkansızdır.²⁰⁰

Mantıkçı pozitivistler anlamlı bir konuşmanın kıstaslarını önceden belirlemek istiyorlardı. Felsefi kariyerinin birinci döneminde bu görüşü paylaşan Wittgenstein ikinci döneminde buna kökten karşı çıkar. Çünkü bu yaklaşım dilin fiilen kullanılış durumlarıyla ilgili çeşitlilik ve inceliklerin hakkını veremiyordu. Wittgenstein' a göre, sözcüklerin fonksiyonları bir takım kutusundaki, sözgelimi çekiç, pense, testere, tornavida, mastar, yapışkan, yapışkan kutusu, çiviler, vidalar gibi nesnelerin fonksiyonları kadar farklılık gösterir. Gerçi konuşulan dilde ve yazı dilinde, karşılaştığımız sözcükler bize tek biçimli bir görüntü sergilerler. Ama özellikle felsefe yaparken, bunların "kullanılışları" öyle açık seçik bir biçimde takdim edilmez. Öyleyse, dille ne söylendiğini anlamak istiyorsak, söylenen şeyi önceden belirlenmiş kategorik

¹⁹⁸ Turan Koç, a.g.e., s. 222.

¹⁹⁹ Turan Koç, a.g.e., s. 222-224.

²⁰⁰ Turan Koç, a.g.e., s. 224.

şemaya oturtarak anlamak yerine, onun "kullanılışına" bakmamız gerekir. Başka türlü söyleyecek olursak, bir sözün ne demek istediğini anlamak için, o sözün söylendiği bağlamı, onun başka sözlerle olan bağlantısını, söylenme amacını, söyleyen kişinin muhatabından beklediği cevabı, o sözün gerekçelendirilmesi için öne sürülen nedenleri vs. keşfetmeye çalışmalıyız.²⁰¹

Wittgenstein, söz gelimi “diş ağrısı” gibi bir “acı duyumun”nu kendi kendimize adlandıramayacağımızı; böyle bir şeyi yapmış olsak bile bunun anlamını başkalarına anlatamayacağımızı iddia eder.²⁰² Yani kendine özgü bir ‘özel durum dili’dir. Bu dil, o hayat tarzı dışında kalan herkese kapalıdır. Dolayısıyla o hayat tarzına ait olan ifadeleri ancak o dünyaya olan teslimiyetimiz ölçüsünde anlayabiliriz.

Oysa sözgelimi Kur'an insanlara, "Ey akıl sahipleri... düşünmüyor musunuz?", "Akletmiyor musunuz?" gibi, inanan-inanmayan ayrımı yapmadan hitap etmektedir. Dini ifadelerle, başka dil alanına ait ifadeler arasında herhangi bir bağlantı bulunmadığı kabul edilecek olursa, dinin kendini ifadeye kullandığı en büyük aracı elinden alınmış olur. Tarihteki din değiştirme vakıalarını da izah etmekten uzak gözüküyor bu yaklaşım.

Din diline kültürel görecelik açısından bakıldığında ortaya çıkan sonuçlardan biri de şudur: Tanrı hakkında ya herkes doğru söylüyor veya herkes bir yanlış içindedir; zira nesnel doğru veya yanlış diye bir şey söz konusu değildir.

3.2. Din Dilinin Karakteristiği

Din felsefesindeki çağdaş çalışmalar, özellikle dilin dini kullanımından kaynaklanan problemlere yoğunlaşmıştır. Tartışmalar, genellikle iki temel problemin biri ya da diğeri etrafında odaklanmaktadır. Birincisi, ortaçağ düşünürlerine benzer ve (fakat) günümüzün yeni felsefî teknikleri ile aktif olarak incelenmiştir; tanımlayıcı terimlerin Tanrıya kullanıldığında taşıdığı özel anlam ile ilgilidir. Diğer sorun ise uzun bir tarihe sahip ama çağdaş analitik felsefe tarafından yeni bir keskinlik ve aciliyet kazandırılmış olarak din dilinin temel fonksiyonu ile ilgilidir. Özellikle olgusal iddialar formundaki bu tür dini ifadeler (örneğin, 'Tanrı insanı sever') özel bir olgu -dini olgu, bilimsel olgudan farklı olarak- türünü mü ifade ederler? Yoksa tamamen farklı bir fonksiyon mu

²⁰¹ Turan Koç, a.g.e., s. 226.

²⁰² Turan Koç, a.g.e., s. 238.

gerçekleştirirler? Bu soru/n/lar, anıldığı sırayla ele alınacaktır.

Açıktır ki, dini söylem içinde Tanrıyla ilgili olarak kullanılan terimlerin çoğu belki de bütünü, günlük alelade kullanışlarından farklı olarak ve farklı tarzda kullanılır. Örneğin 'Büyük Rab...' ifadesi 'Tanrı, büyük bir yer kaplar' anlamına gelmez. 'Tanrı, Yuşa'ya konuştu' dendiğinde 'Tanrı'nın Yuşa'nın kulak zarına ses dalgaları gönderen bir ağzı vardır' anlamına gelmez. Tanrı iyidir dendiğinde ilahi yapıdan bağımsız ahlak yasaları vardır ve bu yasalara göre hakkında iyidir hükmü verilebilir anlamına gelmeyeceği gibi (insan için genelde kullanıldığı üzere) çeşitli ayartmalara maruz kaldığı halde bunlara karşı direnerek iyi olmayı başardı anlamına da gelmez. Açıkça görülmektedir ki bu ve buna benzer kelimelerin seküler kullanımları ile teolojik kullanımları arasında büyük bir anlam farkı söz konusudur.

Şu da açıktır ki kelimenin hem seküler hem de teolojik bağlamda kullanıldığı bütün durumlarda, kelimenin tanımını belirleyen temel ve ilk gerçekleşen anlam, seküler anlamdır. Böyle bir terimin tanrıya kullanıldığında taşıdığı anlam, seküler anlamın bir uyarlamasından ibarettir.

Sonuç olarak; iyi, seven, bağışlar, emreder, iştir, konuşur, diler, amaçlar gibi kelimelerin gündelik manası oldukça sıradan iken aynı terimler Tanrıya yönelik kullanıldığında birçok sorunlara neden olmaktadır. Bir örnek olarak sevgi (ister eros isterse agape anlamında olsun) bir dizi sevgi sözcükleri içeren ifadesel davranışlarla açıklanabildiği gibi sevişmekten kendini feda etme pahasına önemseme gibi çok çeşitli pratik eylemsel formlar içinde söz konusu olabilir. Fakat Tanrı, vücutsuz, organsız ve duygusuz kabul edilir. Dolayısıyla onun sevgiyi ifade edecek ne kısmî bir vücudu ne de fiziksel bir varlığı vardır. Peki, bedensiz /ruhanî (disembodied love) sevgi nedir ve o sevginin var olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Diğer ilahi sıfatlarla ilgili de benzer ve paralel sorunlar ortaya çıkmaktadır.²⁰³

²⁰³ John Hick, FR, s. 69.

3.3. Alternatif Arayışları

3.3.1. Analoji Doktrini

Büyük Skolastik düşünürler bu problemin oldukça iyi farkında idiler ve alternatif olarak analoji/benzetme doktrinini geliştirdiler. Thomas Aquinas²⁰⁴ ve yorumcusu Cajetan²⁰⁵ tarafından geliştirilen ‘analojik yüklem’ doktrini, modern zamanlarda ayrıntılı ve çeşitli boyutlarda incelendiği şekliyle bu çalışmanın planlandığı detayda tartışılması için oldukça kompleks bir konudur. Fakat yine de Aquinas’ın temel ve merkezi fikirlerinin yakalanması çok zor değildir. Öğretisinin özü şudur; bir kelime mesela ‘iyi’ sözcüğü, yaratılmış bir varlığa ve Tanrı’ya her ikisine de kullanıldığında tam olarak aynı anlamda kullanılamaz. İnsan için kullanıldığında iyi olabilecek bir şey, Tanrı için iyi olmayabilir. Göz sözcüğünün hem bir organı hem de suyun kaynağını ifade ettiği gibi “iyi” sıfatını da Tanrı ve insana yönelik tamamen farklı ve alakasız anlamlarda kullanabiliriz. Tanrı’nın iyiliği ile insanın ki arasında, insanı Tanrı’nın yarattığı gerçeğini yansıtan belirli bir bağ/lantı vardır. Aquinas’a göre, o halde, ‘iyi’ hem yaratana hem yaratığa “sıfat” olarak kullanıldığında, ne tamamen aynı anlamda (univocally) ne de tamamen farklı anlamda (equivocally) kullanılamaz ancak benzer anlamda (analogically) kullanılabilir.

3.3.1.1. Aşağı Yönlü Benzetme

Eğer ilk önce insandan daha düşük hayat formlarına yönelik olan ‘yukarıdan aşağıya doğru analoji’ (aşağı yönlü benzetme -mantık-) üzerinde düşünecek olursak bunun ne demek olduğu ortaya çıkacaktır. Bazen evcil köpeklere ‘sadık’ diyoruz ve insanı da sadık olarak tanımlıyoruz. Aynı sözcüğü, bir kişiye karşı gönüllü ve istikrarlı bağlılık durumunu ya da insan için sadakat dediğimiz her ne sebep ise köpeğin davranışında da benzer bir niteliği gördüğümüz her bir durum için kullanırız. Benzerlik nedeniyle, ‘sadık’ sözcüğünü farklı anlamda (tamamen farklı anlamda) kullanmıyoruz. Fakat diğer yandan köpeğin davranış niteliği ile insanınki arasında büyük bir nitelik farkı

²⁰⁴ Summa Theologica, Part I, Question 13, Art. 5; Summa Contra Gentiles, Book 1, Chaps. 28-34.; John Hick, FR, s. 69.

²⁰⁵ Thomas De Vio, Cardinal Cajetan, The Analogy of Names, 1506 (Pittsburgh, Pa.: Duquesne Uni.Press, 2nd ed., 1959); John Hick, FR, s. 69.

vardır. Biri diğere sorumluluk bilinci yönünden; ahlaki amaç ve hedeflere yönelik tutumu ve öz bilinciyle karar alışı açısından sonsuzca üstündür. Farklılık nedeniyle, 'sadık' kelimesini aynı anlamda da (tamamen aynı anlamda) kullanmıyoruz. Analogik olarak; insanda sadık dediğimiz niteliğe benzer bir bilinç durumuna, köpek bilinci seviyesinde bir benzerliğin varlığını ifade etmek için kullanıyoruz. Bizi, davranış modellerinde ve tutumsal yapılarında hem insan hem de hayvan için aynı kelimeyi kullanmaya sürükleyen fark edilir bir benzerlik vardır. Yine de insan, hayvandan bütün yönleriyle farklı olduğu gibi insanın sadakati de köpeğinkinden farklıdır. İşte bu hem farklılıktaki benzerlik hem de benzerlikteki farklılık, Aquinas'ı iki çok farklı bağlamdaki aynı terimin analogik kullanımını keşfetmeye yönlendirmiştir.

3.3.2.2. Yukarı Yönlü Benzetme

'Aşağı yönlü analogi' ile benzetme durumunda, hakiki ve örnek oluşturan sadakati dolaysız olarak, köpeğin belirsiz ve eksik sadakatini ise ancak benzetme yoluyla biliriz. Fakat insandan Tanrı'ya doğru olan '*aşağıdan yukarı doğru analogi*' (yukarı yönlü benzetme –mantık-) durumunda ise durum tam tersidir. Tanrısal mükemmelliğin nitelikleri olan iyilik, sevgi ve hikmet, bizim dolaysız olarak bildiğimiz iyilik, sevgi, hikmete kıyasla ancak benzetme yoluyla uzak tahminler ve belirsiz gölgeler olarak bilinebilir. Dolayısıyla biz, Tanrı iyi dediğimizde demek istiyoruz ki, bizim insanlık seviyesinde iyilik diye adlandırdığımız bir sonsuz mükemmellik niteliği vardır. Bu analogide, hakiki ve örnek oluşturan (normatif) ve bozulmamış olan gerçeklik, ilahi iyiliktir. İnsan hayatı, en iyi ihtimalle bu hakiki niteliğin sönük, parçalanmış ve bozulmuş bir yansımasını içerebilir. Varlığın mükemmellikleri yalnızca Tanrı'da hakiki ve bozulmamış halleriyle bulunur; yalnızca Tanrı bilir ve sever, hakiki manada yalnızca Tanrı adildir ve bilgedir.

Tanrı, bizden gizlendiği için iyiliğin ne olduğunu ve O'ndaki diğer ilahi sıfatları nasıl bileceğiz sorusu oluşur. Nasıl bileceğiz mükemmel iyilik ve bilgelik neye benzer? Aquinas'ın cevabı; bilmiyoruz.²⁰⁶

Aquinas tarafından kullanıldığı şekliyle analogi doktrini, Tanrı'nın mükemmelliklerinin somut niteliklerini hece hece ortaya koyacağını iddia etmez. Fakat

²⁰⁶ John Hick, FR, s. 70.

hem insana hem Tanrı'ya kullanıldığında bir sözcüğün farklı manaları arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Analoji, sonsuz ilahi yapıyı araştırmak ve haritalamak için bir alet değildir; varlıkları bir noktada önkabul olan İlahi terimleri anlama yöntemini açıklamaya çalışır. Analoji doktrini, Agnostisizm'de ve en güzel örneklerinin Yahudi-Hristiyan düşüncesinde karakterize edildiği, ilahi varlığın gizemi hususunda aşırılığa düşmeden Tanrı hakkındaki birtakım sınırlı ifadelerle ilgili bir çerçeve sunar²⁰⁷.

Tanrı hakkında konuşmayı mümkün gören görüş, böyle bir konuşma ancak Yaratıcı ve yaratıklar arasında mesafeli bir benzetme ile hedefe ulaştırılabilir, en canlı şekilde Katolik teolog Baron von Hügel²⁰⁸ (1852-1925) tarafından açıklanır. Bir köpeğin efendisi hakkındaki sönük, bulanık ve karışık bilinçlilik halini hatırlatır ve şöyle devam eder;

Eğer din bir hakikat ve nesnesi de gerçek ise, köpeğim için benim tamamen anlaşılır olamayacağım gibi, dinin kaynağı ve nesnesinin de bana tamamen anlaşılabilir olmasının imkan ve ihtimali yoktur. Bizim realite dünyamız (maddi nesneler, hayvanlar) altı gerçekler veya aynı gerçeklik seviyemize denk (emsal insanlar) gerçekler veya seviyemizin çok fazla üstünde olmayan gerçekler, sınırlı insan ve bizlerin çok daha sınırlı köpeklerimiz örneğiyle ele alınabilir. Oysa din söz konusu olduğunda -eğer din doğru ise- biz inanır ve kabul ederiz ki nitelik ve miktar olarak bizden sınırsızca daha üstündür. Buna rağmen (veya tam da bu nedenle) oldukça resmedilemez bir samimiyetle bize nüfuz eder ve bizi ayakta tutar. Tanrı hayatının bana anlaşılmazlığı ise benim hayatımın köpeğim için anlaşılmazlığından çok daha fazla olmalı. Muhakkak bitki hayatının anlaşılmazlığı -benim zihnime kapalı, çünkü insan hayatından belirsiz bir şekilde daha yoksul ve daha aşağı- insan hayatına göre çok daha sönük olmalı. İnsan hayatına göre Tanrı ve O'nun gerçekliği, o kadar farklı ve o kadar üstün, anlatılamayacak kadar zengin ve canlı ki benim hayatım ve gerçekliğimin asla olamayacağı kadar.²⁰⁹

²⁰⁷ John Hick, FR, s. 70.

²⁰⁸ John Hick, FR, s. 71.

²⁰⁹ Aynı yer.

Hristiyan dünyasında Thomas Aquinas tarafından daha derli toplu bir şekilde ortaya konan din dilinin anlojik/temsili bir biçimde kullanılış yöntemi, İslam dünyasında ise Maturidi ve Farabi tarafından ortaya atılmıştır. Tanrı hakkında kullandığımız terimler (esmâ) gerçekte O'nun isimleri değil, anlayışlarımızı yükselten (yukarribu) sözlerdir. Tanrı hakkında konuşmak, olumluz (tenzih) içinde olumlu (teşbih) ve olumlu içinde olumsuz bir dille olur. İşte tenzihi dil ile teşbihi dil arasında “orta yol” şeklinde kullanılmasına genel olarak analogik dil denmektedir.²¹⁰ İslam tarihinde her iki ucun temsilcileri olan Müşebbihe ve Mücessime taraftar bulamamıştır. Ehli-sünnet ve Mutezile ise Allah’a atfedilen niteliklerin literal/ sözlük anlamıyla alınmasına karşı çıkmışlar ve bu hususta, orta yol doktrini denebilecek temsili yaklaşımı benimsemişlerdir. İbni Sina, İbni Arabi ve Gazali de tenzih ve teşbih arasını bulmak gereğini savunmuşlardır.²¹¹

3.3.2. Dini Sembolizm

Sembolik dili savunanların kalkış noktası, dilin hayatı ve tecrübeyi ifadede yetersiz kalmasıdır. Dille ifadesi imkansız olan ya da dilin erişemediği hakikatleri başka türlü anlama ve kavrama çabasıdır. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, teolojide de nesnel, soğuk ve katı gerçekliğe dayanan bir dil yerine sıcak ve sezgiye dayalı esnek bir dil bu imkanı sağlayabilir.²¹²

Doğrusu sembollerin insan hayatında son derece önemli bir yeri vardır. İletişim, dil sembolizmine dayanır. Bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde bu semboller aracılığıyla iletişim kurmaktayız. Bir yerde dil ya da dile tekabül eden semboller olmaksızın düşünmenin gerçekleşmesi de imkansızdır. Öyle ki E. Cassier, insanı “sembol yapan hayvan” (animal symbolicum) olarak tanımlamaktadır.²¹³

Hick, dini sembolizmi Paul Tillich üzerinden değerlendirirerek bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Paul Tillich düşüncesinin önemli unsurlardan biri; din dilinin 'sembolik' doğası doktrindir.²¹⁴ Tillich, sembol ve işaret arasında ayrım yapar.

²¹⁰ Turan Koç, a.g.e., s. 70-71.

²¹¹ Turan Koç, a.g.e., s. 86-87.

²¹² Turan Koç, a.g.e., s. 88.

²¹³ Turan Koç, a.g.e., s. 88-89.

²¹⁴ John Hick, FR, s. 71.

İkisi de kendilerinden ötede bir şeyi işaret ederler. Fakat bir işaret, işaret ettiğine rastgele bir şekilde işaret eder. Mesela; caddenin köşesinde kırmızı ışık yandığında, sürücülerin durmasının istendiğini işaret eder. İşaretteki sadece “harici bağlantı”nın aksine bir sembol, 'işaret ettiğine kendisi de katılır.'²¹⁵ Tillich'in örneğini kullanacak olursak, bir bayrak temsil ettiği ulusun güç ve itibarına katılır. Sembolize edilen gerçekliğin bu “iç bağlantısı” nedeniyle, semboller geleneksel işaretler gibi rastgele oluşmamışlardır. Ancak 'bireysel veya kollektif bilinçaltının dışavurumudur.'²¹⁶ Bu nedenle sembollerin bir hayat süreleri, (bazı durumlarda) çöküşleri ve hatta ölümleri söz konusudur. Bir sembol, 'aksi takdirde bize kapalı kalacak olan gerçeklik seviyelerini' açığa vururlar ve aynı zamanda açığa vurdukları dünyanın yeni yönlerine tekabül eden 'ruhumuzun unsurlarının ve boyutlarının kilitlerini açarlar.'²¹⁷ 'Başka herhangi bir yolla ulaşılması mümkün olmayan bir gerçeklik seviyesi için semboller yaratırken'²¹⁸ aynı zamanda kendimizi değerlendirme güçlerini ve yeni duyarlılıklarımızı açığa çıkaran ve ancak sanatlar tarafından sağlanan bu iki katmanlı fonksiyonun en parlak örnekleridir.

Tillich'e göre, dini iman, en yüce olana karşı 'nihai ilgi' duyuyor olma halidir ki kendini ancak sembolik dil içinde açığa vurabilir. 'Her ne ki, bir şey hakkında bizi nihai olarak ilgilendirdiğini söylüyoruz, onu Tanrı olarak adlandıralım ya da adlandırmayalım, sembolik bir anlamı vardır. O işaret ettiği şeye katılarak kendinden ötesini işaret eder. Aksi halde iman kendini yeterince açıklayamaz. İmanın dili, sembolik dildir.'²¹⁹

Tillich'e göre sembolik olmayan sadece tek bir literal ifade olabilir, o da dinin Tanrı dediği nihai gerçekliğin kendisidir. Bundan ötesi, -Tanrı sonsuzdur, canlıdır, iyidir, şahıstır, O yaratıcıdır, yarattıklarını sever- gibi bütün teolojik ifadeler semboliktir.

Şüphe yok ki Tanrı hakkındaki herhangi bir somut iddia sembolik olmak zorundadır. Çünkü her somut iddia; O'nun hakkında bir şey söylemek için sınırlı dünyanın bir ögesini kullanır. Onu içermiş de olmasına rağmen, bu ögenin kapsamını aşar. Tanrı hakkındaki somut ifadenin taşıyıcısı olan sınırlı gerçekliğin bu ögesi, aynı anda hem onaylanır hem reddedilir. Böylece sembole dönüşür, sembolik ifade için birincisi literal

²¹⁵ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, Publishers), s. 42.; John Hick, FR, s. 72.

²¹⁶ Paul Tillich, *Dynamics of Faiths*, Ibid., s. 43.; John Hick, FR, s. 72.

²¹⁷ John Hick, FR, s. 72.

²¹⁸ Aynı yer.

²¹⁹ Aynı yer.

manasıdır ki işaret ettiği tarafından reddedilir. Ve hala yine de bununla onaylanır ki, işte bu onay sembolik ifadeye kendinden ötesini işaret edebilmenin yeterli temelini sunar.²²⁰

Tillich'in din dilinin sembolik karakteri kavramlaştırması -onun merkezi fikirlerinin birçoğu gibi- iki zıt yönde de geliştirilebilir. Yazılarının genelinde, belirsizliği ve esnekliği korumak için Tillich tarafından kullanılan sanki bütünlüklü bir yöntem gibidir. Bu noktada J. H. Randall'ın görüşleriyle birlikte natüralistik olarak nasıl geliştirilebileceğini ileriki bölüme bırakarak Tillich doktrininin teistik açılımını ele alalım.²²¹

Yahudi-Hristiyan teizminde kullanılan, Tillich'in dini semboller doktrininin negatif yönü, analogi doktrinin negatif yönüne tekabül eder. Tillich, ısrarla, nihai olandan (ultimate) bahsettiğimiz zaman, dili literal veya lafzi anlamda kullanmadığımızı söyler. Çünkü terimlerimiz, yalnızca sınırlı tecrübelerimizden elde edilebilir. Dolayısıyla Tanrı'ya kullanmak için yeterli olamazlar; teolojik olarak kullanıldıklarında anlamları daima kısmen 'işaret ettikleri tarafından reddedilir.' Dini olarak bu doktrin, Tanrı'yı sanki defalarca büyütülmüş bir insanmış gibi algılayan antropomorfizme, Tanrı fikrinin putlaştırılmasına karşı bir uyarı sistemi oluşturur.

Tillich'in analogi doktrinine alternatif oluşturan yapısal öğretisi, onun (participation) 'katılım' teorisi içindedir; Bir sembol, işaret ettiği gerçekliğe katılır. Fakat Tillich bu merkezi katılım kavramını tanımlamaz veya aydınlatmaz. Örneğin 'Tanrı, iyidir' sembolik ifadesini düşünün! Bu durumda sembol 'Tanrı, iyidir' cümlesinde midir yoksa 'Tanrı'nın iyiliği' kavramında mıdır? Bayrak, bir ulusun güç ve haysiyetine katıldığı gibi aynı manada bu sembol, “kendinde Varlık”a katılır mı? Bu anlam, net olarak nedir? Tillich, çok defa farklı yerlerde bir sembolün sembolize ettiğine katılımıyla ne kastettiğini izah ederken ikinci durumu analiz etmez. Dolayısıyla dini sembolün durumunun ne açıdan benzer kabul edildiği açık değildir. Yine, Tillich'e göre var olan her şey 'kendinde Varlık'a katılır; o halde sembollerin katılım yoluyla sembol dışındaki herşeyin katılım yolu arasındaki fark nedir?²²²

²²⁰ Tillich, *Systematic Theology*, I, 239.; John Hick, FR, s. 73.

²²¹ John Hick, FR, s. 73.

²²² Aynı yer.

Tillich'in yukarıda özetlenen bir diğer ifadesi olan 'her sembolün temel karakteristikleri'nin²²³ teolojik ifadelere uygulanışı daha başka soru/n/lara da yol açmaktadır. Öreneğin şöylesi kompleks bir cümleyi kurmak ne derece makul olabilir; “-Tanrı, kendi varlığı için kendisinden başka herhangi bir realiteye bağımlı değildir- önermesi- bireysel veya kollektif bilinçaltının dışavurumudur.” Bu ifadenin bir din felsefecisi tarafından dikkatlice formüle edilmiş şeklinde değerlendirilmesi mümkün görünmekte midir? Hangi manada bu ifade 'aksi halde kapalı kalacak olan gerçeklik seviyelerinin' ve 'varlığımızın gizli derinliklerinin' her ikisini birden ortaya çıkaracak durumdadır?

Sembollerin bu ikili karakteri, dini ifade ve önermelerden ziyade sanatlar için daha kolayca uygulanabilir görünmektedir. Şüphesiz ki Tillich'in eğilimi, düşüncesinin natüralistik açılımı olan estetik bilinç içinde dini asimile etme yönündedir. Bunlar, Tillich'in pozisyonunun neden olduğu birçok sorundan sadece birkaçıdır. Tillich'in öğretisi, oldukça değerli fikirler verici olmasına rağmen, açıkça ifadelendirilmiş çok ender felsefi bir pozisyon oluşturmaktadır.²²⁴

Hick'e göre, “nihai ilgi” olarak Tanrı anlayışı ile Tillich, dinlerin “şahsi Tanrı” anlayışından ziyade ibadet edilmesi mümkün olmayan bir “ilke Tanrı” anlayışı önermektedir. Dolayısıyla Tillich'in “Tanrı” yerine bir “Sistem” sunmasını yadsıyan Hick, “nihai ilgi” olarak Tanrı anlayışını, dindarlar için kabul edilebilir görmemektedir.

Hick, genel manada dini sembolizmi, özelde ise Tillich sembolizmini, yapay bir gerçeklik yarattığı gerekçesiyle dinden ziyade sanat için daha uygun bulmaktadır. Sembolizmin vaat ettiği hiçbir gerçeklik seviyesini ortaya çıkaramadığını da açıkça ifade etmekten geri durmamaktadır.

Ayrıca Hick ile aynı gerekçelerle olmasa da belirtmekte fayda var ki; mantıksal pozitivizme benzerliği ve son dönemde yaygınlık kazanan non-realizme geçiş sağlayabileceği endişesiyle dini söylemin tamamen sembolik olduğu yaklaşımları, realist din felsefecilerince de kabul görmemektedir. Özellikle Plantinga, şükür edilen, dua edilip yardımı umulan ve ibadet edilen bir Tanrı'nın sadece bir “önerme”den ibaret

²²³ Tillich, *Dynamics of Faith*, p. 43; John Hick, *FR*, s. 73.

²²⁴ John Hick, *FR*, s. 73.

olamayacağını ileri sürmekle realist bir tavır sergilemektedir.²²⁵ Hick, “aşkın hiçbir unsur taşımadığı için dini natüralizmin cezbedici bir şekli”²²⁶ olarak değerlendirdiği sembolizme karşı olmakla beraber, realistlerden farklı olarak epistemik çoğulculuğun temellerini attığı kabul edilen Wittgensteinci non-realizme²²⁷ paralel olarak “farklı dil oyunları ve farklı yaşam tarzları”ndan “farklı inanç tarzları/formları” uyarlamasıyla dini çoğulculuk hipotezini geliştirdiği herkesin malumudur.

Sembol denildiğinde hakkını yememek lazım, 19. yüzyılın hakim paradigması pozitivizm tarafından yaralanmış bilinç, ciddiyetten uzak ve önemsiz bir kavram tahayyül etmektedir. Oysa insanı özü itibarıyla, “simgeleştiren hayvan”/“animal symbolicum” olarak tanımlayan düşünürler de olduğunu bir kez daha hatırlatma fayda telakki ediyorum.²²⁸ Ayrıca sembolik/müteşabih ifadelerin İslam dini söz konusu olduğunda belki daha önemli bir yeri söz konusu olabilir. Nitekim “beşerin idrak sınırlarının ötesinde bir alem (gayb alemi), nasıl başarıyla aktarılabilir?” sorusuna büyük müfessir Zemahşeri, “müşahede sahamızın dışında kalanları, müşahede edebildiklerimizle temsil ederek” yani sembolik bir tasvir yoluyla cevabı veriyor. İşte Kuran’da kullanıldığı şekliyle “müteşabihat” kavramının hakiki manası da budur.²²⁹ Muhammed Esed ve Montgomery Watt da müteşabihat’ı sembolik ve mecazi anlatım olarak değerlendirip Tanrı, ahiret, cennet, cehennem gibi gaybi konularda antropomorfizm/teşbih/tecsim’e düşmemek için “tasvir edici” değil, “çağrıştııcı” bir dil olarak sembolizmin önem ve gereğini ifade etmektedirler.²³⁰

Din dilinin sembolik olarak kullanılması, tüm kavramlaştırmalara karşı direnen şeyi göstermek içindir. Kavramlarla çalışan akıl doğal düzeni kavrayan bir bilinç tarzıdır, Ancak doğal düzende değer basamağı bulunmamaktadır. İlahi düzeni kavrayan bilinç tarzı ise sezgidir. Sezgiye en uygun düşen dil ise dolaylı anlatım olan sembolik dildir. İşte bu yüzden semboller somut terimlere dönüştürmek anlamsızdır. Sembolize ettikleri şeyle

²²⁵ Nebi Mehdiyev, Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği, İsam Yayınları, İkinci basım, Şubat 2014, s. 22.

²²⁶ Turan Koç, a.g.e., s. 109.

²²⁷ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s. 71.

²²⁸ Ernst Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, Çev. Necla Arat, YKY. İstanbul 1997, s. 42.

²²⁹ Hikmet Zeyveli, Din Dili, KURAMER, s. 125.

²³⁰ Hikmet Zayveli, Din Dili, KURAMER, s. 119.

aralarında ontolik bir bağ vardır. Temsil ettikleri gerçekliği (tek değerli) somut atıflara indirgemek mümkün değildir. Çünkü semboller yapıları gereği çokdeğerlidirler.²³¹

Tanrı hakkında konuşurken sözcüklerin bizi bir yere kadar götürdükleri doğrudur. Ancak Tanrı'nın sırrını tüketmek mümkün değildir ve son tahlilde Tanrı, "isimsiz" kalmaktadır. Sözcüklerin ve tanımlamaların sınırlamalarından kurtulmak ve zihnin serbestçe hareketine imkan sağlamak için "düşüncenin altına sessizlik yerleştirmemiz gerekir" Sessizlik bizi sözcüklere bağlı kalmaktan kurtarır ve tecrübenin daha geniş alanlarıyla tanıştırır. Tanrı'yı nitelemek için ne kadar sözcük kullanırsak kullanalım, O'nu anlayışımıza yaklaştıramıyoruz. Bu durumda dile düşen, anlayışımızı yükseltmekten başka bir şey değildir.²³²

3.3.3. Enkarnasyon ve Meseller

Bazılarınca iddia edilir ki; enkarnasyon (ile birlikte ve akabinde olanlar, Hristiyanlığı Yahudilikten ayırmıştır) doktrini, teolojik anlama problemine kısmi çözüm olasılığı sunmaktadır. Tanrı'nın metafizik nitelikleri (kendiliğinden vücut bulma, öncesizlik, sonsuzluk, vb.) ile ahlaki nitelikleri (iyilik, sevgi, bilgelik, vb.) arasında süregelen bir ayrım vardır. Enkarnasyon (Tanrı'nın insan bedenine bürünmesi, bedenleşmesi) doktrini, sınırlı insan hayatı içinde yani Mesih'te gerçekleştiği için Tanrı'nın (metafizik değil) ahlaki niteliklerinin betimlenebileceği iddiasını içerir. Dolayısıyla 'Tanrı, iyidir' ve 'Tanrı, kendi yarattığı kullarını sever' gibi iddialardan ne kastedildiğini ortaya koymak için Mesih'in somut kişiliğini işaret eder.

Tanrı'nın insana karşı ahlaki tutumları, İsa'da canlı örnek (enkarnasyon) olarak görülür. Kadınlar ve erkeklerle diyaloglarında somut olarak ortaya konmuştur. Enkarnasyon doktrini, şu savı da içermektedir, mesela; İsa'nın hasta ve ruhsal köre şefkati, onlara Tanrı'nın şefkatidir, günahlarını bağışlaması, Tanrı'nın bağışlayıcılığıdır ve onları (adil bir şekilde) kınaması, Tanrı'nın kınamasıdır. Bu doktrine göre Yeni Ahit kayıtlarında tasvir edilen Mesih'in hayatı, Tanrı ile ilgili ifadeler için bir temel sağlamaktadır. Filistin'de birinci yüzyılda Mesih'in sıradan kadın ve erkeklere yönelik

²³¹ Turan Koç, a.g.e., s. 95-96.

²³² Turan Koç, a.g.e., s. 96-97.

davranışlarından, bunları çıkarmak ve doğrulamak mümkündür. Yani Tanrı sevgisi, İsa'nın hayatında görülen karakteristik şekliyle sürekli'dir.²³³

Enkarnasyon doktrini, Ian Crombie tarafından aynı probleme yönelik olarak ama biraz daha farklı bir şekilde kullanılmıştır. “Tanrı'yı meseller (ibret alınacak söz, kıssa, hikaye, öykü)²³⁴ içinde düşünmenin aslı nedir?” diye sormakta ve yine kendisi cevaplamaktadır;

Tanrı hakkında söylediğimiz şeyler, Mesih'in eylemleri ve kelimelerinin yetkisiyle söyleniyor. İsa, insan dilinde meseller kullanarak konuştu ve biz de Tanrı hakkında mesellerimizin ifade ettiği hakikatin literal olmadığını bilerek, -yetkilendirilmiş kıssalar ve yetkili- hikayelerle konuşuyoruz; İşte bu nedenle, şu an karanlık bir bardak görüyoruz fakat güveniyoruz. Çünkü inanma ve birbiri ışığında yorumlama hususunda mesellerimizin kaynağına güvenmek zorundayız. Dini hayatımızın temellerini kurabilmek için mutlaka ihtiyacımız olan böylesi bir bilgiye sahip olurken yanıltıl/mış olmamak durumundayız.²³⁵

Enkarnasyon fenomeniyle ilgili akıl almaz güçlülere gelince Kierkegaard, “yüce saçmalık” diye sunarken irrasyonel iman anlayışını yüceltir. İman alanını, transrasyonel/akılötesi hatta irrasyonel /akıldışı bir alan olarak gören Kierkegaard, aklın yetkili olmadığı tamamen kapalı devre bir fideizmi/imancılığı sistemleştirmeye koyulur.²³⁶ Aklın acizliği ve çaresizliğine inanan Pascalcı arasyonalizm²³⁷ ve epistemik çoğulculuğun zeminini hazırlayan Wittgensteinci non-realizm²³⁸ de felsefe çevrelerinde farklı açılımlar sağlayarak dini entelektüel sorumluluktan kurtarmayı deneme girişimleridir. Fideizm, aklın manevi gerçeğin kaynağı olduğu düşüncesini yermekte ve imanı haklı çıkaran şeyin bir “değer yargısı” olmaktan ziyade bir “güven duygusu” olduğunu benimsemektedir. Özellikle Wittgenstein'in görüşlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, geleneksel realist çizgiden non-realist çizgiye bir geçiş yaşanmaktadır. Çağımızın epistemik çoğulculuğuyla paralellik arzeden fideizmin amacı, dini inançları kendine has kuralları olan kapalı bir dil oyununa dönüştürmektedir. Ortak bir zemin

²³³ John Hick, FR, s. 74.

²³⁴ TDK, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=MESEL.

²³⁵ John Hick, FR, s. 75.

²³⁶ Ferit Uslu, a.g.e., s. 154.

²³⁷ Nebi Mehdiye, a.g.e., s. 109.

²³⁸ Nebi Mehdiye, a.g.e., s. 64.

arayışından uzaklaşmak suretiyle belirli bir noktada buluşmayı imkansız ve ümitsiz bir hale getirmektedir.²³⁹

Teslis ve enkarnasyon gibi “aslı günah” öğretisi de Hristiyanlığı diğer dinlerden ayıran temel özelliklerden biridir. Teolojik temelini St. Paul’un mektuplarından alan asli günah öğretisini sistemleştiren kişi Augustine’dır. Augustine’e göre yaratılışı itibarıyla aslı bir doğruluğa ve mükemmelliğe sahip olan ilk insan, eşsiz aklı yeteneklere sahip iken, işlediği günah sebebiyle bu niteliğini kaybetmiştir. Günah, tevarüs yoluyla insanlara intikal etmiş, dolayısıyla yardımsız insan aklı hakikate ulaşma imkânından yoksun bırakılmıştır. Aslı Günah’ın sonraki nesillere nasıl geçtiği ve günahın aklın doğası üzerinde yaptığı tahribatın mahiyeti ve derecesi, özellikle Augustine’dan itibaren hep tartışma konusu olmuştur. Bu konuda katı bir yorumu benimseyen Augustine’in karşısında Aquinas vardır. Aquinas, Augustine’in aksine aklın tümüyle deformasyona uğradığını düşünmez. Ona göre, ‘Tanrı vergisi yetenekler, günden sonra yok olmamıştır.’ Akıl da bunlardan bir tanesidir. ‘Doğal aklın ışığı, rasyonel ruhun türüne ait olduğu için, ruhtan hiçbir zaman kaybolmaz.’ Günah ahlaki yaşantıyı etkilemesine rağmen, rasyonel yeteneklerimize zarar vermez. Kısaca ifade etmek gerekirse fideizm, Augustine’in Asli Günah öğretisine dayanmaktadır. Aquinas’ın yorumunun ise Hristiyan filozoflara bu konuda bir açılım sağladığı ve fideizme karşıt olarak rasyonel bir teoloji yapma imkânı sunduğu söylenebilir. Örneğin, Descartes, insanın yanlış düşme eğiliminde olmasını, aklın doğal güçlerinin etkin bozulmuşluğunun bir sonucu değil de doğüstü güçlerden yoksun kalmanın bir sonucu olarak kabul ederken Aquinas’ın izindedir.²⁴⁰

Muhammed İkbal’e göre “Batı/Hristiyan medeniyetinin kökeninde görünene, maddi olana inanmak vardır; görünür Tanrı: İsa. Aydınlanma döneminde pozitivist ve materyalist anlayış, bu tohumdan filiz vermiştir. İslam medeniyetinin kökeninde ise görünmeyene, manevi olana inanç vardır”²⁴¹ Bu çarpıcı tespit, söz konusu temayülün köklerinin çok daha derinlerde olduğunu göstermektedir. John Hick ve benzeri düşünürlerce Batı Hristiyanlığının Grek düşünce formlarıyla aktarılması, artık bu

²³⁹ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s. 71.

²⁴⁰ Muhammet Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Asli Günah”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 15, Sayı:1, (2006), s. 307–318.

²⁴¹ Muhammed İkbal, İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, Timaş Yayınları, s. 78.

formlara sığmadığı ya da bu formlardan kaynaklı çıkmazlara yönelik eleştirileri de benzer çağrışımlar içermektedir. Hristiyanlık tarihi göz önüne alınacak olursa aksini düşünmek de bir hayli zor görünmektedir. Greklerin insanımsı tanrıları, paganizmi, sanki enkarnasyon ve teslis olarak Hristiyanlığa monte edilmiş gibidir. Yahudilikte kesinlikle benzeri olmayan böylesi bir kopuşun başkaca bir izahı olabilir mi bilinmez.

Son tahlilde John Hick'e göre, belli bir hayat tarzının hem çekici, hem de ahlaka uygun olması için dinî inancın yalnızca his ve heyecanlara hitap eden hayali olaylara/kıssalara değil olgusal olaylara dayanması gerekir.²⁴²

3.3.4. Non-Kognitif Din Dili

Bir olguyu kabul ettiğimizi ileri sürerken veya reddederken, dili kognitif/bilgi verici olarak kullanıyoruz. 'Çin'in nüfusu 1.500.000.000'dır', 'Bu, sıcak bir yazdır', 'iki, iki daha eşittir dört', 'O, burada değil' cümleleri, hepsi kognitif ifadelerdir. Şüphesiz ki, kognitif bir ifadeyi, doğru veya yanlış olarak betimleyebiliriz. Fakat ne yanlış ne de doğru olmayan ifade/söyleyiş tipleri de vardır ki; olguları tanımlama çabası dışında oldukça farklı fonksiyonlar icra ederler. Sövgü, emir, şiir veya vaftiz formülü için doğru olup olmadığını sorgulamayız. Sövgünün fonksiyonu; duyguları dışa vurmaktır, emirin ki; birinin hareketlerini yönlendirmektir, 'seni vaftiz ediyorum'un ki; bir vaftizi gerçekleştirmektir, şiirin ki ise; duygular ve zihinsel imajlar uyandırmaktır.²⁴³ İşte bunlara da non-kognitif (bilgi vermeyen) ifadeler diyoruz.

Hick'e göre, önce 'Tanrı, insanı sever' ve benzeri teolojik ifadelerin kognitif mi yoksa non-kognitif mi olduğuyla ilgili bir soru ortaya konuyor. Sonra bu soru, ikiye ayrılıyor;

1. Bu tür ifadeler, kullanıcıları tarafından kognitif olarak yorumlanmayı mı amaçlanmaktadır?

²⁴² Turan Koç, a.g.e., s. 214.

²⁴³ John Hick, FR, s. 75.

2. Bu tür ifadelerin mantıksal karakteri, doğru ya da yanlış olmaktan bağımsız olarak, aslında sadece niyet ya da tutum ifadesi olabilir mi?

Sorulardan birincisini bu bölümde, ikincisini müteakip bölümde ele alıp incelemeye çalışacağız.

Hiç şüphe yok ki tarihsel bir olgu olarak dindar insanlar genellikle 'Tanrı insanı sever' türü ifadelere sadece kognitif (bilgi veren) değil ayrıca doğru olarak da inanmaktaydılar. Yahudi-Hristiyan geleneğine tabi sıradan inananlar, duyu algıları ve bilimler yoluyla bilinen olgular ile dini olgular arasındaki ayrıma takılmaksızın bunların dini doğrular ve hakikatler olduğuna inanmayı inanç kabul ettiler.

Buna rağmen, yine de, din dilini non-kognitif olarak değerlendiren yeni teoriler her geçen gün giderek artmaktadır. John Hick, bu yeni teorilerden ikisini, diğerlerinden farklı ve incelenmeye değer bulur. Birinci tipin en güzel örneği, Prof. J. H. Randall'ın kendi kitabı Batı Dindarlığında Bilginin Rolü'nde ifadesini bulur.²⁴⁴ Bu arada Hick, Tillich'in tezine çok yakın olan Randall'ın dini semboller görüşünün, sembolizmin nasıl da naturalizmin hizmetinde kullanılabileceğini gösterir nitelikte olduğuna dikkat çekerek dini sembolizme karşı eleştirel duruşunu ortaya koymaktadır.²⁴⁵ Ayrıca daha önce de geçmişti ama tekrarında fayda var; mantıksal pozitizme benzerliği ve son dönemde yaygınlık kazanan non-realizme geçiş sağlayabileceği endişesiyle dini söylemin tamamen sembolik olduğu yaklaşımları, realist din felsefecilerince de kabul görmemektedir. Özellikle Plantinga, şükür edilen, dua edilip yardımı umulan ve ibadet edilen bir Tanrı'nın sadece bir "önerme"den ibaret olamayacağını ileri sürmekle realist bir tavır sergilemektedir.²⁴⁶

Randall, dini eşdeğerleri olan bilim ve sanat gibi bir insan etkinliği olarak görmektedir ki, o da insan kültürüne kendi özel katkısını sunar. Kültürel partnerlerinden farklı olarak dinin işlediği kendine özgü malzeme ise mitler ve semboller kütlesidir. Randall, her ikisi de non-kognitif ve non-reprezentatif olan sosyal ve sanatsal semboller grubuna dahil olan dini sembollerini fark etmenin önemini sorgulamaktadır. Böylesi non-

²⁴⁴ John Hick, FR, s. 76.

²⁴⁵ John Hick, FR, s. 76.

²⁴⁶ Nebi Mehdiyev, Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği, İsam Yayınları, İkinci basım, Şubat 2014, s. 22.

kognitif semboller, kendi işlevlerinin uzağındaki harici şeyleri değil daha çok kendi yaptıklarını, kendi özgün fonksiyonlarını sembolize ederler.²⁴⁷

Randall'a göre, dini sembollerin dört kat/man/lı fonksiyonu vardır. Birincisi; duyguları uyandırıp ve kişileri eylemler için heyecandırır; bu sayede kişinin doğru olduğuna inandığı şeylere pratik bağlılığını güçlendirebilirler. İkincisi, birlikte hareketi teşvik ederler ve böylece sembollerine ortak tepki verecek bir topluluk bağı oluşturur. Üçüncüsü, dilin gündelik/literal kullanımıyla açıklanamayacak tecrübe nitelikleriyle iletişim kurabilirler. Dördüncüsü ise hem insana Kutsal veya 'ihtişam düzeni' diye adlandırılan bir dünya vizyonu kazandırmaya hem de insanı gayretlendirmeye hizmet ederler. Dini sembollerin bu son fonksiyonunu betimlerken Randall, bir estetik analogi geliştirir;

Ressam, müzisyen ve şairin işi, bize gözlerimizi, kulaklarımızı, zihnimizi ve duygularımızı daha güçlü ve yetenekli kullanmayı öğretir. O bize karşılaşılan dünyanın umulmadık niteliklerini, orada durmakta olan gizil güçlerini ve olasılıklarını nasıl fark edeceğimizi gösterir. Yine insan ruhuyla işbirliği içinde, (aksi takdirde) kendisinin üstünü örtbileceği, dünyadaki yeni nitelikleri görmeyi sağlar. Peygamber ve azizlerle ilgili durum farklı mı? Bize bir şeyler kazandırabilir, bizde ve dünyamızda ki değişimlere etki edebilirler. İnsanın dünyadaki hayatı nedir ve nasıl olabilir görmeyi öğretirler. İnsan doğasının doğal koşulları ve eşyayı anlamlandırışını nasıl fark edeceğimizi öğretirler. İnsan ruhuyla işbirliği yaparak, dünyanın binbir türlü hallerine karşı anlayışlı ve yoksa kapalı kalabilecek yeni durumlara karşı da kalplerimizi açarlar. Bizi, dünyamızın dini boyutunu; 'ihtişam düzeni'ni, o düzen içindeki insani tecrübeyi daha iyi görebilir ve hissedebilir kılarlar. Kutsalı nasıl bulacağımızı öğretirler ve Tanrı'nın vizyonlarını gösterirler bize.²⁴⁸

İfade etmek gerekir ki Randall'ın pozisyonu, Batı dindarlığının geleneksel kabullerinden radikal bir ayrılış gösteriyor. 'Kutsal'ın bulunuşu' ve 'Tanrı'nın vizyonlarının gösterilmesi' ifadeleriyle Randall, insan zihninden bağımsız bir Tanrı ya da Kutsal var olduğu ima etmeye çalışmıyor. O, 'sembolik' konuşuyor. Tanrı, "bizim

²⁴⁷ Randall, The Role of Knowledge in Western Religion (Boston: Beacon Press, 1958), p. 114; John Hick, FR, s. 76.

²⁴⁸ Randall, Knowledge in Western Religion, pp. 128-29; John Hick, FR, s. 76.

*fikirlerimizdir, kontrol edici değerlerimiz, bizim 'nihai ilgimiz'dir.'*²⁴⁹ "...(Tanrı), *dünyanın dini boyutu için, Kutsal için, entelektüel bir semboldür.*"²⁵⁰

Bu dini boyut, "...insanın dünya deneyimi esnasında farkına varabileceği, bir vizyon ihtişamıdır ki güncelin ötesini görebilen, kusursuz ve sonsuz hayal gücü alanına uzanabilen bir haldir." Bu son cümle, her nasılsa, kasıtsız olarak temel meseleleri belirsiz bırakan felsefi retorik tarafından renklendirilmiştir. İnsan hayal gücünün ürünleri sonsuz değildir; insan var olmadan önce var değildiler ve hayal edilmiş varlıklar oldukları için ancak insan var olduğu sürece var olabilirler. *Kutsal, Randall'ın tarifine göre, geçici bir zihni yapıdır veya bir küçük yıldızın uydularından birinde yaşayan yakın zamanda zuhur etmiş bir hayvanın tasviridir (sanki!). Tanrı, bu görüşe göre yaratıcı veya evrenin nihai hükümdarı falan değildir; o sadece uzay-zaman evreninin küçük bir köşesinde kısacık bir hayal gücü dalgalanmasıdır.*²⁵¹

3.3.3.1. Yeni Din Fenomeninin Karakteristikleri:

a) Daha Az Belirgin Düşünme Yöntemi

Randall'ın din ve din dilinin fonksiyonu teorisi, günümüzde oldukça yaygın ve şüphesiz kültürümüzün karakteristiği haline gelen daha az belirgin/üstü kapalı bir şekilde düşünme yöntemini muhteşem bir açıklıkla ortaya koyar. Bu düşünce şekli, "Din" (veya "İnanç" fiilen eşanlamlı kullanılmaktadır) kelimesinin, büyük ölçüde "Tanrı" kelimesi ile yer değiştirmesi şeklinde örneklenir. Geçmişte varlığı, nitelikleri, maksadı ve eylemleri bağlamında tartışılan Tanrı iken, bunlara karşın günümüzde yapısı, fonksiyonu, şekilleri ve pragmatik değeri vb. sorular artık tipik olarak Din ile ilgilidir; Belirli bir sözcük ve deyim grubunun zirvesi olan "Tanrı" terimi yerine, aynı linguistik ailenin yeni zirvesi olarak "Din" terimi ile bir yer değiştirme gerçekleştirmiştir.

²⁴⁹ John Hick, FR, s. 77.

²⁵⁰ Aynı yer.

²⁵¹ Aynı yer.

b) Tanrı'nın Bir Alt Başlığa İndirgenmesi

Buna göre, insan kültürünün bir yönü olarak düşünülen Din hakkında konuşulacak çok şey var. Randall'ın dediği gibi, *"Şu an görmekteyiz ki Din, ancak kendisinin gerçekleştirebildiği, sosyal olarak kaçınılmaz fonksiyonuyla kendine özgü bir insan girişimidir."*²⁵² Birçok üniversitede bu fenomenin çeşitlerini, tarihini ve insan kültürüne genel olarak sağladığı katkıları araştırmaya adanmış bölümler vardır. Tanrı kavramı artık kült, rahiplik, tabu ve benzeri daha birçoğu ile birlikte bu bağlamda incelenen fikirlerden birisidir. Akademik çalışma için daha geniş olan Din konusunun içinde Tanrı, artık sadece bir alt başlıktır.²⁵³

*Daha popüler seviyede Din, artık yaygın olarak; psikolojik boyutta bir insan aktivitesi kabul edilir ki, genel fonksiyonu; bireyin kendisi ve çevresiyle uyumunu başarmasını sağlamaktır. Kişinin daha iyiye yönelik özlemlerini canlandırma gücüne sahip birtakım büyük ideal ve sembolleri koruyup desteklemek de Din'in özgün fonksiyonlardandır. Bu sembollerin en önemlisi ve etkili olanı Tanrı'dır. Böylece, gerçekte Tanrı merkezli yani kişinin doğüstü reel Varlık'a karşı değişen tepkiler alanı olarak tanımlanan Din yerine, hem akademik hem de popüler düzeyde, Din'in merkezde olduğu ve Din'in ele aldığı fenomenlerden biri olarak Tanrı tanımlanır.*²⁵⁴

*'Tanrı'nın, daha geniş bir çalışma alanı olan "Din" tarafından yerinden edilmesi, sahada sürekli gündemde olan soru/n/ların karakterindeki değişimi de beraberinde getirmiştir. Tanrı'yla ilgili geleneksel sorular, doğal olarak, var ya da reel olup olmadığı ile ilgilidir. Fakat bu durum, Din söz konusu olunca muteber bir soru değildir, açıktır ki Din vardır... Artık en önemli sorular, dinin insan hayatına hizmet sunma hedefleriyle ilgilidir, geliştirilebilir mi, eğer geliştirilebilirse en verimli şekilde ne yolla olacağıyla ilgilidir. Bu endişelerin baskısıyla dini inançların gerçekliği sorunu tamamen geri planda kalmış, onun yerine pratik faydası sorunu, dikkatlerin merkezini işgal etmek üzere ön plana çıkmıştır.*²⁵⁵

²⁵² John Hick, FR, s. 77.

²⁵³ Aynı yer.

²⁵⁴ John Hick, FR, s. 78.

²⁵⁵ Aynı yer.

c) Hakikat yerine Fayda Merkezlilik

Tarih perspektifinde, can çekişmekte olan inanç çağının yerini alan, önceki objektif dini hakikatler anlayışının yerine geçen, bu pragmatik vurgular mıdır? Dinin Faydası kitabındaki meşhur makalesinde, John Stuart Mill, agnostik gözlemleriyle benzer teşhisler öne sürer;

“Eğer din veya onun her hangi bir bölümü doğru ise faydası, delilsiz olarak peşinden gelecektir. Eğer yaşamak zorunda olduğumuz bir evrenin idaresi altında isek, nasıl öyle değerlendirildiğini tahayyül etmek güç ama eşyanın düzenini aslına uygun olarak bilmek, faydalı görülmemiş olmalı. Kişi, ister bir sarayda veya zindanda olsun, mutlu veya mutsuz olsun, hiçbir şey ona nerede olduğunu bilmekten daha faydalı olamaz. İşte bu nedenle, dini öğretileri bir kez pozitif olgular olarak kabul ettiler, böylece kendi varlıklarından ve çevresindeki nesnelerin varlıklarından bir daha şüphe etmediler. Dolayısıyla onlar için inanmanın faydasını sorgulamak mümkün olamazdı. Dinin doğruluğuna dair kanıtlar, ikna ediciliğini büyük ölçüde kaybedene kadar, faydasının iddia edilmesine ihtiyaç duyulmadı. Dinin faydası argumanı, inanmayanlar için onları iyi niyetli bir ikiyüzlülüğe (a well meant hypocrisy) ikna etmek için bir cazibedir aslında. Yarı imanmışlar için ise zaten kararsız olan imanları belki sarsılabilir diye gözlerini başka tarafa çevirmek ya da hissedebileceği herhangi bir şüpheyi açıklamasına engel olma gayretidir. Çünkü insanlık için böylesine önemli bir yapının temellerine karşı güvensizlik duyulması durumunda kişiler, yıkılacağı korkusundan dolayı nefeslerini bile kontrol altında tutmak zorunda hissederler.”²⁵⁶

Mill'in ifadeleri, çağdaş Amerikan toplumunun genel din anlayışında olduğu gibi 19. yüzyıl yarısı İngiltere'sini refere etmektedir. Bertrand Russell'in (20. yüzyılın ikinci yarısına kadar mutlu bir şekilde yaşadığı halde, aynı zamanda bir 19. yüzyıl rasyonalisti) eleştirel sözlerini hatırlatıyor; "Din doğrudur ve bu nedenle inanmalıyız diyen kişilere saygı duyabilirim. Fakat faydalı olduğu için dine inanılmalıdır diyenlere karşı ise ancak derin bir tiksinti duyabilirim. Söyledikleri doğru mu değil mi acaba diye araştırmak ise tamamen zaman kaybıdır!"²⁵⁷

²⁵⁶ J.S. Mill, Three Essays on Religion (London: Longmans, Green & Co, 875), pp. 69-70; John Hick, FR, s. 79.

²⁵⁷ Bertrand Russell, Why I Am Not a Christian (London: George Allen & Unwin Ltd., 1957), p. 172 (New York: Simon & Schuster, Inc., 1957), p. 197; John Hick, FR, s. 79.

Doğruluktan ziyade faydalılık üzerinde duran günümüzdeki yoğun vurguları, İncil'deki büyük inanç modellerinin düşünceleri ile kıyaslayacak olursak, daha ilk bakışta şaşkın bakışlarla adeta çarpılarak geri döneriz. Tanrı'ya ibadet ve hizmet ile 'Din'e ilgili olmak' arasında derin farklılıklar vardır.

d) Değer Biçme Rolünün İnsana Geçişi

Tanrı, eğer varsa, bizim yaratıcımızdır, güç bakımından olduğu kadar değer bakımından da sınırsızca üstündür. "O'nun gözlerinde bütün kalpler açıktır, bütün arzular bilinir ve hiçbir sır gizli kalmaz." Diğer yandan, kendi tercihimize bağlı olarak seçip izleyebileceğimiz çeşitli ilgi alanlarından biri olarak önümüzde durmaktadır. Din veya dinlerle ilgilenirken değer biçen rolünü, biz işgal etmekteyiz. İlahi yargı ve merhametten önce kimseyi yargılamak doğru değilken Tanrı da şu an bizim yargılayıp değer biçtiklerimiz arasındadır! Artık Tanrı'nın sadece bir idea/kavramsal düşünce olarak içinde rol aldığı, tarihte izini rahatça sürecebileceğimiz bir fenomen olarak 'Din' i kolayca tanımlayabilir, analiz edebilir ve hatta revize dahi edebiliriz. Artık Tanrı, İncil'de olduğu gibi kişinin önünde huşu ile boyun eğerek ibadet ettiği, hizmet ederek yükselmeye koştuğu, yerlerin ve göklerin yaşayan Rabb'i değildir.²⁵⁸

e) Bilimsel Çalışmaya Uygunluk Kriteri

Şimdi oldukça yaygın ve egemen anlayış olan, insan kültürünün boyutlarından sadece biri olarak değerlendirilen 'Din' anlayışının tarihi kaynakları oldukça açıktır. Bu din anlayışı, giderek teknolojikleşen bir toplum içindeki mantıksal gelişmeyi gösterir ki, değişik şekillerde isimlendirilebilir; bilimcilik, pozitivizm ve natüralizm. Bu gelişme, oldukça etkileyici ve hala sürmekte olan bilimsel bilgi artışının neden olduğu; *ilgili fenomene ancak bilimsel araştırma metotları uygulanırsa gerçekliğinin ortaya konabileceği ve başarıya ulaşılabileceği varsayımı üzerinde temellenir. Bilimsel çalışma için Tanrı uygun bir fenomen değildir. Fakat Din uygundur*; tarihi, fenomenolojisi,

²⁵⁸ John Hick, FR, s. 80.

psikolojisi, sosyolojisi ve karşılaştırmalı çalışmaları yapılabilir. Bu nedenle Din, çok sayıda ve yoğun araştırmaların konusu olmuştur. Tanrı ise zorunlu olarak bu kompleks din fenomeninin içinde betimlenen bir kavram haline indirgenmiş bulunmaktadır.

3.3.5. Konatif Din Dili

Randall' ın din dilinin non-kognitif karakterini savunan teorisi benzeri bir diğer işlevsel din teorisi de R. B. Braithwaite²⁵⁹ tarafından savunulmaktadır. Braithwaite, dini iddiaların öncelikle etik bir işlev yerine getirdiğini düşünmektedir. Etik ifadelerin amacı, Braithwaite'e göre; "...iddiada tanımlanan belirli bir yönetime göre eylemde bulunma niyetini" açıklamaktır. Kişi, şöyle ya da böyle davranmalı iddiasında bulunduğu, aslında şöyle ya da böyle davranmanın yapabileceğinin en iyisi olduğuna karar verdiğini deklare etmektedir.²⁶⁰

Bu nedenle şüphesiz, konuşmacı başkalarına da bu davranış yöntemini tavsiye eder. Dini ifadeler, aynı şekilde, belli bir genel politikaya veya yaşam tarzına bağlanmayı açıklar ve önerir. Örneğin, bir Hristiyan, "Tanrı, sevgidir" (agape) iddiasında bulunurken aslında ifade ettiği "...agapeistik (ilahi sevgi merkezli) yaşam tarzını takip etme niyetidir." ²⁶¹

Braithwaite, bir sonraki soruyu gündeme getirir; iki din (varsayalım Hristiyanlık ve Budizm) aynı yaşam politikasını öncelikle önerdiğinde, hangi manada bunlar farklı dinlerdir? Elbette ritüellerde geniş farklılıklar var ama Braithwaite'e göre onlar, nispeten önemsizdir. En büyük ayrışma, yaşam tarzlarının bağlı bulunduğu iki dinle ilişkili farklı hikâye (mitler ve kıssalar) setlerinde yatmaktadır.

²⁵⁹ John Hick, FR, s. 80.

²⁶⁰ Braithwaite, Nature of Religious Belief, pp. 12—14; John Hick, FR, s. 80.

²⁶¹ John Hick, FR, s. 80.

3.3.4.1. İnsan Bilincinin Öyküsellliği²⁶²

Braitwaite göre, bu mesellerin (kıssa, öykü, hikaye)²⁶³ doğru olması da hatta doğru olduğuna inanılması dahi gerekli değildir. Dini kıssalar ve dini yaşam formları arasında ilişki, "...psikolojik ve nedenseldir". Psikolojik olarak denenmiş bir olgudur ki; eğer bir yaşam politikası kişilerin zihinlerindeki belli kıssalarla ilişkili ise çözümlenmesi ve doğal eğilimlerinin zıddına bir hareket tarzına dönüştürülmesi, birçokları için daha kolay gelmektedir. Kıssalara inanılmaması durumunda dahi, bir kıssa ile ilişkilendirilmiş davranış politikasıyla kurulan psikolojik bağın birçok kişide kayda değer bir şekilde zayıflamadığı görülmüştür. Nitekim İncil ve Dua Kitabı'ndan sonra İngiliz Hristiyanlarının dini hayatında en etkili eser, hikâyelerinin açıkça hayal mahsulü olduğu tescillenen John Bunyan'a ait "Çarmih Yolcusu"²⁶⁴ kitabıdır.

Özetle Braitwaite der ki; "Dini bir önerme, yalnızca önermeler de değil bir kısım hikâyeler de olabilir, üstü kapalı ya da açık bir şekilde, eğer yeterince genel bir ahlaki prensip içeriyorsa, bana göre, belirli bir davranış politikasını gerçekleştirme niyetinin ifadesidir."²⁶⁵

Tartışmaya açık bazı sorular gündeme gelebilir;

1. Randall gibi Braitwaite de dini ifadelerin, gerçekte, dini şahsiyetlerin büyük çoğunluğunun kullanmakta olduğundan farklı bir işlev gördüğünü düşünmektedir. Braitwaite'in Hristiyanlık anlayışına göre Tanrı, ilişkili olduğu kurgusal hikâyelerde yalnızca bir karakter rolüne sahiptir.

2. Braitwaite'in din dili görüşü üzerinde temellenen "etik teori" şudur ki; ahlaki iddialar, iddiacının iddiasında belirttiği şekilde davranma niyetini ifadesinden ibarettir. Örneğin, "Yalan söylemek yanlıştır" demek "Asla yalan söylemeyeceğim" anlamına gelir. Eğer durum böyle ise öyle olmalı ki; yanlış davranmaya niyet etmek mantıken imkânsız olmalı. "Yalan söylemek yanlış ama yalan söylemeye niyetliyim" demek salt çelişki olurdu. Tıpkı "Asla yalan söylememeye niyetliyim (=yalan söylemek yanlıştır) ama şuan yalan söylemeye karar verdim" demek gibi. Ama bu açıklama, yaşamakta

²⁶² Recep Alpyağıl, Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik?, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 110.

²⁶³ TDK

²⁶⁴ John Hick, FR, s. 81.

²⁶⁵ Aynı yer.

olduğumuz gündelik ahlaki hayatla çelişmektedir; insanların birçok defa bile bile yanlış davranmaya karar verdikleri herkesin malumudur.

3. Braitwaite'e göre Hristiyan kıssaları, çok farklı mantıksal tipleri refere ederler: a) İsa'nın hayatı hakkındaki basit tarihi ifadeler, b) Nihai yargı ve yaratılışa inancın mitolojik açıklamaları ve c) Tanrı'nın varlığına inanç hakkındaki ifadeler. Sadece birinci kategorisi, Braitwaite'in kendi “**story as/olarak hikaye**”; "...bir önerme veya önermeler seti ki; deneysel testten geçebilecek basit tecrübi önermeler” tanımına uygun düşmektedir. "Tanrı, Mesih'in şahsında dünya ile uzlaşıyor" veya "Tanrı, insanı sever" gibi ifadeler ise Braitwaite'çi anlamda hikâyeler oluşturmuyor. Bu nedenle, onun dini kıssalar kategorisi, dini ifadelerin nispeten sadece çevresel bir tipini dikkate almaktadır; Tanrı'yı refere eden daha merkezi, daha direkt/dolaysız ve apaçık dini ifadelere uygulanması mümkün değildir. Kişileri agapeistik hayat tarzına yönelten, büyük ölçüde kişilerin Tanrı inançlarıdır. Henüz en önemli inançlar, çözümlenememiş durumdadır. Braitwaite'in sunmuş bulunduğu çözüm, gerçek inanç problemleriyle aynı kategoriye yerleştirilemeyen zaten sorunsuz hususlarla ilgilidir.²⁶⁶

3.3.4.2. Egoist Etiğin Ateistikliği

4. Braitwaite, kişinin Tanrı hakkındaki inançlarını, kişiye psikolojik takviye sağladıkları için pratik getirileri yönünden ele alıyor. Fakat meselenin olası bir diğer yönü, hem rasyonel hem de çekici belirli bir hayat tarzına bağlı bu inançların ahlaki boyutudur. Bu yaklaşım, İsa'nın ahlaki öğretisinin karakteriyle tutarlı görünmektedir. O, insanlardan derin arzularına zıt bir yaşam tarzını talep etmez. Eğer öyle olsaydı, birtakım sıra dışı dengeleyici teşvikler gerekirdi. Aksine onlara yaşadıkları dünyanın gerçek tabiatına daha uygun olanı ve bunun ışığında, en derinlerdeki arzularını gerçekleştirebilmenin yolunu öğretmekteydi. Bundan başka İsa, büyük ölçüde, eyleme geçirmek için başkaca hiçbir bir motivasyon sunmadı. Peşinden koşulacak ne yeni bir hedef ne de benzer bir amaç için yeni bir teşvik sundu. Bilakis kendisinin betimlediği tarzda yaşanırsa, dünyada daha rasyonel bir şekilde yaşanabileceğinin görüleceği yeni bir

²⁶⁶ John Hick, FR, s. 81.

algılama modu veya vizyonu önerdi. Eğer dünya gerçekten çıkarlar arenası ise herkes kendini, kendine ait olanı ve komşularını rekabet egoizminden korumalıydı. Böylesi bir ortamda güvensizlik duygusunun yeterince doğal olduğunu açıklıyor ve yaşam için değiştirilecek çeşitli tutumlar ve politikalar öneriyordu. Eğer insan yaşamı, hayvan yaşamının bir formu ise, aslında insan medeniyeti, hayvan diş ve pençelerinden daha az tehlikeli olmayan kendini savunma endişesinin sadece daha kurnazca işlediği kibar bir orman ise işte o zaman değişik şekillerde zarar görmemenin yollarını aramak tamamen daha rasyoneldir. İster diğerleri üzerine fiziksel, psikolojik, ekonomik veya politik otorite kurmak suretiyle isterse beğenip kabullenme formunda olsun, güvenlik arayışı insani koşullara göre değişiklik arz etmektedir. İsa, yanlış bir dünyevi varsayıma dayanmakta olan bu egoist tutum ve amaçları, ateistik olduğu gerekçesiyle reddetti. Ateistik çünkü bir Tanrı olmadığını var sayıyor. Olgulardan uzak idealler kuran ve insanlara hayatlarının gerçeklerinden ziyade bu ideallere göre yaşayan kişiler olmayı tavsiye eden anlamında söylüyorum; İsa, bir idealist olmaktan uzak biriydi. Aksine İsa, bir realistti; çünkü realite teistiktir. İşte tam da bu nedenle O, evrenin gerçek tabiatı tarafından öğrenilen bir şey olarak “komşun kendinle eşdeğerdedir” anlayışında bir yaşam tarzını işaret etmiştir.²⁶⁷

İsa, kişileri gerçeklik şartları içinde yaşamaya yönlendirdi. O'nun ahlakı, sıradan insan pratiğinden farklıdır, çünkü O'nun realite anlayışı, bizim sıradan insani görüşümüzden farklıdır. Egoist etik, nihayetinde ateistik olmasına karşın, İsa'nın etiği kat'i ve tutarlı bir şekilde teistiktir. İsa'nın tanıttığı şekliyle Tanrı'ya içtenlikle gerçekten iman edilecek olursa, ortaya konan yaşam tarzı da uyumlu olmalıdır. Pragmatik ve bir manada ihtiyatlı olan İsa'nın ahlak öğretisi, taş ve kum üzerine inşa edilen “iki ev meseli”nde çok açık bir şekilde görülmektedir.²⁶⁸

3.3.4.3. İsanın Realistliği ve Realitenin Teistliği

Bu kıssa ifade etmektedir ki evren, kişi hayatını sağlam ve kalıcı temeller üzerine kursun diye İsa'nın betimlediği realite üzerine kurulmuştur. Aksi halde karşı tarzda

²⁶⁷ John Hick, FR, s. 82.

²⁶⁸ Matthew 7:241; John Hick, FR, s. 82.

yaşamak, varlığın "doğasına aykırı" hareket etmektir ve nihai felaket ile mahkeme olunmaktır. "İki yol meseli"nde de aynı çağrışım vardır; biri hayata götürür, diğeri ise yok oluşa.²⁶⁹

İsa, dinleyicilerinin gerçeklik şartlarında yaşamak istediğini varsaydı ve onlara realitenin gerçek doğasını anlatmakla uğraştı. İnsan zihni, fıtratı gereği/doğuştan gelen yapısı sebebiyle, Agape/Mutlak Sevgi olan Tanrı realitesine iman etmeye ve doğal olarak agapeistik hayat tarzına meyyaldir. "İyi meyve ancak iyi ağaçtan gelir"²⁷⁰ misali, yine de realiteye ve agapeistik yaşam tarzı içindeki Tanrı otoritesine iman, ancak iman, asli anlamında alınırsa olabilir, sadece sembolik anlamda olamaz. Rasyonel ve çekici bir yaşam stilini farklı kılmak için, dini inançlar gerçek iddialar olarak kabul edilmelidir, yalnızca hayal ürünü kurgular değil.²⁷¹

Hick'in konatif din dili anlayışlarına yönelik önemli tespitleri ve akabindeki yerinde eleştirilerinin İslam'daki kıssa anlayışı ile paralellik arzetmesi kayda değer bir husustur: Bizzat Kur'an'ın birçok ayetinde (En'am 25; Enfal 31, Nahl 24 vb.) Allah'ın kudretiyle bağlantı kurularak anlattığı kıssalara mitoloji (üsture) denilmesine şiddetle karşı çıktığı görülmektedir. Kur'an, anlattığı kıssaların en güzel (Yusuf:3) ve gerçek/hak olduğunu (Kehf: 13) vurgulamaktadır. Burada dikkat çekici olan, Kur'anın bir sözlü anlatım şekli olan kıssa (öykü)'nin ifade gücü ve güzelliğini öne çıkarırken, aynı zamanda anlattıklarının gerçekliği hususunda ısrarıdır. Yani, masal ve mitolojiler ne denli güzel bir söz formu içinde takdim edilirse edilsin, gerçeği dile getirmediikleri için reddedilmektedirler. Bu durum, Kur'an'ın ifadelerinin bilgi verici (kognitif) olma özelliğine ne kadar çok değer verdiğini göstermektedir.²⁷²

Ayrıca R. Bultmann ve Tillich'e göre mitleri, nesnel karşılıkları bizim tecrübemizde bulunan ama sözlük diline çevrilmesi imkansız olan dolaylı anlatım araçları olarak görmek gerekir. "Mit'e yöneltilen en ağır eleştiri", diyor Tillich, "Onu yorumlamaya çalışmaktır." Son tahlilde Mit'in parçalanması ve harfî harfine alınması

²⁶⁹ Matthew 7:13-14; John Hick, FR, s. 83.

²⁷⁰ Matthew 7:16f; John Hick, FR, s. 83.

²⁷¹ John Hick, FR, s. 83.

²⁷² Turan Koç, a.g.e., s. 127.

konusunda kesin bir tutum takınacak olan rasyonel eleştiri değil, bizzat dini eleştiri olacaktır. Zira iman, eğer sembollerini harfi harfine alınacak olursa, putperestleşir.²⁷³

Öte yandan, kıssaların fonksiyonunun sevgi dolu bir hayat ve ahlak siyasetinin oluşturulmasına indirgeme gayretlerine birçok açıdan katılmak mümkün değildir. Kur'an'ın (ve İncil, Tevrat gibi kitapların) anlattığı kıssaların elbette böyle bir fonksiyonu da vardır. Ancak kıssaların veya bunlara ilişkin teemmül ve tefekkürün insanın gizli yeteneklerini geliştirebileceği pek hesaba katılmamış görünüyor. Hatta Braitwaite, Price'in dediği gibi, ruhi yeteneklerle ahlaki olanlar arasında bir ayırım yapmamaktadır. Öyle ki, geliştirildiklerinde Tanrı'nın varlığı ile ilgili teistik iddiaların doğruluk veya yanlışlığına ilişkin bir delil bulmamızı sağlayacak gizli ipuçlarının bulunabileceğini hesaba katmamaktadır. Onun teistik dünya görüşü, insan hayatına ait olgu ve olayları görmek gibi, bütünüyle içkin bir dünya görüşü olarak kalmaktadır. Braithwaite'in görüşü kabul edilecek olursa, Tann'nın varlığı ve sıfatlarını neredeyse sadece bir hikaye olarak görmek gerekecektir. Oysa bir teist için bu hikayelerin doğru olması ve gerçeği yansıtması başka hiçbir şeyin olamayacağı kadar önem arz etmektedir. Burada bu kıssaların dini söylemde sahip oldukları statü başka bir dil birimine çevrilmeye çalışılmaktadır; yani daha açık bir biçimde söyleyecek olursak, din ahlaka indirgenmek istenmektedir. Oysa din, M. Aydın'ın dediği gibi, ne salt bir ahlak sistemi, ne de birtakım meseller eşliğinde getirilen bir yaşama siyasetidir. Konfüçyanizm dışarıda tutulacak olursa, bütünüyle ahlaki davranış kalıplarına indirgenebilecek hemen hemen hiçbir yüksek din yoktur. Tüm bu yüksek dinler aynı zamanda metafiziksel ve kozmolojik iddialarda da bulunmaktadır ve teistin ahlaki davranışla ilgili bir tavsiyesi Tanrı'nın var olduğunu söyleyen metafizik iddiadan bağımsız değildir. Yine sözgelimi İslamiyetin, evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili kozmolojik iddialarını, bu iddialarla ahlak arasında bir ilişki kurmamız mümkün olsa bile, ahlaki hükümlere indirgeyemeyiz. Mümin, yaratma olayını tam olarak anlayamasa bile bunu gerçek bir hadise olarak anlamakta ve değerlendirmektedir. Dolayısıyla o kıssalarda anlatılan olayları bilgi verici ve gerçek olaylar olarak görmektedir.²⁷⁴

²⁷³ Turan Koç, a.g.e., s. 98.

²⁷⁴ M. Aydın, Din Felsefesi, s. 99-101; Turan Koç, a.g.e., s. 127.

Din dilinin olgusal bir dil olduğunu göstermek veya doğrulamacı tahlillerin yetersizliğini ortaya koymak ve onların eleştirilerinden kurtulmak için ortaya atılan bu tür konatif tahliller, din dilinin anlaşılması açısından elbette yararlı olmuştur. Ama kıssaları, kognitif temelden yoksun bir dolaylı anlatım aracı olarak görmek, onları sadece fonksiyonları açısından değerlendirmek dinin bütünlüğüne ve evrenselliğine indirilmiş en büyük bir darbe olur.²⁷⁵

Anlatım açısından mitlerin en önemli özelliği, sembolleri sembolize ettikleri şeylerden bilinçli bir şekilde ayırt etmemiş olmalarıdır. Mitik bilinçte öznel olanla, nesnel olan arasında kesin bir ayırım bulunmaz. Bu bakımdan, mit ile sembolün gerçekliğe nüfuzları birbirinden farklıdır ve verdikleri cevaplar da iyi tanımlanmış sorulara verilen cevaplar değildir. Aralarındaki en belirgin fark; sembol statik bir mahiyet arzettiği halde mitin, olay ve entrikalarından dolayı, daha dinamik ve canlı olmasıdır. Bu bakımdan, mite "hareketli sembolizm" bile demek mümkündür.²⁷⁶

Daha çok ilk dönemlerde yaşamış olan bazı insan veya toplumların dini' tecrübesinin bir ifadesi olan mitoloji dramatik, çağrıştırmacı ve çarpıcı bir hikaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar gerçekliğin algılanmasını, dini' ve metafiziksel fikirlerin aktarılmasını hayali ve tasviri hikaye kalıplan içinde sunan sözlü anlatım şekilleridir. Mitler düzmece ve hayali olan şeylere işaret etmeleri yanında, felsefi soyutlamalar ve dini önermelerle ifade edilemeyecek kadar karmaşık ve derin olan gerçeklikleri anlatma aracı olarak da işlev görürler. Bu bakımdan, bunları "çok güçlü bir fenomen olarak hissedilen, ama bütünüyle zaptedilemeyen gerçekliğin özümsemişi ve sindirildiği bir form" olarak anlamak da mümkündür. Söyleyeceklerini mantiki' söylemin açık seçikliği içinde değil; puslu, esnek ve insanın varoluş şartlarını kucaklayan bir zeminde dile getirirler. Mitler güç ve sıcaklıklarını bir yerde bu özelliklerine borçludurlar. Onlarda çözümlemeci düşünmenin parçalamadığı bir bütünlük ve doğrudan doğruya olma durumu vardır. Toplumun başlangıcı, sonu, değerleri, kısaca bütün mükeddaratı mitlerde dile gelir.

Mitik söylemin gerçekliğe tekabüliyetine gelince; yukarıda mite ilişkin tanımları verirken gördüğümüz gibi, çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Carl Jung ve R. Bultman gibi düşünürlere göre, miti en geniş anlamı ile yararlı bir düzmece olarak görmek gerekir.

²⁷⁵ Turan Koç, a.g.e., s. 127.

²⁷⁶ Aynı yer.

Jung miti, 'iç ruhi' dramın yansıtılması ve kollektif bilinçaltının bir ürünü olarak görür. Buna göre, mit doğrudan doğruya insanın tecrübesiyle ilgili, unsurlarını bireysel rüyalarda takdim eden kollektif bir rüya olmaktadır. Yani biz sezgisel olarak tanınan mitolojik formlar ve evrensel kalıplar içinde rüya görürüz. R. Bultman'ın mitin nesnel karşılığı konusundaki yaklaşımı ise daha aşırıdır. Ona göre, mitin gerçek gayesi dünyanın nesnel bir tasvirini vermek değil; fakat insanın içinde yaşadığı dünyada kendisine ilişkin anlayışının ifadesidir. Bu bakımdan mitleri kozmolojik olarak değil, antropolojik olarak veya daha ileride ekzistansiyel bir ifade tarzı olarak yorumlamak gerekir. Kısaca, mit insanın dünyası, kendi etkinlik ve acılarının dayanağı ve sınırı olarak tecrübe ettiğini sandığı güç ve varlıkların kendi duyguları, düşleri ve yeterliliklerini dile getiren terimlerle ifadesinden başka bir şey değildir. Bu yaklaşıma göre, sözgelimi Adem'in yeryüzüne inışı ve Hz. İsa'nın bakireden doğuşunu dile getiren "mitler" bütünüyle kaldırıp atılmıyor. Bu tür mitler, bizi şu ya da bu şekilde bir kavrayışa götürmektedir. Ancak, bunların modern ve mitik olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması gerekir. Burada, gözönünde bulundurulması gereken en önemli husus, mitin nedensel özelliklere sahip olduğudur. Bu durum mitlerin, ilkel bir bilim olduğunu gösterir. Öyleyse yapılacak iş, onu modern bilime uymayan yönlerinden arındırmak ve ruhi durumumuzdaki izdüşümlerini bulmaya çalışmaktır.

R. M. Hare ile R. B. Braithwaite de buna benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Hare'e göre, dini kıssalar (ve ifadeler) olgusal yönden boştur; ancak bunları bütünüyle anlamsız olarak değerlendirmek yanlış olur. Doğrusu, kıssalar anlamlılıklarını kendisinin blik dediği "köklü bir tutum"dan alırlar. Bu tutum yapmacık değil, ona sahip olan için son derece anlamlı ve önemli olan, yani onun hayat tarzını oluşturan ve tecrübesini kendilerine dayanarak yorumladığı ilkelere işaret eder. Burada kognitif unsurlardan çok varoluşsal unsurların ağır bastığı bir yaşama siyaseti söz konusudur. Dolayısıyla dini kıssaların (genel anlamda dini ifadelerin) doğrulukları ve anlamlılıkları, bunların bu ifadeleri kullananların hayatlarında oynadıkları rol ya da fonksiyonlarda ortaya çıkar.²⁷⁷

Braithwaite, dini kıssa ve mitlerin temelde bir eylem siyasetine bağlanma deklerasyonları, bir hayat tarzına teslimiyetin dile getirilişi olarak görülmesi gerektiğini savunur. Genelde ahlaki hükümler ihtiva eden sözlü anlatımlar olarak görmek gerekir.

²⁷⁷ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012, 13. Baskı, s. 127.

Dolayısıyla ifade edilebilen, ama bir iddia olarak ileri sürülemeyen bu ahlak ve yaşama siyasetinin ait olduğu çerçeveden soyutlanarak anlaşılması mümkün değildir. Mitolojik söylem, insana nasıl bir hayat tarzını seçmesi gerektiği konusunda bazı ipuçları verir, psikolojik destek sağlar ve seçtiği hayat tarzını yaşamasında yardımcı olur. Bu bakımdan, bunların sözlük anlamında doğru olmaları gerekmez. Ona göre, bir kıssayı anlamamanın en iyi yolu, onun, en temel anlamı ile yani vermek istediği ahlaki mesajla anlaşılmasıdır.²⁷⁸

Ancak, son zamanlardaki araştırmalar mit ve dini kıssaların mahiyetine ilişkin daha aydınlatıcı izahlar getirmiştir. Bu izahlara göre, Kur'an ve İncil gibi kutsal kitaplarda anlatılan kıssalar, büyük ölçüde varoluşa ilişkin anonim bir anlayışı sergilemektedir. Buna göre bu kıssalar fiilen vuku bulmuş olayların hikayesi olmuş oluyor. Dolayısıyla Bultmann'ın görüşüne ilave olarak, ilkel bilimden daha fazla şeyler içerdiği şeklinde görmek gerekmektedir. O halde kıssalar, dinin vermek istediği mesajı iletmenin güçlü bir "dolaylı anlatım" şekli olarak görülebilir. Bu kıssalarda, insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumu bulunduğu kadar, onun bağımlılık duygusunu pekiştiren, belli bir hayat tarzını yansıtan unsurlar da vardır. Ama dahası bunların gerçeğe tekabül etmeleri de sözkonusudur. Zira salt düzmeceye dayanan hayali hikayelerin insan hayatını belirlediğini söylemek mümkün değildir. Bu kıssalar ve ortaya koyduğu imajlarla bize gerçeğe tekabül eden önemli bir mesaj verilmektedir.²⁷⁹

Braithwaite'in, dini öğretisel cümlelerin niçin belirli empirik olgulara, bilimsel varsayımlara ya da mantık ve matematiğin doğrularına ilişkin önermeler değil de davranış belirten niyetler öne sürdükleri iddiası ve bunun altında yatan nedenler ile Wittgenstein'in inanmayı "sanma", "kanaat" ya da "fikrine sahip olma" ve "bilme" den farklı tutan yaklaşımı ve onu bu fikre götüren nedenler arasında büyük bir benzerlik sözkonusudur. Bu bakımdan, bunlardan birine yöneltilen bir eleştiri bir yerde öteki için de geçerlidir. Gerçekte onları böyle bir görüşü benimsemeye iten şey dini iddiaların yanlışlanamaz türden iddialar olduğu kanaatidir. Yani bilimsel iddialar deneyle çürütülebildiği halde dini iddialar böyle değildir. Oysa sözgelimi Swinburne'un şu itirazı son derece yerindedir: Eğer "reddedilebilirlik"le sonuca götürücü bir biçimde "yanlışlanabilirlik" kastediliyorsa

²⁷⁸ Mehmet Aydın, a.g.e., s. 127.

²⁷⁹ Turan Koç, a.g.e., s. 120-123.

bu durumda bilim konusunda hatalı bir görüş kabul ediliyor demektir. Öyle ki bilimsel varsayımlar da reddedilebilir ve sonuna kadar yanlışlanabilir varsayımlar değildir.²⁸⁰

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Müminin; Braithwaite'in kastettiği anlamda kendini bir "davranış siyasetine" verdiği veya Wittgenstein'in söylediği anlamda belli bir hayat tarzına tercüman olan bir dil oyunu oynadığı görüşü genelde anlaşılır ve bir yere kadar doğrudur da. Ama son tahlilde, dinin mahiyetini yanlış takdim ettikleri açıktır. Wittgensteinci için din, hayatımıza asli düzeyde yön veren inançlar sistemi olarak bir hayat tarzını ifade eder. Ancak, davranış ve tercihlerimizi belirleyen dini teslimiyetin gücü hesaba katılacak olursa, bu görüşün İslam ve Hristiyanlık gibi, büyük dünya dinlerinin rolünü çarpıttığı söylenebilir. Dinler, bizim temel yaşam şekli ve hayat tarzlarımızdan ibaret değildirler; tersine bizi eleştirir, yeni bir hayat tarzına çağırır ve dönüştürürler. Sözgelimi İslam, salt bir yaşam tarzından ibaret olsaydı, onun mesajını kabul eden müşrik Mekke toplumunun kendisini kritik edip yeni bir hayat tarzı benimsemesi mümkün olmazdı. Dahası böyle bir mesajı almaması gerekmez miydi? Din dilini kendi alanı dışına taşıyarak değerlendirmeye çalışan indirgemeci yaklaşımlar ne ölçüde tutarsızsa, onu başka dil alanlarından tecrit ederek, kendi içine kapalı bir özel durum dili olarak yorumlamak da o ölçüde tutarsızdır. Çünkü din dili dediğimiz etkinlik (söylem), kendi kendine yeten, bağımsız bir söylem değil; doğal dilin kural ve kategorilerini paylaşan, kavramlarından yararlanan ve sentaksını içeren bir söylemdir. Öyleyse tutarsızlıklar ve çelişkiler, bu kurallar içinde giderilmeye çalışılmalıdır. Dini söylemin kendine özgü bir dil veya bir hayat tarzının ifadesi olduğunu, dolayısıyla anlaşılabilirlik kıstaslarının kendi içinde bulunduğunu kanıtlamak mümkün değildir.²⁸¹

Ayrıca İslamın kendi iman esaslarının açık, basit ve rasyonel olduğunu vurgulaması, Allah'a imanın (aklı ve bilgiyi aşan) iradi bir sıçrama ile değil, empirik ve epistemik birtakım aşamalardan geçildikten sonra ulaşılabilen (bilginin imkanı ile temellenen) bir son nokta olduğunu göstermektedir.²⁸²

Braithwaite, “doğrulama ilkesi” yerine “kullanım ilkesi”ni ikame eden 1930'lardan sonrası ılımlı Mantıkçı Pozitivistleri takip ediyor. İfadenin anlamının artık

²⁸⁰ Turan Koç, a.g.e., s. 120-123.

²⁸¹ Turan Koç, a.g.e., s. 245-246.

²⁸² Hanifi Özcan, a.g.e., s. 87.

“salt olgusal karşılıkta” değil “kullanımda” olduğunu kabul ediyorlar. Henüz Mantıkçı Pozitivizmin tehdidi bütünüyle ortadan kaldırılamamıştır. Çünkü bu tutumda Mantıkçı Empirizmin ruhundan hiçbir sapma görülmemektedir.²⁸³ Dini, ahlaki ilkelerden ibaret görme arayışından başka bir şey değildir.

İncelememiz boyunca tartıştığımız iddialı görüşlerin felsefi açıdan önemli yorum ve yaklaşımları olmakla birlikte ciddi eksikleri ve aşırıkları olduğunu gördük. Din dili konusundaki bu aşırı yaklaşımlar; kaba antropomorfizm, aşırı sembolizm, katı doğrulamacı analiz, din dilini ait olduğu alanın dışına taşımak ve onu özel bir durum dili olarak görmek veya öyle değerlendirmek şeklinde özetlenebilir. İşte bu tam da böylesi bir arenada, John Hick ve R. Swinburne gibi filozoflar, geleneksel teizmin temel dini ifadelerinin olgusalılık, doğrulanabilirlik ve anlamlılık açısından savunulabileceğini göstermeye çalışmışlardır.²⁸⁴

3.4. Eskatolojik Doğrulama

Din dilini, dini tecrübe sayesinde “doğrulama ilkesi”ne uygun bir dini doktrin şeklinde yeniden formüle etme imkânını arayan Hick, teolojik söylemin mantığının pratik açıdan bu dünyada doğrulanamaz olsa bile olgusal bir anlamı olduğunu savunur. Teolojik yargılar, iddialardır ve diğer deneysel iddialar ile aynı derecede çürütülebilirlerdir. Fakat bu, sadece ilke olarak mümkündür, çünkü sorunu çözmeye izin veren unsurlar hipotez olarak sadece ölümden sonra bilinebilir. Ian Crombie, doğrulama ilkesinin din aleyhine olmak zorunda olmadığı iddiasını belki daha önce dillendirenlerdendir. Ian Crombie ve John Hick, bu görüşün en etkili savunucularıdır. Crombie, “Tanrı’nın merhametli ve iyi olduğunu kesinlikle yanlışlayacak herhangi bir şey olup olmadığını” sorduktan sonra yine kendisi cevaplar; “Evet, tümüyle, ezeli olarak, çaresiz biçimde saçma bir ıstırap. Fakat böyle bir ıstırapın var olduğunu kanıtlayamayız; çünkü tablonun bütünü asla görmüyoruz”²⁸⁵

Crombie’nin son cümlesi “tablonun bütünü asla görmüyoruz” ifadesinden yola çıkarak “Tanrı’yla ilgili sorulara, ahirette bile cevap veremeyeceğimiz anlamına gelir mi?”

²⁸³ Turan Koç, a.g.e., s. 212.

²⁸⁴ Turan Koç, a.g.e., s. 248.

²⁸⁵ Frederick Ferre, Din Dilinin Anlamı, (çev: Zeki Özcan), Alfa 1999, s. 70.

şeklinde düşünen Hick şöyle bir cevap geliştirir; “Kuşkusuz imanın psikolojik sınırlarını gösterebiliriz. Buna rağmen imanın mantıksal sınırı yoktur ki, bu sınırın ötesine geçtiğinde akıl dışı olsun.” Ve şunu ekler; “Doğrulamanın özü rasyonel şüphenin giderilmesidir.”²⁸⁶ Eğer eğer ahiretteki hayat gerçekse, Tanrı’nın Krallığındaki hayatın tecrübesi (belki de vizyonun gerçekleşmesiyle mutlu kılan tecrübesine bağlı tecrübe), Tanrı’ya imanı doğrulamaya yeter.²⁸⁷

Doğrulamacı analizin kendisi de “doğrulama ilkesi” tarafından doğrulanamadığı için “anlamsız” kabul edilebilecek bir mantıksal statüde olmakla sık sık eleştirilir. Buna rağmen, pek çok konuda önemli hizmetleri olduğu da bir gerçek. Fakat dilin anlamı konusunda tek yargıç kabul etmek de doğru değildir. Ama Hick, eğer doğrulama ilkesi diye bir imkan doğmuşsa, bunun teolojinin hizmetinde de kullanılabilir olduğunu düşünür.

Doğrulama ilkesi, teolojiyi empoze bir reforma zorlasa bile, metafizik dilden kurtarıp insani tecrübe ile doğrulanabilen, anlamlı yargılardan oluşan daha anlaşılır, Kutsal Kitap ve ilk Kilise’nin diliyle daha uyumlu, olgusal ve tecrübi bir dile geçiş fırsatı sunması başta olmak üzere avantajlarının mahzurlarından çok olacağını savunan David Cox, üç maddede bu avantajları özetlemektedir;

- 1) Teolojinin apolojetik/savunmacı durumu doğrulama ilkesiyle çok büyük güç kazanacaktır.
- 2) Teolojik bilgi, insan hayatıyla ve gündelik tecrübeyle ilişki kuracaktır.
- 3) Bugünkü Hristiyanların dini, en eski ilahiyatçıların ona yükledikleri, Hristiyan tecrübesini koruma fonksiyonunu yeniden elde edecektir.

Cox şöyle devam eder: Doğrulamacı analiz, ilk mantıkçı pozitivistlerin icat ettiği metafizik karşıtı silahı kullanarak, ilahiyatçıyı ister istemez ilk Kilise’nin uygulamasına geri dönmeye zorlar. Bu teoloji reformu, dışardan empoze edilse bile hoş karşılanmaması için hiçbir neden yoktur.²⁸⁸

Eskatolojik doğrulama dendiğinde, doğrusu, akla ilk gelen isim John Hick’tir. J. Hick, Mantıkçı Pozitivizmin doğrulama ilkesinde önemli bir hakikate payı olduğuna

²⁸⁶ John Hick, Faith and Knowledge, s. 155-156; Frederick Ferre, a.g.e., s. 70.

²⁸⁷ Frederick Ferre, a.g.e., s. 71.

²⁸⁸ Frederick Ferre, a.g.e., s. 50.

inanmaktadır. Ölümden sonraki hayatla ilgili iddialar Hick’e göre, “bekle de gör” türü bir “kör inanç” değildir. “Ayın öteki yüzü” ile ilgili iddialar gibi, bilimsel hipotezler gibi tahmine dayalı iddialardır. Yanlışlanmadığı sürece gerçekleşmesi, bilgiye dönüşmesi her zaman mümkün tahminlerdir. Tahmine dayalı iddiaları ise metafizik bir problem olarak değil, empirik bir problem olarak ele almak mümkündür. Doğrulayıcı analizin “ilkece doğrulanabilirlik” perspektifinden değerlendirecek olursak böylesi iddiaların doğrulanmasını mantık açısından imkansız kılan hiçbir şey yoktur.²⁸⁹

Dolayısıyla eskatolojik doğrulama; öte dünyada gerçekleşecek bir tecrübe şekli ile, doğrulama ilkesinin kabul ettiği olgusal anlam kıstasını karşılamakta ve “ilkece” uygunluğu da açıkça görülmektedir. Doğrusu, eskatolojik doğrulamanın dinde son derece büyük bir yeri olduğunu kabul etmek gerekir. J. Hick’in bu durumu vurgulaması da o ölçüde yerindedir.²⁹⁰

John Hick’in kendisinin de belirttiği üzere gerek Kur’an gerekse diğer Kutsal Kitapların sıkça kullandığı bir arguman olduğu da aşikar bir gerçektir. Hick’in yaptığı katkı, belki sadece doğrulama ilkesi ile harmanlayıp yeniden formüle etmekten ibarettir. Bu aşının tutup tutmayacağı, artık bundan sonrası tamamen okuyucunun takdirine kalmış bir husustur.

3.5. Ruh/Kişilik Yapımı Teodisesi

John Hick, kötünün varlık sebebini, insanların manevi açıdan yükselişini mümkün kılacak bir ortamın gerekliliğinden hareketle açıklar: Söz konusu ortam, başkalarının acılarına sebep olabileceğimiz veya acılarını hafifletebileceğimiz bir doğal düzenin varlığını gerektirir. Böyle bir ortamda hem doğal, hem de ahlaki kötülükler olmalıdır ki bireyler, ahlaki seçimler yaparak manevi yükselişleri, ruhi gelişimleri ya da kişilik yapımı mümkün olabilsin.²⁹¹

²⁸⁹ John Hick, *Theology and Verification*, s. 365, M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 102.

²⁹⁰ Turan Koç, a.g.e., s. 174.

²⁹¹ John Hick, *PR*, s. 105.

İçinde bulunduğumuz alemin mümkün alemlerin en iyisi olduğunu söylemek de gözlemlenen kötülükleri açıklamada kullanılmış olan bir argümandır. İslam aleminde Gazali bu terminolojiyi yüzlerce yıl önce kullanmış olsa da,²⁹² felsefe tarihinde bu yaklaşım daha çok Leibniz ile anılır. Leibniz, Tanrı'nın mükemmel olduğunu, bu yüzden en mükemmel alemi yarattığını söyler. Fakat hiçbir alem tam anlamıyla -Tanrı gibi mükemmel olamayacağı için, bir miktar kötülüğün varlığı kaçınılmazdır. Leibniz, Tanrı'nın kötülük ve iyilik arasında ideal dengeyi oluşturduğunu ve bu ideal denge için “mümkün alemler” içerisinde en uygununu yarattığını savunur.²⁹³

Evrende ve insan dünyasında var olagelen kötülüklerin sebebi nedir? Tanrı eğer ‘mutlak iyi’ ise kötülük neden vardır? Yoksa kötülük Tanrı’ya rağmen mi vardır? Bu ve benzeri sorular Tanrı’nın yokluğunu savlayan felsefeler kadar çeşitlendirilebilir. İşte teodise yani “*Tanrı’nın Savunusu*”, kötülük probleminden kaynaklanan sorulara karşı verilen dinsel ve felsefik tezlerin bütünüdür. Gerçi Kant’a göre konu felsefenin dışındadır, çünkü bir insan akli faaliyeti olarak felsefe, aşkınlığı yani Tanrı’yı kavrayamaz. Teodise kavramını ilk kez kullanan ise yine bir Alman filozof olan Leibniz’dir.²⁹⁴

Kötülük problemini ilk olarak ortaya atan antik Yunan filozofu Epikür olsa da, günümüz dünyasına kadar çeşitli filozoflarca (Platon, Kant, David Hume, Spinoza, Leibniz vs.) konu irdelenmiş, yine buna karşılık teodise çabaları da eksik olmamıştır. Çağdaş İngiliz ilahiyatçı John Hick ve *O’nun Ruh Yapma Teodisesi* veya *Şahsiyet Oluşturma Teodisesi*, günümüzde önemli bir yer edinmiştir. Hick’te Tanrı, mutlak özgür ve mutlak sonsuzdur, yani en saf anlamda ‘*kendinde Tanrı*’dır. Tanrı, aynı zamanda insan zihninin kavrayışının da üstündedir. Başka bir ilahiyatçı düşünür Paul Tillich’in *Tanrı, Tanrı’nın üstündedir*’ (*God above God*) önermesiyle dile getirdiği gibi Tanrı, bütün insan söylemlerini aşar. Ancak Hick’i özel kılan sadece bu değildir; aynı zamanda ‘*delilsiz rasyonel inanç*’la zenginleştirir argümanını. Buna göre peygamberler, ermişler veya “dinsel tecrübeler” yaşayan insanlar için ayrıca mantıksal delile ihtiyaç yoktur. Hepsinin merkezinde ‘kurtuluş öğretisi’ bulunması nedeniyle bütün dinleri aynı gökkuşağının

²⁹² Mehmet Aydın, a.g.e., s. 156.

²⁹³ Caner Taslaman, a.g.e., s. 172.

²⁹⁴ Caner Taslaman, a.g.e., s. 172.

birbirini tamamlayan farklı renkleri olarak gören dini çoğulculuk idealiyle Hick, Hristiyan geleneği içinde önemli bir yer edinmiştir.²⁹⁵

Hick, Saint Augustine'nin 'düşüş' merkezli teodisesine karşılık; İrenaeus'un kusurlu ve olgunlaşmamış kabul ettiği insanın kurtuluş çabasını merkeze alan bir teodiseyi geliştirerek gündeme getirir. Ayrıca bu teodise, islam düşünce geleneğine de yakındır.

Kuşkusuz insanın çevresi kötülüklerle doludur. Deprem, sel, yangın, ölüm gibi fiziksel ve doğal olaylardan bahsedilebileceği gibi, bizatihi insan dünyasında var olan ve 'ahlaki kötülükler' olarak adlandırılan ve aslında insanın (kusurlu) doğasından kaynaklanan kötülükler de mevcuttur. Bütün bu kötülüklerin sonucunda insan acı, dert, keder, sıkıntı yaşar. Kaçınılmaz olarak bu kötülüklerin varlığı doğrudan inanç sorgulamasını doğurur. Bu sorgu, sanat ve edebiyatın da çoklukla temel izleğidir. Ömer Hayyam'da itiraz, Albert Camus da başkaldırı, Dostoyevski ve Tarkovski'de kabullenme, Kafka ve Rilke'de ilahi anlaşılmazlık olarak önümüzde belirir. Birçokları içinse çözülemez bir düğümdür. Fakat bu, Schopenhauer'da '*dünya, ancak şeytanın eseri olabilir*' yargısına kadar varabilir. Bu yüzden filozoflar için meseleden kendini uzak tutmak mümkün olmadığı gibi, tanrıtanımaz kadar teologlar için de inancın muhkemliğini sağlama açısından önemlidir. Kötülüklerin varlığından dolayı yapılan sorgulama, varoluşsal, mantıksal ve delilci versiyonlarına sahiptir. Bunlara verilen cevaplar ise kötülüğü sadece bir görünüm olarak lanse eden ve Spinoza'nın savunduğu Monizm, Tanrı'ya karşı şeytanı öne çıkaran Düalizm ve en nihayetinde teodisenin anlam bulduğu, tek tanrı etrafında biçimlenen Teistik savunmadır.²⁹⁶

Evrende ilahi bir amaçsallığın var olduğu, insanın özgür iradesi ile seçim yapma hürriyeti için ona uygun belirsiz bir evrenin yaratılması, iyiliğin ortaya çıkması için kötülüğün bulunmasının zorunluluğu ve Tanrı'nın uygun bir uzaklıkta kendisini insandan saklaması ve en nihayetinde insanın kendini ilahi yolda inşa etmesi Hick teodisesinin temel argumanlarıdır. Dolayısıyla bu üstün gayede kötülükler ve onun yol açtığı ızdıraplar da iyidirler. Evrenin müphemliği ve Hick'in '*epistemolojik mesafe*' dediği Tanrı'nın insana uygun uzaklığı bilhassa dikkate değer. Çünkü her ikisi de insanın bu zorlu serüveninde ontolojik olarak bulunmak zorundadır. Aksi takdirde, yani herşeyin apaçık

²⁹⁵ Nurettin Özer, <http://aylakosebey.blogspot.com.tr/2013/03/jhon-hickin-din-felsefesinde-kotuluk.html>, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise.

²⁹⁶ Aynı yer.

olduğu bir durumda arzulanan gaye de gerçekleşmeyecektir. Hick'te, Necip Fazıl Kısakürek'in "*Seni aramam için beni uzağa attın/ Alemi benim, beni kendin için yarattın*" mısraı ile kesişen bir anlam açığa çıkmaktadır. Ancak Hick'in bilinen dinsel inançlarla uyum göstermeyen görüşleri de vardır, fakat bunlar, teodisesinin günümüz teolojisi bakımından önemini zayıflatmaz. İslam düşüncesinde teodise, felsefik ve kelami açılardan İbni Sina, İbni Rüşt, Eşari ve Maturudi gibi önemli temsilci ve ekollerin görüşleri, Hick'in teodisesi ile benzerlik ve aykırılıklar kıyaslanacak olursa benzeşme daha büyüktür, çünkü "*Her iki teodisenin ısrarla vurguladığı şey, ahiretteki karşılığın dünyadaki sıkıntı ve ızdırapları haklı çıkaracak kadar değerli oluşudur.*"²⁹⁷

Caner Taslaman, John Hick'in teodisesini de ele aldığı bir değerlendirmesinde şu dört maddeyi teodise için olmazsa olmaz olarak görmektedir; "sonuçta, kötülük sorununa karşı verilecek teolojik veya felsefi cevabın şu unsurları içinde barındırması gerektiğini düşünüyoruz:

1. Öncelikle insan zihninin sınırlılıklarına dikkat çekilmelidir (Wykstra'nın yaklaşımı buna benzerdir).
2. Özgür iradeye dayalı farklı açıklamalardan istifade edilmelidir. (Kuantum teorisinin bu tartışma açısından önemli olabileceği yer bu husustur.) Bu yapılırken Plantinga'nın yaptığı gibi, Tanrının ve evrende gözlemlenen kötülüklerin bir arada 'olabileceği'nin gösterilmesi yeterli kabul edilmeli, ayrıca bunların bir arada 'olması gerektiği' ispat edilmeye çalışılmamalıdır.
3. Kötülük sorununu açıklamakta, özgür iradenin varlığı dışında diğer hususlara dikkat çeken yaklaşımlar da (Hick'in manevi yükselişe vurgu yapan "ruh yapımı" yaklaşımı gibi) değerlendirilmelidir. Birçok yaklaşımın bir arada değerlendirilmesini önerme sebebimiz; evrendeki gözlemlenen kötülüklerin hikmetinin, tam olarak ne olduğunu bilemeyeceğimiz, fakat tahminler yürütebileceğimiz yönündeki inancımızdır. Bu ise bizi, farklı birçok argumanı bir arada değerlendirmeye yöneltmektedir.

²⁹⁷ Nurettin Özer, <http://aylakosebey.blogspot.com.tr/2013/03/jhon-hickin-din-felsefesinde-kotuluk.html>, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise.

4. Teizmin 'kötülük sorunu' ile karşı karşıya olduğu savına karşı ateizmin 'iyilik sorunu' ile karşı karşıya olduğuna dikkat çekilmelidir. Böylece kötülük ve iyilik gibi evrende gözlemlenen fenomenlerin bir ontoloji iddiası için temel yapılmasına karşı çıkılabilir.”²⁹⁸

3.6. Dini Çoğulculuk

Hick’in dinî çoğulculuk hipotezine göre, mutlak ve aşkın bir hakikat vardır ve dinler, bu ‘mutlak’a ulaştırmayı hedefleyen ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollardır. Bu bağlamda, büyük dünya dinleri, beşerî melekelerimizin ötesindeki aynı nihai ‘mutlak’a ilişkin farklı yollar, cevaplardır.

Her ne kadar 15. yüzyıl düşünürü Nicholas Cuga *De Pace Fidei* isimli eseriyle, bütün dinlerin aslında bir mantığa dayandığını ve bu nedenle hepsinin insanları aynı kurtuluşa götüreceğini ifade etmişse de bu yaklaşımın ilk önemli temsilcisi 1923 yılında yayımladığı “The Place of Christianity Among the World Religion” başlıklı makalesiyle Alman liberal Proteston teologu Ernst Troeltsch’dur. Troeltsch’u, *Re-thinking Missions*, isimli eseriyle William Hocking, faşizm ve komunizm tehdidini bertaraf etmek adına çoğulculuğu savunan İngiliz tarihçi Arnold Toynbee takip etmektedir. Ancak dinî çoğulculuğun problematik bir biçimde ortaya konulması John Hick ile gerçeklemiştir. John Hick’in dinî çoğulculuk hakkındaki yaklaşımını ortaya koymadan evvel bu konuda farklılık arz eden ve John Hick’e ilham veren iki görüşten bahsetmek gerekmektedir.²⁹⁹

İlk olarak, dinler tarihçisi kimliğiyle Wilfred Cantwell Smith, “din” kavramının yerine “dinî gelenek” kavramının kullanılmasını önererek dinî çoğulculuk meselesine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Her bir dinin bir fenomen olmakla birlikte birer değer olduğunu ifade eden Smith’e göre dinler, kendi kültürel değerleri içerisinde tanımlanmalı, nominal birimler olarak idrak edilmeye çalışılmalıdır.

İman (*faith*) ve birikimsel gelenek (*cumulative tradition*) olmak üzere her dinin iki boyutunun olduğunu ifade eden Smith, bu boyutları birbirine bağlayanın ise fert

²⁹⁸ Caner Taslaman, Kötülük Sorunu, Özgür İrade ve Kuantum, <http://www.canertaslaman.com/2012/03/kuantum-teorisi-felsefe-ve-tanri/>, s. 181.

²⁹⁹ Hatice Kübra Yücedoğru, <http://bisav.org.tr/edergi/default.aspx?dergiid=16>, Bülten, Sayı: 63 - Yıl: 2007, Temel Akideleri Efsanelere Dönüştürmek: Dinî Çoğulculuk Teorilerinin Bir Eleştirisi.

olduğunu ifade eder. Bu anlamda iman, ferдин iç dinî tecrübesi, Aşkın Varlık’a olan ilişkisi, algısı olarak tanımlanırken, tarihî süreç içerisinde bir nesilden diğerine aktarılabilen, toplumun biriken kültürel değerlerini ifadeye ise “büyüyen gelenek” kavramı karşılık gelmektedir.³⁰⁰

Büyük dünya dinleri, bir olan nihai ve ilahi Hakikat’in çeşitli şekillerde tasavvur edilip farklı kavramlarla dile getirilmesinin ve O’nun karşısında neler yapılabileceğinin birer ifadesi ve örneğidir. Çoğulcu paradigma, birçok fikri ve sosyal değişimin sonucu olarak daha çok modern dönemde dini araştırmaların merkezi konusu haline gelmiştir. Daha önceki dönemlerde de, gerek İslam gerekse Hristiyanlık geleneğinde bu bakış açısını destekleyen bir kısım unsurlar bulunmaktadır. Ancak konunun bağımsız bir problem olarak gündeme gelmesi tamamen modern döneme rastlamaktadır. Nihayetinde, bu anlayışı sürdüren ve hatta geliştiren iki önemli düşünür Wilfred Cantwell Smith ve John Hick olmuştur. Ancak, dini çoğulculuğun, esas itibarıyla John Hick tarafından global bir din kuramı ve akım olarak geliştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Hick’ in geliştirdiği bu kuram, onun genel din felsefesinin bir parçasıdır.³⁰¹

John Hick’in dini çoğulculuk hipotezinin alt yapısını oluşturan “evrenin dini açıdan belirsizliği”, “delilsiz rasyonel inanç”, “olarak tecrübe” şeklinde “dini tecrübe”, “hakikat ve efsane” ve benzeri her biri birbirinden ilginç tespit ve düşüncelerini analiz ederek şimdi geldik çatıya. John Hick’in din dili anlamının elbetteki yegâne yolu, nereden gelip nereye gittiğini kavramaktan geçmektedir. Meşhur fil metaforu örneğinde olduğu gibi fotoğrafın bütününe göremezsek, odaklandığımız her bir parçanın işlevini yeterince kavrayamamak kaçınılmaz bir sonuçtur. İşte tam da bu nedenle Hick’in dini çoğulculuk hipotezine değinmezsek çalışmamız eksik kalacaktır diye düşündüğümüzden en can alıcı noktaların altını çizmekle yetinmeye çalışacağız. John Hick’in geldiği ya da varmak istediği son nokta dini çoğulculuktur; “bütün yollar Roma’ya çıkar” misali ‘Hick’in bütün argümanları, eninde sonunda dini çoğulculuğa çıkar’ dense yanlış olmayacaktır.

“Dış dünyadaki olaylar ve olguların dini bir delil olma açısından belirsizliği ve delilsiz rasyonel inanç, Hick’in dini çoğulculuğu için bir başlangıç

³⁰⁰ Aynı yer.

³⁰¹ Ruhattin Yazoğlu, John Hick’in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı, Kazım Karabekir Eğitim Fak. Dergisi, Yıl:2004, Sayı 9, s. 472.

noktasıdır. Evrenin dini açıdan belirsizliğinden hareketle Hick'in, teizm ve natüralizmi, akıl karşısında makul seçenekler olarak kabul etmesi ve son tahlilde imanı bireysel dini tecrübeye dayandırması, din ve din-dışılık arasında seçim yapamayan akla, birçok yönden benzerlik arz eden çeşitli dinler arasında da doğru bir tercihte bulunma imkanı vermeyecektir. Bu durumda, dinsel çoğulculuk, Hick'in dinsel epistemolojisinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine Hick'in, evrenin belirsiz olmasından dolayı, doğa ve tarihten çıkarılan teistik ve ateistik delilleri karşılaştırarak, onlardan birinin ağır bastığını savunmaması, onun agnostik olarak suçlanmasına yol açmaktadır.

Ancak Hick'in, dini tecrübeye verdiği önem, onun tam bir agnostisizme düşmesini önlemekte; bu sayede kişisel tercihini, natüralizm yerine geniş anlamda teizmden yana yapmaktadır. Bundan dolayı Hick, dini tecrübeye ve doğuştan getirdiğimiz dini eğilimlere, çoğulculuk hipotezinde özel bir yer ayırmıştır. Özellikle William James'in, Hick'in fikri gelişimindeki etkisi, onu dini tecrübe kavramından Hristiyanlığın tek dini değer olmadığı sonucuna götürmüştür. Bununla birlikte Hick'in dini tecrübeyi, aklı düşüncenin önüne çıkarması itiraza açık gözükmemektedir. Diğer taraftan, Hick'in önemle üzerinde durduğu, doğuştan getirdiğimiz dini temayüller, dinin evrensel ve tabii bir fenomen olduğu hususunu vurgulamaktadır. Buna Hristiyanlık vasıtasıyla benimsediği Tanrı inancı da eklenince, Hick için dini çoğulculuk hipotezinin temel unsurlarının kendiliğinden teşekkül etmiş olduğu apaçık ortaya çıkmaktadır.”³⁰²

Dinî çoğulculuk kavramının günümüz felsefesinde problematik olarak ortaya konması, büyük oranda John Hick'in çabalarının bir sonucudur. “Faith and Knowledge” isimli doktora tezinde Hick, “her ne kadar farklı dinler, ilahî gerçekliğe verilen farklı cevaplar olsa da, onlardan her biri tabilerini, kurtuluşa ve kemale başarıyla götürebilir” görüşünü savunmaktadır.³⁰³

Dinî çoğulculuk tezini ortaya koyarken John Hick'e birçok entelektüel unsur yardım etmekle beraber, yaşamıyla ilgili pratik detaylar önemli bir rol oynamaktadır. Hick, görev yaptığı New Jersey Presbiteryan Kilisesi'nden, İsa'nın bakire anneden doğduğunu inkâr ettiği gerekçesiyle uzaklaştırılır. Din adamlığı olarak mensubu bulunduğu kurum ve çevre ile uyum sağlayamaması, Hick'i resmi Hristiyanlık anlayışından uzaklaştırmıştır. Çoğulculuk hipotezini geliştirme noktasındaki motivasyonunun menşei olarak, çok kültürlü bir metropol olan Birmingham'daki yaşamı dikkate alınması gereken Hick, burada birçok din mensubu ile samimi ilişkiler kurmuş,

³⁰² Ruhattin Yazoğlu, a.g.m. s. 488

³⁰³ John Hick, Faith and Knowledge, s. 88.

farklı dinlere ait ibadethane ve meclislere iştirak ederek mensubu bulunduğu dinî gelenek dışında da dinî tecrübelerle sahip olmuştur. Nitekim kendisi de, bir filozof olarak yeni fikirler değil, bu yeni tecrübelerin kendisini dinî çoğulculuk meselesine çektiğini söylemiştir.³⁰⁴

İnsanlığın yaşadığı dinî süreci lineer/ilerlemeci bir tarzda iki kısma ayıran Hick, ilk dönemin insan hayatının doğal şartı yani “vahiysiz din” dönemi olduğunu ve bu dönemin bir kabilenin kollektif kişiliğine ya da tabiat unsurlarına ibadet maksadı içerdiğini ifade eder. İkinci dönem ise ilk dönemin katı sınırlarının aşıldığı ve dinin “altın çağı” olarak isimlendirilebilecek yeni bir atılımın yaşandığı, içinde bulunduğumuz süreçtir.

“Dinî çoğulculuk tezini ortaya koyarken Hick’in, Ludwig Wittgenstein’in ortak gramer (aile benzerlikleri) kavramından esinlendiği aşikârdır. “Bütün dilleri dil yapan ortak bir şey vardır ve diller birbirlerinden tamamen farklı olmalarına rağmen hepsinin sahip olduğu, özne-yüklem-tümleç gibi ortak gramatik unsurlar vardır” ifadesinden hareketle, “bütün dinleri din yapan ortak birtakım unsurlar vardır ve bu unsurlar da Tanrı-Mutlak-bizatihi gerçek... diye isimlendirilen şeylerdir” yargısına ulaşılır. Burada Hick’in dinler için öne sürdüğü aile benzerlikleri şöyledir;

- *Bütün dinî tecrübelerin mutlak kaynağı olan, bir Gerçek, bir ilahi realite vardır.*
- *Hiçbir dinî gelenek Gerçek’i doğrudan kavrayışa sahip değildir.*
- *Tanrı’yı kavrama ve tecrübe etme konusunda her bir din kendince otantik bir metot ortaya koyar.*
- *Gerçek, bütün tanımlamaları aşar.*

Dinî tecrübe ve fitrat kavramları Hick’in çoğulculuk tezinin temel taşlarıdır.³⁰⁵ Doğuştan getirdiğimiz dinî temayüller olarak fitrat kavramı, dinin evrensel ve tabii bir fenomen olduğunu vurgularken, dinî tecrübe kavramı William James’ten mülhem bir karakter arz eder. Bilgi teorisi bağlamında empirist bir yaklaşıma sahip olan James, bilginin duyu algısının akılda işlenmesi sonucu ortaya çıktığı kanaatinden hareketle, tecrübenin saf bilgiyi oluşturduğunu, dolayısıyla da dinî tecrübenin din olgusunun menşei olduğunu ifade eder”.³⁰⁶

³⁰⁴ Hatice Kübra Yücedoğlu, a.g.m.

³⁰⁵ John Hick, Problems of Religious Pluralism, St. Martin’s Press, New York 1994, s. 123-130.

³⁰⁶ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 577.; Hatice Kübra Yücedoğlu, a.g.m.

William James'in empirist bakış açısını, *dinî çoğulculuk* yaklaşımına uyarlayan Hick, dinlerin ilahî ilhamlara açık kişilerin tecrübeleri sonunda oluşmuş özgün tecrübi birikimler, yorumlar ve formülasyonlar olduğu kanaatindedir. İslâm, Hıristiyanlık, Budizm, Yahudilik ve diğerleri her biri “dinî tecrübenin ırmaklarıdır” ve insan kültürünün birer ürünü olarak tarihsel gelişim sonucu oluşmuşlardır. Ancak burada dinî tecrübeye yapılan vurgu, dinin tamamen zihinsel bir yanılsama olduğu kanaatini doğurmamalıdır. Zira Hick, aşkın bir Hakikat'in varlığına ve O'nun müstesna insanlara dinî tecrübe anlarında kendini açındığına inanmaktadır.³⁰⁷

Hick, dinlerin Hakikat algılarının kökten farklı ve birbiriyle bağdaşmaz olduklarını ve Tanrı'nın bütün bu farklı tasavvurlarının aynı anda doğru olamayacağı problematiğini hiçbirini dışlamadan çözümlemek istemektedir. Bütün bu çatışan farklılıkların ötesinde, çatışmayan bir öz aramaktadır. Ve aradığını bütün dinlerde ortak olan “kurtuluş öğretileri”nde bulmuştur. O halde dinin anlamı, teolojik öğretilerde değil, kurtuluş öğretilerindedir, bireyi dönüştürme gücünde saklıdır. Birey, “*ben-merkezcilik*”ten, “*realite-merkezcilik*”e yönelmeli ki dinin anlamını ve özünü kavrayabilsin. Bütün görünür farklılıklarına rağmen dinlerin özü ve fonksiyonu budur.

3.7. Eleştirel Değerlendirmeler

Dini tecrübe ya da karşılaşma mantığı, kilisenin ve kutsal kitapların olumlu rolünü belirterek teolojik dilin sosyal mahiyetini ortaya koyar. Kutsal Kitap ve onu oluşturan dil, bizzat Tanrı ile karşılaşmanın bir ürünüdür. Kutsal Kitap, geçmişin karşılaşmalarını kaydeder ve nesiller boyu aktarır. Kutsal Kitap'ın “herkese açık vahyi”, redaktör/yazarlarının “özel” dini tecrübelerinden bağımsız olarak kavranamaz. Yazarlar, bu karşılaşma tecrübesinin hesabını vermek ve başkalarına bu tecrübeyi yaşatmak için özel yetenekli olduklarından, bugün de kendilerini kabul ettirmektedirler. Gerçekte halka açık vahiy, ister peygamberler, ister havariler, isterse İsa Mesih söz konusu olsun esinli sözcülerin dini tecrübesidir.³⁰⁸

³⁰⁷ Hatice Kübra Yücedoğru, a.g.m.

³⁰⁸ Frederick Ferre, a.g.e., s. 133.

Peki, bu insani tecrübe ya da karşılaşma mantığı ile Tanrı kelimesiyle anlaşılan her şeyin tüketebileceği iddia edilebilir mi? Kesinlikle iddia edilemez. Çünkü o durumda, Tanrı ile ilgili bütün doğrulamalar, insan tecrübesi ile sınırlı kalacak demektir. İnsanın yetileri sınırlı olduğuna göre, sınırsız Tanrı'yı sınırlı algılarına indirgemeleri de kaçınılma olacaktır.³⁰⁹

Hick epistemolojisinin sacayaklarından birinin Cantwell Smith olduğu belirtilmişti. “Hindu, Müslüman, Hristiyan... fertlerin dinleriyle alâkaları bakımından birbirlerinden farklı olduklarını söyleyen Smith, her bir ferdin de kendi büyüyen geleneğinin oluşumunda bir katkısının olduğunu belirtir. Bu farklılık, tarihsel bağlamda değerlendirilmekle birlikte, ferdin kendi dinî geleneğini *mutlak* olanla özdeşleştirilmesi, aşkın ve *mutlak* olanın tek bir olguya hapsedilmesi bakımından bir nevi *putperestlik*tir. Ayrıca, fertlerin dinî doktrinleri hakkındaki mutlaklık inançları yahut bildirimleri, Tanrı adına konuşmak eylemiyle özdeşleştirilmesi dolayısıyla *şirk* addedilebilir.”³¹⁰

Bir din felsefecisinden ziyade dinler tarihçisi kimliğiyle, Hegelvari bir biçimde tarihi *mutlakla* özdeşleştiren Cantwell Smith, dinî çoğulculuk teorisinde vahiy kökenli dinleri dışarıda bırakmıştır denilebilir. Zira vahiy kökenli bir din açısından şeâir, vahyin bitişiyle noktalanmaktadır. Dolayısıyla din, tarihin her noktasında “büyüyen gelenek” ifadesine sığmamaktadır.³¹¹

İnsani karşılaşmalarla elde edilen örneklerden şu sonucu çıkarabiliriz: Tanrı ile karşılaşma diye görülen bazı tecrübeler, en azından sübjektifliğin ürünüdür. Bu tecrübelerin “kendi kendini doğrulayan” olduklarını iddia etmek, onlara sahip somut kişilerden bir defa ayrılınca, yanılgılar oldukları şüphesini gidermeye yeter mi? Her ne olursa olsun, “kendi kendini doğrulayan”ın mantıksal statüsünü nasıl tanımlayabiliriz?³¹² Dini tecrübe, hem “kendi kendini doğrulayan”dır hem de “biricik” ve “anlatılamaz”dır. Martin, şuna dikkat çeker: İlahiyatçı, söyleminin deneysel söylemin avantajlarından yararlanmasını ama deneysel söylemin sorumluluklarından kaçınmasını düşünmemelidir. O, gerçekten teolojik dilin “kendine özgü” bir dil olduğu iddiasına sığınabilir; “Bu sığınma mükemmeldir çünkü hiç kimse ilahiyatçının yanıldığını kanıtlayamaz fakat

³⁰⁹ İsmail Çetin, a.g.e., s. 99.

³¹⁰ Hatice Kübra Yücedoğru, a.g.m.

³¹¹ Aynı yer.

³¹² Frederick Ferre, a.g.e., s. 138.

onun, zorla ele geçirilmezliğin bedelini ödemesi gerekir; Onun ileri sürdüğü iddialar, kendi ruh halinden daha fazla bir şey belirtmez.” Martin’in kanıtlamasının merkezi noktası şudur ki; “sırf psikolojik” tecrübenin varoluşla ilgisi yoktur.³¹³ Bu itirazı, “dini ve gayri dini inançların arasında epistemik statü farkı olmadığı” tezi üzerine kurulu parite argumanın en önemli temsilcilerinden Alvin Plantinga, şöyle cevaplamaktadır; Başkasının acı çektiğini de bilmemizin “pozitivist” bir yolu bulunmamaktadır; çünkü bu durumu pozitivistin tutunduğu “gözlem ve deney yöntemi” ile doğrulamanın imkanı yoktur.³¹⁴

Hick’in kurtuluş ve dinler arasındaki ilişki hakkındaki değerlendirmesi, ahlaki bir indirgemecilik olarak eleştirilebilir. Hick, kurtuluş göstergesi olarak bencillikten kurtulmayı, diğergamlığı esas almaktadır. Eğer Hick’in varsayımı doğru olsaydı, dini liderler, toplumlarına yeni metafizik ve teolojik iddialar ortaya koymazlar, sadece diğergam olun demekle yetinirlerdi. Örneğin Hz. Muhammed, Mekkelilere putlara tapmaktan vazgeçmelerini emretmez, sadece diğergam olmalarını emretmekle yetinirdi. Hick’in kurtuluş tanımı, kurtuluşu dini öğelerden arındırıp ahlaki bir dönüşüme indirgemektedir. Hick’e göre dini inançlar, hakiki anlamda değil efsanevî anlamda doğrudurlar. Dinler, hakiki anlamda doğruluk iddiası içerirler. Hick ise dini inançları sadece insanları belirli davranışlara yönlendiren efsaneler olarak görmek ister. Kurtuluşun dini anlamını ahlaki anlama indirgeyerek, ironik bir şekilde, tanrı veya kutsal kabul etmeyen insanlara bile kurtuluş yolunu açmaktadır.³¹⁵

Hick ile bizim çoğulcu gelenekçi müslüman düşünürlerimizden sayılan S. H. Nasr’ı kıyaslayacak olursak eğer bazı hususlar daha net bir açıklığa kavuşacaktır. Hick ile Nasr’ın “mutlak” tasavvurunu birbirinden ayıran temel farklılıklar şöyle özetlenebilir: (1) Hick’e göre “dinler ve tanrılar dahil” her şey hakkındaki bilgimiz, duyu verileri, akıl yürütme ve tecrübeden kaynaklanır; Nasr’a göre ise hakikatin kaynağı vahiydir, dolayısıyla mesela Kur’an’da Allah hakkında bildirilen sıfatlar vs. tartışmasız kabul edilmelidir. (2) Hick’e göre Gerçek pratik hedeflere dayanarak vazedilmiş bir postülatır. Nasr’a göre ise Tanrı ontolojik bir şahıstır, olan ve olacak olan her şeyin gerisindeki şuurlu faildir. (3) Hick’e göre mutlak “insan kategorilerinin ötesindedir,” bizatihi “tarif

³¹³ Frederick Ferre, a.g.e., s. 144-145.

³¹⁴ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s. 26.

³¹⁵ Rahim Acar, a.g.e., s. 99-100.

ve tasvir edilemez,” “kendini dinlerin “ilah” kavramları yoluyla izhar eder.” Nasr’a göre de İlahî Zat bütün kategorilerin ötesindedir “tasvir ve tasavvur edilemez,” fakat kendini “dinler ve insanda izhar eder.” Aslan’a göre Hick ile Nasr arasındaki en önemli farklardan biri şudur: (4) Hick dinlerin ilah tasavvurlarını Mutlak’ın farklı tezahürleri olarak görür. Buna karşılık Nasr dinlerdeki ilah tasavvurlarının aynı gerçekliği gösterdiğini, onların “kendini farklı dinî dünyalarda izhar eden aynı gerçekliğin farklı isimleri olduğunu söyler.” Hick, Mutlağın şahıs veya şahıs-olmayan gibi nitelemelerden uzak olduğu kanaatindedir. Vahiy, Mutlağa değil onun tezahürlerine atfedilebilir, Tanrı’nın kendini kutsal kitaplarda bildirmiş olması mitolojik anlamda doğru olur. Fakat Nasr, kutsal kitaplarda Tanrı’ya atfedilen sıfatların hakikî anlamda doğru olduğu kanaatindedir.³¹⁶

Acar’a göre dinî çeşitlilik vakıası karşısında çoğulcu bir tavrı benimsemek mümkün görünmemektedir. Çelişen dinî inançlar karşısında, dinî çoğulculuğu savunmak için geliştirilen modeller şu iki niteliğe sahiptir: (1) yeni dinî inançlar ortaya koymak ve (2) dinî sahada dinlerin inançlarını kuşatan ve onların ötesine geçen bir açıklama getirmek. Biraz önce zikrettiğim Hick’in modelinde dinî inançların yerine onlarla aynı mahiyette inançların ortaya konulduğunu gördük. Dinlerde öğretilen tanrı, mutlak vb. şeylerin yerine Gerçeğin ikame edildiğini, dinlerdeki bu inançların vahiy vb. gibi özel bir epistemolojik kaynaktan ziyade genel anlamda dinî tecrübe ürünü sayıldığını gördük. Bu ise mevcut dinlerin inançlarını tabiatçı bir gözle indirgemek bile sayılabilir. Dinler kendi inançlarının kutsal bir kaynaktan geldiğini Tanrı’dan veya tanrılar tarafından bildirildiğini ya da gayr-i şahsî mutlağa dair hakikî bilgi içerdiğini öğretir. Mesela belli bir dinin öğretilerini başka bir dinî inanca dayanarak reddetmek bir tabiatçılık sayılmaz. Zira bu kişi bazı inançları batıl/yanlış diye reddederken başka bazı inançların ilahî bir kaynaktan geldiğini kabul eder. Ama Hick’in modelinde gördüğümüz hiçbir dinî inancın aşkın bir kaynakla özel bir bağlantısının olmadığı, tümüyle insanî tecrübenin bir türü olan dinî tecrübeye dayandığıdır. Bu durumda Hick’in modelinde hem (1) dinî inançların yerine yenileri teklif edilmiş ve dinlerin kendi inançlarının ilâhî kaynaklı olduğu iddiası reddedilmiştir. Dolayısıyla (2) Hick’in modeli, dinî sahada dinlerin inançlarını kuşatan ve onların ötesine geçen bir açıklama getirmiştir.³¹⁷

³¹⁶ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 172-174.

³¹⁷ Rahim Acar, a.g.e., s. 101.

Oysa Tanrının yaratılmış olanlara benzemezliğini anlamak, bizi hakiki dini karakterize eden görüşe götürür. İnsanların keşfettikleri otantik olmayan pek çok inanç ve yanlış Tanrı tasavvurlarına rağmen otantik din, ilahi vahyin konusudur. Bu anlayış şu şekilde temellendirilir: İnsan düşüncesi, insanlığın kendini içinde bulduğu dünyanın insanî tecrübeleri üzerine kuruludur. Bu duruma göre insan düşüncesi, asla kendisinin ötesinde ve hayali kestirimlerinin ötesinde hiçbir şeyi keşfedemez. O halde şayet biz, tamamıyla insandan farklı olan Tanrı hakkında hakiki bir bilgiye sahip olacaksak, bu bize yine O'nun tarafından verilmelidir. Bu, John Ellis'in on sekizinci yüzyılın ortalarında, *The Knowledge of Divine Things (İlahî Şeyler Hakkında Bilgi)* isimli eserinde geliştirdiği delildir. Ona göre, “boynu bükük ve şaşkın olan insanoğlu,” sonsuz ve yaratılmamış mahiyetin açık bir kavrayışını, sahip olduğu kendi rasyonel güçleriyle hiçbir zaman oluşturamaz. “Tanrının bilgisi için tek yol, bizzat onun kendi vahyi aracılığıyla olmalıdır ve bu, onun rahmet ve merhametince sağlanır. Hiçbir şey (bir mucize olması dışında) Arş’a çıkamaz, fakat ilk şey oradan gelmiştir.”³¹⁸

Tanrının gerçek bilgisinin salt kaynağıyla ilgili benzer bir görüş, yirminci yüzyıl boyunca Karl Barth ve onun taraftarlarınca güçlü bir şekilde savunulmuştur. Barth’a göre, hem Tanrının aşkınlığı, hem de insan aklının sınırları, insanın kendi gayretleriyle Tanrı hakkında hakikati keşfetmesini engeller. Böyle bir bilgiyi elde etmeye teşebbüs eden insan bir “kibir günahkâridir”. Teoloji kendisini ‘*ministerium verbi divini*’ olarak, yani ‘insanlığa verilmiş ilahi sözün vekili’ olarak görmelidir. *Dogmatics in Outline (Ana hatlarıyla İtikat Esasları)*’nda Barth, kendi anlayışını şöyle özetler: “Tanrı, ancak kendi sahip olduğu özgürlüğüyle kendisini kavranabilir yaptığı zaman anlaşılabilir ve bilinir... Tanrı, daima kendi vahyiyle insana kendisini bildiren Bir’dir ve bunun dışında insan onu anlayamaz ve Tanrı olarak tanımlayamaz.”³¹⁹

Tanrı’yla “karşılaşma”, “mistik tecrübe” ya da “kutsalın tezahürü” vb. isimlerle anılmakta olan dini tecrübe anlayışı, bazı temel eleştirilere açıktır: Eğer vahyedebilen Tanrı’yla ilgili hiçbir ön fikrimiz yoksa bir şeyin Tanrının vahyi olduğunun fark edilmesi, ayırt edilmesi nasıl mümkün olabilir? Her şeye rağmen bu anlayış, dini inancın özgün kavrayışı olarak görülen güçlü bir yaklaşımı temsil eder ve dinin karakteristik mahiyetini

³¹⁸ David A. Pailin, a.g.m., s. 121-154.

³¹⁹ Aynı yer.

belirginleştirmek adına yapılan hiçbir teşebbüs göz ardı edilmemelidir. Dini inancın bütünüyle bir vahiy meselesi olması gerektiğini kabul etmeyen birçok dindar insan dahi, vahyî unsurların kendi inançlarının hayatî bir parçası olduğunu kabul ederler.

Hick’e eleştirilerin bir diğer noktası; Her ne kadar tecrübi yolun daha rasyonel olduğu ile telafî etmeye çalışıyor olsa da, imanın akıldan koparılması, bilgiden koparılması noktasındadır. İnsan, bilmeden iman edebilir mi, bilinmeyene iman edebilir mi? Bilmediğin bir şeye yani yok’a iman mümkün müdür? Oysa örneğin İslam dini, akıl ve bilgi temelli bir imanı şart koşturmaktadır. “Fe’lem ennehu La ilahe illa Allah..” (Muhammed, 47/19). Taklidi, Allah’ın dini değil, atalar dini sayıyor, (Zuhruf, 23-25, Enbiya 53-56) Kuran, değişik veriyonlarıyla birlikte bin küsur ayette akla davet ediyor, akletmeyi emrediyor; Yaşayan bir delil (beyyine) üzere yaşasın, ölen de bir delil üzere ölsün. (Enfal, 8/42) Büyük İslam alimi Gazali de bilgiye dayanmayan iman, “tasma” olarak nitelemesi, ne kadar uzak bir mentalitenin eseri olduğunu göstermesi açısından ilginçtir.

Peki, bir inanç sistemi kendini neden bütün epistemik/akli süreçlerin dışında tutmak istesin? Bazı dinlerin, sözgelimi, Hristiyan inancının temel esaslarının buna kaynaklık ettiği söylenebilir mi? Hristiyan inancının temelini oluşturan önermelerin irrasyonel unsurlar içermesi fideist (imancı) bir çözümlemenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³²⁰ Entellektüel sorumluluktan kaçma arzusunun temel nedeninin Hristiyanlığa özel birtakım irrasyonel unsurların bulunmuş olduğu açıktır.

Nitekim Hristiyanlığın temel inanç meselelerinden birisi olan teslis ve ‘Tanrı’nın cisimleşmesi’ söz konusu olduğunda iman etmek yeterli olmaktadır. Sözgelimi, Aquinas imanı “bilgi olmaksızın inanç-belief without knowledge” olarak tarif etmektedir. O, Tanrı’nın bilgiye değil imana konu olabileceğini söylemekte ve iman bilginin alanına dâhil etmemektedir. Kant da ‘imana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldığını’ söyleyerek Tanrı’ya ilişkin önermelerin bütünüyle epistemolojik bir çözümlemeden yoksun olduğunu dile getirmektedir. Fakat bu da hem Tanrı’nın var olduğuna iman edip hem de O’nun var olduğunu bilmeme gibi bir çelişkiye neden olmaktadır. Bilmeden inanmak nasıl mümkün olabilir? Bilmediğin bir şeye inanmak, mümkün müdür?

³²⁰ Hanifi Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, (İst. Marmara İlahiyat Vakfı Yay. 2002), s. 29, 40.

“Bilmiyorum ama inanıyorum” şeklinde bir iman ne derece bir iman, nasıl bir inanmadır? Yok’a iman mümkün müdür? Sorularını cevapsız bırakıyor.

Tanrı’nın varlığını bilginin değil de imanın konusu olarak gören fideist sezginin Hristiyanlığın temel inançlarından etkilendiğini söylemiştik. Akli bir düzlemde açıklanamayan teslis ve hulûl gibi inançlar, epistemik bir çözümlemeye gitmeyi imkânsız kılmaktadır. Fakat İslam dininin temel inanç esasları dikkate alındığında böyle bir yola gitmeyi gerektirecek bir durum söz konusu olmamaktadır. Aksine İslam inancı ‘ne’ olduğu hiçbir şekilde bilinmeyen bir şeye (varlığa) inanmayı doğru bulmamakta; körü körüne bir şeye bağlanmayı eleştirmektedir. Bu açıdan “Kur’an’da Allah’ın varlığının bilinmeyeceğine ilişkin bir şey olmadığı gibi, aksine insanın yaratılmış evrene ilişkin gözlem ve akıl yürütmeler yoluyla bunun kaçınılmaz olduğuna dikkat çekilmiştir.”³²¹

Burdan hareketle, Kur’an’ın muhtelif ayetlerinin akıl ile iman arasındaki bağa sıkı bir vurgu yaptığını söylemekte fayda vardır. (Bakara: 2/164, Ali-İmran: 3/190-191, Yunus: 10/24, Râd: 13/3, Nahl: 16/12, Zümer: 39/21, Casiye: 45/5 vb.) O nedenle iman ve akıl arasında bir çelişki olduğu düşüncesi Hristiyan geleneklerini yansıtan bir düşünce biçimidir. Aslında insanın bilişsel kapasitesinin Tanrı’yı bütünüyle kavrayamayacağı teistik dinlerin de kabul ettiği bir durumdur. Haklı olarak, ‘Tanrı hakkında hiçbir şey bilmiyoruz’ önermesi ile ‘Tanrı hakkında her şeyi bilmiyoruz’ önermesi arasındaki derin farka dikkat çekilmelidir.³²² O halde, “imanın bütünüyle bilgiye indirgenebileceğini ve böylece imanın bilgiden daha fazla bir şey ihtiva etmediğini söylemek doğru olmadığı gibi, bilgi ile imanın birbirlerine karşıt şeyler olduklarını ve birbirleriyle çeliştiklerini düşünmek de doğru değildir.”³²³

Sonuç olarak Tanrı hakkında bütün epistemik değerlendirmelerden yoksun olmak bir şeydir; Tanrı’nın epistemik değerlendirmeleri aşan bir boyutunun olduğunu söylemek başka bir şeydir. İnanç, geçerliliğini bütünüyle epistemik bir temelden almasa da inancın epistemik bir güvencesinin olması gerekir. Yani, kişinin bilişsel kategorilerini aşan unsurlar olmakla birlikte, inanç konusu bütünüyle epistemik bir destekten yoksun

³²¹ Mehmet Sait Reçber, Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, s.36; Hanifi Özcan, a.g.e., s. 40, 111.

³²² Eyüp Aktürk, “Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu”, Journal of Islamic Research, 2013; 24(3) s. 186.

³²³ Mehmet Sait Reçber, Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, s. 37.

değildir. Bu anlamda Hick'in rasyonel gerekçelendirmeyi mümkün görmese de tecrübi gerekçelendirmeyi mümkün görmesi olumlu bir açılamdır.

İman, aynı zamanda bir ilimdir, öğrenilmesi gereken bir hakikattir. Kur'an'da sürekli tekrarlanan ilkedir; kendini yeterli gören kseinlikle azar. Kişinin tekamülü için iki yol önerir: birincisi; Kainattaki sonsuz renkliliğin büyüüne kapılan ilim sahiplerinden olmak (Fatır, 28) ve ikincisi ise salih amel yaparak, günahlardan sakınarak, nefsini arındırıp (Asr 1-3, A'la 14, Şems 9, vb.) suretiyle kişilik oluşumunu sağlayacak manevî ilerleyiş yollarına yönelmektir. Bir çekirdek, nasıl büyüyüp ağaç olana kadar büyük bir gelişme ve inkişaf gösteriyorsa, iman da öyledir. İman, önce iki mertebeye ayrılır.

- 1- Taklidî İman: Hiçbir akıl yürütmeden iman esaslarına bağlanmak demektir ki batılı anlamda fideist iman anlayışına tekabül etmektedir.
- 2- Tahkikî iman ise: İmana ait bütün hususları delilleriyle, detaylı ve ayrıntılı bir şekilde bilmek demektir.

Tahkikî imanın ise aşamaları vardır. Bu mertebeleri Kur'an, üç aşamalı olarak işaret etmektedir:

- 1 - İlme'l-yakîn : İman hakikatlerini ilmen, delilleriyle bilmek ve inanmaktır.
- 2 - Ayne'l-yakîn : İman hakikatlerini gözle görmüş, doğruluklarını bizzat müşahade etmiş gibi bilmek ve inanmaktır. Gözle görmekle ilmen bilmek, insana kanaat vermesi bakımından çok farklıdır. Bilgisine sahip olma yerine, bizatihi tanışmak gibi...
- 3 - Hakka'l-yakîn : İman hakikatlerini bizzat yaşayarak, tecrübe ederek kabul ve idrâk etmek demektir. Adı konmamış İslami bir “dini tecrübe” anlayışını gerektirdiği söylenebilir. Nitekim büyük İslam düşünürü Muhammed İkbal, İslami geleneğin dini tecrübe konusundaki ihmallerini eleştirmektedir. Ümmetin kurtuluş ve dirilişinin bu çağda ancak dini tecrübeye yöneliş ile mümkün olabileceğini Hick'ten yüz yıl kadar önce vurgulaması anlamlıdır. Ayrıca İslam dinine giriş için “şehadet”/“şahit olma” yani bir tür dini tecrübenin şart koşulması da bu anlamda düşündürücüdür.

Söz konusu İslam olunca, müslümanların ilimden başlayıp imana gitmeleri lazım. İmandan başlanması kabul edilebilir bir seçenek görülmemektedir. Çünkü imanın içi,

içeriği bilgidir. İlmin karşıtı cehalet olup, ilmin yokluğudur. Yok'a iman olmaz, varlığa, var olup bilinen şeye iman olur. Bir şeyin var olduğunu bildiren ilimdir. Bunun için iman edilecek şey bilinmiş ve bilinen şeydir.³²⁴

İlim nurdur, iman/hidayet ise bir yoldur. Işığ ı eline almadan yolda gidemezsin. Cenabi hak peygamber olarak seçtiğ i kuluna ilminden deliller göstererek imana çağırır. Yeri göğ ü, ruzgar ı, denizi, yüzen gemileri, yağ muru bitkiyi arıyı, sivrisineğ i anlatır. Ve yine "siz hiç akletmez misiniz", "hiç bilenle bilmeyen bir olur mu" düşünmez misiniz" diye ilimle davet vardır. Peygamber efendimiz de insanlığ ı ilimle imana davet eder ve asla körü körüne inanın demezdi. Hz. Ömer gibi eleştirel ruhlu hakikat erleri de onda ilim nurunu görmeseydi inanmazlardı. Hz. Peygamber, imanın olmadığı diyarlardaki ilmi bile müminin kayıp mal ı olarak görmüştür. İlim, aklın işletilmesinin sonucudur yani bir sonuçtur. Hatta bu nedenle akılsızlar, iman için sorumlu dahi tutulmamışlardır. Din, ne zaman ilimle birlikte olsa o toplum, medeniyette yükselmiş, ne zaman ayr ılsa çöküş başlamıştır. Cahil toplumlarda tarih tekrar eder, gelişmiş toplumlarda ise tekrar etmez. Onlarda her şey yeniden başlar, her an yeni bir şey yapılır. İnsan bilmeden bir iş yapamaz. Bilginin baş ı ise okumaktır. Bilginin iyis-kötüsü olmaz, bilgi iyidir. Ama insan, bilgiyi iyi veya kötü şekilde kullanabilir. Şunu asla unutmayalım ki Kuran, tüm yanlış imanları kritik eder ve “imanları onlara ne kötü şey emrediyor” diye eleştirir. İslam'da düşünmek farzdır. Düşünme hürriyeti olmadan düşünce olamayacağına göre İslam'da düşünme hürriyeti olmalıdır ki, düşünmek farz kılınmış olsun.³²⁵

Kur'an'da her ne kadar “mucize türü dini tecrübeler” insanların dini mesajları kabul etmesi için bir delil olarak sunulsa da bu şekilde ispat çok fazla değerli görülmemiştir. Allah, insanların kendisine mucizesiz iman etmelerine değer vermiş (Bakara 2/4) ve birçok kez mucize türünden dini tecrübe isteğ ine olumlu yanıt vermemiştir. (Nisa 4/153, En'am 6/158) Kur'an mucize türü dini tecrübe taleplerini yadsıyor ve iman açısından değerli görmüyor. Ama Hick'in dini tecrübe anlayış ı, böylesi mistik bir dini tecrübe değildir. Her inananın hatta inanmayanların bile (hidayetine vesile olan) yaşayabileceğ i türden bir dini tecrübe anlayış ıdır.

³²⁴ Hüseyin ATAY, Cehaletin Tahsili, Atay 2013, s. 52.

³²⁵ Hüseyin ATAY, a.g.e., s. 84.

Kuran da bu türden bir tecrübeye, her şeyi Allah'tan bilerek yaşamaya çağırmaktadır. İnsanların Allah ile iletişim kurmaları için namaz, sabır, şükür ve dua önerilmektedir. Hatta duaya o kadar vurgu yapılmaktadır ki, eğer dua etmeyecek olursa insanın hiç bir değere sahip olamayacağı belirtilmektedir. (Furkan 25/77) Allah'ın İslam peygamberine şu hitabı da dua ile Allah arasındaki iletişimi vurgulamaktadır. “Kullarım, beni sana soracak olurlarsa, bilsinler ki ben çok yakınım, dua edenin duasına cevap veririm.” (Bakara 2/186) Yine şu ifade de Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılığa rağmen Allah'ın insana ne kadar yakın olduğunu ortaya koymaktadır. “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız.” (Kaf 16) Hick'in dini tecrübe anlayışı da mucize türü çok özel kişilere mahsus mistik dini tecrübeden ziyade inanan herkesin yaşayabileceği türden gündelik hayat içindeki dua ve cevap diyalogu içindeki dini yorum düzeyinde yorumlanabilen her türlü gündelik tecrübelerdir.

Her ikisi de William James'in Dini Tecrübenin Çeşitleri'nden mülhem yola çıkan John Hick ve Muhammed İkbal'in dini tecrübe anlayışlarında da paralellikler gözükmektedir. Dini tecrübe ile temellenen ve insanın kendini mutlaklaştırdığı bir vahiy anlayışı, Kuran'a uymayabilir elbette. Ama dini tecrübeyi de ihmal etmeyen Muhammed İkbalvari bir anlayış, Kur'an'ın her daim “yalnızca sana kulluk eder ve yalnızca senden yardım dileriz” andı merkezli ve imanı bir şahadet/şahit olma bilinci ile yaşama anlayışına paralel gözükmektedir.

Dini tecrübeyi, insan merkezli bir din ve din dili arayışının eseri gören eleştiriler de ufuk açıcıdır; Schleiermacher'e göre din, aklın almadığı/tecrübenin sınırlarına ulaştığı/ yerde başlar. Aklın yeterli ve yetkin olduğu konularda (ilim, ahlak, estetik, neyin bilgi, neyin iyi, neyin güzel olduğu hususunda) din konuşamaz, herhangi bir iddiada bulunamaz. Aklın almadığı, akıl üstü tecrübeyi ifade eden dil, 'din dili'dir. Kutsalın dili veya vahiy de denir. Tarihi dinler, bir dönemde yaşayan insanların, aralarında yaşadığı dini tecrübeyi dile getirmesine bağlı olarak, o şartlarda ortaya çıkardıkları tarihsel formlardan ibarettir. Bunlar dindeki 'aşkın' tarafı değil 'pozitif' tarafı ifade ederler. Bunlar her dinde, mesela Hristiyanlıkta gördüğümüz gibi, zaman içerisinde farklılaşarak değişirler. Mutlak din, ilkeler kurallar ve ibadet formları değildir, bunlar dinin asli unsurları değildir. Bu çerçevede ortaya çıkan unsurlar, mesela kiliseler, tamamen tarihsel fenomenlerdir. Üzerinde yapılan bu çözümler sonucunda Hristiyanlığın mutlak din

olarak ikamesi yolunda önemli bir tez ortaya konmuştur. 20. Yüzyılda Otto ve sonrasında Wittgenstein üzerinden Ramsey vb. düşünürlerin gündeme getirdikleri 'dini tecrübe' ve bunun dildeki karşılığı olan 'din dili'nin tarihi arka planı kısaca budur.³²⁶

Kant sonrası pozitivizminin taleplerine uygun bir şekilde dinin bir insan işi, bir insan tecrübesi olduğunun ısrarla vurgulanması dikkat çekicidir. İslam dünyasını örnek olarak Kilise yerine Kitab'a yönelişı deneseler de başaramamışlardır. Hristiyanlık başından itibaren muhtevası olmayan bir "form" bir "kurum" olarak içinde etkin olduğu şartlara uyarlanarak etkin varlığını muhafaza edebilmiş bir din olduğu için Schleiermacher de nihai olarak Kiliseyi aklın eleştirisi dışında tutmayı başaracağını umduğu bir tez ile aklın almayacağı bir alanda din yer bulmaya çalışmıştır. Descartes'ten itibaren cogito ile kendinden başka referansa ihtiyaç duymayan modern süreç, zamanla insan dışındaki her şeyi insana bağılı/bağımlı bir şekilde görme yoluna girdi ki biz bunu kısaca istiğna olarak isimlendiriyoruz.³²⁷

Dolayısıyla İslam, akıllı imanının ön şartı kabul edip dinin akıl ötesi bir tecrübeye indirgenmesine müsaade etmez. Ayrıca hayatın bütün alanlarını ihata ettiği için ve dini alan ve dini olmayan alan diye ikiye bölünmesine de izin vermediği için “tek boyutlu” özel bir “din dili”nden bahsetmenin anlamı olmadığı da açıktır. Yani din dili sorunu, tamamen kendi tarihsel şartları gereği Hristiyanlığa ait bir sorundur. İslam veya diğer dinlerde de aynı sorunun olmasını gerektirecek bir nedensellik ilişkisi yoktur. Belki ancak aklın çeşitli aşamalarında muhtelif şekillerde kavradığı, mertebelerin değişmesi ile bir mana değişmesine maruz kaldığı, her mesleğin erbabınca doğal olarak farklılaşan daha üst bir varoluş şekli ve bunları ifade için geliştirilmiş dil olarak bir “meta dil”, bir “üst dil” söz konusu olabilir.³²⁸

Varoluş yolu olarak bilgi, böylesi bir parçalanmışlıkla hayatın bütünü kuşatamıyor ve çözüm üretemiyor. Modern zamanların en önemli problemi; kimlik krizidir.³²⁹ Varlığı, yaşamı, kendini nasıl anlamlandıracağını sağlayamıyor. Varoluşun yolunun marka, imaj vb. değil bilakis bilgi ama insan varoluşunu kuşatan bütünsel bir bilgi olduğu artık gelinen noktada kaçınılmaz olmuştur. Pozitivist paradigma

³²⁶ Tahsin Görgün, Din Dili, KURAMER, s. 183-184.

³²⁷ Tahsin Görgün, a.g.m., s. 186.

³²⁸ Aynı yer.

³²⁹ Viktor E. Frankl, Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Öteki Yayınları, İstanbul 2003, s. 77.

çözümleyemese de, böylesi holistik bir bilgiyi ancak o anlaşılabilir dinler sağlayabiliyor. Bütünsel bilgi, lüks değil, insanın belki de en önemli ihtiyacı. Birey, varoluşsal bilgisi kadar var olabilmekte, bilgisizliği kadar ise yoktur, hatta çoğu zaman yokluğu mumla arıtır vahim sonuçları da gözlemlenebilmektedir. Kimlik kazanımını sağlayamayan insanın nasıl bir canavara dönüşebildiği, bu ihtiyacın başka hiçbir yolla doyurulamadığı, belki de en belirgin şekilde bu çağda tüm şiddetiyle görünür bir gerçeklik haline gelmiş bulunmaktadır. Hick'in bireyin Tanrı arayışı ile kimlik arayışını özdeş gören tespiti, doğrusu yabana atılır bir tespit değildir. "İnsan ne ile yaşar?" sorusuna bilimin verdiği cevap ile dinin verdiği cevap oldukça farklıdır. Aslında İktbal'in deyişiyle, birbirini kesen cevaplar hiç değildir. Bilim, analitiktir; parçacı olmak zorundadır. Dinler ise bilim ötesi cevaplar vermektedir; varoluşsal ve bütünsel cevaplar.³³⁰

Sonuçta herşeye rağmen, doğrusu, Hick'in dini tecrübeye yönelik vurguları ve dikkatleri çeken katkısı önemlidir. Varoluşun bir yolu olarak bilme, insani varoluşun bir boyutu olduğu için aktarım yoluyla değil, ancak tecrübe yoluyla, yaşantı yoluyla elde edilebilir.

Tarih'teki bütün toplumları ileri ya da geri bırakan en temel husus, aslında tek bir noktada yoğunlaşmaktadır: Bilgiye bakışları! Bireylerin kaderi de farklı değil. "Hiç bilenler ile bilmiyenler bir olur mu?" (Zümer 9) ilkesinin izdüşümü insanların ve toplumların kaderinde açıkça görülmektedir. Bilgiyi baş tacı edenler hep baş tacı olmuşlar, bilgiye sırtını dönenler ise en hafif tabirle yok olup gitmişlerdir. Bilginin ya üreteni ya da tüketeni olmaktan başka seçenek görülmemektedir. Üretkenlik veya yaratıcılık için ise eleştirel düşünce birincil şart. Düşünce, ancak özgürlük atmosferinde hayat bulabilir, ancak özgürlük ve eleştiri ortamında gelişebilir. Aksi takdirde düşüncenin ölümü kaçınılmazdır. Düşünce öldü mü insan artık Hz. İsa'nın zamanının düşüncesiz/inançsız toplumu ferisilere eleştirisinde dillendirdiği ölümsüz ifadesi ile söyleyecek olursak: "yürüyen boyalı mezarlar!"dan hiçbir farkı kalmaz insanın. Oysa hayat bu değil, insanın varlık gayesi, hayatın anlamı bu değil, iman bu değil! İnsan ancak doğumla ölümsüzleşebilmektedir. Doğumların en zoru ve en değerlisi ise düşüncedir. Oysa markalı düşünce endüstrisinin bayiliği çok kolay ve ölümcül derecede

³³⁰ Muhammed İktbal, a.g.e., s. 74.

konforludur. Oysa "Rabbim ilmimi artır, diye dua et!" (Taha 114) emri ile ilim talebi herkese farz kılınır. İbn Rüşd'e göre "Oku" demek "Düşün" demektir ve dolayısıyla İslam'ın ilk şartı, düşündürmektir. Hick'ten alınacak en büyük ilham da sanırım budur; girişimci, cesur ve üretken bir düşünür.

SONUÇ

Din felsefesinin eksenini, başından beri, dolaylı veya dolaysız olarak din dili tartışmaları işgal etmektedir. Ağırlığın teolojik ifadelerle ya da din diline verilmesinin nedenine gelince; bunun nedeni din felsefesinin genellikle "doğrulanabilirlik", "anlamlılık" ve "değer" meselesi gibi konular üstünde durması olgusunda yatmaktadır. Dini inanç ve etkinliklerimizin doğru olup olmadığı hususu ise bir yerde gelip onların sözlü izharı olan teolojik ifadeleri kabul etmek için yeterli dayanaklar bulunup bulunmadığı meselesine dönüşmektedir. Bu bakımdan, din felsefesi büyük ölçüde dini ifadelerin dayanaklarını ve mantıki tutarlılıklarını araştırmak olarak görülmektedir. Dini ifadeler hayatımıza nasıl bir yön vermemiz ve olaylar karşısında ne tür bir tavır takınmamız gerektiği konusuyla ilgili olduğu kadar hatta ondan daha ileride, "durum"un (gerçeğin) ne olduğu konusu ile de ilgilidir. Yani din dilinin mahiyeti ile dini bilginin anlam ve imkanı meselesi, din dilinin bilgisel yönü gibi çok daha geniş bir meselenin iki ayrı yönünü oluşturur. Din dili ile dini bilgi arasında -gerçi bu ikisi aynı şey olmasa da- çok sıkı bir bağlantı vardır. Zira "eğer Tanrı hakkındaki konuşmalarımızın bir anlamı olacaksa 'Tanrı' sözcüğünün bir muhtevası olması gerekir." Bu bakımdan, din dilinin imkanı, şartları, mahiyeti ve doğrulanması meselesinin salt tecrübe verilerini ve bilinç durumlarını tahlil ve tasvir etme meselesi olmanın ötesine götürülmesi gerekir. Din dilinin kognitifliği meselesini sadece tecrübenin doğrudan verilerinin ve bilinç durumlarının bir tasviri olarak görmek bizi bir yerde çıkmaza sokar. Dinle ve özel olarak din diliyle ilgilenmek insan mukadderatının bütün muammasıyla ciddi bir şekilde ilgilenmeyi gerektirir.³³¹

³³¹ Turan Koç, Din Dili, KURAMER, s. 23.

Din dili konusundaki tartışmalar, çağdaş din felsefesinde nesnelci veya bilgiye dayalı yoruma ağırlık veren “teolojik pozitivizm” ile öznelci ya da değere dayalı yorumlara ağırlık veren “teolojik varoluşçuluk” arasındaki ikili gerilimden büyük ölçüde etkilenmektedir. Bu iki vurgulama tarzı arasındaki farklılıkları kalın çizgilerle belirlemek kolay olmasa da din konusunda böyle iki farklı yaklaşım olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.³³²

İfadelerin olgusallığı ve deneyime dayanması gerektiği konusuna ağırlık veren Braithwaite ve Hare gibi bazı filozoflar, din dilini ait olduğu alanın dışına taşıyarak, onun ahlaki ifadelerle bir tutulması veya bir zihin durumunun dışı vurumu olarak görülmesi gerektiği şeklinde, indirgemeci bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Tüm bu yorum ve yaklaşımlar karşısında din dilinin hem olgusallığının, hem de varoluşsal ve değerle ilgili yönünün hakkını vermeye çalışan düşünürler de olmuştur. J. Hick ve R. Swinburne gibi filozoflar geleneksel teizmin temel dini ifadelerinin olgusallık, doğrulanabilirlik ve anlamlılık açısından savunulabileceğini göstermeye çalışmışlardır. Yapılan tartışmalarda önemli ve öncelikli konuyu din dilinin olgusallığı, anlamlılık, doğrulanabilirlik, yanlışlanabilirlik ve dini tecrübenin din dilindeki yeri gibi konular oluşturmaktadır. Tartışılan iddialı görüşlerin felsefi açıdan önemli yorum ve yaklaşımları olmakla birlikte ciddi eksiklikleri veya aşırılıkları olduğu görülmektedir. Din dili konusundaki bu aşırı ve yanlış tutumlar; kaba antropomorfizmi benimsemek, aşırı sembolizme kaçmak, katı bir doğrulamacı tutuma bağlanmak, din dilini ait olduğu alanın dışına taşımak veya onu bir özel durum dili olarak değerlendirmek şeklinde özetlenebilir. Başka alanlarda olduğu gibi, dini iddialar söz konusu olduğunda da delille kanıt arasını ayırmak son derece önemlidir. Delil belli bir sonucu isbatlamaya götüren bir şey, yani sonuç adına kanıtlara ağırlık kazandıran bir ipucudur. Buna karşılık kanıt, yalnızca bir sonuç ortaya koyma girişimi değil, belli bir sonuç adına başarılı bir isbat denemesidir. Genel olarak, eğer temel dini iddiaların doğruluğu hususunda hiçbir kanıt yoksa savunmanın boşuna olduğu kabul edilir, oysa durum bütünüyle tersidir. Bir kanıt veya karşıt kanıt bulunduğu zaman başka bir kanıta gerek kalmaz. Dini iddiaların doğruluğu açık bir soru olarak kaldığı sürece kanıtlama sürebilir. Varılmak istenen sonuç lehinde kullanılabilecek, hayatın her türlü özelliklerinden yararlanılacak ve bunlar karşıt kanıtlarla karşılaştırılacaktır. Şu var ki

³³² Turan Koç, a.g.e., s. 247.

inanan insanlar genellikle olumsuz delilleri görmeme eğilimindedir, onu iddiasından vazgeçirmeye yetmeyecektir. Bazı olayların iddiasına karşı gibi göründüğünü kabul eder; ama sonuca götürücü karşılık bulunmadığı inancı ve umudunu korur. Elbette inancı lehinde delilleri de olabilir; öyle tecrübelerle sahip olabilir ki kendisini kesinlikle ikna eder. Zaten iman, doğrulanamadığı halde ısrar edilen bir "doğru inançtır". Eğer doğrulanması mümkün olsaydı, o zaman iman değil bilgi olurdu. Başka bir ifadeyle, eğer imanın gücü delille sınırlı tutulacak olursa "inanç ve kanaat özgürlüğü" gibi bir evrensel haktan bahsetmek söz konusu olamaz. İmanın delile yüzde yüz bağlı olmaması onun rasyonel olmadığı anlamına gelmez.³³³ Gönüllülük ve özgürlük esasına dayalı olması gerektiği yönünden imanın doğası gereği sevgi gibi ise tamamen rasyonel bir sevginin düşünülemeyeceği açıktır. Rasyonel olarak temellendirilemese de "sevgi bizim uydurduğumuz bir şey değildir. Sevdiğimize göre elbette bir anlamı olması gerekir. (Sevgimizin sebep ve kanıtlarını) Bilemeyiz ama hissediyoruz ve sevgimize güvenmeden yaşayamayız."³³⁴ İman da eğer sevgi gibi ise doğal olarak, belli bir noktadan sonra, rasyonel olarak temellendirilmesi beklenmemelidir. Rasyonel bilginin hayatın tamamını tüketmesi diye bir şey sözkonusu değildir. Hayatın aktüel gerçekliği içinde hepimiz tecrübi olarak biliriz ki aşk, anlatılamaz, yaşamak şarttır, ancak yaşanarak bilinebilir. Onu varoluşumuzun dolaysızlığı içinde hissediyor ve sessizce yaşıyoruz. İman da böyledir. M. Lings'in ifadesiyle tasavvufta "nazariye", "tecrübe"ye tekabül etmektedir. Nazariyeyi bir yorum olarak değerlendirmek doğru değildir.³³⁵ Dilin sınırları, yoğun bir şekilde yaşanan dini tecrübenin olduğu gibi aktarılmasına imkan vermemektedir. İşte tasavvuf edebiyatında sıkça rastlanan "tatmayan bilmez" sözünün maksat ve muradı tam olarak budur.³³⁶ Martin Buber de, tüm dini ifadelerin bir "ima"dan öteye geçemeyeceğini ifade ediyor ve dini tecrübenin dile sığmazlığını, haklı olarak, musikin hissettirdiklerinin dile sığmazlığı ile mukayese etmektedir. "Dini tecrübe ile elde ettiğimiz şeye tam kavramsal bir ifade kazandırmamız mümkün değildir. Çünkü kavramlar sınırlıdır ve sınır koyucu özelliklidir. Kavramlaştırma bölme ve birleştirme demektir. Tanrı hakkında böyle bir şeyi düşünemeyeceğimiz ise açıktır."³³⁷

³³³ Turan Koç, a.g.e., s. 247-249.

³³⁴ İntellar, film repliği, <http://www.interstellarmovie.net/>

³³⁵ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s. 71.

³³⁶ Turan Koç, a.g.e., s. 189.

³³⁷ Turan Koç, a.g.e., s. 197.

Dini sembolik söyleyiş ise bütünsel kişiliklerimizden kaynaklanan ve bilgi verici olduğu kadar duygu ve davranışlarla ilgili boyutu da olan çağrıştırmacı bir güce sahiptir. Varoluşsal olarak yorumlandığında, yani otantik insani varoluşun anlamına uygulandığında son derece güçlü görünmektedir. Sembolik dil, dinin gerekli gördüğü teslimiyet ve değerler hususunda oldukça etkili ve motive edici bir güce sahiptir. Sembolik söylemin sağladığı imkanları görmezlikten gelir ve işe yaramaz diye atacak olursak tüm tapınmalarınız ve Tann'ya yönelişlerimiz, içi boş bir hale dönüşür. Dini hayatımız, F. M. Jelly'nin ifadesiyle "sterilize edilmiş bir entellektüalizme indirgenmiş olma riskine uğrar." Ancak, Tanrı hakkındaki konuşmalarımız bütünüyle sembolik olursa, bu kez de dini kavrayış ve varoluşumuzda başka olumsuz sonuçları olacaktır. Tanrı hakkında konuşurken kısmen de olsa gündelik bir dil kullanmak durumundayız. Gerçeklerden uzak bir fantaziler dünyasında kaybolmamak için dini duygu, tutum, dil ve davranışlarımıza belli bir kognitif unsurun kılavuzluk etmesi zorunludur. Sembolik ile sözlük anlamına dayalı dil arasında bir denge oluşturulması gereği ortadadır. Zira biri olmaksızın öteki kaçınılmaz olarak aşırılığa düşmektedir. Sözlük anlamına hiç dayanmayan bir dil, bir çeşit agnostisizme, hatta ateizme götürebilir. Öte yandan sembolik ve mecazi söyleme hiç yer vermeyen, katı sözlük anlamına dayalı bir dil de kaba bir antropomorfizme yol açabilir. Analoji öğretisi, bu iki aşırı kutup arasında orta bir yol olarak görünmektedir.³³⁸

Din dili konusunda karışıklığa yol açan nedenlerin başında, dilin anlam durumuyla ilgili üç boyutun hakkını verememek ve bunları ayırt edememek gibi nedenler gelmektedir. Bazı yorumcular sadece semantik boyuta ağırlık vererek sanki dini ve teolojik söylem, salt dedüktif mantıki sistemden başka bir şey değilmiş gibi, mantıki sonuçları bakımından değerlendirmişler. Bazıları ise sistem ve atıflar, sanki teolojik dilin hayati bir parçası değilmiş gibi sadece dili kullananla ilgili (interpretic) yönleri üzerinde durmuşlardır. Braithwaite, Hare ve Wittgenstein gibi düşünürlerin indirgemeci yaklaşımları, rahatlıkla bu kümeye dahil edilebilir. Mantıkçı pozitivism çizgisindeki bazı filozoflar ise dilin sadece atıf ve anlamlılık boyutuna ağırlık vererek, din dilinin öteki iki boyutunu görmeme hatasına düşmüşlerdir.³³⁹

³³⁸ Turan Koç, a.g.e., s. 251.

³³⁹ Turan Koç, a.g.e., s. 254.

İnsani tecrübe sözkonusu olduğunda, fiziksel, kişisel, ahlaki ve dini olmak üzere hemen hemen hepsi de aynı anda olan dört yorumlayıcı unsurun bulunduğuna dikkat etmek gerekir. Her birini başlıbaşına ele almak ve birini ötekinden ayırarak tartışmak çeşitli sorunlar doğurabilmektedir. Bu bakımdan, din dili ve dini bilgi konusunu, bu boyutların birbiri ile olan ilişkilerini göz önünde bulunduracak şekilde ele almak durumundayız. Din dilini, dini bilgiden ayrı tutmamız mümkün olmadığına göre, dini bilgi lehinde olumlu katkıları olan kozmolojik, ontolojik ve dini tecrübeye dayanan delil, dayanak ve kanıtlamaların da din dilinin imkanı ve nasıl gerçekleştiği konusunda önemli hizmetleri olacağı açıktır. Öte yandan, dilin sınırları olduğunu da unutmamak gerekir. İfade edebildiğimizden fazla şeyler bildiğimiz veya çok daha fazla şeyler duyup hissettiğimiz halde dile dökemediğimiz haller hep yaşadığımız bir gerçeklik olduğuna göre, sınırlı bir şekilde ifade edilmiş olan dini ifade ve önermelerin sürekli gelişen ve yeni boyutlar kazanan tecrübelerimiz açısından yeniden yorumlanması kaçınılmazdır. Dini bilgi ve din dilinin tecrübeyle sıkı bir ilişki içinde olması, bütünüyle izafi ve öznel olduğu anlamına gelmez. Bu durum teolojik ifadelerin her zaman için eleştiriye, daha iyi kavrayış ve sezişe açık olduğu anlamına gelir.³⁴⁰

Henüz Mantıkçı Pozitivizm tehdidi bütünüyle ortadan kaldırılamamıştır. Mantıkçı Empirizmin ruhundan hiçbir sapma görülmemektedir. Bu atmosferde Hick, teoloji ile ilgili ortaya konan pozitivist saldırıyı ve bu ruhtan beslenen indirgememeci yaklaşımları bertaraf etmek için aktüel olarak en geçerli düşünce teknik ve enstrümanlarından istifade ile yeni argümanlar geliştirme gayreti içindedir. Hick'in temel motivasyonu budur dense pek yanlış olmayacaktır. Hick'in düşünce dünyası hakkında derli toplu bir fikir vermesi ve gözden kaçması muhtemel hususları son bir kez daha vurgulamak bakımından, temel tezlerini maddeler halinde ve özet bir şekilde sıralamakta fayda telakki ediyorum. Açılımlarını, ilgili bölümlerde kaynak ve referanslarıyla birlikte sunmaya gayret etmiştik:

1. Hick'e göre metafizik elenmiştir, çünkü numenal alana aittir ve numenal alan, akıl ötesidir. Ama Hick, metafiziğin elenmesini yeniden değerlendirmeye tabi tutarak yeni bir epistemik tutum geliştirir; "Mutlak" ya da "Aşkın" olan Tanrı, numenal alana aittir ve metafiziğin konusudur ama teoloji, insan eseridir;

³⁴⁰ Turan Koç, a.g.e., s. 255.

numenal alanın fenomenal yansımalarıdır yani fenomenler dünyasına aittir. Dolayısıyla teolojinin elenmesi söz konusu değildir.

2. “Mutlak” ya da “Aşkın” olan Tanrı, birincildir ama farklı dinlerin Tanrı tasavvurları olan teolojiler ikincildir. “Mutlak”, belirsizdir, tanımlanamaz ve konuşulamazdır. Konuşabildiklerimiz; teolojidir, insani algılar/tecrübeler, anlayışlar, gelenekler ve formülasyonlardır. Teolojiler, tanımlanamaz Tanrı’yı tanımlamaya yönelik insani girişimlerdir. Otto’nun deyişiyle dinler, “Kutsalın bu dünyadaki (kültürel) tezahürleri”, Cantwell Smith’in ifadesiyle “dini tecrübenin ırmakları ve birikimsel gelenekleri”dir.
3. Hick, din için olgusal bir temel arayışı içindedir. Mantıkçı Pozitivistler veya “doğrulamacı analiz” savunucuları, ‘olgu’ kavramını yanlış ve indirgemeci bir şekilde kullanmaktadırlar. Oysa dilin mümkün kullanımlarını zorlamadan, deneysel olgular kadar matematiksel olgulardan, mantıksal olgulardan ve hatta etik ve estetik olgulardan da bahsedebiliriz.³⁴¹
4. Tanrı, bilgi objesi midir yoksa iman objesi midir? Tanrı obje değil özne olduğuna göre O’na nesne gibi yaklaşılamaz. Böyle bir obje ile kurulan ilişkiyi “inanç” ve “bilgi”den ziyade “güven” terimi daha iyi ifade etmektedir. Tanrı ya da vahiy/önerme merkezli bir dille ifade edilemez. Kutsalın tezahürü ve karşılaşmaya uygun tecrübe merkezli dolayısıyla insan merkezli yani olgusal temelli ve olgusal bir dil gerektirir. Dolayısıyla din dili kavramı, dini tecrübe kavramı ile doğrudan ilgilidir.
5. Her tecrübe ve herkesin tecrübesi, eşit derecede saygındır. Kimsenin kendi tecrübesini diğerlerinden daha muteber görme hakkı yoktur. Ama dini tecrübenin algısal tecrübe gibi görünür bir zorlayıcılığı olmadığı da açıktır. Yani doğru yorumlamayanı ve gereğince hareket etmeyen cezalandıran sonuçları en azından hemen ortaya çıkmamaktadır. Peki, o halde, "neden duyuşsal tecrübenin 'zorlayıcılığı', dini tecrübede bulunmamaktadır?" Çünkü

³⁴¹ Turan Koç, a.g.e., s.160; Frederick Fere, Din Dilinin Anlamı, s.58.

özgürlük ve iman ilişkisine Kantçı bir bakışla yaklaşan Hick açısından, insanın seçme özgürlüğü ahlaki sorumluluğunun temelidir.

6. Hakikat, the Real'dır, Mutlak'tır, Aşkındır, tırnak içinde göktedir, yeryüzündeki dinler ise efsanevi/mitolojik doğrulardır. Mevlana'nın deyişiyle, "Işık hep aynı ışık, sadece lambalar farklıdır." Doğru hep aynı doğrudur ama kültürel lensler algıları, anlayışları farklılaştırmaktadır. Kültürel renkler, dinleri çeşitlendiriyor. "Mutlak doğru" olan ortak öz, ulaşılmaz olan aşkın Hakikat'tir. Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Budizm ve Hinduizm vb. tüm yeryüzü dinleri ise aynı gerçekliğin "efsanevi yorumları"dır. Yeryüzü dinleri, aynı "Kutsalın tezahürleri"ni deneyimleyen kişilerin muhtelif kültürel renklerine boyanan "dini tecrübeler birikimi", farklı dillerde bestelenen "efsanevi kurgular"ın tevatürleridir. Hick, aklın kesin bilgiye ulaşmasını mümkün görmeyen bir septik ya da agnostik değildir. Tecrübe yoluyla bilginin mümkün olduğu ve evrenin bilincimizden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu görüşleriyle epistemoloji anlayışında Kant izleri belirgin olan bir empirist ve realisttir.

7. Tabii tecrübelerin toplamı bilim ise dini tecrübelerin toplamı da dindir. Bütün tecrübeler, "experienceing as/olarak tecrübe" olduğundan yorumsaldır. Bütün tecrübeler eşit derecede saygındır ama eşit derecede insanidir de. Dolayısıyla dini inanç, rasyonel kanıtlamaya dayanmasa dahi tecrübeye dayandığı için irrasyonel değildir, bilakis daha rasyoneldir. Empirist epistemoloji, Hick'in tezinin omurgasıdır. Bilimsel bilgi elde etmenin en güvenilir yolu tecrübe olduğu gibi dini bilgi elde etmenin de en güvenilir yolu tecrübedir. Rasyonalist yol, kavramlar dünyasında verimli olabilir ama tecrübenin ötesine geçemez. Akıl, kavramlar arası ilişkilerde, matematik ve mantık dünyasında yetkin ve yetkilidir. Ama varlık ve varoluş, akıl ile kavranamaz ancak tecrübe ile kavranabilir. Uludağ'ı internetten/Google Earth'ten gezmekle gezmiş olamayız. Yaşanmışlık aktarılamaz ancak yaşanır. Tatmayan bilmez. İşte bu

nedenle rasyonalist yol, irrasyoneldir. Asıl rasyonel bilgi sağlayan metot, tecrübeye dayalı empirist yoldur.

8. Empirist yol, Kutsal Kitab'ın sistemleştirilmemiş epistemolojisiyle de uygunluk arz etmektedir. Teori pratiğin, bilgi Hakikat'in mutlak karşılığı değildir ve olamaz. İnsani algılarımız yanılmaz ve mutlak olmadığına göre bilgilerimiz, kati bilgi değil insani bilgidir. İnsan, yetileri sınırlı olduğu için hayat hakkında holistik/bütünsel bilgiye ulaşamayız. İnanç dahil bütün bilişsel faaliyetlerin geri planında insani ve yorumsal tecrübe bulunmaktadır.
9. Kanıtsız rasyonel teist inanç, olgusal bir tecrübeye temellendiği için “doğrulayıcı analiz”e göre de “ilkece doğrulanması” mümkündür. Doğrulama ilkesi, metafiziği eleyebilir ama tecrübe ile temellenmiş bir teolojiyi eleyemez, bilakis güçlendirir. Eğer doğrulama ilkesi, teolojiye uygulanırsa teolojik dil ya da din dili kendisine daha sağlam ve daha güvenilir bir zemin bulmuş olacaktır. Doğrulama ilkesi, dini düşünce için bir bitiş değil bilakis yeniden doğuş için, teolojik bir reform için fırsattır.
10. Bu dünyada mümkün olmasa da, öldükten sonra “eskatolojik doğrulama” mümkündür. “Resmin bütününe göremediğimiz için” henüz o gün gelmeden yanlışlanması mümkün olamayacağına göre, günü gelince doğrulanmasını pekala mümkündür. Bu iddia, “bekle de gör” tarzı bir “kör inanç” değildir, “ayın öteki yüzü” ile ilgili ya da bilimsel hipotezler gibi muhtemel bir tahmindir. Dolayısıyla teolojik değil epistemolojik yaklaşım gerektirir.
11. Tanrı kanıtlamaları, kategorik olarak mümkün değildir. Akıl, bilgi ya da kanıt üretme hususunda fenomenler dünyasında yetkilidir. Tanrı'ya iman, transrasyonel/akıl üstüdür ve aşkın alanın konusudur. Dolayısıyla akıl, numenal alan ile ilgili bilgi ya da kanıt üretemez.

12. Tanrı kanıtlamaları, Kutsal Kitapların sistemleştirilmemiş epistemoloji anlayışlarıyla da uyumlu değildir. Hiçbir Kutsal Kitap'ta tanrıyı kanıtlama problemi yoktur.
13. İman, kanıt yoluyla değil tanıma yoluyla mümkündür. İlk defa Russell'ın kavramlaştırdığı kanıt bilgisi ile tanıma bilgisi ayrımı argümanını kullanmaktadır. İman ancak Tanrı'nın Kendini tanıtması/karşılaşma/tecrübe yoluyla gerçekleşebilir. Kanıtsal bilgiler ya da önermesel bilgiler aktarılabilir ama tanıma bilgisi ne kanıtlanabilir ne de aktarılabilir. Kanıt yoluyla elde edilen önermesel bilgiden şüphe edilebilir ama tanıma yoluyla elde edilen tecrübi bilgiden şüphe etmek kolay kolay mümkün değildir.
14. Evren, tanrı kanıtlamaları yönünden belirsizdir. Çünkü insanın ahlaki sorumluluğu için özgürlük zorunludur. Kognitif özgürlük için ise "epistemik mesafe" gerekmektedir! Tanrı, bireyin kendi özgür iradesi ile kendi tercihi ile inanmasını istediği için evreni, epistemik açıdan belirsiz yaratmayı dilemiştir. Peki, o halde Tanrı'nın inanmayanları eleştirmesi ve cezalandırması ahlaken caiz midir? Hick, önermesel vahye inanmadığı için bu soru anlamsız kalıyor. İnsanlar arasında görülmekte olan mevcut (tecrübi) belirsizlik tablosundan yola çıkıyor.
15. Ryle'in kavramlaştırdığı "önermesel olmayan" vahiy anlayışını benimsediği için iman anlayışı, doğal olarak bilişsel değil iradecidir: Kendisini önermelerle değil, fiilleriyle ortaya koyan "yaşayan Tanrı" (living God) anlayışını benimser. Empirist yol, göz yolu değil, gönül yoludur. (Kal dili değil, hal dilidir.) 'Tanrı, resim çizmez, yaratır' esprisinden izdüşüm yoluyla 'Tanrı, önermeler göndermez, bizatihi kendi gelir, vahiysel karakterli olaylar ile kendini açınlar' demektir. (Sanki "şah damarından daha yakın" ve "ben kullarıma yakınım, isteyenin duasına cevap veririm" ayetlerini çağrıştırmaktadır.) Bilgi (kanıt) yoluyla değil, tecrübe (tanıma) yoluyla kendini ortaya koyan Tanrı anlayışını benimsediği için iman, bilişsel olarak gerekçelendirilemeyen bir tercihtir.

16. Bilim dili, analitiktir/parçacıdır, din dili ise holistiktir/bütüncüdür. Din dili, sembolik, kognitif ya da konatif diye indirgenemez, tecrübi bir dildir, varoluşsal bir dildir. Hayatın duyuşsal, bilişsel, eylemsel bütün boyutlarını kuşatıcı bir dildir. Hayat, nasıl dile indirgenemez ve dilden öte bir şey ise din dili de doğası gereği öyledir.
17. *Dinî tecrübe* ve *fitrat* kavramları Hick'in çoğulculuk tezinin temel taşlarıdır. Doğuştan getirdiğimiz dinî temayüller olarak *fitrat* kavramı, dinin evrensel ve tabii bir fenomen olduğunu vurgularken, *dinî tecrübe* kavramı William James'ten mülhem bir karakter arz eder. Bilgi teorisi bağlamında empirist bir yaklaşıma sahip olan James, bilginin tecrübe/duyu algısının akılda işlenmesi sonucu ortaya çıktığı kanaatinden hareketle, dinî tecrübenin din olgusunun menşei olduğunu düşünmektedir.
18. Her tecrübe eşit derecede saygın, eşit derecede insani yani eşit derecede yorumsal ve ideoloji yüklü olduğu için herkesin kendi iradi tercihi olan imanları da eşit derecede saygındır. Welcome to the pluralizm; Farklı dinler, farklı “dini tecrübenin ırmaklarıdır”, farklı dini tecrübelerin birikim ve tevatürleridir.
19. Dini tecrübe zaptedicidir, bütün dikkati ve kişiliği tutar. Dini tecrübe etkildir; sadece yaşandığı an değil, kişinin daha sonraki düşünce, duyu, tutum ve davranışları üzerinde de büyük bir etkiye sahiptir. Dini tecrübenin en önemli özelliği, onun, şu veya bu şeyin doğru olduğu konusunda kesin kanaat sağlar. Son derece tatmin edici ve mutlu kılma özelliğine sahiptir. Rasyonel gerekçelendirme sağlayamasa da tecrübi bir gerekçelendirme sağlar. Dolayısıyla aktarılması ve açıklanması tam olarak mümkün değildir, “kişiye özgüdür”, “tatmayan bilmez.”
20. Dinlerin Hakikat algıları, farklı ve birbiriyle bağdaşmazdır. Bütün bu farklı tasavvurlar, görünür farklılıklarına rağmen özde hepsi aynı ve tek bir amaca

sahiptir ki, o da insanların kurtuluşudur. Dinin anlamı, teolojik öğretide değil, bireyi dönüştürme gücünde, işlevinde saklıdır. Kurtuluş, bireyin *ben-merkezcilikten*, *realite-merkezciliğe* yönelmesidir. Egoizm, doğası gereği ateisttir; Tanrı'yı yok sayar. Oysa Realite, Teisttir; Tanrı merkezlidir.

21. Evrendeki kötülüğün nedeni, bireyin ruh yapımı/kişilik gelişimi içindir. Özgürlük için mümkün olan evrenlerin en iyisi budur. Ruh yapımı ya da kişilik gelişimi için de kognitif özgürlüğü zorunluluktur. Özgürlük olmazsa kötülük olmaz, kötülük olmayınca da bilim olmaz, gaye olmaz, ahlak olmaz, başarı olmaz, mutluluk olmaz. “Ruh yapımı” için en iyi dünya budur! İrenaeus’un deyişiyle; “No pain, no gain!”

22. Teolojik metinlere olgusal bir bağlayıcılık anlayışı ile yaklaşan teolojik “teolojik pozitivizm” diyebileceğimiz anlayışa karşı “teolojik varoluşçuluk” tarafında durmaktadır.

Rasyonel teoloji arayışlarına karşın “aklıleştirmenin tehlikeye attığı din”, tahmin edilebileceği üzere elbette ki Hristiyanlık’tan başkası değildir. Bu yerel tespiti, evrenselleştirip bütün dinlere genellemek ne kadar doğrudur? Hristiyanlık özelinde bir hüküm kurup sonrasında diğer bütün dinleri aynı yargıya dahil etmek ne kadar “doğrulanabilir” bir husustur? Oysa farklı dinler, doğaları gereği farklıdır; örneğin İslam, aklıleştirmeyi talep etmekte, hatta bir noktaya kadar aklıleştirilmemiş bir imanı tahkiki/hakiki bir iman saymamakta, bilakis akla çağırıyor imana çağrı, akıldan uzaklaşmayı imandan uzaklaşma kabul etmekte (Enfal 22, Yunus 100) iken nasıl aynı sepete konulabilir? Modern zamanlarda bilim pratik başarıları sebebiyle haklılaştı. Hristiyanlık ise kaybın sebebi olarak algılandığı bir atmosferde, adeta astroloji gibi, kültürel bir beşinci tekerlek/stepne durumuna düştü. Batı’nın konjektürel tarihi küreselleşme sayesinde evrenselleştirilmektedir.

Hal böyle iken İslam düşüncesinde din dili sorunu var mıdır, taşıma bir sorun mudur? Hayatın dini, din dışı olarak bölünmesine müsaade etmeyen bir dinde din dili sorunu olabilir mi? Akıl sahibi yegane varlık olarak insan için bilme bir varolma şeklidir. İnsan, bilgisiz yaşayamaz ama acaba dinsiz yaşayabilir mi? Din de insanın varoluşsal

olarak ihtiyaç duyduğu bir bilgi türü değil midir? Her ikisi de insan için vazgeçilmez olan iki bacağı karşı karşıya koyup kişiyi tercihe zorlamanın imkansızlığı ve anlamsızlığı açıktır. İnsan, kendi tevatürüne yabancılaşır, başka tevatürlere de aşık olursa, böylesi sorunlarda boğulmamız da kaçınılmaz gözükmektedir. Ama dini tecrübe İslam düşünce dünyasının da farklı saiklerle ihmal ettiği bir husus. O nedenle Pakistanlı büyük düşünür Muhammed İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası adlı kitabının bütün omurgasını dini tecrübe üzerine kuruyor; "Din, ne tabiatın izahını sebep-sonuç ilişkisi içinde arayan bir fizik, ne de kimyadır. O, insanın bütünüyle başka alanlardaki tecrübelerini yani dini tecrübelerini yorumlamayı amaçlar; bu tecrübenin verileri başka herhangi bir bilimin verilerine indirgenemez."³⁴² Şu tespiti de; "dinin maddi âleme getirdiği izah, bilimsel izahın erişemediği türden kapsamlı bir izahtır" bir hayli düşündürücü değil midir? Eğer dinin konusu, transscience/bilim ötesi bir alansa, din-bilim çatışması şöyle dursun, nasıl bir ahenk meydana getireceği günler umarım uzak değildir.

Dinler arası ya da kültürler arası özgünlük ilkesi yok mudur, yoksa niye ayrı ayırdılar? Din diye ifade edebileceğimiz tek bir din yoktur aslında, farklı dinler vardır. Kimsenin elbisesi, kimseye uymaz. Toplumların elbisesi diyebileceğimiz kültürler için de geçerli bir espridir ki aynı şekilde hiçbir kültür, diğerine benzemez. Kültürlerin özgünlüğü gibi kültürlerin doğru ya da yanlış diye yargılanamayacağı prensibi de kolayca görülebilecek bir sosyolojik ilkedir. Ditley'sin tabiriyle aksi, dogmatik düşüncedir. John Hick'e göre bu kültürel farklılıklar geçici ve önemsizdir, asıl olan insanlığın ortak aklı, ortak özüdür. Gerek toplumların gerekse fertlerin benzersiz özgünlüklerinin ötesinde daha derinlerde bir yerde ortak bir insani öze sahip oldukları da inkar edilemeyecek bir gerçektir. Wittgenstein'in "ortak gramer" veya "yaşam formları" ile ifade ettiği gerçeği, bir kez de Mevlana'dan alıntılacağı etkileyici bir deyişle çoğulcu tezini, İslami kültürün kodlarında da karşılığı olduğunu göstererek temellendirmek istemektedir; "Lambalar farklı olsa da ışık, hep aynı ışık!" Görünürde çatışan hakikatler, gerçekte çatışmaz, farklı yollardır ama aynı zirveye götürür, gök kuşağının renkleri misali tek bir ışığın kültür prizmasından yansımaları, dini tecrübenin ırmaklarıdır.

³⁴² Muhammed İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, Çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, s. 75.

Rene Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckardt, Huston Smith ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerin temsil ettiği diğer bir dinî çoğulculuk yaklaşımı ise, tradisyonel/geleneksel ekol olarak isimlendirilmektedir. Hâlidî/perennial felsefenin din anlayışı bağlamında kalan bu ekole göre hakikat/mutlak; tektir, değişmez ve sürekli. Farklı dinler ise, aynı hakikatin farklı kültürler içerisindeki formlarıdır. Formsuz şekliyle bize ulaşmayan Mutlak, kullandığı formlar itibariyle görünüşte çeşitliliğe sahip olmaktadır. Bu ontolojik olarak zorunludur, zira *form*, kavram olarak dahi bizatihi çokluğu içinde barındırır. Farklı formların özde birliği, zâhirde değil bâtında gerçekleşen ve ancak bâtınî yönde vukufiyeti olan, üst perspektife sahip kişilerce idrak edilebilen bir birliktir.³⁴³

Farklılıklar ve özgünlükler, asıl ya da öz nerede başlayıp nerede bitiyor meselesi ise yaşam devam ettiği müddetçe neticelenecek bir husus olmasa gerek. İman anayasadır, inançlar ise ona bağlı formüle edilen yasalardır. Ama farklılıklar temel inançlarda yani iman ilkelerinde değil, yorumlardadır, inançlardadır. İman ilkeleri değişmez ama inançlar değişebilir. Din sabit ama teolojinin değişimi kaçınılmazdır. İnançların zamana ve topluma gören değişen sistematik formülasyonu olan yorumlardaki farklılıklar ise hayatın dinamikliği dikkate alınacak olursa zaruridir, kaçınılmazdır. Kutsal metinler değişmez ama yorumlar dinamiktir; anlayış boyutları, anlayış derinlikleri sürekli değişir. Toplumdan topluma yatay değişimler söz konusu olduğu gibi, aynı toplum içinde zamana bağlı dikey olarak yorumsal değişimler de kaçınılmazdır.

Her kültür ve medeniyetin belirli bir yaşam felsefesi ve tarihi arka planı vardır. Dolayısıyla her toplumun kendine mahsus kültürel kodları ve yaşam formları olgusunun haklılık payı vardır. Bireylerin karakter ve mizaç farkları olduğu gibi toplumların da kendine has sosyolojik karakterleri bulunduğu görülemeyecek bir hakikatt değildir. Günümüz küresel dünyasında ise otantik kültürlerin nesli her geçen gün tükenmekte, bütün kültürler melezleşmektedir. “Asıl problem, dünyadaki sorun, hepimizin birbirine benzediğidir. ...Eğer hepimiz birbirimize benziyorsak bu, kültür açısından bir tehdittir. Kültürü devingen kılan, farklı kılan, birbirleriyle iletişim halinde kılan şey farklı kültürlerdir. Bugün mesela antropologların mumla ve ışıkla aradığı şey farklı kültürlerdir.

³⁴³ İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Aslan, “Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, Notlar 1: Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2004, s 28-30.

...Modernitenin temel kavramı ise aynılıktır. Yani aynı olan aslında özdeşliktir ve geriye gittiği yer de Yunan düşüncesindeki varlıkla düşüncenin özdeş hale gelmesi... Açıla açıla modernite tamamen ifşa olmuş veya tezahür etmiş haliyle düşünce ile varlık özdeşdir. Aynılaşma yani farklılığın iptal edilmesi ciddi bir sorun. Bunu, biz Müslümanlar açısından da bir tehlike olarak düşünebiliriz.”³⁴⁴ Hal böyle iken hayata, başka bir kültürün gözüyle bakmak, “taşma” bir kültürün aklı ile bakmak, başkasının gözüyle, başkasının aklıyla yaşamaya çalışmaktan farksız olsa gerek. Yargılayıcı ve ötekileştirici bir yaklaşım ise derde derman olmamakta, faydadan çok zarara neden olmaktadır. Anlamacı bir yaklaşımla yüzleşmekten başkaca bir yol, kapalı bir toplum olarak devam etme, kendi mağarana çekilme alternatifi kalmamıştır. Melezleşme, günümüzdeki kadar yoğun olarak yaşanmış olmasa dahi aslında saf bir kültür, gelenek, örf veya tevatür yoktur. Kültürlerarası etkileşim, hem kaçınılmaz hem de zaruridir. Hick’i dini çoğulculuğa sürükleyen işte bu kültürel çoğulculuktan, aktüel durumdan başkası değildir.

Hick, dinlerin çatışan doğruları sorununa yönelik kalıcı bir çözüm üretememiş gözüküyor elbette, öyle bir iddiası olmadığı için tezini çoğulculuk hipotezi olarak adlandırıyor. Ancak kendi sosyo-kültürel şartları içinde ötekine karşı baskıcı, dayatmacı ve dışlayıcı olmamayı hedefleyen, kültürel çatışmayı ve olası negatif sonuçlarını engellemeye yönelik katkı sağlamak istemektedir.

Hick’in, aklın tribülansa düştüğü hava boşlukları misali, rasyonel olarak hiçbir sonuç almanın mümkün olmadığı spekulatif konuları içeren metafiziğin elenmesi, teolojinin de elenmesini gerektirmeyeceği hususundaki katkıları oldukça önemlidir. Sanal dünyanın yeni teologu, birtakım faydalı ve gerekli paylaşımlardan faydalabilecek konumda olduğu kadar küreselleşme gibi kaçınılmaz, zoraki istilalarla da yüzleşmek zorundadır. Kültürel çatışmalar, kültürleri bazı açılardan güçlendirebileceği gibi kültürlerin ve dolayısıyla tarihin sonunu getirebileceği tezi de tartışılmaktadır. Aynılaşma, tektipleşme ve özgün kültürlerin soyunun tükenmesi tehditi, modernite ve küreselleşmenin en ciddi sorunlarından. Geliştirme adına hazır olarak transfer edilen yabancı kavramsal araç ve gereçler, konformist bir kolaycılık sağlarken yerel düşüncüyü esir alıp öldürebilmektedir.

³⁴⁴ Aliye Çınar, Din Dili, KURAMER, s. 209.

Hal böyleyken Hristiyan teolojisinin kültür kodlarıyla İslam'ı anlamaya çalışmak ne derece mümkündür? Kendi kültüründe karşılığı olmayan tamamen farklı ve yabancı bir kültürün perspektifinden bakarak yerel sorunlar, belki de bizde hiç karşılığı olmayan sorunlar için gerçekçi çözümler üretmeye kalkışmak nasıl mümkün olabilir? Hermenötik ve fenomenolojik yaklaşımların da spekulatif bir idealizmden öte çözüm noktasında derda deva olmadığı görülmeye başlamıştır. Çağdaş kavramaların büyük çoğunluğu, Batı kültürünün tarihsel gelişim konjektürüne bağlı olarak orataya çıkmıştır. Felsefe kavramlarla keşif yapma sanatıdır. Peki, kavramlar nedir? Kavramlar hiçbir şeydir, olgusal bir içeriği yoktur, hiçbir gerçekliğe tekabül etmezler, realiteden kopmaya kadar götürürler. Oysa biz kelimelerle düşünürüz. Kavramlar ise Batı'nın kendi dışındaki tüm kültürlerle baktığı prizma gibidir. Bu prizma kavramlarda batılı olmayan, çarpıtılmış olarak görünür ki ciddi biçimde kavram bombardımanı altındayız.³⁴⁵ Küresel sistemler ve kavramların bağımlısı olmadan kültürleri ve dinleri yerelliği ve otantikliği içinde anlamaya çalışmak yani bir anlamda antropolojik bir okumaya tabi tutmak daha doğru bir yol olarak gözükmektedir. “Bilme, insani varoluşun bir boyutu olduğu için, başka bir toplumda oluşan bilgilerin tercümesi yoluyla öğrenilemez. Öğrenilmesi için, onların yeniden kazanılması, “kesb edilmesi” gerekir.”³⁴⁶

*“Aline olmuşuz, kendimizden uzaklaşmış ve yalancı duyguların etkisine kapılmışız bu bakımdan, duyduğumuz acılar, kederler ve gereksinimlerin, taşıdığımız sorumlulukların ve seçtiğimiz çıkış yollarının hepsi boş, hepsi aldatıcı ve hiç biri bize ait değil. Çünkü içimizde ‘biz’ yerine bir ‘yabancı’ var.”*³⁴⁷

Şeriatî, İkbâl'den yaptığı iktibas ile İslam düşüncesinin yerel ile evrensel arasında, gelenek ile modernizm arasında sıkışmış bir kısır döngü içinde kah o tarafa kah bu tarafa savruluşunu ne kadar güzel dramatize etmektedir. Bir arpa boyu yol alamayışımızın başlıca nedeni yabancılaşmaktan, bir türlü kendimiz olamayışımızdan kaynaklanmaktadır. Yine benzer şekilde, parçalarda kaybolup bütünü bir türlü yakalayamama problemi, sayısız düşünce değirmenleri arasında yolunu bulmaya çalışan hakikat şövalyesi için en ölümcül hastalığın yeni adı; akademik otizm. Aşırı uzmanlaşma ve mikro branşlaşmanın neden olduğu düşünceyi öldürücü modern bir hastalık.³⁴⁸ “Bütün

³⁴⁵ Zeki Özcan, Din Dili, Kuramer, İstanbul, 2015, s. 71.

³⁴⁶ Tahsin Örgün, Din Dili, Kuramer, s. 195.

³⁴⁷ Ali Şeriatî, Biz ve İkbâl, Anka, 2006, s. 78-79.

³⁴⁸ Eric J. Sharp, Understanding Religion, “Four Modes Of Religion”, Bristol 1997, s. 87.

parçaları gördüğü halde olaylar arasında bağ kuramama hastalığı” olan “otizm”, doğrusu, akademinin devasa bilgi yığınları arasında bütüne yönelik hiçbir sözünün olamaması durumunu en güzel şekilde tasvir etmektedir. Hick’in başarısı, bir nebze de olsa bu çemberi kırabilmesinde olsa gerek.

İnsan, her yeni işe, zorunlu olarak, birilerini taklitle başlamaktadır. Başka seçenек olmadığı sürece taklit, hiç yoktan elbetteki iyidir. Harici kültürlerin etkisini tarihi tecrübeler ışığında inceleyecek olursak; İslam dünyasında israiliyat gibi dini düşüncüyü öldüren negatif örnekler olduğu gibi, Yunan felsefesinin Endülüs’te dini düşüncüyü şahlandırışı, Türklerin İslam’ı tercihiyle hızla yükselen Selçuklu ve Osmanlı medeniyetleri gibi pozitif örnekler de bulunmaktadır. Bu da açıkça göstermektedir ki, kaçınılmaz olan kültürel etkileşimde asıl belirleyici olan, dış kültür değil, iç kültürün bizzat kendisi. Toplumların ve bireylerin yükselişini belirleyen en temel unsur, bilgiye bakışları; üretmek için mi yoksa tüketmek için mi? Düşüncenin üretene olmayan tüketeni olmak zorunda. İşte Hick’i farklı ve özgün kılan ve popüler yapan bir diğer husus.

Tanrı sözüyle “karşılaşma” durumu, bilinen nesnelliğin (tabii akıl) gerçek nesnellikle (gerçek rasyonellik) uyumsuzluk durumudur. Gerçekten eleştirel ve analitik bir felsefe, insan aklının kendi başına erişemeyeceği bir idealdir. Kendi varsayımlarını dahi eleştirmeye güç yetiremeyen bir felsefe, başka şeylerin gerçekten eleştirisini yapmayı nasıl başaracaktır?

“Güçlük şudur: Günümüzün eleştirel filozofları bile temel tutumlarının asla bilincinde değildir. Onlar bilinçsiz tutumlarını bir düşünce normu olarak kabul etmektedirler” Tabii insan aklında nesnellığe benzeyen hiçbir şey yoktur, onda sadece rasyonel olmayan faktörlerden güç alan, Hristiyan imanına karşı bir kibirli düşmanlık vardır. Güçlük, aklımızın objeleri kendi sübjektifliğinin kritiğinden geçirmeye alışmış olmasıdır. Filozoflar, kendi kendilerinden kurtulamadıkları sürece gerçek nesnellığe erişemezler. Tabii akılda nesnelliğin olmayışı, gerçek eleştirel bir felsefeye dair umutları boşa çıkarmaktadır. Torrance, böyle bir felsefeyi ancak itaatin mümkün kılabileceğini belirtir.”³⁴⁹

“Her sözün özünde, belirttiği şeyi nesnelleştirme ve sınıflama eğilimi vardır, bundan dolayı yetersizliği açıktır. Tanrı, bir nesne değil, biriciktir, sınıflanamazdır. Bu nedenle Tanrı, her kelimemizden ve bütün kategorilerimizden kaçır. O’nu ne nesnelleştirebiliriz, ne kavramlaştırabiliriz. Bu risklere girdiğimizde derhal çelişkiye düşeriz. Dil, bir yansıtmadır. Küreyi düz olarak yansıtır. Yansıtmaya ise temsil etmeye çalıştığı realiteyi çarpıtır,

³⁴⁹ Frederick Ferre, a.g.e., s. 105.

küresel bir nesneyi düz bir nesneye benzeterek simgeleştirir. Farklı yansımalar, farklı çarpıtmalara neden olur.”³⁵⁰

Herşeye rağmen Hick’in entelektüelizm ve önermesel dilin yetersizliğine dikkatleri çekmesi, dinde tecrübenin olmazsa olmazlığına yönelik vurguları ve benzeri hususlar üzerinden günümüz din felsefesine katkıları her türlü saygıya değerdir. Kanıtlanan Tanrı arayışları ile Kutsal kitapların ibadet edilen Tanrısının sistemleştirilmemiş epistemolojisi, egoizmin doğası gereği ateistik (tanrı’yı yok sayan) tavrı, Tanrı arayışı ile kendimize giden yolun birbirine içkinliği nedeniyle bireyin kişilik oluşumu için neden vazgeçilmezliği, filozofların imanı ile peygamberlerin imanı arasındaki uçurumları sözcüklerle resmedişi adeta şaheser tablolar gibidir.

Dini tecrübe, delilsiz rasyonel inanç, önermesel olmayan vahiy, eskatolojik doğrulama, ruh yapımı/kişilik teodisesi gibi tezleriyle orataya koyduğu argumanların genelde din felsefesi, özelde din dili hususunda nice ufuklar açacağı ve dolayısıyla John Hick isminin uzun yıllar nice tartışma ve tezlere konu olacağını tahmin etmek zor olmasa gerek. Hick’e göre din dili, bütünsel bir dildir; bireyi sadece bilişsel olarak bilgilendiren nesnel bir bilgi peşinde değil, insanın bilişsel, duyuşsal, eylemsel, hayatın bütün boyutlarını kuşatan varoluşsal/holistik bir bilgi peşindedir.

Dilden maksat eylemdir, tecrübeye yöneltmektir. Anlam, düşünce ya da maksat, dilden öncedir. Dil ikincildir, aslolan, hedeflenen eylemdir. Önemli olan söz/anlatı değil, tecrübe ve yaşamdır. Kelimeler ve sözcükler, notalar gibidir, aslolan musikiden alınan estetik hazdır. Dilin gerçek görevinesneleri betimlemek değil, eyleme yöneltmektir. Din dilini sınırlı sayıda insanın okuduğu/okuyabildiği Hegelvari bir epistemoloji meselesi olarak değil, hayatı daha iyi kuşattığı için milyonların okuduğu Dostoyevski ve Tolstoy gibi varoluşsal bir mesele olarak değerlendirmeliyiz.³⁵¹ Din dili, hayatın dilidir, insanın dilidir. Ne daha az ne de daha fazla. İnsan ve evrenin tüketilemezliği gibi tüketilemez bir dildir.

³⁵⁰ Frederick Ferre, a.g.e., s. 131.

³⁵¹ Latif Tokat, Din Dili, KURAMER, s. 84-86.

KAYNAKÇA

ACAR Rahim, Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler, Elis 2007.

ALPYAĞIL Recep, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak,
Anka Yayınları, İstanbul 2002.

.....Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik? İz yayıncılık, İstanbul 2013.

AUSTIN John Langshaw, Anlam, Doğrulama ve Edimsellik, Çev. Atakan Altınörs,
Alfa Yayınları, Bursa 2001.

AYDIN Mehmet S. Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Baskı,
İzmir 2012.

..... Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi, T.D.V. Ank
1991.

AYER Alfred Jules, Dil, Doğruluk ve Mantık, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis
Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1998.

CEVİZCİ Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

ÇETİN İsmail, John Locke'da Tanrı Anlayışı, E.F.K. Yayınevi, İkinci baskı, Bursa 1998.
İman ve İnkarın Felsefi Temelleri, Emin Yay., Birinci baskı, Bursa 2010.

ECO Umberto, Yorum ve Aşırı Yorum, Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul
1997.

ELIADE Mircea, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, (Çev. Mehmet Aydın), Kabalcı
Yayınları, İstanbul 2015

FERRE Frederick, Din Dilinin Anlamı, (Çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 1999.

GÖKBERK Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, Sekizinci Baskı, İstanbul 1996.

GREISCH Jean, Wittgenstein’da Din Felsefesi, (Çev. Zeki Özcan), Asa yayınları, Bursa 1999.

KOCABAŞ Şakir, İfadelerin Gramatik Ayrımı, Ekin Yayınları, İstanbul 1984.

KOÇ Turan, Din Dili, İz Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1998.

KOMİSYON, John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar, çev. Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yayınları, İstanbul 2006.

LAKOFF George-JOHNSON, Mark, Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil (Çev. Gökhan Yavuz Demir), Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.

MEHDİYEV Nebi, Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği, İsam Yayınları, İkinci basım, Şubat 2014.

ÖZCAN Hanifi, Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2014.

REÇBER Mehmet Sait, Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, 1. Baskı, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

SHARP Eric J., Understanding Religion, “Four Modes Of Religion”, Bristol 1997, s. 87.

ŞERİATİ Ali, Biz ve İkbal, Anka Yayınları, (Çev. Ergin Kılıçtutan), 2006, s. 78-79.

TASLAMAN Caner, Kötülük Sorunu, Özgür İrade ve Kuantum, e-book.

TÜZER Abdullatif, Bir Varoluşçunun İman Savunusu, İz Yayınları, İstanbul 2006.

WITTGENSTEIN Ludwig, Defterler 1914-1916 (Çev. Ali Utku), Birey, İstanbul 2004.
..... Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler (Çev. A. Baki Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.
..... Felsefi Soruşturmalar (Çev. Deniz Kandır), Küyerel Yayınları, İstanbul 1998.
..... On Certainty (Trans. Denis Paul and G.E.M. Anscombe), Basil Blackwell, New York-Evanston 1969.
..... Tractatus Logico-Philosophicus (Çev. Oruç Aruoba), Y.K.Y., İstanbul 2001.
..... Zettel (Çev. Doğan Şahiner), Nisan Yayınları, İstanbul 2004.

YARAN Cafer Sadık, Tanrı İnancının Akliliği, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

YAZOĞLU Ruhattin, Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma, İstanbul, İz Yayınları 2007.

MAKALELER:

ACAR Rahim, “Dini Çoğulculuğun İmkani”, http://www.dfd.org.tr/makaleler/dini_cogulculugun_imkani_rahim_acar.pdf, s.6.

AKTÜRK Eyüp, “Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu”, Journal of Islamic Research, 2013; 24(3) s. 186.

ÖZCAN Hanifi, “Wittgenstein’in Tanrı Anlayışı Üstüne”, Doğu-Batı Dergisi, Doğu Batı Yayınları, Sayı:14, Ankara 2001.

..... “Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavramlar ve Sorunlar”, Cogito, Y.K.Y., Sayı:33, İstanbul 2002.

ÖRGÜN Tahsin, Din Dili, Kuramer, s. 195.

ÖZCAN Zeki, Din Dili, Kuramer, s. 100.

TARAKÇI Muhammet, “*St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 15, Sayı:1, (2006), s. 307–318.

TOKAT Latif, Din Dili, KURAMER, s. 177.

TOPALOĞLU Fatih, “*John Hick’in Dinî Tecrübe Anlayışı*”, KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 159-171

UTKU Ali, “*Söylenmeyi Söylemek: Tractatus’ta Paradoksal Yapı*”, Doğu-Batı Dergisi, Doğu Batı Yayınları, Sayı:9, Ankara 1999.

YAZOĞLU Ruhattin, “*John Hick’in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı*”, Kazım Karabekir Eğitim Fak. Dergisi, Yıl:2004, Sayı 9, s. 472.

YÜCEDOĞRU Hatice Kübra, “*Temel Akideleri Efsanelere Dönüştürmek: Dinî Çoğulculuk Teorilerinin Bir Eleştirisi*”, <http://bisav.org.tr/edergi/default.aspx?dergiid=16>, Bülten, Sayı: 63 - Yıl: 2007.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Yasin GÖKHAN
Tez Adı	John Hick'te Din Dili
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	☒ Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	☒ Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 12/07/2016

İmza :