

John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları*

Rahim Acar**

ÖZET

John Hick, dinî çeşitlilik karşısında en doğru seçeneğin çoğulculuk olduğunu savunan belli başlı filozoflardandır. Hick'e göre âlem dinî bakımdan müphemdir ve dinî tecrübe bize ancak inanma hakkını temin eder ama hiçbir muayyen dinî inancın doğruluğunu temin etmez. Dünyada pek çok din olduğuna ve hepsi de dinî tecrübeye dayandığına göre, pek çok din, inançları bakımından ve müntesiplerini kurtuluşa erdirmeleri bakımından eşit hükümdedir. Bunu izah etmek için John Hick, bütün muayyen dinlerin ilah veya mutlak öğretilerinin ötesinde bir bizatihi Gerçek vazeder. Ancak bütün dinî ilah ve mutlak tasavvurlarının ötesinde bizatihi bir Gerçek vazetmesi, bütün dinlerin geçerliliğini desteklemekten ziyade onların hepsini geçersiz sayma sonucuna götürmektedir, zira dinî inançlara tasvir düzeyinde indirgemeci bir yaklaşım içermektedir. Dolayısıyla, Hick'in ortaya koyduğu çoğulcu model aslında pek çok dini din olarak geçerli saymaktan ziyade, zımnen hepsini geçersiz saymaktadır.

Anahtar Kelimeler: John Hick, dinî çoğulculuk, dinî bakımdan müphemlik, bizatihi Gerçek, indirgemecilik.

Anti-Religious Implications of John Hick's Religious Pluralism

ABSTRACT

John Hick is one of the leading contemporary philosophers who defend religious pluralism as the best response to the fact of religious diversity. For Hick, the universe is ambiguous regarding its religious status. Religious experience, which is the sole ground of religious beliefs, can provide us with the right to believe. But it cannot justify the truth of any definite religious belief. Given the fact that there are many religions in the world, and that their beliefs are equally grounded on some religious experience, they all must be equally valid with regard to the status of their teachings and their soteriological function. In order explain how this could be, Hick postulates the Real *an sich*, which is beyond the personal gods or absolutes taught by religions. However, Hick's postulation of the Real *an sich* implies that all religious beliefs equally false rather than equally true. It implies that all religions are equally invalid because it assumes a reductive approach to religious teachings at the level of description.

Key Words: John Hick, religious pluralism, religious ambiguity, Real *an sich*, descriptive reduction.

* Bu makaledeki tartışmalar daha önce yayımlanmış olduğum, *Dinî Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), isimli kitabımdaki bazı bölümlerden malzemeler ihtiva etmektedir.

** Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Dini çeşitlilik neredeyse insanlık tarihi kadar geçmişi olan bir vakıa olsa da, muhtelif dinleri birbirine eşdeğer görme diye tavsif edebileceğimiz dini çoğulculuğun her zaman aynı şekilde revaç bulunduğunu söylemek doğru değildir. Birden fazla dinin meşru ve din olarak geçerli sayılması diyebileceğimiz dini çoğulculuğun dini çeşitlilik karşısında ciddi veya makul bir seçenek olarak sunulması kısmen dinlerin kendilerine başka dinler karşısında biçtiği konuma ve diğer dinlerin mensuplarına dair yargılarına bağlıdır. Elbette ki dinler, kendilerini diğer dinlerden ayırma hususunda ve diğer dinler ve onların müntesipleri hakkındaki verdikleri yargılar bakımından farklılık arzeder.¹ Çok tanrıcılığın hâkim olduğu dini kültürel havzalarda ya da ilahların belli bir bölgeye münhasır olduğu veya muayyen tabii kuvvetlerle aynı sayıldığı bir yerde çoğulcu olmak ciddi bir seçenektir. Özellikle Avrupa ve Asya'nın önemli bir kısmında semâvi ya da İbrahimi dinler diyeceğimiz, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın yaygın olduğu ortaçağlar boyunca, dinî çeşitlilik karşısında çoğulcu bir tavrın ciddi bir seçenek olduğunu söylemek zordur.

Ancak yirminci yüzyılın özellikle son çeyreğine gelindiğinde dini çoğulculuk, dinî çeşitlilik vakıası karşısında başvurulabilecek önemli bir seçenek haline gelmiştir. XIX. yüzyıla kadar, diğer dinlere karşı geleneksel Hristiyan öğretisi, Kilisenin dışında kurtuluşun olmadığı şeklindeydi.

¹ Bu farklılığın altını çizen bir çalışma olarak, bkz., Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

Buna uygun olarak, ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren dünyanın dört bir tarafına misyonerler gönderilerek, Hristiyanlığı duymamış halkların Hristiyanlığa döndürülmesi ve kurtuluşa ermelerininin sağlanması amaçlanmıştır. Misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde diğer kültürlerle olan yakın bağlantı, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili tenkitler ve Avrupa'da Hristiyanlığın inançlarına karşı yönelen, bilim ve felsefe çevrelerinden gelen eleştiriler, zaman içinde bizzat misyonerlik faaliyeti için çalışan kilise görevlilerinin nezdinde bile diğer dinlere karşı daha açık ve kadirşinas bir tavır gelişmesini beslemiştir. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde başka dinlerin nasıl görüleceği ile ilgili ciddi tartışmalar yaşanmıştır. 1960'lara gelindiğinde ise hem Protestan Hristiyanlar arasında hem de Katolik dünyasında Hristiyanlığın dışındaki dinlerde de bir hakikat payı gören ve kurtuluş için şu veya bu anlamda onlara da bir yer veren anlayışlar gelişmiştir.² Ancak bu tartışmalarda zaman zaman Hristiyanlığın üstün bir mevkide olduğu kabul edilse de bazı teolog ve filozoflar bütün dinlerin ya da en azından dünya çapında belli bir geleneğe ve yaygınlığa sahip dinlerin hepsinin eşit mevkide olduğunu dillendirmiştir.

Dini çoğulculuk tartışmaları Hristiyan dünyada ortaya çıkmış ve alevlenmiş olmakla birlikte bu problem, sadece Hristiyan dünyanın problemi değildir. Küresel düzeyde her dini havzayı ve buralardaki her bir dinin mensubunu ilgilendirir. Günümüzde ulaşım ve iletişim araçlarının etkisinin yaygınlaştığı ve bu nedenle yerkürenin coğrafi veya kültürel hiçbir bölgesinin diğer bölgelerden yalıtılamayacağı dikkate alındığında, bu tartışmaların sadece Hristiyanlık içindeki tartışmalar olmaktan çıkıp, diğer din mensupları arasında da karşılık bulmaya başladığını görmek mümkündür.³

2 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism* (Downers Grove, IL, USA: InterVarsity Press, 2001) ss.24-47.

3 Türkiye'den de dini çoğulculuğa sıcak bakan yaklaşımlar bulunmaktadır. Mesela, Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine bir Müslümanın Mülâhazası" *Hristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* içinde editör Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005). Ayrıca Türkiye'de ciddi bir okuyucu kitlesine sahip olan Seyyed Hossein Nasr ve Frithjof Schuon gibi gelenekselci ekol mensubu Müslüman düşünürler dini çoğulculuğu savunmaktadır. Gelenekselci ekolün çoğulculuk anlayışı için bakz., Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi," *İslam Araştırmaları* 2 (1998), ss.157-163.

Burada görüşlerini müzakere edeceğim John Hick, dinî çoğulculuk modelini, dinin mahiyetine ve tarih içindeki tezahürlerine dair daha köklü bir izah içinde sunmaktadır. Neden dinî çeşitlilik karşısında, çoğulcu bir mevzinin geçerli olduğu sorusunu, dinin mahiyetine dair geniş bir bakış açısı içinde cevaplamaktadır. Hick dinî çeşitlilik vakiası karşısında dinî çoğulculuğun en makul mevzi olduğu tezini âlemin dinî bakımdan müphem olduğunu ve dinî bilginin dinî tecrübeye dayandığını ileri sürerek temellendirir. Âlemin dinî bakımdan müphem olması, dinî inançların doğruluğunun rasyonel olarak herkesi ikna edici şekilde isbatlanamaması, kutsalın tümüyle inkârı da dâhil olmak üzere, elimizdeki verilerin farklı şekilde yoruma imkân vermesidir. Durum böyle olunca dinî inançlar ancak dinî tecrübeye dayanabilir. Ancak dinler tarihinde bize sunulan malzemeyi dikkate aldığımız zaman dinî tecrübenin farklı farklı dinlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu durumda, hiçbir dini diğerlerinden üstün bir konuma yerleştirmek için bir gerekçemiz olamaz. Dolayısıyla çoğulcu bir teoriye ihtiyacımız vardır.

Eğer dinî çeşitlilik vakiası karşısında çoğulculuğun en makul mevzi olduğunu düşünüyorsak cevaplamamız gereken temelde iki soru vardır. Birinci soru şudur: birden fazla dinin din olarak geçerli olduğunun kabul edilmesi durumunda, onların her birinin inaçlarının da doğru olduğunun kabul edilmesi zorunlu mudur? Bu soruya olumlu cevap verirse, muhtelif dinlerin birbiriyle çelişen inaçlarının birlikte doğru olabileceğini nasıl izah edebiliriz? Dikkate alınacak ikinci soru ise muhtelif dinlerin insanları kurtuluşa erdirmesiyle ilgilidir. Birden fazla dinin insanları kurtuluşa erdirdiğini kabul etmek mümkün müdür? Eğer dinlerin her birisi farklı bir kurtuluş tasavvuru çizmekte olduğunu dikkate alırsak hepsinin insanları kurtuluş sayacağımız tek bir hedefe erdirtirip erdirtiremeyeceği tartışmaya açıktır. Mesela İslam'da kurtuluşun Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu kabul edersek, bunu Budizm'deki nirvana ile aynı sayabilir miyiz? Yani birden fazla dinin din olarak geçerli veya hak olduğunu kabul etmek için cevaplanması gereken ikinci soru dinlerin kurtuluş tasavvurlarındaki farklılığın izah edilip edilemeyeceği sorusudur.

Bu bağlamda Hick'in dinî çoğulculuk modeli, dinlerin lehine olup onları desteklemekten ziyade, dinî inançlara karşıt olarak görülebilir. John Hick, birbiriyle çelişen dinî inançların hepsinin aynı şekilde nasıl doğru olabileceğini izah etmek için, bütün dinlerin öğrettiği kutsal şeyler ve ilahların ötesinde olan bir bizatihi Gerçek (*Real an sich*) vazeder. Hick'in dinlerin varolduğunu öğrettiği bu şahsî ilahlar ya da gayri şahsî mutlakların ötesinde bir Gerçek vazetmesi, bu husustaki dinî öğretileri bir anlamda geçersiz saymakta ve onların doğruluk iddialarını gerçekliğe tekabül eden iddialar olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu durumda, pek çok dinin din olarak geçerli veya hak olduğunu kabul etmek demek olan dinî çoğulculuğu savunmanın ne anlama geldiği müphemleşmektedir. Başka bir ifadeyle, Hick dinî çoğulcuğu savunmak için dinî öğretilerin ötesinde bir bizatihi Gerçek vazetmekle, pek çok dinin din olarak geçerli olduğunu değil hiç birinin geçerli olmadığını savunmuş olmaktadır. Ayrıca Hick'in dinî öğretilerin ötesinde bizatihi bir Gerçek vazetmesi, felsefî bir teoriden ve izahtan ziyade dinî bir yapı arz etmektedir.

Çoğulcu Mevzinin Gerekçelendirilmesi

John Hick, dinî çeşitlilik karşısında çoğulcu bir mevzinin en rasyonel mevzi olduğunu savunurken iki temel gerekçe ileri sürer (1) âlem dinî bakımdan müphemdir ve (2) dinî tecrübe dinî inançları benimseme hakkını temin eder ama belli bir dinî inancın doğruluğunu temin edemez. Birinci gerekçemiz, âlemin dinî bakımdan müphem olması demek, âlemin hem varoluşunun hem de işleyişinin belli bir dinin inançlarının doğru olduğunu göstermediğidir.

Âlemin dinî bakımdan müphem olması demek, dinî öğretilerin hem kabulünün hem de inkârının aklen isbatlanamaması demektir. Âlem dinî bakımdan müphem olduğuna göre, hem tabiatçı hem de dinî öğretilere uyacak biçimde tecrübe edilebilir. Âlemin tabiatçı biçimde tecrübe edilmesinin anlamı şudur: dinin kendisi de dâhil olmak üzere, bizim bilgimiz sınırları dâhilinde olup biten herşey (phenomena), dinî açıklamaya başvurmaksızın, tamamen tabiata ve fiziksel gerçekliğe dayanarak layıkıyla

tasvir ve izah edilebilir.⁴ Günümüzde âlemin hem teizmi hem de tabiatçı veya ateist anlayışı destekler şekilde yorumlandığında şüphe yoktur. Fakat Hick açısından her iki yorum da kabul edilemez. Zira her iki kampta da insanlar dünya hakkındaki kendi tecrübelerinin—Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun—ya kesinlikle ispatlanabileceği ya da diğer seçenekten daha muhtemel olduğunun gösterilebileceği kanaatindedir. Hick bunlara karşı çıkarak, dünyanın dinî bakımdan müphemliğini, pek çok tecrübe şekline de uygun olduğunu iddia eder. Tanrı'nın varlığı lehine kurulan argümanlardan, ontolojik argümanların da, kozmolojik argümanların da kesin bir sonuç ortaya koymadığını, âlemin bir kozmos olmasının veya insanın varolmasının teizmi desteklediğini fakat tabiatçı yaklaşımla da açıklanabileceğini belirtir. Dolayısıyla Hick'e göre bunlar, illa da teizmin doğru olduğunu gösteren deliller olarak kabul edilemez. Tabiatçı güzel-liğin de, tabiatçı bir açıklaması yapılabilir. Tabiatçı güzellik illa da bir Tanrı'nın varolduğunu göstermez.⁵

İkinci öncülü iki parçaya ayırmak mümkündür. Dini tecrübe inanma hakkını temin eder ve dinî tecrübe dinî inançları meşru kılmaya yetmez.

Âlemden hareketle dinî bakımdan farklı seçeneklerden hiç birisi rasyonel olarak zorunlu bir biçimde isbatlanamadığına göre, dinî bakımdan belli inançlara sahip olmamızın meşruiyet zemini ancak tecrübe olabilir. Âleme bakarak, hem bir Tanrı'nın varlığı ve âlemi yaratıp âlemdeki düzeni kurup sürdürdüğü, hem de böyle bir dünyayı yaratan bir Tanrı olması gerekmediği, veya hatta âlemin varlığından ve düzeninden sorumlu bir Tanrı'nın olamayacağı ileri sürülebiliyorsa, birbiriyle çelişen bu yorumların meşruiyeti nedir sorusu hatıra gelir. Hick'in belirttiği üzere, âlem dinî bakımdan müphem olsa da, yani âleme dair bu iki köklü izahtan hiç birisi kesinlikle ispatlanamıyorsa da, fiilen insanlar bu iki seçenekten birini seçiyorlar. Bu durumda, âlemin müphemliği dikkate alındığında bu yorumlardan birini ve genel dinî yorum içinde de belli bir dinî yorumu benimsemenin meşruiyeti nedir? Bu sorunun cevabı Hick'in genel olarak

4 John Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan and New Haven CT: Yale University Press, 1989), s.111.

5 John Hick, *ibid*, ss.73-93.

insan tecrübesine dair ve tüm insanî tecrübe içinde dinî tecrübenin yeri ve epistemolojik değeri hususundaki görüşlerinde bulunabilir.

Hick'e göre insanî tecrübe gerçekliği olduğu gibi göstermez, çünkü insanî tecrübe her düzeyde yorum ihtiva eder.⁶ Hick insan tecrübesinin üç mertebesinde bahseder. En alt mertebede fiziksel tecrübe bulunmakta, daha sonra ahlâkî tecrübe ve en sonra da dinî tecrübe gelmektedir. Hick, gerçekliği yorumlayarak tecrübe etmeyi veya algılamayı "gibi-tecrübe etmek" olarak tabir eder. Bunu anlatmak için Wittgenstein'in "gibi-görmek" kavramını bütün insanî tecrübeyi içerecek şekilde genişletir. Ona göre bütün insanî tecrübe, "gibi-tecrübe etmekten" ibarettir.⁷ Her üç tecrübe düzeyinde de Hick'e göre, eşya olduğu gibi değil yorumlanarak tecrübe edilmektedir. Mesela karşımda bir sandalye gördüğümü söylersem, burada duyu verilerini, renkleri şekilleri belli bir şekilde yorumluyorum demektir. Hick'e göre şuurlu tecrübemiz, tasnif edici cüzi kavramlar ve Kant'ın kategoriler dediği, nicelik nitelik gibi düzenleyici kavramlar aracılığıyla anlamlandırılmış, yorumlanmıştır. Yorum denince bunun sadece bilinçli olarak yapılan bir faaliyet olduğu akla gelebilir. Ancak Hick yorumun iki türünden bahseder. Bilinç-dışı yapılan yorum ve belli bir hususta teoriler kurmak ve hipotezler geliştirmek için yapılan yorum. Birinci derecede ve bilinçdışı olan yorumlama faaliyetiyle zihin, enformasyonu ilişkilendirir, bireysel nesnelere ve durumları tayin eder ve bunlara uygun davranış öncesi bir tutum geliştirir. Birinci dereceden denilen ve bilinçdışı olan bu yorum, fiziksel çevreye dair tecrübe mertebesi için geçerli olduğu kadar ahlâkî ve dinî tecrübe mertebeleri için de geçerlidir. Her tecrübe bir yorumlama yani anlamlandırma ihtiva ettiğine göre her tecrübe mertebesi bir anlam mertebesidir. Birinci dereceden yorum her üç anlam mertebesi için de geçerlidir.

Hick'e göre dini tecrübe dünyayı dinî olarak algılamamızı sağlayan tecrübelerdir. Dinî tecrübe de diğer tecrübe türleri gibi bir gibi-tecrübe edıştır, algılayan insanın algılanan şeyi yorumunu ihtiva eder. Tecrübe için genel

6 John Hick, *ibid*, s.132 ve devamı.

7 Hick, *Problems of Religious Pluralism*, ss.19-20; Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.140-141.

olarak geçerli olan hükümler dinî tecrübe için de geçerlidir.⁸ Hick'e göre tecrübe bilincin muhtevasının tadil edilmesidir (modification). "Harici bir kaynaktan gelip bizi etkileyen 'enformasyonun' yorumlanmasıyla ve yanlış yorumlanmasıyla ortaya çıkar." Buna göre dinî tecrübe "oluşumunda hassaten (distinctively) dini kavramların kullanıldığı tecrübedir." Nasıl ki fiziksel tecrübede algılayan özneye dışarıdan bir enformasyonun, uyarının gelmesi ve uyarının geldiği nesneyi algılayan şahsın, hariçten gelen bu etkiyi, uyarıyı, yorumlaması ve dönüştürmesi sözkonusu ise, dini tecrübede de durum benzer şekildedir. "Dinî tecrübe Gerçek ile insan nefsinin yüzyüze gelmesiyle meydana gelen 'enformasyonun' dönüşümüdür."⁹ Hem dinî hem de gayri dinî olarak tecrübe edilebilen şeyleri dinî olarak anlamlandırmanın nedeni onları yorumlamaktır. Hick'e göre dinî tecrübedeki yorumlayıcı öge imandır. İman dinî tecrübeyi tabiatçı değil de dinî yapan şeydir. İman, Aquinas'ta olduğu gibi entelektüel düzeyde önermeleri kabullenme, aklî doğrulara bağlanma değil ondan daha derinde bilişsel bir seçim meselesidir. İman, dünyayı dinî olarak algılamayı sağlayan yorumlayıcı öğedir.¹⁰ Eğer imanımız varsa dünyamıza dinî bir anlam veririz, eğer yoksa düyaya ve kendi varoluşumuza dair tabiatçı bir açıklamayla yetiniriz.

Hick'e göre dinî tecrübedeki yorumlama özgürlüğü, fiziksel ve ahlaki tecrübemizde olduğundan çok daha yüksektir. Dolayısıyla da dinî tecrübe muayyen dinî inançları meşru kılmaya yetmez. Fiziksel, ahlaki ve dinî mertebelerin hepsinde de tecrübemizle eriştiğimiz anlam, bizim çevremizin bir veçhesinin algılanmış karakteri olup, o çevreye karşı belli bir karşılığı uygun kılar.¹¹ Hick her üç anlam mertebesinde, anlamlandırma ve dolayısıyla karşılık verme özgürlüğümüzün farklı düzeylerde olduğunu söyler. Fiziksel anlam mertebesinde, tecrübemizin nesnesi olarak (1) fizikî eşyanın özelliklerini çok farklı şekillerde algılamamız da (2) onların

8 Hick dinî tecrübeyi diğer tecrübe şekilleriyle, mesela fiziksel çevreye ilişkin tecrübe ile, aynı statüde olduğunu savunurken Steven Katz'a katılır. Çünkü her ikisi için de dinî tecrübe belli bir kavramsal çerçeve içinde anlam kazanır. Steven Katz, "Language, Epistemology and Mysticism," *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz (New York: Oxford University Press, 1978) içinde, s.22-74.

9 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.153.

10 Hick, *ibid*, ss.154-160.

11 Hick, *ibid*, s.132.

gerçekliğini büsbütün inkâr etmemiz veya eşyayı yokmuş gibi farz etmemiz de mümkün değildir. Aksi takdirde içinde bulunduğumuz fiziksel çevre bizim hayatımıza son verecektir.¹² Ahlâkî anlam düzeyinde ise, fiziksel anlam düzeyinden daha fazla özgürlüğe sahibiz. Ahlâkî anlamı ihmal edebilir, ona hayatımızda daha az yer verebiliriz ya da daha bencilce bir yorum benimseyebiliriz. Ama en nihayetinde yine de ahlaken sorumlu olmaktan kurtulamaz veya başkalarını sorumlu saymaktan vazgeçemeyiz. Yani ahlâkî anlam mertebesinde, (1) farklı ahlâkî görüşlere, yorumlara, sahip olabiliriz, fakat (2) ahlâkî tecrübeyi büsbütün inkâr edemeyiz. Bu anlamda ahlâkî anlamın bir temellendirmeye ihtiyacı yoktur. Fakat dinî anlam mertebesinde insanın özgürlüğü en yüksek düzeydedir. İnsan bütün dinî boyutu dışlayıp, tabiatçı bir dünya görüşünün süzgecinden geçebilen anlam şekillerini tecrübe etmekle yetinebilir.¹³ Yani dinî anlam mertebesinde, (1) hem dinî tecrübeyi nasıl yorumlayacağımız hususunda (2) hem de böyle bir tecrübeyi kabul veya inkâr hususunda özgürlüğümüz vardır. Bu durumda dinî tecrübe sahasıyla ilgili olarak böyle bir anlam mertebesinin varlığının bile temellendirilmesi gerekir.

Hick'in insan tecrübesine ve insanî tecrübe içinde dinî tecrübenin yerine dair görüşlerini böylece izah ettikten sonra, âlemi dinî olarak yorumlamanın ve bu genel dinî yorum içinde de belli bir dinî yorumu benimsemenin meşruiyetine ilişkin soruya dönebiliriz. Dinî tecrübe sahasında algımızı yorumlama ve ona karşılık verme özgürlüğümüzün yüksek olması hasebiyle varabileceğimiz sonuç, dinî tecrübe sahasının varlığının temellendirilmesi ve genel olarak inanma hakkının tanınmasıdır. Âlemin dinî bakımdan müphem olduğunu yani rasyonel olarak dinî inançların isbatlanmadığını iddia eden Hick için dinî inançlara sahip olmanın, dünyada varoluşumuzu dinî olarak anlamlandırmanın tek gerekçesi tecrübedir. Fakat tecrübe, özellikle de dinî tecrübe sahası fazlasıyla özgürlük ihtiva ettiği için, dinî tecrübe belli bir inancın gerekçelendirilmesini temin edemez. Sadece William James'in ifadesiyle 'inanma hakkını'¹⁴ temin eder

12 Hick, *ibid*, ss.136-137.

13 Hick, *ibid*, s.161.

14 'İnanma hakkı' kavramı William James'in ortaya atıp savunduğu bir kavramdır. Hick bunu kendi teorisine uyarlar. Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.227-229. William James, "Will to Believe,"

fakat o inançların ne olduğunu göstermez. Dinî tecrübelerine dayanarak, kişilerin teist inançları kabul etmeleri ne kadar meşru ise yine dinî tecrübelerine dayanarak teist-olmayan inançlar geliştirme ve kabul etmeleri de o kadar meşrudur.¹⁵

Âlemin dinî bakımdan müphem olduğu ve dinî tecrübenin güvenilir fakat sınırlı olduğu öncülleri Hick'in çoğulcu hipotezi için gerekli zemini teşkil eder görünmektedir. Dinî tecrübenin sadece inanma hakkını temin etmeye yeter olması, muayyen dinî inançların doğruluğunu göstermeye yetmemesi, bir bakıma âlemin tabiatçı yorumunu engeller. İnançımızı, yani dünyaya verdiğimiz anlamı tecrübemize dayandırdığımız gerçeğini altın kural ile, yani kendimiz için istediğimizi başkaları için de isteme kuralı ile, birlikte düşünürsek, dinî çeşitlilik karşısında en makul mevzi dinî çoğulculuk olacaktır. Eğer âlem dinî bakımdan müphem ise, ne dine dair tabiatçı görüş ne de belli bir dinin hak olduğunu savunan görüş doğru olabilir. Bazı insanların âlemi tabiatçı şekilde tecrübe etmeleri karşısında, insanlık tarihi boyunca hiçbir toplumun dinî inançlardan, dolayısıyla da âlemi dinî olarak tecrübe etmekten mahrum olmadığını dikkate alırsak, genel olarak âlemin dinî yorumunu kabul etmek zorunda kalırız. Pek çok dinî geleneğin varlığı da tek birini doğru saymayı imkânsız kılar. Başka bir ifadeyle, hem bütün dinî tecrübeyi baştan yanılğı sayan tabiatçı yaklaşım, hem de belirli bir dine ait dinî tecrübe haricindekilerin kuruntu ve batıl olduğunu savunan görüş geçerli değildir. Zira bu seçeneklerden her biri âlemin dinî bakımdan hangi statüde olduğuna dair kesin bir hüküm verirler.¹⁶ Hick'in koyduğu ölçüye göre dinî tecrübe, belirli bir dinî inancın doğruluğunu göstermeye değil sadece inanma hakkını temin etmeye yeter. Bütün dinî inançların meşruiyeti dinî tecrübeye bağlıdır. Altın kural gereği, kişi kendi geleneğindeki dinî tecrübeyi kendi dinindeki inançlar için nasıl yeterli görüyorsa, diğerleri için de aynısını kabul etmelidir.

Essays in Pragmatism içinde, ed. Alburey Castell (New York: Hafner Publishing, 1958), ss.88-109. Ayrıca bkz., C. H. Cook, "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: the Nature of the Relationship between Religious Experience, Belief and Psychological Type", *Journal of Beliefs and Values* 24/2 (2003), ss.142-145.

¹⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, s.228.

¹⁶ Hick, *ibid*, s. 235.

Eğer dinî tecrübe belirli inançları ispatlamaya yetmiyorsa, fakat genel olarak inanma hakkını temin ediyorsa, dinî çeşitlilik de bir vakia ise, o takdirde dinî tecrübeye dayanarak, hiçbir dinî inanç diğerlerine üstün görülemez. Hiçbir din diğer dinleri değerlendirmede normatif kabul edilemez: “Eğer ortada tek bir dinî gelenek bulunsaydı ve bütün dinî tecrübe ve inanç aynı nesneyi kastediyor olsaydı, din epistemolojisi bu noktada durabilirdi.”¹⁷ Tek bir din olması durumunda, dinî tecrübenin inanma hakkını temin etmesi, o biricik dinde öğretilen inançların doğruluğunun tartışmaya açılmaksızın kabul edilmesi sonucunu doğurabilirdi. Ancak şurası bir vakiadır ki, ortada pek çok dinî gelenek vardır. Bunlar birbirlerinden çok farklı öğretilere sahiptir. Bu dinî gelenekler de kendi içlerinde teist ve teist-olmayan dinî gelenek ailelerine ayrılabilirler. Sırf teist gelenekler içinde dinî bakımdan nihâî önemde olan şey olarak binlerce tanrıdan bahsedilmektedir. Ancak bütün dinî inançların zemini aynı şekilde dinî tecrübe ise, hiç birisini diğerinden daha üstün göremeyiz.

Ancak dinlerdeki şahsî ilah tasavvurlarının ve gayri şahsî mutlak tasavvurlarının hepsinin aynı şekilde doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Zira dinen nihâî olan şey teist geleneklerde anlatıldığı üzere şahsî bir şeyse, teist-olmayan dinî geleneklerde tasvir edildiği şekliyle gayri şahsî bir şey olamaz. Ayrıca bu dinî geleneklerden herhangi birindeki ilah ya da mutlak tasavvuru dinî tecrübenin nihâî zemini ise diğerleri sahte ya da yanlış ilahlar, batıl inançlar olacaktır. Kısaca dinen nihâî olan şey hakkındaki birbiriyle çelişen inançların hepsini nasıl doğru veya geçerli kabul edebileceğimizin izah edilmesi gerekmektedir.

Böyle bir izah sadedinde Hick, dinlerde öğretilen şahsî ilah veya gayri şahsî mutlak ya da nihâî şey öğretilerinin hepsinin ötesinde bir bizatihi Gerçek vazeder. Dinî tecrübenin sadece inanma hakkını temin ettiğini ve yeryüzünde pek çok dinî geleneğin bulunduğunu dikkate aldığımızda hiçbir dinî gelenek ilaha, mutlağa veya kutsal olana dair kendi öğretisini diğer dinî geleneklerinkinin üstünde göremez. Hiçbir dinî geleneğin mensupları kendi dininin öğretilerinin gerçeğe uygun, diğerlerinin hatalı

17 Hick, *ibid*, s.233.

ve batıl olduğunu meşrulaştıramaz. Bu bağlamda, Hick yeryüzünde pek çok dinin var olduğunu dikkate alarak, çoğulcu hipotezini ileri sürer: “Eksen-sonrası ortaya çıkan büyük dinî gelenekler, kendisi hakkında bizim çeşitlilik arzeden müşahadelerimizi aşan nihâî bir ilâhî Gerçekliği tecrübe etme, tasavvur etme ve onunla bağlantı içinde yaşamının farklı yollarını oluştururlar.”¹⁸ Nihayetinde ilâhî bir Gerçeklik vardır. Fakat bu Gerçeklik bizim onun hakkındaki tecrübelerimizi aşmaktadır. Buradaki “çeşitlilik arzeden müşahadeler” ibaresi, dinî öğretilere karşılık gelmektedir. M.Ö. yaklaşık 800-200 yıllarına tekabül eden, insanlık tarihinde ciddi bir dönüşüm sağlayan kişilerin çıktığı ve arkaik dinî formlardan kurtuluş ve özgürleşme dinleri yönünde bir evrimin meydana geldiği dönem kabul edilen eksen çağı¹⁹ sonrası ortaya çıkan büyük dinî gelenekler bu Gerçekliğe dair muhtelif müşahadeler içermektedir, ancak o ilahî Gerçeklik bu müşahadeleri aşmaktadır. Bu büyük dinî gelenekler, o Gerçekliği tasavvur etmenin, onunla bağlantı içinde yaşamının farklı yollarını oluşturur. Hick'in bizatihi Gerçeği vazedmesi dinî tecrübe iddialarının tümüyle insanın kuruntusundan ibaret olmadığını, zihin dışında gerçekten varolan bir gerçekliğe işaret ettiğini teminat altına alma gayesine matuftur. Ancak Hick bu bizatihi Gerçeğin, dinlerdeki ilahî varlıktan veya gayri şahsî mutlaklardan farklı olduğunu, onları aştığını, belirtir.

Gerçeğin Dinlerdeki Karşılığı

Bu bağlamda cevaplamamız gereken soru şudur: Hick'in dinlerdeki farklı şahsî ilah tasavvurlarının ve gayri şahsî mutlak tasavvurlarının ötesinde bir bizatihi Gerçek vazedmesi acaba dinî çoğulcu bir yaklaşımı temin eder mi? Bu soruya cevap verebilmek için Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin dinlerdeki ilah veya gayri şahsî mutlaklarla ilişkisinin belirginleştirilmesi gerekir. Hick'in bizatihi Gerçek diye bir şeyi vazedmesi muhtelif dinî geleneklerdeki kutsala dair birbiriyle çelişen öğretiler problemini çözmek için ortaya

18 Hick, *ibid*, ss.235-236. Ayrıca bak., Hick, *God Has Many Names*, s.83.

19 Eksen çağı için bkz., Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.29-30. Hick, Karl Jaspers'a atıfta bulunur. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, tr. Michael Bullock (New Haven, Conn.: Yale University, 1953).

atılmıştır. Eğer dinî öğretilerde bize belirtilenin ötesinde bizatihi Gerçek diye bir şeyin vazedilmesi kabul edilirse, dinî öğretiler düzeyinde bakıldığı zaman çelişkili görülen öğretilerin aslında daha üst bir düzeyde giderilebileceği ve giderildiği görülecektir. Ancak bu bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin kabul edilir olması için, bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerdeki şahsî ilah tasavvurları ve gayri şahsî mutlak tasavvurları ile bağlantısının gösterilmesi gereklidir. Bu bizatihi Gerçek dinlerdeki ona dair öğretileri ne kadar aşmaktadır? Yani bizatihi Gerçek, mesela bir Müslüman'ın inandığı Allah ile ya da bir Taoistin kabul ettiği Tao ile ne kadar ilişkilidir?

İlk olarak, bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin çoğulcu bir yaklaşımı temin edebilmesi için, bütün dinî öğretilerdeki ilah ya da gayri şahsî mutlak öğretilerine eşit mesafede bulunması gerekir. İkinci olarak, bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerle bağlantılı olması gerekir, aksi takdirde bu Gerçeğe dair dinlerdeki öğretiler rastgele ortaya çıkmış şeyler olacaktır. Eğer dinî öğretilerdeki ilah ya da mutlak şey tasavvurları ile bizatihi Gerçek arasında hiçbir bağ yoksa, o takdirde bizatihi Gerçeğin vazedilmesi de anlamlı olmayacaktır. Eğer aralarında kuvvetli bir bağ varsa bu kuvvetli bağ çelişen dinî inançlar problemini çözümsüz kılmayacak mıdır?

Öncelikle Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin çoğulcu bir yaklaşımı temin edecek kadar muayyen dinî inançların hepsine eşit mesafede olup olmadığı meselesine bakalım. İlk bakışta, Hick'in dinî öğretilerin ötesinde bizatihi Gerçek vazedilmesi çoğulcu bir yaklaşımı temin eder görünmektedir zira Hick bizatihi Gerçek ile onun dinî geleneklerde ortaya çıkan tasavvurlarının arasını dikkatle ayırır. Genel olarak teist ve teist-olmayan dinî gelenek ailelerinin Gerçeğe dair tasavvurları birbirlerinden ciddi manada farklıdır. Her gelenek ailesi kendi içinde pek çok dinî geleneği barındıran bir zenginlik arzeder. Bu zenginlik dikkate alındığında bunların herbirindeki dinî bakımdan en önemli şeyi adlandırmak için Hick, tek tek dinî geleneklerden bağımsız fakat aynı zamanda da her birinde karşılığı olan bir terim önerir. Dinî çoğulculuk tartışmaları bağlamında Hick'in kullandığı Gerçek (Real) terimi bu amaçla ortaya konmuştur. Gerçek ya da daha doğru ifadesiyle bizatihi Gerçek (Real an sich), ona dair dinlerin arzettiği

farklı inançların hepsinin ötesindedir. Böyle bakılınca, bizatihi Gerçeğin bütün dinî öğretilere aynı şekilde mesafeli olduğu görülmektedir.

Hick, bizatihi Gerçek ile farklı insan toplulukları tarafından tecrübe ve tasavvur edildiği haliyle Gerçek arasında bir ayırımın aslında belli başlı büyük dinlerin öğretilerinde bir karşılık bulduğu kanaatindedir. Dinlerdeki ilahın ya da mutlağın kuşatılamazlığı inancı bu bağlamda hatırlanmalıdır. Bu inanç, insanoğlunun Tanrı'yı layıkıyla bilemeyeceği veya kuşatamayacağı öğretisine dayanan, ilâhî anlatılamazlık (divine ineffability) inancıdır. Hick'e göre dinlerde de kabul edilen ilahın ya da gayri şahsî mutlağın kendinden bahsedilebilen, tecrübeye ve dile konu olan yönü ile hiçbir surette bilinmeyen ve anlatılamayan ciheti arasında bir ayırım vardır. Mesela, Budizmdeki *nirguna* Brahman, bütün sıfatlardan ârîdir ve insanî dille anlatılamaz, buna karşılık *saguna* Brahman, Brahmanın bir takım sıfatlara sahip olduğu ve insanî tecrübeye ışvara diye bilindiği halidir. *Tao Te Ching*, nihâî olanın insan bilgisi ve dili ile kuşatılamayacağını belirterek başlar: "Bahsedilebilen Tao hakikî Tao değildir; telaffuz edilebilen isim ezeli isim değildir."²⁰ Kur'an-ı Kerim'de de Allah'ın kuşatılamazlığını belirten pek çok ayet vardır, mesela "O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur."²¹ buyrulur. Hick, Müslüman sûfilerde (el-Hakk ve Allah kavramı tarafından ifade edilen) ve Hristiyan mistiklerde (uluhiyyet ve ilah kavramlarınınca ifade edilen) ayırımlara dikkat çeker.²² Paul Tillich'in "Teizm'in Tanrısı'nın üstündeki Tanrı"²³ fikri de benzer kaygıyla yapılmış bir ayırımdır. Hick'in kendi modelindeki bizatihi Gerçek ve insanlarca tecrübe ve ifade edildiği haliyle Gerçek—yani Allah, Tao, İşvara diye inanıldığı haliyle Gerçek—arasında yaptığı ayırımın dinî geleneklerdeki karşılığı şöyle

20 Man-Ho Kwok, Martin Palmer ve Jay Ramsay (terc.), *The Illustrated Tao Te Ching* (New York, NY: Barnes and Noble, 1994), s.27.

21 *Kur'an*, Şura, 42:11.

22 Hick'in bizatihi Gerçek ve onun tezahürleri arasındaki ayırımın, hususen İslam'daki Allah veya Hakk anlayışına uymadığının müdafası için bkz., Mehmet Sait Reçber, "Hick, the Real and al-Hakk," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/ 1 (2005), s.3-10. Hick, Reçber'in diğer yorumcular gibi kendisini yanlış anladığını belirtir. İbn Arabî ve diğer sufilere kendi ayırımına şahit getirir. John Hick, "Response to Dr. Reçber," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16/ 1 (2005), s.11-14. Adnan Aslan, İbn Arabî'nin Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ayırımın Hick'in bizatihi Gerçek ve onun tezahürleri ayırımından farklı olduğunu iddia eder. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, ss.164-166.

23 Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Heaven: Yale University Press, 1952), s.189.

olur: dini geleneklerde bir taraftan bir şahsi ilahın veya gayri şahsi mutlağın varolduğu öğretilir ve o geleneğe mahsus, isim sıfat ve inançlar ona atfedilir bir taraftan da, o dinde işaret edilen şeyin aynı zamanda sınırsızlığı, sonsuzluğu ve kuşatılamazlığı vurgulanır. Buradaki sınırsızlık ve sonsuzluk gibi kavramlar, olumsuz kavramlardır, ve bu olumsuzlamaların Nihâi olana yüklenmesi büyük dinlerin hepsinde temel bir varsayımdır.²⁴ Buna göre Hick'in bizatihi Gerçeği, her dinin kendi kutsal saydığı şeydeki bilimez ve anlatılamaz dediği tarafa karşılık gelir.

Bizatihi Gerçek ve farklı insan toplulukları ve dinî gelenekler içinde tecrübe ve tasavvur edilen Gerçek ayrımı epistemolojik olarak Immanuel Kant'ın numen ve fenomen kavramlarına başvurarak izah edilmeye çalışılmıştır. Kant duyu algısının oluşumunda zihnin fiziksel tecrübe sahasından gelen duyu verilerini kavramlar aracılığıyla etkin olarak yorumladığı teorisini geliştirmiştir. Hick de Kant'ın bu teorisini dinî epistemoloji çerçevesinde kullanmak ister.²⁵ Dış dünya algılanırken zihnin belli kavramlarla veya kategorilerle tecrübedeki verileri yorumlayarak algıladığı fikri, kendinde veya algıdan bağımsız olarak varolan bizatihi (an sich) dış dünya ve algılandığı haliyle dış dünya ayırımına yolaçar. Bunlar Kant'ın duyu algısı ile ilgili terminolojisinde sırasıyla *numene* ve *fenomene* karşılık gelmektedir. Numen bir anlamda olumsuz bir nitelemedir. Zira numen terimi ile bir şeyin bizim duyu algımızın konusu olmaması kastedilmekte, buna karşılık fenomen terimi ile bir şeyin bizim tarafımızdan algılanmış hali kastedilmektedir.²⁶

Bizatihi Gerçek ile insanlarca algılandığı haliyle Gerçek arasındaki ayırım numen ve fenomen arasındaki ayırma nedensel ilişki bakımından benzer. Hick, bizatihi Gerçek ile onun dinlerde algılandığı halinin oluşturduğu fenomenler arasında nedensel bir ilişki kurar. Tıpkı Kant'ta bizim bilgimizden bağımsız olarak varolan bir numen dünyası olduğu ve aynı

24 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.236-238. Büyük dinlerdeki bu ayırım için ayrıca bakınız, Keith Ward, *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions* (Oxford: Oneworld, 1993).

25 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.240.

26 Kant'ın numen ve fenomen ayırımıyla ilgili olarak bkz., Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith (New York: St Martin's Press, 1965), s.267-268 (B306-B307).

dünyanın insanî şuura görüldüğü halinin fenomenler dünyasını oluşturduğu gibi, numen halindeki Gerçek (noumenal Real) farklı zihniyetlerce tecrübe edilebilir, hem farklı dinleri oluşturur hem de onlar tarafından, din fenomenolojisinde kaydedilen tanrılar ve mutlaklar olarak oluşturulur. Bunlar hayal mahsulü (illusory) değil, Gerçeğin tezahürleri olarak tecrübi bir gerçekliğe sahiptir.²⁷ Bizatihi gerçeğe dair dinî öğretilerde belirtilen inançlar bir hayal mahsulü değildir, çünkü bu tecrübenin ortaya çıkmasına neden olan numenal bir gerçeklik vardır.

Hick'in numen-fenomen ayrımını bağlamında Kant'a dayanması sadece fenomen düzeyindeki tecrübelerin, tecrübeyi aşan bir aşkın zemini olması gerektiğiyle sınırlı değildir. İnsan tecrübesinin kendine mahsus kayıtları gereği tecrübe ettiği şeyi olduğu gibi değil, bizatihi halinden farklı anlamasını, yorumlamasını, da Kant'ın kavramsal çerçevesine dayanarak izah eder. Tıpkı Kant'ta tecrübemizle duyu algısının oluşmasını sağlayan birtakım kavramlar olduğu gibi, Hick'e göre de bizatihi Gerçeğin tecrübesini anlamlandırmamızı sağlayan bir takım temel kavramlar vardır. Bizatihi Gerçeğin dinî tecrübeye algılanmasında ve tasavvur edilmesinde aracılık eden sözkonusu temel kavramlar, Kant'ta duyu algısının oluşmasını sağlayan zihnin kategorilerine karşılık gelir.²⁸ Kant'ın sisteminde kategoriler, insan zihninin *a priori* (deneyden bağımsız) evrensel ve değişmez algılama tarzlarıdır. Zihnin saf kategorileri ya da kavramları, bizim fiziksel dünyaya ilişkin tecrübemizde ortaya çıkan daha müşahhas kategorileri kurmak üzere zaman içinde tanzim edilir. Hick'in dinî tecrübeyi izahındaki öğelerle, Kantın fiziksel tecrübeyi izah için kullandığı öğeleri şöyle eşleştirebiliriz. Kant'ın duyu algısını izah edişinde şu öğeler vardır: (1) Fiziksel çevre, (2) zihnin kategorileri ve (3) dış dünyadan gelen uyarımların kategorilere tanzimini sağlayan şart olarak zaman. Kant'a göre, duyu tecrübesi numen düzeyindeki fiziksel çevrenin

27 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.241-242.

28 Kant'ın duyu algısının oluşmasında kategorilere atfettiği işlev ve Hick'in dini tecrübenin oluşmasını sağlayan kategorilere atfettiği işlev birbirinden ciddi farklılıklar da arzederler. William Forgie, Hick'in görüşünü aşırı-kantçılık (Hyper-Kantianism) olarak niteler. William Forgie, "Hyper-Kantianism in Recent Discussions of Mystical Experience," *Religious Studies* 21/2 (1985). Forgie, Hick'in *An Interpretation of Religion*'dan önce yazdığı bir makalesine atıfta bulunur. John Hick, "Mystical experience as cognition," *Understanding Mysticism* içinde, ed. Richard Woods (Garden City, 1980), s.422-437. Hick Forgie'nin eleştirisini *An Interpretation of Religion*'da dikkate alır.

etkilerinin zaman içinde insan zihnindeki kategorilerce belirlenerek bilinçte ortaya çıkmasıdır. Kant'ın modeline karşılık Hick'in modelinde, (1) bizatihi Gerçek, (2) Tanrı ve Mutlak kategorileri, (3) Gerçeğin şahsî ya da gayri şahsî olarak tecrübe edilmesini sağlayan, onu çeşitli dini geleneklerin öğrettiği tasavvurlar olarak muayyen hale getiren çeşitli insanî kültürler ya da kavramsal lensler vardır.²⁹ Dinlerin öğrettiği, Allah, semâvî Baba veya Yehova gibi şahsî ilahî varlıklar veya Sunyata, Tao gibi gayri şahsî mutlaklar, bizatihi Gerçeğin ve tarihsel olarak oluşmuş dinî muhayyilenin ortak ürünüdür.³⁰ "Yeryüzündeki medeniyetlerin ve kültürlerin içinde gelişmiş olan insan olmanın farklı tarzlarına göre, Gerçek Tanrı kavramıyla algılanır ve müşahhas olarak ya İsrail'in Tanrı'sı, Kutsal Teslis, Shiva, Allah veya Vishnu ... diye tecrübe edilir. Daha başka hayat şekillerine göre ise Gerçek, Mutlak kavramı aracılığıyla algılanır ve ya Brahman, Nirvana, Varlık veya Sunyata ... olarak tecrübe edilir."³¹

Bizatihi Gerçekten Bahsetmek Bizatihi Gerçek ve Dinî Öğretilerin İlişkisi

Bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerin kesinlikle dışında olduğunu göstermek için Hick'in getirdiği izahattan ve başvurduğu Kant'çı numen-fenomen epistemolojik modelden, onun vazettiği bizatihi Gerçeğin bütün dinî öğretilere eşit mesafede olduğu sonucunu çıkmaktadır. Bu durumda bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin dinî çoğulculuğu temin etmesinin-yu-

29 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.243-245, 369; Hick, *God Has Many Names*, s.105; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 41; Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven CT: Yale University Press, 1993), s.159. Kant'ın fiziksel nesnelerin tecrübe edilmesi modeli ile Hick'in Gerçeğin tecrübe edilmesi modeli arasındaki ilişkilere dair daha ayrıntılı müzakereler için bakınız, Kenneth Thomas Rose, "Knowing the Real: John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism" ss.99-104. Kategoriler bakımından Kant ile Hick arasında, Rose'un yanısıra başka yazarların da dikkat çektiği önemli farklar vardır. Kant'ın kategorileri apriori, evrensel ve zorunludur. Bu kategoriler insan tecrübesinde bir birlik ve uyumluluk doğururken, Hick'in dinî tecrübeyi süzdüğünü söylediği "kültürel değişkenleri şartlı ve izâfidir. Dolayısıyla dinî tecrübeyi ve inancı farklılaştırırlar." Harold A. Netland, *Encountering Religious Pluralism*, s.224. Kant'ın numen ve fenomen ayırımı ile Hick'in bizatihi Gerçek ve onun tezâhürleri ayırımı arasındaki benzerlik ve farklılıkları için ayrıca bakz., Paul R. Eddy, "Religious Pluralism: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal," *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* içinde, ed. Philip L. Quinn ve Kevin Meeker, (Oxford, New York, NY: Oxford University Press 2000), ss.126-38.

30 Hick, *Disputed Questions*, s.159.

31 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.245.

karıda zikredilen-birinci şartının yerine getirildiği görülmektedir. Hick'in Kant'ın fiziksel çevreyi tecrübe edişimize dair geliştirdiği izahı kullanmasının, Hick'in teorisinde iki şeyi temin ettiği iddia edilebilir: (1) Dinî tecrübe mahsulu olarak ortaya çıkan dinî öğretiler büsbütün uydurma değildir. Tabir caizse fenomen düzeyindeki dinî öğretilerin dayandığı bir numen zemin vardır. (2) Fenomen düzeyindeki hiçbir dinî öğreti, numen mertebesindeki bizatihi Gerçeği doğrudan doğruya göstermez. Algıladığımız haliyle şeylerin kendinde şeyler olmadıkları iddiası ile Gerçeğin dinî tecrübenin gereği olarak vazedildiği şeklindeki iddiayı kabul ettiğimiz takdirde şu sonuca erişiriz: Gerçek insanlar tarafından tecrübe edilir, fakat onun tecrübe edilmesi sonucu ona dair oluşturulan inançlar, onu olduğu gibi göstermez. Zira, hariçteki gerçeklikten gelen enformasyon verisi insan zihni tarafından kendi kategorik yapısına göre yorumlanır böylece anlamlı hale gelir. Anlamlandırılmış bu tecrübe verilerinde ortaya çıkan inançlar bizatihi Gerçeğe dair fenomen düzeyindeki karşılıklardır. O halde bizatihi Gerçeği göstermemek bakımından, bütün dinî ilah veya mutlak öğretileri bizatihi Gerçeğe eşit mesafededir.

Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin bütün dinî öğretilere eşit mesafede olduğunu bu şekilde müzakere ettikten sonra, dinî öğretilerle bizatihi Gerçeğin ilişkisinin olup olmadığına veya nasıl olduğuna bakabiliriz. Hick'in bizatihi Gerçeği vazetmesinin, herhangi bir çoğulculuğu değil de *dinî çoğulculuğu* temin etmesi için, Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerle bağlantılı olması gerekir. Aksi takdirde bu Gerçeğe dair dinlerdeki öğretiler rastgele ortaya çıkmış şeyler olacaktır. Başka bir ifadeyle, bizatihi Gerçeğin onlara sadece eşit uzaklıkta değil, aynı zamanda eşit yakınlıkta olması gerekir. Acaba Hick'in vazettiği bizatihi Gerçeğin dinî öğretilerle bir bağlantısı var mıdır varsa bu bağlantı çelişen doğruluk iddiaları problemini tekrar ortaya çıkarmayacak mıdır? Bu soruya cevap bulabilmek için Hick'in vazettiği bizatihi Gerçek hakkında konuşmamızın ve onun hakkında hükümler vermemizin imkânını ele almamız gerekiyor.

Bir açıdan bizatihi Gerçekle dinlerin öğrettiği şahsi ilahlar veya gayri şahsi mutlakların birbiriyle hiç ilgisi yokmuş gibi görünüyor. Dinî tecrübeden kalkarak bizatihi Gerçeği ifade edemeyeceğimiz için, dinlerin bi-

zatihi Gerçek hakkında öğrettiği inançlar bizatihi Gerçeğe hiçbir surette uygulanamaz. Zira o Gerçeklik bizatihi bilinemez. Ona dair dini tecrübe her zaman bir fenomen tecrübesidir, insanlar onu ya şahsî bir varlık ya da gayri şahsî bir şey olarak tecrübe ederler, ama bizatihi Gerçek olarak tecrübe etmezler.³² Eğer biz bizatihi Gerçeği tecrübe edemiyorsak, bizatihi Gerçeğin şahsî tasavvurlarında ve gayri şahsî tasavvurlarında bulunan nitelikler bizatihi Gerçeğe uygulanamaz. Dolayısıyla, bizatihi Gerçeğe bir veya çok, şahıs veya şey, cevher veya süreç, iyi veya kötü, amaç sahibi veya amaçsız denilemez. İnsânî tecrübe sahasındaki müşahhas tasvirlerden hiçbiri hakikî anlamda o sahanın zemini olan bizatihi Gerçeğe uygulanamaz. Zira fenomenler dünyası bizim kavramsal çerçevelerimizle yapılanmışken, onun dayandığı numenal zemin öyle değildir.

Eğer bizatihi Gerçek bilinemez ise, onun hakkındaki fenomen düzeyindeki yüklemelerimiz bizatihi Gerçeğe uygulanmazsa ondan bahsetmemizin anlamı nedir? Bir şeye kavramlarımızın uygun olmadığını söylerken bile o şeye belli kavramlar atfettiğimizi göz önüne alırsak, bunun ne kadar anlamlı olduğu ve eğer öyleyse bunun gerekçesinin ne olduğu soruları akla gelecektir. Bir şeyden bahsederek ondan bahsetmeye kavramlarımızın uygun olmadığını söylemek, katı anlamda yorumlanırsa, açıkça çelişkilidir.³³ Kendisine kavramlarımızın yüklenemediği bu şey, en azından "kendisine atıfta bulunulur olmak zorundadır." Hick ilahi anlatılamazlık teorisini katı anlamda yorumlayıp çelişkiler bulmayı, mantıksal ukalalık olarak tavsif eder.

Hick, bir taraftan bizatihi Gerçeğe hiçbir insânî kavram uygulanamaz, bu kavramlarla anlatılan bizatihi Gerçek değil onun tecrübe edilmiş fenomenleridir demek, bir taraftan da bizatihi Gerçek hakkında bu hüküm de dahil olmak üzere bir takım hükümler vermekten kaynaklanan çelişkiyi,

32 Hick, *ibid*, ss.246-247, 249.

33 Keith E. Yandell, "Some Varieties of Ineffability," *International Journal for Philosophy of Religion* 6/3 (1975), s.172. İlahî anlatılamazlık tartışmaları ile ilgili olarak ayrıca bkz., Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature* (Milwaukee: Marquette University Press,1980). William P. Alston, "Realism and the Christian Faith" *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995): ss.37-60; William L. Rowe, "Religious Pluralism," *Religious Studies* 35 (1999): ss.139-150; Christopher J. Insole, "Why John Hick Cannot, and Should not, Stay Out of the Jam Pot," *Religious Studies* 36 (2000): ss.25-33.

bizatihi Gerçek hakkında sadece formel hükümler verebileceğini³⁴ belirterek aşmaya çalışır. Bu hususta cevherî nitelikler (substantial properties) ve formel nitelikler arasında bir ayırım yapar. Cevherî nitelikler, bir şeyin ne olduğunu gösteren niteliklerdir, mesela “iyi olmak,” “kadir olmak,” ve “bilgi sahibi olmak” gibi. Buna karşılık formel nitelikler bir şeyin ne olduğunu göstermez, mesela “bir terimin işaret ettiği şey olmak” (müşârun ileyhi) veya “kendisine bizim cevherî kavramlarımızın uygulanamaz olması” gibi nitelikler formel niteliklerdir ve bizatihi Gerçeğin ne olduğuna dair bilgi verme iddiasında değildir. Bir şeye cevherî niteliklerin atfedilmesi ile tamamen formel olan veya mantıksal olarak türetilen niteliklerin atfedilmesi birbirinden çok farklıdır.³⁵ Bizatihi Gerçek, bizim insani görüş noktamıza göre tümüyle kategoriler-ötesi olduğuna göre ona cevherî nitelikler atfedemeyiz. Ama ondan anlamlı şekilde bahsederiz. Bu bahsedişte ona sadece formel nitelikler atfederiz.

Hick bizatihi Gerçek hakkında hüküm vermekten kaçınmadığımızı ancak bunun sadece formel nitelikler yüklemekten ibaret olduğu şeklindeki görüşünün aslında gelenekte bir yeri olduğu kanaatinde. Ona göre, ilâhî anlatılamazlık öğretisini benimseyen klasik düşünürlerin kastedtiği cevherî niteliklerin yüklenmesini reddetmekti.³⁶ Hick, bu bağlamda Thomas Aquinas'ın selbî yoluna (via negativa) başvurur. Thomas Aquinas, Tanrı'nın zatının ne olduğunu bilmekten aciz olduğumuzu fakat onun ne olmadığını bilerek onun hakkında bir tür bilgi sahibi olabileceğimizi söyler.³⁷

Ne var ki, Aquinas'ın selbî yolunun, Hick'in bizatihi Gerçeğe cevherî kavramlar atfedilemeyeceği iddiasını desteklediğini söylemek oldukça zordur. Zira Aquinas'ın selbî yolunu tek başında değerlendirmek oldukça hatalıdır. Aquinas'ın teolojik dil tartışmalarına bakıldığı zaman, Aquinas'ın, Tanrı hakkında kavramlarımızı hakiki anlamda kullandığımızı kabul ettiği ve onun sıfatlarını yaratıkların sıfatlarından ayırt etmek için en

34 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.246, 350.

35 Hick, “Ineffability,” *Religious Studies* 36 (March 2000), s.35-46; Hick, *An Interpretation of Religion*, ss.239, 246-49, 264, 266 ve 350.

36 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.239.

37 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book One: God, trans. A. C. Pegis, (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1975), I, 14:2.

yüce-likle tâdil ettiğini görmek mümkündür.³⁸ Yaratıklara mahsus dildeki kemâl belirten sıfatların Tanrı'ya ve yaratıklara yüklem yapılırken tamamen farklı anlamda değil, fakat benzer anlamda olduğuna dair vurgusu bu bağlamda hatırlanmalıdır.

Hick'in Gerçeğe sadece formel niteliklerin atfedebileceği görüşü ciddi problemler taşımaktadır. Öncelikle, bu görüşünü savunmak için Hick'in dinlerdeki ilahî anlatılamazlık öğretisine başvurması dayanaksızdır. Dinler ilahın ya da mutlağın kuşatılamaz olduğunu öğretmektedirler. Ancak dinlerde, ilaha ya da mutlağa dair kendilerinin öğrettiği inançların onun hakkında doğru olduğu, onun en azından sınırlı olarak bilinebildiği varsayılmıştır. İkinci olarak, bizzat Hick, kendi koyduğu ölçüte uymamaktadır, yani bizatihi Gerçeğe cevherî nitelikler atfetmektedir.³⁹ Hick'e göre bizatihi Gerçeğe sadece formel nitelikler atfedebiliriz, "iyidir," "kudret sahibidir" gibi cevherî nitelikler atfedemeyiz. Bunu doğru kabul etsek bile, Hick 'Gerçek' diye bir şeyin var olduğunu kabul eder. Hem Gerçek diye bir şeyin var olduğunu söylemek hem de, ona hiç bir cevherî nitelik atfedilemez demek oldukça güçtür. Ne var ki, Hick'in Kant'çı bir çizgiyi takip ettiğini ve Kant'a göre de varlığın bir nitelik olmadığını dikkate alarak Hick mazur görülebilir.⁴⁰

Ayrıca eğer Gerçeğe hiçbir cevherî nitelik atfedilemeseydi, o takdirde bizatihi Gerçeğin, dinlerin öğrettiği nihâî şeylerle ilişkilendirilmesi onlarla aynı sayılması, pek çok Gerçekler yerine tek bir Gerçek vazedilmesi mümkün olmazdı.⁴¹ Hick, Gerçeğe hiç bir insanî kavramın uygulanmadığını söylese de Gerçek ve bütün diğer şeyler arasında nedensel bir ilişki farzeder.⁴² Gerçeğin mevcut dinlerdeki tezahürlerinin oluşmasında insan

38 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, 30:2, 4. Ayrıca bakınız, Thomas Aquinas *Summa Theologiae* Ia., q.13, a.5; *De Veritate*, q.2, a.11. Thomas Aquinas'ın mevzisinin, Hick'in yorumundan farklılığına dair bir tartışma için bkz., Keith Ward, "Truth and the Diversity of Religions," *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip L. Quinn ve Kevin Meeker (Oxford, New York, NY: Oxford University Press 2000), ss.114-116.

39 William L. Rowe, "Religious Pluralism," *Religious Studies* 35 (1999), ss.145-149.

40 Varlığın diğer sıfatlar gibi olmamakla birlikte, yine de yüklediği özne hakkında onu gerçek olmayanı ayırmak gibi önemli bir bilgi içerdiği kuşkusuzdur. Varlığın bir yüklem olmadığını savunan Kantçı geleneğin aksine varlığın birinci dereceden bir yüklem işlevine de sahip olduğuna dair bir müzakere için bkz., Barry Miller, *A Most Unlikely God* (Notre Dame and London: University of Notre Dame, 1996), ss.15-45.

41 Ward, "Truth and the Diversity of Religions," ss.113-114.

42 George I. Mavrodes, "A Response to John Hick," *Faith and Philosophy* 14, (1997), s.293.

zihninin bir katkısı olduğu kadar Gerçeğin de bir katkısı vardır. Aslında Gerçek sadece dinlerde ortaya çıkan tezahürlerinin değil “her şeyin kaynağı ve zemindir.”⁴³ Bu durumda Gerçeğe “her şeyin kaynağı ve zemini olma” niteliği atfedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla, bizzat Hick'in de bu iddiaya sadık kalamadığı görülmektedir.

Hick'in bizatihi Gerçek hakkında hakiki anlamda sadece formel hükümler verilebileceğini kabul etmemiz ve Hick'in dinî ilah ve mutlakların ötesinde bir Gerçekten bahsetmesinin tutarlı olduğunu kabul etmemiz durumunda dinlerdeki şahsî ve gayri şahsî şeyler ile bizatihi Gerçek arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorusu hala cevaplanmayı beklemektedir. Bunun sebebi dinlerin şahsî ilah öğretileri ve gayri şahsî mutlak öğretileri formel hükümler değil bilakis aşkın olan şeye dair bilgi vermeyi amaçlayan doğruluk iddialarıdır. Bu durumda bizatihi Gerçek hakkındaki formel hükümlerle, şahsî ilahların veya gayri şahsî mutlakların sıfatlarını bildiren hükümler arasındaki bağlantı nasıl bir bağlantıdır. Eğer hiçbir bağlantı yoksa, o takdirde dinî inançlarla doğrudan bağlantısı kurulamayan bu bizatihi Gerçeğin vazedilmesinin dayanağı nedir?

Hick kendinde Gerçek ile onun şahsî tasavvurları ve gayri şahsî tasavvurları arasındaki ilişkilerin tasavvuru konusunda iki düşünce-modelinden bahseder. Birincisi, Hick'in kendisinin benimsediği numen-fenomen ayırımına dayalı modeldir. Bu model, bizatihi Gerçek ile dinlerde ona dair öğretilen inançların arasını kesinlikle ayırır. Yani fenomen kesinlikle numen olandan ayrıdır. Fenomendeki nitelikler doğrudan doğruya numene götürülemez. Bizatihi Gerçek ona dair ne teist tasavvurlardaki ne de teist-olmayan tasavvurlardaki niteliklere sahiptir. Ancak o tecrübedeki bu niteliklerin numen olan zemindir. Numen olan bizatihi Gerçek hem teist hem de teist olmayan tarzda çok çeşitli şekillerde gerçekten (authentically) tecrübe edilir. Bizatihi Gerçek ile onun şahsî tasavvurları ve gayri şahsî tasavvurları arasındaki ilişkiler konusunda Hick'in uygun gördüğü ikinci model Aquinas'ın analogi modelidir. Buna göre biz insani tecrübedeki

43 John Hick, *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism* (London: SCM Press, 1995), 27. Hick'in Gerçekle diğer şeyler arasında nedensel bir ilişki varsaydığı ile ilgili tartışmalar için ayrıca bkz., George I. Mavrodes, “A Response to John Hick,” s.292 vd.

nitelikleri Tanrı'ya da insanlara da hamlederiz. Ancak ikisinde bu sıfatlar benzer anlamdadır.⁴⁴

Hick bu iki model arasında ciddi bir fark gözetmez. İkisini birlikte değerlendirerek, şu sonuca varır: Bu iki model de bize, "fenomenal ilahi sıfatlar için bir numenal zemin olmakla birlikte, her bir ilahi sıfatın bu Uluhiyyette veya Gerçekte tek tek izini süremeyeceğimizi" gösterir. Fenomen düzeyindeki sıfatlar, Gerçeği insan düşüncesinde ve tecrübesinde hem yansıyan hem de kırılan haliyle temsil ederler. Fakat ilahi şahsî ve gayri şahsî varlıkları niteleyen o nitelikler, Gerçeğin hakikî (authentic) fenomenal tezahürleri olduğu ölçüde, Gerçek onların nihai zemini veya kaynağıdır.⁴⁵

Hick'in bizatihi Gerçek ve onun dinlerdeki şahsî tasavvurları ve gayri şahsî tasavvurları arasında kurulmasını uygun saydığı numen-fenomen modelinin bizatihi Gerçekle muhtelif dinlerde onun tecrübe ve tasavvur edilmesiyle ortaya çıkan öğretilerin bağımlı göstermekten çok uzak olduğu görülmektedir. Numen-fenomen modeli bizatihi Gerçek ve ona dair dinî öğretilerin arasını fazlasıyla açar görünmektedir. Yani fenomenlere atfettiğimiz hiçbir sıfat bizatihi Gerçeğe atfedilemeyeceğine göre, dinlerdeki öğretiler bizatihi Gerçeğe dair hiçbir şey anlatamaz. Böyle bir tasavvur açıkça bizatihi Gerçeğe dair dinî öğretileri önemsizleştirir görünmektedir. Belki de bunu dengelemek için Hick aslında bizatihi Gerçeğin, bütün dinî öğretilerdeki fenomenleri ihtiva edecek bir zenginlikte olduğunu belirtir.⁴⁶ Ancak buradaki zengin niteliğinin cevherî bir nitelik olduğunu ve Hick'in yukarıda zikredilen ölçütü gereği bizatihi Gerçeğe atfedilemeyeceğini hatırlatmak gerekir.

Hick'in Thomas Aquinas'ın analogi teorisini, bizatihi Gerçek ve ona dair dinlerdeki fenomen mahiyetindeki öğretiler arasında yaptığı ayrımı desteklemek için kullanması da çok zordur. Bunun nedeni şudur: Hick'in bizatihi Gerçek ve ona dair dinî tasavvurlar arasında yaptığı ayrımı dinî

44 Aquinas'ın analogi teorisine ilgili olarak bkz., Ralph M. McInerney, *Aquinas and Analogy* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1996); David B. Burrell, "From Analogy of 'Being' to the Analogy of Being" *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerney*, ed. Thomas Hibbs and John O'Callaghan (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1999).

45 Hick, *An Interpretation of Religion*, s.247.

46 Hick, *ibid.*, ss.246-247.

öğretilerde şahsî ilahlara veya gayri şahsî mutlaklara yüklenen niteliklerin bizatihi Gerçeğe yüklenmemesini izah etmek ve böylece de muhtelif dini öğretilerdeki çelişkileri etkisizleştirmektir. Buna karşılık Aquinas'ın analogi teorisini savunması, Tanrı'ya atfedilen sıfatların yaratıklara atfedildikleri zaman sahip oldukları anlamı tümüyle kaybetmediklerini, işaret edilen ma'na (res significata) bakımından bir ortaklık olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Hick'in bu bağlamda Thomas Aquinas'ın modeline başvurması ve onu geçerli görmesi, Hick'in bütün yapmaya çalıştığı şeyi tahrip edecek niteliktedir.

Sonuç Değerlendirmeleri

Buraya kadar, Hick'in muhtelif dini öğretilerin ilaha veya dinen nihâi önemdeki gayri şahsî mutlağa dair öğretileri arasındaki çelişkileri izah etmek üzere teklif ettiği bizatihi Gerçek ve dinlerde tecrübe ve tasavvur edilen şahsî ilahlar ve gayri şahsî mutlaklar arasındaki ayırımını incelemeye çalıştım. Onun bizatihi Gerçek ve dinlerdeki ona dair öğretiler arasında nasıl bir ilişki kurduğunu anlattım. Hick'in kurduğu bu ilişkinin dini öğretilerle tutarlılığına ve açıklama gücüne dair değerlendirmelerle yazımı sonlandırmak istiyorum. Bu noktada cevap arayacağım birinci soru, Hick'in yaptığı bizatihi Gerçek ve onun insan tecrübesine konu olmasından doğan dinî ilahlar ve gayri şahsî mutlaklar arasındaki bu ayırımın ne kadar meşru olduğu sorusudur. Bu bağlamdaki ikinci soru ise Hick'in modelindeki bizatihi Gerçek ve dinî geleneklerde öğretilen şahsî ilah ve gayri şahsî mutlaklar ayırımına göre dinî inançlara ve dinî hükümlere verilen mevkinin, dini öğretilerle ne kadar uyumlu olduğu sorusudur.

Birinci sorumuza cevap sadedinde şunu diyebiliriz. Hick'in yaptığı bizatihi Gerçek ve onun dinî geleneklerdeki tezahürleri ayırımı ile dinlerdeki ilahın ya da gayri şahsî mutlağın aşkınlığı ve ona dair dinî öğretiler, onun hakkında bildirilen hükümler arasında yapılan ayırım birbirinden kesinlikle farklıdır. Bu ikisi arasındaki farkı belirginleştirmek için, Gerçek ve onun tezahürleri arasındaki ilişkinin mahiyetine yakından bakmak gerekir. Bu ilişki ya kuvvetli bir devamlılık ilişkisidir, ya da zayıf bir ilişkidir

ve devamlılığa imkân vermez. Eğer bu ilişkiyi kuvvetli bir devamlılık ilişkisi sayarsak, dinlerdeki Yahova, Allah, Sunyata veya Brahman'ı tecrübe edenler hakikaten Gerçeği tecrübe etmişlerdir ve bu ilahî şahıslar veya mutlaklar için doğru olan şey bizatihi Gerçek için de doğrudur.

Fakat Hick'in modeli böyle bir kuvvetli bağlantı ilişkisini kaldırabilir görünmemektedir. Zira eğer bu bağlantı kuvvetli kabul edilirse, dinlerdeki ilahlar ve mutlakların tamamının tek bir Gerçeğin tezahürü kabul edildiği de göz önüne alınırsa, Gerçeğin belirli bir tezahürü hakkında doğru olan hükümler, Gerçek hakkında doğru olan tüm hükümlerin bir alt kümesi olacaktır. Ancak mevcut dinlerin inançları arasındaki farklılıklar böyle bir aslına sadık tezahür ilişkisine imkân vermez.⁴⁷ Gerçek mantıksal çelişkiye düşmeden hem şahsî hem de gayri şahsî olarak tasavvur edilemez. Yani böyle bir kuvvetli bağlantı varsaymak Hick'in dinî öğretilerin ötesinde bizatihi Gerçeği vazederek çözmeye çalıştığı çelişen dinî inançlar probleminin aynıyla devamını tazammun etmektedir.

Bu durumda, Hick'in Kantçı numen-fenomen ayırımını kullandığını dikkate alarak, Gerçek ile onun tezahürleri arasındaki ilişkinin bir devamlılık ilişkisine imkân vermeyecek kadar zayıf olduğunu kabul edebiliriz. Ancak böyle bir kabul, bizatihi Gerçeğin gerçekten var olduğunu iddia etmeyi bile güçleştirir.⁴⁸ Kant'ın numen-fenomen ayırımı fiziksel çevredeki tecrübemizde kullanışlı bir ayırım olsa da bunun dinî tecrübeyi izah etmede kullanışlılığı oldukça düşüktür. Zira Kant'ın numen-fenomen ayırımında, herkesin eşyanın numen bir cihetinin varlığını kabul etmesini sağlayan şey, fenomen düzeyindeki tecrübenin ortaklığını temin eden objektif genel geçer kategorilerin varlığıdır ve bunun sonucunda da tecrübedeki ortaklıktır. Hick'in bizatihi Gerçek ve onun fenomen mertebesindeki tezahürleri ayırımında böyle bir dayanak yoktur. Zira dinî tecrübenin dayandığı kültürel ve kavramsal lensler, tecrübenin tek biçimli olmasını değil farklılaşmasını sağlarlar. Dinî tecrübe sahasında böyle bir ortak düzlemin olmayışı, Hick'in tabiriyle "insanların dinî sahada tabiatçı bir bakış açısını benimseyebilecek kadar özgür oluşu", bizatihi Gerçek diye bir şe-

47 Netland, *Encountering Religious Pluralism*, s.238.

48 Eddy, "Religious Pluralism and the Divine," s.135.

yin vazedilmesini oldukça şüpheli hale getirir. Eğer fizikî gerçekliği tecrübe-
bimizde olduğunun aksine, dinî tecrübe iddialarında bir ortaklık sözkö-
nusu değilse, fizikî tecrübedeki numenin varlığından emin olurken, dinî
tecrübede bizatihi Gerçek diyeceğimiz bir numenal gerçeklik olduğunu
iddia etmek güçleşir. Bu durumda karşımıza ya dinî tecrübe iddialarının
tamamen kişisel muhayyilenin ürünü olduğunu söylemek ya da her bir
farklı tecrübenin ardında farklı bir numenal gerçeklik olduğunu kabul et-
mek seçenekleri kalıyor.

Eğer birinci seçeneği kabul edersek, dinlerin tamamını geçersiz say-
mış oluruz. Bu durum tabiatçı bir açıklamaya oldukça yakındır. Çünkü
dinî anlam mertebesinde bireylerin ve toplumların ötesinde tecrübenin
kendisine bağlanacağı bir şeyin olduğunu iddia etmek oldukça güçtür.
Eğer dinî tecrübe iddialarının kişisel muhayyilenin ürünü illüzyonlar ol-
duğunu kabul etmezsek, her bir dinî geleneği teşekkül ettiren dinî tecrü-
benin ardında farklı bir numenal Gerçeklik olduğunu kabul etmek gerekir.
Bu ise çoktanrıcılığa götürecektir.

İkinci seçenek bağlamında George I. Mavrodes, Hick'in Batı düşün-
cesinde politeizmin muhtemelen en önemli savunucusu olduğunu iddia
eder. Mavrodes, Hick'in düşüncesinde Gerçek ve onun şahsî ve gayri şah-
sî tezahürleri arasındaki ilişkinin müphem olduğunu ve ya tebdili kıyafet
modeli (disguise model) ya da inşa modeli (construct model) şeklinde an-
laşılabileceğini belirtir. Birinciye göre bizatihi Gerçek ile onun tezahürleri
arasındaki ilişki tek bir prensin halkının içinde çeşitli kişilere, mesela keşiş
veya seyyah gibi farklı kılıklarda görünmesi gibidir. İkinciye göre ise, bu
ilişki pek çok ressamın aynı manzarayı resmetmesi gibidir, elimizdeki re-
simler hem sanatçıların yaratıcılıklarının hem de eldeki manzaranın ortak
ürünüdür. Mavrodes, Hick'in teorisinin ikinci modele uygun olduğunu
savunur, zira buna göre Gerçeğin tezahürlerinin oluşturulmasında insanî
dinî tecrübenin rolü, sanatçının rolü ile kıyaslanabilir. İnşa modeli hem
insani katkıyı tanır, hem de dinlerin öğrettiği tanrıları veya mutlakları in-
sanî yansıtmaya indirgemez. Burada Mavrodes, Hick'in Kant'ın epistemo-
lojisine ve ontolojisine başvurmasını dikkate alarak, muayyen dinlerdeki
tanrıların ve mutlakların ontolojik hükmünü sorar. Eğer Kant'ın numen-

fenomen ayırımını ve burada fenomene atfedilen gerçeklik hükmünü dikkate alırsak, Kant'ın teorisindeki, tecrübe nesnelimizin durumu ile dinlerdeki tanrılar ve mutlakların hükmünün aynı olması gerekir. Kant'a göre tecrübemizdeki fenomenlerin numen mertebesinde bir tür objektif gerçekliği vardır. Bunlar yanılısamalar veya insanî yansımalar değildir. Mavrodes'e göre eğer Kant'ın teorisine yapılan kıyaslama ciddiye alınırsa dinlerdeki çeşitli tanrılar ve mutlaklar dış dünyadaki nesnelere kadar gerçektir.⁴⁹ Politeizm ya da çok-tanrıcılık denilen şey de budur.⁵⁰

İkinci sorumuzla ilgili olarak, Hick'in bizatihi Gerçek ve onun dinî geleneklerdeki tezahürleri arasındaki ayırımının, dinlerin öğretileriyle uyumlu olmadığını söyleyebiliriz. Nihayetinde Hick'in bizatihi Gerçek ve onun şahsî ve gayri şahsî tasavvurları ayırımı dinî inançlara indirgemeci bir yaklaşımdır. Her dinî gelenek, şahsî ilah veya gayri şahsî mutlak şeklindeki kendi öğretisini dinen nihâî önemde olan şey hakkındaki nihâî tasavvur sayar. Dinî ilah veya mutlak hakkında kendi öğrettiği inançları hakiki anlamda doğru olarak sunar. Meselenin anlaşılması için İslam öğretilerini dikkate alalım. Benzer müzakereler diğer din mensupları ve diğer dinî inançlar için de geçerlidir. Mesela, müslümanlar için Allah nihâî olarak varolan ilahdır ve Allah'dan bahsedildiğinde gerçekten varolan bir şey kasdedilmektedir. Müslümanlar için doğmamış ve doğurmamış olan, dini metinlerde tayin edilen bir takım sıfatların kendisine atfedildiği tek bir ilahın ötesinde varolan bizatihi gerçek diye bir şey kabul edilmesi durumunda, nihâî olarak varolan Allah diye bilinen şey değil de bizatihi Gerçek olacaktır. Müslümanların Allah diye tabir ettikleri şahsî ilah bu gerçeğin mümkün pek çok tasavvurundan biri olacaktır. Müslümanların tasavvurunun dışında gerçekten varolmayacaktır. Ancak Müslümanlar kendi inandıkları Tanrı'nın nihâî olarak varolan şey olduğuna inanırlar. Benzer müzakere-

49 George I. Mavrodes, "Polytheism," *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* içinde, ed. Philip L. Quinn ve Kevin Meeker, (Oxford, New York, NY: Oxford University Press 2000), ss.147-151. Hick'in politeist olarak değerlendirilmesi için ayrıca bakınız, William L. Rowe, "Religious Pluralism," *Religious Studies* 35 (June 1999): ss.141-143.

50 Anlaşılabilir şekilde Hick, Mavrodes'in Hick'i çok-tanrıcı (polytheist) diye tavsif etmesini kabul etmez. Kendisinin çok-bir-şeyci olduğu kadar tek-bir-şeyci de olduğunu ama çok-tanrıcı olmadığını belirtir. Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism," *Faith and Philosophy* 14, (1997), ss.283-286. Ayrıca, karşı., George I. Mavrodes, "A Response to John Hick," ss.289-294.

lerin diğer din mensupları ve diğer dinî inançlar için de geçerli olduğunu hatırlatarak şu sonuca varabiliriz. Hick'in Gerçek ve onun tezahürleri arasındaki ayırımı mevcut dinlerdeki inanç yapısını ifade eden genel bir model olarak alındığı takdirde, indirgemeci bir ayırımdır. Dinlerin gerçekten var ve nihâi olduğunu öğrettiği ilahlar veya mutlaklar, gerçekten varolanı doğrudan göstermeyen insanî tasavvurlara indirgenmekte nihâi değil nihâi olandan bir alt mertebeye düşürülmektedir.⁵¹

Hick'in indirgemeci yaklaşımı, bizatihi Gerçeğe dair insan tecrübesinin sınırlılığına ve insanın bu tecrübeyi yorumlamadaki özgürlüğüne yaptığı vurguda da kendini göstermektedir. Tabir caizse, Hick bütünün—en azından büyük dünya dinlerinin din olarak— geçerliliğini izah etmek için tek tek dinlerin iddialarını tabii şartlar içinde cereyan eden tecrübeye indirger. Hick bizatihi Gerçek hakkında insanoğlunun onu bilemeyeceğini, hiç bir bilgi iddiasının gerçekten onu ifade etmediğini iddia eder. Bunun sebebi, Hick'in belirttiği kadarıyla, Gerçek hakkında bir şey bilemeyeceğimizdir, zira onu her tecrübe ediş, belli kültürel kalıplar ve şemalarla şekillenmiştir. Bu iddia geçerli kabul edilirse, bütün dinî tecrübe tabii insanî şartlar içinde cereyan ettiği için, tabii insanî şartlar içinde, bunu aşan bir şey bilinemez veya ona dair bir tecrübemiz olsa bile bu tecrübe pek çok ihtimale açık çok bulanık, yorum özgürlüğünün yüksek olduğu bir tecrübedir. Buna karşılık dinlerin hepsinde olmasa bile, ezici bir çoğunlukta kendisinin aşkın bir kaynağa dayandığı iddiası yok mudur? Yani dinleri veya dinî inançları diğer insanî eserlerden veya doğruluk iddialarından ayıran aslı özellik, normal şartlarda insanı kayıt altına alan, sınırlayan, şartlardan bağımsız bir temele sahip olma iddiasıdır. Mesela, İslam'daki Kur'an'ın Tanrı'nın vahyi olduğu, Cebrail tarafından bizzat bildirildiği inancı, Hristiyanlıktaki Tanrı'nın İsa Mesih'te bedenlenmesi inancı böyledir. İnsan kendi gücüyle Tanrı hakkında veya Hick'in tabirini kullanırsak Gerçek hakkında böyle bir bilgiye erişmemiştir. Ama zikredilen dinlerin inançlarına göre, Hick'in tabirini kullanırsak, Gerçek kendini bildirmiştir. Bu durumda Hick'in iddiası, insanî sınırlarımızdan dolayı bizatihi Gerçeği bilemeyeceğimiz kanaati, dinlerin zati özelliklerini Hick'in teorisi ile

51 Netland, *Encountering Religious Pluralism*, s.235.

uyumlu olacak şekilde ortadan kaldırmaktadır.⁵² Dinlerdeki normal insanî şartların ötesinde bir müdahale iddiası, baştan ortadan kaldırılmakta, bu tabiatüstü şartlarda bilgi edinme iddiası üstü örtük şekilde reddedilmekte, tabii şartlar altında bir tecrübe ve bilgi elde etmenin sözkonusu olduğu müdafaa edilmektedir.

Ayrıca Hick'in bizatihi Gerçek diye bir şey vazetmesi felsefi bir teori kurmaktan ziyade dini bir haber vermeye benzemektedir. Şöyle ki, dinler bize normal insanî tecrübeyle erişilemeyeni normalüstü yollarla (aşkın bir kaynaktan bilgi alma, onun kendini vahyetmesi ve benzeri) elde edip normal tecrübemizi aşan dinî gerçekliğe dair bilgi verme iddası taşır. Yani dinî tecrübenin yöneldiği gerçekliğin ne veya nasıl bir şey olduğuna dair bilgi vermek dini bir iddiadır. Eğer böyle bakarsak, Hick'in dinlerde tasavvur edilen ilahlar veya gayri şahsî mutlakların ötesinde bir şey olduğunu bildirmesi dinî bir iddiadır. Böylece, dinî bakımdan gerçekten varolanı bildirmek hususunda Hick—paradoksal bir şekilde—din kurucularından daha üst bir mertebeye yerleşmektedir. Nihayetinde dinî öğretilerin gerçeği olduğu gibi anlatmadığı, Hick'in bu modeliyle gerçeği olduğu gibi anlatmaya teşebbüs ettiği neticesi çıkmaktadır.

52 Netland, *ibid*, s.236. Reçber, "Hick, the Real and al-Hakk," s.6.