

Çağdaş Gerçekdışı (Non-Realist) Din*

John HICK

Çev.: Mehmet Ata AZ**

Tamer YILDIRIM**

Din, içinde kendi görüş ve duygularımızın bize yabancılaştığı, bizden ayrı birer varlık olduğu bir düştür.

(Feuerbach, The Essence of Christianity, 1957, s. 204)

1. Feuerbach

Budist izgenin gerçekdışı sonu ile 19–20. yüzyıl din dilinin batıcı açıklaması arasında ilgi kurulur. Bu bugün A. J. Ayer, Paul Edwards, Anthony Flew ve Kai Nelson gibi bazı filozofların örnek olarak gösterildiği geleneksel ateizmle karıştırılmamalıdır. Buna karşılık, din dilinin gerçekdışı yorumları, “din” şemsiyesiyle çevrilmiş geniş bir ailenin parçasıdır. Onların “ateizm”i bir dini ateizm olarak ve onların “hümanizm”i bir dini hümanizm olarak tanımlanmalıdır ki, bu ateizm ve hümanizmde büyük geleneklerce beslenen dini semboller, mitler, hikâyeler ve ritüellerde derin anlam ve hayat için önemli öğütler bulunur.

Din dilinin modern batı gerçekdışı yorumu Ludwig Feuerbach’la başlar. Feuerbach Das Wesen des Christentums’da “Hıristiyanlığın açıklamasının doğunun betimlemelerle dolu anlatımından uzak ve doğru ve inançlı olan” ([1841] 1957, xxxiii) şeklinde tanımladığı şeyi teklif etti. Bu açıklamadaki şey ifadenin yüzeyinde Tanrı, varlık olarak tanımlanmış, yüzeyin altında ise bizim kendi ahlaki ideallerimiz ifadesi olarak. Tanrı, ideal insanın, yani kutsal bir iddiayı bizim üzerimizde uygulayacak ve lütfkâr bir ilahi güç olarak bizi destekleyecek bir ilahi kudretin sahip olduğu enginlik üzerine muhayyilede yansıtılan insan ruhunun imgesidir.

Feuerbach’ın tarihsel başarısı, batı düşüncesinde kesin bir şekilde dini inancın objelerinin insani yansımalar olduğu şeklindeki yaygın anlayışı yerleştirmesidir: insanoğlu “bilinçsizce ve gönülsüzce kendi imgelemine göre bir Tanrı yaratır”([1841] 1957, 118). Onun bu yaygın hipotezi ortaya koyuşu canlı ve unutulmayacak şekilde olmasına ve batıdaki din araştırmalarının genel söyleminin bir

* Bu yazı John Hick’in *The Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Mc Million, 1991. adlı eserinin sayfa 190-201’in çevirisidir.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD.
mehmetataaz@gmail.com

*** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD.
tamer_yil@hotmail.com

parçası haline gelmiş olmasına rağmen, onun kullandığı kendine özgü argümanlar genellikle sağlamlıktan yoksundur ve içerdikleri mantıksal boşluklar Feuerbach'a ve çağdaşlarına çok açık gibi görünen ancak o zamandan bu yana mantıksal oluşlarının büyük kısmını kaybetmiş olan 19. yüzyılın idealist düşüncesinin içinde mevcut olan pozisyonlarca doldurulmuştur. Bugün bunlar, F. H. Bradley'in keyfi yargılarından birinde "içgüdüsel olarak inandığımız şeyler için sağlam olmayan sebepler bulma" olarak tanımladığı bir tür metafizik gibi yorumlanıyorlar. Ben Feuerbach'ın 19. yüzyıl argümanlarını bir kenara bırakmayı ve bunun yerine onun dinin anlaşılması için ciddi ve gerçek kaçınılmaz bir ihtimaliyeti hâlihazırda güçlü bir şekilde duran yansıma din teorisini ele almayı tavsiye ediyorum.

Tanrının ahlaki sıfatları – sevgi, adalet, merhamet vb.- bizim sezgisel olarak kabul ettiğimiz asli değer ve doğrudan bilgimizle iddia ettiğimiz niteliklerdir. Feuerbach'a göre dini varlıklar olarak biz bu niteliklere ibadet ederiz ilahi bir insanüstü (varlıkta) kuvveden fiile geçirilmiş olarak (gerçekleştirilmiş olarak) onları düşünmektir. Yani Tanrı bizim kendi doğamızın idealize edilmiş yansımasıdır: "Birincil gerçek varlık olma, bir kutsallık özelliği değil; bu özelliğin kutsallığı ve Tanrısallığıydı" ([1841] 1957, 21). Ancak "Sıra dışı bir varlık olarak Tanrı, insanın dünyadan soyutlanmış kendi içinde özümsemiş, tüm dünyevi bağlardan ve karışıklıklardan uzak dünyanın üzerinde dolanan ve kendinin gerçek bir nesnel varlık olduğunu varsayan insanın kendi doğasından başka"dır (66). Bir ibarede de, "Tanrı, insanın tüm olumsuz öğelerden arınmış bilincidir" (98).

Çünkü insan ne kadar düşünürse, ne kadar çok şey bilirse, Tanrı bilinci de o kadar gelişir, bir insan ne kadar değerliyse, Tanrısı da o kadar değerlidir. Tanrı bilinci insanın kendi bilinci; Tanrı hakkında bildikleri insanın kendi hakkında bildikleridir. İnsanın kendi hakkında düşündükleri Tanrı hakkında düşündüklerine eştir ve bu iki durum aynıdır. İnsana göre Tanrı neyse o, insanın kendi ruhudur; kendi ruhu ve kalbide onun Tanrısıdır. Tanrı, insanın iç doğasının dışa vurumu, kendi ifade edışıdir (12–13).

Fakat tabi ki, kullar bilmezler ki, onlar kendi ideallerine ibadet ediyorlar (kendi ideallerine ibadet ettiklerini bilmezler).

Çünkü din, en azından Hıristiyanlık dini, insanın kendisiyle daha doğrusu kendi esas varlığıyla (nature) (yani onun sübjektif varlığıyla); olan ilişkisinin ifadesidir; ancak insan, esas varlığıyla başka bir varlık gibi ilişki kurar. Kutsal varlık, insanın kendisinden başka bir şey değildir; başka bir deyişle, bireysel varlığın sınırlarından soyutlanmış veya gerçek, cismi ve kendisinin dışında bir varlık olarak nesnelleştirilmiş insandan başka bir şey değildir. Kutsal varlıkla ilgili tüm saptamalar, bu nedenle, insanın varlığıyla ilgili saptamalardır.

Karl Marx, Sigmund Freud ve onların takipçilerinin ellerinde daha da geliştirildiği gibi, dinin yansıma olarak kabul edildiği bu telakki tamamıyla negatif ve yı-

kıcı olmuştur. Fakat Feuerbach, sadece aşkın gerçeklikler (realities) hakkında yanlış ifadelerde bulunduğu şeklindeki dindışı (non-religious) ateistin gerçekçi olarak yorumlanması için değil, fakat aynı zamanda din dilinin insan ruhu ve bizim beşeri imkânlarımız hakkında sahte/kılık değiştirmiş gibi görünse de doğru ifadelerde bulunduğu şeklindeki dindar ateistin non-realist olarak yorumlanması için temel atmıştır. Onun kendi tutumu hem negatif hem de pozitif. O, Hıristiyanlığı ve tarihte tekâmül etmiş olan diğer dinleri sert bir şekilde eleştirdi. Çünkü bu geleneklerdeki aşk, nihai değer, inanç – Feuerbach'ın kastettiğine göre teolojik inanç tarafından kontrol altına alınmıştı (bu kitapta 10. 2 bölümünde seçtiğimiz amaca ters olarak). Aşkın evrensel olmasına rağmen insanla insanın arasını ayırmaz, özel bir grubun inanç-sistemi olarak iman ayrılık yaratır, inananlarla inanmayanlar arasında düşmanlık yaratır. Nitekim 'aslında dar görüşlülük... dogmatik, özel olma durumu, dinin doğasında vardır' (Feuerbach [1841] 1957, 251). Feuerbach der ki, o zaman iman, 'aşkın zıddıdır' (257). Tanrının evrensel aşkının görüntüsüyle insan ırkının birliğinin doğru dinin sembollerinden dolayı iman, pratikte aşkı inançlılar arasına hasreden özellikle insani nazariyeler kurar. Feuerbach şöylece özetler 'inançla sevginin arasındaki bu çelişkide, kendimizi Hıristiyanlığın ve tüm dinlerin özel, kısıtlı bakış açılarının dışına taşımamız gerektiğini görüyoruz' (270).

Feuerbach'ın, kurumsallaşmış (organised) dini terk etmeyi tavsiye etmesinin sebebi, sadece aşkın bir ilahi realite hakkında yanlış konuşmak değil, bilakis sadece 'hakiki din'in insan hayatının ruhani kutlamasına ve bütün insanların karşılıklı sevgisine yönlendiren bu tür konuşmalardır. Tarihsel olarak ise;

'Dinin öğelerinin insan olduğundan haberi yoktur; hatta tersine, din kendini insanın karşıtı olarak belirler, ya da en azından öğelerinin insan olduğunu kabul etmez. Tarihin dönüm noktası da, bu nedenle Tanrı bilincinin tür bilincinden başka bir şey olmadığı; insanın kendini ancak bireyselliğinin sınırlarının dışına taşıyabileceğinin ve kuralların, türünün temel şartlarının dışına taşıyamayacağını; insanın insan doğasının esaslarından başka düşünebileceği, düşleyebileceği, imgeleyebileceği, hissedebileceği, inanacağı, isteyeceği, sevebileceği ve mutlak olarak algılayabileceği bir esas olmadığı açıkça ifade edilmesiyle olmuştur' (Feuerbach [1841] 1957, 270).

Bu demektir ki, doğru din sadece insan türünün farklı üyelerinin arasındaki ilişkilerde, dini terimlerde, Tanrının farklı görünüşlerinde veya unsurlarında yaşayabilir:

Eğer insan için, insan yapısı en üstün yapıysa, o zaman insanın insana duyduğu sevgi de, en üstün ve birincil kural olmalıdır. Homo homini Deus est [İnsan insanın Tanrısıdır]; bu en önemli ilkedir: -bu dünya tarihinin etrafında döndüğü eksendir. Çocuğun, anne ya da babasıyla, kocanın eşiyle, kardeşiyle ya da arkadaşıyla olan ilişkisi – yani genel anlamda insan ilişkileri – kısacası tüm etik ilişkiler

bizatıhi (per se) dinsel ilişkilerdir. Yaşam bir bütün olarak özünde kutsal yapıyla bağlantılı ilişkilerden ibarettir (271).

Feuerbach'ın belagatla ifade edilmiş asil bir görüşü vardı ve (bu) günümüzde Don Cupitt tarafından belagata sahip olmayan bir şekilde yeniden ele alındı ki, şimdi onun çalışmalarına geçebiliriz.

2. Braithwaite And Randall

Feuerbach'ın görüşünün menfi yönü, sosyolojik olarak Karl Marx ve psikolojik olarak da Sigmund Freud tarafından geliştirilmiştir, ki her iki düşünce sistemi bu kitabın başka bir yerinde ele alınmıştır (bkz: Bölüm 7.1). Fakat, şu anda bizi daha çok ilgilendiren, müsbet gelişimidir. Söz konusu bu müsbet yönü, Amerika'da George Santayana (özellikle 1900 ve 1905), John Dewey (özellikle 1934), Frederick J. E. Woodbridge (özellikle [1940] 1961 ve 1926), John Herman Randall Jr (özellikle 1958 ve 1968), Poul F. Schmidt (1961), Poul van Buren ([1963] 1966), J. Wesley Robbins (1982)'in çalışmalarında; İngiltere'de de Julian Huxley (1957), R. B. Braithwaite (1955), Peter Muntz (1959), T. R. Miles (1959), R. M. Hare (1973), D. Z. Phillips (1966, 1970, 1971, 1977, 1986), Don Cupitt (1980, 1982, 1984, 1985) ve diğerlerinin çalışmalarında görürüz. Söz konusu tüm bu görüşleri burada ifade etmeye kalkışmayacağım. Bunun yerine, amacımıza uygun olarak, aralarından dinin gerçekdışı yorumunun (non-realistic interpretation of religion) temel bakış açısını kapsayan dört kişiyi seçmemiz yeterli olacaktır. Söz konusu bu düşünürler de Braithwaite, Randall, Phillips ve Cupitt'tir.

R. B. Braithwaite, *Dini İnançın Doğasına Yönelik Emprist Bir Bakış Açısı* adlı meşhur Eddington konferansında, dini söylemlerin (özellikle Tanrı ile ilgili ifadeler), doğruluk değeri –en azından prensipte- test edilebilen ve dolayısıyla doğruluk ya da yanlışlığına hükmedilebilen şeklindeki üç tür açıklama sınıfının dışında kaldığı anlamındaki mantıksal pozitivist argümanını kabul etmiştir. Bu üç tür açıklama sınıfının ilki, gözlemlemeye dayalı olarak, prensipte doğru olup olmadıkları *doğrulanabilir* olan empirik olguların belirli meseleleriyle ilgili olanlardır. İkincisi, doğru olup olmaması genellikle kesin olmamasına rağmen yanlış olup olmadıkları *yanlışlanabilen* bilimsel hipotezler ve diğer genel empirik ifadelerdir. Üçüncü sınıf açıklama da, hipotetik karakterde olan ve bunun ya da onun var olduğuna ilişkin kategorik iddiada bulunmayan mantık ve matematiğin zorunlu ifadeleridir. Bununla beraber Braithwaite, dini ifadelerin bu üç tür sınıftan birine ait olmadıklarını ve bundan dolayı da bilişsel değerden yoksun olmalarına rağmen, yine de onların yerleşik *kullanımları* olduğunu, dolayısıyla da insanların iletişimde anlamlı olduklarını ileri sürer. Söz konusu bu yerleşik kullanımın, ahlaki söylemlerle yakın ilişkili olduğunu iddia eder. Zira, ahlaki söylemler de, bilişsel anlamdan yoksun olmakla birlikte insanın yaşamında belirleyici bir rol oynar, tıpkı rehberlik etmek gibi.

Braithwaite'e göre, ahlaki önermeler iyilik, sorumluluk ve doğruluk hakkında olgusal iddialarda bulunmaz. Aksine, daha çok "iddiada bulunanın, iddiasında spesifik olarak ifade ettiği üzere belirli tarzda hareket etme niyetini" ifade eder... Biri, şu ya da bu şekilde hareket etmesi gerektiğini iddia ettiğinde, o, iddiada bulunarak, elinden geldiğince en iyi şekilde söz konusu şeyi yapacağını deklere etmiş olur" (1955 s. 12-14). Aynı şekilde, imada bulunmakla, bunu diğerlerine de tavsiye etmiş olur. Braithwaite dini önermelerin, sembol, metafor ve dini mitlere bürünmüş olan ahlaki önermeler olduğunu söyler. Onlar, "bir eylemde bulunma tarzına olan bağlılığın beyanı", bir yaşam biçimine olan taahhüdün ifadesi olarak işlev görür" (1955 s. 15). O, bir inançlının yaşamındaki imanın semeresinin her zaman samimiyetinin zorlu testi olarak görüldüğüne dikkat çekmiştir. "Dikkatinize sunduğum görüş, bir Hristiyan'ın Hristiyanlık'ın yaşam biçimini takip etmesindeki niyet, sadece Hristiyanlık'ın iddialarına olan inancının samimiyetinin kriteri değildir, aynı zamanda iddiada bulduklarının da anlamlılığının kriteridir" (s. 15). Braithwaite, inancın her bir amentüsünün, eylemin belirli farklı bir formuna yönelik gizlenmiş taahhüt olduğunu ileri sürmemektedir, aksine bir dini inanç-sisteminin ayırt edilebilir her bileşeninin, bir bütün olarak -toplamda bir yaşam biçiminin ifadesi olan- sistemin temsilcisi olduğunu ileri sürer. Braithwaite'e göre, ikincil düzeyde olan diğer bütün Hristiyan dünya görüşlerinin temel konusu, Tanrı'nın sevgi (agape) olduğudur; dolayısıyla söz konusu bu inancın anlamı da, "bir sevgisel (agapetic) yaşam biçimi'ne olan taahhüdü ifade ediş şeklinde yatmaktadır (s. 18), sadece görünürdeki davranışlarda değil, aynı zamanda kalbin fitratında da yatmaktadır.

Braithwaite, çoğu büyük dini geleneklerin temel ahlaki ilkelerinin benzer olduklarını gözlemler. (Bizimle eşit şekilde diğerlerinin de iyiliğini gözetme anlamındaki Altın Kural (The Golden Rule), Hinduizm, Konfüçyüsçülük, Taoist, Zerdüş, Çaynist, Budist, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman dini metinlerde bulunmaktadır, bkz. Bölüm 17.5). Bu durumda, onları birbirinden *farkı* kılan nedir? Dini ayinlerin ifasını ikincil etkenler olarak bir kenara koyduğumuzda, Braithwaite, farklı geleneklerde ideal yaşam biçimiyle ilişkilendirilen "kıssalar"a işaret eder. Bundan dolayı, "Hristiyanlık ve Budizm tarafından savunulan farklı yaşam şekillerinin temelinde aynı oldukları varsayımından hareketle, aslında, söz konusu bu yaşam şeklini takip etme niyeti, bir Budist'in zihninde bir grup kıssaları (Budist kıssalarını) düşünmekle ilişkilendirilirken, bir Hristiyan'ın zihninde de diğer bir grup kıssaları, yani Hristiyan'ın bir Budist'in kıssasından farklılaşma iddiasını mümkün kılan kıssaları (Hristiyanlık kıssalarını), düşünmekle, ilişkilendirilmiştir (s. 23-4). Bu tür kıssaların literal olarak doğru olduğuna inanılmış veya mit, menkibe, kinaye, Tevrat'ın Arami tefsirleri ya da kıssalar olarak da ele alınmış olabilir. Söz konusu bu kıssaların tarihsel ya da mitolojik bağlamda anlaşılıp anlaşılmaması, bir dini geleneği karakterize eden *bu* kıssalar gurubuna sevgi veya merhamet

yaşamının sinmesidir. Diğer kıssalar gurubuna sinmişliği de, diğer gelenekleri karakterize etmesidir. Sözün kısası, Braithwaite için “dini inanç, inançlılığın zihninde belirli kıssaların yorumunun niyetle ilişkilendirilerek belirli bir biçimde (bir ahlaki inançta) eylemde bulunma niyetidir” (s. 32-3).

Birbirine yakın ama kısmen farklı gerçekdışı analiz türleri, din dilini, bizim derin hislerimizi, minnettarlığımızı, özlemlerimizi ve taahhütlerimizi ifade etmek için bilişsel olmayan sembollerini kullanma olarak anlar. Din dili mefhumu ve insan yaşamı için anlamın bağlamının sembolik yapısı olarak ritüel davranış, doğal olarak dinin bilimsel çalışmasıyla uğraşanların ilgisini çeker. Zira, din görünürde Tanrı hakkında konuşurken -Tanrı, Brahma, Teslis, Trimurti¹, Trikaya², cennet, cehennem, Nirvana, Fenâ³ vb.- kullanımlar bilimsel çalışmalara konu olamadığından insanoğlu semboller kullanır. Böylece, din antropolog, sosyolog ve psikologların dini, Clifford Geertz’ın genel kabul gören tanımı olan “(Din), varlığın genel düzeninin kavramlarını formüle ederek ve söz konusu kavramları, haleti ruhiye ve motivasyonların eşsiz bir şekilde gerçekçi görünmesini sağlayan bir tür doğruluk havasına büründürerek insan yaşamındaki kudretli, her alana nüfuz eden ve uzun süredir devam eden haleti ruhiyeyi ve motivasyonu tesis etme şeklinde eylemde bulunan bir semboller sistemidir”⁴ bağlamında ele almaları için uygundur.

Dinin, tabii gerçeklerin tabiatüstü sembollerle açıklanması olarak anlaşılması görüşü George Santayana tarafından gayet güzel bir şekilde ifade edildi. Ayrıca, daha muğlak, bazen de karşıt değerlerin bir arada bulunması şeklinde Paul Tillich tarafından tanımlanmıştır. Aslında bu yaklaşımın felsefi temsilcisi olarak ele alacağım John Herman Randall, kendi teorisine ilişkin şunu belirtmiştir: “Benim burada açıklamaya çalıştığım durum, Paul Tillich ile birlikte, muhtelif yönlerden mit ve semboller arasındaki ilişki ile ilgili olarak anlamaya çalıştığım şey... Uzun bir tartışmadan sonra, ben ile Tillich’in fikir birliğine varmaya çok yakın olduğumuz farkına vardık.”⁵ Randall’a göre, “hiç bir istisna olmaksızın tüm dini inançlar ‘mitolojidir.’” Ki bu da, dini inançların, dini “semboller” olduğu anlamına gelmektedir. (1958, s. 104). “Gerçi din, farklı tür bilgiyle ve dünyayı tecrübe etmesinde elde ettiği doğrulara ilişkin dini açıklama ve kutsamada bulunabilmesine rağmen, din, insana hiçbir surette bağımsız ‘bilgi’ sunmamaktadır.” (s. 9).

Din, bir çok formunda, kendi kullanımları için sembolizmi çağrıştıran bizim

- 1 Hinduizmde 3 tanrıdan oluşan gruba verilen addır. Bu tanrılar yaratıcı Brahma, koruyucu Vişnu and yok edici Şivadır. Trimurti, bu üç tanrının birleştirilmiş formu olduğundan “Hindu teslis” olarak da tanımlanır. (çevirmen notu).
- 2 Mahayana Budizm’inde Buda’nın ve hakikatin doğasına ilişkin üçlü beden şeklindeki açıklama (çevirmen notu).
- 3 Sufizmdeki yokluk (çevirmen notu).
- 4 Geertz 1979, 79-80. Krş. Don Cupitt’in tanımı, ‘Din..., insanın kendisini mevcudiyetinin en temel şartlarıyla ilişkilendiren bir takım sembolik form ve fiillerden oluşmaktadır.’ (Cupitt 1985, 153).
- 5 andall 1954, 159. Tillich’in, semboller doktrini anlayışını en açık şekilde geliştirdiği ve Randall’in etkilendiği makale, Tillich, 1955 çalışmasıdır.

insani tecrübe ediş şeklimize tanıklık etmektedir. Randall, bunu “İlahi” olarak adlandırmaktadır (s. 112). Onun terimi kullanış şekli olarak İlahi, tabii olanın bir boyutudur. İlahi hakkındaki dil aşkın gerçekle ilgiliymiş gibi görünmesine rağmen, Randall “İlahi”nin bir sembol olduğu ve dini sembollerin de “hem temsil edici hem de bilişsel olmadığı” konusunda ısrarcıdır (s. 114). Aksine, onların insan yaşamındaki işlevinin, dört katmanlı olduğunu ileri sürer. [İlk olarak], dini semboller meydana gelecek davranışlarımızı etkileyecek olan duygusal etkiyi harekete geçirir. [İkinci olarak,] toplumları birleştirerek toplumsal eylemde bulunmayı teşvik eder. [Üçüncü olarak,] toplu halde vuku bulabilen ibadet gibi müşterek bir tecrübenin taşıyıcısıdır. [Son olarak da,] dini semboller, dünyanın farklı yönlerini “açığa çıkarır” veya “ifşa eder” –bizim tecrübemiz veya tecrübe ettiğimiz alemle ilgili bir şey “görme” mizi sağlar (s. 116). Randall, sanatla birlikte analojiyi harmanlayarak şöyle söyler:

Ressamın, müzisyenin ve şairin çalışmaları bize gözümüzü, kulağımızı, zihnimizi ve duygularımızı daha büyük bir güçle ve yetenekle nasıl kullanabileceğimizi öğretmektedir. Kendisini bizim duygusal algımıza sunan dünyanın hem ne olduğu, hem de ne olabileceğinin daha fazla nasıl farkında olunabileceğini öğretir. Müşahade ettiğimiz dünyada, kendisinden şüphe edilmeyen nitelikleri, dünyada yerleşik olarak bulunan örtük güçleri ve imkanları anlayabileceğimizi bize göstermektedir. Dahası, insanın ruhuyla işbirliği içerisinde, dünyada kendini gizleyebilen yeni nitelikleri görmemizi sağlar. Zira sanat, insan ile dünyanın en hakiki şekilde işbirliği içerisinde oldukları; doğal materyaller ve güçlerin, insani teknik ve vizyonun birlikte çalışmasının çok açık şekilde yeni nitelik ve güçlerin yaratıcısı olduğu bir girişimdir.

Peygamber ve azizler ile ilgili olarak durum farklı mıdır? Onlar da bize bir şey sunabilirler, bizde ve dünyamızda bazı değişimlere neden olabilirler. Onlar da, kendimiz ve dünyamız hakkında bize bir şey öğretebilirler. İnsanın dünyadaki yaşamının ne olduğunun ve ne olabileceğinin nasıl anlaşılabilirliğini bize öğretebilirler. İnsan doğasının, kendi doğal şartları ve mahiyetinden hareketle neler yapabileceğini keşfetmemizi öğretebilirler. Daha önceden farkına varılmayan saklı güçleri ve imkanları açığa çıkarabilirler. Müşahade ettiğimiz dünyanın niteliklerini algulamamızı sağlarlar. İnsanın ruhaniyetiyle iş birliği içerisinde bulunarak kendini saklayabilen dünyanın yeni niteliklerine kalbimizi açmamızı sağlarlar. Dünyamızın dini boyutunu daha iyi bir şekilde görmemizi ve hissetmemizi, “ihtişamın düzenini”, insanın bu ihtişamlı düzeni tecrübe edişini ve müşahadesini mümkün kılarlar. İlahi olanı nasıl bulabileceğimizi öğretirler; Tanrı'nın tasavvurlarını bize gösterirler.

(Randall 1958, s. 128-29)

Dolayısıyla, Randall'ın gerçekdışı dini hermenötiğe temel katkısı, onun dini sembollerin müşahade ettiğimiz dünyadaki değer ve anlamın farklı boyutlarını

tecrübe etmemize imkan sağlama gücüne vurgu yapmasıdır. O, bunu belirli bir örnek bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele almamaktadır. Dünyanın iyi olan Tanrı'nın bir eseri olarak görmenin, dikkatimizi dünyanın güzelliklerine, karmaşıklığına ve insana yaşanabilir bir çevre oluşturma şekillerine odaklamamıza yönlendirdiği; Tanrı'yı müşfik, kadın ve erkeği affeden olarak düşünmenin, komşuda sevebilecek ve affedilebilecek bir şey görmemize yardımcı olabileceğini söylediğini farz ediyorum. Randall'ın öncelikli olarak odaklandığı şey, dünyanın ve diğer insanların farkında olmadır. Onun, bizim ruhani ahlaki ve manevi haleti ruhiyemizi ifade etmek için dini sembolleri kullanma şekli, tamamen yok olmamakla birlikte daha az belirgindir. Bununla birlikte, diğer gerçekdışı dindar düşünürlerde ruhsal referans daha merkezidir. Burada başlıca örnek olarak D. Z. Phillips ve Don Cupitt'i alacağım.

3. Phillips and Cupitt

D. Z. Phillips'in temel felsefi esinlemesi, Wittgenstein'in sonraki çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Wittgenstein'in bazen dine sistematik olmayan referansındaki niyetinin gerçekçi olup olmaması her iki şekilde tartışılabilir ve tartışılmaya devam etmiştir.⁶ Söz konusu bu mevzu, tarihi bir konu olup şu anda ele aldığımız konuyu ilgilendirmedikinden, bu meseleyi bir karara bağlamaya kalkışmayacağım. Birinin, Wittgenstein'in onun teklifini onaylayıp onaylamayacağını düşünmesine aldırmağınızın,⁷ Phillips, dini söylemin gerçekdışı bir yorumunun açık ve belâgatlı bir versiyonunu oluşturmuştur.⁸ Onun ölüm ve ölümsüzlük hakkındaki dil analizini temsili bir örnek olarak kullanacağım. O, “ebedi yaşam hakkında, insanın varlığının bir tür uzantısı olarak, insanın yeryüzündeki yaşamının sonlanmasından sonra vuku bulan bir şeymiş gibi konuşmak aptallık olacaktır.” der. Zira, “İnsan hayatının değerlendirilmesi anlamında, ebedi yaşam iyiliğin hakikatidir.” (Phillips, 1970, s. 48) Aynı şekilde, “Ebedilik, daha fazla yaşamak değildir, aksine bu yaşamın belirli ahlaki ve dini düşünce modları bağlamında anlaşılmasıdır” (s. 49). Bundan dolayı, “ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili sorular, insanın yaşamının uzatılmasına ilişkin sorular olarak görülmemiştir... aksine insanın yaşamakta olduğu hayat biçimine ilişkin sorular olarak görülmüştür (s. 49).”⁹

Phillips, bu konuyu burada ele alışımızı sürdürmeye gerektirmeyecek kadar, ölü için ibadetlerin anlamının bir faydasını bulmak (s. 57) ve –gerçekte *bir güç gösterisi* (a tour de force)- ölüden hareketle yaşayanlar için ibadetlerin bir faydasını bulmak gibi, ayrıntılı bir şekilde ele alır (s. 58). Biz burada, onun temel görüşü

6 Krş. Cupitt 1985, 54.

7 Krş. John Bowker 1987.

8 Bkz. Evelyn Underhill (1911) 1955, ch. 4, section 2, “The Illuminated Vision of the World”.

9 R. A. Nicholson 1963, 115. Aynı dua, Aziz Francis Xavier'e atfedilir. Krş. Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, II:320 (1978, 137). Daha öncesinden Plotinus şunu söylemiştir: Eğer biri, iyi yaşamı, sırf iyi yaşamın kendisi nden dolayı dilemiyorsa, onun dilemiş olduğu şey, iyi yaşamın kendisi değildir.”

olan, sonsuz bir hayat hakkında olduğu görülen dilin gerçekte bizim şu anki ruhsal durumlarımız hakkında kodlanmış dil olduğuyla ilgilenmekteyiz. Burada iki problemin birbirinden ayrıştırılması gerekir. Bunlardan ilki, olgusal bir problem olup insani kişiliğin bedensel ölümle birlikte devam edip etmediğidir. İkinci problem ise, “ebedi yaşam” gibi dini terimlerin anlamıyla ilgilidir.

Bu tür bir ayırım yapmakla ilk mümkün “senaryo”, gerçekte ölümden sonra devam eden bilinçliliğin olduğudur, fakat “ebedi yaşam” buna referansta bulunmamaktadır, aksine şu anda başlamış ve ölümden sonra sınırsız alanı olabilecek, sonsuz bir şekilde daha iyi bir yaşam kalitesinin olduğu bir yaşam biçimine referansta bulunmaktadır. Bu noktayı nazardan hareketle, söz konusu mesele, ebedi nitelikteki bir yaşama *karşı* bedensel ölümden sonra varlığını sürdürmek değildir. Aksine söz konusu mesele, bedensel ölümden sonra varlığını sürdürmenin, şu anki yaşamlarında buna erişmediği anlaşılan insanların geneline ebedi yaşam ihtimalini sunmasıdır. Ama bu Phillips’in görüşü değildir. O, devam eden tüm ölüm-sonrası var olma anlayışlarının ya anlamsız ya da aşık bir şekilde yanlış olduğunu daha önceden tartışmıştır (1970, bölüm.1). Bundan dolayı, ebedi yaşam tamamen dünyevi terimlerle tanımlanmalıdır, yani, “yaşam ile ölümün, ölüm tarafından anlamsızlaştırılmayacak bir şekilde” (s. 50) tanımlanmalıdır. Phillips, gerçekdışı yorumunu, Tanrı hakkında konuşmayı da dahil edecek şekilde, din dilinin bütün yönlerini kapsayacak şekilde genişletmiştir. Dolayısıyla, Tanrı’nın sevgisi ve her şeyi Tanrı’nın bir hediyesi olarak almaya ilişkin olarak Phillips, “derin dini düşüncelere dalarak öğrenme, itina, feragat etme, affetme ve şükretme, sevme vb. olan bu bağlamdaki anlam ile öğrenerek inançlı, Tanrı’nın gerçekliğine iştirak etmektedir” der: “*bu bizim Tanrı’nın gerçekliğiyle kast ettiğimiz şeydir*” (Phillips, 1970, s. 55; onun italiği).

Daha sonra, tüm duygusal derinliği ve yansımalarıyla birlikte geleneksel din dilinin kullanımına saygı duyan ve kullanımını destekleyen bir din felsefesine sahibiz, fakat onu (geleneksel din dili), sözde bizden bağımsız bir şekilde var olduğu iddia edilen bağlamda değil de, referansta buldukları doğrultusunda, bizim ahlaki ve ruhsal durumlarımız bağlamında anlar. Bu nedenle, Tanrı’nın var olduğunu söylemek, Richard Swinburne’ün tanımında ifade ettiği şekilde olan “bedeni olmayan (yani ruh), sonsuz, mükemmel şekilde özgür, kudretli, alim, mükemmel şekilde iyi ve her şeyin yaratıcısı” (Swinburne, 1979, s. 8) anlamdaki bir varlığı onaylamak değildir. Aksine, “Tanrı vardır”, Tanrı kavramını kullanan ve yaşam biçimlerinde bu fikrin merkezi rol aldığı insanların bulunduğu anlamına gelmektedir.

Phillips, inançlıların klasik Tanrı kullanımlarını –mesela, İncil ile ilgili figürleri veya sıradan inançlıların yüzyıllar boyunca kullandıkları- bilinçli bir şekilde kabul ettikleri veya hatta bu tür gerçekçi-olmayan yorumun farkında oldukları-

nı tartışmamaktadır. Normalde, inançlıların, şüphe etmeksizin gerçek ve mutlak kudretli ilahi Kişi'ye ve ölümden sonra cennet ya da cehennemde tam bilinçsel mevcudiyete de inanmışlardır. Phillips'in temel tezi, daha çok, yirminci yüzyıl felsefesi, özellikle de Wittengenstein'in devrim niteliğindeki çalışması ışığında, söz konusu bu dili doğru bir şekilde analiz etme ve onun salt literal anlamı ile dini hakiki anlamını birbirinden ayırabilecek konumda olduğumuzdur.

Dil, bilinçli bir şekilde gerçekçi olmayan yapıda yorumlandığında, yaşam ve inancın dini formlarında tamamen önemli olanın devam edebilmesi ve hatta gelişebilmesi olduğu şeklindeki olumlu iddia, belki de en etkileyici şekilde bugün Don Cupitt tarafından yapılmıştır. Braithwaite ve Phillips gibi Cupitt, dini inançların, "bir çok tabiatüstü varlıklar, güçler ve olayları" (Cupitt, 1980 s. 1) gerektirecek şekilde anlaşılmasının aşık bir şekilde yanlış olduğunu savunur. Artık, modern dünyada, insanın inancından bağımsız olarak "orada" bulunan "nesnel" Tanrı'ya inanmak imkansızdır. "Eğer... Tanrı'ya inanmanın tamamen nesnelleştirilmiş bir forma bürünmesi gerekmesi durumunda, dini bilinçlilik apaçık olmak zorundadır" (xii). Bununla birlikte dini inançlar, muazzam derecede önemli olan bir şey söylemekte ve imtiyazlı bir hal alarak insanın yaşamının merkezinde tekrar merkezi bir konumunu sürdürebilmekte ya da söz konusu merkezi yerine tekrar kavuşmaktadır. "Bunu yapabilmeyen temel şartı... alışa gelmiş teolojik realizm ile ilişkimizi kesmek, tüm dini doktrinleri ve konuları tamamen içselleştirmek ve imtiyazlı bir şekilde dini prensipleri kabul edip onları özsel olarak faydalı oldukları şekilde tatbik etmenin doğruluğuna inanmaktır (xii).

Cupitt, modern zamanda, insan bilincinin sonunda bireyselleştğini ve özerkleştğini savunur. Bundan dolayı, ahlakiliği "kendi ayakları üzerine durabilen" olarak anlamaktayız: doğru fiilin doğruluğu ve yanlış fiilin yanlışlığı harici bir otoriteye dayanmamaktadır. Mesela hak ve sevgi, özsel olarak iyidir; haksızlık ve zalimlik, özsel olarak kötüdür, kendi rasyonel doğamızla onları bu şekilde tanımlarız. On sekizinci yüzyılın sonunda Kant tarafından iddia edildiğinden beri, büyük ölçüde bu şekilde kabul edilmiştir. Cupitt, dinin imtiyazlılığını da aynı şekilde kabul etmemiz gerektiğini söylemektedir. Tıpkı ahlak gibi, dinin de, kendi meşruiyeti için her hangi harici bir otoriteye bağımlı olmayan ve dinin iddialarının meşruiyetinin kendi doğamızda bulunan maneviyatın tatbiki olarak dinin de kemale ermesine izin verilmelidir. "Dini gereklilik", bencil olmayan merhameti oluşturmak içindir ve (harici otorite) ile ilgisi olmayan huzur, yaptıklarımızın karşılığının kendi içimizde olduğu ihtimalini ifade eder. "nesnel ateizm" (objectively atheous) (Cupitt, 1980 s. 13) nokta-i nazarından hareketle, "Tanrı" terimi, "ne özsel ne de harici kozmik Yaratıcı Zihin"e referansta bulunur (s.8). Aksine, "Tanrı, manevi benlikte içselleşmiş kişisel dini erektir" (Cupitt 1985, s. 136). Aynı şekilde, "Tanrı, kişiselleşmiş bir dini gerekliliktir ve onun sıfatları, onları tecrübe ettiğimiz şekilde onun temel niteliklerinin bir tür yansımasıdır" (Cupitt 1980, s. 85). "Tanrı,

gayet açık bir şekilde, dini gerekliliklerin bizim için ifade ettiği anlama cevap olarak verdiğimiz şeydir” (s. 88). Bu nedenle de, Tanrı doktrini, manevi direktiflerin kodlanmış bir setidir” (s. 107).

Söz konusu gerçekçi-olmayan hermenötik, Cupitt’in dini kelime dağarcığı, aslında dini gerçekçiden ayrı edilemez. O sıklıkla, “Tanrı, inançlılara nüfus eder, inançlının anlama yetisini aydınlatır, onun sevgisini tutuşturur ve iradesini etkinleştirir” (s.5) veya bu hakiki sevgi, saf ve karşılıksızdır ve “Biri bu şekilde sevdiğinde, Tanrı’nın sevgisinde olmuş olur” vb. tür şeyleri söyler (s. 68). Bundan dolayı o, tüm bilinen İncil’e ait ve ayinsel ifadeleri kullanabilmektedir. Tanrı’ya ibadeti, “bir bağlılık ifadesini belirli değerler setine” dönüştüren sadece görünmez bir ayrıçtır (s. 69). Bu nedenle:

Serüven, bizi, imanın tabiatüstü tanımlanmış olarak tecrübe edildiği ve cevabın nesnel doğüstü hakikatlere yönlendirilmesi olduğu şeklindeki eski dünyadan alıp, bunun yerine imanın yaratıcı olarak görüldüğü ve yaşam biçiminin ritüeller, mitler, semboller ve efreklere özgür bir şekilde teslimiyetin olduğu; imanın, ritüellerin, mitlerin vb. tamamen ve bilinçli bir şekilde kabul edildiği, tıpkı gizemin ve kendini kandırma teşebbüslerinden arta kalanın bile olmadığı yeni bir dünyaya getirmiştir. (Cupitt 1982, s. 1)

Kaynakça

- 1- Bradley, F. H. (1906) *Appearance and Reality*, 2nd edition (London: Sonnenschein ve New York: Macmillan).
- 2- Feuerbach, Ludwig. (1957) *The Essence of Christianity* [1841], çev. Marion Evans [George Eliot](New York: Harper Torchbooks).