

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**DİNİ ÇEŞİTLİLİK PROBLEMİNE
KEITH WARD'IN İLİMLİ-ÇOĞULCU YAKLAŞIMI**

HATİCETÜL KÜBRA ÖZELÇİ

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. BAYRAM DALKILIÇ**

KONYA-2025



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Haticetül Kübra Özelçi
	Numarası	18810201155
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç
	Tezin Adı	Dini Çeşitlilik Problemine Keith Ward'ın İlimli-Çoğulcu Yaklaşımı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Dini Çeşitlilik Problemine Keith Ward'ın İlimli-Çoğulcu Yaklaşımı başlıklı bu çalışma 18/07/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Bayram Dalkılıç	
2	Prof. Dr.	Naim Şahin	
3	Prof. Dr.	Hasan Hüseyin Bircan	
4	Doç. Dr.	Yakup Akyüz	
5	Dr. Öğr. Üyesi	Mustafa Ateş	



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Haticetül Kübra Özelçi		
	Numarası	18810201155		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		×
Tezin Adı	Dini Çeşitlilik Problemine Keith Ward'ın İlimli-Çoğulcu Yaklaşımı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Haticetül Kübra Özelçi

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Haticetül Kübra Özelçi		
	Numarası	18810201155		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	×	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç		
Tezin Adı	Dini Çeşitlilik Problemine Keith Ward'ın İlmli-Çoğulcu Yaklaşımı			

Bu çalışma dinî çeşitlilik problemine bir yanıt olarak dinî çoğulculuk ile ilgilidir. Bu çalışmada Keith Ward'ın (1938-) dinî çeşitliliğe yaklaşımı incelenmektedir. Ward, John Hick'in (1922-2012) çoğulculuğunu katı çoğulculuk olarak nitelemektedir. Ward katı çoğulcu yaklaşımları kabul etmemektedir. O, aynı zamanda dinî dışlayıcılığın ve dinî kapsayıcılığın da dinî çeşitlilik problemine çözüm olmadıklarını iddia etmektedir. Bu çalışmada Ward'ın ılmli çoğulcu bir yaklaşım sunduğu iddia edilmektedir.

Ward, dinî inançlar arasında seçim yapmayı sağlayabilecek rasyonel ölçütün olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan o, bütün dinleri eşdeğer görmemektedir. Ward, bazı dinî ifadeleri literal anlamlı olarak almaktadır. Hick'in katı çoğulculuğunda ise dinî inanç ifadeleri metaforik, mitolojik anlamlıdır. Kurtuluş sorunu ile ilgili olarak da Ward, bütün insanların kurtuluşa erişme olasılığının sonsuz olması gerektiğini iddia etmektedir. Ward'ın yaklaşımının çoğulcu olarak sınıflandırılmasında asıl neden onun hiçbir dini kural-koyucu olarak görmemesidir.

Çalışmada dinler arasında hoşgörünün sağlanabilmesi için ortak dinî ilkelerin tespit edilmesinin gerektiğine; eleştirel gerçekçi teorinin epistemoloji anlayışına uygun olarak dinî inançlar arasında rasyonel yargılamanın yapılabileceğine varılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî çeşitlilik, dinî çoğulculuk, ılmli dinî çoğulculuk, Keith Ward.

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Haticetül Kübra Özelçi		
	Student Number	18810201155		
	Department	Philosophy of Religious		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	×	
	Supervisor	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç		
Title of the Thesis/Dissertation	Soft-Pluralistic Approach of Keith Ward to Religious Diversity			

This study conserved with religious pluralism as a response to problems of religious diversity. This study analyses Keith Ward's (1938-) approach to religious diversity. Ward qualifies John Hick's (1922-2012) pluralism as hard pluralism. Ward doesn't accept hard pluralistic approaches. He also argues that religious exclusivism and religious inclusivism are not solutions to the problem of religious diversity. In this study, it is claimed that Ward presents a soft pluralistic approach.

Ward defences that there is rational criterion for choosing between religious beliefs. In this respect, he doesn't see all religions as equivalent. Ward takes some religious statement as literal meaning. But in Hick's hard pluralism, statements of religious belief have metaphorical and mythological meaning. With regard to the problem of salvation, Ward claims that the possibility of all human beings attaining salvation must be infinite. Main reason for classifying Ward's approach as pluralistic is that he doesn't see any religion as a normative.

This study concludes, in order to ensure tolerance between religions it is necessary to identify common religious principles and rational judgement can be made between religious beliefs in accordance with epistemological understanding of critical realist theory.

Key Words: Keith Ward, religious diversity, religious pluralism, soft religious pluralism.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
KISALTMALAR.....	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	1
KAVRAMSAL VE TARİHSEL AÇILardan DİNİ ÇEŞİTLİLİK PROBLEMİ	1
I. 1. K. Ward ve Akademik Yaşamı	1
I. 2. Tezin Konusu, Amacı, Yöntemi ve Literatür Bilgisi	1
I. 3. Dinî Çeşitlilik Kavramı	4
I. 3. 1. Modern Öncesi ve Sonrası Düşüncede Dinî Çeşitlilik Kavramı	5
I. 4. Dinî Çoğulculuk.....	12
I.4.1. Dinî Çoğulculuğun Sınıflandırılması.....	13
I. 5. Post-Modernizm ve Dinî Çoğulculuk	18
BİRİNCİ BÖLÜM.....	24
K. WARD'A GÖRE DİNİ ÇOĞULCU PARADİGMANIN FELSEFİ TEMELLERİ	24
1.1. K. Ward'a Göre Din Kavramı ve Dinî Çoğulculuğun Felsefi Arka-Zemini.....	24
1.1.1. Metafizik Açıdan Dinî Çoğulcu Düşünceler	26
1.1.2. Tarihsel Açıdan Dinî Çoğulcu Düşünceler	34
1.2. K. Ward'a Göre Dinî Çoğulculuğun Dinamikleri	38
1.2.1. Dinî Çoğulcu Yaklaşımında Dinî İnancın Durumu	39
1.2.2. Dinî Çoğulculuk Açısından Modern Dünya Görüşü	42
1.2.3. Dinî Çoğulculuk Açısından Kültürel Çeşitlilik.....	48
1.2.4. Dinî Çoğulculuk Açısından Dinî Deneyim	52
İKİNCİ BÖLÜM	58
K. WARD'IN TEOLOJİK PERSPEKTİFİ	58
2.1. Dinî Çoğulcu Paradigmada Numen Kavramı: İlâhi Nihâî Gerçeklik.....	58

2.1.1. İlâhî Nihâî Gerçek Hakkında Konuşmanın Kaynağı	69
2.1.2. Tanrı'nın Varlığının Mantıksal-Kabul Edilebilirliği	76
2.2. Vahiysel Bilginin Anlamı ve Değeri	78
2.2.1. K. Ward'a Göre Vahyin İki Şekli: Aktif Vahiy ve Pasif Vahiy.....	81
2.2.2. Ana akım Vahiy Gelenekleri	104
2.3. K. Ward'ın Teolojik Yöntemi: Karşılaştırmalı Teoloji	106
2.3.1. Geleneksel Teoloji	109
2.3.2. Karşılaştırmalı Teolojiden Çoğulcu Teolojiye	111
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	119
K. WARD'IN İLİMLİ-ÇOĞULCU YAKLAŞIMI	119
3.1. Dinî Çoğulculuğun İlgilendiği Problemler	119
3.1.1. Dinî İnancın Doğruluğu Sorunu	120
3.1.2. Kurtuluşa Erişme Sorunu	146
3.2. K. Ward'ın İlimli Dinî Çoğulcu Yaklaşımı	165
3.2.1. K. Ward'a Göre Dinî İnançları Değerlendirmenin Ölçütleri.....	165
3.2.2. Nihâî Gerçeklik Hakkındaki Konuşmaların Değerinde Eşitsizlik.....	183
3.2.3. Dinlerde Yanlış Öğretilerin Olanığı	187
3.2.4. Çakışan Manevi Alan ve Dinler-Arası Tamamlayıcılık	196
SONUÇ	208
KAYNAKÇA	213

KISALTMALAR

a. yzr. : Aynı yazar

Bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

ts. : Tarihsiz

v.b. : ve benzeri

yay. : Yayınları / Yayınevi

ÖNSÖZ

Bu çalışmada dikkatlerden kaçmaması gereken bir nokta, çalışmada yirminci yüzyıl ile yirmi birinci yüzyıla denk gelen ve bu dönemin epistemoloji paradigmaları tarafından etkilenmiş zihinlerin din fenomenine ilişkin bakış açılarının yansımasıdır. Hem tezin ana konusunu oluşturan kişinin (Keith Ward (1938-)) hem de bu tezin ortaya çıkmasında etkin olan kişinin düşün dünyalarını canlandıran, neredeyse aynı “çağın ruhu”dur. Bu yüzden konuya dair görüş farklılıklarının nedeni için, daha çok öznel kimliklere işaret edilebilir.

Dünyanın farklı yerlerinden aynı yıldızı izlemeye çalışan teleskopların verilerini birleştirmek gibi farklı toplumların din anlayışlarını inceleyerek din olgusunu anlamaya daha fazla yaklaşılabileceği beklenmektedir. Dinî çoğulculuk bu beklentinin gerçekleştiği iddiasını taşımaktadır. John Hick’in bakışında bu iddianın din alanındaki yeri “Kopernik devrimi” ayarındadır. Dinî çoğulcu paradigma ile dinî evrenin “merkezi” değiştirilmektedir. Din alanına tekil dinlerin sınırlarını aşarak bütün dinler ölçeğinde dinî çoğulcu yaklaşımla bakmanın dinî açıdan ikna edebilirliği, felsefi olanaklar ile teolojik sınırlar arasında kurulabilecek dengeye bağlıdır. Bu dengeye, ılımlı çoğulculuk daha fazla yaklaşılabilsede ulaşabilmiş değildir. Bu çalışmada K. Ward’ın düşünceleri bağlamında ılımlı çoğulculuğun değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Çalışmamızda, dinî çoğulcu paradigmanın din fenomenine dair yeni bir yaklaşım olduğu temel alınarak bir bağlam oluşturuldu. Dinî çoğulcu paradigmanın yeniliği, dinin içinde bulunduğu dünya görüşünün değişmesiyle, dinin de yeniden-konumlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Çalışma, bu bağlama göre bölümlere ayrıldı. Buna göre birinci bölümde, din kavramı hakkında dinî çoğulcu paradigma için yönlendirici veya hazırlayıcı olan perspektif değişimlerinin neler oldukları Ward’ın düşünceleri odağında soruşturuldu. İkinci bölümde ise din kavramına içkin nihaî Gerçeklik, vahiy ve teoloji kavramları ile ilgili Ward tarafından geliştirilen hipotezlerin, dinî çoğulcu bir yaklaşıma doğru gösterdikleri eğilimin açığa çıkarılması hedeflendi. Son bölümde, Ward’ın dinî çeşitlilik problemine çoğulcu olarak değerlendirilebilecek yaklaşımı yer aldı.

Üç bölümden oluşan bu çalışmada, birinci bölüm, Ward’a göre dinî çoğulcu paradigmanın gelişimine zemin olan felsefî düşünceleri konu edinmektedir. Ayrıca dinî çoğulcu paradigmanın gerekçelendirilmesinde etkin olan kaynakların neler olduklarına yer verilmektedir. Birinci bölümde, dinî çoğulcu paradigmanın problematiğini oluşturmada, din konusunda bir epistemolojik kriz ortamının varlığı neden gösterilmektedir.

İkinci bölümde, Ward'ın dinî çoğulculukla ilişkili felsefi-teolojik görüşleri yer almaktadır. Ward'ın Hick tarafından koyutlanan Nihâî Gerçeklik (Ultimate Reality) kavramına dair görüş ve eleştirileri; dinî çeşitlilik problemine dinî çoğulcu bir yaklaşımı diğer yaklaşımlar arasında daha makul hâle getiren aktif vahiy anlayışı; din konusunun belirli bir dinin sınırları içinde (mezhep veya din merkezli) geleneksel teoloji ile değil karşılaştırmalı teoloji yapılarak anlaşılabilmesi iddiası bu bölümde incelenmektedir.

Üçüncü bölümde Ward'ın dinî dışlayıcı ve kapsayıcı yaklaşımlara uymayarak ılımlı bir çoğulculuk örneği sunduğu iddiası yer almaktadır. Bu bölümde Ward'ın, çoğulculuğun temel problemleri olan dinî doğruluk iddiaları ve kurtuluş sorununa verdiği yanıtlar analiz edilerek onun açıklamalarının İslâm dini ile tutarlılığı da değerlendirilmektedir. Ayrıca bu bölümde, Ward'ın ılımlı çoğulcu olarak görülebilmesini sağlayan görüşlerinin neler oldukları tespit edilmektedir.

Doktora sürecinin başından tezin ortaya çıkması, yazılmaya başlanması ve tamamlanması anına dek ihtiyaç duyulan cesaretlendirici yaklaşımı, geliştirici yönlendirmeyi özgür hareket etmeyi olanaklı kılacak biçimde sunduğu için sayın danışmanım Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ hocama; tezin oluşum sürecinde yapıcı eleştirilerini ve değerlendirmelerini paylaşan sayın TİK üyeleri Prof. Dr. Naim ŞAHİN ve Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN hocalarıma teşekkür borçluyum.

Son aşamada tezin eksiklerinin fark edilmesi noktasında aydınlatıcı eleştiriler yapan sayın savunma jüri üyelerinden Doç. Dr. Yakup AKYÜZ ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ hocalarıma teşekkür ederim.

Ayrıca baskısı bulunmadığı için erişemediğimiz *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler* kitabına dijital ortamda erişimimizi sağlayan Prof. Dr. Rahim Acar'a; tezin konusu bağlamında e-mail aracılığıyla sorularımıza yanıt vererek tez için katkı sağlayan sayın Prof. Dr. Keith Ward'a teşekkür ederim.

Son söz olarak söylenmesi gerekir ki, bu metinde var olduğu iddia edilebilecek tüm düşünce ve yapı kusurları, metni yazan olarak yalnız kendime aittir.

H. Kübra Özelçi
Konya-2025

GİRİŞ

KAVRAMSAL VE TARİHSEL AÇILARDAN DİNİ ÇEŞİTLİLİK PROBLEMİ

I. 1. K. Ward ve Akademik Yaşamı

Çalışmamızda dinî çeşitlilik problemine yaklaşımı incelenen K. Ward'ın kısa öz yaşamı ve akademik kimliği hakkında yapılacak bir tanıtım gerekli bulunabilir. 1938 yılında doğan K. Ward İngiliz teolog ve filozof olarak tanınmaktadır. Ward'ın İngiliz Kilisesinin Anglikan papazı olarak görev yaptığı bilinmektedir (Chan, 2024, 4). Ward, önce London Üniversitesi din felsefesi ve tarihi profesörü; sonra Oxford Üniversitesinde “Regious” unvanıyla İlahiyat profesörü ve Mesih Kilisesinin rahibi olmuştur (Solomon v.d. 2009, xiii). 1993-1994 yıllarında Ward, “Gifford Lectures”da ders vermiştir. Üniversitelerdeki akademik görevi, 2003 yılındaki emekliliğine dek sürmüştür (Sirvent – Holtzen, 2012, 10). Ward'ın emekliliğinin ardından, 2003’de, bir yazarı onurlandırmak için eserleri anısına derlenen bir cilt (festschrift) yayınlanmıştır. *Comparative Theology: Essays for Keith Ward* adlı bu kitap, Ward'ın felsefi ve teolojik düşünceleri hakkında J. Hick, G. D’Costa, P. Byrne gibi din felsefesinin tanınan kişilerinin makalelerini de içermektedir.

Ward'ın eserlerinin sayısı, onun üretken bir yazar olduğunu göstermektedir. Onun 30’dan fazla kitap ve çok fazla makale yazdığı kaydedilmektedir. Ward'ın çalışmaları, felsefe, din, din-bilim ilişkisi, Hıristiyan teolojisi ve bu teolojinin diğer dinlerle diyalogu konularına odaklanmaktadır (Chan, 2024, 4). Ward'ın asıl dikkat çeken çalışması, 1990-2000 yılları arasında karşılaştırmalı teoloji projesi kapsamında yayımladığı *Religion and Revelation* (1994), *Religion and Creation* (1996), *Religion and Human Nature* (1998), *Religion and Community* (2000) kitaplarıdır (Clooney, 2010, 43).

I. 2. Tezin Konusu, Amacı, Yöntemi ve Literatür Bilgisi

Bu çalışmada dinî çeşitlilik problemine Ward'ın ılımlı-çoğulcu bir yaklaşım sunduğu tespit edilmekte ve çalışmamızda bu yaklaşım konu edilmektedir. Ward'ın özelinde, ılımlı dinî çoğulculuğu Hick'in katı çoğulculuğundan ayıran argümanların, “Nihaî Gerçeklik hakkında literal anlamda konuşulabileceği”, “bütün dinlerin eş değer geçerli olmadığı”, “her dinde doğru ve yanlış inançların bulunduğu”, “kurtuluşa erişimin doğru dinî inancın bilinmesini

gerektirdiği” ve “dinî inançlar arasında seçim yapmanın rasyonel ölçütü olabileceği” şeklindeki argümanlar olduğu tespit edilerek bu argümanlar incelenmektedir. Ward’ın görüşlerinin dışlayıcılık ve kapsayıcılık ile kimi zaman kesişen noktaları olsa da onun dinî çeşitlilik problemi karşısında neden çoğulcu sayılabileceği tez içinde açıklanmaktadır.

Tezin amacı, dinî çeşitlilik problemine karşı Ward’ın görüşünde örneklenebilen ılımlı çoğulcu yaklaşımın nasıl bir yanıt ortaya koyduğunu, bu yanıtın diğer dinleri değerlendirmede nasıl bir yol gösterdiğini tespit ederek çatışan dinî inançlara yaklaşımın farklı olanakları olabildiğini göstermektir.

Bu çalışmada araştırma, temelde metin analizi yöntemi ile sürdürüldü. Metinde hem betimleyici hem tartışmacı modeller kullanıldı. Ayrıca Ward’ın görüşlerinin Hick’in görüşleriyle benzerlik ve farklılıklarının gösterildiği yerlerde karşılaştırmalı yöntem ve dinî kaynakların değerlendirilmesinde hermenötik yöntem kullanıldı.

Dinî çoğulculukla ilgili, ülkemizde yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmıştır. Fakat Keith Ward’ın düşüncelerini konu alan bir çalışma bulunmamaktadır. Ward din felsefesi alanında günümüzde tanınan bir isim olmasına rağmen bizim düşün evrenimize henüz yeterince dahil değildir. Bu bağlamda bu çalışma din felsefesi uğraş alanımıza farklı bir bakış açısının dahil edilmesiyle ufak da olsa bir katkı sağlayabilir.

Dinî çoğulculuk birçok farklı alan için ilgi konusudur. Nitekim bu konu ile sadece teolojik yönden ilgilenilmemektedir. Dinî çoğulculuk teorik tartışmaların bağlamında durduğu gibi onun pratik sorunlarla ilgili bir yönü de vardır. Dinler arasındaki ilişki ne de olsa dinlere inanan insanların, ilişkilerini de biçimlendirebilmektedir. Fakat biz çalışmamızda konuyu daha çok teorik-epistemolojik bağlam sınırları içinde inceledik.

YÖKTEZ sisteminde kayıtlı olan, Fârâbî, F. Schoun, İbn Arabî, John Hick, Mevlânâ, R. Guenon, S. H. Nasr, W. C. Smith özelinde dinî çoğulculuk probleminin araştırıldığı tezlerin olduğu ve bu tezlerden bazılarının karşılaştırmalı çalışmalar oldukları görülmektedir. Bu konuyla ilgili yapılan tezlerin sıklığının son on yılda giderek arttığı izlenmektedir. Ülkemizde Keith Ward’ın konu edildiği bir çalışmaya rastlamadık.

Yabancı kaynaklar arasında da Keith Ward’ın doğrudan dinî çoğulculukla ilgili görüşlerinin incelendiği bir makale bulunmaktadır. Makale “مؤلفه های کثرت گرایی دینی کیث وارد” başlığıyla İran’da Farsça olarak yazılmıştır. Makalenin İngilizce özetine göre, makale başlığı “Keith Ward’ın Dinî Çoğulculuğunun Unsurları” şeklindedir. Bu özete göre, Makale, Ward’ın çoğulcu yaklaşımını J. Hick’in çoğulculuğunu aşan yönleri temelinde incelemektedir.

(Jamshidi-Qorbani, 2023) Çalışmanın on dokuz sayfalık bir makale boyutunda olması, Ward'ın çoğulcu yaklaşımı hakkında kısmî bir bakış açısı sunabilir. Çalışmamızda, Ward'ın dinî çoğulcu görüşleri, onun vahiy ve teoloji anlayışı ile birlikte felsefi-teolojik bir bağlamda kapsamlı biçimde incelenmektedir.

Çalışmamızın asıl kaynakları doğrudan Ward'ın eserleridir. Ward, *Religion in the Modern World: Celebrating Pluralism and Diversity* (Ward, 2019) kitabında, doğrudan dinî çoğulculuk problemini ve farklı çoğulculuk türlerini değerlendirmektedir. Bu kitapta o, çoğulcu bir bakış açısıyla Hıristiyanlık ile İslâm ve Hıristiyanlık ile Budizm arasında görünürdeki inanç farklılıklarının aslında birbirleriyle uyumlu ve birbirlerini tamamlayıcı olarak yorumlanabileceğini açıklamaktadır. Ward'ın tezin ikinci bölümü için temel kaynak işlevi gören *Religion and Revelation* (Ward, 1994) kitabı, vahiy kavramını analiz etmektedir. Onun vahiy anlayışı ile çoğulcu görüşü arasındaki bağlantı bu kitap aracılığıyla açığa çıkmaktadır. Bir diğer önemli kaynak Ward'ın, *A Vision to Pursue: Beyond the Crisis in Christianity* (Ward, 1991) kitabıdır. Bu kitap, üçüncü bölümün konusu olan, Ward'ın dinî inançları değerlendirmenin ölçütü olduğu ile ilgili iddiasını daha net biçimde içermektedir.

Çalışmada önemli ikinci kaynaklar J. Hick'in kitaplarıdır. Dinî çoğulcu paradigmanın en sistematik savunucusu olan Hick'in görüşleri, Ward tarafından bazı açılardan eleştirilmekte fakat bütününde onaylanmaktadır. Benzer tutum Hick için de geçerlidir. Hick'in, Ward'ın bazı katılmadığı görüşlerine rağmen onun genel yaklaşımını desteklediği kendi ifadesinden anlaşılmaktadır: “Pekâlâ, çağdaş teolojik arenada Keith Ward'ı, düşünceyi tamamıyla doğru bir yöne doğru sevk eden önemli bir figür olarak görüyorum.” (Hick, 2012, 95-96)

Hick'in *Problems of Religious Pluralism* (Hick, 1985) adlı kitabında çoğulcu yaklaşımının temel argümanları, “nihaî ilahî Gerçeklik” (ultimate divine Reality) kavramının felsefi ve teolojik temellendirmesi yapılmaktadır. Hick'in *İnançların Gökkuşağı* adlı kitabı da dinî çoğulcu paradigmanın hem teolog hem filozof konumunda savunulduğu karşılıklı konuşma şeklinde yazılmıştır. Hick bu kitabında Ward'ın kendi düşüncelerine yönelik eleştirilerine yer vermekte ve bu eleştirileri yanıtlamaktadır.

Dinî çoğulculuk paradigması dinî çeşitlilik problemine çözümcül bir yaklaşım sunmayı hedefler veya böyle bir iddia taşır. Bu bağlamda dinî çeşitlilik kavramının ve probleminin anlamının, kapsamının, sorunsallığının açıklanması gerekmektedir.

I. 3. Dinî Çeşitlilik Kavramı

Dinî çeşitlilik (religious diversity) kavramı, farklı dinlerin varlığını ifade etmektedir. (Arıcan, 2011a, 23; Dastmalchian, 2013, 298). Dünyada birbirinden farklı dinlerin varlığı, farkına varılmış bir fenomendir.

Dinî çeşitlilik konusu iki dereceli düşünülebilmektedir. Bunlardan birinde, konu ile fenomenolojik açıdan diğerinde problematik açıdan ilgilenilmektedir. Fenomenolojik olarak dinlerin çeşitliliğine bakıldığında, dinlerdeki inançlar üzerinde, “dinî inançların epistemolojisi; Nihai (Ultimate) ile ilgili kavramlar; dinî çeşitlilik karşısında kurtuluşun (salvation)/özgürleşmenin (liberation) olasılığı” gibi kavramsal ve epistemolojik sorgulamalar yapılmaktadır. Dinî çeşitliliğe ikinci dereceden yaklaşımda, dinlerin çeşitliliği karşısında alınabilecek en uygun tavrın ne olduğu araştırılmaktadır. (Dastmalchian, 2013, 298).

Dinî çeşitlilik durumunun doğal sayıldığı yerde dinî çeşitlilik bir sorun olarak görülmemektedir. Örneğin, Perry Schmidh-Leukel’e (1954-) göre, dinî çeşitlilik İlâhî olarak istenen bir fenomendir. Böyle bir inanç temelinde, Leukel, dinî çeşitliliğin aşılması için bir girişimde bulunmanın “varsayılan ilahî eğilim”e bir karşı çıkma anlamına gelebileceğine işaret etmektedir. (Leukel, 2014, 256). Bu yaklaşımla dinî çeşitlilik karşısında, onu bir fenomen olarak olduğu gibi bırakma veya belki Tanrısal bir gizemliliğe bürüme tavırları benimsenebilir.

Dinî çeşitlilik kavramı hem inançları hem inananları gündeme getirebilir. Böylece John Hick’in de söylediği gibi dinî çeşitlilik ile “hem pratik hem entelektüel bir problem” (Hick, 2012, 15) olarak karşılaşılmaktadır. Biz bu çalışmamızda, genelde entelektüel bir problem olarak dinî çeşitlilik konusuna odaklanmaktayız.

Dinî çeşitlilik probleminin entelektüel açıdan incelenmesini elverişli kılan dinî çeşitlilik problemine epistemolojik yaklaşılabilirliktir. Ward’ın, “birçok dinin çatışan doğruluk iddiasında buldukları ve hangi iddianın doğru olduğu konusunda çok az kanıt olduğu” (Ward, 2019, 1) şeklindeki ifadesi, dinî çeşitlilik probleminin epistemolojik bağlamda sorgulanabilirliğine işaret etmektedir. Çeşitli dinlerin çatışan ve aralarında net biçimde seçim yapılamayan doğruluk iddialarında bulunmaları, dinî çeşitliliği doğrudan epistemolojik bir problem olarak göstermektedir. Çatışan dinî doğruluk iddiaları arasında epistemolojik bağlamda seçim yapma güçlüğüne getirdiği sonuç, “dinî inanca-dayalı (doxastic) bir toplumun epistemik meşruluğu diğer dinî inanca-dayalı toplumların varlığı tarafından görünür biçimde zayıflatılır” (Bertini, 2021, 156) şeklindedir. Dolayısıyla bu iddialar üzerinde dinler tarafından yapılan doğru-yanlış ayrımı, epistemolojik değerlendirmeyi gerektirmektedir.

I. 3. 1. Modern Öncesi ve Sonrası Düşüncede Dinî Çeşitlilik Kavramı

Modern öncesi dönemde farklı dinler arasında bir tanışıklık olduğu söylenebilir, ‘dışlayıcı paradigmanın, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda coğrafi keşifler ile diğer insan toplumlarının inançlarındaki ve davranışlarındaki güzelliklerin fark edilmesiyle zayıflamaya başladığı’ (Arıcan, 2011b, 85) iddiası nasıl anlaşılabilir? Dinî çeşitlilik meselesinde, dinlerin birbirini Modern dönemde tanımaya başladığı söyleminde ne açıdan vurgu vardır?

Dinî çeşitliliğin, farklı dinlerin aynı zaman ve mekân içinde var olduklarını ifade ettiği düşünüldüğünde, bu gerçeğe dair farkındalık Modern öncesi dönemde bulunmakta mıdır?

Güney Babil’in, Babil-Suriye, Yahudi, Hıristiyan temele sahip birçok mezhebin yeğlenen bir sığınağı olduğu ifade edilir. Farklı dinlerin bir arada olduğuna işaret eden bu açıklama, tarihsel olarak Maniheizm’den önce, yaklaşık üçüncü yüzyıl kapsamındadır (Widengren, 1965, 10). Maniheizm ortaya çıktıktan sonra, örneğin, Hıristiyanlıkla rekabet ettiği kaydedilmektedir. Augustine dönemindeki Hıristiyan savunucular (apologists) tarafından, Hıristiyanlığın “doğruluğu ve ilahîliği” için, “mucizeler ve kehanetler”in kanıt gösterilmesinin, Maniheistler tarafından eleştirildiği aktarılmaktadır. Maniheistler tarafından, bu kanıtlar, Hıristiyanların kendilerinin, Hıristiyanlığın “doğruluğunun manevi gücü hakkında şüpheli olduklarının bir işareti” sayılmaktadır (Widengren, 1965, 123-124). Farklı dinlerin birbirinden haberli olduklarını gösteren bu açıklama üçüncü yüzyıl gibi Modern dönemden uzak bir tarihte gerçekleşmiştir.

İslam dinin kuruluş döneminde, Hz. Muhammed’in, “Heyetler Yılı”nda (630-631) Zerdüştlük dini ile karşılaştığı; 711 yılında Hindistan’ın fethi ile birlikte de Müslümanların Hinduizm ve Budizm ile karşılaştıkları, bu dinlerin ibadetlerini (puta tapıcılık), öğretilerini İslâm’a çok uzak buldukları kaydedilmektedir. Sonuçta bu dinlerden olanlara, öncesinde Yahudi ve Hıristiyan din taraftarlarına verilen aynı statünün verilmesi kararlaştırılmaktadır (al-Faruqi, 1986, 55). Dolayısıyla Müslümanların, Modern dönem öncesinde bugün büyük dünya dinleri sayılan Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm dinleri ile karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bu karşılaşmalarda, farklı dinlerin taraftarlarına yönelik sosyolojik-politik bir ilginin dışında dinlerin kendilerine yönelen bir dikkat söz konusu mudur? Bu soruya Abdülmecid Şarfi’nin (1942-) açıklamasından doğru bir yanıt bulunabilir.

Şarfi, Müslümanlar’ın, Abbasiler döneminde (750-1258) Hıristiyanlığa karşı yazdıkları reddiyeleri değerlendirmekte ve bahsedilen dönemde reddiye yazan Müslümanların

çalışmalarını, “Hıristiyan metinlerin ve dogmaların tarihine dalmış ve Hıristiyan mezhepler arasındaki ayrımları neredeyse merceklerle takip etmişlerdir” sözleriyle betimlemektedir (Şarfi, 2011, 201). Şarfi’nin ifadeleri, Müslümanların Hıristiyanlığa dair derin bir bilgi seviyesine sahip olduklarını anlatmaktadır.

Şarfi’nin reddiyeler dönemindeki din çalışmalarının niteliğiyle ilgili açıklamalarını kanıtlayıcı bir örneğe Fahreddin er-Râzî’nin (1150-1210) eserinde rastlanabilmektedir. Râzî’nin eseri, onun bir Hıristiyan ile diyalogunu içerir. Diyalogda “Hz. Muhammed’in peygamberliğinin gerçekliği” gibi epistemoloji temelli entelektüel problemler ve “İslâm’ın kılıçla yayıldığı iddiası” gibi pratik problemler olmak üzere yedi soru üzerine bir tartışma aktarılmaktadır. Diyaloglarda her iki tarafın da karşılıklı olarak iki dinin bilgisine detaylıca hâkim oldukları belirgindir. Bu diyalogda dikkat çekici bir soru, dinlerin doğruluk iddiaları arasında seçim yapma kapsamındaki güncel soruna yöneliktir. Soru Hıristiyan tarafından sorulmaktadır: “Her din kendisinin hak diğerlerinin bâtıl olduğunu söyler. Ancak, hepsi de kesin deliller ile istidlâl etmekte müşterek ise hakkı batıldan hangi şey ayıracak?” Hıristiyan’a göre bu ayırım mucize ölçütüne göre yapılabilir ama bu sefer ona göre, mucize-sihir arasında “zihinde canlandırma” açısından nasıl ayırım yapılacağı sorunu çıkmaktadır. Razi, dinler arasındaki ayrımı yapmak için peygamberler gönderildiğini; peygamberin peygamberliğini anlamak için de insana aklın verildiğini ve mucize ile sihir arasındaki ayrımı da — ilkinin insan tarafından ortadan kaldıramazken diğerinin kaldırabilir olmasına göre — aklın yapabileceğini söyler (Razi, 2006, 78, 86). Razi’nin dinler arasında doğru veya yanlış seçimini, peygamberlerin asıl veya sahte olmalarının tespitine bağlı kıldığı söylenebilir. Bu tespiti yapabilmeyenin aracı da ona göre akıldır.

Dinlerle, sonradan karşılaşma yoluyla tanışmadan başka, dinlerin oluşum aşamalarında bile birbirleri ile etkileşim içinde oldukları söylenebilir. Bu nedenle, çeşitli dinler arası ilişkinin yeni bir durum olmadığı; çeşitli dinlerin kaynaklarının ve gelişiminin birbiriyle iç içe olduğu ifade edilmekte; bu duruma üç Sami dinin aralarındaki bağlantı ve de Sih dinin de Hinduizm ve İslâm temelli olması örnek olarak verilmektedir (Peterson v.d., 2021, 490-491). Dinlerin Modern-öncesi dönemde birbirlerinin farkında olmalarına rağmen dinî çeşitlilik probleminin Modern-sonrası dönemde yoğunlaşması nasıl anlaşılabilir?

Dinlerin bir arada olduğu halde birbirlerinden habersiz olduğuna dair İbn Kemmine (1215-1284) tarafından savunulan bir iddiaya yer verilmektedir. Kemmine’nin, üç Sami dinden insanların yüzyıllarca bir arada yaşasalar da birbirlerini tanımadıklarını düşündüğü; Müslümanların ve Yahudilerin birbirlerinin inançlarını bilmediklerini iddia ettiği

anlatılmaktadır (Demirci, 1997, 32-33). Kemmune'nin bu sosyolojik yaklaşımının, Peter Ludwig Berger'in (1929-2017) modern-öncesi çoğulcu toplum tezine uygunluk gösterdiği söylenebilir. Berger'e göre, modern-öncesi toplumlarda, yan yana var olan farklı grupların bir arada hayatta kalabilmeleri, "sosyal ilişki engelleri (bariyer) inşa etme" ile gerçekleşmekte idi. Dolayısıyla Berger, modern-öncesinde, aralarında sosyal etkileşim olmadan toplumların yan yana yaşadıklarını iddia etmektedir (Berger, 1992, 37-38).

Farklı insan toplulukları arasında karşılıklı yakınlık kurmayı önleyen etkenler bulunabilmektedir. Bu etkenler, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el- Bîrûnî (973-1048) tarafından açık bir biçimde ifade edilmektedir. Bîrûnî'nin açıklamaları her ne kadar Hindistan'a giderek doğrudan tanıştığı Hintliler ile ilgili gözlemlerine bağlı olsa da onun tespitleri belli tutumları ve durumları göstermek üzere tiplendirilebilir. Nitekim o da yeri geldiğinde Hintlilerden başka diğer toplumlardan örnekler vermektedir. Toplular arasında "ilişkinin kopmasının sebepleri" arasında, Bîrûnî'nin saydığı nedenlerden bizim için dikkat çekici olanı, öz söylemle önyargıdır. Bîrûnî, Hintlilerin, kendilerini diğer toplumlardan "vatan, millet, yönetici, din, bilim, fen" bakımından üstün gördüklerini hatta diğer toplumlarda bu erdemlerin bulunmadığını iddia ettiklerini açıklamaktadır. Bîrûnî'ye göre, Hintlilerin bu tutumları "tedavisi mümkün olmayan ve onları cahil bırakan ahmaklıktan başka bir şey değildir." Öyle ki Hintlilere göre, kendi buldukları bölgelerden başka yerde ne insanlar yaşamaktadır ne de bu başka yerlerde bilim ve bilim insanı vardır. Bîrûnî, Hintlilerin bahsedilen önyargılı fikirlerinin, onların "uzak memleketlere gitmiş ve diğer insanlarla karşılaşmış" olmaları ihtimali dahilinde kesinlikle değişeceğini öngörmektedir (el-Bîrûnî, 2023, 1-5). Sonuçta, dinî çeşitlilik fenomeninin Modern-öncesi dönemde de farkında olduğunu söyleyebiliriz. Bu farkında oluşun, diğer dinlerin yalnızca ismini bilmenin ötesine geçerek bu dinlerdeki inançları detaylıca bilme anlamına geldiğini düşündürecek kayıtlar da bulunmaktadır. Fakat her iki dönemde (Modern-öncesi ve sonrası) farklı dinlere karşı aynı tutumla yaklaşmadığı kabul edilebilir.

F. Clooney (1950-) dinî çeşitliliğin yeni bir fenomen olmasa da etkisinin son on yılda yoğunlaştığını söylemektedir. Bahsedilen yoğunluğun nedenleri, temelde, Clooney tarafından, göçlerin etkisiyle farklı dinden insanların birlikte yaşamaya başlamaları ve önceki dönemlerde hiç olmayan biçimde, dinler hakkında bilgiye erişimin çokça artması ile açıklanmaktadır. Clooney farklı dinlerle ilgili bilgiye erişimin yüksek olduğu bu evrede, diğer dinleri göz ardı eden bir tutumu kabul etmemektedir. Ona göre "öğrenmenin mümkün olduğu yerde bir sorumluluk da vardır." Bu sorumluluğun yerine getirilmesi ile beklenen sonuç nedir?

Clooney'nin görüşlerine bakıldığında, en azından, erişilen bilgiler, “dinî kalıp-yargıları (stereotypes) yıkmalıdır ve diğer dinlerle ilgili, basitçe kötü alışkanlıklar olarak devam eden geleneksel yargılardan bizi özgürleştirmelidir.” Kısaca diğer dinler hakkında edinilen bilgiler, onlara daha tarafsız şekilde ve o dinlerle ilgili bilgiler ışığında yaklaşmayı gerektirmektedir (Clooney, 2010, 4-6).

Modern-dönem ve sonrası dinî çeşitlilik kavramının, dinleri Bîrûnî'nin tespit ettiğine benzer şekilde önyargılardan daha arınık bir bakışla gözlemleme tutumundan dolayı, bir ayırt edicilik kazandığı söylenebilir. Bu tutumun gelişimine zemin hazırlayan nedenler başka bir konu olabilir. Hatta bütün din taraftarlarının diğer dinlere kaşı kendi dinleri lehine benimsedikleri önyargıların hepsi de yanlış olmayabilir. John Hick'in dinlerle ilgili ifade ettiği gibi “belki Tanrı katında bir tanesi tarihî bir gerçeklik olarak diğerlerine üstün olabilir, ancak beşerî bakış açımızdan bunu bileceğimizi iddia edebileceğimizi sanmıyorum.” (Hick, 2012, 31).

Dinî çeşitlilik problemine, Modern dönemde verilen yanıtlar nelerdir?

Dinî çeşitlilik problemine karşı geliştirilen çözüm önerileri, S. Hedges'in açıklamasına göre, 1983 yılında *Christians and Religious Pluralism* kitabında, Alan Race tarafından genel tiplere ayrılır. Race, dinî çeşitlilik karşısında geliştirilen teolojileri, dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak tipikleştirmektedir (Hedges, 2008, 17).

David Pitman, Race'in “geniş ayrımını” gerekli görmekte birlikte, soruşturmaya ilişkin yanıtların, daha geniş bir “spektrum” sergilediğini düşünmektedir. Bu nedenle Pitman, Race'in üçlü tipolojisini alt tiplere ayırmaktadır. Örneğin, Pitman'a göre, dinî dışlayıcılığın “katı, ılımlı, tanımlayıcı, tutucu”; dinî kapsayıcılığın “geleneksel ve ilerici”; dinî çoğulculuğun “klasik, teoloji-merkezli, insan-merkezli” (Pitman, 2016, 217) biçimleri vardır.

1- Dinî Dışlayıcılık:

Dinî dışlayıcılıkta (religious exclusivism), iki farklı inanç karşı karşıya geldiğinde, en fazla bir doğru dinin olduğu iddia edilir. İki çatışan inançtan ya biri doğrudur ya da ikisi de yanlıştır, dolayısıyla ikisi de birlikte doğru olamaz (Jonback, 2013, 121). H. Netland (1955-), “dışlayıcılık” kavramının kapsamını analiz ederek bu kavramın üç anlamından bahsetmektedir. Bunlar, “teolojik dışlayıcılık, formal dışlayıcılık ve sosyal dışlayıcılık”tır. Netland, formal dışlayıcılığı, şeylerin öyle olma durumuna dair iddialarla ilgili olduğunu ve bu bağlamda, ‘göreceli-olmayan anlamda doğru olan’la ilgili olduğunu; böylece “p’yi onaylamanın, p-

olmayan'ı reddetmek anlamına geldiğini; dolayısıyla, anlamlı bir kabulün, bazı şeyleri dışladığını açıklayarak tarif etmektedir. Sosyal dışlayıcılık, “sosyal veya kişiler arası ilişkiler açısından dışlayıcı olan dinî gelenekler”in tutumuna işaret etmektedir. Netland, bir dinî geleneğin, o dine başka üye almayı sınırlandırmasını; diğer topluluklarla evliliği yasaklamasını sosyal dışlayıcı tutuma örnek vermektedir (Netland, 2013, 253).

Dinî dışlayıcı, dünya dinleri karşısında, kendi dinin doğru olduğuna ve kendi dini ile çatıştığı bağlamda diğer dinlerin yanlış olduğuna kanaat eden kişi olarak tarif edilir (Gellman, 2000, 401).¹ Bu tip dışlayıcılık, Netland'ın adlandırmasıyla, “teolojik dışlayıcılık” sayılmaktadır.

Dışlayıcılığı ifade etmenin farklı biçimleri vardır. “Metinsel dışlayıcılık (textual exclusivity), özgücü dışlayıcılık (particularist exclusivism) ve karşılıklı dışlayıcılık (mutualist exclusivism) bu farklı ifade biçimleri arasındadır.

Metinsel dışlayıcılık, Augustine (354-430) ve T. Aquinas (1225-1274) tarafından örneklenebilmektedir. Metinsel dışlayıcılıkta, metnin, herhangi bir dışsal, deneyimsel bilgi konusu yapılamayacağı ve bu yüzden yanlışlanamaz olduğu düşünülmektedir. Metinsel dışlayıcılıkta, Tanrı'nın vahyi otorite olarak alınmaktadır. Böylece vahyin kesinliğinin, döngüsel bir temellendirmesi yapılmaktadır. Bu aşamada, her vahyin aynı konuma sahip olup olmayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Her vahiysel metin, benzer şekilde kendi doğruluğunu iddia ettiği için, vahiylerin hepsi eşit derecede doğru sayılmalı mıdır? Aquinas'ın bu soruya verdiği yanıt, “insanlar vahyin doğru işaretini keşfetme konusunda, eşit değillerdir. Bazı akıllar diğerlerinden daha büyük bir inanç anlayışına sahip olacaklardır. Onlar daha büyük ‘ilâhî ışık’ alacaklar ve bu onların Tanrı'yı daha açık şekilde görmelerini sağlayacaktır” biçiminde anlatılmaktadır (Koch, 2000, 48, 55). Aslında Aquinas'ın açıklaması, dinî inançlar arasında

¹ Gellman, bir dinî dışlayıcının, diğer dinleri değerlendirme veya yargılama türünden bir sorumluluğu olmadığını savunur. O, bir dinî dışlayıcının, kendi inancı üzerine düşünmeye başlaması için üç epistemolojik durum belirler. Kendi epistemik yöntemini, babaannesinin bir kuralından ilham alarak koyutlar. Kural, “eğer dışlı gıcırdamıyorsa, onu yağlama” şeklindedir. Buna göre, kişinin “gıcırdamayan” yani sorun haline gelmemiş dinî inançları üzerinde eleştirel inceleme yapması gerekmez. Öyle ki sorunsal olmayan dinî inançlar, sorunsal bir hâl alan inançlar üzerinde düşünmek için dayanak yapılırlar. Kişinin dinî inançlarının sorunsal bir hâl aldığı üç durumdan bahsedilir. Bu durumda, A, B'ye dair inancı hakkında düşünmeye başlamalıdır ya da Gellman'ın ifadesiyle “inancının gıcırdadığına inanır”. Bu üç durum tarafından, kişinin B'ye inancı tehdit edilir:

- 1- “Kişinin, B'den daha kesin şekilde inandığı diğer inançları tarafından;
- 2- Kişinin, B ve — en azından, epistemik asayışı iyileştirmek için B'den vazgeçmeyi düşünmesine neden olan — eşit kesinlikte inandığı diğer inançları arasındaki bir epistemik gerilim tarafından;
- 3- Kişinin B'ye inancını veya ona dair gerekçelendirmeyi tehdit ettiğini algıladığı — kendi (asıl) grubunun güvenilir olmadığı anlamına gelen bir aday-inanç içeren — yeni bir aday-inanç tarafından” Bkz. (Gellman, 2000, 403). Anlaşılan, Gellman'a göre, bir dışlayıcının, inançlarının tutarlılığını ve epistemik güvenilirliğini sağladığı sürece, dışlayıcı olması, rasyonel bir tavır olarak onaylanmaktadır. Gellman, bahsedilen makalesinde, savunduğu dışlayıcı yaklaşımı, “kanaatkâr (contented) dışlayıcılık” olarak adlandırır.

gerekli ayırt ediciliği sağlamamaktadır. Çünkü, metnin doğruluğunun güvencesi, bazı kişilerin epistemik seçkinliği aracılığıyla sağlanmaya çalışılmaktadır, ki her dinin kendi adına sağlayabileceği bu güvence, öznel nitelikli görünmektedir.

Özgücü dışlayıcılık tarifinde, belirli bir din özelinde “dışlayıcılık” söz konusudur. Kişi, dışlayıcı olma hakkını sadece belirli bir dine özgü kılmaktadır. Karşılıklı dışlayıcılık ise her dine dışlayıcı olma hakkının verilmesi olarak tarif edilmektedir. Kişiler, kendi dinleri adına benimsedikleri dışlayıcı tavrı, diğer din taraftarlarının da kendi dinleri adına benimseyebileceklerini onaylar. Axtell, karşılıklı dışlayıcının, rasyonellik konusunda bir farkındalığı olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, karşılıklı dışlayıcı, kişinin kendi dininden kaynaklanan ölçütlerle diğer bir dini yargılaması durumunda ortaya çıkan sorunsallığı göz ardı etmemektedir (Axtell, 2020, 2-3).² Kısaca Axtell’in tarifinde, karşılıklı dışlayıcı, dinî inananların inançlarını gerekçelendirmede denklik durumunda olduklarını kabul etmektedir.

2- Dinî Kapsayıcılık:

Netland, dinî kapsayıcılığın (religious inclusivism) çekirdeğini, “diğer dinlerde, Tanrı’nın kurtarıcı lütfunun var ve etkili olduğunun kabulü ile aynı zamanda, bazı bakımlardan İsa Mesih’in eşsizliğini ve kural-koyuculuğunu (normatifliğini) savunma arzusu” olarak tanımlamaktadır (Netland, 2013, 252). C. Sadık Yaran, dinî kapsayıcılığı, diğer dinlerle ilgili, “bu dinlerden biri en doğru ve en kolay kurtarıcı, ama diğerleri de bu en doğru olanın hakikat değerlerine yakınlığı oranında az çok doğruluk ve kurtarıcılık değeri taşıyabilen dinler midir?” sorusuna olumlu yanıt verilen bir yaklaşım olarak tarif etmektedir (Yaran, 2012, 155). Dinî dışlayıcılıktan farklı olarak, dinî kapsayıcı yaklaşımın, kişinin kendi dinini asıl-mükemmel din sayarken diğer dinlerde de teolojik değerlerin bulunabileceğini onaylaması ve bu nedenle diğer dinleri de ciddiye alması olduğu söylenebilir.

Alan Race, kapsayıcılığın “kökeninde”, Mesih’in eşsizliğine dair geleneksel inanç ile eşit derecede geçerli olan bir iddia olarak Hıristiyan-olmayan dinlerde de Tanrı’nın kurtuluşa erdirici etkinlikte bulunması gerektiği iddiası arasında uzlaşma çabası olduğunu söylemektedir (Race, 1982, 178).

Dinî kapsayıcılık düşüncesinin öncüsü Karl Rahner’dır (1904-1984). Rahner’in “isimsiz (anonim) Hıristiyanlık” terimi ile ifade ettiği dinî kapsayıcı yaklaşımda, isimsiz Hıristiyanların üç yönden tanıtıldığı anlatılmaktadır. İsimsiz Hıristiyan, “inanç, umut ve sevgi yoluyla lütfu fiilen kabul eder; o, Hıristiyan dinine veya onun herhangi bir mezhebine bağlı

² Axtell’in, makalesinde vardığı sonuç, karşılıklı dışlayıcının, aslında, kurtuluşsal kapsayıcı olduğudur.

değildir; onun yaşamı, İsa Mesih aracılığıyla sunulan kurtuluşa doğru yönlendirilir.” (Kvanvig, 2021, 220-221). İsimsiz Hıristiyanlık, Hıristiyan dışındaki din müntesiplerine, dinî kapsayıcı paradigma içinde verilen konumdur. Dinî dışlayıcı paradigmada söz konusu olan “özgücü dışlayıcılık ve karşılıklı dışlayıcılık” biçimindeki ayrımı ortaya çıkaran soru, dinî kapsayıcı yaklaşım için de sorulabilir. Yani, dinî kapsayıcı paradigmayı benimseyen kişi, diğer din taraftarlarının da kendi dinleri adına kapsayıcı olmalarını tanıyacak mıdır? Eğer tanırsa, kişinin tutumu, “karşılıklı kapsayıcı” olarak adlandırılabilir ve bu durumda her bir din özelinde diğerlerinin “isimsiz dindarlığı” ortaya çıkabilir. Yani “karşılıklı kapsayıcı” diye adlandırdığımız tutumu benimseyen bir Müslüman için diğer din taraftarlarının konumu “isimsiz Müslümanlık” olarak tanımlanabilir. Bu şekilde her dinin diğerlerini, kendisinin “isimsiz” türü sayabilmesi, J. Kvanvig’e göre “hangi dinin doğru olduğu sorusu hakkında tarafsız olma”ya (Kvanvig, 2021, 224) bağlıdır. Çünkü bu durumda, “diğerlerinin kendisinin isimsiz türü oldukları bir din” belirlenmeyecektir. Bu tarafsızlık, farklı din taraftarları arasında epistemik eşitliği varsayma anlamına gelmektedir. Ya da C. Knight’ın meylettiği gibi, dinler arasında bir epistemik karşılaştırma yapma olanağının olmadığını varsayma (Knight, 2024, 195-196) ile ilgilidir. Bu durumda karşılıklı dinî kapsayıcının ve karşılıklı dinî dışlayıcının seçimlerini açıklamada başvurabilecekleri özgün teorik nedenlerin varlığı hakkında kuşkulandırılabilir. Çünkü her iki yaklaşımda da (karşılıklı dışlayıcılık ve kapsayıcılık), kişi, kendi dini dışındaki diğer dinler ile kendi dinin epistemik konumunu paylaşmaya gönüllüdür. Bu durumu dikkate alan Knight, benimsediği dinî kapsayıcı yaklaşımını, “yöntemsel kapsayıcılık (methodological inclusivism) olarak adlandırır ve diğer din taraftarlarının da kapsayıcı tavırlarını, karşılıklı kapsayıcılık (reciprocal inclusivism) bağlamında, tanır. Sonuçta Müslüman bir karşılıklı dışlayıcı, Hıristiyan (veya herhangi başka bir dinden) bir dışlayıcının, İslâm’a karşı dışlayıcılığını — ortak epistemik araçları kullandıkları için veya bu araçların niteliği karşılaştırılamayacağından dolayı — entelektüel bakımdan kabul etmektedir. Bu, karşılıklı kapsayıcının hâlini de anlatabilir. Fakat ortada bir çelişkinin varlığından söz edilebilir: Kişi diğerleri arasında kendi dinini üstün görmekle birlikte (dışlayıcılık ve kapsayıcılık bu görüye sahiptir), diğer dinlerin de kendi müntesipleri tarafından üstünlüklerinin savunulmasını (epistemik biçimde) tanıyabilir mi? Tanıyabilirse, kişinin kendi dinini üstün görmesinin bir anlamı kalmayabilir veya bahsedilen üstünlük iddiasının, epistemik bir temeli olmayabilir. Hatta dışlayıcı veya kapsayıcı olma seçiminin epistemik bir gerekçesi bulunmayabilir. Knight’ın düşüncelerine bakıldığında, o, karşılıklı dinî kapsayıcılığı, kişinin diğer dinlerle ilişkisinde, hem kendi dinini odak yapmasına imkân verme hem de diğerlerinden öğrenmeyi engellememe ve inançları birleştirmeye (senkretizm) karşı temkinli kılma (Knight, 2024, 197-

198) temelinde tercih etmektedir. Bu temelin, dinler arası etkileşim bağlamında pratik durumları kapsadığı söylenebilir.

Karşılıklı dışlayıcı ve kapsayıcı, diğer dinlerle karşılaştığında kendi dinini ölçüt yapmakta ve diğer din taraftarlarının da dinlerini, kendi dini karşısında ölçüt yapmalarını makul bulmaktadır. Bu noktada bir çelişkili durumdan söz edilebilir. Çünkü kişi hem kendi dininin hem diğer dinlerin ölçüt olabileceğini kabul etmiş olmaktadır. karşılıklı dışlayıcının ve kapsayıcının, sonunda, dinî inançların doğruluğu hakkında epistemik görelilikçi bir bakış açısına yaklaştıkları söylenebilir.

I. 4. Dinî Çoğulculuk

Dinî çeşitlilik problemine çözüm olarak ortaya çıkarılan sonuncu yaklaşım dinî çoğulculuktur. J. Hick, çoğulcu paradigmanın iddialarını, 1970’lerden itibaren sistemli biçimde geliştiren ve savunan öncü düşünür olarak tanınmaktadır (Leukel, 2008, 90). Hick, dinî çoğulculuğun, “kurtuluş/özgürleşme (salvation/liberation) ve birikimsel dinî gelenekler arasındaki ilişki ile ilgili sorun”a en iyi yanıt olabileceğini iddia etmektedir. Bu yanıt, dinlerin ortak noktasını, “insan varlığının ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümü”ne bir yönlendirme olarak göstermektedir (Hick, 1985, 34).

Ward, dinî çoğulculuğu, “bir dinin, diğerlerine üstün veya diğerleri için kural koyucu (normatif) olarak ayrıcalığını reddetme ve tüm dinleri nihai bir gerçeklik ve doğruluk için asli (otantik) yollar olarak görmeyi deneme” olarak tanımlamaktadır (Ward, 2019, 5). Hick ve Ward’ın dinî çoğulculuk ile ilgili fikir birliği içinde olduklarını yansıtan nokta, dinler arasından birinin tüm diğer dinleri değerlendirmede ölçüt yapılmamasıdır.

Hick’in, bütün dinlerde “kurtuluş/özgürleşme” inancı olması ile “birikimsel gelenekleri³” birlikte düşündüğü anlaşılmaktadır. Hick’in, Smith’in terminolojisini izleyerek dinleri birikimsel gelenekler olarak adlandırmakla, dinlerdeki değişken yapıyı dikkate aldığı; dinlerdeki bu değişimin yanı sıra, dinler arasında sabit bir inanç konusu olarak kurtuluş/özgürleşme kavramının varlığını fark ettiği söylenebilir. Hick’in felsefesinde, dinî anlayışlardaki bu ortak öge yani kurtuluş/özgürleşme, tüm dinler için amaca ulaştırıcıdır. Aslında bu ortak öge, dinlerin hareket ettirici gücü gibidir. Nitekim Hick’in dinleri, insanı

³ Birikimsel gelenek (cumulative tradition) kavramı W. Cantwell Smith’in din kavramını ifade etmektedir. Smith, birikimsel gelenek ile bir din adına, “tarihsel kalıntıyı (depozit) oluşturan bütün açık nesnel veri kütesi”ni kast etmektedir. Birikimsel gelenek, Smith’in tarifine göre, “tapınakları, kutsal metinleri, teolojik sistemleri, dans motiflerini, yasal ve diğer sosyal kurumları, gelenekleri, ahlaki düsturları, mitleri v.b.” tüm yaşantıları, kısaca “bir kişiden, bir nesilden diğerine aktarılabilen ve aktarılan ve bir tarihinin gözlemleyebileceği her şeyi” kapsamına alır. (Smith, 1964, 141).

“Gerçeklik-merkezliliğe dönüştürme” görevi ile ıralaması, bahsedilen hareket ettirici güce, başka deyişle “dönüştürücü güce” gönderme olarak yorumlanabilir. (Hick, 1985, 35-36). Hick’in dinî çoğulculuk ile sonuçlandığı düşünce akışında, kurduğu argümanların tamamen özel bir dine ait kılınmadığı söylenebilir. Çünkü, dinleri “birikimsel gelenek” olarak tarif etmek dinlerin fenomenolojik bir açıklaması sayılabilirken dinlerin ortak yönleri olarak kurtuluş/özgürleşme kavramlarına işaret etmek dinler içindeki teolojik bir tespit olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla, dinî çeşitlilik problemi bakımından, genel olarak dinlerle ilgili kurulan argümanlardan türetilen sorular, bütün dinlere yöneliktir. Ek olarak dinî çoğulcu paradigma, bütün dinler için bir yargıda bulunmakla ilgili olsa da bu yargı, Hick’in veya Mahmut Aydın’ın yaptığı gibi (Aydın, 2005, 118-120), belirli bir dinin teolojik sistemi içinde yer edinebilecek biçimde düzenlenebilir.

Dinî çoğulcu paradigma hakkında sorulmak istenecek temel sorulardan biri, bütün dinlerin eşit derecede doğruluğa sahip olup olmadıklarına nasıl karar verileceği ile ilgili olabilir. Ayrıca bütün dinlerin eş-değer olup olmadıkları ve hepsinin kurtarıcı olup olmadıkları ile ilgili sorulara verilen yanıtlar, dinî çoğulcu paradigmanın içinde katı çoğulculuk veya ılımlı çoğulculuk yaklaşımlarını şekillendirmektedir. Bu sorular, çalışmanın son bölümünün kapsamındadır.

I.4.1. Dinî Çoğulculuğun Sınıflandırılması

Dinî çoğulculuk farklı açılardan sınıflandırılabilir. Sınıflandırma, dinî çoğulculuğun argümanlarını dayandırdığı temele göre (Aslan, 2000, 18)⁴, savunulan çoğulculuğun kapsamına göre (Sagi, 1999)⁵, dinleri pratik açıdan değerlendirmeye göre (D’Costa, 2005, 203)⁶ yapılabilmektedir.

I.4.1.1. Teolojik, Pratik-Pragmatik ve Geleneksel (Perennial) Dinî Çoğulcu Yaklaşımlar

Bu başlık altında dinî çoğulcu yaklaşımlar, üç konuya göre ayrılmaktadır. Yapılan ayırmada, dinî çoğulcu görüşlerdeki belirgin olan kavram veya amaç dikkate alınmaktadır. Bu bağlamda, örneğin Hick, dinî çoğulcu görüşünü I. Kant’ın (1724-1804) felsefesinden destek

⁴ Aslan, eserde, dini çoğulculuğun felsefi ve teolojik düzlemlerde ele alındığından bahsetmektedir. Aslan’a göre, felsefi olarak dinî çoğulculuk W. C. Smith, J. Hick, N. Smart tarafından; teolojik olarak da Gavin D’Costa, S. Knitter, J. Cobb tarafından incelenmektedir.

⁵ Avi Sagi, makalesinde, “ılımlı çoğulculuk” ve “radikal çoğulculuk” ayrımı yaparak, dinî çoğulculuğu, bütün dinleri geçerli sayan ve saymayan yaklaşımlara göre sınıflandırmaktadır.

⁶ D’Costa, bu makalesinde, Paul Knitter’in dinî çoğulcu yaklaşımını pratik-pragmatik çoğulculuk olarak nitelendirmektedir. D’Costa’nın açıklamasına göre, Knitter’in çoğulcu yaklaşımında, dinler, “adalet, barış, güzellik” doğrultusunda yönlendirici oldukça, onlarda ilahî varlığın bulunduğu kabul edilmektedir. Sonuç olarak, pratik dinî çoğulculukta, dinlerin sosyal konulardaki etkilerine göre ölçüldüğü söylenebilir.

olarak geliştirmesi açısından onun yaklaşımı felsefi bir motife sahiptir. Ama onun temel ereğinin, dinlerin teolojik yapılarını göz ardı etmeksizin dinî çeşitlilik problemini çözümlenmek olduğu söylenebilir (Hick, 1985, 39-40). Hick'in dinleri, gelenekselci (perennial) yaklaşımda olduğu gibi seçkin bilgelige veya pratik yaklaşımdaki gibi sosyal refaha bağlı aıklamayıp Gerçeklik merkezliğe dönüştürme gücünü bağlı olarak değerlendirdiği görölmektedir. Sonuçta dinler, asıl nesnelere olan ve dinî geleneklerde tespit edilen Nihâ Gerçek kavramı üzerine temellendirilmektedir. Dolayısıyla Hick'in, Ward'ın, Mahmut Aydın'ın yaklaşımları teolojik çoğulculuk olarak sınıflandırılabilir.

Merkezde dinlerin fenomenal yapılarının olduğu yaklaşımlar teolojik çoğulculuk olarak adlandırılabilir. Hick, dinlerin neden çeşitli olduğunu aıklarırken farklı dinî geleneklerdeki ortak inançları ayırt etmeye çalışmaktadır. Onun bu çalışmasına, dinlerde keşfettiği iki farklı Tanrı kavrayışı örnek olabilir. Hick, dinî deneyimlerin, Tanrı ya da "kişisel olarak Gerçek" ve Mutlak ya da kişisel-olmayan olarak Gerçek" ile ilgili olduklarını insanlığın dinî deneyimlerine bakarak somutlaştırmaktadır (Hick, 1985, 41). Dinî deneyimlerde açığa çıkan bu algılar, Hick tarafından Gerçek'e dair geçerli yanıtlar sayılmaktadır.

Ward, "aşkın manevi gerçeklik"e dair kavrayışı arttırdıkları sürece, diğer dinlerle ilgili, dinî çoğulcu yaklaşımı benimsemeyi makul bulmaktadır (Ward, 2012a, 61-66). Ward, "katı çoğulculuk" (hard pluralism) ve "ılımlı çoğulculuk" (soft pluralism) arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre kabul edilebilir çoğulcu yaklaşım, çoğulculuğun ılımlı şeklidir. İlimli çoğulcu yaklaşımda, bazı geleneklerin diğerlerinden daha yeterli şekilde Gerçek'i kavradıkları, dolayısıyla Gerçek'e dair kavrayışın her gelenekte eşit derecede olmadığı savunulmaktadır (Ward, 2000, 123-125). İlimli çoğulculuğun iddiası, epistemolojik bir sorunu canlandırmaktadır. Bu sorun, eşit derecede geçerli sayılmayan gelenekler arasında ayırımın nasıl ve hangi ölçüde göre yapılabileceği ile ilgilidir.

İki farklı dinî çoğulcu yaklaşım olarak ılımlı ve katı çoğulculuk ayırımının sınırı kesin olan bir ayırım veya sınıflandırma olmadığı görölmektedir. Avi Sagi (1953-) dinî çoğulculuğu iki modele ayırarak incelediği yerde, Hick'in çoğulculuğunu ılımlı (moderate) çoğulculuk olarak nitelemektedir. Ortaya çıkarılan diğer model, radikal (radical) çoğulculuktur. Sagi'nin iki modeli arasındaki temel ayırım, ılımlı modelde dinlerle ilgili doğru ve yanlış yargısı yapılırken radikal modelde, "her din kapalı ve mühürlü inançlar dünyası" olarak göröldüğu için, doğru ve yanlış yargısı yapılmaması ile ilgilidir. Sagi, Hick'in ve David Hartman'ın çoğulcu yaklaşımlarını ılımlı çoğulculuk için örnek vermektedir. Sagi'nin bahsettiği ılımlı çoğulculuk, bütün dinlerin çatışan sistemler olsalar da bir Gerçek'i yansıttıkları ve doğru oldukları iddiasına

bağlıdır. Hick'in ve Hartman'ın çoğulcu yaklaşımları arasındaki fark, Hartman'ın da Hick gibi tüm dinlerdeki Tanrı tasavvurlarının Gerçek'i yansıttığını düşünse de Hick'in aksine "Tanrı ve Tanrı tasavvurları" arasında, yani numen-fenomen arasında, ayırım yapmamasıdır (Sagi, 1999, 96-101). Bu nedenle Hartman'ın yaklaşımı, çatışan Tanrı tasavvurları konusunda daha fazla sorunlu görünmektedir. Hick'in yaklaşımında, dinlerdeki Tanrı tasavvurları numen kavramı ile uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Aslında Hartman'ın dinî çoğulcu paradigmayı benimsemesinin odağında pratik nedenler bulunabilmektedir. Dolayısıyla, Hartman'ın çoğulcu yaklaşımı pratik dinî çoğulculuk olarak sınıflandırılmaya daha uygun sayılabilir. Bunu açıklamadan önce, Sagi'nin radikal çoğulculuk sınıflandırmasının ne olduğuna da değinilmelidir.

Sagi'ye göre, radikal çoğulculukta tüm dinler tarafından paylaşılan ortak bir paydanın olduğu reddedilmektedir. Dolayısıyla bir dinin doğru veya yanlış olduğu diğer dinlerle karşılaştırılarak anlaşılabilir; doğruluk, din-içi bağlamın içinde sınırlıdır ve her din Tanrı'ya dair kendi parçacı algısını sunar. Tanrı aşkın olsa da insanın O'na dair bilgiye erişimi tamamen olanak dışı değildir. Radikal çoğulculuk dahilinde başka bir bakış açısı, dinlerin dil ve eylem ile bağıntılı olarak kavranabileceğini savunmaktadır. Çünkü din, eleştirel incelemelerle kabul edilen bir inanç sistemi değil, bir dinî toplumun içine doğma ve o dini deneyimleme ile dinî anlamın kavrandığı bir sistemdir. Sagi radikal çoğulculuğun temsilcileri olarak Mark Heim'i ve Peter Winch'i tanıtır (Sagi, 1999, 102-106).

Radikal dinî çoğulculukta Tanrı'ya dair algılar, Tanrı'nın kendi varlığında bir karşılığa sahiptir. Bu durumda dinlerde çatışan Tanrı tasavvurları nasıl açıklanabilir? Bu soru, dinlerin kapalı sistemler oldukları iddiasına bakılarak yanıtlanabilir. Kapalı sistemler olarak dinlerin içinden, onların birbirleriyle karşılaştırılmalarını sağlayacak ögeler seçilemez. Dinler, tıpkı bir bireyin öznel deneyimlerini diğerlerinin deneyimleri ile karşılaştıramaması gibi, ayrık bireyselliklerdir. Sonuçta karşılaştırılmaz yapılar arasında çatışkıdan bahsedilemeyecektir. Fakat dinlerin kapalı sistemler olduğuna bağlı bu hipotezde, akla gelen ilk soru, din kategorisinin nasıl oluşturulacağı ile ilgilidir. Kapalı sistemler olarak dinlerin ortak bir öze, yapıya veya benzerliklere sahip olmadığı düşünüldüğünde, bir sistemin din olup olmadığı nasıl tespit edilecektir? Tüm dinlerin din olduğunu onaylayabilmek için en azından bir ölçütle tüm dinî sistemlerin değerlendirilebiliyor olması gerekli görülebilir. Bu soru, dinin tanımlanması ile ilgili tartışmalı konunun kapsamına girmektedir. Dinlerin tanımlanması meselesi, tezin birinci bölümünde yer almaktadır.

Son olarak Sagi'nin iki tip dinî çoğulcu akımdan bahsetmesinin, yüksek genellemeli bir sınıflandırma olduğu için, dinî çoğulcu yaklaşımların ayırt edici yönlerini gözden kaçırmaya

yol açabileceği düşünülebilir. Bu duruma, onun Yahudi haham (rabbi) David Hartman'ı (1931-2013) ılımlı çoğulculuk sınıfında göstermesi örnek olabilir. Hartman'ın, dinî çoğulcu yaklaşımı savunmasının odağında, pratik endişelerin olduğu görülmektedir. Hartman, dünya genelinde ve İsrail'de var olan dinî dogmatizm ve hoşgörüsüzlük karşısında mücadele ettiğini açıklamaktadır. Ona göre, hoşgörüsüzlük karşısında dinî çoğulcu paradigma bir çaredir. Dinî çoğulcu tavrı benimsemeye yönlendirecek olan da Tanrı ile iletişim kurma şeklinin değişimiyle mümkündür. Hartman Tanrı ile iki farklı ilişki kurma biçimini ya da Tanrı'yı algılama yolunu tarif etmektedir. Bu yollardan biri, Tanrı'yı “ceza korkusu, sert baskı, doğal neşeden ve kendiliğindenlikten korkma” temelinde kavrar ki bu kavrayış “dogmatizm ve bağınazlık” ile sonuçlanır. Diğer yol, “Tanrı'ya neşe ile kulluk etmek”tir ki bu da dinî çoğulcu yaklaşıma yönlendirmektedir. Hartman'ın dinî çoğulcu yaklaşımdan umduğu, Yahudilerin, “evrenselleşme” (universalizing) arzularından vazgeçmelerine yapacağı katkıdır. Bundan dolayı yazdıklarından, onun kısmiliğe (particularity) vurgu ve çağrı yaptığı okunmaktadır (Hartman, 2012, 303-304). Sonuç olarak Hartman'ın dinî çoğulcu yaklaşımı, pratik çoğulculuk olarak sınıflandırıldığında, Hartman'ın yaklaşımının asıl amacı daha iyi yansıtılabilir.

Dinî çoğulculuk paradigmasının pratik, pragmatik bir amaçla olan bağı, Paul F. Knitter (1939-) tarafından kurulmaktadır. Knitter dinin “neden olduğu veya payı olduğu karmaşanın ancak yine din tarafından çözülebilir türden karmaşalar” olduklarını söyleyerek dinleri, teolojik-politik bir bağlamda incelemektedir. Knitter, tüm dinlerin, kötülüğe karşı iyiliği üstün görmelerinden dolayı, onların aynı doğrultuda olduklarını tespit etmektedir. Ona göre, ayrıca, dinler, baskı altındaki masumlar için sosyo-politik dönüşümü gerçekleştirme gücü taşımaktadır (Knitter, 2010, 257-258, 268). Knitter, Hıristiyanlık ve Budizm arasında kurulabilecek bir iletişim sürecinde, iki dinin, bu “gezegen ve onun sakinleri”nde ıstıraba neden olan durumlar için, birbirlerinden neler öğrenebileceklerini soruşturmaktadır. İki din arasında görüşülecek sorulardan birinin “özgür eylemlerimizi (praksis) nasıl sürdürebiliriz ve yönlendirebiliriz?” biçiminde olması, Knitter'ın, dinleri ortak bir fayda odağında birleştirme eğilimine işaret olarak yorumlanabilir. İnsanlığın sorunlarına çözüm arama yolunda, dinlerin birbirinin öğrencileri kılınması fikri nasıl bir alt-metinden kaynaklanmaktadır? Bu soru, Knitter'ın Hıristiyanlık ve Budizm dünya görüşlerini çözümlemesine bakılarak yanıtlanabilir. Örneğin Knitter, iki dinin, evrendeki kötülüğü nasıl farklı nedenlerle açıkladığına bakar. Hıristiyanlık için bu neden, “aslı günah” iken Budizm için “bilgisizlik; insanın kendisinin gerçekte ne olduğunu veya kim olduğunu bilmemesidir”. Dünyada iyiliği oluşturma konusunda da Knitter, iki dinin farklı odaklardan hareket ettiğini açıklamaktadır. Hıristiyanlıkta, dünya barışı için “adalet” öncelikli

iken Budizm, önceliği “merhamet”e vermektedir. Çünkü kendi iç dünyasında barışı yakalayamayan dış dünyada barış kuramayacaktır (Knitter, 2016, 97, 100, 104).⁷ Görüldüğü üzere, pratik dinî çoğulcu yaklaşımda, dinlerle ilgili epistemolojik sorunlardan çok toplumsal hayattaki pratik problemler dikkate alınmaktadır.

Dinî çoğulcu paradigmayı bir başka açıdan savunan geleneksel (perennial) görüşte, dinlerin öğretisel (doktrinal) dilleri içinde ifade edilen doğruluk iddialarının dinî geleneklerin dışsal (exoteric) yönleri olarak değerlendirildiği ve gelenekselcilerin bu öğretilerin “içsel anlamı”na (esoteric meaning) önem verdikleri açıklanmaktadır. Dinî öğretilerin bu içsel anlamları, gelenekselcilerin dinî çoğulcu yaklaşımlarının temeli olarak görülebilir. Nitekim gelenekselcilere göre, “içsel anlam, özünde, bütün asli inanç geleneklerinde özdeş” sayılmaktadır. Gelenekselcilerin kendi çoğulcu yaklaşımlarını “içsel ekümenlik” olarak adlandırdıkları kaydedilmektedir (Knight, 2024, 23-24). Geleneksel ekolün, dinî çoğulcu yaklaşımlarının gerekçesi, anlaşıldığı kadarıyla, dinlerde tespit edilen ve aynı bulunan bir unsura bağlıdır.

Bahsedilen “içsel anlam”ın kaynağı nedir, bu anlam nasıl keşfedilmektedir? Geleneksel yaklaşım, dinlerdeki büyük mistik hareketlerden destek alarak şekillendirilmektedir. Bu bakımdan gelenekselciliğin dinlerle ilgili açıklamalarının “güçlü bir metafiziksel konum”dan hareketle geliştirildiğine işaret edilmektedir. Geleneksel felsefenin öncü isimleri arasında farklı din taraftarı olan René Guénon, Frithjof Schuon, Ananda Coomaraswamy, Marco Pallis, Seyyid Hüseyin Nasr (1933-), Huston Smith bulunmaktadır (Leukel, 2008, 90). Ward, gelenekselcileri, mutlak doğruluğun dinlerdeki göreceli kavrayışlarından mutlak kesinliğin daha yüksek bir moduna, sadece “gnostik bir seçkin”in geçebileceğini iddia ettikleri için hatalı bulmaktadır. Ward, geleneksel bir felsefenin (perennial philosophy) olmadığına hükmetmektedir. Ona göre, birçok dinin temelinde, “manevi bir boyutun varlığına inanç” bulunmaktadır (Ward, 2019, 64-65). Bu ifade, gelenekselci görüşteki gibi dinlerdeki özdeş bir unsuru kabul etme anlamına gelebilir ama bu unsurun gizemliliğine bir vurgu anlamı taşımadığı için gelenekselci tutumdan ayrılır. Dolayısıyla Ward’ın bakışından bakıldığında, gelenekselcilerin dinlere yaklaşımında indirgemecilik gözlenebilir. Bu indirgemecilik, dinlerin çerçevesini, “geleneksel felsefe”nin

⁷ Özgürlük adına “mücadele (struggle)” kavramı odağında, dinlerin ortak bir yöneliminin olduğu, Selwyn Gross tarafından savunulmaktadır. Yazar, teolojilerin, özgürlük hareketleri içinde birleşebileceklerini açıklamaktadır. Buna göre, dinî çeşitliliğin, “ANC” hareketi (African National Congress/Afrika Ulusal Kongresi); “Kitleli Demokratik Hareket” ve “Apartheid-sonrası Güney Afrika” hareketi içinde, Afrika için ırk-ayrımcılığına karşı mücadeleyi desteklemede birleşebileceği ve bu mücadelede yer almanın Tanrı’nın amacına hizmet etme anlamına geldiği ifade edilmektedir. Bkz. (Gross, 1990).

(perennial philosophy) boyutuyla sınırlar ve doğruluğa erişimde, azınlığı ifade eden seçkinlere yetki tanır.

Dinî çoğulcu yaklaşımla ilgili yaptığımız sınıflandırma ile Sagi'nin belirlediği dinî çoğulculuk tiplerinin birleştirilerek *tablo I.1*'de olduğu gibi gösterilebilir.

<i>Dinlerde veya dinler arasında;</i>	<i>Katı Çoğulculuk</i>	<i>İlimli Çoğulculuk</i>	<i>Radikal Çoğulculuk</i>
<i>Ortak zemin</i>	Vardır	Vardır	Yoktur
<i>Karşılaştırma</i>	Yapılabilir	Yapılabilir	Yapılamaz
<i>Doğruluk yargılaması</i>	Yapılabilir	Yapılabilir	Yapılamaz
<i>İlahî Varlık'a dair aslî kavrayış</i>	Yoktur	Vardır	Vardır

Tablo I.1. Dinî çoğulculuk biçimleri arasında yapılabilecek bir karşılaştırma örneği.

I. 5. Post-Modernizm ve Dinî Çoğulculuk

Dinî çoğulcu yaklaşım ile post-modern düşünce arasında bir nedensellik ilişkisi var mıdır? Bu sorunun yanıtında, bahsedilen ilişkinin iki zıt biçimde söz konusu olduğu ortaya çıkabilir.

Post-modernizmin dinî çoğulcu paradigma açısından bir değerlendirmesi Hick tarafından yapılmaktadır. Bu değerlendirmede Hick, dinî çoğulculuğa yönelik post-modern eleştirilere, karşı-eleştiri yapmaktadır ve bu eleştirilerin geçersiz olduğunu açıklamaktadır (Hick, 2012, 61-64). Fakat dinî çoğulculuk ile post-modernist dünya görüşünün birbirleriyle uyumlu oldukları iddiasıyla da karşılaşılabilmektedir. Hem bu karşılaşmanın hem de dinî çoğulculuğa yönelik post-modernist eleştirilerin nasıl olduğuna değinmek gerekmektedir.

Post-modern düşünce nasıl betimlenebilir? Jean-François Lyotard (1924-1998), post-modern tutumu, “üst-anlatılara karşı inançsızlık” olarak ifade etmekte ve bunun, “bilimdeki

ilerlemenin bir sonucu” olduğunu söylemektedir (Lyotard, 2014, 8). H. Fehmi Zarkasyi (1958) on dokuzuncu yüzyılda modernliğin eleştirilmeye başlandığını söylemektedir. Bu eleştirilerde, mutlak gerçeklik fikrine, mutlakçılığa, nesnel metafiziklere karşı duyulan şüpheler gündeme gelmektedir (Zarkasyi, 2024, 70). Bahsedilen şüphelere, kuantum mekaniğinden edinilen verilere dayanılarak epistemolojik temel bulma eğilimi söz konusudur. Kuantum mekaniğinin, modern bilimden post-modern bilime geçişi sağladığı ifade edilmektedir. Kuantum mekaniğinin ontolojik koyutlarının, “kesinsizlik”, “belirlenimsizlik”, “katılımcı gözlemcilik”, “dayanaksızlık”, “bağlamsallık” ilkelerine dayandığı anlatılmaktadır (Işıklı, 2012, 156-171). Post-modernlik ile çoğulculuk arasındaki bağlantı, bahsedilen kuantum mekaniğinin ilkelerinden doğru kurulabilir. Kesinsizliğin, belirsizliğin ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edildiği yerde, herhangi bir fikrin, inancın veya gözlemin mutlak doğru olduğunun yadsınmasına meyledilebilecektir. Mutlak doğruluğun yadsınmasının, çeşitli doğruluk iddialarının geçerliliğinin dikkate alınmasına vardırabileceğine hükmedilebilir.

Mutlak doğrulara bağlılığın azaldığı, Lyotard’ın özlü söylemiyle “üst-anlatılara karşı inançsızlık”ın geliştiği Post-modern düşüncede, “gerçeklik, bilgi, doğruluk” kavramları, bireyden, dilden, kültürden bağımsız olarak anlaşılmamaktadır. Bu nedenle post-modernizmin bakış açısında, bahsedilen kavramlar, nesnellik ve evrensellik değil çeşitlilik, çokluk bildirmektedirler (Aydın, 2021, 142-143). Post-modern düşünce evreninde, *çoğulculuğun* benimsendiği söylenebilir. Post-modern düşünce alanında, *dinî çoğulculuğun* durumu nedir?

Post-modernizmin, dinî ve manevi alanda imkanlar yarattığı ve de bu alanda yakın analizi ve yorumları keşfe davet ettiği düşünülerek Post-modern durumun din için yeni fikirlerin gelişimine yer açabildiğine işaret edilmektedir (King, 2012, 109). Bahsedilen olanaklara ilişkin, John Macquarrie’nin (1919-2007) post-modern bir görüş olarak değerlendirdiği “öznellik (subjectivity)” görüşü doğrultusunda, “nesnel gerçeklerin asla tamamen kurulamadığı”nı savunması örnek gösterilebilir. Macquarrie, dinî iddialar için “nesnelcilik (objectivity)” ölçüt yapılırsa, tarihsel İsa hakkındaki doğrulamaların, zamanda yolculuk yapmayı gerektireceğini ifade ederek din alanında nesnel bilgi olanaklarının sınırlılığına işaret etmektedir (Macquarrie, 2001, 10). Macquarrie, dinî ifadelerle, nesnel değil öznel bir değer verilmesi gerektiğini düşünmekte ve bu değer vermeyi, post-modern düşüncenin epistemolojik olanaklarını kullanarak meşrulaştırmaya yönelmektedir.

Burada “olanaklar”dan söz edilmesine dikkat çekilebilir. Çünkü dinî çoğulculuk da post-modernlik açısından bir olanak durumudur. Bu olanak yegâne değildir. Dinî çoğulcu olanağın yanı sıra, post-modernist ortamda, sınırlayıcı, dar görüşlü yaklaşımlar olarak

“köktencilige dönüş” veya “geleneğe dönüş” hareketlerinin ortaya çıkması da mümkün görülmektedir (King, 2012, 118). Bu noktada, dinî çoğulcu paradigmanın, post-modern düşünce içinde, dinlerle ilgili türetilebilecek tek görüş olmadığı düşünülebilir. Örneğin Axell, “karşılıklı dışlayıcı” açıklamadaki iç-tutarlılık ile ilgili yönelimin, post-modernliğin bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Bahsedilen iç-tutarlılık, Hick’in “Entelektüel Altın Kural”ının (Intellectual Golden Rule) karşılıklı dışlayıcı yaklaşımda uygulanmasıyla sağlanmaktadır. Entelektüel Altın Kural, “kendimizin dayandığı bir temeli, diğerleri için de kabul etme kuralı” olarak tanımlanmaktadır ki bu, kişinin kendi deneyiminin doğruluğuna ve büyüklerinin samimiyetine inandığı gibi, diğerlerinin de aynı temel üzere, kendilerine inanabilmelerini kabul etmesi anlamına gelmektedir (Axtell, 2020, 4).⁸ Axtell’in açıklamalarından hareketle post-modern düşüncenin dinî dışlayıcı yaklaşım üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Sonuçta dinî çoğulcu yaklaşım, post-modernizmin iddialarına duyarlı olan tek alan sayılmayabilir. Ek olarak dinî çoğulcu paradigmanın temellerinin, post-modernizmin gelişiminden öncesine yerleştirilebildiği hatırlanabilir.

Macquarrie çoğulculuğun post-modern zamanlarda değil modern dönemde, özellikle de Reform hareketinden sonra, dinî hoşgörü anlayışının yükselmesiyle ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu yüzden çoğulculuk, Macquarrie’ye göre, “bulanık zihinli günümüz çağında, hâlâ kabul edilme mücadelesi veren post-modern değil modern bir fikirdir.” (Macquarrie, 2001, 13). Mahmut Aydın (1968-), dinî çoğulcu paradigma ile on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesi arasında bağlantı kurmaktadır. Aydınlanmacı düşünce ortamında, “gerçeklik hakkındaki tüm anlayışların veya ifadelerin önemli derecede konuşmacıyla veya bilenle ilgili olduğu” anlayışının geliştiği anlatılmaktadır (Aydın, 2002, 101). Dinî çoğulcu paradigmanın tarihsel olarak gelişimini, politik liberalizmin ortaya çıkışına koşut gören görüşler vardır. Bu tip bir bakış açısı, toplumların çoğulculuğu benimsemelerini, küreselleşmenin etkisine dayandırmaktadır (Olawoyin, 2015, 56). Sonuçta, dinî çoğulcu paradigmanın modern ve post-modern dönemin düşünce özelliklerinden bazılarını birlikte yansıttığı ve bu nedenle dinî çoğulcu yaklaşımın iki dönemden yalnızca birinin düşünce ürünü olmadığı kabul edilebilir. Bu çıkarım, dinî çoğulcu paradigmayı post-modernist bir görüş olarak görenlerin argümanlarıyla, çoğulculuğu modernist olmakla suçlayan post-modernistlerin iddiaları birlikte düşünülerek yapılabilir.

⁸ Axtell, karşılıklı (mutual) etik/epistemoloji ile karşılıklı dinî dışlayıcı yaklaşımı uyumlu bulmaz. Çünkü karşılıklı epistemoloji, dinî dışlayıcılığa uygulandığında — diğer dinlere, kendi dinlerini değerli bulma hakkı vermekle — tutarlı bir görüş ortaya çıkmamaktadır (Axtell, 2020, 6).

Dinî çoğulcu paradigmaya yönelik post-modernist düşünce tarafından yapılan eleştiride, dinî çoğulculuk, kapitalist Amerikan ekonomisinin bir ürünü olarak suçlanmaktadır. Post-modern eleştirmenlere göre, kapitalist ekonominin uluslar üzerindeki Amerikanlaştırıcı etkisine koşut olarak dinlerin de tek bir Nihâî Gerçek kavramına bağlandığı varsayılmaktadır. Hick, “küresel kapitalist ideoloji” ile “küresel teoloji” arasında kurulan bu bağlantıyı reddetmektedir. O, modern ekonomik sistemin kötü etkilerinin kınanmasıyla birlikte dinî çoğulculuğu da kınamayı “adil ve mantıklı” bulmaz. Hick’e göre, kapitalist ekonomi ile dinî çoğulcu paradigmanın aynı zamanlarda gelişim göstermesine bakılarak “dinî çoğulculuğun uluslararası kapitalizmin ve onun baskıcı evrensel etkilerinin destekleyicisi olduğu iddia edilmemelidir.” Kısaca Hick’in post-modern eleştiriye karşı yaptığı savunuda, bu iki ekonomik ve teolojik paradigmanın eşzamanlı olarak ortaya çıkmalarının, iki paradigmanın amaçlarını özdeş kılmadığı vurgulanmaktadır. Yani, Hick’e göre, kapitalist hegemonyanın, dinlerin farklılıklarının da tek bir birlikteliğe indirgendiği bir teolojik hegemonyayı, dinî çoğulcu paradigma aracılığıyla ortaya çıkardığı düşünülemezdir. Hick, dinî çoğulcu paradigmayı, modern dünya görüşünün bir özelliği olan kapitalist bakış açısının tektipleştiriciliği ile hemfikir bulmadığı gibi, dinî çoğulcu yaklaşımından dolayı Hick’in post-modernist olduğunu iddia eden Robert Cook’a da katılmamaktadır (Hick, 2012,62-64). Robert Cook (1898-1991), Hick’in dinî çoğulcu yaklaşımını, Aydınlanma’nın üst-anlatılarına karşı “post-modernist yanıtın teolojik biçimi” olarak değerlendirmektedir. Cook, anlaşıldığı kadarıyla, bu iddiasını temelde, Hick’in “Nihâî Gerçeklik’in bilinemezliği” savına bakarak geliştirmektedir (Cook, 1993, 12). Yani Cook, Nihâî Gerçeklik’in bilinemezliğinden dolayı, bu kavramın bir üst-anlatı olamayacağına hükmetmektedir. Bu noktada, dinî çoğulculuğun modern/post-modern düşünce biçimleri ile ilişkilendirilmesinde, “Nihâî Gerçeklik” kavramının belirleyici olduğu; bu kavramın “üst-anlatı”, “kural koyuculuk (normatiflik)” açısından analiz edildiği fark edilebilmektedir.

Dinî dışlayıcılığın ve kapsayıcılığın modern düşüncenin mirasçısı olarak görülürken dinî çoğulculuğun post-modernizmin temsilcisi olarak görülmesi de, anlaşılan, başta kural koyuculuğa göre varılan bir yargıdır. Standart dinî çoğulcu paradigmanın, Hick’in yaptığı gibi, bütün fenomenal dinleri metafizik bir kavramda (Nihâî Gerçeklik) birleştirdiği için, büyük bir üst-anlatı ortaya çıkarmış olduğu ve bu nedenle **dışlayıcı** olduğu düşünülebilmektedir. Dolayısıyla, bir yönden, çoğulcu paradigmanın, post-modern düşünce ve modern düşünce arasında hangisine daha yakın olduğu sorusu, dinî çoğulculuğun türlerine göre yanıtlanabilir. Dinî çoğulculuk, “Standart, Radikal, Birbirine-bağlı (interdependent)” biçiminde sınıflandırılarak aralarından ilki, kural koyucu yönünden dolayı modernist düşünceye diğer ikisi

görelilik ölçütünü benimsemelerinden dolayı post-modern düşünceye uygun bulunabilmektedir (Pratt, 2007, 255-260).

Paul Hedges de post-modernizmin dört temel görüşünü açıklayarak genel dinî çoğulculuğun (kast edilen çoğu kez Hick'in çoğulculuğu olmak üzere), bu post-modern görüşlerle uyumluluğunu anlatma çabası göstermektedir. Hedges, post-modernizmin öncüleri olarak dört kişi saymaktadır: Paul Ricoeur (1913-2005), Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004). Anılan her bir düşünürün post-modernist yaklaşımının farklı odak kavramları ortaya çıkarılmakta ve bu kavramların dinî çoğulcu yaklaşımla bağlantısı kurulmaktadır. Post-modernizmin çekirdek yapısının (ethos), “anlatının dışında ayrıcalıklı bir yerin yokluğu; üst-anlatıların sonu; güç ve bilginin doğrudan birbirlerini beraberinde getirdikleri; farklı olanla karşılaşıldığında yargının ertelenmesi” tezlerinden oluştuğunu anlatan Hedges, dinî çoğulcu paradigmanın, sayılan bu tezlerle karşıtlık içinde olmadığını savunmaktadır. O, dinî çoğulculuğun bir üst-anlatı olup olmadığı sorusunu da Hick'in kendi dinî çoğulcu görüşünü bir “bilme” iddiası ile değil “mantıklı görünen bir fikir sunma” ile eşleştirmesinden hareketle yanıtlamaktadır. Dolayısıyla, Hick'in çoğulculuğu bir yorum veya fikir sunma niteliği bakımından üst-anlatı sayılmamaktadır (Hedges, 2004). Hedges'in yaklaşımına göre, standart dinî çoğulculuğun Nihâ Gerçeklik kavramı, bilme konusu değildir. Bu nedenle de dinî çoğulculuğun kural koyucu olma özelliği yoktur. Bu özelliğin eksikliğinden dolayı, dinî çoğulcu paradigma, post modernist düşünce evreninde konumlandırılabilir.

Sonuç olarak dinî çoğulcu paradigmanın “radikal çoğulculuk” gibi dinler arasında seçim yapılamayacağını savunan ve bütün dinler adına onları açıklayıcı bir teori geliştirmeye çalışmayan türlerinin, post-modernist anlayışa daha uygun olduğu söylenebilir. Buna karşın geleneksel (perennial) çoğulculuk gibi dinleri ortak bir kökünde birleştiren bir düşünce örgüsüne sahip yaklaşımları, post-modern düşüncenin üst-anlatıları reddeden tavrıyla uzlaştırmak zor görünmektedir. Lyotard'ın söylemiyle, “son olarak, şunu açıkça belirtmek gerek: Bize düşen gerçekliği sağlamak değil, gösterilemeyen kavranabilir için yeni imalar icat etmektir. Bu görevden, "dil oyunları" arasında en ufak bir uzlaşma bile sağlaması beklenemez.” (Lyotard, 1994, 58). Lyotard'ın cümlelerinde ifade edilen gerçeklikle ilişki, kesişmeyen iki doğruyu imler, bu nedenle gerçeklikle ilgili ortak bir bakış açısı ortaya çıkmamaktadır. Bu düşüncelerin aksinde, Ward'ın çeşitli dinî inançlar arasında bütün farklılıklar ortadan kaldırılamasa da uzlaşma kurulabileceğini düşünmesi bu çalışmanın ana temalarından biridir.

Tezin ilk bölümünde dinî çoğulcu paradigmanın felsefî temelleri ve dinî çoğulculuğun gerekçelendirilmesini sağlayan dinamikler Ward'ın düşüncelerine göre incelenmektedir. Dinî çoğulcu paradigmaya dinle ilgili hangi felsefî düşünceler zemin olabilir? Dinî çoğulcu düşüncenin gelişimini destekleyen koşullar nelerdir?

BİRİNCİ BÖLÜM

K. WARD'A GÖRE DİNİ ÇOĞULCU PARADİGMANIN FELSEFİ TEMELLERİ

1.1. K. Ward'a Göre Din Kavramı ve Dinî Çoğulculuğun Felsefi

Arka-Zemini

Bu bölümde önce Ward'ın din kavramı ile ilgili görüşlerine yer verilmektedir. Bu nedenle, “Din kavramı nasıl tanımlanabilir?”, “Ward'a göre din kavramı, hangi din tanımı teorisine göre tanımlanmaktadır?”, “O din kavramını belirli bir din odağında mı tarif etmektedir?” sorularına yanıt verilmektedir.

Dinin tanımlanmasıyla ilgili iki teori vardır. Bunlardan biri “özcü teori” diğeri “aile benzerliği” teorisidir. Özcü teorinin bir örneği Mircea Eliade'nin dinlerle ilgili görüşüdür. Eliade, genel bir ifadeyle, dinlerin bir özü paylaştıklarını açıklamakta, bunu da “kutsalı ortaya koyma (hiyerofani)” (Eliade, 2000, 49) olarak tespit etmektedir.

Ward, dinlerdeki benzer boyutların varlığını, (öğretisel boyut; ritüel boyut; ahlâkî boyut; sosyal boyut; deneyimsel boyut; dinî binalar, sanat eserleri v.b açısından maddi boyut) bir arada düşünmenin, din tanımı yapmaya yetmeyeceğini iddia eder. Ona göre, dinde, bu boyutları birleştiren şey, “doğa-üstü (supernatural) gerçekliğin veya gerçekliklerin betimlemeleri ile ilgili olma” durumudur (Ward, 2008a, 18). Ward'ın, dinin özünü, “doğa-üstü” bir gerçekliğin kabulü olarak kavradığı açığa çıkmaktadır. Onun bu kavrayışı, kendisinin Batı'da sık rastlandığına işaret ettiği dünyevileşmiş (seküler) yoga ve meditasyon biçimlerini, doğa-üstü (supernatural) bir varlığa veya insan-üstü (trans-human) bir duruma başvurmaları için, din olarak almaması (Ward, 2001a, 23) ile daha net anlaşılabilir. Ward, 2001a, 23) ile daha net anlaşılabilir.

Din kavramının tanımlanmasıyla ilgili özcü teoriden başka bir diğeri “aile benzerliği” teorisidir. Bu teori, Ludwig Wittgenstein'in (1889-1951) oyun kavramı ile ilgili açıklamalarının din kavramı için kullanılmasıyla geliştirilmiştir (Saler, 1999). Wittgenstein, “örtüşen ve bazen genel benzerliklerde bazen detayların benzerliklerinde çapraz-geçişen karmaşık bir benzerlikler ağı”nın görüldüğü yerde, bu benzerlikleri en iyi tasvir edenin, “aile benzerlikleri” olduğunu söyler. Bu benzerlik şekli, aile üyelerinin, bünye, göz rengi, yürüyüş

şekli, huy şeklindeki birbirine benzeyen farklı özellikleri gibi, aynı kategorinin üyeleri arasındaki farklı açılardan birbirlerine benzerliklerini ifade eder (Wittgenstein, 1958, Part 1: 65-67).

Jean-Paul Willaime (1947-), dinin, “doğa-üstü”, “aşkın” ile ilişkili olarak yapılan “özel tanım”larının üstünlüklerinden (avantaj) ve noksanlıklarından (dezavantaj) bahsetmektedir. Willaime, özel tanım ile dinin nesnesinin daha açık şekilde belirtildiğini; bütün dinlerde aşkınlık fikri bulunmadığından dolayı da özel tanımların, “dini, belirli bir din formuna sokma riski” taşıdıklarını açıklamaktadır (Willaime, 2003, 326-327). Aslında, Willaime’in özcü din teorisi ile ilgili eleştirisi, dinlerin belirli bir din biçimine indirgenmesi sorununun ötesinde bir gerçeklik taşımaktadır. Burada dinin özü olarak kabul edilen kavram, din sınıfının kapsamını belirleyecektir.

Nitekim B. Russell’ın (1872-1970) dini “ideolojik ve siyasi yapı” olarak özümsemesi, komünizm gibi sistemleri de din adı altında sınıflandırmasına neden olduğu bildirilmektedir. Aynı bağlamda, dinin “gidilen yol”, “izlenilen dünya ve hayat görüşü” olarak sınırının bitimi kestirilemeyen biçimde tarif edildiğinde, ortaya çıkacak sonucun, “hemen hemen her düşünce biçiminin din olarak adlandırılması” olduğu ifade edilmektedir (Dalkılıç, 2023, 26-27).

Yine de belirtmeliyiz ki, Willaime’in özel tanımların zayıflığı olarak gördüğü yön, “din”e ayırt edici özelliğini veren yön olarak düşünülebilir. Bu durumda, herhangi bir doğa-üstü tasavvura, aşkınlık fikrine sahip olmayan kuruluşlar, Ward’ın dünyevileşmiş yoga ve meditasyon örneğindeki gibi, “din” olarak nitelenmeyecektir. Aksi halde bir din kategorisinden⁹ bahsetmek çok zordur. Öyle ki kendi özel ayırımına sahip olmayan bir din kavramı, “doğa-üstü olan”ı ve “doğa-üstü olmayan”ı bir arada kapsadığında, ulaşılan din kategorisi, bir “kategoriler kategorisi”ne benzeyecektir ya da meseleyi çözmek yerine karmaşıklığıyla bırakmış olacaktır.

Ward, özcü din kategorisini kabul etmektedir. Ona göre dinin özü, özlü biçimde, “doğa-üstü” olandır. Özcü din tanımı teorisi, din sınıfını belirli bir özelliğe göre sınırlamaktadır. Ward’ın yaklaşımında doğa-üstü olma özelliğine sahip olmayan inançlar ve uygulamalar, dinî inanç ve uygulamalarla benzerlik gösterebilirler de din sayılmazlar.

⁹ Dinin, tanımlanamayan ama betimlenebilen bir yapıya sahip olduğu ve bu sayede sonunda bir “din kategorisi”nin oluşabilme olanağı olduğu kabul edilmektedir. Bir “din” kategorisini kurmaya yarayan betimlemelerin, “çelişmezlik ilkesi (law of non-contradiction)” aracılığıyla elde edildiği açıklanmaktadır. Bu açıklama üzerine, din kategorisinin, din olmayanlardan doğru düzenlenebildiği düşünülmektedir. (Amsler, 2017, 45).

Doğa-üstü kaynakla ilişkilendirilen veya başka şekilde belirlenmiş bir öze göre betimlenen farklı dinlerin eş-değer olup olmadıkları dinî çoğulcu yaklaşımın açıklamaya çalıştığı bir sorudur. Dinlerin rasyonel inanç ve uygulamalar olarak görülmesiyle bu dinler arasında bir karşılaştırmanın yapılacağı düşünülebilir. Yani din sınıfındaki bütün dinler doğa-üstü kaynakla ilişkili olma bakımından eş-değer sayılsalar da bu dinlerin bütün yönlerden eş-değer olarak değerlendirilmeleri gerekmez. Dinî çoğulculuk için de sorun olan dinlerin değerlendirilmesi konusu, bir ölçüt sorunu ile bağlantılıdır. Dini tanımlama teorileri, ölçüt vermemektedir. Fakat özcü tanım yapılarak dinler için belirlenen bir nitelik üzerinden dinlerin eş-değer görülebilmesine dair bir eğilim ortaya çıkabilir. Nitekim kişinin dinî çoğulcu eğilimi ile “din tasavvuru” arasında bir bağlantı olduğu tespit edilebilmektedir. Bu duruma, Hick’in dinî çoğulcu anlayışını şekillendirmesinde etkisi olduğuna işaret edilen Smith’in dinle ilgili “yeni kavramsal çerçeve”si örnek olabilir. Smith’in insanlığın dinî yaşamını, din kavramı yerine “iman” ve “birikimsel gelenek” kavramlarıyla ifade etmesi ile dinî doğruların önemsizleştiği açıklanmaktadır (Acar, 2007, 40-48). Sonuçta din, dini tanımlamak için kullanılan düşünceye — Smith için iman ve birikimsel gelenek — indirgenebilmektedir. Eğer bütün dinleri kapsayan bir tanımlama girişiminde bulunulursa, yapılabilecek indirgemecilik de bütün dinleri kapsayabilecektir. Bu durumda akıl, dinler arasında ayırım yapma fikrinden uzaklaşabilmektedir. Bu perspektifin, Aydınlanmacı din teorileri için nasıl uygulanabileceğine Ward’ın görüşleri bağlamında yer verilecektir.

Ward, dinî çoğulculuk probleminin, Avrupa Aydınlanması ile ortaya çıkan düşünsel değişimlerin din konusuna da etki etmesi sonucu yükseldiğini savunmaktadır. Aydınlanmadan sonra, Ward “dinlerin rasyonel şekilde devam edebilmeleri için”, yerine getirmeleri gereken bazı koşullardan söz etmektedir. Bunlar, modern bilimle uyumlu olma, ahlak ilkelerini yeni durumlara uyarlama, dinlerle uyumlu dünya görüşleri oluşturma, “aydın, küresel ve tarihsel açıdan bilinçli bir bakış açısını benimseme” ve “nihai gerçekliğin kavramsal tanımlamalarının bölgesel ve değişen dilsel ve kültürel etkilerden bağımsız olmadığını kabul etme” (Ward, 2019, 5) şeklinde, dinlerin sürdürülebilirlikleri için izlemeleri gerekli görülen bir yol haritası gibi sunulmaktadır. Aydınlanma ile çoğulcu yaklaşım arasında bir ilişki gören Ward, bu ilişkinin nasıl olduğunu, Aydınlanmacı düşünürlerin dinlerle ilgili görüşleri üzerinden açıklamaktadır.

1.1.1. Metafizik Açıdan Dinî Çoğulcu Düşünceler

Dinî çoğulcu yaklaşımı doğrudan geliştirmeseler de dinî çoğulculuğun gelişimine öncülük eden düşüncelerden bahsedilebilir mi? Dinî çoğulculuğun teorik arka-zemininde, din fenomeninin, dinî inançların nasıl anlaşılıp yorumlandığı konusu yer alır. Dinî çoğulculuğun modern dönemde belirgin bir paradigma haline gelmesinden dolayı, düşünülebilir ki bu dönemdeki din kavramıyla ilgili görüşlerin ne olduğunun önemi artmaktadır.

Ward, Kant, F. Schleiermacher (1768-1834) ve G. W. F. Hegel (1770-1831) olmak üzere her üç düşünürün de 18. Yüzyıldan sonra Avrupa’da din için “yeni yaklaşımları gerektiren engin entelektüel değişimler”in meydana geldiği konusunda fikir birliği içinde olduklarını söylemektedir (Ward, 2019, 113). Bu değişimlerin, dinlere çoğulcu bir bakış açısından bakmanın başlangıç noktası olabilecek düşünceleri gündeme getirdiği söylenebilir.

Ward on dokuzuncu yüzyılda Aydınlanmanın Almanya kökenli tarafına baktığında, din konusuna farklı bir yaklaşımın kaynağını bulmaktadır. Alman Aydınlanması ile ortaya çıkan eleştirel din yaklaşımı, Kant, Hegel ve Schleiermacher tarafından farklı vurgularla sunulan farklı din perspektifleri oluşturmaktadır. Bahsedilen üç düşünürün din hakkında ortak yönelimi, dinî öğretilerin önermesel doğrular olarak alınmamasına, onların metaforik, sembolik veya imgesel olarak görülmesine doğrudur. Ward’ın anlatımıyla, Kant, Hıristiyanlıktaki ahlaki doğruların, insan aklı tarafından daha açık şekilde formüleştirebileceğini; Hegel, gerçekliğin doğası ile ilgili metafiziksel doğruların felsefede daha açık şekilde formüleştirebileceğini düşünürken Schleiermacher ise dinî imgeleri sonsuza dair duygular ve sezgiler uyandırmaya aracı olarak yorumlamaktadır (Ward, 2008a, 193-194). Her üç düşünürde de Ward, anlaşıldığı kadarıyla, dinî anlatıların dilinin açık olmadığı konusunda bir uzlaşma bulmaktadır. Dinlerde ifade edilen doğruların, dinlerdeki anlatım yoluyla değil akıl, felsefe ile açık kılınabileceği ve dinlerde imgesel bir dil kullanıldığı şeklindeki açıklamalar, dinî doğruluk iddialarını karşılaştırmanın engellerindedir. Yeterince açık ifade edilmediği veya imgesel olarak ifade edildiği düşünülen dinî iddialar arasında seçim yapabilmenin de olanaklarının kısıtlandığı düşünülebilecektir.

Aydınlanmaya eşlik eden özgürleşmenin (liberation) Avrupa’daki sosyal reformlar ile başlaması da din alanında etki göstermektedir. Özgürleşmenin din üzerindeki etkisi, kısaca dinî geleneklerin otoritesine bağlanarak kabul edilen inançlar için, yıkıcıdır. Ancak Ward, özgürleşme hareketinin sadece seküler değerler içermediğini söyler. Çünkü, özgürleşmenin temel kavramları olan “itibar, özgürlük, eşitlik” dinlerin de önerdiği bir toplum yapısının ortak değerleridir. Ward, özgürleşme hareketinin din üzerindeki anlamının, “özgürlüğü ve eşitliği sınırlayan otorite üzerine kabul edilen gelişigüzel kuralları reddetme” olduğunu dikkatlere

sunmaktadır (Ward, 2008a, 197-198). Yani özgürleşme hareketi, dinî inanç için hem uyumlu hem yıkıcı yönler barındırmaktadır. Nitekim Ward, Aydınlanmacı düşüncenin “bireylerin özgürlüğü ve rasyonel özerklikleri (otonomi)” uğruna otoriteye karşı çıkışını, “vahyin mutlak varlığına karşı bir tehdit” olarak tespit etmektedir (Ward, 1994, 302). Ward’ın bu düşünceleri arasında bir uyumsuzluk olduğu söylenebilir.

Ward, hem özgürleşmenin sadece seküler değerler içermediğini, özgürlüğün, eşitliğin dinler tarafından önerildiğini söylemekte hem de özgürlüğün otoriteye karşı çıkma bağlamında, vahyin mutlak varlığı için tehdit olduğunu ifade etmektedir. Ward’ın bu karmaşık düşüncesi, dinlerde yer alan toplum içindeki özgürlük, eşitlik gibi kavramları Aydınlanmanın insana tanıdığı — dinî otoriteyi tanımayan — özgürlükle bir tutmasından kaynaklanabilmektedir. Örneğin İslâm’da toplumsal bir eşitlik, özgürlük kavramının olduğu, Veda Hutbesine bakılarak söylenebilir. Veda Hutbesinde, İslâm Peygamberi, takva dışında “Arap’ın Arap olmayan birine karşı hiçbir üstünlüğü” olmadığını bildirir ve faizin kaldırıldığını ilân eder (Hamidullah, 2012, 456. paragraf/231-133). Bahsettiğimiz bu bildirimlerden ilki toplumsal eşitlik bağlamında, ikincisi ekonomik özgürlük bağlamında değerlendirilebilir. Ancak söz konusu eşitlik ve özgürlük kavramları, Ward’ın düşündüğü gibi, Aydınlanmacı bağlamda üretilen özgürlük, eşitlik kavramlarıyla kolayca birlikte düşünülemez. Çünkü bu kavramlar — dinlerde Tanrı, Aydınlanmacı düşüncede insan gibi — farklı kaynaklara bağlı kabul edilmektedir. Dolayısıyla Aydınlanmacı özerklik anlayışında temellenen özgürlük, eşitlik gibi kavramları, dinlerde temellendiği şekliyle birlikte düşünmek tutarsız bir düşünceye yol açabilmektedir.

Aydınlanma ile odağa özerklik kavramının geçtiği ve özerkliğin, dine, dinin kendi otoritesi ile bağlanmamayı gerektirdiği, Kant’ın düşüncelerinden anlaşılabilir. Kant’ın düşüncesinde din, ahlâka bağlı olarak kavranmaktadır. Kant’a göre bu şekilde kavranan din, **asıl din** olup Yahudi inancı, İslâm inancı, Protestan inancı gibi **çeşitli inançlardan** ayrılmaktadır (Kant, 2017, 127).¹⁰ Bu asıl dine nasıl erişilmektedir? Kant, bu asıl dine yönlendiren “pratik bir bilgi” bulunduğunu ve onun kalplerde yazılı olduğuna inanıldığı için bu bilginin tüm insanların erişimine açık olduğunu; bu pratik bilginin, insanı “ahlak yasası”na ve “Tanrı inancı”na ulaştırdığını ifade etmektedir (Kant, 2017, 197). Ward, Kant’ın din ile ilgili yaklaşımını otoriteye karşı özerklik karşıtlığı kurması üzerinden incelemektedir. Kant, Aydınlanmacı paradigmanın özelliği olan özerk (otonom) ahlâka iye olma ilkesi ile hareket ettiğinde, dinden ve diğer yerleşik geleneklerden edinilen kabullere karşı çıkmaktadır. Ward,

¹⁰ M. Albayrak Kant’ın din ve inanç ayırımına, çoğulcu yaklaşımın on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Aydınlanma döneminde gelişmeye başladığı iddiası bağlamında değinmektedir. Bkz. (Albayrak, 2003, 28).

onun bu karşı çıkışını antropolojik açıdan gerçekle bağdaştırmamaktadır. Çünkü antropolojik olarak insanlar birbirlerine bağlı sosyal, kültürel çevre içinde, bu çevredeki öğelerin etkisi altında gelişirler. Bu nedenle salt özerklik, gerçekte, insanın inançlarını, bilgilerini kazandığı yol değildir. Ward'a göre Aydınlanmanın verdiği ders, herhangi bir "tartışılmaz ve yanılmaz rehber", "tüm sorunları çözebilen akıl" olmadığı için kişinin hem kendi geleneği içinde hem diğer gelenekler içinde taşınan iyileri keşfetmeye yönelmesi gerektiğidir (Ward, 2019, 82-84). Bu bakış açısı din bağlamında ne ifade eder? Aydınlanma ile akla özerklik tanındığı için dinî otorite zayıflamaktadır. Dinî otorite reddedildiğinde, dinin kural-koyucu gücü de reddedilebilmektedir. Fakat Ward, aklın da "tüm soruları çözebilen" bir yeti olmadığına dikkat çekmektedir. Bu durumda akıl ve din doğrudan otorite olamamakta, yani dış bir kaynağa bağlanmadan yargılar verememektedir. Varılan bu noktada Ward, kişinin kendi geleneği ve diğer geleneklere bakarak "iyi" ile ilgili yargıya varabileceğini düşünerek akli dış kaynağa yönlendirmektedir. Burada dinî gelenekler adına çoğulcu bir perspektif izlendiği söylenebilir.

Kant'ın görüşünde, vahyedilmiş ahlaka karşı "kendinden yasalaşmış" ahlakın onaylanması din ve ahlak arasında bir ayrımı gündeme getirebilmektedir. Ward, Kant'ın dine karşı reddini, önermesel vahyin reddi; ahlaki kuralların sadece kutsal metinlerde bulunduğu düşüncesinin reddi olarak yorumlamaktadır. Fakat Ward, Kant'ın ahlak görüşünü, manevi hiçbir gerçekliğe gönderme yapmayan radikal bir özerklik görüşü ile özdeşleştirmez (Ward, 2008a, 188-189). Ward'ın, Kant'ın din görüşünü, Aydınlanmadan etkilenmiş ama tamamen yitirilmemiş içsel bir din anlayışı olarak yorumladığı görülmektedir. Ward'a göre, Kant'ın dini, Hegel'in Geist veya Mutlak Ruh kavramını geliştirdiği bir din gibi, "kendini-gerçekleştiren Ruh'un içsel bir dinidir." Ward'a göre Kant, dışsal Tanrı buyruklarının vurgulandığı din yerine Tanrı'nın içsel etkisinin dikkate alındığı bir din yaklaşımını benimsemektedir (Ward, 2008a, 190). Kant'ın dini, dinî otorite temelinde kabul etmeye karşı çıkan bu tavrı, Schleiermacher tarafından da benimsenmektedir.

Ward, Schleiermacher'ın din hakkındaki düşüncesinde de Aydınlanmacı özerklik ilkesinin yankısını bulmaktadır. Ward'ın anlatımıyla, Schleiermacher, bir dine, başka biri ona inandığı için inanmaya karşı çıkmaktadır. Bu nedenle o, dinî inancın dinî otoriteler üzerine temellendirilmesini reddetmektedir. Ward, Schleiermacher'dan alıntı yaparak onun, otoriteye bağlı bir biçimde inanmayı istemeyi, "bir insanın dinle ilgili kabiliyetsiz olduğunu kabul etmek" olarak gördüğünü söylemektedir (Ward, 1994, 46-47). Dolayısıyla Schleiermacher'ın din görüşü, Ward'a göre, bazı Hıristiyan inançların "yanılmaz önermeler" olmadığını düşünmeye yol açıcıdır. Ward'ın bu iddiasının temeli, Schleiermacher'ın dini, nesnel gerçeklikle ilgili bilgi

veren bir “sezgi (intuitions/Anschauungen)”; “sonsuzun sezgisi” “mutlak biçimde bağlı olduğumuz bir gerçeklik” olarak kavramasıdır (Ward, 2008a, 171). Schleiermacher’ın ifadesiyle “dinin özü ne düşünce ne eylemdir, ancak sezgi ve duygudur” (Schleiermacher, 1996, 22). Sezgi ve duygunun öznel nitelikli oldukları düşünüldüğünde, dinin de daha çok bireysel inanç çerçevesinde kabul edilmesi gerektiğine ulaşılabilir.

Schleiermacher’ın düşüncelerinde, dinde bireysel sezgi ve duygudan başka bir kaynak olarak peygamberin bildirimlerinin nasıl yer bulacağı sorusu akla gelmektedir. Dinde, sadece duygunun konusu olmayan, bireysel ve toplumsal yaşamı düzenleyen emirler bulunur. Dinin sadece duygu olarak görülmesi, dinin önermesel inançları da içerdiği durumla bağdaşmaz. Schleiermacher’ın dinî önermeleri de dinî duygu ve sezgi üzerine temellenen “soyut ifadeler”, “özgür düşünceler” olarak açıklaması (Schleiermacher, 1996, 48), onun düşüncesinde, dinî önermelerin ikincil önemde olduğunu gösterebilir.

Schleiermacher’ın, vahyi de “evrenle ilgili özgün ve yeni sezgi” olarak tarif ettiği anlaşılmaktadır (Schleiermacher, 1996, 49). Ward, vahyi, doğru önermelerden oluşan bir bütün olarak görmeyen ilk anlayışın Schleiermacher tarafından önerildiğini söyler. Schleiermacher’ın, “sonsuzun sezgisi” gibi başka algı türleri olduğuna inandığı ve onun İsa’nın yeniden dirilişi gibi mucize olaylarına inanmadığı, onları abartı ve efsane olarak gördüğü Ward tarafından aktarılmaktadır (Ward, 2008a, 171). Dinî ifadelerin doğru önermeler olarak dikkate alınmadığı bir din anlayışında, dinî doğruluk iddiaları arasında bir çatışkından bahsetmenin de anlamının kalmayacağı düşünülebilir. Dinî önermelerin dikkate alınmamasıyla ilgili olarak Schleiermacher’ın din anlayışı benimsenirse, diğer dinlerle ilgili dışlayıcı bir tavrın tercih edilmesi için gerekçenin de ortadan kaldırıldığı düşünülebilir. Dine doğru veya yanlış önermeler içermeyen bir yapı olarak bakıldığında, bütün dinlere eş-değer bir konumun verilmesi gerekmektedir. Ancak Schleiermacher bu konuda tutarlı görünmez. Çünkü o Hıristiyanlığı “daha muhteşem, daha yüce, olgun insanlığa daha layık” şeklinde niteleyerek (Schleiermacher, 1996, 115) Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstünlüğünü vurgulamış olmaktadır.

Ward, Schleiermacher’ın inanca eleştirel yaklaşarak dinî çoğulculuğa izin veren düşüncelerin “en iyi temsilcisi” (Ward, 2008a, 224) olduğunu söylemekle birlikte, Schleiermacher’ın bizzat kendisinin, Hıristiyanlığı üstün gördüğü için tutarlı şekilde çoğulcu olduğunu düşünmemektedir (Ward, 2019, 101).

Ward, Schleiermacher’ın dinlere yaklaşımını açıkladığı yerde, onun, dinleri, kurucularıyla ilişkili biçimde farklı temel sezgilerden hareketle gelişen ve zengin çeşitli din

biçimleri takımının parçaları olan yapılar olarak gördüğünü anlatmaktadır. Ward, Schleiermacher'ın, tüm dinleri iyi ve gerekli gördüğünü ama Hıristiyanlığı en yeterli din olarak kabul ettiğini; kendinden sonrakilere de kişinin kendi dini ile birlikte diğer dinlerin az-çok eşit derecede kabul edilebilir sayıldığı görüşüne bağlı problemi bıraktığını anlatmaktadır (Ward, 2019, 4). Schleiermacher'dan devraldığı ifade edilen bu problemle ilgili ilk adımın, Hick ile, dinî çoğulcu paradigma içinde, dinlerin yaklaşık olarak eş-değerliliğinin kabul edilmesiyle atıldığı söylenebilir.

Diğer dinî inançların dikkate değer görülmesi, bu inançları da kapsayacak bir kavram ile onlar hakkında konuşmakla olanaklıdır. Ward'a göre, Schleiermacher'ın Max Müller (1823-1900) ile birlikte kullandıkları "Sonsuz (Infinite)" terimi, aranan kapsayıcı kavramı örneklendirmektedir. Ward bu kavram aracılığıyla, kişinin diğer dinleri de kendi dinine önemli benzerlikler içeren inançlar olarak algılayabileceğini öngörmektedir (Ward, 2008a, 14). Schleiermacher'daki sonsuz kavramının yardımıyla, dinî inancı Hıristiyan inancına eşitleyen dar bakış açısının genişletildiğine Smith tarafından işaret edilmektedir. Smith, Schleiermacher'a kadar, inanç (faith) kavramının "özel (particularist) değil mutlak (absolute)" anlamda kavrandığını; Hıristiyan inancının, diğerleri arasında inancın bir türü olarak değil tamamen inanç olarak düşünüldüğünü ifade etmektedir (Smith, 1989, 117). Schleiermacher, bütün dinlerin yöneldiği nesne olarak Sonsuz kavramından hareketle, diğer dinlere de değer vermektedir. Bu nedenle o, dinî inancın kapsamını diğer dinleri içerecek şekilde genişletmiş olmaktadır. Burada onun dinin nesnesini hiçbir din tarafından kuşatılamaz olan "Sonsuz", bu nesneyle bağlantı içinde olma yöntemini de sezgi olarak tanımladığı görülmektedir. Schleiermacher'ın bu din kavrayışının, diğer dinlere daha kabulcü yaklaşımı için bir açıklama olabileceği söylenebilir.

Schleiermacher'ın dinî çoğulcu paradigmaya arka-zemin oluşturabilecek başka bir yönü, anlaşılan, liberal Protestanlığın başlatıcısı olmasıyla ilgilidir. Ward'a göre, Schleiermacher'ın başlattığı liberal Protestanlığın düşünceleri, dinî çoğulcu yaklaşımın temel iddialarını oluşturabilir. Liberal Protestanlığın, özellikle İncil'de somut gerçeklerle, ahlaki kavrayışla ilgili hataların olabileceği; İncil yazarlarının zamanlarının kültürü ile sınırlandıkları; İncillerin mitler, efsaneler ve semboller içerdiği görüşleri (Ward, 2007, 115), dinî çoğulculuğun kabullerindedir.

Kutsal Kitap öğretilerine yaklaşımda tarihsel yöntemin kullanımıyla Kutsal Kitap otoritesinin görecelileştirilmesi; dinî otoritenin kaynağının yalnızca, nihai gerçekliğin (ultimate reality) "İsa Mesih'e vahyedilen" Hıristiyan Tanrı deneyimi ile sınırlanmayarak nihai

gerçeklikle ilgili evrensel insan deneyiminin de dinî kaynaktan sayılması, liberal Protestanlığın yeniliklerini belirtmektedir (Ogden, 1976, 410-411). Schleiermacher'ın fikir önderi sayıldığı liberal Protestan görüşte, dinî otoritenin Hıristiyanlıkta bir güç kaybı yaşadığı anlaşılabilir. Liberal Protestanlıkta, dinî deneyimle erişilen Gerçeklik, belirli bir dinin tanımladığı şekilde tarif edilmemektedir. Dolayısıyla diğer dinler de bu kapsamı geniş olan kavrama bağlı olarak meşru sayılmaktadır.

Din alanını daha üst bir kavram ile açıklayan metafiziksel bir düşünce gelişimi Hegel'in felsefesinde görülmektedir. Ward, Hegel'in Mutlak Akıl veya Ruh (Geist) kavramının dünyada kendini açan ve öz bilinci tarih boyunca ve kısmi olarak insan düşüncesinde ortaya çıkarmak için zıtlıkları uzlaştıran anlayışını getirdiğini açıklamaktadır. Ward'a göre, Hegel, İnkarnasyon, Kefaret ve Üçlem (teslis) ile ilgili Hıristiyan dogmalarını, "daha derin ve daha evrensel felsefi doğruların imgesel bir ifadesi" olarak görmektedir (Ward, 1996, 98-99).

Ward, Hegel'in kendinde-varlık tasavvuru ile Rahner'ın görüşlerini karşılaştırarak dinî kapsayıcı paradigmanın taraftarı olan Rahner'ın, Hegel'in dünya görüşünü nasıl aldığını ve bu görüşü İncil kaynaklarına göre nasıl biçimlendirdiğini analiz etmektedir. Ward'ın analizleri izlendiğinde, Hegel'in, tarihte ve insanlıkta açığa çıktığını iddia ettiği Mutlak Ruh'u, Rahner'ın, Hıristiyan kaynakları bağlamında, "kendinde-varlığı eşsiz şekilde ifade eden bir insanın ve ilahi sevgiyi sahiplenen ve ona aracılık eden bir kilisenin hikayesi" olarak kavradığı anlaşılmaktadır. Ward'a göre, Rahner, Mutlak doğruluğun ve sevginin bir toplulukta ortaya çıktığı (Hıristiyan) düşüncesine, bu doğruluk ve sevgi ile ilgili vahyin evrensel olduğu, dolayısıyla bu sevginin Kilise ile sınırlanamayacağı fikrini ekleyerek evrensel kurtuluş görüşünü onaylamaktadır (Ward, 2015, 111-112). Anlaşılan Hegel'in Mutlak Ruh'a bağlı açıkladığı tarih felsefesi, Rahner'a, Hıristiyan teolojisine dışlayıcı paradigmanın dışında bir bakış açısından bakmanın olanağını vermiştir. Çünkü Hegel'in felsefesinde, Mutlak Ruh, bütün insanlık tarihinde etkindir. Hıristiyan teolojisinde bu etkinlik, "sevgi" temellidir. Mutlak Ruh'un evrensel olduğu inancından Onun Kilise dışında da etki edebileceğinin kabul edilmesine geçiş, Rahner'ın kapsayıcı paradigması için bir argüman oluşturabilmektedir. Hegel'in felsefesinde de Schleiermacher'da görüldüğü gibi, belirli bir dine ait Tanrı kavramı yerine felsefi bir kavrama yer verilmektedir. Tarih içinde kendini açan Mutlak Ruh, tek bir dinin değil bütün dinleri ortaya çıkaran etkin neden olacaktır. Bu düşünce diğer dinleri göz ardı eden bir tutumla kolayca uyuşmamaktadır.

Ward, Hegel'in, Mutlak İdealizm görüşünü mutlak doğruluk olarak gördüğü için bir çoğulcu olmaktan uzaklaştığını bildirmektedir. Ancak Ward, Hegel'in düşüncelerinden doğru,

dolaylı olarak çoğulcu yaklaşıma bir gidiş yolu göstermektedir. Ward'a göre, Hegel'in 'mutlak doğru' dediğine doğru yönelimde, "özel dinler bu doğruya doğru ilerleyen az veya çok kusurlu resimler"i sergilemektedir (Ward, 2019, 109). Hegel felsefesinde Mutlak idea, "kavramların kavramı", "tüm tikel kavramların içsel ve zorunlu sistematik doğruluğu" olarak tarif edilmektedir (Orman, 2015, 98). Hegel'in sisteminde, dinin "dine insan açısından bakılırsa", Mutlak'la iletişime geçme olduğu söylenebilir (Şahin, 2000, 284). Ancak dinler (fenomenolojik olarak) tekildir; Hegel'in felsefesinde, Mutlak ise tùmeldir. Dinlerin hiçbirisi mutlak sayılmazsa, Hegel'in felsefi sistemi aracılığıyla dinlere çoğulcu bir bağlamda bakılabilir. Burada teolojik açıdan asıl soru, Hegel'in mutlak idealizm kavramının dinî çoğulcu düşünce için ne kadar uygun olup olmamasıyla ilgili değil bir dinin mutlak görülüp görülemeyeceğiyle ilgilidir. Ward, dinlerin oluşturduğu tabloyu, mutlak doğruya yönelen "az-çok kusurlu resimler" olarak görmektedir. Dolayısıyla Ward için hiçbir din mutlak değildir.

Hegel'in "sübjektif din" kavramı da dinle ilgili kurumsal sınırların ötesinde bir kavrayış ifade etmektedir. Hegel'in, "sübjektif ve objektif din" biçiminde yaptığı ayrımında, sübjektif din ile Kant'ın pratik akıl felsefesindeki gibi teolojik değil içsel ahlaki bir yaşantıyı dikkate alma söz konusudur. Hegel'in düşünce sisteminde, Akıl dinine karşılık gelen sübjektif dinde, "kilise kurallarına uyma"nın değil "zorunlu ahlâkî kurallara uyma"nın önemli olduğu bildirilmektedir (Şahin, 2001, 72-73). Betimlenen bu din anlayışında, belirli bir dinin kural koyucu bir konumda gösterilmemesinden dolayı, düşünce, "zorunlu ahlaki kurallara uyma" ilkesine uyumlu olan her dinin geçerli olduğunu kabul etmeye yönelebilir.

Dinlerin, belirli tekil bir dindeki terminoloji ile değil bütün dinler için geçerli olabilecek kavramlara yer verilerek betimlenmesi ile ortaya dinî çoğulculuk için metafizik temeller çıkabilmektedir. Buna ek olarak dinlerin tarihsel gelişimleri izlenerek ortaya çıkarılan dinle ilgili kavramların da dinî çoğulcu yaklaşıma destek olabileceği söylenebilir.

1.1.2. Tarihsel Açıdan Dinî Çoğulcu Düşünceler

Ward, Max Müller'in karşılaştırmalı teolojinin kurucularından olup onun, W. C. Smith (1916-2000), N. Smart (1927-2001), J. Hick tarafından takip edildiğini ifade etmektedir (Ward, 2008a, 236). Fakat Ward Müller'in dinî çoğulculuğa etki edebilecek görüşlerine yer vermemekte, onun dinî çoğulcular tarafından takip edildiğine işaret etmektedir. Ward'ın Müller'e bu işareti, Müller'in kurucusu saydığı yöntemle ilgili olduğu söylenebilir. Fakat biz Müller'in ilgili görüşlerine yer vermeyi de uygun bulduk.

Müller'in "din bilimi"nin (science of religion) kurucusu olduğu ve ona göre "bilimsel" (scientific), "karşılaştırmalı" (comparative) ile eş anlama geldiği açıklanmaktadır. Müller'i dinî çalışmaların kurucusu olarak kabul ettiren nedenin, sadece araştırmalarını yapmak için uyguladığı "karşılaştırmalı yöntem" olmadığı iddia edilmektedir. Müller'in, Tanrı'yı doğal bir varlığa indirgememesinin din alanındaki çalışmalarını önemli hale getirdiği düşünülmektedir (Segal, 2016, 135, 142). Müller tarafından Tanrı, anlaşılabilir, doğalcı (naturalist) bir yaklaşımla açıklanamamaktadır. Müller, Hick'in ifadesiyle, "dinin, dini bir yorumu"nu yaptığı, doğalcı bir yorumunu yapmadığı söylenebilir.

Müller'in "din" kavramını, "din (religion)" ve "dinler (religions)" olarak tekil ve çoğul biçimde ayırdığı ifade edilmektedir. Kavramın çoğul kullanımı ile tarihte görüldükleri biçimiyle çeşitlilik arz eden dinler kast edilirken tekil kullanımı ile dine, "daha soyut" olan, "Sonsuz'u algılama yetisi", "tüm tarihsel dinlerin temelinde duran ve özsel yön" türünden anlamlar yüklenmektedir (Green, 2016, 50-51). Müller'in bu ayrımı, Hick'in dinî deneyimlerle ilgili numen-fenomen ayrımı için de fikir uyandırıcı olarak görülebilir. Müller'in din/dinler ayrımını yapmasına dayanak olan veriler nelerdir?

Müller, tarihsel kanıtlar aracılığıyla, tüm dinlerde paylaşılan bir unsurun varlığını savunmaktadır. Dinlerin ortak unsuru "Sonsuzun Algısı"dır (Perception of the Infinite). Bu tespit, Müller'in "tekil din" kavramının dayanağı olarak görünmektedir. Müller, Sonsuz kavramının tarih boyunca evrelerden geçtiğini saptamaktadır. Sonsuzun tarihsel gelişimi de "çoğul din" kavramının kaynağı olarak değerlendirilebilir. Müller, dinleri incelediğinde "İlâhî" olanın "insan zihni"nden çok uzaklaştırılarak ayrılması ve tekrar bu ikisinin birleştirilmesi ile ilgili bir yönelim görmektedir. Müller'e göre, bu İlâhî olan ve insan arasındaki bağlantı, en yakın biçimde bir araya Hıristiyanlık'ta gelmektedir. Müller'in Hıristiyanlıktaki bu gelişimi açıklayan hipotezi, Sami ve Aryan düşüncesi arasında gerçekleşen etkileşimin kabulüne dayanmaktadır (Müller, 1911, vii, ix). Müller'in son görüşü, dinlerin etkileşiminin, insan ve

Tanrı ilişkisine dair algının şekillenmesine etki ettiğini anlatmaktadır. Bu noktada, etkileşim kelimesinin kullanımı özenli bir seçimdir. Farklı dinî geleneklerin, karşılaştıkları zaman, dinî içerikli düşüncelerini birebir alıp vermedikleri fark edilmektedir. Joseph Campbell'in (1904-1987) bahsedilen etkileşimin niteliğini anlatımı açıktır. Campbell, “her bölgede her türlü ithalatı dönüşüme uğratan yerel bir güç” olduğunu ve bu gücü “biçem veya imza” olarak adlandırdığını söylemektedir (Campbell, 1993, 300). Dolayısıyla inançlar, bir bölgeden diğerine geçişte, bahsedilen yerel gücün muhalefeti sayesinde asıllarının kopyası olarak alınmamaktadırlar. Bu bağlamda, Hıristiyanlıkta gözlenen Aryan etki, Sami din çerçevesine göre biçimlenir.

Müller'in özcü bir din tarifine sahip olduğu, onun tüm dinlerde “Sonsuz” fikrinin olduğunu saptamasına bakılarak söylenebilir. Sonsuz, bütün dinlerin nesnesidir. Bu nedenle dinler bir kaynaktan birleşmektedir. Ancak Müller, tek bir dinin varlığından veya bütün dinlerin birliğinden söz etmez. Zaten Müller Sonsuzun algısı ile ilgili iki farklı tasavvurun oluştuğunu, bunlardan birinin Sami (dualist) diğerinin Aryan (monist) gelenekte yer aldığını bildirmektedir. Dikkat çekici olan nokta, Müller'in, bu iki gelenekteki farklı tasavvurların birbirleriyle etkileşim içinde olabileceklerini düşünmesi ve hatta bu etkileşimi Hıristiyanlıkta gözlemlemesidir. Böylece, iki gelenek içinde farklı vurgular taşıyan Sonsuz'un tasavvurunun uzlaşımı olarak yorumlanabilecek bir etkileşim teorisi, Müller tarafından sunulmaktadır.

Din fenomenini tarihsel veriler temelinde açıklamaya çalışan diğer düşünür E. Durkheim'dır (1858-1917). Ward, Durkheim'ın din için Tanrı kavramını değil “kutsal” kavramını zorunlu gördüğünü söylemektedir. Ward, Durkheim'a göre her topluluğun kendi kutsal nesnelere ve ritüellerine sahip olacağından dolayı, dinî çeşitliliğin problem olmayacağını; her topluluğun diğer dinlerle çatışmasının doğal olacağını ve eğer topluluklar küresel bir topluma dönüşürse evrensel bir “kutsal nesnelere ve sosyal idealler” sisteminin ortaya çıkacağını açıklamaktadır (Ward, 2019, 12-13). Durkheim'ın din anlayışında, Müller'in “Sonsuz” kavramının yerine odağa “Kutsal” kavramının geçtiği anlaşılmaktadır.

Durkheim'ın dinlerin hepsini doğruluk bakımından eş-değer gördüğü, onun “yanlış olan din yoktur” sözü ile anlaşılabilir. Durkheim, bütün dinlerin “kendi geleneklerinde (fashion) doğru (true)” oldukları; dinlerin hepsinin “insan varoluşunun belirli koşullarına bağlı” oldukları görüşündedir. Ona göre, farklı dinî inançların hepsi “eşit derecede dinlerdir, en basit plastitlerden insana tüm yaşayan varlıkların eşit derecede canlı olmaları gibi.” (Durkheim, 1968, 3) Dolayısıyla bahsedilen sıralama, dinlerin ilkeliklerinden gelişmişliklerine doğru bir tayfi ifade etmektedir. Durkheim'ın dinin özünü “kutsal” kavramı ile ilişkilendirdiği ve bu öze sahip olan inanç ve uygulamaları din kategorisi içinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Durkheim'in "yanlış olan din yoktur" söylemi, dini tanımlamak için başvurduğu kutsal kavramına dinleri indirgediği anlamına gelebilir. Çünkü burada bir inanç ve davranış sistemini din olarak tanımlamak için odağa alınan — ve İlâhî bir temelde alınmaması ayrı bir sorun olan — kutsal kavramı, dinî inançları değerlendirmenin de ölçütü haline gelmektedir, ki kutsala ilgi bakımından eşitlenen dinlerin doğruluğuna da hükmedilmektedir. Dinlerin çeşitliliği de farklı yaşam koşulları temelinde açıklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Durkheim'in düşüncesinde, kutsal nesnesi ve ritüeli olan toplumların dinleri eş-değerdir.

Ward, Durkheim'in din hakkındaki natüralist açıklamasında "tüm dinlerin doğru olduğu" iddiasına yer vermesini, bu iddianın aslında "tüm dinler yanlıştır" anlamına geldiğini söyleyerek yorumlamaktadır. Ward'a göre, Durkheim'in din anlayışı, dinlerin doğruluğunu kabul etmeyen bir anlam taşımaktadır. Çünkü Durkheim dini sosyal bir fenomen olarak tanımlamaktadır. Ward, Durkheim'in din anlayışını analiz ettiğinde, bu din anlayışında Tanrı kavramının "klanın kendisi" olduğu savından hareketle, toplumlar çeşitli olduğu için farklı ve sıklıkla çatışan Tanrı ideallerinin ortaya çıktığını; bu ideallerin hepsinin doğru olamayacağını; inançlar arasında üstünlük dereceleri adil biçimde yapılamayacağı için onların nesnel gerçekliğe karşılık geldiklerinin reddedilmesinin daha adil olarak kabul edildiğini ortaya çıkaran bir yorum yapmaktadır (Ward, 2008a, 55-58). Anlaşılan Ward, Durkheim'in bütün dinlerin doğru olduğu şeklindeki iddiasının, onun din anlayışından çıkarılabilecek asıl sonuç (bütün dinlerin yanlış olduğu) olmadığını göstermektedir. Ward'a göre Durkheim, dinlerdeki doğruluk iddialarını göz ardı ederek dinî çeşitliliği açıklamaktadır. Fakat bu açıklama şekli sorunu çözmez. Çünkü Ward, dinlerde öncelikli öneme sahip olanın doğruluk-iddiaları olduğunu, Durkheim'in ise dini pratiklere indirgediğini ifade etmektedir (Ward, 2019, 13-15). Ward'ın da Durkheim gibi dinlerin çeşitliliğini toplumsal, kültürel farklılıklarla açıkladığı ama onun dinlerin doğruluk iddialarını da dikkate alarak doğru veya yanlış inançlar arasında ayırım yapmayı gerekli bulduğu burada belirtilebilir.

Son olarak dinî çoğulcu paradigmaya tarihsel bir perspektiften destekleyici olabilecek argümanlar sunan Ernst Troeltsch'ün (1865-1923) görüşlerine değinilebilir. Troeltsch, dinî çoğulculuğun temel iddiasına benzerliği kolayca anlaşılan düşüncesinde, "herhangi bir tarihsel dinin, tam ve son olarak tüm diğerlerini yerinden etmeye yetkin olarak görülmesi"nin, "ciddi şekilde eleştiriye ve şüpheye açık" olduğunu ifade etmektedir (Troeltsch, 1913, 9).

D. Pitman, Ernst Troeltsch'ün, tarihsel-kültürel görelilik kavramının iyi geliştirilmiş biçimini sunan ilk kişi olarak tanıdığını söylemektedir. Troeltsch'ün, başta, tarihsel görelilik anlayışı ile Hıristiyanlığın diğerleri arasında üstün ve kural-koyucu (normatif) bir din olduğu

görüşünü uzlaştırmayı denediği, fakat Hıristiyanlığa dair bu tutumunu, onun kendi sınırlı bağlamı ve kültürü tarafından belirlendiği gerekçesiyle, değiştirdiği kaydedilmektedir. Dolayısıyla, Pitman'ın bu açıklamasına göre, Troeltsch, sonunda, her dinî geleneğin, “farklı olsa da geçerli deneyimleri ve aynı ‘İlahî Yaşantı’nın ifadesini” temsil ettiklerini benimsemektedir (Pitman, 2016, 133-134). Troeltsch’ün çoğulcu yaklaşımında da “İlahî Yaşantı” kavramında belirtildiği gibi, dinler arasında ortak bir noktanın varlığına dair bir kabul söz konusudur. Temel yönelim, birçok dinin geçerliliğini kabul etmektir. Troeltsch, kişinin bakış açısını genişlettiğinde, kendi dininin “evrensel geçerliliği” düşüncesini, “karşılıklı çatışan” ve “benzer doğruluk iddiaları yapan” diğer dinleri kapsayacak şekilde genişleteceğini varsaymaktadır. Troeltsch’e göre bu tutum, kendi çağında genel bir tutumdur (Troeltsch, 1913, 2).

Modern dönemde dinle ilgili geliştirilen yeni bakış açılarının dinî çoğulcu paradigma için temel oluşturduğu söylenebilir. Ward'ın Aydınlanmacı düşüncenin dinle ilgili bazı sonuçlar ortaya çıkardığına, bu sonuçların dinlerle ilgili değerlendirmelere yenilik getirdiğine dair açıklamaları bulunmaktadır. Aydınlanmacı düşüncenin önemli kavramlarından biri olan özerklik, din alanına da uygulanmaktadır. Bu durumda dinî inancın Kant örneğinde olduğu gibi doğrudan bir dinî otoriteye bağlanılarak benimsenmesi kabul edilmemektedir. Dinî otoritenin zayıflaması ile kişinin kendi dininin diğer dinler arasında üstün olduğuna dair inancı da zayıflatabilmektedir. Düşünceyi dinî çoğulculuğa ulaştırabilecek bir sonucun da dinî otoriteye bağlanmadan içsel bir kaynağa başvurularak kabul edilen din anlayışı olduğu söylenebilir. Ward bu anlayışı Kant'ta, Schleiermacher'da bulmaktadır. Ancak Ward dinî otoritenin tamamen göz ardı edildiği din yaklaşımlarını, özellikle bu yaklaşımların dinî doğruları önemsizleştikleri bir noktaya götürmelerinden dolayı eleştirmektedir.

Özerklik savunusu ve dinî inanca bağlanma arasındaki ikilemden başka modern dönemde, din tanımı da tek bir din özelinde, bir dine uygun biçimde oluşturulmamaktadır. Schleiermacher'ın Sonsuz'a dair bir sezgi ile; Hegel'in Mutlak'la kurulan ilişki ile; Müller'in Sonsuzu algılama yetisi ile; Durkheim'in kutsal kavramı ile bir din tarifi yaptıkları gözlenebilir. Bu din tariflerinin sonuçları arasında, dinlere çoğulcu bir perspektiften bakmaya ve onları eş-değer görebilmeye eğilimin yer aldığı söylenebilir. Özellikle dinlerin çeşitliliğinin toplumsal ve kültürel farklılıklardan kaynaklandığını saptayan düşünce şekli, dinî çeşitliliği doğal ve kabul edilebilir gösterebilmektedir. Dinî çeşitliliğin olağanlığı ve Sonsuz, kutsal gibi dinler-üstü bir kavrama bağlılık açısından dinlerin değerlendirilmesi, dinî çoğulcu yaklaşımın meşruluğuna doğru yönlendirebilecek argümanları verebilmektedir.

Ward, Schleiermacher gibi bazı düşünürlerin din tarifi ile dinî doğruluk iddialarının asıl önemini kayb ettiklerini ifade etmektedir. Bu durumda, dinleri eş-değer görebilmenin önündeki engellerden savılması en zor olanının gücünün kırıldığı söylenebilir. Ayrıca bizim için dikkat çekici bir nokta, dinlerin tarif edilmesinde başvurulan, tekil bir dinî kaynaktan bağımsız olan Sonsuz/Sonsuzluk, Mutlak, kutsal gibi kavramların, dinleri değerlendirme ölçütü gibi işlevselleşmesiyle ilgilidir. Bu duruma, iman kavramını odak yapan Smith'in, doğru Hıristiyanlığın ne olduğu, gerçek İslâm'ın ne olduğu gibi sorulardan, yani bir dinin özü ile ilgili sorulardan uzaklaştığında, kişinin inancını asıl şekilde kavrayabileceği ile ilgili iddiası (Smith, 1964, 16) örnek olabilir. Smith'in iman odaklı din tarifinden “dinlerin birbirleriyle çelişkili olan ifadeleri, imandan kaynaklanmadığı için” bir sorun çıkmayacağına varılabilmektedir (Tanrıverdi, 2013, 1054).

Smith, iman kavramını odak yaparak dinlerin değişmez biçimde kurumsallaşmalarını insanlığın inancının gerçek durumunu göstermediğini düşünmektedir. Smith tarafından, tekil dinlerin “doğru”, “gerçek” hâllerini anlamak için iman kavramının ölçüt yerine geçirildiği bir indirgemeci eğilimden bahsetmek olası görünmektedir. Öyle ki, Smith'e göre, iman'ın ilgilendiği nesne, “Hıristiyanlığın veya Budizm'in ardında veya ötesinde”dir (Smith, 1964, 17). Yani tekil dinler, kendilerinin ötesinde olana doğru yönelmişlerdir. Bu durumda, imanın asıl nesnesi bütün dinlerin ötesinde konumlandırıldığında, hiçbir dinin bu nesneye erişim bağlamında üstünlüğünün kalmadığı bir görüşe erişilebilir. Ancak bu noktada akla bir soru gelmektedir: Bahsedilen iman nesnesinin kavranma durumları arasında doğru-yanlış farkı yok mudur? Bu sorunun yanıtı için dinî önermelerin dikkate alınması gerekmektedir.

1.2. K. Ward'a Göre Dinî Çoğulculuğun Dinamikleri

Modern dönemin dünya görüşüne ait olan bazı unsurlar, dinlerle ilgili dinî çoğulcu bir yaklaşıma geçişte takip edilebilecek olan ve sırf din üzerine düşünmeden kaynaklanmayan etkenler arasında sayılabilirler. Söz konusu unsurların, dinlerle ilgili düşünce değişimine neden oldukları görülmektedir. Ward'ın da bu unsurları dikkate alarak din kavramı üzerinde bir tür yeniden-düşünmenin gereğini vurgulamasından dolayı, Modern dönemde dinî inançlara yönelik görüşlere; ayrıca dinî çoğulcu yaklaşımı temellendiren argümanların kaynağı olarak kültürel çeşitlilik ve dinî deneyim ile ilgili Ward'ın görüşlerinin açıklanmasına bu başlıkta yer verilmektedir.

1.2.1. Dinî Çoğulcu Yaklaşımında Dinî İnancın Durumu

Ward, son yüzyılda, dünyadaki kutsal metinlere, asıl dillerindeki biçimleriyle ulaşmada büyük artış olduğunu ve İslâm, Hinduizm ve Budizm içindeki, önemli orta çağ-felsefi çalışmalarının yeniden keşfedildiğini açıkladıktan sonra, bu durumun, liberal Hıristiyanlığı, “diğer dinlerden öğrenilebilecek bir şeyler olabilir” düşüncesine götürdüğünü ifade etmektedir. Bu düşüncenin asıl nedeni, Hıristiyanlığın diğer dinlerden “daha güçlü rasyonel temellendirme”ye sahip olmadığına inanılmasıdır. (Ward, 1990, 222) Dinlerin temellendirme bakımından birbirine üstünlüklerinin olmadığı bir ortamda, bir din mensubunun, başka bir dinden öğreneceği konuların olduğunu kabul edebileceğine varılmaktadır. Diğer dinlerde, kendisi için öğrenim olanakları olabileceğini düşünen bir dinî çoğulcu, kendi bağlı olduğu dine karşı nasıl bir tutum içindedir? Bu tutum, dinlere yönelik nasıl bir bakış-açısından kaynaklanabilir? Sorular, dinî çoğulculukta dinin epistemolojik durumunun nasıl görüldüğü ile ilgilidir.

Peter Byrne (1950-) dinî çoğulcu yaklaşımı, dinlere eleştirel bakmaya; “eleştirel ve tarihsel bilgileri” dini değerlendirmede araç yapmaya bağlı görmektedir. Dinî çoğulculuk, Byrne’e göre, “sorduğu sorular” ve “entelektüel kaynakları” açısından, “epistemik liberalizm” içinde sınıflandırılabilir. Burada epistemik liberalizmin, inançları “yanlışlanabilir, soruşturmaya açık ve değişimi mümkün” olarak değerlendirilmesine gönderme yapılmaktadır (Byrne, 1995, 27). Epistemik liberalist düşünce geleneğinde kabul edildiğine göre, “geçicilik” bilginin doğasına aittir. Bilginin doğası hakkındaki bu yargı, çeşitli toplumların ve kültürlerin varlığının göz önüne alındığı bir ortamda gündeme getirilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, bu farklı bilgi ve inançların varlığı, epistemik bir yönü ifade ederken; kişilerin farklı bilgilerini ve inançlarını dile getirme ve dahası kişilerin bilgi ve inançları temelinde eylemde bulunma hareketlerinin savunulması, özgürlükçü (liberalist) yönü ifade etmektedir (Tebble, 2016, 3-5). Epistemik liberalizm düşünce geleneğinde, dinî inanç için de diğer bilgi ve inançlar gibi geçici ve eleştirilebilir olma özellikleri kabul edilebilir. Dinî inançlarla ilgili bu kabul, kişiyi, kendi dinî inancını mutlak doğru görmeyeceği bir sonuca ulaştırabilir. Bu sonuç, Ward’ın ifade ettiği “diğer dinlerden öğrenilebilecek bir şeyler olabilir” fikri ile uyumlu görünmektedir. Dolayısıyla, Ward’ın bu fikri, inananın kendi dinî inançlarının eksikliğini ve geçiciliğini reddetmediği, kişinin kendi dinini mükemmel bir inanç sistemi olarak düşünmekten vazgeçtiği bir tavrı gerektirmektedir.

Dinî inanca sahip olmanın gerekçesi ile ilgili soruyu, Hick, dinî deneyim ile yanıtlamaktadır. Hick, dinî deneyimi, dinî inancın temeli olarak açıkladıktan sonra, bu temellendirmenin tüm din taraftarları için geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Ancak o, görüldüğü kadarıyla, dinî inançların tamamına bağlanmayı zorunlu bulmamaktadır. Çünkü bazı dinî inançlar, kişinin kendi yaşadığı dönemin bilgilerini yansıtmayabilir. Hick, bu açıdan baktığında, “bir kişinin, gerçekliğin bazı yönlerini yanlış şekilde deneyimlerken bazı yönlerini doğru şekilde deneyimlediği” düşüncesi kendisine uygun görünmektedir. Hick’e göre, bu düşünceye bağlı olarak “İsa’nın hastalık ile ilgili ve dünyayla güneş arasındaki ilişki ile ilgili deneyimi, modern tıp ve astronomi bilgisi ile çatıştığı için” hatalı olarak değerlendirilebilir (Hick, 1989, 219-220). Hick’in dinlerle ilgili görüşünde, dinî deneyime bağlı temellendirmenin bütün dinler arasında eşit gerekçelendirme nedeni olarak kabul edildiği, dolayısıyla Ward’ın bahsettiği gibi bir din adına “daha güçlü rasyonel temellendirme”nin reddedildiği bir anlayış vardır. Ayrıca Hick’in, dönemin bilgilerine uymadığı için dinî inancı (bilgiyi) reddetmenin mümkün olduğunu düşünmesi, epistemik liberalizmdeki bilginin geçiciliği savı ile uyumludur.

Adnan Aslan (1963-), dinî çoğulcu paradigmanın gelişimine, “küreselleşme”nin yapıcı etkisi olduğundan bahsetmektedir. Aslan’ın anlatımına göre, küreselleşme, “iletişim teknolojisindeki gelişim ve bilgi ve haberin taşınma hızındaki artış” ile ortaya çıkan bir fenomendir. Böylece, dünya genelinde iletişim artışının, dinler-arası etkileşimi de arttırdığı anlayışı, dinî çoğulcuların dikkat çektikleri bir noktadır. Fakat Aslan, küreselleşmenin kaçınılmaz bir sonuç olarak — Hick’in geliştirdiği biçimiyle — dinî çoğulculuğu getirdiği yaklaşımını yadsımaktadır (Aslan, 2004, 98-100).

Dinî çoğulcu paradigmanın kurucu fikrinin, diğer dinlerin doğruluk iddialarının tanınması ile ilgili olmaktan ziyade, kişinin kendi dinini ölçüt derecesine yükseltebilecek kesinliğe sahip olamamasıyla ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Bu düşünce için İ. R. El-Faruki’nin (1921-1986) antik çağlarda, dinlere dair tutum değişimi ile ilgili yaptığı bir açıklama örnek olabilir.

Faruki, klasik antik çağlarda, diğer dinlerle ilgili çalışma yapmanın neredeyse bilinmediği; diğer insanların dinlerinin, onların kim olduklarından ayrı düşünülmediği (yani “düşman, köle, müttefik, barbar” kimliğindekiler en nihayetinde yabancı idiler ve dinleri de ilgilenmeye değer değildi) biçiminde bir tespitte bulunmaktadır. Faruki, diğer dinlere karşı hoşgörünün ve merakın, Yunan düşünürlerin “kendi dinlerine olan inançlarını kaybettiklerinde ve onun tutarsızlıklarını ve yanlış iddialarını eleştirmeye başladıklarında ve tanrıların ahlaksızlıklarını kınamaya başladıklarında” geliştiğini söylemektedir (Al-Faruki, 1986, 14).

Dinî çeşitlilik problemini ve dinî çoğulculuğu, belirli bir tarihsel dönemin entelektüel devinimi içinde görmeye çalışmaktayız. Devinim ile aynı zamanda, dinî konularda teolojik-felsefi açıdan sorunsal bir ortamın varlığına gönderme yapmaktayız. Bakış-açımız için tamamlayıcı bir yaklaşım, Alan Race'in (1951-), Protestan teolog Max Warren'dan (1904-1977) onaylayarak aktardığı bir düşüncede bulunabilir. Burada Warren, 'Hıristiyanlık ve agnostik bilim arasındaki çatışmadan doğan sorun' ile 'Hıristiyanlık ve diğer inançlar arasındaki karşılaşmadan doğan sorun'u kıyaslamaktadır. Warren'ın ilk sorunu ikincisine oranla "çocuk oyuncuğu" saydığı ifade edilmektedir (Race, 1982, 3).¹¹ Warren'ın değerlendirmesinde, diğer dinlerle karşılaşmadan kaynaklı soruna ek, ortada bir din ve bilim çatışması olduğuna dair işaret bulunmaktadır. Bu çatışmanın, 19. yüzyıl Avrupa'sında düşünürleri, dini, akla göre biçimlendirmeye yönlendirdiği söylenebilir. Sonuçta böylesi yönlendirme ile şekil alan din, Düccane Cündioğlu'nun (1962-) açıkladığı gibi "akılla bulunmuş olan, aklın yarattığı ve benimsediği din" anlamına gelen "Akıl dini"dir (Cündioğlu, 1996, 3). Dolayısıyla dinin artık akla açıklanan değil aklın açıkladığı bir konu hâline geldiği söylenebilir. Dinî çoğulcu düşünce, din-bilim arasındaki çatışmadan kaynaklı sorunun olduğu ortamda gelişmektedir. Bu durumda, diğer dinlerin doğruluğunu, geçerliliğini tanıma, kişinin kendi dinine olan güveninin azaldığı durumun ardından gerçekleşebilmektedir.

Dinî çeşitlilik probleminin gündeme gelmesinin, dinleri tanımada artış yaşanmasıyla ilgili sayılması, tarihsel gerçeklikle tam uyuşmamaktadır. N. King'in işaret ettiği gibi dinî çeşitlilik yeni bir fenomen değil yüzlerce yıldır bilinen bir gerçekliktir ama bu fenomenle ilgili farkındalık her dönemde aynı olmamıştır. King, Modern dönemde bu farkındalığı arttıran etkenin "liberal demokrasinin ortaya çıkması ve eş zamanlı olarak kilise ve devletin ayrılması" olduğunu iddia etmektedir. Bahsedilen etken, farklı dinden insanların görece barış ve güvenlik içinde bir arada yaşadıkları ortamı sunmuştur (King, 2008, 830). Buna bağlı olarak da dinî çoğulcu yaklaşım, probleme bir çözüm önerisi sunmaktadır. Burada, diğer dinlerin farkına varılmasındaki artış, diğer dinlerdeki doğruların da tanınmasını sağlamıştır. Dinî çeşitlilik ve dinî çoğulculuk arasındaki ilişkinin bu şekilde betimlenmesi, çeşitliliğin farkına varılmasını, çoğulculuğun düşünsel nedeni olarak göstermektedir. Ancak, dinlerin farkındalığındaki artışın, doğrudan dinî çoğulcu yaklaşımı ortaya çıkararak, tamamen barışçıl ve olumlu bir karşılaşmayla tasvir edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Phan, Asya dinlerinin teolojik gelişimlerinde, kolonyalist ve emperyalist baskının etkin olduğuna değinmektedir. Bu baskının ortadan kaldırılması için,

¹¹ Warren'ın aktarılan görüşüne, R. Acar da dinî çeşitliliğin — özellikle Hick'in çoğulcu yaklaşımının — din olgusunu nasıl etkileyebileceği üzerine düşünmeye çağrı yaptığı bağlamda yer vermektedir. Bkz. (Acar, 2007, 12-13).

Phan, dinlerde bulunan “sosyo-politik özgürlük mesajını vurgulama” yöneliminden bahsetmektedir (Phan, 2021, 138). Yani kolonyalistler ve emperyalistler, Asya dinleri ile karşılaştıklarında, çoğulcu bir tutum benimsememişlerdir. Çoğulculuğun düşünsel nedeninin, diğer dinlerin farkına varılması ile ilgili olmadığını, kişinin kendi dininin diğer dinlerden üstün olmadığını kabul ettiği bir bilinç değişimi yaşamasıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Tüm bu açıklamalardan hareketle, dinî çoğulcu paradigmanın, dinlerin bilim ile çatışkılı görünmelerinden kaynaklı bir kriz ortamının etkisi altında yükselmeye başladığını düşünmek makuldür. Dinî çoğulcu yaklaşımda, hiçbir din mükemmel durumda görülmemektedir. Dinin bu durumu modern dönemde gelişen bilim ile ilişkisine, eleştirel yöntemin dinî metinlere uygulanmasına bağlı olarak açıklanabilir.

1.2.2. Dinî Çoğulculuk Açısından Modern Dünya Görüşü

Modern dünya görüşü, dinî çoğulcu paradigmaya nasıl bir alt-yapı hazırlamaktadır? Dinî çoğulcu yaklaşım için, modern dünya görüşüne içkin hangi fikir ve yöntemler aracılığıyla destekleyici argümanlar sağlanmaktadır?

J. Macquarrie, çoğulculuğun Modern zamanlarda, özellikle Reformdan sonra dinî hoşgörünün artması ile ortaya çıktığını söylemektedir (Macquarrie, 2001, 13). Diğer yandan, Modern dönemi niteleyen sekülerleşme, Berger’e göre, “toplum üzerinde, dinî kurumların etkisinin kaybı olduğu kadar insanların bilincinde, dinî yorumlara olan güven kaybı” (Berger-Luckmann, 1995, 36) ile belirmektedir. Dinî çoğulcu paradigmanın gelişim aşamalarında, Modern dönemde dinle ilgili bu iki uyumsuz görünen yaklaşım — dinî hoşgörünün artması ve dinî olana dair güven kaybı — yer alabilmektedir.

M. Albayrak, dinî çoğulcu paradigma için “sosyo-kültürel, teolojik, ahlaki ve ontolojik” şeklinde dört temel tespit etmektedir. Ontolojik temel ile kısaca Modern dönemdeki bilimsel ve diğer gelişmeler ile Hıristiyanlığın ontolojik kabullerinin uyumsuzluğunun, dinî çoğulculuğa yönlendirdiği açıklanmaktadır (Albayrak, 2003, 38-42). Ontolojik temeldeki durumun, Berger’in işaret ettiği şekilde dine ilişkin güven kaybına kaynaklık ettiği düşünülebilir. Bahsedilen güven kaybı, bir dinin otoritesini zayıflatarak o dinden diğer dinlere karşı hoşgörülü bir tutumun doğmasını sağlayabilir.

Teolojik-ahlaki temellere karşılık gelebilecek bir dinî çoğulcu düşünce yönelimine, Ward'ın düşüncesinden örnek verilebilir. Ward, Doğal Hukuk düşüncesinin Hıristiyan gelenekte, Aristoteles bağlamında kabul edildiğinden bahseder. Ama Hıristiyanlıkta bu düşüncenin ataerkil bir biçimde ve dinî hüküm altında olduğu, dolayısıyla insanın memnuniyetinin Tanrı'ya ibadetle gerçekleşeceğinin kabul edildiği açıklanmaktadır. Ward'ın anlatımına göre, Reform sonrası dönemde, çoğu Hıristiyan, Roma Katolik Kilisesinin yetkisini reddeder ve Tanrı'ya itaat etmenin bazı kurumların veya dinî metinlerin buyrukları ile özdeş olmadığı düşüncesinin yolu açılır. Ward, Tanrı iradesinin, insanın memnuniyetini önemseydiği kabul edildiğinde, bu iradenin, düşünce ve ifade özgürlüğüne, çeşitliliğe, hoşgörüyeye izin verilen ideal bir topluma işaret edeceğini ve gerçekten insanı iyi eden şey konusunda, psikolojik ve sosyal araştırmalarda temellenen insan memnuniyeti ile ilgili bir görüşe işaret edeceğini (Ward, 2018, 160) düşünmektedir. Yani anlaşılana, Tanrı iradesi, insanın memnuniyetini istiyorsa, bunun gerçekleştirileceği yolda kendinden başka kurumların veya kişilerin otoritesine boyun eğilmesine izin vermez. Dolayısıyla Berger'in bahsettiği güven kaybı, Katolik kilisesine karşı duyulmaktadır. Ward'ın yaklaşımı, insanın memnuniyetinin gerçekleşeceği yeri, dinî metinler ve kurumlar olarak sınırlamaz. Ward'ın burada insan memnuniyetinin sağlanması için, Katolik kilisesine karşı görüş bildiren yaklaşımı, dinî otoritenin yerine psikoloji ve sosyoloji araştırmalarını kaynak göstermektedir.

Hick, modern bilginin ve “birbiri içine geçmiş dinî tarih”in, dinî çoğulcu yaklaşıma entelektüel temel oluşturduğunu kabul etmektedir (Hick, 2012, 55). Çoğulculuğa elverişli ortamı sağlayan modernliğin Berger tarafından betimlenmesi, özellikle çoğulculuğun epistemolojik olarak nasıl yapılandırıldığının sezgisini verebilir. Berger'e göre, “kesin, güvenli bilgi”nin zayıf görüşlerin içinde erimesi; “gerçeklikle ilgili kesin yorumlar”ın hipotezlere dönüşmesi; inançların zevk konusu olması; buyrukların önerilere dönüşmesi, ve bu değişimlerin bilinçte tekdüzelik (flatness) etkisi yaratması, modernlik ile birlikte görülür. Anlaşıldığı kadarıyla, Berger'in bahsettiği tekdüzelik, bilinçteki içerikler arasında ‘daha kesin bilgi’, ‘değişebilir görüş’ gibi derecelendirmenin olmadığı ve böylece bilincin tek katmanlı bir biçim aldığı, derinliksiz bir bilinç hâlidir (Berger-Luckmann, 45-46). Bahsedilen tekdüzelik bilgi bakımından bir ayırım yapmanın da ortadan kalktığı bilinç durumunu ifade eder. Kesin bilginin görüşler ile yer değiştirdiğinin ifade edildiği nokta, dinî inançlarla ilgili kesinlikten de vazgeçildiği bir aşamayı gösterebilir. Bu aşamada artık dinî hoşgörünün artmasından bahsedilmeye başlanabilir. Çünkü bir inanç karşısında diğerlerinin geçersiz sayılabileceği

zemin yitirilmiştir. Yitirilen zemin kalıcı bilgiye olan güven zeminidir, ki yerine Berger'in tarif ettiği pragmatik yaklaşımların geçtiği anlaşılmaktadır.

Berger'e göre, modern bilim, "gizeme karşı tahammülsüz ve doğa-üstü nedenler yerine rasyonel açıklamalar arayan bir zihin yapısı" geliştirmiştir. Modern dönemde gelişen teknoloji ise yalnızca mühendisleri değil modern teknolojik makineleri kullanan herhangi birini de "gündelik yaşamın tüm sorunlarına karşı son derece ilişkisel ve pragmatik yaklaşımlara alışık hale" getirmiştir. Dolayısıyla Berger'e göre, bilim ve teknoloji sekülerleşmenin itici gücü konumundadırlar (Berger, 1992, 28). Dinin bu seküler ortamdaki genel durumu, Berger'in bilimi ve teknolojiyi üretenler tarafından dinin nasıl algılandığı konusundaki tarifıyla anlaşılabilir. O, dinin, bilim insanları tarafından "düşünülemez" olarak mühendisler tarafından ise "gereksiz" olarak görüldüğünü belirtmektedir (Berger, 1992, 26).

Modern dünya görüşünün din konusunda epistemolojik açıdan yaptığı değişim iki etkene bağlı açıklanabilir. Bu etkenlerden biri yeni bilimsel veriler diğeri eleştirel yöntemdir. Ward'a göre bu iki etken vahyin mutlak güvenilirliği hakkındaki düşüncüyü değiştirmiştir (Ward, 1988, 24).

Ward'ın bilimsel gelişmeleri ve dinî öğretileri karşılaştırarak vardığı yargı, Kutsal Metinlerin doğa bilimlerin yükselişinden önce ortaya çıkmış oldukları için bu metinlerdeki evren görüşlerinin yanlış olduğudur (Ward, 1994, 283). Bu durumda, ona göre, öncelikle evrenle ilgili dinî öğretilerin, tamamen literal anlamda anlaşılmasından vazgeçilmelidir. Çünkü örneğin yaratılış ile ilgili dinin öğretileri ile evrim teorisinin açıklamaları aynı amacı taşımazlar. Ward bu durumda iki alan arasında, evrim teorisinin — varlığın amaçsız sürdüğü iddiası gibi — bazı yorumları dışında, çatışkının olmayacağını varsayar (Ward, 1994, 295). Ward, din-bilim arasındaki uzlaşmazlığı çözmek için kullandığı yöntemi din-din arası farklılığı çözümlenmede de etkinleştirir. Yani Sami ve Hint gelenekleri insanın amacı hakkında (eskatolojik anlamda) farklı öğretilere sahip görünürlerken Ward bu farklılığın seviyesini, her iki öğretiyi literal okumaktan uzaklaşarak azaltmayı önermektedir. Çünkü her iki gelenekte de "acıdan ve hırstan bireyin özgürleşmesi" hedeflenir. Her iki gelenekte de fiziksel evrenin ötesinde gelecek yaşam beklentisi bulunur (Ward, 1994, 298-299).

Modern dünya görüşünün din kavramı ile ilgili değişime neden olan ikinci etkeni, eleştirelliktir. Eleştirel yöntemin din alanında da uygulanması, din hakkındaki görüşleri nasıl yönlendirmektedir? W. M Watt'ın (1909-2006) düşüncelerine bakıldığında, eleştirel yöntem, dinlerin gerçek bilgiye erişebilmelerinin aracısına karşılık gelmektedir. Watt dinlerin, taraftarlarına, dünya hakkında ve diğer dinler hakkında doğru bir anlayış sunmakla görevli

olduklarını düşünmektedir. Dinlerin bu görevi başarabilmeleri, Watt'a göre, temel doğrularını, "Batı entelektüel bakış-açısı" ile uyumlu kılabilmelerine bağlıdır. Bu bakış-açısı, dinleri Tanrı'ya inanma sorunu ve "tarihsel ve edebi eleştiri" ile karşı karşıya getirir (Watt, 1995, 96, 101).

Ward, "küresel dinî farkındalık" durumu olarak adlandırdığı din anlayışını, "eleştirel bilincin yükselişi", "tarihsel değişim ile ilgili ve insan bilgisinin kültürel olarak etkilenen özelliği ile ilgili farkındalık" öğelerine bağlı olarak açıklamaktadır. Ward'ın dünya görüşünün bahsedilen öğeleri, dinleri, küresel bir bakış açısından görmeye yönlendirmektedir. Çünkü açıklanan dünya görüşü içinde, insanın bilgiye erişimindeki sınırlılığı hesaba katılmaktadır. Bu sınırlılık dinî doğrulara erişim konusunda da geçerli sayılmaktadır. Bu nedenle Ward, küresel bir ağın dışında kalmayı, kabile dinlerinin durumu ile benzeştirmektedir. Kabile dinleri kendileri dışındakileri dikkate almayabilirler ama bu durumda onlar, dünyayı gerçekte olduğu gibi bilmekten uzaklaşırlar. Ward'a göre, modern dünyada, büyük kutsal metinli inançlar, kabile dinleri ile benzer konumdadır. Eğer büyük dinler de kendi metinlerini kendine yeten bir kesinlik ve eksiksizlik içinde görürlerse, "dünya hakkında çağdaş bilimsel bilginin bütünüyle" ilişki kuramayacaklardır. Ward'a göre, kendi sınırlarına kapalı dinler, diğer dinî geleneklerin fark ettiği bazı doğrulardan mahrum olabilirler (Ward, 2001b, 225). Ward'ın açıklamalarına bakılarak söylenebilir ki insanın bilgi edinme sürecinde, "küresel ağın dışında" kalması, kendi kültürel ve tarihsel sınırlarının içinde kalması demektir. Bu sınırlar, Modern bilimlerle dinler arasında bağlantı kurarak aşılabilir. Dinlerin bu bağlantı içine girmelerinin meşruluğu, onlardaki tarihsel ve kültürel sınırlılıkların yani eksikliklerin tanınmasından kaynaklanır.

Ward, dinî metinlere eleştirel bakış açısından baktığında, dinî metinleri kimin yazdığı; yorumların kime ait olduğu; bu yorumların bağlamlarının ne olduğu ve neden o şekilde yazıldığı gibi soruların doğduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, ona göre, tarihçiler için geleneklerin zamanla değiştiği ve bu değişimin nedenlerinin keşfedilmesinin gerekliliği şeklindeki farkındalık açığa çıkmıştır. Bu farkındalık ile kutsal metinlerin yanılmazlığı inancı zayıflamıştır. Ward'a göre, inananlar, "tanıklığın otoritesi" üzerine bazı tarihsel ifadeleri kabul edebileceklerdir. Bununla birlikte o, inananlara, çoğu güvenilir tarihçilerin — özellikle kaydedilen tarihsel olaylar, olay yaşandıktan çok uzun süre sonra yazılmışsa — tarihsel doğruluk iddiaları konusunda daha agnostik bir tutum sürdüreceklerinin farkında olmaları gerektiğini hatırlatmaktadır (Ward, 2018, 159-160).

Ward'ın dinî metinlerin yazımı ile ilgili sorduğu sorular Watt'ın sınıflandırmasındaki "edebi eleştiri"; dinî metinlerdeki olayların doğruluğuna yaklaşımı, "tarihsel eleştiri" ile

ilgilidir. Bahsedilen eleştirel yöntem, bütün dinî metinler için aynı derecede ihtiyaç duyulur mu? Sorunun yanıtı ile ilgili bir ip ucu olarak Watt'ın görüşlerine yer verilebilir.

Watt, İslâm'da — Kur'an, İnciller gibi yeniden düzenlenmediği için — edebi eleştiri yönteminin uygulanmamasının problem çıkartmayacağını ama İslâm'ın, — örneğin, Peygamber ve halifeler döneminin ideal dönem olduğu kanaatine ters düşen olaylar da yaşandığı gerekçesiyle — tarihsel eleştiri açısından daha fazla problemleri olduğunu iddia etmektedir (Watt, 1995, 101). Watt'a göre İslâm'ın içeriğine, tarihsel eleştiri yöntemi ile bakılmalıdır. Watt, anlaşılan, İslâm'ın "ideal dönem" iddiasını eleştirmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinin ideal dönem olmadığı, Watt'a göre, tarihsel eleştiri yöntemiyle açığa çıkabilmektedir. Fakat Watt'ın ideal dönemi "mutlak ideal" olarak aldığı söylenerek onun iddiasına karşı çıkılabilir. Örneğin ilk dönem İslâmiyet'te köleliğin kaldırılmasının keskin bir şekilde gerçekleştirilmediği düşünülerek bu durumun insan yaşamı için bir "ideal dönem"e aykırı olduğu, köleliğin bugünün ideal toplumunun özelliği olarak kabul edilemeyeceği iddia edilebilir. Bu bağlamda İslâm'ın bazı düzenlemeleri o dönem için "ideal"dir, ama "mutlak" değildir. Fakat düzenlemelerin ereği olan köleliğe karşı özgürlüğe değer verilmesi ideal bir dönem için mutlak özellik olarak görülebilir. Watt'ın İslâm'ı "ideal dönem" ifadesi üzerinden tarihsel eleştiriye konu ederken anakronist bir yorum yaptığı söylenebilir.

Ward'a göre, eleştirel yöntem, kutsal metnin doğruluğuna otorite temelinde inanılmasını engeller. Eleştirel yöntemin kutsal metinlerin güvenilirliğini zayıflatmasına rağmen Ward, eleştirel yöntemin İncillere (gospels) uygulanmasını "entelektüel bir zorunluluk" olarak görmektedir. Eleştirel yöntemle incelenen kutsal metinler, inanılırlıklarını kaybetmeyecekler midir? Ward, dinî anlatılara inancın kaybolmaması için, eleştirel yaklaşımın kutsal metinler üzerindeki yıkıcı etkisinin, "güven ilkesi" (principle of trust) ile dengelenmesini gerekli bulmaktadır. Güven ilkesinin rolü, kutsal metinlerle ilgili eleştirel bulguları metinlerin doğasına uygun biçimde değerlendirme ile ilgilidir (Ward, 1994, 233-234, 243).

Modern dünya görüşünün içeriğini oluşturan ögeler olarak sayılabilecek olan bilimsel veriler ve eleştirel yöntem, din konusuna bakmanın mercekleği gibi konumlandırılabilir. Ward, bu mercekleğin karşısına geçirilen dinlerden, onların tam doğruluğa sahip olmadıkları yansısını almaktadır.

J. Bowden (1962-2012), Avrupa Aydınlanması ile başlayan geleneğin dine karşı dikkate değer bir düşmanlık gösterdiğinden ve doğal bilimlerin teorik ve pratik başarısıyla birlikte dinî inancın "zamanı geçmiş" gibi görülmeye başlandığından söz etmektedir. Fakat o, dinin tekrar güçlendiğini fark etmektedir. Bowden dinin güçlenmesini iki yoldan izlemektedir. Bunlardan

biri köktencilerin (fundamentalists) hareketi diğeri “dine karşı belirgin bir manevi açlık” gösterenlerin hareketi olarak tarif edilmektedir. İkinci hareketin ayırt edici noktası, — seküler toplumlarda Yahudiliğe Hıristiyanlığa ve İslâm’a diğeri büyük inançlar ile eşit bir konum verilerek — dinin doğruluk iddiası taşıyan içeriği ile fazla ilgilenilmemesidir (Bowden, 2005, 14-15). Bowden dinin doğruluğu konusundaki ilgisizliğin sorunları çözmediğini, “doğru (true) din ve sahte (fake) din arasındaki çatışma”nın bugünün problemi olmayı sürdürdüğünü; doğruluk-sorusunun “ilgisiz veya cevaplanamaz”, “tartışmaya açık olmayan” olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu problemin çözümü için, büyük dinlerin Avrupa Aydınlanmasından gelen “iç görülerin yardımına başvurabilecekleri”ne dikkat çekilmektedir (Bowden, 2005, 15).

Ward Bowden’ın düşüncelerine yakın bir görüşle, gerçeğin keşfine dair ilginin din ve manevi konulardaki çalışmalarda da önemli olduğunu düşünür ve dinin öğretisel boyutuna, değişmez gerçeğin kesin bir bildirim olarak değil gerçeğin bir araştırması olarak bakılabileceğini ve bakılması gerektiğini iddia eder. Ward’a göre bu bakışın önerisi, asıl/otantik dinî anlayışın içeriğini, ‘çok çeşitli, kültürel ve tarihsel olarak etkilenmiş yollar içinde algılanan aşkın değer bir gerçekliği ile dönüştürücü kişisel bir karşılaşma’ olarak tanımaktır (Ward, 2018, 163). Dinleri, “çeşitli kültürel ve tarihsel olarak etkilenmiş yollar”dan geçen fenomenler olarak görmek de onlar arasında eşitleyici bir bakış açısı olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla Ward’ın, dinî gerçeğin araştırmasını yapmak için farklı dinleri dikkate alabilecek bir din çerçevesi benimsediğini söyleyebiliriz. Bu çerçevenin kurulumunda gerekli yöntem ve bilgiler, Modern dünya görüşünün ürünüdür.

Ward’a göre, her dinî gelenek, çağdaş bilimsel çerçevede kendi inançlarını yorumlayarak bu bilimsel gelişmeler karşısında kendi tavırlarını gösterecek ve dinlerin bu tavırları onları birbirine yaklaştırabilecektir. Onun düşüncesinde, dinlerin bu yakınlaşması da “dünyanın farklı inanç gelenekleri, kendi temel vahiyssel paradigmalarını daha geniş bir kozmik bağlam ile yeniden birleştirdikçe” ortaya çıkabilecektir (Ward, 1994, 302). Dinleri, bilimsel gelişmeler ile uyumlu kılma çalışmasının dinleri birbirine de yaklaştıracığı öngörülmektedir. Bu yakınlaştırma iki nedenle açıklanabilir. İlk olarak, dinler, kendi tarihsel, kültürel sınırlılıklarının ötesine geçerek yeni bilimsel verilerle uyumlanacaklardır. Ward’ın bahsettiği bilim odağındaki yakınlaşma fikri, Öklid’in “aynı şeye eşitler, birbirine de eşittir” (Öklid, 2015, Birinci Önerme/21) önermesindeki mantıkla gidilen bir tahmine benzemektedir. İkinci neden, eleştirel yöntem ile yaklaşılan dinlerin, tarihsel ve kültürel etki altında geliştikleri noktasında ortaklık gösterdiklerinin anlaşılmasıyla ilgilidir. Ayrıca edebi eleştiri yönteminin kutsal

metinlere uygulanması sonucu, dinî anlatıların doğruluğundan kuşkulandırılması, mutlak doğru dinin olmadığı yargısından dolayı yine dinî çoğulculuğa doğru uygun koşulları oluşturabilmektedir.

1.2.3. Dinî Çoğulculuk Açısından Kültürel Çeşitlilik

Kültürel çeşitlilik dinî çoğulcu bir yaklaşımla nasıl ilişkilidir? Kültürün dine dolaylı veya doğrudan etkisi nedir?

Çoğulcu bir yaklaşımın varlığı çeşitliliğin varlığına bağlıdır. Fakat çeşitliliğin bir fenomen olarak varlığının bilinmesi, çeşitlilik karşısında çoğulcu bir bakış açısı geliştirmek için yeterli değildir. Öncelikle var olan çeşitliliğin değerli olduğu kabul edilmelidir. On dokuzuncu yüzyıla kadar, çeşitlilik karşısındaki tavırda, bahsedilen değere yer verilmediği; kültür kavramının toplumların yalnızca kendi kalıtını ifade edecek biçimde sınırlandırıldığı; kültür kavramının bu klasik anlamına göre, toplumlar tarafından kendi kültürleri dışındaki diğer kültürlerin “geri ve medeniyetsiz” sayıldığı bir bakış açısı söz konusudur (Murphy, 2003, 34). Kültür teriminin on sekizinci yüzyıla dek tekil anlamda kullanılması, kelimenin “kültürler” şeklindeki çoğul kullanımının on sekizinci yüzyıl sonunda J. G. Herder (1744-1803) tarafından başlatılması (Oğuz, 2011, 126), o tarihe dek kültürel çeşitliliğin dikkate değer görülmediğine işaret edebilir. Bu şekilde dar açıdan bakıldığında, çeşitlilik anlamlı görünmeyecektir.

Kültürün dinin oluşumuna etkisi, iki farklı biçimde açıklanabilir. Bunlardan birinin örneği S. Muhammed Nakib el-Attas’ın (1931-) açıklamalarında bulunmaktadır. Attas, Hıristiyanlığın “Vahyedilmiş Kanun”ları (şeriat) olmadığı için Roma kanunlarını özümsemek zorunda kaldığını ve vahiy tarafından kurulmuş “tutarlı dünya görüşü”ne sahip olmadığı için Yunan-Roma düşüncesinden alımlama yaptığını ifade etmektedir (al-Attas, 1993, 28-29). Etkilemenin bu biçiminde, dinin öz yapısına, kültürün “dil, ekonomi, bilim, teknik/teknoloji, tarih, din, sanat, devlet, ahlak, hukuk, siyaset, eğitim, felsefe” (Özlem, 2016, 32) gibi temel öğelerinden bazıları eklenmektedir. Sonradan eklenmeden başka, dil gibi, kültürün öğelerinin dine en başından içkin olduğu durumdan da bahsedilebilir. Kültürün dini diğer etkileme biçimi, dinî deneyim bağlamında gündeme gelmektedir. Bu bağlam, “vahiy deneyiminin kültürel olarak koşullu doğası”nı (Knight, 2024, 131) vurgulamaktadır. Dolayısıyla kültürlerin çeşitliliği ile dinî deneyimlerin çeşitliliğinin nedeni açıklanabilmektedir ki kültürün dine bu etkisi dikkate alınarak dinî çoğulcu yaklaşıma yönelme olabilmektedir. Nitekim Ward’a göre, dışlayıcı ve hoşgörüsüz dinî inançlara, “tüm dinleri etkileyen tarihsel ve kültürel değişimlerin bilgisini önemsemez göründükleri için” karşı çıkılmaktadır (Ward, 2019,

203). Ward'ın bu düşüncesi, tarihsel kültürel değişimlerin dinler üzerindeki etkisinin dikkate alınması ile dinî çoğulculuk arasında bir ilişkinin olduğuna işaret edebilmektedir.

Hick, tümevarımsal bir yöntemle dinî çoğulcu yaklaşıma ulaşırken kültürel çeşitliliğin dinî çeşitliliği ortaya çıkardığına dair bir öncüle yer vermektedir. Hick, dinler hakkında iki tespitte bulunmaktadır. Bunlardan biri, dünyada farklı kültürlerden insanların farklı dinî deneyimleri sonucu çeşitli İlâhî kavramlara ulaştıklarıdır. Diğeri ise tüm dinî geleneklerde ulaşılan ve ifade edilen İlâhî kavramlar ile sınırsız olup insanın deneyimleyemediği kendinde Gerçek (Real an sich) kavramı arasında bir ayrımın varlığıdır. Hick bu kavram çiftlerinin, Hıristiyanlıkta “Tanrı'nın sonsuz ve ebedi bağımsız varlığında Tanrı ve bizimle ilişkili ve bizim tarafımızdan bilinen olarak Tanrı”, Hindu düşüncesinde “kendinde Nihaî, tüm insan kategorilerinin ötesinde nirguna Brahman ve sonlu bilinçlere bilinen olarak Nihaî, saguna Brahman”, Yahudi ve Müslüman mistik düşüncesindeki kendinde Gerçek'in “en Soph ve el Hak” olarak bulunduğunu kabul etmektedir. Hick'e göre kendinde Gerçek birdir, fakat ona dair farklı deneyimler ortaya çıkabilir. Bu düşünce, Hick'in söylemiyle “çoğulcu hipotezin temelinde yatmaktadır.” (Hick, 1985, 39-40). Hick, farklı dinî deneyimlerde, algılananın aynı nihaî ilahî Gerçeklik (ultimate divine Reality) olmasına rağmen farklı Gerçeklik algılarının olmasını, “sayesinde Gerçeklik'in çeşitli şekillerde algılandığı mercekler oluşturan insan kültürlerinin tarihsel çeşitliliği”ni neden göstererek açıklamaktadır (Hick, 1985, 94). Hick'in dinî çoğulculukla ilgili uslamaması, şöyle ifade edilebilir:

- I. Dinî deneyim dünya genelinde rastlanabilir bir fenomendir.
- II. Her dinde insan tarafından deneyimlenebilen ve deneyimlenemeyen olmak üzere iki boyutlu Gerçeklik anlayışı vardır.
- III. Deneyimlenemeyen Gerçeklik bütün dinlerde aynıdır.
- IV. Dinî deneyimle erişilen Gerçeklik kavramları çeşitlidir.
- V. Dinî deneyimle erişilen Gerçeklik kavramlarının çeşitliliği, kültürlerin çeşitliliğinden dolaydır.
- VI. Dinlerdeki çeşitli Gerçeklik kavramlarının hepsi aslîdir.
- VII. Dinî çeşitlilik probleminin çözümü dinî çoğulcu yaklaşımdır.

İfade edilen bu düşünce akışında, V. Maddede yer alan iddianın, dinî çoğulcu bir görüşe yönlendirdiği söylenebilir. Çünkü, dinlerdeki çeşitli Gerçeklik kavramları arasında yalnızca bir dindeki aslî olup diğerlerinin bozulmuş (tahrif) olduğu savunulmamaktadır. Bu nedenle Ward'a göre, vahiyssel geleneklerin hiçbiri salt ve eksiksiz değildir (Ward, 1994, 186-187).

Ward'ın vahiyssel geleneklerle ilgili bu iddiasına tezin ikinci bölümünde detaylı yer verilmektedir.

Ward'ın Sami toplumu ve Hint toplumu arasında tarihsel kültürel alt yapılarla ilgili yaptığı karşılaştırma, onun, farklı Tanrı anlayışlarının gelişimi hakkında nasıl bir bakış açısına sahip olduğunu örnekleyebilmektedir. Ward'ın anlatımına göre; Yahudiler, göçebe bir toplumken Veda temelli din, yarı göçebe kabileler arasında ortaya çıkmıştır. Yahudiler, İlahî bir güç tarafından kölelikten kurtarılmayı ve “daha medeni, güçlü ve başlıca yıkıcı milletler arasında” bir vatan bulmayı arzularken köle olmayan Aryanlar hükmetmek için geniş ve bereketli bir yer aramaktaydı. Yahudilerin peygamberî gelenekleri İlahî kurtuluşa, rehberliğe ve vaat etmeye inancı, kendi deneyimledikleri türden tüm baskı sistemlerinin yargılanmasına inancı ortaya çıkardı. Zorlu ve güvensiz dünyada Yahudi peygamberleri barış ve güvenlik hayaliyle konuştular. Sonuçta Yahudi peygamberleri, içinde buldukları toplumun baskılarına karşı çıktıkları gibi onların dinî inançlarına da, Kenan'da kabul edilen tanrılara da karşı çıktılar. Aryanlar ise Hindistan'daki aborjin yerlilerini ortadan kaldırmadan kendilerine katarak onların tanrılarını da kabul ettiler ve onların durumunda, milletler hakkında peygamberî yargıda bulunmaya gerek yoktu. Ward Aryanların, Yahudiler gibi, daha iyi bir gelecek için güdüleri olmadığını, onlarda döngüsel zamanla ilgili doğa dininin ve doğal güçlerle birliğin farklı bir yönde geliştiğini anlatmaktadır (Ward, 1994, 135-136).

Ward'ın iki dinle ilgili bu tarihsel anlatımında, farklı toplumsal koşulların dinleri biçimlendirmedeki etkisine dikkat çekilmektedir. Ward, bu koşullar odağında, hiçbir dinî geleneğin “nihaî gerçeklik hakkında tam ve son doğruya sahip olma iddiası”nda bulunamayacağını savunmaktadır. Ward'ın bu konudaki gerekçesi epistemolojiktir. Farklı kültürlerin farklı dinî görüşler geliştirmeleri, bu dinî görüşlerin doğruluğunu içinde doğdukları kültüre bağımlı kılar. Ward, doğruluğun “bir grubun söylediklerinin ‘onlar için’ gerçekten doğru olduğu” anlamda görelî olduğunu kast etmemekte ancak nesnel doğruluğun, bir toplumun kendi anlayış ve değerlendirme seviyesine göre kavranabileceğini anlatmaktadır (Ward, 2019, 64). Yani doğruluk, içinde olduğu topluma bağlıdır. Ama bu doğruluk, Gerçek'e dair bir kavrayış sunma açısından içinde doğduğu toplumu aşabilir. Kısaca kültür, Gerçek'e ulaşmada, dil gibi, belirli araçlar sunmakta ama aynı anda, Gerçek'e erişmede sınırlayıcı bir etki yapmaktadır. Dolayısıyla Ward'ın bakışından bakıldığında, Gerçek'i kavramaya tek bir kültürün sunduğu olanak, birçok kültürün sunabileceği kavrayış fırsatlarına oranla daha yetersiz olacaktır.

Sonuçta, Gerçek’i kavrama yolunda, sınırlı tarihsel ve kültürel yapılı bütün dinlerin edinimlerine doğruluk payı vererek onları dikkate alma önerisi, dinî çoğulcu bir yaklaşımın benimsenmesidir. Ward, İlahî varlığın (Divine) çok yönlü olabilme durumundan dolayı, farklı dinlerin Gerçek’e dair farklı tanımlamalarının, “hiçbirinin diğerlerine karşı ikincilleştirilmesi”ne gerek duymadan, Tanrı’ya yönelik yollar olduklarını kabul etmektedir (Ward, 2019, 63). Bu noktada dinlerin kültürel sınırlılıklarının savunulması ile dinlerin evrensellik iddiaları arasında bir uyumsuzluk görülebilir. Bir dinin hem evrensel olduğu hem kültürel koşullara bağlı olduğu nasıl kabul edilebilir? Dinlerin kültürel koşullar içinde sınırlandıklarını savunan dinî çoğulcu yaklaşımda, dinin evrenselliği fikri nasıl sürdürülebilmektedir?

Attas, İslâm’ın evrensel bir din oluşunu, İslâm vahyinin tarihi aşan zaman-ötesi olması ile ilişkilendirmektedir. Ona göre “geleneksel” (tradational) sözcüğü İslâm dini bağlamında kullanıldığında, “tarihin içinde ortaya çıkan ve kültürden meydana gelen yaratıcı insan hareketinden kaynaklanan” anlamda bir gelenekten bahsedilmez. Attas’a göre burada gelenek, Tanrı’dan gelen talimat ve vahiy tarafından oluşturulmuştur. Bu bağlamda geleneğin, “Kutsal Peygambere” ve İbrahimî ‘geleneğin’ Peygamberlerinin dinî yoluna ve yöntemine” gönderme yaptığı belirtilmektedir (al-Attas, 1993, 30-31). Attas’ın düşüncelerine bakılarak insanın oluşturduğu geleneğin ve kültürün, tarihi aşan zaman-ötesi yani evrensel bir nitelik taşımadığı söylenebilir. Peter Byrne ise evrensellik fikrini, dinlerin yöneldikleri nesneden dolayı sabit tutmaktadır. Byrne’e göre, dinlerin kültürel koşullara bağımlılıkları, onlarla ilgili “radikal görelî” bir din anlayışına yol açmaz, çünkü dinler kutsal (sacred) ve aşkın (transcendent) bir odağa bağlanırlar (Byrne, 1995, 22). Byrne’ün kültürel çeşitliliğin içine yerleştirilen dinlerin bütünüyle kültürel görelî bir biçim almalarını ve evrensel anlamlarını kaybetmelerini, dinlerdeki kültür-üstü odağa gönderme yaparak engellemek istediği söylenebilir. Ancak burada söz konusu evrensellik, belirli bir dinin evrenselliği olamaz.

Dinlerde aşkın nesneye yönelerek O’na karşılık verme, dinlerin kendisini evrenselleştirir mi? Bu bölümün başında din kavramının tanımından bahsedilirken, dinin, özsel tanımlama bakımından, insanın doğa-üstü veya aşkın bir varlığa yönelmesi olarak tarif edildiğine yer verilmekteydi. Byrne’ün dinin evrenselliğini, dinin bu özsel tanımına başvurarak savunduğu söylenebilir. Dolayısıyla Byrne’ün bu savunusu ile yani insanın yöneldiği varlığın aşkınlığına bakılarak dinin evrenselliği açıklanamaz. Bu bakış açısı, sadece bahsedilen “aşkın ve kutsal nesnenin evrenselliği”ni gösterebilir.

Ward'ın çoğulcu yaklaşımında, hiçbir dinin “bütünüyle doğru” olabileceği ve tüm doğrulukları içerdiği” kabul edilmemektedir. Bunun yerine Ward, “mutlak bir doğruluk” (an absolute truth) olduğunu lakin farklı dinlerde — dinler, tarihsel ve kültürel değişimlerden etkilendikleri için — bu mutlak doğruluğun bazı kısımlarının bulunduğunu iddia etmektedir (Ward, 2019, 202-203). Bu bakış açısından, hiçbir dinin evrensel olmadığı sonucu çıkarılabilir. Ward gibi düşünüldüğünde, eğer din adına evrensellikten bahsedilecekse, bu, dinlerin kendilerinin değil dinlerde bulunan doğruların evrenselliğini ifade edebilir.

1.2.4. Dinî Çoğulculuk Açısından Dinî Deneyim

Dinî çoğulcu paradigma kapsamında dinî deneyimin epistemolojik konumlandırılışı nasıldır? Ward, dinî çoğulculuk ile dinî deneyim arasında bir ilişki kurmakta mıdır? Bu sorular, bahsedilen dinî deneyimin konu edilme biçiminin çerçevesini belirlemektedir.

Ward, dinî deneyimi “manevi gerçekliğin (spiritual reality) kişisel bir kavranışı” olarak tarif etmektedir. Ona göre dinî deneyim, “güçlü bir biçimde kişi-göreceli”dir (Ward, 2008a, 90). Hick, Gerçek'in (Real) varlığının “doğrudan insan ruhunu (psyche)” etkilemesi ile gerçekleşen dinî deneyimi “mistik deneyim” olarak adlandırmaktadır. Mistik deneyim, “maddi çevremizde beliren” bir Gerçeklik algısıyla ortaya çıkmadığı için dinî deneyimin farklı bir biçimidir (Hick, 1989, 165).

Ward, Kant'ın “Aklın Antinomisi” tezinden, Hick'in dinî çoğulcu paradigma için bir argüman çıkardığını söylemektedir.¹² Bahsedilen argüman, kişinin, diğerlerinin dinî

¹² Ward'ın Hick'e gönderme yaparak alıntılıdığı argüman, Hick tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Biz, diğerleri değilken, bir parçası olduğumuz geleneğinkiyle birlikte kendi dinî deneyimimizin geçerli olduğunu mantıklı bir şekilde iddia edemeyiz.” Hick için bu tutum, “kendimizin dayandığı bir dayanağı diğerleri için de onaylamakla ilgili entelektüel Altın Kurala sadık kalma” gereğince benimsenmelidir (Hick, 1989, 235). Kant, Aklın Antinomisi'nin İkinci Kesim'inde, sav ve karşı-sav arasındaki çatışmada ortaya çıkan durumu, “hiçbir önesürüm, herhangi bir başkası karşısında üstün gelecek bir konumda değildir” şeklinde açıklamaktadır. Kant'a göre, çatışan savlar, “kendinde çelişkisiz olma” ve “usun doğasında kendi zorunluluğunun koşullarını bulma” gibi olumlu niteliklere sahip olabileceklerdir. Ancak savın biri bu niteliklere sahipken “karşısav da kendi önesürümünü kendi yanında eşit ölçüde geçerli ve zorunlu zeminlere” dayandırdığı için aklın çatışması (antinomi) sonlanmaz. Kant'ın aklın antinomisi tezinde, birbirine karşı savların, eş-değerliliklerinin kabulünden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu kabul, savlarla ilgili bir onaylama değil, onların geçerliliklerinin eşitliği ile ilgilidir. Çatışan savların eş-değerde geçerli olmaları, savların kendilerinin eş-değerde gerçek olduklarına değil denetlenemez olduklarına bağlıdır. Çünkü bu savlar, Kant'ın açıklamasıyla, “deneyimden bir onay alma umudu beklemedikleri gibi bir çürütülme korkusu da duymazlar.” (Kant, 2019, 290-291). Hick'in argümanı için Kant'ın aklın antinomisi tezinden çıkarılabilecek ilkenin, ‘geçerli olma durumları hakkında aralarında üstünlük bakımından ayırım yapılamayan savların eş-değer geçerli olduklarının kabul edilmesi’ olduğu söylenebilir. Fakat düşünülebilir ki dinî inancın

deneyiminin değilken kendi dinî deneyim biçiminin geçerli olduğunu mantıklı olarak iddia edemeyeceği ile ilgilidir. Ward, Kant'ın aklın antinomisi tezinden hareketle türetilen argümanı, önermesel bir düzende sunmaktadır. Burada vurgu, iki kişinin birbiriyle çelişen iki iddiayı, kendi deneyimleri temelinde kabul ederlerken iki kişinin de iddialarına inanmada, karşıt neden olmadığında, gerekçelendirilmiş sayılmaları üzerinedir. Dolayısıyla çelişik iddialar arasında seçim yapılamadığı için, üçüncü bir yol olarak bu iddiaların “kendinde-Gerçek ile ilgili değil görünüşle ilgili doğru oldukları” savunulmaktadır (Ward, 1994, 313-314).

Dinî deneyimin kişi-göreceli olduğu tespiti, peygamberlerin deneyimleri söz konusu olduğunda ne ifade etmektedir? Ward'a göre, peygamberler de kendi dinî deneyimlerinde önceki ön bilgilerinin etkisinden bağımsızlaşmazlar. Ward deneyime bağlı (experiential) vahiy alma varsayımından bahsederken, İslâm dini örneğinde, Hz. Muhammed'in kendi kültürü aracılığıyla eriştiği fikirlerin ve imgelerin dinî deneyimine etki ettiğini açıklamaktadır (Ward, 2008a, 172-173). Ward'ın dinî deneyimi etkileyen etkenler ile ilgili yaklaşımı, Hick'in çoğulcu paradigmasında yer alan bir yaklaşımdır. Hick “nesnel, bilinenin zihninde, onun düşünce kalıbına göre bilinirler” ilkesini, dinî deneyime uyguladığını söyler (Hick, 2012, 102). Dinî deneyimin gerçekleşmesinde gündeme getirilen kültürel, düşünsel, dilsel etkilerin, deneyimin sınırlarını da akla getireceği açıktır. Ward, bu sınırlara bakarak bir sonuç çıkarmaktadır: “Farklı görüşlerin farklı rasyonel faillere akla yatkın görüneceğini kabul edebiliriz, çünkü bizim deneyimimiz ve bilgimiz sınırlıdır.” (Ward, 2008a, 175). Ward, dinî deneyimin ciddiye alınması durumunda, onun herhangi bir dinî gelenek ile veya herhangi bir inançlar kümesi ile sınırlandırılmayacağını söyler. Çünkü dinî deneyimin ortaya çıkışı ile ilgili insanlığın çeşitli kültürleri içinde kayıtlar vardır. Dolayısıyla Ward dinî deneyimin insanlık genelinde rastlanabilir olmasını, insanın “manevi kavrayış yetisi (kapasite)” olarak değerlendirmektedir

gerçekliği kabul ediliyorsa, aklın antinomisi tezinin tamamı ile dinî deneyim arasında analogi kurulabilir değildir. Kant'ın tezinde, akli antinomiye düşürerek karşıt savların ortaya çıkmasına yol açan neden, çatışan dinî inançların nedenine de açıklama yapılırsa, dinî deneyimlerin de — antinomilerin oluşumunda aklın yanlış kullanımı gibi — duyu yanılgılarından kaynaklandıkları sonucuna ulaşılabilir. Bu sonuç, Kant'ın tezinin bütünüyle uyumlu olur, fakat Hick'in dinî deneyimlerin gerçeklikle ilişkili oldukları iddiasıyla uyuşmaz. Hick'in yaptığı gibi Kant'ın tezinden hareketle, çatışan dinî deneyimlerin hem eş-değer olduklarını hem de gerçek olduklarını kabul edebilmek için Kant'ın görüşünden farklı bir bakış açısı gerekmektedir. Bu bakış açısına bir örnek, yine Ward'ın anlatımıyla, Hegel'in Aklın çatışkısı tezine yaklaşımında bulunabilmektedir. Ward'a göre Hegel, “Aklın çatışkısını, insan akli tarafından kavranamayan ama kavramak için daha yüksek rasyonel sezgi formu gerektiren bir gerçekliğin doğasına dair ipucu olarak görmeye başladı.” Bkz. (Ward, 2007, 162). Hegel'in ipucu olarak gördüğü antinomi, bu ipucunun götürdüğü gerçekliğin kavranması ile çözümlenebilecektir. Hegel'in felsefesinde, antinomilerin çözümünün, karşıt savların daha üst bir kavramda birleştirilmesi ile yapıldığı açıklanmaktadır. Bkz. (Cengiz, 2014, 177). Özetle Hegel'in Aklın çatışkısını yansıtan savları, daha üst bir gerçeklik kavramında sentezleme yöntemiyle uzlaştırdığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Hick'in dinî çoğulcu yaklaşımında, dinlerdeki karşıt Tanrı kavramlarını Nihai Gerçek kavramı ile uyumlu kılarak onaylaması hakkında, Hegel'in antinomilere dair çözüm yöntemi ile düşünüldüğünde, daha tutarlı bir açıklama sunulabilir.

(Ward, 2008a, 86). Anlaşılan “manevi kavrayış yetisi”, dinî deneyimin evrenselliğini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla farklı kültürlerde gelişen dinî deneyimler dikkate almaya değer bulunmaktadır.

Ward’ın yaklaşımında, peygamberler dâhil dinî deneyim yaşayan kişilerin, kendi dönemlerinin güncel bilgileri, yaşam süreleri, yaşadıkları çevre ve kültür, erişebildikleri kaynaklar tarafından etkilenmeleri nedeniyle onların dindeki otoriteleri sınırlı sayılmaktadır (Ward, 1994, 308). Dinî deneyimlerden birinin din alanında tam bir otorite ile yetki sahibi olmadığı kabul edildiğinde, bütün dinî deneyimlerin din haritası yapbozunun (puzzle) birer parçasını oluşturduğu düşünülebilir. Her bir parça, diğer bir parçayı yerinden etmeksizin haritadaki yerini alarak bütünü ortaya çıkarabilmektedir. Ancak yapbozun uyum içinde bütünlüğü kurmasını engelleyebilecek bir soru söz konusudur. Yani, dinî deneyimler arasındaki çatışkılar nasıl uyumlu olabilir? Birçok çatışan mistik algıların varlığı dikkate alınarak “mistik algılardan (mystical perceptual) ya yalnızca biri güvenilirdir ya da güvenilir mistik algı yoktur.” (Dastmalchian, 2013, 302)¹³ çıkarımı yapılabilmektedir. Dinî deneyimlerden kaynaklı çatışkılar hakkındaki soru ile ilgili Hick ve Ward farklı yanıtlar üretmektedirler. Bu yanıtlar üçüncü bölümün konusu olmaya daha uygun olduğu için, burada yalnızca Hick ve Ward’ın görüş birliği içinde oldukları noktaya yer verilecektir.

Hick’in “entelektüel altın kural”ı, kişiye kendi dinî deneyimini kabul ettiği gibi diğer dinî deneyimleri de kabul ettiği bir tutum önermektedir (Hick, 1989, 235). Ward’ın dinî deneyimlerle ilgili tutumu da genel anlamda bu şekildedir. Ward, “bir deneyim biçimini diğerleri karşısında tercih etmek için çok az neden” olduğunu ve “deneyim çeşitliliği ne kadar büyükse manevi olanla ilgili kavrayışın yüksek olasılıkla o kadar yeterli olacağını” varsaymanın makul olduğunu düşünmektedir (Ward, 2008a, 178). Sonuçta Hick ve Ward, dinî deneyimler arasında üstünlük ayrımı yapılamayacağı üzerinde uzlaşmaktadırlar. Ayrıca Hick ve Ward dinî deneyimin nesnesini, özel bir dine ait kavramla ifade etmezler. Her ikisi de dinî deneyimde “Gerçek” veya “manevi gerçeklik” ile bağ kurulduğunu kabul etmektedirler. Bu noktada belirtmelidir ki Hick ve Ward arasındaki düşünsel ayrım, Gerçek’e dair kavramlarında, yani bu Gerçeklik’in “ne olduğu” bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Dinî deneyimi betimlemek için Hick ve Ward tarafından onaylanan üç kabul vardır. Birincisi, dinî deneyimlerin nihaî bir Gerçek’e ilişkin olduklarıdır. İkincisi, dinî deneyimlerin kişinin bilişsel ve çevresel yapısının etkisinde gerçekleştikleridir. Üçüncüsü de dinî deneyimin

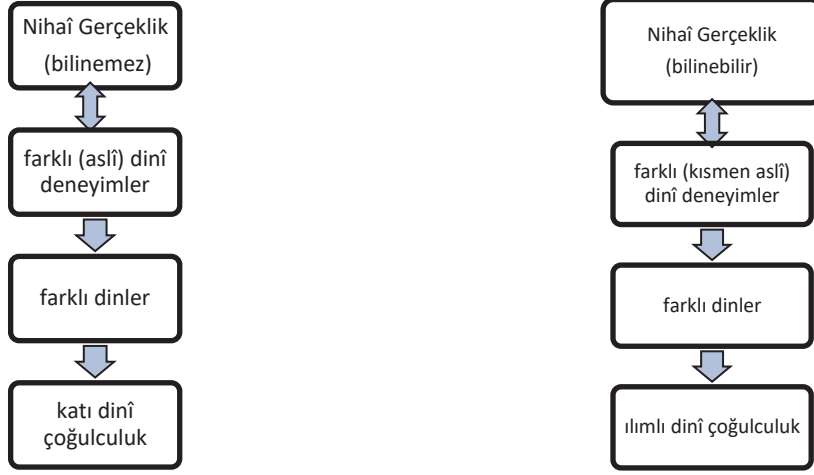
¹³ Dastmalchian William Alston’ın “mistik algı” yaklaşımının sonuçlarının, dinî inançların çeşitliliği konusuna genelleştirilebileceğini ifade etmektedir (Dastmalchian, 2013, 302).

Ward'ın deyimi ile “manevi kavrayış yetisi” olarak farklı kültürlerden insanlar tarafından yaşandığıdır.

Farklı dinî deneyimlerde, epistemolojik bakımdan birinin diğerine üstünlük kurabileceği bir ayırım olmadığı Hick ve Ward tarafından kabul edilmektedir. Sonuçta yöntem olarak dinî deneyim, dinler arasındaki benzerliği simgelemektedir. Dinî deneyimden Gerçeklik ile ilgili farklı inançların ortaya çıktığı durumda, dinî çoğulcu bir yaklaşım nasıl korunabilir? Bu soruyla ilgili iki farklı temel yanıt verilebilir. Bunlardan birinde Hick'in savunduğu gibi Gerçek'in insan anlayışına göre bilinmez olduğu, bu nedenle deneyimlenen Gerçek ve kendinde Gerçek (Real an sich) ayırımının yapıldığı görüş (Hick, 1989, 237); diğer yanıtta ise Ward'ın savunduğu gibi Gerçek hakkında birtakım doğrulara erişilebilir olduğu görüşü (Ward, 1994, 315) vardır. Hick'in görüşünde tüm dinî deneyimlerden gelen Gerçek'le ilgili kavramlar, kurtuluşsal etkililiklerinden dolayı asli (authentic) sayılırken (Hick, 1985, 44) Ward'ın bakış açısında, bu kavramların Gerçek'e uygunluğu bakımından ayırt edilebilecekleri iddia edilmektedir (Ward, 2019, 136). Hick ve Ward arasındaki Gerçek'in kavranması ile ilgili bu farklı görüşler, onların çoğulcu yaklaşımları arasındaki katı ve ılımlı ayırımının çıkış noktalarından biridir.

Hick'in düşündüğü gibi bir din kavramının eksik yönü, İsmail Raci al-Faruki'nin (1921-1986) eleştirisiyle açıklanabilir. Faruki dinin “kişisel olduğu kadar nihaî olduğu varsayılan bir gerçeklikle ilgili deneyim” şeklinde ifade edilen “modern” tanımını eksik bulmaktadır. Ona göre bu tanımları tamamlamak için, “deneyimlenen nihaî gerçeklik kavranmalı ve anlaşılmalıdır; ifade edilmeli ve açıklanmalıdır; bireysel ve toplumsal eylemlerde emirleri kabul edilmeli ve bu eylemler ile ona karşılık verilmelidir.” (al-Faruqi, 1986, 13) Faruki'nin ifadesinde, nihaî gerçekliğin bilinmez olmadığını düşündüğüne dair işaret vardır. Onun işaret ettiği nokta, genel biçimde, yani “nihaî gerçeklik tamamen bilinmez değildir” anlamında düşünülürse, Faruki'nin bu düşüncesi, Hick'in düşüncesi ile zıtlık, Ward'ın düşüncesi ile uzlaşma içinde görülebilir.

Hick'in ve Ward'ın dinî deneyim ve çoğulculuk arasında kurdukları ilişki soldan sağa *tablo 1.1* ve *tablo 1.2* biçiminde gösterilebilir. Hick ve Ward, dinî deneyimleri, yöntemsel açıdan tüm deneyimciler açısından kabul etmede hemfikir görünmektedirler. Ancak dinî deneyimin kaynağı hakkındaki görüşleri farklı olduğu için dinî çeşitliliğe karşı yaklaşımları da farklılaşmaktadır.



Bkz. Tablo 1.1 ve tablo 1.2. Dinî çoğulculukla ilişkili olarak dinî deneyimde Nihai Gerçeklik'in bilinebilirliği / bilinemezliği. (soldaki tablo Hick; sağdaki tablo Ward ile ilgilidir.)

Bu bölümde Ward'ın din kavramının tanımına yaklaşımı, din kavramının modern düşünce ile değişimine dair görüşleri dinî çoğulcu paradigmanın gelişmesine etki eden faktörler bakımından incelendi.

Ward, din kavramının modern dönemde çeşitli dinleri kapsayacak şekilde geniş düşünölmeye başladığını; modern dönemin eleştirel düşünce şeklinin din alanına da uygulandığını; modern bilimsel açıklamaların dinlerdeki bazı inançlarla uyumsuz olduğunu düşünmektedir. Ona göre, modern dönemde geliştirilen edebî ve tarihsel eleştiri yöntemleri de dinlerle ilgili bakış açısında değişikliğe neden olmaktadır. Bahsedilen eleştiriler ile dinlerin içinde geliştikleri kültürden etkilenmiş ve bu kültürler tarafından şekillendirilmiş olduklarının vurgulandığı bir din anlayışı kabul edilmeye başlanmaktadır. Ward'ın din anlayışında da dinlerin İlahî bir kaynağa bağlı olduğu kadar kültürel bir alan içinde biçim alışlarının vurgulandığı izlenmektedir. Dinlerin kültürel, tarihsel biçimli oldukları kabul edildiğinde, dinlerden herhangi birinin kural-koyucu olarak seçilebilecek bir mutlaklık taşımadığına hükmedilebilmektedir. Bu yargı, dinî çoğulcu görüş için bir argüman sağlamaktadır. Son olarak Ward'ın, dinî inancın kaynağı olan dinî deneyimin, yine kültürden bağımsız bir inanç oluşturmayla sonuçlanmadığını, nitekim birçok farklı dinden ve kültürden insanın aynı yöntem, dinî deneyim aracılığı ile farklı inançlar geliştirdikleri gözlemine bağlı olarak dinî çoğulcu yaklaşımı, dinleri açıklamada daha doğru bir bakış açısı saydığı söylenebilir.

Düşünceyi dinî çoğulcu görüşe yönlendirmede konu edilen unsurlar arasında, bu unsurların dikkat çekici olan etkisi, dinlerde otorite kaybına yol açmalarıdır. Örneğin modern bilim, bazı dinî inançlarla çelişkili görüldüğünde, dinî inancın yanılmazlığı fikri sarsılmaktadır. Yine tarihsel ve edebî eleştiri yöntemi, dinlerin mükemmel olmadıklarını düşünmeye

yönlendirebilmektedir. Dinlerin mükemmel olmadığı düşüncesi, dine, kural-koyucu yetki tanımamayı getirmektedir. Bu durumda dinler arasında birinin doğru diğerlerinin yanlış sayıldığı bir iddianın geçerli bir biçimde savunulabileceği düşünülmemektedir.

Herhangi bir dinin diğerleri arasında en doğru olduğu fikrinin Ward tarafından nasıl reddedildiği, onun dinlerin kaynakları sayılan vahiy konusuna yaklaşımında temellenebilmektedir.

İkinci bölümde K. Ward'ın dinî çoğulculuk bağlamında teolojik görüşlerine yer verilecektir. Dinî çoğulculuğun temel kavramı olan Nihâî İlahî Gerçeklik kavramı bu bölümde Ward'ın eleştirileriyle incelenmektedir. Ward'ın Tanrı, vahiy, “karşılaştırmalı teoloji” ile ilgili görüşleri nelerdir? Bu görüşlerin dinî çoğulculukla ilişkisi nedir? soruları ikinci bölümde incelenmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

K. WARD'IN TEOLOJİK PERSPEKTİFİ

2.1. Dinî Çoğulcu Paradigmada Numen Kavramı: İlâhi Nihâî Gerçeklik

Farklı dinlerde farklı Tanrı kavrayışlarının olması uygun şekilde nasıl açıklanabilir? sorusu dinî çeşitlilik kapsamındaki problemlerden biridir. Bu soruya çoğulcu paradigmadan gelen cevapların, “bilinemez Nihâî Gerçeklik” (Ultimate Reality) kavramı odağında oluşturulduğu görülmektedir.

Farklı dinlerde farklı isimler ile anılan ve farklı özellikler ile betimlenen Tanrı tasavvurlarının varlığı, dinler tarihi çalışmalarının tespit ettiği bir olgudur.¹⁴ Bu tanrı tasavvurlarından hangisi gerçek ile uyumludur? Dinlerin insanları inanmaya çağırdıkları birbirinden farklı Tanrı anlayışlarının hepsi aynı anda doğru olabilir mi? Dinî evrende tanıtılan çeşitli Tanrı tasavvurları hakkında kabulcü veya retçi yargılarda bulunmanın doğruluk ölçütünden söz edilebilir mi?

Hick dinlerdeki Tanrı anlayışlarının gerçeklikle ilgili durumlarını, numen/fenomen ayırımına dayanarak açıklamaktadır. Bu numen/fenomen ayırımının epistemolojik temeli de Kant'ın felsefesinde bulunur. Hick, Kant'tan sonra numen epistemolojik ilkesinin “modern psikoloji, bilgi sosyolojisi ve bilim felsefesi” içinde kabul edilip geliştirildiğine dikkat çeker. Hick'e göre numen ilkesi bir “farkında olma (aware)” edimidir: “Biz kendimizin ötesindeki gerçekliğin her zaman farkındayız.” (Hick, 1985, 92; Hick, 2012, 50). Bu durumda Hick, numen kavramını, ‘kendimizin ötesindeki bir gerçeklik’e karşılık olarak kullanmaktadır.

Kant'ın ise numen kavramını, fenomen kavramının bir sonucu olduğunu söyleyerek rasyonellik üzerinden kurduğunu görmekteyiz. Kant'a göre, “sürekli olarak bir daire içinde dönüp durmayacak” görüngünün numenle bağlantısı kurulmalıdır (Kant, 2019, 202). Dolayısıyla Kant'ın numen kavramı, fenomen kavramının gönderimi ile fark edilebilir. Hick'in numen konusunda, insanlarda bir farkındalık olduğunu söylemesi nasıl anlaşılabilir?

¹⁴ Bkz. Tek Tanrılı dinlerin Tanrı kavrayışlarıyla ilgili bir çalışma için bkz. (Peters, 2005); Tanrı kavrayışlarıyla ilgili, tarihi devirlerin kronolojik düzeninde karşılaştırmalı yöntemle yapılan bir çalışma için bkz. (Karağuz, 2013).

Hick, numen/fenomen ayrımının Modern Avrupa'ya Kant tarafından tanıtıldığını söylemektedir (Hick, 1985, 92). Hick için birinci yorum daha olasıdır. Kısaca Hick'in bahsettiği "kendimizin ötesindeki Gerçeklik'e dair" farkındalık, Kant'ın felsefesinden kaynaklanmaktadır.

Hick'e göre, dinlerde Gerçeğin kavramları ve tasavvurları fenomenolojik yönden aynı değildir; aynı olan şey farklı biçimler almakla birlikte "insan varoluşunun ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümü"dür (Hick, 1985, 92-93). Hick bu dönüşümü kısaca "kurtuluş" terimiyle ifade eder. O, kurtuluşun "tüm büyük dünya dinlerinin merkezi konusu" olduğunu düşünmektedir (Hick, 2012, 36).

Kurtuluş düşüncesiyle, Hick dinî çoğulculuğun olanaklılığını savunur. Hick farklı dinî tecrübe biçimlerinde iki temel kavramın odak olduğunu söylemektedir. Bunlar "Tanrı veya kişisel olarak Gerçek" kavramı ile "Mutlak veya kişisel-olmayan olarak Gerçek" kavramlarıdır. Bu kavramlar, İlahi olanla çeşitli insani karşılaşmalarda farklı biçimler alır. Hick bu Tanrı kavramlarıyla ilgili Kişisel Tanrı tasavvuru kapsamında, "Yahweh, Shiva, Vishnu, göksel Baba ve Kur'an Vahiylerinde açığa çıkmış, v.b" kavramlara yer verir. Kişisel-olmayan Tanrı tasavvurları için de "Brahman, Tao, Nirvana, sunyata, dharmakaya" kavramlarını örnek verir. Dinlerdeki farklı Gerçeklik anlayışları veya "Tanrı/Mutlak (Deity/Absolute)" tasavvurları, kurtuluşa yönlendiricidir (Hick, 1985, 92-93).¹⁵

Hick'in dinî çoğulcu yaklaşımında, dinlerdeki *çeşitli* Tanrı/Mutlak anlayışları ile *ortak* kurtuluş yönelimi arasında, *farklılıktan aynılığa* giden bir düşünce izlenebilmektedir. Bu düşüncenin izlemi açık sayılabilsen bile düşüncenin kendisi açık mıdır? Hick'in bir konuyla (Tanrı/Mutlak tasavvurlarının çeşitliliği) ilgili soruna, başka bir konudan (kurtuluş) doğru çözüm üretmesinde tutarsızlık yok mudur? Hick'in çoğulcu felsefesinde, bu soruların cevabı dinî bir numen kavramının kabulüyle verilmektedir. Hick, dinlerdeki ortak kurtuluşun "tek bir nihai zemini" olduğunu koyutlayarak hem çeşitli Tanrı/Mutlak tasavvurları için hem dinlerin ortak kurtuluş amacı için tek bir kökenin var olabileceğini göstermeyi hedefler. Hick'e göre, "beşerî kurtarıcı dönüşümün" tek bir nihai zemini olduğunu düşünmek, "en mantıklı

¹⁵ Hick'in ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüş düşüncesinin, Emmanuel Levinas'ın (1906-1995) "öteki" kavramı odağında yeniden değerlendirildiği bir yaklaşım mevcuttur. Bahsedilen yaklaşım, çoğulculuğun daha çok uygulamadaki (pratik) yeri üzerine eğilmektedir. Hick'in Gerçek-merkezlilik kavramı yerine "öteki-merkezlilik (other-centredness)" kavramı önerilerek kişiler-arası ilişkilerin barış üzerine kurulabilmesine bir zemin tasarlanmaktadır. Bu tasarıya göre, Hick'in çoğulcu yaklaşımında herkes eşit olarak haklı sayılıyor ki bu sonuç, kişilerin bir araya geldiklerinde "el sıkışma"larını gerektirmez. Ama öteki-merkezlilik düşüncesinde, karşılaşma anında, tarafların, teorik meselelerden önce el sıkışmaları gerekli görülmekte ve "öteki"nin acılarını dindirme, temel yapılmaktadır. Öteki-merkezliliğin sorumluluğa dayandığı ifade edilmektedir. Bkz. (Mao, 2018, 2).

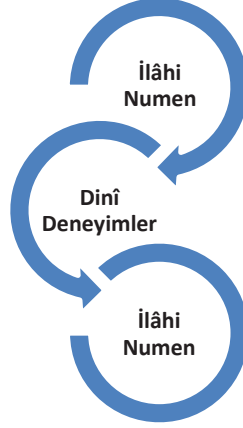
hipotez”dir (Hick, 2012, 104). Hick, nihaî zemine “temelden başlamak suretiyle tümevarım yoluyla” varıldığını ifade etmektedir (Hick, 2012, 77).

Hick’i “Nihaî İlâhi numen” kavramına ulaştıran tümevarımsal yol, dinler tarihinin sunduğu fenomenolojik verilerden başlar. Bu fenomenolojik veriler dinî deneyim ve düşünce şekilleriyle ilgilidir. Hick bu fenomenolojik veri çeşitliliğini yorumlamak istediğini söyler. O, yorumlamacı yaklaşımı konusunda yaptığı bir açıklamada, natüralist eğilimden ayrı olarak amacının, “dinin bir dinî anlayışını biçimlendirmek” olduğunu ifade eder. Bu amaç ile Hick, dinlerdeki Tanrı tasavvurlarına bakarak dinlerin ilahî kendinde Gerçek’e (Real an sich) dair, kişisel/kişisel-olmayan iki tip insanî görüş ortaya koyduklarını ve bu görüşlerin Gerçek’in aslı (otantik) yansımaları olduğunu keşfetmektedir (Hick, 1985, 97-99). Hick ilahî nihaî Gerçek’e dair bu iki tipolojik görüş çeşitliliğini dinî geleneklerin, düşünsel-deneyimsel yollarının farklılığıyla açıklar. Fakat ona göre dinler, “bir tek aşkın Gerçek”e (örneğin İslâm’da, el-Hakk) yönelik yanıtlar verir (Hick, 1985, 102). Hick, dinlerdeki çeşitli Tanrı/Mutlak tasavvurlarının deneyimlerinin ardındaki deneyimlenemeyen ilahî numenal kavramın olduğu iddiasını temel bir “inanç (conviction)” olarak tanımlar. Bu inanç, dinî deneyimin, sadece insanın hayâl dünyasının yanıltıcı bir tasarımı olmadığını onanmasıdır. Sonuçta Hick, dinî deneyimin aşkın bir Gerçek’in etkisinden kaynaklandığı inancının, insanı bir “ilahî nihaî numen” kavramına yönlendirdiğini düşünmektedir (Hick, 1985, 106).

Hick’in koyutladığı ilahî numen kavramı, dinî deneyimlerin gerçekliklerine dair bir kabulün rasyonelleştirilmesi olarak yorumlanabilir. Başka bir deyişle, Hick’in felsefesinde, dinî deneyimlerin gerçekliğine inanç, ilahî numene inançla sonuçlanmaktadır. Fakat Hick’in ilahî numen kavramı ve dinlerdeki Tanrı/Mutlak tasavvurları arasında kurduğu bağlantının izahında bir döngüsellik ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Hick, dinî numen kavramının bir *inanç* eşliğinde, dinî deneyimin sadece insanın hayâl ürünü olmayıp aşkın Gerçek’in de etkisiyle oluştuğuna inanç ile, koyutlandığını söylemektedir. Sonuçta “nihaî ilahî numen” (ultimate divine noumenon); nihaî ilahî Gerçek (ultimate divine Reality) veya aşkın Gerçek (transcendent Reality) ile açıklanmaktadır ki bu terimlerin hepsi aynı kavramla ilgilidir (Hick, 1985, 106).

Çeşitli dinlerdeki çeşitli Tanrı/Mutlak tasavvurlarının ilahî bir numende uzlaştırılabilmesi için, öncelikle bu tasavvurların gerçekliğinin bir güvencesi verilmelidir. Aksi hâlde tüm Tanrı/Mutlak tasavvurları, natüralist yaklaşımın kapsamında kalacaktır. Hick aranan güvenceyi, aşkın Gerçek’in, çeşitli Tanrı/Mutlak tasavvurlarının nedeni olduğuna dair bir temel

inancın onaylanmasında bulunmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla Hick'in dinî numen/fenomen kavramını açıklarken döngüsel bir mantık kurduğu söylenebilir.¹⁷ Buna göre, çeşitli dinî fenomenlerin ötesinde yatan ilahî bir numeni gerekçelendirebilmek için, önce çeşitli dinî fenomenlerin oluşumuna ilahî bir numenin/aşkın Gerçek'in neden olduğuna inanılması gerekmektedir. Bu açıklamanın şema gösterimi *şekil 2.1*'deki gibi olabilir.



Bkz. Şekil 2.1. İlahî Numen'in varlığı ile dinî deneyim arasındaki döngüsel ilişki.

Hick, dinî numenal Gerçek kavramının rasyonelliğini sadece teolojik, felsefi bağlam içinde kalarak göstermeye çalışmaz. O fizik alanından ışığın hem dalga hem tanecik gibi deneyimlenebilmesine karşılık gelen elektro-manyetik radyasyon ile ilgili tamamlayıcılık prensibini, analogik yöntemle, kendinde gerçek ve algılanan gerçek ayrımını açıklarken örnek gösterir (Hick, 1985, 98-99). Ayrıca Hick belirsiz ördek/tavşan resmi ile harita biliminden (“üç boyutlu bir küre” olan dünyanın iki boyutlu yapılmış çeşitli haritalarının hepsinin doğru olduğu) bir açıklamayı yine aynı konuyla ilgili örnek gösterir (Hick, 2012, 43-47). Tüm bu örneklerde aynı gerçekliğin farklı algılanabilme olanaklarına dikkat çekilmektedir. Hick bu örneklerle, “nihaî tanımlanamaz Gerçeklik” düşüncesinin rasyonelliğini desteklemek için yer vermektedir (Hick, 2012, 47). Örneklerde bir gerçekle ilgili yani ışık, resim, dünya ile ilgili farklı tanımlamaların, tariflerin nesnelere uygunluğu söz konusudur. Bu örnekler, analogi yöntemiyle, numenal Gerçek ile ona dair çeşitli Tanrı tasavvurları arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılmaktadır. Fakat numenal Gerçeklik bilinemez olduğu için bu Gerçek'e dair

¹⁶ Örneğin Hick, farklı Tanrı/Mutlak tasavvurlarının, bir aşkın ilahî Gerçek'e (trancendant divine Reality) yönelik bizim çeşitli insani yanıtlarımızı oluşturduğunu söylerken bu teorisinin başka yerde 'kendinde Gerçek (Real an sich) ve insani düşünce ve deneyim olarak gerçek' ayrımına bağlandığını ifade etmektedir. Bkz: Hick, 1985, 92). Ayrıca, dinî numen/fenomen ayrımıyla ilgili daha detaylı bir açıklama için bkz. (Acar, 2007, 72-76).

¹⁷ Hick'in “Gerçeklik-merkezliliğe dönüşüm” ile “bir tek aşkın Gerçek” arasında kurduğu ilişkinin döngüsel bir usamlama olduğu, Tomis Kapitan tarafından da tespit edilen bir durumdur. Kapitan, buradaki sorunun, Hick'in Gerçek'in varlığı hakkında bağımsız kanıt sunmamasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bkz. (Kapitan, 2009, 98).

farklı tariflerin uygun olup olmadıkları belirsizdir. Örneğin Hick'in bahsettiği ördek ve tavşan görüntüsünü taşıyan belirsiz resme bakıp bu iki hayvan dışında bir hayvan algılayan kişinin yanıldığı söylenebilir. Yine ışık dalga ve parçacık dışında başka bir biçimde betimlenmemektedir. Burada nesne ile ilgili farklı tariflerin sınırları, nesneye uygunluğa göredir. Ancak bilinmeyen bir numenal Gerçek tasavvuru, belirsiz ördek/tavşan resminden daha fazla belirsizdir. Bu nedenle Hick'in analogisi, gerçeğe dair farklı algıların olabileceğini rasyonel anlamda desteklese de farklı Tanrı tasavvurlarının bilinmez numenal Gerçek'le ilgili kabul edilebilir tarifler olduklarını desteklemede yetersizdir.

İlâhi numenal Gerçek kavramı, Hick'in dinî çoğulcu hipotezi için bir çekirdek kavram olarak odaktadır. Onun çoğulcu yaklaşımı bu çekirdek kavramın etrafında kurulabilir. Bu çekirdek kavramın rasyonel koyutlanabilir olup olmamasıyla ilgili sorulara ek, koyutlanan bu kavramın ontolojik durumuyla ilgili sorular da vardır. Hick dinî numenal Gerçek'in varlık-olma biçimi ile ilgili soruları, özde epistemolojik boyutuyla sorgulamaya açmaktadır. Öyle ki "Tanrı bir kişi midir değil midir?" gibi ontolojik bir soru, Hick'in düşüncesinde, bir üst soru olan "Tanrı insanla nasıl iletişim kurabilir?" (Hick, 1985, 157) sorusuna ve sonunda asıl epistemolojik probleme, "Tanrı insan tarafından nasıl bilinir hâle gelir?"e (Hick, 1985, 150) bağlanır.

Tanrı/Mutlak ile ilgili bilgimizin, onun hakkındaki konuşmalarımızda açığa çıktığı düşünülürse, burada söz konusu bilgimizin durumu, O'nun hakkındaki konuşmalarımızın incelenmesiyle değerlendirilebilir. Öyleyse dinî bir numenal Gerçek ile ilgili bazı bilgilere, bu numenal Gerçek hakkındaki konuşmalarımızdan doğru erişilebilir. Ama görünen o ki ilahî nihaî Gerçek hakkında en dikkat çeken konuşma, O'nun hakkında konuşulamayacağıdır. İlâhi nihaî Gerçek hakkındaki bu iddiaya (hakkında konuşulamayacağı iddiası) iki temel açıdan bakılabilir. Bunlardan biri, ilahî nihaî Gerçek'e hiçbir insani kavramımızın uygulanamaz olduğunu onaylayan bakış açısıdır. Diğeri ise konuyla ilgili çelişik bir yön olduğunu vurgulayan bakış açısıdır. Birinci yaklaşımın taraftarlarından olan Hick'e göre "nihaî Gerçek daima bir gizem ve sırrına erilemez bir X olarak kalır." (Hick, 1985, 150). İkinci yaklaşımı daha mâkûl bulan Ward ise hem birinci yaklaşımı çelişikliğini çözümleyerek eleştirmekte hem de ikinci yaklaşımın mantıksallığına dair gerekçeler sunmaktadır (Ward, 2019, 123-129).

G. Kaufman'a (1925-2011) göre erişilebilir Tanrı "kültürel bir yapı"dır ve "çoğu açıdan Tanrı kavramının gerçek göndergesi gizemli aşkın bir X" olarak kalmaktadır (Kaufman, 1972, 148). Kaufman'ın bu bakış açısı Tanrı hakkındaki kavramlarımızın, fenomenal Tanrı ya da kültürel bağlam içinde erişilebilir olan Tanrı üzerinde konuşulup tüketildiği sonucuna

ulaştırabilir. Gerçekten de kavramlarımızın hiçbiri ilahî numenal Gerçek'e uygun değil midir? Alvin Plantinga (1932), “kavramlarımız Tanrı'ya uygulanamaz” önermesinin, Tanrı'ya uygulanan bir kavram olduğuna işaret ederek kavramlarımızdan en az birinin Tanrı'ya uygulandığı sonucuna ulaşmaktadır (Plantinga, 2014, 25-26). Hick'e göre ise, “kavramlarımızın uygulanmadığı varlık olma özelliği, kendisiyle çelişmeden kendisini kapsayamaz.” (Hick, 1985, 239). Bu özelliği (kavramlarımızın uygulanmadığı varlık olma), Hick'in görüşündeki gibi düşündüğümüzde, numenal Tanrı hakkında, sonuçta hiçbir bilgi edinemeyiz. Plantinga için de böyle bir sonuç, kendine referansla saçmadır. Çünkü Tanrı hakkında hiçbir şey bilinmeyeceği iddiası, kavramlarımızın kendisine uygulanmadığını da bilmemeyi gerektirir (Plantinga, 2014, 27).

Görüldüğü kadarıyla ilahî numenal Gerçek hakkında, “kavramlarımızın uygulanmadığı varlık” veya “hakkında konuşulamayan varlık” olarak konuşmak paradoksal bir duruma yol açmaktadır. Hick gibi düşünüldüğünde, “kavramlarımızın uygulanmadığı varlık” ifadesi, kendini içermesi çelişik olacağı için bir nitelik ve dolayısıyla bir bilgi sayılmayacaktır. Ama Plantinga'nın ifade ettiği gibi, bu tanımlama yine de nihâî Gerçek hakkında (hakkında konuşulamayacağını/bilgiye erişilemeyeceğini bildiği için) bir bilgi vermektedir. Plantinga gibi düşünüldüğünde, Hick'in tanımlaması, “Nihâî Gerçeklik hakkındaki tek bilgi, O'nun hakkında hiçbir şey bilinmeyeceğidir” biçiminde tutarlı olarak ifade edilebilir.

Ward'ın ilahî numen hakkındaki konuşma problemine yaklaşımı Plantinga'nın yaklaşımıyla ortak yönelimlidir. Her iki düşünür de ilahî bir numene kavramlarımızın uygulanamaz olduğunu ve O'nun hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi reddetmektedirler. Ward, kavramlarımızın uygulanmadığı bir ilahî numen kavramının kusurlu olduğunu, özetle üç açıdan, teoloji, felsefe ve Hick'in iç tutarlılığı bağlamlarında açıklamaktadır. Teolojik bakımdan **bir ilahî Gerçek**'in varlığı ve onun da tüm düşüncelerimize aşkın olduğu iddiası tüm dinler tarafından ortaklaşa benimsenen bir fikir değildir. Ward, en az iki ilahî Gerçek'in (iyi/kötü gibi) olduğu inancını taşıyan bazı dinlerin varlığını hatırlatır. Dahası Hick'in kendinde Gerçek kavramı da birden fazla olmaya açıktır. Çünkü bir, iki v.b kavramlar kendinde Gerçek'e uygulanamaz. Böylece bir iyi ve bir kötü olan ilahî gerçeklikler olabilir (Ward, 2019, 124).

Ward, Hick'in kavramlarımızın uygulanmadığı “bir ilahî numen” koyutunun, dinlerin hepsini kapsamadığı gibi koyutlanan bu varlığın “bir” olduğu iddiası kadar iki-çok olduğu iddiasına da açık olduğuna dikkat çekmektedir. Özetle Ward'ın eleştirisine göre, Hick'in hakkında konuşulamaz bir ilahî Gerçek koyutunun bir yandan ‘iki veya daha çok gerçekçi’

dinleri kapsamadığı bir yandan bu tip inançlara açık olduğu söylenebilir.¹⁸ Hick, bir nihaî Gerçek'ten bahsederken Ward, bazı dinlerde iki gerçek'in kabul edildiğini hatırlatmaktadır. Ayrıca, Hick'in, hakkında konuşulamaz Gerçek kavramı, hakkında bir şey bilinemez Gerçek anlamına gelmektedir ve bu Gerçek'in "bir" olduğunu söylerken Hick, dayanaksız sayılmaktadır. Dolayısıyla Hick'in bu Gerçek kavramı, Ward'a "iki veya daha çok Gerçek" in var olduğu gibi bir fikre açık görünmektedir. Sonuçta Ward'a göre Hick, bilinemez bir Gerçek kavramının tutarlılığını sağlayamamaktadır.

Ward, kendilerine hiçbir kavramımızın uygulanamayacağı veya hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz şeylerle ilgili, ortaya bir anlamsızlık çıktığını düşünmektedir. Ona göre hakkında konuşulmadığında, "bir Tanrı vardır" veya "bir nihaî Gerçek vardır" şeklinde, içinde "gerçeklik, varlık" gibi insani kavramların olduğu cümleler de kurulamaz. Sonunda da Ward'a göre, hakkında konuşulamıyorsa "nihaî Gerçeklik ve hiçlik" arasında ayırım kalmaz ve eğer bir şey hakkında hiçbir şey bilinmiyorsa, o şeye kavramlarımızın uygulanmadığı da bilinmez (Ward, 2019, 125). K. Yandell (1938-2020), bu şekildeki nihaî Gerçek hakkında konuşulamazlık iddiasını, dinî çoğulculuğun "azami sınırlayıcı (maximally restrictive)" biçimi olarak nitelendirmektedir. Dinî çoğulculuğun bu biçimi, hem hiçbir insani kavramın Gerçek'e uygulanamayacağı savunusunu hem de "Gerçek" kavramının, nihai Gerçek'e uygulanmasını kapsadığı için, Yandell tarafından, "kendini-yıkıcı" olarak değerlendirilmektedir (Yandell, 1999, 70).

Ward, Hick'in ilahî numen kavramı üzerinde Kant'ın etkisinden bahsederek bu kavramı felsefe bağlamında da eksik bulur. Ward'a göre, Kant'ın numen kavramı için sunduğu argüman, Hick'in ilahî numen kavramına uyarlanamaz. Ona göre, Kant'ın bu argümanı, "düzenleyici idealar" ile ilgilidir ki insan aklı kişiyi bu tip idealara zorlar (Ward, 2019, 125).

Kant, usun bu "düzenleyici ilkesi" aracılığıyla, duyu dünyasındaki nedensellik dizisinin zemini olabilecek bir dayanağın, tutarsızlığa düşmeden iddia edilebileceğini açıklar. Nedensellik dizisinin dışında "koşulsuz"u isteyen akıldır. Kant'ın anlatımından, dizinin dışında böyle bir koşulsuz belirtilmediğinde, akıl ile çatışma sürebilmektedir (Kant, 2019, 355-357).

¹⁸ J. Hick'in hakkında hiçbir şey bilinmeyen numenal Gerçek koyutunun amacı ile ilgili bkz. (Seeman, 2003). Seeman, bu makalesinde, Hick'in dinî çoğulcu paradigması için, ontolojik bir dayanağa gerek duyduğunu ve bu yüzden numenal Gerçek'in "epistemolojik kısırlaştırma"ya uğratıldığını böylece numenal Gerçek'in dinî yapıları sınırlamayacak şekilde geldiğini söylemektedir. Hick inançlar arasında, bazılarını nihaî Gerçek'e uygun olmayan yanıtlar saymaktadır (ahlâki ölçütlere göre). Seeman makalesinde bu onto-etik kesikliği incelemektedir. Seeman makalenin sonunda Hick'in başvurduğu "körlerin fili tarifi" anlatısına gönderme yaparak bu onto-etik kesikliğin çözümü için, anlatıdaki filin konuşma olasılığını gündeme getirir. Sonuçta Tanrı'nın bize kendini bildirme olasılığını hesaba katmayı önerir.

Ward Kant'ın düşündüğü düzenleyici ideaların herkes için geçerli olduğunu ancak Hick'in ilahî numen görüşünde, böyle bir geçerliliğin olmadığını hatta Hick'in kendisinin de bunu kabul ettiğini bildirir. Ward, Hick'in ilahî numeni ile Kant'ın düzenleyici ideası olan numenini karşılaştırmayı sürdürdüğünde, vardığı sonuç, Tanrı'ya inanmanın, anlağın zorunlu bir şartı olduğunun kabul edilemeyeceğidir. Ward'a göre Tanrı'ya inanmak bir seçenek olarak belirir. Bu nokta tekrar “hakkında konuşulamaz Tanrı” problemine bağlanır: “Seçeneğimizin, Tanrı'nın olmadığına inanma ve hakkında hiçbir şey bilmediğimiz ve hakkında hiçbir şey söylenemeyen şeye inanma arasında olduğunu söylemenin ne anlamı var?” (Ward, 2019, 125-126).

Ward'ın, Hick'in “hakkında konuşulamayan/bilgiye erişilemeyen varlık” düşüncesinde, Tanrı'nın yokluğu fikri karşısına çıkarılabilecek hiçbir direnç bulamadığı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, Ward'a göre, Hick'in bilinemez bir nihaî Gerçek iddiası birden fazla nihaî Gerçek savına karşı koyabilecek güçte değildir.

Ward tamamen bilinemez nihaî Gerçek'e bağlılık bildiren iki farklı din varsayıldığında bu iki dinin aynı nihaî Gerçek hakkında konuştuklarını söylemenin olanağı olmadığını; bu durumu, iki futbolcunun bir gol kaydettikleri bir oyunda, kaydedilen bir gol olduğunu söylemeye benzediğine işaret ederek nicelik safsatası olduğunu ifade eder. Ward'a göre buradaki safsata açıktır, yani onlar farklı goller kaydetmişlerdir. Aynı şekilde iki din, bilinemez Tanrı koyutladıkları zaman, bu, “onların hakkında konuştuklarının (veya konuşmadıklarının) aynı Tanrı olmasını gerektirmez.” (Ward, 2019, 126). Ward'ın buradaki uslamlamasında tamamen bilinemez olduğu iddia edilen bir nihaî Gerçek kavramında, bu Gerçek'in neden bir olduğu/çok olmadığı ile ilgili bir mantıksal boşluk olduğuna dikkat çekme çabası fark edilebilir; değilse onun, birden çok nihaî Gerçek'in varlığını gösterme gibi bir eğilimi yoktur. Ward'ın asıl düşünsel eğiliminin, nihaî Gerçek hakkında konuşulabileceğidir.

Hick'in ilahî numen kavramını tümevarımsal bir yolda, dinlerin ortak yönelimlerini dikkate alarak koyutladığı hatırlandığında, şu söylenebilir ki Hick'in düşüncesinde, ilahî numenin “bir” olması, dinlerin yönelimlerinin birliği ile bağlıdır. Çıkarımımıza göre Ward'ın, Hick'in görüşüne temel itirazı onun ilahî bir numen koyutlamasına yönelik olmayıp bu ilahî numenin tamamen bilinemez olduğu iddiasına dönüktür.

Ward konuyla ilgili yaşamdan bir örnek vermektedir. Örnek, Malezya'daki Müslümanların ve Hıristiyanların aynı Allah'a/Tanrı'ya ibadet edip etmediklerine dair tartışma üzerinedir. Ward her iki geleneğin de hakkında olumlu/cataphatic nitelermeler yapmakla birlikte, Allah'ın/Tanrı'nın insan anlayışının ötesinde olduğunu söylediklerine işaret eder.

Ardından, o, ikisinin (Allah/Tanrı) aynı olup olmadığını sorar. Bu soru, Ward'a göre ancak nihaî Gerçek üstüne betimlemeler yapılabilirse yanıtlanabilir (Ward, 2019, 126). Ward'ın yaklaşımı Hick ile karşılaştırıldığında, Ward'ın yaklaşımında daha fazla 'teolojik ciddiyet' gözlenebilir. Hick'in düşüncesinde Malezya'daki bu Müslümanlar ve Hıristiyanlar aynı İlahî Numen'e inanmaktalar. Ancak Ward'ın düşüncesinde, dinlerdeki Tanrı inançlarının Hick'in bahsettiği gibi bir Nihaî Gerçek'e yönlendirdikleri söylenecekse, bu ancak bahsedilen Gerçek'le ilgili bazı bilgiler olduğunda olanaklıdır. Doğal olarak bu bilgilerin de her iki gelenekte bulunuyor olması beklenecektir.

Ward, Hick'in bilinemez nihaî Gerçek konusunda kendi kendisiyle tutarsız olduğu izlenimini uyandıran bir eleştiriye daha yer verir. Bu eleştiride, Hick'in, nihaî Gerçek için bazı asgarî betimlemeler yaptığı ve bu betimlemelerin tamamen biçimsel söylemler olduğu iddiası hedef alınır (Ward, 2019, 126). Hick, biçimsel ifadelerin, kendinde Gerçek'e somut nitelikler atfetmeden sadece O'na işaret ettiğini söylemektedir. Hick'in böyle bir biçimsel söyleme gösterdiği örnek, Anselm'in (1033-1109) "kendinden daha büyüğü düşünölemeyen Tanrı" tanımlamasıdır (Hick, 1989, 246). Ward'a göre bu biçimsel sayılan ifade, Hick'in düşündüğünden daha fazlasını verir. Ward'ın eleştirisinin "kendinden daha büyüğü düşünölemeyen" ifadesindeki dolaylı anlam üzerine geliştiği söylenebilir. Ward'a göre, biçimsel sayılan bu tanımlama, doğrudan büyük-yapıcı (great-making) niteliklerin ne olduğunu vermese de dolaylı şekilde bazı en büyük veya yüce büyük-yapıcı niteliklerin olduğu anlamını taşır. Ward, Anselm'in "büyük" ile kast ettiği niteliklerin "değerli/kıymetli" demek olduğunu söyleyerek bu tanımı "en değerli olası bir gerçek vardır" ile tamamlar. Böylece varılan sonuçta, Tanrı hakkında olması gereken düşünce, O'nun "yüce şekilde iyi" olduğu ve böylece de düşünölebilecek "en değerli iyilik biçimleri"ni kapsadığıdır (Ward, 2019, 126-127). Ward bir varlığın niteliksel büyüklüğünü onun değerliliği ile açıklayarak en değerlinin en iyi olana karşılık geldiğini ifade etmektedir. Neticede Gerçeklik hakkında "yüce şekilde iyi" olarak konuşulmaktadır.

Hick, Ward'ın biçimsel nitelemeler ile ilgili açıklamasını anlamlı bulmakta ve bu düzeltmeyi, Anselm'in tanımının 'konu için iyi bir örnek' olmadığını itiraf ederek, kabul etmektedir (Hick, 2012, 90).¹⁹

¹⁹ J. Hick, Ward'ın eleştirisini onayladığı bu yerde, Paul Eddy'ye de gönderme yaparak onun da konuyla ilgili aynı eleştirisini onaylar. Eddy'nin Hick tarafından referans gösterilen makalesinde, Eddy de Ward'u kaynak gösterir. Eddy, "daha büyüğü düşünölemeyen Tanrı" tanımının salt biçimsel olmaktan öte özsel özelliğe sahip olduğunu Ward'a referansla açıklayarak Hick'in iddiasını sorunlu bulur. Eddy, Hick'in modelinin ortaya çıkardığı

Ward'a göre, Gerçek'i, Tanrılar ve manevi gerçeklerle ilgili deneyimlerin ontolojik nedeni olarak tanımlamak bu nedenin **tüm manevi fenomenler**le ilişkilendirilmesi demektir. Ward bu salt biçimsel olan numenal zemin kavramının, tüm manevi fenomenler için anlamsız olduğunu söyler. Ward, "tamamen bilinemez Gerçek tarafından ortaya çıkarıldığını" söylemenin Krishna'nın kavramına bir şey katacağını düşünmez. Ward için bu Gerçek, bir niteliğe sahip olduğu zaman yani yüce iyi olarak tasavvur edildiği zaman manevi fenomenlere katkı sağlayabilir (Ward, 2019, 127). Yani Ward "en değerli olma" gibi biçimsel görünen bir niteliği içeriklendirerek onu (Tanrı hakkında konuşmada) anlamlı bir söylem modeli kılmaya çalışır. Bunun için de "en değerli olan"ın "yüce iyi olma"yı kapsamasını gerekli bulmaktadır.

Ward'ın "numenal zemin"in, dinlerdeki Tanrı tasavvurları için (Numenal Gerçek'in Krişna'nın anlamına bir şey katmadığı iddiasındaki gibi) anlam genişletici olmadığı kastında bulunurken sadece ilahî numenal Gerçek'in, akıldaki kavranışını arttırma, zihindeki ilahî Gerçek şeklini belirginleştirecek çizgiler keşfetme arayışında olmadığı söylenebilir. Nitekim Hick'in bakışından bakıldığında, Ward'ın bilinemez Gerçek'in manevî fenomenlerin anlamına bir katkısı olmadığı iddiasına karşı, zaten amacın dinî deneyimler için rasyonel bir kaynağın sağlanması olduğu söylenebilir. Hick'in düşüncesinde amaç, dinî deneyimden edinilen Tanrı/Mutlak tasavvurlarıyla ilgili bir belirlemede bulunmak değildir. Ama Ward'ın *tamamen bilinemez Gerçek* söyleminde esas eksik bulunduğu nokta, bu söylemin, manevi deneyime dayalı iddialar arasında ayırt edici hiçbir referans vermemesidir. Nitekim Ward'ın, numenal Gerçek hakkında Yüce İyilik nitelemesiyle konuşulduğu zaman manevi fenomenlere bir anlam katılacağını açıkladıktan sonraki cümlesi şudur: "Kötü, kinci, sinirli ve vahşi Tanrılar, Yüce İyilik'in asıl açılımları olamazlar." (Ward, 2019, 127).

Ward, kurtuluşun herkes için olup olmadığı konusunda karşıt görüşleri olan iki Hıristiyan varsayar. Hıristiyanlardan biri, ebedi cezayı, Tanrı'nın "sevgi" olması ile bağdaştırmaz. Diğeri ise Tanrı'nın kötülükle ilişkili olanları cezalandırmasını makul bulur. Ward, bunlardan birinin Gerçek'in asıl açılımı iken diğerrinin asıl olmadığını Hick'in nasıl ayırt edeceğini sorgular. Çünkü, bilinemez olandan hareketle karar verilmez. Böyle bir durumda bağımsız ahlaki zeminden hareket edilebilir mi? Ward, bu sorunun yanıtının olumlu olsa da bu kararın tamamen dinden bağımsız verilemeyeceğini düşünür. Öyle ki kişi "intikamcı cezanın

durumu, L. Feuerbach'ın (taşlamacı söylem ile) dile getirdiklerine yakın bulur ve Feuerbach'tan alıntılıdığı uzun bir kesit aktarır. Burada Feuerbach'ın, "...Bir varlığın tüm niteliklerini reddetmek varlığın kendisini reddetmeye eşittir..." söylemi üzerinden Eddy, Hick'i bir ikileme karşı karşıya getirir. Bu durumda eğer Hick, Feuerbach'ın meydan okumasını dikkate alıp Gerçek ile ilgili bazı özsel bilgilere izin verirse, kendi çoğulcu programının özüne ihanet etmiş olur; aksi halde ise, bu sefer nihai Gerçek'in var olma durumu belirsizleşecektir. Bkz. (Eddy, 1994, 472-473.)

ahlakiliğinden şüphelenir ve herkes için insani refahın ahlaki bir ülkü” olduğunu düşünürse iki Hıristiyan’dan birinin görüşünü seçmek için ahlaki bir zemine sahip olmuş olur. Ward İsa’nın düşmanını bile sevmeye ve göze-göz kuralını uygulamada ısrar etmeme öğretilerini dikkate alan kişi ile Tanrı’nın sevgisinin kötülükten uzaklaşıp pişmanlık duyanları kapsadığını düşünen kişinin durumuna bakarak din-ahlak arasında bir iç-içelik olduğunu söylemektedir. İki farklı görüşün ortak noktası, Tanrı’nın iyi olduğunun kabul edilmesidir. Ward, Hick’in ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümü destekleyen olarak din hakkında konuşmasında da Gerçekliğin “yüce iyilik” olarak düşünüldüğünü, aksi hâlde bu dönüşümün egoizmden sevgiye bir dönüşüm olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir. İnsanın kendisini “bilinemez üzerine merkezlendirmesi”nin muhtemelen kişiye önerebileceği pek bir şey olmayacağı belirtilir. Hatta Ward böyle bilinemez üzerine merkezlenme düşüncesini, bazı olası durumlarda daha tekinsiz bir noktaya ulaştırır: Çünkü kişi kendisini führer gibi “bir insanın isteklerine itaat etmede kaybedebilir” ve ayrıca kişinin kendisini, kendisinden vazgeçerek insan kurbanı isteyen fenomenal olarak deneyimlenmiş bir Tanrı’ya adayabileceği söz konusu olur. Ward bu gibi takdir edilmeyecek durumların engellenmesi ile ilgili olarak insanın değerli bir bağlanma içinde olabilmesi için, Gerçek’in Yüce İyi olarak kavranmasını gerekli bulur. Nihâî Gerçek’in niteliksiz olduğunu düşünürken fenomenal Tanrı’nın iyi olduğunu düşünmek Ward’a göre ahlaki göreceliliğe yol açacaktır ki o, bunun da Hick’in ahlaki ilgileri için yıkıcı olacağını söylemektedir (Ward, 2019, 127-128).

Ward’a göre ahlaki ölçüt, inançlar arasında doğrudan seçim yapmayı sağlamamaktadır. Ahlaki ölçütün biçimsel bir sınırlama yaptığı ama içeriğin belirli bir Tanrı tasavvuru ile oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Ward’ın bahsettiği bağımsız ahlaki ölçütü kabul eden iki kişiden biri Tanrı’nın kimseyi cezalandırmayacağını diğeri ise kötülerini cezalandıracağını savunabilmektedir. Bu iki kişinin iki farklı Tanrı tasavvuru arasında seçim yapmaları, Gerçek’e dair bir bilgiye sahip olduklarında mümkündür. Tanrı ya cezalandırıcıdır ya da değildir. Bu iki tasavvur arasında seçim yapmak için ahlaki ölçüt yeterli değildir. Çünkü “herkes için insani refah” ilkesini kabul etmek bahsedilen iki farklı Tanrı tasavvurunun ikisi ile de bağdaşabilir. Ama Nihâî Gerçek, kötülerini cezalandıran olarak kabul edilirse ancak böyle bir Tanrı tasavvuru benimsenebilir. Oysa Hick’in bilinemez Gerçeklik’i ile iki farklı tasavvur da eş-değer kabul edileceği için Tanrı tasavvurları arasında seçim yapmanın önemi kalmayacaktır.

Ward, Hick’in bilinemez, hakkında konuşulamaz ilahî numen koyutlamasını hem teolojik hem felsefe açısından yetkin bulmamaktadır ve bu salt bilinemezliği reddetmektedir.

Gerçek'in bilinebileceği görüşü, Ward'ın dinî çoğulcu yaklaşımının temel belirleyicisidir. Bu belirleyici rol ile ilgili açıklama diğer bölümde yer alacaktır.

Eğer Ward Gerçek'in bilinebilir ve hakkında konuşulabilir olduğunu düşünüyorsa O'nu nasıl tasavvur etmektedir? O'nun hakkında konuşurken kullandığı kavramlar ve nitelikler nelerdir; bu konuşma hakkını nasıl gerekçelendirmektedir? Bu nedenle sıradaki inceleme konusu, Ward'ın Tanrı hakkında konuşurken izlediği yöntemle ilgilidir. Tanrı hakkında konuşurken Ward'ın O'na dair bilgiye eriştiği kaynaklar nelerdir?

2.1.1. İlâhi Nihâî Gerçek Hakkında Konuşmanın Kaynağı

Ward, Tanrı hakkında konuşmanın mantığını açıklamaya çalıştığı yerde, farklı alanlardan, analogik yöntemle, örnekler sunmaktadır. Bu alanlarla teistik yaklaşım arasında kurulan bağlantıda, görünenin ötesinde olana doğru çağrı yapmanın mantığı serimlenmektedir. Bu durum, aslında sembolleştirme işlemi olarak yorumlanır. Sembolleştirme durumunda, sembollerin daha fazlasını taşıdıklarını sezme söz konusudur. Sembol her zaman, bulut-yağmur, yüksek ateş-hastalık gibi bağımsız bilinebilen iki şey arasında değildir. Semboller, bedensel davranış-işsel duygular; fiziksel semboller-kavramsal anlamlar gibi işaret edilen gerçekliğin, bağımsız şekilde bilinemediği yerlerde de kullanılırlar. Sembolleştirmenin bu ikinci şeklinde dilin özel bir kullanımı, sembolü anlamlandırmada hem açıklayıcı hem farklılaştırıcı işleve sahiptir.²⁰ Yani “kişinin dilinin mantığı ve kullandığı terminoloji”, sembolü, işaret ettiği şeye bağlama veya bağlamama sonucunun nedenidir. Böylece Ward, kişisel bir deneyimi belirli bir işaret/gönderge olarak almak için özel bir dil kullanımını gerekli bulur ki o belirli işareti görmek olanaklı olsun (Ward, 1974, 83-84).

Kişisel ilişki durumunda örneğin, “sevgi”, “ilgi”, “sempati” kavramları, kişisel ilişkilerin “dil”i olarak tanımlanmakta ve kişilerin bedensel işaretlerini yorumlamada kullanılmaktadır. Bununla birlikte Ward, kişisel ilişkileri yorumlama bağlamında bir uzlaşım dilinin/konsensüs olduğunu düşünür. Bu uzlaşımın, ilgi ve sempati yaklaşımları açısından oldukça çeşitlilik göstermesine rağmen kültürel göreliliği düşüktür. Bir sonuç olarak, kişinin

²⁰ Ward, bir sembolün bir gerçeğe işaret ettiğinin düşünülmesi ve düşünülmemesi gibi farklı iki tutum ortaya çıkabildiğine işaret etmektedir. Paul Tillich tarafından bu ikinci tutum, “negatif teori” olarak adlandırılmaktadır. Negatif teoriler, Tillich'e göre sembollere psikolojik ve sosyolojik indirgemeci perspektiften bakmaktan kaynaklanır. Bkz. (Tillich, 1958, 5).

diğer kişiyi anladığında, onun davranışlarını ortaya çıkaran nedenleri daha fazla kavramaya başladığında, yeni bilişsel verinin tarafsız şekilde kaydedilmesindenense sempatik duyarlılığın zenginleşmesi açısından, yaşama karşı tutumu değişebilir (Ward, 1974, 88).

Ward, gerçekliğin farklı boyutlarını gösterdiğinden dolayı sanatı, dinî gerçeklik alanlarının nasıl var olabileceğini somutlaştırabildiği açısından analiz etmeye çalışır. Bunun için de resim sanatını seçer. Ward'a göre, resmi, bir yüzey üzerinde renklerin bir deseni olarak görmekten öte onun iletmiş anlamı algılayabilmek için, o resmi perspektif bakımından yorumlayabilmek gerekir. Kişi, bir sanat eseri olarak resme nasıl bakılacağını öğrendikten sonra ise, resme “bilgili, yoğun, tarafsız bakış ile” kendi bireysel yanıtını verebilmelidir. Ward'ın bir sanat eseri deneyiminin “eşsizliği”, “tekrarlanamaz” olması gibi nitelikleri üzerine söyledikleri, dinî deneyimin niteliklerini çağrıştırmaktadır. Sanat eseri, sanat eleştirmenlerince geliştirilmiş yöntemler ile değerlendirilebilir olma kapsamında nesnel bir temelden tamamen kopuk değildir. Ama diğer yandan sanat eseri deneyimi, kişiye insan varoluşuyla, onun olanakları ve onun daha geniş bir bağlamı ile ilgili yeni anlayışlar verebilse de bu anlayışlar betimleyici düz yazıya yeterli şekilde aktarılamaz. Ayrıca kişi sanatsal deneyimini incelerken temel bilişsel çerçevesini belirleyen kendi dilinin dışına çıkamaz (Ward, 1974, 84-86).

Ward'ın yer verilecek son analogisi bilimsel yaklaşımla ilgilidir. Ward, bilimi gerçekliğin yeni anlayışlarını ortaya çıkaran sürekli gelişimsel bir süreç olarak düşünmektedir. O, bilimsel süreç içinde ortaya çıkan keşif anlarında vahiyssel deneyimin özelliklerini bulmaktadır. Ward'a göre, bilimsel keşif anında kişinin deneyimi “bir düşünce sıçraması ile varlıklardaki özel bir motifi veya matematiksel bir modeli” kavrama gibi görünmektedir. Ward'ın bilimsel deneyim hakkında söyledikleri, onun gerçeklikle ilgili tüm anlayışları sağlayamayacağı ve gelişime, değişime açık yaratıcı bir süreç olduğu vurgusunu taşımaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Ward, bilimin hem mutlak yargılar üretemeyeceğini hem de bilimsel deneyimin, dinî deneyim (veya başka deneyimler) gibi öznel keşif anlarına bağlılığı olduğunu savunur (Ward, 1974, 89-90).

Ward'ın bu analogileri, öncelikle farklı gerçeklik alanlarına dair farkındalık uyandırmak için kurduğu düşünülebilir. Nitekim dinî kavramlar da ona göre, gerçekliğe yaklaşımın “özgün bir yöntemi”ni açıklamaktadır. Söz konusu dinî gerçeklik, deneyimde karşılaşılan nesne, “içsel gerçeklik ile bağlantı”dan doğmaktadır. Dinî deneyimde açığa çıkan vahiyssel kavrayış, gerçekliğin yeni bir anlayışını verir ama “dinî-olmayan kavramlara çevrilemez.” (Ward, 1974, 96-97).

Ward, dinin nesnesinin özel bir nesne olmayıp altta yatan gerçeğin açığa çıktığı belirli bir durum/nesne olduğunu söyler. Bu gerçek “deneysel bağlamda veya zihinsel durumda” açıklanabilir. Ward, vahiyssel deneyimlerin, belirli gerçeklikleri açımlayan diğer alanları kapsadığını ve onlardan daha geniş olduğunu söylemektedir (Ward, 1974, 97).

Ward’a göre dinin anlaşılabilirliği, “deneysel olarak sınınamaz veya bilimsel olarak ölçülemez olan bazı gerçeklik yönleri”nin varlığına bağlıdır. Bu deneysel ve bilimsel ölçütlerin dışında kalan gerçeklik yönleri nedir? Ward’ın yanıtına göre bu, belirli cisimlerin, olayların veya deneyimlerin gösterebildiği aşkın yönlerdir (transcendent aspects) (Ward, 1974, 97). Ward’ın yanıtı, içeriksiz görünebilmektedir. Yani sözü edilen bu alışılmışın dışındaki “gerçeklik yönleri”nin ne olduğu sorulduğunda bunların “aşkın yönler” olduğunu söylemenin bir yanıt olup olmadığı bile şüpheli gelebilir. Çünkü dinin anlaşılabilirliği bazı “gerçeklik yönleri”nin varlığını gerektirmekteyken bu gerçeklik yönleri, “aşkın yönler”e bağlanmaktadır. Dolayısıyla soru aşılmış değildir, tekrar edilebilir: Aşkın yönler var mıdır?

Ward böyle bir sorunun “yanlış yönlendirici” olabileceğini düşünmektedir. Ward’ın bu sorunun içinde gördüğünü varsaydığı yanılğı, aşkın yönlerin, “diğer varlıklar arasında ve diğer varlıklara oranlı bir varlık” olarak düşünölmeye başlanmasıdır. Ward’ın yaklaşımında, dinin nesnesi olan aşkın yönlerin veya bazı gerçeklik yönlerinin var olup olmadığı sorusunu sormak kadar, burada düşünölen ve hakkında konuşulan şeyin var olmadığını söylemek de yanılıdır. Ward’a göre, dinin nesnesi olan gerçeğin ifade edildiği din dili, bu gerçeğe “özgün/ayırıcı bir yolda işaret eder”. Bu yol, anlaşıldığı kadarıyla maddesel dünyanın, farklı bir bakış açısından görölmesine indirgenebilir -bir epifenomen- değildir (Ward, 1974, 97-98). Öyleyse din dilinin anlattığı gerçeklik nedir? Dinde nesne olan ve var olup-olmadığı (maddesel dünyadakine) uygun şekilde sorulamayan “gerçeklik yönleri”nin nasıl farkına varılır?

Ward, dinî gerçeğin, bazı deneyimlerin kendisinin ötesindeki bir anlamı veya değeri tanıtan kavrayışlar olarak alınmasıyla belireceğini iddia etmektedir ve sıradan deneyimin ötesine geçiren etken için bir nevi ‘içsel yönelim’e başvurmaktadır: “Kişi gerçeğin aşkınlığının baştan beri her insanın bilgisine yerleştirildiğini teyit etmelidir.” (Ward, 1974, 98).

Ward’ın, Tanrı’nın varlığının insanda yerleşik olduğu söylemi, onun, Tanrı’yı fark etmek için insanda bir tür “sensus divinitatis”in (İlâhî duyu) varlığını onayladığını düşündürebilmektedir. Nitekim böyle bir duyunun/sensus insanda bulunduğunu açıkça ifade eden John Calvin (1509-1564), bu duyu varsayımıyla uyumlu olarak bir İlâhî algının (divinitatis

sensum) “insanın zihnine kazanmış” olduğunu iddia etmektedir (Calvin, 2006, 45; Calvin, 1559, başlık II, 3).²¹

Ward “farklı kavramsal şemalar” içinde, bu dinî gerçeğin tek boyutlu olmadığını da vurgulamaktadır (Ward, 1974, 98). Ward’ın düşüncesine göre, öyleyse, gerçeğin tek boyutlu olmamasından dolayı, insanın bilişsel yapısına baştan beri içkin olan bu İlâhî olanı fark etme yetisi ile farklı Tanrı imgelemleri ortaya çıkabildiği düşünülebilir. Calvin ile Ward İlâhî gerçeklik hakkında benzer bir kaynağa yönlendirdikleri gibi Tanrı tasavvurlarının farklılığı karşısında da aynı tavrı yansıtırlar mı? Ward’ın konuyla ilgili görüşlerinin yeri bundan sonraki bölüm olduğu için biz sorunun yanıtı ile öncelikle Calvin açısından ilgileneceğiz. Calvin’in “sensus divinitatis” yetisinin her insanda bulunduğunu ve bunun farklı Tanrı tasavvurlarına da yol açtığını kabul ettiği Paul Helm tarafından tespit edilmektedir. Ancak Helm, Calvin’in yaklaşımında, J. Hick’teki gibi bu farklı Tanrı tasavvurlarının hepsinin ortak bir İlâhî gönderimi olduğu iddiasının bulunmadığını saptamaktadır. Helm, Calvin’in “sensus divinitatis”inin insanlardaki varlığını, bir tür *kategorik* ortaklık olarak görmektedir. Bu açıdan tüm insanlar bir İlâhî varlık kategorisinin sezgisine sahipse de bu kategorinin içeriği konusunda çatışmalar çıkabilir (Helm, 1998, 97). Dolayısıyla Calvin’in koytuğu “sensus divinitatis”in, onu dinî çoğulcu bir sonuca ulaştırmadığı anlaşılmaktadır.

Ward’ın yaklaşımına göre, kişi, alışılmışın dışında bir gerçeklik alanına, yani aşkın gerçekliğe gönderen deneyimler yaşayabilir. Sanat eserinde veya kişisel ilişkilerde keşfedilen ve hem sanat eserinin kendisinin hem kişilerin gözlenen davranışlarının, görünenin ötesine ilerleten gerçeklik boyutlarının olması, dinî gerçeklikten bahsetmek için referans yapılmaktadır. İnsanın aşkın gerçeğin varlığıyla ilgili kabulü ise insanın içsel yönelimi ile temellendirilmektedir. Bizim konumuz kapsamında şimdiki sorularımız, bu aşkın gerçeklik ile karşılaşmanın yollarına ve sonuçlarına dairdir. Karşılaşılan gerçeklik anlatılabilir mi, nasıl bir dille anlatılabilir?

1- Din-dinî öğretiler:

Bilinemez Nihai Gerçek kavramından hareketle, dinin Gerçek-merkezliliğe dönüştürücü olduğunu savunmak Ward’a göre herhangi bir öneriye karşılık gelmez. Oysa Tanrı veya nihai gerçeğin yüce iyilik olduğunu bilmek bu dönüşümün, bencillikten/egoizmden iyilik adına bir sevgiye doğru olduğunu gösterebilir. Dolayısıyla ona göre Ben-merkezlilikten

²¹ Calvin’in “insanın zihnine kazanmış” (*insculptu mentibus humanis*) ile Ward’ın “insanın bilgisine yerleştirilmiş” söylemleri arasında, Tanrı’nın varlığının fark edilebilirliğine dair ortak bir söylemle birlikte bir bağlam birliği de görülmektedir.

Gerçek-merkezliliğe dönüştürücü güç, dinî kaynaklar aracılığıyla kavranabilir. Bilindiği gibi bu dönüşüm fikri, Hick'in dinî çoğulculuğunun temel argümanlarından biridir. Ward, hakkında hiçbir şey bilinemez Gerçeklik ideasının anlamsızlığını, Hick'e karşı savunurken bu Gerçeklik'in dinî metinlerdeki ifadelerle tanımlanabileceğini açıklamaktadır. Çünkü Ward'a göre, Tanrı'nın "iyi" olduğunu bildiren ve İsa'nın kişiye "düşmanını bile sev"mesini öğütleyen dinî öğretiler, Hick'in dönüşüm fikrini destekleyebilir. Tanrı'nın veya nihaî Gerçeklik'in iyi olduğu bilirse, bencillikten sevgiye doğru bir değişimin olduğu gösterilebilir (Ward, 2019, 128). Bu savunusunda Ward, Hick'in düşüncelerinin iç-tutarlılığının, nihaî Gerçek'in bilinmesiyle sağlanabileceğini düşünmektedir. Bu bilgi de dinî kaynaklardan edinilebilir.

2- Dinî gerçeklik modellerinin karşılaştırılması:

Ward, Nihai Gerçeklik üzerine oluşturulan mantıksal olarak olası tüm modellerin hesaba katılmasıyla, bu modeller arasında bir üstünlük karşılaştırılması yapılabileceği görüşündedir. Ona göre, "Gerçek ya (bilme, isteme gibi) kişisel özelliklere sahiptir ya da kişisel özelliklere sahip değildir. Bu yüzden bu iddialardan biri doğru diğerleri yanlış olmalıdır." (Ward, 2019, 135-136). Böylece Tanrı hakkında dinlerdeki tüm tasavvurların eş-değer olmadığını gösterilebilmesi umulmaktadır. Ward'ın bu konudaki değerlendirmede nasıl bir ölçüt kullanmayı önerdiği sorusunun yanıtı bundan sonraki bölümün problemlerindedir. Biz şu an Ward'ın, Gerçek'in bilgisine ulaşabilmek için işaret ettiği kaynakların neler olduğuyla ilgilenmekteyiz. Görüldüğü üzere, Ward, Hick'ten farklı olarak, nihaî Gerçek hakkındaki konuşmaların hangisinin daha uygun olduğunu yargılamak sadece kurtuluşa yönlendirici olup olmadıklarına bakmamaktadır. Oysa Hick, dinlerdeki Gerçek'i imgeleme çabalarının uygunluğunu, ahlâki dönüşüm²² sağlamalarına oranlamaktadır.

3- Teolojik Görüşler:

Ward Tanrı hakkında bilgi edinmenin yolu olarak dinî geleneklerin içinde gelişen anlayışlara yer verir. Üç İbrahimi dini ve Hinduizmi örnek aldığı yerde Ward, bu geleneklerin birer temsilcileri üzerinden (İslâm'ın temsilcisi olarak Muhammed İkbâl (1877-1938) seçilmiştir) Tanrı tasavvuru hakkında analizler yapar. Yer verilen dinî geleneklerde, Tanrı'nın

²² Hick'in dinlerdeki Gerçek'e dair tasavvurları, ahlâki dönüşüm sağlamalarına göre değerlendirmesi, başta indirgemeci bir yaklaşım gibi anlaşılabilir. Ancak Hick, bu şekilde indirgemeci bir düşünceyi benimsememektedir. Hick, kendisine yönlendirilen indirgemecilik bağlamındaki eleştirileri reddetmektedir. Çünkü, o, kendisinin, "dinin merkezini", "Gerçek'e, Nihaî Gerçeklik'e, Aşkın'a olumlu bir yanıt" olarak gördüğünü; ahlâki dönüşümün ise bu yanıtın uygunluğunu değerlendirmede ölçüt olarak kabul ettiğini açıklamaktadır. Hick'e göre, "Vishnu, Shiva, Allah, Kutsal Üçlem, Dharmakaya, Tao, Brahman" v.b olarak algılananlar ve deneyimlenenler, aslında, aşkın Gerçek'te merkezileşen yeni bir yönelimdir. Ahlaki dönüşüm, bu yönelimin sonucudur. Bkz. (Hick, 2006, 210).

“basitlik, sonsuzluk, değişmezlik” özelliklerinin vurgulanmasına rağmen bu geleneklerin temsilcilerinin, bu klasik Tanrı tasavvurunu tamamlama istekleri gündeme getirilir. Onların, Tanrı’nın hem “kavranamaz, sınırsız, tüm isim ve şekillerin ötesinde olan” olduğunu hem de “Tanrı’nın kendini zamanın, tutkunun ve yaratıcılığın içinde evrenle gerçek bir ilişkide bildirdiğini/açtığını” iddia ettikleri aktarılmaktadır. Örneğın, Ward’a göre, İkbâl’in düşüncesindeki Tanrı modeli²³, bir yandan “ilâhî varlığın nihaî ifade edilemezliği” anlamına gelirken bir yandan Sonsuz’un kendini evrende açarak insan zihninde belirmesi demektir (Ward, 1996, 66). Ward, geleneklerdeki, Tanrı’nın doğası ile ilgili bu görüşlerin, o gelenekteki peygamberlere ve bilgelere gelen vahiy ve sezgi ile temellendiğini düşünür (Ward, 1996, 109). Ward’ın bu dört din geleneğinde, İlâhî Gerçeklik ile ilgili konuşmalarda, yapılan nitelermeleri literal biçimde anladığı görülmektedir. Böylece Ward, bu dinlerin hepsinde ortak olarak Tanrı’nın tam kavranamaz olması fikriyle beraber, O’nun kendini bildirdiği düşüncesinin bulunduğunu da açıklamaktadır.

Ward’ın geleneksel Tanrı anlayışlarının, çağın bilim veya dünya görüşü ile genişletilmesini olumlu bir yaklaşım olarak gördüğü söylenebilir. Ona göre, dinî geleneklerdeki klasik Tanrı tasavvurlarının tamamen elenmesi gerekmesi de “Tanrı’nın yeniden işlenmiş bir ideası”na yer verilebilir (Ward, 1996, 284). Sonuçta Ward’ın düşüncelerine göre, Tanrı hakkında bilgi edinmeye, dinî metinler ve metinler-arası karşılaştırma yollarından farklı olarak dinlerdeki geleneksel Tanrı anlayışları ve bu anlayışların çağın bilgi birikimiyle yeniden değerlendirilmesi/revizyon kaynaklık etmektedir.

4- Deneyim ve Tutumlar:

Ward, Tanrı’yı dünyada bir nesne olarak keşfedemeyeceğimizi, ama onu deneyim yoluyla sağlanmış olan bir gerçeklik olarak, açıkça Tanrı’nın varlığını anlaşılır yapan tutumları benimseyerek yaşayacağımız deneyimlerle, keşfedeceğimizi söyler (Ward, 1996, 122). Dinî deneyimin “bilgi”lendirici olması, William James (1842-1910) tarafından deneyimin “noetik nitelik”i olarak adlandırılır. James, mistik deneyimin, deneyimciye, gidimli (diskursif) aklın veremeyeceği anlayışlar sunduğunu söyler. James, düşüncesini, bu tip deneyim yaşayan kişilerin tanıklıklarından derlenmiş örneklerle açıklamaktadır. Bu örnekteki deneyimcilerden

²³ İkbâl’in, Tanrı’nın yeni yaratımlarda bulunduğuna odaklanarak O’nunla ilgili bir kavrayışa varmaya çalıştığı söylenebilir. İkbâl’in felsefî görüşünde, insan bilincini bu kavrayışa götüren de mekanizme açıklanamayan yaşamın kendisidir. İkbâl doğa-Allah arasındaki bağı “sünnetullâh” kavramı ile ilişkilendirerek “Gerçek Zât”ın sınırsız hareketini anlatmaktadır. Burada İkbâl’in, Mutlak Hakikat hakkında literal anlatımlar yaptığı söylenebilir. Ayrıca o, Mutlak Hakikat ile ilgili düşüncelerini, Kur’an’dan ayetlerle temellendirmektedir. Böylece İkbâl’in düşüncesinde, Mutlak Hakikat hakkında insanın bilebileceği yönlerin olduğuna dair bir fikir olduğu söylenebilir. Bkz. (İkbâl, 2017, 64, 71).

biri, deneyimlediği Tanrı'dan bahsederken, O'nun, H. Spencer'in (1820-1903) "Bilinemez"i değil kendi "içgüdüsel ve bireysel Tanrısı" olduğunu söylemektedir (James, 2002, 366-367, 69).

Ward, Tanrı'nın dinî deneyim ile keşfedilebileceği görüşünü din felsefesi literatüründeki "Tanrı hakkında konuşma" veya "din dili" başlıkları ile tartışılan²⁴ özel konulara değinerek açıklar. Tartışmalarda Ward'ın karşı çıktığı ana tema, Tanrı inancının, "yaşam siyasetine; yaşama karşı benimsenen bir tutuma veya ahlaki bir yönelime" indirgenmesidir. O, itirazını, Tanrı inancı konusunda indirgemeci yaklaşımların bazı açıklanmamış yerler bırakmalarına dikkat çekerek sunmaktadır. Örneğin Ward Tanrı inancının pratik anlamı olduğunu kabul etmekle birlikte, pratik bağlanmaların teorik bağlanmalar olmaksızın anlaşılır olmayacağına işaret ederek inancın teorik içeriğinin doğruluğunu da savunur. O insanın, ölmüş arkadaşları hakkında nasıl düşünmesi gerektiğini bilmesinin teorik bir bilgiye bağlı olduğunu anlatmaya çalıştığı yerde, kişinin, ölmüş arkadaşlarının, başka bir yaşam şekliyle yaşama devam ettiklerine mi inanacağını yoksa onların var olmadıklarına mı inanacağını bilmesini gerekli görmektedir (Ward, 1996, 118). Bu bilgilerden birini benimsemenin pratik tutumu etkileyeceği anlaşılabilir. Yani dinî inanç, olaylar karşısında bir tutumdan ibaret değildir. Belirli tutumlara ve yönlendiren duygunun ve düşüncenin temelini dinî inanç olduğu söylenebilir.

Evrenin teistik ve ateistik bakış açılarına göre çok farklı şekilde tasarlandığını iddia eden Hick de yaşamın sonuna dair teistik umudun, bir yaşam programına indirgenemeyeceğini söyler. Hick sonunda, bir teistin yaşama karşı tutumunun doğruluğunun, "eskatolojik doğrulama" ile sağlanabileceğini iddia ederek teistik tutumlar ve Tanrı'nın gerçekliğiyle ilgili mantıksal bir bağlantı kurmaktadır (Hick, 1974, 261, 259). Dolayısıyla, Hick ve Ward, Teistik inancın, sadece bir tutum, davranış veya yaşama politikası ile sınırlı olarak açıklanmasına katılmazlar. Teistik inanç, tutum ve davranışların kendisine bağlandığı bir Varlık'a inançtır. Bu Varlık hangi gerekçelerle inanılabilir? Ward'ın Tanrı'nın varlığı için temel gerekçelendirmesi nedir? Kısaca bu soruyu yanıtlayacağız.

²⁴ Dinî ifadelerin doğruluğunun gösterilmesi uğruna geliştirilen düşünceler, Kai Nielsen tarafından problematik bir şekilde bir makalesinde incelenmektedir. Nielsen bu makalesinde, Tanrı inancının doğrulamacı ve yanlışlamacı kurama bağlı olarak; Wittgenstein'in dil oyunu kuramına bağlı "dile dönüş" hareketi olarak ve "pragmatist dönüş" olarak nasıl açıklandığını değerlendirmektedir. Bkz. (Nielsen, 2013).

2.1.2. Tanrı'nın Varlığının Mantıksal-Kabul Edilebilirliği

1- Olasılıkların zemini olarak Tanrı

Ward, olası durumların bazı edimsel şeyleri gerektirdiğini, eğer bu edimsel şeyler/varlıklar olmazsa olasılıkların da var olmayacağını ve tüm olasılıkların, Tanrı'nın zihninde düşünülmüş oldukları için var olduklarını söyler. Buradan "Tanrı var olmasaydı olasılık var olmayacaktı" sonucuna varır. Ward, bu sonucun basit gerçeklerle uyumsuz olduğu temel inancından hareketle, Tanrı'nın varlığına dair bir uslamlama yapmaktadır. Bu uslamlama şöyle sunulabilir:

- I. Olasılıklar, edimsel bir şeyde var oldukları kadarıyla vardır.
- II. Olası hiçbir şey olmadan edimsel bir şey de olamaz.
- III. Birçok edimsel şey vardır.
- IV. O hâlde birçok olasılık vardır ve bunlar edimsel bir şeyde var olurlar ki bu edimsel şey Tanrı'dır (Ward, 2002, 61).

Ward, olasılıklar edimsele dönüşme bile, edimsel bir evren olmasa bile, olasılıkların zemini olarak tanıtılan Tanrı'nın varlığının yine anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir (Ward, 2002, 61). Ward'ın, önermeler biçiminde ifade ettiğimiz uslamlamasında, iki sav bulunmaktadır. Bunlardan biri, "olasılığın var olduğu", diğeri "olasılığın varlığının edimsel bir temele bağlı olduğu"dur. Önerme I, tümden-gelimsel bir biçimde, olasılıkların edimsel bir temele bağlı olduğunu ifade ederken önerme II ve III, olasılıkların var olduğunu, duyuşal tanıklıkla, ifade etmektedir. Nitekim, birçok edimsel şeyin var olduğu, duyu deneyimi ile fark edilmektedir. Ward, bu edimsel şeylerin, öncesinde olasılık hâlinde bulduklarına gönderme yapmaktadır. Olasılıkların, olasılık olarak varlıkları ise edimsel bir temeli gerektirmektedir ki Ward bu temelin Tanrı olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla bu uslamlama, olasılıkların, edimsel bir temele bağlı olup olmadıkları üzerinden tartışılabilir. Söz edilen tartışma, G. W. Leibniz'in "neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?" (Leibniz, 1989, 639) sorusunu gündeme getirebilir. Leibniz, soruyu, "yeterli bir neden olmaksızın hiçbir şey meydana gelemez" ilkesi temelinde yanıtlamaktadır. O, meydana gelen şeylerin bir nedeni olmadığı takdirde, hiçbir şeyin olmamasını daha makul bulmaktadır. Çünkü, Leibniz'in söylemi ile, "hiçbir şey, bir şeylerden daha basit ve kolaydır." Leibniz, sonunda, var olan şeylerin yeter-nedeninin Tanrı olduğuna varmaktadır (Leibniz, 1989, 639). Aksi durumda, olası olan şeyler için 'yeterli bir neden'

açıklamasından yoksun kalınacaktır. Ward'ın düşüncesinde de benzer şekilde, Tanrı'nın varlığı, olasılıkların varlığını sağlayan neden olarak izah edilmektedir.

Ward Tanrı'nın varlığını, olasılıkların varlığı için gerekli görürken Tanrı'nın varlığının olasılığı hakkında da bir ölçüitten bahsetmektedir. Eğer Tanrı evren kadar veya evrenden daha imkânsızsa “Tanrı’ya başvurmak faydasız”dır. Tanrı'nın çok karmaşık olması durumunda varlığı imkânsız sayılmaktadır. Ward’a göre, Tanrı'nın açıklanmaya çalışılan evrenden daha anlaşılabilir, karmaşık olmaması gerekir. Bu yüzden Tanrı, evreni “rastgele geçici isteklerinin sonucu” yaratan ve böylece, “evreni yaratmasının nedenleri anlaşılabilir olmayan” bir varlık olarak yani “çok karmaşık bir kişi olarak” düşünülürse, kendisi bir açıklama olma niteliğini kaybedecektir. Bu yüzden, evren için bir açıklama olarak varsayılan Tanrı'nın, var olması olanaksızlaşacaktır (Ward, 2002, 60-61). Ward'ın Tanrı'yı karmaşık-olmayan yani basit olarak betimlemesi, R. Dawkins (1941) tarafından eleştirilmektedir. Dawkins açısından, Ward, bir şeyin basit olmasının ne anlama geldiğini kavramış sayılmaz. Çünkü, Dawkins'e göre, “evrendeki tüm parçaların bireysel durumlarını sürekli olarak izleme ve kontrol etme yeteneğine sahip bir Tanrı” basit olamayacağı için, Tanrı, evren için açıklayıcı bir hipotez değildir (Dawkins, 2007, 178-179).

Ward'ın Tanrı'nın varlığını olanaksız kılan karmaşıklık kavramı, Tanrı'nın evren için bir açıklama olamayacak kadar keyfi davranan bir varlık olarak tasavvur edilmesiyle ilgilidir. Çünkü evrenle ilgili rasyonel bir açıklama aranırken evrendeki düzenin kaynağı olarak düzen kurucu bir yönelimi olmayan Tanrı kavramı, evren için açıklayıcı yanıt olamaz. Buna göre, Tanrı'nın, evrendeki karmaşıklığı açıklama açısından basit olduğu söylenebilir. Yani Tanrı, tam da Dawkins'in Ward'u eleştirdiği özelliğinden dolayı basittir. Sonuçta, Dawkins'in ifade ettiği “evrendeki tüm parçaları izleyen ve kontrol eden bir Tanrı” ile ancak evren açıklanabilir.

Ward, edimsel bir varlığı olanaksız yapan başka bir durumu da açıklar. Bu durumun, bir varlığa karşı birçok farklı alternatif olası varlıkların olmasından kaynaklandığını; milyonlarca alternatiflerinin arasında sadece birinin var olmasının çok olanaksız olduğunu; dolayısıyla bir varlığın hiçbir gerçek alternatifinin olmamasının o varlığın olanaksızlığını ortadan kaldırdığını söylemektedir (Ward, 2002, 60-61).

Ward, anladığımıza göre Tanrı'nın karmaşık olmasını makul bulmazken bu karmaşıklığı “anlaşılabilir” veya “açıklanamaz” olma ile tanımlamaktadır. Ancak Tanrı, Ward’a göre, tüm olası durumların düşüncesine sahip “mutlak âlim zihin” olarak düşünüldüğünde, hesaplanamaz sayıda olasılıksal düşünce içerdiği için karmaşıktır. Fakat diğer yandan, Tanrı, bu kadar “geniş ve gerekli ideler” takımını kapsayan tek zihin olmasından dolayı

da basittir. Ward, Tanrı'nın zorunlu şekilde var oluşunun anlaşılmasını "yaratılış" düşüncesinin kavranması için öncelemektedir (Ward, 2002, 62). Kısaca Ward'ın düşüncesine göre, Tanrı'nın varlığı evreni anlaşılır kılar; evrenin varlığı ise Tanrı'nın varlığına gönderimde bulunur. Ward, Tanrı'nın varlığını olasılıksız bir hipoteze dönüştürecek iki durumdan bahsetmektedir. Bunlardan biri, Tanrının karmaşık olması diğeri ise birçok alternatifinin yani 'birçok Tanrı-varsayımı'dır. Aslında Ward'ın, Dawkins'in Tanrı'yı karmaşık görmesini yadırgamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü kendisi de "tüm olası düşüncelere sahip mutlak-âlim zihin" olması bakımından, Tanrı'nın karmaşık sayıldığını onaylamaktadır. Fakat Tanrı hipotezini, karmaşıklıktan kaynaklı olasılıksız bir hipotez olmaktan kurtaran durum, onun bir-tek olmasıdır. Ward'ın düşüncesinde, Tanrı'nın bir-tek olarak tasavvur edilmesi ile O'nun karmaşıklığı sadeleşmekte ve varlığının savunulması, olası bir hipoteze dönüşmektedir.

Ward, Tanrı hipotezinin bilimsel bir hipotez gibi olmadığını, daha çok, bir varlığın amacına bağlı olarak evrenin neden bu şekilde olduğunu anlaşılabilir kıldığı için tarihsel açıklama gibi olduğunu söyler. Ward, Tanrı hipotezinin bilimdeki gibi doğrulanabilir-yanlışlanabilir olmaması veya "kesin sonuçlara varabilen 'salt akıl'a dayalı tarafsız bir zemini" olmaması sebebiyle, Tanrı hakkındaki tartışmaların süreceğini öngörmektedir. Fakat Tanrı'ya inanmanın akıl-dışı (irrasyonel) bir zihinsel hareket olmadığını da vurgular: "Tanrı'ya inanmak karanlığa kör bir atılım değildir. Tanrı hipotezi, başka türlü olabilecek olandansa böyle bir evrenin varlığını daha çok olası yapabilir." (Ward, 2002, 66-67)

Tanrı'nın varlığına, olasılık dahilinde olduğu düşünülerek inanılsa bile, bu inanç, bir dinî inanca bağlanmayı nasıl etkiler? Ward'ın yaklaşımına bakıldığında, manevî Gerçek'liğin varlığını onaylamanın, vahyedilmiş bilginin varlığına dair beklentiyi arttırdığı görülmektedir (Ward, 1994, 343; Ward, 2019, 155). Ward'a göre, Tanrı'ya inananın, makul bir beklentisi sayılan vahiy bilgisi nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu bilginin kaynağı nedir? Vahiy bilgisine kimler erişebilmektedir? Vahye her erişen, aynı bilgiye mi sahiptir? Vahiyeğin içeriğini, benzer veya farklı kılan neden nedir?

2.2. Vahiysel Bilginin Anlamı ve Değeri

Ward, vahyi kısaca şöyle betimlemektedir: "Vahiy (revelation) Tanrı'nın (veya doğrudan manevî olarak aydınlanmış bir kişinin), normal insani bilişsel kapasitenin ötesindeki doğruları, doğrudan iletme yönelimidir." (Ward, 1994, 343). Tanrı'nın bu yönelimi nasıl gerçekleşmektedir? Tanrı'nın, insanın kavrayışını aşan bir anlamda olağan-üstü bilgileri bildirmesinin yöntemi de olağan-üstü müdür?

Ward'a göre, vahiy, yaşamın doğal akışını kesintiye uğratan “doğa-üstü bir biçimde” ortaya çıkmaz. O, vahyin, sürekli var olan ama çoğunlukla fark edilmeyen bir etkileşimin açılımı olarak görülebileceğini düşünmektedir. Bu etkileşim, doğal olarak O'na icabet etmeye eğilimli insan zihni ile evrenin, kendisine bağlı olduğu manevi gerçeklik arasında, kavrayış ve itaat derecelerinde çeşitlilik göstererek gerçekleşir (Ward, 1996, 160). Ward, vahyin “bir aracı insan veya peygamberler vasıtasıyla, Tanrı'dan, manevi ve ahlaki doğruluk ile ilgili nadir ve belirli bir ileti” olduğunu ve onun “çoğu dinlerde bazı görüntüler veya esinlenmiş/ilhâm edilmiş kelimeler” olarak düşünüldüğünü ifade etmektedir (Ward, 2008b, 127-128).

Ward'a göre, vahiyse hareketler veya vahiy eylemleri (act of revealing)²⁵, “Tanrı'nın, varlığını, niteliğini/karakterini ve amacını” vahiy alanlara bildirmesidir (Ward, 1996, 313). Ward, vahiy eylemi konusunda, dünyadaki dinler üzerinde farklılıklar ortaya çıktığını saptamaktadır. Vahiy eyleminin bir biçimi, peygamberin sözlü ilhamlarına karşılık gelmektedir ki Ward, İslâm'ı ve Hinduizm'i (Vedalar ve Upanişadlar) burada örnek vermektedir. Ward, bu vahiy biçiminde, “vahyedenin edimsel varlığının veya içsel doğasının” açımlandığına inanılmadığını, bir haham sözüyle açıklamaktadır: “Vahiy, Tanrı'nın emirlerinin ne olduğunu gösterir, Tanrı'nın ne olduğunu değil.” Hıristiyanlıkta ise vahyin üç boyutu eşit düşünülmektedir. Ancak Ward, Hıristiyanlığın bu vahiy anlayışının, inkarnasyonel Tanrı anlayışına bağlı olduğunu savunmaktadır (Ward, 2015, 93-96, 99).

Ward'ın, vahyin olanağı hakkında olumlu düşünmenin gerekçesini Tanrı'nın varlığında bulduğu söylenebilir. Ona göre vahiy, “fevkalade iyi bir Tanrı'nın varlığının oldukça olası bir sonucu”dur. Ward, bir Tanrı'nın olması hâlinde Tanrı'nın doğası ve amacı ile ilgili bazı iletilerin olacağını oldukça olası görmektedir. Bu ileti, yüce güzellik, bilgelik, ahlâki anlayış ve manevi güç ile ilgilidir. Ward, “Tanrı'nın doğası, amacı veya daha yakın bilgisi” ile ilgili veriyi ancak Tanrı'nın sağlayabileceğini düşünür (Ward, 2008b, 128). Öyleyse Tanrı, varlığı hakkında insanları bilgilendirirken bunu sadece bir kerelik bir vahyetme ile sınırlandırmış olabilir mi? Ward, bu soruya hem teolojik hem fenomenolojik bir açıdan yanıt vermektedir. O, Hıristiyanlıktaki Tanrı nitelemesine yani “evrensel sevgi Tanrısı; insanların günahattan dönmelerini isteyen; insanların yaşamlarında ilâhî sevgiyi kabul etmelerini isteyen” Tanrı anlayışına bakarak böyle bir Tanrı'nın kendini “bir çok kez ve bir çok yerde, bir çok farklı biçimde bildirmesi” gerektiğini düşünmektedir. Bu bildirim aslında bir fenomen olarak

²⁵ “Vahiyse hareketler”, Ward'ın aktardığına göre, vahyin, Hıristiyan teolog Karl Barth tarafından tarif edilen üç boyutundan biridir. Ward, Barth'a göre, (Hıristiyan) vahyin diğer iki boyutunun “vahiy veren” ve “vahiy alan” olduğunu belirtmektedir. Bkz. (Ward, 2015, 92). Barth'ın vahiy ile ilgili açıkladığı bu üç boyutlu yapılandırma, Ward tarafından, vahiy ile ilgili açıklamalarında kullanılmaktadır.

varlığını, farklı dinlere bakarak söylemektedir. Yani vahye sahip farklı dinlerin varlığı ile Hıristiyan öğreti örtüşmektedir. Ancak Tanrı'nın çeşitli dinlerdeki vahyi bir sorunu da gündeme getirmektedir. Bu sorun, dinlerde “ilâhî vahiy” iddiasının olması fakat bu vahyin ne olduğu ile ilgili görüş birliğinin olmamasıdır. Ward, vahiy konusundaki bu durumda iki noktanın hesaba katılmasını gerekli görmektedir. Bunlardan biri, “birçok zeki, mantıklı ve değerli” insanların “manevi bir gerçeklik deneyimi” yaşadıkları ile ilgili iddia; diğeri ise vahiy aldıklarını söyleyen insanların, “gerçekliğin kesin doğası ve onun insanlarla ilişkisi hakkında, fikir ayrılığı”na düşmeleri ile ilgili durumdur. Ward, bu çatışmayı, iki kabul ile çözmeyi önermektedir. İlkinde, “birçok aziz, bilge ve peygamber aslında Tanrı'nın asli bir deneyimine sahip” olarak görülür. İkinci olarak da onların deneyimlerinin ne konunun tamamı oldukları ne de yanılmaz veya hatasız oldukları kabul edilir. Çünkü bu deneyimlerde, deneyimciler, “kendi kültürel inançları ve tarihleri tarafından oldukça etkilenmiş” durumdadırlar (Ward, 2007, 66-67).

Ward, vahiy aldıkları iddiasında bulunan kişilerin bu iddialarına karşı nasıl bir tavır alınmasını önermektedir? O, vahyin gerçekleşebilmesini yüksek olasılıklı bir olay saydığı için vahiy iddiasında bulunanlara karşı hemen kabulcü yaklaşmakta mıdır?

Ward, vahiy alma iddiasında bulunan kişiye karşı olabildiğince yargılayıcı olmayı gerekli görür. Bu durumda, ona göre yapılması gereken, iddiada bulunan kişilerin yaşamlarının, “ahlaki kahramanlık, vahyedilen bilgelik, manevi huzur ve neşe, yüce Ruh ile bir birlik duygusu ve benlikten özgürleşme” açısından incelenmesidir. Bununla birlikte o, bazı insanların “Tanrı'nın ne olduğu ve Tanrı'nın bize ve dünyaya dair isteklerinin ne olduğu hakkında, ilahi vahyin kanalları olacaklar”ına dikkat çeker (Ward, 2008b, 141). Sonuçta Ward'ın vahiy olayını gerçek bir yaşantı olarak gördüğü ve buna ek olarak vahiy iddiasında bulunan kişinin belirli açılardan değerlendirilmesini gerekli bulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ward'a göre, vahiy iddiasında bulunulduğunda, öncelikli değerlendirmenin bildirilen vahyin içeriğinden başka vahiy alan kişi ile ilgili olduğu dikkat çekicidir. İslâm dininde de peygamberlerin bazı sıfatlara sahip oldukları bildirilmektedir. Peygamberler, İslâm düşüncesinde “emanet, fetanet, ismet, sıdk ve tebliğ” niteliklerini taşırlar (Akdemir, 2018, 57-64). Ward'ın vahiy alıcısında aranmasını önerdiği “bilgelik” özelliğinin eksikliği, akla bu özelliğin zıddını, cahilliği getirmektedir. Bu da vahiysel bilgi alan bir kişi olarak peygamber kavramıyla uyumsuzdur. Ancak İslâm düşüncesine göre peygamberlerin sahip oldukları “sıdk (doğruyu söyleme)” özelliği, Ward'ın düşüncesinde, vahiy alıcısında aranan bir özellik gibi görünmemektedir. Çünkü o vahyi yanılmaz ve hatasız bir ileti olarak kabul etmemektedir. Oysa sıdk özelliğine sahip bir peygamber ve vahyin yanılmaz veya hatasız olmaması birbiriyle uyumsuzdur.

Vahiy iddiasında bulunanlarda Ward'ın düşüncesinde, İslam düşüncesinde olduğu gibi bazı nitelikler aranmaktadır. Her iki nitelik kümesinin, bire bir aynı olmasa da bazı özellikler bakımından benzeştikleri söylenebilir. Örneğin Ward'ın ifade ettiği “ilâhî vahyin kanalları olma” niteliği ile “tebliğ” niteliği, vahiy alanın vahyi insanlara iletme görevine işaret etme anlamında benzer olarak düşünülebilirler.

Sonuç olarak Ward'a göre vahiy, sıradan insan zihnini aşan Tanrı ve yaşamın amacı konularındaki bilgilerin iletilmesidir. Bu iletiler sadece bir topluma verilmiş değildir. Fakat farklı toplumlara “evrensel sevgi Tanrısı”nın vahiy vermesi her ne kadar adil koşullar oluşturmuş olsa da farklı toplumların vahiylerinin uyumsuzluğu bir problem ortaya çıkarmaktadır. Ward bu bağdaşmayan durumu — Tanrı'nın her topluma vahiy göndererek oluşturduğu adil durum ve vahiylerde görünen çatışkılı durum — vahiy olayı odağında açıklamaktadır. Ward'a göre vahiy olayı nasıl gerçekleşmektedir?

2.2.1. K. Ward'a Göre Vahyin İki Şekli: Aktif Vahiy ve Pasif Vahiy

Vahiy kavramının kapsamı, incelediğimiz konu bağlamında, kutsal metinlerin vahiy ile sınırlıdır. Bu nedenle, vahiy ile, “Yahudilikte, Tanrı'nın Musa peygamber ile Horeb Dağında yanan çalı üzerinde ilk kez karşılaşması” (Musall, 2020, 14); “Hıristiyanlıkta, Tanrı'nın İsa Mesih'de kendini açığa çıkarması” (Schwöbel, 2020, 204); “İslâm'da, Tanrı'nın arıya vahiyetmesi²⁶” gibi anlamlar kast edilmemektedir.

Vahiy kavramı, Sâmiî dinlerde ne anlama gelmektedir? Bu kavram, üç büyük dinde de yer almakta mıdır? Vahiy sözcüğünün Yahudilikte, tam karşılığının olmadığı söylenmektedir. Yahudi teolojisinde, vahiy yerine “insanın İlâhî olanla karşılaşması ve O'nunla ilgili deneyimi”ni ifade eden üç farklı kelimedenden bahsedilmektedir. Bu kelimeler, “g-l-h kökünden açmak, ortaya çıkarmak; r'-a-h kökünden görmek; y-d-'a kökünden bilmek” şeklindedir (Musall, 2020, 13). Hıristiyanlıkta vahiy kavramı ise “revelation (revelatio, manifestatio)” sözcüğü ile “Tanrı'nın ifşası”ni ifade etmektedir (Schwöbel, 2020, 64). İslâm'da (وحي / v-h-y kökünden) vahiy, “süatle bildirmek, işaret etmek, yazmak, elçi göndermek, ilham, gizli söz ve ilka etmek” anlamlarını içermektedir (Gölcük-Toprak, 2012, 348).

²⁶ En-Nahl, 16/68. وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ

Vahyin üç dinde de bir eyleme (fiil) karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Bu eylemin, bahsedilen dinlerde, Tanrı tarafından gerçekleştirilmesi söz konusudur. Fakat vahiy konusunda, insanlar, bu eylemin ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği bilgisinin sahibi sayılamazlar. Vahiy kavramı, bu yüzden, bizim tarafımızdan eylemin kendisi ile değil sonucu ile ilişkilendirilebilir. Bu sonuç da kutsal metinlerdir. Nitekim Tanrı'nın vahiyetmesi yani "ortaya çıkması, görünmesi, bilinmesi; kendini açması; süratle bildirmesi, işaret etmesi, yazması" kutsal metinlerde karşılığını bulabildiğimiz eylemlerdir. Ancak bu karşılık bulma, tam bir netlikle gerçekleşmemektedir. Çünkü, kutsal metinlerin geçerliliği, vahyin gerçeklik durumuna bağlıdır. Vahyin gerçeklik durumunun araştırılması için başvurulabilecek temel dışsal kaynak da kutsal metinlerdir. Bu noktada, vahyin gizeminin belirdiğinden söz edilebilir. Toshihiko Izutsu (1914-1993) Kur'an'da vahyin, "sıra dışı bir şey, esrarengiz bir şey, sıradan insan zihnine açıklanamaz gizem" (Izutsu, 2008, 163) olarak konumlandığını belirtir. Gizemlilik, düşünce ve yorum farklılıklarına elverişli bir zemin olabilir. Ward, bu zemin üzerinde, kendi vahiy yaklaşımını geliştirmektedir. Ayrıca, vahiy olayını anlamanın olanağı, George I. Mavrodes'in (1926-2019) bilgi edinimi ile ilgili yaklaşımından hareketle, düşünülebilir: "P'yi bilmenin bir yoluna sahip olmam gerekse de diğer kişiyle aynı bilme yoluna sahip olmam gerekmez." (Mavrodes, 1988, 101). Öyleyse, kişinin vahiy hakkında, vahiy deneyimi yaşamadan yani peygamberlerin bildikleri yoldan başka bir yolda bilgi sahibi olabilmesi, bir olanak olarak kabul edilebilir. Ama bu olanak, farklı yoldan edinilen bilgileri, eş-düzyer bilgiler kılmayabilir. Ne de olsa bir kentin varlığını ziyaret ederek bilme ile haritadan bilme, özdeş bilgiler sayılmayacaktır.

Kutsal metinleri diğer yazılı kaynaklardan ayıran özellik vahiysektir. Kutsal metinlerin vahiysektliği ne anlama gelmektedir?

Yahudilikte, Tevrat'ın (Torah), "Tanrı'nın Yasası"na (Law of Lord (Torat Hashem)) gönderme yaptığı açıklanmaktadır. Dolayısıyla, Tevrat, Tanrı'ya ait kılınmaktadır. Fakat Tevrat'ın Musa peygambere Tanrı tarafından nasıl iletildiği konusunda, yani "Sina Dağındaki vahiyde, Musa'nın oynadığı gerçek rol ne idi?" sorusu ile ilgili, farklı görüşlerin ortaya çıktığı kaydedilmektedir. Bu soru üzerine "Tanrı, Musa'ya Tevrat'ı öğretti; Musa, yazılı bir kopya aldı; Tanrı, Tevrat'ı Musa'ya söyleyerek yazdırdı (dikte etti)" gibi çeşitli düşünceler söz konusudur (Musall, 2020, 28).

Ward, bütün geleneksel Hıristiyan mezheplerinde, İncil'in, "Tanrı'nın Ruh tarafından ilham (inspred) edildiğine" inanıldığını açıklamaktadır. İncil, Ward'ın anlatımına göre, "birçok farklı yazar tarafından yazılmış ve birçok farklı insan topluluğu tarafından toplanmış olmasına rağmen" Tanrı'nın tam düşüncelerinin açıklandığı ve bu açıklamaların Ruh tarafından

güvenceye alındığı bir metin olarak görülmektedir. Ward, çoğu Hıristiyan'ın, İncil'in "Tanrı tarafından hatalardan korunması gerektiğine" ve böylece "Tanrı'nın İsa'daki vahyinin (revelation)" bozuluma uğramayacağına inandıklarını söylemektedir. Ayrıca, Ward, İncil'in Tanrı tarafından ilham edilmiş bir kitap olarak görülmesine rağmen, bu ilhamın doğasının ne olduğu hakkında çeşitli yorumlama biçimlerinin olduğunu bildirmektedir (Ward, 2007, 109-111).

İslâm'da, Kur'an, Tanrı'nın (Allah) Kelâmı (Kelâmullah / كَلَامُ اللَّهِ) olarak anlaşılmaktadır. M. Arkoun (1928-2010) "kara'a yani 'okumak' kelimesinin sıfat-fiili olan" Kur'an'ın Tanrı tarafından bir metin olarak değil söylem olarak vahyedildiğini bu yüzden Peygamberin (Hz. Muhammed), "okunan değil duyulan" bir söylemi "ezberden okuduğunu (recitation)" açıklamaktadır. Arkoun, bu düşüncesini, vahyin ilk gelişindeki ayetlerinde, yazılı bir metnin varsayılmadığını gerekçe göstererek temellendirmektedir. Arkoun, Kıyâme Suresi 16. ve 17. Ayetleri²⁷ ile bu gerekçesini açıklamaktadır (Arkoun, 2019, 30). Kur'an'ın Tanrı'nın Kelâmı olarak peygambere vahyedildiği bilgisi, bu vahyin nasıl gerçekleştiğini bütünüyle açık ve seçik olarak bildirmemektedir. Çünkü İslâm inancında, vahyi veren Tanrı ile alan Peygamber arasındaki ontolojik farklılık kesintiye uğramaz. Bu farklılık eşliğinde, Allah'ın kelâmı Peygambere bildirilmiştir. Cündioğlu, vahyi veren ve alan arasındaki ontolojik farkın, insanın kelâmı ile Allah'ın kelâmı arasındaki farkla eşdeğer olduğuna dikkat çekmektedir. O, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olarak insan kelâmından "Allah ile insan arasındaki fark" kadar farklı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu durum, Kur'an Allah tarafından Peygambere vahyedilirken ortaya çıkan konuşma (kelâm) hakkında, iki insanın konuşmasını gerçekleştirmeye olanak veren fiziksel araçları (dil, ağız v.b gibi) varsaymaya engeldir (Cündioğlu, 1994, 102, 105).

Her üç din içinde, Kutsal Kitaplarının Tanrı tarafından vahyedildiğine dair bir inanç bulunmaktadır. Ancak vahyin nasıl gerçekleştiği; Tanrı'nın peygamberlere bilgileri nasıl bildirdiği ya da peygamberlerin Tanrı'dan bilgileri nasıl aldığı meselesi, genel insan deneyimi ile kavranabilir değildir. Ancak bu uğurda rasyonel araştırma çabasına girilebilmektedir. Bu çaba, bağlı olduğu din fark etmeksizin kim tarafından gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin; onun, dinlerdeki ortak vahiy kavramına dair insani kavrayışı ne kadar genişlettiğini görmek adına dikkate alınabilir.

²⁷ Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli, 2007, el-Kıyâmet 75/ 16, 17. لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ / إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ: "Vahyi ezberlemek için dilini acele kıpırdatma! / Şüphesiz onu kalbinde toplamak ve sana okutturmak yalnızca bize aittir."

Ward'a göre Vahiysel bilgi alımında insanın rolü nedir? İnsan zihni vahiy karşısında tamamen edilgen midir? İnsan zihni vahyin içeriği ile ilgili belirleyici bir etkiye sahip midir? Bu soruların yanıtından önce genel olarak bilinen iki tipik vahiy yaklaşımının ne olduğunun açıklanması, Ward'ın vahiy anlayışını değerlendirmek için önemli görünmektedir.

Vahiy ile ilgili hipotezler — Batı literatüründe — iki yöne ayrılmış durumdadır. Bunlardan biri geleneksel anlayış olan “önerme veya doktrin merkezli” anlayış diğeri “kişi merkezli” anlayıştır. Önerme merkezli anlayışta, vahiy, “doğru önermelerin veya doktrinlerin Tanrı tarafından insana bildirilmesi” olarak görülür. Kişi merkezli anlayışa göre vahiy ise, Tanrı ve bireyin “kişisel bir karşılaşma”sında ortaya çıkmaktadır. R. Kılıç'ın da dikkat çektiği gibi vahiy anlayışları arasındaki bu ayrımın sınırlarının keskin olmadığı söylenmelidir. Kılıç, ayrımın, “önceliğin neye verildiğine bağlı” olarak yapıldığını ifade eder (Kılıç, 2002, 49-51).

Kişi merkezli vahiy anlayışında da — önerme merkezli anlayışta olduğu gibi — Tanrı'nın kendisi hakkında, amacı hakkında doğruları bildirdiği kabul edilmektedir. Fakat, bu doğrular, insanın Tanrı ile karşılaştığı deneyimi “kaydetmeye yönelik beşerî faaliyet”ten doğmaktadır (Kılıç, 2002, 52). Bahsedilen iki vahiy anlayışı arasındaki ayrımın “önceliğin neye verildiğine bağlı” yapıldığı, vahiy konusunda ayrışmanın başlangıcını ifade etmektedir. Sonuçlar açısından da ayrılığın sürdüğü ayrıca belirtilmelidir. Yani vahiysel doğruların doğrudan Tanrı tarafından bildirilmesi anlayışı ve bu doğrulara “beşerî faaliyet”le erişildiği anlayışı, sonuçta edinilen doğruların güvenilirliğinin ne olduğu ile ilgili ayrışmayı da getirmektedir. Bu konu, Ward'ın vahiy hakkındaki açıklamalarıyla netleşmektedir.

Ward, vahyi (revelation) en genel anlamıyla “duyu üstü bir alemde, bu duyu üstü aleme özel bir erişim yoluna sahip olan bir kişiye...aktif bir bilgi iletisi” olarak tarif etmektedir. Bu tarz bir iletinin, çeşitli şekiller almasına rağmen tüm ana akım vahiy geleneklerinde bulunduğu, Budizm'in bazı çeşitlerinde bile Tanrı'dan aktif bir ileti anlamında olmasa da yine kesin bir öğreti olduğu belirtilmektedir (Ward, 1994, 58). Ward'ın vahiy konusundaki düşüncesi üzerine, öncelikle yapılabilecek bir çıkarım, vahyin, iki farklı ontolojik alan arasında — duyusal ve duyu-üstü alanlar arasında — bir iletişim ortaya çıkarmasıdır. Diğer nokta ise vahyin varlığının sadece bir gelenekle sınırlandırılmamasıdır ve böylece o, vahyin bir tek Hıristiyan dininde var olduğunu iddia etmemektedir. Bu noktada dinlerdeki vahiilerin birbirleriyle uyumsuzlukları sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. Dinlerdeki kabul edilemez inançlar, İlâhî bir ileti olan vahiyden nasıl kaynaklanabilir?

Ward Aztekler'in her sabah Güneş'in doğması için yaptıkları kurban ritüeline; zihinsel bozuklukların, insanın içine giren şeytanla açıklanması durumunu örnek göstererek bu gibi

fikirleri dinlerdeki yanlışlardan sayılmaktadır. Ward, yanlış dinî inançları, din ve bilim arasında bilgi edinme aşamasındaki farka dikkat çekerek açıklamaktadır. Fark, bilimin, “insan deneyimi için pasif bir nesne” ile yani doğa ile ilgili olurken dinin “nihai güçler ve değerlerle ilişki”yi ifade etmesidir. Bu açıdan din, manevi ilişkinin alanı sayılarak dinin ilgilendiği güçlerin aktifliği ve buyurganlığı vurgulanmaktadır (Ward, 1994, 79). Ward’ın, vahiy eylemini aktif bir ilişki temelinde kavradığı söylenebilir. Bu kavrayışın önemli bir sonucu vahyin mutlak doğruluğu ile ilgilidir ki ona göre “Vahiy bir hatasız bilgi paketi olarak gelmez.” (Ward, 1994, 109). Ward’ın vahiy yaklaşımı, önerme merkezli anlayıştan çok kişi merkezli anlayışa uymaktadır.

Ward’ın, vahiy kavramının kapsamını ilkel toplulukların dinî inançlarını kapsayacak biçimde geniş aldığı anlaşılmaktadır. Aztekler’in Güneş’in doğmasını sağlamak için kurban vermeyi gerekli gören dinî inançları, astronomik anlamda yanlıştır ve bu yanlışlığı, Ward, vahyin yanlışlığı olarak değerlendirmektedir. Bu yanlışlık, bilimsel yanlışların, yanlış teorilerin gelişiminden farklı bir sürecin sonucudur. Çünkü dinî yanlış inançlar, Ward’ın anlayışında, pasif bir nesneyi yanlış anlamaya benzemez. Dinî nesne buyurgan olduğu için buradaki hata, Azteklerin kurban ritüeli gibi bir buyrukla ilgili yanlış anlama demektir. Bu yanlış anlayışların nedeni nedir? Ward bu nedeni, vahye yanıt verenlerin eksik bilgilerinde, zihinlerinin gelişmişlik durumlarında veya gelişmemişliğinde bulmaktadır. Bu bağlamda Ward, ilkel dinlerde “manevî alanla insanın etkileşimi”nin “düşüncesiz” (unreflective) şekilde yorumlandığını iddia etmektedir (Ward, 1994, 82). Burada “düşüncesiz” şekilde yapılan yorumlamanın, alınan vahiyssel iletinin kusurlu hâle gelmesinin nedeni olarak gösterildiği anlaşılmaktadır.

Ward vahiy olayını, “Tanrı’nın konuşması” olarak düşünmemektedir. O, böyle bir vahiy modelini literal ve antropomorfik görmektedir. Bu vahiy modelinin asıl kusuru ise ne peygamberlerin hatalarını açıklamanın ne de vahiyssel inançlarda doğru-yanlış ayrımı yapmanın bir yolunu verebilmeleridir. Vahiy Ward’a göre, insan zihninde, rüya anında veya hayal yetisinde Tanrı tarafından ortaya çıkarıldığı hissedilen sesler veya görüntülerdir. Yani o vahiyde Tanrı’nın etkisini kabul etmektedir. Ancak bu etki, tamamen Tanrı’nın vahyi için ayarlanmış bir zihne yönelik değildir (Ward, 1994, 89). Tanrı’nın vahiy olayındaki etkisi, Ward’a göre, kişinin O’na doğru olan hareketini “şekillendirmek, yönlendirmek ve yanıtlamak” şeklindedir (Ward, 1994, 215). Öyleyse, Ward’ın yaklaşımına göre, vahiy alan zihinler Tanrı’nın etkisine muhatap olmalarına rağmen bu etki tarafından tamamen hapsedilmiş değillerdir.

Ward bu durumun, inanç önermelerini değersizleştirmese de onlara, dikte edilmiş kelimeler olarak değil deneyimler olarak bakılmasını gerektirdiğini iddia etmektedir. Ancak

Ward bu tip bir vahiy yaklaşımının bazı Hıristiyanlık biçimleri ve özellikle İslâm için iyi işlemeyeceğini hatırlatmaktadır. Ward, İslâm'ın vahiy anlayışında, vahyin Tanrı tarafından dikte edildiğine inanış olduğunu bildirir. Fakat o, İslâm'da vahye, “emredici ve merhametli Tanrı” hakkında peygamberin çok kuvvetli bir deneyimi olarak inanılabileceğini; Kur'an'ın ana manevi iletisinin açık ve canlı olduğunu; ondaki bazı anlatıların Talmud'un ve Eski Ahit'in her ikisinden ve esinlenmiş Peygamberin zihnindeki bilinç-dışı fikirler haznesinden kaynaklanabileceğini açıklamaktadır (Ward, 2008a, 172).

Ward, vahye doğrudan Tanrı'nın Konuşması olarak bakıldığında, bu bakış açısının “peygamberlerin hataları” konusu ve “inançları doğru-yanlış olarak ayırma” konusu için açıklama yapabilmeye olanağına sahip olmadığını düşünmektedir. Kısaca Tanrı Konuşması olarak vahiy anlayışı, Ward'a göre, teolojik açıdan sorunludur. Ward'ın bu görüşüne göre, vahiyssel iletinin bütünüyle Tanrı'dan kaynaklandırılması, insanın kusurlu ontolojik durumuna uygun bir yaklaşım sayılmaz. Fakat vahiy, Ward tarafından, aynı zamanda Tanrısallığı kabul edilen bir olaydır.

Vahiy ile bir kutsal metnin ortaya çıktığı düşünülerek bu iki görüş — vahyin Tanrı Sözü olmaması ve vahyin Tanrı etkisiyle oluşması — nasıl bir arada benimsenebilir? Daha açık bir soruyla, kutsal metnin “yazarı” kimdir? Ward'ın bu görüşünün, vahiy konusunda, hem Tanrı'nın etkisini (vahiy Tanrı Konuşması değildir ile) hafifleten hem de Tanrı'nın etkisini dikkate alan bir eğilim taşıdığı söylenebilir. Benzer bir eğilim, ilk bakışta, F. Rahman'ın (1919-1988) İslâm vahiy ile ilgili ifadelerinde bulunmaktadır.

F. Rahman'a göre, “vahyin ötekilik (otherness) öğretisi ve sözel (verbal) niteliği” ile, “vahyin Peygamberin çabası ve dinî kişiliği ile yakın ilişkisi” arasındaki bağlantı kurulamamıştır. Bunun sebebini o, ortadoks yapının, “gerekli entelektüel araçlardan yoksun” olması ile açıklamaktadır. Fazlur Rahman, bu bağlantıyı şöyle ifade eder: “Kur'an tamamen Tanrı'nın Kelâmıdır ve genel anlamda, ayrıca tamamen Muhammed'in kelâmıdır.” F. Rahman bu görüşünü Kur'an'a uygun bulmaktadır. Çünkü Kur'an peygamberin kalbine²⁸ gelmektedir ki bu nedenle o, Kur'an'ın peygamberin dışında olamayacağını düşünmektedir. Ona göre, Peygamberin vahiy alması “bir plak gibi mekanik bir biçimde düşünülemez.” (Rahman, 1979, 31, 33). Burada önemli bir sorunun, “peygamberin ‘kalbine gelen’ vahiy” ile “peygamberin sözel olarak ifade ettiği bildiri” arasındaki bağlantı hakkında olduğu söylenebilir. Verilen vahiy

²⁸ Kur'an'ın Peygambere ulaştırılma biçimlerinden biri de kalbe yerleştirme olarak betimlenmektedir. Bkz. (Düzgün, 2007, 9). Düccane Cündioğlu, ilâhî Kelâm'ın ulaştırılmasının üç şekilde gerçekleştiğini açıklamaktadır: “Rüya'da Vahiy; Görüntü olmaksızın işitme suretiyle; Doğrudan kalbe ilka suretiyle.” (Cündioğlu, 1996, 130).

ve alınan vahiy özdeş midir? Vahyin yanılmazlığı gereği “Tanrı’nın kelâmı” ve “Hz. Muhammed’in kelâmı” arasında tam uygunluk olması gerektiği düşünülmelidir. Fazlur Rahman’ın ifadeleri, Kur’an’ın peygambere olan “yabancılığı”nın ortadan kaldırılması ve vahyin peygamberce benimsenmesi bağlamında düşünüldüğünde, anlaşılabilir. Aksi hâlde hem Tanrı’ya hem peygambere ait kılınan kelâmın farklı olduğunu düşünmek tutarsız olacaktır.

Vahiy insan zihnine nasıl ulaşır? İnsan zihni vahiy alabilmeye hangi şartlarda hazırdır? Zihinsel durum ve vahiysele etki arasında nasıl bir ilişki ortaya çıkmaktadır?

Ward, Tanrı’nın düşünceleri “boş bir zihin” içine koymadığını, Tanrı’nın öncelikle vahiy alacak zihni şekillendirdiğini varsaymaktadır. Ancak anlatılana göre, bu şekillendirme işlemi, sadece Tanrı’nın eylemi tarafından sınırlanmaz. Peygamberin vahiy alabilmesi için bir takım ön koşullar gerekli görülür. Ward dört koşuldandır bahsetmektedir. Bunlar “uygun kavramları sağlayan kültürel bir bağlam”, “yeni ve ani bir anlayış seviyesine doğru kesintili bir sıçramaya olanak veren tarihsel bir bağlam”; “bu kavramları yeni ve yaratıcı bir yoldan düzenlemek için yarı-estetik yetiye, ahlaki bilgeliğe ve pratik anlayışa sahip olan bir yaratılış; “ilahî isteğe/iradeye derin bir itaat” şeklindeki gerekliliklerdir. Ward böylece ilahî iletinin doğrudan olmadığını, onun, peygamberin kişisel, tarihsel yapısına uyumlandığını iddia eder. Ona göre Tanrı, belirli kavramsal şemaya sahip insan zihnine “rehberlik” ederken bile insanın özgürlüğü kesintiye uğramaz. Dolayısıyla insan “bu ilahî etkileşime engel olabilir ya da onu kolaylaştırabilir.” (Ward, 1994, 89)

Ward’ın anlatımına göre, peygamberin bir anlamda zihin içeriği — ki bu kişisel, tarihsel yapıdır — Tanrı tarafından yıkıma uğratılarak yerine yeni bir içerik yerleştirilmez. Nitekim Ward’a göre, vahiy, “insanların Tanrı’yı keşfetmelerine olanak veren tarihlerine, mizaçlarına ve kültürlerine bağlı”dır. Kültürlerde var olan bencil arzuları ve bilgisizlikleri dikkate alarak Ward, bu kültürel öğelerin, vahiy sınırlayacağını ve bozacağını düşünmektedir (Ward, 2002, 138). Ward, anlaşıldığı kadarıyla, dikte edilen önermesel vahiy anlayışını, vahiy anında vahiy alıcısının zihnine doğrudan müdahale edilmesi, özgürlüğün ihlâli anlamına geleceği için, kusurlu bulmaktadır.

Vahyin insanın özgürlüğü (otonomluğu) için engel olduğu görüşü, G I. Mavrodes tarafından eleştirilmektedir. Bu görüşte, Mavrodes’e göre, insan iradesi gerçekçi olmayan biçimde çok fazla kırılgan sayılmaktadır. Mavrodes, aslında insanın inatçılığının veya kararlılığının, ortaya bir direnç çıkardığını; bu direncin vahiysele bildirim karşısında da sürebileceğini ve vahyin kabul edilmeyebileceğini; kabul edilse bile yine de insanın özgürlüğünün zarar görmeyeceğini çünkü, Tanrı’nın insanın ilgilendiği her gerçeği

açıklamadığını, eğer böyle bir açıklama yapsaydı bazı doğal insan eylemlerinin o zaman engellenmiş olacağını savunmaktadır (Mavrodes, 1988, 126).

Tanrı'nın Ward'ın anlatımıyla, insanın zihnine kelimeleri yerleştirmesinin, insanı özgür bir varlık olmaktan çıkarıp bir mekanik nesneye — Fazlur Rahman'ın ifadesiyle “mekanik bir plak” a— dönüştürdüğü iddiasına, bir yönüyle insan ve makine ayırımından hareketle karşı çıkılabilir. Cahit Arf'ın (1910-1997) belirtimiyle, insan ve makine arasındaki “asıl fark”, insanın estetik algı ile estetik yargıya sahip olması ve “verilen bir işi yapıp yapmamak hususunda kendini serbest hissetmesi”dir. İnsana özgü olan bu niteliklerin ayrıcı özelliği, Arf'a göre, “belirsizlik unsuru” içermeleridir. Arf'in, belirsizliğin, insandan başka, atom içinde oluşan bazı doğa olaylarının da özelliği olduğu ve eğer atomlarda ortaya çıkan bu olaylar, makinelerin işleyişinde etkin hâle getirilirse makinelerin, estetik açıdan da insan beynine benzeyeceği öngörüsü dikkat çekicidir (Arf, 1959, 103). Makine ve insan beyni arasındaki farkın, bilgi alma temelinde değil alınan bilgiye karşı tutum temelinde anlaşılabilirliği söylenebilir. Dolayısıyla, peygamberin özgürlüğü, Ward'ın savındaki gibi bilgiyi Tanrı'dan doğrudan alması veya Tanrı'nın “kelimeleri zihne yerleştirmesi” olayı ile değil, peygamberin aldığı vahye karşı verdiği tepki üzerinden, “verilen işi yapıp yapmama” konusundaki hissi ile ilişkilendirilebilir. Bu his, Mavrodes'in bahsettiği gibi, vahyi kabul etmemenin olası bir durum olarak kalması anlamına gelmektedir.

Ward'ın yaklaşımında, vahiy alımına insanın vahyi reddedici ve bozucu etkisinden söz edilirken Mavrodes'in yaklaşımında insanın etkisi, sadece vahyi reddetme açısından söz konusu edilir. Mavrodes'in açıklamasında, insan iradesine dikkat çekildiği görülmektedir. Bu durumda, vahyin, vahiy alıcısının özgür seçimi ile devam ettiği şeklinde bir anlam çıkabilmektedir. Vahiy alıcısının, vahyi almaya istekli olduğu süreçte, Tanrı'nın gönderdiği önermeleri aldığı anda, bir insanın seçtiği bir kitabı okurken olduğu kadar özgürlüğünün ihlâl edilmiş sayılacağı düşünülebilir. Ek olarak Ward'ın bahsettiği gibi peygamberin kimliğini oluşturan tarihsel ve kişisel unsurlar da peygamberin özgürlüğünü tamamen koruyarak etki eden unsurlar olarak kolayca düşünülemez. Böylece doğrudan bildirilen vahyin insanın özgürlüğünü kesintiye uğrattığı iddiası, insanı zihinsel kurulumu boyunca hep özgürmüş gibi varsaydığı için temelsiz görünmektedir.

Ward vahiy sürecinde vahiy alıcısının da vahye etki ettiğini varsaymaktadır. Ona göre vahiy olgusu, peygamberin aktif katılımcı olduğu bir etkileşimi resmeder. Ward'ın aktif vahiy teorisi olarak adlandırılacak yaklaşımı, ona göre, dinlerde rastlanılan yanlış öğretilerle ilgili bir açıklama oluşturulabilmektedir.

Ward Yeni Ahit'in Tanrı tarafından dikte edildiği/yazdırıldığı iddiasının, metinlerin üsluplarının ve yazarlarının çeşitli olması ile uyuşmadığını söyler. Ayrıca Ward, vahyin Tanrı tarafından dikte edildiği görüşünün, İsa'nın onu yazmadığı veya yazdırmadığı gerçeğiyle de uyumsuz olduğunu ifade eder. Ward için Tanrı'nın Hıristiyan vahyini hatalardan koruduğu düşüncesi, İsa'nın yaşamı hakkında yapılan açıklamaların çeşitliliği ve Eski Ahit'teki birçok tarihsel açıklamayla ilgili arkeolojik ve tarihsel çalışmaların bağdaşmaması dikkate alındığında kuşkulu hâle gelir (Ward, 2012b, 263). Ward'a göre, İncil'de, Kur'an'dakinin aksine, Tanrı tarafından kelime kelime dikte edildiğine dair bir iddia da yer almaz. Ama yine de bu durumun, İncil'in kutsallığını ortadan kaldırmadığına inanılmaktadır. Çünkü Ward'ın yorumunda, İncil, "Tanrı tarafından yanılmaz şekilde dikte edilmedi ama Tanrı tarafından ilham edildi." (Ward, 2007, 113-114).

Ward, hem Hıristiyanlığın hem Yahudiliğin kutsal metinlerinin Tanrı tarafından doğrudan bildirilmiş olamayacaklarına dair bazı gerekçeler sunar. Bu bağlamda Ward, Eski Ahit'te ahlaki ve olgusal gerçeklerle ilgili hataların olduğunu; onun, tarihsel anlatılar, özdeyişler, ilahîler gibi çeşitli biçime sahip belgelerden oluştuğunu; onun bir yazardan doğal olarak beklenen stil ve içerik birliğine sahip olmadığını açıklamaktadır. Yeni Ahit'te de benzer durumları saptayarak Ward, Yeni Ahit'in Yunanca metninin Tanrı'dan beklenecek türden "yüksek edebî stil"e sahip olmadığını; İncillerin ve mektupların stil açısından çok çeşitli olduğunu tespit etmektedir. İnciller'in bu durumuna bakıldığında, Ward, Tanrı'nın İncilleri oluşumunda, "insan yazarların yeteneklerini ve kişiliklerini" kullandığı fikrinin, Hıristiyan teologlar tarafından genelde kabul edildiğini söylemektedir (Ward, 1994, 210-211).

Ward'ın İncillerle ilgili tespitleri, İnciller'in hem edebî niteliklerinin Tanrı tarafından yazıldıklarını ikna etmeye yetmediğini hem de İncil metnindeki içerik ve stil çeşitliliğinin, bu metinlerin tek bir yazara ait olduğunu göstermeye yetmediğini açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle o, İncillerin Tanrı tarafından doğrudan verilmiş olamayacağını kabul etmektedir. Fakat o, İslâm geleneği için de benzer vahiy anlayışını önerdiği yerde (Ward, 1994, 187), Kur'an'ın da İncil metnindeki gibi Tanrı tarafından doğrudan verilmiş olamayacağını gösteren herhangi bir stil ve içerik değerlendirmesi yapmamaktadır. Kur'an'ın metin analizi, İnciller üzerine yapılan analizlere karşılık nasıl bir sonuca götürebilir?

Halim Sayoud, Kur'an'ın tek bir yazara ait olabileceğini ve de bu yazarın Hz. Muhammed'in kendisi olamayacağını, Kur'an ve hadis metinleri üzerinde çeşitli yöntemleri uygulamasıyla yaptığı analiz sonucu ulaştığı bulgulara dayanarak savunmaktadır. Sayoud, peygambere ait sözlerden oluşan hadis metinleri ile Kur'an metinleri arasında, kelime

dağarcığı, kullanılan kelimelerin uzunluğu, kullanılan kelimelerin sıklığı, biçem, cümle sonlarında uyak kullanımı gibi ölçütlere göre karşılaştırma yapmaktadır (Sayoud, 2012).

Sayoud'un yaptığı karşılaştırma sonuçları, iki kitabın farklı yönlerini istatistiksel olarak ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Buhârî hadis kitabı ile Kur'an, kelime dağarcığı açısından karşılaştırıldığında, hadis kitabındaki kelimelerin %62'sinin Kur'an'da olmadığı, Kur'an'daki kelimelerin de %83'ünün hadis kitabında bulunmadığı tespit edilmektedir. Sayoud, "uygulamada aynı yazarın benzer konuda, kelime dağarcığı açısından çok büyük farkla iki kitap yazması imkânsız" sayılacağı için, Kur'an ve hadis kitabının iki farklı yazar tarafından oluşturulduğu sonucuna varmaktadır (Sayoud, 2012, 433). Taslamam da Sayoud'un ulaştığı bu istatistiksel sonuç üzerine, Hz. Muhammed'in "Kur'an'da geçen konular hakkında konuştuğunu, başka bir gündemi olmadığını" hatırlatarak bu kelime dağarcığı farkının, hadis ve Kur'an metinlerinin "aynı zihnin ürünleri" olmadığını gösterdiğini söylemektedir (Taslaman, 2024, 185). Kur'an'ın, İncil metinleri gibi farklı insanlar tarafından oluşturulmuş olduğunu düşündürecek birliksiz bir yapıda olmaması, ayrıca Kur'an metninin onu insanlara aktaran Hz. Muhammed'in kendi söyleminden dikkate değer biçimde farklı bir söylemi olması verilere dayalı olarak iddia edilebileceği için, Kur'an'ın vahiyelliği konusunda, önerme merkezli vahiy yaklaşımı, rasyonel olarak kabul edilebilmektedir.

Yeni Ahit'in Tanrı tarafından dikte edilmeyen bir vahiy olarak görülmesi durumunda, onun genel güvenilirliği tamamen yitirilmiş mi sayılmalıdır? Ward, Tanrı'nın Yeni Ahit'i güvenceye alabilme yoluyla ilgili olası bir yaklaşımdan bahsederek vahyin güvenilirliğinin nasıl kabul edilebileceğini açıklamaktadır.

Tanrı vahyin sağlamlığı konusunda insana nasıl güvence verebilir? Ward'a göre, eğer Tanrı, ilahi olanın, İsa'nın kişiliğinde ve onun aracılığıyla bilinip sevilmesini isterse o zaman bu kişiliğin tanımlanabilmesine yeterli olacak detayların bilinmesini güvenceye almalıdır. Tanrı bu güvenceyi nasıl sağlayabilir? Ward için, bu güvence, Yeni Ahit'in ilkelerini oluşturmaya katkıda bulunan İncillerin ve mektupların seçiminde Tanrı'nın yönlendirici bir etki yapmasıyla sağlanabilir. Böylece Ward Yeni Ahit metinlerinde, belirli bir konuda, öznel yapılmış bir açıklamayla ilgili, bu özneliğin, metindeki diğer açıklamaların birbirini tamamlamasıyla dengelenebileceğini varsayar ve sonuçta ortaya çıkan bütünün, İsa'nın ilahi yaşamın bir kanalı olabilme şekli ile ilgili belirgin bir açıklama verdiğini iddia eder (Ward, 2012b, 263-264).

Ward'ın, İsa'nın, Tanrı tarafından ilahi yaşamı tanıtmaya aracı olarak seçilmesi durumunda, insanların makul ölçüde buna nasıl ikna edilebileceğinin bir yolunu aradığı söylenebilir. Ward'ın bu arayışı, Yeni Ahit metinlerindeki uyumsuzluğun uzlaştırılması

gereğine de bağlı görülebilir. Yani Ward'ın, 'Tanrı İsa'yı İlahi varlığı tanıtmaya için seçmişse, o zaman İncil metnindeki kusurlar nasıl aşılabilir?' gibi bir soruyu yanıtlamaya çalıştığı söylenebilir.

Ward, İsa'nın ilahi yaşamın rehberi olduğunun onaylanması için metinlerdeki uyumlu/tamamlayıcı yönlerin dikkate alınmasını önermektedir. Ayrıca Ward, seçilen metinlerin seçiminin Tanrı'nın müdahalesi, yönlendirici etkisi ile gerçekleşmiş olabileceğini varsayar ki bu varsayım, vahyin güvenilirliğini sağlama üzerine bir düşüncedir. Burada akla bir soru gelmektedir. Eğer Tanrı'nın, İncil metninin seçiminde yönlendirici etki yaptığı düşünülebilirse, neden peygamberi en başta "hatalı" algılarını da düzeltecek şekilde yönlendirebileceği düşünülüyor? Bu açıdan Ward'ın vahiy hipotezi, Tanrı'nın vahiy peygamberlere önermesel biçimde bildirdiği vahiy hipotezinden daha açıklayıcı görünmemektedir.

Ward'ın Yeni Ahit metninin tutarlı/tamamlayıcı bir özelliği olduğu ve bu çeşitli metinlerin bütünlüğü bir seçki oluşturmasının rastlantıdan kaynaklanamayabileceği (Tanrı'nın yönlendirmesinden kaynaklanabileceği) şeklindeki iddiaları, salt teolojik bir yorumlama edimi çerçevesinde, kabul edilebilir olsa da vahiy hakkında açıklama gerektiren bir taraf daha bulunmaktadır: Metinlerdeki uyumsuz kısımlar nasıl açıklanabilir? Metinlerdeki uyumlu kısımlar güvenilirlik için destekleyici ise uyumsuz kısımlar metnin güvenilirliğini düşürmez mi?

Ward kendi yaklaşımının hem belirsizlik hem de üstü-kapalılık içerdiğinin farkındadır ki bunu bizzat belirtir. Belirsizlik, Tanrı'nın metinlerin seçiminde ne zaman ve nasıl etkiye bulunduğu tam söylenmemesinden kaynaklanır. Üstü-kapalılık ise "güvenilirliğin" ancak Mesih üzerinden Tanrı ile kurtarıcı bir ilişki için gerekli olan şeyi koruduğu kadarıyla elzem olduğu ve belirlenmeden bırakılan çok şey olduğu önermesinden kaynaklanır. Yani anlaşılan güvenilirlik, bütünlüğe değil parçayla ilgilidir. Bu parça da kurtuluş konusunda gerekli olanı içerir. Ward, Tanrı ile insan arasında kurtarıcı bir aracı olarak İsa hakkında bilinmesi gerekenleri açıklar. Bunlar "İsa'nın kutsal Ruh ile dolu bir adam olduğu" ve bu nedenle "bilge, manevi olarak güçlü ve sevgi dolu" olduğu; "günahı bağışlamak için ve havarilerine ilham vermek için" güçlendirildiği; onun "Mesih olarak görevinin gerçek" olduğu; onun, "dünyanın kefareti uğruna gönüllü olarak" öldüğü ve tekrar dirildiği ile ilgilidir. Ward için, İsa hakkında bu konuların güvenilirliğinin sağlanması, İncil metinleri adına yeterli sayılmaktadır, ki o bu konuların Tanrı tarafından güvenceye alınıp güvenilir şekilde kaydedildiğini düşünmenin makul olduğunu ifade eder. Metinlerdeki diğer noktalardaki uyumsuzluklar, Ward'ın görüşüne

göre, güvenilirlik için bir engel olmamaktadır. Ward'ın ifadeleriyle: “Güvenilirlik, hatasız bir açıklamayı gerektirmez. O, açıklamaların doğru olmasını ve İsa'nın karakteri, ölümü ve yeniden dirilişi ile ilgili doğru bir izlenim vermek için tam yeterli olmasını gerektirir.” (Ward, 2012b, 264).

Ward'a göre, kutsal metnin öncel önemi, Tanrı'nın kurtarıcı bir aracısı olan İsa hakkında gerekli bilgiyi sağlamasıyla oranlanmaktadır. Tanrı, İsa'nın kurtarıcı görevinin tanınmasını sağlayacak olan vahiyssel açıklamaları belirlemede etkindir fakat bütün vahiyssel anlatıyı belirlemez. Dolayısıyla Tanrı'nın vahiyssel bildirimler arasında ayırım yaptığı, bütün vahiyssel iddiaları aynı derecede dikkate almadığı sonucu çıkmaktadır. Metnin diğer içeriği, Tanrı'nın asıl amacının (insan tarafından ilahi olanın bilinmesi ve sevilmesi isteğinin) gerçekleşmesine etkisizliği açısından gerekli güvenilirlik sınırlarına dâhil edilmemektedir. Bu yüzden kutsal metinde hataların olabilirliği metin için yıkıcı bir kusur sayılmaksızın dile getirilebilmektedir.

Ward'ın İncil metinlerinin bir kısmının seçiminde Tanrı'nın etkin olduğu ve doğru olanın kayıtlara geçmesini sağladığı iddiasının, a priori bir varsayımdan başka bir temeli bulunmamaktadır. Bu temel, onun ifadeleriyle şöyledir: “Eğer biz Tanrı ile aracı olarak onun vasıtasıyla iletişim kuracaksak bunlar bilmemiz gereken şeylerdir.” (Ward, 2012b, 264). Yani eğer Hz. İsa gerçekten bir peygamber ise ve o, Hıristiyanların Tanrı ile iletişim kurmasını sağlamak için gönderilmiş bir aracı ise Hz. İsa'nın bu görevinin tanınmasını sağlayan bilgilere ihtiyaç vardır. Tanrı da özellikle bu bilgilerin olduğu metinlerin seçilmesinde yönlendirici bir etkide bulunmuştur.

Ward'ın bahsedilen a priori varsayımının Hıristiyanlık için yapıcı perspektifi, İncillerdeki hatalardan ve iç tutarsızlıklardan dolayı Hıristiyanlığın geçersiz bir din olduğunu düşünmeyi bir yoldan engelleyebilir olmasıdır. Bu noktada eklenmelidir ki Kur'an metni, İncillerdeki gibi bir iç tutarsızlık ve tespit edilen açık hatalar içermediği için²⁹ Ward'ın vahiy hipotezi Kur'an vahiy için ne gerekli ne de açıklayıcıdır. Tanrı'nın Kur'an metnine etkisi ya baştan sonadır ya da hiç yoktur. Kur'an'ın tarihte bilinen bir insan-kaynağı tespit edilemediği için onun Tanrı'ya ait bir metin olduğu rasyonel olarak düşünölmeye devam edilebilir.

Ward, Yeni Ahit metinlerinin seçilmesinin bahsedildiği şekilde anlaşılması durumunda, onun ölçüt olma kapsamını da şöyle ilkeleştirir: “Bu bize Yeni Ahit'teki her şeye bu gün inanılması gerektiğini kabul etme görevi vermeyebilir...Ama bize şunu söyleme görevi yükleyebilir: Eğer Yeni Ahit tarafından desteklenemezse, Hıristiyan olmak için mutlak şekilde

²⁹ Kur'an'da iç tutarsızlığın ve hataların olmadığı ile ilgili bkz. (Taslaman, 2024, 336).

zorunlu olan hiçbir inanç yoktur.” (Ward, 2012b, 266). Böylece Yeni Ahit’teki her şey, Hıristiyan olmak için eşik (kritik) önemde değildir, ama bir inancın Hıristiyan olmak için eşik önemde olması Yeni Ahit ile desteklenmesine bağlıdır.

Ward’ın bu vahiy yaklaşımının onun çoğulcu paradigması içindeki anlamı nedir? İlahi vahiy olgusunda insanın zihinsel yapısını da denkleme dâhil etmenin sonucu ile ilgili nasıl bir yorum yapılabilir?

Ward aktif vahiy teorisini temellendirmek için ilkel dinlere dikkat yöneltmektedir. Onun ilkel dinlerin vahiylerinde gördüğü şey, bu vahiylerin tamamının Tanrı tarafından dikte edildiğinin rasyonel şekilde savunulamayacağıdır. Çünkü bu vahiyler, Tanrı’nın çelişkili ifadeler buyurmaz olmasına rağmen, birbiriyle çatışır. Bu çelişkili vahiyler arasında sadece birinin Tanrı tarafından dikte edildiği iddia edilemez mi? Ward, tüm vahiylerin aynı tür kanıtsal dayanaklar üzerinden kendi doğruluklarını savunduklarından ötürü, doğruluk iddiasında bulunmak için ikna edici bir neden olmadığını düşünmektedir. Öyleyse bu vahiylerle ilgili iki seçenek ortaya çıkmaktadır. İlk seçenek, tüm vahiylerin birer yanılgı olduğuna inanmakla ilgilidir. Diğer seçenek ise bu vahiylerin, insan zihinleriyle etkileşimde olan bir İlahi Ruh’un var olduğunu ortaya çıkardıklarını kabul etmekle alakalıdır. (Ward, 1994, 92).

Ward farklı ilkel dinlerde İlahî varlığın kendini gösterdiğini ancak bu dinlerin çoğu yönden çatışkılı olduğunu aktarır. Bu farklılığı açıklamak için de o, bu dinlerin giderek gelişen bir süreç içinde konumlandırılmasını önermektedir (Ward, 1994, 93). Ward’ın dinlerin gelişimini bir süreç olarak açıklaması, Hegel’in din düşüncesi ile benzerlik göstermektedir.

Ward, Hegel’in, inançların bir tarihi olduğuna ve “karmaşık sosyal sistemler” ile bütünleşik olduğuna dikkat çektiğini söylemektedir (Ward, 2008a, 64). Hegel, dinleri, Ruh’un tarih içindeki gelişimi olarak açıklamaktadır. O, bu açılımı, tohumun bitkiye dönüşme süreci ile analogi kurarak anlatmaktadır. Ruh, başta kapalı bir tohum gibi iken sonra meydana çıkar, gelişir. Bu gelişim süreci boyunca, Hegel’e göre, dinler, Ruh’un/kavramın uğraklarıdır. Nitekim Hegel’e göre, bu uğrakların tarihsel olarak düzenlenişi ile din tarihi ortaya çıkmaktadır (Hegel, 2016, 52-53). Dinlerin gelişimsel bir süreç içinde görüldüğü bir başka yaklaşımı Whitehead sunmaktadır. O, Hıristiyanlıktan bin yıl önce “komünal” dinlerin ortaya çıktığını ancak bu dinlerin “vasat” dinler olduklarını ve bundan dolayı “ideal”e karşıt olduklarını ifade etmektedir. Whitehead’ın ideal din olarak Hıristiyanlığı kast ettiği anlaşılmaktadır (Whitehead, 2019, 72-73). Tüm bu görüşlerin özeti, dinî inançların tarih içinde bir gelişim sergiledikleri ve bu gelişim sürecinin takip edilmesi ile dinlerdeki farklılaşmaların açıklık kazandığıdır.

Dolayısıyla bu bakış açılarında, Ward'ın da düşündüğü gibi, dinler, büyük oranda içinde buldukları tarihin ürünü olarak anlaşılmaktadır.

Ward'a göre dinî inançların çeşitliliği dinlerin geliştiği toplumların yaşadıkları durumlara veya toplumun geçirdiği yaşantı sürecine bağlıdır. Öyleyse dinî inançların epistemolojik değeri, görelilik ilkesinin uygulanmasıyla mı belirlenmelidir?

Ward, dinlerdeki farklılıkları açıklamayı, tüm doğruların görelî olduğu bir yere ulaştırmaz. Onun düşüncesi, nasıl ki bilimde, sanatta, ahlakta doğru/yanlış, güzel/çirkin, iyi/kötü ayrımlarını yapmaya olanak veren temel ölçütler varsa, duyu-üstü gerçekliğin konu olduğu dinde de — bu dinlerin çeşitli olmasına rağmen — bazı doğru ifadelerin olacağını benimsemiş yönündedir. Dinlerle ilgili bu doğru ifade ya duyu-üstü bir gerçekliğin olmadığı ya da bu gerçekliğin birçok farklı şekilde ortaya çıktığını bildirmelidir. Ward, duyu-üstü gerçekliğin, değer ve gücü, insanlara “uygun bağlam içinde” açıklayacağını iddia etmektedir. Ward manevî gerçekliğin dört farklı geleneğe — Sami, Yunan, Hint, Çin — farklı algılarına rastlanabileceğini; bu geleneklerde ilkel dinlerin güç ve değer anlayışları ile ilgili etkilerinin bulunduğunu; bu dört farklı geleneğin birbirlerinin içinde değişime uğrayarak yer aldıklarını saptamaktadır (Ward, 1994, 95).

Ward, ilkel dinlerde büyük dinî geleneklerin arketipik yapısını görmektedir (Ward, 1994, 99). Aktif vahiy anlayışının büyük dinî gelenekler ve ilkel dinler arasında bağlantı kurmaya uygun bir zemin hazırladığı söylenebilir. Dinlerin Tanrı veya Üstün bir Güç/Gerçeklik tarafından doğrudan vahyedilen iletiler üzerine kurulu olduğu anlayışından uzaklaşıldığında, dinlerin oluşumu, tarihin sürekliliği ile birlikte daha kesintisiz bir süreç içinde kavranmaya çalışılabilir. Oysa vahyin doğrudan dikte edildiğini kabul eden önermesel vahiy yaklaşımında, vahyin, tarih içinde, öncesi-sonrası arasında bir bölüm açtığı ve önceki yanlış dinî inançların geleceğe aktarımını engellendiği, engellemeyi amaçladığı düşünülebilir. Hûd suresi 54. Ayet, vahyin bahsettiğimiz işlevine örnektir: “*Ancak deriz ki, ilâhlarımızın bazısı herhalde seni fena çarpmış.*” *O da dedi ki: “Şüphesiz ben Allah'ı şahit tutuyorum, siz de şahit olun ki ben, O (Allah)dan başka ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.”* (Kur'an-ı kerîm ve Türkçe Meâli, 2011, Hûd 11/54.) Ayetten anlaşılacağı gibi, Hz. Hûd peygambere verilen vahiy, bulunduğu toplumun politeist inançlarını reddetmekte ve dolayısıyla inanç tarihinde bir kesinti oluşturarak sürekliliği bozmaktadır.

Eğer vahiy doğrudan Tanrı'nın dikte ettiği iletiler değilse ve vahiy tarihsel bir kesiklik nedeni değilse, yeni vahiylerin anlamı nedir? Toplumların dinî gelenekleri içinde ortaya çıkan yeni vahiy iletileri, dinî inançlarda herhangi bir farklılık ortaya koymaz mı? Veya yeni vahiyde

toplumun bazı eski inançlarının dikkate alınması ve bu eski inançların yeni inanç sistemi için bir anlamda — büyücü geleneğin kullandığı yılan sihri karşısında Hz. Musa'nın esasının yılanı çevrilmesi mucizesindeki gibi — araştırmaları nasıl anlaşılabilir?

Ward'ın bu sorulara ilişkin görüşlerine bakıldığında, yeni vahiylerin, eski dinî inançlardan uzaklaşmalar gösterdiği ama yine de dinin ilkel kökenlerine bazı yakınlıkları sürdürdüğü ile ilgili işaretlere rastlanmaktadır. Ward'ın görüşleri, Yahudi İncilinden seçtiği bir anlatıyla örneklendirilebilir: Ward, yılan mitinin büyücü geleneklerde yer almasına ve sonra Yahudiler arasında nesiller boyu puta tapıcılığa yol açmasına rağmen Tanrı'nın Musa'ya yılan yapmasını söylemesini³⁰ yani Tanrı'nın bu mitsel nesneyi seçme nedenini açıklanabilir bulmaz. O bu durumu, ilkel geleneklerdeki yılan kültü ile Yahudi kültü arasında geçişin olmasıyla anlamlandırmaktadır (Ward, 1994, 103-104). Yani Yahudi inancına ilkel inançlardan olan yılan kültü karışmıştır. Ward'ın buradaki sorusu, “Tanrı, neden yeni vahiyde, büyücü geleneklerde yer alan yılan mitini kullanarak eski yanlış inançları uyandırır” şeklinde ifade edilebilir. Tevrat'taki bu duruma benzer bir olay, Kur'an'da da yine Hz. Musa ile ilgili anlatılmaktadır fakat bu anlatıda aranan sorunun yanıtının da verildiği anlaşılmaktadır.

Kur'an'da (7/141-148 ve 20/80-88) Hz. Musa'nın İsrailoğullarını Firavundan kurtardıktan sonra kardeşi Hz. Harun başlarında bulunduğu halde kavminin arasından ayrılarak “her şeyden bir öğüt” yazılı levhaları aldığı bir süreç anlatılmaktadır. Bu süreçte, Hz. Musa kavminin yanına dönene kadar, İsrailoğulları “buzağı heykeli”ne tapmaya başlar (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, 2011, el-A'râf 7/141-148; Tâhâ 20/80-88). Buzağıya tapmanın (Altın Buzağı miti) Orta ve Yakın Doğu, Hindistan, Mısır, Anadolu coğrafyalarında görüldüğü belirlenmektedir. İsrailoğullarının da altın buzağıya tapmayı Mısırlılardan öğrendikleri kabul edilmektedir (Albayrak, 2004, 92). Kur'an'daki Musa kıssasında, İsrailoğullarını bu mitsel inanca döndüren kişi Sâmirî'dir. Burada dikkat çekici nokta, Sâmirî'nin buzağı heykeli yaptığı Hz. Musa'ya Allah tarafından bildirilmesi ve bu bildirideki ifadedir: “Biz senin ardından kavmini fitneye düşürdük, imtihan ettik, Sâmirî onları şaşırttı.” (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, 2011, Tâhâ 20/85). Kur'an'da Allah'ın yeni gelen inanç için yıkıcı olmasına rağmen

³⁰ Tevrat'taki anlatıma göre, Hz. Musa halkıyla Mısır'dan çıktıktan sonra, çölde, insanlar suyun ve ekmeğin olmamasından ve de yedikleri “iğrenç” yiyecektek dolayı sabırsızlanarak şikâyetle bulunurlar. Bunun üzerine Rab onlara zehirli yılanlar gönderir. Yılanlar tarafından ısırılan birçok İsraili ölür. Halk hatasını anlayıp Hz. Musa'ya gider ve ondan yılanları kaldırması için Rab'be yalvarmasını ister. Hz. Musa'nın yalvarmasından sonra Rab, Hz. Musa'ya “bir yılan yap ve onu bir direğin üzerine koy. Isırılan herkes ona bakınca yaşayacaktır” der. Hz. Musa “tunç bir yılan” yapar, direğin üzerine koyar, yılan tarafından ısırılanlar tunç yılanı bakarak yaşarlar. (*Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, 2014, Say. 21:4-9). Tevrat'ta, tunç yılanın hikayesi, Yahuda Kralı olduktan sonra Hizkiya'nın “Rab'bin gözünde doğru olan”ı yaparak Hz. Musa'nın yaptığı tunç yılanı da parçalaması ile sona erer, ki “çünkü İsraililer o güne kadar ona buhur yakıyorlardı.” 2Kr. 18:2-4.

Sâmirî'nin yaptığı ve eski mitsel inanç olan buzağı heykeli ile İsrailoğullarını “fitneye düşürmesi” söz konusudur. Ancak bu anlatıda, Tevrat'taki yılan mitinin kullanılmasıyla ilgili anlatıdaki gibi belirsizliklerin bulunduğu söylenemez. Eski mitsel inancın İsrailoğulları arasında tekrar gündeme gelmesinin nedeni ve sonucu ile ilgili açıklamalar, bu eski yanlış inancın Hz. Musa tarafından davet edilen inanca karışarak geldiği düşüncesine olanak vermez. Sâmirî'nin buzağı heykeli yapması ve bu eylemi ile İsrailoğullarının fitneye düşürülmesinin nedeni, kavmin “imtihan”ı olarak açıklanır. Sâmirî, kavminin yanına dönen Hz. Musa tarafından kovulur ve yaptığı heykelin yakılacağı da ona söylenir. Böylece yanlış inanca peygamber tarafından müdahale edilmektedir. Tevrat'taki anlatı da ise Tanrı tarafından yaptırılan tunç yılanın sonradan tapınılacak nesneye tekrar dönüşmesi sanki öngörülemediği gibi görünmektedir. Sonuçta Kur'an'da Tanrı'nın neden eski mitsel nesnelere seçtiği, Ward'ın Tevrat'taki anlatı için söylediği gibi açıklanabilir olmaktan uzak değildir. Bu durum, Kur'an'da eski mitsel nesnelere yer almasını, eski inançların Hz. Muhammed'in vahiyssel bildirimlerine karışması olarak açıklamayı gerektirmeyebilmektedir.

Ward, insanın kavramsal şemasının ilahî vahye olumsuz etkisini açıkladığı bir örnekte, ilkel dinlerde, “büyücü dünya-görüşü ve fantezi-imgeler” yüzünden Tanrı'nın iletisinin engellenmesinden; ayrıca peygamberlerin “coşku ve ön yargıları”ndan dolayı da vahiylerin bozuluma uğramasından bahseder (Ward, 1994, 89-90). Anlaşılan Ward'a göre, peygamberlerin dünya görüşleri ve duygu durumları, aslında Tanrı tarafından bildirilen gerçeğe uygun iletileri, bazı açılardan gerçeğe uzak düşecek bir biçimde almalarına neden olmaktadır. Peygamberlerin duygularının vahye etkileri konusunda, Muhammed İkbâl (1877-1938) dinî deneyim ile bilgi edinen peygamber (burada İslâm peygamberi) ile duygu deneyimi ile ilgilenen bilim insanı arasında bir karşılaştırma yapmakta ve dinî deneyimin öznel sınırlarından çıkılarak yaşanabileceğine işaret etmektedir. İkbâl, bir bilim insanı gibi peygamberin de “hayalleri, hülyaları ve tehlikeleri” olduğunu ama yine de peygamberin de “tecrübesinden hayal perdesini çekip atma konusunda bilim adamından daha az titiz olmadığı”ni düşünmektedir. İkbâl bu iddiasını peygamberin “insanlık tarihine yeni bir yön verme” yeteneğine dikkat çekerek açıklamaktadır (İkbâl, 2017, 225). Bu yetenekte bir kişinin Ward'ın bahsettiği “coşku ve önyargıları”nın esiri olmaktan kendini kurtarmaya muktedir olabileceğini düşünmek imkânsız değildir.

Ward'ın insanın (vahiy alanının) kavramsal ağını dikkate alarak geliştirdiği vahiy teorisinin salt spekülâtif olup olmadığını anlamak için, onun konu hakkında fenomenolojik bir temellendirme yapıp yapmadığına bakılabilir.

Ward, ilkel dinlerde yanlış görüşlerin (büyücü dünya görüşü gibi) olduğunu reddetmezken onların ilahî vahiyden tamamen yoksun olmadıklarını da savunmaktadır. Bu durumu da kavramsal şema ve ilahî vahiy ilişkisi arasında kurduğu ilişkide açıklar. Ward bu vahiy teorisini temellendirebilecek verileri dinler-arası karşılaştırmadan edinmektedir. Ona göre, dinler karşılaştırıldığında, Şamanistik dinler ve ilkel dinler ile Yahudilik gibi sonraki dinler, benzer “peygamberî sözleri ve deneyimleri” içerir. Ward’ın vahiy teorisinin amacı, vahiy konusunda en iyi açıklamayı yapabilmektir. Bu amacını, “a priori bir vahiy modeli” oluşturarak değil dinlerdeki vahiy gelişimini izleyerek başarmaya çalışmaktadır (Ward, 1994, 90).

Ward’ın, Tanrı’nın çatışan bildirimleri vahyeteceğini kabul ettiği; bu durumda dinî inançlardaki var olan çatışmayı, vahiy alıcıları ile vahyeden arasındaki iletişim kusuru ile açıklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Vahiy alımında ortaya çıkan sorunlardan dolayı, Ward, hatalı bildirimlerin kutsal metinlerde yer aldığını düşünmektedir. Vahiysel iletişim, vahyin iletimini bozmayacak bir biçimde gerçekleşmiş olamaz mı? Bu tip bir soruya yanıt arayan için T. Izutsu’nun vahiyle ilgili analizleri dikkat çekicidir. Bahsedilen soruların yanıtları, onun analizleri ışığında düşünülebilir.

Izutsu, iletişimi (communication) olanaklı kılan iki koşul tespit etmektedir. Bunlar, iletişimde bulunanların ortak işaret-sistemlerine sahip olmaları ve ontolojik doğalarında temel farklılık olmaması şeklindedir. Izutsu, İslâm vahyi için, ortak işaret-sisteminin yani dilin, Tanrı tarafından Arapça olarak belirlenmesiyle bu koşulun sağlandığını ifade etmektedir (Izutsu, 2008, 168). Bu açıdan, Fazlur Rahman’ın Kur’an’ın “Allah’ın kelâmı” olduğu kadar Peygamberin de kelâmı olduğu ifadesi, Arapça diline gönderme olarak değerlendirilebilir. Izutsu’nun analizinde, Kur’an vahyinin gerçekleşmesi için gerekli dil sorunu, Tanrı tarafından çözülmektedir. Bu çözümün Peygambere göre yapıldığını hatırlamak, vahiy ilişkisinde peygamberin etki derecesini hesaba katmayı ifade edebilir. Tanrı’nın belirlediği vahiy dili, Peygamberin konuştuğu dildir. Izutsu, Tanrı ve Peygamber arasındaki ontolojik farktan kaynaklı iletişim engeli ile ilgili bir çözüm bulabilmekte midir?

Izutsu, Tanrı ve Peygamberin iletişiminin “yatay” bir biçimde gerçekleşemeyeceğini çünkü Tanrı’nın yukarıda durduğunu ve “en yüksek varlık seviyesi”ni temsil ettiğini, Peygamberin ise O’na göre aşağıda olduğunu ve “daha düşük bir varlık seviyesi”ni temsil ettiğini açıklamaktadır. Bu ontolojik fark engelini, her iki taraftan birinin konumunun değişmesi ile ortadan kaldırılabileceği düşünülmektedir. Izutsu, vahiy anında Peygamberin yaşadığı fiziksel değişimlerin (fiziksel ve zihinsel olarak keskin acı ve ıstırap duyma, terleme

gibi), onun doğal hâlinde bir farklılaşma göstergesi olarak yorumlanabileceğine işaret etmektedir. Sonuçta, Peygamberin vahiy anına özel yaşadığı değişimler, onun Tanrı ile iletişim kurabildiği inancını destekleyebilmektedir (Izutsu, 2008, 180-181). Izutsu'nun Tanrı ve Peygamber arasındaki ontolojik konum farklılığına dair çözümlemesini açıkladığı kitabına yazdığı değerlendirme yazısında Fazlur Rahman, bu çözümlemeyi eleştirmektedir. Fazlur Rahman'a göre, Izutsu'nun konuyu bu biçimde mantıksallaştırması (rasyonalizasyon), soru devam ettiği için, aslında hiçbir şey açıklamamaktadır. Onca, Izutsu'nun açıklaması, belirli bir konumdaki varlığın zaman zaman kendi doğal durumuna karşı, başka bir varlık seviyesine dönüşümünün nasıl olası olduğu sorusunu; Peygamberin, vahiy ânı geçtikten ve normal hâline döndükten sonra kimliğini/özdeşliğini nasıl koruduğu sorusunu yanıtlamaz (Izutsu, 2008, xi).

Vahyin konuşma değil de işaret, örneğin ses ile gerçekleştiği anlarda, Peygamber tarafından, kendisine vahyedilen nasıl sözel biçimde ifade edildi? Izutsu'nun açıklamasına göre, Peygamber, vahiy sürecini atlatıp normal hâline geldikten sonra, vahiysel sesin “belirgin anlamlı kelimelere dönüştüğü”nü fark etmektedir (Izutsu, 2008, 190). Bu durumda söze dönüştürme, peygamberin eylemi sayılmamaktadır. Izutsu'nun yorumları dikkate alındığında, onun, İslâm için, vahyin Peygambere kelimesi kelimesine iletildiği tezini benimsediği ve bu tezi İslâmî anlayış adına daha makul bulduğu anlaşılmaktadır.

Izutsu'nun iletişimin gerçekleşmesi için iletişimcilerin ontolojik doğalarında farklılık olmamasını gerekli görmesi ve bunun için vahiy anında peygamberin fizyolojik değişimlerinin ontolojik değişimler olarak yorumlamaya çalışması iki noktada eleştirilebilir. Bunlardan ilkinde, iletişimin, iletişimciler arasında ontolojik farka rağmen kurulabileceği iddia edilebilir. İkinci nokta da peygamberin fizyolojik değişimlerinin onun doğasındaki değişimlere açık olarak işaret etmediğidir.

İletişim kavramı, insanların yapay zekâ ile iletişim kurduğu çağda, tarafların aynı ontolojik doğaya sahip olmalarını gerektirecek biçimde düşünülmemektedir. İnsan ve makine etkileşiminde, iletişimciler farklı ontolojik kategoriye ait olsalar da onlar arasında iletişim gerçekleşmektedir. İletişimin, yapay zekâ çalışmalarında ve ilgili alanlarda “gönderici ve alıcı arasındaki bilgi değişimi” olarak teorileştirildiği ifade edilmektedir. Yapay zekâ, “varoluş kaynağı, özerklik (otonomi), duygu, zekâ, iletişim” konusunda insanlardan ontolojik olarak farklı sayılmaktadır. Bilgisayarların insana benzetilmesiyle bu ontolojik boşluğun giderilmeye çalışıldığı da açıklanmaktadır (Guzman, 2020, 38-40). Yapay zekânın ontolojik farklılığına rağmen insanla arasında geçen bilgi değişimi, bir iletişimi ifade etmektedir. Bu iletişim tanımı ile Izutsu'nun iletişim tanımından dolayı vahiy açıklamada ortaya çıkan zorluklar aşılabilir.

Dolayısıyla vahiy anında peygamberin ontolojik bir değişim geçirmesi gerekmeden iletişimin, “bilgi değişimi”nin gerçekleşebileceği düşünülebilir.

Farklı ontolojileri olan yapay zekâ ve insan zekâsı arasında gerçekleşen iletişim, vahiy alımı ile ilgili bağlamda nasıl düşünülebilir? Bu sorunun yanıtı için bazı İslâm felsefesi düşünürlerinin görüşlerine bakılabilir. Fârâbî ve İbn Sînâ daima bilfiil olan faal akıl ile başta bilkuvve olan insanî akıl arasındaki ayrıma rağmen bu iki aklın iletişim kurabildiklerini düşünmektedirler. “Bilkuvve akıl (veya heyûlânî akıl)”, “faal akıl” aracılığıyla bilfiil akıl (veya bilmeleke akıl) hâle ve sonra daha üstün olan “müstefad akıl” seviyesine gelmektedir (Bircan, 2013, 144-146, 194-196).

Fârâbî’nin düşüncesinde, faal akıldan gelen akılsalların, insandaki hayal etme yetisine geçmesi (taşması) ile “ilâhî şeylerle ilgili kehânetler” ortaya çıkmaktadır (Fârâbî, 1997, 95-96). İbn Sînâ da peygamberin akıl gücünü kibrite, faal akılı da ateşe benzeterek peygamberin akıl gücünü, ateş sayesinde bir defada tutuşan kibrit olarak betimlemektedir. Peygamber, İbn Sînâ’ya göre de hayal gücünün üstünlüğü ile diğer insanlardan ayrılır. Çünkü onun hayal gücü, diğer insanlarınki gibi sadece uyurken değil uyanırken de etkindir (İbn Sina, 2015, 462). Yapay zekâ ve insan arasındaki iletişimin, örneğin bilgisayar parçaları gibi ara-yüzlerle sağlandığı göz ardı edilmiş değildir. Eğer farklı ontolojik yapıya sahip iletişimcilerin iletişiminin imkânı ile ilgili açıklama, tutarlılıkla sürdürülecekse, faal akıl ile başta insanî akıl arasındaki iletişimin nasıl kurulduğu da sorulmalıdır. Fakat biz burada vahyin alıcısı ve kaynağı arasındaki ontolojik farka rağmen iletişim kurabileceklerinin olanağına, bu iletişimin nasıl gerçekleşebildiği bağlamda değil, “ontolojik farka rağmen iletişimin olanağı”nın düşünülebileceğini göstermek için işaret etmekteyiz. Sadece belirtebiliriz ki hem yapay zekâ-insanî zekâ hem faal akıl-insanî akıl arasındaki iletişimin, ne kadar ontolojik yapısı farklı da olsa (zekâlardan ve akıllardan bahsedilmesine bakılırsa) aynı şekilde adlandırılabilir kadar bağlantılı iletişimciler arasında gerçekleştiğine dikkat edilebilir.

Faal akıl aracılığıyla vahiysel bilgiye erişme hipotezi ile Ward’ın aktif vahiy diye adlandırılabilir hipotezi arasında vahiy kaynağının hareketi ve alınan vahiy ifadelendirme açısından benzerlik gözlenebilir. Faal aklın bütün bilkuvve akıllara etkisinin sürekli olması gibi Ward, Tanrı’yı, bütün insan zihinlerini sürekli etkileyebilen bir kaynak olarak düşünmektedir.

Fârâbî’nin sisteminde, faal aklın Tanrı sözünü ezeli olarak içerebilme ihtimâlinde hareketle açıklanabilen “aktif”liğinin, peygamberin aklına, bir “müdahale” ile değil “vermeye açık olma” şeklinde etki ettiği düşünülebilir. Bu durumda, aktif akılda taşınan vahiy içeriğinin, peygamberin kendi bilinç içeriğinin imkânlarıyla peygamber tarafından ifade

edildiği de söylenebilmektedir (Gündoğdu, 2000, 106). Ward'a göre de Tanrı ile ilgili deneyim yaşayan peygamber, vahiyssel içeriği kendi kişisel ve kültürel düşünce biçimine bağlı olarak ifade etmektedir. Yani denebilir ki Ward'ın vahiy hipotezinde, faal aklın yerinde Tanrı yer almaktadır. Fakat Ward'ın vahiy anlayışında kabul edilen vahyin hata içerebileceği ve yanılmaz olmadığı iddiasının, faal akla bağlı vahiy yaklaşımında bulunmayan bir düşünce olduğu belirtilmesi gereken bir ayrımdır. Bu ayrımla ilgili olarak Fazlur Rahman, peygambere verilen “mütehayyile” gücü ile akılsal gerçekliklerin “görsel ve işitsel sembollere” çevrilerek kavrandığını ancak bu sembollerin genel değil özel olsalar da nesnel geçerli olduklarını ifade eder. Çünkü, “sembollerle somutlaştırılan aklî ilham” yanlışlığın ortaya çıkmayacağı biçimde meydana gelir (Rahman, 2015, 470-471).

Hem faal akla bağlı vahiy hipotezinde hem Ward'ın vahiy anlayışında, vahiy metni Tanrı'nın birebir sözlerini ifade etmemektedir. Fakat vahiy olayını anlama çabasında, vahyin alıcısı, göndericisi kadar vahiy iletisinin kendisi yani metin de dikkate alınmayı gerektirebilmektedir. Bu durumda Kur'an metni ile hadis metinlerinin bahsedilen yöntemlerle gösterilen farklılıklarından hareketle yazarlarının da farklı olacağına dair olasılıksal çıkarım ile Kur'an'ın Tanrı sözü olmadığı düşünülmesi vahiy hipotezleri arasında uyumsuzluk söz konusudur.

Ward, vahiy, çevresinden bağımsız düşünmeyi yani vahiy, Tanrı'nın “kendini kişiye göstermesi” veya “kelimeleri zihinlere koyması” olarak algılamayı reddetmektedir. Böyle bir düşünce, Ward için, Tanrı “evrende, her ne kadar gizemli olsa da diğerleri arasında bir nesne” olarak görülürse mümkündür. Ward, kendi vahiy anlayışına “Tanrı'nın vahyedici eylemi (the revealing activity of God)” için hiç yer bırakılmadığından dolayı itiraz edileceğini ifade eder. Ama ona göre bu itiraz açık sayılmaz. Çünkü öncelikle, “Tanrı'nın vahyedici eylemi”nin ne anlama geldiğine bakılmalıdır. Ward bu eylemi, “Tanrı'nın birilerine kendini gösterdiği” ya da “otomatik olarak kelimeleri onların zihinlerine yerleştirdiği,” “bir kesintili eylemler serisi” olarak anlamayı yetersiz bulmaktadır. Buna karşın Ward, büyük dinlerin Kutsal metinlerinin (Vedalar, İncil, Kur'an) “imgesel ve şiirsel mükemmelliğin ürünleri” olduğunu söylemektedir. Bu ürünler, ona göre, “insan zihni tarafından algılanan manevi gerçekliği anlama veya ona bir yanıt verme girişimleri”dir. Tanrı'nın vahiy olayındaki rolü, “zihni, kendi amaçları için düzenleme” olarak açıklanmaktadır. Tanrı'nın vahiy olayındaki rolünün, O'nun evrenin varlığını sürdürmesindeki rolü ile özdeşleştirildiği söylenebilir. Nitekim Tanrı, fiziksel dünyayı devam ettirdiği gibi zihinlerin varlığının sürmesinde de etkindir ve zihinleri de kontrol etmektedir. Ward, “her şeyin yaratıcısı olarak Tanrı” kavramının, Tanrı'nın vahiyssel

eylemlerini kesintili şekilde düşünmeye olanak vermediğini iddia etmektedir (Ward, 1974, 167-168).

Ward'ın düşüncesinde, Tanrı sürekli şekilde yaratansa, etkisinin sürekli olacağı; bu etkinin de daima insanları etkileyebileceği ve böylece vahiyse bir etkileşimin ortaya çıkabileceği kabul edilmektedir. Başka bir söylemle, vahyin vericisi, vahiy alıcısı için belirli bir zaman seçmemekte ve vahiy alıcısı Tanrı'ya her yöneliminde, O'nun tarafından etkilenebilecek bir ontolojik alanda kendini bulabilmektedir. Ward'ın vahiy hipotezinde, Tanrı'nın vahyedici eylemi sürekli ve dolaylı iken önerme merkezli vahiy anlayışında ise vahyedici eylemin kesintili, yani belirli bir zamanda ortaya çıktığı ve doğrudan olduğu söylenebilir.

Ward'ın açıklamalarından iki sonuç çıkmaktadır. Bunlardan biri, Ward'ın Tanrı tasavvurunun vahiy anlayışını etkilemesiyle ilgilidir. Anlaşılan Ward, kelimelerin Tanrı tarafından dikte edildiği bir vahiy anlayışında, Tanrı'nın aşkınlığının da korunmadığını düşünmektedir. Kişilerdeki Tanrı tasavvurunun onlardaki vahiy anlayışı ile ilişkisine M. Öztürk (1965-) tarafından da dikkat çekilmektedir. O, Ehl-i Hadis ekibinin, “haberî sıfatları antropomorfik biçimde algılayan, bu algının sahih Allah tasavvuru olduğuna yürekten inanan ve harfi anlamı aşan her yorumu bidat sayan” anlayışını, onların, vahiy konusunu da soyutlamalarla anlatmaması ile bağdaştırmaktadır (Öztürk, 2014, 212-213). Öztürk'ün ifadesi, Tanrı'yı somut biçimde ve Kutsal metni literal yoldan anlamaya yönelen zihinlerin, vahiy meselesini de somutlaştırmaya eğilimli olduklarını anlatmaktadır. Dolayısıyla vahiy anlama sorunu, bir açıdan bir zihinsel eğilim ve bakış-açısı ile giriftir.

İkinci sonuç ise Ward'ın vahiy olayında, Tanrı-insan arasındaki iletişimi olanaklı kılan temeli, Tanrı'nın yaratıcı ve koruyucu eyleminde bulmasıdır. Tanrı'nın sürekli evrenle bağlantıda olma ve evreni yönetme eylemi, insan zihinlerini de yönetir. Bu durumda, insan, Tanrı kaynaklı bu evrenle ilgili nasıl maddesel boyutta deneyimler ediniyorsa, onun manevi boyutta da vahiyse deneyimler yaşayabileceği olanaklı görülebilmektedir. Ne de olsa kaynak aynı (Tanrı) olmaktadır. Ward'ın bu vahiy anlayışının genel İslâmî görüşe uymayan iki sonucu bulunmaktadır. Bunlardan biri, vahiy alıcısının Tanrı tarafından seçilen özel bir kişi olmadığıdır. Her insan için Tanrı'nın daima hâli hazır olan etkisini algılayıp bu etkiye bir karşılık verebilmesi olasıdır. Diğeri ise vahiy alıcısının aldığı ileti, yanılmaz veya kesin bilgiler sayılmamasıdır.

Sonuçta Ward, Tanrı'nın peygamberlere kelime kelime bir ileti vermeyip onlarda imgeler ile bir kavrayış oluşturduğunu iddia etmektedir. Onun vahiy açıklamasında,

peygamberlerin edindikleri kavrayışların hata içermelerini engelleyecek bir sisteme yer verilmemektedir. Örneğin Ward, üç Sami inancındaki insanın başlangıçta iyi bir konumdayken “acı çekme, günah işleme, ölme” durumuna düştüğü öğretisi ile evrim teorisinin insan yapısını giderek gelişen bir biçimde açıklamasını uyumsuz bulmakta; bu nedenle ya bu dinî açıklamalardan vazgeçilmesini ya da onların “modern bilimsel bilgi” ışığında yeniden düzenlenmesini önermektedir (Ward, 1988, 157-158). İnsanın cennetten çıkarıldığı Kur’an’da da yer alan bir açıklamadır. Fakat bu anlatım ile evrim teorisi çatışkı içinde midir? İnsanın giderek yükseldiği değil de daha mükemmel bir formdan alt forma geçtiği şeklindeki dinî öğretisi, evrimsel gelişim açıklamasına uymadığı için Kutsal Kitapta yanlışlığın olduğu mu düşünülmelidir?

Aslında insanın daha mükemmel bir durumdan daha alt duruma düştüğü iddiası iç-çelişik bir anlamın çıkmasına yol açabilmektedir. Eğer ilk insan, gerçekten daha iyi bir yaratılıştaki idi ise nasıl günah işleyebildi ve daha aşağı bir dereceye düştü? İlk insanın günah işlemesi, en başta onun günah işleyebilecek şekilde var olduğunu dolayısıyla bu günkü insan yapısı gibi günah için olumsal bir durumda olduğunu düşündürebilmektedir. Sonuçta insanın, Ward’ın bahsettiği gibi evrimsel görüşün açıkladığı şekliyle, sonradan gelişen bir yapıya tamamen zıt bir başlangıç koşulu içinde olduğu açık bir düşünce olarak görünmemektedir. En azından Kur’an’ın anlatısından ilk insanların zaten mükemmel bir yapıda olmadığı hatta kendisinden daha iyi durumda olan varlıklar (melekler) gibi olma ve olduğu durumdan daha iyi bir duruma (uzun yaşam) geçme umuduyla şeytan tarafından kandırıldıkları anlaşılmaktadır.³¹

Kur’an’daki Adem’in cennetten çıkarılması anlatısında, Adem’in deneyimi, insanın genel durumunu temsil edecek şekilde yorumlanmakta; buna göre, insanların zayıf yaratılışından dolayı hem İlâhî emre itaatsizlik ettikleri hem de bunu fark ettiklerinde pişmanlık ile tövbe ettikleri şeklindeki genel hâlleri, Adem’le ilgili bahsi geçen kıssanın açılımı olarak sunulmaktadır (Görener, 2010, 50). Sonuçta Ward’ın üç Sami dinde yer aldığını söylediği anlatı, Kur’an’da, ilk insanların daha mükemmel hâlden aşağı bir yapıya düşürüldüğü anlamına karşılık gelmeyebilir. Bu durumda, Kur’an’ın ilk insanla ilgili cennetten çıkarılma anlatısının, Ward’ın bahsettiği bağlamda, bilimsel bir yaklaşım olan evrim ile çatışan bir yönü olmadığı söylenebilir.

³¹ Bkz. **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Meâli**, 2007, A’râf 7/20. “Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: “Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.”

Dinlerde **hataların olduğu** iddiasına karşıt olarak dinlerin Kutsal metinlerinde yer alan “**yanılmazlık**” veya “**doğruluk**” iddiası nasıl açıklanmaktadır? Anlaşıldığı kadarıyla, Ward, dinlerin doğruluk iddialarında bulunmalarını da vahiy alımının bir unsuru olarak yorumlamaktadır. Bir dinî inanç, yanılmazlık iddiası taşıyorsa bu iddiasını dayandırdığı kaynağın yanılığa düşmemesi ve düşürmemesi gereklidir. Ancak Ward, dinî inanç içeriklerini oluşturan vahyin — bahsedilen gereği yerine getiremeyecek olan — insan varlığının da etkisine bağlı oluştuğunu düşünmektedir. Bu durumda dinlerin doğruluk iddialarının, vahiy alıcılarının zihinsel hareketlerine dayandırılabilceği açığa çıkmaktadır. Ward’ın da dinî doğruluk iddiaları hakkındaki düşüncesi bu uslamla üzerine. Nitekim Ward, çoğu dinî gelenekte bulunan “yanılmazlık” inancının, “insanın dinî inancının doğal bir eğilimi olarak” görüldüğünü, “nesnel biçimde doğrulanabilir/tahkikî (assertainable) bir doğruluk” olmadığını düşünmektedir. Ward’a göre, her dinde bulunan doğruluk iddiası, eğer ki “imgelem, tutarlı bir doğrular kümesine ulaşırsa” kabul edilebilir. Ancak onun dinlere baktığında gördüğü, “vahiilerin açık biçimde çatışmakta” olduklarıdır. Ward bu manzara karşısında, dinlerden yalnız birinin iddiasını kabul edip diğerlerininkini nedensiz bir şekilde reddetmeyi “keyfi” saymaktadır. Varılan bu nokta, ussal olarak dinler konusunda ulaşılabilecek sonuç mudur? Doğruluk iddiasında doğruluk üzerine olan dinin hangisi olduğu saptanamaz mı? Ward, bu saptamaya değgin bir yöntem önermektedir. Bu yöntem, teolojik bir araştırmaya yöneliktir. Araştırmada, “insanlık tarihi boyunca yapılmış çeşitli vahiy iddiaları” incelenecektir. Dolayısıyla yöntemin vahiyler-arası karşılaştırma olduğu anlaşılmaktadır. Ward, araştırmanın problematiğini de “teolojik bilginin kaynakları; otoritenin sınırları; vahyin içeriğinin doğası” olarak belirlemektedir (Ward, 1994, 325).

Ward’a göre, dinî inançlarla ilgili nihai doğruluğa ulaşabilmenin zorluğu, “olabildiğince fazla ve kapsayıcı şekilde doğruluğu takip etme”yi önemsizleştirmez. Ward, doğruluğun ardında iz sürmeyi, dinler-arası karşılaştırmalı teoloji çalışmalarında örneklendirdiği fikrindedir (Ward, 1988, 327). Ward’ın aralarında karşılaştırma yaptığı dinler hangileridir? Ward, teolojinin kapsamını nasıl belirlemektedir?

2.2.2. Ana akım Vahiy Gelenekleri

Ward'a göre vahiy gelenekleri hangi dinleri kapsar? İlkel kabile inançlarının vahye sahip oldukları düşünülebilir mi? Büyük dünya dinleri denilen inanç sistemlerinin kapsamı nedir?

Ward "Bereketli Hilal, Hint ve Doğu Asya" coğrafyasının, büyük kurallı (kanonik) dinleri ortaya çıkardığını açıklar ve bu dinlerin oluşumunun, kutsal metinler ile ve bağlayıcı öğretileri olan "otoriter kurucuları" ile olduğunu söyler. Ward, belirtilen bölgelerde ortaya çıkan "Axial Çağ, Mısır/Yunan/Roma blokları"ndaki dinî inançların, yakın rakipleri tarafından yani Ortadoğu'nun tek yaratıcı Tanrı tasavvuru tarafından ortadan kaldırıldığını açıklamaktadır. Bu bloklar arasında, Yunan geleneği, dinî anlamını kaybetse de felsefesiyle dinler üzerinde etkisini sürdürür. Ward'a göre bu etki İyi İdeası üzerinden izlenebilir (Ward, 2008a, 141). Ward'ın bu görüşlerinden, onun dinleri, kültürlerin bir ögesi olarak konumlandığı anlaşılabilir. Ancak bu konumlandırma ile dinlerin bütünüyle insan üretimi olduğu iddia edilmemektedir. Nitekim dinlerin gelişiminde kutsal metinler ve dinî otoriteler kurucu olarak görülmektedir.

Büyük dinlerin ortaya çıkmasından önce var olan dinlerin, din oluşlarının nasıl belirlendiği sorulabilir. Aslında bu soru, din kavramının kendisiyle yani dinin tanımıyla ilgilidir. İlkel dinler nasıl tespit edilmektedir? Ward'ın anlatımında, büyük dünya dinlerini ortaya çıkaran dinler, Ortadoğu'daki tek Tanrılı dinlerin gelişimiyle terk edilen dinlerdir. Ward'ın, bu terk edilen inançlardan, onların içinde bulunan yönelimden dolayı din olarak bahsettiği anlaşılmaktadır. Ward'a göre, ilkel inançlardaki bu yönelim "gizli manevi güçlere yani insan yaşamının temelinde duran bir gerçekliğe" doğrudur. Dolayısıyla o, ilkel dinlerdeki mitsel anlatılarda, tarihsel gerçeklikleri açıklama işlevi aramamaktadır (Ward, 2019, 18-20). Sonuçta Ward, ilkel inançları, manevi bir gerçekliğe yönelen, kutsal metinlere ve bu metinleri sağlayan kuruculara sahip dinler olarak görmektedir.

Ward, Eksenel (Axial) Çağ'dan sonra dinî geleneklerde "dört aşkınlık modeli" tespit eder ve dinleri bu modellerle eşleştirir. Bahsedilen modeller, "Teistik, İdealist, Dualist, Monist" modeller şeklindedir. İlk model, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm ile tanımlanır. İdealist modelin, Hint alt kıtasında; Dualist modelin Hint ve Doğu Asya'da; Monist modelin Doğu Asya, Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm içinde görüldüğü anlatılmaktadır (Ward, 2008a, 142-143). J. Hick, Eksenel Çağ-sonrası gelişen bu dinî geleneklerin din oluşlarını, insanı ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe döndürmedeki yetkinliklerine bakarak tanımaktadır

(Hick, 2012, 35). Fakat, anlaşıldığı kadarıyla, Hick, din fenomenini, “Eksenel Çağ-sonrası” gelişen dinler ile sınırlandırmamaktadır. O, din fenomeninin kapsamını, “dünyanın büyük dinî hareketleri” deyimi ile de ifade etmekle birlikte, onların öncesinde var olan “ilkel dinler”i; “Asya ve Ortadoğu’nun antik dinleri”ni; “Çin’deki dinî yaşam”ı ve “on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki yeni dinî hareketler”i içerecek şekilde alır (Hick, 1985, 68-69).

Dinler hakkında konuşurken onların, belirli sayıda kümelere ayrılarak belirli bir sınıflandırılması yapılabilir mi? Ward, dinlerle ilgili yapılan sınıflandırmaların, “aşırı genelleştirilmiş” olduklarına ve bu bölümlenimin “esnemez, değişmez” olmadıklarına dikkat çekmektedir. Ona göre, dinler tarihi araştırmacılarının, dinleri, “Sami akım, Hindu akım, Doğu akımı” biçiminde ayırarak yaptıkları iş, “dinî kavrayışların farklı kültürlerde farklı yollarda geliştiği”ne dair genel bir fikir vermektir. Ward bu sınıflandırma içindeki dinlerin hepsinin Tanrı aracılığıyla vahye ve kurtuluşsal etkinliliğe eriştiklerini düşünmektedir. Vahiy ve kurtuluş dinlerin ortak özelliği olmaktadır. Ward, dinlerin bu ortak özelliğine odaklanmayı ve büyük geleneklerin kesişim noktalarını keşfetmeyi önermektedir (Ward, 2002, 153-155). Ward’a göre, anlaşıldığı kadarıyla, dinlerin kümelenendirilmesi, dinlerle ilgili bazı özellikleri gündeme getirmek veya vurgulamak için geçici uygulamalardır.

Ward’a göre büyük dinî gelenekler doğa üstü bir gerçeklikle evrensel insani bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu gelenekler, Aşkın Gerçekliğe dair farklı tasavvurları ifade ederler. Bu dinî geleneklerin hepsi, gelişimleri boyunca, kaynak olan kurucularına dek dayandırılan kanunsal kutsal metinler ortaya çıkarırlar. Ward, “otoriter öğreticiler”in ve “kanunsal metinler”in dinde “büyük gelenekleri” tanımladığını söylemektedir (Ward, 2008a, 144-146). Ward, büyük gelenekler ile hangi dinleri ifade etmektedir? Ayrıca o, dinleri “büyük gelenekler” adı altında tek kümede mi birleştirmektedir? Büyük gelenekler, otoriter kişileri ve kutsal metinleri olan dinleri kapsamaktadır. Büyük gelenek sayılan dinlerin, ortaklıklarının yanında, birbirlerine zıt olan anlayışlarından söz edilebilir mi?

Ward’ın büyük dünya dinleri olarak saydığı dinleri, İbrahimî dinler ve Aydınlanmacı dinler şeklinde iki kategoriye ayırdığı görülmektedir. İbrahim’i dinler, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinlerini; Aydınlanmacı dinler, Budizm, Hinduizm, Konfüçyanizm ve Taoizm dinlerini kapsamaktadır (Ward, 2008a, 118, 130). Ward, bu dinleri, Sami akım ve Hint akımı olarak da sınıflandırmaktadır. Bu sınıflandırma, dinlerin Tanrı kavramlarına odaklanılarak yapılmaktadır. Sami dinlerde kişisel bir Tanrı anlayışı bulunur. Hint akımına dahil dinler ise kişisel İrade ile insan arasındaki ilişki üzerine kurulmaz. Ancak Ward’a göre bu sınıflandırma

da dinler arasına keskin sınırlar çizmez. Çünkü dinler arasındaki ortaklıklar düşünüldüğünde bu sınıflandırmanın sınırları aşılabılır (Ward, 1994, 94-95).

Sonunda, tüm dinî geleneklerin farklı biçimlerde ortak amaç uğruna hareket ettikleri ve kurucularının, doğa-üstü kaynaklardan belirli metinleri oluşturacak iletiler aldıklarının Ward tarafından kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ward'ın düşüncesinde, vahiyssel dinin yalnızca Sami dinleri ifade etmediği (Ward, 1994, 96) bu kabulü göstermektedir.

Din fenomeni, belirli bir zaman (Eksenel Çağ gibi), mekân (bereketli hilal gibi) veya kavram (Tanrı) odak yapılarak sınıflandırılabilir. Dinlerle ilgili yaklaşımların değişimi, teoloji alanında nasıl bir etki yapmaktadır? Örneğin Ward, büyük dinî gelenekleri vahiyssel dinler olarak ve dinî açıdan doğru iletileri olan dinler olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla onun, teolojinin alanını, müntesibi olduğu din ile sınırlandırması tutarlı sayılabilir mi? Ward'ın teoloji anlayışı nedir? Ona göre teolojinin kapsamı nedir?

2.3. K. Ward'ın Teolojik Yöntemi: Karşılaştırmalı Teoloji

Teoloji, Aristoteles'in bilim (episteme) sınıflandırmasında, üç teorik bilimden (matematik, fizik, teoloji) biridir. Aristoteles, teolojinin (theologike) konusunu "ezeli-ebedi", hareketsiz", "maddeden bağımsız", "tanrısal şey" olarak ifade etmektedir (Aristoteles, 2019, 1025b 20-1026a 20-25, 1064b). Kant, teolojii tanımlarken onun sistemli bilgi olma özelliğini vurgulamakta ve teolojinin konusunu "en yüce varlık" olarak belirtmektedir. Kant, insan aklının Tanrı hakkındaki her bilgiye "gerçek bir vahiy yoluyla bile" erişemeyeceğini dikkate alarak sadece Tanrı'nın sahip olduğu Tanrı hakkındaki tüm bilgi (theologia archetypa) ve insanın karşılaştığı kadarıyla Tanrı hakkındaki bilgi (theologia ectypa) arasında ayırım yapmaktadır. Kant, insan aklının Tanrı konusunda eksik bilgiye sahip olabileceğini kabul etmektedir. Bunun nedeni, teolojinin nesnesinin "çok yüce" olmasıdır. Bu durumda teolojinin işlevi nedir? Akıl, düşünce (teori veya spekülasyon) boyutunda verimli bilgi edinemediği bu konuda, nasıl bir yarar elde edebilir? Kant, bu yararın eylemler düzeyinde (pratikte) yani ahlaklı davranma sırasında ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre, teolojik bilgi, insanın ahlaklı olmasında, "daha iyi, daha erdemli ve daha dürüst" olmasında etkinliğini göstermektedir (Kant, 2004, 50). Sonuçta Kant, teolojik bilgiye, pratik alanda önem vermektedir. Teoloji, neden insanın düşüncesi ile değil de eylemleri (pratik) ile daha yakından ilişkili sayılabilmektedir?

Ward, teolojiyi “açık, tümdengelsel, kesin ve literal” önermelerden türetilen tanımlayıcı sonuçlar üzerinde bir çalışma disiplini olarak görmemektedir. Ona göre teoloji kesinlikli bilgilerle ilgili değildir ve dinin kesinliği “pratik bir bağlılık” olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla öncelikli ilgi, pratiktir yani “iyi-oluş (well-being) nasıl kazanılır; varoluş tarafından bize yüklenen sınırlardan özgürleşme nasıl olur” (Ward, 1987, 43) ile ilgilidir. Kurtuluşun, yüksek insan iyiliği ile ilgili değerlerin açılımının fark edilmesiyle de bahsedilen pratik bağlılık gerçekleşebilir (Ward, 1994, 29). Ward’ın bu düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla, teoloji kesinlik derecesinde önermeler içermemektedir; buradan hareketle anlaşılabilir ki teolojiye dair kesinlik, onun önermeleri hakkında olmayıp onun önermelerine pratik bir bağlılık yani yönlendirdiği eylemleri yerine getirmedeki sebat ile ilgilidir.

Ward teolojinin doktrin üzerine değil açılım üzerine temellendiğinde, daha imgesel ve keşifsel bir doğayı bildireceğini söyler. Ancak Ward bu teolojik yaklaşımın anlamını anımsatmak istemektedir. O, bu teolojik yaklaşımın, “gerçekliğin doğası ve insan çabasının nihai amacı” hakkında önemli doğruları bildirmekten yoksun olmadığı inancındadır (Ward, 1994, 29). Ward’a göre teoloji “Tanrı’nın varlığına ve Tanrı’nın evrenle ilişkisine dair bir araştırma” alanıdır (Ward, Ward, 1996, 3). Ama bu araştırma alanındaki bilgiler, kesinlikli ve açık önermelerden oluşmaz.

Ward’a göre vahyin uygun içeriği “yüce güç (supreme power) ve değer (value) varlığı ile ilgili bir bilgi”den (Ward, 1988, 227); “yüce değerle ilgili bir nesnenin doğası; insan yaşamı için bir son amacın doğası; bu son amacı kazanma yolunun doğası”ndan oluşur. Ward bu açıklamaya bütün dinî gelenekleri içine alan bir özellik yükler (Ward, 1994, 30). Ward vahyin temel doğasını tanımladıktan sonra bu temel doğanın kabulünün sonunda, ‘yanılmaz doğru önermelerin bir takımı’nın kanonik Kutsal metinde bulunmayabileceğine varır. Bu açıdan teoloji de böyle bir kutsal metnin rasyonel şekilde açık önermelerinden tümdengelsel sonuçlar çıkarmanın bilimi olmayacaktır. Ward teolojinin bilim olma durumunu — Kant’ın yaklaşımına uyan biçimde — “inançların sistematik bir ifadesi” olarak tarif eder ki bu inançlar özel bir kültürel, kavramsal toplumda, “yüce değer, amaç ve yaşam yolu”nun açılımına dayanan nihai temelden gelmedirler. Yalnızca Hıristiyanlıkla değil dinî geleneklerin bir grubu üzerinde çalışabilen teolojinin yöntemi, “açıklayıcı, imgesel ve diyalektik”tir (Ward, 1994, 31). Bu noktada Ward’ın teoloji alanını, genel bir din kavramı kapsamına göre geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. Teolojinin üzerinde çalıştığı veriler, “nihai temel”den gelen vahiysel iletilerdir.

Ward teolojinin üç önemli entelektüel işlemini/sürecini açıklamaktadır. Bunlar, “diyalektiğin veya konuşmanın pratiği; inanç verilerinin örüntülenmesi; diğer alanlardan gelen

yeni bilgiler noktasında bağlamsallık elementi” olarak özetlenebilir. Ward diyalektiğin ya da diğer bakış açılarıyla (veya diğer dinlerle) iletişim kurmanın iki tipini eş-zamanlı/senkronik ve art-zamanlı/diakronik olarak belirler. Teoloji hem geçmişteki bakış açılarıyla (diakronik) hem de yaşanan deneyimlerle ilgili geniş açılı bilgi edinmeyi, bir görüş çokluğunu kendisinde toplamayı hedefler (Ward, 1994, 31). Ward teolojinin diyalektiğinde/konuşmasında, kişinin farklı bakış açıları, düşünce biçimleri ile kendi düşüncelerini düzelttiği bir süreci kast eder. Anlaşılan bu süreç tarihsel gelişimler ile içerik olarak da akıştadır. Yani Ward’ın bakışıyla, on üçüncü ve on beşinci yüzyıllardaki düşünce biçimleri yirminci yüzyıl için geçerli olamaz. Ward bu “değişim”le ilgili bir farktan bahseder. Onun teoloji için olumladığı değişim “anlayışı arttırmadan salt değişip giden göreceli bir değişim biçimi” değildir. Bu değişimin, doğrunun ve daha büyük anlayışın izinde giderken kavrayıştaki ilerlemeyi ifade eden değişim değişim olarak takdir edildiği anlaşılabilir (Ward, 1994, 32).

Bu noktada, tüm teolojik düşüncelerin geçici olup olmadığı sorulabilir. Ward inançların içeriklerinin tamamen değiştiğine dair bir iddiada bulunmaz. Değişimin yanı sıra diyalog sebebiyle ve bakış açıları ile değişmeyecek kesin doğruların olduğunu reddetmez. Ward, bu ‘doğrular’a, Hıristiyan inancı içinde “Yehuda’da yaşayan, krallık ilan eden, bağışlayan ve iyileştiren İsa’nın çarmıha gerildiği ve havarilere ihtişam içinde görüldüğü” türünden olgusal örnekler verir. Bu olgular geçmişe ait olup değişmez sayılırlar (Ward, 1994, 32).

Dinlerde değişmez olgular düzeyinde doğru kabul edilen inançlardan başka, doktrinal belirliliği olmayan konular da bulunur. Değişmezlikle nitelenebilenler dışındaki ‘doğrular’ üzerinde diyalog kurulabilir. Ward bu konuları kendi dinî geleneğinden doğru açıklar. Söz konusu meseleler, “Tanrı ve yaratılışın nasıl olduğu, Mesih ve Ruh’un Tanrı ile ilişkisi, Mesih aracılığıyla gerçekleştirilen Tanrı ile uzlaşma” hakkındadır. Ward, bu sorular üzerinde düşünsel araştırmalar için “varlığın gizemi üzerine tüm insani düşünceler düzleminde” bir diyalogu gerekser. Bu diyalog olmadan Mesih’i anlamanın da kısıtlı kalabileceğini düşünür. Çünkü Mesih, inananlarca “tüm insanlığın gizeminin ip ucu/anahtarı” olarak kabul edilir. Ward bu düşünce sürecinin diğer dinlerin müntesipleri tarafından kendi temel inançlarına uygulanabileceği görüşündedir (Ward, 1994, 33). Ward, teolojik içerikte, iki yönün varlığına dikkat çekmektedir. Yönlerden biri tarihsel özellikli olup değişmezliği kabul edilir. Diğeri ise yaşama dönük bir yöndür ve gelişim sürecine dahildir. Zeki Özcan’ın ifade ettiği şekliyle, “iman, inanan kişi tarafından yaşandığı için bir aktüelliğe sahiptir. İmanda aktüellikle tarihsellik karşı karşıya gelir.” Özcan, teolojinin bu iman verilerini yorumladığını söyler (Özcan, 1998, 228).

İkinci teolojik süreç olan verilerin örüntülenmesinde, Ward kişilerin temel doktrinlerden tündengimsel bir açıklama şeklinde oluşturdukları modellerden zorunluluğu kaldırır. Bunun yerine modellerin değişime açık canlı bir yapılandırılmasını getirir. Bu yapılandırmada, imgeler, semboller, ilkel açıklamalara dayalı zıt görüşler, sistem içinde “bağlantıların yeniden düzenlenmesi, önem hiyerarşisinin ayarlanması” olanağı bulur. Bu yapılandırmalarda inanç içeriklerine vurgu değişir. Ward, bir dönem, “günah ve kefarete” üzerinde durulurken başka dönemde önemlilikte öncelik “gelecek umudu, sürekli takdis” inançlarına geçer. Ward, Hıristiyanlık tarihinde bu şekilde değişen birçok paradigma olduğunu düşünmektedir. O bu düşüncesini diğer geleneklere dek genişletmektedir. Bu teolojik paradigma değişimleri neden gerçekleşir? Ward bunun yanıtını sadece bilme çabasında bulunan özneye değil bilinmeye çalışılan nesneye de ilişkilendirir. Nitekim teolojide sırrına erilmeyene yaklaşmanın yolları düz değil dolambaçlıdır (Ward, 1994, 33-34).

Üçüncü teolojik süreç, yani bağlamsallık elementi, bilimsel, felsefi, sosyal ve politik gibi alanlardaki yeni bilgilerin takibiyle ilgilidir. Bu alanlardaki gelişmeler, örneğin doğa bilimlerindeki bilgiler, tarihsel metot v.b kişilerin dinî inançları için o dinin önceki taraftarlarından farklı anlamlar sağlar (Ward, 1994, 34).

Ward, teolojinin kesin önermeler üzerine temellenmeyen bir araştırma alanı olduğunu ifade etmektedir. Onun teolojiye bu yaklaşımı, teolojinin önermelerinin kaynağı olan vahiy hakkındaki görüşleri ile uyumludur. Ward için teolojinin karşılaştırmalı olma gereğinin, onun vahiy anlayışından doğduğu söylenebilir. Vahiy yanılmaz bilgi kaynağı olmadığı için din alanında bilgiye erişim farklı dinlerin görüşlerini de hesaba katmayı gerektirmektedir.

2.3.1. Geleneksel Teoloji

Ward vahiy anlamak için dünyadaki din fenomeni üzerine çalışma yapmayı artık kaçınılmaz görmektedir. Bu gereklilik, ona göre, dinleri yalıtılmış olarak düşünmenin düşünceleri yanlış yönlendirmeye başladığı zamanda ortaya çıkar. Ward’a göre bir dine, dış etkenlerden etkilenmez, diğer inançlardaki iddialar üzerine düşünülerek aydınlatılamaz, kendine yeten bir yapı olarak davranılması makul değildir. İnançlar birbirlerine, kendilerini anlamak için, Yahudiliğin Hıristiyanlığı anlamadaki yardımı gibi, katkı yapabilirler. Tüm dinleri içeren geniş bakış açısından bakılması, bir dinin kendi vahiysele konumunu aydınlayabilecektir. Ward’a göre “dinin doğası” ancak böyle bir perspektif ile kavranabilir (Ward, 1994, 37).

Ward bu perspektife karşıt bir tavrı geleneksel adlandırmasıyla yer verdiğimiz teolojik yaklaşımda ortaya koymaktadır. O durumu “geleneksel” yerine “dinî” veya “mezhepsel” (confessional) ifadesi ile anlatmaktadır (Ward, 1994, 38). Karşılaştırmalı teolojik yaklaşımın modern dönem ile birlikte benimsenen bir yöntem olduğu düşünülürse, diğer dinleri dikkate almaksızın belirli bir inanç sistemi ile sınırlanmış şekilde teolojik konuları incelemeyi “geleneksel teoloji” olarak nitelenmek hem zaman açısından (modern öncesi) hem belirli bir inanç sistemini (geleneği) sürdürmeye eğilim açısından (mezhep/din ile sınırlılık) bir gönderim taşıyabilir. Bu nedenle mezhepsel/dinî teoloji adlandırması, bu çalışmada, geleneksel kavramıyla ifade edilmektedir. Ward’ın “dinî açıdan bağımlı ve dinî açıdan bağımsız” olmak üzere iki tip teolojiden bahsetmesi de anladığımız şekildeki geleneksel teoloji ve karşılaştırmalı teoloji ayırımına uygundur. Dinî açıdan bağımlı olan teolojik yaklaşımda, belirli bir dinin savunulması söz konusudur. Dinî açıdan bağımsız teoloji çalışması, genel olarak Tanrı hakkında düşünmenin çeşitli yolları ile ilgilidir. Ward çerçevenin genişletilmesiyle Nihâî Gerçeklik’in konu yapılabildiğini belirtir (Ward, 2018, 154).

Ward bahsedilen türden genişletme yapmaya engel olan bir neden olmadığını savunmaktadır. Tüm dinleri kapsayacak biçimde gerçekleştirilecek bir teoloji çalışması, hangi tür inançları dikkate alacağını belirleyerek başlamalıdır. Örneğin Tanrı inancına sahip dinlere kadar kapsam genişletildiğinde, “yüce manevi gerçeklik”i Tanrı kavramıyla ifade etmeyenler dışta kalacaktır. Bu nedenle Ward, dinî inancı, “aşkın (transcendent)” veya “doğüstü gerçeklik (supernatural reality)” doğrultusunda bir yönelim olarak tarif etmektedir (Ward, 2008a, 14, 18). Dinin bu tarifi ile amaçlanan, farklı teolojileri birbirine açabilme ve geleneksel teolojinin sınırlarını aşabilme olanağı sağlayan bir kategoriye sahip olmaktır.

Geleneksel teoloji ile kast edilen nedir? Bu teolojinin kapsamı nedir? Ward bu teolojik yaklaşımı, bir dinin veya mezhebin Tanrı tarafından verili ve asli olan içerikleri üzerine kurulu olmasıyla tarif etmektedir. Geleneksel teolojide özel bir topluluğun inancı üzerine çalışılır. Ward böyle bir çalışma içinde olan kişiyi “teolog” olarak tanıtmaz. Bu durumda kişi çalışma yaptığı teolojik alanın sınırlılığını yansıtabilecek şekilde örneğin “Katolik teolog” olarak tanımlanır (Ward, 1994, 38).

Geleneksel teoloji nasıl bir çalışma ortaya koymaktadır? Ward’a göre, geleneksel teolojide verili bir vahyi tamamıyla kabul eden ve ona göre yaşayan birinin keşif süreci söz konusudur. Buna karşılık karşılaştırmalı teoloji özel bir inanç için savunma yapmayı görev edinmez. Karşılaştırmalı teoloji, insan yaşamının amacını araştıran entelektüel bir disiplin olarak, dinî geleneklerin çeşitliliği içinde algılanan ve ifade edileni konu edinerek

şekillenmektedir. Bu bağlamda karşılaştırmalı teolojinin (ya da teoloji adlandırmasına uygun olan, mezhepsel/dinî sınırlılığı olmayan, asıl teolojinin) konusunun “Tanrı” kavramı olduğunu söyler. Karşılaştırmalı teolojide ilgi, öncelikle belirli dinî inançların “anlamı, değeri, rasyonelliği” üzerine değil, “dinî yaşamın ve kurumların psikolojik, sosyolojik ve tarihsel elementleri”ne doğrudur (Ward, 1994, 40). Ward, farklı dinlerin aşkın varlık tasavvurlarını ifade etmek için de Tanrı (God) terimini kullanmaktadır. O, Hinduizm’deki aşkın varlığa dair görüşlerden bahsederken bu görüşlerin nesnesini, hem Mutlak Gerçeklik (Absolute Reality) hem Tanrı (God) ile ifade etmektedir (Ward, 1987, 4). Dolayısıyla Ward’ın Tanrı terimini yalnız Sami dinler kapsamında kullanmadığı anlaşılmaktadır. Tanrı, teolojilerdeki ortak kavrama gönderme yapmaktadır ve bu nedenle de karşılaştırmalı teolojinin konusu sayılmaktadır. Ancak bu onun Tanrı kavramını genişletmesiyle ilgilidir yoksa Sami Tanrı kavramını Hindu gelenekteki kavrama uygulamakla ilgili değildir.

2.3.2. Karşılaştırmalı Teolojiden Çoğulcu Teolojiye

Geleneksel teolojinin sınırlılığıyla karşıtlık içinde olan karşılaştırmalı teolojinin Ward tarafından betimlenen konusu, “nihai gerçeklikle ilgili iddialar üzerine, insan yaşamı üzerine, Tanrı ve vahiy üzerine düşünme”dir. Ward, bu konuları “Hıristiyan teolojisi” veya “Katolik teoloji” gibi belirli bir teolojiye ait görmemektedir. Ona göre, teolojinin, kişinin kendi toplumuna has bir şey olarak ve bu toplumun inançlarına, kutsal metinlerine göre sınırlandırılması yanlıştır (Ward, 1994, 46). F. X. Clooney (1950), Ward’ın geleneksel teoloji ile karşılaştırmalı teoloji arasında yaptığı ayrımı, ilkinin vahye odaklanırken ikincisinin “dünyada, Tanrı’nın daha geniş eylemine” odaklandığını söyleyerek açıklamaktadır (Cloney, 2010, 44). Aslında ikincisi de Ward’ın düşüncesinde vahiy anlamına gelmektedir. Ama yapılan ayırım, kişinin kendi dinî inancı tarafından kabul edilen vahiy kavramının dışında kalan dinî geleneklerin de dikkate alındığını vurgular.

Karşılaştırmalı teolojide dinlerin çeşitliliği dikkate alınarak teolojik meselelerde değerlendirmeler yapılmaya çalışılmaktadır. Böyle bir çalışma için çeşitli dinler hakkında bilgiye erişim olanaklarının da konunun bir parçası olduğu tahmin edilebilir. Aslında bu erişim olanakları, karşılaştırmalı teolojinin temelini kurmaktadır.

Karşılaştırmalı teolojinin, Hıristiyan teolojisi için ortaya çıkan bir soruna çözüm olarak geliştirilmesi söz konusudur. Bu sorun, Hıristiyanlığın diğer dinlerle karşılaşması sırasında ve Hıristiyanlarla birlikte diğer dinlerden insanların da nüfusa katılmaları sırasında, diğer dinlerle

ilgili yaklaşımın nasıl olması gerektiği sorulduğunda ortaya çıkmaktadır (Dağ, 2018, 88). Clooney'e göre, eğer çeşitlilik ve dinî bağlılık ciddiye alınmak istenirse, orada bir karşılaştırmalı teoloji ihtiyacı doğmaktadır (Clooney, 2010, 3).

Karşılaştırmalı teolojinin dinler için gerekli bir yaklaşım olduğunu açıklamaya çalışan W. C. Smith, klasik Hıristiyan teolojisinde, inanç kavramının sadece Hıristiyan dinini anlattığını, Hıristiyanlar tarafından diğer dinlerin bir inanç biçimi olarak görülmediğini ve Hıristiyanlığın 'diğer inançlar arasında bir inanç' olduğu kavrayışının bulunmadığını söylemektedir. Ona göre bu bakış açısı, sadece Hıristiyanlara özgü değildir. Diğer dinler için de geçerlidir. Dolayısıyla, inanç kavramının kapsamı, bu kavramı konuşan toplumu içermektedir. Smith'e göre, 1800 yılına dek her din, kendi inançlarının tek inanç biçimi olduğunu sanmaktaydı. O, teologların birçok konuda olduğu gibi inanç konusunda da yanılmış olduklarını çünkü inancın tek bir formu olduğunu düşünerek inancı "daha büyük bir kalıp içinde birleştirebilme"yi başaramadıklarını açıklamaktadır. Smith bu anlayışın nedenini, din taraftarlarının diğer dinleri tanımamalarında bulur. O, dinlerin fenomenolojik olarak farkına varıldığı bir dünyada, "dünyanın tüm dinlerinden kaynaklanan bir teoloji" önermektedir. Aksi durumda, — diğer dinlerle ilgili olarak — dinlerdeki yanlış kanılar değişmeyecektir. Bu da Smith'in, bir inancın teolojisinin ancak o inancın içinden doğru anlaşılacağı savunusuna dayanmaktadır (Smith, 1989, 111, 120, 124).

Smith hem 19.yy'a dek dinlerin birbirini tanımadığı için kendi inançlarından başkasını inanç olarak görmediklerini söylemekte hem de Müslüman teolog Taftazânî'nin diğer dinleri inanç kapsamına aldığından ancak yine de inanç kavramını, kendi ait olduğu din çerçevesinde değerlendirdiğinden bahsetmektedir (Smith, 1989, 120). Bu açıklamalar tutarsız görünmektedir. Birbirlerinin dinlerini tanımadıkları için kişilerin kendi inançlarını yegâne inanç saydıkları iddiası için Taftazânî'nin diğer inançların farkında olduğuna dair Smith tarafından yapılan açıklama, çürütücü örnek olabilmektedir.

Ward da dinî açıdan bağımsız teolojinin modern dünyada, yolculukların ve iletişimin kolaylaşması ile ortaya çıktığını söyler. O İslâm, Hint ve Hıristiyan inançlarını ortak bir noktada birleştirmeyi arayan araştırmanın ilk Rene Guenon (1886-1951) tarafından yapıldığını saptamaktadır (Guenon, 1962, 3-7).³² Ancak Ward, dinî açıdan bağımsız teolojinin amacının böyle bir birlik olmadığını aksine çeşitliliği vurgulamak olduğunu söyler. Ward'a göre, birden fazla dine bağlanma ve birden fazla din üzerinde araştırma yapma, entelektüel incelmelik ve

³² Rene Guenon'un dinleri "sembolizm" olarak bahsedilen başka bir üst-yapıda birleştirmeyi denediği görülmektedir. Bkz. (Guenon, 1962, 3-7).

çeşitli inançların derinliğine adanmışlık konularında daha engin bir anlayışa yol açmaktadır. Böyle bir anlayış kazanıldığında, artık kişi için inançların çeşitliliğini göz ardı etmek ve kişinin kendi inancı için diğerlerinde zenginleştirici unsurların olabileceği olasılığını göz ardı etmek mümkün olmaz (Ward, 2018, 156).

Ward'ın betimlenen bu teolojik yönelimini, Gavin D'Costa bir soru cümlesi içinde netleştirmektedir. Costa'ya göre Ward, karşılaştırmalı teoloji araştırmasında, “Hıristiyan teolojisi ve felsefesi — Hıristiyan miyopluğunu düzeltmede yardımcı rol oynayabilecek olan dünya dinlerinde ve modern bilimlerde bilgeliğin ve anlayışın bulunduğu varsayımı ile başlayarak — nasıl zenginleştirilebilir?” (D'Costa, 2003, 36-37) sorusu ile ilgilenmektedir. Costa'nın sorusunun içeriğinde, Ward'ın iki ön-kabulüne işaret edildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, anlayış ve bilgeliğin diğer dinlerde de bulunduğu, diğeri ise Hıristiyan görüşün eksik (miyop) olduğudur.

Ward'ın karşılaştırmalı teoloji anlayışında, Costa'nın düşüncesine göre, Hıristiyanlık odak yapılmaktadır. Ward, kişinin, karşılaştırmalı teoloji çalışması ile kendi dinini daha fazla anlamayı amaçlamasını reddetmez. Fakat bu çalışma içinde, kişinin sadece kendi dinini anlamaya çalıştığını söylemek Ward'ın ifade ettiği hedefin daraltılmış hâli için karşılığı olan bir söylemdir. Nitekim o, “nihaî gerçeklik, insan yaşamı, vahiy” gibi dinlerin ortak konu ve kavramları olduğunu kabul etmektedir. Smith'e göre bu ortaklık “inanç” kavramındadır. Smith'in düşüncesinde inanç, “tüm dinî yaşam ve aslında tüm insan yaşamı için temel bir kategori”dir (Smith, 1989, 115). Bu kategori kapsamında bakıldığında, Ward, kendi bağlı olduğu dinin diğer dinler arasındaki yerine yerleştirilmesini bir erek olarak kabul etmekte ve bu programın ana hatlarını verenin Smith olduğunu ayrıca dipnotta belirtmektedir (Ward, 1994, 325).

Ward geleneksel ve karşılaştırmalı (komparatif) teolojinin karşı karşıya bıraktığı bir ikilemi gündeme getirmektedir. Bu ikilem “tam tarafsız rasyonellik” bağlamıdır. Geleneksel teolojide bir inanç adına “ön yargılı propagandacı” bir tutum görülebilir. Ward böyle taraflı bir tutumdan karşılaştırmalı teolojiyi tamamen arınık bulmaz. Ona göre karşılaştırmalı teolojinin “herhangi belirli bir dinî bağlılıktan ayrık olma” iddiası, kendini aldatan bir iddiadır. Ward bu iki kusurlu tavır arasında başka bir seçenek arar (Ward, 1994, 42). Yani bu iki seçenekte, teoloji ile ilgilenen kişinin ya ait olduğu din kurumunun savunucusu olması ya da kendi dini dâhil tüm dinler için tarafsız olduğunu sanması gibi makul görünmeyen iki taraf vardır.

Ward bu ikilemi iki tarafı da reddederek çözmeye çalışır. Üçüncü bir yol hem bir dine bağlı olabilmekle hem de bağlanılan dinî gelenek dâhil tüm dinlere eleştirel yaklaşarak hepsi

için hata barındırmayı olası görmekle tarif edilmektedir (Ward, 1994, 44-45). Onun bu yaklaşımı, Costa tarafından Ward-Hick arasındaki “metodolojik ayrım” olarak değerlendirilmektedir. Hick’in, teolojik çalışma yapan kişinin diğer dinlere, kendi dinini ayrıcalıklı tutarak yaklaşmaması gerektiğini savunduğu açıklanmaktadır. Costa’ya göre dinî açıdan “tarafsız bir yer” olmadığından dolayı, Ward’ın teoloji yaklaşımı, Hick gibi düşünenlere kıyasla daha uygun bir yoldur (D’Costa, 2003, 33, 35).

Ward’a göre, dinî açıdan bağımsız teoloji, inanç çeşitliliğinin farkında olmalı ve bu çeşitlilik ile ilgili ve çeşitliliğin nedeni ile ilgili açıklamalar yapmalıdır. Ward bu şekildeki dinî açıdan bağımsız teoloji çalışmasında kişinin kendi inancına karşı tamamen tarafsız olmasını zorunlu saymaz (Ward, 2018, 154).

Ward bu düşünceyle teolojinin “çoğulcu bir disiplin” olduğuna karar verir. Çoğulcu teoloji, kişilerin bir yandan bir dinin içinde olmalarına öte yandan da diğer dinlerle karşılıklı etkileşim içinde olmalarına olanak tanır. Bu etkileşim, kişinin diğer din gruplarını “tamamen günahkâr, cahil, aptal” olduklarını düşünmediğinde öteki gruplardan her zaman öğrenebileceği; kişinin kendi dinî görüşünün tamamen doğru olduğunu idetmediğinde de kendi inançlarına yanılığ payı bırakabileceği veya bir sınır tanıyabileceği iması taşır (Ward, 1994, 45).

Ward’ın, Hick’in dinî çoğulcu yaklaşımını, dinî açıdan bağımsız teoloji yaklaşımının kapsamına aldığı görülmektedir (Ward, 2018, 157). Ward’ın düşüncesinde, “dinî çeşitlilik”, “karşılaştırmalı teoloji” ve “dinî çoğulculuk” arasında bazı noktalarda bir kesişim olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü son iki kavram, dinî çeşitlilik fenomeni karşısında sergilenen tavır ile ilgilidir ve karşılaştırmalı teolojide ve dinî çoğulculukta diğer dinlere değer verme gibi olumlu ortak bir bakış açısı benimsenmektedir. Ek olarak, dışlayıcılık içinde, “hakikatin sadece bir din ile sınırlı” olduğu inancı bulunduğu için Karşılaştırmalı teolojinin dışlayıcı bir görüşe sahip kişi tarafından yapılamayacağı (Dağ, 2018, 100) beyanı da Karşılaştırmalı teoloji ve dinî çoğulculuk arasındaki bağlantıyı anlatabilmektedir.

Ward’ın açıkladığı çoğulcu teoloji konusunda, kişinin kendi dininin ve diğer dinlere karşı algısının iki ilke ile yönlendirildiği çıkarılabilir. İlk ilke “diğer dinler kendilerinden (bir şeyler) öğrenilebilir kaynaklardır” biçiminde, ikinci ilke “her dinde hata payı vardır” veya “mükemmel hiçbir din yoktur” şeklinde birer öncül hâline getirilebilir. Bu ilkeler üzerinden, Ward’ın **ılımlı dinî çoğulcu paradigmasının** temellerinin, onun **çoğulcu teolojisinde** bulunabileceğine işaret edilebilir. Ward’ın çoğulcu teolojiyi benimsemesi ise **karşılaştırmalı teolojiden** çıkarılan sonuçlara dayandırılabilir. Dolayısıyla tümevarımsal bir gidiş izlendiğinde,

bu teolojik yönelimler, “karşılaştırmalı teoloji – çoğulcu teoloji – ılımlı dinî çoğulculuk” şeklinde dizilebilir.

Ward, “çoğulculuğu” ve “revizyonu” karşılaştırmalı teolojinin “entelektüel çerçevesi” olarak tanımlar. Bu tanımda kullanılan çoğulculuk “farklı bakış açılarının konuşması”, revizyon ise “yeni bağlamlarda imgesel yeniden düşünme” anlamında kullanılır. Karşılaştırmalı teolojinin farkını oluşturan nitelikleri, onun “öz-eleştirel, çoğulcu, açık-uçlu” bir disiplin olmasıyla belirlenmektedir (Ward, 1994, 47-48).

Ward’ın karşılaştırmalı teolojisinde asıl tutumun, kişinin öteki dinlere bakışında, kendi dinini tamamen görüş alanının dışında bırakması ile ilgili olmadığı, ancak teoloji çalışmasında diğer dinleri göz ardı etmemesiyle ilgili olduğu söylenebilir: Kendi ifadesiyle, “John’un bazen kullandığı bir metafora yer vermek gerekirse, ben Rubikon’u geçtim (ve dinî inançlar konusunda küresel bir perspektif benimsedim), ama Hıristiyan bavlumunu da yanıma aldım.” (Ward, 2012a, 67). Ward’ın bu sözleri, onun dinlere küresel bir açıdan bakarken müntesibi olduğu dinden soyutlanmayı zorunlu görmediğini açıkça belirtmektedir. Ward’ın karşılaştırmalı teoloji yaklaşımının olanaklılığı ayrı bir soru olarak akla gelebilmektedir.

Karşılaştırmalı teoloji çalışmasının nasıl olanaklı olduğu; dinlerin nasıl karşılaştırılabileceği; bu karşılaştırmaların hangi ortak zemin üzerinde gerçekleştirilebileceği sorularının yanıtlanması, dinleri karşılaştırma ile ilgili yöntemi biçimlendirme açısından öncelikli eylem sayılabilir. A. Toynbee (1889-1975), dinlerde bulunan pratiklerin ve inançların, dinleri karşılaştırmada temel alınıp alınamayacağını analiz etmektedir. Toynbee, bu analizlerinde hem pratik hem inanç üzerinden dinler arasında karşılaştırmayı sağlayabilecek eşdeğer noktalar bulunmadığını açıklamaktadır. Sonuçta o, dinlerin karşılaştırılmalarını sağlayacak “pratiğin ve inancın temelinde duran ve onlara ilham veren” üçüncü bir unsur keşfetmektedir. Bu unsur, “dinin tutumu veya ruhu” olarak adlandırılmaktadır. Toynbee’ye göre, örneğin dinler “İnsan (Man), kötülük (evil), acı çekme (suffering)” meselelerine yaklaşımları bağlamında karşılaştırılabilir. O, İnsan kavramına yaklaşımda, daha gelişmiş dinleri fikir birliği içinde değerlendirmektedir. Söz konusu ortak fikir, insanın ruhsal anlamda en yüksek varlık olmadığıdır. Toynbee bu ortak fikirliliğin büyük dinler arasında karşılaştırma yapma ölçütü sağlamadığını ama bu ortak fikrin gönderdiği “en yüksek varlık” kavramı üzerinde “kişisel Tanrı ve Brahman veya Nirvana kavramı” biçiminde fikir ayrılığının ortaya çıktığını ifade eder. Toynbee dinlerin kötülük konusunda da iki noktada hemfikir olduklarını bildirir. Bunlardan biri insanın kötülüğe karşı iyilikten yana olması; diğeri, insanın kendini evrende, manevi olarak kendinden daha büyük olan varlıkla uyum içinde olarak

konumlandırmaya çalışması”dır. Toynbee’nin analizlerine göre, kötülükle ilgili dinlerin tutumlarındaki bu ortaklık — Hinduizm ve Musevi dinler arasında — Tanrı ile kötülük ilişkisi söz konusu olduğunda bozulmaktadır (Toynbee, 1957, 20-23).³³

Ward karşılaştırmalı teoloji yöntemini nasıl uygulamaktadır? Clooney, Ward’ın çalışmalarının, “karşılaştırmalı teoloji çalışmalarının önerilebilir bir yöntemine” örneklik ettiklerini söylemektedir. Clooney’in görüşünce, Ward, belirli konuların farklı dinlerde nasıl ele alındığını detaylı biçimde inceleyerek karşılaştırmalı teoloji çalışmaları yapmaktadır (Clooney, 2010, 43-44). Bu görüş dikkate alındığında, Ward’ın dinler arası karşılaştırma yapma yönteminin Toynbee’nin yöntemine benzer olduğu söylenebilir.

Ward’ın dinler arası karşılaştırma yaptığı bir çalışmasına *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions* kitabında rastlanmaktadır. Ward, anılan kitabında, beş büyük din geleneğinde (Hinduizm, Budizm ve üç büyük Sami din) nihai gerçeklik (ultimate reality) doktrinini açıklamaya çalıştığını; bu doktrinleri karşılaştırmayı amaçlayıp sonunda seçilen gelenekler arasında konuyla ilgili zıtlıklardan çok benzerlikler bulunduğunu bildirmektedir (Ward, 1987, vii).³⁴ Ward bu kitabında, nihai gerçekliğin iki-yönlü (dual-aspect) bir kavram olduğunu tespit etmektedir. O, bu iki yönden birinin Sami gelenek ve diğerinin Hindu ve Budist gelenekler tarafından vurgulandığını; bu yönlerin aşkın-içkin, ebedi-zamansal karşıtlığını belirttiğini; iki yönden biri göz ardı edildiğinde nihai gerçekliğin kavramının eksik hatta anlaşılmaz olduğunu anlatmaktadır. Ward’ın bu bağlamdaki Tanrı’nın herhangi bir yeni bilgi edinmediğini yani değişmezliğini savunan görüşe bağlanıldığında, O’nun eylemlere ve dualara yanıt vermesi beklenemez (Ward, 1987, 163). Ward, karşılaştırmalı teoloji çalışması ile nihai gerçeklik kavramının farklı dinî gelenekler tarafından farklı iki yönüne odaklanıldığını belirginleştirebilmektedir. Karşılaştırma sonunda o, her iki geleneğin nihai gerçeklik tasavvurlarını kapsama almayı, gerçekle bağdaşma açısından gerekli görmektedir. Dolayısıyla Ward, karşılaştırmalı teolojiden, daha doğru teolojik görüşler edinmenin yöntemi olarak faydalanmaktadır.

³³ Toynbee, kötülük fenomenini teolojik bağlamda şöyle sorunsallaştırır: Eğer Tanrı Mutlak ise iyiliği kapsadığı gibi kötülüğü de kapsamalıdır. İnsan da Tanrı ile uyumlanmaya çalıştığında kötülüğü de kucaklamalıdır. Ama bu kötülüğü kucaklamak “tanımı gereği yanlıştır.” Diğer yandan sadece iyiliğin kucaklanması kabul edilirse bu sefer Tanrı’nın “Mutlak tam kapsayıcı gerçeklik” olmayacağı, yalnızca iyiliği kucaklayarak, insan gibi, gerçekliğin bir kısmını kapsayabileceği kabul edilecektir. Bu da Tanrı açısından “tanımı gereği yanlıştır.” Bu ikilem, Hinduizm ve Musevi dinler arasında sezgisel bir tercihe yol açmaktadır. Toynbee, Hinduizm’de Tanrı’nın mutlaklığını; Musevi dinlerde ise O’nun iyiliğinin korunduğunu tespit etmektedir. Bkz. (Toynbee, 1957, 22).

³⁴ Ward’ın benzer çalışmaları için bkz. (Ward, 2002, 152-172; a. yzr., 2019, 191-200).

Ward, vahiy konusunda rasyonel bir açıklama yapabilmek için en uygun yolun karşılaştırmalı teoloji olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, vahiy hakkında rasyonel bir açıklama yapabilmek için, dinin tarih içindeki ve insan deneyimindeki yerine bakılmalıdır. Ward, bu geniş bakış açısını yakalayamadığından dolayı “geleneksel doğal teoloji”yi vahiy konusunu açıklamada yetkin bulmamaktadır (Ward, 1994, 49). Ward’ın düşüncesinden hareketle, onun, vahiy konusunu anlamak için bir üst başvuru kaynağı tanımadığı çıkarılabilir. Çünkü ona göre vahiy konusu, tüm dinlerin incelenmesiyle rasyonel bir şekilde yapılandırılabilir ki bu yapılandırma karşılaştırmalı teolojii gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Ward’ın vahiy konusunu anlamada izlediği akıl yürütme biçimi tümevarımsaldır.

Vahyin asliliği ve çeşitliliği hakkında tümdengelimsel bir usamlama biçimine Fârâbî’nin felsefe sisteminde rastlanabilir. Fârâbî vahiylerin çeşitliliğini anlamada ve de vahiylerin gerçeklikleri ve sahtelikleri üzerinde yargıda bulunmada bir üst kaynak olarak felsefeye gönderme yapmaktadır. Burada felsefedeki belirli ilkeler, vahiyyle ilgili yargılar için ölçütlerdir. Sonuçta Fârâbî düşüncesinde felsefenin, din için bir üst başvuru odağı olduğu söylenebilir. Fârâbî dinde, “görüşlerin tanımlanması ve eylemlerin belirlenmesi” olan iki yönün olduğunu; tanımlanmış görüşlerin bir gerçek hâliyle bir de örnek veya benzetim ile ifade edildiğini açıklamaktadır. Aslî dindeki görüşlerin (nazar) ve eylemlerin (amel) kanıtları ve ilkeleri felsefede yer almaktadır. Dinde ise bu görüşler, kesin kanıtları olmadan bulunabilir (Fârâbî, 2002, 260-261)

Bu açıklamalardan, Fârâbî düşüncesinde dinlerdeki görüş ve eylemlerin doğrulanması için felsefeye başvurulabileceği sonucuna varılabilir. Ward’ın düşüncesinde ise vahyin anlaşılması için yine dinlere dönüş söz konusudur. Fârâbî’nin düşünce sisteminde teolojik inançların kanıtlarını sağlayan felsefeden hareketle, dinî çeşitlilik konusu ile ilgili bir açılım yapılmakta mıdır?

Fârâbî dinin içeriğini veren inanç konularını sıraladığı *Erdemli Şehir* eserinde, bu inanç konularını erdemli şehir halklarının bilmesini gerekli görür. Bu konular, İlk Sebep’in ve O’nun sıfatlarının bilinmesinden başlar. Bu bilgi için iki yöntem anlatılır ki buna göre onlar ya doğrudan oldukları gibi ya da benzer örnekleri ile bilinirler. Fârâbî, bu örneklerin şehir halkları ve milletlere göre değişebileceğini belirtmektedir. Çünkü benzetim, insanların en iyi bildikleri nesnelere göre yapılır: “Dolayısıyla muhtelif milletler arasında bu hususların çoğunda veya bir kısmında ihtilaf çıkabilir. Dolayısıyla fazıl milletlerin ve fazıl şehirlerin mezhepleri birbirinden farklı olabilir. Fakat bu fark hepsinin de tek ve aynı maksadı gütmelerine mâni değildir.”

(Fârâbî, 2001, 100-102). Bu açıklamalar, Fârâbî'nin dinlerin çeşitliliğine rağmen dinlerin hepsinin doğruluğunu onayladığı çıkarımına uygun mudur?³⁵

Aslında bu çıkarım için Fârâbî'nin düşünceleri kaynak gösterilebilir. Nitekim dinlerin hepsinin doğru olduğu iddiasının, Fârâbî'nin felsefe sisteminde, belirli bir sınamadan geçtikten sonra epistemolojik güvenilirliği belirlenebilir. Bu sınama, dinlerdeki bilgilerin kanıtlarını verebilen felsefe ölçeğinde yapılabilir. Felsefedeki kanıtları ile uyumlu olmayan dinî iddialara doğruluk payı verilmemektedir. Fârâbî felsefedeki ölçüte göre dinleri “erdemli din ve sapık din” (Fârâbî, 2002, 260) olarak sınıflandırmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin dinlere yaklaşımında, dinler belirli gerçeklikleri insan toplumlarına anlatmanın yolu olarak görülmektedir. Daha sade bir anlatımla özetlenirse, Fârâbî'nin düşünce sisteminde dinin özgün bir gerçeklik alanı olmadığı söylenebilir. Dinde yapılan uygulama, açık felsefi gerçekleri, başka anlatım yollarına — benzetim, örnekleme — uyarlayarak bildirmektir. Buna karşın Ward'a göre dinde, bilim, sanat v.b tarafından doğrudan konu edinilmeyen farklı bir gerçeklik alanına yani manevî gerçekliğe bir yönelim söz konusudur. Bu yönelimin tüm dinlerde olabilirliğinden dolayı da Ward tüm dinleri hesaba katarak rasyonel bir teolojik modelin kurulabileceği iddiasındadır.

Fârâbî'nin din konusuna yaklaşımı benimsendiğinde, dinleri anlamak için yine dinlere başvurulmayıp konuyla ilgili karara ulaşmak için dinlerin dışında daha güçlü sayılan bir kaynağa (felsefe) gidilebilir. Ward'ın düşünce sisteminde ise dinler konusunda, dine öncel olan bir ölçüt veya kaynak bulunmamaktadır. Kriter yokluğunda rasyonel tavır, başta dinlere çoğulcu yaklaşmak olabilir.

Ancak Ward'ın düşüncelerinde her dinde doğruluk ve yanlışlık bulunduğu iddiası dikkate alındığında, onun da dinlerde doğruluk ve yanlışlık ayırımını yapabilmesi için bazı ölçütler belirlemesi gerekli görülmektedir. Ward'ın dinlerde yanlış öğretilerin bulunduğu ve bu nedenle dinlerin bütünüyle geçerli olmadıkları iddiası onun çoğulcu yaklaşımını katı-çoğulculuktan ayıştırmaktadır. Bundan sonraki başlık, Ward'ın ılımlı çoğulcu yaklaşımı, bu yaklaşımın temelleri, problemleri ve temellendirilmesi konuları ile ilgilidir.

³⁵ Fârâbî'nin felsefi sisteminde dinî çoğulculuğun siyasi ve epistemolojik temeli olduğunun iddia edildiği bir makale için bkz. (Çelik - Karakurt, 2019).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

K. WARD'IN İLİMLİ-ÇOĞULCU YAKLAŞIMI

3.1. Dinî Çoğulculuğun İlgilendiği Problemler

Dinî çoğulculuk din evreninde ortaya çıkan hangi sorulara yanıt vermektedir? Dinî çoğulcu paradigmanın problemlerinden iki biçimde bahsedilebilir. Bunlardan ilki dinî çoğulculuğun çözmeye çalıştıklarıdır. Diğer problem alanı ise dinî çoğulcu paradigmanın ortaya çıkardığı sorulardır. Hick çoğulcu paradigmanın çıkardığı sorularla ilgili üç problemden bahsetmektedir. Bu problemler şöyle sıralanabilmektedir: “Büyük dinlerin yöneldiği söylenen ‘ilahî gerçeklik (divine reality) nedir?; Gerçekten,kişisel Yahweh’yi kişisel-olmayan Brahman ile Shiva’yı Tao ile, Kutsal Üçlemi Budist Trikaya ile ve hepsini bir başkasıyla eşitleyebilir miyiz?; Doğu’ya ait ve Batı’ya ait inançlar, kıyaslanamaz şekilde farklı problemlerle ilgilenmezler mi?” (Hick, 1985, 39). Ward’ın bu sorular kapsamında dinler arasında kurduğu bağlantı, bu bölümün son başlığında yer almaktadır. Biz önce dinî çoğulculuğun çözmeye çalıştığı sorunlarla ilgilenmekteyiz. Dinî çoğulculuğun sorusu, dinlerin doğruluk iddialarından doğmaktadır. İkinci temel sorun, kurtuluşla ilgilidir.

Dinlerin doğruluk iddialarında buldukları söylemi, ne anlama gelmektedir? Ward’a göre, dinlerin doğruluk iddialarında (truth-claims) bulunmaları, onların her birinin “insanın doğası, kaderi ve şeylerin gerçek doğaları hakkında son ve mutlak doğruya sahip olma” (Ward, 1987, vii) iddiasında bulunmaları demektir. Dinlerin doğruluk iddialarında bulunmaları, dinler tarafından, kendi açıklamalarının “doğru” olduğuna dair bir beyan ile ilgilidir.

Dünya üzerindeki çeşitli dinlerin doğruluk iddiaları hakkında, dinî çoğulcu yaklaşım bir yargıda bulunmaktadır. Owen C. Thomas (1922-2015) dinî çoğulculuğun bu yargılama biçimini görelilik (relativizm) ile eşleştirir. Thomas’a göre, örneğin, dinî kapsayıcılık, kural-koyucu bakış açısından dolayı nesnelcilik (objektivizm) ile eşleşir. O. Thomas, dinî çoğulculuğun görelilik ile; dinî kapsayıcılığın ise (kural koyucu bakış açısıyla) nesnelcilik ile eşleştiğini düşünmektedir. Ancak Thomas, dinî çoğulcuların, kendi görüşlerini tüm dinleri yorumlamada geçerli bir yaklaşım olarak varsaymalarından dolayı, çoğulculuğu da nesnelci

(objektivist) görmektedir. Ayrıca çoğulcu paradigma, göreliliği savunurken nesnelci bir tavır aldığı için de tutarsızlıkla suçlanmaktadır (Thomas, 1994, 204, 198). Aslında soru daha açık haliyle şöyle sorulabilir: Dinî inançların doğruluğu hakkında bir hipotez geliştiren dinî çoğulculuk, kendi hipotezinin doğruluğuna nasıl bakmaktadır?

Çoğulcu yaklaşımda, kişinin kısmi görüşe sahip olduğuna dair bir farkındalığı olmasını gerekli gören Raimon Panikkar (1918-2010), bu bağlamda, bilginin, özne-nesne ikiliği (dualizm) içinde oluştuğuna “bilgi her zaman bir öznenin bilgisidir” ifadesiyle dikkat çekmektedir. ‘Tanrı gözünden görme’nin olanaksızlığı Panikkar tarafından, “(var olduğunu varsayarak) yalnızca mutlak bir Özne, bilinebilen her şeyle ilgili nesnel mutlak bilgiye sahip olabilirdi” şeklindeki düşüncede açığa çıkarılmaktadır. Bu durumda “mutlak bir bilen için özne ve nesne birleşiktir.” (Panikkar, 1996, 173). Dinî çoğulculuğun eleştirdiği durumla benzer durumda görülmesi³⁶ (Thomas, 1994, 115; Axtell, 2006, 115) mümkün müdür? Dinî çoğulcu paradigmanın, dinî inançların doğruluğu problemi kapsamında dinlerle ilgili geliştirdiği düşünce ile dinî çoğulcu paradigmanın kendisinin nasıl düşünüldüğü arasında ayırım yapılabileceğini düşünüyoruz. Çünkü dinî çoğulcu paradigma, herhangi bir dinin diğerlerine mutlak üstünlüğünü reddeden bir iddia ile ortaya çıkarken diğer iki paradigma, dışlayıcılık ve kapsayıcılık, belirli bir dinin üstünlüğünü iddia etmekle biçimlenirler. Öte yandan hem dinî çoğulculuk hem de dinî dışlayıcılık ve kapsayıcılık, dinî çeşitlilik probleminin çözümünde, kendi bakış-açılarını dinlerle ilgili yargı vermede belirleyici sayarken eşit derecede “kural koyucu” görünmektedirler.

3.1.1. Dinî İnançın Doğruluğu Sorunu

Doğruluk sözcüğü, epistemolojik bağlamda kullanıldığında, dört farklı kuram ile açıklanmaktadır. Bu kuramlar, uygunluk/tekabüliyet (correspondence) kuramı, tutarlılık (coherence) kuramı, faydalılık (pragmatic) kuramı ve indirgemeci (deflationary) kuramdır. Bahsedilen üç doğruluk kuramları sırasıyla, inançların, zihinden bağımsız bir gerçekliğe karşılık gelmesi; inançların, başka belirli bir inanç kümesi ile uyumlu, tutarlı olması; inançların, belirli amaçları elde etmeye yardımcı olması olarak tanımlanmaktadır. Dördüncü kuram ile, “doğruluğun özel bir doğası” olmadığının savunulduğu ifade edilmektedir (Jonback, 2013,

³⁶ Axtell’in makalesinde, çoğulculuğun, dinler hakkında betimleyici değil “normatif veya buyruksal” bir özellik gösterdiği açıklanmaktadır. Krş. (Fegert, 2011).

122). İndirgemeci kuram, “doğruluk, doğru olan ile eşanlımlıdır” biçiminde de tarif edilmektedir. İndirgemeci kurama göre, “x’in doğru olması, x demektir” (Markham, 2013, 219). İndirgemecilerin yaklaşımı, “onlara göre doğruluk diye bir özellik yoktur” şeklinde tarif edilebilmektedir. Buna göre, bir indirgemeci (deflasyoncu) için, gökyüzünün mavi olduğunun doğru olduğunu söylemek gökyüzünün mavi olduğunu söylemeyi ifade etmektedir (Doko, ts. 45-46). Anlaşıldığı kadarıyla, burada, bir konunun doğru olması, konunun kendisi anlamına gelmektedir ki bu da uygunluk kuramına benzemektedir.

Ward’ın dinî inançlarla ilgili doğru olanı keşfetme sürecinde, uygunluk teorisine göre bir doğruluk görüşü benimsediği, Ward’ın bazı dinî deneyimlerin diğerlerine göre “Gerçek’e daha uygun (adequate)” olması gerektiği (Ward, 2019, 136) ile ilgili düşüncesine bakılarak söylenebilir.

Dinî önermelerin doğruluğu problemi, hangi dinin doğru olduğu sorusu ile de ilgilidir. Diğer dinler karşısında, kişinin kendi dini ile ilgili yargısı ne olmalıdır? Kişi, kendi dinini, diğer dinler karşısında "yegâne doğru din" mi saymalıdır? Ya da kişi, diğer dinleri de kendi dini gibi “doğru din” olarak mı görmelidir? Bu sorunun yanıtı, diğer dinlerin epistemolojik yönden nasıl değerlendirildiğine göre biçimlenebilir. Fakat soru, sadece, diğer dinlerin değerlendirilmesine bağlı sayılmaz. Çünkü, dinlerin doğruluğu ile ilgili yargıda bulunmak için kişinin kendi dinini de diğerleri karşısında yeniden konumlandırması gerekmektedir. Örneğin, diğer dinlere karşı yanlıslamacı bir tutum, kişinin kendi dininin yegâne doğru olduğunu gerekçelendirmesi gibi bir epistemik yükümlülük getirmektedir. Plantinga gibi düşünen biri, dışlayıcının bu yükümlülüğü yerine getirebileceğini iddia etmektedir. Ward’ın düşüncesine göre böyle bir gerekçelendirme ile bütünüyle doğru inançlardan oluşan tek bir dinin olduğu gösterilemez.

Plantinga’nın iddiası, dışlayıcının, dinî önermelerini uygun epistemik şartlar altında oluşturup oluşturmadığına dayanmaktadır. Plantinga, özetle, kişinin, dinî inançlarını, doğru işleyen bir biliş aracılığıyla, uygun bir çevre içinde ve doğru inanca yönelik bir amaç uğruna geliştirmesini şart koşmaktadır. Aslında bu şartların bıraktığı tek açık kapı dışlayıcılık gibi görünmemektedir. Çünkü her din taraftarı, aynı şartları sağlayabilir. Plantinga, bu durumda, kendi dışlayıcı konumunu, ayrıca “İlâhî duyu (Sensus Divinitatis)” ile desteklemeye çalışmaktadır. Buna göre, kişi, kendi dinî inançlarının doğru olduğunu, bu duyu aracılığıyla bilmektedir. Plantinga, dışlayıcının “güvencesiz ve irrasyonel” olduğu ile ilgili çoğulcu karşı-çıkışın ancak dışlayıcının inançlarının yanlış olduğu durumda haklı olabileceğini ve de böyle bir yanlışlık iddiasında, çoğulcu itirazcının zaten bulunmadığını ifade eder. Plantinga böylece, dışlayıcılığın, epistemik bakımdan kusurlu, irrasyonel olmadığını savunmaktadır. Çünkü, onun

inançları eğer doğru ise, onun inançları hakkında bilgiye sahip olması olası olmaktadır (Plantinga, 2000a, 188-189).

Plantinga'nın, dışlayıcılık adına, çoğulcu itirazcı karşısındaki bu savunusu ilk bakışta konunun başka yöne çekildiğini düşündürebilmektedir. Çünkü çoğulcu, dışlayıcı irrasyonel olarak nitelerken bunu dışlayıcının yanlış inançlara inandığını iddia ederek yapmaz. Ama Plantinga, dışlayıcının irrasyonel olmadığını göstermek için onun inandıklarının yanlış değil doğru olma olasılığını bir argüman olarak sunmaktadır. Plantinga burada dışlayıcının, kendi inancının doğruluğuna inanmasının mantığını açıklamaktadır. Eğer dışlayıcı mantığa uygun olarak kendi inancının doğruluğuna inanıyorsa, ki inanabilir çünkü inancının doğru olması olasıdır, kendininkiyle çelişen diğer inançların yanlış olduğunu da aynı mantıksal çerçevede iddia edebilir. Plantinga'nın bu savunusunun inandırıcılığını zayıflatan bir nokta, diğer dinden insanların da aynı gerekçelerle kendi dinlerini savunabilecek olmalarıdır. Bu durumda, bütün dinler dikkate alındığında, dışlayıcılık anlamsızlaşacaktır. Plantinga'nın savunusu, Mehdiyev'in dikkat çektiği gibi, kendisinininki ile aynı şartlarda üretilmiş herhangi bir karşıt iddianın olmamasını gerektirmektedir (Mehdiyev, 2009, 107). Dolayısıyla, bir dışlayıcı, diğer dinlerin iddialarının, kendi dinindeki iddialardan epistemik olarak daha kusurlu koşullarda oluşturulduğunu gösterebilmelidir. Farklı dinî inançlara sahip olanlar epistemik denklik koşuluna uyarlar mı?

Ward, birçok “zeki, dürüst” insanın, bir kişinin inancına aykırı inançları benimserken o kişinin “nihaî manevî bir gerçeklik hakkında bütün doğruya” sahip olduğunu söylemesini, kibirlilik olarak nitelemektedir (Ward, 2008a, 228). Ward'a göre, dinî inanca sahip insanların zekâları ve dürüstlükleri açısından denk sayıldığı; bu denkliğin de bir inanç dışında diğerlerinin yanlış olduğunu iddia etmeyi engellediği anlaşılmaktadır.

Plantinga'nın dışlayıcılık savunusu, onun “dinî yetilere güvenme” tezi üzerinden eleştirilmektedir. Bahsedilen eleştiride, David Basinger, dışlayıcı kişinin, dinî yetilerinin güvenilirliği için “pozitif nedenler” tanımlarsa epistemik ödevini yerine getirmiş sayılabileceğini ifade etmektedir. Basinger'a göre, kişi, dinî inanç oluşturan yetilerine hiçbir neden göstermeksizin güvenerek dışlayıcı bir konumu, epistemik açıdan haklı olarak temsil edemez. Basinger'ın kendi iddiasını açıklarken fenomenal bir dayanak sunduğu anlaşılmaktadır. Bu dayanak, insanların kültürel bakımdan çeşitli olsalar da dinî inançlar dışındaki konularda benzer görüşler ortaya koyduklarına oysa dinî inançlarda uyumsuz görüşler ileri sürdüklerine gönderme yapmaktadır. Basinger bu fenomenal durumdan hareketle, dinî yetilere diğer duyuşsal ve çıkarımsal yetiler gibi güvenilemeyeceğini iddia etmektedir. Bu

yüzden Plantinga'nın "Genel Güvenilirlik Argümanı"nın, dinî inançlar söz konusu olduğunda, zayıfladığı düşünülmektedir. Basinger, sonunda, sadece belirli bir azınlığın dinî yetilerinin "güvenilir şekilde işlediği" iddiası temelinde, dışlayıcının kendi konumunu sağlamlaştırabileceğini iddia etmektedir. O, bu iddia ile dışlayıcının, sorunu kendi adına çözdüğünü, çözüme nesnel boyutta ulaşamadığını yadırgamamaktadır. Basinger için, dışlayıcı, dinî yetisi üzerinde bir sorgulama yürüterek kendi dışlayıcılığını gerekçelendirmiş ve epistemik ödevini yerine getirmiş sayılmaktadır (Basinger, 1991, 72-79).

Basinger'ın eleştirisi, dinî yetilerin genel güvenilir olmadığını iddia ederek başlar. O, bu iddiasını, dinî inançlar arasında var olan uyumsuzluk ile temellendirir. Yani inanç yetisinin güvenilirliği analizi, inançlara bakılarak yapılmaktadır. Benzer yaklaşım Gellman'da da izlenmektedir. Ama öncelikle Basinger'ın dinî inanç oluşturma yetisinin genel güvenilirliği olmadığı iddiasının güçlü bir temellendirmeye sahip olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü insanların ne dinî inanç dışındaki konularda hiçbir fikir ayrılığına düşmedikleri ne de dinî inanç konularında tamamen fikir ayrılığı içinde oldukları iddia edilebilir. Dolayısıyla dinî inanç oluşturma yetileri, insanların diğer yetilerini kullanarak ulaştıkları sonuçlara benzer olarak hem fikir birliği hem ayrılığı çıkarabilmektedir. Sonuçta da inanç oluşturma yetilerinin, genel güvenilirlik açısından Basinger'ın düşündüğü şekilde düşünülerek dinî inançların aleyhine bir yoldan ayrılabilmesi makul görünmemektedir.

Kişi, kendini diğer din taraftarları ile "epistemik denklik (epistemic parity) içinde" görmeli midir? Gellman, bununla ilgili iki önerme sunar ve bunlardan biri, rasyonel olarak reddedilirse, epistemik denklik iddiasından vazgeçilebileceğini savunur. Eğer, a) çatışan dinlerdeki inananların yetileri, duyarlılık, mantıksallık ve sonuçların kesinliği açısından, kişinin kendi dindaşlarının paylaştığı yetilerle eşit görülürse; b) ayrıca, diğerlerinin yetileri, güvenilir sonuçlar üretmelerine olanak sağlayan bir çevrede işlemelerine göre kişinin kendi dindaşlarının yetileriyle eşit görülürse, "epistemik denklik" tezi doğru sayılır. Bu iki durumdan biri rasyonel olarak reddedildiğinde, bir dinî dışlayıcı, epistemik denkliği kabul etmek zorunda değildir. Gellman, dinî inanç oluşturma yetilerini, ortaya çıkardıkları sonuçlara göre karşılaştırmaktadır. Kendi ifadesiyle "eğer diğerleri...en önemli doğruları keşfetmezse, onların yetileri nasıl eşit güvenilirlik verebilir?" Gellman, yetilerin eşit şekilde güvenilir olmadığını anlatmak için, uzaktaki ekranda, arkadaşlarının göremediği çoğu detayları kendisinin görmesi durumunu örnek verir. O, bu durumda, kendi görüş yetisinin, arkadaşlarınınkinden daha keskin olduğuna inanması konusunda, tamamen rasyonel olabileceğini; kendisini "sözde epistemik denklik konumunda görmek zorunda" olmadığını düşünmektedir (Gellman, 2000, 411-413). Dinî inanç

oluşturma yetisinin kişiler arasında denk olup olmadığının tespitinin, göz gibi organik bir yapının yetkinliğini tespit etmek kadar kolay olmamakla birlikte Gellman'ın kurduğu analogi, epistemik denklik konusuna dikkat çekmektedir. Bahsedilen analogi ile düşünülürse, bir gözün başka bir gözden daha fazla detay görebilmesinin, diğer gözün gözleminin tamamen yanlış olduğu anlamına gelmediği söylenebilir. Bu durumda, epistemik yeti bakımından üstün olmanın rasyonel açıdan bütünüyle dışlayıcı bir tavrı gerektirip gerektirmediğinin yeterince açık görünmediği düşünülebilir. Ek olarak Gellman da Basinger gibi, inançlara veya keşfedilen doğrulara bakarak inanç oluşturma yetileri hakkında bir yargıda bulunmaktadır. Bu durumda o, daha fazla detay gören gözün daha yetkin olduğunu ifade eder. Dinî inançlar söz konusu olduğunda inançlar arasında hangisi üstün bulunursa o inanç sahibinin inanç oluşturma yetisi daha üstün sayılabilecektir. Böylece inançların değerlendirilmesi yetilerle ilgili sorundan öncelikli görünmektedir.

Kişiler arasında epistemik denkliğin olup olmadığı veya bu denkliğin nasıl belirlendiği netlik kazanmış bir konu değildir. Ayrıca inançlar arasında “doğruluk değeri” bakımından bir karşılaştırma yapmanın, kişilerin inanç oluşturma yetilerinin değerlendirilmesi ile değil inançların epistemik gerekçelerle benimsenmesi ile mümkün olduğu düşünüldüğünde (Aslantatar, 2025, 27), dinî inanca dair epistemik gerekçelerin ne olduğu sorusu, sorulmaya daha değer görünmektedir.

Son olarak Plantinga'nın düşündüğü şekilde dinî inanç oluşturma yetilerinin epistemik denklik içinde olmadıkları iddiasına ilişkin bir eleştiri, bu iddianın Tanrı kavramı ile tutarsızlık oluşturabilmesi bağlamında ifade edilebilir. Tanrı eğer adil ise sadece bir topluma, uygun şekilde işleyen dinî inanç oluşturma yetileri verdiği düşünülemez. Plantinga'ya göre İlahî duyu'nun (sensus divinitatis) insanın günah işlemesi ile engellenmekte ve bu nedenle insana verilmiş yetinin işlevi bozulmaktadır (Plantinga, 2000b, 198). O zaman da bu işlev bozukluğunun, bütün dinî toplumlar hesaba katıldığında, sadece bir dinî toplum (Plantinga'ya göre Hıristiyanlık) hariç diğer toplumlarda görülen bir kusur olduğu kabul edilmelidir. Bu durumda, günahın bozucu etkisinin, çoğunluğun doğru dinî inanca erişimini engellemiş olması söz konusudur. Bu sonuç, azınlık bir grubun insanlığın geri kalanına göre daha ahlaklı, günah işlemekten daha uzak görülmesi anlamına da gelebilmektedir. Ancak bu şekildeki bir bakış açısının gerçeğe bağdaştığını söylemek kolay değildir. Bu nedenlerden dolayı, dinî dışlayıcı yaklaşımın “entelektüel olarak kibirli” olduğu için eleştirilmesinin (Plantinga, 2000a, 175) bir yeri olduğu düşünülebilir. Plantinga'nın dışlayıcı yaklaşımı için “ötekilerin zihinsel süreçlerinin ‘uygun’ şekilde işlemediği” veya ötekilerin “’Îsâ’larının olmadığı” iddialarını

gerekçe olarak kullanması, N. Mehdiyev tarafından açıkça “teolojik tekebbür örneği” olarak değerlendirilmektedir (Mehdiyev, 2009, 108). Plantinga’nın yaklaşımında ayrıca görünebilen bir eksiklik, üstün epistemik yetinin var olduğu gösterilmeksizin epistemik yetinin üstünlüğünün nedeni ile ilgili açıklama yapılmasıdır.

Ward, dinî inanç oluşturma konusunda epistemik denklik sorununu ayrıca tartışmaz. Fakat onun farklı inanca sahip “zeki, dürüst” kişilerin olduğu iddiası ile dinî deneyimlerin kültürel tarihsel etkilerden bağımsız olmadığı iddiası bir arada düşünülürse o zaman hem epistemik yetilerle ilgili denkliğin olmasına hem olmamasına dair çıkarımlar yapılabilir. Ward’ın farklı dinî inançların doğruluğu ile ilgili sorunun çözümüne, inançların gerekçelendirilme durumlarından hareketle yaklaştığı görülmektedir.

Kendi inançlarını gerekçelendirmiş iki kişi ihtilaf hâlinde ise kişiler birbirlerinin inançlarına nasıl yaklaşmalıdırlar? Çatışan doğruluk iddiaları arasında Ward’ın benimsediği tutum nedir? Tarafların hepsi kendi inançlarına gerekçeli olarak inanıyorlarsa, birbirlerinin inançlarını eşit derecede doğru saymalı mıdır?

3.1.1.1. Dinî İnancın Gerekçelendirilmesi

Ward, gerekçelendirme (justification) ve doğruluk (truth) arasında yapılan “keskin ayırım” a dikkat çekmektedir (Ward, 2000, 120). Gerekçelendirilmiş dinî inanç ve doğru dinî inanç her zaman birbirine eşit olmayabilir.

Ward’a göre, çelişik inançlara sahip iki kişi, inançlarını gerekçelendirdiklerinde kişilerin, birbirlerinin inançlarının doğruluğunu kabul etmeleri gerekmez. Kendi ifadesiyle: “Eğer ben X’e inanmada rasyonel biçimde gerekçelendirilmişsem ve sen X-olmayan’a inanmada rasyonel şekilde gerekçelendirilmişsen, o zaman ikimiz de diğerinin yanlış olduğuna inanmada gerekçelendiriliriz.” (Ward, 2000, 120). Gerekçelendirilmiş inanç aynı zamanda doğru olmayabilir. Ward’ın ifadesiyle, “dinî inançlar durumunda, insanlar inançlarını gerekçelendirebilirler, bu inançlar yanlış olsa da.” (Ward, 2009b, 195). Ward’ın sunduğu argümandan çıkan sonuç, ılımlı dinî çoğulculuktur. Ward, bütün dinlerin eş-değer olduklarını savunan katı çoğulcu yaklaşımı reddetmektedir. Fakat yanlış inancın gerekçelendirilebilmesinden dolayı, kişi kendi inancının doğruluğuna da kesinlikle hükmedemez.

Ward, gerekçelendirilmiş inancın doğru olmayabileceği ile ilgili olarak insanların dünya merkezli evren görüşlerine inandıkları durumu örnek vermektedir. İnsanlar, tamamen hatalı olan dünya merkezli evren görüşüne de gerekçeli olarak inanmışlardı. Ward, aynı durumun din

konusunda da geçerli olduğunu söylemektedir (Ward, 2009b, 195). İnsanlar bazı hatalı dinî inançlara inanırken de gerekçelendirilmiş olabilirler. Bu durumda inançları rasyonel sayılacaktır.

Ward, Hick'in sunduğu çoğulcu yaklaşımdaki 'inançların eşit derecede kabul edilmesi' fikrinin gelişimini biçimsel bir yapıda sunmaktadır. Ward'ın sunduğu düşünce akışı, şöyle özetlenebilir: a) Dinî inançlar için hareket noktası, "eğer bir kişiye öyle gibi görünen şeyle ilgili güçlü karşıt nedenler yoksa, kişi bu düşüncesinde gerekçelendirilmiştir" biçimindeki Swinburne'ün "Safdillik İlkesi (Principle of Credulity³⁷)" ile ifade edilmekte; b) bu uslamlama, evrenselleştirilebilirlik ilkesi gereği, her inanç sahibi için geçerli olmakta; c) bu yüzden çatışkılı inanç sahipleri eşit derecede gerekçelendirilmekte; d) böylece, kişinin sadece kendi dinî inancını doğru sayarken diğerlerinin dinî inançlarını yanlış görmesi, mantıklı olmamakta; e) bu durum, çoğulcu hipotezler önermekte (Ward, 2000, 119-120). Burada c) durumuna örnek olarak farklı Tanrı tasavvurlarının varlığı düşünülebilir. Ward, peygamberler, azizler gibi manevî açıdan yetkin insanların Tanrı ile ilgili deneyimlere sahip olduklarını; bu konuda, kültürel durumları tarafından etkilendikleri için, fikir ayrılığına düştüklerini; bu nedenle onların betimlemelerinin kısmi ve yanılabilir olduğunu söylemektedir (Ward, 2007, 66-67). Ward'ın farklı Tanrı tasavvurlarıyla ilgili açıklaması ve onun d) durumu ile ilgili reddedici yaklaşımı arasında ilişki kurulabilir. Ward, manevî açıdan yetkin olanların farklı Tanrı kavramlarına erişimde eşit derecede gerekçelendirildiğini (yani c) durumu) kabul etmekte ama buradan hepsinin doğru olduğu sonucuna ulaşılmayacağını (yani d) durumunun reddi) savunmaktadır.

Ward'a göre, insanların çatışan şeylere dair inançlarını gerekçelendirebilmeleri, bu inançların ikisinin de doğru olduğunu ifade etmemektedir. Dolayısıyla Ward, d) durumunun, aslında uygun olmadığını düşünmektedir. Çünkü, birey, yanlış bir inancını, gerekçelendirebilir. Bu noktada Ward, d) durumundaki sonucu, yani 'diğerlerinin dinî inancını yanlış görmenin mantıklı olmayacağı' savını, kabul etmez. Yine de Ward, inanca erişme yöntemleri açısından, kişilerin benzer konumda olduklarını gözden kaçırmamaktadır. Bunun göstergesi de Ward'ın, diğer inanç taraftarlarının, inançları adına, güçlü görünen nedenlere sahip olduklarını kabul

³⁷ Swinburne, bir rasyonellik ilkesi gereği, bazı özel durumlar hariç, kişiye, x'in var olduğu ve birtakım niteliklere sahip olduğu epistemolojik olarak görünüyorsa muhtemelen x'in var olduğunu ve birtakım özelliklere sahip olduğunu iddia etmektedir. Swinburne, nesnelere ilgili algılarımızın, deneyimlerimizin ve anılarımızın, onların nasıl olduğu konusunda "iyi temeller" olduklarını kabul etmektedir. Swinburne, bu ilkenin, dinî deneyim için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla, safdillik ilkesi, dinî deneyim yaşayanların, deneyimlerini "aslı olarak ve gördükleri nesnelere varlığına inanç için sağlam temeller olarak" görmelerini gerektirmektedir. Swinburne, bu dinî deneyim nesnelere, "Tanrı veya Mary veya Nihâ Gerçeklik veya Poseidon" terimleriyle örneklendirmektedir. (Swinburne, 2004, 303-304).

etmesidir. Çünkü ne kişinin kendi inancının “açık şekilde doğru” olduğu ne de diğerlerinin inançlarının “açık şekilde veya tespit edilebilir şekilde hatalı” olduğu iddia edilebilir. Buna rağmen çıkarılacak sonuç, katı çoğulculuğun onaylanması değildir (Ward, 2000, 120). Ward, inanma konusunda, kişinin kendisini epistemolojik olarak daha öncelikli sayamayacağı, diğerlerinin inançlarını tamamen yanlış görüp kendininkini de doğru göremeyeceği sonucuna ulaşma noktasında Hick ile uzlaşmaktadır. Ancak Ward, bütün inançların eş-değer olduğu çıkarımı üzerinde Hick ile fikir ayrılığı içindedir. Nitekim Ward’ın açıklamasında, d) durumunu geçersiz kılan nokta, aynı doğrulama yöntemleri ile ortaya konulan farklı inançların, özde biri doğru iken diğerlerinin yanlış olmasıdır, ki o zaman inançların hepsinin doğru olarak kabul edilmesi zorunlu değildir. Bu zorunluluk, iki farklı inanç çelişik olduğunda, sadece birinin doğru olabileceği bir mantıksal durumdan kaynaklanmaktadır.

Ward’ın düşünce biçimi, dinî inançlar hakkında bazı noktalarda dışlayıcı görünürken bazı noktalarda çoğulcu bir yaklaşıma benzemektedir. Ward, çelişen iki inancın gerekçelendirilebildiği ve kişinin kendi inancının açık şekilde doğru olduğunu bilemediği şeklindeki iki durumu birlikte düşünmektedir. İlk durumun sonucu olarak çelişen dinî inançların hepsinin doğru olmadığını; ikinci durumun sonucu olarak da kendi inancının doğru diğerlerinin yanlış olduğunun iddia edilemeyeceğini düşünmektedir. Ward’ın serimlediğimiz bu düşüncesi, dinî inançlarla ilgili ancak ilkece (prensip) bilinebilen ama gerçekte bilinmeyen bir doğru dinî inançtan bahsedilebileceğine izin verebilir. Dinî inançlarla ilgili, ilkece bilinebilirlik dikkate alındığında, dışlayıcı; gerçekte bilinemezlik dikkate alındığında ise çoğulcu bir tavra olanak bulunabilir.

Gerçekte bilinemezlik durumunda, her inanç sahibi, kendi gerekçelerine, deneyimlerine bağlı olarak inancına rasyonel olarak bağlanabilir. Bu durumda kişinin makul konumu dışlayıcılık değil midir? Ward’ın düşüncesinde bu soruya “ama kişi kendi inancının doğruluğunu açık şekilde bilmiyor” yanıtı verilebilir. Bu durumda diğer inançların yanlışlığı açıkça iddia edilemeyecektir. Diğer yandan çelişen gerekçelendirilmiş inançlardan biri doğru olduğu için ve kişi yalnız kendi inancını gerekçelendirdiği için kendi inancına bağlanabilecektir. Bu durumda Hick’in diğerlerinin dinî inançlarını yanlış görmemek gerektiği ile ilgili iddiası Ward’a göre mantıklı değildir. Ward, Hick’in kendisinin de bu iddiasına uymayan bir ilke ile katı çoğulcu (bütün inançların eş-değer olduğu) anlayışın geçersizliğini açıklamaktadır.

Ward, büyük dinî geleneklerde faydalı olan bazı deneyimlerin seçiminde, Hick’in, “kendi deneyimimiz içinde uyumlu bir yankı” uyandırmayı ölçüt yaptığını ifade etmektedir.

Ward, dinî deneyimimizle çatışan diğer inançların hatalı olduğunu kabul etmenin, Hick'in kendi düşüncesinde de bulunan bir fikir olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Ward'a göre, diğer dinî inançların doğru veya yanlış olduğu hakkında, kişi kendi deneyimine göre karar verebilir. (Ward, 2000, 121).

Hick'in Ward tarafından bahsedilen düşüncesinde, kişi kendi deneyimini herhangi bir inancı kabul veya ret ederken ölçüt yapmaktadır. Hick, konuyla ilgili verdiği örnekte, Hz. "İsa'nın Tanrı'nın varlığı ile ilgili deneyimi"nin doğru; "hastalık-yapıcı şeytanlarla ilgili deneyimi"nin veya "güneşin, dünyanın etrafında döndüğü ile ilgili deneyimi"nin yanlış olarak görülebileceğini ifade etmektedir. Sonuçta, Hick'e göre, bir kişi gerçekliğin bazı yönlerini doğru bazı yönlerini yanlış deneyimleyebilir (Hick, 1989, 220). Ward, Hick'in bu anlayışını, bireysel deneyimden dinî geleneklere doğru genişletmektedir. Bu durumda dinler, ona göre, tamamen doğru veya tamamen yanlış inançlardan oluşmamaktadır. Kişi, diğer dinlerde, kendi inançlarına uyan inançları doğru, kendi inançları ile uyumlu olmayanları yanlış olarak değerlendirebilir. Bu durumda kişi, kendi dinî inancına kural-koyucu bir biçimde bağlanmış sayılmaz mı? Eğer öyleyse, dinî inançlara bu şekilde yaklaşmanın dışlayıcı tavırdan ne farkı vardır?

Ward'ın görüşünü dışlayıcılıktan ayıran nokta, onun kendi dinî inançlarının da yanlışlar içerdiğini ve bu yanlışın neler olduğunu bilmediğini bir yandan kabul etmesidir (Ward, 2000, 121). Bu durumda dinlerin hiçbiri bütünüyle doğru değildir. Ward'a göre, "birçok doğru farklı inançlar arasında paylaşılmıştır (Ward, 2009b, 196)." Hick'in örneğinde de kişinin kendi deneyimini ölçüt yapma durumunun dinî dışlayıcı yaklaşımdan nasıl farklı olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Örneğin, dışlayıcı yaklaşımı savunan H. Netland'a göre, Hıristiyan dışlayıcılığı, "diğer dinî gelenekler tarafından yapılan iddiaların hiçbiri doğru değildir" yargısını gerektirmemektedir, ama diğer dinlerdeki iddialar, Kutsal Kitap'tan gelen iddialarla çatıştıkları zaman, onların doğrulukları reddedilir (Netland, 1987, 92). Fakat Hick, kendi deneyimini, Kutsal Kitap karşısında bile — Hz. İsa'nın bazı deneyimlerinin yanlış olduğunu söylerken — ölçüt yapmaktadır. Bu durumda bahsedilen dışlayıcılık biçimi, dinî dışlayıcılık olmayacaktır. Ward, uygun olanın dinî dışlayıcılık olduğunu söylemek yerine "doğruluk (truth) dışlayıcı kalır" (Ward, 2019, 144) demektedir. "Bu doğruluk din konusunda nedir?" sorusunun yanıtı kesinlikle bilenebilir mi?

Ward, "epistemik kesinlik" ve "öznel kesinlik" ayrımı ile dinî inançlarda epistemik kesinliğin bulunmadığını belirtmektedir. Ward, epistemik kesinliğin, "bütün olgulara ve ilgili argümanlara sahip olan rasyonel bir kimsenin reddedemeyeceği" konularda ortaya çıktığını

ifade eder. Oysa, ona göre, din konusunda taraflar sunulan argümanlara sahip olsalar da dinî inançlar konusunda fikir ayrılığına düşmektedirler. Ward'ın bu durumla ilgili verdiği örnek, Hıristiyan inancının ve İslâm inancının, Hz. İsa'nın çarmıha gerilip ölmesi ve sonra dirilmesi konusunda çelişmesidir. Ward, bu inançlarla ilgili tarihsel kanıtların olmadığını, bu nedenle Müslümanların, İsa'nın tekrar dirilişi ile ilgili kanıtlardan şüphe duymalarının irrasyonel olmadığını açıklamaktadır. Hıristiyanların İsa'nın ölümü ve dirilişi konusunda ikna edilmeleri ile Müslümanların Hz. Muhammed'in "peygamberlerin mührü" olduğuna ikna edilmeleri, aynı derecede rasyonel, gerekçelendirilmiş sayılmaktadır. Bilindiği üzere bahsedilen Hıristiyanlıktaki ve İslâm'daki inançlar, iki dinin çeliştiği ve dinlerin müntesipleri tarafından karşılıklı reddedilen inançlardır. Ward, burada her iki din taraftarının da aynı şekilde gerekçelendirildiğini, yani herkesin "ilâhî olarak vahyedilmiş doğru karşısında kalbin içsel şahitliği"ne başvurmaya eğilimli olduklarını açıklamaktadır (Ward, 2009b, 194).

Çelişen inançlardan, doğruluğun mantığı gereği, yalnızca biri doğrudur. Bu doğru inanç hangisidir? Hz. İsa çarmıha gerildi, öldü, tekrar dirildi mi yoksa bunların hiçbiri olmadı mı? Doğru inanç Hıristiyanlarınki mi yoksa Müslümanlarınki mi? Ward'ın düşüncesine göre, eldeki gerekçelendirmeler, bu inançlar arasında sonuca vardırıncı bir yanıt vermeyi sağlamaz ama bu inançların ikisinin de doğru olduğu söylenemez; yani ya Hıristiyan ya da Müslüman yanılmaktadır. Ama ikisi de inançlarını aynı derecede gerekçelendirerek inançlarına bağlanma konusunda rasyonel sayılmaktalar. Böylece birbirlerini "irrasyonel, ahlaksız, yanıltılmış (deluded) (Ward, 2009b, 194)" olmakla suçlayamazlar.

Kendi inancına gerekçeli olarak inanan ve kendisinininki ile çelişen inancı reddeden kişi aynı anda karşı tarafın yanıldığını nasıl düşünmemelidir? Bu durumda kişinin ya kendi inancının doğruluğuna ya da çelişen inancın yanlışlığına inanmıyor olduğu akla gelmektedir. Ward, diğer yandan, "bu, Manevî gerçeklik hakkında inandığım şeydir, ama elbette o doğru değildir" demenin de "çok tuhaf" olacağını ifade etmektedir (Ward, 2008a, 228). Ward'ın düşüncesinde, kişinin dinî inancının değeri ile ilgili bu ikilem, dinî inancın "epistemik olarak kesin" olmayıp — dinî inançlar hakkında "şüpheye düşmeme" ve onlara "uygulamada mutlak olarak bağlanma" anlamında — "öznel olarak kesin" olması anlayışı ile uzlaştırılabilir. (Ward, 2009b, 194). Kişinin kendi inancı hakkındaki kesinliği nesnel bir kesinlik sayılmadığı için inancına bağlılığında kuşku duymaması, öznel bir güvene karşılık gelmektedir. İnancına karşı öznel güven duyması, karşı tarafın da sahip olduğu bir konumdur. Ward, dinî inanç için, bu inançla ilgili kişinin konumunun epistemik gücünün sınırlı olduğunu hatırlatacak biçimde, bir tür bağlanma tutumundan bahsetmektedir: "Bazen sadece kendimizi teslim etmek/adamak

zorundayızdır.” (Ward, 2008a, 229). Bu durumda, kişinin dinî inancının epistemik değeri, kişiye-görelî hâle gelmeyecek midir?

Ward’a göre dinde epistemik kesinlik iddiasında bulunulamayacağından dolayı, “epistemik çoğulculuk”un kabul edilmesinin gerektiğini düşünmektedir. Epistemik çoğulcu tutum, inançların az çok eşit şekilde gerekçelendirilebildiği duruma bağlıdır. Nesnel şekilde doğru olanın ne olduğunu bilme konusunda, insanlar çatışan iddiaları aynı derecede gerekçelendirebilmektedir. Bu durumda Ward, birçok eşit derecede gerekçelendirilmiş inancın olduğu bilirse de dinî yaşama katılmak için inançlardan birinin seçilmek zorunda kalındığını, örneğin dua, ibadet etmek için, kişiyi dua etmeye çağıran bir Tanrı’nın var olup olmadığı ile ilgili inanca göre davranıldığını açıklamaktadır. Ward’a göre bu konu, din alanında bir görüşü kabul etmenin zorunluluğu ile ilgilidir. Bu zorunluluk da Ward’ın anlatımına bakılırsa, bir anlamda gerekçelendirmenin doğasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu gerekçelendirme “tarafsız olarak değerlendirilebilir” olmayıp “kişi-görelî”dir. Gerekçelendirmenin kişi-görelî olması, bir inancın bir kişi için gerekçelendirilebilir iken bir başkası için gerekçelendirilebilir olmamasıdır. Dinî inançla ilgili gerekçelendirmenin kişi- görelî olması, dinî doğruların da kişi-görelî olduğu anlamına gelmemektedir. Ward gerekçelendirmenin kişi-görelî olmasını, doğrunun ne olduğunun bilinmemesi veya henüz formüle edilmemiş olması ile ilişkilendirmektedir (Ward, 2009b, 198). Dinî inançların gerekçelendirmeleriyle ilgili bu durumun kabulü, dinî inançların nesnel bir araştırma alanı olmaması ile ilgilidir. Ward’ın ifadeleriyle “dinî inançların, tarafsız şekilde araştırılabilir bir olguymuş gibi, doğru olup olmadıklarını sormak yanlış yönlendiricidir.” (Ward, 2008a, 98).

Aynı konuda aynı kanıtlar üzerine (İsa’nın çarmıhta öldüğü veya ölmediği konusunda iddiaların dayandığı kanıtlar gibi) kişi-görelî gerekçelendirme nasıl oluşmaktadır? Bu soru da Ward tarafından kanıtların, iddiaların içinde değerlendirildikleri çerçevelerin farklılıklarına bağlı yanıtlanmaktadır. Çerçeveler, “arka zemin bilgisi, kültürel eğitim, temel değerler, tarihsel ve biyografik etkiler ve psikolojik eğilimler” ile birikimsel olarak biçimlenir. Bu noktada değerlendirmenin tamamen öznel olup olmadığı sorulabilir. Ward’a göre, tarafsız bir konumda bulunmadan değerlendirme yapma durumunda olmak, değerlendirmeleri “kişisel zevk veya tercih” konusu yapmamaktadır. Ward, değerlendirmelerle ilgili bu tespitinden sonra, yapılması gerekenin bakış açısını, mümkün olduğunca genişletmeye; önyargılardan arındırmaya; bilgiyle donatmaya çalışmak olduğunu ifade etmektedir. (Ward, 2009b, 198.)

Ward’ın gerekçelendirme ile ilgili açıklamalarına bakılırsa, onun, her ne kadar dinî inançların kişi-görelî olarak gerekçelendirildiğini düşünse de bu gerekçelendirmelerin kişi için

değişebileceğini, örneğin bir gerekçelendirme biçimine bağlılığın sürdürülebilir veya terkedilebilir olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Fakat bu durumda zor olanın gerekçelendirmelerin içlerinde değerlendirildikleri çerçevelerin değişimi ile ilgili olduğu düşünülebilir, ki gerekçelendirmenin değişimi bu çerçeveye bağlı görünmektedir. Nitekim gerekçelendirmeler, bir çerçeve içinde onaylanırlar.³⁸ Dolayısıyla çelişen dinî inançlar karşısında, sadece söz konusu inancın değil inancın değerlendirildiği çerçevenin de seçime dahil olduğunu söyleyebilir. Bu durum, bir dinî inançla ilgili döngüsel bir seçim mekanizmasını gündeme getirebilmektedir. Dinî inanç sahibi, sonunda, Wittgenstein’in ifade ettiği gibi şöyle diyecektir: “Bana açık görünen tekil aksiyomlar değildir, sonuçları ve önermeleri birbirine karşılıklı destek veren bir sistemdir.” (Wittgenstein, 1969, 142. madde/21).

Ward’ın çelişen dinî inançların doğruluğu hakkında, aralarından sadece birinin doğru olduğunu kabul etmesine rağmen, bu inançların gerekçelendirilmesinin kişi-görelî yapısından dolayı “epistemik çoğulcu” bir tavır önerdiği görülmektedir. Oysa o, doğruluk konusunda dışlayıcıdır. Ek olarak Ward, dinî inançlarla ilgili gerekçelendirmelere dogmatik bir biçimde bağlanmayı savunmamaktadır. Bu bağlamda Ward’ın düşüncelerinin “eleştirel gerçekçi” paradigmanın epistemolojik görüşünü yansıttığı söylenebilir.

Dogmatik değerlendirmeyi engellemek için, kişinin, dinî inançları değerlendirdiği hâlihazırdaki çerçevesinin dışında bir ölçüte gerek duyduğu düşünülebilir. Ward’ın dinî inançların değerlendirilmesiyle ilgili önerdiği ölçütün ne olduğuna bu bölümün üçüncü başlığında yer verilmektedir. Bu başlıkta onun önerdiği ölçüt ve dinî inançlarla ilgili epistemolojik yaklaşımının eleştirel gerçekçi bakış açısıyla bağlantısı da açıklanmaktadır.

Dinî inançların doğruluğu sorunu, bu inançların gerçeklik hakkında doğrudan bildirimler yapıp yapmadığı sorusuyla birlikte düşünülebilmektedir. Örneğin Hans Ucko, farklı dinlerden insanların, bir araya geldiklerinde, görüşlerin, doğruluk iddiaları olarak değil, “betimleyici (descriptive)” bir yolda ifade edildiğini söylemektedir (Ucko, 2017, 20). Ucko, dinlerin doğruluk (truth) iddiaları bağlamında, “doğruluk” kavramının kendisini sorunsallaştırarak analiz etmektedir. Buna göre, o, yegâne bir doğruluğa (bu sefer Truth) dayanmanın; insanın sorumluluğunu gözden düşürdüğünü, zamana uygun olmayan eski bir bakış açını yansıttığını ve ayrıca çağın eğiliminin, önceki doğruluk anlayışından farklı olarak açık-uçluluğa doğru olduğunu varsaymaktadır. Ancak Ucko, bu yaklaşımını, tüm dinlerin doğru olduğunu söyleyen bir göreceliliğe vardırılmamaktadır. Bunun yerine, anlaşılana, o, çağın bilgi

³⁸ Bu nokta, yani inançların değerlendirildiği çerçevelerin yapısındaki çeşitlilik durumu, dinî inanç sahiplerini, epistemik denklik içinde varsaymanın sorunsallığını da tekrar gündeme getirebilmektedir.

anlayışını, doğruluğa tam olarak sahip olmak yerine gerçeğe dair yorumlara sahip olma olarak benimsemekten yanadır (Ucko, 2017, 22-25). Tek bir doğruya bağlanmanın kusurundan kaçınmanın yolu, Ucko'ya göre, din dilinin doğruluk ifadeleri değil yorumlar bildirdiğini düşünmektir.

İnançlar söz konusu olduğunda, “yegâne bir doğruluğa dayanmanın, kişinin doğru konusunda yanılabilmesini kabul ettiği bir tutumu engeller mi?” sorusunu sormak gerekebilir. Çünkü kişi hem inancının bir yorum olmadığını gerçeğe dair bir önerme, açıklama olduğunu hem de bu doğruluk iddiasının Ucko'nun belirttiği gibi açık-uçlu oluşunu kabul edebilir. İnançların gerekçelendirilmelerinin yanıltıcı olabilme olasılığı olduğu gibi, inancın doğru olma olasılığı da bulunmaktadır. Ayrıca çelişen inançlar karşısında seçim yapılırken Ucko'nun karşı olduğu durumdan yani tek bir doğruya bağlanmaktan başka mantıklı seçenek görünmemektedir. Dolayısıyla, farklı inançlar söz konusu olduğunda, din dilinin doğruluk iddiası yapabilen bir dil olmadığını düşünmekle sorun bütünüyle çözülememektedir.

Ucko, dinlerin doğruluk iddialarına bağlı ortaya çıkan sorunu, dinî ifadeleri, nesnesine ilişkin yorumlamalar ve betimlemeler olarak değerlendirmekle çözmeye çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla dinlerin doğruluk iddialarında bulunmadıkları yerde, hangi dinî iddianın doğru olduğu sorusu da olmayacaktır.

Dinî inançların doğruluğu sorununun din dili ile ilgili görüşler tarafından belirlenebileceği açık görünmektedir. Dinî inançlar arasındaki farkların nasıl anlaşılacağı, din diline “gerçekçi veya gerçek-dışı yaklaşım” tarafından belirlenebilir. Din dili, gerçek-dışı bir söylem aracı olarak görüldüğü durumda, dinler arasındaki inanç farklılıkları nasıl değerlendirilebilir? Gerçekliğe bağlı bir bildirimde bulunma iddiası taşımayan bir din dili yaklaşımında, R. Acar'ın (1966-) ifadeleriyle, “birbiriyle çelişen dinî inançların hepsine eşit bir hüküm vermek makul olur. Her bir dinin inançlarının belli bir dinî cemaatin dil oyunu olduğu kabul edilebilir.” (Acar, 2014, 292). Ward'ın, çelişen dinî inançlardan yalnızca birinin doğru olduğunu söylerken inançları literal anlamda alması gerekmektedir. Ward'ın din dili ile ilgili yaklaşımı nedir?

3.1.1.2. Dinî İfadelerin Doğruluğu ve Din Dili

Dinî ifadeler, gerçeğe dair daima bildirimde bulunurlar mı? Bütün dinî ifadeler, aynı derecede gerçekle ilgili midir? Bu sorulara Hick'in düşünce sistemi içinde yanıt arandığında, dinî ifadelerde, gerçekliğe (reality) farklı seviyelerde bir yönelimin olduğu söylenebilir.

Hick'in, dinî ifadelerin gerçekliği açısından üç ifade biçiminden bahsettiği görülmektedir. Bunlar, *tarihsel* ifadeler; *yarı-tarihsel veya metafiziksel* ifadeler (Hick, 2012, 80, 84; a. yzr. 1985, 88-89); *mitolojik, metaforik* ifadelerdir (Hick, 2012, 95; a. yzr. 1985, 95). Hick'in anlatımına göre, dinlerdeki tarihsel ve metafiziksel ifadelerin çatışmaları arasında ilkece bir karara varılabile de uyumsuz olan mitolojik, metaforik ifadeler arasında, ilksel olarak bile bir doğrulama yapılamaz (Hick, 1985, 95). Çünkü Hick — Ward'ın yaklaşımında manevi doğruluklar ifade eden (Ward, 2002, 44) — metaforik, mitolojik ifadelerin gerçekliğe dair bir bildirim yapmadıklarını açıklamaktadır. Hick'in anlatımında, dinî geleneklerdeki metaforik ifadelerin örnekleri, nihaî Gerçeklik'e dair tasavvurlardır. Ona göre, Gerçeklik'in hem kişisel hem kişisel-olmayan kavramları dikkate alındığında, yani onlar aynı derecede geçerli sayıldıklarında, ortaya çıkan çatışık ifadeleri çözümenin yolu, bu ifadeleri literal olarak değil mitolojik, metaforik olarak değerlendirmektir (Hick, 2012, 92-95).

Hick'in epistemolojik yaklaşımında, olay ve olgularla ilgili iddialar arasında doğru/yanlış yargılaması yapılabilirken dinî deneyimle edinilen insan algıları arasında aynı yargının yapılamayacağı fikri bulunmaktadır. Tarihsel olaylar, 'tarihin belirli bir süre gerisine veya tarihin ilerisine bakılarak (eskatolojik) doğruluğun açığa çıkarılabilmesi' gibi ilkesel bir olasılık taşırlar. Reenkarnasyonun yaşanıp yaşanmadığı türünden metafizik iddialar da Hick'in söylemiyle, "kanıtların ağırlığı gerektirirse, bu inanç ya Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar tarafından kendi inanç sistemlerine dahil edilir ya da Hindular ve Budistler için bu inanç mitolojidişilaştırılır (demythologise)." (Hick, 1985, 90). Sonuçta Hick'in düşüncelerine göre, tarihsel ve metafiziksel iddialara, literal anlam yüklenebilir. Ancak metaforik iddiaların, doğrudan Gerçek ile ilgili bir yargıda buldukları kabul edilmez. Yani bunlar "doğruluk iddiaları" değildirler. Nihaî Gerçek'e dair ifadeler hakkında, Hick'in gerçek-dışıcı bir bakış açısı olduğu söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla, Hick'in felsefesinde, din dili, tarihsel ve metafiziksel bazı ifadelerin literal olarak anlaşılmasına izin verecek biçimde ama Nihaî Gerçek'i anlatan ifadelerin literal bir anlam taşımadıkları biçimde kullanılmaktadır. Bu noktada Hick'in gerçeklikle ilişki açısından dinî ifadelerin dilini bu şekilde (literal, metaforik) ayırmasının ve Gerçek'e dair bütün iddiaları metaforik saymasının gerekçesi sorulabilir. Nihaî Gerçek'le ilgili dinî deneyimlerden edinilen bazı kavrayışlar, doğruluğun uygunluk kuramı bağlamında, Gerçek hakkında bilgilendirici olamazlar mı? Nitekim Tanrı tasavvurları hakkında literal olarak konuşulmadığında Hick'in yaptığı onlar arasında doğruluk-yanlışlık ayrımı yapılmayacaktır. Ward, bu konuda Hick'ten farklı düşünerek Tanrı hakkında literal anlamda konuşulabileceğini savunmaktadır.

3.1.1.2.1. Tanrı Hakkında Literal Anlamda Konuşmanın Yolu

Tanrı hakkında literal olarak konuşabilmenin, dinî çoğulculuk bağlamında geldiği anlam, bütün Tanrı tasavvurlarının doğru olamayacağıdır. Tanrı hakkında çelişik konuşmalar aynı anda doğru olamazlar.

Ward Tanrı'yı "tamamen öteki" olarak tanımlamayı Tanrı kavramının anlaşılması ve Tanrı'nın yaratılmışlarla ilişkisi açısından kusurlu bulmaktadır. Ona göre, tamamen öteki olan Tanrı kavramı, insanların Tanrı'nın imgesinde (suretinde) yaratıldığı ifadesiyle uyumsuzdur." (Ward, 2020, 29) Bu durumda Tanrı ne tamamen öteki ne de insan-gibidir. Tanrı'nın ne öteki ne de antropomorfik olarak düşünülemediği durumda Tanrı hakkında nasıl konuşulabilir?

Thomas Aquinas (öl. 1274) Tanrı ve yaratılmışlar arasında, niteliklerin, ne eş-anlamlı (univocal) ne de eş-sesli biçimde kullanılabileceğini, iki nitelendirmenin oransal bir farkla yapılabileceğini açıklamaktadır. Aquinas, Tanrı'yı betimleyen niteliklerin, Tanrı'nın birliğinden dolayı yaratılmışlardan farklı olduğunu; Tanrı'da niteliklerin bileşen olmadığını ama insanda ayrıldığını ve çeşitlendiğini; Tanrı'nın özünün, bilgeliğinin, gücünün birleşik olduğunu açıklamaktadır. (Aquinas, 1947, 12. tez, 5. soru / 85-86). Aquinas Tanrı için niteliklerin farklı değerlendirilmesi gerektiğini, O'nun ontolojik yapısındaki özgünlük ile temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Aquinas'ın ve Ward'ın, Tanrı'nın ontolojik farklılığının, insan bilgisi için epistemolojik sonuçlarını açıklamaya çalıştıkları söylenebilir.

Ward'a göre, Tanrı'nın tamamen öteki olduğuna ve insan tarafından kavranamaz olduğu görüşüne İncil'den temel bulunamaz. Bu bağlamda o, İncil'in "Tanrı'nın düşüncelerinin insanın düşünceleri gibi olmadığı ve Tanrı'nın insanlar veya melekler tarafından tam kavranamayacağı" ifadelerini analogik biçimde yorumlar: "Tanrı birçok açıdan ve özellikle bilince, düşüncelere ve amaçlara sahip olmada insan gibidir. Ama Tanrı bu özelliklere sahip olma yönünden insanlardan farklıdır" (Ward, 2020, 36). Ward, insanın, Tanrı'nın 'düşünce'lere sahip olduğunu bilse de bu düşüncelere nasıl bir biçimde sahip olduğunu bilemeyeceğini kabul etmektedir.

Ward, Tanrı hakkında tüm konuşmaların analogik olması gerektiğini düşünmez (Ward, 2020, 39). Anlaşıldığı şekliyle, ona göre, Tanrı hakkında konuşmada asıl amaç bu konuşmaların anlamlı içerikler verebilmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda, insanın anlayamayacağı, kavrayamayacağı veya bilemeyeceği bir kasıtlı Tanrı'nın iyi olduğunu söylemek yetersizdir. Ward'ın ifadesiyle: "Tanrı, düşüncenin çok ötesinde olsa da O'nun iyi, zeki, adil ve sevecen

olduğunu düşünmede haklı olmamız için yine aynı Tanrı, insan düşüncesinin kısmen erişimi içinde olmalıdır” (Ward, 2020, 40). Tanrı tamamen öteki olmamalıdır.

Paul Ricoeur (1913-2005) ise dinî ifadeleri “verilmişlik kipi”nde değil “olasılık kipi”nde görerak bu ifadeler hakkındaki konuşmanın literal olmadığını açıklamaktadır. Paul Ricoeur’a (1913-2005) göre dinî metinler, “yaşamı yeniden betimleme”ye dair bir perspektif sunarlar. Onların bu işlevini ortaya çıkaran da ‘yorumlama’, Ricoeur’ün deyimiyle “felsefi hermeneutik”tir (Ricoeur, 1974). Tanrı hakkında hiçbir literal söylemin olmadığı düşünülebilir mi?

Ward da Tanrı hakkında, tamamen metaforik konuşulabileceği tezini eleştirmektedir. Ona göre “Tanrı’nın varlığı”ndan bahsederken, “varlık” metaforik anlamda değil sözcük anlamında (literal) kullanılmalıdır (Ward, 1996, 129, 135). Ward, Tanrı hakkında tüm konuşmaların metaforik olmadığı ile ilgili savunusunu yaparken, metafor kelimesini analizine yer verir. Buna göre metaforun oluşabilmesi için önce literal anlam var olmalıdır, metafor bu literal anlamın yadsınmasında ortaya çıkar. Ward’ın ifadesiyle “metafor, literal anlam üzerinde asalaktır (parazitiktir).” (Ward, 1996, 129).

Metaforun sözlük anlamının “taşımaya, bir yerden başka bir yere kaydetme, yer değiştirme, dönüştürme” (Harmancı, 2012, 25) olduğu düşünüldüğünde, metaforun literal anlamdan taşındığı, ona bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Ward’ın, Tanrı hakkında *tamamen metaforik* konuşma üzerine yadsıyıcı görüşleri, V. Brümmer (1932-2021) tarafından incelenip eleştirilmektedir.

Brümmer, Ward’ın Tanrı hakkında tamamen metaforik konuşma ile ilgili görüşlerini iki eleştiri altında özetler. Ardından Ward’ın bu eleştirilerinin haklılığını inceler. Brümmer’in özetine göre Ward, Tanrı hakkında tamamen metaforik konuşmayı savunanları, “metaforun doğasını yanlış anlama” ve “Tanrı’nın gerçek varlığı iddiasını dışta bırakma” noktalarından hareketle eleştirmektedir. (Brümmer, 2003, 77-78). Biz onun ikinci eleştirisine yer vereceğiz.

Brümmer, eleştirinin ikinci aşamasında, metaforik söylemin Tanrı’nın varlığının gerçekliği için uygun bir konuşma biçimi olduğunu savunur. Brümmer Ward’ın metaforik konuşma ile ortaya çıkmasından endişe ettiği durumun, yani Tanrı’nın varlığının gerçeklik-dışı bir ima taşımaya başlamasının üstesinden gelmek için, önce gerçek-olmamanın iki anlamını açıklar. Bunlardan biri “kurmaca olma” diğeri “yanıltıcı olma (illüzyon)” şeklindedir. Brümmer’a göre, Tanrı’nın varlığı hakkında konuşmamıza, bu iki anlam da eşlik etmediği için asıl fark, gerçeklik ile değil varlık ile ilgilidir. Tanrı’nın varlığı hakkında, bir teist, ne kurmaca

veya yanıltıcı bir bağlamda ne de deneysel gözlem nesnesi olarak konuşabilir. Brümmer bu çıkmaza “gerçek varlık” ifadesinin nasıl anlaşılacağı ile ilgili açılım getirerek bir yol bulur. Onun bulduğu yolda, Heidegger’in gerçekliği “edimsel varlık” (veya “eyleyen varlık”) bağlamında açıklamasının izi sürülür. Brümmer böylece, “gerçekten varolma”nın, algılayabileceklerimizle ilgili değil yapabileceklerimizin sınırlarıyla ilgili olabileceğini gündeme getirir ki “‘gerçekten varolan’ bir şey, sadece algımızın olasılıklarının sınırlarını değil bizim eylem olasılıklarımızın sınırlarını belirleyen” demektir. Brümmer’e göre Tanrı da teistik yaşamda eylem yönelimlerini belirleyerek insanlar için bir kurmaca veya yanılgı olmaksızın gerçekten vardır. O, iki bakımdan Tanrı hakkındaki gerçekçi iddiaların deneysel dünya ile ilgili gerçekçi iddialar gibi olmadığını belirtir. İlki, Tanrı’nın varlığının deneysel bir hipotez olmadığıdır. Diğeri, Tanrı’nın gerçekliğine inancın, “gördüklerimizi belirlemese de gördüklerimizi nasıl anlayacağımızı ve böylece gözlenebilir gerçekliğe karşı hangi tutumları ve eylemleri benimseyeceğimizi” belirlemesiyle ilgilidir. Tanrı’nın gerçek varlığı bu açıdan deneysel değil varoluşsal bir anlama gelir. Brümmer buradan Tanrı hakkındaki tüm konuşmalar gibi O’nun gerçek varlığının da metaforik bir söylem olduğunu savunur, çünkü Tanrı’nın varlığı deneyimsel varlıklarından farklıdır. Bu yüzden deneyimsel dünya ile ilgili kullanılan “gerçek varlık” ifadesi, inananların Tanrı ile ilgili iddialarına bir anlam bağlantısı veya ima taşımaz (Brümmer, 2003, 82-85).

Metaforik söylemin, Tanrı’nın gerçek varlığı söz konusu olduğunda, Brümmer’in “edimsel varlık” anlayışı temelinde düşünülse bile, son noktaya vardırmadığı söylenebilir. Çünkü Tanrı’nın teistik yaşantı içinde, bir inananın eylemlerini yönlendirdiğine inanılması, bu Tanrı’nın gerçek bir fail olması gerektiğini rasyonel çerçevede akla getirebilir. Böylece Tanrı’nın gerçek varlığı üzerine metaforik konuşmalar, O’nun literal anlamda var-oluşunu anlama yolunda ilerletici ama son olmayan yöntemler olarak kabul edilebilir. Metaforun, açıklanması istenen konuya yapabileceği katkı ile ilgili kuşkunun daha keskin bir dile getirime Max Black’in sözlerinde rastlanmaktadır: “eğer filozoflar, okuyucularına keyif vermekten daha önemli bir şey yapmayı kabul ederlerse, metaforun, felsefi tartışmalarda ciddi bir yeri olmayabilir.” (Black, 1962, 34).

Metafor, bir nesne için sözcük anlamın veya asıl anlamın kullanımının eksik olduğu veya mümkün olmadığı ya da asıl anlamdan daha güçlü bir anlatıma olanak verdiği durumlarda yer alabilir. Bu bağlamda Black metaforun anlam-bilimsel (semantik) bir terim olduğuna sözdizimsel (sentaktik) olmadığına (Black, 1962, 28) işaret etmektedir. Varlık kavramı, Tanrı için neden literal anlamda değil de metaforik anlamda kullanılmayı gerektirsin?

Metafor yaygınlaşmış biçimiyle üç türe ayrılmaktadır. Bunlar, “uzaysal yönelimli”, “ontolojik kavramlar”, “yapısal deneyimler ve eylemler” şeklindedir (Lakoff – Johnson, 1980, 195). Konumuzla ilgili olan daha çok ontolojik metaforlardır. Bu tip metaforlar “varlık veya madde durumunun böyle bir duruma özsel olarak sahip olmayan bir şeye yansıtımı” olarak tanımlanmaktadır. Böylesi ontolojik metaforlar için, fikirlerin varlıklar; zihnin kap; canlılığın bir madde/töz edasında anlatılması örnek verilmektedir: “Bu fikri ona aktarmak/onun tarafına geçirmek zor; zihnimi temizlemem gerek; günün sonuna doğru enerjimin tamamını tüketirim” (Lakoff – Johnson, 1980, 196-197) Tanrı’nın varlığı için “var-olma”, bahsedildiği gibi ontolojik metafor mudur? Eğer Tanrı hakkında sadece metaforik konuşulabileceği söylenirse, varlık, Tanrı’nın özsel olarak sahip olmadığı bir durumu ifade edecektir, ki o zaman Ward’ın eleştirdiği gibi, “Tanrı’nın gerçek varlığını dışta bırakma” söz konusudur.

Bu soruyu yanıtlamak için “varlık/var-olma” kavramlarının anlam dağarcığına bakmamız gerektiğini düşünmekteyiz. Varlık kavramının literal anlamının sınırı nedir, ki bazı sözcükler ve kavramlar, bu anlamın dışında kaldıkları için, imledikleri nesnenin en fazla metaforik biçimde “var olma”larından söz edilebilir olsun?

Varlığın anlamı ile ilgili Fârâbî, üç kullanımdan bahsetmektedir. Buna göre varlık (mevcut) kavramı, “bütün kategoriler; doğru denilen şey; ister tasavvur edilsin isterse edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şey” için kullanılır (Fârâbî, 2008, 55). Fârâbî Tanrı (Îlâh) hakkında “mevcut mudur?” soru kalıbının “acaba nefiste O’nun hakkındaki inancımız veya düşüncemiz aynıyla nefsin dışında mıdır?; bir zâtı var mıdır?; bilfiil midir?; varlığının son yetkinliğinde midir?” anlamlarını taşıyabileceğine işaret eder (Fârâbî, 2008, 146-147). Fârâbî’nin varlık veya var-olma ile ilgili açıklamalarından, “varlık”ın “nefsin dışında bir mahiyete sahip olan”ı ifade etmek için literal olarak kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı’nın gerçek varlığı hakkında konuşurken, insan bilinci (nefsi) dışında bir nesne olana gönderme yapmaya çalışmaktayız. Dünyadaki duyusal nesnelerin varlığı hakkında konuşurken, varlığın bu “nefsin dışında mahiyeti olan” anlamı kast edilmektedir. Sonuçta somut, soyut gibi varlık türleri farklı olsa da varlığın ‘insan bilincine bağlı olmayan nitelik’ anlamıyla, Tanrı’nın gerçek varlığı hakkında metaforik olmayan biçimde konuşulabilmesi mümkündür. Bu durumda “Tanrı vardır” literal anlamda anlaşılabilir.

Varlığın bilgi nesnesi olması bağlamında Nicolai Hartmann’ın (1882-1950) yaptığı eleştirel açıklama, varlığın ontolojik konumuna dikkat çekmektedir. Hartmann, kendi başına var olan nesnelerin, yalnız “mekânsal-maddi nesneler” olmadığını “insanla ilgili, ruhsal, kişisel veya tarihsel-tinsel” nesnelerin de bilinçten bağımsız şekilde kendi başına var olduklarını ifade

etmektedir (Hartmann, 2010, 5). Hartmann'ın yaklaşımında, varlık kavramının özgün anlamı, bir tek maddi, duyusal varlıklara ait değildir. Ayrıca Hartmann'da da Fârâbî'nin düşüncesindeki varlık kavramının anlamına benzer bir anlam yakalanabilir. Bu anlamda, varlığın “bilinçten bağımsız” olma yönü dikkate alınır. Varlığın, ‘bilinçten bağımsız olma’ anlamı, “mekânsal-maddi nesnelere” alanın dışını da kapsamına alabilmektedir.

Varlık kavramı, insani bilinçten bağımsız olan için literal biçimde kullanılabilir. Teist, Tanrı'nın varlığından bahsederken O'nun nasıl bir varlık olduğunu tamamen kavrayamasa da en azından Tanrı'nın zihinden bağımsız olduğunu kabul edebilir. Zihnimizden bağımsız olduğunu onaylamadığımız durumda, Tanrı'nın gerçek varlık olmasından söz edilemeyecektir ve o zaman, Brümmer'in de yer verdiği gibi Tanrı kavramı, bir kurmacaya veya yanılgıya (illüzyon) karşılık gelecektir. Bunun üzerine, Tanrı'nın bilinçten bağımsız olduğunu kast ederek O'nun gerçek varlığı hakkında literal konuşmanın olanaklı olduğunu düşünmekteyiz. Tanrı'nın varlığı hakkında literal olarak konuşulabildiği gibi O'nun sıfatları ile ilgili de veya dinî çoğulculuğun ilgilendiği Tanrı tasavvurlarıyla ilgili de literal anlamda konuşulabilir mi?

Ward'a göre, “bilinebilecek her şeyi bilmenin ne demek olduğu; bu (Tanrı) gibi bir varlığın ne tür olduğu; bir evreni yaratmanın ne şekil olduğu”, Tanrı söz konusu olunca, hakkında fikrimizin olmadığı yönlerdir. Ama Ward, bu anlaşılmayan yönlerin olduğu yerde bile “Tanrı yaratır veya Tanrı bilir” denildiğinde, anlatılmaya çalışılanın bilindiğini iddia etmektedir. Tanrı hakkında bu söylemler, Ward'ın düşüncesinde şöyle sonuçlanır: “Tanrı'nın bilmesi insanın bilmesi gibi değildir ve Tanrı'nın yaratması insanın bir resmi veya bir müzik parçasını yaratması gibi değildir. Ama biz yaratımın, yönelimsel bir şekilde, bir şeyin olmasına neden olmak olduğunu biliriz.” (Ward, 2020, 40). Ward, Tanrı hakkında söylenen sözlerin, diğer yaratıklar için söylenenlerle özdeş olmadığını onaylamakla birlikte bu özdeşliği, anlamsızlığın izlemesini de reddeder.

Ward, Tanrı hakkında söylenen sözlerin anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Örneğin Ward, Tanrı'nın nedenselliğinin anlaşılmasını, “bu bir neden olma biçimidir ki biz asla tamamen anlayamayacağız ama ‘neden olma’nın ne olduğunu anlarız.” (Ward, 2020, 40). şeklinde ifade etmektedir. Bu noktada “neden olma” durumunun ne olduğu ile “neden olma”nın nasıl bir şekilde gerçekleştiği arasında ayırım yapıldığı söylenebilir. Ward'a göre “neden olma” durumunun ne olduğunu insan bilir ve bu ifadeyi Tanrı için kullanırken de anlaşılır bir biçimde yani literal olarak kullanır. Ama Tanrı'nın “neden olma”sının nasıl bir neden olma olduğu sorulduğunda Ward'ın, konuyla ilgili agnostik bir tutumu makul gördüğü düşünülebilir.

Ward'ın yaklaşımında, Tanrı hakkındaki konuşmaların hiçbir doğruluk ortaya çıkarmadığı iddiası yer almaz. Ona göre, dinî ifadelerde, Tanrı hakkında “mutlak doğru (absolute truth)” bildirimler bulunmaktadır. Mutlak doğrular, ifade edildikleri kalıplar içinde bütünüyle kavranamasa da yanlış bildirimler değildirler. Ward'ın bu noktada verdiği örnek, “Tanrı evrenin yaratıcısıdır” ifadesidir. Ward, “Tanrı evrenin yaratıcısıdır” ifadesinin yanlış olduğu iddiasının, İbrahimi geleneğe bağlı biri tarafından kabul edilmeyeceğini diğer yandan bu ifadenin ne Tanrı hakkında ne de yaratılış hakkında her şeyi anlattığını söylemektedir. Ward'a göre bu ifade, “bazı yönlerden belirsiz ve sembolik olsa da” onu yanlış saymanın bir anlamı yoktur (Ward, 2019, 186). Ward'ın bu yaklaşımı, Hick'in Tanrı hakkındaki ifadelerin doğruluk değeri taşımadığı iddiasına karşıttır.

Tanrı hakkında konuşma, kutsal kitaplarda Tanrı'nın vahiy yoluyla konuşmasına bağlıysa, o zaman dinî ifadelerin bütünüyle literal olarak anlaşılması gerekmez mi? Bu soru iki neden üzerinden olumsuz yanıtlanabilir. Birinci neden, bizzat Tanrı'nın vahiylerinde, metaforik “konuştuğunu” düşünmekle ilgilidir. Diğer neden ise ‘Tanrı'nın konuşması’ ifadesinin metaforik olarak alınmasıdır. Yani Tanrı'nın herhangi bir vahyi, kelime kelime bildirmediğini varsaymaktır. Bu iki neden de Ward'ın düşüncesinde bulunmaktadır.

Ward, Tanrı'nın İncil'de hem literal hem metaforik konuştuğunu ve bundan dolayı, hangi ifadelerin literal veya metaforik olduğu ayrımını yapabilmek için gereken yorumlama ilkesinin, Kutsal Kitap dışında başka bir yerden gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Ward, Yahudi düşüncesinde, literal olan açıklamaların, Torah'ın “insanlar arasında adaleti koruma ve Tanrı ile sevgi, mutluluk temelli ilişkiye odaklı” olma gibi pratik öğretilerle ilgili olduğunu; teorik öğretilerin metaforik seviyede kaldığını söylemektedir (Ward, 1996, 16). Ward, İslâm düşüncesinde de Tanrı'nın metaforik konuştuğu yönünde bir görüşün olduğunu açıklar. O, dinî geleneklerde, Kutsal metinlerin “kesin kural koyucu” bir konumda tutulurken bilgi ve yorum geliştirmeye de bir açıklık bırakıldığını, bu durumun geleneksel İslâm'da da görüldüğünü ifade eder. Ward, geleneksel İslâm düşüncesinde, Kur'an'ın Tanrı'nın literal kelimesi olarak alınsa da onun asla her zaman literalist biçimde yorumlanmadığını tespit ederek bu durumu, Tanrı'nın metaforik konuşması ile ilişkilendirmektedir. Kendi ifadesiyle, “muhtemelen ne de olsa Tanrı, insanların bazen oldukları kadar literal-zihinli (literal-minded) değildir.” (Ward, 2008a, 222-223). Sonuçta Ward, metaforik konuşmayı Tanrı'nın insanla kurduğu iletişimi ifade etmede uygun bir yol olarak görmektedir. Aslında Ward'ın Tanrı'nın metaforik biçimde konuştuğu iddiasının da “literal” bir iddia sayılmaması daha tutarlı olabilir. Ward'ın bu iddia ile Tanrı'nın insanlarla veya peygamberlerle “literal biçimde” konuşmadığına

dikkat çekmek istediğini düşünmekteyiz. Nitekim bu düşüncemiz, Ward'ın vahiy anlayışıyla daha uyumludur.

Tanrı hakkında metaforik konuşulabileceğini gerekçelendiren ikinci neden, kutsal metinlerin kaynağı olarak gösterilen “Tanrı'nın konuşması” olayının metaforik anlamda alınmasıdır. Bu anlama biçimi, Ward'ın “aktif vahiy” hipotezinin temel iddiasıdır. Ward, Tanrı hakkında insan-biçimci (antropomorfik) konuşmaların, şiirsel (poetic) olduğu ve literal olmadığı gibi “Tanrı'nın konuştuğu” ile ilgili açıklamaların da benzer şekilde şiirsel olduğunu, “çünkü orada konuşma yapan insan biçimi (formu)” olmadığını söyler (Ward, 1994, 127). Anlaşılan Ward'a göre, konuşma yapmak, literal anlamda alındığında bir insanî yapıya göndermedir. Burada ortaya çıkan insan-biçimciliği (antropomorfizm) engellemenin yolu, Ward için, vahiy, literal anlamda bir konuşma olarak görmemektir. Ward'ın bu düşüncesinin sonunda vardığı nokta, literal olarak bir konuşma yoksa, kelime kelime yapılan bir söylev de olmayacağıdır. Tanrı'nın literal anlamda konuşmasından bahsedilmemesi, dinî metinlerde literal anlam taşıyan hiçbir ifadenin olmadığını anlatmaz. Daha çok din dilinin literal-olmayan bir konuşma biçimine de sahip olabileceğini açıklar. Başka bir söylemle, Ward tarafından, kutsal metinlerin içeriğinde literal anlamlı ifadelerin olduğu kabul edilirken kutsal metinlerin kaynağının, iletisini, literal anlamda, kelime kelime ulaştıran bir Tanrı olmadığı iddia edilmektedir.

Tanrı, iletisini kelime kelime ulaştırmak için, insan-biçimci bir konuşma yapmak zorunda mıdır? Ya da başka bir söylemle, Tanrı'nın iletisini kelime kelime bildirdiğini söyleyen kişinin Tanrı tasavvuru, insan-biçimci olmakla eleştirilmeli midir? Ward, Tanrı'nın yaratmasının, insanın bir eser üretmesinden farklı şekilde gerçekleşse de ve O'nun yaratmasının nasıl olduğu tam bilinmese de yaratmanın “yönelimsel şekilde (kasten) bir şeyin olmasına neden olmak” olduğunu söylemekteydi. Benzer şekilde, Tanrı'nın konuşması, insanınki gibi olmasa da bir iletiyi iletme; bir bilginin aktarımına neden olmak anlamında anlaşılabilir. Bu anlama tarzı, Tanrı'nın iletme istediğini kelime kelime iletmediğini düşünmek için engelleyici görünmemektedir.

Ward, din dilinin metaforik olabilmesi için metaforların dayanağı olabilecek bazı literal ifadelerin olmasını zorunlu bulmaktadır. Kendisinin verdiği örneğe göre, İsa'nın ilahî amacı açıklayan bir kişi olduğu, evrenin bir amacı olduğu, Tanrı'nın rasyonel ve bilge olduğu, ayrıca Tanrı'da, “bir konuşmacı” ve “açıklanan düşünce” ideasıyla “kabaca ve yetersiz biçimde” ifade edilmiş de olsa bazı ayırt edici özelliklerin olduğu literal olarak kabul edilmelidir (Ward, 1996, 147). Ward, son açıklamalarına göre, Tanrı'nın “bir konuşmacı” olduğu ve bir düşünceyi

açıkladığı ile ilgili anlatımın literal olarak anlaşılmasını gerekli görmektedir. Fakat o bir yandan Tanrı'nın konuşma eylemini insan-biçimci kavrayıştan uzak şiirsel anlamda bir söylem saymaktadır. Tanrı'ya ilişkin aynı niteliği literal ve şiirsel anlamda anlamak bir tutarsızlık sayılmaz mı? Anlaşılan, Ward, Tanrı hakkında literal alınan ifadelerin, anlattıkları konu ile ilgili kapsayıcı olmadıklarını, literal olduğu kadar “kabaca ve yetersiz” bir anlatım olmalarından dolayı konuyu eksik anlattıklarını düşünmektedir. Sonuçta din dili bağlamında literal söylemler, konunun aydınlatılan ve karanlıkta bırakılan kısımlarını bir arada düşündürtebilmektedir. Ward'ın açıklamalarından çıkan Tanrı tasavvuru, “kelime kelime konuşmayan bir konuşmacı” olarak ifade edilebilir.

Ward'ın vahiy anlayışı içinde, Tanrı hakkında doğru şekilde literal konuşmanın olanağı nedir? Ward'ın bu soru için yanıt oluşturabilecek bir açıklamasıyla karşılaşılabilir. Bu açıklamaya kısaca “olasılıksal doğruluk” denebilir. Ward'a göre, Nihai Gerçeklik hakkında “eğer modellerimiz, görebildiğimiz kadarıyla, hemen hemen bütün mantıksal olasılıkları kapsıyorsa, o zaman bazı modeller diğerlerinden daha fazla yeterli olmalıdır.” (Ward, 2019, 135). Tanrı ile ilgili olabilecek betimlemelerin bir kümesinden bahsedilirse, bu betimlemelerin uygunluğunun olasılıksal bir değer taşıdığı düşünülebilir. Ward'ın ifadesi, Nihai Gerçeklik hakkında doğru olanı hedefleyen modellerin arasında, bir derecelendirmenin olduğu anlamına gelmektedir.

Bir olayın olasılığını düşünmenin yollarından biri olarak tanımlanan “model olasılığı”nın amaç için uygun olma ve olmama açısından “iyi model” ve “yetersiz model” türlerinin olduğu dikkate alındığında (Pfannkuch – Ilza, 2014, 104) iyi model olasılığının tespiti, bir ölçüt ve kanıt sorununu gündeme getirmektedir. Swinburne'ün ifadesiyle, “olasılık, kanıt üzerine olasılıktır.” Kanıtlar da (örneğin dinî deneyimler) bir ölçüt ile değerlendirilebilmektedir (Swinburne, 2005, 231-232). Sonuçta, Ward'ın Nihai Gerçeklik ile ilgili modeller arasında bazılarının daha yeterli olabileceğini kabul etmesi ile bu Gerçeklik hakkında literal biçimde konuşulabileceği iddiası uyumlu görünmektedir. Fakat Ward'ın yaklaşımının ortaya çıkardığı gereklilik de Tanrı'yı betimleyen modelleri değerlendirmeyi sağlayacak ölçütün düzenlenmesidir. Swinburne'ün en azından olasılıksal olarak dinler arasında doğru olanın seçilmesini sağlayacak ölçütleri, “öngörü gücü, tutarlılık, basitlik (sadelik) ve kapsamlılık” olarak açıkladığı; açıklanan ölçütlerin yalnız Hıristiyanlık tarafından yerine getirildiğine ikna olduğu ifade edilmektedir (Dastmalchian, 2013, 299-300). Bu durumda Ward'a göre Nihai Gerçeklik'e dair yapılan betimlemeler arasında değerlendirme yapmanın

ölçütlerinin neler olduğu sorusu sorulmalıdır. Bu sorunun yanıtı “Dinî İnançları Değerlendirme Sorunu” başlığı altında yer almaktadır.

Ward’ın düşünceleri dikkate alınarak din dili, katmanlı bir yapı olarak düşünülebilir. Yani dinî ifadeler hem literal olarak anlaşılabilir hem de metaforik, şiirsel gibi anlatım türleri aracılığıyla dolaylı olarak anlaşılabilir durumdadır. Din dilinin katmanlı yapısı ise metaforik ifadelerin literal ifadelerin temelinde kurulabileceği ile ilgilidir. Ward’ın yaklaşımında, din dilinin *literal anlamı* ile olasılıksal olarak Nihâî Gerçeklik’e dair doğru betimlemelerin yapılabileceği kabul edilmektedir. Din dilinin *metaforik anlamı* ile ne anlatılmaktadır? Aynı konu üzerine farklı metaforik anlatımlar arasında nasıl bir ilişki söz konusu olabilir?

Ward, literal anlamın yer almadığı bir doğruluk türünden yani “manevi doğruluklar”dan (spiritual truths) bahsetmektedir. Manevi doğrulukların — metaforik ifadelere benzer olarak — aralarında çelişki kurulabilir değildir (Ward, 2002, 44). Ward, sembollerin doğruluğunu da “tarihsel olaylarda ortaya çıkarıldığına veya ifade edildiğine inanılan” *manevi doğrular* olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla, bazı dinî-tarihsel olayları anlatılabilir kılan sembolik dil, “literal, deneysel doğrular” ile ilgili değildir. Bu anlatılar, tarihsel zeminler üzerinde manevi doğruları iletme görevini yerine getirirler. Dikkat çekici nokta, Ward’ın dinî bağlamda “tarihsel olay” ifadesine günlük yaşantıdaki tarihsellikten farklı bir anlam vermesidir. Ward’a göre dinlerdeki “tarihsel açıklama bütünüyle doğal biçimde açıklanabilen olayların bir kaydı değildir.” (Ward, 2019, 21). Yani dinî tarihsel olay anlatıldığında, bu olayı literal anlamda almak ve anlamak yerine, “bu olayda ne anlatılmak istendi?” sorusu sorusunun sorulması gerekmektedir. Bu soru, olayın literal anlamının değil sembolik anlamının ne olduğunu sormaktır. Sorunun yanıtı ile ifadenin manevî doğruluğuna ulaşılır. Manevi doğrulukları açığa çıkaran sembolik, metaforik anlatımların gerçeklikle arasında nasıl bir bağlantı bulunmaktadır? Manevi doğrulukların epistemolojik değeri nedir? Manevi doğruluklar arasında doğru-yanlış ayrımı yapılabilir mi?

Manevi doğruluklar taşıdıkları varsayımı ile tarihsel olaylara bakıldığında, benzer olayla ilgili bağdaşmayan anlatılar arasında, Ward’a göre, çatışki görülmez. Önemli olan, çatışkılı görünen iki anlatının sahip oldukları manevi doğruluklardır. Ward, dinlerde anlatılan tarihsel olayların “insanların Tanrı’yla, dünyayla ve diğerleriyle ilişkili olarak nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili doğrular”ı açıklayan hikayeler olduklarını düşünmektedir. Bu düşüncesi, ona, İncil metinlerindeki iki farklı Yaratılış (Genesis) anlatısının çelişkili durumunu önemsiz görebilmenin olanağını verir. Ward, Yaratılış anlatısında, “Genesis 1: 1-2: 3” ayetleri ile “Genesis 2: 4-25” ayetleri arasındaki farkı örnek göstermektedir. Ward, ilk anlatıda, Tanrı’nın

önce bitkileri, sonra balık ve kuşları, sonra hayvanları ve en sonunda insanları yarattığı³⁹ anlatılırken ikinci anlatıda bu sıralamanın değiştiğini, ortada hiçbir bitki yokken Tanrı'nın önce erkeği, sonra ağaçları, sonra birlikte hayvanları ve kuşları ve sonunda kadını yarattığının⁴⁰ anlatıldığını aktarmaktadır. Ward bu anlatıların literal alınmadıkları ve derin manevi doğruluklar içerdikleri için bunlardan birinin kaybedilmek istenmemesinden dolayı Yaratılış bölümünün yazarı tarafından iki farklı anlatının da birlikte alındığını iddia etmektedir (Ward, 2002, 44). Ward'ın iki farklı Yaratılış anlatısında, anlatılarda taşınan asıl iletiye odaklandığı söylenebilir. Ona göre bu iletiler, anlatılara literal anlam vererek erişilebilir değildir. Literal anlamın dışına çıkıldığında, iki anlatı arasında çelişki görülmemektedir. Literal dil yerine sembolik dil aracılığıyla anlatıların okunması, onlardaki anlamı açığa çıkarabilir. Bu anlam, deneysel doğrulama ile açığa çıkmamaktadır. Dinlerdeki tarihsel anlatıların dili literal değil ise bu anlatılar eş-değer mi sayılmalıdır?

Öncelikle Ward'ın metaforik, sembolik dili İncil'e uygulamasının tek işlevi, ondaki manevî doğruluğu açığa çıkartmak olmadığı söylenebilir. Ward'ın yukarıda bahsedilen örnekte literal anlam yerine manevî anlama odaklanması, İncil'deki yaratılış anlatımındaki çelişkiyi gidermek ile ilgilidir. Çelişkinin olduğu yerde, ilk iş metafora başvurarak çelişkiyi gidermek ise metaforik, sembolik dilin birincil işlevi, manevî anlamı ortaya çıkarmak gibi görünmemektedir. Metaforik, sembolik dil kullanımı, burada, doğru-yanlış ayrımı yapabilme olanağını ortadan kaldırabilmektedir.

Metaforik dil ile bir anlatımın literal anlamda ifade ettiğinin ötesinde yorumlanabilmesine olanak bulunabilmektedir. Örneğin, Mustafa Öztürk, Kur'an'ın "bir hidayet mesajı" olduğu kabul edildiği durumda, ondaki tüm anlatıların "mutlak bilgi verici olduğunda ısrar etme"yi gereksiz bulmaktadır. Ona göre, mitolojik anlatılar, imana davet için anlatıldığında, karşı tarafı "tefekküre sevk etme"; iman edenler için anlatıldığında ise onların

³⁹ Eski Ahit'in ilk anlatısında, Yaratılış sırasıyla şöyledir: "Tanrı, 'Yeryüzü bitkiler, tohum veren otlar, türüne göre tohumu meyvesinde bulunan meyve ağaçları üretsın' diye buyurdu ve öyle oldu"; "Tanrı, 'Sular canlı yaratıklarla dolup taşsın, yeryüzünün üzerinde, gökte kuşlar uçsun' diye buyurdu"; "Tanrı, 'Yeryüzü çeşit çeşit canlı yaratık, evcil ve yabanıl hayvan, sürüngen üretsın' diye buyurdu. Ve öyle oldu"; "Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı." Bkz. (**Kutsal Kitap**, 2014, Yar. 1: 11-27).

⁴⁰ Eski Ahit'te Yaratılış'ın ikinci anlatısı sırayla şöyledir: "RAB Tanrı göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde yabanıl bir fidan, bir ot bile bitmemişti. Çünkü RAB Tanrı henüz yeryüzüne yağmur göndermemişti. Toprağı işleyecek insan da yoktu. RAB Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi."; "RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti. Bahçede iyi meyve veren türlü türlü ağaçlar yetiştirdi."; "Sonra 'Adem'in yalnız kalması iyi değil' dedi. RAB Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Adem bütün evcil ve yabanıl hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunamadı. RAB Tanrı... Adem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem'e getirdi." (**Kutsal Kitap**, 2014, Yar. 2: 4-22).

“dini yaşantılarını canlı tutma ve ahlaki motivasyonlarını takviye etme” değeri taşırlar. Ancak belirtmek gerekir ki Öztürk, Kur’an’ın tüm içeriğini kurgusal olarak veya mitolojik anlatımlar olarak görmez. Ona göre Kur’an ne tamamen “tarihsel hakikat” ne de tamamen “kurgusal anlatı”dır (Öztürk, 2004, 244-245). Öztürk’ün “bir hidayet mesajı” olarak nitelediği ve “tarihsel hakikat” saymadığı Kur’an metinlerindeki ifadelerin, Ward’ın manevi doğruluklar dediği alana karşılık geldiği söylenebilir. Kur’an’da manevî doğruluklara dikkat çekilirken Kur’an’ın ilk hitap ettiği toplumun “genel evren tasarımlarına ve mitolojik bakışlarına” gönderme yapıldığı ancak bu göndermelerinin amacının “evren hakkında kozmolojik bilgi vermekten çok, yaygın bilgilerden yola çıkarak, Tanrı’nın kudretine dikkat çekmek, evrende var olan her şeyin Tanrı tarafından insanın ihtiyaçlarına uygun bir biçimde yaratıldığını belirtmek” ve insanı Tanrı’ya inanca ve şükre yönlendirmek olduğu da söylenebilmektedir (Aydın – Dağ, 2023, 44). Fakat Kur’an’ın mutlak bilgi verici olarak düşünülmemesi, Ward’ın İncil için yaptığı gibi, Kur’an’daki çelişkili ifadeleri, akla uydurma (rasyonalizasyon) gibi bir amacı içermemektedir. Bu durumda, Ward’ın manevî anlamını dikkate alarak kabul ettiği İncil’in çelişkili yaratılış anlatısından en az birinin, literal anlamda yanlış sayılmayı gerektirir. Oysa Kur’an’daki manevî anlamlardan bahsedilirken, bu anlamı taşıyan anlatımların literal anlamları, yanlış sayılmayı gerektirmemektedir.

Ward’ın İncil’in yaratılış anlatısındaki çelişkiyi giderme yöntemine bakılarak onun din dilini kullanımda tutarsız davrandığı da söylenebilir. Çünkü eğer Ward, din dilinin metaforik kullanımını tutarlı biçimde uygulasa, diğer dinler arasındaki çelişkili ifadeleri de literal değil metaforik anlamda almalıdır. Bu durumda bahsettiği Hz. İsa (çarmıha gerildiği ve öldürüldüğü veya çarmıha gerilmediği ve öldürüldüğü) örneğinde, Hıristiyanların ve Müslümanların çelişkili iddialarından yalnızca birinin doğru olduğunu söylemek yerine, iki iddianın da farklı manevî doğrular içerdiğini söylemesi gerekmektedir.

Ward, manevi alemde haber veren peygamberlerin durumuna, Şamanlarda da rastlanabileceğini ama onların inançlarının eş-değer olmadığını açıklar. O, inançların içerikleri karşılaştırıldığında, “daha milliyetçi ve ahlaki olmayan uygulamalarla daha evrensel ve ahlaki endişeler taşıyan dinî görüşler” arasında, ilk görüşü reddetmeyi makul bulmaktadır (Ward, 2019, 22). Anlaşılan manevi doğruluklar, tarihsel olayların taşıdıkları anlamla ilgilidir. Dinî tarihsel olaylar, yalnızca “bütünüyle doğal biçimde” açıklandığında, taşıdıkları manevi iletileri keşfedilemeyebilir. Bununla birlikte tarihsel olayların manevi doğruluğa sahip oldukları kabul edildiğinde, bu olayların tarihsel gerçekliklerinin durumu üzerinden bir yargılamanın

yapılmadığı söylenebilir. Ward'ın bahsettiği dinî tarihsel olayların değerlendirilmesi, bu olaylardan hareketle aktarılan manevi kazanımlara bakılarak yapılmaktadır.

Manevi doğruluklar açısından, literal anlamda alınmayan dinî ifadeler arasında bir karşıtlık kurulmasa da onlar arasında seçim yapılabilir. Bu konu, Ward'ın, Hıristiyanlıktaki İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi öğretisi ile Yunan mitolojisindeki Persefoni'nin (Persephone) yer altı dünyasına düşüp oradan tekrar çıkma hikayesini⁴¹ karşılaştırarak yaptığı değerlendirmede örneklenebilmektedir. Ward, Persefoni hikayesinin tarihsel bir olay olmadığını, her yıl tekrarlanan doğal bir döngüye işaret ettiğini ve bu anlatıda çok az ahlaki taleplerin olduğunu fakat iyi bir yaratıcının isteğine itaat amacıyla diğerleri uğruna kendi yaşamını sunan İsa'nın tarihsel bir kişi olduğunu açıklamaktadır. Ward, mitolojik anlatıda doğal düzendeki ahlaki olmayan güçlerle ilgilenilirken tarihsel anlatıda doğal düzenle ilgili ahlaki bir amaç koyutlandığını, ahlaki itaatin istendiğini, sonunda insan yaşamında ahlaki memnuniyetin sağlanacağını ifade ederek aradaki farkı göstermektedir. Bu fark, iki anlatıdaki genel bağlamlar dikkate alınarak fark edilebilmektedir. Ward'a göre, İsa'nın ölümü anlatısı gibi tarihsel bir olay, mitik yorumların zemini olmakla birlikte bu yorumlar, "Hıristiyan inancının daha büyük ilgilerine bağlıdır" (Ward, 2019, 23). Ortaya çıkarılan farklar, iki anlatı arasında bir seçim yapmaya yönlendirebilir mi? Ward'ın yaklaşımında bu soru olumlu yanıtlanmaktadır. Ward, seçimin "dinî görüşlerden farklı ama onlarla bağlantılı" dış bir ölçüt ile yani "ahlaki anlayış ve rasyonel tutarlılık" aracılığıyla iki anlatının sınanabileceğini düşünmektedir (Ward, 2019, 22-23). Sonuçta Ward'a göre, manevî anlamlar arasında da karşılaştırma yapılabilmektedir.

Ward, din dilinin literal anlamı kapsadığını kabul etmektedir. Ward, İsa'nın çarmıha gerilmesi veya gerilmemesi ikileminden birinin gerçekleştiğini ancak bunun Tanrı tarafından bilindiğini ifade etmektedir (Ward, 2009a, 131). İncil'de, Mar. 10: 32-33, 34 numaralı bölümde, İsa'nın kendisinin öldürüleceğini ve üç gün sonra dirileceğini üstü örtük biçimde haber verdiği anlatılmaktadır Kur'an'da ise Nisâ 4/157. Ayette Hz. İsa'nın ne öldürüldüğü ne de çarmıha gerildiği bildirilmektedir. Ward'ın bakış açısıyla bakıldığında, iki peygamberden biri, doğru vahyi bilgiyi iletmişlerdir. Eğer Tanrı vahyi doğrudan bildirmediyse doğruyu bilen peygamberin bu bilgisinin kaynağı ne olacaktır? İki peygamberden birinin doğruyu, rastlantısal olarak bilmesi gibi bir durumdan bahsedilebilecektir. O zaman vahiysel metinlerdeki doğruların

⁴¹ Yunan mitolojisinde, Demeter'in kızı olan Persefoni, yer-altı dünyasında yaşayan Hades tarafından kaçırılarak yer-altına götürülür. Demeter'in bu duruma üzüntüsü, yeryüzünde kıtlığa neden olur. Zeus insanoğlunu kıtlık nedeniyle yok oluştan kurtarmak için Hades'ten Persefoni'yi bırakmasını ister. Sonuçta Persefoni'nin yılın üçte ikisini yeryüzünde üçte birini yer altında (bazı anlatılara göre oran yıl içinde yarı yarıyadır) geçirmesi kararlaştırılır. Yeryüzünde tekrar bitkiler yeşermeye başlar. Persefoni iki özellik taşır: "ölülerin muhteşem kraliçesi" ve "yeryüzünün bereket tanrıçası". (Hard, 2004, 125, 128).

ve “yanlışların” bütünüyle rastlantısallığı durumundan bahsedilebilir ki bu durum dinî inançların epistemolojik temeli için sarsıcıdır.

Ward dinî ifadelerin literal, metaforik, sembolik anlamda alınabileceğini düşünmektedir. Ama Ward’ın yaklaşımında, metaforik ifadeler arasında bile bir denklik görülmez. O metaforik, sembolik ifadelerde anlama ve manevi içeriklere odaklanarak hangi ifadenin daha ahlaki olduğuna ve rasyonel tutarlılığı olduğuna göre seçim yapılabileceğini düşünmektedir.

Dinî çoğulcu paradigmanın, dinî ifadelerin doğruluğu sorusundan sonra, ikinci temel sorusu, kurtuluş ile ilgilidir. Bütün dinler kurtuluşa erişirebilir mi? Bir dinin kurtuluşa erişirebilmesi için sahip olması gereken nitelikler nelerdir? Kurtuluşa erişme ile doğru dinî inançlara sahip olma arasında nasıl bir ilişki vardır?

3.1.2. Kurtuluşa Erişme Sorunu

Kurtuluş en genel anlamıyla insanlığın, dinî araçlarla, günah, kötülük, kusurlu durum, ölüm acı çekme, kaza ve felaket gibi “gerçek refah ve mutluluktan mahrum olma” halinden kurtulması (Aydın, 2015, 78) olarak tarif edilebilir. Hick’in kurtuluşa ilgili daha biçimsel bir tanım yaptığı söylenebilir: “Çoğulcu hipotezimiz kapsamında, kurtuluş/özgürleşme, insan varoluşunun ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümü olarak tanımlanır.” (Hick, 1989, 303).

Ward, tüm dinlerin, kurtuluşa erdirmede yetkin olup olmadıkları ile ilgili soruyu, kurtuluşa erişmenin şartı ile ilgili soruyla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla, soruşturma, kişinin araştırmasını, “kurtuluş için zorunlu olanın ne olduğu”na yönlendirmektedir. Ward, Hick’in mantıksız saydığını belirttiği bu sorunun, “kurtuluş”un tam kavramıyla ilgili olduğunu düşünmektedir (Ward, 2000, 122). Hick’in mantıksız bulduğu fikir, kendi ifadesiyle, “bizim son yazgımız, üzerinde tam bilgiye sahip olmadığımız, tarih-üstü gerçeklerle ilgili konular hakkında bildirilen inançlarımıza bağlı olması gerekir” (Hick, 1989, 369-370) şeklindeki fikirdir. Anlaşılan, Hick’e göre son yazgı olarak nitelediği kurtuluş, metafizik inançlara bağlı değildir. Çünkü Hick’e göre, bu inançlar hakkında tam bilgiye sahip değilizdir.

Hick’in düşüncesinde, Gerçeklik-merkezliliğe yönelmenin kurtuluşu sağlayacağı varsayılmaktadır. Bu bağlamda, farklı dinlerin farklı Tanrı tasavvurları, nihâ ilahî Gerçeklik odağında, rakip kavrayışlar olarak görülmez. Hick’e göre, teistik veya teistik-olmayan

Gerçeklik tasavvurlarının asliliği, onlardaki “kurtuluşsal etkililik (soteriological⁴² efficacy)” durumuna göre değerlendirilebilir (Hick, 1985, 42-44). Hick’in açıklamalarına bakıldığında, kurtuluşsal etkililik, kısaca, “Gerçeklik tarafından dönüştürülme” olarak ifade edilebilir (Hick, 1989, 303). Kurtuluşsal etkililik, yani kişinin Gerçeklik-merkezliğe doğru dönüşüm içinde olması, yöneldiği Tanrı/Mutlak tasavvurunun asliliğinin, pratik biçimde, güvencesi olmaktadır. Sonuç olarak Hick’in çoğulcu hipotezinde, kurtuluşa erişmede, “tarih-üstü gerçekler”in doğru bilgisi gerekmez de nihaî Gerçek’e dair doğru veya asli bir tasavvura sahip olmanın esas olduğu söylenebilir. Ancak Hick’in felsefe dizgesinde, Gerçek’le ilgili tasavvurların kendilerinin doğru olup olmadığı konusu önemli değil daha çok bu tasavvurların sonuçları önemli görünmektedir. Dolayısıyla Hick, nihaî Gerçeklik hakkında, pragmatik doğruluk teorisine göre değerlendirme yapmaktadır.

Ward ise Gerçek’in doğasına ilişkin iddianın doğruluğu ile kurtuluş arasında pratik değil teorik bir nedensel ilişki kurmaktadır. O, Hick’in, farklı dinlerin Gerçek’e yaklaşık aynı derecede aracılık edebilecekleri ile ilgili iddiasını eleştirmektedir. Ward, iki çatışkılı dinî iddianın, hem Gerçek’e (Real) aynı derecede aracılık etmeleri hem de bunlardan en az birinin yanlış olması arasında tutarsızlık olduğunu; Gerçek’in doğası ile ilgili yanlış iddianın da Gerçek’e hiçbir şekilde aracılık edemeyeceğini açıklamaktadır. Ward’ın bir başka açıdan eleştirisi de Hick’in Gerçek’in bilinemezliği iddiasına yöneliktir. Ward’ın eleştirisinde, kısaca, eğer kurtuluş, Hick’in iddia ettiği gibi, Gerçek’e yönelik uygun tutumları gerektiriyorsa, hakkında hiçbir şeyin bilinemediği bir Gerçek’e yönelik hangi tutumların uygun olup olmadığının da denetlenemeyeceğine dikkat çekilmektedir (Ward, 2019, 130). Ward, Hick’in çoğulculuk hipotezindeki kurtuluş teorisinin etkin olmadığını, onun hipotezine yönelik mantıksal ve fenomenolojik eleştirilerle göstermeye çalışmaktadır. Eleştirilerin temel dayanağı, aslında, Hick’in, din diline literal bir anlam vermeyerek dinî doğruluk iddialarını kabul etmemesidir. Ward’ın Hick’in düşüncelerini eleştirisi, ikisi arasındaki temel bir görüş ayrılığını yansıtmaktadır. Bu ayrılık, dünya dinlerini “felsefi veya teolojik sistemler değil, kurtuluş yolları” olarak gören Hick’in bakışı (Hick, 2012, 36) ile dinî deneyimlerden elde edilen doğruluk iddialarının epistemolojik değerini belirlemede, kurtuluşsal etkililikleri veya ahlâki,

⁴² Yunanca kurtarmak anlamına gelen “sözēin” kökenli “soteriology” sözcüğünün “kurtuluş öğretisi” şeklinde tercüme edildiği; soteriology sözcüğünün, “beşeriyetin kurtuluşundaki tanrısal faaliyetin bütünü” kapsadığı; sözcüğün soterio-logy şeklindeki iki parçalı yapısı dikkate alındığında, “kurtuluş doktrini’ ya da kurtuluş yolu’na ilişkin görüş, öğreti ve bunlarla ilgili problemleri ele alarak inceleyen bilim dalının adı” olduğu, açıklanmaktadır. Bkz. (Aydın, 2015, 79).

psikolojik mükemmellik eğilimlerini ölçüt olarak yeterli görmeyen Ward'ın bakışı (Ward, 2019, 136) arasındaki temel görüş farklılığını ifade etmektedir.

Ward'a göre kurtuluş kavramı, Hick'in tam bilgisine sahip olmadığımızı söylediği, “teorik olarak belirlenemez inançları” içerir. Ward'ın düşüncesinde, kurtuluş kavramı, “insan yaşamının bir amacı vardır” biçimindeki bir inancı kapsar. Ward, böyle bir amacın bilinçli şekilde edinildiği zaman, bu amacın ne olduğu ile ilgili ve bu amaca nasıl erişilebileceği ile ilgili doğru bilgiye sahip olmayı, kurtuluşa erişmenin koşulu saymaktadır (Ward, 2000, 122). Ward, kurtuluşun yalnızca “fedakârlık, merhamet ve özgecilik gibi etik amaçlara ve sakinlik, neşe ve her şeyle birliğin bir bilinci ile ilgili hislere sahip olma gibi psikolojik hedeflere”⁴³ erişmeyle ilgili sayıldığı zaman, bu hedeflere dinlerde erişildiğine çok az rastlanıldığı, ayrıca bu hedeflere erişmek için herhangi bir dinin zorunlu olmadığı gerekçeleriyle karşı çıkmaktadır (Ward, 2019, 131-132). Ward, kurtuluş sorununu, Hick'in yaptığı gibi dinleri odaktan çıkararak çözmeye çalışmamaktadır.

Dinlerde kurtuluşa erişimi sağlayacak olan doğrulukların bilgisi dikkate alındığında, dinler birbirini kurtuluşsal açıdan nasıl değerlendirebilirler? Bundan önce yanıtlanmasına ihtiyaç duyulan başka bir soru da farklı dinlerde “kurtuluş” kavramının özdeş olup olmadığı ile ilgilidir. Hick'in, dinlerde kurtuluşun nasıl kavrandığı ile ilgili farklılıklardan çok kurtuluş veya aydınlanma gibi hipotezlerin bütün dinlerde var olmasına odaklandığı görülmektedir. Bütün dinlerde var olduğu tespit edilen kurtuluşla ilgili ortak başka bir özellik, Hick tarafından, farklı dinlerdeki kurtuluş kavramlarının insanın kişiliğinin dönüşümü için itici güç (motivasyon) olmalarıyla belirlenmektedir.

Hick'in “ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşüm” olarak ifade ettiği kurtuluş betimlemesi, dinlerin doğrudan reddetmesi gereken bir düşünce midir? İslâm dini içinden bakıldığında, kurtuluş, Kur'an'a göre, “rahmete erişme, cennete ulaşma, cehennemden ve kötülükten korunma” durumunu ifade etmektedir. (Kur'an'ı Kerîm ve Türkçe Meâli, 2011, en-Nisâ 4/13; el-Mâide 5/119; et-Tevbe 9/100, 111; el-Fetih 48/5; et-Tegabün 64/9; el-Mü'min 40/9.) Kur'an'da kurtuluşa erişimin yolları, “a) iyiliği emretme, kötülükten sakındırma; b) Allah'ın rızasını kazanma ve O'ndan korkma; c) kulluk ve ibadet etme; d) Allah'a ve

⁴³ Ward'ın Hick'in kurtuluşsal etkililik yöntemine gönderme yaptığı bu noktada, bahsedilen etik ve psikolojik hedefler, Hick tarafından, farklı dinî düşünce ve deneyim tiplerini kapsayan bir açıklamanın temeli olarak geliştirilmektedir. Hick, farklı dinlerin kendi Tanrı/Mutlak inançları aracılığıyla dönüşümünü, “kaygılı, günahkâr, ben-merkezci egodan kurtulmanın, içsel huzurun ve neşenin uyumlu bir kavrayışı, sevgi veya merhamet içinde, insanlığın veya bütün yaşamın birliğinin bir farkındalığının bir durumu” olarak betimlemektedir. Bkz. (Hick, 1989, 278).

peygamberine itaat etme; e) iman edip yararlı (salih) işler yapma; f) nefsin hırsından korunma⁴⁴” şeklinde açıklanmaktadır. Özellikle a’daki ve f’deki kurtuluş yöntemleri, daha çok psikolojik ve etik açıdan gelişimi sağlayabilmeleri bakımından Hick’in koyutladığı “Gerçeklik-merkezliliğe dönüşüm” kategorisinde kapsanabilir. Fakat kurtuluşa erişim yolunun diğer uğrakları olan “iman ve ibadet etme, kulluk yapma” davranışlarının da İslâm’ın kurtuluş kavramına dahil oldukları söylenmelidir. İslâm’ın bu şekilde kapsamlı kurtuluş kavramı dikkate alındığında, onun Hick’in kurtuluş kavramı ile çatıştığı söylenebilir mi? Eğer Hick’in Gerçeklik-merkezliliğe dönüşüm olarak kurtuluş kavramı, biçimsel (formel) bir kavram olarak kabul edilirse, İslâm’ın kurtuluşa dair öğretileri “insanı ben (nefs)-merkezlilikten Gerçeklik (Allah)-merkezliliğe dönüştürücü” olarak görülebilir. Diğer açıdan eğer Hick’in kurtuluş kavramı, iman ve ibadet gibi davranışlarını dışarda bırakacak şekilde daraltılarak anlaşılırsa, onunla İslâm’ın kurtuluş kavramı arasında uyumsuzluk çıkabilecektir. Dolayısıyla Ward’ın düşündüğü gibi, kurtuluş teolojisi, Gerçek’in bilgisini gerektirmektedir.

Hick’in kurtuluş kavramını ifade eden psikolojik ve etik üstünlüklerin kazanımı, Ward tarafından, dinlerle sınırlandırılmayacak bir kapsama ait oldukları için eleştirilmekteydi. Ward bu eleştirisinde kısmen haklıdır. Hick, bir dine hatta bir Aşkın Gerçeklik’in varlığına inanmaksızın yeryüzünde barış ve adalet gibi değerler uğruna ömürlerini ve bazen canlarını feda eden kişileri de kurtuluşsal dönüşümü yaşamış saymaktadır. Bu noktada Ward’ın eleştirisi kabul edilebilir. Ancak Hick’e göre, bir Gerçeklik’e inanmış olmasalar da bu kişiler “bilmeksizin Gerçeklik’e mukabelede bulunmaktadır” ve onlar “Gerçeklik’in varlığını hissetmektedir.” Hick bu düşünceleri adına kapsayıcı olduğunu kabul etmektedir (Hick, 2012, 118-119). Hick’in kapsayıcılığı, anlaşılan, Gerçeklik kavramı odağında bir kapsayıcılıktır. Aşkın Gerçeklik’in varlığına inanmayanlar bile farkında olmadan Gerçek’e mukabelede bulunmuş sayılırlar. Tıpkı Rahner’ın “anonim Hıristiyanlık” kavramındaki gibi, Hick’in buradaki açıklaması bir tür, “anonim Gerçek-merkezlilik” ifade eder.

Hick’in kapsayıcı bir yönü olan kurtuluş kavramına bakıldığında, onun kurtuluşu bir Gerçeklik kavramı olmadan düşündüğünü veya kurtuluşu psikolojik ve etik mükemmelliğin kazanımına indirgediğini söylemek tam olarak uygun olmayabilir. Ward’ın, Hick’in kurtuluş kavramını, bir anlamda, dinî bağlamının zayıflığı açısından eleştirisi de tamamen isabetsiz sayılamaz. Çünkü Hick, İlâhî yargının, “insanların zihinlerindeki teolojik meseleler bütünü” ile değil daha çok “insanların yaşamları” ile ilgili olduğunu varsaymaktadır (Hick, 2012, 34).

⁴⁴ Ayetler ve anlamları için bkz. Kur’an’ı Kerîm ve Türkçe Meâli, 2011. a) Âl-i İmran 3/104; A’râf 7/157, b) Mâide 5/35,100,119, c) Hac 22/77, d) Ahzâb 33/71, e) Câsiye 25/30; Burûc 85/11, f) Tegabün 64/16.

Ward, Hıristiyanlıkta kurtuluş için “Tanrı’nın mükemmel bilgisi ve sevgisi”nin gerekli olduğunu söylemektedir. Dinî anlamda “yanlış inançlara sahip olanlar için kurtuluşa erme olanaksız mıdır?” sorusunu yanıtlarken Ward, “doğruluk” sorusu ile “kurtuluş” sorusunu birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, yanlış inançlara inanmış olmak insanı kurtuluştan mahrum kılmaz (Ward, 2019, 138). Ward’ın da Tanrı’nın merhameti ile bütün insanların kurtuluşa erişememesi arasında uyumsuzluk gördüğü anlaşılmaktadır. Kendi ifadesiyle “Tanrı’nın merhametine sınır koymak imkânsızdır... herkesin kurtuluşa ermesi gerektiği sadece Tanrı’nın isteği değildir aynı zamanda Tanrı bu isteğini gerçekleştirmek için hareket eder.” (Ward, 2002, 213). Bu durumda Ward’a göre, kurtuluş Tanrı’nın merhameti sayesinde gerçekleşmektedir. Bu aşamada belirtilmelidir ki herhangi bir kurtuluş varsayımı, en az bir dinî bakış açısını ön gerektirmektedir. Ward, kurtuluş konusuna, daha çok Hıristiyan dininden doğru bakmaktadır.

Kurtuluşa erişmede Ward’ın önemli saydığı metafizik inançların bilinmemesi, kurtuluşa erişme olanağını kaybettirir mi? Ward’ın, bu konudaki yargısını, kişinin tutumuna göre belirlediği anlaşılmaktadır. Kişinin, kurtuluşa doğru yönelmiş olması ve bu uğurda bilgilenebileceği kadar bilgilenmiş olması, kurtuluşa erişmede yeterlidir. Ward, kurtuluşun kapsamını bu şekilde belirlemesi ile ilgili, Hick tarafından savunulan bir görüşe katıldığını belirterek açıklama yapmaktadır. Bu görüş, Ward’ın ifadesiyle şöyledir: “Eğer bir evrensel sevgi Tanrısı varsa, sadece dürüst bir hata yapmaya bağlı olarak bize, ebedi yaşamı kaybettirmeyecektir.” (Ward, 2000, 122) Ebedi yaşamı kaybettiren tutum, ona göre, “kasıtlı ve inatçı biçimde tövbe etmenin reddidir.” (Ward, 2002, 213).

Ward’ın hem Hick’e katılarak “evrensel sevgi Tanrısı”nın herkese ebedi yaşamı vereceğini kabul etmesi hem de kurtuluş için bazı metafizik doğrulara sahip olunmasını gerekli görmesi çelişik sayılabilir mi? Ayrıca Ward, doğruluk sorusu ile kurtuluş sorusunu ayırdığını ifade ettiğinde, kurtuluş için herhangi bir dinî inancın kabul edilmesine gerek kalmadığını mı anlatmaktadır? Ward’ın kurtuluş hakkındaki bu yaklaşımında, çoğulcu ve dışlayıcı görüşlerin her ikisine de ait olabilecek yönler vardır. Dolayısıyla, onun “kurtuluşa erişim, bazı metafizik doğruların bilinmesi ile koşulludur” ve “kurtuluşa erişim, Tanrı’nın evrensel sevgisine bağlıdır” biçiminde ifade edilebilecek kurtuluş yorumunda, iki düşünce uyumsuz görünmektedir. Ancak Ward’ın kurtuluşla ilgili başka bir düşüncesi, bahsedilen iki düşünce arasında bir uzlaşma sağlayabilmektedir.

Ward, kurtuluşla ilgili “olası kurtuluş (eventual salvation)” ve “fiili kurtuluş (actual salvation)” ayrımı yapmaktadır. Yapılan ayrıma göre, belirli metafizik inançlar, insanın şu an sahip olduğu *olası* kurtuluşu için gerekli değilken ileride kazanacağı *fiili* kurtuluşu için gerekli

olabilmektedir (Ward, 2000, 122). Kurtuluş ile ilgili yapılan bu ayrım, Ward'ın işaret ettiği üzere, “kurtulmuş olma” ve “kurtulma olasılığına sahip olma” gibi iki ayrı durumu ifade etmektedir ki bu durum, onun ifadesiyle, “eğer kurtarılma olasılığınız varsa, bu henüz kurtulmadığınız anlamına gelir” şeklinde bir anlamı sezdirmektedir (Ward, 2019, 139).

Ward, Hıristiyanlıktan doğru diğer dinlere baktığında, farklı dinlerde, farklı metafiziksel inançlar aracılığıyla, aynı kurtuluşun beklenmediğini görmektedir. Bu farklı metafizik inançların ve kurtuluş kavramlarının varlığı, diğer dinden insanların kurtuluşunu engeller mi? Ward, bir Budist ile bir Hıristiyan'ın farklı kurtuluş kavramlarına sahip olduklarını, bununla birlikte Budist kurtuluş yolunun, kişisel Tanrı tarafından sağlanacak kurtuluş için de etkili olacağını düşünmektedir. Ward, belirli metafiziksel inançlar ile “nihaî şekilde gerçek olanın doğası hakkında” önemli inançlara ulaşıldığını, yine de metafiziklerin, kurtuluş konusundaki etkililiğinin sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Bu sınır, metafiziklerin, bir Tanrı kavramının tutarlılığını kurmada taşıdıkları önem kadardır ki neticede kurtuluşu sağlayan, Hıristiyan inancına göre, “Tanrı'nın eylemi”dir (the act of God). (Ward, 2000, 123).

Eğer sonunda kurtuluşun, Tanrı'nın eylemi ile gerçekleştiği düşünülüyorsa, dinî inançlar kurtuluş için gereksiz olmayacak mıdır? Tanrı'nın buradaki eyleminin gerçekleştirdiği durum nedir veya bu eylem neye karşılık gelmektedir? Tanrı'nın eylemi, insanların bütün yanlış dinî inançlarına, bazı kişiler için inançsızlıklara ve kusurlu kişilik özelliklerine kısaca her şeye rağmen O'nun inayeti ile kurtuluşa erdirilmeyi mi anlatmaktadır? Tanrı'nın eylemi, O'nun inayetini ifade ediyorsa, o zaman Kant'ın eleştirdiği gibi bir durum söz konusu olabilir. Kant, eğer birey, “inayet” gibi araçlarla Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmayı düşünürse, bunun “adalet”siz bir durumu ortaya çıkaracağını, çünkü Tanrı'nın inayetinin, “bazılarına onay veren bazıları içinse bunu reddeden koşulsuz bir hüküm” ile etki edeceği varsayıldığında, bu hüküm sonucunda bazı insanların kutsanırken bazılarının lanetlenecekleri gibi bir durumun ortaya çıkacağına işaret etmektedir (Kant, 2017, 163). Bu durumda, Tanrı'nın, “koşulsuz bir hüküm” ile yargıda bulunup bulunmayacağı sorusu akla gelmektedir. Eğer Tanrı'nın adil olduğu düşünülüyorsa, onun insan hakkındaki yargısının ve eylemlerinin koşulsuz veya rastgele olduğu kabul edilemez. Hatta Tanrısal inayetin koşulsuz bir hükümle bazılarının lehine işlemesi durumu, Kant tarafından adaletsizlik olarak kabul edildiği gibi bu inayetin kurtuluş bağlamında koşulsuz şekilde, kişinin inançla ilişkisi dikkate alınmaksızın, herkesin eşit derecede lehine işlemesi de adil bir durum olarak görülmeyebilir.

Kant'a göre, Tanrı'nın hoşuna gidecek bir kişi olmanın yolu, “ahlaki niteliğini mümkün olduğunca iyileştirmek”tir. (Kant, 2017, 208). Kant Tanrı'nın hoşnutluğunun Tanrı'nın inayeti

ile değil insanın ahlaklı olma uğruna sarf ettiği çabasıyla kazanılacağına hükmeder. Kurtuluş için metafizik doğruları bilmenin önemi yok mudur? Metafizik doğrular kurtuluş için önemliyse bu doğrulara sahip olmayanların kurtuluşları olanaksız mıdır?

Ward olası ve fiili kurtuluş yaklaşımı kurtuluş için doğru metafizik inançlara sahip olmayı gerekli görmekle birlikte bu inanca sahip olma sürecini, bu dünya yaşamı ile sınırlamamaktadır. Ward’a göre, “ölümden sonra bilgi bakımından gelişme” olanaklı olduğu sürece, kurtuluşa herkesin erişimi olabilecektir (Ward, 2000, 125). Hick’e göre, diğer dinden insanların “ölüm anında veya ölümden sonra” kurtulabilecekleri düşüncesi, “modern duyarlılığın bir gereği olarak insanlığın Hıristiyan olmayan çoğunluğunun kurtuluşuna zemin hazırlamak için” geliştirilen bir yaklaşımdır. Hick, bu şekildeki kurtuluş düşüncesinin kapsayıcılığın yeni şekillerinden biri olduğunu açıklamaktadır (Hick, 2012, 38-39). Hick’in bu açıklamasında örnek verdiği Katolik Rahip J. Augustine Di Noia (1943-), “ölüm sırasında veya ölümden sonra kurtuluşun yaşanması” olarak geleceğe dönük (prospective) kurtuluş tasarımında, Hıristiyan dinler teolojisinin Hıristiyan-olmayanların kurtuluş olasılıklarının güvenli biçimde kabul edilmesi ile diğer dinlerdeki farklı öğretilere saygı duymanın birleştirildiğini söylemektedir (DiNoia, 1992, 104). Ward, ölüm anında kurtuluşun gerçekleşebileceği iddiasını reddetmektedir. Bu reddiyle ilgili sunduğu iki nedenden biri, ölüm anında, doğru dinî bilgiye eriştirilen kişinin, o kısa anda, bütün inançlarını yıkan bu yeni bilgiyi, üzerinde düşünmeye vakit olmadan kabul etmesinin makul olmamasıyla ilgilidir. Diğer neden ise, uzun bir koma durumunda kalan veya Alzheimer hastalığına yakalanan kişilerin, ölüm anında zihinlerinin net olma şüphesi ile ilgilidir (Ward, 2019, 141). Dolayısıyla Ward, kurtuluşa ulaştıracak dinî bilgiye sahip olmayan kişilerin, — ölüm esnasında değil — sadece ölümden sonra kurtuluş olasılıklarının devam ettiğini kabul etmektedir.

Bu aşamada iki soru akla gelmektedir. Bunlardan biri, “geleceğe dönük” kurtuluş tasarımı, nasıl temellendirilmektedir? Diğer soru ise Ward’ın kurtuluş sorununa karşı tutumu kapsayıcı mıdır?

Geleceğe dönük kurtuluş düşüncesinin Ward’a göre gereği, “herkes için gerçek bir kurtuluş olasılığı vardır” ve “kurtuluş, Tanrı’nın doğru doğası hakkında farkındalığı ve Tanrı’nın sevgisini kabul veya ret edebilmeyi gerektirir” şeklinde ifade edilebilecek bu iki önermenin arasında varsaydığı tutarsızlığa bağlı görünmektedir. Ward, Hıristiyan teolojisi bağlamında, kurtuluşun, Tanrı’yla ilgili doğruluğun ve Tanrı’yla doğru ilişkinin bilinmesinden önce gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir. Fakat o, kurtuluş için zorunlu olan bilgilere erişimi, bu dünya ile sınırlamaz. Çünkü aksi durumda, az önce yer verilen iki önerme tutarsız

olacaktır. Kendi ifadesiyle, “eğer kurtuluş, herkes için, dinî inançlara sahip olmayanlar için bile, olası olacaksa, içinde öğrenmenin ve gelişimin olası olduğu bir “yaşam-sonrası form” olmalıdır.” (Ward, 2019, 140-141). Ward, Hıristiyan dinindeki kurtuluşla ilgili bazı inançların paradoksal biçimde bir arada olduklarına işaret etmektedir. O, bu bir arada kabul edilmeleri paradoksal olan inançları, “geleceğe dönük” kurtuluş tasarımıyla uzlaştırabilmektedir.

Hick’in dinî kapsayıcı yaklaşımın bir şekli olarak tanıttığı geleceğe dönük kurtuluş tasarımı, dışlayıcı olarak nitelenebilir mi? Çünkü en sonunda, burada kurtuluşa her din aracılığıyla erişilememesi, herkesin aynı doğru inançlara — aynı anda olmasa da — sahip olarak ve olmak koşuluyla kurtuluşa erişmesi, dışlayıcı bir tavra işaret edebilmektedir. Fakat başka bir açıdan da diğer dinlerden insanların farklı dinlere bağlanarak yaşamış olsalar bile kurtuluşa erişebileceklerinin kabul edilmesiyle, geleceğe dönük kurtuluş tasarımı, kapsayıcı bir yaklaşım sayılabilmektedir. Ward, doğru inançlar konusunda dışlayıcı olmakla birlikte, o, kurtuluşun hangi dindeki inançlarla veya hangi inançlarla gerçekleşeceğini açıkça belirlememektedir. Nitekim ona göre, bu inançların neler olduğu henüz bilinmemektedir. Fakat kurtuluşun gerçekleşmesi, bu inançların bilinmesini ön gerektirmektedir. Bahsedilen gerekli inançlar, ölüm sonrası yaşamda bilinebilecektir. Ward’ın bu hipotezinde, kurtuluşun teolojik anlamda bazı inançları gerektirmesi ile epistemolojik anlamda bu inançların tam olarak bilinmemesi arasındaki boşluk kapatılmaya çalışılmaktadır. Bu noktada iki soru sorulabilir.

Ward’ın kurtuluşla ilgili açıklamasına göre, kişinin bu yaşamında doğru inancı arama gibi bir sorumluluğu yok mudur? Aslında Ward, doğru bilgi uğruna ve kurtuluşa doğru çabalamasına rağmen, doğru bilgiye erişememiş olanların, kurtuluşa erişme haklarını kaybetmediklerini söylemektedir (Ward, 2000, 122). Dolayısıyla geleceğe dönük kurtuluş anlayışı, Ward’ın yaklaşımında, doğru inancı arama sorumluluğunu kaldırmamaktadır. Fakat Ward’ın görüşü, her ne kadar diğer dinden insanları kurtuluşa erişebilir ve diğer dinî inançları da kurtuluş için gerekli olabilir görse de onun geleceğe dönük kurtuluş hipotezi, Hıristiyan ilahiyatında geçerli olabilen bir inançta temellenmektedir. Dolayısıyla bu hipotez, kaynağına bakıldığında, bir açıdan Hick’in ifade ettiği gibi, kapsayıcı bir görüş sayılabilecektir.

İkinci olarak da akla, Ward’ın, ölüm sonrası yaşamla ilgili insanın ontolojik yapısı hakkında, hangi temel bağlı konuştuğu sorusu gelmektedir. İnsanın ölümden sonra da bu dünyadaki gibi bilgiyle karşılaşacağı ve bu bilgiye karşı kabul veya ret edici bir seçim yapabileceği varsayılmaktadır. Ward’ın ölüm sonrası yaşam hipotezinin, epistemolojik açıdan ortaya çıkan kurtuluşa erdirecek dinî doğrunun hangisi olduğu ile ilgili soruna çözüm sunsa da

bu hipotezin kendisi temelsiz görünmektedir. Dolayısıyla sunulan çözümün, varsayımsal bir evrende olası olan spekülâtif bir açıklama olduğu söylenebilir.

Ward ve DiNoia'nın ölüm sonrası kurtuluş görüşü karşılaştırıldığında, Ward'ın, kurtuluşun tamamen Hıristiyan inançlarına bağlı gerçekleşeceğini iddia etmediği ama DiNoia'nın bu kurtuluş modelini Hıristiyan ilahiyatının bir gereği olarak sunduğu (bkz. DiNoia, 1992, 166, 106) söylenmelidir. Ward'ın, Hıristiyan teolojisinin kabulü olan ölüm sonrası kurtuluş inancını, kendi çoğulcu teolojisine, tutarlılığı sağlamak için yeniden yorumlanmış bir biçimde eklediği düşünülebilir.

Ward'ın "geleceğe dönük kurtuluş" yaklaşımına göre öldükten sonra dinî doğruların bilinebileceği iddiası, Hick'in eskatolojik doğrulama yöntemi bağlamında düşünülürse bu yöntemin uygulama alanını genişletmektedir. Çünkü Hick, eskatolojik doğrulamayla yalnızca teistik ve naturalistik-ateistik kabuller arasında bir ayırım yapılabileceğini; onun, "dinî geleneklerin çatışan doğruluk-iddialarının değerlendirilmesiyle doğrudan ilgili" olmadığını ifade etmektedir (Hick, 1985, 125). Ward'ın geleceğe dönük kurtuluş anlayışında, metafiziksel doğrulara da ölümden sonra ulaşılacaktır.

Ward'ın hem doğru inançları kurtuluş için koşul sayması hem de kurtuluşun sonunda Tanrı'nın eylemine bağlı olduğunu söylemesi, uzlaşmaz iki iddia mıdır? Eğer Tanrı'nın eylemi ile anlatılan koşulsuz inayet ise sorunun yanıtı 'evet' olabilmektedir. Soru, Ward'ın düşüncelerine bakıldığında, olumsuz yanıtlanabilmektedir. Ward, kurtuluş anlayışında, Hıristiyan kurtuluş teolojisini dikkate alarak Tanrı'nın eylemine yer vermektedir. Bu eylem, Hıristiyan kurtuluş kavramının öğelerinden biri olarak kurtuluşun olanağını ve tamamlanmasını getirmektedir. Ward'ın açıklamalarına bakıldığında, Yeni Ahit'e gönderme ile (Romans 5:18) işaret ettiği Tanrı'nın eylemi, "Tanrı bütün ruhları ilahî varlıkta birleştirmek ister" şeklindeki Tanrısal bir eğilimden kaynaklanmaktadır (Ward, 2002, 213). Ward'ın alıntılıdığı İncil metninin kefarete öğretisi ile ilgili olduğu görülmektedir. Kurtuluşla ilişkili Tanrı'nın eylemi, öncelikle asli günahtan kurtuluşu ifade etmektedir.⁴⁵ Sonuçta Ward'ın düşüncelerine bakılarak kurtuluş bağlamında Tanrı'nın eylemi, insan için erişilebileceği son nokta, Tanrı'ya katılmayı ifade edecek biçimde anlaşılabilir. Ward'a göre, "sonunda, eylemler ile ilgili hükmün tek amacı, bütün ruhları tövbeye yönlendirmek, bizi sonsuza dek ilahî varlıkla birleştirebilecek olan Tanrı

⁴⁵ "İşte, tek bir suçun bütün insanların mahkûmiyetine yol açtığı gibi, bir doğruluk eylemi de bütün insanlara yaşam veren aklanmayı sağladı." Bkz. (Kutsal Kitap, 2014, Romalılar 5: 18). Aynı bölümün 12-17 arası metni, günahın bir insandan dolayı, ölümün de günahtan dolayı dünyaya girdiğini, Adem'in suçundan dolayı günahsız insanların bile ölümden kurtulamadığını, İsa Mesih sayesinde, ölüme galip gelen yaşamın başladığı anlatısı yer almaktadır.

sevgisini kabul etmektir.” (Ward, 2002, 213). Kurtuluşla ilgili Tanrı'nın eylemi, bu şekilde anlaşıldığında, Ward'ın kurtuluş tasarımı, doğru inançları bilmenin temel önemde olduğu açığa çıkabilmektedir. O, doğru inançlara herkesin erişebileceği bir ölüm-sonrası ortamın olabileceğini varsaymaktadır. Ward, bu kurtuluş anlayışının, dışlayıcı ve kapsayıcı özellikler taşıdığı farkındadır. Farklı iki paradigmaya (dışlayıcılık ve kapsayıcılık) ait özelliklere sahip bir kurtuluş yaklaşımı tutarlı mıdır?

Hiçbir dinin mutlak doğru olmadığını kabul eden Ward'ın kurtuluş konusundaki düşünceleri kapsayıcı olarak değerlendirilebilir mi? Ward'ın kurtuluş için kabul edilmesi gereken metafizik inançlardan bahsettiği dikkate alındığında, bir dine bu inançların dışında, kalan inançlar arasında yanlışların olması kurtuluşun o dine göre gerçekleşebilmesi durumunu ortadan kaldırmayabilir. Bu inançların doğruluğu karşısında, onlarla çelişen inançlara yönelik dışlayıcı bir tutumun benimsenebileceği de anlaşılabilir. Ancak Ward'ın dinî çeşitlilik problemine karşı yanıtının “dinî kapsayıcılık” olduğunu söylemek belirsizlikleri olan bir tanımlama olabilir. Ward'ın, “doğruluk” ve “kurtuluş” sorularını ayırması, “doğruluğun dışlayıcı kurtuluşun kapsayıcı” olduğu yargısına koşut görülebilir. Çünkü bu iki sorun (doğruluk, kurtuluş) ayrılmadan doğruluğun dışlayıcı olduğunun söylenmesi, tutarlılık açısından, “dinî dışlayıcı” bir paradigmanın onaylanmasını gerektirecekti. Dinî kapsayıcı paradigmada, bu iki sorunun yanıtları ayrı verilmektedir. Kapsayıcının dinî doğruluk ile ilgili görüşü, dışlayıcının görüşüne; kurtuluşla ilgili görüşü de çoğulcunun görüşüne benzemektedir. Kapsayıcılık ve çoğulculuk arasında, Diana L. Eck'in (1945-) “en önemli fark” sıfatıyla yaptığı ayırım, ikisi arasındaki doğruluk yaklaşımına dair farka ilişkindir. Eck'in açıklamasına göre, kapsayıcılık ve dışlayıcılık arasındaki fark, “kişinin dünya ve Tanrı anlayışı hakkındaki öz-bilinci”nde yansımaktadır. Eck'e göre, kapsayıcı isek yaptığımız şey, “diğerlerini halihazırda bildiğimiz bir dünya görüşüne ve halihazırda düzenlediğimiz koşullara” dahil etmektir; çoğulcu isek de “halihazırda bildiğimiz dünya ile ilgili sınırları fark ederiz ve diğerlerini, sadece bizim koşullarımızda değil, onların kendi koşullarında anlamaya çalışırız.” (Eck, 2005, 23). Eck'in ifadelerinin özü, kapsayıcılıkta, kişinin kendi bilgilerine, diğerlerinin bilgileri üzerinde kural-koyuculuk (normatiflik) konumu verirken çoğulculukta kişinin bilgilerini böyle bir değerde görmemesi olarak tespit edilebilir.

Ward, Gerçek'in sadece bir dine ve tamamen yanılmaz bir biçimde verildiğini kabul etmediği⁴⁶ (Ward, 1994, 318) için ve kurtuluşun, özsel doğası gereği değişmez olan, ilahî varlığı

⁴⁶ Ward'a göre kapsayıcılık, “birinin dine bilmeye ihtiyaç duyduğu bütün doğruları oldukça tam bir biçimde bir kurumun içerdiğini imlediğinden dolayı en nihayetinde makbul bir görüş değildir.” (Ward, 2019, 147).

gereği evrensel olan “Tanrı’nın ebedi Kelimesi (the eternal Word of God)” aracılığıyla, her yer ve zamanda gerçekleşebildiğini kabul ettiği (Ward, 1988, 225-226) için, onun kurtuluş yaklaşımının, dinî kapsayıcı görüşle birebir örtüşmediği söylenebilir. Sonuçta Ward, şu anki dinler arasından birinin kurtuluşa ulaştırırken diğerlerinin ise kurtuluş konusunda etkisiz olduğunu savunacak biçimde kural-koyucu bir din anlayışına sahip görünmemektedir. Ward, kurtuluş hipotezini, Tanrı’nın bütün insanları kurtarma amacında olduğu önermesi temelinde kurmaktadır. Bu amacın gerçekleşmesi, insanların bu Tanrı’yı bilmelerine ve O’na inanmalarına, O’nun amacına uymalarına bağlıdır. Nitekim Tanrı bu kurtuluşun gerçekleşebilmesini olası yapmıştır. Ward, kurtuluşa erişimi, bu olasılığın ortadan kalkmasına dek süren belirli bir zamana sığdırmamaktadır. Bu nedenle o, kurtuluşun ölümden sonra da olası olabileceğine dair ölüm sonrası kurtuluş hipotezini benimser. Ward, “doğruluğu öğrenmeyi reddeden ve kendi sapkın arzuları tarafından inşa edilmiş bir hayâl dünyasında yaşayan” cehennemdeki ruhlar için bile, kurtuluşun bir olasılık olarak sürmesi gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü, Ward’a göre, “onların sadece bir şansa sahip olduktan sonra, sonsuza dek ıstıraba mahkûm edileceklerini söylemek Tanrı’nın sevgisi ile neredeyse hiç bağdaşmaz.” (Ward, 2019, 142). Kurtuluş, herkes için olası ise ve bu olasılığın gerçekleşmesi dinî doğrulukları kabul etme gibi belirli koşullara bağlıysa, kurtuluşa erişmeden kalanların olacağı da olası değil midir?

Ward, kurtuluşa erişememenin “entelektüel bir miyopluk”tan kaynaklandığı durumda, inançları ne olursa olsun veya inançsızlık durumunda bile, kişilerin ciddi şekilde cezalandırılmayacaklarını düşünür. Bu miyopluk gerçekliğe dair dürüst ama eksik bir kavrayıştır ki Tanrı’nın manevi varlığının bilincinde olmamaya sonuçlanmaktadır. Ward, cehennem, Tanrı’nın sevgisine dair açık bir algıya sahip olduğu halde, bu algılanmış sevgiyi inkâr edenler için bir durum olduğunu söyler. (Ward, 2008b, 142-143). Bu durumda ceza almanın nedeni, Tanrı’yı kasten ve inatla reddetmekten dolayı, epistemolojik olmaktan çok ahlaki sayılmaktadır.

Ward, insanın dinî doğrulukları, “ahlaki ve manevi” açıdan bir tür hazır bulunuşluk sonrasında kabul edebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla hazır olmaksızın yani “cehaleti sürdürme, nefrete, gurura, hırsla kapılma” durumunda kalarak dinî doğrulukların, kişi tarafından alınamayacağı ve gerekli dönüşümün yaşanmayacağı bir olasılık durumu bulunmaktadır (Ward, 2019, 142). Ward’a göre, anlaşılan, “ahlaki ve manevi hazırlıklar”ını yaparak farklı dinlere inananlar veya hiçbir dinî inanca bağlı olmayanlar ölümden sonra asıl doğruluklarla karşılaştıklarında, bu yeni doğruları kabul edebilecek olgunluğa sahiplerdir ve ceza

almayabilecek şekilde kurtuluş olasılıkları bulunmaktadır. Ancak yaşamlarında, doğruluk adına bir arayışa başlamayan, karşılaştıkları doğrulukları kabul edebilme tevazusu gösteremeyen kişilerin öldükten sonra ceza alabilecek olsalar da kurtuluşa erişme hakları devam etmektedir.

Ward'ın kurtuluş ile ilgili düşüncelerini başlatan kaynak ile Ward'ın sonuçta açıkladığı kurtuluş hipotezi arasında bir bağlantısızlık olduğu akla gelebilmektedir. Yani, "Tanrı herkesin kurtuluşunu ister" gibi bir Hıristiyan önermeden başlamak diğer dinlerdeki kurtuluşsal yetkinliğin, en başta Hıristiyanlığın kurtuluş ilkesine göre düzenlendiğini ifade etmez mi?

Ward, teolojik konulara yaklaşımda, Hıristiyan inancını dikkate alarak düşünce üretmektedir. Bu yönteminden dolayı, K. Rose'a göre, Ward'ın teolojisi, dışlayıcıdır. Rose, Ward'ın Hıristiyanlığı, diğer dinleri değerlendirmede ölçüt yaptığını iddia etmektedir (Rose, 1998, 167, 172). Ward'ın tavrı, "bir başlangıç noktasından hareket etme" ile "bir ölçüte göre değerlendirme" arasındaki farka bağlı olarak anlaşılabilir.

Çünkü, Ward'ın Hıristiyanlık dâhil hiçbir dinin mutlak doğru olmadığı veya her dinde yanlışların olabileceği iddiaları dikkate alındığında, onun bir dini diğerleri karşısında ölçüt yapmaya eğilimli olmadığı söylenebilir. Ward'ın Hıristiyan dininden başlamakla birlikte hiçbir dini mutlak yanılmaz saymamasının, onun teolojik düşünceleri hakkında, birbirine uymayan değerlendirmeler yapılmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Rose, Ward'ın teolojisini dışlayıcı olarak değerlendirirken D'Costa'ya göre "Ward'ın temel yaklaşımı, içsel olarak tutarlıken o yeterince Mesih-bilimsel (Christological) ve Üçlemci (Trinitarian) değildir." (D'Costa, 2003, 34). P. Byrne'ün ise Ward'ın eserleri ile ilgili yaptığı kapsamlı analizde, Ward'ın teoloji sisteminin, "mezhepsel (konfesyonel) kapsayıcı" olarak mı veya çoğulcu olarak mı adlandırılabilirdiği konusunda ikilemli bir değerlendirme yapmaktadır. Byrne, Ward'ın "vahiy epistemolojisi" ile ilgili düşüncesinden dolayı onu kolaylıkla kapsayıcı saymamaktadır. Ama Ward'ın ılımlı çoğulculuk anlayışının da gerçek bir çoğulculuk olmadığını, Ward'ın teoloji alanında tarafsız bir bakış açısını kabul etmediğinden dolayı, iddia etmektedir. Başka bir açıdan da Byrne'e göre, Ward, bir din adına savunmacı (apolojetik) olmadığından dolayı, "mezhepsel kapsayıcı yorum"un gereğini yerine getirmemektedir (Byrne, 2003). Ward'ın teolojik düşüncesini Hıristiyanlıkla başlattığı ancak Hıristiyanlığın doğruluğunu savunarak sürdürmediği şeklindeki çıkarımımızdan dolayı onun teolojik yaklaşımının kapsayıcılıktan çok çoğulcu bir kategoriye uygun olduğunu düşünmekteyiz.

Ward, kurtuluş konusunda iki uç kavrayışın örnekleri olarak Ortadoks Hıristiyan bakış açısı ile Budist bir bakış açısını karşılaştırmakta ve iki tarafta da doğrunun olmayabileceğini açıklamaktadır. Anlatılana göre, aşırı Budist görüş, kişinin kendi özgürlüğü için "kahramanca

manevi soyutlanma” içinde çalışmasını gerekli görmektedir. Fakat Ward, çoğu Budist geleneğin bu katı durumu, kendilerine özgürleşme konusunda sürekli yardım eden “merhametli bir kurtarıcı”da somutlaşan “ebedi bir Buda-doğası”na yer bularak sınırlandırdığını ifade etmektedir. Ward, benzer uç yorumun, Ortadox Hıristiyanlıkta, İsa Mesih’in, “insanları yalnız lütuf ile kurtarmak için Tanrı’nın eşsiz tarihsel bir eylemi” olarak görülmesinde bulunduğunu söylemektedir. Buna karşılık Ward, bedenleşme ile Tanrı’nın doğasının değişmediği; Tanrı ile ilişkide değişen her şeyin insan doğası ve anlayışı olduğu ve dolayısıyla “iyi işler, samimi tövbe, kararlı inanç” ile kurtuluşun kazanılacağı şeklinde, uç düşüncenin sınırlandığı bu yaklaşımdan bahsetmektedir. Sonuçta Ward’ın yorumu, doğrunun ne iki uç görüşlerde ne de orta noktada dengelenmiş görüşlerde bulunmayabileceğidir. Ward’ın dinî açıdan doğruya erişmenin daha belirsiz ve sürekli bir yöntemini önerdiği anlaşılmaktadır. Kendi ifadesiyle, “insan zihni, anlamının bir kutbu ile diğer kutbu arasında diyalektik bir hareketle, daha büyük anlama için bitimsiz araştırma içinde sürekli salınmaya ihtiyaç duyar.” (Ward, 1987, 160-161).

Ward’ın düşünce sisteminde, bir dini diğerlerine ölçü yapmanın epistemolojik açıdan uygun sayılmadığı söylenebilir. Ancak ona göre, dinî doğrular — hangisi olduğu söylenemese de — bir dinde yer alabilir. Bu iki iddia, yani “herhangi bir dinin kural-koyuculuğunun reddedilmesi” ve “bir dinin doğruları içerebileceğinin varsayılması”, birbirini gerektiren düşünceler değildir. Çünkü herhangi bir dinin kural-koyucu olmaması, dinlerin doğruluk açısından aralarında üstünlük olmadığı iddiası ile ve doğruların bir dinde bulunması, o dinin diğerleri için ölçüt olduğu iddiası ile bağlantılanabilir. Fakat Ward bir dinin doğruları içerebileceğini kabul etmekle birlikte, herhangi bir dinin diğerlerine karşı kural-koyucu olarak görülmesi gerektiğini savunmaz. Ward’ın bu noktada kararlı olmamasını, dinî iddiaların epistemolojik belirsizlik durumundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ward’ın manevî gerçeklikle ilgili yalnızca bir doğrunun olabileceğini söylediği yerde “ama biz yalnızca bir dinin bu doğruya sahip olduğundan emin olabilir miyiz? Veya herhangi bir dinin ona sahip olduğundan?” (Ward, 2008a, 228) sorusunu sorması, bahsettiğimiz epistemolojik belirsizlik durumunu imlemektedir. Sonuçta Ward’ın dinî “doğruluk” sorununda dışlayıcı olunabileceği iddiasının, doğruların gerçekte değil ilkece (prensipite) bilinebileceği anlamına geldiğini düşünmekteyiz. Ward’ın düşüncesinde, bu doğruların neler olduklarının nasıl bilinebileceği sorusunun yanıtı, bir açıdan bilgilenme yeri olarak “geleceğe dönük kurtuluş” hipotezidir.

İslâm dininden doğru çoğulcu kurtuluş anlayışını benimsemenin olanağı var mıdır? Ward, Kur’an’daki açıklamalardan hareketle, “Tanrı’nın adaleti ve merhameti arasında bir gerilim” olduğunu ifade etmektedir. Bu iki yönlü bakış yerine, Ward, “soyutlanmış Kur’an

ayetleri” kullanıldığında, “intikamcı ve cezalandırıcı Tanrı” veya “merhametli ve bağışlayıcı Tanrı” olarak tek taraflı bir öğreti geliştirileceğine; ancak merhamet öğretisinin kesinlikle daha belirleyici olduğuna, örneğin 6/160. ayeti⁴⁷ alıntıyla değerlendirilmektedir. Ward, Müslümanlıktaki Tanrı kavramında merhametlilik özelliğinin baskın olduğunu düşündüğü gibi “sonunda herkesin cehennemden çıkarılacağı inancı”nın da İslâm dininde, Hıristiyanlıktakine göre, daha sağlam kökenleri olduğunu ifade etmektedir. Ward, yine de İslâm’da “adaletin ve merhametin birleşimi insan ruhlarının nihaî kaderi için ne ifade eder?” sorusunun yanıtı üzerinde bir uzlaşma olmadığına ulaşmaktadır. Ward’ın İslâm dininde, kurtuluş konusunda “açık olarak” gördüğü öğretiyse “Tanrı’nın adil bir şekilde yargılayacağı ve yapabiliyorken tövbe edenlere karşı sınırsız merhamet göstereceği” şeklindedir (Ward, 1988, 266-270).

Ward, İslâm dininden kurtuluş için çoğulcu bir çıkarım yapmamaktadır. Ama İslâm’da çoğulcu kurtuluş anlayışı için uygun temellerin olduğuna işaret etmektedir. Ward’ın İslâm’da merhametli Tanrı tasavvurunun baskın olduğunu söylemesi, kabul edilebilirdir. Fakat, Tanrı’nın merhametli olması, onun “koşulsuz bir hüküm” ile insanları kurtuluşa erdireceği anlamına gelmez.

İslâm’dan hareketle diğer dinlerin kurtuluşa erişirme açısından nasıl görülebileceği hakkında Muhammad Legenhausen (1953-) tarafından yapılan yorum dikkate değerdir. Legenhausen, Hick’in çoğulculuğunu ve Rahner’in kapsayıcılığını indirgemeci olarak nitelendirmektedir. Çünkü bu iki görüşten ilkinde (çoğulculuk), bütün dinler “nihaî olarak tek inanç” sayılmakta, diğerinde de (kapsayıcılık) bütün dinlerin “gizli fikir birliği” içinde oldukları iddia edilmektedir. Ayrıca ilkinde, nihaî inancın dil ile ifade edilemez olmasından dolayı kişinin neye inandığı konusunda bilgisiz olduğu; diğeri ise Hıristiyanların kendi inançlarını bilirken diğer dinlerden insanların kendi “gizli Hıristiyan” inançlarını bilmedikleri savunulmaktadır. Legenhausen, bilmezliğin “inandığımız şeyle ilgili” değil “Tanrı’nın samimi olanı nasıl yönlendirebileceği ve doğruluğa yönelik samimi bir aramadan kaynaklanan inançların neler olduğu” konuları ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. O, bütün peygamberlerin kimlikleri bilinmediği için dünyadaki dinlerde bu peygamberlerin, bozulmuş olsa da öğretilerinin bulunma olasılığına işaret etmektedir. Bu konuda bilgisizliğin kabulü, “Allah’ın yargısı önünde bir tevazu ifadesi” olarak değerlendirilir ve bu tevazudan indirgemeci-olmayan İslâmî çoğulculuğa bir yol bulunur. Legenhausen kurtuluş konusunda, Kur’an’da “Tanrı’nın

⁴⁷ “Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, ancak misliyle cezalandırılır ve hiçbirine haksızlık edilmez.” (Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî, 2011 En’am Suresi 6/160).

buyruğunu beklemesi gereken” bir topluluktan bahsedildiği 9/106. ayeti⁴⁸ alıntulamakta ve samimi biçimde yanlış inançlara inananların, Tanrı’nın lütfunu onlar için genişletmesi sonucu bu inançları aracılığıyla kurtulabileceklerini varsaymaktadır (Legenhausen, 2005, 71-72). Legenhausen, dinleri olduklarından başka bir dine veya inanca indirgmeden kurtuluşa eriştirmede aracı olup olamayacakları sorusu ile ilgili, İslâm dininde olumlu bir yanıtın olanağını göstermeye çalışmaktadır.

Fakat Legenhausen’ın başvurduğu ayette, “Allah’ın emrine bırakılmışlardır” diye nitelenen kimseler için, iki ihtimalden söz edilmektedir. Birinci ihtimâl olarak “Allah ya kendilerine azap eder” ikinci ihtimal olarak ise “ya da tövbelerini kabul buyurur.” Dolayısıyla Allah’ın emrine bırakılan kimseler, “tövbe eden” bir grubu imlemektedir. Allah’a tövbe eden grup, Müslümanlardan mıdır, Müslüman-olmayanlardan mıdır? Legenhausen, bu ayeti çoğulcu bir kurtuluş anlayışı için kaynak aldığına göre, Legenhausen’a göre bu grup insanın Müslüman-olmayanlardan sayıldığı söylenebilir. Fakat bu grup insan, Müslüman olmasa bile, ayete bakılırsa, Allah’a inanan ve O’na yönelen, tövbe eden kişilerdir. Dolayısıyla Legenhausen’ın varsaydığı gibi kurtuluş olasılığının, bahsedilen ayette, samimi biçimde yanlış inançlara bağlananlarla ilgili olmaktan ziyade, tövbe edenler için geçerli olduğu düşünülebilir. Kısaca Legenhausen’ın İslâm’da çoğulcu kurtuluşun olduğunu savunmak için başvurduğu ayetin, onun hipotezini desteklediği kolayca söylenememektedir.

Kurtuluş bağlamında, bu farklı değerlendirmenin nasıl olabileceği ile ilgili, Murtaza Mutahhari (1919-1979), Kur’an’ın özgün yaklaşımını açığa çıkarmaya yönelik bir analiz yapmaktadır.

Mutahhari, dinî çoğulcu ve dinî dışlayıcı bakış açılarında, kurtuluş konusuyla ilgili iki farklı mantık bulmaktadır. Dinî çoğulcu mantık, Mutahhari için, “mutlak uzlaş (absolute conciliation)” yönelimlidir. Dinî dışlayıcı mantık ise “merhamet karşısında öfkeye öncelik vererek İlâhî öfkenin dışavurumu”na odaklanır. Mutahhari, bu iki mantığın yanına üçüncü bir mantık olarak “Kur’an mantığı (logic of Qur’an)”ndan söz etmektedir (Mutahhari, 2006, 36-37).

⁴⁸ “Diğer bir takımı da Allah’ın emrine bırakılmışlardır. Ya kendilerine azap eder veya onların tövbelerini kabul buyurur. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.” (Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli, 2011, Tevbe Suresi 9/106). Legenhausen Tevbe Suresi’nin 100-106 ayetlerinde anlatılan üç sınıfı özetlemektedir. Bunlardan ilki “kurtuluşa eren iyi insanlar”, diğeri “iki kat ceza alacak olan münafıklar” ve “Tanrı’nın buyruğunu beklemesi gerekenler”dir. Legenhausen diğer dinlere inandıkları hâlde kurtuluş ümidi olanların, bu son sınıfın üyeleri olabileceklerini düşünmektedir.

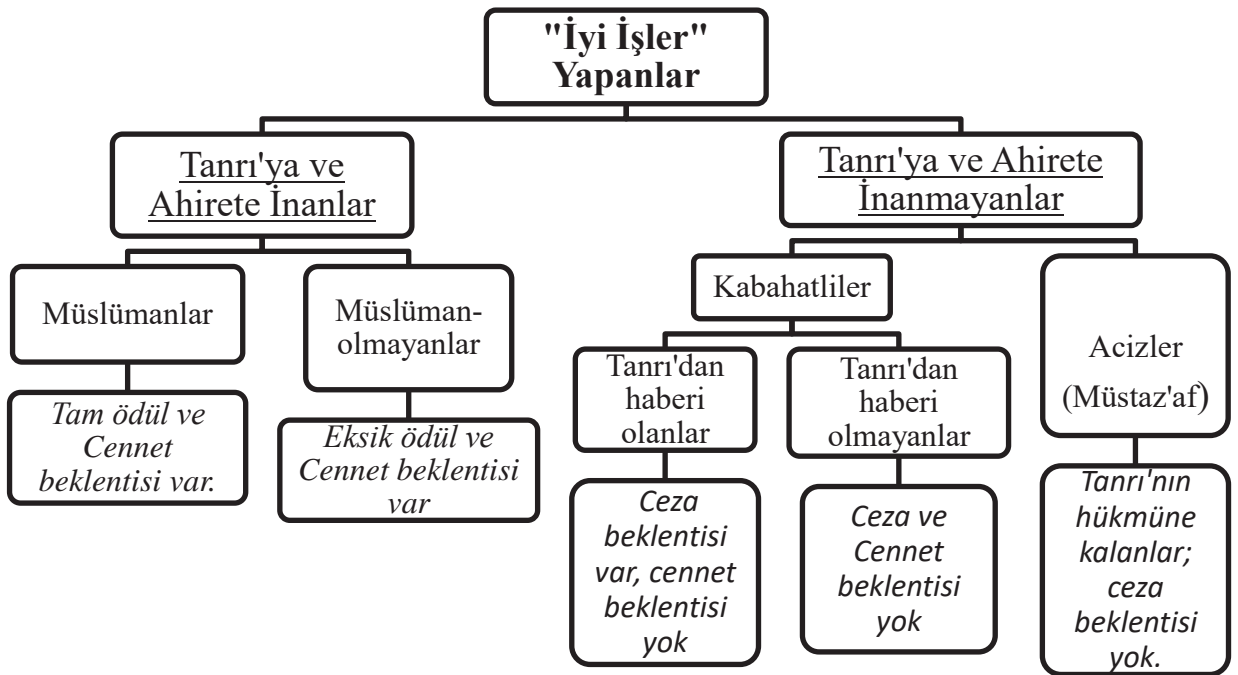
Mutahhari'nin açıkladığı “Kur'an mantığı”nda, kurtuluşun, dışlayıcı ve çoğulcu yaklaşımlardaki gibi, tamamen “iki değerli” yani ya kazanma ya kaybetme biçiminde bir yargılama olmadığı anlaşılmaktadır. Mutahhari, İslâm'da kurtuluşu ifade eden cennet ve cezayı ifade eden cehennem “derece ve derekeleri” olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, bireylerin kurtuluşları, doğru bir dinî inanca bağlı olsalar da yaptıkları iyi işler ve işledikleri kötülükler ile orantılı olacaktır (Mutahhari, 2006, 95-97).

Mutahhari'nin kurtuluş sorunu için Kur'an üzerinde yaptığı analizlere göre, doğru bir dinî inanç, kurtuluşun güvencesi değildir. Bu bakış açısı, anlaşılan, Hick'in kurtuluşu eylemlere indirgemesinin aksine bir indirgeme şeklini gündeme getirip eleştirmektedir. Mutahhari, doğru dinî inanca indirgenmiş bir kurtuluş anlayışına karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Mutahhari, Kur'an'daki kurtuluş ölçütünün hem doğru inanç hem iyi eylemler olduğunu savunmaktadır. Mutahhari'nin kurtuluş açısından dışlayıcı olmayan yaklaşımı, onun Müslüman-olmayanların da kurtuluşa erebileceğini ifade etmesinden hareketle söylenebilir.

Mutahhari'nin iyi işler yapan kişilerin inanç durumlarına göre sonlarının nasıl olduğuna dair açıklamaları⁴⁹, *tablo 3.1*'deki gibi sunulabilir: Tabloda, “kabahatli olanlar” ve “mazur görülebilenler (müstaz'af)” olarak kişilerin tanımlanması, kendilerine doğrular bildirildiğinde buna verdikleri tepki ile ilgilidir. Eğer inkâr inattan ve önyargıdan kaynaklanıyorsa bu durum kabahat bildirmekle aynı zamanda yalnızca yetkisizlikten, salâhiyet yoksunluğundan kaynaklanıyorsa bu durumdaki kişiler “aciz” olarak nitelendirilmektedir.

Mutahhari, Müslüman olmayan ve iyi işler yapanların kurtuluşu hakkındaki değerlendirmesinde, Kur'an'ın “Allah'a ve ahiret gününe iman” şeklindeki temel öğretisini ölçüt yapmaktadır. Bu bağlamda onun görüşünün, Kur'an'ı diğer dinî inançları değerlendirmede kural koyucu olarak konumlandığı için, kapsayıcılığa yakın olduğu söylenebilir. Ayrıca Mutahhari, Tanrı'nın adaletini O'nun merhameti karşısında bir engel olarak yargılamamaktadır. Yani kurtuluş konusunda, Tanrı'nın merhameti, adaletine oranlı biçimde etki etmektedir. Bu orantının sonucunda, Mutahhari'nin analizi ile, Tanrı'nın lütfunun ve insanların sorumlulukları uğruna çabalarının kesişimlerini anlatan bir kavramsal ağ çıkmaktadır.

⁴⁹ Tablo, Mutahhari'nin konuyu 12 maddede açıkladığı düşüncelerinden hareketle düzenlendi. Bkz. (Mutahhari, 2006, 95-97).



Tablo 3.1. Mutahhari'nin Kur'an mantığına göre kurtuluş analizi.

Sonuç olarak Mutahhari'ye göre Kur'an'da kurtuluşa erişimin tek koşulunun, Müslüman olmak olmadığı gibi, diğer dinî inançlar da kurtuluşun yegâne engeli değildir. Bu açıdan o, dinî dışlayıcı görüşe uymamaktadır. Ayrıca kurtuluş, bütün insanların yazgısı olarak da görülmemektedir. Onun anlayışındaki kurtuluşsal ilke, Hick'in "ben-merkezlikten Gerçeklik-merkezliğe dönüşüm" kuralından daha teolojik bir ölçüt içermektedir.

Mutahhari'nin düşüncelerinden hareketle, İslâmî bağlamda, kurtuluşa erişimin yolu "Tanrı'ya ve Ahiret gününe inanarak Tanrı'ya yönelmiş eylemler yapma" şeklinde ifade edilebilir. Legenhausen'ın 9/16. numaralı ayete dayanarak samimiyetle yanlış inançlara inananları aldığı "Tanrı'nın hükmüne kalanlar" sınıfına, Mutahhari, aynı ayetten hareketle doğru inançları kabul etme yeteneğinden yoksun olanları, acizleri dahil etmektedir (Mutahhari, 2006, 76-77). Mutahhari'nin Tanrı'ya ve Ahiret'e inanmayı kurtuluşun koşulu sayması, onun doğru inanç konusunda dışlayıcı olduğunu söylenebilir kılmaktadır. Bu noktada o Ward ile fikir birliği içinde görünmektedir. Ancak Ward, doğru inancın ne olduğunu, Mutahhari gibi açıkça belirlemez. Ayrıca Ward, "geleceğe dönük kurtuluş" hipotezi ile kurtuluşun şartı olan doğru inanca sahip olma olasılığının ölümden sonraki süreçte de devam ettiğini iddia ederken Mutahhari, ölümden sonra kurtuluşu kazandırabilecek bir çaba ortamının olacağından bahsetmemektedir.

Kur'an metni kaynak alındığında, kurtuluşun, dışlayıcı-olmayan bir tavır benimseyen Müslümanlar tarafından bile koşulsuz hükme bağlı olarak gerçekleşeceği düşünülmektedir. Dolayısıyla kurtuluş, doğru inanca bağlıdır. Yalnız Legenhausen'ın düşüncesi doğru inancı kurtuluşun koşulu yapmaması bakımından genel tutumun dışında bir örnek sayılabilir fakat Legenhausen'ın kurtuluş yaklaşımını temellendirmek için Kur'an'dan gösterdiği ayet, onun görüşünü desteklemeye uygun görünmemektedir.

Mutahhari gibi kurtuluşa eriştirecek doğru inancın Tevhit ve Ahiret inancı olduğu, S. Ateş, T. Koçyiğit ve Mahmut Aydın tarafından kabul edilmektedir.

Ateş, kurtuluşa Tevhit inancı, Ahirete iman ve iyi işler yapılması ile erişilebileceğini; bu inançların İslâm dininden başka dinlerde de bulunduğunu; bu nedenle Müslüman-olmayanları da kurtuluşa erebileceğini savunmaktadır. Ayrıca Ateş, Hz. Muhammed'in peygamberliğini duyan kimselerin, kendi dinlerinden vazgeçmek zorunda olmamakla birlikte, onun peygamberliğine de inanmalarını kurtuluş için gerekli görmektedir (Ateş, 1989).

Koçyiğit ise Ateş'i İslâm dini dışında diğer dinlerin de kurtuluşa eriştiren doğru inançları içerdiğini iddia etmesinden dolayı eleştirmektedir. Koçyiğit, Tevhit ve Ahiret inancına, Meleklerle, Kitaplara, Peygamberlere imanı da ekleyerek doğru inancın çerçevesini belirlemektedir. Bu durumda diğer dinden insanlar İslâm'ın peygamberine ve kutsal kitabına da inanmak zorunda sayılmaktadır. Ancak Koçyiğit iman ve itaati birlikte düşünerek sadece Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmayı da kurtuluş için yeterli olarak kabul etmemekte ve bu bağlamda Ateş'e itiraz etmektedir (Koçyiğit, 1989).

M. Aydın'a göre, kurtuluşu sağlayan iki doğru inanç vardır. Bunlar Allah'a ve Ahiret gününe inanmaktır. Bu inançların yanında iyi, güzel işler yapmak gerekli bulunmaktadır. Bu durumda Aydın'a göre de kurtuluşa erecekler sınıfı sadece Müslümanlarla sınırlı değildir (Aydın, 2001).

Sonuç olarak Kur'an'dan hareketle kurtuluş konusunda çoğulcu bir görüşün geliştirilebileceği çok mümkün görünmemektedir. Koçyiğit, kurtuluş konusunda Kur'an'da ancak dışlayıcı bir yaklaşıma olanak bulurken Ateş'in ve Aydın'ın kapsayıcı bir yaklaşımı mümkün gördükleri açıktır. Hem dışlayıcı hem kapsayıcı yaklaşımlar, kurtuluşa kimlerin erişeceği ile ilgili ilkeleri yani doğru inancın ne olduğunu Kur'an'dan hareketle belirleyerek Kur'an'a diğer dinler karşısında kural-koyucu bir konum vermektedirler, ki bu nedenle de çoğulcu bir görüşe sahip değillerdir.

Kur'an'dan hareketle kurtuluş konusunda çoğulcu bir tavra yer bulunabilir mi? Bunun ya Kur'an'ın kurtuluş konusunu açık şekilde koşulsuz bir hükme bağlaması ile ya Kur'an'ın açık bir şekilde diğer dinlerdeki inançların da kurtuluşa erdireceğini ifade etmesiyle veya açıkça kurtuluş için gerekli olanın doğru inanç değil iyi, güzel işler yapmak olduğunu söylemesiyle gerçekleşebileceğini ifade edebiliriz. Kur'an'da bu üç durumdan hiçbirinin açıkça yer aldığı — Kur'an'dan hareketle dışlayıcı ve kapsayıcı kurtuluş hipotezleri geliştiren düşünürlerin görüşlerinde de fark edildiği üzere — söylenebilir değildir. Nihayetinde Ward'ın Kur'an'da Tanrı'nın merhametine daha fazla vurgu olduğunu söyleyerek herkesin sonunda kurtulmuş olacağı yaklaşımına doğrudan Kur'an'dan temel bulunmamaktadır. Diğer yandan, Ward'ın, Kur'an'da açık olarak Tanrı'nın adil şekilde yargılayacağını ve tövbe edenleri bağışlayacağını görmesi, Kur'an'la daha uyumlu bir tespit olabilmektedir.

Gerçekten dinî çoğulcu bir tutumun, kurtuluşun ilkesini veya doğru inancı, bir dini ölçüt yaparak belirlememesi beklenmektedir. Hick'in yaptığı, bu beklentiye uymaktadır. O inancın doğruluğunu, bütün dinlere gönderme yaparak saptamaktadır. Nitekim ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşüm, hiçbir dinin iman akidesine karşılık gelmemektedir. Fakat Hick'in hipotezinde kurtuluşa erişmenin olanağı çok açık sayılmaz. Bunun nedeni Hick'in bahsettiği dönüşümün kurtuluşa erdireceği iddiasının temelsiz kalmasıdır. Çünkü, merkeze alınan ve hakkında hiçbir şeyin bilinmediği Gerçeklik, kurtuluşa erişmemizde de bir neden midir değil midir, bilemeyiz. Bu durumda Hick'in çoğulcu hipotezinin kurtuluş konusunda bir son belirleyebilmesi için, yani kurtuluşun ontolojik temelini kurulabilmesi için, hipotezin nihaî Gerçeklik kavramı yeniden düşünülmelidir.

Ward'ın belirli metafizik doğrulara bağlı gördüğü kurtuluş hipotezinde, gerekli görünen doğruların ne olduğunun bilinmemesi söz konusudur. Ward, yüce Gerçek'in tüm insanların kurtuluşunu amaçladığı söyleyerek onun hakkında literal anlamda konuşmakta ve bu sayede kurtuluşun ontolojik temelini sağlayabilmektedir. Fakat kurtuluşa erdirecek doğru inançlar bilinmediği için kimlerin kurtuluşa ereceği de belirsiz kalmaktadır. Kurtuluşa erişecekler ancak ölümden sonra belirlenmiş olacaktır. Bu durum, Ward'ın kurtuluş hipotezinin epistemolojik açıdan bir boşluk içerdiği anlamına gelmektedir.

Tüm söylenenler düşünüldüğünde, M. K. Arıcan'ın ifade ettiği gibi, “temel bazı prensipler dışında kurtuluşun eskatolojik boyutunu Tanrı'nın iradesine bırakmak en doğru yol gibi gözükmektedir.” (Arıcan, 2011c, 63).

3.2. K. Ward'ın İlimli Dinî Çoğulcu Yaklaşımı

Ward'ın dinî çoğulcu yaklaşımının argümanlarının neler olduğuna bu başlık altında yer verilmekte ve Ward'ın çoğulcu görüşünün iddiaları, tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ward, dinî inançları hangi ölçüte göre değerlendirmeyi önermektedir?

3.2.1. K. Ward'a Göre Dinî İnançları Değerlendirmenin Ölçütleri

Dinî inançlar arasında doğru/yanlış yargısında bulunmanın ölçütü var mıdır? Böyle bir ölçüt veya ölçütler, dinî inançları seçme eyleminde rol oynayabilir mi? Yani varsayılan ölçütler erişilebilir midir ve uygulamada kullanılabilir midir?

Öncelikle, dinî inançlar arasında doğru/yanlış ayrımının yapılabileceğinin kabul edilmesinin bir takım ön-kabulleri izlediği söylenebilir. Bu ön-kabuller, a) ateistik ve naturalistik bir yaklaşımın aksine dinî inançların yanılığın olmadığını kabul etme; b) dinî inançların bilişsel anlamlılığını kabul etme; c) dinî inançların yaklaşık olarak eşit derecede doğru olmadıklarını kabul etme olarak sıralanabilir.

Hick'in düşüncesine a) ve b) durumu uymaktadır. Hick, amacını, “dinin dinî bir yorumunu sunma” olarak belirttiği yerde ve dinî geleneklerdeki “ilahî kişisel (personae) ve metafiziksel kişisel-olmayan (impersonae)” kavrayışların, “Gerçek'in asli açılımları olarak gerçek” olduklarını, yanılığa olmadıklarını ifade ettiği yerde (Hick, 1989, 1, 242), a) durumuna uymaktadır. Dinî inançlar arasında doğru/yanlış yargısında bulunabilmenin temel koşulunun, dinlerde doğruluk iddialarının varlığını, yani onların bilişsel anlam içeriklerine sahip olduklarını kabul etmek olduğu söylenebilir (Evans, 2010, 255). Hick'in dinî deneyimin içinde önermesel bir unsurun olduğu; Tanrı kavramının deneyimde tamamen tarafsız (nötr) bir kavram olarak değil Tanrı'nın var olduğu şeklinde pozitif bir iddia olarak bulunduğu açıklamaları, b) durumuna uygun olmaktadır (Hick, 1989, 160).

Ward'ın düşünceleri de hem a) hem b) ile uyumludur. Ward, a) durumuna uygun biçimde, dinî inancın kaynağı olan Varlığın bir yanılığa olmadığını açıkladığı satırlarda, “ahlakta, güzellikte ve dinî deneyimde, sonlu dünyanın tikellikleri içinde ve onlar aracılığıyla Aşkın'ın yakınlığını” duyduğumuz söylemektedir (Ward, 2008a, 72). Ward'ın düşüncesinde b) durumuna uygun biçimde — doğruluk iddialarının hepsini dilin çeşitli yapıları içinde, örneğin

bir şiir formunda, keşfetmek kolay olmasa da — dinî inançların bilişsel anlamı ve dinlerde doğruluk iddialarının bulunduğu kabul edilmektedir (Ward, 2019, 148).

Fakat c) durumuna Hick'in yaklaşımı uymazken Ward'ın yaklaşımı uymaktadır. Hick, büyük dünya dinlerini, “dinin alakadar olduğu Aşkın Gerçekliğe yönelik onu kavrama, tecrübe etme ve ona mukabelede bulunmanın farklı fakat söyleyebileceğimiz kadarıyla aşağı yukarı eşit derecede yollar” olarak tarif etmektedir (Hick,2012, 208). Ward'ın Hick ile karşıtlık bildiren düşüncesine göre ise “Kişi, büyük Eksen Çağı-sonrası inançların, Nihaî İlahî Gerçeklik'i kavrayışın farklı yolları olduğu şeklindeki Hick'in çoğulculukla ilgili başlangıç tanımına katılabilir, ama kişi bu kavrayış yollarından bazısının yanlış olacağını eklemelidir.” (Ward, 2019, 129; a. yzr, 2008a, 72). Sonuçta Ward'ın düşüncesinde üç ön-kabul de onaylanmaktadır.

Dinlerle ilgili bir “değerlendirme biçimi” dinde neleri dikkate almaktadır? Tomis Kapitan (1949-2016), din için bir “değerlendirme kategorisi”nden bahsederken dinin hem teorik hem pratik yönlerden sorgulanabilir olan yapısını dikkate almaktadır. Ona göre, din, “doğru olma ve yeterli kanıtlar üzerine temellenme” kadar “faydalı psikolojik, sosyolojik, ahlâksal ve politik değişimler getirmedeki etkililiği” bakımından da değerlendirilmelidir. Bunun üzerine Kapitan, dinî inançların doğruluğu ve kanıtsal durumu ile ilgili değerlendirmeyi dinlerin amaçlarına ulaştırmadaki etkililiğine bağlı değerlendirmeden ayırmaktadır. Bu ayrımı açıklama adına, o, örneğin “orman tanrıları” gibi yanlış bir dinî inancın, korkuyu azaltabileceğinden ve güven ve iyimserlik aşılayabileceğinden bahsetmektedir. Kapitan'a göre, dinî bir görüş, yöneldiği amaçlara ulaşma veya ulaşabilme açısından ve de bu görüşe bağlanan birinin, daha iyi bir kişi olması veya söz konusu dinî görüşün insanlık adına faydalı etkileri olması açısından değerlendirilebilir. Sonunda Kapitan, dinlerle ilgili “Teorik Yeterlilik; İçsel Etkililik; Dışsal Etki” biçiminde bir değerlendirme kategorisi geliştirmektedir. Teorik yeterlilik kategorisi, dinî inanç önermelerinin doğruluğu ve yeterli kanıtı sahip olma durumlarıyla ilgilidir. İçsel etkililik, belirli bir dinin, genel dinî sorunla ilgili etkili bir çözüm olma durumuyla ilgilidir. Dışsal etki ise bir dinin uygulanması ile ortaya çıkan sonuçların olumlu, yapıcı olma durumuyla ve ahlak, bilim gibi diğer alanlarla uyumlu olma durumuyla ilgilidir (Kapitan, 2009, 94-95).

Sonuçta Kapitan'ın dinî inancı değerlendirmek adına oluşturduğu kategoriler, dindeki inanç, ahlâk, psikolojik etki gibi farklı boyutların birbirlerine indirgenmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim Kapitan, Hick'in, dinî söylemin literal doğruluk ifade etmediği iddiasına ve dinî gelenekleri, mitik olarak doğru saymasına bakarak onun bu yaklaşımının, din konusunda, “Teorik Yeterlilik kategorisi içinde, olumlu bir değerlendirme anlamında hiçbir

şey” sunmadığını söylemektedir. (Kapitan, 2009, 98). Hick’in düşüncesinin eleştirilen yönü, aslında, Hick tarafından, dinî inancın ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüştürme başarısına indirgenmesinden kaynaklanmaktadır.

Kapitan’ın açıklamalarında bahsedilen belirlemenin, ölçüt belirleme değil hedef belirleme olduğu söylenebilir. Nitekim o, dinde değerlendirilmesi yapılacak konuları ifade etmektedir. Dinler-arası değerlendirmede, hedefin dinî inancın teorik yeterliliği ile ve kısmen dışsal etki ile ilgili olduğunu belirtebiliriz.

Yandell, dinî inanç değerlendirmelerini, belirli bir dinle ilgili değerlendirmeler ve karşı kültürlerin değerlendirilmesi olarak ayırmaktadır. Bu ayrıma göre, her iki değerlendirme aşamasında, farklı yöntemler izlenmelidir. Belirli bir dinle ilgili rasyonel değerlendirmede bulunmak, o dinin “metafiziksel, epistemolojik ve etik açıdan çekirdek varsayımlarını ve öğretilerini keşfetme ve ifade etme” ve bu öğretilerin “lehinde ve aleyhinde olan nedenleri düşünme” eylemlerini gerektirmektedir. Yandell, karşı kültürlerle ilgili rasyonel değerlendirmenin, karşılaştırmalı yoldan yapılacağını anlatmaktadır. Karşılaştırmanın yargıları, bir dinle ilgili yapılmış değerlendirmenin sonuçlarına göre üretilmektedir. Bu durumda dinlerle ilgili rasyonel değerlendirmede nesnelliğin varlığından söz edilebilir mi? Yandell, anlaşıldığı kadarıyla, dinleri değerlendirmede belirli bir kültüre, tarihe bağımlı olmanın rasyonel ölçütün kullanılmasına bir engel olmadığını savunmaktadır. Bu savunusunu, aynı tarihte ve kültürel ortamda insanlar arasında fikir ayrılıklarının oluşabileceği gibi farklı tarihsel ve kültürel ortamlarda yaşamış insanlar arasında görüş birliğinin olabileceğine işaret ederek açıklamaktadır (Yandell, 2013, 228-229). Fakat belirli bir kültüre bağlı olmak ile o kültürü ölçüt yapmanın farklı olduğu söylenebilir. Sonuçta Yandell, rasyonel ölçütten bahsetmektedir. Ama onun düşüncesinde rasyonel ölçüt ile bir dinin ölçüt yapılması birleştirilmiş gibidir. Çünkü önce rasyonel değerlendirmeden geçmiş bir dine, karşı kültürlerin değerlendirilmesinde ölçüt işlevi yüklenmektedir.

Dinî inançlarla ilgili Kapitan’ın “yeterli kanıtlar üzerine temellenme ve bilim, ahlak gibi diğer alanlarla uyumlu olma”, Yandell’in “öğretilerin lehinde ve aleyhinde olan nedenleri düşünme” şeklindeki değerlendirme ölçütleri hem dinler arasında hem de din ve diğer alanlar arasında ortak bir zeminin olabileceğinin kabul edilmesini ön gerektirmektedirler. D. Bertini tarafından yapıldığı gibi, böyle bir ortak zeminin olmadığı, hatta rakip dinlerin gerçekte fikir ayrılığı içinde olmadıkları savunulduğunda, onların teorik bir değerlendirilmesinin yapılmasına gerek kalmayacaktır.

Bertini, dinî inançların “deneyim konusunda belirsizlik, içerikte muğlaklık, gerekçelendirmede öznellik ve şüphelilik” durumunda olduklarını varsayarak dinlerin “anekdotal” inançlar olduklarını iddia etmektedir. Anekdotal yapılı dinlerin değerlendirilmesi, dinî inançlar bakımından epistemik eşitliğin kurulabilmesi, Bertini’ye göre, “ortak kanıtları paylaşma, bir iddiayı destekleyen veya ona karşı olan nedenleri dengeleme veya kişinin kendisini, bir önermenin doğruluk-şartları ile ilgili saf bir teorik değerlendirmeye bağlaması” sürecine dayanmaz. Süreç, dinî epistemik akranların “karşılıklı anlayışları; diğerlerinin inançları ile ilgili bir deneyim yaşamaya isteklilik; kendini diğer inananların bakış açılarına göre konumlandırma yeteneği” ile ilgili sürmektedir. Sürecin sonunda hoşgörünün gelişeceği ve fikir ayrılıklarının çözülmeyeceği ama dinî çeşitliliğin nasıl kabul edileceğinin öğrenileceği varsayılmaktadır (Bertini, 7, 11-12). Anlaşılan Bertini’nin anekdotal din yaklaşımında, dinî inanç taraftarları karşılıklı olarak birbirlerinin inançlarını anlamaya çalışabilirler fakat bu çalışma genel anlamda bir din kavramı ile ve dinlerle ilgili fikir birliğine vardırıan tespitlerle sonuçlanmamaktadır. Bahsedilen çalışmanın sonucu, en fazla, kişinin kendi dinini diğerlerine karşı savunmasının epistemik açıdan mümkün olmadığını keşfetmesi olabilecektir.

Bertini’nin ankdotal din kavramını temellendiren gerekçeleri, yani dinî inançların deneyim ve içerik açısından belirsiz olmaları, öznel gerekçelere sahip olmaları dikkate alındığında, çeşitli dinî inanç sahiplerinin, bu tür belirsiz inanç yapıları hakkında nasıl karşılıklı anlayış geliştirebilecekleri, Bertini’nin varsaydığı şekilde, birbirlerinin inançlarını deneyimlemeye teşvik edilecekleri de çok açık görünmemektedir. Böyle bir durumda ortaya çıkabilecek bir anlayış, birbirlerinin dillerini hiç bilmeyen bir grup insanın bir araya gelerek birbirlerinin konuşmalarını dinleme ve bazen de birbirlerinin konuşmalarını taklit etme sürecinde, her bir kişide diğerleri hakkında gerçekleşebilecek anlayış kadar belirsiz olabilir. Fakat bu yaklaşım, dinlerin gerçek durumunu yeterince betimlememektedir. Nitekim bu bakış açısının, inanç değiştirme olayını açıklayabilmesi kolay görünmez. Yandell’in bir dinle ilgili değerlendirmede başlangıç olarak o dinin “çekirdek varsayımlarını ve öğretilerini keşfetme ve ifade etme” işlemi gerekli görmesi, Bertini’nin bahsettiği gibi dinî inançların “içeriksel belirsizlik” durumunda olmadıklarını kabul etmek demektir.

3.3.1.1. Rasyonellik Ölçütü

Bertini’nin düşündüğünün aksine, dinî inançların rasyonel biçimde değerlendirilebileceği iddiasını Ward, savunmaktadır. Ward’ın da bu konuda yaklaşımı Yandell’in bakış açısına benzerdir. Ward’ın ifadesiyle, “uslamlamanın temel biçimleri, akıllıca

düzenlenmiş herhangi bir sosyal yaşam türü için zorunludur. Onlar kültürel olarak görelidir.” Ward temel akıl yürütme yöntemlerinin, yani “bilgiyi toplama ve düzenleme, sonuç çıkarma ve tahmin yapma ve belirlenmiş amaçlara ulaşmak için bilgiyi ilişkilendirme” yeteneklerinin, vahyedilen bilgiyi doğru şekilde alma ve iletme noktasında da gerekli olduğunu ifade etmektedir (Ward, 1994, 319). Ward’ın dinî inançlarla ilgili nesnel (nötral) değerlendirme ölçütünün varlığı savı, D’Costa tarafından eleştirilmektedir.

D’Costa, Ward’ın rasyonellik kavramının “geleneksel teistik doğal teolojinin kalıntısı olan” bir bağlamda tanımlandığını iddia etmektedir. D’Costa, Ward’ın “şeylerin asıl doğasını keşfetme ve dünyadaki anlaşılabilirliğin en derin motiflerini keşfetme yeteneği”⁵⁰ şeklindeki rasyonellik tanımının, Advaita Vedanta’nın yaklaşımını kapsamadığına işaret etmektedir. D’Costa, bu durumu, Advaita Vedanta’daki “gerçeğin nihaî seviyesinde, dünyanın aslında anlaşılabilir olduğu ve uygun bir konumu olmadığı” öğretisi ile örneklendirmektedir (D’Costa, 1993, 92). Ward D’Costa’nın eleştirisi karşısında, rasyonelliğin evrensel olduğunu ve asgari seviyedeki rasyonelliğin tüm toplumlarda bulunduğunu ifade etmektedir (Ward, 1994, 319). Burada Ward ve D’Costa arasında gerçekleşen rasyonellik hakkındaki tartışma, dinlerin değerlendirilebileceği ortak bir zemin üzerinde uzlaşma sorunu olarak görülebilir. Öyle ki bu uzlaşma Ward ve D’Costa arasında gerçekleşmemektedir.

D’Costa’nın “dünyanın aslında anlaşılabilir olmadığını” öğreten Advaita Vedanta’nın anlayışını, Ward’ın rasyonellik/bilgelik tanımının tarafsız olmadığını göstermek için örnek göstermesi amacına uygun mudur? Yani bu örnek ile rasyonelliğin nesnel olmadığı gerekçelendirilebilir mi? Bu gerekçelendirmenin geçerli olabilmesi için Advaita Vedanta’daki gibi bir dünya anlayışının makul olabilmesi gerekmektedir. Ward’a göre usamlamanın evrensel olan bilgiyi toplama, düzenleme, sonuç çıkarma, ilişkilendirme şeklindeki temel biçimleri dikkate alındığında, tarih boyunca ortaya çıkan bilimdeki ve teknolojideki gelişmelerin zemininde, rasyonelliğin bu biçimleri olduğu düşünülebilir. Dünyanın anlaşılabilirliği tezi, rasyonelliğin, verileri değerlendirme, sonuç çıkarma gibi işlemlerinin gerçekleştirilebileceği zemini ortadan kaldırmaktadır. Kısaca Vedanta’daki görüş, dünyanın anlaşılması ve buna göre yaşamın sürdürülmesi, problemlerin çözülmesi olgusu ile bağdaşmamaktadır. Sonuçta D’Costa’nın rasyonelliğin kültürden bağımsız olmadığı eleştirisi, bu bağlamda gerçeğe uygun

⁵⁰ D’Costa tarafından alıntılanan rasyonellik tanımında, Ward, rasyonelliğin dar anlamıyla alınmaması gerektiğini ifade ederek geleneksel “bilgelik/wisdom” kavramına göre bir tanımlamayı gerekli görmektedir. Alıntılanan tanım, Ward’ın anlayışında, bilgeliliğin tarifidir. Bilgelik kavramı ile, rasyonelliğin “hesap yapma veya zekâ testlerinden yüksel puan alma gibi entelektüel yetkinlikler” şeklinde daraltılarak tanımlanmasındaki eksikliğin giderildiği düşünülmektedir. (Ward, 1991, 184.)

görünmemektedir. Nihayetinde, rasyonelliğin nesnel olduğunu kabul etmeyen bir kültürün olduğu tanık gösterilerek rasyonelliğin nesnel olmadığı kanıtlanmış sayılmayacaktır.

Dinler arası karşılaştırmada, kültür, gelenek, tarih gibi değişken koşulların içindeki yapıların, kültür-üstü olan akıl yürütme yöntemleriyle, nesnel bir seviyede değerlendirilebilecekleri söylenebilir. Ama bu değerlendirmede, anlaşılan, nesnellik özelliği daha çok araştırmanın yöntemine aittir, konunun kendisine değil. Ward'ın ifadesiyle “rasyonel ölçüt, doğru yanıtlar üretmeye yönelik kurallar olarak değil, eleştirel düşünce için yöntemsel ilkeler olarak işlem yapmaktadır.” (Ward, 1994, 324). Rasyonel ölçütün, inançlar arası ayırım yapmada kural değil yöntemsel ilke olması ne demektir? Eğer dinî inançları değerlendirme konusunda rasyonellik aracılığıyla herhangi bir tanım edinebilseydik bu tanıma uyan veya uymayan inançlar arasında kolayca seçim yapılabilirdi. Örneğin ölçütümüz “Tanrı aşkın bir varlıktır” şeklinde bir tanım olsaydı, evrenden bütünüyle ayırt edilmeyen Tanrı kavramlarının bu kurala göre yanlış oldukları anlaşılabilirdi. Ama rasyonel ölçüt Ward'ın ifade ettiği gibi, bu şekilde kesin “doğru yanıtlar üretme”de işlevsel değildir.

Dinî inançlar arasında farklılığın olduğu iddiası ile anlatılmak istenen nedir? Dinî inanç farklılıkları nasıl örneklenmektedir? Ward, benzer konuda birbirinden farklı dinî açıklamaların yapılması durumunda, bu farklı açıklamaları, dinî inanç farklılıkları olarak görmektedir. Örneğin, ona göre, “yeniden-doğuş öğretisi” ile “bedenin yeniden dirilmesi” inancı; “tüm sonlu şeylerden özgürleşme arzusu” ile “değiştirilmiş bir dünyada Tanrı'nın mesihçi yönetiminin umudu” birbirinden farklıdır (Ward, 1987, 164). Bu inançlardan hangisinin doğru olduğu nasıl anlaşılabilir?

Hick, dinler arasında, “ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüştürme”deki etkililiği, dinler için doğruluk/yanlışlık ölçütü olarak tanımladığı için, “evrenin ezeli olup olmadığı; hiçten yaratılıp yaratılmadığı; İlahî bir yayılma/südûr veya Gerçek'in bir açılımı olup olmadığı” gibi meselelerdeki dinî görüş farklılıklarını, kurtuluş/özgürleşme için önemli olmadıklarını düşünerek dinler-arası çatışma konusu yapmamaktadır (Hick, 1989, 367). Ward'a göre, Hick'in bu ölçütü, faydalı değildir.

Ward, ben-merkezlilikten uzaklaştırmaya işaret olabilecek şekilde, “bağlılık, güvence, sevgi, fedakârlık” üretmekle beraber, sınırlayıcı ve dışlayıcı olan inanç sistemlerine dikkat çekmektedir. Ayrıca, büyük kutsal-metinli gelenekler de “nefret, hoşgörüsüzlük ve şiddet” barındırmaktadır. Dolayısıyla onlar da birbirinden iyi sayılmazlar. Ward bu tespitlerden sonra şu sonuca varmaktadır: a) “ya Hick tarafından önerilen yeterlilik ölçütü, bize, birçok farklı inançlar arasında seçim yapma olanağı vermez”; b) “ya da onlar, ‘diğer iyi-yapılı/köklü

bilgilerle tutarlılık ölçütü' ile gerilim içindedir.” Bu ikileme ilgili Ward’ın çözüm önerisi, Hick’in koyutladığı numen/fenomen ayırımından vazgeçmek ve metafizik ölçütler oluşturmaktır. Aranılan metafizik ölçütler için, Gerçeklik’e dair bazı bilgilere erişim olduğu kabul edilmelidir (Ward, 2000, 121-122). Ward’a göre, a) durumunda, Hick’in ölçütü, işlevsiz sayılmaktadır. Çünkü, Ward, her dinî geleneğe, Hick’in kabul ettiği ölçüte uyan yönlerin, dinlerdeki kötü yönlerle birlikte bulunduğunu tespit etmektedir. Bu yüzden Ward, önerilen ölçüte göre değerlendirme yapılamayacağını düşünmektedir. Yani önerilen ölçütün ayırt ediciliği neredeyse yoktur. Aynı zamanda b) durumunda, dinî inançlar arasında doğruluk/yanlışlık bakımından seçim yapılabileceğinden bahsediliyorsa, o zaman Ward, dinlerin, en azından bazılarının, bir takım kabul edilmiş ölçütlerle tutarsızlık içinde olduklarının onaylanmasını gerekli görmektedir. Bu durumda bütün dinî inançlar doğru olmaz.

Ward, dinî inançlarla ilgili ayırım yapmanın gereğini, çelişmezlik ilkesine bağlı olarak savunmaktadır. Ward’ın çelişmezlik ilkesini tutarsız biçimde uyguladığına “Tanrı Hakkında Literal Anlamda Konuşmanın Yolu” başlığında değinildi. Ward, dinî inanç konularının bütünüyle kavranabileceğini savunmamakla birlikte, çelişmezlik ilkesi ile inançların rasyonelliğini sağlamayı gerekli görmektedir. Fakat bir dine ait (Hıristiyanlık içinde) çelişik görünen iki dinî ifade ile karşılaşıldığında, Ward çelişmezlik ilkesine göre bir yargılamada bulunmamaktadır. Ona göre, dinî metinde iki ifade arasında çelişki görüldüğünde, başka bir yönde ilerlenir. Bu yön, çelişkiyi uzlaştırmadır. Ward’a göre buradaki çelişki, söz konusu ifadelerin literal olarak alınmayabileceğine dair bir işaret vermektedir. Ward’ın açıklamalarına bakıldığında, anlaşılan, “vahyin veya otoriter öğreti”nin kabulü söz konusu olunca, burada çelişmezlik ilkesinin işlevinin değiştirilmesi önerilmektedir. Çelişmezlik ilkesinin vahiysel ifadeler karşısındaki işlevi, bu ifadelerin analogik kullanımını uygulamaya yönlendirmesidir. Ward, çelişmezlik ilkesinin, vahiy ve diğer bilgiler arasındaki çelişki söz konusu olduğunda asıl biçimiyle, yani iki ifadeden yalnızca birinin kabul edilmesi gerektiğini gösteren çelişmezlik ilkesine göre, uygulanmasını gerekli görmektedir. Bir din içinde çelişkili ifadelerin olması kusur sayılmazken dinî ifadeler ve diğer bilgi kaynaklarının verileri arasındaki çelişkilerin varlığının birlikte kabul edilmesi rasyonel açıdan kabul edilmemektedir (Ward, 1994, 322). Ward’ın bu yaklaşımı ile çelişmezlik ilkesinin kullanım alanının, öznel inanç lehine sınırlandırıldığı söylenebilir.

Rasyonelliği sağlayan koşullardan ilki, “tutarlılık” olup tutarlılığın ortaya çıkması da öncelikle, öz-çelişkisizliğin sağlanmasına bağlıdır. Dinî inançlar açısından daha önemli sayılan tutarlılığın öteki biçimi, “diğer iyi-bilinen bilgiler ile uyumsuz olmama”yı gerekli kılmaktadır.

Ward, her dinî geleneğin “insan varoluşunun doğası ve kaderi” ile ilgili öğretiler barındırdığını belirttikten sonra bu öğretilerin, “diğer bilgiler ve diğer genel felsefi inançlar” aracılığıyla değerlendirilmesine olan ihtiyacı ifade etmektedir. Ward, dinî öğretilerde, belirli konularda insanlığa sunulan bildirimlerin, diğer bilimsel bilgiler ile uyumsuz olduklarında, nasıl bir tavır alınmasını önermektedir? Bu durumda, Ward ya bilimin iddiasının çürütülmesini ya da dinî inanç içeriğinin, yeniden gözden geçirilmesini önermektedir (Ward, 1987, 172). Ward, rasyonellik ölçütünün gerektirdiği bir başka özelliği “basitlik; yeterlilik ve verimlilik” olarak belirlemektedir. Basitlik, görülen gerçeklerin “ekonomik” biçimde açıklanması ile; yeterlilik, eksik bırakılmış gerçeklik alanının olmaması ile; verimlilik ise düşünce ve açıklama desenleriyle ilgili yeni gelişmeler ortaya koyma ile ilgilidir. Ward, bahsedilen ölçütlerin aslında dinlere keskin sınırlar çizmediğini, bu ölçütlerin, “tüm dinleri, önceden belirlenmiş biçimde bir ‘Procrustes’in yatağı’ ölçüsüne göre kesme”diklerini hatırlatarak anlatmaktadır. Bununla birlikte, Ward, bahsedilen ölçütlerin işlevsiz olmadığını ve gerekli olduklarını, özellikle “evrenin doğası ve insanın onun içindeki yeri” konularında bu ölçütlere başvurulması gerektiğini söylemektedir (Ward, 1987, 173). Bu açıklamalardan sonra akla gelen soru rasyonellik ölçütünün nasıl uygulanacağıdır.

Bahsedilen ölçütlerin dinler için kesin kararlar oluşturmada yeterli ölçütler olmaması, dinlerin ne oldukları ile de ilişkilendirilebilir. Ward, dinlerin sadece “teorik inanç meselesi” olmadıklarını; dinlerin bazı özelliklerinin bazı kişiler için daha çok ilgi çekici olduklarını; bazı ritüel uygulamaların, bazısına daha doğal ve etkili görüneceğini; bazı ahlak kurallarının ve fikirlerin, bir kişinin ahlak anlayışına, diğerlerinden daha fazla uygun geleceğini ifade etmektedir. Yapılan bu açıklamalar, rasyonel ölçütlerin dinler arası seçim yapmadaki rolünün ne olabileceğini sezmeye çalışmakla ilgilidir. Ward, her zaman bir din kabul edilmeden önce, ussal (noetik) ölçütlerden geçirilmediğini, bazı dinlerin bazı insanların ussal çerçevelerine göre daha uygun oldukları için kabul edildiklerini ifade etmektedir. Akla gelebilecek ilk konu olup Ward’ın da değindiği gibi, bir din sistemini kabul etmenin koşulu, kişinin ussal çerçevesi ile o dinin uygunluğu olarak belirlenirse eğer, “bu, herhangi bir vahiy kavramını devam ettirmeyi zorlaştıracaktır.” Fakat yine de Ward, kişilerin kendi düşünce yapılarına uygun görünen inançları seçmeye eğilimli olduklarını ifade etmektedir (Ward, 1994, 323). Sonuçta vahiylere, başlangıçtaki muhataplarının ussal çerçevelerine bire bir uygun olan bildirimler olmadıkları bilinmektedir. Aslında burada vurgu, rasyonel ölçütün inançları değerlendirmedeki etkililiğinin sınırlı olduğudur. Rasyonel ölçütler, dinî inançları yargılamada, gerçekte bir yol açıcı değiller mi?

D'Costa, Zen Budizm'inde "satori"⁵¹ mantıksal kavramsallığı ve tanımlamayı aşar" anlayışını örnek vererek rasyonelliğin dinî inançları değerlendirmede ölçüt olamayacağını savunmaya çalışmaktadır (D'Costa, 1993, 84). Ward, D'Costa'nın bahsettiği Budistlerin, "kavramsal-olmayan bilişsel durumlar vardır" demiş olabileceklerini söylemekte ve bu nedenle kavramların literal olarak tanımlanamayacağını ve yapılabilecek tek şeyin çeşitli teknikler kullanarak o kavramların çağrıştırılması olduğunu açıklamakta; yani o kavramların açığa çıkarılmaya çalışılmasını önermektedir. Sonuçta Ward tarafından, D'Costa'nın rasyonellik ölçütü için karşı-örnek saydığı satori, rasyonel ölçütlerin sınırlarına dâhildir (Ward, 1994, 321).

Satori kavramının "mutlak şekilde eşsiz ve rakipsiz" ve bu nedenle dışlayıcı olduğu iddia edilerek Satori kavramının Hick'in çoğulcu görüşüne karşı da savunulduğu H. Netland tarafından açıklanmaktadır. Hick, bu eleştiriye karşı, satori deneyiminin yine de "bir insan öznesinin bilinçli deneyimi" olduğu ve böylece "bilinçli zihin kümesi"nin yorumlamalarının etkisinde olduğu yanıtını vermektedir. Netland, Hick'in bu yanıtının sorunu çözmediğine işaret etmektedir. Çünkü Netland'a göre, bir Zen Budist'i, satoriye Hick'in yorumladığı şekliyle kabul etmeyecektir (Netland, 1986, 256).

Ward'ın satori kavramına yaklaşımı, Hick'in satori kavramına yönelik tutumu ile benzerlik göstermektedir. Bu benzerliğin, dinî inançların nasıl konumlandırıldığıyla ilgili her iki düşünür tarafından kabul edilen temel bir anlayışla ilgili görünmektedir. Çünkü satori kavramının kaynağı için, insanî kavrayışın ötesinde, insanî deneyim alanının dışında bir kaynak kabul edilmediği için satori kavramı da rasyonel, bilişsel insanî yetilerin dışında değerlendirilmesi gereken bir konu sayılmaz. Bu bakış açısının, tam da D'Costa'nın itirazına yol açan nokta olduğu söylenebilir. Nitekim Ward (bu durumda aynı şekilde Hick), D'Costa açısından, bir anlamda kendi dünya-görüşünün epistemik ölçütlerini, farklı dünya-görüşüne dahil olan inançlar üzerinde kural-koyucu bir biçimde uygulamaktadır. D'Costa'nın eleştirisini yanıtlamanın bir yolu, rasyonelliğin nesnelliğini ve insanlığın ortak özelliği olduğunu açıklamak olabilir. Ward'ın bu konuda yaptığı ontolojik temellendirmeye bağlı açıklama, bir sonraki başlıkta yer almaktadır. Öncesinde, rasyonel yetinin Ward tarafından, dinî inançlar konusunda, insanlar arasında nasıl ortak zemin olarak görüldüğüne bir örnek aracılığıyla bakılabilir. Ward'a göre, rasyonelliğin biçimsel kullanımı ile benzer sonuçlara ulaşılabilen rasyonelliğin işlev gördüğü bilişsel durumların eşit olmamasından dolayı

⁵¹ Zen Budizm'inde "satori" kavramı, "ani aydınlanma" anlamına gelmektedir. Bir Zen'in mantıksızlığı ile övündüğü, aydınlanmaya erişmenin rasyonel-olmayan yollarına başvurulduğu kaydedilmektedir. Bkz. (Taliaferro - Marty, 2010, 249).

farklı sonuçlara varılması olağan sayılmaktadır. Bahsedilen durum, “kötülük problemi” konusu üzerinden örneklendirilebilir.

D’Costa, iyi ve sevecen bir Tanrı kavramı ile kötülüklerin varlığının uyuşmaması probleminin çözümü için sunulan özgür irade teodisesinin kabul edilme veya edilmeme durumunda, “karşılaştırılmaz yeterlilik ölçütü”nün rol oynadığını iddia etmektedir. D’Costa, özgür irade savunucuları ile onu eleştirenlerin “yeterlilik” kavramı üzerinde uzlaşamadıklarını ve bu nedenle “özgür irade”nin kötülüğü açıklamada yeterli olup olmadığı üzerinde fikir ayrılıkları olduğunu açıklamaktadır. Teodiseyi eleştiren tarafa göre, Auschwitz’in fırınlarında yakılarak ölen çocuğun durumunu, eğer yeterliyse, özgür irade açıklamalıdır. D’Costa, yeterliliğin, içinde bulunulan geleneğe göre şekillendiğini iddia ederek dinî inanç sorunlarının çözümünde tarafsız değerlendirme ölçütlerinin olmadığını savunmaktadır (D’Costa, 1993, 86).

Ward, özgür irade teodisesini savunan ve eleştiren iki tarafın da aynı rasyonel değerlendirme ölçütlerini kabul ettiklerini; iki tarafında ilk bakışta Tanrı’nın gücü ve iyiliği ile masumların acı çekmesi arasındaki tutarsızlığı gördüklerini açıklamaktadır. Bu tutarsızlık, bazılarının daha büyük iyiliğe başvurularak çözülebilir görünürken bazılarının acı çekme bu şekilde çözülemezdir. Ward’a göre, her iki taraf da daha büyük iyiyi açık şekilde göremedikleri konusunda hemfikirdir. Bu durumda iki tarafın fikir ayrılığı içinde olmalarının, “değer-yargılarının farklılığı”ndan kaynaklandığı; farklı-değer yargılarının daha büyük bir dünya görüşü içinde, “bağdaşırılık, tutarlılık, yeterlilik” açısından daha ileri değerlendirmeler yapmaya yol açtığı ifade edilmektedir. Ward’ın bu durumla ilgili vardığı nokta, “rasyonel ölçütler üzerinde fikir birliği, temel değer yargılarındaki bütün farklılıkları ortadan kaldırmaz” şeklindedir. Yargılardaki farklılıklar konusunda, Ward’ın düşüncelerine bakılarak rasyonel ölçütlerin bir araştırma sürecini başlattığı söylenebilir. Ward’ın (Zen Budizm’indeki ikili-olmayan (non-dual) gerçeklik anlayışı ve Hıristiyanlığın Tanrı-evren ikiliğini kabul eden anlayışı arasındaki karşıtlığın değerlendirilmesi bağlamında) “çok karmaşık olan eleştirel biçimde değerlendirme süreci” şeklinde ifade ettiği bu süreç, çatışan inançların “kişinin ahlaki ve olgusal inançlarına dair sonuçlarının neler olduğunu ve onların, kişinin kendi inanç alanına nasıl katılabileceğini görmeye çalışma” çabası ile sürmektedir (Ward, 1994, 322-323). Ward ve D’Costa arasındaki temel fark, Ward’ın dinî inançlarla ilgili tarafsız rasyonel değerlendirme ölçütlerinin varlığını savunurken D’Costa’nın bütün değerlendirme ölçütlerinin kültür görelisi olup tarafsız olmadıklarını iddia etmesi şeklinde özetlenebilir. Ward’ın, D’Costa’nın eleştirileri karşısındaki savunusunun temel vurgusu, rasyonel ölçütlerin, her ne kadar herkes için geçerli

olsalar da çatışan dinî inanç farklılıkları arasında doğrudan seçim yapmada işlevsel olmamalarıdır ki bu temel rasyonel ölçütler kural değil metotturlar.

Ward'ın ve D'Costa'nın arasındaki gerilimli düşüncelerden çıkarılabilecek bir sonuç, insanlardaki nesnel temel rasyonel yapının, belirli çevresel koşulların etkisiyle, kullanımda özgünleşebilmeleridir. Özgünleşen rasyonellik, konuları değerlendirmede farklılıklar üretebilir. Fakat bu üretilmiş farklı sonuçlar, aynı alt-yapıyı paylaşırlar.

Ward'ın dinî inançları değerlendirmede kullanılmasını gerekli gördüğü diğer ölçüt, ahlakidir. Burada ahlak, iki yönden ölçüt olmaktadır. Bunlardan ilkinde, dinî inançların, “en kesin temelli etik görüşlerimiz” ile çatışmaması açısından; diğerinde, dinî inançların, kişinin ahlaki anlayışını ve öz-farkındalığını geliştirmesi açısından sınanmaktadır (Ward, 1987, 173-174). Örneğin Ward, ilkel dinlerin, “tarımsal verimlilik uğruna insan kurban etme” öğretisini kabul ettikleri için, ahlaki açıdan hatalı olduklarını ifade etmektedir (Ward, 1987, 170).

Ward, dinî inançları değerlendirme ölçütlerini, değer kavramı içinde serimlemektedir. Bahsedilen rasyonellik ölçütü de değer kavramında kapsamaktadır.

3.3.1.2. Temel Değerler Ölçütü

Ward, “değer” kavramının temelini antropolojik analizlerle kurmaktadır. Değer, Ward tarafından, insanın ayırt edici özelliği olarak tanımlanmaktadır. Bu özelliğin izini sürerken, o, “insan varlığına uygun olan üstünlük ölçütü”, “insanlığa uygun olan amacın doğası” konularını ipucu yapmaktadır. Normal durumunda bir hayvan olarak düşünülen insan, “rasyonel bilinçli bir fail” olarak çevresini tanımaya, bilmeye ve bu çevre içinde hedeflerine ulaşmak için hareket etmeye yeteneklidir. Ward'a göre, insan durumunun bu temel gerçekliği üzerine düşünüldüğünde, “bir temel değerler kümesi vardır” yargısına ulaşılabilecek yol açılmış olur. Bahsedilen değerlerin insana, “sırf insan olmanın doğasının kendisi” tarafından verildiği ve bu değerlerin “salt uzlaşımsal, gelişigüzel, özel tercihler” olmadığı ifade edilmektedir. İnsan doğasının evrenselliği temelinde insanları birleştiren özelliklerin varlığı, “ortak değerler”in varlığı sorusuna olumlu yanıt üretmeyi sağlar. Her ne kadar insan kültürlerinin çeşitliliği içinde farklı değerler var olsa da Ward'a göre, bu değerler arasında “temel değerler” vardır (Ward, 1991, 179-181). Anlaşılan, insanın rasyonel bilinçli bir fail olmasına bağlı olan yetenekleri, onda, bilgi edinme, amaç belirleme ve bu amacı gerçekleştirme eğilimini ortaya çıkarmaktadır?

Ward, değer kavramını “tercih veya seçim” ile bağlantılı görmektedir. Tercihinin olmadığı yerde değer kavramı boş sayılmaktadır. Seçim yapabilmek için de bilinç

gerekmektedir. Bilincin, değerle ilişkisinin anlatımında, hiçbir bilinçli varlığın olmadığı varsayımsal iki evrenden birinin diğerine göre daha üstün olduğunun söylenemeyeceğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla değer varlığı, bilincin varlığına bağlı kılınmaktadır. Ward'ın ifadesiyle, “özünde — sadece kendi için — değerli olan şey, her zaman, bazı bilinç durumlarıdır.” Bu durumda bilinç durumu, bir değer olarak nitelenir. Sonuçta Ward'a göre “rasyonel bir tercihin yerine getirilmesine dayanan bilinç durumu, zorunlu olarak bir değerdir.” Bu bilinç durumunun “sevinç (pleasure) veya mutluluk (happiness)” olarak adlandırılabilirliği ifade edilir. Doğal olarak memnun edici bilinç durumu olmadan da değer ideasının, rasyonel tercih ideasının uygulanamayacağı düşünülmektedir. Tüm bu açıklamaların ışığında Ward bazı temel değerler tespit etmektedir. Temel değerlerden biri mutluluktur. Anlaşıldığı kadarıyla temel değerler, biçimsel olarak açığa çıkarılmaktadır. Nitekim Ward, temel değer olarak mutluluğun, “ne tür bilinç durumu mutluluktur?” türünden sorulara yanıt vermese de ve mutluluk kavramı kişiye göre değişse de mutluluğu amaçlamanın her zaman anlamlı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre, eğer daha fazla gerekçeli etmenler yani acıyı haklı çıkaracak durumlar yoksa “üzüntü ve acı çekmeyi seçmek her zaman yanlıştır.” (Ward, 1991, 182). Anlatılanlar özetlendiğinde, Ward'ın değer varlığını temellendirmeye insanın rasyonel bilinçli olarak eylemde bulunan yönünü dikkate alarak başladığı; tercih yapabilmenin değer gerek koşulu olması ve tercih yapmanın bilinçlilik hâlinde mümkün olması üzerine, bilinç durumlarının değer olduğu; bilinçli seçim yaparken insanın mutluluğu amaçlamasından dolayı da sonunda mutluluğun temel bir değer olduğu açığa çıkarılmaktadır.

Ward insanın bilinçli tercihlerde bulunan yapısından başlayan uslamlamalarla birbirine bağlı biçimde, “özgürlük, bilgi, bilgelik, mutluluk, adalet” olarak beş temel değer tespit etmektedir. Değerlerin birbirine bağlı biçimde düşünülmesine, bilginin değer olarak belirlenme yolu örnektir. D'Costa'nın da ifade ettiği gibi, mutluluk dışındaki diğer değerlerden biri olan bilgi, mutluluğa ulaştıracak seçimler yapmak için gereklidir (D'Costa, 1993, 91). Bu değerler, ona göre, “ahlak için sağlam ve sarsılmaz temel” sağlamaktadır. Bu değerlerle ilgili Ward'ın bakışı onları, “insan olmanın ne anlama geldiğini tanımlayan temel değerler” olarak görmektedir. Açıklanan temel değerlerin, değerlendirme yapmada işlevsel olduğu söylenebilir mi? Ward'a göre, temel değerler hoşgörünün sınırını belirlemede dayanak olmaktadır. Bu dayanak üzerine, acıya, adaletsizliğe, baskıya, bilgiyi örtmeye, kasıtlı önyargıya yönlendiren eylemler hoş görünümün dışında bırakılmaktadır (Ward, 1991, 186-187). Yani temel değerlerle uyuşmayan eğilimler, kabul edilmemektedir. Ward, temel değerlerin dinlerin içinde de yer aldığını açıklamaktadır.

Ward, değer kavramının dinî bağlamdaki kullanımı ile seküler kullanımı arasında bir ayrıma dikkat çekmektedir. Seküler kesim, herkesin kendi tercihini takip etmesinde özgürlükçü bir tutum benimserken Ward'a göre, inançlı kişi, "herkesin takip etmesi gereken yüce bir değer olduğunu düşünecektir." Dinlerde değer kavramı, yüce şekilde gerçekleşmektedir. Ward, beş temel değer, dinlerde en üst seviyede (maksimal) yer aldığını açıklar. Bu, teist geleneklerde Tanrı'nın "en üst seviyede bilen, tüm iyi şeyleri kavrayan; en üst seviyede özgür ve sonsuz şekilde yaratıcı; en üst seviyede rasyonel veya bilge; en üst seviyede mutlu; mükemmel şekilde adil" olarak kavranması ile ilgilidir. Teistik-olmayan Budizm biçimlerinde ise Ward'a göre, Nirvana, benzer yolla kavranır. Nirvana'ya erişen kişinin konumunun da "(bilinecek her şeyi bilen) mutlak âlim; nefretin ve arzunun tüm zincirlerinden yüce derecede bağımsız v.b" olarak tüm değerler için anlatımı sürdürülmektedir. Ward, dinlerde beş temel değer en üst seviyede tanındığını ifade ederek bu değerlere doğru yönelimin amaçlandığını ifade etmektedir. Teist gelenekte, benliği aşma, kişinin kendi iradesini ilâhî irade ile birleştirmeye çalışması, "Tanrı ile bilinçli ilişki kurma"sı anlamına gelmektedir. Budist ise Buda'nın doğası ile kendi doğasını birleştirmek için bencil arzuları aşmaya çalışmaktadır. Benzer şekilde Veda'cı, benini, her şeyin beni ile birleştirme arayışındadır. Sonuçta Ward, dinlerin bu şekilde benzerliklerine bakarak onların "radikal karşıtlık içinde" olmadıklarını, kabul edilmiş değerlere sahip olduklarını görmenin daha uygun olacağını düşünmektedir (Ward, 1991, 186-190).

Ward'ın beş temel değeri, insanların ortak özelliği olarak tanımladığı gibi beş değer, bir ortak özellik olarak en üst seviyede dinlerde bulunduğunu tespit ettiği söylenebilir. Bu ortaklıktan doğru, dinlerdeki farklılıklar yadsınmamaktadır. Ward, temel değerlerin içerik bakımından tüm insanlarda özdeş olmadığını, onların kültürlerine göre farklılaşacağını kabul etmekle birlikte, kavramsal düzeyde bu temel değerlerin, eylemleri değerlendirme ölçütü olduğunu savunmaktadır. İnsan doğasında temellenen değerlerin, dinlerde en yüksek biçimde bulunduğunu kabul etmek, bahsedilen değerlerin dinleri değerlendirmede nasıl bir ölçüt işlevi ile yüklendikleri sorusunu akla getirebilmektedir. Bütün dinlerde bulunan temel üst seviye değerler, dinler arasında ayırım yapmaya nasıl yarayabilir?

Hick'in ifade edilemez nihaî Gerçeklik kavramı aracılığıyla dinler arasında kurduğu bağlantının benzerinin Ward tarafından "yüce nesnel değer" kavramı ile kurulduğu söylenebilir. Ward'ın dinleri bir noktada eşitleyen bu kavramı, Hick'in kavramının tamamen bilinemezci özelliğini taşımamaktadır. Bu değerler, biçimsel olarak da olsa tanımlanmaktadır. Yüce değerlerin dinlerdeki ortak varlığına rağmen bu değerlerin dinlerdeki "gerçekleşme"si

değişebilmektedir. Yani bütün dinlerde insanlığın beş temel değerinin en üst seviyedeki biçimleri yer alsa da bu değerlerin karşılığı, teistik dinlerde bu değerlere en yüksek seviyede sahip bir Tanrı iken teistik-olmayan dinlerde bir varoluş hâlidir. Ward, bu “ince” farkın, “gerçeğin nihaî doğası ile ilgili farklı anlayışlar”dan kaynaklandığını düşünmektedir (Ward, 1991, 189).

Ward’ın “değerin yüce gerçekleşmesi” kavramı aracılığıyla, dinî çeşitliliğin dinler için yıkıcı etkisini⁵² ortadan kaldırmanın yolu olarak görünen dinler arası çatışkılı görüşlere odaklanmak yerine dinlerdeki ortaklıkları vurgulamak için bir temel kurduğu anlaşılmaktadır. Dinler için ölçüt olma bakımından değerlerin yüce gerçekliğine erişme eğilimini vurgulayan bu tez, dinî inançlar arasında ayırım yapmanın doğrudan yolu sayılamaz. D’Costa, Ward’ın dinlerde bulduğu memnun edici bir yaşam yoluna erişme isteği ölçütünün, bu istekler arasında asli olanı olmayandan nasıl ayırt edeceğini sorgulamaktadır. Bu sorgulamasını, D’Costa, Aziz Peter, Jonestown müritleri ve Hizbullah taraftarları şeklinde üç duruma işaret ederek örneklendirmektedir. D’Costa bahsedilen üç durumdaki kişilerin her birinin, en değerli olanı takip etmekle ilgili, “en üst seviye örneğe” eriştiklerine inanıyor olabileceklerini ifade ederek Ward’ın bu tarafsız ölçütünü çürütüldüğünü iddia etmektedir. Çünkü D’Costa’ya göre Ward’ın yaptığı şey, içerikle genel yapının karıştırıldığı bir “kategori hatası”dır (D’Costa, 1993, 93).

İlk olarak söylenebilir ki D’Costa, Ward’ın aksine, dinlerde bulunan farklılıklara odaklanmaktadır. İkinci olarak da Ward’ın dinler arasında değerlendirme yapmanın yöntemlerinden bahsettiğini ama kesin şekilde tercih yapmaya yarayan kuralların varlığını iddia etmediğini dikkate alarak D’Costa’nın eleştirisinin, eleştirdiği noktaya tam isabet etmediği söylenebilir. Ward’ın kategori hatası yaparak içerikle yapıyı karıştırması durumunda, onun, bütün büyük dinlerin eş değer doğru veya geçerli olduğuna ulaşması gerekirdi. Fakat Ward, çatışkılı dinî inançlar arasında yalnızca birinin doğru olabileceğini kabul etmektedir. Anlaşılan D’Costa’nın, Ward’ın değer temelli ölçüt geliştirme konusunda, asıl kusurlu bulduğu nokta, bu ölçütün dinî inançlarla ilgili doğrudan bir ayırım yapmayı sağlamaması ile ilgilidir. Bu durum, D’Costa’nın görüşünde, iki temel nedene bağlanmaktadır. Birincisi, dinler arasındaki ortak

⁵² Leukel dinî çeşitliliğin ateistik ve natüralist yorumlar lehine güçlü bir argüman oluşturduğunu üç gerekçeyle açıklamaktadır. Bunlardan ilki, dinlerdeki kurtuluş anlayışlarının temel olarak birbirleriyle çatışıyorsa, onların eşit derecede doğru ve geçerli olamayacağı; ikincisi, onların çatışkılı olduğunun dinlerin kendileri tarafından kabul edildiği ve buna göre, diğer tüm dinlerin yanlış olduğunun onaylandığı; üçüncüsü de diğerleri karşısında bir dinin iddialarına güvenmek için rasyonel bir nedenin olmadığı çünkü dinlerin hiçbirinin temel ilkelerinin doğruluğunun, zorlayıcı anlamda kanıtlanamadığı ile ilgilidir. Bu gerekçeler üzerine, Leukel, dinî çeşitliliğin, dinî deneyimlerin güvenilirliği için yıkıcı olduğu ve bu nedenle, dinî çeşitliliği yorumlama ihtiyacının ortaya çıktığını açıklamaktadır (Leukel, 2016, 9-10).

noktaların aşırı genelleştirilerek farklılıkların önemsiz görülmesidir. İkincisi, birinci duruma bağlı olarak kabul edilen değerlendirme ölçütünün işlevsizliğidir.

Ward'ın rasyonel ve ahlaki ölçütler aracılığıyla, dinî inançlar arasında seçim yapılabileceği iddiasını örnekleyen açıklamalarına bakılarak bu ölçütlerin işlevinin nasıl olduğu ve ne kadar sınırlı veya etkin olduğu değerlendirilebilir. Ward, dünya inançlarının Sami ve Hindu olarak iki ana kaynaktan türediğini ve bu iki büyük din geleneğinin farklı paradigmalara sahip olduğunu açıklamaktadır. Sami gelenek “ahlaki olarak emredici bir Tanrı” ile ilgili sayılırken Hindu geleneğin “zamanın ve değişim dünyasının ötesinde değişmez mutluluk âlemi, mutlu sakinliğin bir Nirvana’sı” ile ilgili görülür. Ward, bu iki paradigmaya bağlı olarak farklı tutumların ortaya çıktığını, Sami Tanrı anlayışının genel itaati gerektirirken Hindu Nirvana anlayışının genel bağımlılıklardan kurtulmayı gerektirdiğini açıkladıktan sonra bu iki görüşün tamamen karşıt görünebileceğini ifade eder. Çünkü Tanrı’ya itaat, “sadakat, adanma ve genel bağlılık” tutumlarını onaylar. Nirvana’nın gerçekleşmesi ise, aksine, Ward’a göre, “ahlaki, entelektüel ve duygusal tüm bağılıkların aşılmasını gerektirir.” Ward, bu farklı inançların, taraftarların birbirinin inançlarına yaklaşımını nasıl etkileyebileceğine de değinmektedir. Bir teistin, Nirvana inancını “sorumluluktan bir kopuş, gerçek Tanrı’nın reddi” olarak görürken Budist’in hesabında ise Tanrı, her şeyin ikili-olmayan olarak kavranmasını engelleyen “çocuksu otorite figürü” olabilir. Ward, iki paradigmayı karşılaştırdığında, Sami paradigmanın içinde, Yahudi İncilindeki çöl kabilelerinin Tanrı tasavvurunun, “acımasız ve zalim, savaştan zevk alan” olarak betimlendiğini ve bu dinî inancın takipçilerinin, “şiddet yanlısı, hoşgörüsüz, tüm dünyayı kendi kanunlarına boyun eğdirmeye çalışan” bir tutum içinde olduklarını açıklar. Bu gelenek karşısında Nirvana anlayışının yani “nefretin, hırsın ve arzuların tamamen terk edilmesi ile erişilebilecek bir durum”un barışı ve hoşgörüyü temsil ettiğini ifade eder. Ward burada, iki gelenekteki “bir varlığa adanma” ve “bütün bağlanmalardan uzak durma” anlayışlarını karşılaştırmaktadır. Fakat bu karşılaştırmanın sonucunda geleneklerden biri diğerinden bütünüyle daha değerli olarak belirlenmez. Çünkü Ward, Hindu gelenekteki yeniden-doğum döngüsüne inanmanın, daha kasvetli bir dünya anlayışına yol açtığını; her insanın acı çekmesi o kişinin geçmişteki yanlış eylemlerine bağlı sayılırsa, “orada değişime ve acı çekmeyi sonlandırmaya çok az teşvik” olduğunu; bu inancın “dünyayı kendi hâline bırakma” ile sonuçlandığını; bu gelenekte, “karşılığında verimli hiçbir şey yapmadan toplum tarafından beslenen bir keşişler ordusu” olduğunu anlatmaktadır. Betimlenen bu dünya kavramı karşısında Sami gelenekteki “sosyal adalet için, merhamet için ve etkin hayır severlik için,

yeryüzünde daha iyi bir dünyanın hayata geçirilmesi için güçlü talebi ile Sami Tanrı, haklı ve gerekli bir noktaya gelir.” (Ward, 1991, 196-197).

Ward’ın bu yorumu, onun dinlerde yanlış ve doğru inançların bir arada bulunduğu iddiası ile uyumlu görünmektedir. Ayrıca o, Hindu geleneğinde, reenkarnasyon inancına bağlı olarak “kendi hâline bırakılan” dünya anlayışı karşısında Sami geleneğinin bir anlamda dünyayı insanlık için daha iyi bir yer yapmaya yönelik dünya anlayışını teşvik eden Tanrı anlayışını “gerekli” bulmaktadır. Ward’ın değer ölçütüne göre düşünülürse, Sami geleneğindeki “dünyayı daha iyi bir yer yapma” amacı, Hindu geleneğinin insanı değişmez bir yazgıya bağlı kılan inancına göre, özgürlük temel değeri bakımından daha değerli sayılabilir. Ward’ın karşılaştırmasında, iki geleneğin de değerli ve değersiz inançların olduğu ifade edilmekte ve sonunda, Sami geleneğinin Hindu geleneğinden daha üstün olduğuna varılmaktadır. Hindu geleneğindeki barışa ve hoşgörüyeye eğilimli Nirvana anlayışının, reenkarnasyon inancının getirdiği toplumsal yapı karşısında, önemi azalmaktadır. Yahudiliğin acımasız, zalim Tanrı tasavvurunun yıkıcı etkisi de bu Tanrı’nın daha iyi bir dünyanın kurulmasına yönlendirmesi nedeniyle, azalır veya hafifler.

Ward’ın, dinî inancı gerekçelendirmenin kişi-göreliliğini savunduğu; onun gerekçelendirme konusunda epistemolojik çoğulculuğun kabul edilmesini gerekli gördüğü; ancak doğrunun kişi-göreliliğini savunduğu; doğruyu aramayı bu nedenle gerekli gördüğü düşüncelerine, “dinî inancın doğruluğu sorunu” başlığında yer verilmiştir. Gerekçelendirilmiş inançları karşılaştırarak doğru olanı arama yolu, dinin bir gerçeklik temeli olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. Ward’ın düşünceleri ile ilgili bu özetleme, onun epistemolojik yaklaşımının “eleştirel gerçekçi” paradigmayla uyumuna işaret edebilmektedir. Eleştirel gerçekçi paradigmanın ontolojik ve epistemolojik görüşlerine bakılarak bahsedilen uyum daha fazla anlaşılabilir.

3.3.1.3. Eleştirel Gerçekçilik ve Dinî Çoğulculuk

Eleştirel gerçekçiliğin (critical realism) “kutsal üçlem (holy trinity)” olarak vurgulanan temel epistemolojik kabulleri, onun öncü teorisyeni Roy Bhaskar (1944-2014) tarafından, “ontolojik gerçekçilik (ontological realism)”, “epistemolojik görelilik (epistemological relativism)”, “yargısal rasyonellik (judgemental rationality)” olarak ifade edilmektedir. Bhaskar, epistemolojik görelilik ve yargısal rasyonellik ilkelerini birlikte kullanarak gerçek’in insan tarafından nasıl kavrandığına dair bir açıklama yapmaktadır. Bu açıklamaya göre, insanın eriştiği bilgi, yanılabilir ve kesin temellerden yoksun ve de sosyal ve dilsel etkiler altında biçimlenmiş tanımlara bağlı olsa da “çatışan tanımlardan (inanç veya teori) birini diğerine tercih

etmek için rasyonel zeminler olabilir.” (Bhaskar, 2016, 25). Ward’ın dinî inançların, yanılabilirliği, tarihsel ve kültürel ortamdaki etkilendiği iddiası epistemolojik görelilik ile; çatışan dinî doğruluk iddiaları arasında temel rasyonel ilkelere göre seçim yapılabileceği iddiası, yargısal rasyonalizm ile ve dinlerde “manevî Gerçeklik” kavramının ortak bir kabul olduğu iddiası ontolojik gerçeklik ile denklik gösterebilmektedir.

Eleştirel Gerçekçilik paradigmasının teolojiye uygulanması, gerçeklik ve ona dair bilgimiz hakkındaki yorum değişikliklerinin etkisinin teoloji alanına da taşınması olarak görülebilir. Teolojide, “gerçekçilik (realism)” ve “eleştirel (critical)” kavramları birlikte kullanıldığında, bunun on dokuzuncu yüz yıldaki “naif gerçekçi” anlayıştan bir farkı açığa çıkardığına değinilmektedir. Bu fark, insan algısı ve dış dünya arasındaki ilişkiye dair açıklamalarda ortaya çıkmaktadır. Naif gerçekçilikte, “insan algısı ve dış dünya arasında doğrudan bir bağlantı” olduğu kabul edilirken eleştirel gerçekçilikteki kabule göre ise “bu algı gerçek olmasına rağmen doğrudan olmayan, ama modeller ve metaforlar vasıtasıyla aracılık edilendir.” (Shipway, 2000, 29). Eleştirel gerçekçi paradigmanın gerçeğin doğrudan ifade edilemeyeceği savı, Tanrı hakkında metaforik, analogik yoldan yani doğrudan olmayan biçimde konuşulabilmesi ile benzer nedenle açıklanabilir. Bu neden, algı-nesne arasındaki ayrımla ilgilidir. Eleştirel gerçekçi bağlamda, insan algısının, dış dünya ile doğrudan bağlantısı olmadığı gibi Tanrı ile ilişkisi veya deneyimi içindeki algısının da doğrudan olmadığı düşünülebilir. Bu dolaylılık, Bhaskar’ın, “şeyler” ve onları ifade eden “cümleler” veya “nesnel” ve “düşünce” arasında “denklik, uygunluk, benzerlik” olmadığı iddiasında karşılık bulabilir. Bhaskar’a göre, bu ayrıklık, nesnel ve ona dair düşüncelerin arasındaki kalıcı mesafe, epistemolojik göreliliğin kabul edilmesini zorunlu kılmaktadır (Bhaskar, 2018, 309-311). Eleştirel gerçekçiliğin nesnel-düşünce arasında yaptığı ayrımın sonunda vardığı epistemolojik görelilik, dinlerle ilgili düşünüldüğünde, bütün dinlerin eş değer olduğunun kabul edilmesini gerektirir mi?

Bhaskar’ın epistemolojik görelilik önerisinde vurguladığı ana fikir, anlaşıldığı kadarıyla, ontoloji ile ilgili soruların epistemoloji ile ilgili olanlardan farklı olduğudur. Aslında Bhaskar’ın, nesnel bilgi olanaklarını tamamen engelleyen ve tamamen görececi bilgi anlayışını benimseyen bir düşünceyi savunduğunu söylemek onun görüşlerinin eksik ve kusurlu bir betimi olabilir. Çünkü Bhaskar, bilgi konusunda, tüm bilgilerin sosyal biçimli olarak üretildiğini bu nedenle geçici olduğunu ve tarihsel zamanın dışında ne doğruluk-değerlerinin ne de rasyonellik ölçütünün olduğunu iddia eden “epistemik görelilik (epistemic relativity) tutumu; ve bir inancı diğerine tercih etmenin rasyonel zemininin olmaması bakımından bütün inançların eşit

derecede geçerli olduğunu iddia eden “yargısal görelilik (judgmental relativity) tutumu karşısında kendi tutumunu “yargısal rasyonellik” olarak açıklamaktadır. O, epistemik görelilikten yargısal göreliliğe varan görececilerin (rölativist) yaklaşımını ve yargısal göreliliği, epistemik göreliliğe indirgeyerek reddeden görelilik-karşıtlarının yaklaşımını onaylamaz. Bhaskar, epistemik göreliliği kabul ederken yargısal göreliliği reddetmektedir (Bhaskar, 2009, 48-49). Sonuçta yargısal rasyonellik, araştırmacıyı, bilginin hem değeri hem değerlendirilmesi konusunda, bütünüyle görececi bir konumda kalmaya mahkûm etmemektedir.

Bhaskar’ın açıklamalarına bakılarak yargısal rasyonelliğin uygulanmasında izlenecek ilkelerden bahsedilebilir. Bhaskar, epistemik değerlendirme için, “konuyla, diyalog zemininde (diyalojik) yakın ilişki kurma; bütüncül açıklayıcı gücü, en üst düzeye çıkarma; ‘konunun doğasının izin verdiği’ kadar kesin analizler yapma” olarak “genel kurallar”ı açıklamaktadır (Bhaskar, 2009, 113). Ayrıca, Bhaskar’ın teoriler arasından birini (A) tercih etmek için, temelde, bir A teorisinin kendi tanımlamalarına bağlı kalarak, bir B teorisinin kendi tanımlarına bağlı kalarak açıkladığı bir fenomeni açıklayabilmesi ve ek olarak B teorisinin açıklayamadığı bazı önemli fenomenleri de açıklayabilmesi ölçütünü benimsediği anlaşılmaktadır (Bhaskar, 2009, 49). Bahsedilen bu değerlendirme ölçütü, din alanına uygulanabilirse, dinî inançlar arasında tercihte bulunulabilir. Ward’ın dinî inançlar arasında seçim yapabilmeyi sağlamada, rasyonellik ölçütünden beklentisi, yargısal rasyonelliğin hem yöntemine hem de olası en doğru bilgiye erişim hedefine uyumlu görünmektedir. Ward’ın bütün dinî inançları eş değer görmediği gibi, eleştirel gerçekçi paradigmada da teoriler eş değer sayılmaz. Ward dinî inançların karşılaştırılabileceğini yani dinlerin birbirlerine kapalı alanlar olmadığını savunduğu gibi, Bhaskar da “farklı teorik veya kavramsal şemalar arasında iletişim kurmanın” imkânsız olmadığını; “bilim insanının aynı nesneyi iki veya daha fazla kavram altında” bilebileceğini; “bir bilim insanının Newtoncu ve Eisteinci farkı göstermek için, bunu yapabilecek kapasiteye sahip olmak zorunda” olduğunu savunmaktadır (Bhaskar, 2018, 309).

Eleştirel gerçekçi teori içinde, Bhaskar özelinde, dinî ve manevi alanın gerçek-dışı bir yer olarak değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. Bhaskar, Tanrı ile iletişim kurmanın dışsal ve içsel olarak iki yolunu dikkate almaktadır. Ona göre Tanrı, “dinî pratikler içinde aşkın dıştaki olarak” ve “derin düşüncede (meditasyon) aşkın içteki olarak” erişilebilirdir (Bhaskar, 2000, 50). Tanrı, Bhaskar tarafından, bir gerçeklik konusu olarak düşünülmektedir. Ona göre, Tanrı, “insanın ve dünyanın temel yapısı”dır ve bu “aşkınsal veya kategorik gerçeği fark etme” de insanın temel ödevidir (Bhaskar, 2000, ix). Bhaskar, dinlerdeki karşıt görünümlü Tanrı

kavramlarını nasıl değerlendirmektedir? Karşıt Tanrı kavramları arasında, eleştirel gerçekçi teoriye uygun biçimde, örneğin yargısal rasyonellik yöntemi ile bir seçim yapmakta mıdır?

Bhaskar, kendi “manevi dönüş (spiritual turn)” hareketinden bahsetmektedir. Bu hareketin kendi eleştirel gerçekçi teorisi ile uyumlu olduğunu ifade etmektedir (Bhaskar, 2016, 144-145). Bu noktada, din felsefesi için ilgi konusu olan, eleştirel gerçekçilik ile dinî çeşitlilik konusuna nasıl yaklaşılabilir. Bhaskar, çeşitli Tanrı kavramlarını, bir mutlak varlığın epistemolojik olarak görelî açıklamaları şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre Tanrı, farklı dinlerde farklı şekillerde kendini bildirir ve erişilebilirdir. Dikkat çekici olan nokta, Bhaskar’ın bu çeşitlilik hakkında, yargısal göreliliği ve “bütün dinlerin eşit derecede geçerli olduğu (dinî çoğulculuk)” yaklaşımını kabul etmemesidir. Bhaskar’ın dinlerle ilgili çalışma önerisine göre, “dinlerin karşılıklı iddiaları, inanç-ıçî, inançlar-arası, inanç-üstü diyalog aracılığıyla rasyonel olarak değerlendirilebilir, değerlendirilmelidir ve geliştirilebilir, geliştirilmelidir.” Bhaskar’a göre, dinlerdeki ahlak öğretileri ve “baskıcı kurumsal yapılar”, “değerlendirmeler ve eleştirel gerçekçi felsefe ve sosyal bilim” aracılığıyla, eleştirilebilir. Bhaskar, epistemolojik bağlamda karşı çıkılacak tek din yaklaşımının mutlakçılık (absolutism) yani köktencilik (fundamentalism) olduğunu iddia etmektedir. Ona göre mutlakçılık, “sıradan doğruluk (ordinary truth)” diye adlandırdığı “benim yolum tek yol ve seninki kesinlikle yanlış” yaklaşımını ifade eden kavrama karşılık gelen bir görüştür (Bhaskar, 2016, 170). Sonuç olarak Bhaskar’ın dinî dışlayıcı paradigmayı reddettiği ve dinî çoğulcu paradigmaya özellikle epistemolojik açıdan daha uygun düşünceler bildirdiği söylenebilir. Ama bu çoğulculukta, bütün dinler eşit derecede geçerli sayılmaz. Zaten o zaman Bhaskar’ın rasyonel değerlendirmeden bahsetmesi, anlamsız olacaktır.

Ward’ın ılımlı çoğulcu yaklaşımının diğer temel argümanlarından biri Nihâî gerçeklik’in bütün dinlerde eşit bir kavrama karşılık gelmemesiyle ilgilidir. Bu kavrama ikinci bölümde yer verilmişti. Sıradaki başlıkta Nihâî Gerçeklik kavramının farklı tasavvurlarının olduğu ve bu kavramın Ward’a göre, literal anlamda hangi niteliklerinin olduğu ile ilgilidir.

3.2.2. Nihâî Gerçeklik Hakkındaki Konuşmaların Değerinde Eşitsizlik

Ward’ın yaklaşımında dinî inançlar arasında farklılık, belirgin biçimde Nihâî Gerçeklik hakkındaki kavramlarda açığa çıkmaktadır. Hick bu kavramı tamamen bilinemez bir numen olarak tasarladığı için ve dinlerde bu kavram hakkında literal anlamda konuşulmadığını

savunduğu için dinler arasında Tanrı/Mutlak kavramlarının birbirleriyle çelişmediğini iddia etmektedir. Ward Nihaî gerçeklik'in tamamen bilinemez olmadığını, böyle bir kavramın iç-çelişik olacağını, dinlerde Gerçeklik'e dair literal anlamda betimlemeler yapıldığını, bu betimlemelerin bazılarının birbiriyle çeliştiği için hepsinin eşit derecede doğru olamayacağını savunmaktadır.

Ward, Hick'in dinleri, manevi Gerçek'e bazı seviyelerde eşit derecede doğru yönelimler olarak kabul ettiği görüşüne de eleştirel yaklaşır ve "eşit derecede geçerli" kavramını soruşturur. Bu ifadeden, dinlerin inanç biçimlerinin eşit derecede doğru olduğunun anlaşılamayacağını çünkü onların çatıştığını söyler. Bu ifade şu anlama gelebilir: a) Dinler, doğru ve yanlış veya yetersiz inançların bir karışımını içerir ki böylece birini diğerlerinden, en tam doğrulara veya en önemli doğrulara sahip olduğu için üstün görmek imkânsızdır; b) bu, orada inançların bir çekirdeği olduğu ve onların eşit derece doğru olduğu anlamına da gelebilir; c) bu ayrıca dinlerin kötülükten kurtarma ve özgürleştirme için az çok eşit derecede iyi olduğu anlamına da gelebilir. O zaman da şunu sormak zorunludur: Orada tüm dinlerin yöneldiği gerçekten doğru bir kurtuluş görüşü var mıdır? Yoksa Hick orada farklı tür kurtuluş çeşitleri olduğunu mu düşünür veya onlar bir gerçeğin yetersiz biçimleri midir ki henüz bu gerçek keşfedilmemiş ve dinlerin söylediklerinin ötesindedir (Ward, 2018, 157). Ward'a göre, Hick'in dinler hakkında "eşit derecede geçerli" ifadesi, ortaya çıkardığı çatışkından dolayı doğrudan kabul edilemezdir. Ward, çatışkının önlenebileceği bir bağlamda "eşit derecede geçerli" ifadesinin ne anlama gelebileceğini yorumlamaktadır.

Yorumlardan ilki, (a) dinlerin eşit derecede geçerli olmasını, aralarından birinin üstün olmaması, hepsinin kusurlu olması olarak düşünmektir. (b)'deki yorum, dinlerin eşit derecede geçerli olduğu iddiasını, dinlerin, sahip oldukları ortak bir temel inançtan dolayı eşit görülmesi olarak açıklamaktadır. (c) durumunda, dinlerin eşit derecede geçerliliği, onların kurtuluşu sağlamadaki etkililiklerinin yaklaşık eşitliği olarak yorumlanır. Aslında bu üç durumun hiçbirinde dinlerin birbiriyle çatışan iddialarının birlikte geçerli olarak kabul edildiği çelişkili durum engellenmiş sayılmayabilir.

Örneğin b) durumunda bahsedilen "inançların çekirdeği" varsayımından hareketle dinlerin hepsinin geçerli olduğu iddiasının, çelişkileri engellemediği Seyit Hasan Hüseyin'in "kutsal öz" tasarımı ve bu tasarımın sonuçları üzerinden anlaşılabilir. Gerçeklik'in kavranması ile ilgili meseleyi İslâm dini açısından inceleyen Seyit H. Hüseyin, Tanrı'nın, hem insanın akılla donatılmış olmasından dolayı hem de evrenin ve dinlerin "kutsal bir öz"ün içine yerleştirilmiş olmasından dolayı, bilinebileceğini açıklamaktadır. Bu açıklama, İslâm'da Tanrı kavramının

bütünüyle kavranabilir olduğu anlamına mı gelmektedir? S. H. Hüseyin Gerçek'in (Real) kendisinin "bütün dillerin ve kategorilerin ötesinde" olduğunu fakat Gerçek'in her dinde kendini bildirdiği niteliklerinden doğru kavranabileceğini kabul etmektedir. Bu kabul başka bir soruyu akla getirebilir: Tanrı hakkında dinlerde yer alan çatışık kavramların kaynağı nedir? S. H. Hüseyin'e göre, Tanrı'nın dinlerde bulunan tüm nitelikleri "bilişsel açıdan anlamlı"dır ve bu nitelikler "metaforlar veya semboller" olarak düşünülmemelidir. Her bir din Gerçek'in "farklı ve çeşitli" niteliklerine sahip olduğu için çatışık Tanrı tasavvurları olağan sayılmaktadır. S. H. Hüseyin, Tanrı kavramına insanın ulaşımı ile ilgili iki kaynak göstermektedir. Bunlardan biri dinî deneyim diğeri de Tanrı'nın kendini bütün evrende "göstermesi"dir (manifestations). S. H. Hüseyin'in, Gerçek'in kavranmasını sağlayabilen kaynaklarla ilgili düşüncesinde, bu kavrayışın doğruluğunu temellendirebilme kaygısı fark edilebilir. Nitekim o, dinlerdeki farklı Gerçek tasavvurlarının, dinî deneyimlerin farklılığından dolayı değil Tanrı'nın kendini farklı biçimlerde bildirmesinden dolayı ortaya çıktığını iddia etmektedir. O, Kur'an'dan örneklerle birlik ve çeşitlilik arasındaki ontolojik bağlantıya dikkat çekerek Tanrı'nın birliği ile peygamberlerin çeşitliliği ve insanlığın ortak kökenliliği ile insan doğasının çeşitliliği ikilemlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır (Hosseini, 2010, 104-105).

S. H. Hüseyin'in bu görüşlerinde, dinlerin "kutsal bir öz" ile birleştirildiği düşünülse de bu ortaklık, dinlerin hepsinin geçerli olduğu kabul edilmeye başlandığı anda, çatışan inançların aynı anda kabul edilmesini gerektirerek mantık dışı kalmaktadır. Tanrı'nın kendini farklı bildirdiği için dinlerin Tanrı kavramlarının farklı olduğunu savunmak çelişkinin varlığına ontolojik bir neden bulma anlamına gelebilir. Çünkü dinlerdeki Tanrı tasavvurları sadece farklılık değil zıtlık da bildirmektedir. Tek bir Tanrı tasavvuru ile politeist bir tasavvur aynı anda kabul edilebilir değildir. Eğer Tanrı kavramlarının farklılığı, Tanrı'nın kendini bildirme biçiminden kaynaklanıyorsa, ya Tanrı çelişkili bir niteliğe sahiptir ki o zaman onun varoluşu mantiken olası olmayacaktır; ya da Tanrı kendini kasten çelişkili biçimde bildirmektedir ki bu da mükemmel Tanrı kavramı ile uyumlu sayılmayacaktır. Sonuçta bütün dinlerin Tanrı tasavvurlarının uygun ve geçerli olduğu kolay kabul edilebilir değildir.

Ward farklı dinî geleneklerin ve inançların eşit derecede doğru olduğunu düşünmek için yeterli gerekçe olmadığını ancak Yüce Gerçeklik ile ilgili inançların birbirini dışlayan inançlar da olmadıklarını düşünmektedir. Ona göre bu doğrular, betimleyici değil sembolik olduklarından dolayı basit şekilde birbirini dışlayan inançlar gibi değildirler ve daha ince bir yaklaşım gerektirirler (Ward, 1994, 310). Ward nihai Gerçeklik hakkındaki her açıklamayı 'aslî (otantik) bildirim' saymamaktadır. Ona göre, aslî bildirimler Gerçeklik'in ne olduğuna dair

daha yeterli betimlemeler verir. Ward, nihai Gerçek ile ilgili onu “kör, amaçsız bir enerji kaynağı” biçiminde anlatan varsayımsal bir bildirim, yetersiz bir kavrayış sunduğu için, aslı olmaktan uzak görmektedir. O, Gerçek’in “kör, amaçsız bir enerji kaynağı” olarak betimlenmesinin, Gerçek’in “bir kişi” olarak betimlenmesinden daha az aslî olduğunu ve Gerçek’in “bir kişi” olarak betimlenmesinin de “sınırsız mükemmel bir varlık” olarak betimlenmesinden daha az aslî olduğunu söylemektedir (Ward, 1994, 311).

Ward’ın Gerçek’e dair inançların hem birbirini dışladıklarını kabul etmeyerek hem de onların hepsinin asli olmadıklarını onaylayarak bağdaşmayan iki görüş bildirdiği düşünülebilir. Ancak Ward’ın buradaki yaklaşımı, dinî ifadelerin kolaylıkla literal anlamda alınamayacağına bağlı bir düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle dinî ifadelerin sembolik özellikli olmalarının hesaba katılması gerekli görülmektedir. Ward’a göre dinî ifadelerin sembolik anlamlı olarak alınması onları çelişik olma durumundan kurtarabilir ama yine de onlardan bazıları, diğerlerine göre daha tercih edilesidir. Fakat diğer açıdan da Tanrı’yı “kör, amaçsız, enerji kaynağı” olarak betimleyen sözde bir dinî ifade, kolaylıkla literal anlamda alınıp reddedilebilmektedir. Ward’ın bu yaklaşımındaki sorunsal nokta, dinî ifadeler arasında literal anlamlı olanlarla sembolik anlamlı olanların nasıl belirleneceği ile ilgilidir. Gerçek hakkında konuşulurken hangi ifadelerin literal anlamda alınacağı nasıl belirlenebilir?

Ward, literal anlamda alınması gereken ifadelerin, “tüm teistik metaforların kendisine uygulanması amaçlanan nesneyi tanımlamak için zorunlu” olan nitelikler olduğunu açıklamaktadır. Yani bahsedilen literal ifadeler, metaforik, sembolik anlamların uygulanacağı nesneyi tanımlayacak olan nitelikleri açığa çıkarmalıdır. Ward, Tanrı hakkında uygun şekilde konuşulacaksa, “Tanrı’nın yüce değere, bilgeliğe, güce sahip bir gerçeklik” olduğunun söylenmesini zorunlu bulmaktadır. Ward’ın, Tanrı’yı literal anlamda tanımlamak için gerekli ve doğru olarak kabul ettiği bu nitelikleri, Tanrı’nın “yaratılmış evrenle ilişkisi”ne göre düşündüğü söylenebilir. Kendi ifadesiyle “yaratılmış evrenle ilişkisinde, onun hakkında doğru olan hâlâ birçok literal ifade vardır.” (Ward, 1996, 150-154). Sonuçta Ward’a göre, Gerçeklik hakkında bazı nitelikler aracılığıyla literal olarak konuşulabilir. Tanrı’nın yüce değere, bilgeliğe, güce sahip bir varlık olarak tanımlanması, bu tanımlama ile çelişen ifadelerin reddedilebileceği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Ward, Tanrı’yı bilgeliğe sahip olmayan bir varlık olarak yani kendi ifadesiyle “kör, amaçsız bir enerji kaynağı” olarak tasavvur etmeyi, Tanrı hakkında doğru bir bildirim saymamaktadır.

Ward, aslında birçok geleneklerden en üst manevi yazarların açıkça Tanrı’nın kavranamayacağını söylediklerini ve bunun, Tanrı hakkında birçok doğru şeyin

söylenbilmesine rağmen çoğu şeyin yetersiz şekilde söylenbildiğini ve birçok şeyin de söylenemeyeceğini ifade ettiğini aktarır (Ward, 2018, 157). Bunun üzerine Ward ortaya bir zorunlu durumun çıktığından bahseder. O da insanların, nihai Gerçeklik ile kurdukları yaşam-dönüştürücü ilişkilerde, resmettikleri farklı gelenekleri anlamaktır (Ward, 2018, 158). Farklı dinî geleneklerin eş değer geçerli olmadığı Ward tarafından kabul edilmektedir.

Farklı gelenekleri anlama çabasında Ward'ın dinlerin hem Gerçek'e daha uygun hem de hatalı öğretiler barındırdıklarını düşündüğü görülmektedir. Dinî geleneklerde nasıl hatalar bulunabilmektedir? Bu hataların nedeni nedir? Sıradaki başlık bu soruları konu edinmektedir. Hemen ardındaki başlıkta ise Ward'a göre, dinler arasında çakışmaların gözlenebildiği ile ilgili düşünceleri incelenmektedir. Bahsedilen iki başlığın konularının işaret ettiği gibi, kişi, dinlere iki farklı bakış açısından bakabilir. Bunlardan biri kendi dininden doğru, diğer dinlerdeki "yanlış"lara baktığı ve onları doğruluktan tamamen ayrılmış olarak gördüğü açı olabilir. Diğeri ise kişinin kendi dini ile diğer dinlerdeki ortak noktalara bakıp diğer dinlerde de doğruluklar olduğunu kabul ettiği bir bakış açısı olabilir.

3.2.3. Dinlerde Yanlış Öğretilerin Olanığı

Dinî bir inanç yanlış olabilir mi? Yanlış bir dinî inancın kaynağı nedir? Yanlış bir dinî inanç nasıl tespit edilebilir? Böyle bir inancın tespiti, o dinin güvenilirliğini ortadan kaldırır mı?

Ward, Tanrı'nın sadece Hıristiyan toplumda değil bütün geleneklerde, farklı yollarda, İlâhî doğayı ve amacı bildirmek için eylemde bulunduğunu kabul etmektedir. Ona göre, bu dinî çeşitlilik ortamında dindarların unuttuğu bir nokta, kendi inançlarını "çok sınırlı ve yanlış olabilir" bir yoldan anladıklarıdır. Bahsedilen unutma durumu, "hırs, nefret, bilgisizlik" nedeniyledir. Ward, hırs ile hareket ettiğinde, kişinin kendi dinini "yanılmaz şekilde doğru" olarak görmeye ve diğerleri ile alay etmeye veya onları bastırmaya eğilimli olduğunu; nefretin kişiyi, diğer inançlardan insanları "kâfir veya putperest" olarak görmeye yönlendirdiğini; bilgisizliğin ise "diğerlerinin inançlarını uygun şekilde anlamasak bile" bizi, o inançları reddetmeye götürdüğünü iddia etmektedir. Ward, diğer dinlere karşı sergilenen bu tutumların, bir açıdan, dinin insan doğası ile bir arada bulunmasından kaynaklandığını düşünmektedir (Ward, 2002, 142). Ward, Tanrı'nın bütün toplumlarla iletişim kurduğunu düşünerek bir din taraftarının kendi inançlarını hatasız görürken diğer dinî inançların yanlış olduğunu varsaymasını nesnel bir tavır

olarak değil olumsuz kişilik özelliklerinden kaynaklı bir tutum olarak değerlendirmektedir. Bir din mensubu kendi inancının hatalı olduğunu neden düşünmelidir?

Çatışan dinî inançların varlığı onların hepsinin doğru olmadığı anlamına gelebilmektedir. Bir din müntesibi, belirli bir konuda çatışan dinî inançlar arasında, kendi inancının doğru diğer inançların yanlış olduğunu hangi gerekçeyle iddia edebilir? Ward'a göre bu iddia, a priori bir nedene bağlıdır ve farklı din taraftarları, bu a priori nedene göre kendi dinî inançlarının hatasız (inerrant) olduğunu düşünmektedir. İnananlar, "öyle olması gerektiğini" düşünerek vahyin yanılmaz olduğunu kabul ederler. Ward, bu a priori kabulün "gözlenen gerçekler karşısında" geçersiz olduğunu savunmaktadır. Çünkü vahyin yanılmazlığı iddiası, Tanrı'nın yanılmaz bir vahiy göndermesi gerektiği ile ilgili insanın beklentisinden kaynaklanmaktadır ve bu beklenti, Ward'a göre, İncil'deki yanlışların tespiti ile boşa çıkarılır. Ward, inancı akıldan üstün görenlerin bile vahyin yanılmazlığını, rasyonel görüş üzerine temellendirdiklerini söylemektedir. Ward'a göre bu görüş, onların, Tanrı'nın kendilerine yanılmaz bir metin vermesi gerektiğini düşündükleri için, Tanrı'nın yanılmaz bir metin verdiğini düşünmeleriyle ilgilidir. Bu düşüncedeki döngüsellik açıktır. Ward'ın ifadesiyle "İncil'in yanılmaz olduğuna inanıyorum, çünkü İncil'de böyle söylüyor ve ben İncil'de söylenene inanıyorum, çünkü İncil yanılmazdır." (Ward, 1991, 16). Ward, İncil'e yanılmazlık niteliğinin insan akli tarafından verildiğini iddia etmektedir. Ancak İncil'in yanılmazlığının kaynağının akıl olduğu unutulur (Ward, 1991, 15-16).

Aklın, vahyin yanılmaz olduğuna inanması ile vahyin yanılmaz olduğu arasında uyum var mıdır? Ward'ın düşüncesinde bu soru, vahyin yanılmazlığı inancının sınanması ile yanıtlanabilmektedir.

Ward yanılmaz vahiy iddiası konusunda, "İncil'de oldukça açık şekilde hatalı" olan bir bildiri olup olmadığına bakılmasını gerekli görmektedir. Böyle tek bir hatanın varlığı, yanılmazlık tezini yıkmak için "kilit taşı" olarak görülmektedir. Ward'a göre bu hata, klasik inkarnasyon öğretisidir. İnkarnasyon öğretisinin hatalı olduğu nasıl anlaşılmalıdır? Ward, bu hata ile ilgili, Yeni Ahit boyunca bulunan ama en açık haliyle Matta'da yer alan anlatının yanlışlandığını kanıt olarak göstermektedir. Bahsedilen anlatı, İsa'nın öğrencilerine gelecekte haber vermesiyle ilgilidir. Ward, İsa'nın "bu nesil ortadan kalkmadan" yaşanacak bazı felaketlerle ilgili ön görüşünü anlatmaktadır.⁵³ Ancak gelecekle ilgili bu ön görünüm

⁵³ Matta'daki ilgili anlatıda, İsa Zeytin Dağı'nda otururken öğrencileri yanına gelirler ve İsa'ya, onun "size doğrusunu söyleyeyim, burada taş üstünde taş kalmayacak, hepsi yıkılacak!" sözüne ilişkin, "bu dediklerin ne

gerçekleşmemesinden dolayı Ward'a göre, bu öğreti "açıkça yanlıştır ve İncil'in yanılmazlığı ile ilgili herhangi bir iddianın tamamen temelini yıkar." (Ward, 1991, 16-17). Vahiy olduğu kabul edilen bir metinde bu yanlışığın nasıl ortaya çıktığı sorusu akla gelmektedir. Hz. İsa'nın bir peygamber olarak yanlış bilgi verdiği mi düşünülmelidir? Ward, İncil'deki bu yanlışığın kaynağını doğrudan İsa peygamberin kendisinden yani onun yanlış konuşmasından kaynaklanmadığını; yanlışın, İsa'nın vefatından sonra, onun takipçilerinin kendi yaşadıkları dinî deneyimi yanlış yorumlamalarından kaynaklandığını iddia etmektedir. İlk Hıristiyanların, İsa'nın ölümünden hemen sonra, "yaşadığı sırada ilan ettiği krallığı getirmek için ihtişamlı dönüşünü bekledikleri"nden dolayı, inkarnasyon öğretisini — literal anlamda yanlış bir yorumlama olarak — İncil'e ekledikleri anlatılmaktadır. Ward, bu yanlışığa bağlı olarak dinî deneyimin "yanılabilir ve bağlama bağlı" bir deneyim biçiminde görülmesini daha uygun bulmaktadır. Dinî deneyimler, bu bakış açısı ile, Ward'a göre, gerçeklik açısından tüm güvenilirliklerini yitirmezler. İnkarnasyon inancı ile ilgili bu bakış açısı, Ward'ın ifadesiyle, inkarnasyon inancını "tamamen bir yanılsama olarak göstermez, ama onların dinî deneyimlerinin ve güçlü bir çıkarım ile tüm dinî deneyimlerin, kısmiliğini ve yanılabilirliğini güçlü şekilde düşündürmektedir." (Ward, 1991, 21-22).

Ward'ın bu açıklamaları Hıristiyan vahiy metninin literal anlamda tamamen doğru olmadığını göstermektedir. Bu durum, Hıristiyan vahyin diğer vahiy metinleri üzerinde kural koyucu bir yetkisinin olamayacağını kabul etmeyi gerektirdiği için dinî çoğulcu bir tavrın temelini oluşturabilir. Fakat Hıristiyan vahyi dışında diğer dinlerdeki vahiylerde yanılmaz biçimde inanç öğretilerinin içerildiği düşünülemez mi? Kur'an dışındaki diğer vahiylerin insanlar tarafından değiştirildiği, bozulduğu, tahrif edildiği ile ilgili genel İslâmî inanç (Aslan, 2000, 23), Ward'ın İncil'deki yanlışığın açıklayan düşüncesi tarafından kısmen doğrulanmış olmaktadır. İslâm düşüncesindeki diğer vahiylerin tahrif edilmiş olup sadece Kur'an'ın doğruları içerdiği ile ilgili iddia Ward tarafından nasıl değerlendirilmektedir?

Ward, her millete peygamber ve vahiy gönderildiğini bildiren İslâm inancında, çatışan vahiylerle ilgili sorunun, önceki kitapların bozulduğunun söylenmesiyle çözüldüğünü aktarmaktadır. Ward'a göre, bu çözüm Kur'an vahyinin bozulmamış olma olasılığını arttırmaz. Ona göre "eğer saf olduğunu iddia eden yüzlerce gelenek, aslında, insani karşılık vermenin ve

zaman olacak, senin gelişini ve çağın bitimini gösteren belirti ne olacak?" diye sorarlar. İsa, yaşanacak savaşların, depremlerin, hatta ortaya çıkan sahte mesihlerin ve sahte peygamberlerin Mesih'in gelişinin belirtileri olacağını haber verir. Bunların sonunda da İsa, "Güneş karacak, Ay ışık vermez olacak, Yıldızlar gökten düşecek, Göksel güçler sarsılacak" demektedir. İsa, "Size doğrusunu söyleyeyim, bütün bunlar olmadan bu kuşak ortadan kalkmayacak" sözüyle, olacak olanların yakınlığını duyurmaktadır. Bkz. (Mat. 24: 1-34).

kabul etmenin kültürel yoldan türetilen şekillerinden etkilenmiş olarak görülürse, o ne olursa olsun, kişinin kendi geleneğinin de aynı şekilde etkilenmiş olma olasılığı oldukça yüksek olacaktır.” (Ward, 1994, 187). Ward, kendinden başka diğer vahiylerin bozulduğunu iddia eden bir dinî sistemin, kendisine ait vahyin de bozulmuş olduğunu düşünmesini daha uygun bulmaktadır. Bu düşüncenin a priori bir kabul olduğu söylenebilir. A priori bir inancın, Ward’ın ifadesiyle, “gözlenen gerçekler karşısında” dirençsiz olduğu düşünüldüğünde bu inancın aleyhine herhangi bir gerçeğin olup olmadığı sorulmalıdır. Böyle bir gerçeğin tespit edilmediği yerde, vahyin bozulduğuna dair apriori inancı kabul etmenin güvenilirliği açık olmayacaktır. Sonuçta dinî bir vahyin yanılmazlığı iddiasının tutarlı olup olmadığı kısmen sınanabilir. Bu açıdan A. Aslan’ın kurtuluş açısından dinî çoğulcu yaklaşımını üzerine kurduğu argümanın ikna edici olmadığı düşünülebilir.

Aslan, Kur’an’dan haberdar olmayanların, kendi “dinlerinin muharref olduğunu bildirecek başka deliller”e sahip olmadıklarını; bu yüzden kişilerin kendi dinlerinin bozulmuş olduklarını anlayamayacaklarını; diğer dinden insanların, Müslümanların sahip oldukları “gerekçe ve dayanaklar”a sahip olmadıkları için kendi dinlerindeki hataları bilemeyeceklerini savunmaktadır. Aslan’a göre, Hıristiyanlar “kendi dini anlayış ve tecrübelerine dayanarak tevhidin esas ve üçlemin bir yanığı olduğunu” tespit edemezler. Sonuç olarak Aslan, diğer dinden insanların doğruyu fark edemeyecekleri bir ortamda olduklarından dolayı mazur görülebileceklerini ve kurtuluşa erişebileceklerini savunmaktadır (Aslan, 2000, 23-24). Ancak Ward’ın İncil’de anlatılan geleceğe dair ön görünümün yanığı olduğundan hareketle İnkarnasyon inancının literal anlamda doğru olmadığını fark etmesi, Aslan’ın iddiası ile uyumlu görünmemektedir. Aslan’ın bakış açısından bakıldığında, inanç karşısında kişinin düşünme ve yargılama yetilerinin işlevsiz olduğu bir resimle karşılaşılabilir. Ancak dinî inançların rasyonel ve ahlaki ölçütler ile değerlendirilmesi, akli daha tutarlı bir inanca yönlendirebilir.

Dinî bir inancın literal anlamda yanlış olduğunu düşünmek o inançla ilgili nasıl bir yaklaşım gerektirmektedir? Ward’a göre bu şekilde literal doğruluğu olmayan inançlar, mitolojik olarak yorumlanmalıdır. Ward, mitolojik yorumlamanın nedenin “bazı öznel kaprislere veya İncil karşıtı önyargılara” bağlı olmadığına; keşfedilen hatadan dolayı, kutsal metindeki tüm anlatıyı “eleştirel inceleme ve tartışma konusu” yapma gereğine ve keşfedilen hatadan dolayı tekrar “kişisel deneyimin ve yorumun öznelliğinden bağımsız olan saf, nesnel doğruluğa” dönülemeyeceğine dikkat çekmektedir (Ward, 1991, 23). Kutsal metindeki yanlış olan anlatılarda, Ward, literal anlamdan vazgeçilmesi ve manevi anlama odaklanması yolunu benimsemektedir. Kutsal metinlerde keşfedilen manevi anlamlar, güncel dünya görüşünün,

evren anlayışının içine yerleştirilebilir. Ward'a göre bilimsel veriler değiştikçe keşfedilen manevi doğruların içine yerleştirildikleri dünya görüşü veya bağlam değişebilir (Ward, 2002, 147). Literal anlamda yanlış olduğu anlaşılan dinî anlatıların kabul edilmeye devam edilmesi ve dinî inanç konularının arasından çıkarılmaması, Ward tarafından, bu anlatıların “kendi açısından manevi değere sahip” oldukları, “ilahî varlığa dair bir kavrayış” sundukları, “ilahî varlıkla yeni bir ilişkiyi” destekledikleri nedenlerine bağlanmaktadır (Ward, 1991, 24). Ward'ın ifade ettiği şekilde dinlerde yanlış inançların yanında manevi değerlerin olduğu düşünüldüğünde bu durumda neden bir dinin bütünüyle terk edilemeyeceği anlaşılabilir. Hick'e göre de Hıristiyan dinindeki inkarnasyon, kefarete öğretileri literal anlamda doğru olmadıkları halde bu öğretiler “Gerçekliğe yönelik bizde uygun bir tutumun uyanmasına sebebiyet vermesi anlamında mitolojik olarak doğrudur.” (Hick, 2012, 148-149).

Ward'a göre, Hıristiyan vahyine eklenen yanlış öğreti, Hz. İsa'ya inanan kişilerin deneyimlerinden, daha doğrusu deneyimlerini yanlış yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda o bütün dinî deneyimlerin benzer bir durumla sonuçlanabileceğini varsaymaktadır. Peygamberlerin vahiy deneyimleri de hatalardan korunaklı sayılmamaktadır. Bu durum Ward'ın vahiy anlayışı ile ilişkilidir. Nitekim ona göre, “eşsiz şekilde doğru ve son” olan vahiy görüşü terk edilir ve “Muhammed, Gautama, İsa, Musa ve diğerleri, kendi mevcut dinî geleneklerinin birçok yapıları ile ilgili itirazcı oldukları kadar yaratıcı şekilde yeniden biçimlendirici olarak görülürler.” (Ward, 2019, 154). Bu görüşün işaret ettiği sınır, dinî deneyimin doğası hakkındaki kavrayışımızın sınırınıdır. Bundan sonra gerekli olan, İkbâl'in de dikkat çektiği gibi “bu olağan üstü tecrübenin nitelik ve önemini araştırmak için etkili bir metod bulmaktır.” (İkbâl, 2017, 225).

Ward, aktif vahiy yaklaşımıyla vahiylerin insan etkisinden bağımsız olmadığını savunmaktadır. Arkoun kutsal metinlerin “insan dilinde ifade edilmiş” olduğunu ve “somut tarihsel koşullarda ortadoks kapalı bir yapıda” toplandıklarını açıklamaktadır. Kutsal kitaplarla ilgili ikilemli bir temellendirme durumunun ortaya çıktığı söylenebilir ki bu durum Arkoun'un dinlerin “geleneksel ilahî köken teorisi aracılığıyla ve sosyal, tarihsel bir ürün olarak dinle ilgili modern seküler açıklama aracılığıyla” yeniden düşünülmesi gerektiği (Arkoun, 2003, 29-30) düşüncesinde fark edilebilmektedir. Gerçekçi din yaklaşımlarında vahyin ve dinî deneyimlerin Tanrı kaynaklı olduğu konusunda ortak kabul olduğu dikkate alındığında, vahyi anlama konusunda görüş ayrılıkları vahiy alıcılarının konumlandırılmaya çalışılması sırasında belirebilmektedir. Peygamberlerin aldıkları vahye hata karışması olası mıdır? Ward'ın aktif vahiy görüşünde böyle bir hata olasılığı yadsınmaz. Bu durumda dinlerdeki çatışan doğruluk

iddiaları doğal olarak bulunabilmektedir ve bu çatışkı içinde herhangi birinin asıl doğruyu bildirdiği kolayca tespit edilememektedir. Dolayısıyla o, Hıristiyanlıktaki bazı inanç konularıyla çatışsa da İslâm vahyini de gerçek bir dinin kurucu metni olarak kabul etmektedir.

Ward, “Orta Doğu boyunca Hıristiyanlığın yerini alan ve bugün dünyadaki en hızlı büyüyen din” olarak betimlediği İslâm’ı “ilahî takdir kapsamına almamalı mıyız?” sorusuna “kesinlikle, bazı Hıristiyanların varsaydığı gibi, İslâm’ın tam bir radikal yanılığ olduğu mümkün değildir” yanıtını vermektedir. Ward, İslâm’ı “ahlaki tek-tanrıcılığın (monoteizm) hatırlatıcısı” olarak görmekte ancak İslâm’daki tevhit inancının yanında tarih içinde gelişen “şiddet, hoşgörüsüzlük ve mezhepsel ayrılık” eğiliminin sevgi temelli ilahî doğaya uymadığına işaret etmektedir (Ward, 1991, 109-110). Ward’ın bu görüşlerine bakılarak onun Kur’an’ın tevhit bildirisini odağa aldığı anlaşılabilir. O Kur’an’ın bir “hatırlatma” işlevini yerine getirdiğini kabul etmektedir. Bu açıdan Kur’an’ın M. Aydın’ın nitelediği gibi “tam, mutlak (nihai) ve eşi benzeri olmayan” değil, “evrensel, belirleyici ve gerekli” (Aydın, 2004, 322) bir vahiy olduğu anlamına gelebilir mi? Bunun yanıtı Kur’an’a bütüncül bakma veya bakmama ile ilgili değişebilir. Kur’an önceki vahiylerde iletilen temel inançları bildirme anlamında hatırlatıcıdır. Ancak Kur’an bütününde eşi benzeri olmayan bir vahiydir. Eşsizliğinin açık göstergesi, diğer dinlerin Kutsal Kitaplarındaki bazı inançları yanlışlamasıdır.

Arkoun, Kur’an’da Hz. İbrahim’in Müslüman olarak tanıtıldığı yerde⁵⁴, “teologların ve hukukçuların Kur’an’ı yorumlamaları ile ve Muhammet’in öğretileri ile” tanımlanmış olan İslâm’ın kast edilmediğini; bu bağlamda Müslüman olmanın, “İbrahim’in sözleşmeye veya antlaşmaya uyma davranışı ile sembolleştirilen ideal dinî bir tutumu” ifade ettiğini anlatmaktadır (Arkoun, 2019, 15). M. Ayoub (1935-2021) Kur’an’da “kurumsallaşmış bir din olarak İslâm” ve “gerçek inancın (iman) ve dürüst yaşamın (ihسان) bir çerçevesi olarak islâm” arasında açık bir ayrım yapıldığını bedevîlerin iman etmiş olmadıklarını sadece İslâm’a girmiş olduklarını bildiren 49/14’deki ayete bağlı olarak iddia etmektedir. Ayoub,’e göre İslâm dini “kendinden önce vahyedilen tüm diğer dinler gibi, bu ilksel ve evrensel islâm’ın somut bir açılımı”dır (Ayoub, 2005, 279). İslâm ve islâm arasında yapılan bu ayrım ile M. Aydın, islâm’ın Allah’tan insanoğluna ve insanoğlundan Allah’a doğru iki yönde karşılıklı bir işleyişi belirttiğini; ilk yönün “olumlu veya olumsuz ahlaki emirler”i kapsadığını, ikinci yönün ise “Allah’a inanmayı, O’na teslim olmayı, O’nun emirlerine itaat etmeyi ve O’na karşı minnettar olmayı” gerektirdiğini ifade etmektedir (Aydın, 2001, 302). Sonuç olarak düşünürler tarafından

⁵⁴ Bkz. “İbrahim, ne yahudi ne de hıristiyandı. Fakat o tertemiz bir müslümandı ve müşriklerden de değildi.” (Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî, Âl-i İmran 3/67).

bu gün yaşayan din anlamında kurumsal İslâm ile diğer dinlerin de temeli olarak Allah'ın iradesine bağlı olmayı ifade eden ilksel, evrensel islâm ayrımı yapılmaktadır.

İslâm ve islâm ayrımının Kur'an'da diğer dinlerle ilgili yargıların bildirildiği ayetlerin dikkate alınmasıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu ayetler, Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve salih amel işleyenler için korkunun olmadığını bildiren ayetler (**Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli**, Bakara 2/62 ve el-Mâide 5/69) ve Allah katında dinin İslâm olduğunu, İslâm'dan başka din arayanın Ahirette hüsrana olacağını bildiren ayetlerdir (**Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli**, Âl-i İmran 3/19, 85). Bu ayetler hem dinî çoğulcu yaklaşım için hem de dinî dışlayıcı yaklaşım için kaynak olarak alınabilmektedir. Atay ayetlerin dinî çoğulcu bir yaklaşıma nasıl olanak verdiğini, peygamberin kendi toplumundaki diğer dinden insanlara karşı nasıl davrandığını açıklayarak yani bir anlamda ayetlerin uygulamadaki karşılıklarına da dayanarak anlatmaktadır (Atay, 1999, 223-235).

İslâm ve islâm ayrımı, Kur'an'da hem belirli kurumsal bir dinle ilgili ifadeler hem de — Arkoun'un açıkladığı gibi — bu dinden önceki dinlerin islâm olarak belirtildiği ifadeler dikkate alındığında, gerekli görünebilmektedir. Bu durumda sormak istediğimiz soru, İslâm ve islâm arasındaki ilişkinin ne olduğudur. Bu iki kavram bütün dinlerin ilahî ve geçerli olduklarını ve taraftarlarını kurtuluşa erdirici olduklarını mı temellendirir? Aslında Kur'an'da dinlere karşı çoğulcu bir tavır destekleyen bir yaklaşımın ifadesi olan islâm kavramı, neye inanılacağı konusunda hiçbir belirlenimi olmayan bir kavrama karşılık gelmemektedir. Nitekim Ayoub islâm kavramını “gerçek iman ve dürüst yaşam” ile tanımlayarak kavramın sınırını belirtmiş olmaktadır. Ayoub, Kur'an'da Yahudilerden ve Hıristiyanlardan dinlerinden vazgeçmelerinin istenmediğini ama onların 3/64'te belirtilen “ortak kelime (كَلِمَةٍ سَوَاءٍ)⁵⁵” üzerinde birleşmeye çağrıldıklarını açıklamaktadır (Ayoub, 2005, 280). Bu “ortak kelime”deki “Allah'tan başkasına kulluk etmeme ve O'na ortak koşmama” telkinine bakıldığında burada tevhit inancının vurgulandığı anlaşılabilir. Bu durumda, dinî çoğulcu yaklaşım için destekleyici sayılan 2/62, 5/69 ayetleri ile 3/64 birlikte okunduğunda, İslâm ve islâm arasındaki ilişkinin Nihâî Gerçeklik ile ilgili ortak bir kavrayışa sahip olmakla kurulabileceğini söyleyebiliriz. Bu kavrayış teolojik çerçevede Kur'an'ın tevhit inancına karşılık gelmektedir. Fakat felsefi alanda Kur'an'daki tevhit inancının rasyonel ölçütlere göre daha kabul edilebilir olup olmadığı

⁵⁵ “De ki: ‘Ey kitap ehli, aramızda ortak olan bir kelimeye gelin. Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'tan başka olarak bazımız bazımızı Rabler edinmesin.’” (**Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli**, Âl-i İmran 3/64).

incelenerek bu konuyla ilgili dinler arasındaki inanç farklılıklarının doğruluk durumlarının değerlendirilmesi gerekmektedir.

Dinî çoğulcu yaklaşımdaki Nihaî Gerçeklik kavramı ile Tanrı'nın varlığının gerekçelendirilmesine dair geliştirilen (kozmolojik, teleolojik, ontolojik) "Argümanlar"ın iş birliği içinde bir Tanrı tasavvuru oluşturma durumları, İ. Latif Hacınebioğlu tarafından sorgulanmaktadır. Hacınebioğlu, Tanrı'nın varlığının rasyonel biçimde kabul edildiği yerde, bu "Argümanlar"ın inançlar arasında ortak zemin olabileceğini; "Argümanlar"ın Yahve, Göksel Baba, Allah, Vişnu gibi herhangi bir isimlendirme yapmadığını ancak "Niha'i Varoluş, zamansız, nedensiz, mekânsız, sonsuz, maddesiz, değişmez, mükemmel, mutlak alim, mutlak kadir, kişisel Tanrı ile ilgili eşsiz bir resim" sunduğunu açıklamaktadır. Hacınebioğlu'na göre, "Argümanlar" aracılığıyla üzerinde uzlaşılabilir Tanrı tasavvuru, bütün dinî geleneklerin içinde değil teistik gelenekler kapsamında gerçekleşebilir. (Bkz. Hacınebioğlu, 2006). Tanrı kavramlarının, doğrudan dinî deneyimlerin sonucu olmayıp bu deneyimlerin yorumlanması ile yani belirli zihinsel yapıya bağlı deneyimler olduğunun iddia edildiği yerde, dinî deneyimin sonunda erişilen kavrayışlar üzerinde tekrar düşünmenin ve bu kavrayışlarla ilgili eleştirel değerlendirme yapmanın anlamlı olduğu kabul edilebilir. Bu bağlamda, insanlığın ortak rasyonel yapısına güvenilerek "Argümanlar"a dinî inançların değerlendirilmesinde rol verilebilir. Sonuçta dinlerdeki bütün Tanrı kavramlarının doğru olduğuna ulaşılmasa da birden fazlasının Tanrı'yla ilgili daha doğru anlatımlara sahip olduğuna varılabilir.

Aslında islâm ve İslâm arasında tevhit bağlantısının olduğu açıdan bakıldığında, bu açının dışında kalan dinî inançlarda hataların bulunduğu söylenmesi Ward'ın dinlerde yanlış inançların bulunabileceğinin olası olduğu görüşüyle uyumlu olabilir. Eğer Kur'an'da "ortak kelime" üzerinde birleşime yönlendirme yapılarak Yahudilerden ve Hıristiyanlardan kendi dinlerini bütünüyle bırakmaları istenmediyse, bu ılımlı çoğulcu bir anlayışı da destekleyen bir yaklaşımı örnekleyebilir. Bununla birlikte bu desteklemenin, temeli dinî olacağı için ve de bir dinin Gerçeklik kavrayışına kural-koyucu bir konum verileceği için doğrudan dinî çoğulcu yaklaşımla uyuşmadığı da fark edilebilir. Buna karşın Ward'ın da kabul ettiği gibi bütün dinlerin eş değer olmadığı ve Nihaî Gerçeklik hakkında bazı doğrulara ulaşılacağı düşünülürse, bu doğruların bütün dinlerde aynı şekilde yer almadığı da kabul edilecektir. Dolayısıyla dinî inançların bazıları Gerçeklik'e daha yakın bazıları daha uzak tasavvurlar oluşturabilirler. Kur'an'ın temelde tevhit inancının hatırlatıcısı olarak görülmesi, onun diğer dinleri ortadan kaldırmak için değil diğer dinlerde unutulana tekrar zihinlerde uyandırmak için geldiğine işaret ederek İslâm ve islâm kavramları arasındaki hem ayrılığın hem sürekliliğin

anlaşılabilmesini kolaylaştırabilmektedir. Sonuçta İslâm ve islâm şeklinde yapılan ayrımı, Hick'in geliştirdiği gibi katı çoğulcu bir yaklaşıma uygun olarak yorumlamanın zor olduğunu ama dinlerin doğruluğunun — bütün dinlerin eş değer doğru olmadığı ama her dinde bazı doğruların bulunabildiği, bu nedenle doğrunun en çok bulunduğu dinin en üstün din derecesinde olduğu anlamda — “dereceli” olduğu bir kapsamda düşünmenin olanaklı olduğunu söyleyebiliriz.

Dinler arasındaki inanç farklılıklarının karşılaştırılabilmesi, bu inanç ifadelerini literal anlamda almayı gerektirmektedir. Eğer “ilksel ve evrensel” islâm kavramı, diğer vahiyleri de geçerli din kapsamına almayı sağlayan bir kavram ise o zaman “ortak kelime” literal bir anlama sahip olmalıdır ki “ortak”lığın oluşup oluşmadığı karşılaştırılarak anlaşılabilir. Yani tevhit inancının içeriği ile üçlem inancının içeriği karşılaştırılabilir. Fakat Ward, üçlem inancının metaforik bir anlama sahip olduğunu iddia etmektedir. O, Kur'an'ın “üç demeyin” ayetinden (en-Nisâ 4/171) hareketle, Müslümanların, “ilahî varlıkta üç kişisel irade olduğu” şeklindeki Hıristiyan görüşü reddedeceklerini; yine Kur'an'ın “Allah çocuk edinmedi” ayeti (el-İsrâ 17/111) gereği Müslümanların İsa hakkındaki “Tanrı'nın oğlu” betimini reddedeceklerini kabul etmektedir. İki taraf arasındaki karşıtlığın çözümü için, Ward, üçlem öğretisinin “Tanrı'nın tek zihin ve irade” olsa da Hıristiyanlar tarafından bu tek Tanrı'nın üç durumu (modes) olduğu şeklinde yorumlanabileceğini; “Tanrı'nın oğlu” ifadesinin de “Tanrı'nın ilahî iradesini özel bir yolda ifade etmek için seçtiği bir insan”a gönderme yapacak şekilde metaforik olarak anlaşılabilirliğini açıklamaktadır (Ward, 2019, 151-152). Aslında Ward'ın metaforik anlamda aldığı İslâm anlayışına zıt olan iki Hıristiyan öğretinin yeniden yorumlanmalarında, Hz. İsa'nın insan olduğunu ve Tanrı'nın tek varlık olduğunu düşünmeye eğilim olduğu anlaşılmaktadır. Bu konularla ilgili olarak Ward'ın bütün dinî inançları eş değer görmeyen ve bazı inançların diğerlerinden daha doğru olduğunu iddia eden bakış açısına göre, İslâm'ın bildirdiği Tanrı ve peygamber kavramlarının rasyonel olarak daha kabul edilebilir olduğu söylenebilir.

Sonuçta Ward, bütün dinlerin bütünüyle doğru inançlara sahip olduğunu kabul etmemektedir. Dinlerdeki yanlış inançların nedenleri, ona göre, doğrudan vahiy alan peygamberlerin sınırlı dünyasal durumlarından ve Tanrı'nın insan özgürlüğünü kısıtlayıcı müdahalede bulunmayı tercih etmemesinden kaynaklanmaktadır. Ward, dinlerde doğru inançların olduğunu da yadsımamaktadır. Bu doğrular her dinde eşit şekilde bulunur mu? Yoksa din taraftarları birbirlerinden farklı dinî doğruları öğrenebilir mi?

3.2.4. Çakışan Manevi Alan ve Dinler-Arası Tamamlayıcılık

Dinlerle ilgili yaklaşım, zamanın dışında, dolayısıyla belirli bir tarihe ve o tarihteki şartlara bağlı kalmaksızın bir bakış açısını mı gerektirir? Dinlerin “gelecekleri”, insanlığın geleceği gibi, olasılıklar içinde duran bir belirsizlik taşır mı?

Bu tür soruların dinlere bir bakış-açısı meselesi olduğu düşünülebilir. Bu bakış-açıları temelde iki yönlü görünmektedir. Bir bakış açısınca, dinlerin, olduğu gibi kalan, değişmeyen, dış etkilere kapalı sayılan bir yapıda görüldüğü söylenebilirken diğer bakış açısınca da dinlerin, değişken, zamana ve kültüre göre biçimlenen, diğer dinlerle ‘etkileşime girebilen’⁵⁶ (Gölcük - Toprak, 2012, 32) bir yapıda oldukları düşünülebilir. Bu bakış açıları, Peter L. Berger’in (1929-2017) “dini tekelleri... olduğu gibi kabul edilebilir olmaktan çıkarma” yaklaşımından bahsettiği yerde ve dinlere bağlanmanın “bir gönül işi” sayıldığı “ve dolayısıyla tanımı gereği değişmez bir şey” olmadığından bahsettiği yerde (Berger, 1993, 201); Adil Çiftçi’nin (1963-), geleneksel kelam ilmi yerine, yani orada var olan, donuk bir kelâmî dünya yerine, onu, “kurmaca” olarak yani zihinsel faaliyetle yapılan bir kurum olarak anlamayı önerdiği yerde (Çiftçi, 2015, 160) fark edilebilir.

Yirmi birinci yüzyılın dünya görüşü, dinlerin birbirine karşı nasıl bir bakış açısı önermektedir? Ward’ın düşüncesinde bu soru, büyük geleneklerin uyumlu olan yönlerini aramanın daha uygun olabileceğini söylemekle yanıtlanabilmektedir. Ward’ın verdiği örneğe göre, “çoğunlukla Sami geleneği işaret eden üzücü hoşgörüsüzlük ve şiddet, bütün varlıklara merhamet ve zihin sükuneti üzerine Asya’ya özgü vurgu ile hafifletilebilir.” Dolayısıyla üçüncü bin yılda, Ward, “çeşitli dinî gelenekleri olumlu ve karşılıklı ve zenginleştirici bir ilişkiye getirmek için birçok olasılık” olduğunu söylemektedir (Ward, 2002, 155-156).

Dinî çeşitlilik problemi karşısında çağdaş İslâmî söylemin iki akım tarafından yönlendirildiği tespit edilmektedir. Bunlardan biri “dinî benzerliklere öncelik verme” iken diğeri “dinî benzerlikleri ve farklılıkları eş zamanlı olarak açıklama girişimi”dir (Lampsey, 2014, 49). Dinlerin benzerliklerine odaklanmak veya benzerlikleri önceliklendirmek hatalı bir yönelim midir? Ya da dinî benzerlikleri tablonun vurgulu parçası olarak resmetmenin gereği ve amacı nedir? Bu sorulara Ward’ın verdiği yanıt, ikna edicidir. Bu yanıt, “doğruluğun birliği”nin

⁵⁶ Müslümanların, birlikte yaşadıkları gayr-i müslimler ile fikir ve görüş alışverişi yaptıkları ve aralarında “karşılıklı etkileşim”nin yaşandığı ifade edilmektedir. Bu etkileşimde, Müslümanların, yeni teolojik konuları tartışmaya açtıkları anlaşılmaktadır. Yeni sorular, “Müslümanların daha önce hiç akıllarına gelmeyen, gelse bile söylemeye cesaret edemeyecekleri” konular olarak tarif edilmektedir (Gölcük - Toprak, 2012, 32).

kabulü üzerinde temellenir. Dinî inançların giderek ayrıştığı ve farklılaştığı yerde, bu inançlarla ilgili “hemen hemen herkes yanılıyor olmalıdır.” (Ward, 1988, 326). Böyle bir yanılmanın ortaya çıkacağı iddiası, farklı dinî inançların benzer biçimde gerekçelendirilebilmelerine bağlı anlaşılabilir. Oysa benzer inançların farklı dinlerde olduğunun tespit edilmesi, o inancın doğru olmasının olasılığını arttırdığı düşünülebilmektedir.

İslâm dini açısından dinler arasında benzerliğin olduğu düşüncesi, Ayoub tarafından, Kur’an temelinde açıklanmaktadır. Ayoub dinler arasındaki benzerliğin varlığını, Allah’ın her topluma peygamber ve vahiy gönderdiği inancına bağlı olarak onaylamaktadır. Ayoub, Kur’an’da adı geçen peygamberlerden başka — geleneksel görüşe göre sayısı 124.000 olan — peygamberlerin olduğunu kabul ederek bu peygamberleri Sami dinlerin dışındaki dinlerle ilişkilendirmektedir (Ayoub, 2005, 275). Ayoub’un bu yaklaşımı, dinler arasındaki benzerliklerden bahsetmeden önce, dinlerin gerçeklik temelini kurmayla ilgilidir. Onun temellendirmesi Kur’an’ın doğruluğuna dair güveni ön gerektirmektedir. Bu temel üzerine, yani Allah’ın diğer toplumlara da peygamberler gönderdiği inancı ile diğer dinlerin Hick’in ifadesiyle, “dini bir yorumu” yapılmaktadır.

Dinler arasındaki benzerliklerin vurgulanması, D. Hume’un (1711-1776) “ilkeden kaynaklı fraksiyonlar” olarak adlandırdığı yıkıcı ayrışma türünü engelleyebilir. Hume’un “bir yolda, birisi doğuya diğeri batıya giden iki kişi, eğer yol yeterince genişse kolaylıkla geçer. Fakat zıt dini ilkelere sahip iki kişi, nefret uyandırmadan bu kadar kolay geçemez” ifadesinden, dinî hoşgörüsüzlük ile dinî inanç farklılıkları arasında bir bağlantının kurulduğu fark edilebilir (Hume, 2016, 80-81). Hume’un bakış açısından hareketle, “karşıt Üçlem (teslis) teorileri”ne değinilerek “ilkeden kaynaklı hizipler”in varlığının “ılımlılığa değil aşırılığa” neden olduğu ifade edilmektedir (Garver, 1990, 390). Dinlerin “ilkeden kaynaklı” ayrılıklarını, dinler arasındaki çatışmaların etkin nedeni sayan Hume’un iddiası ile dinî çoğulcu görüşün uzlaşısı içinde olduğu söylenebilir. Hans Küng’ün (1928-2021) ve S. H. Nasr’ın, Hıristiyanlık ile İslâm arasında “ortak unsurlar”ın olduğundan bahsetmeleri⁵⁷, “ilkeden kaynaklı” ayrılığın gücünü zayıflatan bir hareket olarak görülebilir. İlkeden kaynaklı ayrışmaların hazırladığı yıkıcı ortama

⁵⁷ Nasr, Hıristiyanlık ve İslâm arasındaki Küng’ün belirlediği “dört temel nokta”yı açıklamaktadır. Bunlardan ilki, Hıristiyanlık ve İslâm’ın tek Tanrı ideasını paylaşmalarıdır. İkincisi, Hıristiyanların ve Müslümanların Tanrı’ya, tarihsel tanrı olarak inandıklarıdır ki Nasr bu iddiayı Müslümanlar adına reddeder. Buna karşın o, İslâm inancında Tanrı’nın değişmez olduğuna, tarihin içinde bedenleşmediğine, tarihte yaşananların O’nun doğasını etkilemediğine inanıldığını söylemektedir. Üçüncü nokta, her iki dinde de Tanrı’nın dua edilen varlık olmasıdır. Dördüncü nokta ise her iki dinde de Tanrı’nın merhametli olduğunun kabul edilmesidir. Bkz. (Nasr, 1987, 102-103).

karşı, Kur'an'da keşfedilen “çeşitlilik içinde birlik” diyalektiği⁵⁸, hoşgörü temelli bir dinî ortamın oluşmasına katkı sağlayabilir. Bu açıdan dinler arasındaki benzerlikleri odağa alarak dinlerin birbirlerine yaklaşmaları, dinler arasında keskin karşıtlıklar olduğuna dair katı dışlayıcı tutumların değişmesi için bir gereklilik olabilmektedir. İslâm içinde bu yaklaşımın olanağı “çeşitlilik içinde birlik” argümanı ile bulunabilmektedir. Fakat dinler arasındaki farklılıkların indirgemeci bir biçimde birbirine benzetildiği bir yaklaşım, dinler arasında kurulacak bağın gerçekçiliğini kuşkulu hâle getirebilir. Ward'ın karşılaştırmalı teoloji çalışmalarında, dinler arasında benzerliklerin tespitleri sunulmaktadır. Ward, kendi monoteist inancı dışındaki dinî inançlar ile kendi inanç geleneği arasında da benzerlik kurabilmekte midir? Bu soruda, dinî benzerliklerin dinî çoğulcu bir yaklaşım için destekleyici olabilecek biçimde bütün dünya dinleri arasında olup olmadığını sormaya dair bir yön vardır.

Ward hem Sami gelenekte hem Hindu geleneğinde dinî inanç içinde nihaî bir birlik bulmak gibi ortak bir yönelimin olduğunu keşfeder. Buna göre, Hint geleneğindeki birlik doğa/doğa-üstü arasında birliği getirirken Sami gelenekte birlik, evrenin ötesindeki bir güçte bulunur (Ward, 1994, 106). Ward'ın bu iki birlik yaklaşımını ortaya çıkaran iki büyük gelenekte, tüm dinleri kapsayabilecek bir öz yakaladığı düşünülebilir. Ona göre, insanlık tarihinde dinî düşünce gelişmeye başladığı andan beri, bu düşünce iki temel yönde belirginlik göstermiştir. Yani dinî düşünce iki farklı biçimde ifade edilmiştir. Bunlardan biri “meditasyon yoluyla içsel aydınlanma” diğeri “ibadet yoluyla müşfik itaat” olarak betimlenir. Ward, bu iki dinî tavrı, iki büyük dinî akımın işareti olarak yorumlar. Ona göre, bu iki büyük dinî akım, aynı düşünceyi odakta tutarlar. İki akım da aynı fikir üzerine, yani “bir nihaî gerçekliğin doğasının insanlık tarihi içinde aktif bir bildirimi”nin ortaya çıktığı kabulü üzerine, kuruludur. Ward'a göre bu ortak düşünceye, tüm dinlerde ve hatta modern dünyanın bazı ilkel dinlerinde de rastlanabilir (Ward, 1994, 107). Ward'ın bakış açısında, iki gelenek (Sami ve Hindu) arasındaki inanç farkları göz ardı mı edilmektedir?

⁵⁸ Ayoub'a göre, “Çeşitlilik içinde birlik” ifadesindeki “birlik”, Allah'tan başka tanrı olmadığı anlamına gelen tevhit inancına; “çeşitlilik” ise coğrafyanın, dilin, “insan medeniyetinin zengin çeşitliliğinin” sonucu olarak görünen duruma karşılık gelmektedir. Ayoub, Kur'an'ın Müslüman, Müslüman-olmayan bütün herkese “farklılık iyidir ama çatışma kötüdür” bildirimini yaptığını söylemektedir. (Ayoub, 2005, 274). İslâm'da monoteistlerin “Bir Rab'be (One Lord)” inandıkları ve insanlığın farklılıklarının zenginlik ve etkileşim için teşvik oluşturduğu, Kur'an'a bağlı olarak açıklanabilmektedir. Bkz. (Osman, 1998, 353-354). Tevhit veya Bir Rab'be inancın ortak ilke olarak kabul edildiği dinler arasında, ayrışmanın hafifleyebileceği düşünülebilir. Ancak bu yaklaşım, yalnız monoteist dinleri kapsadığı, bütün dinlerle ilgili olmadığı için tam bir dinî çoğulculuğa karşılık gelmez. Bu durumla ilgili bazı düşünürler tarafından Ehl-i Kitap kavramının kapsamının daha geniş alınabildiği görülmektedir. Bu genişletme, toplumsal uygulamalarda, diğer dinlere de Ehli Kitap'a tanınan hakların tanınmasından doğru çıkarım yapılarak olası görülmektedir. Bkz. (Atay, 1999, 234-235).

Ward, kişisel bir Tanrı inancı ile ikili-olmayan gerçeklik inancı arasındaki farkın açık olduğunu; bu iki inancın birlikte doğru olmadığını ve onların birbirini dışladığını düşünmekle birlikte din konusunun karmaşık yapısını da dikkate almaktadır. Bu iki inanç paradigması hakkındaki yorumların çeşitli olduğunu, kişisel Tanrı'ya inanmanın ne anlama geldiğini tarif ederken ortaya çıkan belirsizliği hatırlatarak açıklamaktadır. Onun anlatımıyla “kişisel Tanrı ile ilişki tıpkı bir diğer insanla ilişki gibi midir? Yoksa o ibadette ve duada, tanımlanamayan bir deneyimin niteliği ile ilgili şeyleri, çok yetersiz olarak kavramayı denemek için bir analogi midir?” (Ward, 1991, 199).

Ward'ın ifade ettiğinin aksine, inançlar arasındaki zıtlıklar, açık ve kolay bir biçimde ortaya çıkarılabilir değil midir? Bir Müslüman, tevhit inancına ters olduğu için Hıristiyanlığın üçlem inancına karşı çıkamaz mı? Müslüman için bu zıtlık karşı çıkmak için yeterince açık görünebilmektedir. Hıristiyan için durum öyle midir? Leibniz Müslümanların (Mohammedans) Hıristiyanlarla ilgili, “ilahiliği çoğalttıkları”na (multiply the divinity) dair iddialarının ortadan kaldırılmasını asıl mesele sayar. Leibniz, “kötü eğitilmiş Hıristiyanların ve hatta zayıf kavrayışlıların bile”, bir çeşit “üçtanrıçılığa (tritheism)” düşmeyeceklerini ummaktadır (Leibniz, 2016, 340). Öyleyse Leibniz'in ifadesine bakılarak Hıristiyan Tanrı kavramı tevhit inancının kapsamında mı görülmelidir? Aslında böyle bir sonuca varmak da çok mümkün görünmez. Çünkü Leibniz her ne kadar üçtanrı bir Tanrı kavramını reddetse de Kutsal Kitap'ta analogi yoluyla anlatılan İlâhî yapının “engin ve kavranamaz” olduğunu söyleyerek “Tanrı'nın kendisini çoğaltmadan” onda “üç kişiliğin çeşitliliği” ve “iki gerçekleşme”nin (two productions) olduğunu, kabul etmeyi önermektedir (Leibniz, 2016, 341). Sonuçta Leibniz'in görüşleri, hem üçtanrı anlayışını reddederken İslâm'daki yaklaşımla uzlaşmakta hem de İlâhî varlığı üç kişilikli olarak tarif ederken İslâm inancı ile zıt görünmektedir. Ayrıca Leibniz, üçlem inancını analogik olarak yorumlamakta ve bu inanç ifadesine tam literal anlam vermemektedir. Bu durumda Leibniz'in Hıristiyan inancına aykırı bulduğu ve İslâm anlayışında da dışlanan üçtanrı bir Tanrı kavramı, nasıl kolayca iki dinin çatıştığı bir konu hâline gelebilir? Bu durumda üçlem inancını üçtanrı değil tektanrı bir biçimde kavrayan veya yorumlayan Hıristiyan'ın Tanrı kavramının kısmen İslâm'a uygun bir biçim aldığı söylenebilir. Bu açıklamalar ile dikkat çekmek istediğimiz nokta, bir din müntesibinin diğer dinlere karşı epistemolojik bir zeminde dışlayıcı olabilmesi için aşması gereken bazı teolojik sınırların olduğudur. Bahsedilen teolojik sınırlar, kişinin içsel inancından kaynaklanmaktadır. Fakat yine de dinlerin tamamen birbirine kapalı alanlar olarak görülmesinin gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Çünkü taraflar, birbirlerinin inançları hakkında konuşabilmektedirler. Nitekim

Ward, inançların bir yönden belirsiz, karmaşık yapılı olduğunu söylerken diğer yandan karşılaştırmalı teoloji çalışması yaparak diğer inançların anlaşılabilirliğini kendi de kabul etmiş olmaktadır.

Tevhit ve ‘üçtanrıcı biçimde yorumlanmayan üçlem inancı’ arasındaki belirsizlik, sınırların dil ile ilgili olanı için örnek olabilmektedir. Dinleri anlama konusunda bu sınırlar fark edildiğinde Ward’ın önerisi daha anlamlı olabilmektedir: “İnancın gerektirdiği yorum incelikleri için daha geniş bir anlayış ile aramayı sürdürmeliyiz; diğerlerinin görüşlerini kalıplaştırmayı ve aşırı basitleştirmeyi bırakmalıyız.” (Ward, 1991, 200). Burada gelinen nokta dinî çoğulculuk mudur? Aslında düşünülen şey, diğer inançların, kişinin kendi inancına görünüşteki haliyle zıt olurken gerçekte yani ona inananların zihinlerindeki haliyle benzer olabileceğinden hareketle dinî dışlayıcı tavrın “tartışılan konuyu bilmeme veya bilmezlikten gelme safkasına” yol açabileceğidir. Yine de son noktada bütün dinî inançların doğru olduğunu kabul etmek gerekmez. Karşıt dinî inançların anlamları, din taraftarları arasında aynı şekilde anlaşıldıktan sonra bu inançlar rasyonel ölçütlerle yargılanabilir. Dolayısıyla bütün büyük dünya dinlerinin eş değer olmamakla birlikte doğruları içerdikleri kabul edilebilir. Bu nedenle diğer dinlerin tamamen yanlış inançlar olduklarını iddia eden bir dışlayıcı tavır, yeterince isabetli görünmemektedir. Ward’ın ifadesiyle, “bir Hıristiyan olmanın bir Hindu olmanın bir Müslüman olmanın birçok yolu var. Hıristiyanlığın bazı türleri, bazı Hindu türlerine çok benzer olabilir ama diğer Hindu türlerinden çok farklı olabilir.” (Ward, 1991, 195). Ward’ın bu yaklaşımı, farklı dinî açıların, doğru dinî inançlar üzerinde bazı noktalarda kesişebileceğini anlatabilmektedir. Bu bağlamda üçlem inancını kabul eden bir Hıristiyan’ın inancının, Tek bir Tanrı’nın olduğunu söylediği yerde doğru olduğu ama Tanrı’nın kendinden iki varlığı daha oluşturduğunu ve bunların da tanrı olduğunu söylediği yerde yanlış olduğu düşünülebilir. Böyle bir inanç biçiminin, Tanrı kavramı hakkında doğru ve hatalı tarafları birlikte gösterdiğini kabul etmekle, bu inancın doğası hakkında bir yargıda bulunmak ayrı konular sayılabilir. Nitekim üçlem inancı “şirk ve vahdaniyetten mürekkep ve çelişen” bir inanç olarak; “şirkin bir tekamülü” olarak da nitelenebilmektedir (Dalkılıç, 2021, 18-19). Ancak dinler arasında ilkesel hizipleşmeyi önlemenin daha anlamlı olduğunu düşünmeye eğilimli bir İslâmî bakış, üçlem inancında kapsanan tektanrıcı yönü, takdir etmekten çekinmeyebilir. Elbette bu tavır, inançlara eleştirel yaklaşımdan kaçınmayı gerektirmez. İlk bakışta, İslâmî tevhit inancının, üçlem inancına kıyasla çelişmezlik ve tutarlılık koşullarını daha net biçimde sağladığı düşünülebilir. Buna ek olarak, bundan sonraki paragrafta açıklandığı gibi, Hıristiyan Tanrı kavramının, İslâm’ın öğrettiği tek Tanrı inancı ile fikir birliği içinde olduğunu temellendirmek adına bir

çaba gösterilmesi, İslâmî Tanrı kavramının aslîliğini ve Tanrı konusunda, dinler arasında temel ilkenin kaynağı olmaya yetkinliğini açığa çıkarabilir.

İnkarnasyon inancı, Hick tarafından mitolojik anlamda (Hick, 2012, 148-149), Ward tarafından da metaforik (Ward, 2019, 151) ve sembolik (Ward, 2002, 213) anlamlarda alınmaktadır. Fakat Kur'an'da Hıristiyanların Tanrı inancı eleştirilirken konu literal anlamda yansıtılmaktadır. Ward Kur'an'ın bu yaklaşımını nasıl değerlendirmektedir?

Ward, Kur'an'dan 9/30'daki ayeti⁵⁹ alıntıyla bu ayetteki kınamanın ne ortadoks Yahudiler ne de ortadoks Hıristiyanlar için geçerli olduğunu, suçlamanın ancak insan varlıkları ile Tanrı'yı karıştıran çok bilgisiz kişilerle ilgili olduğunu söylemektedir (Ward, 1994, 177). Ward, Hıristiyanların bu "karışıklıkla" suçlanamayacaklarını, Kur'an'da 5/17. ayette⁶⁰ bahsedilen kınamanın Hıristiyanların inancıyla örtüşmediğini iddia ederek savunmaktadır. Ward'ın açıklamasına göre, "kısaca, Tanrı, İsa'dır diyen bir Hıristiyan kesinlikle hatalı ve sapkın olacaktır." Ward, "Kur'an'daki önemli doğru" olarak bahsettiği sadece bir Tanrı'nın olduğu ve sadece ona ibadet edildiği inancına bütün ortadoks Hıristiyanlar tarafından kalpten inanıldığını; Hıristiyanların "Tanrı İsa'dır" demediklerini ancak "İsa, Tanrı'dır", daha tam şekilde de "yaratıcı Tanrı ile bir olan Tanrı'nın kelimesi" dediklerini ifade eder. Ward, Kur'an'ın tekrar tekrar Ehl-i Kitap'a Allah'tan dolayı korku olmadığını ve onlara Ahirette bir pay verileceğini bildirmesinden dolayı, Kur'an açısından Hıristiyanların inançlarının şirk sayılmadığını iddia etmektedir. Ward, Kur'an'da Hıristiyanların hem kınandığı hem Ehl-i Kitap sayılarak korkudan uzak tutulduğu ayetlere bakarak "Muhammed Hıristiyanları gerçekten kâfir olarak değil şaşkın olarak görüyor gibiydi" çıkarımını yapmaktadır (Ward, 1994, 177).

Ward'ın Kur'an'ın (9/30'daki) ilgili iddiasına karşı, "ortadoks Yahudilerin ve ortadoks Hıristiyanların" inançlarının bu iddiayı doğrulamadığını söylemesi, anakronik bir bakış açısı olduğu için hatalı görünmektedir. Örneğin nüzul dönemi Medine toplumunda, Uzeyr'in Allah'ın olduğunu söyleyen bir Yahudi kesiminin olduğu, erken dönem tefsircilerinin kabul ettikleri bir olgudur. Ancak günümüzdeki Yahudilerin "Uzeyr Allah'ın oğludur" demedikleri de tespit edilmektedir (Öztürk, 2003). Sonuçta günümüz ortadoks Yahudilerin ve Hıristiyanların inançları, Kur'an'ın nüzul dönemindeki toplumun inancını temsil etmemektedir. Ward'ın bu konuyla ilgili yorumunda tarihsel bağlamı dikkate almadığı görülebilmektedir.

⁵⁹ "Yahudiler: 'Uzeyr Allah'ın oğlu' dediler. Hıristiyanlar da: 'Mesih Allah'ın oğlu' dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri boş sözlerdir. Daha önceden küfredenlerin sözlerine benziyorlardı. Allah onları kahretsin, nasıl da haktan döndürülüyorlar." (Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Tevbe 9/30).

⁶⁰ "Muhakkak ki, 'Allah ancak Meryem oğlu İsa Mesih'tir' diyenler kafir olmuştur." (Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli el-Mâide 5/17).

Ayrıca Ward, Hıristiyan üçlem inancının, İsa'nın yaratıcı Tanrı'dan ayrı bir oğul olarak görülerek politeist bir Tanrı kavrayışını ifade edecek şekilde yorumlandığı Aryanizm'den (Arianism) bahsetmekte ve suçlamanın Aryan Hıristiyanlığına yönelik olmasının olası olduğunu ifade etmektedir (Ward, 1994, 178-179). Sonuçta Kur'an'ın Kitap Ehli'ne yönelik kınamaları, tarihsel açıdan bir gerçekliğe, Kur'an'ın eleştirel iddialarının gerçek muhataplarının varlığına, karşılık gelmektedir.

Ward, Hıristiyan inancına göre, İsa Mesih'e, bir yüce Tanrı ile özdeş olduğu düşünülerek ibadet edildiğini ama bu ibadetin Tanrı'dan başka bir şeye ibadet etmek olmadığını bu durumun da Müslümanlar için “kafa karıştırıcı ve inanılmaz” olarak görünmesinin şaşırtıcı olmadığını açıklamaktadır. Ward'a göre, Müslüman ve Hıristiyan inançları arasındaki en temel farkı, Yaratıcı ve yaratılan arasında bir birliğin olup olamayacağı ile ilgilidir. O, Hıristiyanların da “Tanrı'nın yerine başka birini” koymadıklarını veya onların, Tanrı'ya karşı saygısızlık etmediklerini vurgulamaktadır. Ward, Kur'an'ın suçlamalarının “Zeus veya Jüpiter gibi ilâh sülalesinin çoktanrıci babaları”ni ifade eden Tanrı tasavvurlarına yönelik olduğunu; Hıristiyan durum hakkında dikkatli bir açıklamanın bu kınamadan kurtardığını söylemektedir. Sonunda Ward, bu savunmanın, İslâm ile fikir birliği sağlamayacağını kabul etmekle beraber Hıristiyanlığa dair “putperestlik suçlamasını çürütmede başarılı” olabileceğini düşünmektedir. Müslümanların Hıristiyanlıkla ilgili algılarındaki bu değişim, Ward'a göre “iki büyük dinî gelenek arasında daha büyük saygı için temel kurar.” (Ward, 1994, 179-181).

Dinler arasında benzerlikleri veya uyumu yakalamaya çalışırken Ward'ın dikkate aldığı kaynak “yorum gelenekleri” değil “insan deneyimi”dir. Ward'a göre, “kendi kişiliğimiz ve nesnel çevremiz hakkındaki kuruntulu inançlar”la ilişkili deneyimler elendikten sonra geri kalan deneyimler arasında çok az fark kalmaktadır. Farkın belirginleştiği yer, ona göre, “uyumsuz doğruluk iddiaları”ni gündeme getiren yorum geleneklerine odaklanıldığı yerdir. Çünkü, Tanrı hakkındaki bütün inançlar, tam olarak ifade edilemeyen ve kavrayışımızın yetmediği inançlardır. Dolayısıyla Ward, inançların bu belirsiz veya insanın kavrayışının kapsamından taşan yönüne bakarak bir yandan “mutlak bir doğru ideali”ne inanmayı sürdürürken diğer yandan bu ideali kavramaya çalışan “sınırlı insanî girişimlerin çeşitliliği”ni hoşlukla karşılamayı önermektedir (Ward, 2008a, 178). Ward'ın burada yorum geleneklerini, dinî inançlarla ilgili doğruluk ölçütü olarak görmeye karşı çıkan bir bakış açısı sunduğu anlaşılmaktadır. Onun bu görüşünün bir örneği, kendisinin İbn Teymiyye'nin (1263-1328) Hıristiyanlarla ilgili yorumuna bakarak bu yorumun Kur'an'la bağdaşmayacak derecede hoşgörüsüz olduğunu ifade etmesinde bulunabilir. Ward'a göre hem İslâm'da hem

Hıristiyanlıkta “doğru vahiy kibirli bir şekilde kâfirler tarafından reddediliyor” anlayışından kaynaklanan karşılıklı kınamalar bulunmaktadır (Ward, 1994, 177-178). Farklı dine inanan insanlar arasındaki birbirlerini kınayıcı tavır, Ward’ın düşüncesinde, tam olarak kavranamayan bir ideal hakkındaki net biçimde ifade edilemeyen inançlar ile ilgili yorumlara odaklanmaktan kaynaklanmaktadır. Ward’a göre İbn Teymiyye’nin yorumu karşısında Kur’an öğretileri daha hoşgörülüdür.

Ward, dinler arasında karşılaştırmalı bir çalışma yaptığı *Images of Eternity* kitabının önsözünde, araştırmasının sonunda, dinlerin temelde iki noktada birleştiklerini tespit ettiğini; nihaî gerçeklik hakkında dinlerdeki kavrayışları araştırdığında, bu konuda dinlerde iki-yönlü öğreti olarak var olan ve kendisinin “ikonik vizyon” olarak adlandırdığı bir ortaklık bulunduğunu; dinlerin birleştiği diğer noktanın da “dinî yaşam biçimi” olduğunu açıklamaktadır (Ward, 1987, vii-viii). Ward, “ikonik vizyon” ifadesi ile “sonsuzun sonlunun içinde ve sonlu aracılığıyla idrak edilmesi”ni anlatmaktadır (Ward, 1987, 153). İkonik vizyon, Teistik gelenekte Tanrı’nın iki-yönlü şekilde kavranmasına gönderme yapmaktadır ki bu iki yön, Tanrı’nın sonlu-sonsuz, değişen-değişmez doğasıyla ilgilidir. Bu ikili yön aracılığıyla Tanrı hakkında konuşmayı gerektiren neden ise, Ward’a göre, “ikonik vizyonu oluşturan gerçeklik ve görünüm, farklılık ve aynılık arasındaki diyalektik gerilim” dir. (Ward, 1987, 156-158)

Ward, Sami geleneği ve Hindu geleneği birlikte düşünerek dinin insan yaşamındaki etkisini açıklamaya çalışmaktadır. Dinin insan bilincindeki yeri, Sami ve Hint geleneklerinde farklı vurgularla da olsa ortak noktalar üzerinden gösterilmektedir. Bu ortaklık dinde Gerçek’in hem farklı olan olarak hem de birlik olan olarak kavranmasıdır. Ancak Sami gelenek Gerçek’i veya Ben’i (Self) kavramada onun farklılığına vurgu yaparken Hindu gelenek varlığın birliğini öne çıkarmaktadır. Ward’a göre asıl dinî yaşamda bu iki yön de deneyimlenmektedir. Bu bağlamda ona göre Müslüman kişinin, Kur’an’ı sadece “Allah’ın iradesinin vahyi” olarak görmesi yeterli değildir, “kişi kendi yaşamında bu iradeye boyun eğmelidir ve Allah’ın nazarında yaşamalıdır.” (Ward, 1987, 153). Ward’ın bu açıklaması, Allah’ın iradesinin ayrı bir irade olarak tanınmasının gerekliliği yanında, Müslüman için bu irade ile birlik içinde yaşamamın da bir gereklilik olduğunu hatırlatmaktadır. Bu açıklamalar, dinî çoğulcu bağlamda nasıl düşünülebilir? İnsanın Tanrı ile ilişkisinde bilincine vardığı iki yönden biri Sami gelenek tarafından dikkate alınırken diğeri Hindu gelenek tarafından önemsenmektedir. Sonuçta bu iki gelenek karşılıklı olarak birbirlerinin bakış açılarından kendilerine tekrar bakarak kendi geleneklerinde ağırlık verilen yönü diğeri geleneğin öne çıkardığı yönle dengeleyebilirler. Nitekim Ward, Tanrı’nın “tamamen edimsel” ve “yaratıcı şekilde edimselleştirici” olmak üzere

zorunlu olarak iki hâlde var olduğunu ifade eder ki bu durum “Sami vahyin yaratıcı iradesi, Vedenta’nın deneyimlediği ebedi Ben’in açılımı veya zamansal görünümü” olarak ortaya çıkmaktadır (Ward, 1987, 159). Yani Ward, Hindu geleneğin ebedi Ben’i ile Sami geleneğin yaratıcı Tanrı’sını, aynı Varlık olarak görmektedir. Hindu geleneğin ebedi Ben’i ilâhî doğada değişmezlik açısından bir kavrayış sunarken Sami gelenekte yaratıcı Tanrı, değişken bir yönü ifade etmektedir.

Bu açıklamalar ile Ward’ın dinler arasında ortak ilkeler tespit ettiği söylenebilir. Onun dinleri birleştirdiği ortak noktanın kaynağı teoloji kökenlidir. Buna karşın Hick’in Nihaî Gerçeklik kavramı daha felsefi bir koyuttur. Çünkü Hick, Nihaî Gerçeklik kavramına bir soyutlama ile ulaşmaktadır. Ward’ın yöntemi ise dinî inançların ortak yönlerini birlikte düşündürmektedir. Ward, Tanrı ile ilgili dinlerdeki ortak kavrayışları yani Tanrı’nın iki yönlü şekilde kavranmasını gerçekçi kavrayışlar olarak görürken Hick Nihaî Gerçeklik ile ilgili kişisel/kişisel olmayan kavrayışların metafor olduklarını, Gerçeklik’e karşılık gelmediklerini düşünmektedir.

Dinlerin ortak yönleri, aslında birbirlerinin aynısı olan kavrayışları göstermemektedirler. Ward, örneğin, İslâm ve Budizm arasında genel inanç konuları bağlamında benzerlikler kurarken Kur’an’da insanın yaptığı bütün işlerin yargılanacağı inancı ile Budizm’deki — Ahiret Gününe dair bir inanç olmasa da — bütün işlerin iyi veya kötü olarak karşılıklarının olacağı, dünyaya bağlanmanın sonsuz kötülüklerin döngüsüne düşüreceği ama merhametin, duanın ve “Aydınlanmış Biri”nin izinden gitmenin bu döngüden kurtaracağı inancı arasında bir bağlantı ve benzerlik olduğunu düşünebilmektedir (Ward, 1987, 118). Bu tür bir benzerlik ile ilgili nasıl bir sonuca varılabilir? İslâm’ın ahiret inancı ile Budizm’in ebedî döngü ve Nirvana inançları aynı anda doğru olamayacağı açıktır. Ward’a göre de reenkarnasyona inanmak ile dünyada bir kez doğduğumuza inanmak arasında fark vardır ve bunların ikisi de doğru olamaz (Ward, 2002, 142-143). Fakat her iki dinî geleneğin belleğindeki ortak inanç, iyi veya kötü yapılan eylemlerin, o eylemlerin sahiplerine geri döndüğüdür. Bu daha biçimsel olan ortak inanç, dinler arasında ortak bir ilkeyi ifade edebilmektedir. İlkesel haldeki inancın içeriğine bakıldığında, yani ahiret ve reenkarnasyon inançları üzerinde düşünüldüğünde dinler arasında çatışan inançlar ortaya çıkmaktadır. Bu şekildeki çatışan inançlar karşısında, Ward’ın da önerdiği rasyonel ölçüte göre değerlendirme aşamasına gelindiğini düşünmekteyiz. Rasyonel değerlendirme ölçütünün sınırlarına rağmen, insanî konumumuzun bizi dinlere bakmak için yükselttiği başka bir “nesnel” araç tanımlanabilir değildir.

Dinî öğretilerin hem iç tutarlılığı sağlamaları hem de bilimle ve temel ahlâkî ilkelerle çatışmamaları, onların rasyonel olarak kabul edilebilmeleri için ön gerekliliktir. Bu noktada, bilim, Mortimer J. Adler'ın gördüğü gibi, “kültür-üstü” görülebilir. Adler, bilimin ve matematiğin kültür-üstü olma niteliğini, “hakikatin birliği” savı ile birlikte düşünmekte ve dinin, eğer bir doğruluk/hakikat iddiası varsa, bilime aykırı ve bilimden ayrı olarak düşünülmesini yadsımaktadır (Adler, 2014, 91-93).

Dinî inançlar Ward'ın yaptığı gibi doğruluk/gerekçelendirme ayrımı bağlamında düşünüldüğünde, en fazla biri doğru olabilen çatışan inançların aynı anda rasyonel biçimde gerekçelendirilebilmeleri de olasıdır. Bu durumda dinler karşılıklı olarak bu gerekçelendirmeleri anlayabiliyorsa, aralarında dışlayıcı bir tavrın oluşması için rasyonel bir zeminin kalmayacağı söylenebilir. Ancak dinlerdeki bazı inançlar bazılarına karşı daha güçlü gerekçelendirilebiliyorsa ve bazı inançlara örneğin evrenin nihaî temeli olan Yüce bir Varlığa dair inanç gibi ortaklaşa inanılıyorsa, bu durumda “dinî doğruluk” kavramının “bulanık” bir kavram olduğu ve bir dine tam doğruluk değeri verilirken diğer hepsinin yanlış sayılamayacağı düşünülebilir. Bu durumda, ortak inançlardan dolayı, bir dinlerden biri bütünüyle yanlış olarak görülemezken; bazı dinî inançların bir dinde daha güçlü gerekçelendirilebilmesinden dolayı da bütün dinler eş-değer sayılamaz. Sonuçta dinlerin doğruluğu söz konusu olduğunda, dinler arasında bir din sisteminin keskin biçimde doğru veya yanlış olarak yargılanması, tutarlılıkla savunulabilir değildir. Sonuçta bütün dinlerin eş-değer doğru olduğunun savunulduğu katı dinî çoğulcu görüşün dışında, dinlerin doğruluk bakımından dereceli konumda oldukları söylenebilir.

Ward'ın, farklı dinler arasında tamamlayıcı bir ilişkiyi, peygamberlerin özellikleri bağlamında da kurduğu görülmektedir. Ward'a göre, Hıristiyan ve İslâm peygamberinin yaşamları ve öğretileri “ilâhî talebin tamamlayıcı vahiyleri” olarak görülebilir (Ward, 2009a, 124). O, Hz. Muhammed'in “Tanrı'nın peygamberi olan savaşçı ve politik bir liderin insanî davranışı”nın, “yeni ahit toplumunun seçilen lideri olan İsa'nın fedakâr ve bağışlayıcı sevgisi” ile birlikte değerli olarak kabul edilebileceğini önermektedir (Ward, 2009a, 131). Ward'ın bu görüşü yani peygamberlerin hepsinin “değerli” görülmesi İslâmî bakış açısına zaten yabancı değildir.

Ward, çelişen inançlar arasında hangisinin doğru olduğunun insanlar tarafından bilinmediğini, ama bu inançlardan yalnızca birinin doğru olduğunu; doğru inancın tespit edilememesinin de dinlerle ilgili dışlayıcı bir tavrı engellediğini kabul etmektedir. Ona göre, dinlerden herhangi birinin taraftarları kâfir olarak nitelenemez. Yine de her iki dinin iddiaları

aynı anda kabul edilmemektedir. Sonuçta Ward'a göre, Hıristiyanlıkla İslam arasında, çelişik inançlarla ilgili doğruluk iddialarının olması, o inançları getiren peygamberlere veya o inançları içeren dinlere karşı bütünüyle reddedici olmayı gerektirmez. Ward'ın çağdaş bir Hıristiyan'ın Hz. Muhammed ile ilgili bakış açısının nasıl olabileceğine dair önerisi şöyledir: “ona doğru bir peygamber olarak ve bilge, cesur ve merhametli bir lider olarak, bir topluma önderlik etmeyi, onu yönetmeyi amaçlayan kişiler için örnek kimse olarak itibar etmek” (Ward, 2009a, 131).

Ward, doğru dinî inancın hangisi olduğunun insanlar tarafından tam olarak bilinmeyeceğini söylemesi, insanların kendi dinî inançlarına inanmaya devam ederken diğer inançların da doğrulara sahip olabileceği olasılığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Ona göre çatışan inançlar arasındaki çözüm “bütün doğruyu tek bilen Tanrı'nın eline bırakılmalıdır.” (Ward, 2009a, 131) Ancak Ward'ın İslâm düşüncesi içinde kabul edilmesi en zor görüşü, vahyin yanılabilir olduğunun kabul edilmesiyle ilgilidir. Aydın'ın çoğulculuk, “bir taraftan çeşitli dünya dinlerinin geçerliliklerini onaylarken diğer taraftan kendi din anlayışına karşı da eleştiriye açıktır” (Aydın, 2002, 114) şeklinde tarif ettiği çoğulcu yaklaşımda, bir Müslümanın “eleştiriye açık” olmasının kabul edilebilir olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda, dinî dışlayıcı tutumdan çoğulcu bir tutuma doğru yönelen bir Müslüman için vahyin yanılabilirliğini düşünmesi kendi inancı ile tutarsızlık belirtebilirken “eleştiriye açık olma”sı, inançlarını rasyonel değerlendirme sürecine dahil etmesinde yardımcı bir tavır olacaktır. Ward, bu eleştirel tavrı, kişinin kendi dinine yöneltmesini de beklemektedir. O, dinî inançlar arasında doğruluk bakımından tam bir ayrımın yapılamayacağı durumundan dolayı, “öz-eleştirel ve açık” bir diyalog yöntemini önermektedir. Bu diyalogun, “eşit derecede gerekçelendirilebilir görünen farklı bakış açılarının bir çokluğu” olarak hesaba katılan dinler arasında gerçekleştirilmesi gerekli bulunmaktadır (Ward, 1990, 230).

Dinî inançlar arasında benzerliklerin, Ward'ın ifadesiyle kesişen noktaların görülüp belirginleştirilmesi ve diğer dinlerle hem öz-eleştirel hem de eleştiriye açıklık olarak iki-yönlü eleştirel diyalog içinde olunması, Kur'an'ın “ortak kelime”ye çağrısına bir karşılık vermenin yolu olabilir. Diyalog hedefin kendisi değil dinler arasında dinî bilincin gelişiminin bir aracı yerindedir. Burada diyalog felsefi bir gerekten doğmaktadır. D. Hume'un belirttiği gibi, bu gereklilik felsefinin “belirsiz” ve “kesin olmayan” konularının varlığına bağlıdır. Hume'un yaklaşımı izlendiğinde, doğal olarak “diyalog ve konuşma”ya yönlendiren felsefenin bu konularında, “mantıklı insanların farklı düşüncelerine izin verilebilir.” (Hume, 2007, 4). Epistemolojik açıdan doğrunun hangisinde bulunduğu bilinmediği farklı dinî inançlar konusunda, diyalog ve konuşma, doğru olanı keşfetmeye yaklaşmanın bir yöntemi olarak kabul

edilebilir. Eleştirel gerçekçi tutumla dinler arasında doğru olan hakkında karar verebilmenin bir yolunun olduğuna ve doğru olanı keşfetmenin bir olasılığına inanç vazgeçilebilir değildir.

SONUÇ

Dinî dışlayıcı paradigma, sadece bir dinin doğru ve kurtarıcı olduğunu savunmaktadır. Fakat bunu savunurken yeterli epistemolojik bir temellendirme yapmadığını düşünmekteyiz. Örneğin A. Plantinga sonunda dışlayıcı yaklaşımını “ilâhî duyu (sensus divinitatis)” ile dışlayıcı bir biçimde desteklemekten fazlasını yapamamaktadır. Dolayısıyla onun dışlayıcılık savunusu bir açıdan döngüsel şekilde temellendirilmektedir. Dinî kapsayıcı görüş, sadece bir dinin doğruluğunu savunsa da kurtuluş konusunda Tanrı'nın merhamet sıfatından dolayı herkesin kurtuluşa erişebileceğini iddia etmektedir. Ancak dinî kapsayıcılık da sadece bir dinin doğru olduğunu gerekçelendirme konusunda dinî dışlayıcılıkla aynı sorunla karşı karşıyadır.

Dinî çoğulcu paradigmanın tarihsel gelişimi incelendiğinde, bu paradigmanın ana öncülünün epistemolojik bir çıkmazdan kaynaklandığına ulaştık. Bu çıkmaz, herhangi bir dinî inancın diğerleri karşısında evrensel bir doğrulamasının yapılamayacağını kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. J. Hick'in savunduğu katı dinî çoğulculuk, bütün inançların eş değerde olduğunu ve hepsinin kurtuluşa erdireceğini iddia etmektedir. Çalışmamızın konusunu oluşturan K. Ward'ın yaklaşımı ise bütün inançların eş değerde olduğunu reddetmektedir. Ward bu reddiyesini çelişmezlik ilkesiyle gerekçelendirmektedir. Çünkü dinî inançların hepsi aynı anda doğru olamaz, inançlar birbirleriyle çelişmektedir. Hick, bu çelişkili durumu aşır çoğulcu yaklaşımını sağlamlaştırmak için dinî ifadeleri metaforik ve mitolojik anlamda almaktadır. Ward'a göre dinî ifadelerin hepsi metaforik değildir. Bu inançlardan bazıları literal anlamlıdır. Dolayısıyla Ward bazı inançların çeliştiğini kabul etmeye devam etmektedir. Oysa Hick, dinî inançları metaforik ve mitolojik anlamda alarak onlar arasında çelişkinin olmadığını ifade etmektedir. Hick'in yaklaşımının felsefi açıdan tutarlı olduğu düşünülse de bu görüşün teolojik açıdan kolay kabul edilebilir olmadığını düşünmekteyiz. Tanrı'nın bir ve tek olduğunu bildiren bir dinî inanç metaforik ise Tanrı'nın bir veya çok olarak düşünülmesi, tasavvur edilmesi arasında doğruluk bakımından bir ayrım kalmayacaktır. Ward'ın ılımlı çoğulcu yaklaşımının da temel ayrımlarından biri budur. Hick'in dinî çoğulcu yaklaşımına göre, kişinin neye inandığından çok inanıp inanmadığı önemli hâle gelmektedir.

Fakat Ward'ın çelişmezlik ilkesini tutarlı bir biçimde uygulamadığı görülmektedir. Çünkü o İncil'de çelişkili öğretilerle karşılaşıldığında, çelişki ilkesini doğrudan uygulayıp bu inanç öğretilerinden en az birinin yanlış olduğunu söylemek yerine aslında bu inanç ifadelerinin manevi doğruluklar bildirdiğini düşünmeyi önermektedir. Bu durumda çelişkinin olduğu yerde

çelişmezlik ilkesini uygulamayı reddetmek rasyonel bir tavırdan kaçınmayı ifade edebilmektedir. Ek olarak, Ward, diğer dinlerdeki inançların birbiriyle çelişmeleri durumunda, bu sefer çelişkili ifadelerden yalnız birinin doğru olduğunu ancak bu doğrunun bilinmediğini söyleyerek çelişki ilkesini doğrudan uygulamaktadır. Sonuçta Ward, çelişmezlik ilkesini uygulamada tutarsız bir yol izlemektedir.

Ward, Hick'in "nihaî ilahî Gerçeklik" kavramının tamamen bilinemez olduğu iddiasını reddetmektedir. Çünkü bu iddia kendisi ile çelişkilidir, ki Hick en azından bu Gerçeklik'in ontolojik olarak gerçekten var olduğunu kabul etmektedir. Nihaî Gerçeklik kavramının Ward tarafından tamamen reddedilmediği görülmektedir. Ward, Yüce Gerçeklik (Supreme Relaiity), yüce nesnel değer (supreme objective value) veya bazen sadece Gerçeklik (Relaiity) veya Gerçek (Real) kavramlarını kullanarak bütün dinlerin ortak bir nesnesi olduğunu onaylamaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan soru, dinlerde bu Gerçeklik'in neden farklı şekillerde tasavvur edildiğidir. Bunlardan hangisi doğrudur? Bu sorular dinlerdeki bütün dinî inançlara da genişletilebilir.

Sorulardan ilki dinî çeşitliliğin nedeni ile ilgilidir. Ward bu soruyu, bütün dinlerin farklı kültürel, tarihsel ortamlarda ortaya çıkmaları ile dinî deneyimlerin farklılıkları ile açıklamaktadır. Burada akla gelen soru, Tanrı'nın vahiy ile farklı dinî inançlara yol açıp açmayacağıdır. Bu soru Ward'ın vahiy anlayışını gündeme getirmektedir. Ward Tanrı tarafından peygamberine kelime kelime bildirilen vahiy anlayışını eleştirir.

Ward bütün büyük din kurucularının vahiy aldıklarını ancak bu vahyin, alıcıların bilişsel, psikolojik, dilsel etkilerinden dolayı değişkenlik gösterdiğini; vahyin Gerçek'in kendini bildirmesi ile bu bildirim yanıt veren insan arasındaki bir iletişimden doğduğunu; Tanrı'nın kelime kelime bildirdiği bir vahiy sürecinin insanın özgürlüğü için yıkıcı olacağını; ayrıca çatışan dinî inançların, Tanrı'nın doğrudan kelime kelime bildirdiği bir vahiy anlayışını desteklemediğini iddia etmektedir. Sonuçta Ward'a göre, dinî çeşitlilik vahiylerin çeşitliliğinden vahiyler ise peygamberlerin öznel deneyimlerinden dolayı farklılaşmaktadır. Ward'ın bu vahiy anlayışında, Tanrı'nın peygamberlerin yanlış kavrayışlarına müdahale etmediği sonucu çıkmaktadır.

Ward'ın vahiy alıcıları ile vahiy vericisinin arasındaki iletişimden doğan aktif vahiy anlayışının, dinlerdeki çeşitlilikleri açıklayabildiği söylenebilir. Fakat bu vahiy anlayışı olmaksızın dinlerdeki çeşitliliğin açıklanamadığı söylenemez. Bu nedenle, öncelikle Ward'ın vahiy anlayışı, din fenomeninin çeşitliliğini açıklayan tek vahiy yolu sayılmaz. İkinci olarak Ward, vahyin yanılmazlığını reddederken gösterdiği açık temel, İncil metnindeki bir yanlışla

ilgilidir. Bu durumda Ward'ın Kur'an'ın veya diğer vahiyssel din saydığı dinlerin kutsal metinlerinin yanılmazlığını reddederken de onlardaki açık yanlışları göstererek benzer temelleri açığa çıkarması gerekmektedir. Fakat Ward'ın böyle bir temellendirme yerine diğer vahiylerin yanılmazlığını apriori bir temele dayalı olarak reddettiğini görmekteyiz. Çünkü ona göre, kişi kendi dinindeki vahyin doğru olduğunu diğer dindarlar tarafından inanılan vahiylerin yanlış olduğunu savunuyorsa, bu durum, kendisinin de doğru vahiy konusunda diğer dindarlar gibi yanlış olduğu olasılığını arttırır. Ward'ın bu yaklaşımının tarafsızlığı, kendi inandığı vahyin (İncil'in) yanılmazlığı iddiasının, — kendisinin de kabul ettiği — güçlü bir çürüten ile karşılaşması tarafından kuşkulu hâle gelebilmektedir.

Ward'ın ayırt edici yaklaşımı, dinî inançlar arasında daha detaylı karşılaştırmalar yapmasıdır. Karşılaştırma yöntemi ile Ward dinî inançların arasında hem benzerliklerin hem uzlaşmaz farklılıkların olduğunu görmektedir. Onun ılımlı dinî çoğulcu yaklaşımının argümanları da inançların bu benzerlik ve farklılıklarının dikkate alınmasıyla türetilir. Biz çalışmamızda Ward'ın ılımlı çoğulcu argümanlarını “Nihaî Gerçeklik hakkındaki konuşmaların değerinde eşitsizlik”, “dinlerde yanlış inançların olanağı” ve “dinler arası tamamlayıcılık ve çakışan manevi alan” olarak belirledik. Ward hiçbir dinin tek başına doğru inançların tamamını içermediğini, doğruların ve yanlışların bütün dinlere yayılmış olduğunu, fakat dinlerde doğru/yanlış inançların oranının değişik olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle o bütün dinleri eş değer görmemektedir ama aynı zamanda hiçbir dini diğerleri için kural koyucu olarak da kabul etmemektedir. Bu yaklaşımı onun ılımlı çoğulcu bir bakış açısından dinleri değerlendirdiğini söylemeye yönlendirmektedir.

Ward, dinî inançlar arasında çelişen inançların olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu inançlardan hangisinin doğru olduğunun insanî bakışımızla bilinmediğini ama her inanç taraftarının kendi inançlarını eşit derecede gerekçelendirebildiği için herkesin, kendi inancının yanılmaz şekilde bütün dinî doğruları kapsadığını iddia etmeksizin, rasyonel olarak kendi inancına bağlı kalabileceğini savunmaktadır. Fakat Ward'ın bu düşüncesinin, inananın inancına güvenini zayıflattığı için eleştiriye açık olduğu söylenebilir. Çünkü inanan, gerekçelendirdiği için inancına bağlı kalsa da bu inancının doğru olmayabileceği olasılığını da kabul etmesi gerekmektedir. Fakat bu kabul, aslı bir nedenden ziyade kişinin, karşı tarafın inancının da kendi inancı kadar gerekçelendirilmiş olduğu kabulüne bağlıdır.

Çalışmamızda Ward'ın dinlerdeki doğru ve yanlış inançları ayırt etmek için bir ölçüt gösterip göstermediğini sorduk. Onun rasyonel ve ahlaki olmak üzere iki ölçüte göre dinî inançların değerlendirilebileceğini kabul ettiği görülmektedir. Dinî inançları değerlendirme

ölçütü, Ward'ın düşüncesinde, insanlık için temel rasyonel değerler olarak tespit edilen “özgürlük, bilgi, bilgelik, mutluluk, adalet” ve diğer mantıksal ilkeler, güncel bilimsel veriler ve ahlak anlayışı ile çelişmeme şeklinde düzenlenmektedir. Bu ölçütlerin doğrudan doğru veya yanlış inanç arasında seçim yapmayı sağlamaması, aslında dinler arasında doğru ve yanlış ayrımı yapmanın açık bir yolu olmadığı anlamına gelmektedir. Ward bu sonucu kabul etmektedir. Fakat Ward, rasyonel ilkelerin evrensel olduğu ön kabulüne bağlı olarak dinî inançlarla ilgili değerlendirmenin yapılabileceğini de mümkün görmektedir. Bu tespit bizi Ward'ın felsefesindeki dinî çoğulculuğun epistemolojik teorisinin eleştirel gerçekçilik ile birlikte düşünülebileceğine yönlendirdi. Çünkü Ward'ın hem dinlerin epistemolojik olarak aynı şekilde temellendirildiklerini hem de onlar arasında rasyonel seçim yapılabileceğini iddia etmesinin, eleştirel gerçekçi teorisinin epistemolojik görelilik (epistemological relativism) ve yargısal rasyonellik (judgemental rationality) argümanlarıyla uyumluluk gösterdiğini düşünmekteyiz. Fakat söz konusu dinî inançlar olduğunda doğru olanın ne olduğu her zaman rasyonel ölçütlerle bilinemez. Bu durum Ward'ın söylemlerini ikilem içinde bırakmaktadır. Çünkü o dinler arasında tercihte bulunmanın ölçütünden bahsetmekle birlikte doğru inançları tam olarak bilmenin mümkün olmadığını ve doğrunun ne olduğu sorusunun yanıtının Tanrı tarafından bilinebileceğini söylemektedir.

Dinî inançların doğruluğu konusunda çeşitli dinlerde doğru inançların varlığının dikkate alınmasını gerekli görmekteyiz. Çünkü sadece bir dinde doğrunun olduğunu düşünmek gerçeği ifade etmemektedir. Nitekim, dinlerde ortak inançlar bulunmaktadır. Dinlerdeki benzerliklerin fark edilmesi dinler arasında keskin kutuplaşmayı ve sınırları belirli bir dinî dışlayıcı tavrı engelleyebilir. Sonuçta da doğru din kavramının “bulanık kavram” olduğunu, dinler arasında kesin bir doğru-yanlış ayrımı yerine dereceli ayrımların olabileceğini düşünmekteyiz. Bu derecelendirme dinî inançlar arasında karşılaştırma yöntemi kullanılarak yapılabilir. Dinî inançlar arasında rasyonel, ahlaki değerlendirmeler yapılarak hangisinin daha kabul edilmeye uygun olduğu konusunda bir karara varılabilir. Nitekim Ward teslis inancı ile tevhid inancı arasında değerlendirme yaparken teslis inancındaki tevhit anlayışını vurgulamaya çalışmaktadır. Bu durumda daha açık bir tevhit inancına sahip olan İslâm'ın Tanrı tasavvuru teslis inancındaki Tanrı tasavvurundan daha doğru olarak kabul edilebilir.

Dinî çeşitliliğin bir diğer büyük problemi kurtuluş sorunu ile ilgili Ward'ın düşüncelerine bakıldığında, o, kurtuluş sorununun doğru inanç sorunundan ayrılmasını gerekli görmektedir. Ward, doğru inancı bilmeden ölen kişinin kurtuluşu kaybettiğini düşünmemektedir. Ancak o kurtuluşun doğru inancı gerektirdiğini de kabul etmektedir. Bu iki

düşünce uzlaşmaz görünse de Ward “fiili kurtuluş (actual salvation)” ve “olası kurtuluş (eventual salvation)” ayrımı yaparak hem her dinden insanın kurtuluşa erişebileceğini hem de kurtuluşa doğru inançla erişilebileceğini savunmaktadır. Onun bu görüşü Hick’in Gerçeklik-merkezliliğe dönüşüm yaşayan bütün insanların kurtuluşa erişebileceği iddiasındaki gibi netlik belirtmez. Ward, merhametli Tanrı kavramı ile küçük bir insan toplumunun kurtuluşa ermesi arasındaki çelişkiyi çözmek için doğru inançları edinmemiş insanların Hick gibi kurtuluşa erişeceğini iddia etmez ama onların “olası kurtuluş” hâlinde olduklarını savunur. Bu durumda bu dünya doğru inanca ulaşmanın mümkün olduğu tek yer olmamaktadır. Ward’ın iddiası eskatolojik bir varsayım olmakla birlikte bu iddia hangi inançların doğrulanacağı ile ilgili bir öngörüde bulunmadığı için kurtuluşa eriştirecek inançlara dair bir tespit bulunmaz.

Ward’ın ölümden sonra devam eden kurtuluş anlayışını ifade ederken insanın ölümden sonraki ontolojik yapısı hakkında bir iddiada bulunması söz konusudur. Çünkü Ward ölümden sonra da insanın bilgi ile karşılaşabileceğini ve bu bilgi karşısında kabulcü veya retçi tavırlar gösterebileceğini varsaymaktadır. Fakat Ward bu varsayımı için bir temel göstermemektedir. Oysa Ward, ölüm anında kurtuluşu kabul eden kurtuluş hipotezinin gerçekleşme ihtimâlini reddederken insanın bilincinin yerinde olmadığı durumlara ilişkin fizyoloji temelli gerekçeler oluşturmaktadır. Fakat kendi savunduğu kurtuluş hipotezini teolojik — Tanrı herkesi kurtarmak ister — ve epistemolojik — doğru inanca sahip olunmaksızın kurtuluşa erişilemez — varsayımları gerekçe göstererek savunmaktadır.

Ward’ın İslâm geleneği içinde en çok eleştirilebilecek görüşlerinden biri vahiy anlayışı ve “olası kurtuluş” anlayışıdır. Fakat Ward’ın ılımlı çoğulcu yaklaşımında hem bütün dinlerin yanılğı içinde sayılmamasının hem de hepsinin eş değer görülmemesinin dinlere İslâmî bakış açısı ile — katı çoğulcu paradigmaya göre — daha uyumlu olduğunu düşünmekteyiz. Dinlerin hepsi eş değer değilse aralarında daha üstün olanın varlığı kabul edilebilmektedir.

Odağa dinî inançların doğruluk değeri sorusu alınarak dinler arası karşılaştırma çalışmaları yapmaya olanak verecek yöntemlerle ilgili araştırma yapılabilir. Bu tür çalışmalar, Kur’an dışındaki kutsal metinlerin “tahrif” edildiği hükmünü felsefi zeminde iddia etmenin koşullarını sağlayabilir.

Çağdaş dinî çoğulcu yaklaşım ile İslâm tasavvuf ekollerinin diğer dinlere varsayılan çoğulcu yaklaşımı arasında karşılaştırmalar yapılabilir. Bu karşılaştırmalar, dinî çeşitlilik probleminde çoğulcu yaklaşımların nasıl gerekçelendirildiği sorusu odağında sürdürülürse, günümüz dinî çoğulcu paradigmanın epistemolojik bağlamı ve yeri daha açık anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

KUTSAL METİN KAYNAKLARI

YENİ BİR ANLAYIŞIN IŞIĞINDA KUR'AN MEÂLİ. çev. Bayraktar, Bayraklı. Ankara: Bayraklı yay., 2007.

KUR'AN'I KERÎM VE TÜRKÇE MEÂLİ. çev. Elmalılı Hamdi Yazı. Ankara: Sefa yay., 2011.

KUTSAL KİTAP: (TEVRAT, ZEBUR, İNCİL). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam yay., 2014.

KEITH WARD'IN ESERLERİ

WARD, Keith, Religion and Creation. New York: Oxford University Press, 1996.

WARD, Keith. Religion and Revelation. New York: Oxford University Press, 1994.

WARD, Keith. Religion and Human Nature. Oxford: Oxford University Press, 1988.

WARD, Keith. Christ and the Cosmos. New York: Cambridge University Press, 2015.

WARD, Keith. God, Faith and the New Millennium, Oxford: Oneworld Publications, 2002.

WARD, Keith. Christianity: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

WARD, Keith. The Case for Religion. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

WARD, Keith. Religion in the Modern World. New York: Cambridge University Press, 2019.

WARD, Keith. Why There Almost Certainly is a God? Oxford: Lion, 2008.

WARD, Keith. The Concept of God. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

WARD, Keith. Sharing in the Divine Nature: A Personalist Metaphysics. EUGENE: Cascade Books, 2020.

WARD, Keith, Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions. London: Darton, Longman and Todd, 1987.

WARD, Keith. A Vision to Pursue: Beyond the Crisis in Christianity. London: SCM Press, 1991.

WARD, Keith, "The Study of Truth and Dialogue in Religion". Turning Points in Religious Studies. ed. Ursula King. 221-231. Edinburgh: Tandt Clark, 1990.

WARD, Keith, "Religion and the Question of Meaning". The Meaning of Life in the World Religions. ed. Joseph Runzo - Nancy Martin. Oxford: Oneworld, 2001.

WARD, Keith. "Truth and the Diversity of Religions". **The Philosophical Challenge Of Religious Diversity**. ed. Philip L. Quinn - Kevin Meeker. 109-125. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WARD, Keith. "Pluralism Revisited", **Religious Pluralism and the Modern World**. ed. Sharada Sugirtharajah. 58-67. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.

WARD, Keith. "Muhammed from a Christian Perspective". **Abraham's Children**. ed. Norman Solomon v.d. 124-131. New York: TandT Clark, 2009.

WARD, Keith. "Has There Been Progress in Theological Understanding in the Modern World?". **Sir John's Vision: What Do We Know? What Is There to Learn?** ed. Paul Davies v.d., [N.s.]: Templeton Press, 2018.

WARD, Keith. "Pluralism from a Christian Perspective", **Abraham's Children**, ed. Norman Solomon v.d. 190-201. New York: TandT Clarc, 2009.

WARD, Keith. "By Faith Alone". **By Faith and Reason: The Essential Keith Ward**, ed. Roberto Sirvent - William Curtis Holtzen. Luton: Darton, Longman and Todd Ltd., 2012.

WARD, Keith. "Keith Ward". **Interfaith Theology**, ed. Dan Cohn Sherbok. 225-226. Oxford: Oneworld, 2001.

DİĞER ESERLER

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

ACAR, Rahim. "Dinî Çeşitlilik". **Din Felsefesi**, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 289-303, Ankara: Grafiker yay., 2014.

ADLER, Mortimer j. **Dinde Hakikat Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği**. çev. Ruhattin Yazoğlu - Hüsnü Aydeniz. İstanbul: Rağbet, 2014.

AKDEMİR, Fuat. "Kur'an Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları", **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** 8/1 (2018), 51-84.

ATTAS, Syed Muhammad Naquib. **Islam and Secularism**. Kuala Lumpur: Art Printing Works, 1993.

ALBAYRAK, Mevlüt. "Çoğulculuğa Yönelik Serüven". **Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji** 3/9 (2003), 17-44.

ALBAYRAK, Kadir. "İsrailoğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i". **Bilimname** 2/5 (2004), 91-103.

AMSLER, Monika. "How Could Religion Become a Category?: Accounting for Classical and Fuzzy Logic in the Conceptualization of Religion". **ASDIWAL** 12 (2017), 38-51.

AQUINAS, Thomas. **Summa Theologica**. çev. Fathers of the English Dominican Province. PDF: Benziger Bros, 1947. <https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>

ARF, Cahit. "Makine Düşünebilir mi ve Nasıl Düşünebilir?". **Atatürk Üniversitesi – Üniversite Çalışmalarını Muhite Yayma ve Halk Eğitimi Yayınları Konferanslar Serisi** 1(1959), 91-103.

ARİSTOTELES. **Metafizik**. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2019.

ARKOUN, Mohammed. "Rethinking Islam Today". **Annals of the American Academy of Political and Social Science** 588 (2003), 18-39.

ARKOUN, Mohammed. **Rethinking Islam - Common Questions, Uncommon Answers**. çev. ve ed. Robert D. Lee. New York: Routledge, 2019.

ASLAN, Adnan. **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**. Oxon: RoutledgeCurzon, 2004.

ASLAN, Adnan. "Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım". **İslâm Araştırmalar Dergisi** 4 (2000), 17-30.

ATAY, Rıfat. **Religious Pluralism and Islam: A Critical Examination of John Hick's Pluralistic Hypothesis**. U.K: St Andrews, Scotland, Doktora Tezi, 1999.

ARICAN, M. Kazım. "Dinî Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Eksenli Dinî Çoğulculuğun Eleştirisi)". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 15/2 (2011), 21-38.

ARICAN, M. Kazım. "Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik". **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** 15/1 (2011), 71-98.

ARICAN, Musa Kazım. "Batı Düşüncesinde Dinî Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması ve Eleştirisi". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 15/ 2 (2011), 39-63.

ASLANTATAR, Nesim. "İhtilafın Epistemolojisi ve Meta- Problemler". **Şırnak Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi** 36 (2025), 24-42.

ATEŞ, Süleyman. "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir". **İslâmî Araştırmalar** 3/1 (1989), 7-24.

AXTELL, Guy. "Dinî Çoğulculuk ve Tatminsizlikleri". 113-125, **Dini Çoğulculuk**. der. ve çev. Ruhattin Yazoğlu - Hüsnü Aydeniz. 113-125, İstanbul: İz, 2006.

AXTELL, Guy. "An Argument for the Conceptual Incoherence of Mutualist Exclusivism". **Academia Letters** 94 (2020), 1-7.

AYDIN, Mahmut. "Paradigmanın Yeni Adı: Dinî Çoğulculuk". **Akademik Araştırmalar Dergisi** 4/14 (Ağustos-Ekim 2002), 95-119.

AYDIN, Mahmut. "Dinî Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası". **Dinî Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları**. der. Mahmut Aydın. 87-127, Ankara: Ankara Okulu, 2005.

AYDIN, Mahmut. "Dinî Çoğulculuk Modeli ve İslam". **Türkiye Dinler Tarihi Derneği yay.** (2004), 307-324.

AYDIN, Mahmut. "Dinî Çoğulculuk Üzerine Bir Mülâhaza". **İslâmî Araştırmalar Dergisi** 14/2 (2001), 291-305.

AYDIN, Hasan. **Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm ve Yansımaları**. Ankara: Sentez, 2021.

AYDIN, Hasan - **DAĞ**, Mehmet. **Felsefî Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran**. İstanbul: 7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik, 2023.

AYDIN, Fuat. "Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)". **PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** 1/1 (2015), 71-101.

AYOUB, Mahmoud M. "The Qur'an and Religious Pluralism". **Islam and Global Dialogue**, ed. Roger Boase. 273-281, England: Ashgate Publishing Limited, 2005.

- BASINGER**, David. "Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief". **Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers** 8/1 (1991), 67-80.
- BERGER**, Peter L. **Dinin Sosyal Gerçekliği**. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yay., 1993.
- BERGER**, Peter L. - **LUCKMANN**, Thomas. **Modernity, Pluralism and the Crisis of Meanings: The Orientation of Modern Man**. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers, 1995.
- BERGER**, Peter L. **A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity**. New York: The Free Press, 1992.
- BERTINI**, Daniele. "The anecdotal nature of religious disagreements". **International Journal of Philosophy and Theology** (2018), 1-15.
- BERTINI**, Daniele. "Anecdotal Pluralism, Total Evidence and Religious Diversity". **Philosophia** 49/1 (2021), 155-173.
- BHASKAR**, Roy. **Enlightened Common Sense: The Philosophy of Critical Realism**. New York: Routledge, 2016.
- BHASKAR**, Roy. **Gerçekçi Bilim Teorisi**. çev. Sami Oğuz. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018.
- BHASKAR**, Roy. **Scientific Realism and Human Emancipation**. New York: Routledge, 2009.
- BHASKAR**, Roy. **From East to West**. New York: Routledge, 2000.
- BİRCAN**, Hasan Hüseyin. **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**. İstanbul: Dem yay., 2013.
- BİRÜNİ**, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. **Tahkîku Mâ li'l-Hind**. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2023.
- BLACK**, Max. **Models and Metaphors**. Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- BOWDEN**, John. "Religious Pluralism and the Heritage of the Enlightenment". **Islam and Global Dialogue**. ed. Roger Boase. 13-20, England: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- BRUMMER**, Vincent. "Metaphor and the Reality of God". **Comparative Theology Essays for Keith Ward**. ed. T. W. Bartel, 77-86, Great Britian: MPG Books, 2003.
- BYRNE**, Peter. **Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion**. London: Macmillan Press, London, 1995.
- BYRNE**, Peter. "Ward on Revelation: Inclusivism or Pluralism?". **Comparative Theology Essays for Keith Ward**. ed. T. W. Bartel, 12-23, Great Britian: MPG Books, 2003.
- CALVIN**, John. **Institutes of the Christian Religion**. çev. Ford Lewis Battles. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.
- CALVIN**, John. **Institutionis Christianae Religionis Volume 1**. Genevae, 1559. <https://archive.org/details/institutiochrist1559calv/page/564/mode/2up?view=theaterandq=+se&nsus>.
- CAMPBELL**, Joseph. **Doğu Mitolojisi**. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge, 1993.
- CENGİZ**, Övünç. **Antinomies and the Problem of Ontology in Hegel's Science of Logic**. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- CHAN**, Chi On Vincent. **A Critical Study of Keith Ward on Mind and Free Will: Personal Idealism versus Scientism**. Hong Kong: Honk Kong Baptist University, Doktora Tezi, 2024. <https://scholars.hkbu.edu.hk/ws/portalfiles/portal/105471742/G24THFL-037683T.pdf>

CLOONEY, Francis X. **Comparative Theology: Deep Learning Across Religions**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

COOK, Robert. "Postmodernism, Pluralism and John Hick". **Themelios** 19/1 (October 1993), 10-13.

CÜNDİOĞLU, Düccane. "Ernest Renan ve 'reddiyeler' bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı". **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi** 2 (Haziran 1996), 1-94.

CÜNDİOĞLU, Düccane. "Vahiy Dili-Kur'an Dili". **1. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler: 1-3 Nisan 1994** (1994), 99-132.

ÇELİK, Adem - **KARAKURT**, Metehan. "Fârâbî'de Dini Çoğulculuğun Temelleri ve Sınırları". **IV. International European Conference on Social Science**, ed. Zuhra Kalakhanova - Ali Söylemez. 178-190, Diyarbakır: İspek yay., 2019.

ÇİFTÇİ, Adil. **Bilgi Sosyolojisi ve İslâm Araştırmaları**. Ankara: Ankara Okulu, 2015.

DAĞ, Esra Akay. "Dini Ötekine Yeni Bir Yaklaşım Olarak Karşılaştırmalı Teoloji". **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 20/38 (Aralık-2018), 87-110.

DALKILIÇ, Bayram. **Allah'ın Elçisini Kim, Neden, Nasıl Yalanlardı?** İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.

DALKILIÇ, Bayram. **Bertrand Russell'in İslâm Düşüncesine Yaklaşımı**. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

DASTMALCHIAN, Amir. "The Epistemology of Religious Diversity in Contemporary Philosophy of Religion". **Philosophy Compass** 8/3 (2013), 298-308.

DAWKINS, Richard. **The God Delusion**. Great Britian: Black Swan, 2007.

D'COSTA, Gavin. "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı". **Dinî Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları**. der. ve çev. Mahmut Aydın. 193-206, Ankara: Ankara Okulu, 2005.

D'COSTA, Gavin. "Whose Objectivity? Which Neutrality? The Doomed Quest for a Neutral Vantage Point from which to Judge Religions". **Religious Studies** 29/1, 1993, 79-95.

D'COSTA, Gavin. "Christ, Revelation and World Religions: A Critical Appreciation of Keith Ward's Comparative Global Theology". **Comparative Theology, Essays for Keith Ward**. ed. T. W. Bartel. 33-43, Great Britian: MPG Books.

DEMİRCİ, Kürşat. **Dinler Tarihinin Meseleleri**. İstanbul: İnsan yay., 1997.

DINOIA, J. A. **The Diversity of Religions**. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1992.

DOKO, Enis. **Metafiziğin Temelleri**. İstanbul: Mona yay., ts.

DURKHEIM, Emile. **The Elementary Forms of the Religious Life**. çev. Joseph Ward Swain. London: George Allen and Unwin LTD, 1968.

DÜZGÜN, Şaban Ali. "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)". **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi** 5/2, (2007), 1-14.

ECK, Diana L. "Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism and Pluralism". **Islam and Global Dialogue**. ed. Roger Boase, 21-49, England: Ashgate Publishing Limited, 2005.

EDDY, Paul R. "Religious Pluralism and Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal". **Religious Studies** 30/4 (1994), 467-478.

ELIADE, Mircea. **Dinler Tarihine Giriş**. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı yay., 2000.

- EVANS, C. Stephen. "Din Dili Problemi". çev. Ferhat Akdemir. **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 28 (2010), 253-273.
- FÂRÂBÎ. **Kitâbü'l- Hurûf/Harfler Kitabı**. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2008.
- FÂRÂBÎ. **El-Medinetü'l Fâzıla**. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB yay., 2001.
- FÂRÂBÎ. **İdeal Devlet**. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi yay., 1997.
- FÂRÂBÎ. **Kitabü'l-Mille** ("Kitabü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi"). çev. Fatih Toktaş. **Divan: Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi** 12 (2002), 247-275.
- FARUQI, Ismail Raji. "Meta-Religion: Towards a Critical World Theology". **American Journal of Islamic Social Sciences** 3/1 1986, 13-58.
- FEGERT, Michael D. "Normativity in Religious Pluralism: Historicism without Relativism". **Western Regional American Academy of Religion**. Whittier College. 2011.
- GARVER, Eugene. "Why Pluralism Now". **The Monist** 73/3 (1990), 399-410.
- GELLMAN, Jerome. "In Defence of a Contented Religious Exclusivism". **Religious Studies** 36 (2000), 401-417.
- GÖLCÜK, Şerafettin - TOPRAK, Süleyman. **Kelam**. Konya: Tekin Kitabevi, 2012.
- GÖRENER, İbrahim. "Ademin Cennetten Yeryüzüne İnişi". **Bilimname** 8/18 (2010), 39-54.
- GREEN, Thomas J. **Religion for a Secular Age**. Oxon: Routledge, 2016.
- GRIFFIN, David Ray. **God and Religion in the Postmodern World**. New York: State University of New York Press, 1989.
- GROSS, Selwyn. "Religious Pluralism in Struggles for Justice". **New Blackfriars** 71/841 (1990), 377-386.
- GUENON, Rene. **Fundamental Symbols, The Universal Language of Sacred Science**. çev. Elvin Moore JNR. Cambridge: Quinta Essentia, 1962.
- GUZMAN, Andrea L. "Ontological Boundaries Between Humans and Computers and the Implications for Human-MachineCommunication". **Human-Machine Communication** 1 (2020), 37-54.
- GÜNDOĞDU, Hakan. "'Vahy'in İmkânı Üzerine Felsefi Bir Çözümleme". **Felsefe Dünyası** 1/31 (2000), 103-112.
- HACINEBİOĞLU, İsmail Latif. "The Realism of Logical Argumentation Versus Philosophical Religious Pluralism". **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 2/17 (2006), 1-14.
- HAMİDULLAH, Muhammed. **İslâm Peygamberi**. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan, 2012.
- HARD, Robin. **The Routledge Handbook of Greek Mythology**. London: Routledge, 2004.
- HARMANCI, Mehmet. **İslâm Felsefesinde Metaforik Üslûp**. Konya: Hece, 2012.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontolojinin Işığında Bilgi**. çev. Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2010.
- HARTMAN, David. **A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism**. Vermont: Jewish Lights, 2012.

HEDGES, Paul. "A Reflection on Typologies: Negotiating a Fast-Moving Discussions". **Christian Approaches to Other Faiths**. ed. Alan Race - Paul Edge. 17-33, London: SCM Press, 2008.

HEDGES, Paul. "A Post-modern Reading of John Hick's Pluralistic Hypothesis", **Interreligious Insight** 2/2 (2004), 44-55.

HEGEL, G. W. F. **Din Felsefesi Dersleri**. çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

HELM, Paul. "John Calvin, The Sensus Divinitatis, And The Noetic Effects Of Sin". **International Journal for Philosophy of Religion** 43 (1998), Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 87-107.

HICK, John. **Problems of Religious Pluralism**. New York: Macmillan Press, 1985.

HICK, John. **İnançların Gökkuşacağı**. çev. Mahmut Aydın. İstanbul: Bilge Kültür Sanat yay., 2012.

HICK, John. **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent**. London: Macmillan Press, 1989.

HICK, John. "Religious Statements as Factually Significant". **The Existence of God**. ed. Paul Edward. 252-274, New York: Macmillan Publishing, 1974.

HICK, John. "Exclusivism versus Pluralism in Religion: A Response to Kevin Meeker". **Religious Studies** 42/2 (2006), 207-212.

HOSSEINI, Seyed Hassan. "Religious Pluralism and Pluralistic Religion: John Hick's Epistemological Foundation of Religious Pluralism and an Explanation of Islamic Epistemology toward Diversity of Unique Religion". **The Pluralist** 5/1 (2010), 94-109.

HUME, David. "Partilere Dair". çev. Zeynel Abidin Kılınç. **PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** 2/2 (2016) 79-82.

HUME, David. **Dialogues Concerning Natural Religion**. New York: Cambridge University Press, 2007.

İŞIKLI, Şevkli. **Kuantum Felsefesi: Postmodern Bilimin Doğuşu**. Ankara: Birleşik yay., 2012.

IZUTSU, Toshihiko. **God and Man in the Qur'an**. Malaysia: Islamic Book Trust, 2008.

İBN SİNA. "Peygamberliğin Üç Özelliği". **Din Felsefesine Dair Okumalar II**. der. Recep Alpyağıl. 460-466, İstanbul: İz yay., 2015.

İKBAL, Muhammed. **İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**. ed. Hakan Yelkenli. İstanbul: Araf yay., 2017.

JAMES, William. **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature**. The Pennsylvania State University, 2002.
<https://download.library.lol/main/359000/037d14d0cfbe84811cb4d7a9e8adf2/James%20William%20-%20The%20Varieties%20Of%20Religious%20Experience.pdf>

JAMSHIDI, Pegah - **QORBANI**, Qodratullah. "Elements of Keith Ward's Religious Pluralism". **Philosophy of Religion Research** 21/1 (2023), 235-254.

JONBACK, Francis. "Logical Religious Exclusivism and Truth". **Journal of Ecumenical Studies** 48/1 (2013), 121-124.

KANT, Immanuel. **Arı Usun Eleştirisi**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 2019.

- KANT**, Immanuel. “Felsefî Teolojiye Giriş”. çev. Mehmet Sait Reçber. **Felsefe Dünyası** 2/40 (2004), 148-164.
- KANT**, Immanuel. **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**. çev. Lokman Çilingir - Aslı Avcan. Ankara: Elis, 2017.
- KAPITAN**, Tomis. “Evaluating Religion”. **Oxford Studies in Philosophy of Religion** 2 (2009), 80-104.
- KARAUĞUZ**, Güngör. **Adem’in Çocukları**. Konya: Çizgi, 2013.
- KAUFMAN**, Gordon D. **God the Problem**. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- KILIÇ**, Recep. **Modern Batı Düşüncesinde Vahiy**. Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 2002.
- KING**, Nathan L. “Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief”. **Philosophy Compass** 3/4 (2008), 830-853.
- KING**, Ursula. “Interfaith Spirituality or Interspirituality? A New Phenomenon in a Postmodern World”. **Religious Pluralism and the Modern World**. ed. Sharada Sugirtharajah. 107-120, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.
- KNIGHT**, Christopher C. **Exploring Religious Pluralism: From Mystical Theology to the Science-Theology Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- KNITTER**, Paul F. “Social Work and Religious Diversity: Problems and Possibilities”. **Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought** 29 (2010), 256–270.
- KNITTER**, Paul F. “Liberation Theology and Engaged Buddhism: Challenging Each Other, Learning from Each Other”. **Buddhist-Christian Studies** 36 (2016), 97-108.
- KOCH**, Andrew. “Interpreting God’s Truth: A Postmodern Interpretation of Medieval Epistemology”. **International Social Science Review** 75 3/4 (2000), 47-60.
- KOÇYİĞİT**, Talat. “Cennet Mü’minlerin Tekelindedir”. **İslâmî Araştırmalar** 3/3 (1989), Cilt 85-94.
- KVANVIG**, Jonathan L. “How to Be an Inclusivist”. **Religious Disagreement and Pluralism**. ed. Matthew A. Benton - Jonathan L. Kvanvig. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- LAKOFF**, George - **JOHNSON**, Mark. “The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System”. **Cognitive Science** 4 (1980), 195-208.
- LAMPTEY**, Jerusha Tanner. **Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LEGENHAUSEN**, Muhammad. “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”. **Islam and Global Dialogue**. ed. Roger Boase, 51-73, England: Shgate Publishing Limited, 2005.
- LEIBNIZ**, Gottfried Wilhelm. **Philosophical Papers And Letters**. çev. and ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- LEIBNIZ**, Gottfried, Wilhelm. **Leibniz on God and Religion**. çev. ve ed. Lloyd Strickland. Bloomsbury, 2016.
- LEUKEL**, Perry Schmidh. “Pope Francis and the Question of Religious Diversity”. **The Japan Mission Journal** 78/4 (2024), 249-257.
- LEUKEL**, Perry Schmidt. “Pluralisms: How to Appreciate Religious Diversity Theologically”. **Christian Approaches to Other Faiths**, ed. Paul Hedges - Alan Race. 85-110, London: SCM Press, 2008.

- LEUKEL, Perry Schmidt. "Religious Pluralism in Thirteen Theses". **Modern Believing** 57/1 (2016), 5-18.
- LYOTARD, Jean-François. "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap". çev. Dumrul Sabuncuoğlu. **Postmodernizm**. haz. Necmi Zekâ. 45-58, İstanbul: K1Y1, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. **Postmodern Durum**. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu, 2014.
- MACQUARRIE, John. "Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology". **International Journal for Philosophy of Religion**. 50 (2001), 9-27
- MAO, Xin. "Transformation from Real-Centredness to OtherCentredness: A Levinasian Re-Appraisal of John Hick's Religious Pluralism". **Religions**, 9/9 (2018), 1-10.
- MARKHAM, Ian, S. "Truth in Religion". **The Routledge Companion to Philosophy of Religion**. ed. Chad Meister - Paul Copan. London: Routledge, 2013.
- MAVRODES, George I. **Revelation in Religious Belief**. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- MEHDİYEV, Nebi. "Plantinga'nın Dinî Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi". **İslâm Araştırmaları Dergisi** 22 (2009), 95-108.
- MULLER, F. Max. **Theosophy or Psychological Religion**. London: Longmans, Green, and Co, 1911.
- MURPHY, Séamus. "Culteres, Pluralism and Religious Faith". **Studies: An Irish Quarterly Review** 92/ 365 (2003), 34-41.
- MUSALL, Frederek. "The Concept of Revelation in Judaism". **The Concept of Revelation in Judaism, Christianity and Islam**, ed. Georges Tamer. 1-57, Boston: CPI Books, 2020.
- MUTAHHARI, Murtadha. **Islam and Religious Pluralism**. çev. Sayyid Sulayman Ali Hasan, Canada: Friesens Corporation, 2006.
- NASR, Seyyed Hossein. "Response to Hans Küng's Paper on Christian-Muslim Dialogue". **The Muslim World** 77/2 (1987), 96-105.
- NETLAND, Harold A. "Inclusivism and Exclusivism". **The Routledge Companion to Philosophy of Religion**. ed. Chad Meister - Paul Copan. 250-261, London: Routledge, 2013.
- NETLAND, Harold. "Exclusivism, Tolerance, and Truth". **Missiology An International Review** 15/2 (1987), 77-95.
- NETLAND, Harold A. "Professor Hick on Religious Pluralism". **Religious Studies** 22/2 (1986), 249-261.
- NIELSEN, Kai. "The Problem of Religious Language". **The Routledge Companion to Philosophy of Religion**. ed. Chad Meister - Paul Copan. 477-489, London: Routledge, 2013.
- OGDEN, Schubert M. "Sources of Religious Authority in Liberal Protestantism". **Journal of the American Academy of Religion** 44/3 (1976), 403-416.
- OĞUZ, Esin Sultan. "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı". **Edebiyat Fakültesi Dergisi**. 28/2 (2011), 123-139.
- OLAWOYIN, Olusegun Noah. "Varieties of Religious Pluralism". **Journal of Arts and Humanities**. (December 2015), 50-58.
- ÖKLİD. **Öğelerin 13 Kitabından Birinci Kitap**. çev. Özer Öztürk - David Pierce. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Matematik Bölümü, 2015. <http://mat.msgsu.edu.tr/>

- ORMAN**, Enver. **Hegel'in Mutlak İdealizmi**. İstanbul: Belge yay., 2015.
- OSMAN**, Fathi. "Monotheist and the 'Other': An Islamic Perspective in an Era of Religious Pluralism". **The Muslim World** 88/3-4 (1998), 353-363.
- ÖZCAN**, Zeki. "Genel ve Teolojik Hermenötikte Söylem". **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 7/1 (1998), 225-240.
- ÖZLEM**, Doğan. **Kavramlar ve Tarihleri**. İstanbul: Notos Kitap, 2016.
- ÖZTÜRK**, Mustafa. "Hz. Peygamber ve Vahiy". Gaziantep: **Hz.Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı, Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri** (17-19 Ekim 2014), 211-217.
- ÖZTÜRK**, Mustafa. "Demitolojizasyon ve Kur'an". **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 4/1 (Ocak-Haziran 2004), 119-145.
- ÖZTÜRK**, Mustafa. "'Uzeyr Allah'ın Oğludur' İddiasına Dair Bir İnceleme". **Akademik Araştırmalar Dergisi** 16 (2003), 157-174.
- PANIKKAR**, Raimon. "The Defiance of Pluralism". **Soundings: An Interdisciplinary Journal** 79/1-2 (1996), 169-191.
- PETERS**, F. E. **İbrahim'in Çocukları**. çev. Nurşan Üstüntaş. İstanbul: Kozmik yay., 2005.
- PETERSON**, ed. Michael v.d. **Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**. çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre yay., 2021.
- PFANNKUCH**, Maxine - **ILZA**, Ziedins. "A Modelling Perspective on Probability". **Probabilistic Thinking**. ed. Egan J. Chernoff - Bharath Sriraman. 101-116, London: Springer, 2014.
- PHAN**, Peter C. "From Doctrinal Exclusivism to Religions Pluralism: Kwok Pui-Ian's Theology of Religious Difference". **Theologies of the Multitude for the Multitudes**. ed. Rita Nakashima Brock - Tat-siong Benny Liew. 131-156, Claremont, CA: Claremont Press, 2021.
- PITMAN**, David. **Twentieth Century Christian Responses to Religious Pluralism**. New York: Routledge, 2016.
- PLANTINGA**, Alvin. **Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?** çev. Mehmet S. Reçber. Ankara: Elis, 2014.
- PLANTINGA**, Alvin. "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism". **The Philosophical Challenge Of Religious Diversity**. ed. Philip L. Quinn - Kevin Meeker. 172-192, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- PLANTINGA**, Alvin. **Warranted Christian Belief**. New York: Oxford University Press, 2000.
- PRATT**, Douglas. "Pluralism, Postmodernism and Interreligious Dialogue". **Sophia** 46/3 (2007), 245-261.
- RACE**, Alen. **Christians and Religious Pluralism**. New York: Orbis Books, 1982.
- RAHMAN**, Fazl. **İslam**. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- RAHMAN**, Fazl. "Teknik ya da İmgesel Vahiy". **Din Felsefesine Dair Okumalar II**. der. Recep Alpyağıl. 467-487, İstanbul: İz yay., 2015.
- RAZİ**, Fahrettin. **Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar**. çev. Hidayet Işık. İstanbul: İz, 2006.

- RICOUER**, Paul. "Philosophy and Religious Language". **The Journal of Religion** 54/1 (1974), 71-85.
- ROSE**, Kenneth. "Keith Ward's Ecceptionalist Theology of Revelations". **New Blackfriars** 79/926 (1998), 164-176.
- SAGI**, Avi. "Religious Pluralism Assessed". **Sophia** 38/2 (1999), 93-115.
- SALER**, Benson. "Family Resemblance and the Definition of Religion". **Historical Reflections /Réflexions Historiques** 25/3 (1999), 391-404.
- SAYOUD**, Halim. "Author Discrimination Between the Holy Quran and Prophet's Statements". **Literary and Linguistic Computing Journal** 27/4 (2012), 427-444.
- SCHLEIERMACHER**, Friedrich. **On Religion**. çev. ve ed. Richard Crouter. New York: Cambridge University Press, 1996.
- SCHWÖBEL**, Christoph. "The Concept of Revelation in Christianity". **The Concept of Revelation in Judaism, Christianity and Islam**. ed. Georges Tamer. 57-143, Berlin: CPI Books, 2020.
- SEEMAN**, Brad. "What if the elephant speaks? Kant's *Critique of Judgement* and an *Übergang* problem in John Hick's philosophy of religious". **International Journal for Philosophy of Religion** 54 (2003), 157-174.
- SEGAL**, Robert A. "Friedrich Max Müller on Religion and Myth". **Publications of the English Goethe Society** 85/2-3 (2016), 135-144.
- SHIPWAY**, Brad. "Critical Realism and Theological Critical Realism Opportunities for Dialogue?", **Alethia** 3/2 (2000), 29-33.
- SMITH**, Wilfred Cantwell, **Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion**, Hong Kong: The Macmillan Press LTD, 1989.
- SMITH**, Wilfred Cantwell. **Meaning and End of Religion**. New York: The Macmillan Press, 1964.
- SOLOMON**, Norman v.d. (ed.). **Abraham's Children**. London: T&T Clark, 2009.
- SIRVENT**, Roberto - **HOLTZEN**, William Curtis (ed.). **By Faith and Reason: The Essential Keith Ward**. Luton: Darton, Longman and Todd Ltd, Luton, 2012.
- SWINBURNE**, Richard. **The Existence of God**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SWINBURNE**, Richard. **Faith and Reason**. Oxford: Oxford University Press, 2005
- ŞAHİN**, Naim. **Hegel'in Tanrısı**. Konya: Çizgi, 2001.
- ŞAHİN**, Naim. "Din Felsefesi Açısından Hegel'in İslam'a ve İslam'ın Tanrısına Genel Bir Bakışı", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 10 (2000), 279-297.
- ŞARFİ**, Abdülmecid. "Ortaçağ Döneminde Müslüman-Hıristiyan Polemikleri". çev. Ramazan Adıbelli. **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 11/1 (2011), 191-202.
- TALIAFERRO**, Charles - **MARTY**, Elsa J. (ed.). **A Dictionary of Philosophy of Religion**, New York: Continuum, 2010.
- TANRIVERDİ**, Hasan. "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)". **International Journal of Social Science** 6/7 (2013), 1039-1067.

- TASLAMAN**, Caner. **Neden Müslümanım? İslam İnancının Delilleri - Deizme Cevap**. İstanbul: İstanbul yay., 2024.
- TEBBLE**, Adam James. **Epistemic Liberalism: A Defence**. New York: Routledge, 2016.
- THOMAS**, Owen C. "Religious Plurality and Contemporary Philosophy: A Critical Survey". **The Harvard Theological Review** 87/2 (Apr. 1994), 197-213.
- TILLICH**, Paul. "The Religious Symbol". **Daedalus** 87/3 (Summer 1958), 3-21.
- TOYNBEE**, Arnold. **Christianity; Among the Religions of the World**. New York: The Scribner Library, 1957.
- TROELTSCH**, Ernst. "The Dogmatics of the "Religionsgeschichtliche Schule". **The American Journal of Theology**, 17/ 1 (Jan., 1913), 1-21.
- UCKO**, Hans. "Truth or Truths—How Does This Fit in a World of Religious Plurality?". **Journal of Ecumenical Studies** 52/1 (Winter 2017), 15-27.
- WATT**, William Montgomery. **Religious Truth for Our Time**. Oxford: Oneworld, 1995.
- WHITEHEAD**, Alfred North. Oluşan Din. çev. Mevlüt Albayrak. Ankara: Fol, 2019.
- WIDENGREN**, Geo. **Mani and Manichaeism**. çev. Charles Kessler. London: Holt, Rinehart, and Winston, 1965.
- WILLAIME**, Jean-Paul. "Dinin Tanımlanması Meselesi". çev. Halife Keskin - Abdullah Alperen, **Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** 3/1 (Ocak-Haziran 2003), 321-334.
- WITTGENSTEIN**, Ludwig. **Philosophical Investigations**. çev. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958.
- WITTGENSTEIN**. **On Certainty**. ed. G.E.M Anscombe – g. H. VON Wright. çev. Denis Paul – G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Black, 1969.
- YANDELL**, Keith. "Religious Traditions and Rational Assessments". **The Routledge Companion to Philosophy of Religion**. ed. Chad Meister - Paul Copan. Londono: Routledge, 2013, 228-240.
- YANDELL**, Keith, E. **Philosophy of Religion**. London: Routledge, 1999.
- YARAN**, Cafer Sadık. **Din Felsefesine Giriş**. İstanbul: Dem yay., 2012.
- ZARKASYI**, Hamid Fahmy. "Religion in the Postmodern Thought". **Journal of Islamic and Occidental Studies** 2/1 (2024), 67-81.

ÖZGEÇMİŞ

Lisans: 2015, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü.

Yüksek Lisans: 2018, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bilim Dalı.