

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

**İNANCIN RASYONELLİĞİ SORUNU
(JOHN HICK ÖRNEĞİ)**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. Dr. HÜSAMETTİN ERDEM

HAZIRLAYAN
HASAN TANRIVERDİ

KONYA-2010



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde 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.

Öğrencinin Adı Soyadı
(İmza)



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

..... tarafından hazırlanan başlıklı
bu çalışma/...../..... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu
ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Başkan	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza
Ünvanı, Adı Soyadı	Üye	İmza

İNANCIN RASYONELLİĞİ SORUNU (JOHN HICK ÖRNEĞİ)

ÖZET

Bu çalışmamızda, John Hick düşüncesinde inancın rasyonelliği problemini ele aldık. İnanç bir önermeye inanmak ya da bir aksiyon veya inanma hali anlamlarında kullanılmaktadır. Hick rasyonel inancı rasyonel bir aksiyon veya inanma hali anlamında kullanmıştır. Ona göre rasyonel ya da irrasyonel olan önermeler değildir, insanlar ve onların faaliyetleri rasyonel ya da irrasyonel olabilir. Sıradan algısal inançlarımız doğrudan tecrübelerimizden elde edilen, tamamen uygun ve rasyonel olan inançlardır.

Hick, teistik inancın önerme formunda ifade edilen vahiysel doğruların tasdikinden ibaret olmadığını, aynı zamanda tarihteki ve insanın kendi yaşamındaki belirli olayların yaşayan ilahın varlığın tezahürleri olarak tecrübe edilmesi olduğunu iddia etmektedir. Dindar insan Tanrı'yı bildiğini iddia etmektedir ve o bundan emindir. Bu bilginin geri planında onların kendi dini tecrübeleri bulunmaktadır. Onların Tanrı'nın huzurunda olma bilinçleri maddi bir çevrede yaşadıklarına dair bilinç kadar canlı bir bilinçtir. Yani onların Tanrı'nın gerçekliğine olan inançları maddi dünyanın ve kapı komşularının gerçekliğine olan inançları gibidir. Hick'e göre, kendi dini tecrübesine dayanarak Tanrı'nın gerçekliğine inanan birinin, inancı rasyonel bir inançtır. Evrensel kabul edilen öncüllere dayanan rasyonel delillerle Tanrı'nın varlığının ya da var olmadığını kanıtlanması mümkün değildir. Aynı zamanda argümanların bizi teizmin natüralizmden ya da natüralizm teizmden daha muhtemel olduğu sonucuna vardırıldığını da söyleyemeyiz. Evrende tecrübe edilen olay ve olguların teist ve natüralist açıdan yorumlanması mümkündür.

Hick, bütün bilgilerimizin temelinde tecrübenin bulunduğunu iddia etmektedir. Tecrübe bize hem dini hem de dini olmayan alanda güvenilir bilgi sağlamaktadır. Bizim evrenle ilgili bütün tecrübelerimiz yorumsal unsurlar içermektedir. Olay ve olguları “olarak tecrübe” etmekteyiz.

Anahtar kelimeler: İnanç, İman, Bilgi, Tecrübe, Dini Tecrübe, Rasyonellik.

PROBLEM OF THE RATIONALITY OF BELIEF

(INSTANCE OF JOHN HICK)

SUMMARY

In this thesis we have investigated the problem of the rationality of the religious belief in John Hick's thought. As a religious term belief means either a proposition to be believed or an act or state of believing. In Hick's terminology, rational belief means a rational act or state of believing. According to Hick it is not propositions but persons and their activities might be rational or irrational. Our ordinary perceptual beliefs arise directly out of our experience, and it might be entirely appropriate, rational beliefs.

Hick claims that theistic belief is not only confirming revelational truths in propositional form but also experiencing particular events in history or in their own lives as manifestations of "living in the divine presence". Religious persons have claimed that they know God and that they are sure of their knowledge. In the foundation of this knowledge there is their own religious experience. They are as vividly conscious of being in God's presence as they are of living in a physical environment. That is to say that their belief of the existence of God is like their belief in the reality of the material world and of their human neighbors. According to Hick, when someone believes in the existence of God on the basis of own religious experience, his belief is a rational belief. It is not possible to establish the existence or the nonexistence of God by rational arguments proceeding from universally accepted premises. We cannot also say that the arguments for theism are more probable than the arguments for naturalism, or vice versa, because it is possible to interpret the events and facts of the world in both religious and naturalistic way.

Hick claims that the experience is the basis of every kind of knowledge. Experience provides reliable foundation for both religious and non-religious knowledge. Our all perceptions related with the world are interpretive elements, that's why we experience events and facts "experiencing-as".

Key words: Belief, Faith, Knowledge, Experience, Religious Experience, Rationality.

ÖNSÖZ

Teistik önerme ve objelere özellikle de bir Tanrı'nın varlığına olan inancın rasyonel olup olmadığı meselesi düşünce tarihi boyunca hep tartışılmalıdır. Bazı dönemlerde bu inancın rasyonel olduğu yönündeki görüşler ağır basarken, bazı dönemlerde irrasyonel olduğu yönündeki görüşler öne çıkmıştır. Aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkan akla aşırı güven ve devamında mantıkçı pozitivistin deneysel olmayanın anlamsız ve irrasyonel olduğu iddiası inanç alanının irrasyonel bir alan olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bir inancın rasyonel kabul edilmesi için mantıksal delillerle kesin bir şekilde temellendirilmesi gerektiği bir kriter olarak ileri sürülmüştür. Bu durum karşısında bazı tesit düşünürler inanç alanının duyulur üstü bir alan olduğunu iddia ederek inancın akli olarak temellendirilmesi gerektiği tezine karşı çıkmıştır. Bazı düşünürler ise mantıkçı pozitivistin yöntem ve teknikleriyle teistik inancı değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu yaklaşım 20. yüzyıla hâkim olan analitik felsefi anlayışta önemli bir değişim başlamasına yol açmıştır. Bu bağlamda günümüz felsefesinde Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Alston ve John Hick gibi düşünürler analitik felsefenin yöntem ve tekniklerini kullanarak teizmin rasyonelliğini temellendirmeye çalışan düşünürler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın giriş kısmında konunun daha iyi anlaşılabilmesi için konuyla ilgili temel kavramların genel bir değerlendirmesini yaptık ve bu kavramların birbiriyle olan ilişkilerini tespit ettik.

Birinci bölümünde ise inancın rasyonelliği meselesini ele alarak, bu konudaki temel yaklaşımları ve onların inancın rasyonelliğiyle ilgili görüşlerini ele aldık.

İkinci bölümde ise John Hick'in, bilgi, inanç, iman, rasyonellik kavramlarından ne anladığını ve inancın rasyonelliği meselesi hakkındaki görüşlerini irdeledik.

Üçüncü bölümde ise doğrulama, yanlışlama ve eskatolojik doğrulama ilkelerinin anlamlılık ve rasyonellik kriterleri açısından teistik önermelerin anlamlılığı ve rasyonelliğini inceledik.

Bu çalışmam esnasında görüş ve eleştirileriyle katkılarını esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM'e, her hususta ilgi ve alakalarını gördüğüm Prof. Dr. Recep KILIÇ'a ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa KÖK'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Hasan TANRIVERDİ

2010

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı geçen eser
a. g. m.	: Adı geçen makale
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: cilt
çev.	: Çeviren, Çevirenler
ed.	: Editör
F.Ü.İ.F.D.	: Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
İ.İ.F.V.	: İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı
İ.Ü.E.F.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
I.J.P.R.	: International Journal of Philosophy of Religion.
Krş.	: Karşılaştırınız
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
O.M.Ü.İ.F.D	: Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
U.Ü.İ.F.D	: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
yay.	: Yayınları

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	II
DOKTORA TEZİ KABUL FORMU	III
ÖZET	IV
SUMMARY	V
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII

GİRİŞ

TEMEL KAVRAMLARIN ANALİZİ	1
1 İncanın (Belief) Tanımı	1
2 İncanın Mahiyeti	4
3 İmanın (Faith) Tanımı ve İnançla İlişkisi	7
4 Bilgi-İnanç İlişkisi	12
2 Doğrulanmış Doğru İnanç ve Haklı-Çıkarım	20
3 Dini Bilginin İmkânı.....	23

BİRİNCİ BÖLÜM

İNANCIN RASYONELLİĞİ VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR	26
1. 1 İncanın Rasyonelliği Meselesi	26
1. 2 İncanın İçsel ve Dışsal Faktörleri	30
1. 3 Temelcilik	34
1.3.1 Katı Temelcilik	36
1.3.2 Eleştirel Akılcılık.....	47
1.3.3 Reformcu (Reformed Epistemology) Epistemoloji	53
1. 4 Fideizm (İmancılık)	62
1.4.1 Katı Fideizm	66
1.4.2 Ilımlı Fideizm.....	71
1.4.3 Wittgensteinci Fideizm	77

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN HICK'TE İNANCIN RASYONELLİĞİ PROBLEMİ	85
2.1 Bilgi Anlayışı	85
2.2 Evrenle İlgili Yorumlama Seviyeleri	98
2.3 Evrenin Dini Açıdan Anlamının Belirsizliği.....	102
2.4 Dini Bilgi ve İnanç	107

2.5 İman Anlayışı	112
2.6 İman ve Vahiy İlişkisi.....	118
2.7 İnanç, İman ve Bilgi İlişkisi	123
2.8 Din Anlayışı	128
2.9 Tanrı Anlayışı.....	133
2.9.1 Tanrı'nın Varlığının Delilleri	138
2.9.2 Tanrı'nın Varlığının Delillerinin Eleştirisi	143
2.9.3 Tanrı'nın Varlığının Dini Tecrübe ile Temellendirilmesi.....	156
2.10 Duyusal Tecrübe İle Dini Tecrübe Arasındaki Farklar.....	165

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESKATOLOJİK DOĞRULAMA İLKESİ	176
3.1 Doğrulama İlkesi	176
3.2 Yanlışlama İlkesi	185
3.3 Yanlışlama İlkesinin Eleştirisi	190
3.4 Hick'in Doğrulama Anlayışı	196
3.5 Eskatolojik Doğrulama	200
3.6 Ölüm Sonrası Hayat.....	209
3.7 Ruhsal Beden ve Yeniden Diriltiilen Beden Teorileri	210
SONUÇ	220
BİBLİYOGRAFYA	223

GİRİŞ

TEMEL KAVRAMLARIN ANALİZİ

1. İnancın (Belief) Tanımı

İnsanı diğer varlıklardan ayıran önemli özelliklerinden biri de içinde yaşadığı evreni ve kendisini anlamaya çalışması ve onlara anlamlar yüklemesidir. İnsan bu anlama ve tanıma sürecinde kişisel yetilerini kullanarak kendisi, eşya, olgu ve olaylar hakkında bir takım yargılara ulaşmaktadır. Yargının ilgili olduğu obje ile arasındaki uyum ya da uyumsuzluk onun objeyi doğru bir şekilde yansıtıp yansıtmadığını göstermektedir. Yargılara objeyi doğru bir şekilde yansıtıp yansıtmadığına ve taşıdığı kesinliğe göre farklı isimler verilmiştir. İşte şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman gibi kavramlar felsefi epistemolojide süje ile obje ilişkisi sonucunda ortaya çıkan yargılara verilen isimler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Süje (ben, özne); düşünen, bilinçli ve şuur sahibi bir varlığı, obje (nesne) ise; süjeye konu olan, süjenin kendisine yöneldiği ve hakkında bir yargıya, hükme vardığı şeyi ifade etmektedir. Süjenin kendisine yöneldiği varlık deneye konu olabilen duyulur (fenomenal) bir obje olabildiği gibi, deneye konu olmayan duyular üstü, ideal (üçgen, kare gibi) ve moral (Tanrı, Ruh gibi) bir obje de olabilir. Süjenin bu objelerden biriyle ilişki kurması neticesinde obje hakkında oluşan yargıya; deneye konu olma, süjeler tarafından paylaşılma, kesinlik vb. özelliklere sahip olmasına göre değişik isimler (şüphe, zan, inanç, bilgi, iman) verilmiştir. Objeye hakkında ulaşılan yargının epistemolojik değerini, kesinlik derecesine göre şüphe ile başlatıp iman ile sonuçlandıranlar olduğu gibi bilgi ile sonuçlandıranlar da olmuştur. Yani imanın bilgiden daha kesin olduğunu iddia edenler olduğu gibi, bilginin imandan daha kesin olduğunu iddia edenler de olmuştur.

Süje-obje ilişkisi “ilgi” ile başlamaktadır. Bu anlamda zihinsel durumlarımızın en alt basamağında ilgi bulunmaktadır. İlgi ile dikkatin belli bir şey üzerinde toplanması, belli bir şeye yakınlık duyulması, ondan hoşlanılması ve ona öncelik tanınması ya da önem verilmesi kastedilmektedir. İlgiyi, şüphe takip etmektedir. Şüphe ise; zihnin, önermenin içerdiği hükmü ret ya da kabul etme konusunda bir karara varamadığı, kabul veya inkârdan biri yönünde zayıf da olsa bir hükme ulaşamadığı aşamadır.¹ Muhtemel iki şık arasında karar verememe durumudur. Şüpheden sonra gelen zihinsel duruma ise, zan (opining) denilmektedir. Zan; bir hükmün hem objektif, hem de sübjektif açıdan yetersiz olması demektir. Zihinsel durumumuz bu aşamada kalır, zandan öteye geçemezse, her şey hayal gücünün oyunu olarak kalır ve gerçeklikle ilişki kurulamaz. Zan, sübjektif geçerlilik (hakikat telakkisi) ile objektif geçerlilik arasındaki bağıntının ilk basamağında yer almaktadır. Objektif geçerlilik; bir yargının akıl sahibi olan herkes için

¹ Hanifi Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, M.Ü.İ.F.V. Yay., Emre Matbaası, İstanbul 2002, s. 33 vd.

geçerli, kabul edilebilir kesinlikte (certainty) olmasına denilmektedir.² Zihin, ilgi ve şüphe aşamalarında obje hakkında herhangi bir kanaate sahip değildir. Zanda ise obje hakkında bir kanaate sahip olmakla birlikte, bu kanaat objektif ve sübjektif yeterliliğe sahip değildir.

Zandan sonra gelen zihinsel duruma ise inanç (belief) denilmektedir. İnanç, hem inanan süjenin özellikleri ve şartlarına göre hem de inanılan objenin mahiyetine ve niteliklerine göre farklılık arz edebilen geniş kapsamlı ve çok yönlü bir olgudur. Bu nedenle herkes tarafından kabul edilebilir ve tüm zamanlar için geçerli olacak bir tanımını yapmak mümkün gözükmemektedir.³ Buna rağmen düşünürler kendi kültür ve gelenekleri çerçevesinde inanç ile ilgili bir takım tanımlar yapmışlardır. Genel olarak bu tanımlarda, zihnin obje hakkında sübjektif kesinliğe sahip bir yargıya ulaşmış olduğu vurgulanmaktadır. İnançta zihnin, obje ile ilgili alternatif seçeneklerden birini tercih etmesi söz konusudur; ancak bu tercihte objektif kriterlerden ziyade sübjektif kriterler belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda inanç; hakkında yeterli delil bulunmayan bir şeyin irade, güven gibi bir takım içsel faktörlere ya da vahiy, peygamber gibi dışsal faktörlere dayanılarak doğru kabul edilmesidir.

İnanç kelime olarak; bir düşünceye gönülden bağlanma, birine duyulan güven, inanma duygusu, Tanrı'ya veya bir dine inanma, akide, itikat, inanılan şey, görüş ve öğreti anlamlarına gelmektedir. Felsefi literatürde ise; 1-hakkında yeterli delil bulunmayan, ispat edilemeyen, kesin olmayan bir şeyin hakikat kabul edilmesi; akıl ile genel geçer doğrulama yapmadan, başkasının şahitliği üzerine, yabancı bir otoritenin etkisiyle bir şeyi doğru sayma. 2-Bütün eylemlerimizin temelinde bulunan yaşamadan gelen zorunlulukla dış dünyanın (nesnelerin, başka benlerin, Tanrı'nın) gerçekliğini kabul etme. 3-Doğruluğuyla ilgili kesin veriler bulunmamasına rağmen, doğruluğu lehinde belirli dayanaklar olan bir önermenin doğru olduğunu düşünme ya da savunma; kesin bilgiden daha zayıf, temelsiz sanıdan daha güçlü bilgi parçası. 4-Bir şeye veya kişiye duyulan güven. 5-Özü itibariyle temsili karakterde olup bir önermeyi kendisine içerik olarak alan, son tahlilde iradi davranışın kontrolü altında bulunan zihin hali. 6-Bir nesne, düşünce veya öğretiye duygusal bağlılık, sorgulamaksızın bir şeyin doğru olduğuna inanma⁴ anlamlarında kullanılmaktadır. Bu bağlamda inançta; obje hakkında belli bir düşünme derecesine ve hükme ulaşıldığı, muhtemel iki şıktan birinin kesin olarak tercih edildiği, süje ile obje arasında kesin ilişki kurulduğu, bilme ve kavrama ile ilgili zihinsel durum dile getirilmektedir.

² Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. J.M.Dent-Charles, E.Tuttle, Everyman's Library, London 1996, s.270. Türkçe çevirisi için bkz. Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1993.

³ Cafer Sadık Yaran, Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı, Etüt Yay., Samsun 2000, s.70-71.

⁴ Bedia Akarsu, Felsefe Terimler Sözlüğü, İnkılap Yay., İstanbul 1998, s.104; Ahmet Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 2003, s.207; Aliye Çınar, Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji, Düşünce Kitabevi Yay., Bursa 2008, s.65; Cemal Yıldırım, Çağdaş Felsefe Sözlüğü, Terimler-Öğretiler-Filozoflar, Bilge Yayınevi, Ankara 2000, s.111; Anthony Kenny, Faith And Reason, Columbia University Press, New York 1983, s.42.

Kant (1724-1804); öznenin bir tek kendisinin sahip olduğu, yani sübjektif açıdan yeterli, objektif açıdan yeterli olmayan hakikat telakkilerine inanma (believing) demektir. Ona göre, böyle bir yargı sadece kişisel (sübjektif) geçerliliğe sahiptir, paylaşılma özelliğine sahip değildir. Sübjektif yeterliliğe sahip olan hakikat telakkilerine inanılmaktayken (conviction, kanaat), objektif yeterliliğe sahip olan hakikat telakkileri bilinmektedir. İlk durumundaki yargılar öznenin kendisi için geçerliyken, ikinci durumundaki yargılar herkes için geçerlidir.⁵ Süjenin, obje hakkındaki yargısı sübjektif yeterliliğe sahip olduğu halde, objektif yeterliliğe sahip değilse, yani yargının doğruluğu hakkında güçlü bir kanaate sahip olunmakla birlikte, başkalarının kabul edebileceği şekilde temellendirilemiyorsa, bu zihinsel duruma inanç denilmektedir.

John Locke (1602-1704), inançta kesin değil de ihtimalli bir durum olduğunu savunmaktadır. Ona göre; hakikate, reel olana yakın olan anlamına gelen inanç (belief), onaylama (assent) ya da kanaat (opinion) anlamlarında kullanılmaktadır.⁶ Paul Tillich (1886-1965) ise; doğru ve yanlış olma ihtimali olmakla birlikte doğru kabul edilmiş olan, kesin olmayan bir şeyin geçici olarak doğru kabul edilmesine⁷ inanç demektir. Richard Swinburne (1934-?) ise; inancı, alternatif seçeneklerden birinin diğerlerine göre daha muhtemel kabul edilmesi olarak tanımlamıştır.⁸ Zihin obje hakkında kesin yargıya ulaşmamakla birlikte, muhtemel seçenekleri göz önüne alarak, bunlardan birinin daha makul olduğu yönünde bir kanaate ulaşmıştır.⁹ Bu anlamda inanç, süjenin alternatif seçenekler arasında yaptığı bir tercihtir. İnanç alternatif seçeneklerden birinin tercih edilmesi ise, alternatifleri içinde tercih edilen seçeneğin tercih edilme sebebi nedir? Neden alternatifleri değil de, o seçilmiştir?

Alternatifleri arasından belli bir önermenin seçilme sebebi, diğer seçeneklere göre daha muhtemel gözükmemesinden dolayıdır. Bu nedenle önermelerin inanç konusu olabilmelerinin, diğer önermelerin durumuna bağlı olduğu söylenebilir. Richard Swinburne'e göre, bir önermenin kendisiyle karşılaştırılacağı alternatif, normal olarak onun değillesmesi, inkârı olacaktır. Bu anlamda p'ye inanmak; p'nin, p-değilden daha muhtemel olduğuna inanmak demektir. Bir önermenin alternatiflerinden daha muhtemel olması, o önermeyle ilgili sahip olunan delillerin onu muhtemel göstermesinin derecesine bağlıdır. Dolayısıyla s'nin (bir kişi), p'le ilgili sahip olduğu toplam delil, p'yi diğer alternatiflerden daha muhtemel yapıyorsa, p sahip olunan delillere bağlı

⁵ Immanuel Kant, a.g.e., s.527, İsmail Çetin, "İman Ve İnkârın Rasyonel Değeri", U.Ü.İ.F.D., c.11, sayı 1, 2002, s.91; W.A. Wood, Kant's Moral Religion, Cornell University Press, Ithaca and London 1970, s.15; Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, T.D.V. Yay., Ankara 1991, s.50; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İ.İ.F.V. Yay., İzmir 1999, s.107-108.

⁶ John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Book IV, Chapter, XIX, s.405.

⁷ Paul Tillich, The Irrelevance and Relevance of the Christian Message, ed. Durwood Foster, Pilgrim Press, Cleveland 1996, s.15

⁸ Richard Swinburne, Faith and Reason, Clarendon Press, Oxford 1989, s.3.

⁹ Harold Arthur Prichard, "Knowing and Believing", In Knowledge and Belief, ed. A.Philips Griffiths, Oxford University Press, Oxford 1968, s.63.

olarak alternatiflerinden daha muhtemeldir.¹⁰ Swinburne, bir önermenin muhtemel olmasını sahip olunan delillerin o önermeyi alternatiflerinden daha muhtemel göstermesine bağlamıştır. Fakat lehteki ve aleyhteki delilleri, alternatif seçenekleri dikkate almadan inananların olduğu da bir gerçektir, böyle bir inanç genellikle rasyonel kabul edilmemektedir. Dolayısıyla bir şeyi, akli değerlendirmeye tabi tutmadan kabul etmektense, imkânlar dâhilinde akli dayanaklarını ve mantıksal tutarlılığını araştırarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Ancak aşırı akılcı bir tutum takınılarak her şey akli olarak temellendirilmeye çalışıldığında, inancın kendine özgü tabiatından uzaklaşmış olacağından inanç gerçeği tam olarak anlaşılamayacaktır.

Objeye hakkında inancın oluşmasında bir takım faktörler etkili olmaktadır, gözlem ve deney bunlardan biridir. İnanç, inananın kendi gözlem ve tecrübesine dayanabileceği gibi başkasının gözlem ve deneyimine de dayanabilir. Örneğin soğuktan donan suyun üzerinde yürüyen birini gören kişi, bu konuda bilgi sahibidir. Bir başkası donan suyun üzerinde yürüyen birisini gördüğünü söylediğinde, tecrübesine uygun olduğu için buna inanacaktır. Ancak böyle bir tecrübe yaşamayan, çölde yetişen biri için durum farklıdır. O burada başkalarının tecrübelerine göre hüküm verecektir. İlk durumdaki inanç ikinciye göre gerçeğe daha yakındır. Duyular üstü alanla ilgili inançlarımız ise analojiye dayanır. Örneğin iki maddenin birbirine çarpması sonucu sıcaklık ve ateş meydana geldiğini gördüğümüzde, ateşin yanmakta olan maddeyi oluşturan, duyulara konu olmayan küçük parçaların birbirine çarpması sonucu oluştuğu hükmüne varırız. Aynı şekilde tecrübe alanı içinde yer alan varlıkların, farklı mükemmellik dereceleri içinde bizden aşağıya doğru sıralandıklarını gördüğümüzde, bizden yukarıya doğru gittikçe mükemmellikleri artan, zeki ve maddi olmayan varlıkların bulunduğu hükmüne varırız. Duyulur varlıklar gibi zeki varlıkların da nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmek bizim için mümkün değildir.¹¹ Duyular üstü alan deney ve gözleme açık olmadığı için bu alanla ilgili inançlara analoji yoluyla ulaşılmaktadır. Bu inancın mahiyeti, kesinliği, delille temellendirilip temellendirilemeyeceği ihtilaflı bir konudur.

2. İnancın Mahiyeti

İnancın mahiyeti nedir? İnanığımızı söylediğimizde neye inanmaktayız? Şöyle ki; Tanrı inancı söz konusu olduğunda biz ya doğrudan Tanrı'nın varlığını ya da Tanrı hakkındaki bir takım önermelerin doğruluğunu kabul etmekteyiz.¹² Birincide inancın nesnesi önerme olduğundan önermeye ilişkin bir inanç, ikincide varlık olduğundan varlığa ilişkin inanç söz konusudur. Her iki halde de bir şeye inanılmaktadır; yani inancın bir nesnesi vardır. Teistin inancına konu olan şey Tanrı'nın var olduğu iken, ateistin inancına konu olan şey Tanrı'nın var olmadığıdır. Bu durumda inanca konu olan şey önermedir, yani önermeler kendilerine inanılıp inanılmama noktasında

¹⁰ Richard Swinburne, a.g.e., s.18-19; Cafer SadıkYaran, a.g.e., s.63-64.

¹¹ John Locke, a.g.e., s.405 vd; İsmail Çetin, John Locke'da Tanrı Anlayışı, Vadi Yay., Ankara 1995, s.79.

¹² Richard Swinburne, a.g.e., s. 3.

inancın nesnesidirler.¹³ O halde inanç, doğrudan bir şeyin varlığına olabildiği gibi inanca konu olan varlıkla ilgili önermelere de olabilmektedir. Buradan hareketle inanç önermesel ve önermesel olmayan inanç olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

“Bu gece havanın rüzgârlı olacağına inanıyorum” denildiğinde inanç önermesel anlamda kullanılmış olmaktadır. Aslında burada söylenilen “bu gece hava rüzgârlı olacak” önermesinin doğruluğuna inanıldığıdır. Önermesel inanç, sübjektif açıdan kesin olan kabul ya da tasdikler için kullanıldığı gibi sübjektif kesinliği olmayan tasdikler içinde kullanılmaktadır. Burada ortak olan husus, inancın “tasdik” anlamında önermelerin doğruluğuyla ilgili bir tutum olarak kullanılması ve tanımlandığı yerlerde önermesel inanç olarak tanımlanmasıdır. Önermesel inanç; sıradan olgusal inançlar, kaçınmanın mümkün olmadığı düşünce dünyamız için kurucu rol oynayan temel inançlar, bilimsel inançlar, tümevarımsal inançlar, duyular üstü inançlar, otoriteye dayalı inançlar, doğrulanmayan ve yanlışlanamayan inançlar vb. şeklinde alt başlıklara ayrılmıştır. Bu inançların tümü “p’nin doğru olduğuna inanıyorum” şeklindeki bir kalıpta ifade edilebilmektedir.¹⁴ Eğer inanç, bir önermenin içeriğinin kabulü ya da tasdiki anlamına geliyor ise önermesel, bir kişi ya da varlığa güven anlamına geliyor ise önermesel olmayan anlamda kullanılmış olmaktadır.

Şöyle ki “perilere inanırım” ifadesinde inanç önermesel anlamda kullanılmıştır. Bu ifade anlamından hiçbir şey kaybetmeden “periler vardır” önermesine inanırım şeklinde de söylenebilir. Ancak “diş doktoruma inanırım” diyen biri, “perilere inanırım” diyen biriden farklı bir şeyi kastetmektedir. Burada kastedilen diş doktorunun varlığına inanıldığı değildir; diş doktorunun diş hastalıklarını teşhis ve tedavi yöntemine, mesleki ve ticari dürüstlüğüne güvenildiğini anlatılmak istenmektedir. “Kral Arthur’a inanıyorum” diyen bir tarih öğrencisi, tarihte anlatıldığı şekliyle Kral Arthur’un var olduğuna inandığını söylemektedir. Ancak Arthur’un çağdaşı olan ve o dönemin siyasi çekişmeleri içinde yaşayan biri, “Kral Arthur’a inanıyorum” dediğinde farklı bir tutumunu dile getirmektedir. Tarih öğrencisinin inancında saygı, güven, bağlılık, sadakat yoktur; söz konusu kişiye ve onun tarihi nitelikleriyle ilgili önermelere inanç söz konusudur. İkincisinde ise varoluşsal bir boyut, yani “iki kişi arasında karşılıklı ilişkiye” dayanan ve bu ilişkiden kaynaklanan duygusal, ahlaki bir tavır vardır.¹⁵

Önermesel olmayan inancın sadece kişilere yönelik olduğunu söylemek yanlış olacağı gibi iki inanç türü arasındaki farkın birinin önermelere yönelikken diğerinin kişilere yönelik olduğunu söylemek de yanlış olur. İnsan olmayan bir şeye, mesela bir hayvana önermesel olmayan anlamda inanılabilir. Örneğin görme engelli biri rehber köpeğine, bir ortaçağ savaçısı veya jokey atına önermesel olmayan anlamda inanılabilir. Olaylara da önermesel olmayan anlamda inanılması

¹³ Mehmet Sait Reçber, Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s.18; Temel Yeşilyurt, “Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman”, F.Ü.İ.F.D., sayı: 5, 2000, s.553.

¹⁴ Ferit Uslu, İmanı Temellendirme Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002, s.33.

¹⁵ Ferit Uslu, a.g.e., s.33-34.

mümkündür. Bir kişinin ülkesinin girdiği savaştan galip geleceğine inanmasını buna örnek verebiliriz. Soyut teorilere de önermesel olmayan anlamda inanılabilir. Bir teoriye önermesel olmayan anlamda inanmak, içerdiği varsayım ve önermeye (önermesel anlamda) inanmaktan farklıdır. Ancak bir teoriye önermesel olmayan anlamda inanabilmek için, teorinin içerdiği hipotez ve önermelere önermesel anlamda inanılması zorunludur. Çünkü teorinin doğruluğuna inanılmadan, ona güvenilemez. Bu nedenle önermesel inancın, önermesel olmayan inançtan önce gelmesi mantıki ve ontolojik bir zorunluluk arz etmektedir. Tanrı inancında da Tanrı'nın var olduğunu ifade eden önermeye inanç, Tanrı'ya imandan, yani O'nun zatına olan imandan önce gelir.¹⁶ Bir şeyin varlığına güven duyulabilmesi, yani önermesel olmayan anlamda inanılabilmesi için önce onun var olduğunu ifade eden önermeye inanılması gerekmektedir. Bir şeyin var olduğu kabul edilmeden, varlığına güven duyulup, benimsenemez.

İnançlar önerme formunda ifade edilmektedirler, bu anlamda inanç önermeleri süjenin objeyle ilgili ulaştığı sübjektif kesinlik durumu dile getirir. Bu yüzden inanç önermelerinin; kesin yargı bildirmesi, belirsizlik ve kuşku içermemesi gerekir. Çünkü inanç tasdiktir, tasdik olduğu yerde kesinlik olması gerekir. Dini açıdan yeterli olan ve insanı güvende tutacak olan inanç, Tanrı'nın varlığının muhtemel olduğuna değil de, kesin olarak var olduğuna olan inançtır. Olasılık üzerine dayalı bir inançta süje, obje hakkında yeterli açıklık ve kesinliğe ulaşamamıştır, objenin varlığı konusunda kuşkuları bulunmaktadır. İnançta zihnin verdiği hükümden ve karardan şüphe duymaması, hükmün süje tarafından kesin olarak kabul edilmesi gerekir. Zaten kişi inanırken bir şeyin doğru ya da yanlış olduğuna, olumlu veya olumsuz bir hükme ikna olarak inanmaktadır. Bu doğrultuda doğru olana inanmak mümkün olduğu gibi farkında olmadan yanlış olana da inanılabilir. Ancak kişi inanma anında inandığı gibi olduğu kanaatindedir (yani sübjektif kesinlik söz konusudur), aksi halde inancın gerçekleşmesi mümkün olmazdı.¹⁷

Beşeri tecrübe kompleks bir yapıya sahip olduğundan farklı alanlarla ilgili değişik inançlarımız vardır. Yani dinsel inançlarımız olduğu gibi fiziksel, ahlaksal ve felsefi inançlarımız da bulunmaktadır. Dini inanç; açıklama yapmakla yetinmeyip hayata anlam katması¹⁸ ve bir yaşam tarzı sunması gibi özellikleriyle diğer inançlardan ayrılmaktadır. Felsefi sistemlere, bilimsel paradigmalara, siyasal dünya görüşlerine bağlılıktan taşıdığı spesifik özellikleri sayesinde ayrılmaktadır. Dinlerde inanılacak şeyler süjeye sunulmuş olmakla birlikte onların inanç objesi haline dönüşmesi tamamen süjeye bağlıdır. Bir başka ifadeyle inanç esasları dinler tarafından ortaya konulmuş olsalar da, eğer süje inanmak istemezse, yani onda inanma irade ve arzusu yoksa

¹⁶ Ferit Uslu, a.g.e, s.34-35; Hanifi Özcan, a.g.e., s. 92-95.

¹⁷ Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.539-540; Hanifi Özcan, a.g.e., s. 74-78.

¹⁸ Takiyetin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s.291.

inanç objesi olamazlar.¹⁹ Burada dini inancın zorunlu değil de iradi bir kabul olduğu vurgulanmaktadır. İnanç esasları her ne kadar hazır olarak bulunsa da, kabul edilip edilmemesi kişinin sübjektif kararına bağlıdır. İnanç kavramı söz konusu olduğunda, inanç terimiyle aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı tartışma konusu olan, yer yer inanç terimiyle aynı anlamda kullanılan bazen de inancın bir üst aşaması, inançtan daha kesin olan zihinsel durum anlamında kullanılan iman kavramıyla karşılaşmaktayız. Bu bağlamda iman kavramının hangi anlamda kullanıldığı, inanç ile aynı anlama gelip gelmediği ve inanç terimine göre konumunun ne olduğunun belirlenmesi konumuz açısından önem arz etmektedir.

3. İmanın (Faith) Tanımı ve İnançla İlişkisi

“İman” (faith); Arapça “e-m-n” filinden türetilmiş olup kelime olarak güven, samimiyet, mutlak tasdik, başkasından geleni doğrulamak, emin olmak, habercinin haberine ya da hüküm verenin hükmüne her türlü şüpheden uzak, içten ve kesin olarak inanmak, doğru olduğunu kabullenmek, bireysel olarak doğruluğuna inanılan şey²⁰ anlamlarına gelmektedir. Teolojik ve felsefi literatürde ise; Tanrı’nın vahiyle bildirdiklerini güvenle benimsemek, evreni yaratan, yasa koyan bir Tanrı’nın varlığını ve vahyi tartışmaksızın kabul etmek, dinlerde temel bir önerme olan “Tanrı vardır” önermesini doğru kabul etmek, manevi alana, deneyüstü ve deney ötesi alana, gayba, görünmez âleme inanıp bağlanmak²¹ anlamlarında kullanılmaktadır. İman; tutum, eğilim, değer ve eylem gibi öğelerin meydana getirdiği kompleks bir kavramdır.²² Bireyin en kararlı eylemlerinden biri olarak gösterilen iman, evreni anlamlandırma konusunda insana kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır.²³ Algı dünyasının ötesinde bir gerçekliğe sahip olan, gayb ile ilgili bir tutum olan iman (dini inanç) temel objesi Tanrı’dır. Bu anlamda iman; sonlu olan insanın sonsuz karşısındaki tavrı, aşkın olan Tanrı’ya teslimiyeti, sübjektif kabul ve tasdiki, hatta bilgi ve onayından ibarettir. Tanrı’nın iradesinin beşeri alana yansıması demek olan vahye verilen insani cevaptır. Tanrı’nın mutlak hâkimiyet ve otoritesini kabul ederek ilahi iradeye teslim olmak demektir.²⁴ Buradaki teslimiyet, bilinçli ve gönüllü olan bir teslimiyettir.

Aşkın alanla ilgili olan imanın konusunu, duyular üstü objeler oluşturmaktadır. Bu yüzden obje kesin olarak tasdik edilmiş ve benimsenmiş olsa da apaçık bir şekilde kavranması hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. İman, bilgiden daha kuvvetli bir kesinlik duygusu taşısa da “niçin”

¹⁹ Cafer Sadık Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, O.M.Ü.İ.F.D., sayı 9, Samsun 1992, s.221; Hanifi Özcan, a.g.e., s. 24-25.

²⁰ Hanifi Özcan, “İman” maddesi., T.D.V.İslam Ansiklopedisi, c.22, İstanbul 2000, s.216; Ömer Nesefti, Akaid, Bayrak Yay, İstanbul 2001, s.65; Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 217.

²¹ Anthony Kenny, What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion, Oxford University Press, Oxford 1992, s.46; Ahmet Cevizci, a.g.e., s.205; Hanifi Özcan, “iman”, T.D.V.İslam Ansiklopedisi, c. 22, İstanbul 2000, s.216.

²² David A.Pailin, Groundwork of Philosophy of Religion, Epworth Press, London 1986, s.33.

²³ Wilfred Cantwell Smith, Faith and Belief, Princeton University Press, New Jersey 1979, s.33.

²⁴ Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.538; Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, T.D.V. Yay., Ankara 1998, s.156.

sorusundan kurtulunamamıştır. Ancak bu imanın ilkel, çocuksu, muğlâk, daha iyisi bulunamadığı için sarılılan bir gerçeklik olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü iman hakikatle en yakın bağ olup gerçeklik bilincinin ürünüdür. İmanda süje, objeyle ilgili bütün kuşkuları bir kenara bırakarak objeye güvenmekte, obje de süjeyi bütün korkularından ve “ne olacağım” endişesinden güvende kılmaktadır.²⁵ İmanda psikolojik ve duygusal unsurların etkisi olduğu gibi zihinsel unsurların da etkisi bulunmaktadır. Tüm hayatımıza yön verecek olan bir karar alınırken, objenin gerçekliği konusunda zihinsel tatmin gerçekleşmeden tam bir teslimiyet ve bağlılığın gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir.

İman, diğer zihinsel durumlarımız gibi süje-obje ilişkisinin bir ürünüdür. Bu anlamda insan ile Tanrı arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan tutumdur.²⁶ Süje; bilinçli, iradeli, akıllı ve aktif olan insandır; objeye inanma, bilme ve davranışta bulunma amacıyla yönelmektedir. Objeye ise, süjenin zihinsel ve bilgisel yetilerinin üstünde, yani aşkın olan Tanrı’dır. Ancak imandan bahsedilebilmesi için inanan ile inanılanın olması yeterli değildir; bu ikisi arasında pozitif/olumlu bir ilişkinin kurulmuş olması ve bu ilişkinin rasyonel kuşkulardan uzak olması gerekmektedir. O halde iman inanan, inanılan ve bunlar arasındaki ilişki olmak üzere üç unsuru vardır. Bu anlamda iman “duygu, bilinç, irade ve potansiyel haldeki fiil”in ürünüdür.²⁷ İman; süjenin kendi istek ve arzusu doğrultusunda, herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan, bilinçli bir şekilde objenin gerçekliğini kabul etmesi ve ona teslim olması demektir.

İlgi ile başlayan süje-obje ilişkisinde, birey; kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçerek sonuçta bunların hepsini aşan sübjektif kesinliğe ulaşılmaktadır.²⁸ İman “sübjektif kesinliğe sahip olsa da objektif kesinliğe sahip olmayan bir zihinsel durum”²⁹dur. Bu durum iman objesinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Çünkü imanda süje ile obje farklı düzlemlerde bulunmaktadır, bu yüzden aralarındaki ilişki ne kadar güçlü olursa olsun asla objektif kesinlik seviyesine ulaşamamakta, daima belirsiz olan bir şeyler kalmaktadır. Buna rağmen obje, süje tarafından tereddütsüz bir şekilde kabullenilmiştir; bu kabulde tasdik, bilgi ve kesinlik vardır. Burada kesinlik, deneysel doğrulamaya dayanan bilimsel kesinlikten farklı bir anlam taşımaktadır. İman deneysel doğrulamaya açık olmadığı için bilginin sahip olduğu kesinlik ve objektifliğe sahip değildir. Burada iman, inanç ile aynı anlamda kullanılmıştır, bilgiden önce gelen “ihtimalli zihinsel durumu” ifade etmektedir.³⁰ Bu noktada inanç ile iman aynı anlama gelip gelmediği meselesi ortaya çıkmaktadır. Zihinsel durumlarımızın şüphe, zan, inanç (veya iman) ve bilgi şeklinde

²⁵ Robert H. King, *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia 1973, s. 118; Türkçe çevirisi için bkz. , Tanrı’nın Anlamı, çev., Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2001, s.15-27; Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev., Mehmet Aydın, Ankara 1982, s.31; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.541-543; Hayati Hökelekli, a.g.e., s.195-196.

²⁶ Micheal Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, New York 1990, s.100.

²⁷ Hanifi Özcan, a.g.e., s.22; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.538.

²⁸ Hanifi Özcan, a.g.e., s.90-91.

²⁹ William L. Rowe, *Religious Symbols and God*, Chicago University Press, Chicago 1968, s.235.

³⁰ Temel Yeşilyurt, a.g.e., s.537-544; Hanifi Özcan, a.g.e., s.87.

sıralandığını iddia edenler, iman ile inancın aynı anlama geldiğini savunmaktadırlar. Zihinsel durumlarımızın şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman şeklinde sıralandığını iddia edenler ise, iman ile inancın aynı anlama gelmediğini, imanın inanç ve bilgiden daha kesin olan zihinsel duruma denildiğini savunmaktadırlar. Onlar imanın dini, inancın ise felsefî bir kavram olduğunu, inançta teslimiyet ve bağlılık bulunmazken, imanda bunların vazgeçilmez olduğunu iddia etmektedirler.

Felsefî literatürde, bilgi ile zan arasında yer alan, bilgiden daha aşağı olan ve bilginin bir alt derecesinde bulunan³¹ zihinsel durum anlamında kullanılan imanın, “inanç kavramının karşılığı olarak kullanıldığını”³² söyleyebiliriz. Örneğin J. Locke, “ihtimal”ın “kesinliğe” doğru gidişi gibi imanın da bilgiye doğru bir gidiş olduğunu söylerken iman ile inancı aynı anlamda kullanmaktadır. Gerek “saçma olduğu için inandığını” söyleyenler, gerekse Tanrısallığa dair hiçbir bilgiyi kabul etmeyip imanı kesin bir şekilde bilgiden ayıran Kant, dini anlamdaki imandan farklı bir iman anlayışını dile getirmektedir. Her ne kadar onlar buna iman demiş olsalar da, bu iman inanç ile aynı anlamı çağrıştırmaktadır. İnanç ve iman kavramlarına din dışı alandaki kullanımlarında yüklenen epistemolojik özellikler, Hristiyan düşünürlerin dini alandaki inanç ve iman anlayışlarına da yansımıştır. Onlar inanç ve iman bilginin bir alt derecesi olmasını, kendi iman objelerinin irrasyonelliğiyle daha uyumlu gördüklerinden “dini inanç” ve imanı her yönden bilgiden daha aşağı ve bilginin bir alt derecesi olarak kabul etmişlerdir.³³

İman eyleminde imana konu olan obje, inançta olduğu gibi duylara konu olmayan, duylar üstü, metafiziksel ve aşkın bir objedir. Böyle bir obje hakkında bilimsel bilgidaki anlamıyla objektif kesinliğe sahip bir yargıya, bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bunun sebebi süje ile objenin aynı varlık düzleminde yer almaması ve süjenin epistemolojik yetilerinin sadece kendisi ile aynı varlık düzleminde bulunan objeleri tam olarak kavrayabilme özellikleriyle donatılmış olmasıdır. Bu objeler hakkındaki yargılarımız deneye ve gözleme konu olabilmekte ve akli kriterlere göre teste tabi tutulabilmektedir. Bu yüzden evrensel ve kesin kabul edilmektedirler. Deneye ve gözleme konu olmayan iman objesi hakkındaki yargılarımızın kesinlik ve doğruluğu ise sübjektif kesinlik seviyesini aşıp objektif kesinlik seviyesine ulaşamayacaktır. Dolayısıyla sadece sübjektif kesinliğe sahip olan iman, hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahip olan bilgiden daha kesin olduğunu söylemek epistemolojik olarak problemliliği gibi gözükmemektedir. Şöyle ki, her ne kadar iman, dini ve sübjektif açıdan tam bir kesinliği dile getirirse, bu anlamda bilgiden daha kesin ve güvenilir bir tutum olsa da objektif açıdan iman objesi hakkında kesinlik mümkün değildir. Bu yüzden imanın objektif kesinliğe sahip matematiksel ve bilimsel bilgidan kesinlik açısından daha üstün olduğunun söylenemeyeceği kanaatindeyiz.

³¹ Martin Buber, Tanrı Tutulması, çev., Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000, s.49-50.

³² James I.Packer, “Faith”, Baker’s Dictionary of Theology, ed.E.F. Harrison, Baker Book House, USA 1998, s.208

³³ Hanifi Özcan, a.g.e., s.88-90; Aliye Çınar, a.g.e., s.72-73.

İman ile inancın aynı anlama gelmediğini, inancın imandan önce geldiğini ve imanın esasını oluşturduğunu savunanlar;³⁴ inancın aktif bir terim olmadığını, inanılan objeye karşı duygusal bağlılık içermediğini; imanın ise aktif bir terim olup inanılan objeye karşı duygusal öğeler de içerdiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre; dinsel ilginin en düşük formu olarak gözükten inançta bilişsel unsurlar ağır basarken, imanda bilişsel unsurlardan ziyade duygusal unsurlar ağır basmaktadır.³⁵ Bu yüzden salt rasyonel düşünce ile ulaşılan “filozofların Tanrısına” inanç (bu filozofların kendi düşünce sistemlerinin gerektirdiği Tanrıya inançtır) fikri tasdik olarak kaldığı sürece iman seviyesine ulaşamamakta; insanın var oluşsal boyutuna seslenmeyen, dini anlamda bağlılığın ve duygusal emniyetin gerçekleşmediği bir inanç olarak kalmaktadır. Descartes (1596-1650), Kant, Spinoza (1632-1677) ve Hegel (1770-1831) düşüncesindeki Tanrı anlayışı bu kategoride değerlendirilebilir. Aristoteles’de (M.Ö. 384-322) hareket etmeyen hareket ettiricinin var olduğu inancı, Tanrı’ya iman olarak değerlendirilemez. Çünkü o duygunun, içselliğin, deruni bağlılığın, yani dini tecrübenin Tanrı’sı değildir. İshak, İbrahim ve Yakup’un yani dinin Tanrı’sı söz konusu olduğunda ise iman geçerlidir. Burada inananın tüm varlığına nüfuz eden, hayatının her alanında onun düşünce ve fiiline yön veren bir teslimiyet söz konusudur.³⁶ Bu anlamda iman, insanın topyekûn varlığını ilgilendiren, onun bizzat varlığına ait olan bir akt’tır. İnançtan imana geçilince doğrulama ihtimali kalmamasına rağmen güven, samimiyet ve teslimiyet artmaktadır.³⁷

İnanç ile imanın farklı iki kavram olduğunu savunanlara göre, zihnin inanç, duygu, irade vb. fonksiyonlarının katılmasıyla, onda bir unsur olarak yer almasıyla meydana gelen imanda ağırlığını en çok hissettiren ve ona rengini veren inançtır. İnanç; imanın zihni yönüyle, fikri boyutuyla ilgilidir. Dolayısıyla bilginin bir alt derecesinde bulunan ve ihtimalli olan zihinsel

³⁴ Dilimizde yapılan çalışma ve felsefe sözlüklerine baktığımızda inanç ile imanın farklı anlamlara gelen iki kavram olduğu görüşünün benimsendiğini görüyoruz. Örneğin H. Özcan’a göre, iman; doğrudan doğruya, yani bir sıçrayışla ulaşılan bir nokta olmayıp birtakım zihni aşamalardan geçildikten sonra ulaşılabilen “son nokta”dır. Zihni sürecin son aşamasında yer alan iman, herhangi bir derece kabul etmediği gibi inanç ve bilginin kendisinden önce gelmesini gerektirdiği için hiçbir mantıki şüphe taşımamakta, makullük ve sübjektif kesinliğin son noktasında bulunmaktadır. (Hanifi Özcan, a.g.e., s.87,113). T. Yeşilyurt ise imanı; ilgi ile başlayıp kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçtikten sonra ulaşılan, onların hepsinin ötesinde olan ve onları aşan zihinsel durum olarak tanımlamıştır. Ona göre, imana ulaşılan kadar kat edilen bu zihni kategorilerden her birisi iman sürecinde sadece bir aşamadır. İnanç ve bilgi iman değildir, ancak imanda birer unsur olarak bulunurlar, dolayısıyla iman, inanç ve bilgiye dayanmaktadır. O halde iman, kesinliğe ulaşma yolunda girilen araştırmada erişilen son nokta ve son yargıdır. İmanda epistemolojik araştırmalar sonucunda ulaşılmış olan sübjektif kesinlik vardır, bu kesinlik her türlü “askıya alma” durumunu, tereddüdü ve kuşkuyu dışlamaktadır. (Temel Yeşilyurt, a.g.m., s. 547,553). A. Cevizci, Felsefe Sözlüğünün 1997 baskısında iman ile inancı, inanç maddesi içinde ele almış ve imanı, inancın dini alandaki kullanımı olarak tanımlamıştır. İnanç “dini bir çerçeve içinde, evreni yaratan ve yasalarını koyan bir Tanrı’nın var oluşunu ve vahyi tartışılmaz kabul etme veya tasdik etme tavrı”. (s.371). 2003 baskısında ise imana ayrı bir başlık açmış ve inancın dini alandaki kullanımı şeklinde olan inanç tanımını iman olarak değiştirmiştir. İman; “dini bir çerçeve içinde, evreni yaratan ve yasalarını koyan bir Tanrı’nın var oluşunu ve vahyi tartışılmaz kabul etme veya tasdik etme tavrı”. (s.205).

³⁵ Ken Wilber, Transandantal Sosyoloji, çev., Cemil Polat, İnsan Yay., Paşahan Matbaası, İstanbul 1995, s.81; Walter Houston Clark, “İman Problemi”, Birey ve Din Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar, Der., Ali Rıza Aydın, İnsan Yay., İstanbul 2004, s.67.

³⁶ Terence Penelhum, “Fideism” A Companion To Philosophy of Religion, ed., Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997, s. 378; Abdullatif Tüzer, Bir Varoluşunun İman Savunusu, Pascal’da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme, İz Yay., İstanbul 2006, s.14.

³⁷ Hanifi Özcan, a.g.e., s.12.

durum iman değil, inançtır. İnanç; zihni bir konuya yöneltme, muhtemel konulardan birisi için spesifik anlam ve önem sağlama, ilgili olduğu konunun doğruluğuna dair bir kanaati temsil etme gibi özellikleri sayesinde iman ile bilgiye başlangıç ve muhteva oluşturmaktadır. O halde bilgi ve imanın temelinde inanç vardır. Aynı konu hakkında kişide bilgi ile inanç bir arada bulunamazken, bilgi ile iman bulunabilir. Bu bilgi ile imanın birbirini dışlamadığını, aksine tamamladığını göstermektedir. Bu durumda iman, bilgi ve inancın üstünde yer alan, onlara dayanan bir fenomendir. İnanç, imandan daha geniş ve kapsamlı bir terimdir; her imanda bir inanç unsuru bulunur, ancak her inanç iman değildir. İnanç bilgiye, iman ise fiil ve teslimiyete dayanmaktadır; imandaki teslimiyet, fiile yönelişteki bağlılık ve kararlılık onu inançtan ayırmaktadır. İnançta teslimiyet bulunmadığı halde, imanda teslimiyet sürekli ve bu teslimiyet “inanılan şeyin doğruluk iddiasının gücüne bağlı değildir”.³⁸ İmanın temelinde yer alan inanç, imanın akli ve rasyonel boyutunu oluşturmaktadır. İnanca teslimiyet, bağlılık ve güven unsurlarının dâhil olmasıyla iman ortaya çıkmaktadır.

Sonuç itibariyle inanç; bilgiden önce gelen, bilgi ve imana zemin teşkil eden zihinsel durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir objeye inanılabilmesi objenin akla ve mantığa uygun olması, delille temellendirebilir olması gibi özellikleri taşımasına bağlıdır. İmanda ise her türlü şüpheden uzak bir şekilde objeye bağlılık ve teslimiyet esastır. Bu bağlılık ve teslimiyet mantıksal gerekliliklerin karşılanmasından kaynaklanabileceği gibi bu gerekliliklerin karşılanmadığı durumlarda da gerçekleşebilmektedir. Yani teslimiyette akla ve mantığa uygun olma şartı bazen ikinci plana itilebilmektedir. Bu duruma Guyana’daki Jonestwon tarikatına mensup 914 üyenin 18 Kasım 1978 tarihinde siyanürle karıştırılmış kool-aid içerek intihar etmeleri örnek olarak verilmektedir. Akla ve mantığa uygun olmadığı halde, yine de imanın gerçekleştiği durumlarla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örnekler, delillerle rasyonel olarak temellendirilemeyen durumlarda bile iman sıçraması yapılarak objeye teslimiyetin gerçekleşebileceğini göstermektedir. O halde inançta delile dayanma, imanda ise delile dayansın ya da dayanmasın tereddütsüz güven esastır. Yani inanç akli olma ve delile dayanma gibi bilişsel unsurlara, iman ise bu unsura ilaveten psikolojik unsurlara dayanmakta, hatta bu ikincisi birincisine göre daha çok önem arz etmektedir. Bir objeye olan imanın rasyonelliği ona duyulan güven ve teslimiyetin gücüne değil de, bilakis yeterli delile sahip olup olmadığına bağlıdır.

Süjenin bir obje hakkında bilgi sahibi olabilmesi için o objenin, süje ile aynı varlık düzleminde bulunması, deneye konu olabilmesi ve süjenin obje hakkında yargısının diğer süjeler tarafından paylaşılabilme ve test edilebilme özelliğine sahip olması gerekmektedir. Bu şartları taşıyan objeler hakkında objektif kesinliğe sahip yargılara ulaşılabilmekte, yani bilgi elde edilebilmektedir. Ancak iman ve inancın konusu olan obje aşkın bir varlık olduğundan, deneye

³⁸ Hanifi Özcan, a.g.e., s.12, 91; Aliye Çınar, a.g.e., s.65-66.

konu olma ve test edilebilme özelliklerinden yoksundur. Böyle bir obje hakkındaki yargı, objektif kesinliğe değil de sübjektif kesinliğe sahip olacaktır. İman ve inancı farklı iki kavram kabul edip, imanın bilgidan daha üstün ve kesin olduğunu, bilgidan önce gelen ihtimalli durumun inanç olduğunu savunanlar da, imanın kesinliğinin sübjektif olduğunu, objektif kesinlikten yoksun olduğunu kabul etmektedirler. Her ne kadar süje açısından imanın kesinliği bilgidan daha az olmasa da iman objesinin mahiyeti göz önüne alındığında sübjektif kesinliği aşip objektif kesinliğe ulaşma imkânı bulunmamaktadır.

4. Bilgi-İnanç İlişkisi

İnanç ve iman kavramlarıyla ilgili olan ve anlam bakımından birbiriyle ilişkili olan bir diğer kavram bilgi kavramıdır. Bu yüzden bilgi kavramı ile neyin kastedildiğinin ortaya konulması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. O halde bilgi nedir? Bilginin iman ve inanç kavramlarına göre konumu nedir? Bilgi; 1) süjenin amaçlı yönelimi sonucu süje ile obje arasında gerçekleşen ilişkinin ürünü, öğrenilen şey. 2) Farkına ya da bilincine varılan şey. Bir şeyle deney yoluyla kurulan yakınlık ya da tanışıklık. 3) Olgı, doğru ya da ödev olarak görülen bir şeye ilişkin açık algı. 4) Doğruluğu mevcut sübjektif ve objektif koşullarda, gerekli ve yeterli sayılan delillerle temellendirilmiş önermelerle ifade edilen bilinç içeriği. 5) En yaygın ve kabul gören tanıma göre, “temellendirilmiş (haklı-çıkarıma sahip) doğru inanç” (knowledge is justified true belief)³⁹ demektir. Bilen ile bilinen arasındaki bilişsel sürecin ürünü olarak ortaya çıkan bilgi, hem bilişsel eylemleri hem de bilişsel sonuçları kapsamaktadır. Bilişsel eylemler ile algı, anımsama, yargılama, akıl yürütme, düşünme, çıkarsama yapma gibi zihinsel faaliyetler, bilişsel sonuçlarla ise bilimsel önermeler kastedilmektedir.⁴⁰ Zihnin ihtimalli durumdan kurtulup, obje hakkında ulaştığı ve doğruluğu konusunda emin olduğu yargıya bilgi denilmektedir.

Bilişsel süreç sonucunda biçimsel ve olgusal olmak üzere iki tür bilgi elde edilmektedir. Biçimsel bilgiye mantık, matematik ve geometride rastlamaktayız; burada olgular hakkında bilgi verilmez. Bir takım postulatların, doğrulama veya kanıt kurallarının kabul edilmesi ve bu kurallara göre yapılan tümdengelsel çıkarımlar sonucu elde edilen bilgilerdir. Biçimsel bilgi kesindir, belirli postulatları ve doğrulama kuralları vardır. Bu tür bilgiler doğru ya da yanlış olarak değil de, geçerli ya da geçersiz olarak nitelendirilir. Olgusal bilgiler ise, olgular hakkında bilgi vermektedir. Bu tür bilgiler doğa fenomeni ile ilgili tanım ve açıklamaları içermekte olup sonuç olarak çıkarılabilme ve deneye konu olma özelliğine sahiptir. Bu bilgilerin doğru olduğunun gerekçeleriyle gösterilmesi gerekmektedir, yoksa doğruluklarından söz edilemez. Bilginin

³⁹ Anthony Quinton, “Knowledge and Belief”, Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, Copyright USA 1996, c. IV, s.345; Ahmet Cevizci, a.g.e., s.62.

⁴⁰ Kazimierz Ajdukiewicz, Felsefeye Giriş, Temel Kavramlar ve Kuramlar, çev., Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara 1994, s.15; Abdülkadir Çüçen, Bilgi Felsefesi, Asa Yay., Bursa 2001, s.73.

doğruluğu önce bilgiyi veren cümlelerin anlamlı olmasına, sonra anlamlı önermenin dış dünyadaki gerçeklikle ilişkisinin gösterilerek gerekçelendirilmesine bağlıdır.⁴¹ Her ikisi de süje ile obje arasında kurulan ilişkinin ürünü olan bilgi ile inancın, birisine inanç diğerine bilgi denilmesinin nedeni nedir? Bilgiyi diğer zihinsel durumlardan ayıran özellik nedir? Bilgi ile inanç arasında nasıl bir ilişki vardır? Birbirini dışlarlar mı yoksa tamamlarlar mı?

Bilgi ile inanç, yargının kesinliğini ve mantıksal değerini dile getiren iki farklı kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi; inançtan sonra gelmekte olup “hem objektif yeterliliğe, hem de sübjektif yeterliliğe sahip olan hakikat telakkisine”⁴² denilmektedir. Bilgi, obje hakkında sahip olunan özel bir inanç değildir. Bilgide, yargı diğer süjeler tarafından kabul edilebilecek, onlarla paylaşılabilecek kesinliğe sahiptir. İnançta ise bir yargıya, hükme ulaşılmış olunmasına rağmen, bilgideki anlamda bir kesinlik değil de ihtimal ve belirsizlik (uncertainty) söz konusudur.⁴³ Zana, inanç ve bilgi kavramlarının anlamları belirlenirken kriter olarak alınan sübjektif ve objektif kesinlikle kastedilen şey nedir? Hangi yargılarımız sübjektif kesinliğe, hangileri hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahiptir?

“Deney yargıları” hem objektif hem de sübjektif yeterliliğe, “algı yargıları” ise sadece sübjektif yeterliliğe sahiptir. Şöyle ki; odanın sıcak, şekerin tatlı olması vb. hükümler tamamen sübjektif geçerliliği olan yargılardır. Burada her zaman böyle olmalı veya başkaları da benim bulduğum gibi bulmalı diye bir şart yoktur. Bu yargılarda iki duyumun özneye (hatta sadece algılama anındaki durumu) olan ilişkisini ifade edilmektedir. Bu yüzden obje için geçerli değildirler, bu tür yargılara algı yargıları denir. Deney yargılarında ise durum farklıdır, deneyin belli şartlar altında öğrettiği şey, her zaman ve herkes için geçerlidir. Onun geçerliliği süjeyle ya da o anki durumla sınırlanamaz, bu yargılara objektif yargılar denir. Bir yargı objeyle uyuyorsa, o objeyle ilgili diğer yargılarla da uyuması, yani yargıların birbiriyle uyumlu olması gerekir. O halde deney yargısının evrenselliği, zorunlu genel geçer olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁴

Kesinliği pratik ve spekülâtif olmak üzere ikiye ayıranlar da olmuştur. Pratik kesinlik, süjeyi belli bir biçimde davranmaya sevk edecek; spekülâtif kesinlik ise inancın doğruluğuna dair her türlü kuşkuyu ortadan kaldıracak yeterlilikte delilin bulunması demektir.⁴⁵ Pratik kesinlik inanç için tam uygun olmayabilir. Şöyle ki evimize deprem erken uyarı cihazı taktırmamız,

⁴¹ William T. Blackstone, Dinsel Bilgi Sorunu, çev., Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s.162-164; Abdülkadir Çüçen, a.g.e., s.73.

⁴² D.W.Hamlyn, The Theory of Knowledge, The Macmillan Press Ltd., London 1972, s.51; Immanuel Kant, a.g.e., s. 156; İsmail Çetin, a.g.e., s.91.

⁴³ Harold Arthur Prichard, a.g.m., s.62-63.

⁴⁴ Kant’a göre; objeyi kendinde şey olarak bilemesek de, bir yargı evrensel ya da zorunlu kabul edildiğinde objektif kesinlik söz konusudur. Objektiflik ve evrensellik birbirinin yerine kullanılabilen kavramlardır. Deney yargılarının, objektif kesinliği objenin dolaysız bilgisine dayanmamaktadır, deneysel yargıların evrenselliğine dayanmaktadır. Bu şart ise deneysel, hatta duysal koşullara değil de, salt anlama yetisine dayanır. Böylece kendi başına bilinemez olan obje anlama yetisi aracılığıyla belirlenir, hakkındaki yargı objektif hale gelir. Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîge Prolegomena, çev., İ. Kuçuradi, Y. Örnek, T.F.K. Yay., Ankara 2002, s.48-51.

⁴⁵ Micheal Banner, a.g.e., s.100.

evimizde rahatça uyumamızı temin edebilir. Bu rahatlığımız “erken uyarı cihazı, bizi depremde korur” şeklindeki inanca dayanmaktadır, dolayısıyla önermemiz doğruymuş gibi davranışta bulunmayı telkin eder. Ancak inancın doğruluğuna ilişkin kesin delil bulunmadığı, yani spekülâtif kesinlik bulunmadığı sürece inancın doğrulanmış olduğu söylenemez, çünkü pratik kesinlik inancımız için yeterli neden oluşturmaz. Çünkü bir şeye inanma, onun gerçekliğine olan inançtır, bu da hem pratik hem spekülâtif kesinliği gerektirir.⁴⁶

Süje ve obje açısından ele alındığında da kesinlik farklı anlamlar taşır. Süje açısından kesinlik, kişinin “zihinsel durumunu” anlatmak için kullanılmakta olup bir hükmün doğruluğuna her türlü şüpheden uzak bir şekilde inanmaya denir. Bu kesinlik, süjenin sahip olduğu yargıyla ilgili zihinsel kararlılığını ve durumunu anlatır. Obje açısından ise; sahip olunan inancın delilsel gücünü anlatmak için kullanılır ve yargının kesin delillere dayanıp dayanmadığını gösterir. Bu anlamda kesinlik, doğruluğu kesin olarak kanıtlanmış, dayandığı deliller sayesinde kendisinden herhangi bir şüphe duyulmayan yargı demektir.⁴⁷ Bu bağlamda inanç delille temellendirilemediği için olasılıklı bir durumu ifade eder, gerçekliği konusunda her zaman soru işareti vardır. Bilgi ise delillerle temellendirildiğinden gerçekliği konusunda herhangi bir şüphe barındırmamaktadır.

Mantıksal ve tecrübi delillere dayanan bilimsel bilginin kesinliği, diğer kesinlik türlerinden daha güçlü olmasına rağmen,⁴⁸ süje açısından inançtaki kesinlik bilimsel bilginin kesinliğinden daha güçlüdür.⁴⁹ Bu iki kesinlik arasında her ne kadar farklılık olsa da birbirinin zıttı görülmemesi gerekir, bunlar birbirini tamamlamaktadırlar. İnanca dayalı kesinliğe sahip olmakla, bilimsel kesinlik ortadan kalkmayacağı gibi bilimsel araştırma ve deneysel test sonucu kazanılan bilgi ile de inanca dayalı kesinlik ortadan kalkmaz. Bilgiyi diğer zihinsel durumlardan ayıran şey sadece kesinliği değildir, delille temellendirilmiş olması onun diğer bir özelliğidir. İnanç, teorik olarak ispatlanamadığı için hakkında yeterli delil bulunmamaktadır. Bu yüzden delilden ziyade sanı ya da kaniya dayanan bir benimseme söz konusudur. Dolayısıyla inanç “gerçekle tam olarak örtüşen bir biliş” değildir. Kesin olarak bilinen şey inancın konusu olmaktan ziyade, bilginin konusudur.⁵⁰ Bilginin doğruluğu ve kesinliği delillerle teminat altına alınmıştır, bilginin bu özelliği inanç ile arasındaki en önemli fark olarak gösterilmektedir.

İnancın, bilginin kesinliğine sahip olmamasının, imanın mahiyetiyle uygunluk arz ettiğini iddia edenler vardır. Onlara göre, eğer inanç önermeleri bilgi gibi kesin, insanlar için zorlayıcı ve bağlayıcı şekilde apaçık olsaydı, iman ya da inkâr etmede iradenin rolü sona ererdi, böylece inanma ya da inkâr etme hürriyeti ortadan kalkardı. Yani iman ya da inkâr etme tutumlarından

⁴⁶ Temel Yeşilyurt, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu, 7-9 Eylül, Erzurum 2001, s.81-82.

⁴⁷ Ferit Uslu, a.g.e., s.188-189.

⁴⁸ Geddes Macgregor, Introduction to Religious Philosophy, The Riberside Press, Boston 1959, s.163.

⁴⁹ Walter Kaufmann, a.g.e., s.109.

⁵⁰ Murat Sülün, Kur'anı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi, Ekin Yayınları, İstanbul 2000, s.113-114; Kaufmann, a.g.e., s.109; Wood, a.g.e., s.16; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.81.

yalnızca birinin kabul edilmesinin zorunlu olduğu tek seçenekli bir hale dönüşürdü. Çünkü hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı herhangi bir şeyin varlığını kabul ya da reddetme (inanma) konusunda hür olan insan, ateşin var ve yakıcı olduğunu kabul ya da reddetme konusunda böyle bir hürriyette sahip değildir. Böyle bir şeyin iman ve inkârın özüne ters düştüğü açıktır. Çünkü iman ve inkâr düşünerek, araştırarak hür irade ile seçimde bulunma ve karar verme işidir. İmanı anlamlı ve değerli kılan, diğer alternatifleri de seçme imkân ve hürriyetine sahip olunmasıdır. Dolayısıyla çeşitli alternatifleri olan inanç önermelerinin kabul ya da reddi konusunda iradenin inkâr edilemez bir rolü bulunurken, bilgi önermelerinin kabulünde herhangi bir rolü yoktur.⁵¹ İnanç objesinin akli ve tecrübî olarak apaçık bir şekilde temellendirilmesi mümkün olmadığı için inançta kişi kabul veya ret etme konusunda tamamen hürdür. Objenin apaçık olması durumunda inanmaktan başka çare kalmayacağından, kişinin hürriyeti ortadan kalkmış olacaktır.

İnançla bilgi arasındaki bir diğer ayrım dilde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; bir yolun nereye gittiğini tarif eden bir kişi yolun nereye gittiğine inandığını değil, bildiğini söyleyecektir. Ancak Tanrı'ya iyi kulluk edenin cennete gireceğini söyleyen kişi, bildiğini değil de, buna inandığını söyleyecektir. Bu iki bildirim incelendiğinde, bilginin doğruluğunun denetlenebilir, inancın ise denetlenemez olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵² Bilgi ile inanç arasındaki temel farklılıklar şu şekilde sıralanabilir:⁵³ 1- Bilgi önermeleri tüm insanlar için geçerli ve reddedilemez delillere dayandığı için kesindir. İnanç önermeleri de delillere dayanabilir; ancak bu deliller bilgi önermelerinin dayandığı deliller kadar sağlam değildir. Bu yüzden inanç önermelerinin doğru çıkma ihtimali olduğu kadar yanlış çıkma ihtimali de bulunurken, bilgi sadece doğru olabilir. Bu anlamda bilgi önermelerinde kesinlik, inanç önermelerinde kani olma durumu dile getirilir. 2- İnanç önermelerinin yanlış çıkma ihtimali bulunduğundan diğer seçenekleri tam anlamıyla imkânsız kılamaz. Her ne kadar alternatifleri arasında en muhtemel ve rasyonel olan seçenek doğru kabul edilmişse de, diğer seçeneklerin de doğru olma ihtimali vardır. Bilgi önermeleri doğru olmak zorunda olduğundan karşıtlarının veya alternatiflerinin doğru olması söz konusu değildir. 3-İnanç önermeleri apaçık doğrular olmadığından kabul ya da ret konusunda kişi hürdür. Bilgi önermeleri kesin delillere dayandığından, doğruluğunu kabul etme veya etmeme hürriyeti yoktur.

Bilginin, doğruyla ilişkisi kaçınılmaz ve zorunlu olduğu halde bu durum inanç için geçerli değildir; çünkü inancın doğru olup olmaması varlığının zorunlu şartını oluşturmaz. P önermesinin, doğruluğunun temellendirilip temellendirilememiş olması, p'ye inanılıp inanılmamasının temel etkeni değildir. O halde doğru, inançtan farklı ve nesnel bir şeydir. Doğruluğun kişinin ona

⁵¹ Mehmet Aydın, "Ateizm ve Çıkılmazları", A.Ü.İ.F.D., c. 24, Ankara 1981, s.202; İsmail Çetin, a.g.m., s.94-97.

⁵² Vehbi Hacıkadıroğlu, İnsan Felsefesi, Cem Yay., İstanbul 1997, s.73-74.

⁵³ Richard Swinburne, a.g.e., s.1 vd.; Norman Malcolm, "Knowledge and Belief", In Knowledge and Belief, ed. A. Philips Griffiths, Oxford University Press, Oxford 1968, s.69-77; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.14-15; Sabri Erdem, "Bilgi-İman İlişkisi" İslami Araştırmalar Dergisi, c. 4, sayı 1, 1990, s.38-41; Çetin, a.g.m., s.93-94.

inanmasından bağımsız olduğu dikkate alındığında, doğrunun kişinin onu tanımasına bağlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla doğru, epistemolojik süreçlerden bağımsız olan ontolojik bir gerçekliğe sahiptir. $2+2=4$ olması veya dünyanın yuvarlak olması ayrı, bizim onları bilmemiz /keşfetmemiz ayrı şeydir. Kişinin “ $2+2=4$ ” ve “dünya yuvarlaktır” önermesine ilişkin inancını doğru kılan gerçekte $2+2=4$ ve dünyanın yuvarlak olmasıdır. Bu durumda doğrunun kaynağı varlığın mevcut (ilgili) hali, yani gerçektir. Bilgi doğruluk kriterini kendi içinde taşıdığından ispatı için dışarıdan bir kritere gereksinim yoktur. Bu yüzden bir şeyi bilmenin, zorunlu olarak onun doğru olduğu anlamına geldiği iddia edilmiştir. Bilgi için dışarıdan bir kritere ihtiyaç duyulmaması, bilginin kesin değilse zaten bilgi adını alamayacağından dolayıdır. İnançta ise durum farklıdır, o kendi kriterini içinde taşımamaktadır.⁵⁴

Doğru inanca tesadüfen, taklitle ve hatalı gerekçelere dayanarak ulaşılması da mümkün olduğundan,⁵⁵ bilginin herhangi bir neden veya gerekçeye dayanmayan doğru inançtan ayrılması gerekir. Bir tahmine dayanan doğru inanca bilgi denilemeyeceği gibi, bilindiği halde ifade edilmemiş doğru inanca bilgi denilmemesi yanlıştır. Şans eseri doğru tahminde bulunan kimse ile ifadeye dökmese de gerçekten doğru bilen arasında fark vardır. Bu iki kimsenin doğru inançlarını epistemolojik açıdan ayırlamanın yolu ikincisinin inancının bir delil veya gerekçeye dayandığı halde, birincisinin inancının doğru olmasına karşın böyle bir dayanaktan yoksun olmasıdır. Dolayısıyla bilginin sıradan bir doğru inançtan ayrılması ancak doğru inancın bir delil veya gerekçeye dayandırılmasıyla mümkündür.⁵⁶

İnanç ile bilgi arasında bu tür farklılıklar olsa da onların ortak olan yönleri de vardır. Bilgiye giden her türlü faaliyetin geri planında birtakım inanç ve kabullerimiz bulunmaktadır. Bizi bilgi edinme faaliyetine sevk eden temel faktörlerden biri de, söz konusu faaliyetin sonucunda bilgiye ulaşma ümididir. Bilmeye ilgili bir unsura sahip olan inanç, önermesel olarak ifade edilip çeşitli test ve doğrulamalardan geçtikten sonra bilgi haline dönüşmektedir.⁵⁷ Bu bilinmesi hiçbir zaman mümkün olmayan şeylerin inancın dışında tutulması açısından önem arz etmektedir. Bu sadece “bilebileceğimiz şeylere inandığımız” anlamına gelmektedir. Bir önermeyi bildiğimizi söylediğimizde ona inandığımızı da söylemiş olmaktayız. Yani “biliyorum” denildiğinde, “kabul ediyorum” veya “inanıyorum” da denilmektedir. Biliyorum ifadesi, asgari düzeyde “tasdik ediyorum, kabul ediyorum veya inanıyorum” anlamlarına da gelmektedir. “P’nin doğru olduğunu biliyorum, fakat p’nin doğru olduğuna inanmıyorum” ifadesi çelişkili bir ifadedir.⁵⁸ Dolayısıyla bilgi ile inancı aralarında geçiş olmayan iki ayrı zihin hali olarak görmek yerine; inancın bir bilgi aktı, bilginin bir alt basamağı ya da bilgiye giden yolda kat edilmesi gereken aşama olarak

⁵⁴ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.15-16; Hanifi Özcan, a.g.e., s.73.

⁵⁵ Ferit Uslu, a.g.e., s.191-192.

⁵⁶ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.21-22.

⁵⁷ İsmail Çetin, a.g.e., s.92-93; Hanifi Özcan, a.g.e., s.75.

⁵⁸ Richard Swinburne, a.g.e., s.106; Ferit Uslu, a.g.e., s.192.

görülmesi daha doğru olacaktır. İnançla bilgi kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığında, inanç sahasından bilgi tamamen dışlanmış olacağından inanç hevâ, heves ve hayaller alanına terk edilmiş olacaktır. Bu nedenle inançla bilginin birbirinden kesin çizgilerle ayrılması ve birbirini dışlaması kabul edilir bir şey değildir.

İnanç ile bilgi arasında böyle bir benzerlik kurulmasına rağmen, “biliyorum” ifadesinin “inanıyorum” ifadesinden çok daha fazlasını içerdiği bilinen bir gerçektir. Biliyorum denildiğinde şu üç şey kastedilmektedir: 1-Bilindiği söylenen şeyin doğruluğuna kesin olarak inanıldığı, 2-Bu şeyin gerçekte de doğru olduğu, 3-Kesinliğini sağlayacak sonuca götürücü delillerin bulunduğu. Bu bağlamda “S, P önermesini biliyor” denildiğinde “1-S, P’ye inanmaktadır. 2-P doğrudur. 3-S’, P’ye inanmakta haklı gerekçelere sahiptir”⁵⁹ denilmektedir. Bu anlayış Platon’a kadar geri götürebilir. Benzer şekilde A.J.Ayer’e (1910-1989) göre de; bir durumu bildiğini söyleyen kişinin söylediği şeyin doğru olması, doğru olduğundan emin olması ve emin olmaya hakkı olması bilmenin zorunlu ve yeterli koşullarını oluşturmaktadır. Birinci kriter bilgi için zorunlu ve yeterli bir koşul değildir. Çünkü önermenin doğru olduğuna dair ne kadar güçlü bir kanaat olursa olsun, bundan mantıksal olarak önermenin doğru olduğu sonucu çıkmaz. İlk iki koşul sağlandığında, yani inancın doğruluğundan emin olunduğunda ve inanç doğru olduğunda da inanç bilgiyi oluşturmayabilir. Çünkü inancın doğruluğu hakkında mantıksal delillere sahip olunmayabilir. Birinci ve üçüncü kriterlerin sağlanması da yeterli değildir. Çünkü bu koşullar sağlanmış olsa bile önerme yanlış olabilir.⁶⁰ Dolayısıyla bir obje hakkında bilgiden söz edilebilmesi için o objenin bu üç kriteri bünyesinde bulundurması gerekir.

Bilgi, şart koşulan bu kriterleri karşılamakla inançtan ayrılmaktadır. Bu anlamda her üç kriteri karşılayan inanca bilgi denirken, bunlardan yalnız birini ya da ikisini karşılayana “inanç” denilmektedir. O halde bir inanca rasyonel yöntemlerle ulaşılmışsa ve elde edilen deliller inancı destekliyorsa o inançtan emin olunabilir. Bu inanılan her şeyin bilgi olmadığını, ancak her bilginin veya bilme hadisesinin bir inanç boyutu olduğunu göstermektedir. Böylece inancın bilginin gerekli bir unsuru olduğu ve bilgiye kavramsal öncelik teşkil ettiği yerleşik bir kanaat halini almıştır.⁶¹ Süje açısından, inancın kesinliği konusunda herhangi bir şüphe olmasa da, bilgiden daha az bir kesinliğe sahip olmasa da obje açısından durum hiç de öyle değildir. Şöyle ki bilgi konusu olan obje, fiziksel dünyada bir gerçekliğe tekabül etmektedir, ancak aynı şeyi inanç objesi için söyleyemeyiz. Çünkü inanca konu olan obje aşkın bir objedir, fiziksel dünyada karşılığını bulmak mümkün değildir. Bu yüzden inanç objesinin bilimsel anlamdaki kesinlikte bilinmesi mümkün değildir.

⁵⁹ Ferit Uslu, a.g.e., s.192; Şehabettin Yalçın, “Doğal Epistemoloji Mümkün Müdür?”, Felsefe Tartışmaları Dergisi, sayı 29, İstanbul 2002, s.39.

⁶⁰ Alfred Jules Ayer, The Problem of Knowledge, Penguin Books, England 1990, s. 35; John Hick, Faith and Knowledge, Cornell University Press, New York 1966, s.208; William Blackstone, a.g.e., s.156-157.

⁶¹ Ferit Uslu, a.g.e., s.192.

Epistemolojik olarak süje ile aynı varlık düzleminde bulunan ve bulunmayan olmak üzere iki türlü obje vardır. Süje ile aynı varlık düzleminde bulunan obje hakkında bilgi ve bilimsel kesinliğe, farklı varlık düzleminde bulunan objeler hakkında ise inanca ve ihtimalli yargılara ulaşılmaktadır. İnanca konu olan objenin tecrübe ve zihinsel yetilerle kavranabilen bir varlık olmaması, süje ile arasındaki mahiyet ayrımı, süje tarafından doğrudan kavranmasına engel teşkil etmektedir. Bu nedenle süje-obje arasında ne kadar güçlü bir ilişki olursa olsun, bilimsel anlamdaki kesinliğe ulaşamayacaktır. O halde süje ile aynı varlık düzleminde bulunmayan obje hakkında ulaşılan yargıların hakikat olduğu söylenebilir mi?

Hakikat süjeye değil objeye bağlıdır ve doğru olmadan hakikat olamaz; yani doğruluk hakikatin ilk şartıdır. Fakat doğru süjeye bağlıdır, bu yüzden hakikat olmayan bir şey doğru kabul edilebilir. Doğru süjeye bağlı olduğundan subjektiftir, süjeye bağlı olan inancın doğruluğu da her zaman subjektif olarak kalacaktır, hakikat olmayacaktır. Dolayısıyla doğru hem inanç hem de bilgi için geçerli iken hakikat sadece bilgi için geçerlidir. Burada söylenilmek istenen inanca konu olan objenin hakikat olmadığı değildir, bilakis hakikat olduğunun bu dünyada empirik olarak bilinmesinin mümkün olmadığıdır.⁶² O halde inancın hakikat olduğunu söyleyemeyiz, sadece doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bilginin ise hem hakikat hem de doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Süje ile aynı varlık düzleminde bulunmayan objeler hakkında yapılan ve yapılacak olan açıklamalar, onların hakikatini tam olarak yansıtmamaktadır. Bunun sebebi olarak aşkın objelerin tecrübeye konu olmaması gösterilmiştir. Aşkın objeler hakkında bilgi tecrübenin sınırları dışına çıkmakla mümkün olacaktır, ancak teorik akıl böyle bir imkândan yoksundur. O halde duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler, “varlığı kendinden olanın” (kendinde şey, ding an sich, thing in itself, chose en soi) bilgisini vermemektedir, onlar sadece zihinsel tasarımlarımıza konu olan fenomenlerin bilgisini vermektedir. Tecrübenin sınırları dışına çıkmak isteyen akıl, çözümünü mümkün olmayan çelişkilere düşecektir. Bu çelişkilere Kant, “antinomi” demiştir. Antinomiler kozmolojik ideler hakkında ortaya konulan her yargının, her tezin aynı kuvvette delile sahip çelişik bir yargısının olduğunu göstermektedir. Antinomiler bize insan bilgisinin ne tür bir sınırlama içerisinde olduğunu gösterir. Aklın bu tür “akıl yürütmeleri” keyfi değildir, kendi yapısındaki birleştirme işlevinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ortadan kaldırılması mümkün değildir.⁶³ Antinomiler, fenomenler âlemi için geçerli olan bilgi formlarının alanları dışında, yani varlığı kendisinden olanı bilmek için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Kozmolojik idelerle ilgili dört antinomi ile karşılaşmaktayız. Kant bu antinomileri şu şekilde sıralamıştır:

⁶² Hanifi Özcan, a.g.e., s.36-37.

⁶³ Immanuel Kant, a.g.e., s. 22-24; Mehmet Erişirgil, Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.109-111; Roger Scruton, Kant Düşüncesinin Ustaları, çev., C. Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2003, s.66; Fehmi Baykan, Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, T.D.V. Yay., Ankara 1996, s. 179.

1.Evrenin niceliği ile ilgili. (Evrenin başlangıcı ve sınırı) Tez: Evrenin zamanda bir başlangıcı, mekânda bir sınırı vardır, sonsuz değildir. Antitez: Evrenin başlangıcı ve sınırı yoktur, ezeli ve ebedidir.

2.Evrenin niteliği (maddenin yapısı) ile ilgili. Tez: Evrende her bileşik cevher bölünemeyen parçalardan oluşur. Antitez: Evrende bölünemeyen son parçalar yoktur.

3.Nedensel bağlantı ile ilgili. (Hürriyet sorunu) Tez: Evrende nedensellik kanunlarıyla açıklayamayacağımız şeyler de vardır. Antitez: Evrende hürriyet diye bir şey yoktur. Evrende her şey tabiat kanunlarına göre meydana gelir.

4.Modalite ile ilgili. (Tanrı sorunu) Tez: Evrenin ilk nedeni olan zorunlu bir varlık (Tanrı) vardır. Antitez: Evrenin ne içinde ne de dışında evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık (Tanrı) yoktur.⁶⁴ Tanrı kavramına tekabül eden bir varlığın var olup olmadığı duyusal sezgi yoluyla bilinebilecek bir şey olmadığından, ne duyusal bilgi ne de geleneksel metafizikçilerin ileri sürdüğü gibi (spekülatif) akli sezgi yoluyla bilinebilir. İnanılan objenin aşkın oluşu beşeri çabanın bu alanda nihai ve olgusal kesinlikteki bir bilgiye ulaşmasını engelliyor gibi gözükmemektedir. Zorunlu varlık ile olurlu varlıklar arasındaki mahiyet (nelik) ayrımı, zorunlu varlığın mahiyetinin kavranamaz ve kavramlaştırılmaz oluşundan bir de aşkın boyutundan kaynaklanmaktadır. Ancak Tanrı'nın her türlü kognitif anlamaların ötesinde olmasından, bu alandaki bilginin mutlak olmamasından, yetersiz ve izafi olmasından Tanrı hakkında yapılan tüm açıklamaların ret edilmesi gerektiği gibi bir sonuç çıkarmak doğru değildir.⁶⁵

Teorik akıl ne salt duyu tecrübesine dayanan geçerli a posteriori bir yolla ne de kavramsal çözümlemeye dayanan a priori yolla Tanrı'nın varlığına dair bilgiye ulaşamaz. İlk yol takip edildiğinde, yani tecrübe alanında nedensellik yasasına dayanılarak ilk nedene ulaşmaya çalışıldığında, tecrübeye konu olan zincirdeki diğer fenomenal varlıklar gibi kayıtlı bir varlık haline getirilmiş olacaktır. Aynı şekilde a priori temeller üzerine inşası da mümkün değildir, çünkü söz konusu yargı doğası gereği bilgimize, tecrübenin sınırları ötesinde yeni bir şey katmayı amaçladığı için sentetiktir. Ancak bu imkânsızdır, çünkü sentetik a priori bilgi sadece mümkün tecrübenin sınırları içerisinde bilgi sağlar, bunun dışına çıkamaz. Zihin bir kavrama nasıl ulaşırsa ulaşsın, salt a priori çözümlemeyle gerçek varlığı hakkında yargıya varamaz. Çünkü bir kavramın gerçek varlığa delalet edip etmediği salt düşüncenin sınırları dışına çıkılarak bilinebilir. Dolayısıyla aşkın varlık hakkında ne salt kavramsal bir yolla ne de tecrübeye bilgiye ulaşılabilir. Tanrı; teorik akıl için salt ideal de olsa, o insan bilgisini tamamlayan ve ona yön veren bir idea ya da kavramdır. Spekülatif aklın böyle bir kavrama-ideale tekabül eden bir varlığın varlığını ve

⁶⁴ Immanuel Kant, a.g.e., s. 452 vd.; Mehmet Erişirgil, a.g.e., s.111-115; Immanuel Kant, Prolegomena, s.92-93; Bedia Akarsu, Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlâk Öğretileri-2, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1968, s. 33; Walter Kaufmann, İnsan Anlamak Goethe, Kant ve Hegel, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s.96-97.

⁶⁵ Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", F.Ü.İ.F.D., sayı 5, Elazığ 2000, s.337; Wood, a.g.e., s.16.

yokluğunu ispatlayamaması onun aşkın bir teoloji kurmasına engeldir.⁶⁶ Sonuç itibariyle tecrübeye konu olan objeler hakkında bilgi mümkünken, bu özelliğe sahip olmayan duyular üstü alana ait objeler hakkında bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

Parmenides (M.Ö.540-?) ve Platon'dan (M.Ö.427-347) itibaren filozoflar objeleri yönüyle bilgi ve inancı birbirinden ayrı görmüşlerdir. Onlar bilgiyi değişmez ve ebedi olanın, inancı ise duyuların değişen objeleri kavramasıyla özdeşleştirmişlerdir. Yani inancı bilgidan daha aşağı bir konumda kabul etmişlerdir, çünkü bilgi kesin olduğu halde, inanç kesin değildir. Zamanla Hristiyanlık bu anlayışı tersine çevirmiş, inancın objesi kesin, bilginin objesi ise değişken kabul edilmiştir. Bu epistemolojik anlayış doğrultusunda özellikle St. Paul, Yunan filozoflarınca bilgiye verilen değeri zayıflatmaya çalışmıştır. Böylece (Paul'den başlayıp Kierkegaard'a (1813-1855) ve daha sonrasına uzanan çizgide) "saçma" ön plana çıkmaya başlamış, imanı elde etmek için kuvvetli bir iradeye dayanan bağlılık ve risk öne çıkmıştır. İnanç sahası bilgi dışı bir alan olarak kabul edilmiş ve inancın bilginin bittiği yerde başladığı ileri sürülmüştür.⁶⁷ Bunun sonucunda bilme ve inanmanın alanları tamamen ayrılmış, inanç ya bilgiye tamamen zıt ya da bilginin doğrulanmadan önceki hali olduğu iddia edilmiştir. Bu anlayış inancın hiçbir kesinliği olmayan, sürekli bir bocalama, askıya alma durumunda olan ya da tasavvur boyutunda olup henüz kesinleşmeyen bir kanaate verilen isim olarak anlaşılmasına yol açmıştır.⁶⁸ Böyle bir bakış açısı inanç gerçeğinin tam olarak anlaşılmadığını gösterir. Bu yaklaşım, savunulması zor ve insanın düşünme etkinliğine pek uygun düşmeyen bir tutumdur. Çünkü içeriği açık-seçik olmayan, ne olduğu bilinmeyen bir şeye inanmak beşeri tecrübe açısından mümkün gözükmemektedir.

5. Doğrulanmış Doğru İnanç ve Haklı-Çıkarım

İnanç ile bilgi arasındaki temel fark, bilgi bir delille desteklendiği halde inancın böyle bir delilden yoksun olması gösterilmektedir. O halde delille desteklenen bir inanca bilgi diyebilir miyiz? Bir inanca bilgi denilebilmesi için delille desteklenmesi tek başına yeterli midir? Bilginin tanımlarından biri de "gerekçelendirilmiş/temellendirilmiş doğru inanç" şeklindedir. Gerekçelendirilmiş doğru inanca bilgi diyebilir miyiz? Bir inancın doğrulanmasından kastedilen nedir? Hangi tür inançlar gerekçelendirilmiş doğru inançlardandır? İnanç objesinin aşkın bir obje olduğunu görmüştük, böyle bir objenin doğrulanması mümkün müdür?

İnancın bilgi statüsüne kavuşabilmesi, bir nedene/gerekçeye dayandığının gösterilmesi şartına bağlanmıştır. Bu nedenle doğruluğu mevcut öznel ve nesnel şartlar içerisinde gerekli ve yeterli delillerle temellendirildiği takdirde inanç bilgiye dönüşmüş olacaktır. Bu yüzden olsa gerek ki; felsefi anlamda bilgi çoğu kez gerekçelendirilmiş /temellendirilmiş doğru inanç şeklinde

⁶⁶ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.80-81.

⁶⁷ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.32.

⁶⁸ İsmail Çetin, a.g.m., s.92; Temel Yeşilyurt, Kuşukuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman, s. 533.

tanımlanmıştır. “Bir şeye gerçekte nasıl ise o şekilde inanılması” inancın doğruluğunun temel şartıdır. Böyle bir inancın delillerle desteklendiğinin gösterilmesi gerekir, bu bilmenin daha güçsüz şeklidir. Bir iddianın temellendirilmesi iddianın türüne, onu destekleyen delilin nitelik ve niceliğine bağlıdır. Bu zorunluluk, tümevarımsal ve tümdengelimsel mantığın kriterlerinden kaynaklanmaktadır. İnanç güvenilir olan bu yöntemlere dayanan delillerle desteklendiği takdirde bilgi ya da bilgisel iddia olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda doğru inanca bilgi denilebilmesi için doğrulanmış olması, doğrulama esnasında yapılan ispat vb. işlemlerin, ortaya konulan tüm delillerin anlaşılır olması gerekmektedir. Matematiksel ispatla, deneysel ve empirik metotla ortaya konulan sonuçlar söz konusu olduğunda bile yapılan doğrulamalar tam ve açık olarak anlaşılıyorsa bilgiden, anlaşılmıyorsa inançtan söz edilmelidir.⁶⁹

Platon’un başlattığı bu tartışmalar farklı şekillerde günümüze kadar gelmiştir. Tartışmalar genellikle doğru inancın doğrulanıp doğrulanamayacağı veya ne şekilde doğrulanabileceği meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. “Doğru inancın” bilgi adını alabilmesi için duyuların, aklın ve başkalarının inançlarıyla desteklenmesini yeterli görenler olduğu gibi, objenin hakikate uyması ve karşılığının bulunması halinde bilgiden, bulunmaması halinde ise inançtan söz edilebileceğini savunanlar da vardır. “Doğru inancın” bilgi için yeterli olmadığı Platon’dan günümüze kadar yapılan bilgi ile ilgili tartışmalarda neredeyse temel kabul haline gelmiştir. Fakat doğru inancın bilgiye dönüşmesi için gerekli olan “artı öge”nin ne olduğu veya ne olması gerektiği epistemolojide hep tartışlagelmiştir. Çağdaş epistemolojide bu ek unsur genellikle “haklı çıkarım (justification), gerekçelendirme veya temellendirme”⁷⁰ diye isimlendirilmiştir. Eğer doğru inanç, haklı-çıkarıma da sahipse bilgi adını almaya hak kazanmaktadır. İncanın, bilgiye dönüşmesini sağlayan bu unsurla kastedilen nedir?

Doğru inançtan bilgiye geçişi sağlayan haklı çıkarım; bir eylemin veya yargının temellendirilmesinin neye bağlı olduğunu gösteren ahlak ve epistemolojinin ortak terimidir.⁷¹ Bu konuda görüş birliği olmamakla birlikte haklı-çıkarım bir önermenin doğru olduğunu ya da doğru olma ihtimalinin yüksek olduğunu gösteren delil ve gerekçeye denir.⁷² İnanç için sunulan haklı-çıkarımsal gerekçeler ne kadar güçlü ise inancın doğruluk olasılığı da o kadar güçlü olacaktır. Haklı çıkarım bir şeyin doğru olduğunu düşünmek için gerekçe sağlamasına ve bizi doğruya götürmesine rağmen doğruluk ile haklı çıkarımın farklı şeyler olduğu unutulmamalıdır. Bir inancın haklı çıkarımı için sunulan delil ve gerekçeler o inancın doğru olduğu yargısına varmak için her zaman yeterli olmayabilir. O halde p önermesinin doğruluğu ile p önermesinin doğruluğu için sunulan haklı çıkarımsal gerekçeler farklı şeylerdir. Haklı çıkarım, bireyin neye inanıp

⁶⁹ William Blackstone, a.g.e., s.160.

⁷⁰ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.9-16; Hanifi Özcan, a.g.e., s.71.

⁷¹ Ernest Sosa, “Justification”, The Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, New York 1995, s. 395.

⁷² Alvin Plantinga, Warrant: The Current Debate, Oxford University Press, New York 1993, s.3.

inanmaması gerektiğini öngören epistemolojik bir normatifliği, yani hangi şartlar altında meşru bir şekilde inanca sahip olup olamayacağını belirleyen normları belirler. Bu doğrultuda x'in, p'ye inanmakta haklı olduğunu söylemek x'in p'ye inanmak için yeterli delile sahip olduğu anlamına gelir. Ancak x'in p'ye inanmak için yeterli delile sahip olması, bir başka kimsenin, y'nin p'ye inanabileceği anlamına gelmez. Y'nin de, x gibi inancını haklı çıkaracak delile sahip olması gerekir.⁷³ Bu anlamda bir inancın haklı-çıkarıma sahip olması o inancın akli, mantıksal ve kabul edilebilir olduğunu, haklı-çıkarımdan yoksun olması ise irrasyonel olduğunu gösterir.

Birçok inancın haklı-çıkarımı duysal ve içe-bakışsal (sezgisel) tecrübe dayandığından a posterioridir (tecrübi). Bazı inançların haklı-çıkarımsal temeli ise tecrübeye değil de, akla ve düşünceye dayanmamaktadır, yani a prioridir. Örneğin mantıksal ve matematiksel bir önermenin haklı-çıkarımsal temeli a priori, doğa bilimlerine ait önermelerin a posteriori, kendi benliğimizle ilgili önermelerin ise sezgiseldir. Doğruluğu a priori ve zorunlu olan öncüllerin sağladığı sonuç tündengelimsel haklı-çıkarım sağlarken, tecrübeye bağlı olan öncüllerden elde edilen sonuçlar tümevarımsal olup, olasılık ifade eder. Şöyle ki; “su 100 c derecede kaynar, bugün Ankara’da hava bulutludur” şeklindeki önermelerin doğruluğunu duysal verilerden bağımsız olarak bilmek mümkün olmadığı için haklı-çıkarımsal temeli a posterioridir. Buna karşılık; “ $2 \times 2 = 4$, bir şey aynı anda hem var hem de yok olamaz” önermelerin doğruluğu tecrübeden bağımsız bilindiğinden haklı-çıkarımsal temelleri aklidir, yani a prioridir. “Geçen yıl bugün tatildeydim, şu anda arkadaşlarımı düşünüyorum, yalan söylemek kötüdür” gibi önermelerin doğruluklarının bilinmesi doğrudan tecrübeye bağlı gözükmemektedir. Kişinin hafızasına, bilinçsel-düşünsel durumuna dayanan ve ahlaki doğruluk ifade eden bu tür önermelerin haklı-çıkarımsal temeli hafıza ve sezgi kaynaklıdır. Tanrı söz konusu olduğunda, onun epistemolojik (zihinsel) haklı-çıkarımı bilginin bu farklı kaynaklarının/biliş yollarının birçoğuyla (a priori, a posteriori, sezgisel vb.) ilgilidir. Bu nedenle Tanrı’ya dair epistemolojik bir iddia tecrübi, akli, sezgisel vb. değişik haklı-çıkarımsal temellere dayandırabilmekte ve bilginin mahiyeti buna bağlı olarak değişebilmektedir.⁷⁴ Burada bilginin kaynağı olarak tecrübe, akıl, hafıza, bilinç ve sezgi gösterilmektedir. Tanrı inancını, bu kaynaklarından birine dayandırarak açıklamak yerine, onların hepsinin ortak faaliyetinin ürünü olduğunu, hepsinden bir takım unsurlar içerdiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Bilgi için sunulan bu kriterlerin mantıksal sonuçları şunlardır: Özel, sübjektif, doğrudan tecrübeye dayanan, gerçeklik iddiasında bulunan bilişsel ve dinsel ifadeler bilgi olarak kabul edilemezler. Özel ve doğrudan tecrübeye dayanan bilgi herhangi bir yoruma gerek duyulmaksızın doğrudan elde edilmiştir. Böyle bir bilgi duysal verileri, ruh hallerini ve coşkuları içermekte olup ne doğru ne de yanlıştır. Deneyimlerin doğruluk ve yanlılığını kendisine göre

⁷³ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.22-30.

⁷⁴ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.10,28.

değerlendirebileceğimiz bir takım doğrulama kriterleri vardır. Deneyimle ilgili herhangi bir iddia ortaya konulamadığında veya ortaya konulan iddiaları kendisine göre değerlendireceğimiz bir kriter bulunmadığında deneyimle ilgili bu iddialara bilgi denilemez. Birçok dini ifade böyle bir yaklaşım üzerine temellendirilmiştir, yani dini önermeler teste tabi tutulamayan doğrudan ve vasıtasız tecrübeye dayanan iddialardır.⁷⁵ Bu iddiaların bilgisel bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebilmek için doğru olduklarına dair haklı-çıkarımsal bir temele sahip olunması gerekir. Tanrı hakkındaki yargılara bilgi denilmemesinin sebebi bundan kaynaklanmaktadır, yani bu tür yargıların a priori veya a posteriori olarak doğrulanması mümkün değildir. Bu aşamada dini bilgi meselesi ortaya çıkmaktadır. Dini bilgi ile kastedilen bilgi nasıl bir bilgidir?

6. Dini Bilginin İmkânı

“Dini bilgi nedir?” sorusunun, “tuz erir mi?” sorusu gibi açık-seçik olgusal bir soru olmadığı açıktır. Dini bilgiyle ilgili zihinsel karışıklığımız bilgi kavramının tek bir anlam ya da kullanıma indirgenmesinden kaynaklanmaktadır. Kendimizi bu önyargılardan kurtarıp ve bilgi kavramın farklı söylem alanlarının olduğunu kabul ettiğimizde bu zihinsel karışıklıktan kurtulabiliriz. Bütün bilginin duyusal kaynaklı olduğu veya olması gerektiği şeklindeki bir yargı, duyusal tecrübeyle açıklanamadığı için mantıksal, matematiksel, ahlaki doğrular gibi bilgisinden kuşku duymadığımız birçok doğruyu keyfi sayılabilecek bir şekilde bilgi alanının dışına taşıyacaktır. Gözleme konu olan birtakım şeylerin gözlemlenemeyen şeylere referansla açıklanması rasyonel kabul edildiğine göre, fiziksel evrenin varlığını ve düzenliliğini Tanrı’ya referansla açıklayarak bilginizi genişletmek mümkün olamaz mı?⁷⁶

Dini önermelerin bazıları, empirik doğrulamaya açık olmayan önermelerdir. Ancak onlar kavramsal açıklık ve kesinlik, mantıksal doğruluk gibi şeylerle fikren test edilebilirler. Bu yüzden makul ve sağlam temelleri olan, herhangi bir şüphe içermeyen, sübjektif kesinliğe sahip dini önermelere dini bilgi de denilebilir. Ancak inancın kesinliğiyle, delilin gücü arasında doğrudan ilişki yoktur, inancın kesinliğinin delile bağlı olmaması onun irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Çünkü mevcut delillerin ötesine geçmek duygusal istek ve akli güç ile mümkün olabilmektedir. Her ne kadar inanç doğrulanamadığı ve objektif kesinlikten yoksun olduğu için bilginin sahip olduğu kesinliğe sahip olamayacağı söylene de inancı, bilinen bir sonucun delilin gerektirdiğinden daha fazla bir güvenle benimsenmesi, hayata aktarılması olarak alırsak inancın sınırının bilgiyi aştığını, bilginin gidemediği yere gidebildiğini ve bilgiden daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁷ Bilgi yetilerimiz ile kavranması mümkün olmayan, bilginin kapsama

⁷⁵ William Blackstone, a.g.e., s.165.

⁷⁶ William Blackstone, a.g.e., s.150.

⁷⁷ Hanifi Özcan, a.g.e., s.100-103; Nihat Keklik, “Bilgi Nazariyesi ve İman”, İslam Düşüncesi, Yıl: 1, s. 3, Eylül 1967, s.139-143; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.553.

alanını aşan sahalarda inanç bize rehberlik etmekte ve yol göstermektedir. O halde inancın sahasının bilginin sahasından daha geniş olduğu, bilginin ulaşamadığı alanlarla ilgili bize sübjektif bilgi sağladığı söylenebilir.

Sübjektif bilgi, kişisel tecrübeye dayandığından başkasına açıklanabilir, fakat ispat edilemez. Objektif bilgi; değişmeyen, her yerde ve herkes için geçerli olan bir bilgidir. Böyle bir bilgi çelişkiye düşülmeden inkâr edilemez, fakat sübjektif bilginin doğruluğu kabul edilmediğinde çelişkiye düşülmüş olmaz. Bu bilginin doğruluğunu, ona sahip olan kişinin kendisi temellendirmek durumundadır, bu anlamda sübjektif bilginin ispatı öznelidir. İnanç alanında bu temellendirme geçerlidir, yani sübjektif temellendirme iman konularını kapsamaktadır. Ancak fiziksel alanda inanç geçerli olduğu gibi, metafiziksel alanda da sübjektif de olsa bilgi bulunmaktadır. O halde sübjektiflik ve objektiflik her iki alanda da geçerli olan kavramlardır. Ancak fiziksel alandaki bilgilerimiz objektif temellere dayanırken, metafiziksel alanda objektif temele dayanan bilgi oldukça azdır.⁷⁸

Her ne kadar bilimsel bilginin sistemli, tutarlı, geçerli, kanıtlanabilir, kesin, objektif, evrensel ve rasyonel olduğu yönünde genel bir konsensüs bulunsa da şu hususun göz ardı edilmemesi gerekir. Mevcut deneysel ve tecrübi veriler bir önermeyi yüksek olasılıklı olarak doğru gösterebilir de, gelecekteki bazı bilimsel gelişmeler ve tecrübi veriler aynı önermeyi doğrulama eğiliminde olmayabilir. Yani şuanki verilere dayanılarak bir yargı her ne kadar objektif ve kesin kabul edilmiş olsa da bunun her zaman böyle devam edeceğinin bir garantisi bulunmamaktadır. Daha sonraki dönemlerde elde edilen veriler söz konusu yargıyı destekleyebileceği gibi hatalı yönlerinin olduğunu da ortaya koyabilir. Bilim tarihi bunun örnekleriyle doludur. Örneğin Ortaçağda Batlamyus'un; (90-168) antroposentrik yani insan merkezli olan ve dünyayı evrenin merkezinde ön gören kozmoloji anlayışı objektif kesinliğe sahip bir bilgi olarak kabul edilmekteydi. Ancak Kopernikus (1473-1543) ve Galilei (1564-1642) ile birlikte, bu anlayış değişmeye başlamış ve güneş merkezli evren anlayışı kabul edilmiştir, bunun neticesinde de dünyanın ve diğer gezegenlerin kendi eksenleri ve güneşin etrafında döndüğü şeklindeki tabiat görüşü, bilimsel kesinliğe sahip bilgi olarak benimsenmiştir.

Isaac Newton (1643-1727) tarafından bilime ve felsefeye kazandırılan “aynı nedenlerin aynı şartlar altında aynı sonucu doğuracağı” ve buna bağlı olarak hareket halindeki cisimlerin durumlarını yer ve hız yönünden aynı anda tespit etmenin mümkün olduğu şeklindeki determinizm ilkesi objektif kesinliği olan bir bilgi olarak kabul edilmişti. Ancak Max Planck (1858-1947) ve Albert Einstein'ın (1879-1955) kuantum mekaniği ile birlikte enerji ve ışık dalgalarının “kuanta” adı verilen küçük paketçikler halinde yayıldığı deneylerle tespit edilmiş, buna bağlı olarak elektronların durumlarının yer ve hız yönünden aynı anda tespit etmenin

⁷⁸ Sabri Erdem, a.g.m., s.41.

imkânsız olduğu görüşü objektif kesinliğe sahip bilgi olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Yine günümüzdeki bilimsel veriler, atomu meydana getiren proton ve nötronların hareketlerini belli bir nedene bağlamanın mümkün olmadığını, dolayısıyla determinizmin evrensel kabul edilemeyeceğini, çünkü atom âleminde indeterminizmin geçerli olduğunu göstermektedir. O halde geçmişte objektif kesinliğe sahip olduğu kabul edilen bir takım bilgilerin zamanla değiştiği ve günümüzde doğru olmadıkları ortaya çıktığına göre, bu gün kesin kabul edilen bir takım bilgilerin gelecekte bilimsel ve tecrübî veriler sayesinde kesinliklerini yitirmeleri ve doğru olmadıklarının ortaya konulması pekâlâ mümkün gözükmektedir. Çünkü bilimsel bilgi sürekli bir gelişim içindedir. Dolayısıyla bilginin; evrensel olana, hakikat olana ulaşmak için harcanan bir çaba olduğunu, hakikatin kendisi olmadığını söylemek kendi içinde daha tutarlı görünmektedir. Her ne kadar bilgi kesin ve evrensel sonuç olarak kabul edilse de, aslında o da eldeki verilerin en muhtemel gösterdiği şeyin doğru olarak kabul edilmesinden ibarettir. Bilgiye konu olan obje hakkında deney ile gözlem mümkün olduğundan ve bu objeler hakkındaki bilgi onlardan elde edilen verilere dayandığından, bu özelliklerden yoksun olan inanç objesi hakkındaki yargıya göre daha muhtemel ve gerçeğe daha yakın gözükmektedir.

Bir yargının bilgi adını alabilmesi mantıksal çıkarımlara dayalı kesin delillerle temellendirilmiş olmasına bağlanmıştır. Epistemolojik olarak böyle bir yargının kesinliği konusunda herhangi bir şüphenin bulunmadığı ve rasyonel olduğu ileri sürülmüştür. İnancın kesin delillere sahip olup olmadığı ya da sahip olup olamayacağı, dolayısıyla rasyonelliği konusu tartışmalı bir konudur. Genel olarak inancın kesin delillerden yoksun olduğu ve inançta sübjektifliğin ön planda olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte burada şu sorulara verilecek olan cevaplar ana öneme sahiptir. Gerçekten de inancın dayandığı herhangi bir temel ya da delil yok mudur? İnancın doğruluğu konusunda müspet ya da menfi herhangi bir delil bulmak mümkün değil midir? Olumlu ya da olumsuz delile sahip olmadığımız bir konu hakkında yargıya varırken neye göre hareket edeceğiz? Hakkında delile sahip olmadığımız bir şeye inanmak, onu benimsemek, ona güvenmek, daha da önemlisi yaşayışımıza ona göre yön vermek ne derece mümkündür? Zihinsel bir tutumun geri planında zihinsel olmayan faktörlerin bulunduğunu söylemek doğru mudur? Sadece kesin delillere, yani mantıksal çıkarımlara dayanan inançların rasyonel olabileceği; ancak inancın mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle desteklenmediği, obje itibarıyla böyle bir temellendirmeden yoksun olduğu ve inancın mahiyeti açısından bunun gerekli olduğu iddia edilmektedir. Bu durumda inanca irrasyonel mi dememiz gerekmektedir?

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İNANCIN RASYONELLİĞİ VE EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Dine olan inancın, özellikle bir Tanrı'nın varlığına olan inancın makul ve mantıklı olup olmadığı meselesi düşünce tarihi boyunca hep zihinleri meşgul etmiştir. Bir inancın rasyonel olup olmaması o inanç hakkında yeterli nedene ve delile sahip olunmasıyla orantılı kabul edilmektedir. Bu anlamda rasyonel inanç ile delillerle temellendirilmiş inanç kastedilmektedir. Bir Tanrı'nın var olduğuna inananlar bu inançlarının rasyonel bir inanç olduğunu, Tanrı'nın varlığına inanmayanlar ise inanmamanın rasyonel bir tutum olduğunu göstermek için inançlarını destekleyen bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Böylece inançlarının doğruluğunu göstermek, bu doğruluğun dayanaklarını ve gerekçelerini ortaya koymak istemişlerdir. Tanrı'nın varlığının mantıksal delillerle rasyonel olarak kesin bir şekilde temellendirilip temellendirilemeyeceği konusundaki görüşlerine göre düşünürler farklı epistemolojik akımlar içinde yer almışlardır.

1. 1. İnancın Rasyonelliği Meselesi

İnsan sadece inanan bir varlık değildir; aynı zamanda bilen, sahip olduğu bilme yetileriyle kendisi ve diğer var olanlar hakkında şu veya bu ölçüde bilgiye ulaşabilen rasyonel bir varlıktır. Bu bakımdan, iman ya da inkâr tercihlerinin de insanın bu rasyonel yanından bağımsız kalamayacağı açıktır. Nitekim iman ya da inkâr yolunu seçenler, kendi tercihlerinin alternatiflerinden daha rasyonel olduğunu gösterme gayreti içindedir. “Akla bağlı bir ölçüt olan rasyonellik doğru inancın önemli kriterlerinden biri”⁷⁹ olarak kabul edilmektedir. Rasyonellik; aklın ilkelerine uygun ve anlaşılabilir olma, tutarlı, basit, tam olma, mantıksal yapı sergileme, akli araştırmaya dayanma, anlaşılmaya uygun bir yapıda olma anlamlarına gelmektedir.⁸⁰ Bir önermenin rasyonel olmasıyla kastedilen, belli bir bağlam içerisinde o önermenin anlamlı olduğudur. Bir şeyin makûl, yani rasyonel kabul edilebilmesi için mantıksal delillere dayanması şart koşulmuştur.

Rasyonellik inanç alanında; “bir inancın temellendirilebilir veya doğrulanabilir olması” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda makul ve mantıklı gerekçelere dayanan inanç rasyonel bir inançtır.⁸¹ İnancın rasyonelliği meselesinde asıl sorun aklın dinde herhangi bir rolü olup olmadığı değildir, (çünkü dini sistemlerin hepsinde akıl, inanç sisteminin inananlara öğretilmesinde ve inancın ne olduğunun anlaşılmasında kullanılmaktadır) nasıl bir yeri olduğudur. Aklın Tanrı inancı başta olmak üzere, dini inanç sistemlerini tasdik ya da ret etme konusunda herhangi bir fonksiyonu var mıdır? Aklın; duygulanımların, ön bilgilerin ve önyargıların etkisi altında kalabilen, duyularla muhakeme gücünün elverdiği ölçüde sınırlı kapasiteye sahip bir yeti

⁷⁹ İsmail Çetin, a.g.m., s.88-89.

⁸⁰ Ahmet Cevizci, a.g.e., s.341; Sarp Erk Ulaş, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s.1490-1491.

⁸¹ Louis P. Pojman, Philosophy of Religion, Mountain View: Mayfield Publishing Company, California 2001, s.7.

olduğu düşünülürken, temel teistik önermelerin duyusal alanın ötesinde aşkın varlık ve âlemle ilgili olduğu göz önüne alındığında aklın imandaki yerinin ne olduğu sorusuna herkes tarafından kabul edilebilecek bir cevap vermenin zorluğu anlaşılmaktadır.⁸² Bu yüzden olacak ki inanç-akıl ve din-bilim ilişkisi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁸³ Bunlardan biri inanç ile aklın ortak noktada buluşmasının imkânsız olduğu, hiçbir şekilde bağdaşmayacakları, birbirlerini dışladıkları şeklindedir. İnanç ile aklın birbirini desteklemekte ve tamamlamakta olduğunu iddia edenler olduğu gibi, inanç ile aklın kısmi olarak birbirini desteklediklerini iddia edenler de vardır.

İnancın rasyonel olup-olmadığı probleminin geri planında; bilim ve imanın birbirinden kesin çizgilerle ayrıldığı, inancın bilimsel kriterler açısından incelenmesinin mümkün olmadığı, inanç önermelerinin olgusal gerçekliğe ve herhangi bir bilişsel düzeye sahip olmadığı düşüncesi bulunmaktadır.⁸⁴ Bu bağlamda inancın rasyonelliği meselesi, inancın haklı çıkarımsal temele ya da gerekçelere sahip olup olmadığı veya inancı temellendiren akli delillerin olup olmadığı meselesiyle ilgilidir.⁸⁵ Epistemolojik açıdan bir inancın rasyonel olduğunun söylenebilmesi için o inanç hakkında haklı gerekçelere sahip olunması gerekmektedir. Burada “epistemolojik açıdan” ifadesi önem arz etmektedir. Bir inancın benimsenmesinin değişik nedenleri olabilir; örneğin inanç kişiye zihinsel huzur verdiği veya kötülüğe engel olduğu için benimsenmiş olabilir. Ancak bir inanca rasyonel denilebilmesi için gerekli olan nedenler, bu tür nedenler değildir; epistemolojik nedenler denilen, inancın doğru olma ihtimali ile ilgili olan nedenlerdir.⁸⁶

Teist ve ateist birçok filozof bir inanca rasyonel denilebilmesi için göz önüne alınması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içersindedir. D. Hume (1711-1776) “akıllı bir adam, inancını delili ile orantılı tutar”,⁸⁷ J. Locke “herhangi bir önermeye, delillerin sağladığı güvenden daha fazla güvenilmemelidir”,⁸⁸ W. K. Clifford (1845-1879) “yetersiz delile dayanarak bir inancı kabul etmek rasyonellik değil, tam tersine anormallik, gayri ahlâkîlik ve kabalıktır”⁸⁹ derken rasyonelliği delille orantılı inanma anlamında kullanmaktadır. Descartes ve Bertrand Russell (1872-1970) inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılması için bilginin zeminini oluşturan temel önermelere göre durumunun test edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁹⁰ Bu

⁸² Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Akıl ve İnanç, çev., Rahim Acar, İstanbul 2006, s.51; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.33-34.

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüsamettin Erdem, Problematik olarak Din Felsefe Münasebeti, Konya 1997.

⁸⁴ Sabri Erdem, a.g.m., s.41.

⁸⁵ William P. Alston, A Realistic Conception of Truth, Cornell University Press, Ithaca 1996, s. 189-190.

⁸⁶ Richard Swinburne, a.g.e., s.45.

⁸⁷ David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, ed., Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis 1979, s.118; Türkçe çevirisi için bkz. David Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 166.

⁸⁸ Alvin Platinga, "Theism, Athicism, and Rationality", Truth: A Journal of Modern Thought, (vol.3, 1991), s.2.

⁸⁹ William K. Clifford, "The Ethics of Belief" The Rationality of Belief in God, ed. by George I.Mavrodes, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs 1970, s.159.

⁹⁰ Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", A.Ü.İ.F.D., c. XL, Ankara 1999, s. 157-158; Hanifi Özcan, "iman", s.217; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.61.

doğrultuda bir fiil, akt, ya da inanç kendi başına makul veya rasyonel olamaz, onun rasyonel olması birtakım delillere, ilkelere ve esaslara uygun olmasına bağlıdır. Delille desteklenmek, onunla orantılı olmak rasyonelliğin vazgeçilmez şartı olduğuna göre, bir konuda verilecek olan rasyonel hüküm delille orantılı olmalıdır. Konunun lehindeki ve aleyhindeki delillerin eşit olduğu durumlarda hüküm vermekten kaçınılması, yani hükmün askıya alınması gerekecektir. O halde rasyonel inanç, hakkında epistemolojik (zihinsel) ihtimaliyet düzeyine sahip kuvvetli delil olan ve makul olduğuna dair alternatifleri içinde en fazla delile sahip olan inanç demektir.

Rasyonel delillerden yoksun olan inançlar, bilgisel boyuttan da yoksun kabul edilmişlerdir. Böyle bir kabul inancın rasyonelliği meselesinin bilgiye ait bir zeminde ele alındığını göstermektedir. İnanç; delil olmaksızın bir şeyi kabul etmek, aşkın bir varlığa körü körüne bağlanmak⁹¹ anlamında alındığında rasyonel bir temelden yoksun olacaktır. Bu anlamda hakkında herhangi bir delil bulunmayan inanç, irrasyonel bir inançtır. İrrasyonel bir inancın büyük kitleler tarafından kabul görmesi pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bir inanç sisteminin geniş kitleler tarafından rağbet görmesi onların soru ve sorunlarına zihinlerini tatmin edici cevaplar getirmesinden kaynaklanmaktadır. İnanç bilimsel bilgide olduğu anlamda objektif bir temele sahip olmayabilir, ancak buradan hareketle inancın tamamen temelsiz olduğu söylenemez. Çünkü inanç kendi mantığı içinde ele alındığında rasyonel bir boyuta dayandığı ortaya çıkmaktadır.

Süjenin, objeye ilgi duyması ve tam olarak bağlanabilmesi için bir takım gerekçelerinin olması gerekmektedir. Çünkü hiçbir gerekçe olmadan bir objeye tereddütsüz ve tam olarak bağlanılamaz. Dolayısıyla inanç objesine tam, bilinçli ve tereddütsüz bir bağlılığın gerçekleşebilmesi, objeye inanmadan önce onun hakkında akli nedenlere sahip olunmasına bağlıdır. Bu yüzden inancın akla ve delile (evrensel bir delil olmamakla birlikte) dayanmadığını söylemek doğru değildir. “İnsanı, dini bir önermeyi gerçek olarak kabul etmeye sevk eden bazı şeyler vardır: Belki bir kitabın veya yüzlerce kitabın şahitliği; güvendiği bazı insanların şahitliği veya milyonlarca insanın mutabakatı”.⁹² Bu inancın irrasyonel olmadığı, bir temeli olduğu ve teste tabi tutulabileceği anlamına gelmektedir. Makul olduğu iddia edilen bir inancın teste açık olması ve teslimiyetten önce teste tabi tutulmuş olması gerekir. Bu test sonucunda inanç ya terk edilecek ya da daha kuvvetli hale gelecektir. Doğruluğu konusunda şüphe olmayan, kesin olan bir inanç bu testi başarıyla geçecek ve daha güçlü konuma gelecektir. İncanın teste tabi tutulması, inanç hakkında olumsuz deliller aranması demek değildir.⁹³ İncancı hangi kriterlere göre teste tabi tutacağız? İncancı kendisine göre teste tabi tutacağımız evrensel kriterler var mıdır?

⁹¹ İvan Frolov, Felsefe Sözlüğü, çev., Aziz Çalışlar, İstanbul 1997, s.237; Ferit Uslu, a.g.e., s.237.

⁹² Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.34.

⁹³ C.Stephan Evans, Philosophy of Religion: Thinking about Faith, InterVarsity Press, Illinois 1982, s.176-177.

İnancın teste tabi tutulacağı kriterlerle, bilimsel teorilerin test edilmesinde kullanılan kriterler farklı olacaktır. Çünkü inanç objeleri empirik olarak gözlemlenebilir varlığa sahip değildir ve olgular dünyasına indirgenemezler. Bu yüzden doğrulama işlemlerindeki kavramlar, empirik doğrulamanın ilişkili olduğu kavramlardan farklı bir anlam düzeyine aittir.⁹⁴ Bir dine inanmak ile bilimsel kuramın doğruluğuna inanmak farklı şeylerdir. İnanç; metafiziksel bir teorinin doğruluğuna inanmanın yanında, ebedi hayatla ilgili bir kurtuluş reçetesine, makul gerekçeler ve beklentilerle hem de hür bir iradeyle inanmayı içermektedir. Dolayısıyla kişiyi inanca götüren gerekçeler, sadece rasyonel gerekçelerle sınırlandırılmamalıdır. Teorik nedenler kadar pratik gerekçelerin, beklenti ve amaçların da inançta rolü vardır. Ancak inanç öncelikle ve mümkün olduğu kadarıyla sağlam temellere dayanmalı, rasyonel olmayan gerekçeler rasyonel deliller karşısında ikinci planda tutulmalıdır. Bir şeyin doğrulanması belli bir standarda uygun olduğunun, yanlışlanması ise standarda uygun olmadığının gösterilmesine bağlıdır. Bu anlamda dini ya da dini olmayan bir önermenin bilgi ya da sağlam bir inanç olup olmadığını saptamak, o önermenin belli bir standarda ya da bilgi kriterine uygun olup olmadığını belirlemekten ibarettir.⁹⁵ İnancın doğruluğu test edilirken nasıl bir yol takip edilmelidir?

İnanç test edilirken ilk önce anlamlı olup olmadığına, ikinci olarak onu destekleyen yeterli delilin olup olmadığına, üçüncü olarak da mantıksal delillerle temellendirilmiş olan bilgilerimizle tutarlı olup olmadığına bakılmalıdır. Bu kriterleri karşılayan inançlar makul ve rasyonel kabul edilmektedir, o halde rasyonel bir inancın bu kriterleri karşılaması gerekir. Ancak inançla ilgili deliller bilimsel araştırmalarda olduğu gibi herkes tarafından kabul edilebilecek türden kesin deliller değildir. Aksine tarihsel araştırmalardaki, edebi eleştirilerdeki, politik ve ekonomik teorilerdeki, felsefi ve hukuksal hükümlerdeki gibi rasyonel olasılık taşıyan delillerdir.⁹⁶ Bu doğrultuda Tanrı inancı bu kriterleri karşıladığı takdirde rasyonel kabul edilebilir. Tanrı inancının bu kriterleri karşılayıp karşılayamadığı konusunda bir görüş birliği yoktur. Tanrı inancının anlamlı olduğunu, yeterli delillerle desteklendiğini ve diğer bilgilerimizle çelişkili olmadığını savunanlar olduğu gibi bunun aksini iddia edenler de vardır.

“Tanrı vardır” önermesinin gerçekliği kişisel tecrübeye veya mistik dini tecrübeye ya da vahye dayanıyor olabilir. Bu tür önermelerin kendisine göre teste tabi tutulacağı evrensel kriterler bulunmamaktadır. Onlar doğrulanabilirlik ve anlamlılık kriterlerini kendi sistematiği içinde barındırmaktadırlar. Belli bir dereceye kadar da rasyonel ve empirik temellere sahiptirler. Bu bağlamda inanç sübjektif bir kabul olmakla birlikte, bundan ibaret değildir; bireysel ve toplumsal tezahürleri vardır. Bilinçli bir teslimiyetle başlayan inanç, eylem ve ahlâkî davranışlar sayesinde

⁹⁴ Robert H. King, Robert H., The Meaning of God, Fortress Press, Philadelphia, 1973, s.122.

⁹⁵ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.51; William Blackstone, a.g.e., s.195.

⁹⁶ Paul Badham, “The Relationship between Faith and Reason”, Faith and Freedom, volume 45, no: 134, 1992, s.3.

gözlemlenebilir ve test edilebilir empirik bir olguya dönüşmektedir.⁹⁷ Dolayısıyla inanç bilimsel önermelerin doğrulanabilirlik kriterlerine göre doğrulanamada kendi sistematığı içinde doğrulanabilir ve açıklanabilir bir yapıya sahiptir. İncanın doğrulanabilirlik kriterleri içsel ve dışsal faktörlere dayandırılmıştır. Bu kriterlerin açıklamasına geçmeden önce mantıkçı pozitivistlerin bu konudaki görüşleriyle ilgili kısa bir bilgi vermek konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

Mantıkçı pozitivistlere göre; metafizik alanla ilgili her türlü düşünce, inanç ve teolojik dil, genel bir ifadeyle aklın ve duyunun sınırları dışında kalan her şey anlamsızdır.⁹⁸ Metafiziksel alan aklın ve duyuların sınırları dışında kaldığından bu alanla ilgili yargıların doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik kriterleriyle test edilebilmeleri mümkün değildir. Hakikatin gözlemlenebilir olanla sınırlanması, bilginin objektiflik ve kesinliğini olgular dünyasıyla ve nesneler arası ilişkiyle sınırlayan tezler hem gerçeklik hem de gerçeklikle ilgili edinimlerimiz açısından tam bir indirgemeciliktir. Pozitivizmin sınırlı doğrulamacılık tezi, dinî ve ahlâkî yargılar da dâhil, beşeri tecrübenin önemli bir kısmını dışta bırakmaktadır. Bu nedenle “her anlatımın pozitivist kriterlere uyması gerekir şeklinde bir zorunluluk yoktur”.⁹⁹ Pozitivist doğrulama ve yanlışlama kriterlerine göre anlamsız olan, bu standartları karşılamayan yalnızca dinî inançlar değildir, ahlâkî ve sanatsal yargılar da bu açıdan anlamsız olan ifadelerdir.

1.2 İncanın İçsel ve Dışsal Faktörleri:

İşselci teoriler; inancı bilgiye dönüştüren, temellendirilip-temellendirilememesini sağlayan şeyin bizzat süjenin kendisiyle ilgili olduğunu,¹⁰⁰ yani haklı çıkarımının temelinde sübjektif faktörlerin bulunduğunu savunan teorilerdir.¹⁰¹ Bu faktörler doğrudan zihinle, süjeyle ilgili olup zihnin güven duymasını, buna bağlı olarak olumlu ya da olumsuz bir hükme varmasını böylece incanın ortaya çıkmasını sağlarlar. İşselci faktörler; zihinci (fikirci), iradeci ve duygucu olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu teorinin temsilcileri Descartes ve Locke gibi modern batı felsefesinin önde gelen düşünürleridir.¹⁰²

a) Zihinci teoriler: Zihinci ve fikirci teoriler inancı; zihinsel faaliyetlerin ürünü, zihni bir akt veya fiil, zihnin en tabi ve genel durumu vs. olarak açıklamaktadır. Bunu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Bir otelin lobisinde oturup gazete okuyan Bob ve Ray, havanın çok sıcak

⁹⁷ Temel Yeşilyurt, İman Objektivite ve Yanlışlanabilirlik, s.85; William Blackstone, a.g.e., s.166.

⁹⁸ Richard B. Braithwaite, “An Empiricist’s Views of The Religious Belief”, Philosophy of Religion, ed.Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1991, s.73.

⁹⁹ Braithwaite, a.g.m., s.77; Temel Yeşilyurt, İman Objektivite ve Yanlışlanabilirlik, s.78-82.

¹⁰⁰ Alvin Plantinga, a.g.e., s. 5.

¹⁰¹ Earl Conee, “Externalism, Internalism, and Skepticism”, Philosophical Issues 14: A Supplement to Noûs: Epistemology, ed. Ernest Sosa and Enrique Villanueva, Blackwell Publishing, Oxford 2004, s.78.

¹⁰² Bedi Akarsu, a.g.e., s.104; Hanifi Özcan, a.g.e., s.61; Mehmet Sait Reçber, “Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevsellik”, Felsefe Dünyası, Ankara 2003, sayı 38, s. 42.

olduğunu gazetede okudukları için havanın sıcak olduğuna inanmaktadırlar. Bir ara otelden dışarı çıkıp sıcaklığı bizzat hisseden Bob inancında daha haklıdır. Çünkü Bob, gazetede okuduğu haberi tecrübe ederek içselleştirmiş ve inancını gerekçelendirmiştir. Ray inancını içselleştirmedeği için inancı hakkında, haklı-çıkarıma sahip değildir, dolayısıyla onun inancı temellendirilmemiş inanç olarak durmaktadır.¹⁰³ İnancın zihinsel faktörlerle temellendirilebileceğini savunan düşünürler, dış etkenlerin inancı temellendirme hususunda yetersiz kaldığını iddia etmektedirler.

b) İradeci ve Duygucu teoriler: İradeci teorilerde inancın haklı çıkarımının dışsal faktörlere ya da belli bir sisteme değil de, iradeye bağlı olduğu savunulur. Elimizi kaldırıp kaldırmamamıza nasıl irademizle karar veriyorsak bir inancı kabul edip etmemeye de irademizle karar veririz.¹⁰⁴ Bu teoride akıldan ziyade iradeye öncelik verilmiştir. İnancın meydana gelmesinde iradenin önemli rolü olduğu, insanı güven noktasına iradenin getirdiği, inancın iradenin eseri olduğu ileri sürülerek inançtaki delil eksikliği irade gücüyle giderilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımın temsilcileri; Pascal (1623-1662), W. James (1842-1910), Schopenhauer (1788-1860), Kierkegaard, P. Bayle (1647-1706), Tennant (1866-1957), Thomas Aquinas'tır (1225-1274). Duygucu teorilerde ise, inancın duygunun veya kalbin ürünü olduğunu savunulmaktadır. Annenin oğlunun iyiliğine inanması, hissi sebeplere dayanan bir inanç olduğundan duygucu teoriye örnek verilmiştir. Schleiermacher (1768-1834) ve D.Hume duygucu teorilerin temsilcisi olarak gösterilmektedir.¹⁰⁵ İradecilikte, inanç esasları aşkın olmasından dolayı akli aşar nitelikte olduğu, akılla temellendirilemeyeceği, dolayısıyla dinin akıl değil inanç işi olduğu vurgulanarak inançta iradenin rolünün daha çok hissedilmesine zemin hazırlanmıştır.

İçselci teorilerde, inancın iradeye bağlı olarak temellendirileceği savunulmaktadır. İnançlar iradî denetimimiz altında olduğu için onların kabulü, “doğruluğunun teyidi, yanlışlığının reddi” iradeye bağlıdır. Bu yaklaşım sübjektif kabul ve yükümlülüklerin bizi her zaman doğru sonuca götürmeyeceği, bütün inançlarımızın iradî denetimimiz altında oluşmadığı, içselciliğin yeterli ve zorunlu olmadığı iddia edilerek eleştirilmiştir.¹⁰⁶ Ancak bu eleştiriler sübjektif kabul ve yükümlülüklerin bizi her zaman doğru sonuca götürmeyeceğini göstermektedir. O halde bazı durumlarda bu kabullerimizin bizi doğru sonuca götürebileceğini söyleyebiliriz.

c) Dışsalcılık (externalism): İnancın temellendirilmesi konusunda dış faktörlerin etkili olduğunu savunan epistemolojik yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre inancın haklı çıkarımını içsel

¹⁰³ Richard Feldman and Earl Conee, “Internalism Defended”, Epistemology: Internalism and Externalism, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishing, Oxford 2001, s.236.

¹⁰⁴ Matthias Steup, “Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology”, Acta Analytica, volume 15, issue 24, 2000, s. 25-26.

¹⁰⁵ Hanifi Özcan, a.g.e., s.62-63.

¹⁰⁶ Nebi Mehdiyev, Nebi Mehdiyev, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007, s.138.

faktörlerin sağladığı iddiası doğru değildir,¹⁰⁷ bilakis dış faktörler sağlamaktadır.¹⁰⁸ İnançta objeyle doğrudan değil de, dolaylı olarak ilişki kurulmaktadır, yani süje ile obje arasında süjenin dışında bulunan başka bir vasıta vardır. Burada önemli olan vasıtaya veya onun sözüne güvendir. İnanç objesinin süjeye ulaşmasını sağlayan vasıta ve kaynaklar, inancın ilgili olduğu alana göre nitelikleri itibariyle değişiklik gösterebilmektedir. Mesela haber kaynağı tarihi bir vesika, metin, kitap vs. olabildiği gibi; herhangi bir şahıs, peygamber, otorite vs.de olabilir. İnancın konusu vahiy veya ona dayalı haber olduğunda, Peygambere güven ve iman, habere güven ve imandan önce gelmesi gerekir.¹⁰⁹ Dışsalcılık; ılımlı ve katı dışsalcılık olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

İlmlı dışsalcılığa göre, içselcilerin iddia ettiği gibi salt zihinsel temellendirme inancın bilgi derecesine yükselmesi için yeterli değildir, dışsal faktörlere de ihtiyaç vardır.¹¹⁰ Yani inancın temellendirilmesinde her iki faktörün (içsel ve dışsal, external) de rolü bulunmaktadır.¹¹¹ Alston, Goldman, Swain gibi düşünürlerin savunduğu ılımlı dışsalcılıkta, içselcilik temele alınıp birtakım dışsal faktörlerin de inancın temellendirilmesinde gerekli olduğu iddia edilmektedir. Plantinga'nın savunduğu katı dışsalcılıkta ise bütün içsel faktörler reddedilerek inancın temellendirilmesinde gerekli olan şeyin "güvence" olduğu ileri sürülmüştür.¹¹² İlmlı dışsalcılıkta, inancın içsel ve dışsal faktörlerin ortak faaliyeti sonucu oluştuğu savunulmaktadır.

Alston ve Goldman, inanç önermelerinin salt içsel faktörlerle temellendirilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar. İnancın temellendirilebilmesi içsel ve dışsal faktörlerin bir araya gelmesiyle olacaktır. İnanç süjenin ruhsal durumunun dışa yansması olması itibariyle içsel bir temele sahiptir. Ancak bu inancın doğrulanması için yeterli bir sebep değildir, inancın gerçeğe uygunluğunun da gösterilmesi gerekir. Şöyle ki; bir ağaç gördüğümüze dair inanç duyusal temele sahiptir. Fakat bu onun doğru olduğunun söylenilmesi için yeterli değildir, bu algının gerçekte uygunluğunun gösterilmesi de gerekmektedir.¹¹³ Alston, Goldman Plantinga'ya göre; Descartes ve Locke kaynaklı inancı temellendirme metotlarının inancı gerekçelendirme ve bilgi elde etmede sağlam ve yeterli olduğu söylenilemez. İnancın duyusal temele sahip olması temellendirilmesi için yeterli değildir, aynı zamanda bu inancın hakikate uygunluğunun gösterilmesi gerekir.

İnancı bir bütün olarak ele aldığımızda, epistemolojik unsurlar kadar psikolojik, iradi ve duygusal unsurların da etkili olduğu kompleks bir kavram olduğunu görürüz. Bu faktörlerden

¹⁰⁷ William P. Alston, "The Challenge of Externalism", The Externalist Challenge, ed. Richard Schantz, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin 2004, s. 37

¹⁰⁸ Crispin Sartwell, "Why Knowledge Is Merely True Belief", The Journal of Philosophy, volume 89/4, 1992, s. 174

¹⁰⁹ Hanifi Özcan, a.g.e., s.64.

¹¹⁰ Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing", Knowledge-Readings in Contemporary Epistemology, ed. Seven Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, s.18.

¹¹¹ Hilary Kornblith, "Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction", Epistemology: Internalism and Externalism, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, Oxford 2001, s.3.

¹¹² James Pryor, "Highlights of Recent Epistemology", British Journal for the Philosophy of Science, 52, March (1) 2001, s.108.

¹¹³ William P. Alston, "An Internalist Externalism", Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology, ed. Sven Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, s.214-220; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.84-85.

sadece biri ele alınıp, inancın meydana gelmesindeki rolü vurgulanarak inanç açıklanmaya çalışıldığında, inanç gerçeğinin belli bir boyutu öne çıkarılıp, diğer boyutlar geri plana itileceği ya da dışlanacağı için indirgemeci bir yaklaşım sergilenmiş olacaktır. Hâlbuki inancın oluşmasında kişinin aldığı eğitimin, hayatı boyunca karşılaştığı olayların, bu olayları yorumlama ve anlamlandırmasının, buna bağlı olarak oluşan kişisel tecrübesinin, psikolojik, zihinsel ve duygusal unsurların hepsinin etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla bilişsel, mantıksal, duygusal, dışsal, iradi gibi unsurların her biri inancı oluşturan faktörlerden biridir. İnanç esaslarını içinde yaşadığı toplumda hazır bulan bireyin, onu kabul etmesi ve içselleştirilmesi içsel ve dışsal faktörlerin etkisiyle olmaktadır. İnancı bu faktörlerden birine dayandırarak açıklamaya çalışan teoriler, inanç gerçeğinin tam olarak yansıtmaktan uzak kalacaklardır. Bu yüzden inancı zihinsel, empirik ya da duygusal faktörlere bağlamak yerine, inancın meydana gelmesinde bunların hepsinin rolü olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. İnancın rasyonelliği konusunda karar verirken, inancın bu yapısının göz önünde bulundurulması gerekir. İnancın belli bir boyutunu ele alıp oradaki irrasyonel unsurlara takılarak, inancın irrasyonel bir tutum olduğunu iddia etmek inanç gerçeğiyle bağdaşmadığı gibi bilimsel anlayışla da bağdaşmayacaktır.

Kendini evrende bir belirsizlik içinde bulan insan, varlığıyla ilgili bir takım sorularına cevaplar aramaktadır. O; kim olduğu, kendisini ve evreni kimin meydana getirdiği şeklindeki temel sorularına dini, felsefi ve bilimsel sistemlerde bir takım cevaplar bulmaktadır. Bu cevapları zihinsel kapasitesine göre teste tabi tutmakta ve alternatiflerine göre kendisine en makul gelen seçeneği seçmektedir. Seçtiği bu seçeneğinin doğruluğunu yaşantısı boyunca sınamaya devam etmektedir. Örneğin bir felaketle karşılaştığında kendisini kurtarması için Tanrı'ya sığınması, hayal ve isteklerinin gerçekleşmesi için Tanrı'ya dua etmesi, karşılaştığı olayları, isteklerinin gerçekleşip gerçekleşmemesini kendisiyle ya da Tanrı'yla ilgili bir sebebe dayandırarak açıklaması ve bunların inancıyla ilgili kararında etkili olması onun inancını kişisel olarak teste tabi tuttuğunu göstermektedir. Tecrübesini ve hissettiklerini başkalarına tam olarak aktaramasa da kişinin, bu süreç sonucunda verdiği kararının doğruluğu konusunda herhangi bir şüphesi yoktur. Ancak bu test sonucu verilen karar sadece tecrübeyi yaşayan kişi için geçerlidir; yani subjektif geçerliliği vardır, objektif ve evrensel bağlayıcılığı yoktur. O halde evrenin ve insanın varlığını doğal sebeplere bağlayan açıklamaların rasyonel kabul edilip Tanrı'nın varlığına bağlayan açıklamaların irrasyonel kabul edilmesi bilimsel mantıkla bağdaşmayacaktır. Çünkü her iki açıklama da, bilimsel olarak teste tabi tutulamayan, metafiziksel unsurlar içeren açıklamalardır.

İnanç-akıl veya inanç-delil ilişkisi genel olarak akıllı ve delili merkeze alan “temelcilik”, inancı merkeze alan “imancılık” (fideism) olmak üzere iki kategori altında ele alınmıştır. “Temelcilik” daha bilimsel ve objektif bir tutumu, “imancılık” ise daha teslimiyetçi ve bir bakıma

faydacı tutumu temsil etmektedir.¹¹⁴ Fideistler; inancın rasyonel değerlendirmeye tabi tutulamayacağını, mantıksal delillerle temellendirilmesinin ve ispatlanmasının mümkün olmadığını, akıl ile inancın bir birine zıt iki alan olduğunu (Pascal, Kierkegaard gibi düşünürler) savunmaktadırlar. Temelciler ise, Tanrı inancına ya da dini inanç sistemlerine rasyonel denilebilmesi için mantıksal delillerle desteklenmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Temelci düşünürler içinde inancın rasyonel olduğunu, delillerle temellendirilebileceğini iddia edenler (Descartes, John Locke gibi) olduğu gibi; irrasyonel olduğunu, herkes tarafından kabul edilebilecek bir delilin bulunmadığını iddia eden (W.K.Clifford, Bertrand Russell gibi) düşünürler de vardır. Netice itibarıyla bir inancın rasyonel olup olmaması, akli prensiplere uygun olup olmamasıyla doğru orantılı kabul edilmektedir. Bu konudaki farklı tutumlarına göre bu akımlar kendi içlerinde de alt başlıklara ayrılmışlardır. Şöyle ki temelcilik; katı temelcilik, eleştirel akılcılık ve reformcu epistemoloji; imancılık ise katı imancılık, eleştirel imancılık ve Wittgenstein imancılık olmak üzere alt başlıklara ayrılmıştır.

1. 3 Temelcilik

Aydınlanmadan günümüze kadar batı felsefe geleneğinde önemli savunucuları sayesinde oldukça taraftar bulan temelcilik, bilginin doğruluğu ve inancın rasyonelliğini değerlendirmek için bir kriterin olup-olmadığı, eğer varsa bu kriterin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği problemlerine cevap arayan ve bir çözüm öneren epistemolojik yaklaşımlardan biridir.¹¹⁵ Bu anlamda temelcilik “bir çözüm metodu ve epistemolojik bakış açısı”¹¹⁶dır. Temelciliğin çözüm metodu, önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı meselesine delillerin ışığında bakma ve başka doğruluk kriterlerine müracaat etmeme şeklindedir.¹¹⁷ Onların temel ilkesi “bir şeye yeterli delil olmadan inanmanın, her zaman ve her yerde, herkes için yanlış olduğudur”.¹¹⁸ Temelcilik bağlamında bir inanca rasyonel diyebilmemiz için delillerle temellendirilmiş olması şarttır. Böyle bir inancın kabul edilmesi rasyonel bir tutumdur. Delillerle desteklenmeyen bir inancın kabul edilmesi ise irrasyonel bir tutumdur.

Bilgiyi; her makul kişinin kabul edeceği kesinlikte delile sahip olan yargı olarak kabul eden temelciliğe göre, bir yargının rasyonel olabilmesi için, doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun sebebe veya temele sahip olması zorunludur. Söz konusu yargının

¹¹⁴ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.137; Hanifi Özcan, a.g.m., s.157.

¹¹⁵ Hanifi Özcan, a.g.m., s.157.

¹¹⁶ Alvin Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, Contemporary Philosophy of Religion, ed., S.M.Cahn, D. Shatz, Oxford University Press, Oxford 1982, s.258.

¹¹⁷ Ferhat Akdemir, Alvin Plantinga’nın Din Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2006, s.29-30.

¹¹⁸ William K. Clifford, a.g.m., s.159. Ayrıntılı bilgi için bkz., Patrick Lee, “Reason and Religious Belief”, Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, 6/1, 1989, s. 24; Kelly J.Clark, Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God, William B. Eardmans Company, Michigan 1998, s.3; David Basinger, “Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief”, Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, 8/1, 1991, s. 67.

başkaları tarafından da temel veya dayanak alınabileceği ihtimali göz önüne alınarak, kesinliğin ve uygunluğun en üst düzeyde tutulması gerekir. Bunun gerçekleşmesi, “esas” veya “temel” kabul edilen önermelerin doğrudan veya aracısız kavranılabilmesine bağlıdır.¹¹⁹ Temelcilikte inancın akli değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği iddiası, fideizm ile arasındaki en önemli ayrım noktasını oluşturmaktadır.

İşselci gerekçelendirmenin bir sonucu veya zirvesi olarak karşımıza çıkan temelcilik, dinî epistemolojide teistik delilcilik olarak da ifade edilmektedir. Dolayısıyla temelcilik ile delilcilik birbirinden ayrı ele alınıp değerlendirilemezler. Teistik delilciliğe göre, Tanrı inancının rasyonelliği, Tanrı’nın varlığı lehinde geliştirilmiş veya geliştirilecek olan delillerle doğru orantılıdır. O halde dini inanç sistemlerinin ve Tanrı inancının rasyonelliği meselesinin deliller ve kanıtlar çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden epistemolojik yaklaşıma teistik delilcilik denilmektedir.¹²⁰ Teistik delilciliğin temel tezi; Tanrı inancının rasyonel olabilmesi için delillerle temellendirilmiş olması gerektiğidir. Yeterli delil bulunamadığı sürece teistik inanç rasyonel kabul edilemez. Rasyonel olmayan bir inanç sistemi doğru olamayacağı gibi, delil ile desteklenmeyen din ya da inanç sistemi de rasyonel olamaz.¹²¹ Dini inanç sistemlerinin mantıklı ve rasyonel olması, doğruluğunun ispatlanmış olmasına bağlıdır. Burada ispat “inancın makul bir kişi tarafından doğru olduğu kabul edilebilecek şekilde kesin olarak ortaya konulması” anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde ispatın dayandığı öncül ve teorik doğruların, akıllı bir kişinin doğru olup olmadığını anlayabileceği bir şekilde ortaya konulması gerekir. Böylece mantıksal çıkarım metotları ile elde edilen verilerin doğruluklarının kesin ya da muhtemel olduğu anlaşılacaktır.¹²²

Temelciler; inançları basit bir ilkeye dayandırmakta ve bu ilkenin kesinliğinden şüphe edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Mesela Descartes; Tanrı ya da mükemmel varlık fikrinin apaçık ve kesin olduğunu, bunu doğrudan, sezgi yoluyla elde ettiğini, duyu ve gelenek yoluyla kazanılan her türlü bilgiden şüphe ederek kendisinden şüphe edilmeyecek apaçık bilgiye ulaştığını ifade etmektedir. Bu bilgi “düşünüyorum o halde varım”¹²³ şeklindeki kesin ve apaçık olan kendi varlığının bilgisidir. Bu bilgiden hareketle de kesin ve apaçık bir bilgi olan Tanrı gerçekliği fikrine ulaşmıştır. Leibniz (1646-1716) ise; özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve Tanrı fikri gibi kavramların her türlü duyumdan önce zihinde apaçık olarak bulunduğunu, bu kavramların zihnin doğrudan elde ettiği zorunlu hakikatler olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁴

¹¹⁹ C.Stephan Evans, a.g.e., s. 162-168.

¹²⁰ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.55, Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.16; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.146.

¹²¹ Nicholas Wolterstorff, “Introduction” Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Universty of Notre Dame Press, Notre Dame and Indiana 1991, s. 6.

¹²² Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.52.

¹²³ René Descartes, Metafizik Düşünceler, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası, Ankara 1942, s. 106.

¹²⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, New Essays on Human Understanding, translated P. Remnant, J. Bennett, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 435.

Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Descartes, Leibniz ve John Locke gibi temelci düşünürler bazı inançların diğer inançlar aracılığıyla temellendirilirken bazı inançların ise kendilerine delil olan başka bir inanç olmaksızın rasyonel kabul edilmek zorunda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Herhangi bir delile dayanmaksızın rasyonel kabul edilen bu tür inançları temel inanç diye isimlendirilmişlerdir.¹²⁵ Yani bazı inanç ve önermelerimiz diğer inanç ve önermeler için referans ve temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda inançlarımız temel ve türetilmiş (temel olmayan veya çıkarımsal) inançlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

a) Türetilmiş inançlar (derived/non-basic beliefs): Kendiliğinden apaçık olmayan, başka inançların delil desteğiyle (evidential support) benimsenen ve onlardan türetilen inançlardır.

b) Temel inançlar (basic beliefs, basic propositions): Kendiliğinden apaçık olan, başka inançların desteğine gerek duyulmaksızın anlaşılabilen, doğrudan haklı çıkarımsal temele sahip olan inançlardır. Temel inançlara, bütün inanç ve bilgi yapımızın nihai olarak üzerine dayandığı temeli, yani bilişsel yapımızın temelini oluşturmasından dolayı zihinsel yapımızın (noetic structure) temeli,¹²⁶ denilmektedir. Bu tür inançların doğruluğuna karar verebilmek için kendisinin anlaşılması yeterlidir.¹²⁷ Doğrulukları apaçık olan, doğruluğu konusunda herhangi bir gerekçeye ihtiyaç duyulmayan inançlara temel inanç, doğrulukları temel inançlar aracılığıyla anlaşılabilen inançlara ise türetilmiş inanç denilmektedir.

Çıkarımsal inançların temellendirilmesi için çıkarımsal olmayan, yani temel inançlara ihtiyaç duyulmaktadır.¹²⁸ Buradan hareketle temelci düşünürler, bir inancın rasyonel olabilmesi için dolaysız olarak kavranan temel inançlara veya önermelere dayanması gerektiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla temel olmayan bir inanç; “temel olan bir inanca direkt ve doğrudan dayandığında veya nihaî halkası temel inanç olan inançlar zincirinin bir halkası olduğunda, doğrulanmış ve temellendirilmiş bir inanç olarak kabul edilebilir”.¹²⁹ Hangi önermelerin temel inanç, hangi önermelerin türetilmiş inanç olduğu konusunda temelci düşünürler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Hangi önerme ya da inançların temel inanç olduğu konusundaki görüş ayrılığı temelciliğin, katı ve eleştirel temelcilik olmak üzere ikiye ayrılmasına yol açmıştır.

1.3.1 Katı Temelcilik

Katı temelciler, yanılmanın imkânsız veya hemen hemen imkânsız olduğu inançları “temel inanç” olarak kabul etmektedir. Temel inançların sağlamlığı ve kesinliği oranında, onlar üzerine

¹²⁵ Alvin Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, s. 259.

¹²⁶ Alvin Plantinga, “Is Belief in God Rational?”, *Rationality and Religious Belief*, ed., C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1979, s.7; Alvin Plantinga, “Is Belief in God Properly Basic,” *Nous* 15, 1981, s.41 vd; Ayrıntılı bilgi için bkz., Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.148-149; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 26.

¹²⁷ Mehmet Sait Reçber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, sayı 39, Ankara 2004, s. 22.

¹²⁸ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality*, ed., Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991, s.48.

¹²⁹ Alvin Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, s.260; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.42

kurulan inanç sistemleri de sağlam ve güvenli olacaktır. Bu doğrultuda katı temelcilik taraftarları sadece iki tür inancın temel inanç olarak kabul edilebileceğini ileri sürmüşlerdir: Kendiliğinden apaçık (self-evidence) olan ve değiştirilemez (incorrigible) olan inançlar. Bu kriterleri bazı mantıksal ve matematiksel doğrular, bir de duyularla ilgili sabit önermeler karşılamaktadır.¹³⁰

Kendiliğinden apaçık ve değiştirilemez olan inançlar nelerdir?

Kendiliğinden apaçık olma kavramının iki bileşeni vardır. Bunlardan birisi epistemolojik bileşendir; S şahsı, p önermesini doğrudan biliyorsa ve bu bilgisi başka önermelere dayanmıyorsa, p önermesi, S şahsı için kendiliğinden apaçıktır. O halde doğruluğunu kavramak için başka önermelerden yararlanılmayan, doğrudan kavranılan önermeler kendiliğinden apaçık olan önermelerdir. Kendiliğinden apaçık olma kavramının ikinci bileşeni ise, Descartes'ın "açıklık ve seçiklik" ilkesi ile kastettiği şeydir. Bu ilkeye göre kendiliğinden apaçık olan bir önerme, inanma ve kabul etme temayülünü beraberinde getirmektedir. Kendiliğinden apaçık olan önermeler, kendilerini anlayan herkes tarafından doğru kabul edilen önermelerdir. Dolayısıyla "1+2=3, 2x2=4" gibi matematiğin basit doğruları,¹³¹ "hiçbir kimse aynı anda hem evli hem bekâr olamaz", "sarı ile kırmızı farklı renklerdir", "bütün parçalarından büyüktür", "P önermesi zorunlu olarak doğru ise ve Q'yu gerektiriyorsa, Q önermesi de zorunlu olarak doğrudur", "1, 2'den, 2'de, 3'ten küçük ise, 1,3'ten küçüktür" vb. önermelerin doğru oldukları doğrudan anlaşıldığından kendiliğinden apaçıktırlar. Bu önermelerin doğru olduklarının anlaşılabilmesi, kendilerinin anlaşılmasına bağlıdır. Bu özellikleri ile diğer önermelerden ayrılırlar. Ancak 72x71=5112 önermesine inanılmasının sebebi ise bu önermenin 1x72=72, 7x1=7 ve 7x2=14 gibi temel inançlara dayanmasıdır.¹³² O halde doğrulukları başka bir inanca dayanmayan, yani doğruluğu herhangi bir zihinsel eyleme ve sürece ihtiyaç duyulmaksızın, doğrudan ve direkt olarak kavranılan önerme ve inançlar, kendiliğinden apaçık olan temel inançlardır.

Değiştirilemez inançlar olarak nitelendirilen, kişinin doğrudan tecrübesiyle ilgili inançları yani algısal (perceptual) inançlar da temel inanç olarak kabul edilmektedir.¹³³ Kişinin doğrudan tecrübesiyle ilgili olan bu inançlar; duyular aracılığıyla elde edilen şuradaki cisim serttir, acı çekiyorum, kırmızı bir şey görüyor şeklindeki inançlardır.¹³⁴ Bunlar duyulara açık olan inançlardır; inancın duyulara açık olması, doğruluğunun duyusal algılar tarafından tespit ve tescil edilmesi demektir. Bu inançlarda yanılma ya da yanılmama riski (bu tartışmalı bir konudur) bulunmakla birlikte şüpheden uzak olduğunu düşündüğümüz inançlar kadar şüpheden uzaktır.

¹³⁰ Michael Peterson ve ark., a.g.e., 149; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.18.

¹³¹ Ferhat Akdemir, a.g.e., s.44, Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.57.

¹³² Alvin Plantinga, a.g.m., s.4, 56.

¹³³ Alvin Plantinga, a.g.m., s.58; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.149.

¹³⁴ Ronald H. Nash, Faith and Reason: Searching for a Rational Faith, Zondervan, Grand Rapids 1988, s.83.

İnanç, bu temeller üzerine kurulduğu takdirde gerçek, sağlam ve itiraz edilemez bilgiye ulaşma ideali mümkün hale gelecektir.¹³⁵

Descartes, duyulara açık inançların bana öyle görünüyör ki şeklinde ifade edilmesinin daha doğru olacağını belirtmekle bu önermelerin sübjektifliğine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda, karşımda bir masa var önermesinin “bana göre karşımda bir masa var” şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur. Birinci durumda değişen şartlara göre kişinin yanılabilmesi mümkün iken, ikincide mevcut bir durum dile getirildiğinden yanılabilme ihtimali minimum seviyeye indirilmiş ve böylece değiştirilemez inanç haline gelmiştir.¹³⁶ Bu önermelerin özelliği, kişinin “zihinsel ve psikolojik durumuna ilişkin, doğruluğundan şüphe etmesi mantıksal olarak imkânsız olduğu ve başkasının da epistemolojik erişimine kapalı olması dolayısıyla yanlışlanamaz oluşlarıdır. Bu tür önermeler -elde aksini kanıtlayacak veriler olmadığı için/süreçe- görüldüğü gibi kabul edilmek durumundadır”.¹³⁷ O halde temel inançlar sınıfına; kendiliğinden apaçık olan önermelerle ilgili inançlar, duyular aracılığıyla elde edilen bir ağaç görüyörüm, önermesinde olduğu gibi, yalanlanması ve düzeltilmesi mümkün olmayan bir durumu ifade eden inançlar ile kabul edilebilir bir mantıkî çıkarım metodunu kullanılarak elde edilen inançlar girer.

Hareketlerinizi belirleyen kural, ödev ve zorunluluklar olduğu gibi, inançlarımızı da belirleyen kural, ödev ve zorunluluklar vardır. Bu görev ve sorumluluklar o inancın rasyonel ve doğru kabul edilmesinin ön-koşuludur”.¹³⁸ Bu ilkeye temelci ilke (foundationalist principle) denilmektedir. Bu doğrultuda temelciler rasyonel inanç olarak; yalnızca kendiliğinden apaçık (self-evident), duyulara apaçık (evident to the senses) ve değiştirilemez inançları kabul etmektedirler.¹³⁹ Bu üç kriterden birine uyan herhangi bir önerme temel kabul edilir. Sonuç olarak temelciler, başka bir inanca gereksinim duyulmaksızın kabul edilebilecek ve türemiş inançlara temel olabilecek nitelikteki inançları, bir de bunlardan çıkarılan inançları rasyonel kabul etmişlerdir. Bu şartları karşılamayan inançlar ise onların nazarında irrasyoneldir.

Katı temecilere göre, Tanrı vardır önermesi temel bir inanç olarak kabul edilebilir mi? Katı temeciler “Tanrı inancının” temel inanç olarak kabul edilemeyeceği görüşündedirler. Tanrı inancının, temel inanç olarak kabul edilebilmesi için “parça bütününden küçüktür” önermesinde olduğu gibi herkes tarafından dolaysız olarak kabul edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla, Tanrı inancı aracılı bir inanç, yani doğruluğunun temellendirilmesi başka inançlara bağlı olan bir inançtır.¹⁴⁰ Katı temeciler Tanrı inancını; kendiliğinden apaçık, değiştirilemez ve duyulara apaçık bir inanç

¹³⁵ Ferhat Akdemir, a.g.e., s.44; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.149.

¹³⁶ Ronald, H. Nash, a.g.e., s.83; Alvin Plantinga, "Is Belief in God Rational?", Rationality and Religious Belief, ed., C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1979, s. 15.

¹³⁷ Ferhat Akdemir, a.g.e., s.45.

¹³⁸ Alvin Plantinga, a.g.m., s.48; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.46.

¹³⁹ Kelly J.Clark, a.g.e., s.136; Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.59.

¹⁴⁰ Nebi Mehdiye, a.g.e., s.140; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.18.

olarak kabul etmemektedirler. Dolayısıyla Tanrı inancının rasyonelliğinden söz edebilmek için hangi temel inanca dayandığının delilleriyle gösterilmesi gerekir.

Katı temelcilere göre, Tanrı'nın varlığı meselesine lehteki ve aleyhteki delil gruplarını karşılaştırarak ortaya çıkan sonuca göre karar verilmelidir. Eğer teizmin aleyhindeki deliller daha kuvvetli görünüyorsa ise Tanrı inancını reddetmek; şayet teizm lehindeki deliller daha kuvvetli görünüyorsa ve ateizm lehindeki delilleri çürütüyorsa makul ve rasyonel kabul etmek gerekir. Şayet lehteki ve aleyhteki deliller eşit ise, yargıda bulunmayı askıya alarak ne inanmak ne de inanmamak en uygun tutum olacaktır. Tanrı inancının rasyonelliğine bu şekilde karar verilmesi konusunda ateistik meydan okuma (ateistik delilcilik), doğal teoloji (teistik delilcilik) ve agnostik delilcilik gibi çağdaş din felsefesindeki tüm delilci yaklaşımlar fikir birliği içindedir.¹⁴¹

Katı temelciliğin en önemli temsilcisi olarak W.K.Clifford, kabul edilmektedir. Clifford'a göre; yeterli delile sahip olmadan inanmak yanlış bir tutumdur, inanmadan zevk alma hastalığıdır. İnanç bize haksız bir güven duygusu sağlamaktadır, insanlığa karşı işlenen hilekârlıktır, gayri ahlaki bir tutumdur. Kendimizi bu tür inançlardan korumalı ve başkalarına kötü örnek olmamalıyız. Çocukluğunda veya daha sonraki dönemde ikna edildiği bir inanca dayanarak, onunla ilgili zihninde beliren şüpheleri bastıran veya zihninden atan ve sormaktan rahatsızlık duyduğu soruları kâfirce sorular olarak gören bir kişinin hayatı insanlığa karşı işlenmiş en büyük günahıdır.¹⁴² Bir inancı yeterli delil olmadan benimsemenin ne gibi sakıncaları vardır? Clifford, yeterli delil olmadan kabul edilen bir inancın, hem inanç sahibine hem de başka insanlara ciddi zararlar verebileceği kanaatindedir.

Clifford, bunu şöyle bir örnekle açıklamıştır: Eski ve sağlam yapılmayan, tamire ihtiyacı olan bir gemiyi sahibi sefere yollamak üzereydi. Geminin bu sefere dayanamayacağına dair şüpheleri vardı. Ancak bu şüpheleri yenerek, kaderciliğe güveni tercih etti. Daha iyi bir hayat için memleketlerini terk eden mültecileri rahat bir hayata kavuşturacağını düşündü. Gemi yapım şirketinin güvenli olmadığına dair fikirleri aklından çıkararak, geminin yolculuğu güvenli bir şekilde yapacağına dair samimi bir inanca ulaştı. Ancak gemi batınca, sigortadan parasını aldı ve hiçbir şeyden bahsetmedi. Şimdi bu adam hakkında ne diyeceğiz? Clifford'a göre, insanların ölümünden kesinlikle o sorumludur. Geminin yolculuk için elverişli olduğuna samimi bir şekilde inanması, onu hiçbir şekilde suçsuz yapmayacaktır. Çünkü sahip olduğu delillere göre buna inanmaya hakkı yoktur.¹⁴³

Clifford'a göre; Tanrı inancı rasyonel bir inanç olarak kabul edilemez, çünkü Tanrı inancını apaçık bir şekilde rasyonel olduğunu gösteren deliller henüz bulunmuş değildir. Hiçbir dinî inanç sistemi, bütün inançlarımıza hâkim olması gereken yüksek ispatlama standartlarını

¹⁴¹ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.146; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.20; Nebi Mehdiyeve, a.g.e., s.99.

¹⁴² W.K. Clifford, a.g.m., s.159.

¹⁴³ W.K. Clifford, a.g.e., s.152-153.

karşılayabilecek konuma sahip değildir. Bu nedenle mantıklı ve ahlaklı bir kişi herhangi bir inanca göre hareket etmemelidir. Aksi halde safdilliğinden dolayı suçlu olduğu gibi, inanç ahlakı açısından da günah işlemiş olur.¹⁴⁴ Clifford; teizmin Tanrı ve inanç anlayışını hedef alarak, teizmin rasyonel olarak ispatlanmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla irrasyonel olduğunu ve kabul edilebilir olmadığını ileri sürmektedir.

Clifford'un gemi örneğindeki; gemi sahibinin epistemolojik açıdan inanmaya hakkı olmadığı ve ahlaki bir davranış sergilemediği konusundaki fikirlerine rahatlıkla katılabiliriz. Ancak bu örneğin teistik inançların özellikle de Tanrı inancının irrasyonel ve ahlak dışı olduğunu temellendirecek bir güçte olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü teistin Tanrı'nın varlığına olan inancı ile gemi sahibinin gemisinin yolculuğa dayanacağıyla ilgili inancı arasında bir benzerlik kurulamaz. Gemi sahibinin, gemisinin sağlam olduğuna ve bu yolculuğa dayanacağına dair sağlam delilleri bulunmamaktadır, bilakis geminin sağlam olmadığına dair şüpheleri ve bu şüphelerini haklı çıkaracak gerekçeleri bulunmaktadır. Hatta o bu delillere rağmen bir takım kişisel menfaatlerini ön planda tutarak kendisini öyle inanmaya motive etmiş ve sonunda bunu başarmıştır. Tanrı'ya inanan kişinin durumuna gelince; onun Tanrı'nın var olmadığına dair bir delile sahip olması bir yana bu konuda zihninde en ufak bir şüphe kırıntısı dahi bulunmamaktadır. O, kişisel menfaatlerinden dolayı değil de zihinsel, psikolojik ve iradi neden ve gerekçelerden dolayı Tanrı'nın varlığına inanmaktadır.

Katı temelciliğin bir inancın rasyonel kabul edilmesi için inananın, inancı konusunda yeterli delile sahip olması gerektiği tezinde yeterli delille ne kastedildiği, sınırının ne olduğu açıklığa kavuşturulmamış gözükmemektedir. Süje ile aynı varlık düzleminde bulunmayan inanç objeleri hakkında yeterli delile sahip olunup olunmadığı kişiden kişiye değişebilen bir durum arz etmektedir. Şöyle ki; inanan açısından inancı hakkında yeterli olan delilleri, bir başkası tarafından yeterli kabul edilmeyebilir. Aynı zamanda inancın matematiksel ve bilimsel anlamda bir kesinlikte delillerle kanıtlanması istemek ya da beklemek yerinde bir tutum değildir. Çünkü inanç objeleri mahiyetleri itibarıyla matematiksel ve bilimsel olgulardan farklı bir yapıya sahiptirler, bu yüzden mevcut şartlar altında inancın fiziksel olay ve olgular gibi temellendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan bir şeye inanmak için herkesin o şey hakkında yeterli delile sahip olması gerektiği ilkesinin epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmadığını söyleyebiliriz. Çünkü insanların başkaları tarafından kesin olduğu iddia edilen delillere dayanarak da bazı şeylere inandıkları bir gerçektir. Hatta inanç ve bilgilerimizin büyük bir kısmının geri planında bu tür delillerin bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Örneğin ışığın boşlukta saniyede yaklaşık olarak 300.000 km hızla, dalgalar halinde ilerlediği konusunda birçoğumuz mantıksal çıkarımlara dayanan delillere, gözlem ve deneye sahip olmasak da öyle olduğunu bildiğimizi iddia

¹⁴⁴ Hanifi Özcan, a.g.m., s.161, Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.54; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.33.

etmekteyiz. Bu bilgimiz bilim adamlarının bu konuda yaptıkları araştırmalar sonucunda ulaştıkları verilere dayanmaktadır. Dolayısıyla hakkında doğrudan delile sahip olmadığımız bir takım şeyleri bildiğimizi iddia ettiğimiz gibi inandığımızı da iddia edebiliriz.

Temelcilik daha ziyade, kendine özgü septik ve ateistik rasyonellik anlayışının ve özellikle ona dayalı ateistik itirazın teistlere karşı öne sürülmesi olarak anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda inancın rasyonel olabilmesi için delillerle temellendirilmiş olması gerektiği, aksi takdirde teizmin rasyonel kabul edilemeyeceği, bu durumunun başka bir delile ihtiyaç duyulmaksızın ateizmi haklı çıkardığı iddia edilmektedir. Teizme yöneltilen bu itiraz türüne “delilci meydan okuma (evidentialist challenge) veya da delilci itirazcılık (evidentialist objection)”¹⁴⁵ denilmektedir. Bu anlayışın karşısında, Tanrı inancın delillerle ispatlanabileceğini iddia eden teist düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürlere göre, akıl ile Tanrı’nın varlığının bilgisine ulaşılması mümkündür, dolayısıyla Tanrı inancı rasyonel bir inançtır.

Ateist düşünürleri temel iddiası Tanrı’nın varlığının sağlam delillere dayandığının gösterilmesi ya da teizmin doğru ve rasyonel olduğu iddiasından vazgeçilmesi gerektiği şeklindedir. Onlara göre, şimdiye kadar dedüktif, indüktif veya abduktif (deductive, inductive or abductive) hiçbir teistik delil Tanrı’nın varlığını ispat etmede başarılı olamamıştır. Bu yüzden Tanrı’nın varlığının yeterli delile sahip olmadığını söylemek en doğru olandır. Dolayısıyla Tanrı inancı zihinsel olarak uygun olmayan (intellectually improper) yollarla elde edilmiş olan saçma ya da irrasyonel (foolish or irrational) bir inançtır.¹⁴⁶ Farklı şekillerde de olsa birçok düşünür tarafından dile getirilen bu itiraz geçtiğimiz yüzyıl içerisinde N. Russell Hanson (1924-1967), W.K. Clifford, A.Jules Ayer, Antony Flew (1923-2010), Brand Blanshard (1892-1987), Michael Scriven (1928-?) ve B. Russell gibi bir filozof tarafından da dile getirilmiştir.¹⁴⁷

Bu düşünürlerden Bertrand Russell’a göre, doğruluğu hakkında yeterli delil bulunmayan bir önermeye inanmak irrasyonel bir tutumdur.¹⁴⁸ Sağlam delillere dayanmayan bir inancın, bazen doğru çıkması doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Bu yüzden böyle bir inanç bilgi olarak kabul edilemez. O halde yanlış inançtan veya doğru öncüllerden yanlış bir akıl yürütmeye çıkarılan, bilinen öncüllerden sağlam sonuç çıkarmayla elde edilmeyen doğru bir inanç bilgi adını alamaz. Sadece sağlam mantıki temellere dayanan bir inanç bilgi adını alabilir. Russell, Tanrı’nın varlığı meselesinin iman meselesi olduğunu, bu konuda delillerin yeri olmadığını iddia edenlerin tutumunu “kanıtlara karşı düşmanlık yaratan, önyargılara uymayan her davranışa zihinleri

¹⁴⁵ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.24.

¹⁴⁶ Alvin Plantinga, “Theism, Atheism and Rationality” <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>, (21/09/2008).

¹⁴⁷ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s. 52; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.19, 218; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.31-32.

¹⁴⁸ Bertrand Russell, *Sorgulayan Demeler*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995, s.1; Bayram Dalkılıç, *Bertrand Russel, Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür*, Kendözü Yay., Konya 2000, s.97.

kapamaya yarayan davranış” olarak nitelendirmiş ve eleştirmiştir. Tanrı’nın varlığının bilimsel olarak doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün değildir.¹⁴⁹

Russel, ölümsüzlük ve Tanrı’nın varlığı hakkında ileri sürülen delilleri eleştirmiştir. Ona göre; filozoflar kendilerinden önceki düşünürler tarafından ileri sürülen delillerin yanlışlıklarını ortaya koyarak, geçerli olduğunu iddia ettikleri yeni bir delil ileri sürmüşlerdir. Ancak delillerinin geçerliğini ispat etmek için mantık kurallarını çarpıtmışlar, matematiği gizemleştirmişler, önyargılarını Tanrı vergisi sezgi olarak sunmuşlardır.¹⁵⁰ Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı hakkında ileri sürülen bu delillerin hiçbirisi geçerli değildir. İnsanları Tanrı’ya inanmaya sevk eden şey deliller değil, küçükken Tanrı’ya inanma konusunda aldıkları eğitimidir. Tanrı’nın varlığına inanma eğilimine sahip olunmadan, bu delillerden hareketle Tanrı’nın var olduğu hükmüne varılamaz. Her konuda delil ile inanç ilişkisi arasında zihinsel bütünlük olması gerekir. Burada zihinsel bütünlük ile kastedilen, kaygı verici konularda delile dayanarak karar verme, yeterli delil yoksa herhangi bir karar vermemedir.¹⁵¹ Russell, delillerin yetersizliğini inançsızlığına gerekçe olarak göstermiştir. Bir BBC programında, “öldükten sonra bu dünyada varlığına inanmadığınız Tanrı’nın huzuruna getirildiğinizde, Tanrı niçin bana inanmadın diye sorarsa ne cevap vereceksiniz” şeklindeki soruya “Tanrım, bana varlığına dair neden yeterli delil göstermedin” (I’d say, 'Not enough evidence, God! Not enough evidence) şeklinde cevaplayacağını söylemiştir.¹⁵²

Delilci itirazcılık 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılda zirveye ulaşmış olmasına rağmen, felsefe tarihindeki köklerinin daha gerilere gittiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki Locke, “bir önermeyi delillerin sağladığı güvenceden daha kuvvetli onaylamamız gerektiğini”¹⁵³ söylerken aynı şeyi dile getirmektedir. Locke’a göre; zihnimizde şu ya da bu ideanın olması, bilgi için yeterli değildir. Onlar arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluğun kavranması ve ayırt edilmesi de gerekir. Bu kavrayış tam olarak gerçekleşmediği takdirde inanç ağır basacaktır. O halde bilginin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinde belirleyici olan idealar arasındaki ilişkinin kavranması veya kavranamamasıdır.¹⁵⁴ David Hume da, inanca duyulan güvenin o inancın dayandığı delilin gücü ile orantılı olması gerektiğini belirtmiştir. Ancak ona göre inanç; zihnin bütün prensiplerini altüst eden, tecrübeye zıt ne varsa onu tasdik etmeye iten mucizevî bir şuardur. Gerçekliği tam olarak kavrayamayan saf akıl, inancın hakikatini de kavrayamaz.¹⁵⁵

¹⁴⁹ Hanifi Özcan, a.g.e, s.72; Bayram Dalkılıç, a.g.e., s.96; Bertrand Russel, Religion and Science, London 1953, s.144.

¹⁵⁰ Herbert Gottschalk, Bertrand Russel Yaşamı, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul 1984, s.37.

¹⁵¹ Bayram Dalkılıç, a.g.e., s.97; Bertrand Russel, Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler, çev., Sebahattin Eyüboğlu-Vedat Günyol, İstanbul 1972, s.41.

¹⁵² Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.18; Alvin Plantinga, “Theism, Atheism and Rationality” <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>, (21/09/2008); Mehmet Aydın, “Ateizm ve Çıkmazları”, s.202; Bayram Dalkılıç, a.g.e., s.93-94.

¹⁵³ John Locke, a.g.e., 401; John Locke, <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/> (03/07/2009)

¹⁵⁴ Aliye Çınar, Rasyonel Teoloji, s.68

¹⁵⁵ Aliye Çınar, Rasyonel Teoloji, s.168-169; David Hume, a.g.e., s.198

Delilci itirazcılar; kendi görüşlerini destekleyen deliller bulmak yerine, teizmin delillerinin yetersizliğini kendi görüşlerine dayanak yapmaktadırlar. Teistik delillerdeki mantıksal hatalara dikkat çekerek Tanrı'nın varlığını temellendiren apaçık bir delil olmadığı için inancın irrasyonel bir tutum olduğunu söylemektedirler. Tanrı'nın var olmadığını ispatlayacak yeterli delil ortaya koymak bir yana bu konuda ihtimalli bir delil dahi ileri sürememişlerdir. M. Aydın'ın da belirttiği gibi geleneksel ateizm, gıdasını büyük ölçüde teizmden, özellikle de Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan felsefî delillerden almaktadır.¹⁵⁶ Ancak onlar bu çabaları neticesinde sadece teistik delillerle Tanrı'nın varlığına olan inancın akli olarak temellendirilemeyeceğini gösterebilirler, Tanrı'nın varlığına olan inancın irrasyonel olduğunu değil. O halde inancın mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilememesi inancının irrasyonel bir tutum olduğu anlamına gelmemektedir. İnancın aklî bir temelinin bulunup bulunmadığı meselesi teist düşünürler arasında da tartışmalı olan bir konudur. Kant gibi teist olduğu halde geleneksel teistik delillerle Tanrı'nın varlığının temellendirilemeyeceğini kabul eden birçok düşünür bulunmaktadır.

Delilci itirazcılığın ispat etme yükümlüğünün iddiacıya ait olduğu tezini kabul eden bazı teist düşünürler Tanrı'nın varlığını delillendirme çabası içine girmişlerdir. Descartes ve John Locke başta olmak üzere, bir ölçüde Thomas Aquinas ve çağdaş din felsefecisi Richard Swinburne bu düşünürlerdendir.¹⁵⁷ Onlar, kendiliğinden apaçık olmayan bir inancın gerekçelendirilmesini temel inanca dayandığının gösterilmesine bağlamışlardır. Dolayısıyla Tanrı inancı kendiliğinden apaçık temel bir inanç olmadığından, rasyonel olduğunun söylenebilmesi için temel bir inanca dayandığının gösterilmesi gerekmektedir.¹⁵⁸ Delilci itirazcılığın iddialarına aynı yöntemle cevap vermeye çalışan bu düşünürler, fideist düşünürlerden farklı olarak ateistik akıl yürütmeyi reddetmek yerine ikinci öncülün yanlışlığı üzerinde durmuşlardır. Onlar Tanrı inancının çıkarımsal bir inanç olduğunu ve Tanrı'nın varlığının deliller aracılığıyla rasyonel olarak temellendirilebileceğini savunmaktadırlar.

Thomas Aquinas'a göre, Tanrı inancı temel önermelerden çıkarılan bir inanç olduğundan delillerle temellendirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan temelci kabul edilen Aquinas, Tanrı'nın inancının delillerle temellendirilmesinin mümkün olduğunu söylemekle de ateist delilcilerden ayrılmaktadır.¹⁵⁹ Sadece doğruluğu apaçık kanıtlanmış olan önermelere inanılabileceğini söyleyen Descartes ile bir önermeye delillerin sağladığı güven oranında inanılması gerektiğini söyleyen Locke temelcilerle aynı noktada buluşmaktadırlar.¹⁶⁰ Descartes'a göre, temellendirilemeyen bir inanç doğru olsa bile rasyonel kabul edilemez. Doğru olduğundan emin olmadığımız bir delile

¹⁵⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.207.

¹⁵⁷ Ronald H. Nash, a.g.e., s. 93-94; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.118; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.219.

¹⁵⁸ Martin W.F.Stone, "Philosophy of Religion", *Philosophy 2: Further Through the Subject*, ed., A. C. Grayling, Oxford University Press, Oxford 1998, s.332.

¹⁵⁹ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.219; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.118; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.150.

¹⁶⁰ Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, s.11-15.

dayanarak yargıya vardığımızda ya yanılmış oluruz ya da hakikate ulaşmış olsak bile tesadüfen ulaştığımızdan hakikate ulaştığımızdan emin olamayız.¹⁶¹ Locke’a göre, herhangi bir şeye yeterli delil olmadan inanan biri, vehimlerine göre hareket etmektedir. Yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak ahlaki açıdan da doğru değildir.¹⁶² Locke’un, inancın yeterli delile sahip olup olmadığına göre doğru ya da yanlış olduğuna karar vermesi temelci yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.¹⁶³ Locke, Descartes ve Aquinas genel epistemoloji anlayışları bakımından delilci itirazcılarla aynı görüşleri benimsemiş olsalar da din ve Tanrı anlayışları açısından onlardan ayrılmaktadırlar.

Rasyonel inanç konusunda Clifford’la aynı kriterleri kabul eden Descartes’a göre, Tanrı’nın varlığının akli olarak ispatlanması mümkündür. Matematiksel bilginin elde edildiği metotla, Tanrı’nın varlığının bilgisine de ulaşılabilir. Nasıl ki, üçgen fikrinin, üç açının iki dik açıya eşit olduğunu zorunlu olarak göstermesinden üç açının iki dik açıya eşit olduğuna inanıyorsak; mükemmel varlık fikrinin, zorunlu ve sonsuz varlığın bulunduğunu göstermesinden mükemmel varlığın var olduğuna inanmanız gerekir.¹⁶⁴ Locke’a göre, din uygun bir şekilde anlaşıldığında, belli bir rasyonellik standartına sahip olduğu görülecektir. Aquinas, duyulara açık olan önermeleri temel önerme kabul etmesine rağmen, dinin rasyonelliği konusunda Locke gibi dine özgü belli bir rasyonellik kriterine ulaşılabilirliğini iddia etmiştir. Onun Clifford ve Locke’tan ayrıldığı nokta, bireyin inançlarının rasyonel olduğunu doğrulama gibi kişisel bir sorumluluğunun bulunmadığını iddia etmesidir.¹⁶⁵

Katı temelciliğin, inancın rasyonelliğinin delillerin gücüyle orantılı olduğu tezini kabul eden teist delilciler, dini inançları delillerle temellendirme gayreti içine girmişlerdir. Bu doğrultuda bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak teistler tarafından Tanrı’nın varlığını ispat ettiği iddia edilen bu deliller ateistler tarafından kabul görmemiştir. Bu delillerin bir takım mantıksal hatalar ve eksiklikler içerdiği doğru olabilir. Ancak bu teistik delillerin tamamen anlamsız ve geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü bu deliller Tanrı’nın varlığının bir takım mantıksal dayanaklarının olduğuna işaret etmektedir. Bu yüzden teistik delillerin Tanrı’nın varlığını apaçık temellendiren deliller olarak değil de mantıksal dayanaklarına işaret eden deliller olarak anlaşılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Burada tartışılması gereken önemli meselelerden biri de; bazıları tarafından Tanrı’nın varlığını temellendirdiği iddia edilen delillerin, bazıları tarafından yetersiz görülmesinin sebebinin ne olduğudur. Acaba delillerin kabul veya reddedilmesinde belirleyici olan unsur nedir? Bizce burada belirleyici olan unsur kişinin zihinsel

¹⁶¹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1946, s. 70.

¹⁶² John Locke, a.g.e., s. 687; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.77; Nicholas Wolterstorff, *John Locke and Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s.108.

¹⁶³ Richard Feldman, “Voluntary Belief and Epistemic Evaluation”, *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, ed., Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 90.

¹⁶⁴ Rene Descartes, a.g.e., s.64.

¹⁶⁵ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.54.

ve psikolojik durumudur. Kişinin zihinsel ve psikolojik durumunun şekillenmesinde ise çocukluğundan itibaren aldığı eğitimden yaşadığı olaylara kadar birçok unsurun rolü bulunmaktadır. Olay ve olguları bu unsurların kendisine kazandırdığı bakış açısına göre yorumlamaktadır. Kişi delilleri değerlendirirken de kendi bakış açısına göre değerlendirmekte ve bir karar vermektedir. Bu karar ya Tanrı'nın var olduğuna ya da var olmadığına inanma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan teist ile ateistin durumu benzerlik göstermektedir; yani birisi inanca konu olan objenin var olduğuna inanırken diğeri aynı objenin var olmadığına inanmaktadır. Dolayısıyla verilen her iki karar da bilimsel olmaktan ziyade metafizikseldir. Bu nedenle kişinin kendisiyle aynı düşüncede olanları makul ve mantıklı, hatta ahlaklı addedip kendisiyle aynı düşüncede olmayanları irrasyonellik ve ahlaksızlıkla suçlaması kabul edilebilir bir durum değildir.

Alvin Plantinga'ya göre; katı temelciliğin çelişkili, saçma ve paradoksal olduğunun gösterilmesiyle, delilci itirazın da geçersiz olduğunun ortaya çıkacaktır.¹⁶⁶ Bu yüzden o katı temelciliğin “sadece kendiliğinden apaçık, duyulara apaçık ve değiştirilemez inançlar temel inançlardır” şeklindeki temel tezinin bu kriterleri karşılayıp karşılamadığı üzerinde durmuştur. Ona göre bu tezin kendisi kendiliğinden apaçık, duyulara apaçık ve değiştirilemez bir inanç değildir. Dolayısıyla temelcilik kendi koymuş olduğu rasyonellik kriteriyle çelişmektedir. Gündelik hayatta katı temelciliğin temel inanç kriterlerine uymadığı halde, en az onların temel kabul ettiği inançlar kadar temel olan inançlara sahibiz.¹⁶⁷ Zihinsel inançlar “memory beliefs”, geçmişle ilgili inançlar “beliefs about the past”, bilimsel hipotezlerle ilgili inançlar “beliefs in scientific hypothesis”, mantıksal ve matematiksel doğrular “truths of logic and mathematic”, temel ahlaki inançlar “basic moral beliefs”, fiziksel dünya ve kendi varlığımızla ilgili inançlar “belief in external world- belief in self) ve temel dini inançlar (basic religious beliefs) katı temelciliğin temel inanç kriterlerine göre temel kabul edilmeseler de temel olan inançlardandır.¹⁶⁸

Katı temelci tez, kabul edildiği takdirde ağaçlar, dağlar, dış dünyada var olan diğer fiziksel objeler hakkındaki algılarımızdan ve insanların önceden programlanmış robotlar olmayıp kendi tecrübeleri ve hisleri olduğuna dair inançlardan vazgeçmeniz gerekecektir. Örneğin “45 dakikadan daha uzun süre yaşadığımıza” dair inancımız kendiliğinden açık değildir, bir bilim adamı tarafından da klonlanmış olabiliriz. Bu tecrübemize dayalı değiştirilemez inançla bilebileceğimiz bir şey de değildir. Yıllardır yaşadığımızı hatırladığımızı iddia etsek de, bunların fiilen olana dair gerçek hatıralar olup, beynimize bir bilim adamı tarafından doğrudan yerleştirilmiş hatıralar olmadığını kanıtlayabilme imkânımız yoktur. Aynı zamanda kendiliğinden açık veya

¹⁶⁶ Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.48; Keith M. Parsons, God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism, Prometheus Books, Buffalo, New York 1989, s.42.

¹⁶⁷ Alvin Plantinga, a.g.e., s.60; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.150.

¹⁶⁸ Kelly James Clark, Return to Reason, s.126-130; Alvin Plantinga, a.g.e., s.59; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.48-49.

değiştirilemez bir inançtan türetilmiş de değildir.¹⁶⁹ Katı temelciliğin rasyonellik kriterinin kabulü durumunda, rasyonel olan bir takım inançları irrasyonel kabul etmek zorunda kalmaktayız. İnanç esaslarının apaçık ve herkes tarafından kabul edilecek şekilde yeterli delile sahip olmadığını, dolayısıyla rasyonel kabul edilemeyeceğini iddia eden katı temelcilerin, temel ilkelerini doğru kabul etmemiz için geçerli bir neden bulunmamaktadır.

Katı temelcilerin iddia ettiği şekliyle, bazı inançların istidlali olarak doğrulanabilmesi, istidlali olmayan yollarla temellendirilmiş olan bazı inançların olmasına bağlanması, inancın temellendirilmesinin kendi kendisine dayandırılması anlamına gelmektedir. Eğer bir inanç sistemindeki, bütün inançların istidlali olarak temellendirildiği, yani p inancının q inancına, q inancının da r inancına dayandırılarak temellendirildiği kabul edilirse, bu durumun sonsuza kadar sürmesi gerekecektir. Bu durumda hiçbir konuda hiçbir zaman bilgi sahibi olunamayacaktır. Birbirinden farklı ve birbiriyle çelişkili olduğu halde kendi içinde tutarlı birçok inanç sisteminin bulunduğu dikkate alındığında, haklı çıkarımın izafiliği ve gerçeklikle olan ilişkisi de tartışmalı hale gelecektir.¹⁷⁰ Bütün bunlar katı temelciliğin kendi içinde tutarsız olduğunu, temelci ilkenin kabul edilmemesinin epistemolojik yükümlülüklerin ihlali anlamına gelmeyeceğini gösterir.

Yaran'ın da belirttiği üzere, şimdiye kadar hiçbir dini inanç herkes tarafından kabul edilebilecek bir şekilde akli olarak ispatlanamamıştır. Hatta hemen hemen bütün dinler tarafından benimsenen Tanrı ve ölümsüzlük inançlarına bile, her dönemde inanmayanlar olmuştur. Bu durum insan yapısı değişmediği sürece böyle olmaya devam edecek gözükmektedir. O halde tarihte gerçekleşmemiş, gelecekte de gerçekleşmesi mümkün gözükmeyen bu şartlar, olmazsa olmaz niteliğindeki şartlar değildir. Bir inanca sahip olmak için, diğer insanların o inanca sahip olmasını şart koşturmak hiçbir inanca sahip olmamakla sonuçlanacaktır. İnsanoğlunun zihinsel yetileri ve etkinlikleri arasından inancı kaldırmak, insanın özgür doğası için mümkün ve arzu edilir bir şey değildir. Bu yaklaşım dinin iman, vahiy, ahlaki sorumluluk, ceza ve mükâfat gibi kavramlarının anlamlılığına da gölge düşürmektedir. Herşeyin kesin olarak bilindiği bir yerde inanca ve vahye dolayısıyla dine ihtiyaç olduğunu söylemek oldukça güçleşecektir.¹⁷¹

Katı temelciliğin rasyonellik anlayışının pratikte uygulanabilirliği meselesi tartışmalı bir konudur. Peterson ve arkadaşlarına göre, eğer katı temelciliğin iddiaları doğru olmuş olsaydı deliller hakkındaki anlaşmazlık ve yanlış anlamalar belli bir dönem sonra ortadan kalkar ve belli bir delil üzerinde uzlaşırdı. Ancak durum hiçte öyle olmamıştır; belli bir delilin doğruluğu üzerinde uzlaşan filozoflar bile zamanla o delilin bazı eksiklikler içerdiği ve onu kabul etmenin rasyonel bir tutum olmadığı sonucuna varabilmektedir. Dolayısıyla pratikte olan üzerinde

¹⁶⁹ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.151.

¹⁷⁰ Jonathan Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwell 1985, ss.54-57; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 27; Akdemir, a.g.e., s.41.

¹⁷¹ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.219; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.55; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.52.

uzlaşılabilir bir delil olduğu yönünde değil de, üzerinde uzlaşılabilir bir delil olmadığı yönündedir. Herkesin kabul edebileceği delillerin olmadığı alanı dinle sınırlandırmak doğru değildir, evrenle ilgili dünya görüşü niteliğindeki tüm açıklamalar için aynı şey geçerlidir. Bilimsel çalışmalar sonucunda herkes tarafından kabul edilebilir verilere ulaşılabilir, ancak bilimin evrenin bütünüyle ilgili açıklamaları evrenle ilgili diğer açıklamalar gibi bir varsayımdan ibarettir. Tüm insanlar için kabul edilebilir olma açısından dini açıklamalardan pek farkı yoktur.¹⁷²

Aslında katı temelciliğin inancın akli bir nedene dayanması gerektiği görüşü oldukça makul ve mantıklı gözükmemektedir. Ancak pratikte, inanç objeleri hakkında delillere dayanarak kesin sonuçlara ulaşmak ya hiç mümkün olmayacak ya da mümkün olsa bile çok uzun zaman alacaktır. Aynı zamanda Tanrı'nın varlığını kanıtladığına dair bir delil üzerinde uzlaşılması da mümkün gözükmemektedir. İnandığımız ve bildiğimiz her şeyi kesin delillerle temellendirme imkân ve şansımız her zaman yoktur. İnsanların büyük bir çoğunluğu önemli inançları, özellikle de dinî inançları konusunda karar verirken lehteki ve aleyhteki delilleri dikkate almadan karar vermektedir. Kendilerini katı temelciliğin rasyonellik kriterlerini dikkate alma gibi bir yükümlülük içinde hissetmemektedirler. Dolayısıyla James'ın da belirttiği gibi dinî inançların temellendirilmesinde katı temelciliğin rasyonellik kriterlerine uyma gibi bir zorunluluk yoktur.¹⁷³

Katı temelciliğin temel inanç kriterleri, rasyonellik anlayışı ve Tanrı inancının yeterli delile sahip olmadığı için rasyonel bir inanç olarak kabul edilemeyeceği şeklindeki görüşleri değişik felsefi ekollere mensup düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu akımlardan olan eleştirel temelcilik ve reformcu epistemolojide, katı temelciliğin temel ve rasyonel inanç kriterlerinin oldukça aşırı ve kabul edilemez olduğu iddia edilerek, katı temelciliğin aşırı yönlerinin ayıklandığı daha ılımlı bir rasyonellik anlayışının savunuculuğu yapılmaktadır. Fideistler ise, dinî inançların mantıksal delillerle temellendirilmesinin mümkün olmadığını, Tanrı inancının doğrudan elde edildiğini, sezgi yoluyla ulaşıldığını, akli değerlendirmeye tabi tutulamayacağını iddia etmişlerdir. Katı temelciliğe karşı geliştirilen ekollerde üzerinde hemfikir olunan husus katı temelci kriterleri rasyonel ve geçerli kabul etmemiz için herhangi bir gerekçe bulunmadığıdır. Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için bu ekollerin incelemeye geçeceğiz.

1.3.2. Eleştirel Akılcılık

Eleştirel akılcılık, inancın yeterli delile dayanması gerektiğini savunan katı temelci anlayış ile inancın akıl değil kalp işi olduğunu savunan fideizm arasında bir yerde yer almaktadır. Katı temelcilik akla önem verip inancı dışlamış, fideizm ise inancı ön plana çıkarıp akli geri plana itmiştir. Eleştirel akılcılıkta ise; akıl ön plana çıkarılarak inanç geri plana itilmediği gibi inanç ön

¹⁷² Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.36-55.

¹⁷³ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Logmans, Green and Co, New York 1903, s. 33-49.

plana çıkartılarak da akıl geri plana itilmemiştir; akla tüm gerçekliği açıklayabilecek sınırsız bir güç de verilmemiştir. İnancın akli olarak tahlil ve eleştirisinin mümkün olduğu, inançların değerlendirilmesinde hiçbir belirsizliğe ve sınırlılığa yer verilmeden akli güç ve yeteneklerin sonuna kadar kullanılmasının epistemolojik bir zorunluluk olduğu savunulmaktadır. Bu işlemler neticesinde mutlak bir sonuca ulaşılamaz, çünkü mutlak bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Deliller inancı, hiçbir rasyonel şüpheye yer bırakmayacak derecede kesin, evrensel, yani herkesin ikna olabileceği bir ispat seviyesine taşıyamaz. Ancak buradan delillerin hiçbir değeri olmadığı sonucu da çıkarılamaz. Burada anlatılmak istenen akli değerlendirmeler neticesinde ulaşılan sonuçların mevcut durumlarından daha güçlü ve kesin gösterilmemesi gerektiğidir.¹⁷⁴

İnancın akli değerlendirmeye tabi tutulması, inancın akli yetilerin sonuna kadar kullanılarak lehindeki ve aleyhindeki delillerle, alternatif sistemlerle karşılaştırılması demektir.¹⁷⁵ İnanç akli değerlendirmeye tabi tutulurken şu aşamalardan geçilmesi gerektiği belirtilmiştir: İlk olarak bir inanç seçilmelidir; bu sınırları belli bir inanç olabileceği gibi (ölümsüzlük inancı), genel olarak bir inanç sistemi ya da dünya görüşü de olabilir. Değerlendirmeye tabi tutulacak inanç seçildikten sonra, bu inancın mümkün olduğunca aslına uygun anlaşılıp-anlaşılmadığından emin olunması gerekir. Bu aşamada; inanç ifade edilirken kullanılan terimlerden ne kastedildiğinin, sınırlarının ne olduğunun, inancın kabulü durumunda başka hangi inançların kabul edilmesi veya dışta tutulması gerektiğinin tespiti yapılır. Değerlendirmeye tabi tutacağımız inancı anladığımızdan emin olduktan sonra, inancın lehindeki ve aleyhindeki delillerin tespit edilmesi gerekir. Bu konudaki deliller izafi olduğundan bazı kişilerin ikna olmasını sağlarken, aynı düzeyde zeki olan başka kişiler için bir anlam ifade etmeyebilir. Eleştirel akılcılıkta da inancın rasyonel olması, delille desteklenmesi şartına bağlanmıştır, deliller her ne kadar evrensel olmasalar da rasyonellik için vazgeçilmez şartlardır.¹⁷⁶

Eleştirel akılcılara göre, rasyonel bir inançta bulunması gereken özellikler nelerdir? Rasyonel bir inanç; mantıksal olarak tutarlı olmalı, deneysel yanlışlamaya açık olmalı, “varsayım” halinde sunulmalı ve çözüme açık olmalıdır.¹⁷⁷ Bu özellikleri taşıyan inançlar rasyoneldir, bu özellikleri taşımayan inançların dikkate alınıp üzerinde durulmasına bile gerek yoktur.¹⁷⁸ Eleştirel akılcılar “inanç ve önermelerin bazılarının diğerleri için temel olduğu” tezini de kabul etmektedir, ancak temel inançların kesinlikleri konusunda daha ılımlı bir tutum sergilenmiştir. Onlara göre; “temel inançların, türemiş inançlar olduğu gibi yeni araştırmalar sonucunda değişmesi mümkündür”.¹⁷⁹ Eleştirel akılcılıkta, inanç delillerle temellendirilmeye çalışılmaktan ziyade,

¹⁷⁴ Hanifi Özcan, a.g.m., s.16; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222-224; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.63.

¹⁷⁵ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.63; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222-223.

¹⁷⁶ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.64-65.

¹⁷⁷ Terence Penelhum, “Fideism”, s.376.

¹⁷⁸ Hanifi Özcan, a.g.m., s.176.

¹⁷⁹ Alvin Plantinga, “Rationality and Religious Belief”, s. 259 vd.

inancın temellendirilmesinde aklın oynadığı rol üzerinde durulmuştur. Aklın inanç alanında nereye kadar gidebileceği tespit edilmeye çalışılarak, inanç alanında aklın fonksiyonunun ne olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Onlara göre; akıl, inanç alanında önemli bir etken olmakla birlikte tek etken değildir.

Eleştirel akılcılığı din felsefesi ve epistemoloji alanına uygulayan Karl Popper (1902-1994) olmuştur.¹⁸⁰ Popper, akılcılığı; eleştirel düşünceleri dikkate alma, deneyden bir şeyler öğrenmeye hazır olma, deneyle birlikte hareket ederek doğruya ulaşma tutumu olarak tanımlamıştır.¹⁸¹ Bu bağlamda kişi her zaman yanılabilir, hatasını başkalarının yardımıyla düzeltebilir ve hiçbir kimse kendisinin yargıcı olamaz. Bilimsel yaklaşımla paralellik arz eden bu yaklaşıma göre, akla olan inanç, kişinin kendi aklıyla sınırlı değildir, başkalarının aklının dikkate alınması gerekmektedir.¹⁸² O halde kişisel akla göre değil de kolektif akla göre hareket edilmesi daha uygun bir tutumdur. Akılcılık ile akıl dışıcılık arasında tercihini akılcılıktan yana kullanan Popper, akılcılığı eleştirici ve eleştirici olmayan akılcılık olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Akl ya da deney ile temellendirilemeyen herhangi bir iddiayı kabul etmeye hazır değilim, diyen kişinin tutumu eleştirici olmayan akılcılığa örnektir, böyle bir tutum tutarsız olduğu gibi mantıksal açıdan da çelişkilidir. Dolayısıyla burada eleştirici akılcılığın seçilmesi daha doğru olacaktır. Eleştirici olmayan akılcılık ile katı akıl dışıcılık arasında bir tutum olan eleştirici akılcılık, akıl dışıcılığa minimum düzeyde taviz veren bir tutumdur.¹⁸³ Bu tutum doğrultusunda konuya baktığımızda düşünce sistemlerinde bulunan yanlışlamayan önermeler, geleneksel metafiziksel önermelerdir. Bu özelliklerinden dolayı bu önermelere anlamsız demek doğru değildir.¹⁸⁴ Popper, inanç sitemlerinin akli değerlendirmeye tabi tutulmasının mümkün olduğunu, ancak aklın inanç alanında tek hâkim güç olarak kabul edilmesinin ve akla sonsuz güven duyulmasının yanlış bir tutum olduğunu iddia etmektedir.

Çağdaş din felsefesinde eleştirel akılcılığın temsilcileri olarak W. Bartley (1934-1990), George I. Mavrodes (1926-?) ve Basil Mitchel (1917-?) gösterilmektedir. W. Bartley'e göre,

¹⁸⁰ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222. Karl Popper'a göre, akıl ve akılcılık öz ve içerik itibarıyla soyut birer kavram olduklarından anlamlarında bulanıklık vardır. Akla beden organlarına, örneğin beyin ya da kalbe veya konuşma, dış gıcırdatma gibi yeteneklere sahip olduğumuz anlamda sahip değiliz. Bu yüzden etkilerine bakarak anlam verme yoluna gidilmelidir, insanlar fazla zihinsel beceri gerektirmeyen resim yapma, yemek yeme gibi özelliklere de sahip olduklarından akıl, sadece düşünme etkinliklerini kapsayacak şekilde kullanılmamalıdır, gözlem ve deneyi de kapsayacak şekilde kullanılmalıdır. Bu anlamda aklın, "akıl dışıcılığın değil de, empirizmin zıttı olarak anlaşılması" büyük bir hatadır. Akıl dışıcılık; "insan doğasının temelde akılcı olmadığını" savunan, akla karşı "içgüdü, duygu ve iradenin üstünlüğüne" vurgu yapan epistemolojik yaklaşıma verilen isimdir. Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, çev., Harun Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, c.2, s.197-200.

¹⁸¹ Popper'a göre, akılcılık; rasyonalizm ve empirizmi içine alacak şekilde kullanıldığı gibi, bir sorunun çözümünde akli düşünce ve çıkarıma başvurma anlamında da kullanılmaktadır. İlk kullanımda aklın eleştiriler sayesinde ilerlediği, bilimin düşünce ve deneye dayandığı, bilginin temelinde hem a priori veriler hem de a posteriori verilerin bulunduğu savunulmaktadır. Akılcılığın bu kullanımı, ikinci kullanıma göre daha açık ve kuşatıcıdır. Popper, a.g.e., s.197-200.

¹⁸² Nejat Bozkurt, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları: Yorumlar ve Eleştiriler, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s.354; Popper, a.g.e., s.208.

¹⁸³ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.222, Popper, a.g.e., s.202-204.

¹⁸⁴ Oğuz Özügül, Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe, Us Yayınevi, İstanbul 1991, s. 79

“akılcılık” denilince akla, “eleştirel akılcılık” gelmelidir, eleştiricilik rasyonel geleneğin bir parçası gibidir. Rasyonalist olmak; eleştiriye açık olmak, açık zihinli olmak, kendi açık zihinliliği konusunda bile eleştiriye açık olmak demektir; eleştiriye karşı olmak akılcılığa zarar verir. Böyle bir yaklaşım inançların, hatta eleştiri standartlarının bile eleştirisine izin verdiğinden dolayı rasyoneldir. Düşünce ve inanç sistemlerinin eleştirisine izin vermeyen, bu konuda hiçbir eleştiriye açık olmayan yaklaşımlar irrasyonel yaklaşımlardır. Bartley’e göre, inanç konusunda takınılması gereken tutum, “eleştirilebilir olan inançları” eleştirmek, ancak onları doğrulamaya teşebbüs etmemektir. Dindar, inançları eleştirilebildiği sürece onlardan vazgeçmemelidir; ancak inançları eleştirilmeye müsait değilse onları savunmanın bir anlamı yoktur.¹⁸⁵ Bartley, inancın rasyonelliği konusunda Karl Popper’la aynı düşünceleri paylaşıyor gözükmektedir.

George I. Mavrodes, izafi delil anlayışıyla eleştirel akılcılık tartışmalarının içinde yer almıştır. Mavrodes kavramları üçe ayırmıştır: Bunların ilki psikolojik ve sübjektif içerikli olan kavramlardır, inanç buna örnektir. İkincisi, psikolojik içeriği olmayan önermesel kavramlardır, buna doğruluk ve yanlışlık kavramları örnek verilebilir. Üçüncü kavramlar ise, karma (mixed) kavramlardır ki, bilgi buna örnek verilebilir. Bu aşamada hem doğruluk hem de inanç gereklidir. İkna edici (cogency), inandırıcılık (convincingness) ve delil (proof) kavramları da karma kavramlardır. Karma kavramlar; sübjektif kavramlar olduğundan psikolojik unsurlar içermektedirler, dolayısıyla “izafi” (person-relative) olan kavramlardır. Bilgi; yeterli delille desteklenen önermelere denilir, ancak bu önermeler zorunlu ve evrensel doğrular değildir.¹⁸⁶

Mavrodes’e göre, bir delilde bulunması gereken özellikler şunlardır. Öncelikle delil sağlam önermelere dayanmalıdır, ancak bu tür önermelerden kurulu olan deliller doğru kabul edilebilir. Delilde bulunması gereken bir diğer özellik ise ikna ediciliktir. Bir delil sağlam önermelere dayandığı takdirde, belli bir kişi için ikna edici olabilir. Burada ‘belli kişi’ ifadesiyle, bazı delillerin izafi olduğuna işaret edilmektedir. Yani delillerin ifade ettiği kesinlik “kişiye göre” değişir, bazı deliller bir kişinin ikna olmasına, onun doğruyu bulmasını sağlarken, aynı deliller bir başkası için bir anlam ifade etmeyebilir. Tanrı’nın varlığıyla ilgili delillere gelince, Tanrı’nın varlığını herkese ispatlayacak bir delil bulmak, tüm hastalıkları iyileştirecek ilaç bulmak gibi bir şeydir; böyle bir şeyin imkânına inanmak için fazla bir neden yoktur. Tanrı’nın varlığını herkese zorunlu olarak ispatlayan delil aramanın pek bir anlamı yoktur. Çünkü bildiğimiz şeylerin çoğu ne zorunlu doğrulardır, ne de herkes tarafından kesin kabul edilen şeylerdir.¹⁸⁷ Burada başkalarının bilgilerinden de yararlanılmalı ve bilimizi delille gerekçelendirmeliyiz. Bir başkasının

¹⁸⁵ Hanifi Özcan, a.g.m., s.175; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.224.

¹⁸⁶ George I. Mavrodes, *Belief in God: A Study in The Epistemology of Religion*, Random House, New York 1970, s.36-39.

¹⁸⁷ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.225.

bilgisizliğini zihinsel faaliyetlerimiz için sınır kabul etmemize gerek yoktur.¹⁸⁸ Mavrodes, Tanrı'nın varlığı konusunda evrensel geçerliliği olan bir delil bulmanın imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre, duyular üstü alanla ilgili ileri sürülen tüm deliller izafi niteliktedir; bu yüzden bazı kişilerin ikna olmasını sağlarken bazı kişiler için ikna edici olmaktan uzaktır.

Basil Mitchell'e göre, aklın objektif kesinliğe sahip olmaksızın, sübjektif keyfiliğe de düşmeksizin faaliyet gösterdiği birçok alan bulunmaktadır. Bu alanlardan biri tarihtir; tarihçiler çoğu zaman özel bir olayın nedeni ve anlamı konusunda fikir ayrılığına düşmektedir. Onlar olgular üzerinde görüş birliğine varsalar da, bu olguların nasıl kullanılacağı ve değerlendirileceği konusunda genellikle fikir ayrılığına düşmektedirler. Aynı zamanda edebiyatçılar da (eleştirmenler) örneğin bir şiirin anlamının belirlenmesi konusunda fikir ayrılığına düşebilmektedirler. Her iki alanda da "objektif" faktörler önemli rol oynamasına rağmen, her tarihçi kendi teorisini destekleyen olgular arar ve bu olguları kendi teorisine göre açıklar. Eleştirmen ise, şiirin kendi yorumlarını destekleyen özellikleri üzerinde durur. Bu yüzden de fikir ayrılıkları grupları tatmin edecek bir şekilde objektif olarak çözülemez. Ancak bu, aklın bu konularda oynayabileceği hiçbir rolü olmadığı anlamına gelmez, "her şeyden önce akıl; akla uygun yorumlarla, uygun olmayan yorumları ayırt eder".¹⁸⁹ Mitchell aklın Tanrı'nın varlığı konusundaki durumunu, bu alanlardaki durumunu benzetmiştir.

Mitchell'in Tanrı'nın varlığının değerlendirilmesinde akli nedenlere verdiği yorumsal yargı rolü, Mavrodes'in izafi delil anlayışına (person-relative view of proof) göre daha fazla rasyonel ve objektif karakter sergilemektedir. Şöyle ki, Mavrodes'in izafi delil anlayışında (person-relative view of proof), sübjektiflik ve öznellik biraz fazla ön plandadır. O katı akılcılık ve fideizmin aşırılıklarından uzak, eleştirel akılcılığa uygun bir temellendirme anlayışını savunurken fideizme çok yakın bir anlayış içine girmiştir. Bir delil, sağlam bir temellendirme izafi olmaktan daha öteye gidebilmelidir. Burada izafilik, evrensel zorunluluğun karşıtı gibi kullanılmıştır, ancak bir şeyin yanlış olması onun karşıtının doğru olduğu anlamına gelmez. Herkesin kabul edebileceği evrensel delil problemleri bir anlayış olduğu gibi, kişi göreceli (person-relative) delil kişiye özgü olduğu eleştirisinden kurtulamayacaktır. Bu nedenle kişi ifadesiyle, birden daha fazla kişinin kastedilmesi daha doğru olacaktır.¹⁹⁰ Eleştirel akılcılığa bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerden biri, dinde aklın ve delillerin ötesinde olan, onları aşan bir teslimiyetin ve imanın bulunduğu, aklın böyle bir imana ulaşılmasını engel olduğu, aklın inanç konularında teslimiyetten ziyade şüpheyi götürdüğü şeklindedir.

¹⁸⁸ George I. Mavrodes, a.g.e., s.47.

¹⁸⁹ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.227-228; Ayrıntılı bilgi için bkz.. Basil Mitchell, The Justification of Religious Belief, Oxford University Press, New York 1981, s. 47, vd.

¹⁹⁰ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.226-228.

Kierkegaard; inancı objektif eleştirel düşünceyle yargılayanların, sonu olmayan bir yola girdiklerini, bu yüzden gerçek anlamda iman etmeye hiçbir zaman fırsat bulamayacaklarını iddia etmiştir. Kierkegaard, burada kısmen haklı gözükse de, her zaman öyle olması zorunlu değildir. İnanç konusunda herkesi ikna edecek bir delile ulaşılammış, inanç temellendirilememiş olsa bile inanan yine de delilinin rasyonel ve kesin olduğundan emin olabilir. Hatta emin olmasa bile yine de inancından vazgeçmeyebilir. Ancak inançta bağlanma, aşkın olana ve hakkında sahip olunan delillerin sağladığı kesinliğin ötesinde bir şeye kendini emanet etme bulunduğu konusunda Kierkegaard'a katıldığımızı söyleyebiliriz. Dini metinlerde Tanrı'nın varlığına dair yeterli delile sahip olunmasa bile şüpheden uzak, tam bağlılık istenmektedir. Teist inancının geçici, kısmi, "şans dileme" türünden bir inanç olmadığı gibi özel bir araştırma sonucu elde edilen delillerin kesinlik derecesiyle orantılı olmadığını söylemektedir. M. Peterson'un da belirttiği gibi, eleştirel akılçılıkta böyle bir bağlılığa karşı çıkılmamakta; mevcut olandan daha fazla akli kesinlik varmış gibi davranılmaması, hayatımız hakkında en önemli kararı verirken tefekkür ve akli düşünce güçlerinin sonuna kadar kullanılması gerektiği savunulmaktadır. Aynı zamanda akli değerlendirmeler sonucunda bir görüşün doğru, diğerinin yanlış olduğunu kesin olarak ispatlanabileceğine dair bir güvence de yoktur. Dolayısıyla araştırmalar neticesinde dini inançların doğruluğuna ve geçerliliğine dair nihai karara ulaşılabir diye bir kural bulunmamaktadır.¹⁹¹

İnancın her zaman, her yerde ve herkes tarafından kabul edilebilir delile sahip olması gibi bir zorunluluğun olmadığı tezi eleştirel akılçılığın, katı temelciliğe karşı artışı olarak görülmektedir. Bir şeyin doğruluğuna inanılması için gerekli görülen böyle bir kriteri sadece dini inançlar değil, felsefi doktrinler, hatta bilimsel kuramlar bile karşılayamaz. Dolayısıyla inancın kabul edilebilirliği için herkese ispatlanabilir olması ya da herkesin ona inanmasını şart koşmak, zayıf bir epistemolojik metodu ve zihinsel durumu dile getirmektedir. Başkalarının bilmediği şeyleri bilmek mümkün olduğu gibi bunun tersi de mümkündür. Bilgi kişiden kişiye kolayca aktarılabilir olma özelliğine sahip olmasına rağmen kimi durumlarda aktarılamayabilmektedir. Bazen bir delil sadece özel eğitim almış kişiler tarafından anlaşılabilirken, bazen de bir şeyin nasıl meydana geldiğini bilen kişi bunu başkalarını ikna edebilecek şekilde anlatamayabilmektedir. İnancın sübjektif bir tecrübeye dayanması da mümkündür, böyle bir tecrübe yaşamayan kişiye bu tecrübeyi tam olarak anlatmak mümkün değildir. Daha da önemlisi insanları "nesneleri şu şekilde değil de bu şekilde görmeye iten yerleşmiş fikirler ve önyargılar vardır".¹⁹² Burada söylenmek istenen hakikat denen bir şeyin olmadığı veya hakikati elde etmenin mümkün olmadığı değil, herkesin farklı hakikat anlayışına sahip olabileceğidir.

¹⁹¹ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.67-69.

¹⁹² Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.226.

Eleştirel akılcılıkta, inanç esaslarının rasyonelliği konusunda katı akılcılığa oranla daha ılımlı, birleştirici ve şümullü bir tavır sergilenmiştir. İnanç alanından akıl, tamamen dışlanmayarak inancın hayal ve heveslerin belirleyici olduğu bir alana dönüşmesi; tek yetkili kabul edilmeyerek de aşırı akılcılığa düşülmesi engellenmek istenmiştir. İnançla ilgili böyle bir yaklaşım katı akılcılığa göre daha makul gözükmektedir. İnananın tüm yaşamına yön veren bir olgunun irrasyonel ve akla zıt kabul edilmesi zihni pek tatmin etmemektedir. Bu nedenle inanç ile akıl arasında olumlu bir ilişki olduğu, birbirini dışlamadığı tezi daha tutarlı gözükmektedir. İnanç esaslarının herkes tarafından kabul edilebilecek delillerle temellendirilmesinin mümkün olmadığı, delillerin ifade ettiği anlamın kişilere göre değişebileceği vurgulanarak da delilleri anlamada sübjektif unsurların, kişinin bilgi seviyesinin, olayları anlama ve yorumlama düzeyinin etkili olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. İnanç esaslarının kabul ve reddinde zihinsel, psikolojik ve sosyolojik faktörlerin etkili olduğunun savunulması inanç gerçeğinin kapsamlı bir şekilde tüm yönleriyle ele alındığını göstermektedir. İncancı hakkında, sübjektif olarak yeterli delili olan kişinin incancı rasyonel kabul edilmelidir. Ancak inanç ve delilin genel kabul gören bilimsel, akli, deneysel ve tecrübî gerçekliklerle çelişkili olmaması gerekir.

Katı temelciliğin, temel inanç kriterini ve rasyonellik anlayışını eleştiren Alvin Plantinga (1932-?), Nicholas Wolterstorff (1932-?) ve William P. Alston (1921-2009) Tanrı inancının temel bir inanç olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu bağlamda hakkında yeterli delil olmasa bile Tanrı inancının rasyonel bir inanç olduğu söylenebilir. Böylece ateist itirazcılığın ve katı temeciliğin iddialarının geçersizliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Plantinga ve Wolterstorff tarafından bu akım “reformcu epistemoloji” (reformed epistemology) diye isimlendirmiştir.¹⁹³

1.3.3. Reformcu Epistemoloji (Reformed Epistemology)

Reformcu epistemoloji, katı temelciliğin sadece teistik olmayan bir temele dayandığı gösterilen inançların rasyonel kabul edilmesi gerektiği, böyle bir temele sahip olduğu gösterilemeyen inançların ise irrasyonel kabul edilmesi gerektiği iddiasına tepki olarak doğmuştur. Aynı zamanda Tanrı’nın varlığını delillerle veya felsefi kanıtlarla temellendirmeye

¹⁹³ Alvin Plantinga, “Reformed Epistemology”, A Companion to Philosophy of Religion, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, s. 384; Nicholas Wolterstorff, “Reformed Epistemology”, Philosophy of Religion in the Twenty-first Century, ed. D. Z. Phillips ve T. Tessin, Palgrave Macmillan 2001, s.43; Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, Oxford, New York 2000, s.94-97. Bu akıma böyle bir ismin verilmesinde Protestanlığın reformcu ya da Kalvinci kolundan etkilenilmiş olunmasının rolü vardır. (Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.147-148; Alvin Plantinga, a.g.m., s. 383; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.50, Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.56). Reformcu epistemoloji akımının dini temelinde kalvinist teolojinin inanç anlayışı yatmaktadır. (Kelly James Clark, a.g.e., s.45). Özellikle John Calvin’in (1509-1564) inanç-delil ilişkisi görüşü bu akımın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. (Nicholas Wolterstorff, a.g.m., s.44 vd). “Reformed epistemology” terimi dilimize araştırmacılar tarafından “yeniden düzenlenmiş epistemoloji” (Hanifi Özcan, a.g.m., s. 172) ve “kalvinist epistemoloji” (Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.24) şeklinde çevrilmiştir.

alışan “doğal/akılcı teoloji” de reddedilmektedir.¹⁹⁴ Reformcu epistemoloji taraftarlarına göre bu tür girişimler inanç konusunda hiçbir fayda sağlamayacaktır, bu tür girişimler konunun tam olarak anlaşılamamasından kaynaklanmaktadır.

Reformcu epistemoloji de katı temelci yaklaşım tamamen reddedilmemiştir. Onlar temalcilerin temel ve türemiş inanç ayrımını kabul ettikleri gibi, mantıksal olarak bir inancın temellendirilebilmesi için bazı inançların kendisinden türediğı temel inançların varlığının kabul edilmesi gerektiğini de kabul etmektedirler. Onların eleştirdiğı, hangi inançların temel inanç olduğı konusundaki katı temalcilerin aşırı kriterlerdir. Çünkü bu kriterler, bir takım temel inanç ve önermeleri kapsamadığı gibi kendi içinde de çelişkiler taşımaktadır. Bu yüzden reformcu epistemoloji taraftarları alternatif bir rasyonellik kriteri ileri sürmüşlerdir. Buna göre inançlarımız ve onların ifadesi olan önermelerimizin hepsi kendi dışında, doğruluğı delille ispatlanmış diğerk inanç ve önermelere dayanmak zorunda değildir. İnançlarımızın bir kısmı rasyonel olmak veya doğrulanmak için delillere, haricî desteğe ihtiyaç duymazlar, çünkü o inançların oluşumunda bir takım tecrübe ve arka plan bilgilerimiz rol oynamaktadır. Bu bağlamda “uygun bir şekilde ele alındığı takdirde diğerk temel inançlar gibi Tanrı inancı da “temel inanç” kabul edilebilir. Dolayısıyla Tanrı inancı diğerk temel inançlar gibi herhangi bir delil tarafından temellendirilmemiş olsa bile, yani herhangi bir delile sahip olmasa bile yine de rasyonel ve temel kabul edilebilir.¹⁹⁵

Reformcu epistemoloji taraftarlarına göre, Tanrı inancı doğal teolojideki şekliyle mantıksal çıkarımlara dayanmamaktadır, doğrudan sahip olunan bir inançtır.¹⁹⁶ Akıl ya da kalp mantığının ve matematiğinin zorunlu ilkelerini doğrudan sezdiği gibi, Tanrı’yı da sezmektedir. Nasıl ki, apaçık önermeler diğerk inançların kendisine dayandığı temel önermeler olarak kabul ediliyorsa, Tanrı inancı da Tanrı’nın dolaysız algılanması ve herhangi bir temele dayanmaması nedeniyle temel inanç olarak kabul edilmelidir.¹⁹⁷ Onlara göre; dini inançların tasdikinde başka delillerle temellendirilmiş olmaya gereksinim duyulmaksızın bağımsız rol oynayan unsur, duyru tecrübeleri gibi temel tecrübe sayılan ve temel inanç oluşturduğu savunulan, herkesin yaşayabileceğı vasıtasız ve doğrudan olan dini tecrübedir.¹⁹⁸ Böyle bir dini tecrübeye dayanan Tanrı inancı temel bir inançtır, bu inanç duyular üstü diğerk inançlara kaynaklık etmektedir.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.16. Reformcu epistemoloji taraftarları her ne kadar doğal teolojinin delillerini gereksiz görseler ve önem vermeseler de kötülük problemi veya delilcilığe dayalı irrasyonalizm suçlaması gibi ateistlerin teizme yönelttiğı eleştirel delillere cevap vermeyi fazlasıyla önemsemişlerdir. Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.24.

¹⁹⁵ J. Wesley Robbins, “Does Belief in God Need Proof?”, Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, (2/3), 1985, s.272; Mehmet Sait Rençber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliğı”, s.28 vd.; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.83, Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.152; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.18-19,94; Hanifi Özcan, a.g.m, s., 173; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.20-21.

¹⁹⁶ Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, s.175.

¹⁹⁷ Nicholas Wolterstorff, “Reformed Epistemology”, s.43vd.

¹⁹⁸ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.24-25; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.94.

¹⁹⁹ Alvin Plantinga, “Reformed Epistemology”, In A Companion to Philosophy of Religion, ed.by Philip L.Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell, Oxford 1999, s.383vd.

Reformcu epistemoloji akımı taraftarlarının amacı; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi vahye dayanan geleneksel tarihî dinlerin Tanrı kavramı ve Tanrı inancına temel bulmaktır.²⁰⁰ Onlar dışsal mekanizmanın güvenilirliğine vurgu yaparak, delile ihtiyaç duyulmaksızın dinî inançların rasyonelliğini temellendirmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰¹ Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere reformcu epistemoloji, katı temelciliğe ve delilci itirazcılığa bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda katı temelciliğin rasyonellik ve temel inanç anlayışına yöneltilen bir eleştiridir. Temel inanç kategorisinin çerçevesi daha geniş tutarak, Tanrı inancını da temel inançlar kategorisine dâhil etmişlerdir. Onlara göre dini tecrübe de diğer tecrübe türleri gibi temel inanç sağlamaktadır.

Alston'a göre, epistemolojik açıdan inancın güvenilirliği (temellendirilmesi) kişinin zihinsel yetilerine veya uygun ortamın oluşmasına bağlı olmaktan ziyade bu iki unsurun birlikte bulunmasına bağlıdır. Örneğin sabah çevreye baktığımızda etrafın ıslak olması, gece yağmur yağdığını gösterir; böyle bir inanç güvenilir bir inançtır.²⁰² Alston, güvenilir olmadığını ispatlayacak delil bulunmadığı sürece, toplumsal olarak ortaya konulan inançsal bir pratiğin rasyonel kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Şöyle ki "Tanrı insanla konuşur" önermesinde bu konuşmanın ne zaman ve nasıl gerçekleştiğinin bilinmeyişi, Tanrı'nın insanla konuşmadığı anlamına gelmemektedir. Tanrı'nın insanla konuştuğunu epistemolojik olarak ispatlayamasak da inanç-oluşturma sürecinin güvenilirliği bu inancın temellendirilmesi için yeterli bir sebeptir.²⁰³

Alston, Tanrı inancının temel kaynağı olarak (essential basis) dini tecrübeyi kabul etmektedir.²⁰⁴ Duyu tecrübesi, fiziksel nesnelerle ilgili algısal inançların temellendirilmesinde zemin teşkil ettiği gibi, dinî tecrübe de Tanrı inancının temellendirilmesinde zemin teşkil etmektedir.²⁰⁵ Duyusal olarak tecrübe edilemeyen Tanrı, dini (spiritual, ruhsal) tecrübeye konu olmaktadır.²⁰⁶ Duyusal tecrübeye konu olan objelerin fiziksel dünyada bir karşılığı bulunurken, duyusal tecrübeye konu olmayan objelerin fiziksel dünyada karşılıkları yoktur. Örneğin bir evin algılanabilmesi için realitede bir evin olması gerekir, fakat Tanrı için aynı şey söylenemez. Tanrı hakkındaki inancın tutarsız ve irrasyonel olduğunun söylenilmesinin nedeni budur.²⁰⁷

²⁰⁰ Hanifi Özcan, a.g.e., s.173.

²⁰¹ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.119.

²⁰² William P. Alston, "How to Think About Reliability", Epistemology: An Anthology, ed. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 362.

²⁰³ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.68.

²⁰⁴ William P. Alston, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1991, s.20; Türkçe çevirisi için bkz., William P. Alston, "Tanrıyı Algılamak", çev. Ramazan Ertürk, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 8, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1999.

²⁰⁵ William P. Alston, "Is Religious Belief Rational?", Contemporary Classics in Philosophy of Religion, ed. Ann Loades and Loyal D. Rue, Open Court Publishing Company, Illinois 1993 s.140 vd.; William P. Alston, Perceiving God, Journal of Philosophy, volume 83, no 11, November 1986, s.655; William P. Alston, "Tanrıyı Algılamak", s. 299; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.14,65.

²⁰⁶ William P. Alston, "Perceiving God", s.655

²⁰⁷ William P. Alston, a.g.m., s.17-19.

Alston'a göre; dini tecrübeye dayalı Tanrı inancı rasyonel bir inançtır.²⁰⁸ Bu yolla elde edilen Tanrı, istidlali yolla elde edilen Tanrı'dan farklıdır.²⁰⁹ Tanrı; iyi, merhametli, kudret sahibi bir varlık olarak zat; konuşan, yardım eden ve bağışlayan bir varlık olarak da fiilleri ile doğrudan tecrübeye konu olmaktadır.²¹⁰ Tanrı'nın algılanması bir şeyin kendisini tecrübemize "Tanrı şöyle yaptı" şeklinde sunmasından ibarettir. Böyle bir tecrübe yaşayan kişinin Tanrı'nın kendisine, kendini sunduğuna veya Tanrı'nın kendisine yönelik eylemlerde bulunduğuna inanması için yeterlidir, çünkü obje kendisini o şekilde ona sunmuştur. O halde Tanrı tecrübesi, Tanrı'nın kendisini herhangi bir kimsenin tecrübesine sunmasından ve o kişinin de bu tecrübe sayesinde Tanrı'nın farkına varmasından ibarettir.²¹¹

Nicolas Wolterstorff'a göre de, "bir önermenin yanlış olduğunu ispatlayacak yeterli delil bulunmadığı sürece o önermenin doğru olduğuna inanmak rasyonel bir tutumdur. Yani yeterli delile dayanmayan bir inanç irrasyonel değildir. Dolayısıyla bir önerme doğru olduğu ispatlanana kadar yanlış değil, yanlış olduğu yeterli delillerle kanıtlanana kadar doğru kabul edilmelidir".²¹² Wolterstorff, katı temelciliğin rasyonellik anlayışına zıt bir rasyonellik anlayışının savunuculuğunu yapmaktadır. Ona göre, teistlerin inançlarını temellendirme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Tanrı inancının irrasyonel olduğunu iddia edenlerin, bu iddialarını yeterli delille temellendirmeleri gerekmektedir. Tanrı inancının anlamsız olduğu, yeterli delille ispatlanamadığı sürece rasyonel kabul edilmelidir.

Reformcu epistemolojinin en önemli temsilcisi olarak Alvin Plantinga gösterilmektedir. Plantinga'ya göre, katı temelciliğin "yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmanın irrasyonel bir tutum olduğu" tezi kendi içinde tutarsızdır. Bu nedenle temel inançları kendiliğinden-açık, değiştirilemez ve duyulara açık olan önermelerle sınırlamak doğru değildir; böyle bir yaklaşım a priori bir dogmadan ibarettir.²¹³ Tüm inançlarımız için kendi dışında bir temele dayanma zorunluluğu getirilemez. Eğer inançların bazısının delil ile temellendirilmesi gerekiyorsa, diğer inançlara delil olan fakat kendisi delile ihtiyaç duymayan bazı temel inanç ve önermeler olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla inançların bir kısmı diğer inançlar aracılığıyla temellendirilirken, bir kısmı da başka inançlara dayanması mümkün olmayan temel inançlardan meydana gelir. Bir inancın temel inanç olması, onun temelsiz (groundless) ve keyfi (arbitrary) olduğu anlamına gelmemektedir.²¹⁴ Temel inançların haklı-çıkarımı mantıksal çıkarımlara ve

²⁰⁸ William P. Alston, "The Experiential Basis of Theism", <http://www.faithquest.com/philosophers/alston/truth.ht/>, (09/11/2009).

²⁰⁹ William P. Alston, a.g.m., s.14-15.

²¹⁰ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.66.

²¹¹ William P. Alston, a.g.m., s.55.

²¹² Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?" Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed., Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 1991, s.163.

²¹³ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.77 vd.

²¹⁴ Alvin Plantinga, a.g.m., s.80

delillere değil de, kişisel tecrübeye dayanmaktadır.²¹⁵ Bu yüzden delillerle temellendirilmemiş bir inancın rasyonel kabul edilmesi entelektüel yükümlülüklerin ihlali anlamına gelmemektedir.²¹⁶

Rasyonellik kriterinin toplumdan topluma değişebileceğini belirtilen Plantinga, herhangi bir rasyonellik kriterinin başka bir topluma dayatılmaması gerektiği kanatındadır. İnsanların zihin ve bilgi düzeyleri farklı olduğundan temel inançları da farklı olabilmektedir. Örneğin teist için Tanrı inancı temel inanç iken, ateist için temel değildir.²¹⁷ Ancak hangi inançların “temel” olup olmadığı veya hangi inançların hangi durumlarda temel kabul edileceği konusunda genel bir değerlendirme yapılarak şöyle bir rasyonellik kriteri geliştirilebilir. Bir inanç kendisini kabul edenin (a) epistemolojik yükümlülüklerini ihmal, (b) bilişsel yapısını (noetic structure) ihlal etmiyorsa, o kişi için doğrulanmış ve rasyonel bir inançtır. Bu bağlamda psikolojik olarak doğrudan (psychologically direct) ve epistemolojik olarak dolaysız (epistemically noninferential) olmak üzere temel inancın iki kriteri vardır. Psikolojik olarak doğrudan olma, bir inancın başka inanca veya önermeye dayanmaması; epistemolojik olarak dolaysız olma ise, doğrulanması için bir delile gereksinim duyulmaması, doğruluğunu ve haklılığını kendi içinde taşıması demektir.²¹⁸

Plantinga’ya göre, bir inancın temel kabul edilmesi belli şartlara bağlıdır. Örneğin “duvar renklidir” önermesi eğer gözümüzde renkli camlı bir gözlük var ise veya gözümüzdeki bir rahatsızlıktan dolayı öyle görünüyorsa temel inanç olmaktan çıkar. Aynı şekilde “bir ağaç görüyorum” önermesi ormanda yürüyüş yapan biri için temel inanç iken, evde gözleri kapalı müzik dinleyen birisi için temel kabul edilmesi mümkün değildir.²¹⁹ Temel kabul edilen bir inanca zıt olan bir önerme de temel kabul edilemez. Ancak bu belli şartlar altında temel inanç olarak benimsenen bir inancın, aleyhteki delil ve gerekçelerden etkilenmeyeceği, ömür boyu temel inanç olarak kalacağı anlamına gelmemektedir.²²⁰ O halde temel inanç olarak benimsenen bir önerme, yeni veriler doğrultusunda temel inanç olmaktan çıkabilir.

“Temellendirilmiş doğru inanç” şeklindeki bilgi tanımını, “güvence altına alınmış doğru inanç” şeklinde değiştiren Plantinga, yeni bir temel inanç kriteri getirmektedir. Bu kriter bağlamında “bir ağaç görüyorum” şeklindeki algısal inançlar, “bu sabah kahvaltı yaptım” gibi zihinsel inançlar ve “şu kişi acı çekiyor” gibi başka kişilerin psikolojik durumları ile ilgili olan inançlar²²¹ temel inanç olarak kabul edilmelidir. Bu tür inançlar başka bir inanç aracılığıyla

²¹⁵ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.21.

²¹⁶ Alvin Plantinga, Theism, Atheism and Rationality, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>, (21/09/2008).

²¹⁷ Alvin Plantinga, “Is Belief in God Properly Basic?”, s.41 vd; Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, s.77.

²¹⁸ Psikolojik kriterle sahip olan bir inanç temel, hem psikolojik hem de epistemolojik kriterle sahip olan ise upuygun temel inançtır. Bu anlamda bir inancın psikolojik içeriği “temel” olmasının ölçütü iken, epistemolojik içeriği “upuygun temel inanç” olmasının ölçütüdür. Ferhat Akdemir, a.g.e., s.88-91.

²¹⁹ Alvin Plantinga, a.g.m., s.79.

²²⁰ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 27.

²²¹ Alvin Plantinga, a.g.m., s.77-78; Alvin Plantinga, God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God, Cornell University Press, Ithaca 1990, s.266; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.63-64.

oluşmadığından, sahip olunan diğer bir inancın zorunlu kılmasıyla değil de doğrudan kavranıldığından, algı ve zihnimizin bizi yanıltma riski bulunmadığından temel inançlırlar.

Bazı inançlar için geçerli olan delile dayanma zorunluluğu olmama, herhangi bir delille desteklenmese bile rasyonel kabul edilme durumu, kendiliğinden apaçık, duyulara açık ya da değiştirilemez bir inanç olmayan Tanrı inancı²²² için de geçerli olduğu söylenilemez mi? Şöyle ki, Tanrı'ya delilsiz inanan bir teistin ya da gerçek bir azize sayılan Mother Terasa'nın Tanrı inançları delillere dayanmıyorsa onların epistemolojik görevlerini ve entelektüel yükümlülüklerini yerine getirmemiş irrasyonel kişiler olduğunu kim söyleyebilir? Plantinga'ya göre, onlar için bu inançları temel bir inançtır; harici bir delile dayanmasa bile, kişisel deneyim ve tecrübelerine dayanmaktadır. O halde onların entelektüel yükümlülükleri ve epistemolojik görevleri yerine getirmeyen irrasyonel kişiler olduğunu söylenilemez.²²³ Bu bağlamda bir inanç temel olarak kabul edildiğinde, rasyonel sayılabilmesi için mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilmesine gerek kalmamaktadır.

Tanrı inancının delille temellendirilmesinin lehteki ve aleyhteki delillerin incelenerek ona göre karar verilmesi anlamına gelmektedir. Plantinga'ya göre, böyle bir inceleme oldukça uzun bir süreci gerektireceğinden insan ömrü buna yetmeyebilir. Aynı zamanda inançla ilgili delillerin yanlış temeller üzerine dayandığının gösterilme riski de olduğundan, şüpheden kurtulup inancın gerektirdiği kesinliğe ulaşamayacaktır. Yani delile dayalı inanç, tutarsızlık ve karasızlıktan (unstable and wavering) kurtulamayacaktır.²²⁴ Bu nedenle hakiki mümin inancını deneysel (tentatively) ve varsayımlı (hypothetically) veriler üzerine inşa etmemelidir.²²⁵ Tanrı inancının çıkarımsal delillerle temellendirilmesi gerektiğine dair rasyonel hiçbir sebep bulunmamaktadır.²²⁶ Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet gibi dinler Tanrı inancı etrafında şekillenmiştir. Tanrı inancı bu dinlerin özünü, esası oluşturmaktadır. Tanrı inancının irrasyonel olması, bu dinlerin de irrasyonel olduğu anlamına gelecektir.²²⁷

Kutsal kitabı okurken Tanrı'yla konuşulduğu, bir suç işlediğimizde Tanrı'nın bu fiilimizden hoşnut olmadığı hissine kapılmamız, yaptığımız bir kötülükten dolayı Tanrı'dan bağışlanma dilememiz, Tanrı'nın bizi bağışlayacağına ve ölüm sonrası hayatımızda Tanrı'nın bize yardım edeceğine inanarak rahatlamamız gibi birçok durum Plantinga'ya göre Tanrı inancı için temel teşkil etmektedir. Nimet karşısında şükran, kendini Tanrı'nın huzurundaymış gibi hissetme,

²²² Alvin Plantinga, Theism, Atheism and Rationality, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.ht>.

²²³ Alvin Plantinga, a.g.e., Alvin Plantinga, Faith and Rationality, s.80; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.22; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.68,93-94; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.158. Düzeltilmiş epistemoloji taraftarları akıldan ve aklı verilerden hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan doğal teolojiyi "boş ve nafi bir çaba olmanın yanında yanlış bir uğraşı olarak görülmektedirler. (Ernest Brown, Ernest Brown, "Plantinga, Proper Basicity and Fideism," <http://ourworld.compuserve.com/homepages/billramey/plantinga.htm> (03/04/2008).

²²⁴ Ferhat Akdemir, a.g.e., s.67.

²²⁵ Alvin Plantinga, "Is Belief in God Rational?", s. 27.

²²⁶ Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, s.91.

²²⁷ Alvin Plantinga, God and Other Minds, s. 116, Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.16.

âlemin nizam ve intizamında Tanrı'yı görme gibi durumlarda Tanrı inancı için temel teşkil etmektedir. Buradan "Tanrı vardır" temel önermesi yerine "Tanrı benimle konuşuyor, evreni Tanrı yaratmıştır, kötü fiilleri Tanrı tasvip etmez, Tanrı affedicidir, Tanrı duaları kabul edendir" gibi temel önermelere ulaşılabilir. Ancak nasıl ki; "bir ağaç görüyorum" önermesi "ağaç vardır", "bir insan görüyorum" önermesi "başka insanlar vardır" önermelerini zorunlu kılıyorsa, Tanrı'yla ilgili önermeler de "Tanrı vardır" önermesini zorunlu kılmaktadır. Dua edilen, yardım dilenen varlık bir önermeden ibaret olamayacağına göre "Tanrı vardır" önermesi, zat sahibi bir varlığı da zorunlu kılmaktadır. Çünkü somut bir varlığı ve zati olmayan Tanrı'dan yardım ümit edilemez.²²⁸

Plantinga'ya göre, "dini tecrübeye dayanan, doğuştan gelen kaynağı olan Tanrı inancını, fitri ve tecrübî bir inançtır. Bu nedenle herhangi bir delile dayanmıyor olsa bile rasyonel, makul ve doğru kabul edilmelidir."²²⁹ O, teist inancı ateist inanca göre daha rasyonel ve insan tabiatına daha uygun bulmaktadır. İnsan fitratında Tanrı'nın varlığını kabul etmeye karşı bir meyil olduğu kanatindedir. Ona göre, Tanrı fikri bizzat Tanrı tarafından insan ruhuna yerleştirilmiştir.²³⁰ Tanrı evrende ve oradaki varlıklarda kendisini ifşa etmekte, kendisini adeta insanlara açmaktadır. Bir çiçeğe veya yıldızlı gökyüzüne baktığımızda, evrenin sonsuzluğunu düşündüğümüzde bunlar bizi yaratıcının varlığı fikrini kabule götürmektedir. İnsan fitratında bunların Tanrı tarafından var edilebileceğine dair bir düşünce bulunmaktadır.²³¹ Bu hususta Plantinga, "bir sanatkâr eserinin altına imzasını attığı gibi Tanrı'da mükemmel varlık fikrini ruhlarımıza bir imza gibi atmıştır" diyen Descartes'la aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

Plantinga'ya göre, inancın mantıksal delillerle temellendirilememesi herhangi bir temele sahip olmadığı anlamına gemlememektedir. Tanrı inancı gibi bireyin sübjektif dini tecrübesine dayanan inançlar, rasyonel birer inançtır. Ancak burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir delile dayanmayan Tanrı inancı temel inanç kabul edildiğinde astroloji ve voodoo (Haiti adalarında büyücülük sanatına verilen isim) inançlarının da herhangi bir delile dayanmayan temel inanç kabul edilmesi gerekmez mi? Rastgele bir inancı benimseyen kişi o inancın kendisi için temel inanç olduğunu iddia edebilir mi? "Evreni Tanrı yaratmıştır, Tanrı affedicidir, Tanrı duaları kabul edendir" önermeleri, "Tanrı vardır" önermesini zorunlu kılıyorsa, cadılar bayramında büyük kabağın geri geleceğine inanan birisi için "cadılar bayramında büyük kabak geri gelir" önermesi "büyük kabak vardır" önermesini zorunlu kılar mı? Büyük Kabak İtirazı (Great Pumpkin Objection) olarak bilinen bu eleştiriye göre, temel inançları belirleyen kriter olarak doğal eğilimleri ölçüt aldığımızda bir takım saçma inançları da temel inanç kabul etmek

²²⁸ Alvin Plantinga, a.g.m., s.81-82.

²²⁹ Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, s.175vd; Alvin Plantinga, God and Other Minds, s.167; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.21-23; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.64, Ferhat Akdemir, a.g.e., s.91, Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.158-159.

²³⁰ Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, s.170, Alvin Plantinga, Theism, Atheism and Rationality, <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>.

²³¹ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.80.

zorunda kalırız.²³² Bu yüzden bir hayalet değil de, Tanrı'ya olan inancın temel olduğunun ispat edilebilmesi için daha ciddi ve ikna edici bir rasyonellik kriterinin geliştirilmesi gerekmektedir.²³³

Plantinga'ya göre, Tanrı inancının herhangi bir delile dayanmayan temel inanç olması büyük kabak inancı gibi inançların da temel inanç kabul edilmesi gibi bir zorunluluğa yol açmamaktadır. Çünkü Tanrı inancına karşı insanda bir eğilim bulunurken, büyük kabak inancına karşı böyle bir eğilim yoktur. Bu durum Tanrı inancını, büyük kabak inancı gibi inançlardan ayırmaktadır.²³⁴ Burada Plantinga keyfi davranmakla eleştirilmiştir. O, Tahor ve politeist dinlerin Tanrı inancını, Tanrı inancının ilkel formu olarak kabul edilebileceğini, dolayısıyla temel inanç olabileceğini söylerken, büyük kabak inancını reddetmektedir. Tahor ve politeist dinlerin Tanrı inancı temel inanç kabul edildiğinde büyük kabak inancı neden temel kabul edilmesin? Eğer doğal eğilim Tanrı inancı için yeterli ise ve bütün insanlarda bu eğilim varsa inançlar niçin bu kadar farklıdır? Niçin Tanrı'ya inanmayan onca insan vardır? Dolayısıyla Tanrı inancının temelselliğini diğer inançlardan ayıran şeyin doğal eğilim olduğunu söylemek pek tutarlı gözükmemektedir.²³⁵

Her toplumun rasyonellik kriterlerinin farklı olabileceği, herkesin kendi rasyonellik kriterlerinden sorumlu olduğu ve diğer toplumların rasyonellik kriterlerinin onlar için bağlayıcı olmadığı anlayışı bizi sübjektivizme götürecektir. Böyle bir durumda rasyonellik kriterleri izafi olmaktan öteye gidemez. Philip Quinn tarafından Plantinga'nın bu yaklaşımı, herkes tarafından oynanabilecek bir oyuna benzetilmiştir. Ona göre, bu oyuna (Hz.) Muhammed'in, Buda'nın, Moon'un takipçileri bile katılabilir. Plantinga bu itiraza, "bunun neresi kötü" diye cevap vermiştir. Bu metodu kullanan her filozof farklı sonuca ulaşabilir, bu felsefenin tabiatından kaynaklanan bir şeydir. Ancak objektif rasyonellik kriterlerinin olmayışı bilgiyi, dolayısıyla hakikati sübjektif ölçülere indirgeyecek, dolayısıyla dini inançlar konusunda doğru ya da yanlış diye bir hükümde bulunmak imkânsız hale gelecektir.²³⁶

Plantinga'nın Tanrı inancının zihinsel, algısal ve diğer kişilerin psikolojik durumuyla ilgili inançlarla aynı epistemolojik statüde olduğu görüşü de eleştirilmiştir. Şöyle ki; "Tanrı benimle konuşuyor" önermesi ile "Ahmet benimle konuşuyor" önermesinin objesi arasında ontolojik açıdan mutlak farklılık olduğundan bu iki önerme epistemolojik olarak aynı kategoride değerlendirilemez. İkinci önermedeki özne somut ve test edilebilir nitelikte iken, birinci önermedeki özne (ve teistik önermeler) böyle bir özellikten yoksundur. Bu yüzden ontolojik

²³² Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990, s.276; Anthony Kenny, a.g.e., s.5.

²³³ Robert McKim, *Theism and Proper Basicity*, Philosophy of Religion, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1989, Volume 22, s.42; Ferhat Akdemir, a.g.e., s. 108.

²³⁴ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s.82; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.156-157. Büyük Kabak, Hristiyanlık kültüründe her yıl 31 Ekim'de kutlanan Cadılar Bayramı'nda (Halloween gecesinde) geleceğine inanılan hayali varlık. Ferhat Akdemir, a.g.e., s.107.

²³⁵ Ernest Brown, "Plantinga, Proper Baicality, and Fideism", s.8; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s. 32 vd.

²³⁶ Philip Quinn, "On Finding the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy*, volume 2, 1985, s.473; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.157; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.114-15; Keith M. Parsons, a.g.e., s. 50-54.

statülerinin ve empirik test edilebilirliklerinin farklı olması gerekir. Duyulara konu olan objelerle ilgili algılarda görüş birliğine varılması mümkünken; semaya, yıldızlara, çiçeklere vb. şeylere bakarak bunları yaratan bir Tanrı vardır fikrinde birleşmek mümkün gözükmemektedir. Teist böyle bir sonuca varırken ateist ve agnostik farklı bir sonuca varmaktadır.²³⁷

Reformcu epistemoloji taraftarları, Tanrı inancının rasyonelliği meselesinin mantıksal delillerle temellendirilmiş olmasına bağlı görmeyerek katı temelciliğin rasyonellik kriterini reddettikleri gibi Tanrı'nın varlığını delillerle temellendirme çabalarını boş bir çaba olarak nitelendirerek doğal teolojiyi de reddetmişlerdir. Katı temelcilikte, Tanrı inancı temel inanç olarak kabul edilmezken, bu epistemolojik yaklaşımda duysal algılarla dinî algılar arasında benzerlik kurularak Tanrı inancı temel ve rasyonel bir inanç olarak kabul edilmiştir. Bunun sebebi olarak da insan fitratına Tanrı tarafından böyle bir eğilim yerleştirilmiş olması gösterilmiştir. Ancak reformcu epistemoloji taraftarlarınca savunulan bu rasyonellik kriteri, katı temelciliğin rasyonellik kriterinden daha az sorunlu değildir. Böyle bir temellendirme anlayışı, epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmayan bir takım inançların rasyonel kabul edilmesine yol açabilecektir. Çünkü inancın rasyonelliği doğal eğilimlere dayandırıldığında, bir takım batıl inançların da temel inanç olarak kabul edilmesine imkân tanınmış olunmaktadır.

Reformcu epistemoloji taraftarları, katı temelcilerin ve ateist itirazcılarının bir inancın rasyonel olduğu yeterli delille temellendirilemediği sürece irrasyonel kabul edilmesi gerektiği anlayışını tersine çevirerek bir inancın irrasyonel olduğu yeterli delille ortaya konulamadığı sürece rasyonel kabul edilmesi gerektiği anlayışını getirmişlerdir. Katı temelciler ve ateist itirazcılar ispat yükümlülüğünü teistlere yükleyerek bir nevi işin kolayına kaçmışlardır. Teistin inancının irrasyonel olduğunu iddia ederken kendilerinin de bu konuda yeterli delili bulunmamaktadır. Yeterli delile sahip olunmadan bir inancın kabul edilmesi nasıl rasyonel bir tutum değilse yeterli delile sahip olunmadan reddedilmesi de rasyonel bir tutum olmaması gerekir. Bu yüzden Tanrı inancının irrasyonel ve anlamsız olduğunu iddia edenlerden, inanların bu konudaki delillerini ortaya koymalarını istemeleri yerinde bir tutum olarak gözükmemektedir.

Temelci yaklaşımlarda, temel inançlar tartışılmaksızın rasyonel ve doğru kabul edilmiştir. Ancak Robert McKim'in de belirttiği gibi bir inancın temel olması, onun doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Şöyle ki; özel bir inancı temel inanç olarak benimseyen kişi, bu inancını hangi yolla benimsemiş olursa olsun zorunlu olarak doğru kabul etmektedir. Fakat temel inancın yanlış olması pekâlâ mümkündür. Örneğin bir arkadaşımızın evine gittiğimizde, duyduğumuz seslerden dolayı yan odada birinin saksafon çaldığını düşünür ve böyle bir inanca sahip oluruz. Böyle bir inanç herhangi bir delile dayanmadığından, diğer inançlarımızı temel ve referans alarak oluşmadığından temel inançtır. Ancak yan odada, yeni alınmış dijital stereo sistemi, solo saksafon

²³⁷ Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.34; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.109.

kaydı ile kontrol edilmekte olup, kopya kaliteli olduğundan gerçek saksafon sesinden ayıramamış olabiliriz. Dolayısıyla temel olarak benimsenmiş inançların yanlış olması mümkündür.²³⁸

Temelci yaklaşımın inanç anlayışına yöneltile eleştirilerin biri de inanç konularının akıl üstü olduğu, bu nedenle mantıksal olarak temellendirilmesinin mümkün olmadığı şeklindeki fideist eleştirilerdir. Bilgimizin nihai ve mutlak ölçütünün akıl olduğunu iddia eden epistemolojik yaklaşımlara bir tepki olarak doğan imamcılık da, inanç sistemlerinin rasyonelliğinin ve geçerliliğinin ispatlanması konusunda, aklın pek bir rolünün bulunmadığı savunulmaktadır. John Hick'in inancı dini tecrübe ile temellendirme anlayışına geçmeden önce imancılıkla ne kastedildiğinin ve hangi alt başlıklar altında incelendiğinin bilinmesinin konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1.4 Fideizm (İmancılık):

Duyuların yanıltıcı, aklın yetersiz, bilme gücünün sınırlı olması, hakikati kavrama noktasında çelişkilere düşmesi ve kesin bilgiye ulaşamaması imamcılığın temel dayanaklarını oluşturmaktadır. Akıl eşyanın dış görünüşleri ile ilgili bölme ve sınıflama yapabilir, eşyanın mahiyetini (neliğini) kavrayamaz. Farklı bir kavramsal yapıya ve kendine özgü mantığa sahip olan din başka bir dil veya düşünce sisteminin kriterlerine göre değerlendirilemez. Çünkü sonlu ve sınırlı olan insanın sonsuz ve sınırsız olan Tanrı'yı akıl ve düşünce yoluyla kavraması, rasyonel olarak temellendirmesi mümkün değildir. Tanrı, ancak özel ve yüksek bir meleke (yeti) ile yani inanç ile kavranabilir. Bilimsel yollarla elde edilen hakikatler genel geçer ve mutlak kesin olmasa da bu yolla elde edilen hakikatlerin kesinliği konusunda herhangi bir şüphe yoktur.²³⁹ Fideistler; inancın mantıksal delillerle temellendirilmesi ve inanca delillerin gücü nispetinde bağlanması gerektiği şeklindeki katı temelci yaklaşımın rasyonellik anlayışının inanç gerçeğine uygulanmasının imkânsız olduğunu, bu yolla inanç gerçeğinin tam olarak anlaşılamayacağını iddia etmektedirler.

İnancı rasyonel olarak temellendirmek için bir takım deliller ileri sürülmüş olmasına rağmen, inanç esaslarının herkes tarafından kabulünü sağlayacak, Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak ortaya koyacak bir delil şimdiye kadar bulunamamıştır. Bu durum inancın mahiyetinden kaynaklanmaktadır, çünkü inanç akıl üstü olan alanla ilgilidir. Bu yüzden fideistler iman edilmedikçe dini metinlerdeki zahiri zıtlıkların, vahyin ve insan doğasıyla ilgili gerçeklerin anlaşılmayacağını iddia etmektedirler.²⁴⁰ Onlara göre, inancın saçma ve akılla çelişiyor görünmesi, “akıl üstü olmasından ve aklın kavrama gücünü aşmasından” kaynaklanmaktadır. Akıl

²³⁸ McKim, a.g.m., s.42; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.153-15; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.111.

²³⁹ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.9-15; Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 216; Sarp Erk Ulaş, s.752.

²⁴⁰ Walter Arnold Kaufmann, Critique of Religion and Philosophy, Anchor Boks, New York 1961, s.114; Peter C.Appleby, “Reformed Epistemology an Belief in God”, International Journal for Philosophy of Religion, Noember 24, 1985, s.139; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.88.

ile inanç, buna bağlı olarak akıl objesi ile inanç objesi ayrımı çifte gerçeklik öğretisini ortaya çıkarmıştır. Bu öğretiye göre, aşkın bir varlık olan Tanrı aklın değil, inancın objesidir; inanç ise Tanrı'sal bir lütuftur.²⁴¹ Fideistler'e göre, inanç bilginin ulaşamadığı, anlamakta aciz kaldığı duyular üstü alanda devreye girmekte ve bu alanla ilgili bilgi sağlamaktadır. Böylece fideistler, temelci akımlardaki aklın yerine inancı yerleştirmişlerdir. Nasıl ki temalciler için akli veriler kesinse, fideistler için de inancın sağladığı veriler kesindir. O halde fideistlere göre inanç ne demektir? İnancın rasyonel olarak temellendirilmesi ya da test edilmesi mümkün müdür?

Fideistlere göre inanç; salt kabul ve teslimiyetten ya da sübjektif tecrübe ve tercihten ibarettir.²⁴² Böyle bir inancı rasyonel kriterlere göre değerlendirmek ve test etmek mümkün değildir, burada önemli olan güven ve teslimiyettir. İnanç gerek mahiyeti gerekse gerçekliğini gösteren delillerin eksikliği sebebiyle dine özgü bir "rasyonellik kriteri"ne bile elverişli değildir. Burada yeterli delilin bulunup bulunmadığına ve inancın rasyonel olup olmadığına bakmaksızın inanılması gerekir.²⁴³ O halde inanç; mantıksal çıkarımlara dayanan delillerin götürdüğü yere kadar gidilen ve delillerin sağladığı kesinlik oranında, şüphe ile karışık bir inanç sisteminin doğru olduğunun kabulü demek değildir. Aksine dinin vahye dayalı inanç esaslarına, lehteki ve aleyhteki delilleri dikkate almadan, "iman atlayışı" yaparak teslim olmak ve her türlü şüpheden uzak, samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş dini bir hayat yaşamak demektir. Böyle bir inanç tutarlılığını kendi içinde taşımaktadır, dolayısıyla akli deliller tarafından doğrulanmasına ya da doğruluğunun muhtemel olduğunun gösterilmesine gerek yoktur.²⁴⁴ Fideistlerin inancın akli kriterlere göre teste tabi tutulmasına karşı çıkmalarının sebebi nedir?

Fideistlere göre inanç, rasyonel ve akli kriterlere göre teste tabi tutulduğunda hayal ya da halüsinasyon ürünü olduğu yönünde bir düşünce hasıl olmaktadır. Tanrı'nın sözünün mantıksal ve bilimsel değerlendirilmeye tabi tutulması, bilime ve mantığa Tanrı'dan daha çok önem ve değer verilmesi anlamına gelir.²⁴⁵ Aynı zamanda inanç esasları ile ilgili yapılan akli ve rasyonel araştırmaları sonuçlandırmaya insan ömrü yetmeyebileceği gibi,²⁴⁶ Tanrı'nın varlığına inanmayan kişilerin bu tür araştırmaların neticesine bakarak ve ilgili delilleri inceleyerek iman edeceklerinin garantisi de bulunmamaktadır.²⁴⁷ Dolayısıyla inanç önermelerinin rasyonelliği için akıl ve mantıksal çıkarımlarla temellendirilmiş olmasını şart koşmanın bir anlamı yoktur.²⁴⁸ Burada yapılması gereken akli ve bilimsel araştırma sonuçlarını dikkate almadan,²⁴⁹ ilahi hakikatleri

²⁴¹ Abdüllatif Tüzer, a.g.e., s.38.

²⁴² Cafer Sadık Sadık, a.g.e., s.34.

²⁴³ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.57; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.20; Hanifi Özcan, a.g.m., s.164.

²⁴⁴ Nebi Mehdiye, a.g.e., s.55; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.34-35.

²⁴⁵ Michael Peterson ve ark., a.g.e., s. 56-58; Hanifi Özcan, a.g.m., s.166.

²⁴⁶ Terence Penelhum, "Fideism", s.376-377; C. Stephan Evans, a.g.e., s.18; Hanifi Özcan, a.g.m., s.164.

²⁴⁷ C.Stephan Evans, a.g.e., s.18.

²⁴⁸ C.Stephan Evans, a.g.e., s. 27; Terence Penelhum, "Fideism" s.377; Hanifi Özcan, a.g.m., s.164.

²⁴⁹ C.Stephan Evans, a.g.e., s.19.

sorgusuz ve sualsiz kabul etmektir.²⁵⁰ Hakkında herhangi bir delil bulunmayan inancın kabulü, bazılarına nahoş ve ürkütücü gelebilir. Ancak inanan için delil ve ispattan mahrum olmanın herhangi bir sakıncası yoktur, “inanç” onun hayatının temeli ve “nihaî ilgisi”dir.²⁵¹

Fideizmde delil ve ispattan, akıl ve aklı araştırmalardan bir kaçış söz konusudur. İnanç esaslarının akli ve mantıksal verilere göre değerlendirmeye tabi tutmadan, olduğu gibi kabul edilmesi istenmektedir. Ancak insan gerçeğini göz önüne aldığımızda böyle bir kabul pratikte pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü insan farklı alan ve bilgi kaynaklarından elde ettiği verileri birbiriyle ilişkilendirilerek ve irtibatlandırarak zihinsel bütünlük içinde hareket etmeye çalışmaktadır. Bu yüzden akli, tecrübi, dini, sanatsal, ahlaksal vb. verilerinin bir bütünlük ve tutarlık içinde olması, birbiriyle çelişmemesi gerekmektedir. İnsanın akli, tecrübi, bilimsel, dini vb. bilgilerinin birbiriyle çeliştiği, zihinsel tutarsızlık içinde olduğu söylenilemez.

Fideizmin temel iddialarını şu şekilde özetleyebiliriz: 1-İnanç; akıldan daha üstündür, akıl yürütmeden önce gelir. İnanç objesi hakkında iman edildikten sonra bilgi sahibi olunabilir. 2-Akıl kesin bilgi sağlayan bir yeti değildir. Kesin bilgiye ancak inanç aracılığıyla ulaşılabilir. 3-Tanrı’nın varlığı akıl ile temellendirilebilecek bir mesele değildir. Aklın metafizik alanda pozitif hükme ulaşması imkânsızdır. İnanç esaslarının aksinin ispatı da mümkün değildir, yani akıl ile Tanrı’nın ne var olduğu ne de var olmadığı kanıtlanabilir. Dolayısıyla Descartes’in, Thomas Aquinas’ın, Richard Swinburne’un ve William Paley’in Tanrı’nın varlığının rasyonel olarak bilinebileceği ile ilgili söylem ve çabalarının tümü boştur ve bir değer ifade etmemektedir. Tanrı’nın varlığı ancak inanç ile bilinebilir.²⁵² Fideistler inancın irrasyonel olduğunu, rasyonel olarak temellendirilemeyeceğini, inanç alanında akla ve mantığa yer olmadığını iddia etmekle aşırı bir tutum takınmakla eleştirdikleri katı temelciler ile aynı hataya düşmüş olmaktadır.

Fideistlerin söylemek istediği, mantıksal ve bilimsel veriler dikkate alınmadan, bu verilere ters düşse bile inanç esaslarının doğru kabul edilmesi ise böyle bir düşüncüyü kabul etmek oldukça zordur. Çünkü akıl ile inanç insanın hayatını anlamlandıran ve evrenle ilgili bir takım açıklamalar sunan iki önemli beşeri tecrübe alanıdır. Bu iki alanın birbirinden bağımsız olduğunu, verilerinin birbirine ters düştüğünü dolayısıyla bu alanlardan elde edilen bilgilerin birbirilerinin verilerine göre değerlendirilmeden olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini söylemek bilişsel yapımıza ters düşmektedir. Şöyle ki; M. Aydın’ında belirttiği gibi “insan, değerli bulduğu her ciddi tecrübe alanı için bir takım sorular sorma ihtiyacı duyar. Ve din, son derece önemli bir insani tecrübe sahasıdır. İnsan, başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun içinde her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek

²⁵⁰ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.9-15.

²⁵¹ Hanifi Özcan, a.g.m., s.166; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.57; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.20; Richard H. Popkin, “Fideism”, The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, The Macmillan Company-The Free Press, New York-London, 1972, s. 201. Michael Peterson ve ark., a.g.e., s. 58.

²⁵² Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.57, Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.20; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.9-37.

ister. Onun dini tecrübesi bir yanda, ilmi veya ahlaki tecrübesi başka bir yanda olamaz. Yaşanan beşeri tecrübe, bu çeşit bir parçalanmayı meneder”.²⁵³ Ancak onlar inanç esaslarının bilimsel ve zihinsel gerçekliklerden farklı olduğunu, inanç objesinin bilimsel bir obje gibi fiziksel alanda karşılığının olmadığını, fiziksel bir olguya tekabül etmediğini dolayısıyla bilimsel bir varsayım gibi ele alınamayacağını ve bilimsel verilerin teste tabi tutulduğu kriterlerle inanç esaslarının teste tabi tutulacağı kriterlerin farklı olması gerektiğini anlatmaya çalışıyorlarsa bu konuda haklı oldukları yönlerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Fideistler; irrasyonel bir tutum takınmakla,²⁵⁴ temelciliğin zıddı olmakla suçlanmış ve eleştirilmişlerdir.²⁵⁵ Böyle bir değerlendirmeyi doğru bulmakla birlikte burada “hangi temelciliğin zıttı” olduğunun açık bir şekilde belirtilmesi gerektiğini söyleyen Cafer Sadık Yaran, bunun “katı temelcilik”²⁵⁶ olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda üç farklı fideist akımdan söz edilmektedir. Bunlardan inancın rasyonel gerekçeleri dikkate almayan bir “iman atlayışı” olduğunu ve rasyonel değerlendirmelerden uzak olduğunu savunan yaklaşım katı imancılık diye isimlendirilmiştir. İmanın mantıkî gerekçelerinin olması gerektiğini kabul etmekle birlikte, dinin istediği iman bu gerekçelerin gücünü ve sınırını aşan sarsılmaz bir kabul ve teslimiyete dayanması gerektiğini savunan imancılık anlayışı ise ılımlı ya da tahkiki imancılık diye isimlendirilmektedir.²⁵⁷ Dinin kendine özgü bir mantığı ve dili olduğunu, dolayısıyla inanç esaslarının bu mantık ve dil çerçevesinde ele alınıp yorumlanması gerektiğini iddia eden imancılık anlayışına ise Wittengeinsteinci imancılık denilmektedir.

İnancı, akıldan üstün tutmaları ve inancın alanını akıl üstü bir alan olarak kabul etmeleri bakımından fideist düşünürler arasında her ne kadar görüş birliği olsa da inanç-akıl ilişkisi konusundaki fikir ve tutumları farklılık arz etmektedir. Bu doğrultuda fideist düşünürlerin bir kısmı akıl-inanç ilişkisi konusunda çok katı bir tutum takınarak bu ikisinin hiçbir şekilde ortak bir paydada buluşmasının mümkün olmadığını, bazıları ise daha ılımlı bir tutum takınarak akıl ile inancın hakikati elde etmede bir birini desteklediğini iddia etmektedir. Başka bir grup düşünürse din ile aklın iki farklı dil oyunu olduğunu, bir dini anlamak için o dinin yaşanması gerektiğini iddia etmektedir. Fideist düşünürler inanç-akıl ilişkisi konusunda nasıl bir tutum takınmışlardır? İnanç ile akıl arasında nasıl bir ilişki vardır? Bunlar birbirini destekleyen ve tamamlayan mı yoksa reddeden mi iki olgudur? Hakikati akıl ile mi yoksa inanç ile mi bilebiliriz? Hakikat hakkında rasyonel ve mantıksal bilgi mümkün müdür? Tanrı inancı başta olmak üzere inanç esaslarının rasyonel olarak temellendirilmesi mümkün müdür? Şimdi bu sorulara katı imancı düşünürlerin verdiği cevapları inceleyeceğiz.

²⁵³ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s.10.

²⁵⁴ Richard H.Popkin, “Fideism”, s. 201.

²⁵⁵ S.H.Bolay, a.g.e., s. 216, Cafer Sadık Yaran, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, s.219.

²⁵⁶ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.219.

²⁵⁷ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.35-36.

1.4.1 Katı Fideizm

Temel inanç esaslarının felsefi ve rasyonel kriterler açısından bir anlam ifade etmediğini, rasyonel değerlendirmelere tabi tutulmadan inanılması ve imanın bu şekilde sürdürülmesi gerektiğini savunan epistemolojik yaklaşımlara ‘katı fideizm’²⁵⁸ denilmektedir. Katı fideistlere göre inanç; rasyonel ve mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle desteklenen ya da doğrulanan bir gerçeklik değildir, çünkü inanç akıl ile çelişmektedir. Bu yüzden akıl inanç alanına girdiğinde, inanç esaslarının saçma olduğu yönünde bir kanaat hâsıl olmaktadır.²⁵⁹ Rasyonellikte; akla, bilimsel verilere uygunluk, objektiflik ve tutarlılık, inançta ise kayıtsız şartsız teslimiyet ve tutkulu bağlılık esastır. İnancın akli teste tabi tutulması, ait olduğu gerçeklik alanından soyutlayarak farklı bir gerçeklik alanının kriterlerine göre değerlendirilmesi demektir, bu tür girişimler inançtaki güven ve teslimiyeti sarsmakta, böylece bağlılığın sanılmasına neden olmaktadır. O halde bu tür girişimlerin bize sağladığı hiçbir fayda yoktur. Zaten inananlar inançlarını dışsal ve rasyonel standartlara göre test etme ve değerlendirmeye gereksinim duymamaktadırlar.²⁶⁰

Katı imancılıkta akıl ile inanç iki farklı gerçeklik alanı olarak kabul edilmekte, din ile bilimin ya da akıl ile inancın birbirinin alanına girmesine ve müdahalesine müsaade edilmemektedir, çünkü bu tür müdahaleler paradoksa neden olmaktadır. Burada inanç ile aklın arası kesin çizgilerle ayrılmış, inancın ve aklın sahası olmak üzere iki gerçeklik alanının olduğu kabul edilmiştir. Bu iki gerçeklik alanının objeleri farklı mahiyete sahip oldukları için birbirlerinin kriterlerine göre değerlendirmeye tabi tutulmaları mümkün değildir. Fideizm denilince genellikle akla katı fideist tutum gelmektedir, bu nedenle olması muhtemeldir ki araştırmacılar fideizm kavramını tanımlanırken, çoğunlukla katı fideizmin tanımını yapmışlardır. Katı imancılık akımının temsilcilerine özellikle Hristiyan teoloji geleneği içersinde rastlamaktayız. Tertullian (160-220), P. Bayle ve S. Kierkegaard katı imancılık akımının en önemli temsilcileri olarak gösterilmektedir.

Katı imancı düşünürlerden olan Tertullian’a göre, akıl ile inancın uzlaşması mümkün değildir, onlar iki farklı değer alanıdır. Bu yüzden, “kötülüğün kaynağı nedir, evren ve insan nasıl meydana gelmiştir?” sorularına Kudüs ile Atina’nın, Akademi ile Kilisenin aynı cevabı vermesini beklenemez”.²⁶¹ Tanrı’nın varlığı meselesi, akıl ve mantık kuralları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulduğunda “Tanrı’nın doğması, ölmesi ve haça gerilmesi” gibi problemlere tatmin edici cevaplar bulmak mümkün değildir. Tanrı’nın oğlunun ölmesi, tekrar dirilmesi akıl için imkânsız ve saçma olmasına rağmen, inanç açısından bunların kesinliği konusunda şüphe yoktur.²⁶² Dolayısıyla mantıksal verilerle imancı temellendirmeye teşebbüs edilmemelidir. Çünkü bu teşebbüsler

²⁵⁸ Ahmet Cevizci, a.g.e., s.283; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.220.

²⁵⁹ Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.219-220; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.23vd.

²⁶⁰ Terence Penelhum, “Fideism”, s.201; Hanifi Özcan, a.g.m., s.166.

²⁶¹ Alister E. McGrath, “Tertullian on The Relation of Philosophy and Heresy”, The Christian Theology Reader, ed. Alister E. McGrath, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s.6.

²⁶² Bernard Williams, “Tertullian’s Paradox”, In New Essays in Philosophical Theology, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, Mcmillan, New York 1955, s.189-190.

bizi inancın “saçma” olduğu sonucuna götürecektir, bu durum inancın mahiyetinden kaynaklanır.²⁶³ Tertullian bu aşamada “saçma olduğu için inanıyorum”²⁶⁴ sözüyle inancı akli alanın tamamen dışına taşımıştır. Ona göre; Tanrı inancını anlamak için İncil’den başka bir kaynağa ihtiyacımız yoktur, vahyi anlamak için mantıksal çıkarımlara bulaşmamış saf (simplicity) bir kalp yeterlidir. Tertullian’a göre, Hristiyanlığın platonik, hayalî ve diyalektik olduğunu iddia eden düşünürler, inanç gerçeğini tam olarak anlayamayan kişilerdir.²⁶⁵

Katı inancı yaklaşımın bir diğer temsilcisi ise P. Bayle’dir. Kartezyen felsefe içinde yetişmesine rağmen Bayle, inançta aklın hiçbir rolü ve önemi olmadığını savunmaktadır. Ona göre, inanç konularını oluşturan gerçeklikler akıl üstü alana ait oldukları için akıl tarafından (rasyonel olarak) temellendirilemezler. İnanç esaslarının anlaşılmasız ve itirazların çözümlenemez oluşu onu reddetmek için geçerli bir sebep değildir. Çünkü doğası itibariyle bozucu ve yıkıcı olan akıl, inanç esaslarını sahte ve paradoksal olarak göstermektedir. Önemli olan rasyonel ve mantıki olan şeylere inanmak değildir, aklın almadığı, hatta ona zıt olan şeylere inanmak ve teslim olmaktır; inancın fazileti buradan kaynaklanmaktadır. Tanrı inancı akıl ile temellendirilemediğine göre burada yapılması gereken şey nedir? Burada yapılması gereken; inanç esasları hakkında bize bilgi sağlayan dogmalara, rasyonel temellendirme girişimlerine itibar etmeksizin kalp ile teslim olmak ve inanmaktır. İlahi otorite akıldan üstün olduğu için, akıl inanca boyun eğmelidir.²⁶⁶

Katı inancılığın en önemli temsilcisi olarak Kierkegaard kabul edilmektedir. Kierkegaard’a göre, rasyonel ve objektif araştırmaların bizi hakikate ulaştırması mümkün değildir. Rasyonel ve objektif araştırmalar sonucunda ulaşılan yargılar, ihtimalli bir durumu dile getirdiklerinden hatalı olma riskini de beraberinde getirmektedir. Ancak hakikatte kesinlik esastır, yani herhangi bir hata ve ihtimali bulunmamalıdır. Bu yüzden hakikat ihtimalli yargılar üzerine kurulamaz.²⁶⁷ Ayrıca objektif araştırmalar sayesinde bir problem çözüldüğünde, bir başka problem ortaya çıkmakta, o problem çözüldüğünde ise diğer bir problem ortaya çıkmakta, dolayısıyla kişi hayatının sonuna kadar problemlerden kurtulup karar verme aşamasına gelememektedir. Ortaya çıkan her problem hakikat ile ilgili kararın ertelenmesine ve hakikate olan bağlılığın azalmasına yol açmaktadır. Bunun sebebi sübjektif karar verilmesi gereken bir konunun, objektif değerlendirmeye tabi tutulmasıdır.²⁶⁸ Rasyonel ve objektif araştırmalarla hakikate ulaşmak mümkün olmadığına göre bizi hakikate ulaştıracak başka bir yol var mıdır?

²⁶³ Cornelius Vantil, A Christian Theory of Knowledge, Presbyterian and Reformed Publishing Company, New Jersey 1969, s. 83 vd; Hanifi Özcan, a.g.m., s.166; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.23

²⁶⁴ Tertullian, “Revelation Before Human Reason”, Faith and Reason, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 61-64.

²⁶⁵ Alister E.McGrath, a.g.m., s. 6-7.

²⁶⁶ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.24; Hanifi Özcan, a.g.m., s.9; G.W.Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, çev., Hüseyin Batu, M.E.B., İstanbul 1986, s.108

²⁶⁷ Sören Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, traslation David F. Swenson and Walter Lowire, Princeton University Press, New Jersey 1941, s.178.

²⁶⁸ Sören Kierkegaard, a.g.e., s.179; Michael Peterson ve ark., s.58.

Kierkegaard'a göre; hakikate sübjektif bir yolla, yani inançla ulaşmak mümkündür. O, hakikatle ilgili yargılarımızın tamamının sübjektif olduğu, sübjektiflik ile objektifliğin bir arada bulunamayacağı düşüncesindedir. "Hakikat olan sübjektif olandır, objektiflik elde edildiğinde sübjektiflik ortadan kalkacaktır".²⁶⁹ Bu bağlamda inanç, "objektif kesinsizlik ile bireyin sübjektif tutkusu arasındaki çelişki"dir. Bir başka ifadeyle "objektif açıdan kesin olmayan bir gerçekliğin sübjektif olarak samimi bir şekilde kabul edilmesi ve benimsemesidir". Rasyonel deliller objektif belirsizliği ortadan kaldırdığı için inancı da ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle objektif belirsizlik, inancın olmazsa olmazlarındandır.²⁷⁰ Kierkegaard, burada inanç ile aklın arasını kesin çizgilerle ayırmış ve inanç alanında aklın zararlı sonuçlar doğurduğunu belirtmiştir.

Kierkegaard, inanç esaslarının akıl ile kavranamayacağını belirtmiştir. Tanrı'nın insan suretinde varlığa gelmesini, yani doğmasını, büyümesini ve ölmesini akıl ile kavramak mümkün değildir. Akıl için bunlar paradoksal olan konulardır. Dolayısıyla akıl için paradoksal olana, saçma olana iman etmekten başka bir çaremiz yoktur.²⁷¹ İnançtaki paradoksallık neden kaynaklanmaktadır? Burada yapılması gereken şey nedir? Kierkegaard'a göre; inançtaki paradoksallık, tümel olanın yerine tikel olanın tercih edilmesinden, yani tümel olanın bir parçası olan bireyin tikel olarak kendini tümel olandan daha üstün görmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece inanç öyle bir paradoksal hal almaktadır ki, bir cinayet bile Tanrı'yı memnun kılan kutsal bir eyleme dönüşebilmektedir. Kierkegaard, Hz. İbrahim'in (a.s) oğlunu Tanrı'ya kurban etmesi olayını bu duruma örnek olarak göstermektedir. Bu olayın rasyonel bir açıklaması imkânsız gibi görünmektedir. Onun rasyonel ve etik açıklaması "İbrahim, İshak'ı katledecekti" şeklindedir; inanç devreye girdiğinde ise "İbrahim, İshak'ı kurban edecekti" şekline dönüşmektedir. Rasyonel bir açıklamada öz oğlunu kurban etmenin korkunçluğu, dini açıklamada ise aynı eylemi Tanrı adına yapmanın kutsiyeti ön plana çıkmaktadır. Bu paradoksu çözmek mümkün gözükmemektedir, burada yapılması gereken şey akli devre dışı bırakarak inanmaktır.²⁷²

Hız. İbrahim'in kendine vaat edilenlerle, kendinden istenenler arasındaki paradoksu tereddüt etmeden, Tanrı'yı vazgeçirmek umuduyla dua bile etmeden, sessiz sedasız kabullenmiştir. O kendisini sınavanın Tanrı olduğunu bildiği için (insanı dehşete düşüren) teslimiyeti seçmiştir. Teslimiyet gerçekleştiğinde her şey mümkün hale gelmektedir, bu bağlamda teslimiyet imkânsız olana inanmak demektir. Akıl kabul edilen şeyin imkânsızlığında ısrar

²⁶⁹ Sören Kierkegaard, a.g.e., s.189.

²⁷⁰ Sören Kierkegaard, a.g.e., s.181-182; Michael Peterson ve ark., s.58; Sören Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", The Rationality of Belief in God, ed. by George I. Mavrodes, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s.190; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.220-221; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.26; David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.165 vd.

²⁷¹ Sören Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, çev., M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul 1997, s.52; Michael Peterson ve ark., a.g.e., 58.

²⁷² Sören Kierkegaard, Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik, çev., N.Ekrem düzen, Ara Yay., İstanbul 1990, s.11-63.

etmesine rağmen, iman sahibi imkânsızlığı kabul eder ve paradoksa teslim olur.²⁷³ Kierkegaard’a göre; iman sıçrayışı bu noktada olmaktadır, bu nokta mutlak teslimiyettir. Bu da düşüncenin ötesine geçmekle, yani inançla olur. O halde inanç düşüncenin bittiği yerde (where thinking leaves off) başlamaktadır.²⁷⁴ Kierkegaard’da normal hayattan iman hayatına geçiş, akıl yürütmeyeyle gerçekleşen bir durum değildir. Bir “kişisel olma” durumundan bir başka “kişisel olma durumu”na geçiştir, bir tür “yeniden doğuş”tur.²⁷⁵

Kierkegaard’a göre; Tanrı’nın varlığını rasyonel olarak temellendirme çabalarından bir sonuç elde edilemez.²⁷⁶ Tanrı’nın varlığının ispatı, herhangi bir nesnenin ispatı gibi değildir. Tanrı, aklın kavramada çelişkilere düştüğü ve akıl için bilinmeyen (unknown) bir varlıktır. Şayet Tanrı rasyonel olarak temellendirilebiliyor olsaydı, o zaman inançtan bahsedemeyecektik. Bu mümkün olmadığı için Tanrı’ya inançtan söz ediyoruz.²⁷⁷ O halde dini hakikatler yalnızca inanç ile temellendirilebilir.²⁷⁸ Şöyle ki, “anlamak insani bir süreçtir. İnsanın insanla olan ilişkisinin ürünüdür. İnanç ise insanın Tanrısal olanla ilişkisinin ürünüdür”.²⁷⁹ Bu noktada kişinin, kendisini başkalarınca anlaşılır bulamamasının acısını duyması doğru yolda olduğunun bir göstergesidir.²⁸⁰ Kierkegaard’a göre; inançta önemli olan mantıksal çıkarımlara dayalı bir kesinlik değildir, samimi ve her türlü mantıksal şüpheden uzak bir şekilde teslim olmaktır.

Doğa bilimlerinden hareketle Tanrı’nın varlığını ispatlamaya çalışanlar vardır, bu yolla Tanrı’nın varlığının ispatlanması mümkün müdür? Kierkegaard’a göre, doğa bilimlerinin insanı Tanrı’nın varlığını kabule götürdüğünü iddia etmek iki yüzölçümünden başka bir şey değildir. Bu tür araştırmalar insanı Tanrı’ya götüreceğine, şüphesini daha da artırmakta; böylece Tanrı anlaşılamayacak bir kişiliğe bürünmektedir.²⁸¹ İnanç esaslarını, özellikle de Tanrı’nın varlığını rasyonel olarak ispatlamaya çalışanlar, kendi yetenek ve kapasitesinin sınırlı olduğunu unutan inançsız kişilerdir.²⁸² Tanrı’nın var olmadığıyla ilgili delillere gelince, inananlar bu tür delillerden etkilenmezler. Çünkü iman sahibi inancına deliller sayesinde ulaşmamıştır.²⁸³

İnanç, Kierkegaard’ın iddia ettiği gibi “iman atlayışına” dayanan iradi bir eylem olsa bile, bir şeye inanılabilmesi için bir takım geçerli gerekçelere sahip olunması gerekmektedir.

²⁷³ Søren Kierkegaard, a.g.e., s.21-41.

²⁷⁴ Søren Kierkegaard, a.g.e., s.32-47.

²⁷⁵ Hanifi Özcan, a.g.m., s.166-167; Michael Peterson ve ark., a.g.e., s.58-59, Hanifi Özcan, ‘iman’. s.218; Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, s.80-82.

²⁷⁶ Christopher Hamilton, “Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism”, Religious Studies, Cambridge University Press, Cambridge 1998, volume 34, no 1, s. 62-63.

²⁷⁷ Søren Kierkegaard, Philosophical Fragments, ed. and translated Howard V.Hong-Edna H.Hong, Princeton University Press, New Jersey 1987, s.39-40. Søren Kierkegaard, “Faith as Passionate Commitment”, s.190; Michael Peterson ve ark., s.58; Cafer Sadık Yaran, a.g.m., s.220-221; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.26; David West, a.g.e., s.165.

²⁷⁸ Hz. İbrahim’in durumu bunun örneğidir. Søren Kierkegaard, Korku ve Titreme, s.98-99.

²⁷⁹ Søren Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.112.

²⁸⁰ Søren Kierkegaard, Korku ve Titreme, s.63.

²⁸¹ Søren Kierkegaard, Kahkaha Benden Yana, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005, s. 216 vd.

²⁸² Søren Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s.104; Michael Peterson ve ark., s.58.

²⁸³ Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, s.30.

W.V.Quine'nin de belirttiği gibi inanç, derin bir nefes alarak ve gözlerini kapayarak bir şeyi kabul etme meselesi değildir.²⁸⁴ Kierkegaard'ın inanç konusunda böyle bir tutum sergilemesinde, Hristiyanlığın önemli bir etkisi bulunduğu iddia edilmektedir. Çünkü enkarnasyonu, Tanrı'nın doğmasını, büyümesini ve ölmesini akıl ile anlamak mümkün gözükmemektedir. Zaman ve mekândan münezze olanı küçük bir coğrafyaya sığdırmak imkânsız bir şeydir.²⁸⁵

İnanç ile aklın hiçbir şekilde uzlaşamayacağını ve bunların bir birinden bağımsız iki gerçeklik alanı olduğunu savunan Kierkegaard'ın iddia ettiği gibi akla, bilime, mantığa ve rasyonel verilere ters düşen bir şeye iman sıçraması yaparak teslim olmak o kadar kolay gözükmemektedir. Bir inanç sisteminin kabul edilme nedenlerinin en önemlilerinden biri de kişinin temel sorularına, inanç sisteminde zihnini tatmin edici cevaplar bulmasıdır. Bu nedenle bir şeye inanılabilmesi için o şeyin akli ve tecrübî verilerle çelişmemesi oldukça önem arz etmektedir. İnsanın akli ve tecrübî verileriyle açıkça çelişen, sorularına tatmin edici cevaplar bulamadığı bir inanç sistemini kabul etmesi için geçerli bir neden bulunmamaktadır. Akıl için paradoksal olan bir inancın rasyonel ve makul olduğunu iddia etmek ne kadar tutarlıdır? Rasyonel olmayan, tutarsız olan bir inanca herkesin aynı samimiyette bağlanmasını bekleyebilir miyiz? Doğruluk iddiasında bulunan değişik inanç sistemlerinden birini seçerken neye göre karar vereceğiz?

Buradaki en makul cevap “alternatifleri içinde doğru olma ihtimali daha yüksek olan seçeneğe göre olmalıdır” olacaktır. Fakat katı fideistler böyle bir değerlendirmeyi imkânsız görmektedirler. Ancak inanç sistemlerinin kendisine göre değerlendirmeye tabi tutulacağı bir takım kriterlerin olması gerekmektedir. İnanılan ve diğer şeylerden daha muhtemel olduğu iddia edilen bir şeyin kendisine göre değerlendirildiği bir kriter bulunmadığını söylemek epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmamaktadır. Gündelik hayatta görme, dokunma ve işitme duyularıyla algıladığımız bazı şeyler, dini hakikatlerden bağımsız olarak kendilerini bize dayatmaktadır. Matematiğin temel doğruları ise herhangi bir temele dayanmayan, apaçık doğrulardır. Peterson ve arkadaşları bu tür doğruların, dini hakikatlerin değerlendirilmesinde kriter olarak kullanılabileceğini belirtmişlerdir.²⁸⁶

²⁸⁴ W.V.Quine, J.S. Ullian, Bilgi Ağı, çev., Hadi Adanalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s.57

²⁸⁵ Brand Blanshard, “Kierkegaard on Faith”, reprinted In Essays on Kierkegaard, ed. Jerry H.Gill, Burgess Publishing, Minneapolis 1969, s.119. Kierkegaard'ın inanç anlayışının irrasyonel olmadığını iddia eden düşünürler de vardır; Edwad Money ve A. McKinnon bu düşünürlerdendir. Edwad Money; Kierkegaard'ın epistemolojik anlayışının aslında irrasyonel olmadığını, katı rasyonalizme ve entelektüalizme bir tepki olduğunu belirtmiştir. (Edwad Money, Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling, State University of New York Press, Albany 1991, s.7 Alastair McKinnon, “Kierkegaard: Paradox and Irrationalism”, Essays on Kierkegaard, ed. Jerry H.Gill, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s.110-111). Kierkegaard'ın inancı aklı temellendirme çabalarından rahatsız olduğu düşünürler olarak Descartes ve Hegel gösterilmektedir. Alastair Hanay ise, Kierkegaard'ın paradoks kavramını mantıksal değil de insani imkânsızlık anlamında kullandığını belirtmiştir. Şöyle ki; çok sevdiği birini kaybeden bir kişi, imkânsız olduğunu bildiği halde onun tekrar hayata geri dönmesini isteyebilir. Böyle bir istek mantıksal olarak çelişkili değildir; kişinin aynı anda hem ölü hem de yaşıyor olmasının istenmesi mantıksal olarak çelişkilidir. (Alastair Hanay, “Introduction”, Fear and Trembling, Penguin Books, London-New York 1985, s.18).

²⁸⁶ Michael Peterson ve ark., s.59-60.

Katı fideizm paradoksu çözmeksizin saçma olana iman edilmesi gerektiğini, inancın akli temelden yoksun olduğunu söylemekle rasyonalizm karşısında avantaj kaybetmektedir. Rasyonalizm, inancın kabulü noktasında çeşitli deliller sunmak ve bu delilleri rasyonel değerlendirmeye tâbi tutmak suretiyle inancın güvenilirliğini sağlayabilmektedir. Katı fideizm bize böyle bir güvence verememektedir.²⁸⁷ Katı fideizmin pratikte uygulanabilirliği olmadığını iddia eden düşünürler de vardır. Onlara göre, paradoksal varlık sezgisi zihnimizin altüst olmasına sebep olmaktadır. Gündelik hayatın zorunluluklarından basit teknik düşünceye, tabiat ilimleri ve ideal ilimlerin (matematik ve formel mantığın) kanunlarına kadar bütün bilgilerimizin sarsılmasına yol açmaktadır.²⁸⁸ Çeşitli bilgi kaynaklarından elde edilen veriler arasında koordinasyonun olması, böylece zihinsel bütünlüğün sağlanması beşeri tecrübe açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla beşeri tecrübe açısından konuya bakıldığında onun bütünlüğünü bozan, bölünmüşlüğe sebebiyet veren katı fideizm pek tutarlı gözükmemektedir.

Aslında katı fideistler de, inançların mantıksal olarak çelişkili olduğunu ve objektif gerçekliklerle bağdaşmadığını söylemekten kaçınmaktadırlar. İnançlardaki çelişkinin görünüşte olduğunu, daha kuşatıcı bir bakış açısıyla bakıldığında çelişkinin ortadan kalkacağını iddia etmeleri bunun bir göstergesidir. Onlar, inançlarıyla bağdaşmayan gerçekliklerle karşılaştıklarında onları “sözde gerçeklikler” olarak nitelemekte ve seküler kaynakların güvenilirliğini sorgulamaktadırlar. Dolayısıyla fideistler de, inançların mantık ve objektif gerçekliklerle bağdaşmadığını söylerlerken, akıl ve mantığı inançların rasyonelliğini ölçmede bir nevi kriter olarak kullanmaktadırlar.²⁸⁹ Katı imancılık inanç alanından akli tamamen dışlayarak inanç ile aklın arasını kesin çizgilerle ayırmış, böylece bir tarafta inanç hakikatleri diğer tarafta akıl hakikatleri olmak üzere birbirine zıt iki hakikat alanının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak böyle bir bakış açısı zihni pek tatmin etmemiştir, bu yüzden katı imancılığın aşırı uçları bir kenara bırakılarak akıl ve inanç ilişkisi daha ılımlı bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

1.4.2 İlimli Fideizm

Katı fideizmde, nihai kesinliğin akla zıt olduğu ve sadece inanç ile kavranabileceği savunulurken, ilimli fideizmde bu tutum biraz daha yumuşatılarak belli dini doğruların ifadesi ve kabulü açısından inancın esas alınması gerektiği, bu noktada inancın akıldan önce geldiği, ancak akıl yürütme ve deneysel araştırmanın tamamen değersiz olmayıp söz konusu dini doğruların anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir yeri olduğu savunulmaktadır. Onlar inancın rasyonel gerekçelere dayanması gerektiğini kabul etmekle birlikte, dinin istediği imanın, bu gerekçelerin

²⁸⁷ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.92.

²⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2008, s.262.

²⁸⁹ Michael Peterson ve ark., s. 61-62.

sınırını ve gücünü aşan bir kabul ve teslimiyeti gerektirdiğini savunmaktadırlar.²⁹⁰ İlimli fideizmde akıl, inanç alanının tamamen dışında tutulmadığından, inanç alanı irrasyonel bir alan değildir. Akıl, inancın alt basamağı olarak kabul edilerek inancın hizmetine sunulmuştur. Böylece inancın sınırlı da olsa kognitif bir yönü olduğu vurgulanarak, inanç objesinin “saçma” olduğu anlayışından uzaklaşmaya çalışılmıştır.²⁹¹

İlimli fideizm, düşünürler arasında oldukça kabul görmüştür. Bunda onun daha rasyonel ve makul bir inanç anlayışını savunmasının önemli bir rolü bulunmaktadır. Ancak ilimli fideizmde her ne kadar akıl ile inancın birbirini dışlamadığı kabul edilmiş olsa da, inancın delillerle temellendirilmesi mümkün görülmemiştir. Bunun nedeni olarak, aklın Tanrı’yla ilgili bilgiye tek başına ulaşamayacak derecede günaha bulaşmış olması gibi bir takım teolojik nedenler ya da çeşitli epistemolojik sebepler ileri sürülmüştür.²⁹² İlimli imancılıkta akıl ile inanç bir birini dışlayan iki farklı gerçeklik alanı olarak kabul edilmemiştir. Akla, inanç alanını anlayabilme ve değerlendirme hakkı tanınmıştır. Ancak bu aklın inancın üstünlüğünü kabul etmesi şartına bağlanmıştır. Böylece akıl ile inanç arasında olumlu bir ilişki kurmaya gayret edilmiştir. İlimli imancılığın en önemli temsilcileri olarak Augustinus (354-430) ve Pascal gösterilmektedir.

Augustinus’a göre, mutlak hakikate sadece inanç aracılığıyla ulaşabilir. Bilgi, hakikate ulaşma faaliyeti olmasına rağmen, bizi mutlak hakikate ulaştırmada yetersiz kalmaktadır. Aklın maddi bir kavrama tekabül etmeyen tinsel gerçeklikleri, $7+3=10$ eder önermesini kavradığı gibi kavraması imkânsızdır.²⁹³ “Mutlak hakikat sonlu olan şeylerden üstündür. $7+3=10$ etmesini kimse sorgulamaz ve olduğu gibi kabul eder”,²⁹⁴ ancak inanç alanıyla ilgili konularda durum farklıdır. Dolayısıyla kurtuluş ve mutluluğun bilgisine salt akıl ile değil, inancın önderliğini kabul etmiş akılla ulaşılabilir. Burada kutsal kitabın, Tanrı’nın ve vahyin yardımına ihtiyaç vardır.²⁹⁵ Tanrı ve Kutsal Kitaba inandıktan sonra, Tanrı bize hakikati kavrama gücünü verecektir. Böylece Kutsal Kitapta saçma görünen şeyler saçma görünmekten çıkacak ve mantıklı bir hal alacaktır. Bu yüzden alçakgönüllü olup inanca teslim olunması gerekmektedir. Augustinus “anlayabilmek için inanıyorum”²⁹⁶ diyerek inancı merkeze almış, böylece akli inancın hizmetine sunmuştur. Burada aklın görevi, “tanrısal vahiy temeli üzerinde, inanç yoluyla bilinen şeyleri açıklamak ve aydınlığa kavuşturmadır”. Augustinus, akli inanç alanından tamamen dışlamamıştır. Aklın fenomenler

²⁹⁰ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.57; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.27; Richard H.Popkin, “Fideism”, s.201; Ahmet Cevizci, a.g.e., s.283-284.

²⁹¹ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.30.

²⁹² Hanifi Özcan, a.g.m., s.169.

²⁹³ Saint Augustin, “Faith Seeking Understanding”, Readings in the Philosophy of Religion, ed., John A.Mourant and Thomas Y. Crowell, Crpwell Company, New York 1956, s.256; Saint Augustine, İtiraflar, çev., Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s.120-121; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.27.

²⁹⁴ Saint Augustine, “Faith and Reason”, Faith and Reason, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, New York 1999, s.67; Aliye Çınar, Rasyonel Teoloji, s.121.

²⁹⁵ Saint Augustine, İtiraflar, s.120-121.

²⁹⁶ Saint Augustin, “Faith Seeking Understanding”, s.258;.

âlemdeki hâkimiyetini ve hakikati kavrama kabiliyetini kabul etmiş, mutlak hakikati kavrayabilmesi için ise inanca teslim olması gerektiğini belirtmiştir.

İlimli imancılığın en önemli temsilcisi Pascal'dır (1623-1662). Pascal da, diğer fideist düşünürler gibi akıl ile mutlak hakikate ulaşmanın imkânsız olduğu görüşündedir.²⁹⁷ Ona göre, mevcut bilgi yetilerimiz ancak sonlu ve mekânda belli bir yer kaplayan varlıkların bilgisi verebilir. Bunun sebebi bilginin temel kaynağı olan duyu ile aklın birbirini yanıltmasıdır. Şöyle ki; duyular algı yanıltması sebebiyle aklı, akıl (ruh) ise yanlış izlenimler edinmek suretiyle duyuları yanıltmaktadır. Bu durum “aklın ve duyuların sınırlı olduğunu” ve kesin bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Neyin mutluluğa ve adalete götüreceği, mutluluk ve adaletin neye dayanması gerektiği, evren ve varlığı ile ilgili temel soruları çözüme kavuşmadığı, bir muamma olarak durduğu için insan bir belirsizlik içindedir. Aynı zamanda kişi nereden geldiği, neden başka bir zamanda ve yerde değil de o anki zaman ve yerde bulunduğu gibi sorulara tatmin edici cevaplar bulamamaktadır. Tanrı tarafından mı yaratıldığı yoksa tesadüf eseri mi meydana geldiği meselesi şüpheli bir konu olarak durmaktadır.²⁹⁸

Pascal, Tanrı varlığıyla ilgili olarak önümüzde iki şık bulunduğunu belirtmiştir; o ya vardır ya da yoktur. Tanrı ne vardır ne de yoktur gibi üçüncü bir şık söz bulunmamaktadır. Acaba bu şıklardan hangisi doğrudur? Akıl bu konuda kararsız olduğu için şıklar arasında bir tercih yapamamaktadır. Çünkü akıl doğaüstü varlıkları, mutlak bir varlık tarafından desteklenmediği sürece kavrayamaz. Ancak burada bir karar verilmesi ve tercih yapılması zorunludur. Eğer yaşıyorsak bahse girmek zorundayız.²⁹⁹ Pascal, bu konudaki kararı sonucu yazı veya tura olan bir şans oyununa benzetmektedir.³⁰⁰ Ona göre, burada şıkların hangisi menfaaimize daha uygunsa onun seçilmesi gerekir. Eğer Tanrı'nın var olduğu şıkkı seçilir ve bahis kazanılırsa her şey kazanılmış olur. O halde hiçbir şüphe duymadan, Tanrı'nın var olduğuna dair bahse girilmelidir.³⁰¹ Pascal'ın Tanrı'nın varlığının lehine bahse girilmesi gerektiği düşüncesi rasyonel gerekçelerden değil de pragmatik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Böylece Tanrı inancının rasyonel bir inanç olduğu değil de yararlı bir inanç olduğu vurgulanmış olmaktadır.

Pascal'a göre, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun a priori veya a posteriori delillerle temellendirilmesi mümkün değildir. Tanrı sonlu olan ve mekânda yer kaplayan bir varlık değildir. Onun varlığını rasyonel delillerle temellendirmeye çalışmak boşa zaman harcamak demektir. Bu konuda bir delil bulunsa bile, aklın bu delil üzerinde muhakemede bulunarak delilin ifade ettiği

²⁹⁷ Blaise Pascal, *Great Shorter Works Pascal*, translated with an Introduction by Emile Cailliet and John C. Blankenagel, Greenwood Publishing Group, U.S.A. 1974, s.191; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.46-77.

²⁹⁸ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s. 45-52; Blaise Pascal; *Pensees*, s.58

²⁹⁹ Blaise Pascal, a.g.e., s.51.

³⁰⁰ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 1996, s.111.

³⁰¹ Blaise Pascal, a.g.e., s. 111. Pascal'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda “bahse girmek” fikrini Gazali'den aldığı iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1967, 124-131.

gerçek anlama, imana ulaşması imkânsızdır.³⁰² İnançta delillerin yararı ancak anlık olabilir. Şöyle ki; delille ilk karşılaşıldığı anda anlamlı gibi görülebilir, ancak bir müddet sonra hatalı olabileceğine dair şüpheler belilir.³⁰³ Burada bir diğer önemli husus da, delillerin sadece inananlar için anlam ifade ettiğidir. Yani delillerin şüpheciler ve inanmayanlar için bir değeri yoktur. Burada aklın yapması gereken kalp ve sezgi aracılığıyla elde ettiği verileri temel alarak dinin otoritesine teslim olmaktır,³⁰⁴ bunu anlayamayan bir akıl zavallıdır.³⁰⁵ Bu bağlamda insanın varlıkla ilgili soruları, kalp ve sezgi sayesinde açıklığa kavuşacaktır. Pascal, burada aklın kavrama alanının sınırlarını göstermeye çalışmaktadır. Akıl, fiziksel dünya hakkında bize açık ve güvenilir bilgi sağlamaktadır. Ancak sonsuz varlığı kavrama, dini hakikatlere rasyonel temel sağlama gibi konular da akıl yetersiz kalmaktadır. İşte bu noktada devreye kalp girmektedir.

Pascal’a göre kalbin, aklın anlamakta ve kavramakta aciz kaldığı öyle sebepleri ve halleri vardır ki, akıl onlarla ilgili hiçbir şey bilemez.³⁰⁶ O halde “hakikat bir tek akıl ile bilinmez, kalp ile de bilinebilir, Tanrı’yı kavrayan akıl değil kalptir, bu da inanç denilen şeydir”.³⁰⁷ Aklın burada yapabileceği insanı teslimiyet aşamasına kadar getirmektir. Bu aşamada Tanrıyı “görmeyi arzulayanlar için yeterli derecede nur; tam tersi bir konumda olanlar için ise yeterince karanlık mevcuttur”.³⁰⁸ Akıl, mantık kuralları doğrultusunda kavrar ve önerme kurarken; kalp önermelere ulaşmada temel alınan ve rasyonel olarak temellendirilemeyen temel prensipleri doğrudan kavrar. Kalp ile elde edilen zaman, mekân ve hareket gibi temel prensipler, istidlali bilgiler gibi kesindir, ancak bu kesinliğe farklı bir yolla ulaşılmıştır. İnsanı Tanrı’nın varlığını kabule götüren bu bilgi, istidlali bilgiden farklı ve üstün olan bir bilgidir.³⁰⁹ Pascal’ın akıldan ziyade kalbe önem vermesinin Descartes’in akıl anlayışına ve katı akılcılığına bir tepki olduğunu söyleyebiliriz. Pascal, matematiksel bilginin en kesin bilgi olduğunu ve matematiğin metodunun en güvenilir metot olduğu konusunda Descartes’a katılmaktadır. Ancak ona göre, matematiğin metoduyla kavranamayacak bazı gerçeklikler de vardır. Bu gerçeklikler sadece kalp ile kavranabilir, bu yüzden inanmak, bilmekten daha değerlidir.

Pascal, Tanrı’nın varlığının akıl ile değil de kalp ve sezgi ile kavranabileceği düşüncesini peygamberlerin inancını örnek göstererek temellendirmeye çalışmıştır. Peygamberler Tanrı’nın varlığını rasyonel delillere dayanarak kabul etmemişlerdir. Onlar “boşluk yoktur, o halde Tanrı vardır” şeklinde bir akıl yürütme içine girmemişlerdir. Pascal’a göre; rasyonel delillerle temellendirildiği iddia edilen, mantıksal ve matematiksel hakikatlerin, elementlerin yaratıcısından

³⁰² Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.99.

³⁰³ Blaise Pascal, Düşünceler, s. 38.

³⁰⁴ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.59.

³⁰⁵ Blaise Pascal, a.g.e., s.85; Aliye Çınar, a.g.e., s.155-156; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.8.

³⁰⁶ Blaise Pascal, a.g.e., s. 58.

³⁰⁷ Blaise Pascal, a.g.e., s.116.

³⁰⁸ Aliye Çınar, a.g.e., s.156.

³⁰⁹ Blaise Pascal, Düşünceler, s. 38; Hanifi Özcan, a.g.m., s.169-170; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.29.

ibaret olan bir Tanrı ateist ve Epikürcülerin Tanrı'sı olabilir. Böyle bir Tanrı dinin, yani İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrı'sı değildir. Çünkü o doğaüstü değil, bilakis doğaldır. Filozofun düşünce sisteminin yarattığı soyut bir Tanrı'dır. Böyle bir Tanrı hakiki inanç objesi olamaz. Dinlerin Tanrı'sı sadece matematiksel hakikatlerin yaratıcısı olan bir Tanrı değildir, aynı zamanda şefkat ve merhamet sahibi olan aşk Tanrı'sıdır. Bu Tanrı Kutsal Kitap'taki yöntemlerle bilinebilir. Bu yüzden İsa Mesih'i dikkate almadan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışanların inancı, hakiki bir inanç değildir.³¹⁰

Pascal'ın düşüncesinde kalp; akıldan tamamen bağımsız olan, rasyonel ve mantıksal olana aykırı, irrasyonel ve duygusal bir yeti değildir. Bilakis akıl ve duyular aracılığıyla kavranamayan hakikatleri elde eden zihinsel bir yetidir. H. Özcan ve A. Tüzer bu durumu şu şekilde dile getirmişlerdir: Pascal'da kalp; aklın, mantık kurallarına uymayan, sezgisel ve mistik kavrayışını dile getiren sembolik bir isimdir. Bu anlamda kalp; bireyin kişisel ve ruhsal merkezi, kendiliğinden işleyen, sezgisel olarak hisseden, seven, nefret eden ve realiteyi bir bütün olarak kavrayan zihni demektir. O halde inanç, katı mantık kurallarına dayanan rasyonel bir faaliyet değil, kişinin iç dünyasının derinliklerinden gelen, sezgi yoluyla birden bire ortaya çıkan zarif fikri faaliyettir. Dolayısıyla “inanç, Tanrı'nın kalple bilinmesidir” ifadesini rasyonellikten bir kopma ve uzaklaşma olarak değil de, kalp ile akıl arasındaki ince nüansın dile getirildiği rasyonel bir tutum olarak anlamak daha doğru olacaktır.³¹¹

H. Özcan, ılımlı imancılardan (Pascal ile Augustinus'un) rasyonel olarak temellendirilebilir bir inanç arayışı içersine girdiklerini, hedeflerin “akılcılık” değil de, “rasyonellik” olduğunu belirtmiştir. İnançta “kör bir teslimiyet”e değil, “rasyonel bir teslimiyet”e önem vermişlerdir. Ancak inancı kişinin iç dünyasına hapsederek, dinî hayat neticesinde kazanılan ruhsal ve manevî olgunluk haline getirmişlerdir. Böylece inanç herhangi inceleme ve araştırma yapılmadan kabul edilen, “zihnî kabul”e dayanan özel bir “tutum” haline dönüşmüştür. Bu da “din vicdan işidir, onun yeri insanların kalbi ve gönlüdür”³¹² şeklindeki anlayışlara zemin hazırlamıştır. F. Nietzsche, Pascal'ın böyle bir anlayışı benimsemesinin geri planında Hristiyanlığın bulunduğunu belirtmiştir.³¹³ Ancak ılımlı imancılardan inancın kalp işi olduğunu söylemelerinden hareketle din de akla yer vermediklerini, aklı tamamen dışladıklarını söylemek doğru değildir. Onlara göre dini alanda aklın, inancı açıklama ve tasvip etme gibi bir rolü bulunmaktadır.

Pascal'a göre, inanç sayesinde akıl için paradoksal olan konular açıklığa kavuşmakta ve kesin bilgiye ulaşmak mümkün hale gelmektedir. Şöyle ki; ilk ilkelerin doğru olduğunu, yaşadığımız hayatın rüyadan ibaret olmadığını, eşyanın hakikatini ve Tanrı'nın var olup

³¹⁰ Blaise Pascal, a.g.e., s.141-142; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.85-92.

³¹¹ Hanifi Özcan, a.g.m., s.170-172; Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.83.

³¹² Hanifi Özcan, a.g.m., s.169-170; Hanifi Özcan, “iman”, s.218.

³¹³ Friedrich W. Nietzsche, Deccal-Sahte İsa, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yay., İstanbul 2008, s. 9-10

olmadığını inanç sayesinde öğrenmekteyiz.³¹⁴ Pascal, metafiziksel alanda aklın imana teslim olması gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü akıl, tek başına bu alanı kavramaya çalıştığında paradokslara düşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Akıl metafiziksel alandan tamamen dışlandığında ise bu boşluğu hayal ve heves gibi başka unsurlar dolduracak, bu da metafiziksel alanın çelişki ve zıtlıkların hâkim olduğu bir alana dönüşmesine yol açacaktır. Dolayısıyla aklı metafiziksel alanda tek yetkili kabul etmek ne kadar yanlışsa onu tamamen dışlamakta o kadar yanlış olacaktır.

Pascal'ın fiziksel çevrenin bilgisini sağlayan aklın, Tanrı'nın varlığını kesin olarak temellendirilemeyeceği konusundaki görüşlerine katılmaktayız. Ancak Pascal'ın iddia ettiği gibi Tanrı'nın varlığının kalp veya sezgi ile kavranabileceği ya da temellendirileceği söylenilebilir mi? Sezgi, genel olarak gerçeğin doğrudan ve aracısız kavranması anlamında kullanılmaktadır. Fakat sezginin gerçek ve kesin bilgi sağlayıp sağlamadığı, sezgi yoluyla elde edilen bilgiye güvenilip güvenilemeyeceği konusu tartışmalı bir konudur. Her şeyden önce bu yolla elde edilen bilgi sübjektiftir, ona dayanarak objektif ve kesin bir yargıya ulaşılamaz. Bu yolla elde edildiği iddia edilen bilgileri birbiriyle karşılaştırdığımızda kendimizi çelişkiler ağı içinde buluruz, kesin bir sonuca ulaşmamız zor gözükmemektedir. Bu durum bizi sezgi yoluyla bilgi elde ettiğini iddia eden kişilerin farklı şeylerden bahsettikleri sonucuna götürmektedir. Şayet aynı şeyi ya da varlığı idrak etmiş olsalardı aynı şeylerden bahsetmeleri gerekirdi. Aynı zamanda bu bilgileri kendisine göre değlendirebileceğimiz bir kriter de bulunmamaktadır. Akli değerlendirmeye açık olmadığı söylenilmektedir. Bu sebeplerden dolayı bu tür verilerden hareketle Tanrı'nın varlığı hakkında net ve kesin bir sonuca varmak mümkün gözükmemektedir.

A. Tüzer'e göre, ılımlı imancılıkta insanın entelektüel ikilemle karşı karşıya olduğu ve aklın sınırlarının dışına çıkması gerektiği vurgulanarak Tanrı inancının rasyonelliği konusuna yeni bir boyut kazandırılmıştır. İnanç, epistemolojik bir problem olarak değil de var oluşsal bir problem olarak ele alınarak ateistik meydan okumanın ve doğal teolojinin geçersizliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. İnançsızlık "trajedi" olarak nitelenerek, bu tutumun meydan okumaya dönüşmesi engellenmek istenmiştir. Eğer tercihimizi Tanrı'nın varlığından yana kullanırsak, hem inançsızlığın trajedisinden hem de aklın çaresizliğinden kurtulmuş oluruz. Burada Tanrı inancının rasyonel olup olmadığı değil de, Tanrının varlığının lehinde veya aleyhindeki tercihin rasyonel olup olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda aklın "nötr" olduğu söylenilerek bu konudaki rasyonel delillerin herhangi bir faydası olmadığı belirtilmiştir.³¹⁵

³¹⁴ Blaise Pascal, a.g.e., s.116-117.

³¹⁵ Pascal felsefi literatürde her ne kadar varoluşçu düşünürler arasında anılmıyorsa da; insanın evrendeki yeri ve paradoksal durumu, insani var oluşun anlamı, ölümün var oluşsal boyutu, kalbin önemi üzerine fikirleri ve filozofların değil Eyüp'ün, İbrahim'in Tanrı'sını kabul etmesi, kendinden sonraki Kierkegaard ve Buber gibi var oluşçular üzerinde derin etkiler bırakması nedeniyle var oluşçuluğun ilham kaynağı ve babası olmayı hak eden bir düşünürdür. Abdullatif Tüzer, a.g.e., s.10-11.

İlimli imancılar dini gerçekliklerin kavranmasında, inancın akıldan önce geldiği konusunda katı imancılarla aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar. Ancak inanç ile aklın birbiriyle uzlaşması mümkün görmeleri sebebiyle katı imancılardan ayrılmaktadırlar. Aklın duyulur, kalbin ise duyular üstü âlemde kesin bilgiye ulaşabileceğini vurgulayarak inanç ile aklın sahaları ayırmışlardır. Aklın duyular üstü âlemde inanca, inancın da duyulur âlemde akla tabi olması gerektiği vurgulanarak akıl ile inanç arasında dengeli bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. İnanç ile akli birbirini dışlayan, uzlaşmanın mümkün olmadığı iki farklı epistemolojik tutum olarak değerlendirmek yerine birbirini tamamlayan ve destekleyen iki tutum olarak değerlendirilmesi beşeri tecrübe açısından daha tatmin edici gözükmemektedir. Akli verilere apaçık ters olan şeylere inanmanın rasyonel bir tavır olmadığı gibi her şeyin akli kriterlere göre değerlendirmeye tabi tutmanın da doğru olmadığı vurgulanması ilimli imancılığın artıları arasında gösterilebilir. Bununla birlikte onlar için önemli olan ilâhî otoriteye boyun eğmek, onun yönlendirmesine uyarak iman etmektir. Bu bağlamda önce inanılmalı, sonra anlamaya ve bilmeye çalışılmalıdır. Yani inancı, anlama ve bilmenin ön şartı olarak kabul etmektedirler. Ancak burada bir şeyi anlamadan ona inanmak nasıl mümkün olacaktır sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Elbette dinde aklın anlama gücünü aşan bir takım şeylerin olduğu, bunların inancın yardımı olmadan akıl ile kavranmasının mümkün olmadığı, teslimiyetin gerektiği doğrudur. Fakat insanın anlamadığı, hakkında hiçbir ön bilgiye sahip olmadığı bir şeye inanması da mümkün gözükmemektedir.

Pascal, Hristiyanlığın delili olarak, Hristiyanlık tarihini görmektedir. Şöyle ki; İsa gelecek hakkında haber vermiş ve bunlar dediği zaman ve şekilde gerçekleşmiştir. Pascal, İsa'nın haber verdiği olayların zamanı geldiğinde, haber verdiği şekilde gerçekleşmesini dinin en önemli delilli olarak görmektedir. Bu delil Hristiyanlığın geçerliliğe sahip tek delilidir.³¹⁶ Ancak bu delil A. Tüzer'inde belirttiği gibi mantıksal değil, tarihseldir. Pascal, dinin kendine özgü bir dili, kavramsal yapısı ve mantığı olduğu, dinin hayat formunu içselleştirmeden ve onu kendi içinde anlamadan din hakkında konuşmanın ve yargılara varmanın hatalı olacağı, Hristiyanlığı anlamamanın ön şartının hakiki bir Hristiyan olmak olduğu şeklindeki fikirleriyle de, çağdaş bir düşünce akımı olan Wittgensteinci fideizmin öncüsü olarak kabul edilmektedir.³¹⁷

1.4.3 Wittgensteinci Fideizm

Wittgensteinci fideizm de, diğer fideist akımlar gibi katı temelciliğe ve doğal teolojiye bir tepki olarak doğmuştur. Çağdaş din felsefesine hâkim olan katı temelcilik ve deneyci zihniyet Tanrı inancını, daha iyisi bulununcaya kadar geçici olarak benimsenmiş ihtimalli bir inanç konumuna indirgemektedir. Wittgensteinci imancılık bu tür anlayışların sebep olduğu ruh halinin

³¹⁶ Blaise Pascal; a.g.e., s.118-119.

³¹⁷ Abdullatif Tüzer, a.g.e., s. 111-112,142-143.

ve tepkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Akıl-inanç ilişkisi konusunda inancın kendine özgü bir mantığı ve rasyonellik anlayışı olduğu, bu mantığı ve rasyonellik anlayışını anlayabilmek için o dinin içinde yer alınması gerektiği savunulmaktadır. Bir başka ifadeyle “dini hakikatlerin özünün anlaşılması için, onlara dışarıdan bir gözlemci gözüyle bakılması yeterli değildir, bizzat o dinin yaşanılması gerekir”.³¹⁸

T. Koç ile C.S. Yaran, wittgensteinci fideistlerin iddialarını şu şekilde sıralamışlardır: 1-Dilin formları hayatın da formlarıdır. 2-Dini önermeler, ifade edildikleri bağlam içinde anlamlıdır. 3-Dini önermeler, kullanıldığı bağlam ve işleve göre değerlendirilmelidir. 4-İnanmayanlar, inananların tecrübelerini ihtiva eden kavramlara sahip olmadıklarından, inananları anlayamazlar. Çünkü inananların tecrübelerine sahip değillerdir. Bu bakımdan kendi içinde tutarlılık arz eden dini yaşam tarzının anlaşılabilirlik, gerçeklik ve rasyonellik konusunda kendi kriterleri vardır.³¹⁹ Wittgensteinci fideizm, her ne kadar fideizm geleneğine pek uygun düşmese de ılımlı imancılık anlayışına yakın görülmüş ve literatüre imancılık olarak geçmiştir. Bu akım ilk kez Kai Nielsen tarafından “Wittgensteinci Fideizm” olarak isimlendirmiştir.³²⁰

Wittgensteinci Fideizm mantıksal pozitivizm çevresinde yetişen ve bir anlamda epistemolojik çoğulculuğun temelini atmak suretiyle felsefi düşüncede farklı bir açılım sağlayan Ludwig Wittgenstein fikirleri doğrultusunda gelişmiştir. Bu akımın temelinde onun dili tahlil ederken ortaya koyduğu dini ifade ve kavramlarla ilgili görüşleri bulunmaktadır. Yani bu akım Wittgenstein’in dinî söylemlerinden ziyade, onun dil oyunu teorisi çerçevesinde gelişmiştir. Wittgenstein’in bu görüşleri Peter Winch (1926-1997), Norman Malcolm (1911-1990) ve D. Zephaniah Phillips (1934-2006) gibi çağdaş düşünürler tarafından geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.³²¹ Dilin tahlilini yapan ve yapısını inceleyen Wittgenstein’in bu konudaki görüşlerinin sistemleştirilmesi sonucu ortaya çıkan akıma Wittgensteinci Fideizm denilmiştir.

Wittgenstein’e göre, gündelik hayatta kullandığımız kavram ve sözcükler incelendiğinde onların akıl ve düşünce kaynaklı olmadıkları, eylem kaynaklı oldukları görülür.³²² Bu nedenle sözcüklerin anlamlarının salt zihinsel metotlarla belirlenmesi mümkün değildir. Sözcüklerin dildeki kullanımlarının göz önüne alınması ve anlamının kullanımından çıkarılması gerekir.³²³ Sözcükler

³¹⁸ Hanifi Özcan, “iman” s.218; Hanifi Özcan, a.g.m., s.170,171. Wittgensteinci fideistlere göre, felsefenin görevi dini ifadelerin anlamını çözümlemek ve dini söylemlerin mantıksal yapısını açık seçik hale getirmektir. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yay., Samsun 1997, s.23.

³¹⁹ Turan KOÇ, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s.245; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.42.

³²⁰ Kai Nielsen, “Wittgensteinian Fideism”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M.Chan and David Shatz, Oxford University Press, Oxford-New York 1982, s. 238; Bela Szabados, “Introduction: Wittgensteinian Fideism 1967-89- An Appreciation,” In Kai Nielsen and D. Z. Phillips, SCM Press, London 2005, s.1

³²¹ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.48-51; Hanifi Özcan, a.g.m., s.169-171. Kai Nielsen; Hughes, Geach, Cavell, Cameron, Coburn, Rhees, Holmer ve Holland’ı da bu akımın temsilcileri arasında saymaktadır. Kai Nielsen, *An Introduction To The Philosophy of Religion*, Hong Kong 1982, s. 65, vd.

³²² Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Cornell Universty Press, Ithaca-New York 1993, s.90.

³²³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Translated by G.E.M.Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996, s.340. Böylece Wittgenstein, dilin anlamını önceden kabul edilen bir takım fikirlerin dile uygulanmasından kazandığı,

evrendeki nesnelere işaret etmek veya atıfta bulunmak için kullanılırlar. Bu dilin kullanım şekillerinden biridir.³²⁴ Ancak kavramların dildeki olağan kullanımlarının dışında başka bir kullanımı olmadığı söylenilemez. Kural ve mantığına bağlı kalınmak şartıyla dil farklı şekillerde kullanılabilir. Çünkü bir değil birçok dil oyunu vardır.³²⁵

Wittgenstein, dini ayrı bir dil oyunu olarak kabul etmektedir. Ona göre, kültürün bir parçası olan dini kavramlar, kültürün diğer unsurlarından (sanat, ahlak, müzik) daha fazla açıklanabilir değildir. Din bir yaşam tarzı olduğundan gözlemlenebilir ve tasvir edilebilir, fakat nedeni hakkında bir açıklama yapılamaz.³²⁶ Din dili içinde anlamlı olan Tanrı ve ruh gibi kavramlara diğer dil oyunları içinde anlam yüklemeye çalışılmamalıdır. Nasıl ki satrançta şah; merkezi konumda bulunup, oyun dışında bu konumu yitiriyorsa, Tanrı da dini söylemde merkezi konumda bulunmakta, bu söylem dışında konumunu yitirmektedir.³²⁷ Wittgenstein dini ayrı bir dil oyunu kabul etmekle rasyonellik tartışmalarının önüne geçmiş, bir tür fideist ve realist olmayan din dili anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu yüzden Wittgenstein'in, epistemolojik temelciliğin inancın makul ve rasyonel olamayacağı düşüncesini kuvvetlendirmekle eleştirilmiştir.³²⁸ Ancak burada Wittgenstein'in söylemek istediği, dinin irrasyonel bir alan olduğu değildir. Dinin kültürün diğer unsurları gibi kendine özgü kural ve mantığı olduğudur. Dolayısıyla bu kural ve mantık çerçevesinde ele alındığında anlamlı ve rasyonel olduğu sonucuna varılacaktır.

Dini hakikatleri rasyonel olarak temellendirme çabalarını, farklı alana ait olan söylemleri ait olmadıkları bir alana taşımak ve bu alanının kriterlerine göre yorumlamak olarak gören Wittgenstein'a göre; bu tür faaliyetler bizi güvenilir bir neticeye ulaştıramaz. Dini hakikatlerle ilgili şüphe içermeyen deliller sunulsa, hatta bu deliller Napolyon'un varlığı hakkında ileri sürülen deliller kadar açık olsa bile bu gerçek değişmeyecektir.³²⁹ Çünkü dini hakikatlerin kabulünde devreye inanç girmektedir. İnanç; akıl yürütme faaliyeti içinde olan zihinle ilgili değil, kalp ve ruhla ilgilidir. Kişinin uğrunda birtakım hazzardan vazgeçtiği inançlar, dinsel inançlardır ve bu inanç, inançların en sağlamıdır. Bu alanda bilime söz düşmez, çünkü burada gerekli olan bilgelik düşler ve spekülasyonlar değil; teslimiyet, kesinlik ve güvendir.³³⁰ Bununla birlikte din, düşünce tarihi boyunca bilimin kriterleriyle teste tabi tutulmuştur. Ancak bilim, bilimsel bağlam dışındaki ifade tarzlarının fikrî değerini ölçecek

dil ile realite arasında uygunluğun olması gerektiği ve dilin "bir resim gibi var olanı tasvir eder" şeklindeki resim analogisi görüşünden vazgeçerek, bunun imkânsızlığının dile getirildiği kullanım analogisi görüşünü savunmaya geçmiştir. Anthony Quinton, "Wittgenstein'in Çifte Felsefesi" ed. Bryan Magee, Yeni Düşün Adamları, çev., Oruç Aruoba, ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yay., İstanbul 1985, s.120.

³²⁴ John Searle, "Wittgenstein", Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi, ed. Bryan Magee, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001, s.344.

³²⁵ Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s.23.

³²⁶ Norman Malcolm, Wittgenstein: A Religious Point of View?, s.84-87. Aydın Topaloğlu, Teizm ya da Ateizm, s.95-99.

³²⁷ Beverley Clack-Brian R.Clack, The Philosophy of Religion, s.119.

³²⁸ Abdullatif Tüzer, a.g.e, s.20; Hanifi Özcan, a.g.m. s.171; Hanifi Özcan, "iman", s.218.

³²⁹ Ludwig Wittgenstein, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, çev., A.Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1997, s.97; John Searle, "Wittgenstein", s. 246.

³³⁰ Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s.92-94.

anamlılık kriterine sahip değildir.³³¹ Bu yüzden dini önermelerin ikinci dereceden bilimsel önerme ya da teorilermiş gibi değerlendirilmesi doğru değildir. Fakat dilin bilimsel kullanımının, dinsel kullanımı üzerinde baskı kurması ve doğal eğilimlerinin yatkınlığı sebebiyle insanlar dinsel kullanımı bilimsel kullanımla karıştırmaktadır. Doğal eğilimlerin neden olduğu bu durumdan, kelimelerin ait oldukları bağlamdaki kullanımları dikkate alınarak kurtulunabilir.³³²

Wittgenstein'a göre, inanç bilimsel kriterlerle teste tabi tutulamayacağını gibi mantıksal delillerle de temellendirilemez. "İnanç herhangi bir delil ya da temele dayanmaz, temelin çökmesiyle de yok olmaz. Çünkü temelsizdir (groundless)".³³³ Birçok kişi delile dayanmadan inanmaktadır; hatta inancın rasyonel olarak temellendirilmesi ile kastedilenin ne olduğu konusunda bir fikirleri bile yoktur. Aynı zamanda delile dayanarak inandığını söyleyen kişilerin "Tanrı vardır" önermesine karşı sunacakları ve delilinin yeterli olup olmadığı konusunda söyleyeceği fazla bir şeyleri yoktur. Delile sahip olduğunu söyleyen kişi, aslında inancıyla ilgili delile sahip olmaktan ziyade hiçbir şüphe içermeyen inancından kaynaklanan bir kesinliğe sahiptir. Bu kesinlik herhangi bir akıl yürütme veya bilinen inanç temellendirme yollarından birine dayanmadığı, yaşam şekline dayandığı için sübjektiftir.³³⁴ Bu anlamda inanç kazanılmayan, Tanrı vergisi olan bir şeydir.³³⁵ Wittgenstein'a göre, Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürülen rasyonel delillerin hiç bir değeri yoktur. Dini yaşamdan bağımsız bir inançtan ve delilden bahsedilemez.

Wittgenstein'e göre, olağan dilin kriterleriyle din, etik ve estetik alana ait problemler değerlendirilmeye tabi tutulamayacağı için dinin rasyonelliğinin kendi sistematığı içinde ele alınması gerekir. Bu ana kadarki beşeri tecrübe, Wittgenstein'ın olağan dilin inanç esaslarını değerlendirmede yetersiz kaldığı yönündeki görüşünü doğrular nitelikte gözükmektedir. Çünkü bu kriterlere göre metafiziksel ve dini problemler değerlendirmeye tabi tutulduğunda bir çözüm üretilmemekte, bu konudaki söylemlerin paradoksal olduğu sonucuna varılmaktadır. Tanrı'nın gerçekliği, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin ezeliği gibi meseleler olağan dilin değil de, din dilinin kavram sahası içindedir. Bu yüzden dini gerçekliklerin rasyonel olup olmadıkları sorgulanırken din dilinin kendine özgü kriterlerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Aksi takdirde doğru bir değerlendirme yapmak ve sonuca ulaşmak mümkün olmayacaktır. Böylece wittgensteinci fideizmde, inancın rasyonelliği meselesinin mantıksal ve bilimsel kriterlere göre değerlendirilmesinin önüne geçilmiştir. Ancak bu yaklaşım rasyonellik kavramı üzerindeki ayrışmayı daha da derinleştireceğe benzetmektedir. Aynı zamanda inanan kişilerle inanmayan kişilerin farklı resim ve yaşam tarzına göre hareket ettiğinin

³³¹ Beverley Clack-Brian R.Clack, The Philosophy of Religion, s.115; Hanifi Özcan, a.g.m., s.171.

³³² Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s.98.

³³³ Ludwig Wittgenstein, On Certainty, translated Denis Paul, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s.24.

³³⁴ Ludwig Wittgenstein, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, s.92-101.

³³⁵ Norman Malcolm, Wittgenstein: A Religious Point of View?, s.84-85. Aydın Topaloğlu, Teizm ya da Ateizm, s.95-99; Ludwig Wittgenstein, Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, s.101.

söylenilmesi, sübjektivizmi öne çıkaracağından farklı kültür ve yaşam tarzını benimseyen kişilerin aynı doğrular üzerinde buluşmasını imkânsız bir hale getirebilecektir.

Wittgenstein'in görüşleri özellikle N. Malcolm ve D.Z. Phillips tarafından geliştirilerek din felsefesi alanına uygulanmıştır. N. Malcolm, Wittgenstein'in "inancın temelsizliği" görüşünü din felsefesine aktararak bunu çağdaş fideizmin temel iddialarından biri haline getirmiştir.³³⁶ Malcolm'a göre; batı felsefesinin temelciliğe olan bağlılığı, bilgi edinme çabasının önündeki en önemli engeldir. Wittgenstein'in "felsefenin hastalığı" olarak nitelendirdiği bu durumdan kurtulmak gerekir. Bu, inancı temellendirmeye çalışmak yerine, nasıl bildiğimiz üzerinde yoğunlaşmak ve dil oyunlarını anlamakla mümkün olacaktır.³³⁷ Her birey kendini bir toplumun, bir sistemin içinde bulmakta ve o toplumun geleneği (common tradition) çerçevesinde öğrendiği dil oyununu doğru kabul etmektedir.³³⁸ Wittgenstein gibi dini bir yaşam tarzı olarak kabul eden Malcolm, dinin bilimin rasyonellik kriterlerine göre değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır.

Malcolm'a göre, dinî inançlar içinde yetişilen toplumda, bir yaşam tarzı olarak sunulduğu için herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan olduğu gibi kabul edilmiştir. O halde din diğer dil oyunları gibi bir dil oyunudur, onu diğer dil oyunlarının örneğin bilimin rasyonellik kriterlerine göre değerlendirmek mümkün değildir. Rasyonellik bilimsel söyleme ait bir kavram olduğundan ve bu bağlam içinde anlam ifade ettiğinden, din dili içinde geçerliliği yoktur. Aynı zamanda inanç, delille temellendirilemez. İnanç delile bağlı olarak güç kazanan ya da kaybeden bir varsayım değildir. Temellendirme, rasyonellik, doğrulama ve yanlışlama kavramları ait oldukları dil oyunu içinde bir anlama sahiptir.³³⁹ İnananlar Tanrı'nın varlığının ispat edilip-edilememesinden hiçbir şekilde etkilenmezler, onların delili kendi içlerinde saklıdır. Tanrı'nın varlığına olan inanç, Tanrı-âlem ilişkisi modellerinin kabul edilmesine ve Tanrı'nın varlığının ispatlanmasına bağlı değildir, dini yaşam tarzının benimsenmesine bağlıdır.³⁴⁰

Wittgenstein'cı düşünürlerden D.Z. Phillips ise, Wittgenstein görüşlerini Hristiyanlığa uygulayan düşünür olarak bilinmektedir. Phillips'e göre, bir kavramın belli bir dil oyunu içindeki kullanımının, o kavramın gerçek anlamı olarak kabul edilmesi doğru değildir.³⁴¹ Bu bağlamda belli bir dil oyunu için geçerli olan rasyonel ve irrasyonel ayrımının, diğer dil oyunları için de geçerli olduğu söylenemez. Din ayrı bir dil oyunu olduğundan, dinî hakikatlerin diğer gerçeklik alanlarının kriterlerine göre değerlendirilmesi yapılamaz.³⁴² O halde inanç dilsel ve kavramsal yapısından bağımsız ele alınmamalı ve bir yaşam tarzı olduğu göz ardı edilmemelidir. İnancın,

³³⁶ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.51; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.89 dipnot 256.

³³⁷ Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, ed. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, s. 97; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.52.

³³⁸ Norman Malcolm, a.g.m., s.95-97.

³³⁹ Norman Malcolm, a.g.m., s.100-102

³⁴⁰ Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.52.

³⁴¹ Dewi Zephaniah Phillips, *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, s.8-10.

³⁴² Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.53.

inançlı kişiler için ne anlama geldiği dikkate alınmadan, sadece zihinsel metotlarla anlamı belirlenmeye çalışıldığında inanç gerçeği tam olarak anlaşılamayacaktır. Bu yüzden Tanrı inancının anlamı belirlenirken, inananlar için Tanrı'nın ne anlama geldiğinin dikkate alınması gerekir. Aksi takdirde inanç anlamsız ve gereksiz gözükecektir.³⁴³ Bu noktada Philllips, bir boksörün maça çıkarken haç işareti yapmasının, denizde boğulmakta olan çocuğunun kurtulması için annesinin dua etmesinin anlamını sorgulamaktadır. Haç işareti yapmakla boksör maçı kazanacağına, anne dua etmekle çocuğunun kurtulacağına mı inanmaktadır?

Phillips'e göre, bu sorulara olumlu yanıt verildiğinde, inanç doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir varsayım seviyesine indirgenmiş olacaktır. Çünkü böylece inanç diğer insani tecrübe alanlarındaki verilerle teste tabi tutulmakta ve sebep-sonuç ilişkisine göre hareket edilmektedir. Din bir yaşam tarzı olarak kabul edildiğinde ise bu soruların cevabı değişecektir. Şöyle ki haç işareti yapmakla boksör, inancının kendisi için değerli olduğunu vurgulamakta, çocuğu için dua eden anne de çocuğun kurtuluşu için Tanrı'nın yardımını talep etmektedir. Dolayısıyla inanç doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen bir varsayım değildir, bir hayat tarzıdır, olaylar karşısında tavır alma şeklidir.³⁴⁴ Phillips'in, bu düşüncelerini anlamak için onun dua kavramından ne anladığına bakmamız gerekmektedir. Ona göre dua, "Tanrı ile konuşmak" demektir. Her ne kadar dua biriyle karşılıklı konuşmak şeklinde olsa da bu konuşulduğu iddia edilen şeyin gerçekliğinin temellendirildiğini göstermemektedir. Çünkü periler ve ruhlarla konuştuğunu iddia edenler de vardır, ancak bu onların varlığına inanılması için bir neden oluşturmamaktadır.³⁴⁵ Duanın, sadece inanca verilen değer bir göstergesi olarak anlaşılmasını doğru bulmuyoruz. Bize göre insanların karşılaştıkları olaylar karşısında Tanrı'ya sığınması, ondan yardım talep etmesi ve bazı olayların sonuçlarını Tanrı'nın yardımına ya da kendisini cezalandırmasına bağlaması inancını kendince teste tabi tuttuğunun bir göstergesidir. Bu teste tabi tutma işlemini, inancın diğer insani tecrübe alanlarının verileriyle teste tabi tutulması şeklinde anlamak yerine farklı tecrübe alanları arasında ilişkisizliği kabul etmeyen beşeri tecrübenin bu alanlar arasında irtibat kurması şeklinde anlamının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Phillips'e göre, yaşam tarzları bir varsayım gibi delille temellendirilemez. Onlar delile dayanarak kabul edilmedikleri gibi delile dayanarak da reddedilmezler. Bu bağlamda inanç önermelerinin ahlak ve sanat önermeleri gibi dışsal bir doğrulaması yoktur. Nasıl ki baş ağrısının, sayıların ve elektronların varlığı farklı temellendiriliyorsa, Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi de farklıdır.³⁴⁶ Fiziki objelerin gerçekliğini ispatlayabiliriz, ancak Tanrı'nın varlığını, ruhun

³⁴³ D.Z.Phillips, "Faith Scepticism and Religious Understanding", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed. R.Douglas Gievvett-Brendon Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, s.83.

³⁴⁴ D.Z.Phillips, Macmillan and St Martin's Press, New York 1993, s.72-77.

³⁴⁵ D.Z.Phillips, The Concept of Prayer, s.31.

³⁴⁶ D.Z.Phillips, a.g.e, s.159-160.

ölümsüzlüğünü ispatlamak o kadar kolay değildir.³⁴⁷ Çünkü Tanrı kavramı inanan için bir şeyden (a thing) çok daha fazlasını ifade etmektedir.³⁴⁸ Bu nedenle inananlar, Tanrı'nın var olmadığını iddia edenlere “siz zihninizde tasarladığınız şeyi inkâr ediyorsunuz, benim inandığım Tanrı'yı değil”³⁴⁹ cevabını vermektedir. İnanmayanlar tarafından ileri sürülen delillerin, inanan açısından bir geçerliliği yoktur.

Phillips'e göre, Tanrı ile ilgili konuşmaların anlamlı olduğu yer dini sahadır; bu saha dışına taşındığında anlamını kaybetmektedir. Bu yüzden Tanrı'nın varlığı meselesi din dili sınırları içinde ele alınmalıdır. Tanrı'nın din dili içinde anlamlı olması, diğer alanlarda anlamlı olduğunu göstermemektedir. Burada bir çelişki söz konusu değildir, çelişkili bir durumdan söz edilebilmesi aynı dil oyunu içinde olunması gerekmektedir.³⁵⁰ Wittgenstein'cı fidesitlerin iddia ettiği şekliyle din dili dışında anlamını kaybeden bir Tanrı, teistik dinlerde bahsedilen ve teistlerin inancına konu olan Tanrı olamaz. Böyle bir Tanrı ancak insanların zihinlerinde canlandırdığı, sınırlı bir Tanrı olabilir. Tanrı kavramının din diline ait bir kavram olması, onun diğer dil oyunları içinde anlamını yitirmesini gerektirmemektedir. Çünkü Tanrı'nın varlığı herhangi bir şeyin veya oyunun varlığına bağlı değildir; o bizatihi var olan varlıktır.

Phillips'in de bağlı olduğu Wittgensteinci fideizmde inanç; bir yaşam tarzı ve farklı bir dil oyunu olarak kabul edilmiştir. Yaşam tarzları olay ve olguların kendisine göre değerlendirildiği bir kriter olarak kabul edildiğinden bizzat yaşam tarzının kendisinin değerlendirebileceği rasyonellik kriteri yoktur. Bu nedenle inanç sisteminin anlaşılabilmesi o inancın yaşanmasına bağlanmış, dışarıdan bir gözlemci gözüyle değerlendirildiğinde doğru neticelere ulaşılamayacağı iddia edilmiştir. Wittgensteinci fideizmin bu düşüncesini eleştiren K. Nielsen'e göre, “belli bir dini yaşam tarzını benimseyen, dini pratikleri yerine getiren kişilerin bile zaman zaman inançlarının gerçekliği konusunda şüpheyne düştükleri bir gerçektir. Tanrı'ya inanan ve dini hayat yaşayan kişilerin zamanla bu inançlarının tutarsız olduğunu iddia ederek inançlarından vazgeçmeleri bunun göstermektedir. Aynı şekilde dindar olmayan, farklı bir dil oyunu içinde yetişen ve din diline yabancı olan kişilerin de zamanla bu anlayışlarını değiştirip dini bir yaşam

³⁴⁷ D.Z.Phillips, *Faith After Foundationalism*, Rautledge, London-New York 1988, s.55.

³⁴⁸ D.Z.Phillips, *Wittgenstein and Religion*, s.62; D.Z. Phillips, “Religious Beliefs and Language-Games”, *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1989, s.126.

³⁴⁹ D.Z.Phillips, “Faith Scepticism and Religious Understanding”, s.81-82.

³⁵⁰ D.Z.Phillips, *The Concept of Prayer*, s.2; D.Z.Phillips, *Wittgenstein and Religion*, s.3. “Yer ile gök arasındaki mesafenin doksan milyon mil olduğunu iddia edenle, yirmi mil olduğunu iddia eden arasında çelişki vardır. Çünkü burada aynı bağlam (common understanding) içinde hareket edilmektedir. Her ne kadar yargılar farklı olsa da mantık yürütülen düzlem aynıdır. Ancak topa elle dokunmanın faul olup olmaması oyundan oyuna değişmektedir. Aynı oyundan bahsediliyorsa bunlardan biri, farklı oyunlardan bahsediliyorsa her ikisi de doğru olabilir. D.Z.Phillips, “Religious Beliefs and Language-Games”, s.128-129.

tarzını benimsedikleri bir gerçektir. Dolayısıyla bu tür konuları ve inanç gerçekliği konusunda agnostik olanların tutumunu açıklamada Wittgensteinci fideizm yetersiz kalmaktadır”.³⁵¹

Birçok düşünür ve bilim adamının mensubu olmadıkları dinler hakkında araştırmalar yaptıklarını ve o dinin mensubu olan kişilerle aynı sonuca ulaştıklarını ve aynı değerlendirmelerde bulunduklarını görmekteyiz. O halde bir dini anlayabilmek için muhakkak o dinin yaşanması gerekir diye bir zorunluluğun olmaması gerektir. Dinin; bilimsel söylemlerden farklı, kendine özgü bir yapısı ve mantığı olduğu doğru olmakla birlikte, içinde yetişilen kültürde bir yaşam tarzı olarak sunulduğundan herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan, olduğu gibi kabul edildiğini söylemek aynı derecede tutarlı değildir. Her ne kadar din, içinde yetişilen toplumda hazır olarak bulunulsa da birey kendisinin ve çevresinin farkına varıp kendisine ve çevresine anlam yüklemeye başladığında, farklı alanlardan ve yetilerinden elde ettiği tüm verileri sorgulayarak, akıl süzgecinden geçirerek karar vermektedir. Gözlemci gözüyle dışarıdan bakıldığında saçma ve irrasyonel olan unsurların yaşam tarzı olarak benimsediğinde rasyonel bir nitelik kazanacağı görüşü epistemolojik açıdan oldukça problemli bir iddia olarak durmaktadır.

Fideist akımlar, ateistik delilcilerin ve katı akılcıların inancın irrasyonel bir tutum olduğu yönündeki eleştirilerine karşı inancı savunma adına verilen cevaplardır. Gerek katı imancılıkta, gerekse ılımlı ve wittgensteinci imancılıkta katı temelciliğin inancın yeterli mantıksal delile dayanması gerektiği anlayışına karşı çıkılarak, inanmak için mantıksal delile gereksinim duyulmadığı ileri sürülmüştür. Onlara göre, metafiziksel konuları anlamada inanç, akıldan önce gelmektedir. Aklın buradaki görevi, inanç hakikatlerini anlama ve onaylamadan ibarettir. Yani inancın, akli kriterlere göre değerlendirilmeye tabi tutulmasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla fideist epistemolojiler de rasyonelliğin temel kriteri olarak kabul edilen akla uygun olma ya ikinci plana itilmiş ya da tamamen göz ardı edilmiştir. Böylece inanç esaslarının ve teistik önermelerin doğruluğunun veya yanlışlığının epistemolojik çözümlemelere göre belirlenmesinin önüne geçilmiştir. Bütün bunlar fideistik yaklaşımların irrasyonel bir tutum olduğunu göstermektedir.

Konuyla ilgili temel kavramların analizini yaptıktan ve inancın rasyonelliği konusundaki temel yaklaşımlar hakkında bilgi verdikten sonra şimdi John Hick’in konuyla ilgili görüşlerini incelemeye geçelim. Bu bölümde Hick’in inanç, iman, bilgi kavramlarından ne anladığı, ona göre inancın mantıksal delillerle temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı sorusuna cevap aracağız.

³⁵¹ Kai Nielsen, “Does Religious Skepticism Rest on a Mistake?”, Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed., R.D.Geivett and B. Sweetman Oxford University Press, New York-Oxford 1992, s.118-119.

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN HICK'TE İNANCIN RASYONELLİĞİ PROBLEMİ

John Hick (1922-?), yüzyılımızın en önemli din felsefecilerinden ve teologlarından biridir. 19. yüzyılın sonralarından itibaren mantıkçı pozitivistlerin etkisiyle anlamlılık ve rasyonellik gözleme ve deneye konu olma ile sınırlandırılmış, dinî inançların bilişsel olarak anlamsız olduğu, Tanrı ile ilgili bütün söylemlerin ise irrasyonel olduğu ileri sürülmüştür. Böylece “Tanrı vardır ya da Tanrı insanı sever” şeklindeki teistik önermelerin bir iddiada bulunmayan anlamsız önermeler olduğu anlayışı felsefî düşünceye hâkim olmuştur. Çağdaş düşünürlerin mantıkçı pozitivistlerin bu iddialarını cevaplandırmak istemesi neticesinde, inancın rasyonelliği meselesi çağdaş din felsefenin en önemli problemlerinden biri haline gelmiştir. Diğer çağdaş din felsefecileri gibi John Hick’de inancın rasyonel bir temele dayanıp dayanmadığı problemi üzerinde durmuş ve pozitivistlerin rasyonellik kriteri olarak benimsedikleri doğrulama ilkesini inanç sahasına uygulayarak inanç esaslarının bu ilkeye göre temellendirilip temellendirilemeyeceğini ve Tanrı inancının olgusal bir inanç olarak kabul edilip edilemeyeceğini araştırmıştır. Tanrı inancının, akli ve rasyonel bir inanç olduğunu savunan Hick, inancın bilişsel bir boyutu olduğunu iddia etmektedir. İnanan kişilerin dini tecrübelerini, Tanrı’nın huzurunda yaşama bilinçlerini Tanrı’yı bildiklerine dair iddialarının haklı bir gerekçesi olarak kabul etmiştir.

John Hick’in görüşlerinin epistemolojik temelinde Kant’ın idealist felsefesi ile Hume’un empirizmi bulunmaktadır. Hick’in, görüşlerinden etkilendiği bir diğer düşünür ise William James’dır. James’a göre, dini anlamak ve tanımlamak için, teolojik doktrinlerinden ziyade fert ve toplum üzerindeki etkileri göz önüne alınmalıdır. Hick’in, dinin fert ve toplum üzerindeki etkilerini öne çıkaran bu bakış açısını benimsediğini görmekteyiz.³⁵² Tanrı inancının, akli ve rasyonel bir inanç olduğunu savunan Hick, pozitivistlerin rasyonellik kriteri olarak benimsedikleri doğrulama ilkesini, inanç sahasına uygulayarak inanç esaslarının bu ilkeye göre temellendirilip temellendirilemeyeceğini ve Tanrı inancının olgusal bir inanç olarak kabul edilip edilemeyeceğini belirlemeye çalışmıştır. O, Tanrı inancının bilgisel bir boyutu olduğunu iddia etmektedir. İnançlı kişilerin dini tecrübelerini, Tanrı’nın huzurunda yaşama bilinçlerini onların Tanrı’yı bildiklerine dair iddialarının haklı bir gerekçesi olarak kabul etmiştir. O halde Hick’e göre, bilgi nedir? Doğru bilgi elde etmek mümkün müdür? Bize doğru bilgi sağlayan kaynak hangisidir?

2.1. Bilgi Anlayışı

Hick’e göre, insanoğlunun bildiği her ne varsa felsefede bu bildiklerinin iki kaynaktan geldiği kabul edilmiştir. Bu kaynaklardan biri rasyonalizm tarafından benimsenmiş olan akıl,

³⁵² Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat J.Hick ve S.H.Nasr’ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İsam Yay., İstanbul 2006, s.101.

diğeri ise empirizm tarafından benimsenmiş olan tecrübelerdir.³⁵³ Düşünce tarihi incelendiğinde aklı esas alan rasyonalizm ile tecrübeyi esas empirizmin en güçlü ve en çok taraftar bulunan iki akım olduğu görülmektedir. Bu akımlar tarafından bilgi kaynağı olarak benimsenen akıl ve tecrübe önemli iki bilgi kaynağımız olmakla birlikte bilgi kaynaklarımızın bu ikisiyle sınırlandırılması ve felsefi düşüncede bu iki kaynaktan başka kaynak kabul edilmediğinin söylenilmesi doğru değildir. Çünkü felsefi düşüncede duyumu bilgi kaynağı olarak kabul eden sansualistler (Condillac) ile sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul eden intuitionistler de (Bergson) bulunmaktadır.

Hick; metodik şüpheyi dayanan rasyonalizmin Descartes'an günümüze kadar batı felsefe geleneğine hâkim olan düşünce akımı olduğunu belirtmiştir. Bu akıma göre; akıl, doğrudan bilgi elde edebildiği gibi düşünceler arasında kıyaslama yaparak da bilgi elde edebilir. Şöyle ki; zıt olan hallerin aynı yerde aynı anda bulunamayacağını, birbirine benzeyen iki şeyden birinin üçüncü bir şeye benzemesi durumunda diğerinin de ona benzeyeceğini nasıl bildiğimizi açıklarken ya bunların apaçık doğrular olduğunu ya da aklımızla öyle kavradığımızı söyleriz. O halde biz, sadece düşüncede var olan şeyleri biliriz. Rasyonalizme göre, tecrübe tutarlı ve objektif bilgi sağlayamaz; bilgi fikir, ilke ve kanunlardan ibarettir. Duyu organları aracılığıyla elde edilen dokunma, görme, duyma, tatma ve koklama gibi tecrübî veriler sadece bilgi için ham madde oluştururlar. Bu verilerin bilgi halini alabilmesi için akıl tarafından sistemleştirilmesi gerekmektedir.³⁵⁴ Hick; hiçbir tecrübî veriye dayanmayan, doğrudan kavranan bazı bilgiler olduğunu kabul etmekle birlikte, epistemoloji anlayışında empirist yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre, bilimsel ve dini bilgi elde etmenin en güvenilir yolu tecrübelerdir.

Hick; bir takım formül ve ilkelerin zorunlu bilgisini veren matematik ve mantık gibi bilimlerin sağladığı bilgilerin biçimsel bilgiler olduğunu belirtmektedir. Ona göre, rasyonel yol kendisini varlığı güçlü bir şekilde kanıtlanabilir olan analitik ve totolojiksel hakikatlerle (truths) sınırlamaktadır.³⁵⁵ Biz olgu ve var oluşu sadece mantık ile ispatlayamayız, bunları tecrübe sayesinde bilebiliriz. Şöyle ki; iki artı ikinin dört ettiği delille kesin bir şekilde doğrulanabilir. Ancak içinde yaşadığımız nesneler dünyasına ait ojeer; bu bir masadır, o ağaçtır ve şunlar insandır, şeklindeki olgular duyu algısından bağımsız olarak bilinemez. Dolayısıyla rasyonalist yol fiziksel evrenin bilgisini sağlamakta yetersiz kalmaktadır. Onun sağladığı bilgiler, kavramsal anlamlar dünyasıyla ilgilidir. Rasyonalizm, rasyonel bilgi elde etme süreci olmaktan uzaktır, tam tersine irrasyonel bir süreçtir. Rasyonel bilgi sağlayan metot, empiristler tarafından savunulan

³⁵³ John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1963, s.68.

³⁵⁴ John Hick, a.g.e., s.68-69. Cafer Sadık Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, ed. C.S.Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s.133.

³⁵⁵

tecrübeye dayalı metottur. Hick'e göre, bu metot Kutsal Kitab'ın sistemleştirilmemiş epistemoloji anlayışıyla da uygunluk arz etmektedir.³⁵⁶

Hick bilginin, Platondan neredeyse günümüze kadar, “(Antik Felefedede) gerçekliğin (reality) veya (modern felsefede) hakikatin (truth) doğrudan ve şüphesiz bir şekilde kavranması (acquaintance)” olarak tanımlandığını belirtmiştir. Ona göre bu tanım, en baskın duyumuz olan görme (vision) duyumumuzdan hareketle yapılmıştır. Bu anlamda bilgi; görmenin (seeing) genelleştirilmesi, varlığın görünümünün basit bir sezgiyle (simple intuition) anlamlandırılması demektir. Burada bilme ile zan ve inanmanın birbirinden nasıl ayırt edileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Modern bir Platonist olan A.E.Taylor, bu soruya görü ile (by being vision) cevabını vermiştir. Burada bilgi, zihinsel görü (intellectual vision) kavramıyla açıklanmıştır. Böylece “gerçeğin doğrudan kavranması” (kusurlarından ayırt edilmiş olarak) şeklindeki bilgi anlayışı yerini, “kendiliğinden açık veya zorunlu doğru olan önermelerin hakikatinin (truth) farkına varılması” anlayışına bırakmıştır. Bu anlayış neticesinde herhangi bir şeyi bilmenin, onu ispat etme ile aynı anlama geldiği oldukça kabul gören bir dogma haline gelmiştir.³⁵⁷ Hick'e göre, böylece Ortaçağın sonlarında Descartes ile birlikte başlayan, bilginin nesnesi kabul edilen Platonik idealardan önermelere olan kayma tamamlanmıştır.

Hick, buradaki her iki teoride kendiliğinden doğru olma ve yanılmazlık (self-authenticating and infallible) prensibinin bilginin merkezi ilkesini teşkil ettiğini belirtmiştir. Bilgi, bu özelliği sayesinde inanmadan kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Bu anlamda bilmek; gerçek ya da hakikatle (fact or truth) karşılaşmak ve onunla karşılaşıldığının farkında olmak demektir. Bilgi de, tanımı gereği yanılmanın olmadığı (infallible) bir durum dile getirilmektedir. Bir şey hakkında bilgi sahibi olduğunda, o şeyin bilindiğinin bilincinde olunması bilgide bulunması gereklilik arz eden kriterlerdendir. Cook-Wilson'un ifade ettiği gibi bir bilgi süreci olan bilinç, bilgi süreci içerisinde yer alması gereken bir bilgi sürecidir. Bu yüzden bilme eyleminde harici bir kriter ihtiyacı yoktur. Bilgi kendi kendini kapsayan (a self-contained) bir süreçtir, dışarıdan bir onaylamayı gerektirmemektedir. Yeterli ve kendiliğinden onaylı otoritesiyle (sufficient and self-certificating authority) kendi ışığı içinde parlamaktadır.³⁵⁸ Yani bilginin doğruluğu konusunda harici faktörlere ihtiyaç duyulmaz, bilgi doğruluk kriterini kendi içinde taşımaktadır.

Hick'e göre, son zamanlardaki birçok epistemolog tarafından da vurgulanan bu fikirler, burada temel alınan öncüllerle tutarlılık arz etmektedir. Aynı zamanda böyle bir hisle bilgiye sahip olunmadıkça kesinlikten söz edilemeyeceği, inançlarımıza ya da hayatımıza rehberlik edecek şeyi üzerine inşa edeceğimiz sabit bir noktanın kalmayacağı tezinin de bu tezinin lehine değerendirilmesi gerekmektedir. En azından bilginin bazı öğelerinde hiçbir şüphenin bulunmadığı

³⁵⁶ John Hick, a.g.e., s.69-71;

³⁵⁷ John Hick, Faith and Knowledge, s.200-201.

³⁵⁸ John Hick, a.g.e., s.201.

kabul edilmedikçe, tüm düşüncelerin farklı olacağı sonsuz bir izafiyete mahkûm edilmiş oluruz. Bu teori bağlamında hiçbir şeyin kesin olarak bilinemeyeceği iddiası bütün bilgilerin reddiyle aynı anlama gelmekte olup, böyle bir iddia kendi kendisiyle çelişmektedir.³⁵⁹ Hick bu bilgi anlayışını, bilgi gerçeğini tam olarak yansıtmadığı için hatalı bulmaktadır. Ona göre, bu tür bir bilgi anlayışı ancak yanılmazcı bir teori ya da bilgi tanımı olarak kabul edilebilir.

Yanılmazcı (infallibilist) düşünürler, olguları (facts) esas alıp, işlenmiş bilişsel tecrübeleri (treating our cognitive experiences) olguların tanımlanmış, karşılaştırılmış ve sınıflandırılmış verileri kabul etmek yerine; bilgiyi a priori ideal bir kavram olarak tanımlamışlar ve tecrübenin bu bilginin örmeği olması gerektiğini farzetmişlerdir. Böylece sahip olduğumuz bilgi hissinin gerçekte ne olduğunu tetkik eden bir model yerine, o hissin ne olduğunu kesin olarak belirlemeye çalışan epistemolojik bir model ortaya çıkmıştır. Bilgi insan tabiatından tamamen soyutlanarak, ruhsal ya da tanrısal aklın fonksiyonuyla meydana gelen yargı haline dönüştürülmüştür. Böyle bir anlayışının doğru ve başarılı kabul edilmesi mümkün değildir. Epistemoloji anlayışlarında, epistemolojik düşüncelerimiz ile zihinsel güçlerimizin ilişkilendirilmesi gerekmektedir. İnsan tabiatı itibariyle bilgi sahibi olmaya elverişli bilişsel bir donanım ile donatılmıştır ve bu bilişsel donanımı sayesinde bilebilmektedir. Bu tabiatımızın dışına çıkılarak, dışarıdan bir belirleme yapılamaz; her halükarda kendi tabiatımıza göre hareket etmeliyiz. O halde tüm bilişsel faaliyetlerimiz izafidir, kaçınılmaz bir şekilde sübjektif unsurlar içermektedir.³⁶⁰

Hick'e göre, geleneksel idealizmin bilgi kavramı spekülatif olduğu gibi kendi kendisiyle de çelişmektedir. Burada bilgi, ortak insani tecrübeyle bütün ilişkisinin koparıldığı metafiziksel bir asilzadeliğe yükseltilmiş ve neredeyse tüm somut idrak örnekleri inançtan daha düşük bir seviyeye indirgenmiştir. Bilginin, hakikatin (veya gerçekliğin, reality) mutlak tanınması olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bilgi olarak isimlendirilen zihinsel aktivite ya da durumların, hatadan tamamen bağımsız olduğunu mutlak olarak garanti edecek veri bulunmamaktadır. A.E.Taylor'ın belirttiği gibi bazen gerçeği (fact) bilmediğimiz halde bildiğimizi zannederiz, bazen duyumlarda meydana gelen halüsinasyonlardan dolayı hafızamızda hata oluşabilir.³⁶¹ Yani obje, doğru bir şekilde algılanabildiği gibi illüzyon ve halüsinasyon gibi bazı psikolojik faktörlerin devreye girmesiyle yanlış da algılanabilmektedir. Bu yüzden duyumların sağladığı veriler bizi yanıltabilmektedir.³⁶² Dolayısıyla bildiğimizi zannettiğimiz bir konuda bazen hatalı olabileceğimizin, kaçınılmaz bir ilke olarak kabul edilmesi gerekir. Bilme ile hatalı olma halleri psikolojik olarak ayırt edilememektedir. Bilgiyi inançtan ayıracak psikoloji bir kriter bulunmadığı gibi algı ve belleği hayalden ayıracak bir kriter de bulunmamaktadır. Cook Wilson'un ifadesiyle;

³⁵⁹ John Hick, a.g.e., s.202.

³⁶⁰ John Hick, a.g.e., s.202-203.

³⁶¹ John Hick, a.g.e., s.203.

³⁶² John Hick, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Trancendent*, Macmillan Academic and Professional LTD., London 1989, s.213.

ulaştığı sonuç hakkında tam bir kanaate sahip olan kişinin, delilleri hatalı olması durumundaki ruh hali ile delilleri gerçekten o şeyi kanıtladığı durumdaki ruh hali arasında bir fark yoktur. Bu yüzden “aslında bilmediği bir konu hakkında, kendisine bildiği gibi gözüktüğünden dolayı kişi o konuyu bildiği yanılgısına düşebilmektedir. O halde bilginin, kendinden-doğrulanmış (self-authenticating) olması kabul edilemez”.³⁶³

Hick’e göre, yanlışlıkla bildiğimizi düşünebilmemizin mümkün hale gelmesi için bilginin kendiliğinden yeterli ve kendiliğinden-garantili zihinsel görüş (self-sufficient and self-guaranteeing intellectual vision) olduğu iddiasından vazgeçilmesi gerekir. Hakikate sahip olduğumuzu söyleyebilmek için yeterli nedenimiz bulunmamaktadır, hatta hakikate sahip olduğumuzu bilemeyiz bile. O halde bizim sahip olduğumuz bilgi değil, bilakis doğru inançtır (true belief).³⁶⁴ İnsan bilginin kaçınılmaz unsurlarından biri olduğu ve bilgi olayında muhakkak surette yer aldığı için, hiçbir hata ihtimalinin bulunmadığı bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Aynı zamanda bilgi elde etme sürecinde, bize hata yapmama garantisini veren herhangi bir zihinsel veri de bulunmamaktadır. Bilme; “görme veya gerçeğe karşı karşıya gelme durumu” olarak kabul edildiğinde, bilinen şeyin doğruluğu baştan garanti edildiğinden kişinin hatalı bildiğini düşünmesi imkânsız hale gelecektir. Ancak asıl imkânsız kabul edilmesi gereken şey, bir şey hakkındaki bilginin hatalı olabileceğinin imkânsız görülmesidir.³⁶⁵ Burada Hick’in, sofistler gibi hiçbir konuda kesin bilgiye sahip olunamayacağı görüşünde olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü Ona göre, sofistlerin argümanı üzerinde ayrıntılı olarak durmaya gerek bile yoktur. Sofistlerin argümanının gücü tamamen yüzeyseldir.

Herkes için geçerli olabilecek bir bilgiye ulaşamayacağına, bilgi kişiden kişiye değiştiğine göre hiçbir konuda bilgiye sahip olamayacağımızı bildiğimizi nasıl söyleyebiliriz? Hick’e göre; ideal anlamda hiçbir şeyin bilinemeyeceği şeklindeki septik iddianın yanlışlığı ortaya konulduğunda buradaki problem ortadan kalkacaktır. Şöyle ki; sofistler hakikat (truth) denen bir şey olmadığını, başka bir tabirle doğru (true) önerme olmadığını iddia etmektedirler. Burada idrakin (cognitions) yanılabilir inanç ve yanılmaz bilgi şeklindeki iki başlık altında ele alınan geleneksel sınıflandırılması reddedilmiştir. Onlara göre idrak, inanmadan oluştuğundan yanılabilir. Böyle bir inanç anlayışı kendi mantığı içerisinde değerlendirildiğinde herhangi bir döngüsellik ya da tutarsızlık (circularity or inconsistency) söz konusu değildir. Ancak Hick’e göre, John Laird’in (1887-1946) belirttiği gibi septisizmin hatalı olduğu görüşü uzun zamandır canlılığını korumaktadır. Şöyle ki; hiçbir şeyin bilenemeyeceğinin bilinmesi septik iddia ile çelişmektedir ve herhangi bir şeyin mantıksal delillerle doğrulanmadan bilinemeyeceği iddiası da kesin değildir. Yani septik iddia aslında kendi kendini yanlışlayan (self-refuting) bir iddiadır.

³⁶³ John Hick, a.g.e., s.204.

³⁶⁴ John Hick, a.g.e., s.2004.

³⁶⁵ Adnan Aslan, a.g.e., s.102.

Çünkü bir şey hakkında bilgi sahibi olunup olunamayacağı da sadece bilgi ile bilinebilir.³⁶⁶ Kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı kabul edildiğinde, hiçbir şeyin bilenemeyeceğinin bile bilenemeyeceği bir durum ortaya çıkacaktır ki, bu da genel geçer bilgiye sahip olmanın mümkün olmadığı rölativizmle sonuçlanacaktır. Yani hakikat bireylere, çağlara ve toplumlara göre değişeceğinden objektif kesinlikten, herkes için geçerli olan mutlak doğrulardan bahsedilemeyecektir. Aynı zamanda yargılarımızı kendisine göre teste tabi tutacağımız mutlak, değişmez ve evrensel hakikat kriterlerinden de söz edilemeyecektir.

Hick, tecrübî verilerin gerçekliğini kendisine göre teste tabi tutacağımız yanılmaz hakikat kriterlerinin olmadığını belirtmiştir. Burada kriter olarak başvurulabilecek en son merci tecrübe ve inanç bütünlüğüyle tutarlı olma kriteridir. Yani tecrübenin doğruluğunu yine tecrübe ile test edilecektir. Bu kriterin yeterliliğini kendisi ile test edilebileceğimiz daha kapsamlı bir kriter bulunmamaktadır. Bu idrak eden sujeler olarak bizim gerçek durumumuzu yansıtmaktadır. Şöyle ki; biz kendimizi evrendeki canlı izlenimler yığını (multitude of impressions) algılayarak bulmaktayız. Bilincin oluşumunun ilk anlarından (months of consciousness) itibaren aşamalı olarak tekrarların ve izlenimler arasındaki benzerliklerin farkına varmaya başlarız. Bu anlamda biz evrenin, eşya ve kişiler hakkında kesin ve göreceli (definite and relatively) bilinç sağlayan varlıklarımız. Dünyayı keşfedebilmemiz ve başkalarının bildirimlerini kendi tecrübemize ilave edebilmemiz sayesinde bilincimiz bilfiil kararlılık sergilemektedir. O halde gerçeklik ve hakikat kriterinin mihenk taşı (touchstone of reality and truth) olarak; duyularımız bize kendisini sunmaya devam ettiği, algısal güvenilirliğini (perceptual solidity) ve eksiksizliğini (completeness) sürdürdüğü, gerçeklik testimize tutarlı şekilde yanıt verebildiği ve hakkında sistemli olarak değişen doğrulanabilir öngörülerde (verifiable predictions) bulunulabildiği sürece mevcut tecrübî sistemimize başvurulabilir. Bu oldukça tatmin edicidir; en azından doğumumuzdan itibaren yaşadığımız bütün tecrübeleri kapsamaktadır.³⁶⁷ Bilgi yanılmaz ve kendiliğinden garantili olan bir biliş modu (mode of cognition) olmadığına göre nedir?

Hick'e göre, "ben biliyorum" ifadesi mümkün olan en yüksek seviyedeki bilişsel iddiayı dile getirmektedir. Hick, J.L.Austin'in (1911-1960) "böyle bir iddianın başka kişilerin de bu ifadeye dayanarak o konu hakkında güven duymalarını sağladığını" söylediğini belirtmiştir.³⁶⁸ Bu yüzden bir şeyi bildiğini iddia eden kişinin böyle bir iddiada bulunmasının haklı gerekçeleri olmalıdır.³⁶⁹ Bu bağlamda bilgi, belgelenmiş bir kelimedir (diploma word); son dönemlerdeki epistemolojik çalışmaların çocuğunda bu belgeye layık olabilmenin şartlarının tartışıldığını görmekteyiz. Bu şartlardan birisi, mutlak kesinlik hissi (unqualified feeling of certainty)

³⁶⁶ John Hick, a.g.e., s. 204-205.

³⁶⁷ John Hick, a.g.e., s. 205-206.

³⁶⁸ John Hick, a.g.e., s. 206.

³⁶⁹ Jerry H.Gill; "John Hick and Religious Knowledge", I.J.P.R., volume 2, Number 3, February 1971, s. 129.

şeklindeki psikolojik unsurdur. Şöyle ki; “ben, p’yi biliyorum, fakat emin değilim” ifadesi paradoksal bir ifadedir. Biz sadece bir konu hakkında mutlak emin olduğumuzda bildiğimizi söyleriz. John Locke’un belirttiği gibi “bilmek ve kesinlik aynı şeylerdir, ben kesin olan şeyleri bilirim, bildiğim şeyler de kesindir”³⁷⁰ tezi halen geçerli kabul edilmektedir. Ancak bildiğimizi iddia edebilmemiz için kesinlik hissi (feeling of certitude) tek başına yeterli bir dayanak oluşturmaz. Aynı zamanda iddia sahibinin, emin olma/hissetme hakkının bulunması da gerekir. Bir başka ifadeyle, rasyonel veya yeterli düzeyde katıyet zeminine (adequately grounded certitude) sahip olması gerekir. Buradaki kesinlik kendiliğinden yanılmaz olan kesinlik değildir, akli ve öz eleştirel (judiciously and self-critically) olarak ulaşılan kesinliktir. Rasyonel kesinlik için gerekli olan eleştiri miktarını tam olarak belirlemek elbette mümkün değildir. Ancak bir önermenin gerçekliğinin kavranıldığından ve entelektüel tatmin duygusuna ulaşıldığından emin olduğunda güvenirlilik, sabitlik, başarı ve bizim için nihai olma gibi bilişsel prosedürler belli bir noktaya ulaşmaktadır. Bir konuyla ilgili tüm kriterleri karşılayan bir yargıya ulaşıldığında, bu yargının oluşmasına sebep olan veri ve delillere sahip olan başka birinin de aynı sonuca ulaşacağı kabul edilmektedir. Böylece sübjektif olan yargımız, objektif özellik kazanmış olmaktadır. O halde objektiflik herkes için geçerli olma, apaçık olma anlamına gelmektedir. Bu anlamda bizim bildiğimiz bir şey başkaları tarafından da bilinebilir.³⁷¹ Hick, buradan hareketle bilginin üçüncü unsurunun açıklık/seçiklik olduğunu belirtmiştir. Rasyonel gerekçelere sahip olma ile ilgili olan kesinlik, genellikle bilgi tanımlarının ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte Hick, mutlak anlamda bir bilmeden söz edilemeyeceğini belirtmiştir. “Bazen bizim rasyonel ve kesin kabul ettiğimiz bir şey, şimdiye dek hatalı kabul edilmiş olabilir; bu durum genellikle mutlak (really) anlamda bilmenin mümkün olmamasından kaynaklandığı şeklinde açıklanmaktadır. Biz “ben, p’yi biliyordum ama şimdi p’nin olmadığını biliyorum” şeklinde bir ifade kullanmayız. Bu yüzden bilgi tanımlarında, hiçbir kimsenin gerçek olmayan bir durumu bildiğini iddia edemeyeceği şartına da yer verilmektedir. Buradaki çelişkili görünen durum, bilgi tanımı ile bilme iddiasının haklı çıkarımı (justify) arasında ayrıma gidilerek aşılmaya çalışılmıştır. Şöyle ki; p hakkında bilgi sahibi olabilmemiz, p’nin doğru (true) olmasına bağlıdır. Ancak her ne kadar p’nin doğru olmadığı sonradan açık bir şekilde ortaya çıkacak olsa bile p rasyonel kesinlik kriterlerine sahip gözüktüğü takdirde p’nin bilindiği iddia edilebilmektedir. O halde bilginin (tanımı gereği) yanlış (erroneous) olması mümkün değildir. Ancak bildiğimizi iddia ettiğimiz bir şeyin yanlış çıkması her zaman mümkündür.³⁷² Empirist düşünürler tarafından da bu bilgi anlayışına bir takım eleştiriler yöneltilmiştir. Empiristlere göre, zorunlu mantıksal temellendirme sadece idea ve idealar arasındaki ilişkilerde geçerli olan bir durumdur. İdealler

³⁷⁰ John Hick, a.g.e., s. 206.

³⁷¹ John Hick, a.g.e., s. 207.

³⁷² John Hick, a.g.e., s.208.

âleminde geçerli olan bu ispat şeklinin, olgular (facts) âleminde geçerliliği yoktur, olgular âleminin bilgisini sağlayamaz.³⁷³

Hick'e göre, bilgi idealleştirilip, metafiziksel alana taşındığında tecrübeyle bağlantısı kesilecektir; bu da bizi idrak verilerinin inkârına götürecektir. Burada idrakin fonksiyonu yükseltilmeye çalışılırken, tecrübeden koparılmakta ve amaçlanan sonucun tam tersine ulaşılarak paradoksa düşülmektedir; bu durumun bilgi gerçeğiyle çeliştiği açıktır. Bu yüzden p'nin rasyonel kesinlik zemininden daha fazlasına ve bağımsız bir garantiye sahip olduğu iddia edilemez. Bu tür bir tanımlama, bilgi kelimesinin pratik kullanımına işaret etmesi ve rasyonel kesinliğinin belirlenmesi açısından önem arz etse de ortak kullanımdan paradoksal ayrılışlara neden olmaktadır. Hick, A.J.Ayer'in; bir durumu bildiğini söyleyen kişinin söylediği şeyin doğru olması, doğru olduğundan emin olması, emin olmaya hakkı olması şeklindeki bilgi kriterlerini yeterli bulmamaktadır. Ona göre, burada bir çıkmazın içine düşülmüştür. Bilgi bu şekilde tanımlandığında elde edilmesi mümkün olan, ama elde edildiği asla bilinemeyen zihinsel bir tutum haline gelmektedir.³⁷⁴ Hick, rasyonalistlerin bilginin oluşum sürecinde tecrübenin fonksiyonuna yeterli derecede önem vermedikleri, pozitivistlerin ise bilgiyi kendisine ulaşıldığı bilinemeyen zihinsel bir durum konumuna getirdikleri için hataya düştüklerini belirtmiştir. Bu yüzden rasyonalist ve pozitivist bilgi anlayışları, bilgi gerçeğini tam olarak yansıtmaktan uzaktır.

Hick'e göre; bilginin imkânsız olduğu, objektif ve rasyonel bilgiye ulaşamayacağı gibi anlayışlar bilginin kesin olarak temellendirilememesinden kaynaklanmaktadır. Ancak biz eşyayı, yakın ve uzak çevremizi bilgimize göre anlamlandırırız. Bu anlamlandırmayı duyu algılarının, mantıksal çıkarımların ve dini tecrübenin sağladığı verilere göre yapmaktayız. Biz eşya ve Tanrı da dâhil olmak üzere her şeyi bu araçlar vasıtasıyla bilmekteyiz. Buradan hareketle Hick, bilginin akıl ve tecrübe olmak üzere iki temel kaynağı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bunlardan en güvenilir olanı tecrübedir. Tecrübe, dini ve dini olmayan alanda geçerliliği olan, rasyonel bilgi sağlayan bir kaynaktır. Akıl ise olgular hakkında bilgi vermemekte, kavramlar arasında kurulan ilişkileri göstermektedir. Bu yüzden Hick, salt akli inanç alanında bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir.³⁷⁵ Onun epistemoloji anlayışında, inanç da dâhil olmak üzere bütün bilişsel faaliyetlerin geri planında tecrübe bulunmaktadır, tecrübenin dışına çıkılması mümkün değildir. "Tecrübe dışı olduğu iddia edilen verilerde bile tecrübî unsurlar bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, akli olduğunu düşündüğümüz veriler bile, aslında duyumların bilinçimizdeki faaliyeti sonucu oluşmuştur".³⁷⁶

³⁷³ John Hick, "The Religious Rejection of the Theistic Proofs", Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1964, s. 471-472.

³⁷⁴ John Hick, a.g.e., s.208.

³⁷⁵ John Hick, a.g.m., s.472.

³⁷⁶ John Hick, An Interpretation of Religion, s.217.

Hick'e göre; tecrübenin en önemli özelliklerinden biri zorunlu ya da istem dışı olmasıdır. Bu özellik tecrübeyi, tüm insanlar tarafından paylaşılabilen ortak bir tecrübe haline getirmektedir. Şöyle ki çevremizdeki fiziksel nesneleri tecrübe etmeme gibi bir ihtimal bulunmamaktadır, biz istesek de istemesek de eşya bize kendisini zorunlu olarak sunmaktadır. Tecrübenin bir diğer önemli özelliği ise, ona göre hareket edildiğinde olumlu neticeler alınmasıdır. Şöyle ki; fiziksel evrenin gerçekliğine inanan biri, bu inancına göre hareket ettiğinde olumlu neticeler elde etmektedir. Duyu tecrübesinin zorunlu oluşu, maddî çevremizin algıladığımızdan farklı olduğuna inanmanın mantıklı olmayışından ve tecrübe ettiğimiz şeylerin gerçekte olmadıklarına kendimizi inandırdığımızda çevre tarafından hemen cezalandırılacağımız, eğer bunda ısrar edersek onun tarafından tahrip edileceğimizden kaynaklanmaktadır. Bu durum tecrübeye dayanan fiziksel evrenin gerçekliği hakkındaki inancı yanlışlamamakta, aksine doğrulamaktadır. Dolayısıyla tecrübeye güvenmek hususunda her ne kadar teorik nedenlerimiz olmasa da bütün bunlar ona güvenmemiz ve ona göre hareket etmemiz konusunda yeterli neden oluşturmaktadır. Tecrübenin sübjektifliği yönündeki teorik ihtimaliyetin giderilememesi, bu güveni ortadan kaldıramaz.³⁷⁷

Hayatın devamlılığının sağlanması için belli bir şekilde hareket etmek zorundayız. Nasıl hareket edileceğinin belirlenmesinde, duyumların sağladığı verilere uygun bir dünyada yaşanıldığının kabul edilmesinden başka çare yoktur. Bu küçük bir azınlık tarafından kabul edilememiş olsa da insanların kendisine göre hareket ettiği ve yaşamını sürdürdüğü yol budur. Tecrübî verilere güvenilmediği takdirde evren ve eşyayla ilgili hiçbir akli meleke bize güvenilir bilgi sağlayamayacaktır. O halde tecrübenin sağladığı veriler rasyonel ve güvenilir kabul edilmelidir. Alışkanlığa bağlı bir kabul olan algısal tecrübe, rasyonellik kavramımızın işlevsel bir parçasıdır. Algıda yanlış söz konusu olsa da, genel olarak tecrübeye güvenilmek zorundadır. Ancak duyu verilerinin genel algılarla uyuşmaması, tecrübenin o kısmına güvenmemek için geçerli bir neden oluşturmaktadır.³⁷⁸

Yanlış yapma riskinin olması, dış çevreden gelen verileri olduğu gibi kaydeden bir makine olmamamızdan, bilen bir varlık olmamızdan kaynaklanmaktadır. Yanlış yapma riski, doğru olana sahip olabilme imkânını da beraberinde getirmektedir.³⁷⁹ Dolayısıyla bilgide bir emin olma durumu dile getirilir, bu eminlik rastlantısal bir sebebe dayanmamaktadır. Bu duyguya ulaşmak için hangi araştırma ve değerlendirme süreçlerinden geçilmiş olması gerektiği konusunda belirli objektif kriterler olmasa da, bazı yargıların doğruluğuna dair içimizde tam bir güven hissi olur. Bu durum yargının kesinliği ve gerçekliğe uygunluğu konusunda zihinsel tatmin sağlar. Böylece ulaşılan neticenin bu konuda varılabilecek en yüksek seviyedeki zihinsel durum olduğu yönünde

³⁷⁷ John Hick, "Rational Theistic Belief Without Proofs", A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990, s.58-60; Türkçe çevirisi için bkz. "Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", çev. Ferit Uslu, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.1, sayı 2, 2002, (ss.305-324); John Hick, An Interpretation of Religion, s.213.

³⁷⁸ John Hick, "Rational Theistic Belief without Proofs", s.60-61. John Hick, An Interpretation of Religion, s.214-217.

³⁷⁹ John Hick, Faith and Knowledge, s.95.

güçlü bir kanaat oluşur; bütün bunlar bilgiye içsel temel oluşturmaktadır.³⁸⁰ Hick; her tür bilgiye şüpheyle yaklaşan, aklın kesin bilgiye ulaşmasını mümkün görmeyen septik yaklaşımı kabul edilebilir bulmamaktadır. Bilgi sahibi olmanın mümkün olduğunu, evrenin bilincimizden bağımsız gerçekliğe sahip olduğunu iddia ederek epistemoloji anlayışında realist tutumu benimsemiştir.

Hick'e göre, bilgi objenin ne olduğunun kavranması, o objenin bizim için bir anlam ifade etmesi demektir. Tecrübeye konu olan objelerin kavranması ya da algılanması, algılayan kişinin bilişsel yapısına göre olmaktadır. Bir başka ifadeyle kişi tecrübesinin sağladığı verilere, kendisinden bir şeyler katarak onlara anlam yüklemektedir. Yani algılama olayında devreye yorumlama unsuru girmekte, böylece idrak edilen şeyle ilişki kurulmuş olmaktadır.³⁸¹ John Oman'ın (1860-1939) ifadesiyle bilgi; esrarengiz bir takım nedenlerle oluşmuş bir bilme hadisesi değildir, yorumlarımızın ürünüdür. Bu yorum bize eşyanın gerçek bilgisini vermektedir.³⁸² Yorumlama faaliyeti sayesinde tecrübî veriler anlamlı hale gelmektedir. Tutum, ümit, hatıra, öngörü gibi unsurlar algı olayında yorumlayıcı faktörler olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda algı, oldukça kompleks bir tarzda fiziksel evrenin farkında olunması haline denilmektedir.³⁸³ Hick; algılarımızın yorumsal unsurlar içerdiğini Wittgenstein'in "olarak görme" kavramından yararlanarak açıklamaktadır. Ayrıca Hick'in epistemoloji anlayışında önemli bir yeri olan "olarak tecrübe etme" kavramının geri planında Wittgenstein'in bu kavramı bulunmaktadır. "Olarak görme" ile kastedilen nedir, bu kavram hangi anlamda kullanılmaktadır?

Wittgenstein, L. Albert Necker'ın (1786-1861) "küp", Joseph Jastrow'un (1863-1944) "ördek-tavşan", W. Köhler (1887-1967) ve E. Rubin (1886-1951) tarafından kullanılan "kadeh-yüz" gibi iki şekilde anlaşılabilen çift anlamlı resimlerden hareketle görme olayını şu şekilde açıklamıştır. Bu resimlerin özelliği, içerdikleri iki farklı anlamdan hangisini yansıttıkları konusunda bir belirsizliğin olmasıdır. Resimlerin bu özelliğinin farkında olmayan biri, görüntülerden birine takılıp, diğer görüntünün hiçbir zaman veya bu konuda aydınlatıncaya kadar farkına varmayabilir. Örneğin Necker'ın "küp" şekline üstten de alttan da bakıldığında küp olarak görülmektedir. Bunu algılayan zihin bu iki durum arasında gidip gelmektedir. Kadeh-yüz şekli, hem vazo hem de birbirine bakan iki insan yüzü olarak algılanabilmektedir. Tavşan-ördek şekli ise, sola bakan bir tavşanın ya da sağ tarafa bakan bir ördeğin başı olarak algılanabilmektedir. Bu figürlerin, her iki şekilde de yorumlanmasını sağlayan eşit oranda delil bulunmaktadır. Yani burada tam bir belirsizlik söz konusudur. Şöyle ki; şekle ilk bakıldığında anlamsız ve rasgele çizilmiş gibi görünen çizgi ve noktalar vardır. Resim üzerinde yoğunlaşıldığında ise orada saklı

³⁸⁰ Adnan Aslan, a.g.e., s.102 vd.

³⁸¹ John Hick, Faith and Knowledge, s.175.

³⁸² John Oman, The Natural and the Supernatural, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s.175; John Hick, God and Universe of Faiths, Oneworld Publications Ltd., Oxford 1973, s.43.

³⁸³ John Hick, Faith and Knowledge, s.121.

olan şekil görülmeye başlanmaktadır. Ancak retinaya gelen görüntüler iki şekilde de algılanabilmektedir, bu yüzden zihin şekle bu iki anlamdan hangisini vereceği konusunda kararsız kalmaktadır.³⁸⁴ Wittgenstein'in görme olayıyla ilgili bu düşüncelerine katılan Hick, görme olayını Wittgenstein'in gibi "olarak görme" şeklinde açıklamıştır.

Wittgenstein'in söz konusu örnekleri karşısında zihin iki yorumdan hangisini seçeceği konusunda kararsız kalabilmekte ve aynı resmin iki farklı şekilde anlaşılması eşit ölçüde mümkün olabilmektedir. Hick'e göre, aynı resim iki farklı şekilde görülmesi, görme olayının "olarak görme" (seeing-as) olduğunun ve zihinsel unsurlar içerdiğinin en açık göstergesidir. O halde görme olayının, fiziksel objelerin retinaya kendilerini göstermeleriyle oluşan bir şey olduğu, nasıl iseler öyle görüldüğü ve zihinsel faktörlerin bir etkisi olmadığı şeklindeki iddialar doğru kabul edilemez. Ancak olarak görme hadisesi çift anlamlı resimlerle sınırlı değildir. Bizim bütün görmelerimiz olarak görmeden ibarettir, yani yorumsal unsurlar içermektedir.³⁸⁵ Hick, görme algısı için geçerli olan bu durumun diğer duyu algıları için de geçerli olduğunu iddia etmektedir.

Hick'e göre, hakkında bilgi sahibi olmadığımız şeyleri, bilgi sahibi olduğumuz şeylerle ilişkilendirerek onlara anlam veririz. Bu; idrak etme, tanıma gibi tüm şuurlu hareketlerimizin duyuların bize sağladığından çok daha fazlasını içerdiğini göstermektedir. Yani olarak görme olayında işin içine yorum unsuru karıştığı gibi, tanıma ve anlamlandırma yoluyla elde edilen bilgiye de yorum unsuru karışmaktadır. Dolayısıyla olgu ve olaylarla ilgili bütün algısal tecrübelerimizde, duyuların sağladığı verilerden tamamen bağımsız, onları aşan bir yorum unsuru bulunmaktadır.³⁸⁶ Bu anlamda sadece tek tek nesneler değil, tüm olgu ve olaylar olarak tecrübe edilmektedir, yani tüm algılamalar "olarak tecrübe etme"den (experiencing-as) ibarettir. Olarak tecrübe etme; görme olayına işitme, dokunma, koklama ve tatma duyularının olarak görmedeki anlamda eklenmesi, yani duyuların total faaliyeti sonucu oluşan algı demektir.³⁸⁷

Duyu organları her ne kadar birbirinden bağımsız gibi görünseler de, birbirinden bağımsız faaliyet göstermemektedirler. Bu anlamda algı; duyu organlarının ortak faaliyeti, farklı duyu organlarının tek bir organmış gibi işlev görmesi sonucunda oluşmaktadır. Yani her bir algı, birbiriyle ilgili olan duyuların birlikte faaliyet göstermesiyle oluşan, kompleks bir algılama fiilinin ürünüdür. Hick, burada objelerin yorumundan, durumların yorumuna geçiş yaptığını belirtmiştir. Ona göre, her ne kadar bazen fiziksel çevrenin parçalarına takılıp kalsak da hayatımızı ve davranışlarımızı durumsal (situations) öğelere göre şekillendiririz. Birbiriyle ilişkili olan, kompleks yapı arz eden durumlarla ilgili de yorumlar yaparız. Durumsal yorumlamaya konu olan öğeler, fiziksel nesneler olabildiği gibi metafiziksel nesnelerde olabilmektedir. Örneğin bütün

³⁸⁴ Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, s.277-278.

³⁸⁵ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990, s.36; John Hick, Faith and Knowledge, s.V.

³⁸⁶ John Hick, God and Universe of Faiths, s.40.

³⁸⁷ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", s.37-38, Ferit Uslu, a.g.e., s.105.

durumların üstünde ve onları kapsayan bir Tanrı'nın olduğu, tarihte ilahi bir amaç olduğu şeklindeki bu tür yorumlardandır.³⁸⁸

Hick'in epistemoloji anlayışı çerçevesinde burada üzerinde durulması gereken önemli kavramlardan biri de "anlam" (significance) kavramıdır. Bir objeyi belli bir şekilde algıladığımızda, ona karşı nasıl tavır almamız gerektiğini de belirlemiş oluruz. Bu değişik anlama sahip olan objelerin, sahip oldukları anlamdan çok daha fazlasını ifade etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden aynı objeyi farklı şekillerde algılayan kişilerin, o obje karşındaki tutumları da farklı olabilmektedir. Şöyle ki; masanın üzerinde duran bir objenin, çatal olarak algılanmasında zihnin hiçbir fonksiyonunun olmadığı düşünülebilir. Ancak burada görülen, yemek yemeye yarayan ve çatal olarak isimlendirilen bir aracın masanın üzerinde durduğudur. Bu durum bizim o nesneyi çatal olarak algılamaya, ona uygun davranışta bulunmaya hazır oluşumuzun ve onun hakkında ön bilgiye sahip olduğumuzun bir göstergesidir. Ancak farklı bir kültürün mensubu çatala bizim yüklediğimiz anlamı yüklemeyebilir. Bunun sebebi, bizim çatalı çatal olarak algılamamıza sebep olan kavram ve ön bilgilere sahip olmamasıdır, bilakis kendi kültürünün kavram ve ön bilgilerine sahip olmasıdır.³⁸⁹ Hick'in burada anlatmaya çalıştığı, nesnelerle ilgili tecrübeler birçok yoruma açıkken o yorumlardan belli birinin seçilmesinin nedeni, o yöne eğimli olunmasıdır. "Karşımızda hazır olan bir nesneyi y veya z olarak değil de x olarak algılama, nesneyi x olarak algılama eğilimine sahip olunmasından kaynaklanmaktadır".³⁹⁰

Hick'e göre; doğrudan tecrübeye konu olan ya da aşkın alanla ilgili olan tüm algılamalar içinde yetişilen geleneğin ve toplumun dilsel kavramlarına göre ifade edilmektedir. Yani objeler anlamlarını kavramlar sayesinde kazanmaktadır, kavramlar ise belli bir linguistik ortamda ortaya çıkan kültürel unsurlardır. Bu yüzden retinaya düşen cisimler aynı olmasına rağmen, yorumlar farklı olabilmektedir. Bu anlamda günlük çevremizi kendisiyle tecrübe ettiğimiz, mana alanının büyük bir kısmını kültür şekillendirmektedir. Dolayısıyla hakikat toplumdan topluma, kişiden kişiye değişen farklı bilinç yapılarına göre oluşmakta ve tecrübe edilmektedir. Hick, bu anlayışın çağdaş eleştirel realizmle uygunluk içinde olduğunu belirtmiştir.³⁹¹ Hick epistemoloji anlayışında, obje anlamını bulunduğu ortamdan soyutlanarak kendi kendine kazanmamaktadır. Bilakis kendisini meydana getiren unsurlara ve içinde bulunduğu ortama bağlı olarak kazanmaktadır. Objeye belli bir anlam yüklenmesinde veya o belli bir şekilde yorumlanmasında içinde yetişilen kültürel ortamdan elde edilmiş olan ön bilgiler belirleyici olmaktadır.

³⁸⁸ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.40.

³⁸⁹ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.41-42; John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", s.38; John Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev., Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s.191

³⁹⁰ John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillian Press Ltd., London 1985, s.20.

³⁹¹ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.173-174.

Hick'e göre, aynı objenin farklı kişiler tarafından değişik şekillerde tecrübe edilmesinde paradoksal bir durum bulunmamaktadır. Çünkü bu durum insanların ön bilgi ve değer yargılarının farklı olması nedeniyle birbirinin alternatifi olan farklı bakış açılarına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bilgi ve kültür bakımından ileri düzeyde olan kişinin bakış açısıyla objenin algılanması, düşük düzeyde olan kişinin bakış açısıyla algılanması ve bu algının daha ileriye taşınması demektir.³⁹² Algıları belirleyen ve şekillendiren kavramların içinde yetişilen toplumun linguistik yapısından alındığını söyleyen Hick, bu konuda Wittgenstein'le aynı fikirdedir. Her ne kadar kavramlarımız ve algılarımız kültürel unsurlara göre şekilleniyor veya yorumlanıyor olsa da tecrübe edilen şeyin ne olduğu konusunda uzlaşıya varılması imkân dâhilindedir. Böyle bir uzlaşıya engel olan illüzyon ve halüsinasyon gibi psikolojik ya da zihinsel faktörlerden kaynaklanan yanlış anlaşılmalara ortak akıl sayesinde çözümlenerek objektif veya hata ihtimalinin daha az olduğu yargılara ulaşılabilir.

Hick; bilginin imkânsız olduğu, objektif ve rasyonel bilgiye ulaşamayacağı gibi anlayışların karşısında yer almıştır. Tecrübeyi, dini ve dini olmayan alanda geçerliliği olan, güvenilir, objektif ve rasyonel bilgi sağlayan bir kaynak olarak görmektedir. Rasyonalist metodun sağladığı matematiksel ve mantıksal biçimsel bilgiler olduğunu ve içinde yaşadığımız fiziksel evrenin bilgisini sağlamadığını belirtmiştir. Fiziksel evreni duyular vasıtasıyla kavradığımız ve ilişki kurduğumuz bir gerçektir. Bu bağlamda tecrübenin bizim için önemli bir bilgi kaynağı olduğu inkar edilemez. Ancak bütün bilgilerin tecrübeye indirgenmesini, akıl, duygu ve sezgi gibi bilgi kaynaklarının sağladığı bilgilerin de tecrübeye dayandırılmasını doğru bulmuyoruz. İnsan sadece çevresindekileri olduğu gibi algılayan bir varlık değildir Bilakis algıladıkları arasında ilişki kuran, objektif ve evrensel ilkelere ulaşmaya çalışan bir varlıktır. Bu tür ilkelerin bilgisinin elde edilmesinde aklın önemli bir rolü bulunmaktadır. Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi bilgileri bize tecrübenin sağlamadığı, bu bilgilerin akıl kaynaklı olduğu yönünde genel bir kabul bulunmaktadır. Yine illüzyon ve halüsinasyon gibi algı yanılmaları sebebiyle objenin olduğundan farklı algılandığını bize bildiren akıl olmaktadır. Metafiziksel alanla ilgili bilgilerin elde edilmesinde de akla ve vahye ihtiyaç duyulmaktadır. Her ne kadar Tanrı'nın tecrübeye (dini tecrübeye) konu olduğunu iddia edenler olsa da, başta Tanrı olmak üzere metafiziksel ojeeler hakkında sahip olunduğu iddia edilen tecrübî veriler, fiziksel objeler hakkında sahip olunan veriler kadar açık ve kesin değildir. Bu yüzden bu alanla ilgili bilgilerin sağlanmasında tecrübe yetersiz kalmakta, akla ve vahye ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla deney ve tecrübenin sağladığı veriler dışında rasyonel bilgi olamayacağı iddiası, sağlam bir iddia olarak gözükmemektedir.

³⁹² John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.44-45.

Görme ve algılama olayında fiziksel objelerin retinaya kendilerini göstermelerinden daha fazlasını içerdiği konusunda Hick'e katılmaktayız. Ancak algının duyuşal verilerden daha fazlasını içermesinden hareketle tüm görmelerin olarak görme olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Bu konuda Roy W. Perrett'e Hick'i eleştirmektedir. Perrett'e göre, algıya yorum unsurunun karışması, bir şeyin neden başka bir şekilde değil de o şekilde algılandığına yeterli bir gerekçe olarak sunulamaz. Şöyle ki; kişinin gökyüzünde bulutların oluşturduğu şekli ejderha olarak gördüğünü gerekçe sunması, gökyüzünde bir ejderhanın yaşadığına inanmasını haklı çıkarmaz. Görme ile inanma arasında içsel bir bağ varken, "olarak görme" ile inanma arasında böyle bir bağ yoktur. Bu anlamda X'in görüldüğü iddiası, X'in varlığına inanmayı içermekteyken, X'in, Y olarak görüldüğü iddiası X'in, Y olduğuna inanıldığını göstermediği gibi Y'nin var olduğuna inanıldığını da göstermemektedir.³⁹³

İnsanlar aynı evren içinde yaşadıkları, aynı olgu ve olayları tecrübe ettikleri halde olgu ve olaylara yükledikleri anlamlar farklı olabilmektedir. Aynı olgu ve olaylara değişik kişiler tarafından farklı anlamlar yüklenmesinin sebebi ne olabilir? Evrenin menşeiyle ilgili yorumların farklı olmasının sebebi nedir?

2.2 Evrenle İlgili Yorumlama Seviyeleri

Fiziksel bir olay, tabiat kanunlarına bağlı kalınarak açıklanabildiği gibi ona dini veya ahlaki anlam da yüklenebilmektedir. Şöyle ki; yağmurun yağması gibi tabii bir olaya dini anlam yükleyen teist, bu olayı Tanrı'nın lütfuna bağlayarak açıklayabilmektedir. Ateist ise bu olayda dini bir anlam görmediği için yağmurun yağmasını tabiat kanunlarına dayandırarak açıklayacaktır. Burada aynı olaya iki farklı yorum getirilmiştir. Aynı olay hakkındaki yorumlar bir birini dışlayabileceği gibi birbiriyle uyumlu da olabilirler.

Hick yorumlamaları ikiye ayırmıştır: a) Objenin birbirini dışlayan iki farklı şekilde yorumlanması. b) Objenin birbiriyle uyumlu ve tamamlayıcı şekilde yorumlanması".³⁹⁴ Şöyle ki; tarladaki bir karaltının hem ot yığını hem de tavşan olarak algılanması mümkün değildir, seçeneklerden biri diğerini dışlamaktadır. Ancak gökyüzünde hareket halinde olan bir cismin ilk önce kuş, sonra kartal, daha ileriki aşamada yerde gördüğü avını süzen kartal, kuşlar konusunda uzman olan kişi tarafından avına saldırıya geçmeye hazırlanan kartal şeklindeki yorumları birbirini dışlamamaktadır, aksine tamamlamaktadır.³⁹⁵ Hick; aynı şey hakkında birbirini dışlamayan, uyumlu olan yorumlamalara "yorumlama/açıklama seviyesi" demektedir.³⁹⁶ Ona göre, bu yorumlama seviyeleri doğal, ahlaki ve dini anlamlılık seviyeleri şeklinde sıralanmaktadır.

³⁹³ Roy W. Perrett, "John Hick on Faith: A Critique", I.J.P.R., volume 15, number 1-2, January 1984, s.59.

³⁹⁴ John Hick, Faith and Knowledge, s.102.

³⁹⁵ John Hick, God and Universe of Faiths, s. 44-45.

³⁹⁶ John Hick, Faith and Knowledge, s.102; Ferit Uslu, a.g.e., s.108.

Doğal, ahlaki ve dini anlamlılık seviyeleri, yorumlarımızdaki aşamaları göstermektedir. Her seviyedeki yorum kendinden aşağı seviyedeki yorumu kapsadığı gibi, onu gerektirmekte ve kendinden sonraki seviye için zemin teşkil etmektedir. Bir alt düzeydeki yorumlama, kendinden sonra gelen düzeydeki yorumun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla bir üst düzeydeki yorumlama seviyesine ulaşabilmesi, kendinden önceki düzeyin tecrübe edilmesine bağlıdır.³⁹⁷ Eşyanın farklı yorumlanma şekillerini dile getiren bu yorumlamalardan her biri doğru olmakla birlikte hiçbirisi resmin tamamını yansıtmamaktadır.³⁹⁸

Evren; doğal anlamlılık seviyesinde, hayatın devam ettirebilmesi için tabi olduğu kanunların bilinmesi gereken doğal bir ortam olarak yorumlanmaktadır. Ahlaki anlamlılık seviyesi devreye girdiğinde, evrende vuku bulan sosyal ve beşeri olaylar, sadece doğal bir olay olarak yorumlanmamakta, onlara ahlaki bir anlam da yüklenmektedir.³⁹⁹ Hick, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Bir uçurumda, ayağı kopmak üzere olan ipe bağlı birini ve onun bizden yardım istediğini farz edelim. Bu olaya doğal anlamlılık seviyesinden bakıldığında, uçurumdan yuvarlanmak üzere olan bir kişi ve onun yardım çılgınlıkları vardır. Ancak böyle bir olayla karşılaşıldığında durum bununla ibaret kalmamakta, bizim için çok daha fazlasını ifade etmeye başlamaktadır. Yani böyle bir olay karşısında vicdanımız sızlamakta, fiziksel olarak gözükenleri aşan şeyler hissedilmeye başlanmaktadır. Başka bir ifadeyle devreye ahlaki yön girmekte, böylece o kişinin yardıma muhtaç olduğunu ve ona yardımcı olmak zorunda olduğumuzu düşünmeye başlamaktayız.⁴⁰⁰ Bu örnekten anlaşılacağı üzere, biz doğal olaylarda ahlaki bir yön de görmekteyiz; bu yüzden doğal anlamlarının yanında onlara ahlaki bir anlam yükleriz.

Hick'e göre; ahlaki anlam doğal olay ve anlamla birlikte bulunmaktadır. Ancak doğal olaylardaki ahlaki anlamın farkına herkes varamayabilir, bir olay karşısında herkes aynı duyguları hissetmeyebilir. Dolayısıyla her birey kendi kabiliyet ve kapasitesine göre olaylardaki ahlaki anlamı kavramaktadır. Çünkü ahlaki anlam, doğal anlamda olduğu gibi kendisini zorunlu bir tecrübe olarak sunmamaktadır. Doğal olayları ahlaki açıdan yorumlayıp yorumlamama konusunda kişi tamamen hürdür. Bu yüzden olaylarda doğal ve ahlaki anlam birlikte bulunmasına rağmen ahlaki açıdan solipsist anlayışı benimseyen, bencil ve insanlara karşı herhangi bir sorumluluk duygusu taşımayan biri, doğal anlamlılık düzeyinde kalarak olaylarda ahlaki bir anlamın da olduğunun farkına varamayacaktır. Böyle birine doğal olaylarda ahlaki bir yönün de bulunduğunu

³⁹⁷ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.46; John Hick, *Faith and Knowledge*, s.112.

³⁹⁸ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.102-103.

³⁹⁹ John Hick, a.g.e., s.107; Ferit Uslu, a.g.e., s.108.

⁴⁰⁰ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.46.

kabul ettirme şansımız yok denecek kadar azdır.⁴⁰¹ O halde olaylardaki ahlaki anlamın farkına varılabilmesi, bireydeki ahlak duygusunun gelişmiş olmasına bağlıdır.

Hick, olaylardaki ahlaki anlamın hemen fark edilemeyebileceğini belirtir. Zira çift anlamlı resimlerde olduğu gibi ahlaki anlam, olay üzerinde dikkatli bir şekilde yoğunlaştırıldığında ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki; resim üzerinde yoğunlaştırıldığında çizgi ve hatlar aynı olmasına rağmen şekil farklı algılanıyorsa; benzer bir şekilde ahlaki yönün devreye girmesiyle doğal olaylar ahlaki açıdan yorumlanmaya başlanmaktadır. Bununla birlikte ahlaki anlamlılık seviyesi, doğal anlamlılık seviyesini dışlamamaktadır; bilakis onu gerektirmektedir.⁴⁰² Hick, ahlaki anlamda iradesel bir yönün de olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda ahlaki anlamlılık seviyesi, doğal anlamlılık seviyesindeki olayların iradi bir şekilde ahlaki açıdan yorumlanmasından ibarettir.⁴⁰³

Yorumlama seviyelerinin en son aşamasında, dini anlamlılık seviyesi bulunmaktadır. Dini yorumlama “tecrübelerin bir bütün olarak yorumlanması sonucu ortaya çıkan nihai ve bütüncül olan bir yorumlamadır”.⁴⁰⁴ Bu bağlamda dini anlam, olgu ve olayların bir bütün olarak ele alınışı ya da yorumlanışından ibarettir. Bu yüzden Hick, dini anlamlılık seviyesini “bütüncül yorumlama” (total interpretation) diye isimlendirmiştir.⁴⁰⁵ Dini yorumlama, diğer yorumlama seviyelerinden tamamen bağımsız değildir, bilakis onlarla bir irtibat içindedir. Nasıl ki, ahlaki anlamla doğal anlam iç içe bulunuyorsa, dini anlamla da ahlaki ve doğal anlam iç içe bulunmaktadır. Ahlaki anlamlılık seviyesi, doğal anlamlılık seviyesinin, dini anlamlılık seviyesi de her iki anlamlılık seviyesinin üzerinde bulunur. Ancak dini seviyenin ahlaki seviyeden sonra gelmesi, her zaman ahlaki seviyeden sonra geleceği anlamına gelmez; çünkü her türlü dini tecrübe ahlaki bir zorunluluğun gereği değildir. Tanrı ile ahlaki yollarla iletişim kurulabildiği gibi dua ve ibadet aracılığıyla, hatta bizzat evrenden hareketle de iletişim kurulabilmektedir.⁴⁰⁶

Doğal olayların sadece bir kısmı ahlaki anlam taşımaktadır, ancak her olayın doğal anlamı vardır. Bu açıdan Hick, olay ve olguların dini açıdan yorumlanmasını doğal yorumlamaya benzetmiştir. Ona göre, her olay doğal anlama sahip olduğu gibi dini anlama da sahiptir. İnanan kişilerin Tanrı’yı her zaman aynı güçte algılayamaması ise, ahlaki yorumlamaya benzetmiştir.⁴⁰⁷ Dini yorumlama, evren ve olayların doğal anlamının yanında dini açıdan yorumlanması olması itibarıyla, estetik yorumlamaya da benzetilebilir.⁴⁰⁸ Ancak dini yorumlama, ontolojik bir kabul içermesi nedeniyle estetik yorumlamadan ayrılmaktadır. Eşyanın estetik seviyede güzel olarak

⁴⁰¹ John Hick, a.g.e., s.46.

⁴⁰² John Hick, a.g.e., s.46-47.

⁴⁰³ John Hick, Faith and Knowledge, s.107 vd.

⁴⁰⁴ John Hick, a.g.e., s.117.

⁴⁰⁵ John Hick, a.g.e., s.113; Ferit Uslu, a.g.e., s.109.

⁴⁰⁶ John Hick, God and Universe of Faiths, s.47; John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.43; John Hick, Faith and Knowledge, s.113.

⁴⁰⁷ John Hick, Faith and Knowledge, s.116.

⁴⁰⁸ Ferit Uslu, a.g.e., s.109.

algılanmasından hareketle aşkın bir güzellik idesinin bulunduğu ya da bu idenin ontolojik bir varlığa sahip olduğu iddia edilmemektedir. Yani estetik tecrübe zorunlu ontolojik iddia içermezken dini tecrübe ontolojik bir iddia da içermektedir. Estetik yorumlama genellikle sübjektif bir yorum olarak kalırken, inanan açısından dini yorumlama sübjektif yorumlamadan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Çünkü inanan için tecrübesine konu olan Tanrı, kendi algı ve yorumlarından bağımsız ontolojik varlığa sahiptir. Bu husus aynı zamanda ahlaki anlamlılık seviyesi ile dini anlamlılık seviyesini de birbirinden ayırmaktadır.⁴⁰⁹

Hick'e göre, zihmizde bizi tecrübelerimize dini anlam yüklemeye sevk eden ya da buna engel teşkil eden bir eğilim vardır. Bu eğilim, zihnin dini yorumlama seviyesini sürekli canlı tutmakta ve tecrübî verilerin kendisine göre yorumlanacağı form sağlamaktadır. Bu anlamda tecrübî verilerin bir kısmı kutsal yönlendirici (catalyst) görevi görmek suretiyle zihne ışık tutmaktadır. Bunlar sayesinde zihin kendisi için muğlâk ve belirsiz olan olay ve olguları apaçık bir şekilde kavramaktadır. Kutsal yönlendiriciler; bireydeki güçleri nispetinde, tecrübelerin yeniden topyekûn yorumlanmasına ve kişinin evrenin nihai anlamıyla ilgili düşüncelerinin değişmesine yol açabilmektedir. Belli bir süreç sonucu ya da birdenbire gerçekleşen bu tür değişimler sonucunda bireyin karakteri yeniden şekillenmekte ve yeni bir biçim kazanmaktadır. Dolayısıyla bireyin ilgi alanını, bu yönlendiriciler belirlemekte ve bu saike göre hareket etmesi konusunda onu güdülemektedir.⁴¹⁰

Hick'e göre; insanlarda sosyal olayları ahlaki açıdan yorumlamaya doğuştan bir meyil olduğu gibi dini açıdan yorumlamaya da doğuştan bir meyil bulunmaktadır. O halde olay ve olguları dini açıdan yorumlama duygusu doğuştan getirilen bir melekedir. Onun sayesinde insan Tanrı'yı bilebilmekte ve Tanrı'yla özgür bir ilişki kurabilmektedir; bu tamamen kişinin iradesine bağlıdır. Bu meleke aynı olayın farklı yorumlanma nedenlerinden birisidir, ancak evrenin dini açıdan yorumlanması zorunluluk arz etmemektedir. Dini yorumlama, ahlaki yorumlama gibi bireyin kişiliğiyle şekil kazanmakta ve özgür iradesiyle yaptığı tercih sonucu ortaya çıkmaktadır. Bireyin karakterini şekillendiren bir özellik olmaktan ziyade, karakterle gelişen bir özelliktir. Bu bağlamda dini yorumlama ahlaki yorumlama gibi geliştirilmeye ve bastırılmaya müsaittir. Dolayısıyla dini anlam, doğal ve ahlaki anlam taşıyan olayların iradi olarak dini açıdan yorumlanması sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴¹¹

Doğuştan getirilen yetilerin dini faktörlere göre şekillenmesinde dini lider ve peygamberler kilit noktası (key point) görevi görmektedir. Hristiyanlığa göre İsa, dini eğilimleri yönlendiren nihai kilit noktası konumundadır.⁴¹² Hick'in, tecrübî verilerin dini açıdan

⁴⁰⁹ John Hick, a.g.e., s.145; Ferit Uslu, a.g.e., s.110.

⁴¹⁰ John Hick, a.g.e., s.216.

⁴¹¹ John Hick, a.g.e., s.113.

⁴¹² John Hick, a.g.e., s.222.

yorumlanmasında doğuştan getirilen yetilerin etkisi olduğu, dini lider ve peygamberlerin bu konuda kilit noktası görevi gördüğü anlayışına bir takım eleştiriler yöneltilmiştir. Ateistlerin durumu örnek gösterilerek insanların doğuştan böyle bir melekeye sahip olmadıkları iddia edilmiştir. “Taraftarlarının yetilerinin dini faktörlere göre şekillenmesinde başarılı olan İsa, inanmayanların yetilerini yönlendirmede neden başarılı olamamıştır?”⁴¹³ Hick, böyle bir eleştiriye pek sağlam görmemektedir. Ona göre, “olay ve olguları dini açıdan yorumlama melekesinin ateistlerde bulunmadığını iddia etmek doğru değildir, bilakis onlar kendilerinde bulunan bu eğilimleri bastırarak söndürmüşlerdir”.⁴¹⁴

Hick’e göre, doğal, ahlaki ve dini yorumlamaların rasyonelliğini kendisine göre değerlendireceğimiz bir kriter bulunmamaktadır. Ancak bu onların irrasyonel olduğu anlamına gelmemektedir, rasyonelliklerinden şüphe etmek için geçerli hiçbir neden bulunmamaktadır.⁴¹⁵ İnsanların karşılaştıkları olayları farklı şekillerde yorumladıkları bir gerçektir. Olay ve olgular aynı olduğu halde, yorumlar bazen farklı olabilmektedir. Şöyle ki; bir ipin üzerinden karşıdan karşıya geçmeye çalışan cambazın düşmek üzereyken birdenbire düşmekten kurtulduğu bir olayın yaşandığını farzedelim. Bu olayın; cambaz düşmek üzereyken ani bir refleksle, kendi kendine düşmekten kurtulduğu şeklinde doğal nedenlere dayandırılarak açıklanması veya yorumlanması mümkündür. Ancak bu olayın cambaz düşmek üzereyken ilahi bir varlık ya da aşkın bir kuvvet tarafından kurtarıldığı şeklinde metafiziksel nedenlere dayandırılarak açıklanması veya yorumlanması da mümkündür. Burada olay ve olgu aynı olmasına rağmen iki farklı yorum söz konusudur. Şimdi bu yorumlardan hangisinin rasyonel olduğunu söyleyeceğiz? Bu yorumlardan herhangi birinin mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilmesi mümkün müdür? Yorumların lehinde veya aleyhinde olan rasyonel deliller var mıdır? Bu yorumlardan birinin diğerine göre daha rasyonel olduğunu ortaya koyacak mantıksal çıkarımlara dayanan bir delil bulmak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu yorumlardan birisini rasyonel kabul edip diğerinin irrasyonel olduğunu iddia etmek epistemolojik gerçekliklerle bağdaşmayacaktır. Bu durumda her iki yorumu rasyonel kabul etmekten başka bir çare bulunmamaktadır.

2.3 Evrenin Dini Açıdan Anlamının Belirsizliği

Hick, olgu ve olaylarla ilgili yorumlama seviyelerini anlattıktan sonra evrenin bütünü ile ilgili yorumların değerlendirilmesine geçmiştir. Ona göre, İlk ve Ortaçağ düşünürleri (septik düşünürler hariç) evrende meydana gelen doğal olayları, Tanrı’nın fiili olarak açıklamaktadır. Ancak bu anlayış aydınlanma ile birlikte modern bilimin ortaya çıkışıyla değişmeye başlamıştır. Böylece natüralist yorumlar ön plana çıkmış ve doğal olayların nedeni olarak tabiat kanunları

⁴¹³ James J.Londis, “God, Probability and John Hick”, Religious Studies, volume16, number 4, December 1980, s.459.

⁴¹⁴ John Hick, a.g.e., s.136.

⁴¹⁵ John Hick, a.g.e., s.102.

kabul edilmeye başlanmıştır.⁴¹⁶ Bunun neticesinde evren hakkında biri bilim, diğeri dini gelenekler tarafından savunulan iki görüş öne çıkmıştır. Şöyle ki bilim; deneylerle tasarlanabilen, açıklayıcı teorilerin geliştirilebildiği ve gözlemlenebilir düzenlemelere göre faaliyet gösteren yaşlı bir evren anlayışının savunuculuğunu yapmaktadır. Büyük dini geleneklerde ise evren, bilimsel anlayıştakinden daha yaşlı olan ve kanun koyucu tarafından belirlenen kurallara göre işleyen bir süreç olarak tasavvur edilmektedir. Burada şu durumun belirtilmesinde yarar vardır: Hristiyanlık da dahil olmak üzere dini geleneklerin çoğu tabiatın düzenini kasti olarak bozan, bilimsel verilerle uyum içinde olmayan mucizelere yer vermesine rağmen, evreni sistematik gözlemlerle teorileştirilmesi mümkün olmayan bir kaos olarak görmemektedir.⁴¹⁷

Hick'e göre, birden fazla evren olmadığı ve evreni kendisine göre açıklayacağımız bir üst model bulunmadığı için evrenle ilgili yorumlarda tanıma ve açıklama birlikte bulunmaktadır.⁴¹⁸ Evrenle ilgili yorumlara göz attığımızda genel olarak evrenin, kişinin kendi yaşadığı ve tarihte yaşanan olayların doğal bir sürecin eseri ya da Nihai Gerçekliğin fiili olarak yorumlandığını görmekteyiz. Teist ile natüralist aynı evreni tecrübe etmesine rağmen, evrenle ilgili tecrübelerini zihinsel olarak farklı algılamakta ve anlamlandırmaktadırlar. Bu onların farklı zihinsel yapıya, kavramlara ve ön bilgiye sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden biri hayatı ve tarihi Tanrı'nın faaliyet alanı olarak görürken, diğeri evrende ve tarihte aşkın bir yönün bulunmadığını, doğa kanunlarına göre işlediğini iddia etmektedir.⁴¹⁹ Hick, evrenle ilgili tecrübelerin natüralist ve teistik yorumlardan her ikisine de aynı ölçüde açık olduğunu iddia etmektedir. O, evrenle ilgili tecrübelerin bu durumu çift anlamlı resimlerin durumuna benzetmektedir.

Evrendeki düzen ve gaye, evrenin varlığının ebedi bir varlığa dayandığı şeklindeki teist yorumun rasyonel ve haklı olduğu izlenimini uyandırmaktır. Doğal ve ahlaki kötülükler, insanın evrendeki değersiz gözüken konumu, doğal olayların nedenini açıklamak için doğaüstü bir varlığa başvurma zorunluluğunun olmaması gibi nedenler bizi teistik yorumun rasyonel olduğu fikrinden uzaklaştırarak bizde natüralist yorumun doğru olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla evrende kötülük, felaket ve düzensizliğin hâkim olduğu ileri sürülerek evrenin varlığının duyular üstü bir varlığa dayandırılmayacağı; iyilik, nizam ve düzenin hâkim olduğu ileri sürülerek de evrenin varlığının aşkın bir varlığa dayandırılması gerektiği iddia edilmektedir.⁴²⁰ Evrenin mevcut durumu, her iki yoruma açık bir yapı arz etmektedir. Bu yüzden evren ile ilgili tecrübeler farklı kişiler tarafından, dini ya da dini olmayan (non-religious) tarzda, yani teist ve natüralist açıdan

⁴¹⁶ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.73.

⁴¹⁷ John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.88.

⁴¹⁸ John Hick, a.g.e., s.101-102.

⁴¹⁹ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.40; John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.140-142; John Hick, *Philosophy of Religion*, s.71-72; Ferhat Akdemir, a.g.e., s.85; Ferit Uslu, a.g.e., s.142-149; Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı*, s.39-42.

⁴²⁰ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.122-123.

yorumlanabildiği gibi, aynı kişi tarafından da farklı zamanlarda teist ve natüralist açıdan yorumlanabilmektedir.⁴²¹

Hick, evrenle ilgili tecrübelerin natüralist ve teistik yoruma aynı ölçüde açık olmasını “evrenin anlamının dini açıdan gizemli bir belirsizlik taşıması”yla (inscrutable ambiguity) açıklamıştır. Bu anlamda evrenin dini açıdan gizemli bir belirsizlik taşıması, “evren ile ilgili tecrübelerin dini ve natüralist yoruma ya da algıya açık olması”⁴²² demektir. Hick, evrenin anlamı konusunda “evrenin anlaşılabilirliğini savunmak evrenle ilgili söylenebilecek en anlaşılmaz şeydir” diyen Einstein’ı haklı bulduğu belirtmektedir.⁴²³ Çünkü Tanrı içinde yaşadığımız evrende bizi varlığına götürecek olan işaretleri tecrübe ettiğimiz doğal düzeni bozmayacak ve doğal olaylarla uyumlu olacak bir şekilde sunmaktadır.⁴²⁴ O, evrende kimi zaman kendisini gizlemekte (veiling), kimi zaman da açığa çıkarmaktadır (revealing). Kendisini gizlemekle insan özgürlüğünü korumuş, açığa çıkarmakla da özgürlüğün yanlış kullanılmasına engel olmuş olmaktadır.⁴²⁵ Bu anlamda Tanrı, kendisini adeta varlıklardan gizlemiş gibidir; yani “sanki Tanrı yokmuş (as if God does not exist)” gibi bir durum söz konusudur.⁴²⁶

Hick’e göre; Tanrı’yı kendi istek ve irademizle kabul veya reddedecek kadar kognitif özgürlüğümüzün (cognitive freedom) bulunduğu bir evrende yaşamaktayız. O, insanın güçsüz ve kusurlu yaratılışını, kognitif özgürlüğüyle doğru orantılı bulmaktadır.⁴²⁷ Tanrı ile kurulan ilişkide ve evrenin dini yönden tecrübe edilişinde, fiziksel evrenle kurulan ilişkideki gibi bir zorunluluğun olmamasının, Tanrı’nın kendini tecrübe alanına apaçık sunmamasının nedeni budur.⁴²⁸ Yani Tanrı, insanın özgürlüğünü korumak için kendisiyle insanın arasını epistemolojik olarak ayırmıştır.⁴²⁹ Eğer evren dini açıdan tarafsız olmasaydı, evrene bakan herkes orada Tanrı’yı görseydi, insanın inanma veya inkâr etme özgürlüğü tamamen ortadan kalkardı ve herkes inanmak zorunda kalırdı. Bu yüzden evren kendisini insanlara bazen teist inancı doğrulayacak şekilde sunarken, bazen de onların özgürlüğünün korunması adına teist inancı reddedecek şekilde sunmaktadır.⁴³⁰ Hick, Tanrı’nın kendisini evrende hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde apaçık ortaya koymamasının nedeni olarak, insan özgürlüğünün korunmasını göstermektedir. Dolayısıyla insan inanma ve inanmama konusunda karar verirken tam bir özgürlük içindedir. İnanç alanında fiziksel objelerin kabul edilişindeki gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır.

⁴²¹ John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s.25.

⁴²² John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.73; John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s.25.

⁴²³ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.192.

⁴²⁴ Rafiz Manafov, a.g.e., s.17; Ferit Uslu, a.g.e., s.160.

⁴²⁵ John Hick, *Evil*, s. 282.

⁴²⁶ John Hick, “An Irenaean Theodicy”, *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis, John Knox Press, Atlanta 1981, s. 43.

⁴²⁷ John Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 43.

⁴²⁸ Rafiz Manafov, a.g.e., s.17; Ferit Uslu, a.g.e., s.160.

⁴²⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, s.139.

⁴³⁰ John Hick, “An Irenaean Theodicy”, s. 43.

Bunun neticesi olarak teist görünmeyen bir Tanrı'nın huzurunda yaşadığına, hayatın ve evrenin ilahi gaye içinde yer aldığına inanmaktayken, ateist böyle bir inancı kabul etmemekte, hayatın ve evrenin doğal kanunlarına göre işlediğine inanmaktadır.⁴³¹

Evrenle ilgili tecrübelerin bu yorumlarının rasyonel olarak temellendirmesi mümkün müdür? Teist veya natüralist yorumlardan birinin diğerinden daha makul olduğunu ispat edebilecek bir delil var mıdır? Hick'e göre, teist ve natüralist deliller bu alternatiflerden birini seçmemiz hususunda bizi mantıksal kesinliğe ulaştırabilecek bir güce sahip değildirler. Bu bağlamda evrene teist ya da natüralist anlam yüklemeye çalışan akıl, her zaman başarısız olmaya mahkûmdur. Çünkü evrenden ya da tarihsel verilerden hareketle teizmi ve natüralizmi savunmak için ileri sürülen delillerin, teizm açısından yorumlanması mümkün olduğu gibi natüralizm açısından yorumlanması da aynı ölçüde mümkündür. Her iki yaklaşımın kendi görüşlerini temellendirdiği konusunda iddialı oldukları deliller bile, diğer açıdan yorumlanmaya açıktır. Yani "teizm lehindeki deliller natüralist, natüralizm lehindeki deliller de teist açıdan yorumlayabilir bir konumdadırlar".⁴³² Evrenle ilgili tecrübeler, teistik ve naturalistik yorumlamalara aynı ölçüde açık olması sebebiyle, teizmin bu dünyada deneysel olarak temellendirilmesi mümkün değildir.⁴³³

Hick, teist ve natüralist yorumların, deneye konu olan fenomenolojik olgular ya da matematiksel ve mantıksal çıkarımlardan elde edilen objektif yargılar gibi rasyonel olarak temellendirilemeyeceği teist ve natüralist düşünürlerin çoğu tarafından da kabul edildiğini belirtmiştir. Teizm ve natüralizm hakkında ileri sürülen lehteki ve aleyhteki deliller dikkate alınarak teizm ya da natüralizmden birisinin diğerine göre daha ihtimalli olduğu söylenilebilir mi? Hick'e göre, "evrenin teist ve natüralist yorumlarından hangisinin doğru olduğunun kesin olarak tespit edilmesi mümkün olmadığı gibi, bu yorumlardan hangisinin daha muhtemel olduğunun delillere dayanılarak ortaya konulması da mümkün değildir."⁴³⁴ Çünkü olasılık işlemlerinde, benzer olayların gözleme tabi tutulması sonucunda, istatistiksel hesaplamalar yapılarak bir karara varılmaktadır. Ancak Charles Peirce'ın ifade ettiği gibi evrenin kendisiyle mukayese edilebileceği başka bir evren bulunmadığı için, evren ile ilgili açıklamaların doğruluğu test edilemez.⁴³⁵

Hick'e göre, bütünsel yorumlardan herhangi birinin alternatiflerine göre daha muhtemel olduğunun söylenilebilmesi için objektif bir kriter bulunmamaktadır. Dolayısıyla evren her halükarda dini açıdan belirsizliğini korumaya devam edecektir. Bu bağlamda evrenin mevcut durumu hem teist hem de natüralist yoruma açık olduğundan, bu yorumların her ikisi de aynı derecede rasyoneldir. Ancak insanlar mantıksal temellere dayanmayan verilerden, yani vahiy ya

⁴³¹ John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered ", A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990, s.126

⁴³² John Hick, Arguments for the Existence of God, MacMillan Press, London 1992, s.101-103.

⁴³³ Jerry H.Gill, a.g.m., s.139-140; John Hick, An Interpretation of Religion: s.123.

⁴³⁴ John Hick, Faith and Knowledge, 1966, s.153.

⁴³⁵ John Hick, a.g.e., s.152.

da ahlak ve dini tecrübelerine dayanan verilerden hareketle bu yorumlardan birinin diğerine göre daha ihtimalli olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu kabul izafî ve sübjektif bir kabul olmaktan ileri gidemeyecektir. Teistik inanç ve tecrübenin rasyonel olarak temellendirme ve objektif kesinliğini ortaya koyma çalışmalarında evrenin bu belirsizliğinin göz önüne alınması gerekir.⁴³⁶ Teizm ya da natüralizm hakkındaki rasyonel delilleri dikkate alarak kesin bir tercihte bulunmak ve karara varmak mümkün olmadığından, dini rasyonel açıdan tahkike girişmenin fazla bir başarı şansı ve imkânı bulunmamaktadır.⁴³⁷

Hick'in evrenin anlamının dini açıdan belirsiz olduğu, inanç özgürlüğünün korunması için bunun böyle olması gerektiği anlayışına bir takım eleştiriler getirilmiştir. Evrenle ilgili tecrübelerin teistik ve naturalistik yoruma eşit derecede açık olduğu kabul edildiğinde, insanları yorumlarından dolayı sorumlu tutmanın ne derece tutarlı olacağı sorusu gündeme gelecektir. İnsanları inançlarından dolayı sorumlu tutabilmek için, o inancın diğer insanlar tarafından da kabul edilebilecek doğrulama kriterlerinden bazılarına uygun olduğunun gösterilmesi gerekmektedir.⁴³⁸ Aynı zamanda, insanın inanma hürriyeti ile evrenin dini açıdan belirsiz olması birbiriyle ilgili olmakla birlikte aralarında sebep-sonuç ilişkisi yoktur. Bu yüzden imanın irade neticesinde oluştuğunu kabul etmekle, evrenin dini açıdan tarafsız olmadığını iddia etmek herhangi bir çelişkiye yol açmaz. Hick'in, böyle bir yaklaşımı benimsemesi ve bunu inanç hürriyeti ile ilişkilendirmesi iman teorisiyle ilgilidir.⁴³⁹

Düşünce tarihini incelediğimizde evrenin menşei ile ilgili genel olarak teistik ile natüralistik olmak üzere iki yaklaşım olduğunu görüyoruz. Bu yaklaşımlardan hangisinin daha rasyonel ve mantıksal olduğu felsefî düşüncenin şekillenmeye başladığı İlkçağ felsefesinde günümüze kadar tartışılacağı gibi, bundan sonra da tartışılmaya devam edeceğe benzemektedir. Bu konuda insanlığın fikir birliğine varamamasının nedeni olarak, Hick'in de belirttiği gibi evrenle ilgili tecrübelerin her iki yoruma aynı ölçüde açık olduğu söylenebilir. Şayet evrenle ilgili tecrübeler bu yorumlamalardan sadece birine açık olmuş olsaydı, evrenin dini açıdan anlamı hakkında bu belirsizlik ortadan kalkmış olurdu. Ancak bu durumda da inanmaktan başka bir alternatif kalmayacağı için inanma ve inanmama meselesinde insanın özgür iradesine yer kalmayacaktı. Eğer Tanrı'nın varlığıyla ilgili apaçık ve zorunlu bir bilgiye sahip olunmuş olsaydı, ona inanmaktan bahsedemezdik. Çünkü biz "2+2=4" gibi apaçık ve zorunlu olan şeylere inanmakta, onları zorunlu olarak doğru kabul etmekteyiz. Dolayısıyla Tanrı varlığıyla ilgili apaçık ve zorunlu deliller olması ilahi dinlerin geliş amacı ile de çelişmektedir.

⁴³⁶ John Hick, a.g.e., s. 154; John Hick, An Interpretation of Religion: s.124.

⁴³⁷ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.40.

⁴³⁸ Jerry H.Gill; a.g.m., s.140.

⁴³⁹ Adnan Aslan, a.g.e., s. 84.

İnsanın kendi yetileriyle elde ettiği bilgilerin yanında hazır olarak bulduğu bir takım bilgiler de vardır. Bu tür bilgilerin en önemlilerinden biri, insanın varlığıyla ilgili temel sorularına cevaplar getiren dini bilgidir. Dini bilgi kendi sistematığı içinde mantıksal tutarlılığa sahiptir. İnanan açısından bu tür bilgiler herhangi bir şüphe içermeyen, mutlak olan bilgilerdir. Dini bilginin kabulü inanç esasına dayanmaktadır. Doğrudan tecrübeye konu olmayan objeler hakkındaki verileri bize inanç ve dini bilgi sunmaktadır. Bu tür verilerin rasyonelliği konusu tartışmalı bir konudur. Hick'e göre, inanç ve dini bilginin sağladığı veriler rasyoneldir?

2.4 Dini Bilgi ve İnanç

Hick inancı, eşya hakkında bilgi sağlayan bir yol olarak görmektedir. Eşya hakkında iki şekilde bilgi sahibi olunmaktadır. Bunlardan biri eşyanın doğrudan tecrübe edilerek bilinmesi; diğeri ise tecrübî verilerden hareketle çıkarımda bulunarak bilinmesidir. Şöyle ki biz karşımızda hazır olan şeyleri doğrudan tecrübe ederek biliriz, karşımızda hazır olmayan şeyleri ise tecrübemize konu olan şeylerle ilgili verilerden hareketle biliriz, ya da onunla ilgili bir inanca ulaşırız.⁴⁴⁰ Bu anlamda fiziksel âlemde karşılığı olan şeyleri idrak eder ve o şeyler hakkında kesin bilgi sahibi oluruz. Doğrudan tecrübemize konu olan, hakkında kesin bilgi sahip olduğumuz bu şeylerin realitede bir karşılığı vardır. Fiziksel âlemde karşılığı olmayan, karşımızda hazır bulunmayan şeyleri de idrak etmekteyiz. Ancak bu idrak, o şey hakkında bilgi sahibi olunduğu anlamına gelmemektedir. O şey hakkında inanca sahip olunduğunu göstermektedir.⁴⁴¹ Dolayısıyla realitede karşılığı olmayan, yani karşımızda hazır bulunmayan şeylerle ilgili bilgi iddiası, onlar hakkında bilgi sahibi olunduğu değil de inanca sahip olunduğu anlamına gelmektedir.

Hick, bilgiyi fiziksel âlemde karşılığı olanı bilme ve fiziksel âlemde karşılığı olmamayı bilme şeklinde ikiye ayırmıştır; bu ayrım bilme ve inanma şeklinde de ifade edilebilir. Bu bağlamda P'nin bilinmesi, P'nin gerçekliğinin bir göstergesi olmaktadır. Ancak P hakkında inanca sahip olunması, P'nin realitede gerçekliği olduğu anlamına gelmemektedir.⁴⁴² Fiziksel âlemde karşılığı olmayan objeler hakkındaki yargıların bilgi olarak değil de doğru inanç olarak kabul edilmesi gerekir.⁴⁴³ Hick'e göre, inananın Tanrı ile ilgili bilgisi ikinci türden bilmeden ziyade birinci türden bilmeye benzemektedir.⁴⁴⁴ O, bu görüşünün dini gelenekteki (Hıristiyanlık) Tanrı anlayışıyla uygunluk içinde olduğunu belirtmiştir. Dini geleneklerde Tanrı'nın bilme anlamında kavranacağı iddia edilmektedir. Teolojide ise Tanrı hakkındaki idrak, inanç anlamında bir kavrama olarak kullanılmıştır.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ John Hick, Faith and Knowledge, s.153.

⁴⁴¹ John Hick, Philosophy of Religion, s.20; John Hick, Faith and Knowledge, s.201.

⁴⁴² John Hick, Faith and Knowledge, s.37.

⁴⁴³ John Hick, a.g.e., s.204.

⁴⁴⁴ John Hick, a.g.e., s.95; Ferit Uslu, a.g.e., s.102.

⁴⁴⁵ John Hick, a.g.e., s.37.

Doğrulanmış yani temelleri ve sebepleri gösterilmiş inancın bilgi olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda da birtakım tereddütler vardır. Hick, felsefe tarihinde bilgi ile “doğru inanç” ya da “doğrulanmış inanç” ayrımını ilk dile getiren düşünürün Platon olduğunu ifade etmiştir. Platon’a göre, doğrulanmış doğru inanç ile bilgi birbirine zıt olan iki ayrı zihinsel tutum olarak görülmemelidir. O, bir şeyin bilgi adını alabilmesi için doğrulanmasının yanında, anlaşılabilir olmasını da şart koşturmuştur. Bu anlamda bilgiyi, inançtan ayıran temel özelliklerin başında anlaşılabilir olması gelmektedir.⁴⁴⁶ O halde insan sadece tam olarak anlayabildiği şeyleri bilebilmektedir. Platon’un bu “anlama” düşüncesi oldukça kabul görmüştür; Hristiyan inanç sisteminde yer alan “anlamak için inanıyorum” düşüncesinde de bu izleri görmek mümkündür.⁴⁴⁷

Hick, A.E.Taylor’ın “algı ve idraki, hayalden (imagination) ayırabilecek zihinsel bir kriter bulunmadığı gibi, bilgiyi de inançtan kesin bir şekilde ayırabilecek zihinsel kriter bulunmamaktadır” şeklindeki görüşüne katıldığını belirtmiştir.⁴⁴⁸ Ancak buradan hareketle inanç ile bilginin aynı şeyler olduğu sonucu çıkarılamaz. John Cook Wilson’un da ifade ettiği gibi “inanç, bilgi değildir, bilen bir insan bildiği şeylerin hiçbirine inanmamaktadır, bilakis onu bilmektedir”.⁴⁴⁹ Burada Hick’in inanç ile bilgiyi objeleri bakımından ayırdığını görmekteyiz. Hick, Tanrı’yı inananlar tarafından doğrudan tecrübe edilebilen bir varlık olarak kabul ettiğinden, Tanrı hakkında bilgi sahibi olabilmeyi mümkün görmektedir.

Hick’e göre, inanç önermelere inanma anlamında ele alındığında rasyonel inançlardan (beliefs) değil de, rasyonel inanma fiillerinden (believings) bahsedilmesi gerekir. Önergeler; doğru veya kusurlu kurulmuş (well-formed or ill-formed) olabileceğinden doğru ve yanlış olabilirler, ancak onlar rasyonel ya da irrasyonel olamazlar. Rasyonellik; inanılan önerme ile o önermeye inanılmasına sebep olan delil arasındaki ilişkiden doğan durumun adıdır. Bu anlamda rasyonel ya da irrasyonel olan insanların eylemlerini ve inanma durumlarını da içeren tutumlarıdır. Bu yüzden X’in (X ve Y bir kişi olmak üzere), p’ye inanması rasyonel iken, Y’nin p’ye inanması irrasyonel olabilmektedir. Çünkü X, p’ye inanmak için geçerli nedenlere sahipken; Y, p’ye inanmak için geçerli nedenlere sahip olamayabilir. Dolayısıyla doğrulukları tanımlanmaya dayanan analitik önermelere inanma hariç, inanma eylemlerinin rasyonelliği ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir. Tanrı’nın gerçekliğine olan inancın rasyonelliğine gelince, bu inancın rasyonelliği elde edilen verili bilgileri kullanan belli bir kişinin inancıyla ya da aynı bilgileri paylaşan insanlar topluluğunun inancıyla ilgili bir konudur.⁴⁵⁰

İnanan insanlar, Tanrı’nın huzurunda yaşadıklarına dair güçlü bir bilince sahiptirler. Ancak onlar böyle bir inanca nasıl sahip olduklarını, tecrübelerinin sağladığı verilerden Tanrı

⁴⁴⁶ John Hick *Philosophy of Religion*, s.200.

⁴⁴⁷ Hanefi Özcan, a.g.e., s.70.

⁴⁴⁸ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.204.

⁴⁴⁹ John Hick, a.g.e., s.201.

⁴⁵⁰ John Hick, “Rational Theistic Belief without Proofs”, s.56

bilgisine nasıl ulaştıklarını açıklayamamaktadırlar. Kendilerini, tecrübelerini bu doğrultuda yorumlarken bulmaktadırlar. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı gibi inançlar onlar için temel inanç durumundadır.⁴⁵¹ Dolayısıyla inanç; bir olasılık, delillerin o yönün daha muhtemel olduğunu göstermesi sonucu ulaşılan bir kanı, öylesine bir seçim, hakkında bilginin mümkün olmadığı için çaresizce yapılmış olan bir tercih olmayıp, hiçbir şüphe içermeyen kesinlikteki bir kabuldür. Ancak bu kesinlik mantıksal çıkarımlara dayanan bir kesinlik değildir, evren ve olaylarda Tanrı'nın tecrübe edilmesiyle ulaşılan tecrübî bir kesinliktir.⁴⁵²

Teistin evreni Tanrı'nın faaliyet alanı ya da hayatı Tanrı'nın huzurunda yaşama olarak tecrübe etmesi, Tanrı'nın varlığına olan inancının kesinliği ile ilgili düşüncesinin temel dayanağını oluşturmaktadır. İnsanlık tarihinin her döneminde, Tanrı'nın huzurunda ve onunla ilişki içinde oldukları yönünde tecrübe yaşadıklarını iddia eden kişiler olmuştur.⁴⁵³ Hick, inananın tecrübesine dayanan bu inancını rasyonel ve kesin bir inanç olarak kabul etmektedir. O, teistin bu inancını dini bilgi diye isimlendirmiştir.⁴⁵⁴ “Böyle bir bilgi (dini bilgi) zorunlu bir idrak sonucu elde edilen bir bilgi değildir. Kişinin kendi iradesiyle tecrübesine dini anlam yükleyerek yorumlaması sonucunda elde ettiği bir bilgidir”.⁴⁵⁵ Evren ve olgularla ilgili tecrübelerin dini açıdan yorumlanması (ya da natüralist açıdan yorumlanması) demek olan inanç, bilinçli yapılan bir seçimdir.⁴⁵⁶ Dini bir hayatın yaşanmasıyla anlam kazanan inanç, inanan tarafından eşyaya uygunluğu kişisel düzeyde teste tabi tutulduğu için bilişsel bir kabuldür.⁴⁵⁷ Hick'e göre; dini bilgi ya da inanç Tanrı'nın inanan tarafından algılanması sonucu elde edilen tecrübî verilere dayanmaktadır. Yani mantıksal çıkarımlara dayanan delillerin sonucu olarak elde edilmiş değildir, bilakis Tanrı ile kurulan ilişki sonucu elde edilmiştir.

Hick, inancı; hayatımıza anlam katan, yani hayatı anlamlandıran yorumlayıcı bir unsur olarak görmektedir.⁴⁵⁸ Nasıl ki; eşya ile ilgili tecrübeleri kendimize anlamlı gelecek şekilde yorumluyorsak, inançta da benzer bir yorumlama söz konusudur.⁴⁵⁹ Bu anlamda inanç; evrenin kutsal ve mutlak bir varlığın hâkimiyeti altında faaliyet gösteren bir varlık olarak yorumlanması veya tecrübe edilmesi demektir.⁴⁶⁰ Bu, inancın “olarak tecrübe etme”⁴⁶¹ olduğunu, evrenle ilgili tecrübelerin toptan yorumu olduğunu göstermektedir. Şöyle ki; “Tanrı'ya inanıyorum” denildiğinde, tecrübenin şu ya da bu tecrübeye bağlı kalmaksızın bir bütün olarak, teistik açıdan

⁴⁵¹ John Hick, a.g.e., s.118-119; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.42.

⁴⁵² James J.Londis, a.g.m., s.459.

⁴⁵³ John Hick, An Interpretation of Religion, s.211.

⁴⁵⁴ John Hick, Faith and Knowledge, s.209.

⁴⁵⁵ John Hick, a.g.e., s.121.

⁴⁵⁶ John Hick, Problems of Religious Pluralism, s.25.

⁴⁵⁷ John Hick, An Interpretation of Religion, s.210.

⁴⁵⁸ Roy W.Perret, a.g.m., s.57.

⁴⁵⁹ John Hick, Faith and Knowledge, s.99.

⁴⁶⁰ John Hick, a.g.e., s.99.

⁴⁶¹ John Hick, God and Universe of Faiths, s.37.

yorumlandığı kast edilmektedir. Bu Tanrı hakkındaki bilginin, yani inancın evrenle ilgili tecrübelerin teistik açıdan yorumlanması demek olduğuna işaret etmektedir. Burada olgu ve olaylarla ilgili tecrübe, Tanrı'nın fiilinin (act of God) eseri olarak yorumlanmaktadır. Bu yorumu diğer zihinsel yorumlardan ayıran şey, sübjektif ve bütüncül bir yorum olmasıdır. Ancak nesnelerle ilgili bütün kavramalarımızda muhakkak surette sübjektif yorumlama unsurlarının bulunduğu da bir gerçektir.⁴⁶²

Hick'e göre, evrenle ilgili tecrübelerin teistik açıdan yorumlanmasında iradenin önemli rolü bulunmaktadır. Tecrübenin teistik açıdan yorumlanması kişisel tercihe bağlı olarak ortaya çıkmakta ve risk alınmaktadır.⁴⁶³ Dolayısıyla "Tanrı'nın varlığına olan inançta irade belirleyici olmaktadır, insan inanmak istediği oranda inanmaktadır".⁴⁶⁴ O halde inanç, (iradi bir eylem olması bakımından), "evren ve tarihin ilahi gaye içinde yer aldığı kişisel istek ve iradeyle (voluntary) kabul edilmesi"⁴⁶⁵ demektir. Hick'in inanç anlayışında irade, Tanrı'nın varlığının kabul edilmesinde ve bilincine varılmasında rol oynayan serbest bir kabul olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁶⁶

Hick'in inanç anlayışında dikkat çeken bir diğer önemli husus ise, yorum ile davranış arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre, kutsala olan inanç zati ve aşkın bir varlığın emir ve beklentileri doğrultusunda yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Biz yorumlarımıza uygun davranışlar sergiler, davranışlarımıza uygun da yorum yaparız. Yorumumuza uygun davranışlar sergilediğimizde çevremizle uyum problemi yaşamıyorsa, bu yorumumuzda haklı olduğumuzun en önemli göstergesidir. Böyle bir yorum diğer yorumların şekillenmesinde esas alınabilir.⁴⁶⁷

Hick'in, inanç anlayışına bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden biri; olarak tecrübe etme şeklinde inanç anlayışında dini bilginin sübjektifliği sorununun ortaya çıktığı iddiasıdır. Fiziksel bir objeyi belli bir şekilde algılama ile evreni ve tarihi belli bir şekilde algılamamanın birbirine benzediği kabul edildiğinde dini bilginin sübjektif olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Hick; bu eleştiriye sadece dini tecrübelerin değil, bütün tecrübelerin "olarak tecrübe etme" olduğunu söyleyerek cevaplamaya çalışmıştır. Şöyle ki; gökyüzünde hareket halindeki bir cisim kuş olarak algıladığımızda, yalnız o anki durumla ilgili bir karar vermiş olmayız. Burada verilen karar söz konusu cismin tüm fiil ve özelliklerini de kapsar. Yani cisim biçimsel bakımdan kuş olarak algılandığı gibi sesi de kuş sesi olarak algılanmaktadır. Bu tüm zihinsel yorumlamalarımızın olarak tecrübe etme olduğunun şüphe duyulmaksızın kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu anlamda bahçedeki ot yığınının tavşan olarak algılanması "olarak

⁴⁶² John Hick, Faith and Knowledge, s.121; Roy W.Perret, a.g.m., s.57.

⁴⁶³ John Hick, An Interpretation of Religion, s.210.

⁴⁶⁴ John Hick, "Faith" The Encyclopedia of Philosophy, ed.by P.Edwards, New York and London 1967, vol.3-4, s.166-167; Hanifi Özcan, a.g.e., s.62.

⁴⁶⁵ John Hick, Philosophy of Religion, s.61.

⁴⁶⁶ Ferit Uslu, a.g.e., s.116.

⁴⁶⁷ John Hick, Faith and Knowledge, s.103-104.

tecrübe etme” olduğu gibi, ot yığını olarak algılanması da “olarak tecrübe etme”dir.⁴⁶⁸ Evrenle ilgili tecrübelerin teistik ya da natüralistik yorumlanması ile karşımızdaki bir nesnenin tavşan ya da çatal olarak yorumlanması arasında bir benzerlik olduğunu söylemek ne derece doğrudur?

L. B. Keeling ve M. F. Morelli, Hick’in evrende karşılaşılan olgu ve olaylarla ilgili tecrübelerin Tanrı’nın fiili olarak yorumlanması anlayışını uygun bulmamışlardır. Onlara göre, bir olayın doğal nedenlere dayandırılarak yorumlanması yerine Tanrı’nın fiili olarak yorumlanması kişisel tutum ve eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Kişisel eğilimden kaynaklanan böyle bir yorumlamadan hareketle, bir varlığın gerçekliğinden söz etmek ne kadar doğrudur? Bu tecrübenin epistemolojik bir değeri var mıdır? Kişinin kurtuluşuna bir katkı sağlar mı? Hick, bu sorulara tatmin edici cevaplar verememektedir.⁴⁶⁹ Hick, bu eleştiriyi şu şekilde özetlemiştir. Bir felaketin atlatılmasına, kötü bir hastalığın yenilmesine ya da kazanılan bir zafere Tanrı’nın fiili denilebilmesi için, Tanrı’nın fiilinin nasıl bir şey olduğunun önceden biliniyor olması gerekmektedir. Ancak hiç kimse önceden Tanrı’nın fiilini tecrübe ettiğini söyleyemez. Tanrı’nın fiilinin nasıl bir şey olduğunu bilmeyen kişinin de, evrende ve tarihte vuku bulan olayları Tanrı fiili olarak tecrübe etmesi mümkün değildir.⁴⁷⁰

Hick, Tanrı hakkında fiziksel bir objenin algılanması anlamında bir algının mümkün olmadığını, bir şeyin belli bir şekilde tecrübe edilebilmesi için o şeyin önceden tanıyor olması gerektiğini kabul etmektedir. Yani A’nın, B olarak tecrübe edilebilmesi için B’nin önceden tanıyor olması gerekmektedir. Ancak ona göre, bu tür eleştiriler bütün tecrübelerin değil de sadece bazı tecrübelerin olarak tecrübe kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bütün tecrübeler olarak tecrübe etme kabul edildiğinde bu sorun ortadan kalkacaktır. Evrende ve tarihte vuku bulan olayların Tanrı fiili olarak tecrübe edilmesinde geçerli olan durum, duyuşsal tecrübeler için de geçerlidir. Biz birçok kavramın ne anlama geldiğini tecrübeden öğrendiğimiz gibi yeni kavramlar öğrenmeye de devam etmekteyiz. Tecrübe bize bazı kavramları nasıl kullanacağımızı öğretmişse, “Tanrı’nın fiili” kavramını kullanmayı da o şekilde öğretmiş olabilir.⁴⁷¹

Hick, tarihi kişiliklerin ve tarihsel olayların gerçekliği hakkındaki bilgi ile dini bilgi arasında bir benzerlik olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki; tarihsel konularda genellikle otorite kabul edilen kişilerin verdiği habere göre bilgi sahibi olunmaktadır. Gündelik bilgilerimizin büyük bir kısmı bu şekilde oluşmaktadır. Bu tür bilgiler doğrudan kavranmadığı ve başkalarının düşüncelerinden çıkarılamadığı gibi bilimsel bulgulardan hareketle de elde edilememektedir.⁴⁷² Dini alandaki bilgilerimizin geri planında, bu alanda otorite kabul edilen kişilerin ya da ilahi kabul

⁴⁶⁸ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.41.

⁴⁶⁹ L. Bryant Keeling, Mario F. Morelli; “Beyond Wittgensteinian Fideism: An Examination of John Hick's Analysis of Religious Faith”, *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 8, number 4, 1977, s.262.

⁴⁷⁰ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s. 43; John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.39; Ferit Uslu, a.g.e., s.106.

⁴⁷¹ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.43; John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.40.

⁴⁷² John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.208.

edilen kutsal kitapların olduğu konusunda Hick'e katılmaktayız. Ancak Hick'in duyuşal tecrübe ile dini tecrübe arasında kurduğu ilişki uygun bir ilişki olarak gözükmemektedir. Şöyle ki; duyuşal tecrübeye konu olan bir objenin ne olduğu konusunda insanlar fikir birliğine varabilmektedir. Yani hiçbir kimse bir tavşanı kuş olarak tecrübe ettiğini ya da kuşu tavşan olarak tecrübe ettiğini söylemeyecektir. Bahçedeki ot yığını karanlık, uzaklık, illüzyon ve halüsinasyon gibi bir takım sebeplerden dolayı tavşan olarak algılayabiliriz. Ancak bu sebepler ortadan kaldırıldığında onun tavşan olmadığı, ot yığını olduğu anlaşılacaktır. Olgü ve olaylarla ilgili tecrübelerin Tanrı'nın fiili olarak algılanmasına gelince, bu konuda bir fikir birliği bulunmamaktadır. Hatta bir fikir birliği varılması mümkün bile gözükmemektedir. Dolayısıyla dini tecrübe ile duyuşal tecrübe arasında kurulan bu benzerlik o kadar da sağlam değildir.

2.5 İman Anlayışı

İman kavramı ile ilgili tartışmalara baktığımızda iki türlü iman anlayışı üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri imanı; teistik önermelerin tasdikinden, kabulünden ibaret gören iman anlayışıdır. Diğer i se, zat sahibi Tanrı'nın varlığına duyulan güven şeklindeki iman anlayışıdır.

Hick, günümüzde en çok kabul gören iman tanımının; "delillendirilmemiş (unevidenced) ya da hakkında yeterli delil bulunmayan inanç" şeklindeki tanım olduğunu belirtmiştir. C.J.Ducasse'ın belirttiğı gibi genel olarak iman, "birtakım delillerle destekleniyor olması muhtemel olmakla birlikte, inananın delillerin kendisine sağladığı rasyonel teminattan (warrant) çok fazla ya da en azından daha fazla bir kesinlikte bir şeyi kabul etmesi"⁴⁷³ demektir. Hick; bu tanımın Kant'ın, sübjektif açıdan yeterli objektif açıdan yetersiz olan yargı şeklindeki inanç tanımına geri götürebileceğini belirtmiştir. Burada iman, inananın doğru (true) olduğunu bilemediğı veya bilemeyeceğı teolojik yapıdaki bir takım önermelere güçlü bir şekilde inanması anlamında kullanılmıştır. Bilgide doğrudan kavranan şeyler hakkında bir yargı söz konusu iken, imanda tecrübeye konu olmayan varlıklar hakkında bir yargıda bulunmaktadır.

Hick'e göre, bilme ile doğrudan gözlemlenebilen veya güçlü bir şekilde kanıtlanabilen şeyler kastedilmektedir. Bu anlamda bilgi sahasında imana yer yoktur. İmanın özelliğı, insan bilgisinin sınırları dışında kalan alanla ilgili olmasıdır. Bu alanda iman ya da güven (trust) geçerlidir. İman sahasında rasyonel baskı olmaksızın, irade fiilinin de devreye girmesiyle bir takım inançlar benimsenmektedir. Bu inançların benimsenmesi gönüllü olarak yapılan güven sıçramasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla iman sahibi bazı şeylere hakkında rasyonel bir delile sahip olmaksızın ve tecrübe etmeden inanmaktadır.⁴⁷⁴ Hick, imanın doğasının bu genel

⁴⁷³ John Hick, Faith and Knowledge, s.11.

⁴⁷⁴ John Hick, a.g.e., s.11.

görünümün, günümüzde birçok Katolik ve Protestan Hristiyanlar tarafından kabul edildiği gibi agnostik ve ateist Hristiyan eleştirmen tarafından da kabul edildiğini belirtmiştir.

Hick, iman konusunda Batı geleneğine hâkim olan düşüncenin temellerinin on üçüncü yüzyılda Thomas Aquinas tarafından atıldığını belirtmiştir. Aquinas, *Summa Theologica* adlı eserinde imanı tüm açılardan tartışmıştır. Hick, onun bu eserinde ulaştığı sonuçların üç ana başlık altında toplanabileceğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi, imanın önermesel (propositional) bir tutum olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bir başka ifadeyle iman, önermelerin tasdikinden (assenting) ibarettir. Bu anlayış tartışılmaksızın Aquinas'ın takipçileri olan Katolikler tarafından da benimsenmiştir. Aquinas'a göre, "bilinen şey bilen bilme moduna (mode of the knower) göre bilinmektedir, akıl eşyayı birleştirme ve ayrıştırma (composition and division) yolu ile hakikatine (truth) uygun olarak kavramaktadır".⁴⁷⁵

Tanrı; akıl üstü, aşkın bir varlık olduğundan doğrudan bilinmesi mümkün değildir. Bu yüzden insanların Tanrı bilgisi, Tanrı'yla ilgili önermelerinin bilinmesinden ibarettir. Ancak Tanrı'nın bizzat kendisi elbette bir önerme değildir, o en yüce varlıktır (supreme being). Bu şu anlama gelmektedir, imanın nihai objesi yaşayan Tanrı'dır (living God). İman ile kabul edilen önermeler de yaşayan Tanrı ile ilgili olan önermelerdir. Yani imana doğrudan konu olan obje, önermedir; dolayısıyla bizim Tanrı'yla ilgili bilişsel durumumuz onunla ilgili önermelere inanmaktan ibarettir. Bu önermeleri, bu dünyada mantıksal delillerle temellendirebilme imkânımız olmadığı için, Tanrı tarafından bildirilen önermelere inanmaktan başka çaremiz yoktur. Tanrı ile ilgili önerme formundaki doğrular ile kastedilen vahiysel doğrulardır; aşkın bir varlık olan Tanrı'nın bilinmesi bu doğruların bilinmesiyle olur.⁴⁷⁶ Bu anlamda iman, Tanrı ile ilgili önerme formundaki doğruların, vahiy ve kilisenin otoritesinin akılla ve özgür bir şekilde kabul edilmesinden ibarettir.⁴⁷⁷ Aquinas düşüncesinde, Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilmesi mümkün olmadığı için, onun bilinmesi önermeler aracılığıyla olmaktadır; bu yüzden imanın içeriği önermesel kabul edilmiştir.

Aquinas; iman, bilgi ve zannın önermelerle ilgili olmaları açısından ortak bir noktada buluştuklarını belirtmektedir. İman, bilgi ile zannın arasında bir yerde bulunmaktadır. Hristiyan imanın objesi olan önermeler, metinler (articles) ya da otoriter kişiler tarafından Kilisenin inanç esasları olarak özetlenmiş olan hakikatlerdir. Bu bağlamda iman, inanç esasları olarak belirlenmiş olan bu metinlere inanmaktan ibarettir. Hristiyan imanında kurtuluş için enkarnasyon ve teslis gibi merkezi durumda olan kurallara inanmak zorunluluk arz etmektedir. Netice itibarıyla iman, her halükarda önermelerle ilgili bir tutum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tanım, I. Vatikan

⁴⁷⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, pt. II,II, Q.1, Art. 2., English Dominican Translation, revised by Anton C. Pegis, Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, New York, 1945. (John Hick, a.g.e., s.12'den naklen).

⁴⁷⁶ Aquinas, Q.1, Art. 6. (John Hick, a.g.e., s.12-13'den naklen).

⁴⁷⁷ John Hick, "Faith", s.165,166; Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, Herder and Herder, New York 1972, s.9-10.

Konsili'nde resmen kabul edilmiştir. Buna göre iman; “Tanrı’nın yardım ve ilhamı ile gerçekleşen olağanüstü bir erdemdir (supernatural virtue), Tanrı tarafından vahyedilen şeylerin doğruluğuna (true) inanmadır. Vahiy ile bildirilen şeylerin hakikati, doğal aklın ışığıyla değil de onları bizzat vahyeden, aldatmayan ve aldatılamayan Tanrı’nın otoritesiyle kavranabilir”.⁴⁷⁸

Aquinas’a göre; imanın ikinci özelliği, imanın objesi olan önermelerin ve bunlara olan imanın mutlak olmasıdır. Esrarengiz (mysterious) unsurlar taşıyan iman önermelerinin, hakikat olduklarının bu dünyada doğrudan ve apaçık bir şekilde bilinmesi mümkün değildir. Bu yüzden onlar yalnızca iman denilen özel bir yolla kabul edilmektedirler. Hristiyanlığın bu esrarengiz yönünü akıl hiçbir şekilde kendi kendine keşfedemeyecek, onlara tam anlamıyla nüfuz edemeyecek ve kavrayamayacaktır. Hristiyanlığın gizemli yönünün önemli örnekleri olarak; Tanrı’nın birliği, Mesih’in insani kişiliği ve Teslis inancı gösterilebilir. Aquinas’a göre akıl; Tanrı’nın varlığı, cisimsiz olmaması, sonsuz bilgi ve kudret sahibi olması, noksansız olması gibi zati sıfatlarını kendiliğinden bilebilir. Teorik akılla bilinebilen ve temellendirilebilen bu konular, teolojinin konusunu da oluşturmaktadır. Akılla bilinebilen bu konuların yanında birde sadece vahiy ile bilinebilen konular vardır. Teslis, enkarnasyon, asli günah gibi Kilisenin dogmaları bu tür konulardandır, bunlar dini teolojinin konusunu oluşturmaktadır. Akıl üstü olan bu konular hakkında herhangi bir destek olmadan bilgi sahibi olunamaz.⁴⁷⁹ Hick’e göre; bu tür inanç esasları, otoriteye dayanılarak kabul edilmek zorundadır. Bu da bizi iman ile bilginin ya da sistemli bilginin (scientia) birbirinden ayrıldığı sonucuna götürür.⁴⁸⁰ Tabii ve akli kelam ayrımı önermesel iman anlayışının mantıksal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁸¹

Aquinas sistemli bilgiyi (scientia); apaçık olduğu için doğrudan kavranan, hiçbir şüphe içermeyen (indubitable) veya kesin mantıksal delillerle desteklenen hakikatler (truths) anlamında kullanmaktadır. Sistemli bilgide obje, apaçık olduğu ya da kuvvetli delillerle desteklendiği için hakikat olduğunun onaylanması hususunda zihni kabule zorlamaktadır. İmanda ise obje, zihni kabule zorlamaz; imana konu olan önermeler esrarengiz olmaları sebebiyle hakikat oldukları doğrudan kavranamaz ve ispat edilemezler. Bu özelliği bakımından iman, bilgiden ayrılmaktadır. “Zihnin bir şeyi onaylaması” (intellect assents to a thing) iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, zihnin objeyi zorunlu olarak onayladığı durumlardır; bu durum objeden kaynaklanabileceği gibi açıkça bilinen başka bir şeyden de kaynaklanıyor olabilir. İkincisi ise, zihin obje tarafından yeterli bir biçimde harekete geçirilemediğinden, zihin objenin kabulü yönünde tercihte bulunduğu durumlardır. Bu tür onaylamalar, alternatiflerden birinin tercih edilmesi işlemi iradenin

⁴⁷⁸ Aquinas, Q.1, Art. 9. (John Hick, a.g.e., s.13’den naklen).

⁴⁷⁹ Aquinas, Q.1, Art.4. (John Hick, a.g.e., s.14’den naklen).

⁴⁸⁰ Hick, Faith and Knowledge, s.14.

⁴⁸¹ Hick, Philosophy of Religion s.53; Ferit Uslu, a.g.e., s.206.

(voluntarily) devreye girmesiyle gerçekleşmektedir. İşte bu imandır; o halde iman “iradenin emri altındaki aklın, bir şeyin hakikatini onaylaması eylemidir”.⁴⁸²

Buradan anlaşılacağı üzere Aquinas’ın iman doktrinin üçüncü temel özelliği iradevi (voluntary) bir karakterde olmasıdır. Ancak iradenin bu rolü, imanın keyfî ve irrasyonel bir tutum olduğu anlamına gelmemektedir. Teist; kendisini inanmaya sevk eden, Tanrı’nın varlığına ve vahye inanmasını sağlayan, imana kaynaklık eden bazı ön bilgilere sahiptir. Yani teistin iman önermelerine inanmasını sağlayan akli nedenler de vardır.⁴⁸³ Aquinas’a göre, Tanrı inancı başta olmak üzere teolojinin mantıksal olarak temellendirilebilen konularına iman delillere; delillerle temellendirilemeyen, vahye dayanan konulara iman ise peygamber ve onların gösterdikleri mucizelere dayanmaktadır. Bu anlamda iman; akıl sahibi herkes tarafından kabul edilebilen, objektif delillere dayanan rasyonel bir kabuldür. Aquinas, iman ile aklın aynı noktada buluşmasının mümkün olduğunu kabul etmektedir. İnanç esaslarının kabulünde peygamber ve onların getirdikleri vahiy akıl için yol gösterici olmaktadır. Vahyin anlaşılmasında ise akla ihtiyaç duyulmaktadır. Aquinas’ın iman anlayışında bu iki faktöre vurgu yapması önem arz etmektedir.

İman teorilerinde (gerek dini önermelere, gerekse zat sahibi varlığa) imanın, iradenin devreye girişiyle gerçekleştiği iddia edilmektedir. İman objesi, delillerle kesin bir şekilde temellendirilmeye açık olmadığı için, akıl ile iman objesi arasındaki bağ genellikle irade ile kurulmaktadır. İradenin bir diğer önemli foksiyonu ise insan hürriyeti açısından ortaya çıkmaktadır. Eğer imana konu olan objenin varlığı kesin olarak temellendirilebilseydi, objenin varlığının zorunlu olarak kabul edilmesi gerekeceğinden insanın seçme hürriyeti ortadan kalkmış olacaktı. Bu yüzden filozofların iman teorilerinin anlaşılmasında irade kavramına yükledikleri anlam önem arz etmektedir.

Aquinas, B.Pascal, W.James ve F.R.Tennant imanda belirleyici olan unsurun irade olduğunu iddia etmektedirler. İmanın objektif kesinliğe sahip olmadığı ve mantıksal delillerle desteklenmediği görüşündedirler. Hick’e göre, bu düşünürler imandaki kabulün irade ile gerçekleştiğini iddia ederek, delille temellendirilememekten doğan boşluğu iradeyle doldurmaya çalışmışlardır.⁴⁸⁴ İmanın bir takım unsurların devreye girmesiyle, delillerin ona sağladığı güvenden daha fazla bir güvenle benimsenmesi noktasında inançtan ayrıldığı iddia edilmektedir.

Hick, imanın irade kaynaklı olduğunu savunan düşünürlerden Pascal’ın bahis teorisinin, onun inançla ilgili esas görüşlerini yansıtmadığını, görüşlerini açıklamak için kullandığı bir örnek olduğunu söyleyerek üzerinde fazla durmamıştır.⁴⁸⁵ Hick, W.James’in şans oyunu kavramıyla açıkladığı iman anlayışını Pascal’ın iman anlayışına benzetmektedir. James’e göre, inanmak ya da

⁴⁸² Aquinas, Q.1, Art.5. (John Hick, a.g.e., s.14-15’den naklen).

⁴⁸³ Aquinas, Q.4, Art.8. (John Hick, a.g.e., s.16’den naklen).

⁴⁸⁴ John Hick, a.g.e., s.34.

⁴⁸⁵ John Hick, Faith and Knowledge, s.34.

inanmamak zihinsel açıdan aynı derecede mümkündür. Burada insan kendisi için en uygun olanı seçme hakkına sahiptir, aynı zamanda bir karar vermek zorundadır. Daha açıklayıcı delil bulma ümidiyle herhangi bir karar vermeden şüphe içinde beklenilemez. Bu aşamada devreye “inanma iradesi” (will to believe) girmektedir, yani inanç kendi objesini yaratmaktadır. Burada verilecek olan her iki kararda da bir risk olmakla birlikte James’e göre, imanın inançsızlığa tercih edilmesi daha yararlı olacaktır. Çünkü tercih inanmadan yana kullanıldığında kaybedilecek bir şey yoktur, yani inanıldığı halde din yanlış çıkarsa kişinin kaybedeceği bir şey yoktur. Ancak inanmama tercih edildiği halde, din doğru çıkarsa en yüksek iyi kaybedilmiş olacaktır.⁴⁸⁶ James; hayatta fonksiyonel rolü olan, somut sonuçlar sağlayan inançları anlamlı ve faydalı bulurken, fonksiyonel rolü olmayan, idrak edilemeyen sonuçlar sağlayan inançları ise pragmatik olarak anlamsız bulmaktadır.⁴⁸⁷

Hick, imanın şans oyunu kavramıyla açıklanmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre, iman ile şans oyunu arasında bir benzerlik kurulamaz. Çünkü şans oyunlarında her zaman diğer alternatiflerin de doğru olma ihtimali bulunmaktadır. Bu yüzden şüpheli bir durum söz konusudur; ancak imanda hiçbir şüpheye yer yoktur.⁴⁸⁸ Hick, James’ın “inanç kendi objesini yaratır” fikrinin gündelik hayatta geçerliliği olsa da, dini hayatta ve iman sahasında geçerliliğinden söz edilemeyeceği kanaatindedir. İyileşeceğine inanan hastanın iyileşmesi, çok zor olan akrobasi hareketlerini yapabileceğine inanan birinin bu hareketleri yapmayı başarması örneklerinde bu fiillerin gerçekleştirilmesi belli ölçüde veya tamamen kişinin kendi elinde olan bir şeydir. Ancak Yahudilik ve Hristiyanlıktaki anlamıyla Tanrı’nın varlığına inanılması bu örneklerdeki şekliyle kişinin kendi elinde olan bir şey değildir. Aynı zamanda James’ın düşüncesinde inanç, kendi kendisini doğrulayan bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla burada inancın kendinden önce gelen delillerle değil de kendinden sonra elde edilen delille doğrulanması gibi bir durum söz konusudur. Böyle bir şey kabul edilebilir gözükmemektedir.⁴⁸⁹

Hick; iradeci iman anlayışlarında dini tecrübeye gerekli önemin verilmediğini ve imanın oluşum sürecinin göz önüne alınmadığını belirtmiştir. Ona göre, iradeci iman anlayışlarında, alternatif seçeneklerden birinin tercih edilmesinin gerekçesi olarak irade gösterilmektedir. Ancak bu teoriler de iman; oluş biçimine göre açıklanmadığı, yani inananın dini tecrübesine yer verilmediği için iman gerçeğini tam olarak yansıtmaktan uzaktır.⁴⁹⁰ Bununla birlikte Hick, imanda iradenin rolünü tamamen dışlamaz. İmanda iradenin hiçbir rolü bulunmadığını savunan iman anlayışlarını da yetersiz bulmaktadır. Ona göre, imanda birçok faktörün rolü bulunduğu gibi iradenin de rolü bulunmaktadır. İman; kalpte aniden meydana gelen, doğrudan oluşmuş olan bir

⁴⁸⁶ William James, a.g.e., s.97.

⁴⁸⁷ William James, a.g.e., s.26.

⁴⁸⁸ John Hick, a.g.e., s.42.

⁴⁸⁹ John Hick, a.g.e., s.38-44.

⁴⁹⁰ John Hick, a.g.e., s.16.

şey değildir, yani gelişi güzel ve rastlantı sonucu oluşmamıştır. Bu durum imanda bilişselliğin ve iradeselliğin önemli bir rolü olduğunu göstermektedir.⁴⁹¹

Hick'e göre, önermesel iman anlayışlarında imanın önemli bir özelliği üzerinde durulurken, Tanrı'nın kendisini insanlığın kurtuluşu için İsa Mesih adı altında açıklaması ve buna verilen insani cevap olması yönü üzerinde durulmamıştır. İman bütün yönleriyle ele alınmadığından iman gerçeği tam olarak ortaya konulamamıştır. İman, sadece önerme formundaki dini hakikatlere inanmak olarak kabul edilmiştir. Böyle bir kabulde iman, pratik yönünden tamamen soyutlanmış ve imanın objektif yönünü oluşturan unsurlar devre dışı bırakılmıştır. Ancak dini hayatta iman, kendisini insanın yaşamında göstermektedir, bu açıdan iman pasif değil aktiftir. Dolayısıyla iman, akıl veya irade kaynaklı olsun ya da her ikisine birden dayansın, önermesel kabul edilmektense bir algı çeşidi olarak kabul edilmesi daha doğru olacaktır. Bu anlamda Tanrı'nın bilinmesi bir önermeye inanmaktan çok eşyanın algılanmasına benzer.⁴⁹² R.W. Perret'inde belirttiği gibi, Hick'in önermesel iman anlayışına karşı çıkma nedenlerinden biri de, insan özgürlüğünün korunması meselesidir.⁴⁹³ Tanrı ile özgür bir ilişkinin kurulabilmesi için vahyin Tanrı'ya inanmayı zorunlu kılmaması gerekmektedir.

İmanı teistik önermelerin kabulünden ibaret gören önermesel iman anlayışlarını yetersiz gören Hick, imanı tecrübe ile temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre iman, Katoliklikte anlaşıldığı gibi vahiyle bildirilen hakikatlerin kayıtsız şartsız kabul edilmesi demek değildir, evren ile ilgili tecrübelerin bütüncül bir yorumudur. Böyle bir iman anlayışı ona göre, Kutsal Kitap'ın iman anlayışı ile uygunluk içindedir. Çünkü Kutsal Kitap'ta Tanrı; bizzat tecrübe edilebilen, kendisiyle doğrudan iletişim kurulabilen bir varlık olarak anlatılmaktadır. Bütün bunlara rağmen Protestan ve Katolik teolojide iman önermesel kabul edilmiştir.⁴⁹⁴ Ancak Modern Protestanlıkta iman, bir takım önermelerin kabul edilmesi hadisesi olarak görülmemektedir. Bu anlamda Hick'e göre, Katolik iman anlayışının karşısında Modern Protestanlığın iman anlayışı bulunmaktadır.

Modern Protestanlığa göre; akılla bir takım önermeleri kavradığımız için değil, bizi aldatması mümkün olmayan Tanrı'ya güvendiğimiz için onun varlığını kabul etmekteyiz. Bu bağlamda iman, önerme formundaki dini hakikatlerin tasdik edilmesi demek değildir, bilakis Tanrı'ya duyulan güven ve bağlılıktır. Bu güven akıldan tamamen bağımsız olup, onda aklın herhangi bir katkısı ve fonksiyonu bulunmamaktadır. Ancak rastgele ve sebepsiz gerçekleşen bir güven de değildir. Aksine istenilerek ve iradi olarak yapılan bir tercihtir. İlahi lütfün etkisiyle gerçekleşen bu tercih, inanan açısından kesin ve rasyoneldir.⁴⁹⁵ Hick, önermesel inanca hiçbir

⁴⁹¹ John Hick, a.g.e., s.53; John Hick, *Philosophy of Religion*, s.62.

⁴⁹² John Hick, *God and Universe of Faith*, s.38.

⁴⁹³ Roy W.Perret, a.g.m., s.57.

⁴⁹⁴ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.37-38.

⁴⁹⁵ John Hick, "Faith", s.165; Terence Penelhum, a.g.e., s.15; Ahmet Tüzer, a.g.e., s.66

şekilde yer vermeyen, teistik delillere gerek olmadığını ve Tanrı'ya iman sıçraması yapılarak ulaşıldığını savunan bu tür teorileri de yeterli bulmamaktadır.⁴⁹⁶

Önermesel iman anlayışlarında imanın objesi olan önermelerin yerini, önermesel olmayan iman anlayışlarında bir zata sahip olan Tanrı almaktadır. Bu yüzden imanda Tanrı'ya duyulan güven olarak açıklanmaktadır. Önermesel inancı tamamen yok sayan, imanı Tanrı'ya duyulan güven olarak açıklayan bu tür iman anlayışları da epistemolojik ve teolojik bir takım problemler içermektedir. H. Özcan'ın da belirttiği gibi böyle bir iman anlayışının kabulü halinde; akıl ile Tanrı'nın mahiyetini kavramak mümkün olmadığı için kendisiyle ilgili bir şey bilmediğimiz bir varlığa iman etme gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir varlığa tam anlamıyla teslimiyet gerçekleşmeyeceği için bu iman anlayışı dinde öngörülen iman anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Tanrı hakkında bilgi sağlayan bir takım önermelerin, ona olan güvenden önce bilinmesi gerekmektedir.⁴⁹⁷

Hick, bu iman teorilerinden hangisini benimsemektedir? İman bir takım önermelerin kabulünden mi ibarettir yoksa Tanrı'ya duyulan bağlılık ve teslimiyet midir? Hick'in iman anlayışını anlayabilmemiz için önce onun vahiy anlayışını incelememiz gerekmektedir. Çünkü o sahip olunan iman anlayışı ile vahiy anlayışı arasında çok yakın bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden bu sorulara cevap aramaya geçmeden onun vahiy anlayışı hakkında kısa bir bilgi vermenin konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacağını düşünmekteyiz.

2. 6 İman ve Vahiy İlişkisi

Vahiy, ilahi emirlerin Tanrı tarafından peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirilmesi hadisesine veya bu bildirinin bizzat kendisine denilmektedir. Vahiy, Tanrı'nın insanla, insanın da Tanrı'yla iletişim kurduğu vasıta. Tanrı ile insan arasındaki bu iletişimin, dini hakikatlerin önerme formunda bildirilmesiyle sağlandığını iddia edenler olduğu gibi Tanrı'nın evrende meydana gelen olaylarda kendisini açığa çıkarması sonucu tecrübeye konu olmasıyla oluştuğunu iddia edenler de bulunmaktadır.

Hick, düşünürlerin iman anlayışlarının geri planında vahiy anlayışlarının bulunduğunu belirtir. Ona göre filozofların din ve iman anlayışı, vahiy anlayışlarına göre şekillenmiştir.⁴⁹⁸ Şöyle ki; vahyi önerme formundaki doğruluklar olarak kabul eden düşünürler imanı bu önermelerinin tasdiki, Tanrı'nın kendisini tarihsel olaylarda açığa çıkarması olarak kabul eden düşünürler ise Tanrı'ya verilen kişisel cevap anlamında kullanmaktadırlar.⁴⁹⁹ Yani vahyi, dini hakikatlerin Tanrı tarafından bildirilmesi olarak kabul eden düşünürler imanı, bu hakikatlerin

⁴⁹⁶ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.51.

⁴⁹⁷ Hanifi Özcan, a.g.e., s.97.

⁴⁹⁸ John Hick, a.g.e., s.52.

⁴⁹⁹ John Hick, a.g.e., s.61.

tasdiki; bir takım olaylarda Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi olarak kabul edenler ise Tanrı'nın huzurunda yaşanıldığının bilincine varılması ve ona güvenilmesi anlamında kullanmaktadır. Bu bağlamda önermesel iman anlayışı, önermesel vahiy anlayışına; önermesel olmayan iman anlayışı ise, önermesel olmayan vahiy anlayışına dayanmaktadır. Bu yüzden önermesel ve önermesel olmayan iman anlayışlarının daha iyi anlaşılabilmesi için önermesel ve önermesel olmayan vahiy anlayışlarının açıklanması faydalı olacaktır.⁵⁰⁰

“Dini hakikatlerin önermesel formda bildirilmesi” şeklindeki vahiy anlayışlarına, önermesel vahiy anlayışı denilmektedir. Bu vahiy anlayışına göre, kişinin kurtuluşu için gerekli olan gerçeklikler, Tanrı tarafından esrarengiz bir şekilde bildirilmiştir.⁵⁰¹ Bu anlamda vahiy, “dini hakikatlerin Tanrı tarafından insanlara doğal metotların dışındaki bir metotla bildirilmesine” denilmektedir.⁵⁰² Önermesel vahiy anlayışını benimseyenlere göre; Kutsal Kitap, Tanrı tarafından yazdırılmış olan bir kitaptır. Her ne kadar Kutsal Kitabın yazımı insanlar tarafından gerçekleştirilmiş olsa da, onun yazımı Kutsal Ruh'un ilhamı ile gerçekleşmiştir. O halde Kutsal Kitap, dini hakikatlerin kayıt altına alınmış halidir.⁵⁰³ Hick'e göre; vahye böyle bir anlam yüklendiğinde iman, zorunlu olarak önerme formundaki hakikatlerin kabulü olacaktır.

Hick, önermesel vahiy anlayışının 19. yüzyılın sonlarında, özellikle de 20. yüzyılda Protestan teologların eleştirileri sonucunda etkisini kaybetmeye başladığını belirtmiştir. Bu eleştiriler sonucunda dini hakikatlerin önerme formunda ifade edilmesi şeklindeki vahiy anlayışının yerini, önermesel olmayan vahiy anlayışı almıştır.⁵⁰⁴ Bu anlayışa göre vahiy; ilahi gerçekliklerin nihai varlığın teminatı altında önerme formunda bildirilmesi demek değildir. Bilakis Tanrı'nın, insanlık tarihinde ve evrende meydana gelen olaylarda kendisini açığa çıkarması demektir. Yani burada vahiy olarak kabul edilen şey, önerme formundaki ifadeler değil, tarihsel olaylardır. Dolayısıyla vahyin içeriğini, ilahi gerçeklikler değil de; yaşayan Tanrı'nın filleri oluşturmaktadır.⁵⁰⁵ Tanrı, İsa'ya hulul ederek insani tecrübe alanına girmiş ve tarihsel süreçte faaliyetlerde bulunmuştur. Bu anlamda iman, tarihsel süreçte ve evrende meydana gelen olaylarda Tanrı'nın fiillerinin tecrübe edilmesi ve kavranması demektir. Böylece tarihsel olaylara dini bir anlam yüklenmekte ve olaylar bu açıdan yorumlanarak Tanrı'nın tarihsel süreç içindeki faaliyeti iradi olarak kabul edilmiş olmaktadır.⁵⁰⁶ Hick bu vahiy anlayışlarından önermesel olmayan vahiy anlayışını benimsemiş olmakla birlikte vahyin önermesel bir boyutu olduğunu da kabul etmektedir.

⁵⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 2002.

⁵⁰¹ John Hick, “Revelation”, The Encyclopedia of Philosophy, ed.by Paul Edwards, volume 7, London 1967, s.189.

⁵⁰² John Hick, a.g.e., s.74.

⁵⁰³ John Hick, a.g.e., s.62.

⁵⁰⁴ John Hick, “Revelation”, s.189.

⁵⁰⁵ John Hick, a.g.e., s.62; John Hick, “Revelation”, s.192.

⁵⁰⁶ John Hick, “Revelation”, s.190; John Hick, Philosophy of Religion, s.60-61.

Hick'e göre, "bir takım dini hakikatler, Tanrı tarafından önerme formunda ilahi bir yolla bildirilmiş"⁵⁰⁷ olmakla birlikte, vahiy Kutsal Kitap'taki önermelerden ibaret değildir. Vahiy, tarihsel süreçte kendisini açığa çıkaran Tanrı'nın fiillerinin tecrübe edilmesi hadisesidir.⁵⁰⁸ Tanrı'nın tecrübeye konu olabilmesi, kendisini insanların tecrübe edebileceği bir şekilde açmasına bağlıdır. Bu anlamda vahiy; "Tanrı'nın kendisini tecrübeye konu olacak şekilde açması sonucu insan ile Tanrı arasında kurulan, süje-obje arasındaki mevcut ilişkiye canlılık kazandıran bilişsel ilişkidir".⁵⁰⁹ Dolayısıyla Kutsal Kitap, Hristiyanlığın gelişim sürecindeki olayların kayıt altına alındığı bir kitaptır. Farklı tarihsel ve kültürel şartlar altındaki insanlar tarafından yaklaşık bin senelik bir zaman zarfında yazılmış olan dokümanlar toplamıdır. İçeriğini tarihsel belgeler, mahkeme kararları, peygamberlerin sözleri, ilahiler, mektuplar ve İsa'nın hatıraları oluşturmaktadır. Ancak yazarlarının tarihsel olaylar karşısındaki dini tecrübelerini yansıtan Kutsal Kitap, zamanla Tanrı tarafından bildirilen ilahi gerçeklikleri içeren bir kitap olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Kutsal Kitap ile ilgili değerlendirmelerde bu durumun, tarihsel ve kültürel unsurların göz önünde bulundurulması gerekir.⁵¹⁰ Vahyin tarihsel ve kültürel unsurlar içerdiğinin kabul edilmesi, Kutsal Kitap'ta yer alan önerme formundaki ifadelerin hatalı olabileceği anlayışını beraberinde getirmiştir.⁵¹¹

Hick'e göre Kutsal Kitap; sadece ilham yoluyla dini hakikatlerin kayıt altına alındığı bir kitap değildir, Tanrı'nın evrende kendini açığa çıkardığı olayların kayıt altına alındığı da bir kitaptır. Tanrı'nın kendisini tarihsel olaylarda açığa çıkardığı kabul edildiğinde, buna bağlı olarak iman da Tanrı'ya verilen kişisel bir cevap olmaktadır. Yani iman, "tarihsel olaylara dini anlam yüklemek, olayları bu açıdan yorumlayarak Tanrı'nın tarihsel süreç içindeki faaliyetini iradi olarak kabul etmek"⁵¹² demektir. Dolayısıyla sahip olunan vahiy anlayışına göre, imana konu olan obje de belirlenmiş olmaktadır.

Hick önermesel iman anlayışında, imanın objesini önermelerin oluşturduğunu belirtmiştir. Çünkü burada iman, "Tanrı vardır" gibi Tanrı'yla veya dini gerçekliklerle ilgili önermelerin tasdikinden ibaret kabul edilmektedir. Önermesel olmayan vahiy anlayışına dayanan önermesel olmayan iman anlayışına göre ise, imanın nesnesi zata sahip olan Tanrı'dır. İmanın nesnesi zata sahip bir varlık kabul edildiğinde, iman iki kişi arasında kurulan tecrübî ilişki haline dönüşmektedir. Bu yaklaşıma göre Tanrı, akıl yürütmeler sonucunda ulaşılan çıkarımsal bir

⁵⁰⁷ John Hick, a.g.e., s.60; Temel YEŞİLYURT, "İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik", s.84.

⁵⁰⁸ John Hick, a.g.e., s.70.

⁵⁰⁹ Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", s.46.

⁵¹⁰ Hick, a.g.m., s.46-47; John Hick, "A Pluralistic View", More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World, ed.Dennis L.Ochholm and Timothy R.Philips, Grand Rapids, Zonderwan Publishing House, Michigan 1995, s.33

⁵¹¹ John Hick, a.g.m., s.33.

⁵¹² John Hick, a.g.e., s.61; John Hick, "Faith", s.124.

kavram değildir, bilakis kendisine güvenilen ve tecrübe edilen gerçekliktir.⁵¹³ Tanrı'ya duyulan güven anlamına gelen önermesel olmayan iman anlayışı 16. yüzyıla, Martin Luther (1483-1546) ve Calvin'e kadar geri götürebilir. Eski Ahit'e ve ilk dönem kiliselerine kadar geri götürenler de vardır. Luther, önermesel iman ile önermesel olmayan iman arasında ayrım yaparak, imanın güven yönüne vurgu yapmıştır. Ona göre, iman Kilise dogmalarının tasdik edilmesinden ziyade, İsa Mesih'te hulul eden Tanrı'ya teslim olmak ve ona güvenmek demektir. Tanrı'ya duyulan güven, onun bildirdiği dini hakikatlere tasdiki de beraberinde getirmektedir.⁵¹⁴ Önermesel olmayan vahiy anlayışı, günümüzde Portestanlar, özellikle de Lutherci Portestanlar tarafından savunulmaktadır.⁵¹⁵ F. Uslu, önermesel ve önermesel olmayan iman kavramlarını teknik bir terim olarak ilk kullanan ve önermesel olmayan iman anlayışını kavramlaştıran düşünürün J. Hick olduğunu belirtmiştir.⁵¹⁶

Önermesel olmayan vahiy anlayışını savunan Hick, buna bağlı olarak önermesel olmayan iman anlayışını benimsemiştir.⁵¹⁷ O, imanın epistemolojik ve epistemolojik olmayan olmak üzere iki tür kullanımı olduğundan bahsetmektedir. Bu kullanımlar fides ve fiducia kavramlarında dile getirilmiştir. Fides kavramında iman; Tanrı hakkındaki bir takım önermelerin doğru olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir iman, bilgi ve inançta olduğu gibi belli bir süreç sonucunda elde edilmektedir. Fiducia kavramında ise iman; bazı olumsuzluklara rağmen evrende insana yönelik şefkat ve sevgiye dayanan aşkın bir gayenin olduğunu kabul etme ve buna güvenme anlamına gelmektedir. Bu güven insanların bir birine olan güvenlerine benzemektedir. Hick, İncil'de imanın genellikle fiducia, bazende fides anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁵¹⁸ Ancak Tanrı'nın İsa Mesih'in bedenine bürünerek faaliyette bulunması, insanlığın asli günahına kefarete olarak kendi hayatını feda etmesi, kendisini insanlığın iyiliğine ve kurtuluşuna adanması şeklindeki iman anlayışı, XVI. yüzyıl reformist düşünürlerce teolojik önermelerin doğruluğunun

⁵¹³ John Hick, a.g.e., s.51-52.

⁵¹⁴ John Hick, "Faith", s.165.

⁵¹⁵ John Hick, a.g.e., s.59-60.

⁵¹⁶ Ferit Uslu, a.g.e., s.96.

⁵¹⁷ Hick'in önermesel olmayan iman anlayışını Luther ve Kierkegaard iman anlayışlarından ayıran en önemli özellik, ikincilerin imanı tamamıyla güven anlamında, bilişsel olmayan (akognitif) bir yapıda ele alırken; Hick'in imanı bir biliş türü olarak ele almasıdır. Ancak Hick, iradeci bir anlayışını savunmakla son tahlilde imanın temelini bilişsel olmayan bir irade fiiline dayandırarak Kierkegaard'la ortak bir payda da buluşmaktadır. Hick'in imanı temellendirme anlayışıyla ilgili söylenebilecek iki husus vardır. İlki Hick'in, imanı ve imanın kesinliğini dini tecrübeyle temellendirmesi, ikincisi ise dini tecrübeyi iradeci bir fiil olarak görmesidir. Buradan hareketle Hick'in iman anlayışının, dini tecrübeyle temellendirilen iradeci anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Hick'in imanı, dini tecrübeyle temellendirme anlayışı onun kendine özgü önermesel olmayan iman anlayışı ile yakından ilgilidir. Bununla birlikte Hick, Kierkegaard gibi imanın akılla temellendirilemeyeceği fikrindedir. O bu düşünceye sevk eden iki neden vardır. Birincisi Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller geçersizdir ve evrensel olarak kabul edilmiş öncüllerden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak mümkün değildir. İkinci olarak imanı akılla temellendirme felsefi açıdan olduğu gibi dini açıdan da hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşım, bir tecrübe biçimi olan imanı akıl yürütme formunda görmeye yol açacağından, dindar kişi için taşıdığı anlamın çarpıtılmasına sebep olur. Ferit Uslu, a.g.e., s.96.

⁵¹⁸ John Hick, Faith and Knowledge, s.3.

kabulü anlayışına dönüştürülmüştür.⁵¹⁹ Hick, iman anlayışındaki bu değişimi büyük bir hata olarak görmektedir.

Hick'e göre, iman genel olarak; "Tanrı'nın varlığının bilincinde olunması halidir".⁵²⁰ Tanrı'yı bildiğini iddia eden birine, onu nasıl bildiği sorulduğunda iman ile cevabını vermektedir.⁵²¹ Bu imanın, fiziksel bir olguya olan inancına benzeyip benzemediği sorulduğunda ise cevabı olumlu olmaktadır. Bu, dinsel önermelerin olgusal karakterde olduğunu göstermektedir.⁵²² Tanrı'nın varlığına inanan biri; evrendeki olay ve olguların yaratıcı, her zaman ve her yerde var olan bir Tanrı'ya işaret ettiğine, kendisinin de o Tanrı'nın huzurunda yaşadığına inanmaktadır.⁵²³ Dolayısıyla inanan için iman, Tanrı tarafından ilahi yolla bildirilen önerme formundaki hakikatlerin şüphesiz bir şekilde kabul edilmesi demek değildir. Evrendeki olay ve olguların Tanrı'nın faaliyeti olarak algılanması veya yorumlanması demektir.⁵²⁴ İmanda, Tanrı'nın kendini tecrübe edilecek bir şekilde açması, insanın kendi isteğiyle Tanrı'nın bu fiiline cevap vermesi şeklinde karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu anlamda iman, Tanrı'nın evrendeki ya da tarihsel süreçteki tezahürü karşısında takınılan insani bir tutumdur. Burada önemli olan Tanrı'nın tarihsel süreçteki fiillerinin idrak edilmesi ya da Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilmesidir.⁵²⁵

O halde Hick'e göre iman, evrenin "Tanrı'nın faaliyet alanı", hayatın ise "Tanrı'nın huzurunda yaşama" şeklinde olarak tecrübe (experiencing-as) edilmesidir. Bu açıdan iman bireyin dini tecrübesine dayanarak evreni, tarihi ve hayatı dini açıdan yorumlanmasını sağlayan tecrübi bir unsurdur.⁵²⁶ Yani iman; bir kısım önermelerin kavramsal olarak kabulünden çok daha fazlasını içermektedir. Buradan hareketle Hick'in, dini önermeleri değersiz gördüğü söylenilemez. Çünkü o dini önermeleri, Tanrı'nın tecrübe edilmesi sırasında oluşan zihinsel durumunun ifadesi olarak görmektedir. Dolayısıyla bu tür önermeler dini geleneklerin vazgeçilmez unsurlarından biridir.⁵²⁷ Hick'e göre, önermesel iman anlayışını savunan Dorothy Emnet'in de belirttiği gibi, imanı ihtimalli bir önermenin kabulünden ayıran, ikincisinin tamamen teorik bir yapıda olabileceği olgusudur. İman kişisel teslimiyetle dayanan bir kabullenıştır, ihtimalli olan bir şeyi kesin hale getiremez. Bu sadece o konuda yeterli delilin olması gerçekleştirebilecektir. İmanı teorik bir kabulden ayıran, iradi bir eylem oluşudur.⁵²⁸

⁵¹⁹ John Hick, a.g.e., s.38.

⁵²⁰ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", s.35.

⁵²¹ John Hick, God and Universe of Faiths, s.37.

⁵²² John Hick, "Religion as Fact-asserting", A John Hick Reader, ed. by Paul Badham, Macmillan Press Ltd., Hong Kong 1990, s. 24.

⁵²³ John Hick, God and Universe of Faiths, s.45; John Hick, Faith and Knowledge, 1966, s.12.

⁵²⁴ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", s.47.

⁵²⁵ John Hick, Faith and Knowledge, s.6; John Hick, Philosophy of Religion, s.51.

⁵²⁶ John Hick, a.g.m., s.46; Ferit Uslu, a.g.e., s.106;

⁵²⁷ John Hick, a.g.m., s.35.

⁵²⁸ John Hick, a.g.e., s.54.

Hick, imanı önermelerin tasdikinden ziyade eşyanın algılanılışına benzetmektedir. Ona göre, “iman; Tanrı’nın doğrudan kavranmasından, delillerle temellendirilmiş ya da kendi irademizle inanmayı tercih ettiğimiz akıl üstü zatla ilgili önermelerin kabulünden ziyade fiziksel evrenin gerçekliğiyle ilgili algıya benzemektedir”.⁵²⁹ Ancak fiziksel evrende gerçekliği olan nesneler gibi maddi bir varlığa sahip olmayan Tanrı hakkında, duyuşal bir tecrübe mümkün değildir. Bu nedenle tecrübî olarak algılanamayan Tanrı’nın varlığı imanla kabul edilmektedir.

2.7 İnanç, İman ve Bilgi İlişkisi

Hick’e göre, iman (bu hayatın herhangi bir anında) doğrudan bilinebilmesi mümkün olmayan bir obje hakkında kesin (firm) ve hiçbir şüphe içermeyen inanç, bilgi ise zihinsel bir görüdür.⁵³⁰ Obe hakkında bir kişinin, aynı anda hem bilgi hem de iman sahibi olması mümkün değildir. Ancak farklı kişilerin bir obje hakkında aynı anda bilgi ve iman sahibi olması mümkündür. Şöyle ki; bir kişi için bilimsel bilgi niteliğinde olan bir şey, o konuda herhangi bir delile sahip olmayan başka biri için iman konusu olabilir. Ancak aynı kişinin belli bir obje veya konu hakkında aynı anda hem sistemli bilgiye hem de kanaate (opinion) ya da imana sahip olması mümkün değildir. Kanaat; objesinin kişiyi kabule zorlamaması ve bir seçim eyleminin ürünü olması yönüyle imana benzemektedir. Ancak şüphe içermesi ve karşıtının da doğru olabileceği ihtimali taşıması açısından imandan ayrılmaktadır. Çünkü imanda kesinlik esas olduğu gibi karşıtının doğru olabileceği ihtimaline yer yoktur. Kanaat, daimi olarak gizli ya da aktif bir şüphenin izlerini taşıırken; inançta ise bir tarafa kararlı bağlılık vardır. Dolayısıyla iman, sistemli bilgidan objesi açısından ayrılmaktadır. Sistemli bilginin objesi aklı kabule mecbur bırakırken, imanda mecburiyet yoktur. İman, kanaatten ise sübjektif ve psikolojik özellikleri sayesinde ayrılmaktadır. İmanda içsel bir şüpheye ve belirsizlik duygusuna yer yokken kanaatte vardır.⁵³¹

Hıristiyanlıkta inanç esası olarak kabul edilen önermeler, gizemli (mysterious) oldukları için bu dünyada akli olarak kavranılamamaktadır. Bu tür önermeler bireyin bilme ve kavrama gücünün sınırları dışında kalan ve mantıksal delillerle temellendirilemeyen aşkın alanla ilgilidirler. Aklın anlama kapasitesini aştığı için akıl ile temellendirme çabası içine girmek gereksizdir. Bunların kabulü ancak devreye ilahi otoritenin girmesiyle gerçekleşmektedir. Bilgi ile imanın ayrıldıkları nokta burasıdır. Şöyle ki, bilginin objesi ya apaçık doğrudur ya da mantıksal bir delille kesin olarak temellendirilmiştir. Bu yüzden zihnin onu kabul etmekten başka bir alternatifi bulunmamaktadır, yani zorunlu olarak kabul edilmektedir. İmanın objesi ise akıl üstü bir varlık olduğundan kabul edilmesi konusunda zorunluluk arz eden bir durum yoktur. Şayet imanın objesi, bilginin objesi gibi apaçık ya da objektif kesinliğe sahip olsaydı o zaman imandan

⁵²⁹ John Hick, Faith and Knowledge, s.38.

⁵³⁰ John Hick, a.g.e., s.15.

⁵³¹ John Hick, a.g.e., s.15.

değil de bilgidен söz etmek gerekirdi.⁵³² Hick, burada iman objesinin gerçekliğinin bu dünyada empirik olarak temellendirilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. İman objesinin bu durumu bazı düşünürler tarafından (Saint Thomas Aquinas, St. Anselmus, Blaise Pascal) imanın bir ayrıcalığı ve iradenin fazileti olarak görülürken, bazı düşünürler tarafından (A.Flew, B. Russell vb) imanın irrasyonel olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Epistemolojik açıdan imanın objesi, bilgide olduğu anlamda apaçık olmadığından herkesten Tanrı'nın varlığını mantıksal delillerle temellendirmesi beklenemez. Zaten Tanrı'nın İsa'nın kişiliğinde tezahür etmesinin, ölüm sonra hayatla ilgili önermelerin, teslis inancının deneysel ve mantıksal olarak temellendirilmesinin Hristiyanlık açısından pek bir ehemmiyeti yoktur. Bu konularda bilgi elde etme çabalarının insanlığın kurtuluşu ve mutluluğu için bir yararı olmayacaktır.⁵³³ Hick, “akıl ile kavranamayan gerçekliklerin, Tanrı tarafından esrarengiz bir şekilde bildirilmesiyle bilinir hale gelmesi”⁵³⁴ şeklindeki teoloji anlayışına da karşı çıkmaktadır. O, aklın Tanrı'nın varlığını bilebilecek bir kapasitede olduğunu, ancak teslis inancı veya birin içindeki farklı varlık derecelerine sahip olarak üçlenmesinin akılla bilinemeyeceği, bunun vahiyle bilinebileceği şeklindeki iman anlayışlarını kabul etmemektedir. Hick, “insani anlayış ve kavrayışı aşan alanlarda bilgiye dayalı iddialarda bulunurken çok dikkatli olmamız gerektiğinin altını çizmiş, fiziki evrenin başlangıçsız olup olmadığı, ölümden sonra başka bir sonlu yaşamda doğup doğmayacağımız gibi konularda kesin bilgiye dayalı bir yargıya varamayacağımızı bildirmiştir”⁵³⁵.

Hick'e göre, Tanrı'nın varlığı apaçık ya da mantıksal delillerle ispatlanabilseydi imanın bir değeri kalmazdı. Aynı zamanda Tanrı'nın evrendeki amacının gerçekleşebilmesi için, iman objesinin belirsizlik içinde olması zorunluluk arz etmektedir. O halde iman; yeterli delille desteklenen bir şeyin zorunlu olarak kabul edilmesi demek değildir. Bilakis kişinin herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan, kendi istek ve arzusuyla ilahi varlığın gerçekliğini kabul etmesi, ona güvenmesi demektir. Delillerin zorlamasıyla meydana gelen imanda iradenin rolü bulunmadığı için gerçek bir iman olarak kabul edilemez. Şeytan Tanrı'nın varlığı hakkında apaçık delillere sahip olduğu halde, imanının bir anlam ve değeri yoktur. Aquinas'ın da belirttiği gibi, imanı değerli kılan onda herhangi bir zorlamanın olmamasıdır.⁵³⁶ Hick, mantıksal delillerle ispatlanabilen veya apaçık olan objelerin varlığı zorunlu olarak kabul edildiğinden ve varlıklarının kabulü noktasında kişisel özgürlüğe yer olmadığından bu tür objelere olan iman bir değer ifade etmemektedir. Bu bakımdan inanç objesinin mantıksal delillerle apaçık temellendirilememesi bir eksikliğe değil de aksine üstünlüğe işaret etmektedir. Barry Miller'in ifadesiyle Hick'e göre,

⁵³² John Hick, a.g.e., s.13-14.

⁵³³ John Hick, a.g.e., s.15; John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.57.

⁵³⁴ John Hick, Philosophy of Religion, s.62.

⁵³⁵ John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.87

⁵³⁶ John Hick, a.g.e., s.19.

“Tanrı’nın varlığının kesin delillerle temellendirilememesi ve Tanrı’nın kendisini zorunlu olarak tecrübe edilecek şekilde evrende açmaması kişisel özgürlüğün korunmasının da ötesinde imanın bir değer ifade edebilmesi gereklilik arz etmektedir”.⁵³⁷

Hick’e göre, iman objesinin (Tanrı ya da dini önermelerin) mantıksal delillerle temellendirilememesi onun her türlü temelden yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. İnanan kişiler, iman etmeleri noktasında yeterli içsel sebeplere sahiptirler. Bu yüzden inançları sağlam temellere dayanmaktadır; hatta onlar için bu temelin sağladığı kesinlik mantıksal delillerin sağladığı kesinlikten daha kesindir. Aynı zamanda mucizevî bir karakter arz eden ve ilahi teminata sahip olan Kutsal Kitap tarafından da, inançları desteklenmektedir.⁵³⁸ O halde imanda, iman objesine duyulan güvenin yanında sübjektif kesinlik de bulunmaktadır. Bu kesinlik ve güven akıl, duygu ya da irade kaynaklı olabilir. Bu yüzden iman mantıksal delillerle temellendirilemese de başka bir kaynağa dayandırılarak temellendirilebilir. Böylece tecrübî olarak kavranamayan ve bilimsel olarak ispatlanamayan şeylere iman mümkün hale gelir.⁵³⁹ Ancak bu imanda, şüpheli bir zihinsel durumunun dile getirildiği anlamına gelmez. Çünkü iman; kendisinde hiçbir şüphenin bulunmadığı, tam ve eksiksiz (complete) olan zihinsel duruma denilmektedir. Dolayısıyla imanda; doğrulanması için başka bir şeye gereksinimi olmayan, zihnin ulaşabileceği en son kesinlik durumunu dile getirmektedir.⁵⁴⁰ Hick’in iman anlayışında, Kant’ta olduğu gibi iman objesi hakkında objektif kesinliğe sahip bir yargıya ulaşmak mümkün değildir, bununla birlikte imanda herhangi bir şüpheyne de yer yoktur.

Netice itibariyle Hick’e göre, “duyusal tecrübeye konu olmayan şeyler hakkında iman; duyusal tecrübeye konu olan, kesin olarak temellendirilebilen şeyler hakkında ise bilgi sahibi olunmaktadır”.⁵⁴¹ Fakat Hick, iman ile bilgiyi, birbirini dışlayan, uzlaşması mümkün olmayan iki alan olarak görmemektedir. Ona göre iman, tanımaya dayalı bir biliş formudur;⁵⁴² bu yüzden inananın, imanını fenomenolojik açıdan bilgi formunda tanımlamaya hakkı vardır. Ancak bu bilgi, akli bir bilgi olmaktan ziyade tecrübî bir bilgidir. Yani imandaki zihinsel unsurlar çıkarımsal öğelere dayanmamaktadır. Dolayısıyla imanın çıkarımsal bilginin karşıtı olan, çıkarımsal inançla aynı kabul edilmesi yerine; önermesel-olmayan bir bilgi formu, “tanımaya dayalı bilgi” (knowledge by acquaintance) olarak kabul edilmesi daha doğru olacaktır.⁵⁴³ Dinsel hayatta oldukça önemli olan ibadet, dua, vaaz ve zikir gibi şeyler herhangi bir şüpheyne mahal bırakmayacak şekilde tanımaya dayalı olarak Tanrı’nın bilinmesini çağırıştırmaktadır. Kutsal Kitapta geçen inanç, kefarete, dua, vaaz ve Tanrı’yla ilgili diğer önermeler Tanrı’nın varlığının

⁵³⁷ Barry Miller; “The No Evidence Defence” I.J.P.R., volume 3, number 14, November 2004, s.44.

⁵³⁸ John Hick, a.g.e., s.19; John Hick, “Faith”, s.165.

⁵³⁹ John Hick, “Faith”, s.166.

⁵⁴⁰ John Hick, Faith and Knowledge, s.195.

⁵⁴¹ John Hick, a.g.e., s.145.

⁵⁴² John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.35.

⁵⁴³ John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.34-35; Ferit Uslu, a.g.e., s.102.

olgusal gerçekliğine işaret etmektedir.⁵⁴⁴ Buna rağmen teolojide, Tanrı'yla ilgili sadece gaibi bilgi mümkün görülmüştür. İmanın; karşımızda hazır olan şeyin “tanımaya dayalı bilgisi” olarak kabul edilmesi, imanin gaiple ilgili bir takım bildirimlerin tasdiki değil de, karşımızda hazır bulunan fiziksel bir nesnenin algılamaya (perception) dayalı bilgisi olduğu anlamına gelmektedir. İmanın duysal algıya benzetilmesinden inancın duyu organları vasıtasıyla elde edilen bir algı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Burada inancın tanımaya dayalı bilme formunda olan önermesel inanca benzemekten çok, duyu algısına benzediği kastedilmiştir.⁵⁴⁵

Hick, Aquinas tarafından ileri sürülen ve Katolikler tarafından da benimsenen önerme formunda ifade edilen doğrulukların kabulü şeklindeki iman anlayışının iman gerçeğini tam olarak yansıtmadığını düşünmektedir. Ona göre, her ne kadar imanin önerme formundaki doğrulukların kabulü yönü olsa da tamamen önermelerin kabulüne indirgenemez. İmanda, Tanrı ile insan arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Şöyle ki; Tanrı kendini tecrübeye konu olacak şekilde açmakta, insanda Tanrı'nın bu fiiline iman ile karşılık vermektedir. Bu anlamda iman evrenin ve hayatın Tanrı'nın faaliyet alanı olarak idrak edilışıdır. Hick'in iman anlayışında dikkat çeken önemli hususlardan biri de imanin, bir bilgi türü olarak kabul edilmiş olmasıdır. Ona göre, tecrübeye konu olmayan, duyular üstü olan objeler hakkında iman sayesinde bilgi sahibi olunur. O, iman ile bilgiyi birbirine tamamen zıt olan iki alan olarak değil de, birbiriyle uzlaşması mümkün olan iki alan olarak görmektedir. Hick, duyular üstü objeler hakkında tecrübeyi mümkün gördüğü için bu objelerle ilgili imana dayalı verileri kesin olarak kabul etmektedir. Ancak metafiziksel objeler hakkında, fiziksel objelerdeki anlamıyla bir tecrübenin gerçekleşmesi mevcut şartlar altında mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle metafiziksel objelerle ilgili yargılarımızın, fiziksel objelerle ilgili yargılarımızın sahip olduğu objektif kesinliğe sahip olduğunu iddia edemeyiz. Bu tür yargılarımız sübjektif kesinliğe sahiptir.

Hick'in iman anlayışı bazı düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu düşünürlerden olan P. Donovan, Hick'in önermesel iman ile önermesel olmayan imanı birbirinden bağımsız ve farklı görmesinin nedenini, tecrübe etme ile akıl yürütmeyi farklı zihinsel süreçler olarak görmesine bağlamıştır. Ona göre, günümüzdeki araştırmalar tecrübe ile akıl yürütme arasında Hick'in iddia ettiği şekilde bir ayrılığın olmadığı göstermektedir. Tecrübeyle bilme ile o bilginin doğruluğunu akıl yürütme ile test etme arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır.⁵⁴⁶ Donovan, bu görüşünü B. Mitchell'in şu örneğiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Fırtınalı ve sisli havada seyahat eden bir geminin gözetim görevlisi, uzakta deniz feneri ışığı yansımaları gördüğünü söyler. Ancak seyir görevlisi, hesaplamalarına ters düştüğü için gözetim görevlisinin

⁵⁴⁴ John Hick, “Religion as Fact-asserting”, s.22.

⁵⁴⁵ John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.34-35.

⁵⁴⁶ Peter Donovan, “Interpretation and Rational Belief”, Contemporary Classics in Philosophy of Religion, ed. Ann Loades and Loyal D.Rue, La Salle, Illinois 1993, s.172; Bryan Magee, Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, çev., Mete Tuncay, 2. Baskı, İstanbul 1990, s.10 vd.

yanıldığını düşünür. Kısa bir süre sonra gözetim görevlisi, sancak tarafında karanın görüldüğünü bildirir. Hesaplamalarına ters düştüğü için seyir görevlisi buna da inanmaz, görülen şeyin bulut kümesi olabileceğini düşünür. Ancak yapılan yeni hesaplamalar ve gözlemler görülen şeyin bulut kümesi olmadığını, karaya yaklaşıldığını ortaya çıkarır. Böylece gözetim görevlisinin gördüğü şeyin, doğru olduğu anlaşılır. Bu örnek bize doğrudan gözlemle bilinen bir şeyin, dolaylı akıl yürütmelerle de bilinebileceğini göstermektedir. Ayrıca doğrudan görülen bir şeyin inanca delil olabilmesi için, söz konusu inançla ilgili durumlar üzerinde düşünülmesi ve alternatif varsayımların hesaba katılarak test edilmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Bu yüzden inanca, doğrudan tecrübe ile ulaşılmış olsa bile, tecrübeden bağımsız olan başka akıl yürütmelere dayanan delillerle desteklenip, test edilmedikçe güvenilir kabul edilmemelidir. O halde sadece kişisel dini tecrübeden hareketle inancın doğruluğu temellendirilemez, bu tecrübenin doğruluğunu destekleyen başka delillerin olması da gerekmektedir.⁵⁴⁷

James J. Londis ise, Hick'in imanı fiziksel evren ile ilgili tecrübelerle benzeterek çıkarımsal olmayan iman şeklinde tanımlamasını doğru bulmamaktadır. Londis'e göre, zorunluluk ve genel geçerlilik özelliklerine sahip olmayan, mantıksal ögelere yer vermeyen, kişisel istek ve iradeye dayanan bir inanç anlayışı pek tatmin edici görünmemektedir. Evreni farklı şekillerde algıladığını söyleyen insanlar bunun nedenini açıklayamamaktadırlar. Bunun nedeni olarak delil ve mantıksal temeller yerine içsel eğilimlerin ve iradenin gösterilmesi bizi içinden çıkılmaz bir sübjektivizme götürecektir.⁵⁴⁸ İmanın nedeni olarak kişisel tecrübenin gösterilmesi ve bu tecrübenin kendisine göre değerlendirilebileceği bir kriter bulunmadığının kabulü halinde bu alanda genel geçer yargılara ulaşmak imkansızlaşacağından sübjektivizm kaçınılmaz olacaktır.

F. Uslu'ya göre dini iman; Tanrı'ya imanı merkeze alması sebebiyle inanan açısından değer atfedici yönü, olgusal yönüne ağır basan bir inançtır. Bu nedenle tamamen önermesel bir tasdike indirgenemez. Bununla birlikte imanın, iki açıdan önermesel inanca dayanmak ve ondan hareket etmek zorunda olduğu söylenebilir. Bunlardan biri olgusal yöndür, yani Tanrı'nın varlığına inanma yönüdür. Bu yönüyle iman, önermesel inanca indirgenebilir. Fakat imanın bu anlamı, imanın ifade ettiği anlamla karşılaştırıldığında son derece cüzdür. Yani Tanrı'ya iman, onun varlığını tasdik etmekten çok daha fazlasını içermektedir. İmandaki diğer yön ise; güvenmek, taraftarı olmak, teslim olmak, takdir etmek, saygı duymak gibi kavramlar etrafında oluşan değer atfedici yöndür. Bu yön imanın, yaşanan canlı bir tecrübe ve insanın nihai ilgisi olmasına imkân tanımaktadır. Ancak önermesel imanla önermesel olmayan iman ayrımının önemli ölçüde dayandığı bilgi ve değer ayrımı sanıldığı kadar derin değildir. Dolayısıyla dini imanın içerdiği, önermelerle ifade edilemeyen değerler bilişsel ve önermesel bir zemini asgari düzeyde

⁵⁴⁷ Ferit Uslu, a.g.e., s.153-154; Peter Donovan, a.g.m., s.173.

⁵⁴⁸ James J.Londis, a.g.m., s.460-462.

gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde önermesel arka plana ve bilişsel zemine dayanmayan bu değerler (her ne kadar derinden bir bağlanış ve teslimiyet içerse de) körü körüne bir tarafgirlikten öteye geçemeyeceklerdir. O halde imanın olgusal ve değer atfedici boyutları önermesel ve bilişsel unsurları gerektirmekte ve onlar üzerine temellenmektedir.⁵⁴⁹

Hick'in iman anlayışının, geri planında vahiy anlayışı bulunmaktadır. Yani o önermesel olmayan vahiy anlayışını benimsediği için önermesel olmayan iman anlayışını savunmaktadır. Önermesel olmayan vahiy anlayışı; Tanrı'nın insanlık tarihinin belli bir döneminde İsa Mesih'e hulul ederek kendisini insani tecrübeye sunması ve fiziksel evrende faaliyette bulunması düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla vahiy ile kastedilen, önerme formundaki hakikatler değildir; yaşayan Tanrı'nın tarihsel süreçteki faaliyetlerdir. Buna bağlı olarak iman, evrenin ve hayatın Tanrı'nın faaliyet alanı olarak tecrübe edilmesi demektir. Ancak böyle bir vahiy ve iman anlayışı, Tanrı'nın insanların tecrübesine konu olması sadece Hristiyanlık için geçerli olan bir durumdur. O halde burada Hick'in, Hristiyanlığın vahiy ve iman anlayışını temellendirme gayreti içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşımın Hristiyanlık haricindeki dinlere mensup kişilerce kabul görmesi pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü İslam düşüncesinde Allah'ın İsa Mesih'e, başka bir varlık ya da kişiye hulul ederek insanlık tarihinde faaliyette bulunduğu şeklindeki anlayışlar kesinlikle reddedilmiştir. Tanrı aşkın kabul edilerek, maddi ve fiziksel özelliklerden münezzeh kılınmıştır. Böyle bir Tanrı hakkında Hristiyanlık'taki anlamıyla bir tecrübenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Allah'ın kendi seçtiği özel kişilerin (peygamberlerin) tecrübesine belirli şartlar altında konu olabileceği kabul edilmektedir. O halde önermesel olmayan iman, peygamberlere mahsus bir iman olabilir. Diğer insanların imanı ise, peygamberlerin getirdiği önerme formundaki dini hakikatlerin kabulüne dayanmaktadır. Bu anlamda İslamiyet önermesel vahiy üzerine bina edilmiş ve bu çerçevede şekillenmiştir. Ancak İslam düşüncesinde inancı önerme formundaki dini hakikatlerin tasdikinden ibaret görmek doğru değildir. Bu tür önermelerin tasdiki ne kadar önemli ise önermeleri vahiy yoluyla bildirdiğine inanılan zat sahibi Allah'a iman, ona güven ve teslimiyet de o kadar önemlidir, hatta daha önemlidir. Çünkü dini hakikatleri önerme formunda bildirdiğine inanılan varlığa inanmadan, onun bildirdiği önermelere inanmak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla imanda hem önermesel unsurların hem de önermesel olmayan unsurların önemli rolü vardır. Bu ikisinin birbirinden kesin çizgilerle ayrılması tam olarak mümkün olmadığı gibi doğru da değildir.

2.8 Din Anlayışı

Filozofların iman ve vahiy anlayışları, inanç esaslarının ve özellikle Tanrı'nın varlığına olan inancın rasyonel olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği konusundaki düşünceleri

⁵⁴⁹ Ferit Uslu, a.g.e., s.166-167.

sahip oldukları din ve Tanrı anlayışlarına göre şekillenmiştir. Birçok din vardır ve bu dinlerin Tanrı, evren ve insan hakkındaki görüşleri birbirinden farklıdır. Buna bağlı olarak da farklı din ve Tanrı tasavvurları ortaya çıkmıştır. Hick'in Tanrı'nın varlığının delillerle temellendirilip temellendirilemeyeceği konusundaki görüşlerini anlayabilmemiz için onun nasıl bir din ve Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu bilmemiz konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Hick'e göre, dinin herkes tarafından kabul gören evrensel bir tarifini yapmak mümkün olmamakla birlikte fenomenolojik yansımalarından hareketle geçerli kabul edilebilecek bir tarifi yapılabilir.⁵⁵⁰ Bu bağlamda din: "Fiziksel olmayan, aşkın bir Tanrı ya da tanrılarla, mutlak bir nizam ya da süreçle kurulan ilişki sonucu şekillenmiş olan bir hayat tarzı ve dünya görüşüdür".⁵⁵¹ Yahudilik, Hristiyanlık, İslam ve Hinduizm gibi büyük dünya dinleri bu tanımın kapsamına dâhilken, Marksizm gibi seküler sistem ve inançlar bu tanımın dışında kalmaktadır. Hick, dini insani ya da zihinsel faaliyetlerin ürünü olarak açıklayan natüralist anlayışları ise, din gerçeğini tam olarak yansıtmaktan uzak bulmaktadır. Bu anlamda Hick'in din tanımı kapsamına, Tanrı ile güvenilir ilişkilerin kurulduğu, yoğun dini tecrübelerin ürünü olan, insanlık adına önemli inkılaplara yol açan, yıllardır ibadetlerle test edilen, milyonlarca takipçisi bulunan ve günümüzde inanılmaya devam edilen büyük dünya dinleri girmektedir.⁵⁵² Bu dinler, tek ve nihai olan Mutlak hakikatin değişik şekillerdeki tasavvurlarının farklı kavramlarla ifade edilmesinin ve ona karşı nasıl mukabelede bulunulacağını göstermektedir.⁵⁵³

Hick dinleri, yoğun dini tecrübe anında Mutlak Varlığın etkisiyle oluşmuş olan, empirik ve daima gelişen inanç sistemleri olarak görmektedir. Ona göre, dinin kaynağı mistik tecrübenin yoğunlaştığı bu anlardır. Dinler, Mutlak Varlığın insan ruhunu doğrudan veya dolaylı olarak etkilemesi, bazı mümtaz ve duyarlı kişileri kendi varlığı, insanın ve evrenin var oluş anlamı hakkında bilgilendirmeye başlaması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu bilgi, Nihai Gerçekliğin hayatımızdaki yeri ve önemiyle ilgilidir. Bu bilgiye zihin, bilinçli bir cevap verebilmek için onu içsel ya da dışsal sezgiye ve sese dönüştürmektedir. Böylece Hick'e göre, duyular üstü olan bilgi, dini tecrübe anındaki mistiğin zihinsel durumuna ve idrakine uygun bir tecrübeye dönüşmektedir.⁵⁵⁴ Bu bağlamda büyük dini gelenekler, Nihai Gerçeklikle ilişki kurabilecek kabiliyete olan seçilmiş kişiler tarafından kurulmuştur. Örneğin; Gautama, Konfüçyüs, İsa ve Muhammed bu seçkin kişilerdendir. Bunlar Nihai Gerçeklikle birinci dereceden ilişki kurarak dinlerin oluşum süreçlerini başlatmışlardır. Nihai Gerçeklikle ikinci dereceden ilişki kuran Guru

⁵⁵⁰ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.3.

⁵⁵¹ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.133.

⁵⁵² John Hick, a.g.e., s.141; Adnan ASLAN, *Dinler ve Hakikat*, s.54.

⁵⁵³ John Hick, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, New York 1987, c.XII, s.331.

⁵⁵⁴ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s.55; John Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 169.

Nanak, Joseph Smith, Mary Baker Eddy, Bahauullah, Kimbangu ve Mokiçi Okada gibi kişiler ise daha küçük gelenekleri veya büyük geleneklerin şubelerini kurmuşlardır.⁵⁵⁵

Hick'in din anlayışının temelinde, genel epistemoloji anlayışına da hâkim olan tecrübe bulunmaktadır. Ona göre dinler, yoğun dini tecrübe anında Mutlak Varlıkla kurulan ilişki neticesinde bir takım gerçekliklerin ondan öğrenilmesiyle ortaya çıkmıştır. Dinlerin oluşumu hakkındaki böyle bir açıklama, İlahi dinler açısından değerlendirildiğinde kabul edilebilir bir açıklama olarak gözükmemektedir. Çünkü ilahi dinlere göre din, Allah'ın peygamberlerine ilahi gerçeklikleri vahyetmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Vahyetme sürecinde Allah aktif, vahyin alıcısı peygamberler ise pasiftir. Hick'in din anlayışında ise bu ilişkinin kimin sayesinde ve iradesiyle kurulduğu tam olarak açıklanmamıştır. Aktif olan Tanrı mı yoksa insan mı belli değildir.

Hick'e göre; İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi büyük dini gelenekler “dinî tecrübenin ırmaklarıdır”. İnsan kültürünün birer yaratmaları olarak tarihsel süreçte ortaya çıkmışlardır. Dinlerin oluşum sürecinde, fiziksel ve insani unsurların önemli rolleri bulunmaktadır.⁵⁵⁶ Şöyle ki; hayvancılıkla geçimini sağlayan Mezopotamya halkı, ilahi olanı çölde yaşayan bir çoban olarak tasavvur ettiğinden Tanrı kavramına “kral ve baba” karakterini yüklemişlerdir. İndus Vadisi'nde geçimini tarımla sağlayan halkın hayatında verim ve bereketle ilgili kavramlar hâkim olduğundan, Tanrı kavramları da bu bağlamda şekillenmiştir.⁵⁵⁷ Dinler varlık ve sürekliliklerinin Nihai Gerçekliğe bağlı olması açısından benzerlik gösterebilir de tarihi ve kültürel alandaki tecrübeler farklı dini geleneklerin oluşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla dini tecrübenin mahiyeti içinde yaşanan kültürel ve sosyal ortama göre şekillenmektedir. Bu yüzden ortaçağda ortaya çıkan bir dinin konumu ve toplumsal tezahürü ile günümüzde ortaya çıkan dinin tezahürü aynı olmayacaktır.⁵⁵⁸

Hick, bu durumu fil ile körler arasında geçtiği anlatılan hikâyeden yararlanarak açıklamamıştır. Şöyle ki; hayatlarında hiç fille karşılaşmamış birkaç kör bir filin yanına getirilir. Bu körlerden biri filin bacağına dokunur ve filin büyük bir sütuna benzediğini söyler. Hortumuna dokunan bir diğer kör filin büyük bir yılanı benzediğini, bir diğeri kuyruğuna dokunduğu için filin bir ipe benzediğini söyler. Buradaki tanımlamalardan hiç birine yanlış diyemeyiz. Bu tanımlarda filin belli bir bölümünü esas alınarak açıklama getirilmiştir. Körlerin tanımlarının dışına çıkmaları mümkün değildir; onlar böyle bir imkândan yoksundurlar. Hick, dini geleneklerin farklılığını körlerin durumuna benzetmiştir; ona göre, her dini gelenekte Nihai Gerçekliğin farklı bir yönü dile getirilmiştir.⁵⁵⁹ Ancak buradan hareketle dinin insanların zihinlerinde ürettikleri bir

⁵⁵⁵ John Hick and H.G.Wood “On Grading Religions” Religious Studies, volume 17, Cambridge University Press, December 1981, s.457-458.

⁵⁵⁶ John Hick, God and Universe of Faiths, s.134-135.

⁵⁵⁷ John Hick, a.g.e., s.125.

⁵⁵⁸ John Hick, a.g.e., s.146.

⁵⁵⁹ John Hick, a.g.e., s.134-135.

olgu olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Bilakis Hick, aşkın bir Hakikat/Gerçek'in varlığına ve onun müstesna insanlara dinî tecrübe anında ilişki kurduğuna inanmaktadır. Bu bağlamda din empirik olan ve daima gelişen inanç sistemleridir.⁵⁶⁰

Hick'e göre, insanlarda "doğuştan getirilen dini bir eğilim" (innate religious tendency) bulunmaktadır, bu eğilim insanda dini bilincin oluşmasının önemli etkenlerinden biridir. Dini eğilim, evrensel bir eğilimdir; Hick'in insanı "ibadet eden hayvan" (naturally religious animal) olarak tanımlamasının nedeni budur. Bu eğilim her ne kadar modern insanı dini hayat yaşamaya zorlamasa da, onu dine yönlendirmektedir.⁵⁶¹ Bu bağlamda Hick'e göre, dini tercihte belirleyici olan en önemli unsurlar fitrat ve ailedir.⁵⁶² İnsanların hangi dini seçtiklerinde ve hangi dine inandıklarında iradelerinin değil de nerede ve ne zaman doğdukları belirleyici olmaktadır. Örneğin Mısır veya Pakistan'da doğan biri Müslüman bir anne ve babadan dünyaya gelmişse muhtemelen Müslüman olacak ve Tanrı ile İslami gelenekler doğrultusunda ilişki kuracaktır. Tibet, Sri Lanka ya da Japonya'da dünya gelen biri Budist bir ailenin mensubu olarak dünyaya gelmişse Budist; Hindistan'da Hindu bir ailenin mensubu olarak dünyaya gelmiş ise Hindu; Avrupa ve Amerika'da Hristiyan bir ailenin üyesi olarak dünyaya gelmiş ise muhtemelen Hristiyan olacaktır. Bunların her biri mensubu olduğu dini geleneğe göre Tanrıyla ilişki kuracaktır.⁵⁶³ Mensubu olarak dünyaya geldiğimiz din, bizi kendi yapısına uygun olarak şekillendirecektir; netice itibarıyla o bize, biz de ona uygun hale geliriz. Bu yüzden tarafından şekillendirilmiş olduğumuz dini gelenek bize doğru, hakiki, bağlayıcı ve diğerlerinden daha üstün gelir. Ancak böyle bir kanaat genel olarak herhangi bir delil ve argümana dayanmamaktadır.⁵⁶⁴

Dini geleneklerin hakikat iddialarına dayanılarak değişik inanç sistemlerinin geliştirildiği inkâr edilemez bir vaki'dir. Bu geleneklerin bazılarında göre Tanrı kişiseldir (personel), bazılarında göre ise kişisel değildir (non-personel). Burada İlâhi varlığın, dini tecrübenin değişik çeşitleriyle ilgili olan, buna bağlı olarak değişik inanç sistemleri zuhur eden değişik idraklerinin olduğu sonucu çıkmaktadır.⁵⁶⁵ Ancak dini geleneklerin Nihai Gerçekliğe yönelik birer cevap olması ve insanlığın kurtuluşu için sunulmuş olması hepsinin aynı olduğu, aynı şeyi söylediği, aynı manevi uygulamaları takip ettiği ya da özdeş ahlaki kurallara ve kültürel yaşam tarzlarına sahip olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁶⁶ Sonsuz gerçekliğin sonlu tasvirleri olan, büyük dini geleneklerce çizilen

⁵⁶⁰ Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", İslam Araştırmaları Dergisi, s.2, 1998/1, s.157; Adnan Aslan, Dinler ve Hakikat, s.55.

⁵⁶¹ John Hick, Faith and Knowledge, s.136; John Hick, Philosophy of Religion, s.3.

⁵⁶² Adnan Aslan, a.g.e., s.127.

⁵⁶³ John Hick, "Is There Only One Way to God?", Theology, 1980, s.4; John Hick, God Has Many Names, Macmillan Press, London 1980, s.44; John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.27. "Eğer Hindistan'da doğmuş olsaydım, muhtemelen Hindu; Mısır'da doğmuş olsaydım Müslüman; Sri Lanka'nda doğmuş olsaydım Budist olurum. Fakat İngiltere'de doğdum, bu yüzden tahmin edilebileceği üzere bir Hristiyan'ım". Hick, John, Philosophy of Religion, s.109.

⁵⁶⁴ John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.44.

⁵⁶⁵ John Hick, a.g.e., s.58.

⁵⁶⁶ John Hick, a.g.e., s.76.

kavramsal haritalar kendi farklı projeksiyonları bağlamında hemen hemen aynı derecede güvenilirdir. Bu yüzden evrendeki yaşamımız boyunca bize rehberlik yapmada da aynı derecede faydalıdır. Çünkü bizim evrendeki kutsal yolculuk sürecimiz esnasında, Gerçekliğe yönelik beşeri cevabımızdır.⁵⁶⁷ Dolayısıyla Mutlak ve aşkın numenal varlığın fenomenal yansımaları olan dini geleneklerin her biri doğrudur ve bunlardan birine inanan kurtuluşa erecektir.⁵⁶⁸ Görünüşteki farklılıklar, insanların ilahi olanla ilgili tecrübelerini kültürel ve tarihsel şartlar nedeniyle birbirinden farklı yorumlamalarından kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁹

Nihai Gerçekliğin belli bir yönünü anlatan dini geleneklerin her biri, kendi başına Gerçekliğin sonsuz doğasını tam ve ayrıntılı olarak ortaya koyamaz.⁵⁷⁰ Dinî tecrübenin mutlak kaynağı olan, bir Gerçek, ilahi bir realite vardır. Ancak hiçbir dinî gelenek Gerçek'in doğrudan kavranışına sahip değildir. Tanrı'yı kavrama ve tecrübe etme konusunda her bir din kendince otantik bir metot ortaya koymakla birlikte Gerçek, bütün tanımlamaların ötesindedir.⁵⁷¹ Dini tecrübe anında Mutlak'ın bizzat zatı ile değil de, kültürel tezahürlerinden biriyle muhatap olunmaktadır. Dolayısıyla Mutlak hakkında kendi geleneksel verilerini kesin doğru kabul etmek, dini tecrübe anındaki kendi tahayyül ve tasavvurlarını mutlaklaştırmak anlamına geleceğinden doğru değildir.⁵⁷² İlahî ilhama açık kişilerin getirdiklerinin doğruluğunu anlamamanın bazı yolları vardır. Bunlardan birisi ahlaki kriterlerdir, yani dini liderlerin davalarındaki samimiyetlerinin bir işareti olarak ahlaki mükemmelliği hayatlarında gerçekleştirmiş olmaları gerekir. Diğer bir yol, getirdikleri mesajın orijinal, heyecan verici ve etkileyici bir vizyona sahip olmasıdır. Aynı zamanda mesajın, kendisine geldiği toplumun kültürel ve kavramsal değerlerine yabancı olmaması gerekir. Mesaj ve onu getirenin insanın gönül ve zihinleri etkileyebilecek yeteneğe sahip olması gerekmektedir.⁵⁷³ Hick, dinlerin doğruluğunun veli yetiştirip yetiştirememesinden de anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Ancak İslam, Hıristiyanlık ve Hinduizm gibi büyük dinlerin bu kritere göre karşılaştırılmalarına karşı çıkmakta, “en fazla veli yetiştiren en doğrudur” gibi bir anlayışı doğru bulmamaktadır.⁵⁷⁴

Hick'in, tutarlı ve geçerli bir din olgusu sunamadığı iddia edilmektedir. A. Arslan'ın da belirttiği gibi Hick'in din teorisi, tarihsel şartlara göre şekillendiği için nihai planda izafi olduğu söylenebilir.⁵⁷⁵ Epistemoloji anlayışında “vahyedilmiş hakikat” düşüncesine karşı çıkan Hick, dinlerin mutlak hakikat iddialarının Mutlak'tan ziyade, bireyin sübjektifliğinden kaynaklandığını

⁵⁶⁷ John Hick, a.g.e., s.61.

⁵⁶⁸ Adnan Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, s.157.

⁵⁶⁹ John Hick, God and Universe of Faiths, s.146.

⁵⁷⁰ John Hick, a.g.e., s.140.

⁵⁷¹ Mevlüt Albayrak, “Dinî Çoğulculuk Hipotezi”, Tabula Rasa, s. 7, 2003/1, s.79.

⁵⁷² Adnan Aslan, Dinler ve Hakikat, s.62.

⁵⁷³ John Hick, “On Grading Religions”, s.458-460.

⁵⁷⁴ John Hick, An Interpretation of Religion, s.307.

⁵⁷⁵ Adnan Aslan, Dinler ve Hakikat, s.59-60.

ve tarihsel süreç içerisinde doğrulamaları sonucunda ortaya çıktığını iddia etmektedir. Yani dinlerin mutlak gerçeklik iddiasının kaynağı, ilahi objektiflikten ziyade insani sübjektifliktir.⁵⁷⁶ Empirik bir düşünür olan Hick, dinlerin doğruluğunu anlamının kriteri olarak tecrübi bir kriter ileri sürmektedir. O, ahlaklılık ve veli yetiştirme özelliğini dinlerin doğruluğunun temel kriteri olarak kabul etmiştir. Ancak bir dinin doğruluğu olumlu empirik yansımaları olmasından ziyade ilahi bir kaynaktan gelip gelmediğine ve aslının ne kadar muhafaza edilebildiğine bağlıdır.

2.9 Tanrı Anlayışı

Dini geleneklere bakıldığında, farklı dinlerde Tanrı'nın farklı özelliklerinden bahsedildiğini görmekteyiz. Ancak bu dini geleneklerde, temel itibarıyla aynı Nihai İlahi Gerçekliğin (ultimate divine reality) tecrübesinden bahsedilmektedir. Bu tecrübenin değişik kültürlerin farklı dil formları ile etkileşimi neticesinde, zamanla farklılaşmış, hatta birbirine zıt anlayışlar ortaya çıkmıştır.⁵⁷⁷ Çünkü Nihai İlahi Gerçeklik; bizzat olduğu gibi değil de, beşeri kavramlar çerçevesinde düşünüldüğü ve tecrübe edildiği şekilde tanımlanmaktadır.⁵⁷⁸ Dini geleneklerde ilahi olanı ifade etmek için “Tanrı, Nihai Hakikat, En Yüce İlke, İlah, Aşkın, Sonsuz Zat ve Mutlak” gibi kavramların kullanıldığını görüyoruz. Bu kavramların Tanrı için kullanılması ne derece doğrudur, bu kavramların ifade ettiği anlamı karşılayan tek bir kelime var mıdır? Bu kavramlardan en uygun olanı ve en çok tercih edileni Tanrı (God) kavramı gibi görünmesine rağmen Hick, bu kavramın sadece İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi semitik dinlerin kutsal tasavvurunu kapsadığını belirtmiştir. Yani bu kavram Hinduzim ve Budizm gibi dini geleneklerin kutsal anlayışını tam olarak yansıtamadığı için bütün dinlerin kutsalını kapsamamaktadır. Bu yüzden Hick, Tanrı kavramı yerine büyük dini geleneklerin kutsallarını en iyi ihata ettiğini ve hiçbirine haksızlık yapmadığını düşündüğü Gerçeklik (The Reality) terimini kullanmaktadır.⁵⁷⁹

Gerçeklik, değişik kültürlerde farklı kavramlarla tanımlandığından, hayat bulduğu kültürün kavramsal yapısına göre şekil kazanmaktadır. Dolayısıyla Gerçeklik hakkında “God” (Tanrı) ve “Absolute” (Mutlak) olmak üzere iki kavram öne çıkmıştır. Tanrı kavramı, Hristiyanlık gibi Batı dinlerinin; Mutlak ise Hinduizm gibi Doğu dinlerinin Nihai Gerçekliği tanımlamak için kullandığı kavramlardır.⁵⁸⁰ O halde Nihai Gerçekliğin iki farklı tezahürü bulunmaktadır. Bunlardan biri Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi semitik dinlerde Adonay, Semavi Baba ve Allah isimleriyle ifade edilen kişisel (the personae of the Real/zati), diğeri ise Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde Şiva, Vişnu ve Sunyata isimleriyle ifade edilen kişisel

⁵⁷⁶ Adnan Aslan, a.g.e., s.131.

⁵⁷⁷ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.109-119; Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, s.202.

⁵⁷⁸ John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.93-94.

⁵⁷⁹ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.9-11; Adnan Aslan, a.g.e., s.155.

⁵⁸⁰ John Hick, a.g.e., s.77.

olmayan (the impersonae of the Real/zati olmayan) tezahürleridir.⁵⁸¹ Nihai Gerçekliğin kişisel ve kişisel olmayan tecrübelerinin birbiriyle çelişmekten ziyade birbirini tamamladıklarını savunmada ilke olarak hiçbir güçlük yoktur. Dini gelenekler tarafından açıklanan Nihai Gerçeklik sonsuzsa ve beşeri kategorilerimizin alanını aşyorsa, bu gerçekliğin hem kişisel hem de kişisel olmayan bir zemini olabilir.⁵⁸² O halde kişisel ve kişisel olmayan ilah tasavvurları bir zihin yanılgısının eseri olmayıp Gerçekliğin empirik ve tecrübi olan reel tezahürleridir.⁵⁸³

Hick'e göre; Gerçekliğin iki formu vardır: Bunlardan biri kavramsal idrakimizin ötesinde, kendi sonsuzluğu içindeki kendinde Gerçeklik (an sich, bizatihi veya Hak, Real); diğeri ise kavranabilir ve tecrübe edilebilir yollarla insanlar tarafından bilinen Gerçekliktir. Bu bağlamda tanımlanabilen ve tecrübe edilebilen ibadet veya düşünce objeleri sınırsız gerçekliği içindeki Nihai değildir, sonlu varlıklarla ilişki içinde olan Nihai'dir.⁵⁸⁴ Kendinde Gerçeklik ile insanlar tarafından kavramsallaştırılan ve tecrübe edilen Gerçeklik arasında farklılık olduğu genel kabul görmektedir. Buna göre, Nihai Gerçeklik (Ultimate Reality); her şeyin temeli ve kaynağı olan, kendi iç tabiatında beşeri idrak sistemlerinin ötesinde bulunan bir varlıktır. Farklı şekillerde idrak ve tecrübe edildiğinden farklı dünya dinleri tarafından farklı şekillerde kendisine mukabelede bulunmaktadır.⁵⁸⁵ Hick, Gerçekliğin kendine özgü tabiatının bizim beşeri kavramsal sistemimizle tanımlanamayacağı görüşündedir.

Nihai Gerçeklik'in; idrak edebilme kapasitemizin sınırları dışında ya da onun çok çok ötesinde olması, beşeri söylemimizde vücut bulan kavramlarla tanımlayamayacağımız anlamına gelmektedir. Ancak buradan onun önemsiz bir boşluk olduğu sonucu çıkarılmaz. Bilakis bu, onun bizim tahayyül ettiğimizden daha fazla bir şey olduğu anlamına gelmektedir. Anselmus'un da belirttiği gibi "o, bizim kavrayabildiğimizden daha büyük/yücedir". Ancak dini tecrübe tamamen projeksiyon ve hayal ürünü değildir, Aşkın Gerçekliğe verilen bir cevaptır.⁵⁸⁶ Burada Nihai Gerçekliğin tanımlanamaz oluşuyla kastedilen onun mutlak surette karakterize edilemeyeceği, bu tür girişimlerin mantıksal hata ile sonuçlanacağıdır. Şöyle ki, Gerçekliğin tanımlanamaz olduğu söylenildiğinde zaten tanımlanmış olmaktadır. Dolayısıyla burada söylenilmek istenen ona asli nitelikler atfedilemeyeceğidir. Ancak bu onun fuzulî bir boşluk olduğu anlamına gelmez; kendi içerisinde sonsuzca zengin olan tabiatının, beşeri kavramlarla ifade edilemeyeceği anlamına gelir.⁵⁸⁷ Nihai Gerçeklik, bu dünyadaki tezahürü olan dinlerin tanrıları aracılığıyla bilinmektedir. Bu bağlamda Gerçeklik; İslam'da Allah, Yahudilikte Adonay, Hristiyanlıkta Semavi Baba, Hinduizmde Şiva ve Vişnu yoluyla bilinmektedir. Ancak Tanrı tasavvurlarının ötesinde bulunan

⁵⁸¹ John Hick, a.g.e., s.245; John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.108.

⁵⁸² John Hick, Philosophy of Religion, s.111; Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s.204.

⁵⁸³ John Hick, An Interpretation of Religion, s.242.

⁵⁸⁴ John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.92; John Hick, Philosophy of Religion, s.117.

⁵⁸⁵ John Hick, a.g.e., s.118.

⁵⁸⁶ John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.100.

⁵⁸⁷ John Hick, a.g.e., s.62-63.

ve onların varlığına kaynaklık eden Nihai Gerçeklik, kavramsal yapımızı aştığı için bilinmemektedir.⁵⁸⁸ Hick, dinlerin empirik varlığından hareketle tanrıları numen dünyanın fenomenal tezahürleri olarak görmektedir.⁵⁸⁹

Hick'e göre, Kendinde Gerçekliğin ne olduğu değil de ne olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda ona kişisel veya kişisel olmayan, bir veya çok, aktif veya durgun, cevher veya araz, iyi veya kötü, adil veya zalim, erkek veya dişi, irade sahibi veya iradesiz denilemez. Bu anlamda "Gerçeklik kişiseldir" demek doğru olmadığı gibi "Gerçeklik kişisel değildir" demek de doğru değildir. Onun hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, tecrübî olan bu kavramların kıyası olarak bile Nihai Gerçekliği'e sıfat olarak verilemeyeceğidir. Ancak Hick, Nihai Gerçeklik hakkında olumlu anlamda, Anselmus tarafından da kullanılan "kendinden daha mükemmeli olmayan" tanımının kullanılmasında bir sakınca görmemektedir. Aynı zamanda, "dinlerin Tanrı tasavvurlarının numenal kaynağı" tanımı da kullanılabilir.⁵⁹⁰ Hick, kavramsal yapımıza ait olan sıfatlardan hiçbirinin Kendinde Gerçekliğe verilemeyeceği kanaatindedir.

Teist dinlerin kutsal anlayışları göz önüne alındığında, ezeli ve ebedi (eternal) olan bir Tanrı anlayışı ile karşılaşmaktadır. Bu dinlerde Tanrı, evrendeki her şeyin yaratıcısı kabul edilmiştir. Burada yaratma hazır olan maddeye yeni bir şekil kazandırma anlamında değil de, yoktan var etmek/yaratmak (creatio ex nihilo) anlamında kullanılmıştır. Yaratıcı ile yaratılanın arası kesin çizgilerle ayrılmıştır; yaratılanın, yaratıcı olması mantıksal olarak imkânsız görülmektedir. Bu bağlamda evren yaratılmıştır; onun varlığı, yaratıcısı ve varlığının devam ettiricisi olan Tanrı'ya bağlıdır.⁵⁹¹ Tanrı'nın zata sahip bir varlık olduğu konusunda genel bir kabul vardır. Tanrı'nın zata sahip olduğu İncil yazmalarında, Yahudi ve Hristiyan teolojilerinde önemle vurgulanmıştır.⁵⁹² Hick'in teoloji ve iman anlayışında merkezi düşüncüyü Tanrı'nın "Zat" olması oluşturmaktadır. Tanrı'nın zat olması; bir kavram değil de yaşayan bir özne, inananın kendisiyle ilişkiye geçtiği bir "sen" olması demektir.⁵⁹³

Evren yaratıcısı olan bu Tanrı'nın diğer bir sıfatı da En Yüksek İyi olmasıdır. Bu anlamda Tanrı, evreni ve içindekileri sonsuz şefkatiyle kuşatmıştır. Onun bu şefkati ve iyiliği insanın kendi değer ve özelliğinden değil de Tanrı'nın sevgi (God of Love) olan tabiatından

⁵⁸⁸ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s. 139.

⁵⁸⁹ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s.83.

⁵⁹⁰ Adnan Aslan, a.g.e., s.161-162.

⁵⁹¹ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.7-9.

⁵⁹² Bazı teologlar Tanrı'yı, zat (person) olarak değil de, zati (personal) olarak kabul etmişlerdir. Tanrı'nın, zat olarak kabul edilmesi akla insan kişiliğinin daha da büyütülmüş halini getirmektedir. Bu bağlamda burada antropomorfist bir Tanrı anlayışı göze çarpmaktadır. John Hick, a.g.e., s.11.

⁵⁹³ Ferit Uslu, a.g.e., s.100. Hick, insanın diğer insanlarla kurduğu ilişkiyi "Ben-Sen ve Ben-O ilişkisi" şeklinde ikiye ayırmıştır. Birincide, kişilerle kurulan kişisel ilişki; ikincide kişisel olmayan ilişkiler dile getirilmektedir. Hick bu ilişkileri açıklamak için şöyle bir örnek verir: Biz yanımızda olmayan kişilerin kendileri, karakter ve eğilimleri hakkında konuşurken onları bir obje olarak düşünür ve değerlendiririz. Ancak hakkında konuştuğumuz kişi bir anda karşımıza çıksa artık onu kesip, biçtiğimiz bir eşya gibi görmeyi bırakıp, onu bizden bağımsız ve bizimle eşit seviyede bir kişilik olarak görmeye ve ona göre davranmaya başlarız. John Hick, *Faith and Knowledge*, s.128.

kaynaklanmaktadır.⁵⁹⁴ Bir kişinin başka bir kişiyi iyi, akıllı, güzel olması gibi sebeplerden dolayı sevmesi onun bir özelliğinden kaynaklanan sevgidir (eros). Ancak sevdiğiindeki herhangi bir özelliğe dayanmayan Tanrı'nın sevgisi, karşılıksız olan bir sevgidir (agape). Mukaddes Kitap'ta geçen, "Tanrı Sevgidir" veya "Tanrı yarattıklarını sevdi" gibi ifadelerdeki sevgi, agape ya da ona yakın bir anlamda kullanılmaktadır.⁵⁹⁵ Hick'e göre; evren ve tarih üzerinde zata sahip, varlığı kendiliğinden ve yaratıcı olan, şefkat ve sevgi gibi sıfatları olan bir Tanrı tasarruf hakkına sahip olabilir.

Bu tür sıfatlara sahip olan bir Tanrı, "varlığı kendiliğinden olan" (self-existence) Tanrı'dır. Yani varlığı ve sıfatları konusunda kendinden başka herhangi bir varlığa muhtaç değildir. Tanrı'nın varlığının sebebi, kendisinden daha mükemmel olan bir varlık değildir; onu var edebilecek veya yok edebilecek herhangi bir güç bulunmamaktadır. O, mutlak güç ve özgürlük sahibidir, varlığının bir başlangıcı ve sonu yoktur. Şayet varlığının bir başlangıcı olmuş olsaydı, onu var edecek ve varlığını sonlandıracak bir nedenin olması gerekirdi. Fakat bunlar Tanrı'nın mükemmel varlık olmasıyla bağdaşmamaktadır.⁵⁹⁶ Hick, Gerçekliğin beşeri olarak idrak edilebilir kavramlarla tanımlanamayacağı konusunda ısrar etmesine rağmen yer yer beşeri kavram repertuarımıza ait olan güzel, merhametli ve şefkatli gibi kavramlarla tanımlamıştır. Hick, bunda bir çelişki olmadığını, çünkü Gerçekliğin bizzat kendisini iyi, merhametli ve müşfik olarak tanımlamadığını belirtmiştir. Ancak Gerçeklik, mutlak olan yönü açısından bu terimlerle tanımladığında bu kavramlar literal olmaktan ziyade metaforik anlamda kullanılmıştır.⁵⁹⁷

Hick'e göre, insanlar tarafından oluşturulan bu tür Tanrı tasavvurları Nihai Gerçekliği tam olarak yansıtmamaktadır. Gerçeklik hakkındaki bütün bu sıfatlar, bizim beşeri kavramsal repertuarımızın birer ürünüdür. Fakat dinsel bağlam dikkate alındığında, bu kavramsal repertuarın sınırlarını aşan bir Nihai Gerçeklikle karşılaşmaktayız. O kendi tabiatı içersinde sonsuz sıfatlara sahiptir; ancak bu sıfatlar bizim beşeri kavramlarımızla açıklanamazlar. Onu açıklamak için kullanılan tabiat ve cevher gibi kavramlar, Gerçekliği tanımlamaktan tamamen uzak olan beşeri kavram repertuarına ait olan kavramlardır. Hatta "sayısal veriler bile beşeri kavram repertuarının bir parçasıdır. Tanımlanmaz ve şekilsiz olan sayısal değere de sahip değildir. Fakat Gerçeklik, söylem düzeyinde tekil ya da çoğul terimlerle ifade edilebilir. Ancak sayı kavramı da dâhil, Gerçeklik tüm beşeri kavramsal yapının ötesindedir".⁵⁹⁸ Bu bağlamda Hristiyanlık ve İslam'ın öngördüğü Tanrı tasavvuru ifade edildiği şekliyle doğru kabul edilemez. Çünkü insanlar sınırlı olduklarından, sonsuz varlığın sonsuzluk boyutunu tecrübe edememektedirler, dolayısıyla bu dinlerin iddia ettiği Tanrı gerçek anlamda sonsuz ve sınırsız kabul edilemez. İnsanlar Tanrı'ya

⁵⁹⁴ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.37-38.

⁵⁹⁵ John Hick, a.g.e., s.11; Rafiz Manafov, a.g.e., s.13.

⁵⁹⁶ John Hick, a.g.e., s.7-8.

⁵⁹⁷ John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.96.

⁵⁹⁸ John Hick, a.g.e., s.104.

sadece tecrübe ettikleri özellikleri değil, tecrübe etmedikleri özellikler de yüklemektedirler. Bu yüzden bazı sıfatlar hayal mahsulü olabilmektedir.⁵⁹⁹

Hick'in bu anlayışına bazı eleştiriler getirilmiştir: Keith Ward'a göre, dini geleneklerin tanımlanamaz olan Tanrı tasavvurlarından hareketle, Kendinde Gerçeklik kavramına ulaşılamaz. "Tanrı tanımlanamaz" yargısı dini geleneklerin hepsi tarafından benimsenen bir yargı da değildir. Bu yüzden Hick, Kendinde Gerçeklik kavramı hakkında dini gelenekleri esas almakla hata yapmıştır.⁶⁰⁰ Paul Devis'e göre ise, Kendinde Gerçekliği hem akıl üstü kabul edip hem de mutlak, nihai, bir gibi insani kavramlarla tanımlayan Hick, kendi kendisiyle çelişkiye düşmüştür.⁶⁰¹ A. Aslan ise Hick'in, Tanrı tasavvurlarını anlamlandırmada Kant'ın epistemolojik modelini tercih etmekle, kendi sistemine faydadan çok zarar verdiğini belirtmiştir. Çünkü dinlerin Tanrı tasavvurlarının üstünde Nihai Gerçekliğin postulat olarak kabul edilmesi, teizme olan bağlılığı zayıflatmaktadır.⁶⁰² Hick'in iddia ettiği gibi dinlerin Tanrı tasavvurun değil de, bizim dinlerde anlatılan Tanrı tasavvurlarını anlamamızda, onu idrak etmemizde eksiklik bulunmaktadır. Bizim dinlerde anlatılanlardan anladıklarımız, orada anlatılmak istenen Tanrı tasavvurunu tam olarak yansıtmamaktan uzaktır. Çünkü biz sadece Tanrı'nın zatının varlığını idrak edebilmekteyiz, onun mahiyetini ise idrak edemeyiz. Tanrı, ilahi kitaplarda sıfatlarından bahsederek kendisi hakkında bir takım bilgiler vermiştir. Ancak bizim o sıfatlardan neyin kastedildiğini tam olarak anlamamız da mümkün değildir. Çünkü sınırlı olan zihinsel yetilerimiz, mutlak ve sonsuz olanı kavrayabilme gücünden yoksundur. Dolayısıyla biz Allah'ın zatı hakkında her ne düşünersek düşünelim, bunların hiçbirisi Allah'ın zatını tam olarak yansıtmamaktadır. Bizim tasavvur ettiğimiz Tanrı'yla, Tanrı'nın mahiyeti her zaman farklı olacaktır.

Hick, farklı dinlerin Tanrı tasavvurları arasındaki çelişkiyi, Tanrı'yı Mutlak bir varlık olarak dinlerin ulaşamayacağı duyular üstü alana taşıyarak aşmaya çalışmaktadır. A. Aslan'ın da belirttiği gibi o, İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm gibi büyük dini geleneklerin Tanrı tasavvurlarından birini doğru kabul edip ne birini diğerine tercih edebilmekte, ne de teist olduğu için hepsini birden inkâr edebilmektedir. Ancak Hick, Nihai Gerçeklik'e insanlar tarafından ulaşılması mümkün olmayan bir konum kazandırmakla, Nihai Gerçeklikle tezahürleri dediği tanrılar arasında ilişki kurmayı imkânsız hale getirmiştir. Nihai Gerçeklikle tezahürleri arasında güçlü bir ontolojik ilişki kurulamadığı takdirde, dinlerin Tanrıların Nihai Gerçekliğin fenomenal yansımaları olduğu iddiası temelsiz kalacaktır. Dolayısıyla Hick, netice itibarıyla dinlerin varlığını tehdit eden bir noktaya ulaşmıştır.⁶⁰³

⁵⁹⁹ Adnan Aslan, a.g.e., s.163.

⁶⁰⁰ Keith Ward, "Truth, Diversity and Religion", Religious Studies, Cambridge University Press, 26, March 1990, s.5.

⁶⁰¹ John B.Cobb, "Comment on John Hick." In Concepts of the Ultimate, ed., Linda J. Tessier, Macmillan, London 1989, s.165-166.

⁶⁰² Adnan Aslan, a.g.e., s.159.

⁶⁰³ Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.161-162.

2.9.1 Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Tanrı'nın varlığını temellendirmek için ileri sürülen teistik delillerde iki farklı metot takip edilmiştir. Bunlardan biri ontolojik delilde kullanılan metottur ki, burada a priori önermelerden hareketle Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışılmıştır. İkincisi ise kozmolojik ve teolojik delillerde kullanılan metottur. Burada ise a posteriori önermelerden hareketle Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışılmaktadır.⁶⁰⁴ Ontolojik delilde, mümkün varlık fikrinden yararlanılmaksızın, zorunlu varlık fikrine ulaşılmaya çalışılmaktadır. Burada hareket noktası olarak tecrübî veriler alınmamıştır. Bu özelliğiyle ontolojik delil diğer delillerden ayrılmaktadır. Onun hareket noktası “kendisinden daha mükemmeli düşünülmeyen ya da en mükemmel varlık” kavramıdır. Ortaçağın ve skolastik felsefenin en önemli düşünürü olarak kabul edilen Anselmus, bu delilin kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁶⁰⁵ Daha sonraki rasyonalist düşünürler tarafından geliştirilen bu delil, birçok düşünüre cazip gelmiş ve üzerinde önemli tartışmalar yapılmıştır.⁶⁰⁶

Anselmus; Tanrı'nın varlığını Tanrı kavramının tahlilinden yola çıkarak temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, Tanrı “kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık” (something than which nothing greater can be conceived) olarak kabul edilmekte ve inanılmaktadır. Böyle bir varlık gerçekten var mıdır? Aptal “kalbimde Tanrı yoktur” demektir, ancak her ne kadar kalbimde Tanrı yoktur dese de “mükemmel varlık” fikrini duyduğunda bundan neyin kastedildiğini anlayabilmektedir. O halde “Tanrı yoktur” diyen aptalın zihninde bile bu fikir mevcuttur. Ancak bir fikrin zihinde bulunması ile onun gerçekte var olması farklı şeylerdir. Şöyle ki; ressam çizmeyi düşündüğü resim, çizilmeden sadece ressamın zihnindedir; zihin dışında bir gerçekliği yoktur. Resmin çizimi tamamladığında ise hem zihninde hem de zihin dışında gerçekliği olur. Bu bağlamda “Tanrı yoktur” diyen aptal bile, “mükemmel varlık” kavramını duyduğunda ondan ne kastedildiğini anladığına göre, anladığı şeye zihinsel olarak sahiptir.⁶⁰⁷

Kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık fikri acaba sadece zihninde olan bir fikir midir? Zihin dışında da bir gerçekliğe sahip midir? Anselmus'a göre, bu fikir sadece zihinde bulunmamaktadır, zihin dışında da bir gerçekliğe sahiptir. Şöyle ki, sadece zihinde bulunanın, zihin dışında da bir gerçekliği olduğu düşünülebilir. Bu durumda hem zihinde hem de zihnin dışında bulunan sadece zihinde olandan “daha mükemmel” olacaktır. Dolayısıyla kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlığın zihin dışında bir gerçekliğe tekabül etmediği

⁶⁰⁴ John Hick, *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York 1964, s. 2.

⁶⁰⁵ John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 15; John Hick, *The Existence of God*, s.23 vd.

⁶⁰⁶ John Hick, *The Existence of God*, s.23.

⁶⁰⁷ John Hick, “Ontological Argument for the Existence of God”, in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed., P. Edwards, Macmillan Publishing, New York 1967, s. 538; John Hick, *The Existence of God*, s.23. Anselmus, Tanrı'nın “kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık” olduğu fikrini “Proslogion” adlı eserinde şu şekilde dile getirmiştir: “Sen ne dün, ne bugün, ne de yarın mevcutsun. Sen tüm zamanların dışında olan Mutlaksın. Sen, her şeyin varlık sebebisin; hiç bir şey olmadan var olamaz. Hiç bir mekân ve zaman senin dışında olamaz. Sen her şeyi kapsamaktasın, ama hiç bir şey seni kapsayamaz”. John Hick, *Philosophy of Religion*, s.15-16.

söylendiğinde, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık, kendisinden daha mükemmeli düşünilebilen bir varlık olmuş olacaktır. Ancak böyle bir şeyin olması çelişkilidir. O halde kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlığın zihin dışında da gerçekliğinin olması gerekir. Bu bağlamda mükemmel varlık gerçekten vardır, onun var olmadığını düşünmek imkânsızdır.⁶⁰⁸ Anselmus’a göre, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlığın var olmadığını düşünmek çelişkilidir. Çünkü böyle bir durumda kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık böyle varlık, yani kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık mükemmel olamayacaktı. Anselmus’un burada, mükemmel varlıkla kastettiği Tanrı’dır.

Anselmus’un “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” fikrini Gaunilon eleştirmektedir. Ona göre; bir şeyin zihinde var olması, onun zihinde dışında da gerçekliği olduğu anlamına gelmemektedir. Biz dış dünyada gerçekliği olmadığı halde bir varlığın, var olduğunu düşünebilir ve tasavvur edebiliriz. Örneğin, hiçbir yerde olmadığı halde, bir okyanusun ortasında bütün güzellikleri bünyesinde barındıran ancak hiçbir kimse tarafından bilinmeyen mükemmel bir ada olduğunu tasavvur edebiliriz. İnsan zihninde bu tür düşüncelerin bulunması mümkündür. Ancak olağanüstü güzellikte bir adanın olduğunun düşünülmesi, onun gerçekte var olduğu anlamına gelmemektedir. Bu durum zihnimizdeki kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık fikri içinde geçerlidir. Dolayısıyla onun da gerçekte var olduğu söylenemez.⁶⁰⁹

Anselmus, bu eleştirisine kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık, her bakımdan mükemmel olmalıdır diye cevap vermiştir. Bu varlık diğer varlıkların aksine zorunlu olarak var olan, yokluğu düşünilemeyen varlıktır. Yokluğu düşünilemeyen varlık, var olduğu düşünilebilen varlıktan daha mükemeldir. Bu anlamda yokluğu düşünilemeyen varlık fikri, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık fikri için yeterlidir.⁶¹⁰ Ontolojik delilin, yokluğu düşünilebilen ada gibi varlığı mümkün olan şeylere uygulanması mümkün değildir. Çünkü yokluğu düşünilebilen varlıklar, kendisinden daha mükemmeli düşünilebilen varlıklardan eksik olduklarından onlarla kıyaslanamazlar. Hick’e göre Anselmus, Tanrı’yı zorunlu varlık olarak kabul etmektedir. Tanrı zorunlu varlık olarak kabul edilmeden hakkında bu tür açıklamalar yapılamaz. Bu bağlamda ontolojik delil, zorunlu varlığın, varlığının kendiliğinden zorunlu olması esasına dayanmaktadır. Zorunlu olan Tanrı, ezeli ve ebedi olan varlıktır. Eğer Tanrı’nın öncesi ya da sonrası olmuş olsaydı, Tanrı’dan önce olan varlık onun üzerinde etkili olmuş olacaktı. Böyle bir şey Tanrı’nın varlığının sınırlandırılması anlamına gelir ki, bu da ontolojik olarak Tanrı’nın mükemmel olmasıyla çelişmektedir.⁶¹¹

⁶⁰⁸ John Hick, *The Existence of God*, s.24; St. Anselmus, “The Proslogion”, s.30.

⁶⁰⁹ Gaunilo, “On Behalf of the Fool”, *The Ontological Argument From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed., Alvin Plantinga, Doubleday Anchor, New York 1965, s.11; John Hick, “Ontological Argument for the Existence of God”, s.539; John Hick, *Philosophy of Religion*, s.17.

⁶¹⁰ John Hick, “Ontological Argument for the Existence of God”, s.538.

⁶¹¹ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.16-17.

Gaunilo'ya göre, mükemmel varlık var olmak zorundadır, aksi takdirde mükemmel olamaz demekle bu sorun çözülemez. Burada ilk önce mükemmel varlığın zihin dışındaki gerçekliğinin, ondan sonra da onun var olan her şeyden daha mükemmel olduğunun temellendirilmesi gerekir. Zihin dışında gerçekliğe sahip olan varlığın, zihinsel varlığı desteklemesi gerekmektedir. Ama Anselmus, önce zihinsel varlığı mükemmel sıfatıyla vasıflandırmış, sonra da zihin dışında gerçekliği sahip olmakla mükemmel olabileceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla Anselmus'un bu delili, Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendiremekten uzaktır. Rasyonel olarak temellendirilemediği için daha mükemmeli düşünülemeyen varlığın, var olmadığının düşünülmesi mümkündür.⁶¹²

Kant ise; bir şeyin var olduğunu söylemek anlamına gelen ve özneye yeni bir şey yüklemeyen varlık kavramının olgusal bir yüklem olmadığını iddia ederek ontolojik delili eleştirmiştir. Kant'a göre, "Tanrı mutlak güç sahibidir" önermesinde "dır" (is) yüklem değildir; yüklem ile özneyi ilişkilendiren bir bağ konumundadır. Aynı şekilde "Tanrı vardır" denildiğinde de varlık yüklemi Tanrı kavramına yeni bir şey ilave etmemektedir, sadece Tanrı kavramına varlık atfedilmektedir. Bu bağlamda bir kavramın varlık yüklemiyle nitelendirilmesinin o kavrama bir katkısı olmamaktadır. Dolayısıyla varlık yüklemi gerçekte var olana, hayal mahsulü olana sağladığı katkıdan daha fazla katkı sağlamamaktadır. Hayali yüz dolarla gerçek yüz dolar sayı bakımından aynı olsalar da, biri gerçeğe tekabül ederken diğerrinin gerçekliği yoktur.⁶¹³

Russell, modern düşünceye göre, ontolojik delilin pek ikna edici görünmediğini belirtmiştir. Ancak onun yanlış olduğunu ileri sürmek, yanlışlığın nerede olduğunu ortaya çıkarmaktan daha kolaydır. Modern mantığın, varlık kavramını çözümlemesinin sonucunda, bu delilin geçersizliği kesin olarak kanıtlanmıştır. Bu bir mizac veya sosyal sistem meselesi değildir, teknik bir meseledir. Delilin reddedilmesi, onun sonucunu reddetmeyi farzettirecek bir neden değildir; yani Tanrı'nın varlığının olmadığı ortaya koymaz.⁶¹⁴ Hick, bu delilin evrenin teistik yorumunu temellendirmesinin mümkün olmadığı konusunda Kant ve Russel'in eleştirilerine katıldığını belirtmiştir. Ona göre de, varlığın olgusal bir yüklem olarak kabul edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla Anselmus'un bu delili, Tanrı'nın gerçekliğinin temellendirilmesi noktasında kesin temel sağlamaktan uzaktır.⁶¹⁵

Tanrı'nın varlığının delillerinden olan kozmolojik delilde ise, âlemin varlığından onu var eden Tanrı'nın varlığına ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu delilde âlemden, yani mümkün varlıktan hareketle Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu delil her şeyin bir nedeni olduğu ve bu nedenler zincirin bir ilk nedende son bulması ya da mümkün varlıkların varlığının zorunlu

⁶¹² John Hick, "Ontological Argument for the Existence of God", s. 541.

⁶¹³ John Hick, a.g.e., s.19.

⁶¹⁴ Bayram Dalkılıç, a.g.e., s.60.

⁶¹⁵ John Hick, An Interpretation of Religion, s.75.

bir varlığa dayanması gerektiği fikri üzerine kurulmuştur. Burada ilk neden ya da zorunlu varlıkla kastedilen varlık Tanrı'dır. Bu delilin ilk savucularından olan Thomas Aquinas, evrende süreklilik arz eden hareket halindeki olaylar zincirine şahit olduğumuzu belirtmiştir. Bu olayların hareket sebebi, ya bir "ilk"e dayandırılarak açıklanmış ya da "eş zamanlı" olaylar gösterilmiştir. Şöyle ki; her olayın bir nedeni vardır, bir olaya sebep olan nedeninde başka bir nedeni vardır. Bu nedenler bu şekilde sıralanabilir, ancak bu nedenler zinciri ya sonsuz olmalı ya da bir ilk hareket ettiriciye dayanmalıdır. Thomas Aquinas, nedenler zincirinin sonsuza kadar geri götürülmesinin imkânsız olduğunu, bir ilk hareket ettiriciye dayanması gerektiğini belirtmiştir. Bu ilk hareket ettiriciye Tanrı denilmektedir.⁶¹⁶ Yaratıcı bir iradenin eseri olan bu evrenin ilk nedeninin, ebedi bir varlık olması gerekir. "Onun varlığın nedeni nedir?" diye sorulursa, ebedi olduğu için "o sebepsizdir" diye cevaplarız. "Hangi durumlara bağlıdır?" diye sorulursa da bağımsızdır diye cevap veririz. O halde evrenin nedeni olan varlık, nihai olarak şartsız ve ebedi olan gerçekliktir. Her şeyin varlığının ilk nedeni ve son açıklamasıdır.⁶¹⁷

Kant'a göre; kozmolojik delilin her şeyin bir nedeni olduğu ilkesi fenomenler âleminde geçerli olan bir prensiptir; bu âlemin dışına çıkıldığında geçerliliğini yitirecektir. Ancak kozmolojik delilde bu ilke fenomenler âleminin dışında da geçerli kabul edilmiştir. Kozmolojik delilde iddia edildiği şekliyle, tecrübî verilerin bizi böyle bir zorunlu varlığa götürmesi mümkün gözükmemektedir. Fenomenler dünyasında geçerli olan bazı tecrübî terim ve kavramların bu alan dışında yani numenler dünyasında kullanılması kozmolojik delilin zayıf noktalarındandır.⁶¹⁸ Hick'e göre, kozmolojik delil evrenin varlığını Tanrı'yla ilişkilendirmesi açısından bir takım hakikatleri içeriyor olmakla birlikte, Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirmekten ve ikna edici olmaktan uzaktır. Bu yüzden bu delil, fiziksel evreni tek gerçeklik alanı olarak kabul eden, onun dışında gerçeklik tanımayan biri için bir anlam ifade etmeyecektir.⁶¹⁹

Âlemden hareketle Tanrı'nın varlığına gitmeye çalışan bir diğer delil de teleolojik delildir. Bu delilde âlemdaki düzen ve gayeden hareketle, âleme bu düzen ve gayeyi veren varlığa gidilmeye çalışılmaktadır. Teleolojik delil denildiğinde akla gelen ilk isim, William Paley'dir (1743-1805). Paley şöyle bir örnekle delilini ortaya koymaktadır. Çölün ortasında bir taş gördüğümüzde, taşın yıllardır orada bulunduğunu söyleyerek taşın orada bulunmasına bir açıklama getirebiliriz. Ancak çölün ortasında bir saat gördüğümüzde, taş örneğinde olduğu şekliyle onun varlık sebebini açıklayamayız. Saatte birçok parça bir amacı gerçekleştirmek için bir araya getirilmiş ve her parça bu amaca uygun olarak işlevini yerine getirmektedir. Bu yüzden saati gören kişi, her ne kadar saati yapan ustayı görmesede onu yapan bir ustanın olduğunu

⁶¹⁶ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.20.

⁶¹⁷ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.73.

⁶¹⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 511-512.

⁶¹⁹ John Hick, a.g.e., s.73.

düşünecektir. Akıl sahibi hiçbir kimse bu saatin kendiliğinden meydana geldiğini söylemeyecektir. Buradan hareketle Paley, saatteki düzen ve gayeden her bakımdan daha üstün ve mükemmel olan düzen ve gayenin âlemde bulunduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, gözün yapısı incelendiğinde onda saatteki düzenden daha mükemmel bir düzenle karşılaşmaktayız. Göze bu düzeni veren bir düzen verici olmadan gözün yapısını açıklamak imkânsızdır. Dolayısıyla nasıl ki saatten hareketle saatin bir ustası olması gerektiği sonucuna varıyorsak, âlemdeki düzen ve gaye bizi evrenin bir yaratıcısı olduğu sonucuna götürmektedir.⁶²⁰ Teleolojik delilde kullanılan bu mantık Hume tarafından kabul edilebilir bulunmamıştır.

Hume’a göre, makine ile onu yapan usta arasındaki ilişki, evren ile Tanrı arasında kurulamaz. Şöyle ki; makine ile onu yapan arasında nasıl bir ilişki olduğunu tecrübe edebildiğimiz için onlar arasında ilişki kurabiliriz. Ancak evren ile Tanrı arasında nasıl bir ilişki olduğunu tecrübe etme imkânımız olmadığı için onlar arasında ilişki kuramayız. Eğer birden fazla evren olsaydı, biz onların var oluşunu tecrübe etmiş olsaydık, o zaman evrenin bir yaratıcısı olduğunu söyleyebilirdik. Ancak evrenle ilgili böyle bir tecrübeye sahip değiliz; bu yüzden evrenle, makine arasında benzerlik kurmak doğru değildir. Böyle bir benzerlik düşüncesi bir tahmin ve kabulden öteye geçemez. Aynı zamanda nasıl ki, bir makineyi birçok kişi bir araya gelerek yapıyorsa, evrenin de aynı şekilde birden çok Tanrının bir araya gelerek yarattığı söylenebilir.⁶²¹

Kant ise; teleolojik delilin bizi en fazla evrenin bir mimarı olduğu fikrine götürebileceğini, onun nasıl bir varlık olduğunu kanıtlamayacağını iddia etmektedir. Ona göre, bu delilden hareketle yetkin ve ezeli bir varlık olan yaratıcı fikrine ulaşılamaz. Evrende gözlemlediğimiz düzen ve gaye zorunluluktan ziyade olumsal bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla evreni var edenin zorunlu bir varlık olduğunu iddia etmek, sadece zihinsel bir sıçrama ya da zorlama ile olacaktır. Kant, teleolojik delilin kendi başına Tanrı’nın varlığını ispat edemeyeceğini ve ontolojik delilin temel sezgisine bağlı kalacağını, bu yüzden ontolojik delile iyi bir giriş olabileceğini belirtmiştir.⁶²² Bilimsel alandaki gelişmelerin⁶²³ teleolojik delili destekler nitelikte olduğunu söyleyen Hick, bu delili diğer delillere göre daha ikna edici bulmaktadır. Ancak bu delil inanmayanlardan çok, inananlara hitap etmekte ve onların evreni teistik açıdan yorumlamalarına

⁶²⁰ John Hick, *The Existence of God*, s.99-104; William Paley, “The Evidence of Design”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. William L.Rowe, William J. Wainwright, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1989, s. 157.

⁶²¹ David Hume, *Din Üstüne Diyaloglar*, çev., Mete Tunçay, İmge Yay., Ankara 1995, s.152 vd.

⁶²² Aliye Çınar, a.g.e., s.114; Mehmet Sait Reçber, a.g.e., s.176.

⁶²³ 20. yüzyıl da bilimindeki teorik gelişmeleri, organik (biyoloji) ve inorganik (astrofizik) alandaki bilimsel buluşları teolojinin lehinde yorumlayan düşünürler olmuştur. Bu düşünürler evrenin ilk oluşum anındaki yaşam ihtimalinin yokluğuna, ancak belirli şartlar oluşuktan sonra hem evrenin var olmaya devam etmesi ve yaşamın mümkün olabilmesine dikkat çekmektedirler. Stephen Hawking’in bu durumu şekilde dile getirmiştir: “Büyük patlamadan bir saniye sonraki gelişme hızı, yalnızca yüz milyarda bir oranında az olsaydı bile evren daha bugünkü büyüklüğüne ulaşmadan çökmüş olurdu.” Evrenin oluşumu ve gelişimi sırasında görülen düzen, aynı zamanda nasıl oldu da evren bu denli bir düzen içerisinde gelişti sorusunu akla getirmektedir. Teleolojik delil taraftarları, patlamalardaki yıkıcı etkiye rağmen, büyük patlamanın neden olduğu düzenin Tanrı’nın iradesiyle gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Örneğin John Leslie, evrendeki ince ayarın Tanrı’nın gerçekten var olduğunun açık bir delilini, doğrudan olmasa da gözleme dayalı deneysel bir delilini ortaya koyduğunu ileri sürmüştür. Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.34.

katkı sağlamaktadır. Teleolojik delil, evrenin dini açıdan anlamının belirsizliğine çözüm sağlayacak güçte olan bir delil değildir.⁶²⁴

Kant; Tanrı'nın varlığını insanın ahlaki bir varlık oluşundan hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Ahlâk delili, kozmolojik ve teleolojik deliller gibi objektif yeterlilik iddiasında değildir. Buradaki temel iddia, eğer ahlâk kanununa uygun düşünmek istiyor isek, pratik aklın maksimleri aracılığıyla Tanrı'nın varlığını iddia eden hükmü kabul etmek zorunda kalırız.⁶²⁵ Bu anlamda ahlâk kanunu Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmamız gerektiğini zorunlu olarak ispat etmemektedir, sadece onların olabilme ihtimaline inanmamız gerektiğini, yani bunların mümkün olduğunu göstermektedir.⁶²⁶ Kant, Tanrı'nın varlığını en yüksek iyinin (summum bonum) gerçekleşmesinin zorunlu bir postulatı olmasından hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Ahlâk kanunu bizden “en yüksek iyi”nin gerçekleştirilmesini istemektedir. En yüksek iyinin gerçekleşmesi fazilet ile mutluluğun birleşmesine bağlıdır.⁶²⁷ Bu ikisinin birleşmesi (layık olma ve pay alma) ancak akıl sahibi bir varlığın mükemmel iradesi ile mümkün olabilir.⁶²⁸ Kant'a göre, mutluluk ile ahlaklılığın birleşmesi, ancak ahlak kanunlarına göre âlemi yöneten bir Mutlak Aklın varlığın kabulüyle mümkün olacaktır.

2.9.2 Tanrı'nın Varlığının Delillerinin Eleştirisi

Hick'e göre; Kant'ın iddia ettiği gibi, ahlaki tecrübeden hareketle Tanrı'nın varlığının mantıksal bir zorunluluk olarak çıkarılması mümkün değildir. Şayet böyle olmuş olsaydı, yani Tanrı'nın varlığı açık bir şekilde kanıtlanabilseydi (demonstrable) o zaman akıl sahibi herkes tarafından kabul edilmesi ve hiçbir bilinçli ateist ve agnostiğin kalmaması gerekirdi.⁶²⁹ Kant'ın ahlak delilinde, mutluluk ile ahlaklılığın birleşmesi demek olan en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi için mutlak güç sahibi bir Tanrı'nın varlığının mümkün olması gerekmektedir. Ancak Hick'e göre; buradaki mümkünlük, bir şeyin mantıksal açıdan mümkün olduğunu göstermektedir; onun ontolojik açıdan mümkün olduğunu ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla en yüksek iyinin mantıksal açıdan mümkün olması, ilahi varlığının gerçekliğini bir postulat olarak gerektirmemektedir. Fakat Kant, en yüksek iyinin mantıksal olarak mümkün olmasının, onun gerçekte de yani ontolojik olarak da mümkün olduğu anlamına geldiğini iddia etmektedir.⁶³⁰

Kant'ın düşüncesinde; bir şeyin var olma ihtimalinin gerçek mi, mantıksal mı olduğunu anlamının yolu, onu meydana getirenin ahlaki yükümlülük altında olma durumuna bağlıdır.

⁶²⁴ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.81 vd.

⁶²⁵ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s.51.

⁶²⁶ W. A. Wood, “Rational Theology, Moral Faith and Religion”, *The Cambridge Companion to Kant*, edit.: Paul Guyer, Cambridge University Press, New York 1992, s.405.

⁶²⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, s.117vd.

⁶²⁸ H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev.: T. Mengüşoğlu, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul 1967, s.152.

⁶²⁹ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.67.

⁶³⁰ John Hick, *Arguments for the Existence of God*, s.55.

Şöyle ki, “yapmalı” ifadesinin “yapabilmeyi” içerdiği kabul edildiğinde, bir şeyin yapılması gerektiği, onun yapabilir olduğunu göstermektedir. En yüksek iyyinin gerçekleşmesi kimin ahlaki sorumluluğu altındadır? Buna Tanrı’dır diyemeyiz; çünkü Tanrı, zaten varlığı temellendirilmek istenen varlıktır. Cevap Tanrı olmadığına göre, en yüksek iyyi gerçekleştirecek olan insandır. Ancak Kant, insanın gücünün buna yetmeyeceğini söylemektedir. Ona göre, insanın buradaki görevi en yüksek iyyi gerçekleşmesi için elinden geleni yapmaktır. En yüksek iyyinin unsurları olan ahlaklılık ile mutluluğun varlıkları birbirinden bağımsızdır, yani birinin varlığı diğerini zorunlu kılmamaktadır. En yüksek iyyinin gerçekleşmesinde insanın sorumluluğu iyi ahlak sahip olmasıdır. Hak edenin, hak ettiği mutluluğa kavuşmasını sağlamak insanın sorumluluğu altında değildir. Böyle bir şeyi gerçekleştirebilmeye onun gücü yetmez. Dolayısıyla sorumlu olduğumuz bir şeyden, en yüksek iyyinin diğer unsurunun ya da tamamının var olma ihtimalinin, mantıksal değil de gerçek bir ihtimal olduğu sonucu çıkarılamaz. Sonuç itibarıyla en yüksek iyyinin gerçekleşmesinin zorunlu ögesi olarak görülen Tanrı’nın, bir postülat olarak konulabilmesi için yeterli nedenimiz bulunmamaktadır.⁶³¹ Hick’e göre, ahlaki tecrübeden Tanrı’nın varlığına giden bu delil mantıksal verilerden ziyade, dini inanca dayanmaktadır.⁶³²

Hick, beşerî tecrübenin imkânları çerçevesinde evrendeki olay ve olgulardan hareketle Tanrı’nın varlığını temellendirmeye çalışan a posteriori (kozmozik ve teleolojik) deliller ile her türlü tecrübeden önce gelen salt mantıksal çıkarımlardan hareketle temellendirmeye çalışan a priori (ontolojik) delillerin (arguments) hepsinin ciddi felsefî ve teolojik eleştirilere açık olduğunu belirtmiştir.⁶³³ Ancak teolojideki modern gelişmelerden haberdar olmayan bir filozof, teologların teistik delillerin destekçisi olması gerektiğini iddia edecektir. Aynı zamanda o Tanrı’nın varlığının kesin olarak kanıtlanamaz oluşunu ve bu konuda geçerliliği ihtimalli bir delilin bile bulunamayışını teolojiye indirilen ölümcül bir darbe olarak görecektir. Hick’e göre, böyle bir varsayım bazı teolojik akımlar (theological schools) için geçerli kabul edilebilir. Örneğin oldukça gelenekçi olan Roma Katolik teolojisi, Muhafazakâr Protestanlığın bazı mezhepleri ve on dokuzuncu yüzyıl idealizm geleneğine bağlı olan Protestan apolojistlerin çoğu için bu doğrudur. Ama Yahudi dinî düşüncesinde böyle bir anlayış kesinlikle doğru kabul edilmeyecektir. Aynı şekilde yeni Ortodoks hareketinden, Reformasyon çalışmalarının yeniden canlandırılmasından, Kierkegaard ve takipçilerinin egzistansiyalizminden etkilenmiş olan merkez çağdaş Protestanlık akımı ve çağdaş Roma Katolik düşünürlerince de doğru kabul edilmeyecektir.⁶³⁴

Hick, çağdaş filozofların teistik delillerin iddiada bulundukları şeyi gerçekleştirme konusunda başarılı olamadıklarına dair görüş birliği olduklarını ifade etmiştir. Ne Tanrı’nın

⁶³¹ John Hick, a.g.e., s.56.

⁶³² John Hick, Faith and Knowledge, s.67-68.

⁶³³ John Hick, The Existence of God, s. 3; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Şehir Yay., İstanbul 2000, s. 15 vd; Nebi Mehdiyev, a.g.e., s.21.

⁶³⁴ John Hick, “Rational Theistic Belief without Proofs”, s. 49.

varlığını kesin olarak temellendirme taahhüdünde bulunan deliller ne de muhtemel olduğunu gösterme iddiasında bulunanlar deliller bu amaçlarını gerçekleştirmede başarılı olamamışlardır. Şöyle ki; a priori akıl yürütmeye bağlı delillerde, bir şeyin varlığı onunla ilgili kavramdan çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu tür delillerde kavram tahlillerinden öteye geçilemediğinden ve kavramlar alanıyla sınırlı kalındığından ulaşılan sonuç güvenilir olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın gerçekliğinin (reality of God) a priori akıl yürütme ile kanıtlanması (demonstrate) imkânsız gözükmektedir. Aynı şekilde Tanrı'nın gerçekliğinin, evrenden hareketle ileri sürülen a posteriori akıl yürütmeler ile temellendirilmesi de mümkün değildir. Bu akıl yürütmelerde, daima belirsiz olarak kalan bir şeyler olmaktadır. Aynı zamanda bu tür akıl yürütmelerin öncülünde, (temellendirilmeye çalışılan) iddia ya da konu tartışılmaksızın kanıtlanmış kabul edilmek zorunda kalınmaktadır.⁶³⁵

Hick, buradan hareketle a posteriori akıl yürütmelerde savı kanıtsama (begging question)⁶³⁶ hatasına düştüğünü ifade etmiştir. “Tanrı'nın varlığıyla ilgili formel olarak tümevarımlı gibi görünen a posteriori deliller aslında tündengelimlidir, bu yüzden bu deliller de savı-kanıtsama hatasına düşülmüştür”.⁶³⁷ Şöyle ki a posteriori akıl yürütmelerde, fiziksel evrenden hareket edilerek Tanrı ile evren arasında ilişki kurulmaktadır. Ontolojik delil dışındaki tüm deliller, böyle bir mantık içinde hareket ettikleri iddiasındadırlar. Ancak eşyanın veya evrendeki olay ve olguların Tanrı'nın varlığına işaret ettiğinin iddia edilebilmesi için, Tanrı'nın varlığının önceden kabul ediliyor olması gerekir. Yani eşyanın Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini iddia eden biri, zaten Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Oysa bu temellendirilmek istenen şeydir. Dolayısıyla eşyanın Tanrı'nın varlığına işaret ettiği önceden kabul edilmeden, Tanrı'nın varlığı hakkında tümevarımsal bir delil ileri sürülemez. Aynı zamanda Tanrı'nın varlığına inanmayan biri, eşyanın Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini kabul etmeyeceği için ona bu yolla Tanrı'nın varlığını ispatlamak mümkün değildir. Netice itibarıyla Tanrı'nın varlığını temellendirmek için

⁶³⁵ John Hick, a.g.e., s. 49; John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.210; John Hick, *Arguments for the Existence of God*, s. 68. Ayrıca teistik delillere yöneltilen eleştiriler için bkz; John Hick, *The Existence of God*, s.23 vd.; Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1982, s.26 vd.; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.22 vd. Ateistik deliller ve eleştirileri için bkz. Errol Harris, *Atheism and Theism*, Humanities Press, New Jersey 1977, s.2 vd.; W. L. Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, in *The Problem of Evil*, ed. Adams M.- Adams R., Oxford University Press, Oxford 1990, s.126-137; Mehmet Aydın, “Ateizm ve Çıkmazları”, s.192 vd.; E. Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, Çev., Veysel Uysal, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1991, s.7 vd.

⁶³⁶ Savı kanıtsamak (müsadere ale'l-matlap), bir mantık terimidir. Mantık yanlısına verilen bir isimdir. Savı kanıtsamak, bir akıl yürütmeye sonucun, kendisini kanıtlamak için ileri sürülen öncüllerde örtük biçimde kabul edilmiş olmasından doğan informal bir mantık hatasıdır. Bkz. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, “Petition de Principle maddesi”, c. II, İstanbul, 1955; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlısları*, MÜİFV., yay., İstanbul, 1993, s. 154.

⁶³⁷ John Hick, *Arguments for the Existence of God*, s.X. Kierkegaard ve Hick'e göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlama iddiasında olan gerek tündengelimli gerekse tümevarımlı delillerin mantıksal açıdan savı-kanıtsama hatasına düşmüşlerdir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için girişilen her akıl yürütmeye, Tanrı'nın varlığı ön-kabulünden hareket edilmek zorundadır. Dolayısıyla sadece tündengelimli deliller değil tümevarımlı delillerde savı-kanıtsama hatasına düşmekten kurtulamazlar. Ferit Uslu, a.g.e., s.123.

evrenden hareketle ileri sürülen argümanların hepsi “evren, Tanrı tarafından yaratıldı” şeklindeki iman önermesine dayanmaktadır. Burada savı-kanıtsama hatası ile kastedilen şey budur.⁶³⁸

Hick’in “Tanrı’nın varlığı önceden kabul edilmeden evrenden hareketle Tanrı’nın varlığının kanıtlanamayacağı” görüşünü George I. Mavrodes, bilimsel kanıtlamalar için de geçerli olabileceğini ileri sürerek eleştirmektedir. Mavrodes’e göre, bu yaklaşım doğrultusunda soyaçekimle ilgili Mendel Yasaları’nın da kanıtlanabilmesi mümkün değildir. Çünkü kanıtlamaya girişmeden önce zihnimizde Mendel Yasaları’yla ilgili bir ön kabul yoksa onu hangi gözlemlerin ya da deneylerin doğrulayacağını bilemeyiz. Aynı zamanda Mendel Yasaları’nın ne anlama geldiği ancak onu doğrulayan gözlem ve deneyler sayesinde bilinebileceğinden bir kısır döngü içine düşülecektir.⁶³⁹ Böyle bir durumda birçok bilimsel varsayım veya kuramı kanıtlamaya yönelik girişimlerin, hatta bir zanlının suçlu olduğunu olay yerindeki bir takım delillerden hareketle kanıtlama çabalarının da savı-kanıtsama hatası içinde olduğunu kabul edilmesi gerekecektir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımın benimsenmesi hem bilimsel hem de gündelik bilgilerin büyük bir çoğunluğunun reddedilmesine yol açacaktır.⁶⁴⁰

F. Uslu’da, Hick’in bu görüşünü eleştirmektedir. Uslu’ya göre, günlük hayatta olduğu gibi bilimde de gözlemlerden hareketle bir takım ön-varsayımlar kurar, sonra da gözlem ve deneyle onun geçerliliğini sınarız. Burada önemli olan, araştırmacının gözlemlerini bir ön kabule göre yapıp yapmadığından ziyade gözlemlerin teste tabi tutulan varsayımı destekleyip desteklemediği ya da onu yanlışlayan gözlemlerin olup olmadığıdır. Şayet araştırmacı kendi ön kabulünü haklı çıkarmak için uygun örnekleri göz önüne alır ve bilinçli olarak kuramını desteklemeyen gözlemleri yanlış yorumlar veya göz ardı ederse, burada bir savı kanıtsama hatasından söz edilebilir. O halde sadece ön kabullere dayanması nedeniyle bir akıl yürütmenin baştan savı-kanıtsama hatası içinde olduğunu söylemek hatalı bir tutumdur. Bu yüzden Hick’in de kabul eder görüldüğü, Tanrı’nın varlığı ile ilgili delillerin savı-kanıtsama hatası içinde olduğu iddiasının dayandığı ilkenin olağan bilgi edinme ve akıl yürütme süreçlerimizle ilgili olarak son derece hatalı bir tespite dayandığını söyleyebiliriz.⁶⁴¹

Bilimsel varsayımların da ön kabule dayandığından hareketle Hick’in teistik önermelerde savı-kanıtsama hatasına düşüldüğü iddiasının eleştirilmesini yerinde bir eleştiri olarak görmediğimizi belirtmek istiyoruz. Çünkü bilimde gözlemlerden hareketle bir takım ön-varsayımlar kurulurken, bu varsayımların geri planında yine gözlemlerimiz bulunmaktadır. Örneğin “tüm insanlar ölümlüdür” derken, o ana kadar ki gözlemlerimiz bize insanların belli bir zaman sonra öldüklerini gösterdiği için böyle bir ön-varsayımda bulunuruz ve bu varsayımımızı

⁶³⁸ John Hick, *Arguments for the Existence of God*, 1979, s. x,xi; Ferit Uslu, a.g.e., s.97.

⁶³⁹ George I. Mavrodes, “God and Verification”, *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V.Litzenburg, Indianapolis 1975, s.228.

⁶⁴⁰ Ferit Uslu, a.g.e., s.123.

⁶⁴¹ Ferit Uslu, a.g.e., s.123-124.

sonraki gözlemlerimizle temellendirmeye çalışırız. Yani bilimsel varsayımlarda ön kabul olmakla birlikte bu ön kabul yine bir delile dayanmaktadır. Sonraki yapılan gözlem ve deneylerin, bu delili doğrular nitelikte olup olmadığına bakılarak varsayım test edilmektedir. Ancak “Tanrı vardır” önermesindeki ön kabul delile değil de bizim bu konudaki inancımıza dayanmaktadır. Şöyle ki; “Tanrı vardır” önermesi söz konusu olduğunda, her ne kadar Hick Tanrı hakkında tecrübeyi mümkün görse de, onun hakkında insanların ölümlü olması örneğindeki gibi açık bir gözlem söz konusu değildir. Dolayısıyla bu önermedeki ön kabul açık bir delile dayanmadığı gibi gözlem ve deneyle geçerliliğinin sınanması da mümkün değildir. Bu yüzden “tüm insanlar ölümlüdür” önermesini kimsenin reddetme şansı yokken; “Tanrı vardır” önermesini teist kabul ederken, ateist ret edebilmektedir. Bu durum bize içinde yaşanan evrendeki olay ve olgularla ilgili gözlemlerden hareketle Tanrı’nın varlığının iddia edilebilmesi için, Tanrı’nın varlığının önceden kabul ediliyor olması gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle Hick’in teistik delillerde savı kanıtsama hatasına düşüldüğü konusundaki iddiasına katılıyoruz.

Hick’e göre; Tanrı’nın varlığının mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle kesin bir şekilde temellendirilmesi mümkün olmadığı gibi yüksek ya da düşük derecede ihtimalli olarak temellendirilmesi de mümkün değildir. Hick, ihtimal kavramının açık bir anlama sahip olmadığından dolayı Tanrı’nın varlığıyla ilgili kullanılmasını doğru bulmamaktadır.⁶⁴² Hick’in, bu görüşünün geri planında Hume’un eleştirileri bulunmaktadır. Hume’a göre, evrendeki nizam ve gayeden hareketle evrenin dışında bir düzen ve gaye koyucunun var olduğu ne kesin olarak ne de ihtimalli olarak temellendirilemez.⁶⁴³ Hick, (Hume’da olduğu gibi) olasılık kavramının iki şekilde kullanıldığını ve bu ikisinin de Tanrı için kullanılamayacağını belirtmiştir. Olasılığın kullanımlarından biri olaylarla ilgili olanıdır. Burada olasılık istatistiksel bir anlama sahip olup daha çok fizik ve davranış bilimleriyle ilgili olaylar hakkında kullanılmaktadır. Burada olasılık, belli bir olayın ya da durumun belli aralıklarla tekrarlanması ifadesinde kullanılmaktadır. Yani bir olayın, mümkün diğer olaylar içindeki meydana geliş oranı dile getirilmektedir. Bu bağlamda bir olayın olasılıklı olduğunun söylenebilmesi için birden fazla alternatifin olması gerekmektedir. Örneğin bir zarın altı yönü bulunmaktadır. Zar her atıldığında bu yönlerden birinin üste gelme olasılığı 1/6’dır. Olasılığın diğer kullanımı ise önermelerle ilgilidir. Burada olasılık bir önermenin akla daha uygun olduğunun ifade edilmesinde kullanılmaktadır. Evrenin Tanrı tarafından yaratılmasının, yaratılmamasından daha olasılıklı olduğu söylenildiğinde, olasılık kavramı birinci anlamda kullanılmaktadır. Bu istatistiksel hesaplamalara göre karar verilmesi demektir. Böyle bir kararın verilebilmesi şu durumlara bağlıdır: Birden fazla evrenin olması ve bu evrenlerin Tanrı tarafından yaratılma ihtimalinin olması. Ancak Hume’un da belirttiği gibi evren tek ve yegâne

⁶⁴² John Hick, “Rational Theistic Belief without Proofs”, s. 49.

⁶⁴³ David Hume, Din Üstüne, s.158-159.

olduğu, oluşumun tekrarının gözlemlenmesi mümkün olmadığı için evrenin nedeni hakkında istatistiksel hesaplamalar yapmak mümkün değildir.⁶⁴⁴

Olasılığın önermelerle ilgili kullanımına gelince; önermelerle ilgili olasılık bizzat önermenin kendisinden değil de diğer önermelerle karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır.⁶⁴⁵ Bir önermenin alternatiflerine göre daha olasılıklı olması, buna dair nedenlerin bulunması demektir. Bir önermenin alternatiflerine göre hakikate daha uygun olduğunun söylenebilmesi için, önermelerin kendisine göre teste tabii tutulduğu, kapsayıcı ve genel olan temel önermelerin bulunması gerekmektedir.⁶⁴⁶ Ancak her şeyi kapsayan ve evrensel anlama sahip olduğu kabul edilen bir önermenin hakikate uygunluğunu, kendisine göre değerlendirmeye tabi tutacağımız bir önerme bulunmayacağından böyle bir önermenin ihtimalli olduğu söylenilemeyecektir.⁶⁴⁷ Önermelerle ilgili önemli bir diğer husus ise; herhangi bir önermeye duyulan inancın, başka bir önermeye inanılmasında referans alınabilmesidir. Dolayısıyla belli bir önermeye olan inancın güvenilirliği, kendisine referans olan önerme ile arasındaki ilişkinin kuvvetine bağlıdır. Evrenin menşei ile ilgili önermeler hakkında böyle bir değerlendirme yapılamaz; evrenin menşei ile ilgili önermeyi kendisine göre değerlendirmeye tabi tutacağımız daha genel ve kapsayıcı bir önerme bulunmadığı için olasılıklı olduğu söylenilemeyecektir.⁶⁴⁸

Evrenin menşei ile ilgili deliller bir araya toplanarak lehte ve aleyhte olanların sayısal üstünlüğüne göre alternatif önermelerden birinin daha ihtimalli olduğu söylenilebilir mi? Teizmin lehine on, ateizm lehine ise sekiz delil bulunduğu (ya da tam tersi), dolayısıyla teizmin ateizmden daha muhtemel olduğu söylenilebilir mi? Hick'e göre, teistik ve ateistik deliller bir araya toplanılıp, aralarındaki sayısal üstünlüğe bakılarak daha fazla delile sahip olanın diğerine göre daha muhtemel olduğu söylenilemez. Deliller hakkında böyle bir değerlendirmenin yapılması pratikte mümkün değildir. Aynı zamanda bu, yorumların rasyonelliğini sayısal verilere dayandırma zorunluluğunu ortaya çıkaracaktır. Ancak metafiziksel bir yorumun diğer metafiziksel yorumlarla karşılaştırılarak, alternatif yorumlara göre daha muhtemel olduğu söylenilemez.⁶⁴⁹ Netice itibarıyla teistik deliller bizi Tanrı'nın varlığı konusunda kesin ya da ihtimalli bir sonuca ulaştıramayacağı gibi inanç da mahiyeti itibarıyla rasyonel delillerle temellendirilmeye müsait değildir. Tanrı'nın varlığı meselesi olgu konusu olduğundan, mantıksal delillerin burada bir katkısı olmayacaktır.⁶⁵⁰ Hick'e göre, Tanrı'nın varlığıyla ilgili deliller kesinlik taşımadığı gibi aksi iddiada bulunan deliller de kesinlik taşımamaktadır. Burada kesin olan şey, evrenin dini açıdan belirsizliğini korumaya devam ettiğidir.

⁶⁴⁴ John Hick, Arguments for the Existence of God, s.27; John Hick, Faith and Knowledge, s.153.

⁶⁴⁵ John Hick, a.g.e., s.153.

⁶⁴⁶ Ferit Uslu, a.g.e., s.98.

⁶⁴⁷ John Hick, Arguments for the Existence of God, s.28vd.

⁶⁴⁸ John Hick, Faith and Knowledge, s.153-154.

⁶⁴⁹ John Hick, An Interpretation of Religion, s.124; John Hick, Faith and Knowledge, s.154.

⁶⁵⁰ John Hick, Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, s.472.

Hick'in olasılık anlayışı, James J.Londis tarafından eleştirilmiştir. Rasyonalistler olasılığın, gerçekliğe ulaşma çabalarında oldukça önemli bir konuma ve yere sahip olduğunu iddia etmektedirler. Mahiyeti itibariyle gerçeklik kavranamaz olduğundan, gerçeklik arayıcıları belirsizlikle karşı karşıya kaldıklarında olasılık hesaplamalarına göre hareket ederler. Ancak birçok düşünür gibi Hick, olasılığı sayılabilir olan ve tekrar eden olaylarla ilişkilendirmektedir. Olasılık meselesi rasyonalistlere göre de tartışmalı olan, üzerinde tam bir uzlaşıya varılamamış olan bir konudur. Buna rağmen Hick, olasılık anlamı hakkında kesinmiş gibi hareket etmektedir.⁶⁵¹ İnanç alanında olasılığa yer verilmemesinin en önemli nedenlerinden biri inançta şüpheli bir durumun değil de kesin bir durumun dile getirilmesi gerektiğidir. İhtimalli bir durumun dile getirildiği yerde diğer ihtimallerin de doğru olabilme riski bulunduğundan inanılan şey hakkında daima bir şüphe olacaktır. Böyle bir şeyin inanç gerçeğiyle bağdaşmayacağı açıktır.

Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen teistik delillerle, Tanrı'nın varlığının rasyonel ve kesin olarak kanıtlanamayacağı ve bu konudaki belirsizliğin ortadan kaldırılamayacağı konusunda Hick, haklı gözükmektedir. Şayet Tanrı'nın varlığının ya da var olmadığının mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle rasyonel olarak kanıtlanabilmesi mümkün olmuş olsaydı insanlığın bu konuda kesin bir sonuca ulaşmış olması ve bu konudaki belirsizliğin ortadan kalkmış olması gerekirdi. Ancak Tanrı'nın varlığı ya da var olmadığı konusunda şimdiye kadar bir uzlaşı sağlanamadığı gibi bundan sonra da bir uzlaşının sağlanması mevcut şartlar altında mümkün gözükmemektedir. Çünkü kesin ve rasyonel bilgi sağladıkları genel kabul gören bilgi kaynaklarımızın fiziksel eşya hakkında sağladıkları bilgi gibi bir bilgiyi Tanrı hakkında sağlamaları mümkün değildir.

Hick, teistik delillere yöneltilen teolojik eleştirilerin, onlara karşı ilgisizlikten, dinle alakalı olmadıklarını ya da zararlı olduklarını söylemeye kadar vardığını belirtir. Kutsal Kitapta da, iman sahibi insanlar teistik delillere gereksinimi olmayan kişiler olarak tasvir edildiği gibi Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik bir teşebbüs de görülmemektedir. Bilmeyi, ispatlanabilir olma anlamında alan rasyonalist filozoflar, Batı dininin temeli olarak kabul edilen Kutsal Kitap'ta, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik teşebbüsünün olmamasını oldukça şaşırtıcı bulmuşlardır. Kutsal Kitap'ta, dini gerçekliğin felsefi akıl yürütmeye kanıtlanabilir bir varlık olmaktan ziyade bahsedilmiş (granted) olduğu söylenmektedir. Kutsal Kitap yazarları, Tanrı'nın varlığının mantıksal delillerle kanıtlanmaya çalışılmasını saçma bulmuşlardır. Onlar daima Tanrı'yla birlikte olduklarına, Tanrı'nın hayatlarının her anında kendileriyle olduğuna inanmaktadırlar. Bu anlamda onlar için Tanrı, mantıksal delillerden çıkarsanan bir varlık olmadığı gibi kavramsal ya da soyut bir fikir de değildir, tecrübe (experience) edilebilen bir gerçekliktir, hayatın nihai anlamıdır. Kutsal Kitap yazarlarının çoğunun (her zaman aynı kesinlikte olmasa da) Tanrı'nın varlığıyla

⁶⁵¹ James J.Londis, a.g.m., s.460-461.

ilgili bilinci, fiziksel evrenle ilgili bilinçleri kadar canlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın, tanımlanmış kıyasi bir önerme veya zihinsel olarak benimsenen bir düşünce (idea) olmadığını, en yüce tecrübi gerçeklik olduğunun farkında olmadan Kutsal Kitabın anlaşılması mümkün değildir.⁶⁵² Hick, Kutsal Kitap'ta peygamberlerin Tanrı'nın varlığını mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirmiş kişiler olarak değil de Tanrı'yı tecrübe eden kişiler olarak tanıtıldığını belirtmektedir. Aynı zamanda Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın varlığını mantıksal delillerle temellendirme gibi bir çaba bulunmamaktadır.

Hick, inanan insanların mantıksal delillere ihtiyaç duymadıklarını, onların delillerin sağladığından çok daha fazlasına sahip olduklarını ifade etmiştir. “Bir kocanın hayatının anlamına ve değerine katkıda bulunan, karısı ve ailesinin varlığını felsefi delillerle temellendirmeye çalışması ne kadar akla uygunsa; inanan insanın yaşamının, hareketinin ve varlığının kendisi tarafından düzenlendiğine inandığı Tanrı'nın varlığı hakkında delil araması o kadar akla uygun olacaktır”.⁶⁵³ Yani Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak temellendirilip temellendirilememesi inanan açısından pek bir anlam ifade etmemektedir. Onların imanı kendi içsel tecrübelerine dayandığı için harici delillere ihtiyaç duymazlar. Ancak Hick'e göre, buradan mantıksal delillere ihtiyaç duyulmaması gerektiği veya aslında bu tür delillerin geçerliliği bulunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Her ne kadar inananlar için delillerin bir önemi olmadığıyla ilgili söylenenler doğru olsa da iman hayatının dışında kalanlar için Tanrı'nın varlığının delillere dayanması gerektiği geçerliliğini korumaktadır.

Geleneksel teistik delillere getirilen teolojik eleştirilerden biri de; bu delillerle varlığı kanıtlandığı ileri sürülen Tanrı'nın, Kutsal Kitap'ta iman objesi kabul edilen yaşayan Tanrı'nın sadece bir soyutlamasından ve soluk gölgesinden ibaret olduğu şeklindedir. Evrenin İlk Nedeni; kendisine şartsız bağlanmaya, sevgi ve güven duymaya uygun olan bir Tanrı (deity) olabileceği gibi olmayabilir de. Yine Aquinas'ın Tanrı olarak anlaşılan “Et hoc omnes intelligunt Deum” kavramı, mantıksal delildeki son adım değildir; argümanın bu aşamasında ortaya çıkan boşluğu doldurmak için üretilmiş olan özel bir kavramdır. Her açıdan mutlak metafiziksel bir varlık (her şeye gücü yeten –omnipotent-, yaratılmamış –omniscient-, sonsuz –eternal-) olan Zorunlu Varlığın, ahlakî olarak iyi veya kötü olması mümkündür. H. D. Aiteken'in belirttiği ettiği gibi, mantıksal olarak, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen varlığın mükemmel bir kötü olmaması için hiçbir neden yoktur. Mahiyeti tabiatın dış görünümünden çıkarılan dünyanın İlahi Tasarımlayıcısı ise, D. Hume'un söylediği gibi, sınırlı, mükemmel, her şeyi bilen bir varlık olabileceği gibi

⁶⁵² John Hick, “Rational Theistic Belief Without Proofs”, s.50; Ayrıntılı bilgi için bkz., John Hick, Faith and Knowledge, s.95; John Hick, Philosophy of Religion, s.70-71; John Hick, An Interpretation of Religion, s.210.

⁶⁵³ John Hick, “Rational Theistic Belief Without Proofs”, s.50.

sınırsız, kusurlu, yanılabılır bir varlık da olabilir. Böyle bir tasarımlayıcı tek bir varlıktan değil de, birçok Tanrı'dan (veritable pantheon) da oluşabilir.⁶⁵⁴

Aynı zamanda teistik delillerde İlk Sebep, Zorunlu Varlık veya Tabiatın arkasındaki Akıl olarak kanıtlanan veya kanıtlandığı iddia edilen şeyin bizde ibadet şevki uyandırabilmesi; bu delillerde ortaya konulanan ötesine geçilmesine, Kutsal Kitap'ın iman Tanrı'sıyla uygunluğunun gösterilmesine bağlıdır. Bu delillerin içeriğine ilave yapılmadan, dinî geleneklerin duygusal yaşantısı ile ilişkilendirmeden ve onları aşan tecrübeyle bağlantıları kurulmadan bizi iman hayatına ulaştıramayacaklardır.⁶⁵⁵ Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını delillerle temellendirme çabalarını "salt akademik bir teşebbüs" olmaktan öteye geçemezler. Çünkü bu tür delillerle temellendirilmiş olan Tanrı, bir varsayım olmaktan öteye geçemez. Bu Tanrı, İncil'de daima inananlarla ilişki içinde olduğu anlatılan Tanrı değildir. Pascal'ın da belirttiği gibi, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı'ndan ziyade, felsefeci ve akademisyenlerin Tanrı'sıdır.⁶⁵⁶

Salt rasyonel düşünce ile ulaşılan Tanrı'nın, dinlerin Tanrı'sı olamayacağı iddiası özellikle fideist düşünürler tarafından dile getirilmektedir. Böyle bir iddianın geri planında antik yunan düşünürleri başta olmak üzere bazı filozofların Tanrı anlayışlarının bulunduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, antik yunan düşünürlerinden Ksenofanes'in Tanrısı; her ne kadar her şeyi gören, işiten, ölümsüz olan bir Tanrı olsa da evren ile özdeş olan bir Tanrı'dır. Hereaklitos'da ise Tanrı, evrendeki tüm değişmelerin düzenleyici yasası konumundadır. Parmenides'e göre, değişmeyen, sabit duran ve bir olan evren, gerçek evrendir; Tanrı'dır ya da Tanrı ile özdeştir. Bu düşünürler panteist bir Tanrı anlayışının savunuculuğunu yapmaktadırlar. Anaksagoras'ın Tanrısı ise, evrenin mimarı veya yapıcısıdır, yaratıcısı değildir. O; evreni oluşturduktan sonra sahneden çekilerek evrenin oluşunu kendi haline bırakmıştır. Aristoteles'in sisteminde Tanrı, hazır bulduğu malzemeye zorunlu olarak şekil veren mimar tanrı'dır. Yoktan var etme gibi bir sıfatı yoktur, kendi zatıyla kaim olmakla birlikte kişisel bir Tanrı değildir. Tanrı'nın âlemden üstünlüğü ona ilk hareketini vermiş olmasından kaynaklanmaktadır. Spinoza da Tanrı ile âlem özdeş kabul eden düşünürlerdendir. Bu düşünürlerin Tanrı anlayışlarının ilahi dinlerin Tanrı anlayışını aynı olmadığı bir gerçektir. Ancak bu Tanrı tasavvurlarının yanında evreni yaratan, yöneten, vahiy yoluyla insanlara buyruklar veren, irade ve kudret bir Tanrı anlayışını varlığını savunan teist

⁶⁵⁴ John Hick, a.g.m., s.51.

⁶⁵⁵ John Hick, a.g.m., s.51.

⁶⁵⁶ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.61. Hick'e göre, burada ontolojik delil farklı bir kategori içerisinde değerlendirilmelidir. Ontolojik delil başarılı olduğunda, her bakımdan kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlığın gerçekliği kanıtlanmış olacaktır. Eğer böyle bir varlığın da ibadete layık olduğu kabul edilmezse, başka hiçbir varlık ibadete layık kabul edilemez. Bu bakımdan diğer delillerden ayrılan ontolojik delil, mantıksal olarak sağlam temellere dayandığında soyut akıl yürütmeleri kavrama yeteneğine sahip olan bazı insanlara ibadet etmeleri için rasyonel zemin sağlayabilecektir. Bu bağlamda ontolojik delilin amacı gerçekleştiğinde en büyük başarıyı elde edecektir, ancak başarılı olma konusunda en zayıf olan delildir. Çünkü ontolojik delilde varlık kavramından hareketle Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışıldığından, içinden çıkılmaz bir yanlış düşünce içine girilmiştir. (John Hick, a.g.m., s.51-52).

düşünürler de bulunmaktadır. Bu nedenle salt düşünce ile dinlerin Tanrı'sına ulaşamayacağını söylemek yerine bazı filozofların salt düşünce ile ulaştığı Tanrı tasavvurlarının, dinlerin Tanrı'sı ile uyuşmadığını söylemek burada daha doğru olacaktır.

Teistik delillere yöneltilen bir diğer teolojik eleştiri ise; Tanrı'nın varlığının mantıksal delillerle kanıtlanmasının zorunluluğa yol açacağı, bunun da insanların özgür ve sorumlu kişiler olarak yaratılmasıyla çelişki arz edeceğidir.⁶⁵⁷ Şöyle ki; Tanrı'nın varlığının rasyonel delillerle temellendirilmesi mümkün olsaydı, Tanrı'nın varlığına inanmaktan başka çare kalmayacaktı. “Tanrı'yı kendi istek ve arzumuzla (voluntarily) bildiğimiz ve ilişki kurduğumuz takdirde onunla ilgili bilgimiz özgürlük ve kişisel varlığımıza zarar vermeyecek, onunla uyumlu olacaktır. Tanrı kendisini apaçık ve zorunlu olacak bir şekilde sunsaydı, o zaman inancın değil; bilginin konusu olurdu. Böyle bir durumda insanın özgürlük ve sorumluluğundan bahsedilemezdi”.⁶⁵⁸ Eğer insan bir “kişi” (person) olacaksa, Tanrı deus absconditus (gizli Tanrı) olmalıdır. O, kendini yarattıklarından gizlemeli ve yaptıklarını tanıyacak ya da bunu başaramayacak özgürlüğü insana vererek kendi geride durmalıdır. Bu bağlamda Pascal'ın da ifade ettiği gibi, Tanrı kendisini tüm kalbiyle dileyenlere apaçık görünürken, kaçınanlardan kendisini gizlemektedir. Tanrı'yı görmek isteyenler için yeterli derecede nur, görmek istemeyenler için ise yeterli derecede karanlık vardır.⁶⁵⁹ İmanın diğer zihinsel durumlardan daha değerli olması, iman bu özelliğinden kaynaklanmaktadır.⁶⁶⁰

Yirminci yüzyıl teolojisinde Tanrı'nın insanı, sonsuz kişisel bir gerçeklik olarak kendi suretinde yarattığı, insanla olan ilişkisinde insanın kişiliğine ve kendi kendini yönetmesine saygı gösterdiği vurgulanmaktadır. Tanrı, karşı konulmaz bir şekilde kendisini açığa çıkararak (revealing), aklı devre dışı bırakmamış, kendisine özgürce inanılmasına imkân sağlayacak bir şekilde bizimle ilişki kurmuştur. Tarihe müdahalesi bile, iman ile idrakine varılabilecek farklı bir kimlikle (incognito) olmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın evrende kendini açığa çıkarma eylemi, tecrübî olaylarla uyum içinde gerçekleştiğinden ilahi varlık bilincine, sadece iman denilen olayları yorumlama ve cevaplama sayesinde varılabilir. Aksi takdirde (Tanrı kendisini fiziksel evrende apaçık bir şekilde açığa çıkarmış olsaydı, zorunlu olarak kabul edileceğinden) bireyselliğimiz sınırsız güç sahibi tarafından ortadan kaldırılmış olurdu. Diğer taraftan insanoğlunun daha fazla gerçekliği kaldıracak gücü olmadığından, Tanrı'nın mükemmelliği karşısında kör, sınırsız enerjisi karşısında felç olabilirdi. Dolayısıyla ilahi varlığın doğrudan ve aracısız kavranması durumunda; insanın kabul etme, teslim olma ve itaat etmedeki özgür iradesine yer kalmayacaktır. Bu yüzden Tanrı, insanlarla sevgi ve güvene dayalı kişisel bir ilişki kurma uğruna, kendi varlığının bilincine

⁶⁵⁷ John Hick, a.g.m., s. 52.

⁶⁵⁸ John Hick, Faith and Knowledge, s.134.

⁶⁵⁹ John Hick, a.g.m., s. 52. Rafiz Manafov, a.g.e., s. 17.

⁶⁶⁰ Roy W.Perret, a.g.m., s.57.

varma konusunda onları zorlamamıştır. Tanrı'nın varlığının mantıksal delillerle temellendirilmesinin mümkün olması halinde, Tanrı'nın varlığının zorunlu olarak kabulüne yol olacağından Tanrı'nın bu amacı ortadan kalkacaktır.⁶⁶¹ Böyle bir eleştiri kabul edilebilir mi? Bu eleştiri ne kadar sağlamdır?

Hick'e göre; Tanrı'nın kendisini bilmeleri için insanları mantıksal baskı altında tutmasının, insanların kendisine özgür ahlakî varlıklar olarak iradi karşılık vermeleri ve ibadet etmeleri amacına uygun olmadığı şeklindeki teolojik doktrin kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Ancak teistik delillerin böyle bir şeye sebep olup olmadığı meselesi açık değildir. İlahi varlıkla ilgili şifahi (verbal) bir delil, Tanrı'nın ilahi ihtişam ve kudretinin tezahürünün sebep olacağı zorlamaya benzer şekilde insanı Tanrı'yı kabule zorlar mı? Bir önermenin ispatlanmış olması, güçlü etkiye sahip olan tecrübede olduğu gibi, kişiyi bütün varlığıyla sarsıp, harekete geçirebilir mi? Kişisel otonomluluğu ortadan kaldıracak, mükemmelliği karşısında bizi kör, sınırsız enerjisi karşısında felç edecek olan İlahî kudretin tezahürüyle ilgili söylenenlerin, şifahi bir delil tarafından gerçekleştirilmesi mümkün müdür? “Tanrı vardır” şeklinde sonuçlanan bir söz kalıbı, zihnimizde Newman'ın kuramsal onay (notional assent) diye isimlendirdiğinden daha fazla etki oluşturabilir mi?⁶⁶²

Hick, teistik delillerin saf rasyonel düşüncede olduğu gibi kimi zihinleri kimilerine göre daha fazla etkileyebileceğini belirtmiştir. Ona göre, bir zihin ne kadar rasyonelse ondaki etkisinin o kadar fazla olacağı düşünülebilir. Özellikle bir bilgenin zihnindeki etkisi daha fazla olacaktır. Ancak insanların büyük çoğunluğunun zihninde, teistik delillerin mantıksal açıdan hiçbir kusuru bulunmasa bile bir etkileri olmamaktadır. Bununla birlikte saf mantıksal düşüncenin, duyuşal kanıtlarda olduğu gibi etkili bir biçimde harekete geçirdiği bazı rasyonel zihinlerin olması teorik açıdan mümkündür. Bu bağlamda agnostik olan birine ilahi varlıkla ilgili felsefî bir delil sunulduğunda, ilahi varlığın gerçekliği kendisine kanıtlanmış olacağından ibadet etmesine vesile olacağı düşünülebilir. Böyle bir şey mümkün gözükmemektedir; ancak Hick'e göre, bu durumda bile akli delilin sunduğu Tanrı fikrine delilin sunduğundan farklı olarak dinsel karşılığın (religious response) da eklenmesi gerekmektedir. Yani mantıksal hesaplamalarda geçerli olan salt zihinsel yetiyi aşan, sınırsız mükemmele ibadet ve kutsallık atfetme gibi kişideki bir takım eğilimlerin aktif olması gerekir.⁶⁶³

Hick'e göre, sadece mantıksal olan, kutsallık ve ibadetle karşılık verme hissinden yoksun olan bir zihin, Tanrı'nın var olduğu sonucuna varabilir; ancak bu kabul varoluşsal (existentially) bir kabulden öteye geçemez. Yani bu kabul, Shasta Barajı'nın yüksekliğinin 602 feet olduğunun kabul edilmesindeki kabul gibidir. Dolayısıyla (Newman'ın terminolojisindeki şekliyle) “Tanrı

⁶⁶¹ John Hick, a.g.m., s.52-53.

⁶⁶² John Hick, a.g.m., s.53-54.

⁶⁶³ John Hick, a.g.m., s.54.

vardır” önermesinin kuramsal kabulü (notional assent), hakiki olarak yaşanılan inanca ve Tanrı’ya imana denk gelen gerçek bir kabul (a real assent) olarak alındığında, kuramsal düzeyde kalındığında reddedilebilir olan bir fikre, özgürce verilen insani bir karşılık söz konusu olacaktır. Bir başka tabirle, Tanrı’nın varlığı hakkında ileri sürülen şifahi bir delil kendiliğinden insanın özgürlüğünü ortadan kaldıramaz, ancak dinsel olarak pek bir öneme ve değere sahip olmayan kuramsal tasdike yol açar.⁶⁶⁴ Hick, teistik delillere yöneltilen teolojik eleştirileri bu şekilde sıraladıktan sonra teolojik eleştirilerin, felsefi eleştirilere göre daha zayıf olduğunu ifade etmiştir.

Geleneksel teistik delillere rağbetin yüksek olduğu dönemlerde filozoflar, Tanrı’nın varlığı meselesini mantıksal çıkarımlarla temellendirilmesi gereken bir varsayım gibi ele almışlardır. Tanrı’nın varlığı meselesi mantıksal çıkarımların sonucuna bağlı görüldüğünden, inancın rasyonelliği çıkarımın sağlam olmasına dayandırılmıştır. Ancak bu yaklaşım, dinî açıdan her zaman garip karşılanmıştır, çünkü dinî imanı ortaya çıkaran, asıl itibarıyla deliller değildir. Teistik inanç; kozmolojik, ontolojik, teleolojik ve ahlak delillerinin geliştirildikleri dönemden hatırlanmayacak kadar önce kurulmuş ve insan hayatının fonksiyonel bir parçası haline gelmiştir. Dini iddiaların temelinde, kişilerin ve toplumların şahsi tecrübeleri bulunmaktadır. Dolayısıyla burada birileri tarafından teorik olarak icat edilip, başka birileri tarafından inanılması hayli zor olan salt akli metafiziksel bir hipotezle değil de tecrübe ve tefekkürden doğmuş, aktüel olan metafiziksel bir hipotezle karşı karşıyayız. Aynı zamanda tarihsel olarak Tanrı’nın varlığıyla ilgili felsefi deliller (proofs), inancı teşekkül ettirmek için değil de desteklemek ve tasdik etmek için ileri sürülmüşlerdir.⁶⁶⁵ Yani deliller yeni bir inanç tesis etmek amacıyla değil de, var olan inancın mantıksal dayanaklarını ortaya koyabilmek amacıyla ileri sürülmüşlerdir.

Bu nedenle imanın menşeyinin akli delillerde aranması doğru değildir. Çünkü akli deliller zaten var olan, canlı ve etkin inançları savunmak amacıyla sonradan formüle edilmiş olan, teorik delillerdir. Teorik olmaları sebebiyle de inançtaki canlılığı, dinamizmi ve derinliği yansıtmaktan uzaktırlar. Dolayısıyla imanın temelini ve yapısının, fenomenolojik bir perspektifle araştırılması daha doğru olacaktır.⁶⁶⁶ Bu inancın, dinsel yaşam ve din dili içinde anlam bulan yorumlar olarak düşünülmesi gerektiğini göstermektedir.⁶⁶⁷ O halde delillere uygun felsefi yaklaşım, yaşayan ve aktif olan inançların sonradan formüle edilmiş olan teorik ve aktif olmayan argümanlar şeklinde değil de, böyle bir inancın aktüel olan temellerinin ve yapısının araştırılması şeklinde olacaktır. Buradaki sorun “sıfırdan başlanılarak Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasının mümkün olup olmadığı değildir; dindar insanın inandığı şeye inanırken rasyonel bir kişi olarak isimlendirilmesinin

⁶⁶⁴ John Hick, a.g.m., s.55.

⁶⁶⁵ John Hick, a.g.m., s.55-56.

⁶⁶⁶ Ferit Uslu, a.g.e., s.100.

⁶⁶⁷ John Hick, An Interpretation of Religion, s.210.

mümkün olup olmadığıdır”?⁶⁶⁸ Burada inancın rasyonelliğiyle kastedilen şey, teistin kendi dini tecrübesine dayanan ya da aynı tecrübeleri yaşayan bir grubun inancının rasyonel olup olmadığı veya kişisel tecrübeden hareketle Tanrı’ya duyulan güvenin ne derece sağlam olduğudur.

Hick’in, Tanrı’nın varlığının mantıksal delillerle temellendirilememesi gerektiği görüşünün geri planında insan özgürlüğünün korunması ve imanda iradi bir yön olduğu fikri bulunmaktadır. Roy W. Perret, iradeye dayanan şeyin imanın kendisi olmadığını, inanmaya karar verme filinin olduğunu söyleyerek Hick’in bu düşüncesini eleştirmiştir. Perret’e göre, irademize rağmen bir şeye inanmaya ya da inanmamaya zorlanamayız; burada delilin zorlayıcılığından söz edilemez. O halde inanç özgürlüğü, inancın mantıksal delillerden bağımsız bir şekilde oluşturulması demek değildir, dışsal etki ve baskılardan bağımsız bir şekilde oluşması demektir. İnanç ahlakı açısından da inancın oluşum aşamasında, delillerle desteklenmesi gerekmektedir. Varlığıyla ilgili vereceğimiz kararda etkili olacak delilleri bizden saklayan bir Tanrı’nın kendisine ibadet etmemizi bizden istemesinin ne kadar ahlaki olacağı tartışmalı bir konudur.⁶⁶⁹

Tanrı’nın varlığının delillerine yöneltile eleştirilerle, bu delillerin mantıksal açıdan bir takım eksiklikler içerdiği ortaya koynulmaktadır. Aynı zamanda Tanrı’nın varlığının lehinde ya da aleyhinde tüm insanların doğruluğu üzerinde uzlaşabileceği bir delil de bulunamamıştır. Buradan hareketle Tanrı inancının irrasyonel bir inanç olduğu sonucu çıkarılması doğru değildir. Buradan hareketle sadece Tanrı’nın varlığına olan inancın mantıksal olarak kesin bir şekilde temellendirilemeyeceğini söylenebilir. Zaten inanç delillerin mantıksal eksiklikler içerip içermemesine göre meydana gelmiş olan bir olgu değildir, delillerle var olan bir inancın mantıksal dayanakları gösterilmeye çalışılmaktadır. Aksi takdirde F. Uslu’nun da belirttiği gibi iman dayandığı deliller, sürekli eleştirilerle zayıflatılmaya ve çürütülmeye açık olduğundan iman önermeleri, bilimsel alanda olduğu gibi sallantılı birer teori haline gelirlerdi. İmanın kesinliğini delillerin kesinliğine bağlandığında, iman önermelerini temellendirmek için yapılan araştırma süreci hiç bitmeyecek, dolayısıyla iman şimdilik kabullenilmiş bir inanç olmaktan, şüphe ve tereddütten öteye geçemeyecekti. Şüphe ve tereddütten kurtulup, kesin bir şekilde iman edilse bile (imanının gücü ve kesinliği delillerin gücüyle orantılı olduğu için) eğer akli standartlarla tutarlılık içersinde olunacaksa, sürekli imanının dayandığı delillerin çürütülüp çürütülmediğinin takip edilmesi ve delillerde meydana gelecek zayıflamaya bağlı olarak, imanının kesinlik derecesinin azaltılıp, artırılması gerekecektir.⁶⁷⁰

Hick’e göre; inanan kişilerin Tanrı’nın varlığına olan inançları, mantıksal çıkarımlar sonucunda elde edilmiş olan bir inanç değildir. Onların inancı, Tanrı’nın huzurunda olma tecrübesinin ya da evrenle ilgili tecrübelerinin teistik açıdan yorumlanmasından ibarettir. Kişisel

⁶⁶⁸ John Hick, a.g.m., s.56.

⁶⁶⁹ Roy W.Perret, a.g.m., s.60-61.

⁶⁷⁰ Ferit Uslu, a.g.e., s.253-254.

dini tecrübeye dayanan bu inancın rasyonel kabul edilmesi için, başka bir delil veya gerekçeye dayanmasına lüzum yoktur. Yani inancın, kişisel dini tecrübeye dayanması rasyonel kabul edilmesi için yeterli bir gerekçedir. Algısal tecrübelerin sağladığı veriler nasıl rasyonel kabul ediliyorsa, dini tecrübenin sağladığı verilerin de aynı şekilde rasyonel kabul edilmesi gerekmektedir. Hick burada, algısal tecrübelerle göre hareket edildiğinde olumlu neticeler elde edilmesini, algısal tecrübenin rasyonelliğinin bir kriteri olarak kabul etmektedir. Ancak dini tecrübeye göre hareket edilmesi ya da edilmemesi, algısal tecrübedeki anlamıyla netice değiştirmemektedir, her halükarda netice olumlu olabilmektedir. Dolayısıyla dini tecrübe ile algısal tecrübenin rasyonelliği arasında kurulan benzerlik bu açıdan sorunlu gözükmemektedir. Bu konunun açıklığa kavuşması hususunda akli kriterler de ölçüt alınamayacağına göre dini tecrübenin bu konudaki belirsizliği ortadan kaldırması mümkün gözükmemektedir.

2.9.3 Tanrı'nın Varlığının Dini Tecrübe ile Temellendirilmesi

Geleneksel teistik delillerde Tanrı'nın varlığının akla ve mantığa uygunluğu üzerinde durulduğunu ve buradan hareketle Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışıldığını gördük. İnanç sadece zihinsel yönü olan bir faaliyet değildir, onda duygusal ve deruni bir boyut da bulunmaktadır. Bu yüzden bazı düşünürler duygu yönü bulunmayan bir inancın, teorik bir kabulden öteye gidemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bu düşünürler Tanrı'nın varlığını doğrudan hissettiğini, onun huzurunda yaşadığını söyleyen kişilerin söylemlerinden hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak dinî tecrübe kişiye özgü olan sübjektif bir tecrübe olduğundan, başkalarına aktarılması ve aynı tecrübeyi yaşamayan kişilerce anlaşılması oldukça zor gözükmemektedir. Her ne kadar böyle bir tecrübe yaşadığını iddia eden kişiler Tanrı'nın varlığını şuurlarında ve kalplerinde hissetseler, onun varlığından emin olsalar da bir başkasının onların bu tecrübelerinden hareketle Tanrı'nın varlığını aynı şekilde hissetmeleri mümkün olmamaktadır. Ancak bu durum bu tecrübenin tamamen yok sayılmasını gerektirmemektedir.

Tanrı'nın varlığının teistik deliller temellendirilemeyeceğini savunan Hick'de Tanrı'nın varlığını dini tecrübe ile temellendirmeye çalışan düşünürlerdendir. Ona göre; inanan insanların Tanrı'nın gerçekliğine olan inançlarının temelinde dini tecrübeleri bulunmaktadır. Dinî tecrübe, oldukça elâstikî bir kavram olmakla birlikte bize sağlam bilgi ve delil sağlayan bir kaynaktır. "Tanrı'ya inananlar tarafından normal bir şekilde elde edilen, inanma nedenlerinin önemli bir bölümünü meydana getiren, ancak inanmayanlar tarafından aynı şekilde elde edilemediği için dikkate alınmayan bir bilgi (data) ya da delil alanı vardır; işte bu dinî tecrübedir (religious experience)".⁶⁷¹ Dini tecrübenin kompleks bir yapı arz etmesi, onun anlaşılamayacağı anlamına gelmemektedir. Bu tecrübe diğer algı olaylarında olduğu gibi süreklilik arz eden bir yapıya

⁶⁷¹ John Hick, a.g.m., s.56.

sahiptir.⁶⁷² Hick, dini tecrübeyi doğal ve mistik olmak üzere iki ayırmıştır. Hastalıktan iyileşen birinin iyileşmesinin sebebi olarak ilahi varlığı görmesi doğal dini tecrübeye, iki zihin arasında telepati yoluyla bilgi edinme mistik dini tecrübeye örnek verilebilir. Mistik tecrübe de, tevhidi (unitive) ve vasıtalı (communicative) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tevhidi tecrübe, “Tanrı veya Brahman’ın, Mutlak realitesi veya ezeli Buda tabiatıyla birliğinin tecrübe edilmesine” denir. Vasıtalı mistik tecrübe ise; mistiğin görüntü, ses, konuşma vb. yolla Tanrı ile irtibat kurmasına denilmektedir.⁶⁷³

Hick’e göre, dini tecrübe; fiziksel evrenden ve tecrübelerden tamamen soyutlanarak ferdi benliğin ilahi benlikte yok olması demek değildir. Dini tecrübe, duyuşsal tecrübelerin yaşanmasına engel teşkil etmemektedir. Dini tecrübe anında kişinin bilinçsel yetileri açık olduğu için duyuşsal tecrübe ile birlikte yaşanması mümkündür. Bu tecrübenin yaşanmasına fiziksel ve sosyal çevre yol açmaktadır. Kişi eşyayı tecrübe ederken orada Tanrı’yı da tecrübe etmektedir.⁶⁷⁴ Hick, Hıristiyanlık geleneğinde yer alan mitolojik unsurların asıl olmadığını, mitolojik olmayan inanç objelerini açıklamak için kullanılan arızî öğeler olduğunu belirtmiştir. Mitolojik unsurlar tam ve bağımsız unsurlar olarak kabul edildiğinde inançla bilgi arasındaki ortak yön kaybolacaktır.⁶⁷⁵

İnanan, dini tecrübe esnasında, Nihai Gerçeklikle doğrudan ilişki kurduğu ve hatta onunla birleştiği duygusuna kapılmaktadır. Bazen de görme veya ses yoluyla Nihai Gerçeklikle irtibat kurduğuna inanmaktadır.⁶⁷⁶ Bu bağlamda temel dini algı (primary religious perception) veya dini yorumlama aktivitesi, bir akıl yürütmenin sonucunda ya da irrasyonel bir önsezi (a reasoned conclusion or an unreasoned hunch) ile Tanrı’nın varlığının ortaya konulması demek değildir. Bilakis Tanrı’nın varlığına inanan insan tarafından tecrübe ile kavranılması demektir. Bu kavrama genel bir hakikatin (general truth) öncüllerden çıkarsanması şeklinde olmamaktadır; insan ile Tanrı’nın, yaşayan Tanrı aracılığıyla karşılaşması şeklinde gerçekleşmektedir.⁶⁷⁷ Hick, dini tecrübeyi bazı seçkin kişiler tarafından yaşanan Tanrı’yı görme veya Tanrı’yla buluşma, hulûl ve ittihat düzeyine varan yoğun mistik halle ya da sezgisel durumla sınırlı görmemektedir. O, dini tecrübeye sıradan kişiler tarafından yaşanan, temel inanç düzeyindeki tecrübeleri de dâhil etmektedir. Dolayısıyla o, mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilen ya da metafiziksel varsayımlara dayanan inançlar üzerinde değil de inanan kişilerin tecrübelerine dayanan inançlar üzerinde durmaktadır.

Hick, Tanrı’yı doğrudan tecrübe edenlerle (peygamber ve filozoflar), doğrudan tecrübe edenlerin tecrübeleri aracılığıyla iman edenleri farklı kategorilerde ele almıştır. Tanrı tecrübesi

⁶⁷² John Hick, *God and Universe of Faiths*, s. 44.

⁶⁷³ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.165; Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s.87.

⁶⁷⁴ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.95-96.

⁶⁷⁵ John Hick, “Religion as Fact-asserting”, s.20-21.

⁶⁷⁶ John Hick, *a.g.e.*, s.165.

⁶⁷⁷ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.115.

bizzat kendi tecrübelerine dayananların dini tecrübesi birinci dereceden, kendi tecrübesine değil de dini liderlerin ahlaki ve manevi yaşantılarından etkilenmeleri sonucu inananların dini tecrübesi ise ikinci dereceden dini tecrübedir.⁶⁷⁸ John Oman'ın da belirttiği gibi, peygamberlerin imanlarının üstünlüğü duyular üstü alanla ilgili kuramı benimsemiş olmalarından değil de, duyular üstü olanın doğrudan tecrübe etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁶⁷⁹ Dolayısıyla hayatın, tarihsel sürecin ve evrenin teistik açıdan yorumlanması demek olan dini tecrübe değişik hal ve şekillerde yaşanmaktadır. İnanan kendi kapasitesi oranında yaşarken, peygamberler toplumu ve dünyayı değiştirebilecek bir şiddet ve yoğunlukta bu tecrübeyi yaşamaktadırlar. Dinî tecrübeye onun en güçlü örneklerinde, yeni ufuklar açan ana figürlerinde rastladığımız gibi büyük iman sembollerinin başlattığı geleneklerin normal taraftarlarında daha zayıf örneklerine rastlamaktayız. Hick, dinî tecrübe tarafından doğrulanan iddialarla ilgilendiğinden dolayı dini tecrübenin en güçlü ve en zayıf formlarının her ikisini de incelemeye tabi tutacağını belirtmiştir.⁶⁸⁰

Tanıma, yorumlama ve anlamlandırma şeklindeki tüm zihinsel faaliyetler “olarak tecrübe etme” olduğu gibi dini tecrübe de, “olarak tecrübe etme”dir. Duyusal tecrübeye zihinsel durum duyusal kavramlarla ifade edilirken, burada dini kavramlarla ifade edilmektedir. Bu bağlamda dini tecrübe, Mutlak'la kurulan ilişki sonucu ulaşılan verilerin kavramlarla ifade ediliş şeklidir.⁶⁸¹ Hick; dini tecrübeyi, karşımızda hazır olan objelerin tecrübe edilmesi olayına benzer bir şekilde “algıyla elde edilen tanımaya dayalı bilgi” anlamında kullanmaktadır.⁶⁸² Hick burada, mistiklerin ve dindar insanların tecrübelerine dayanan bir “dinî tecrübe delili” teklif etmediğini belirtmiştir. O, birileri tarafından yaşanan dinî tecrübenin dindar olmayan kişiler tarafından teorik olarak kullanması üzerinde değil de, bizzat tecrübeyi yaşayan kişinin onu pratikte kullanması üzerinde durmaktadır.

İnanan açısından Tanrı, akıl yürütme ve delillerle çıkarsanmış bir kavramdan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Ona göre Tanrı, bizzat tecrübe edilen ve insanın hayatında aktif rol oynayan bir varlıktır.⁶⁸³ İnanan kişi, duyular üstü bir varlığın karşısında olduğunu, kendi hayatının ve insanlık tarihinin ilahi gaye içinde yer aldığını tecrübe ettiğini söylemektedir. O; evrende, beşeri ve sosyal hayatta vuku bulan her şeyi Tanrı'nın lütuf ve kereminin bir yansıması olarak görmektedir. Tanrı'nın huzuruna çıkış hali olan ibadet, belirli vakitlerde yapılan ritüellerden ibaret değildir, onun için hayatın her anı ruhsal gelişimin ve ibadet hayatının bir parçasıdır. Bu anlamda hayat “İlahi Sen”le olan ilişkidir.⁶⁸⁴ Peygamberler başta olmak üzere, azizler ve dini tecrübe

⁶⁷⁸ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.221.

⁶⁷⁹ John Hick, a.g.e., s.116.

⁶⁸⁰ John Hick, *Faith and Knowledge*, s. 95-96; John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, s.35; John Hick, *Rational Theistic Belief without Proofs*, s.57-59; John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.154.

⁶⁸¹ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.153-154.

⁶⁸² Ferit Uslu, a.g.e., s.107; Rafiz Manafov, a.g.e., s.18.

⁶⁸³ John Hick, “Rational Theistic Belief without Proofs”, s.57; John Hick, *Faith and Knowledge*, s.95.

⁶⁸⁴ John Hick, a.g.e., s.147.

yaşayan diğer kişiler hayatı böyle anlamaktadırlar.⁶⁸⁵ Modern çağ insanı ise; hayatın, insanlık tarihinin ve tabiat olaylarının tabii olarak açıklanabileceğini, tecrübelerinin kendisini Tanrı ve ilahi gayeyi kabul etmemeye sevk etmediğini iddia etmektedir. O, hayatın ve insanlık tarihinin Tanrı'nın faaliyet alanı olarak tecrübe edilmesine genellikle karşı çıkmaktadır.⁶⁸⁶ İnanan kişiler imanlarını, böyle bir tecrübeye sahip olmadıkları için iman etmeyenlerce kavranamayan dinî tecrübelerinin sağladığı kesin verilere dayandırmaktadırlar.

Burada inancın rasyonelliği ile ilgili soru, teistin kişisel dinî tecrübesine dayanan Tanrı'nın varlığı hakkındaki kararının haklılığıyla ilgili hale gelmiştir. İnananın Tanrı'yla ilgili bilgi iddiasının rasyonel veya irrasyonel olması, sağlam temellere veya hatalı temellere dayanmasıyla ilgilidir. Teistin, Tanrı'nın varlığını kanıtlama gibi bir niyeti olmasa da, yine de Tanrı'nın varlığına olan inancının kendisi için rasyonel olduğunu göstermesi gerekir.⁶⁸⁷ Hick'e göre, burada asıl mesele teistin kişisel tecrübesinin böyle bir tecrübe yaşamayan kişilerin Tanrı'nın gerçekliğine inanmaları için yeterli neden oluşturup oluşturmadığı değildir. Burada mesele teistin Tanrı'nın huzurunda yaşama tecrübesinin, inancının temellendirilmesi hususunda yeterli bir neden oluşturup oluşturmadığıdır. Hick'e göre, dini tecrübe inananın Tanrı'nın varlığının gerçekliğini kabul etmesi noktasında yeterli bir neden oluşturmaktadır. İnancının doğruluğu konusunda zorunlu ve apaçık temel sağlamaktadır. İnananın inancının gerçekliğini kabul etmeyenlerin haklı olduklarını gösteren rasyonel temellerinin neler olduğunu ortaya koymaları gerekmektedir. Böyle bir tecrübe yaşamayan kişilerin, başkalarının yaşadığı dini tecrübeleri irrasyonel sayma gibi bir hakları yoktur.⁶⁸⁸

Hick, dindar insanların "Tanrı'nın varlığının bilincinde" olduklarını iddia etmeleriyle, insanların "kendilerinden bağımsız fiziksel evrenin bilincinde" olduklarını iddia etmelerini birbirine benzetmektedir. Her iki durumda da bilişsel kabul edilen tecrübelerin meydana getirdiği alanın, gerçeğe uygunluğu mantıksal olarak ispatlanamasa da gerçeğe uygun kabul edilmekte ve bu doğrultuda hareket edilmektedir. Yani fiziksel nesnelerle ilgili algının nasıl gerçekleştiği açıklanamasa da duyularının sağladığı veriler o şekilde yorumlanmaktadır.⁶⁸⁹ İnancın dini tecrübe ile temellendirilmesi ve fiziksel nesnelerle ilgili tecrübe ile arasında benzerlik kurulması bir takım eleştiri ve sorunları beraberinde getirmiştir. Fiziksel objelerin tecrübe edilişinde ortaya çıkan bir takım hata ve yanılgılar dini tecrübe için de söz konusu olmaz mı? Günümüzde doğru olmadığına dair kesin delillere sahip olduğumuz ilkel toplumların inançları rasyonel kabul edilebilir mi? Herhangi bir toplum tarafından rasyonel kabul edilen bir inancın diğer toplumlar tarafından kabul edilmesi rasyonel midir? İnanç, tecrübeye dayandırıldığında bir takım batıl

⁶⁸⁵ Rafiz Manafov, a.g.e., s.17.

⁶⁸⁶ John Hick, A John Hick Reader, s. 126

⁶⁸⁷ John Hick, a.g.m., s.57.

⁶⁸⁸ John Hick, Faith and Knowledge, s.210; Jerry H.Gill, a.g.m., s. 143.

⁶⁸⁹ John Hick, a.g.m., s.57.

inançların makul kabul edilmesinin önüne geçilemeyecektir. Bireylerin kişisel tecrübelerine dayanan inançları rasyonel kabul edildiğinde İlkçağlarda yaşayan insanların dünyanın düzlüğüne, hastalıkların kötü ruhlardan kaynaklandığına inanmalarını da onlar açısından rasyonel kabul edilmesi gerekecektir. Bizim onların bu inançlarını makul kabul etmemiz rasyonel midir? Dini önderlerin tecrübeleri çerçevesinde şekillenen bir inancı kabul etmek ne derece rasyoneldir?⁶⁹⁰

Hick'e göre, obje bize belli bir şekilde görünmektedir, objenin görüldüğü gibi olduğunun kabul edilmesinde bu durum önemli rol oynamaktadır. Bu sadece diğer ihtimallerin bulunmadığı durumda geçerli olan bir şey değildir, farklı alternatifler içinde en muhtemel olan alternatif için de geçerli olan bir durumdur. Gerçeklikleri hakkında şüphe bulunmayan algıların rasyonel kabul edilmesinin genel bir kuraldır. Dolayısıyla gündelik tecrübelerimiz de dâhil olmak üzere bütün tecrübelerimize, mevcut tecrübenin yanlış olduğunu ortaya koyan geçerli ve rasyonel bir delil bulunmadığı sürece güvenmek ve ona göre hareket etmek zorundayız. Etrafımızı çevreleyen gerçeklik evhama ve şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde bizi buna zorlamaktadır. Bu bağlamda genel doğru kabul ettiğimiz tecrübelerle çelişmeyen, temel inançlarımızla tutarlı olan başka birine ait bir tecrübeyi kabul etmemiz rasyonel bir tutumdur. Dolayısıyla kendi tecrübelerimiz tarafından da desteklenen başkasına ait dini tecrübeye dayanarak birtakım inançları benimsememiz rasyonel bir tutumdur. Hakkında kesin ya da ihtimalli bilgiye sahip olunan her şey mantıklı ya da mantıksız olarak inanç olma potansiyeli vardır. Ancak büyüsel ve efsanevi güçler, zihnimizi yönlendirdiğine inanılan olağanüstü yaratıkların varlığı, hastalıkların kötü ruhlardan kaynaklanması genel doğru kabul ettiğimiz tecrübe ve bilimsel verilerle çelişmektedir. Dolayısıyla İlkçağlarda rasyonel kabul edilen bu inançların kabul edilmesi rasyonel bir tutum değildir.⁶⁹¹

Hick, Aziz Thomas'ın "eşya bilen kişinin zihnindeki düşünce kalıbına göre bilinir" şeklindeki epistemolojik prensibini dini tecrübe alanına uygulamıştır. Bu anlayış eleştirel realizm olarak bilinmektedir. Evrenin bize görüldüğü gibi olduğunu iddia eden realizmden farklı olarak eleştirel realizm, bizi çevreleyen gerçek bir dünya olduğunu, onu özel vasıtalarımız ve kavramsal kaynaklarımız aracılığıyla varlıklara görüldüğü şekliyle bilebileceğimizi iddia etmektedir. Bu anlayış dine uygulandığında yanımızda, içimizde, üstümüzde ve her tarafta Aşkın bir Gerçeklik olduğu, ancak onu sınırlı beşeri vasıtalarımızla bilebileceğimiz sonucu ortaya çıkmaktadır.⁶⁹² Tecrübî alanın sınırlarının dışına çıkıp tecrübeden bağımsız, kendiliğinden olan objelerin varlığını idrak etme şansımız bulunmadığından, epistemolojik realizmin rasyonelliğini ispat edecek delillere sahip değiliz. Bu yüzden onun rasyonelliği tümevarım metoduyla anlaşılamaz.⁶⁹³

⁶⁹⁰ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.217-219.

⁶⁹¹ John Hick, a.g.e., s.219.

⁶⁹² John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s.102-103.

⁶⁹³ Richard E.Creel, "A Realistic Argument for Belief in the Existence of God", *I.J.P.R.*, volume 10, number 4, 1979, s.253

Duyuların gerçek maddî bir çevrenin duyumunu sağladığı düşüncesine Descartes'ın teorik güvence sağlama teşebbüsünün başarısızlığı, etrafımızdaki nesnelerin meydana getirdiği objektif dünyaya solipsist-olmayan inancın felsefî akıl yürütmenin ürünü olmadığı ve onun tarafından doğrulanamayacağı, tabîî bir inanç olduğunu gösterme konusunda Hume'un girişiminin başarısı duyu tecrübesinin gerçeğe uygun olduğunu göstermektedir. Fiziksel evrenin gerçekliğine olan inanç, insan zihninde normal algısal tecrübelerle bir cevap olarak doğal şekilde oluşmaktadır. Biz yaşamımızı bu inancımıza göre devam ettirmekteyiz. Bu inancın yerine solipsist anlayışının benimsenmesi durumunda, diğer insanlarla fiziksel çevrevede kurduğumuz ilişkiler içinden çıkılmaz bir hale gelecektir, bu akıl hastası olarak görülmemize sebep olabilir. Çünkü böyle bir durumda, diğer insanlar bağımsız bilişsel varlıklar olarak kabul edilmeyecek ve onlarla kişisel bir ilişki kurmak mümkün görülmeyecektir. O halde fiziksel evrenin gerçekliğine inanmak rasyonel veya makul olan temel bir hakikat ya da varsayım (presupposition) iken, inanmamak irrasyonel ve anlamsızdır.⁶⁹⁴ Tecrübî verilerin gerçekliği kabul edilmediği takdirde eşyanın, hatta içinde yaşadığımız evrenin gerçekliğinin kabul edilmesi hususunda hiçbir gerekçe kalmayacaktır. Bu yüzden tecrübi verilerin doğruluğunun ve bilişsel kavrayışın ötesindeki gerçeklik hakkında bilginin mümkün olduğunun kabulü gereklilik arz etmektedir.⁶⁹⁵

Hick'e göre, dini tecrübeye dayanan algı ve tanımlar ile duyusal tecrübeye dayanan algı ve tanımlar aynı epistemolojik ortamda gerçekleşmektedir. Bu yüzden duyulara dayanan bilgilerin objektif ve rasyonel kabul edilip, dini tecrübeye dayanan bilgilerin sübjektif ve irrasyonel kabul edilmesi çelişkili olacaktır.⁶⁹⁶ Dini tecrübenin sübjektif ve irrasyonel kabul edilmesinin geri planında, duyu algısının "retinaya düşen görüntünün zihin tarafından salt otomatik olarak kayıt altına alınması", dini tecrübenin ise "keyfî olarak kelimelere dökülmüş sübjektif bir tavır" olması düşüncesi bulunmaktadır. Ancak dini tecrübe de dâhil olmak üzere bütün tecrübelerimizde, duyuların sağladığı verilerin ötesine geçen, duyular tarafından sağlanamayan anlamlandırma faaliyetinin izleri bulunmaktadır.⁶⁹⁷ Ancak dini tecrübe ile duyusal tecrübe arasında şöyle bir fark vardır. Duyusal tecrübelerin gerçekliğini içinde yaşadığımız evrende deneysel olarak test etme imkânına sahibiz, ancak dini tecrübeyi test etme imkânına sahip değiliz. Dini tecrübenin gerçekliğini ölümden sonraki hayatımızda test edebilme imkânına sahip olacağız.⁶⁹⁸ Bu, iki tecrübe arasındaki en önemli farkı oluşturmaktadır.

Hick, bir inancın rasyonel olabilmesi için mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilmiş olmasını gerekli görmemektedir. Çünkü olgu konusu olan bizden bağımsız bir dünyanın varlığı ve diğer insanların kişisel varlıkları mantıksal delillerle temellendiremeyece de

⁶⁹⁴ John Hick, "Rational Theistic Belief without Proofs", s.57-58; Richard E.Creel, a.g.m, s.234.

⁶⁹⁵ John Hick, "The Rationality of Religious Belief", s.315.

⁶⁹⁶ John Hick, God and Universe of Faiths, s.42.

⁶⁹⁷ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", s.39; Ferit Uslu, a.g.e., s.105.

⁶⁹⁸ John Hick, Philosophy of Religion, s.100.

onların gerçekliğinden şüphe duyulmamakta ve onlar hakkındaki inanç rasyonel kabul edilmektedir. Diğer insanlarla etkileşim içinde olduğumuz fiziksel bir evren içinde yaşadığımızı bizzat kendi bilişsel durumumuzdan hareketle farkına varmaktayız. Onların gerçekliği ile ilgili hiçbir akli delil, tecrübemizin sağladığı kesinlikten daha kuvvetli ve daha rasyonel (rational) bilinç sağlayamaz. İçinde yaşadığı fiziksel evrenin gerçekliğinden şüphe eden birini, bu şüphesinden hiçbir mantıksal delil kurtaramayacaktır. Hick, buradan hareketle Tanrı'nın gerçekliğine olan inancın, fiziksel evrenin gerçekliğine olan inançla aynı kategoride değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bir olgu konusu olması nedeniyle Tanrı'nın varlığı bu bakış açısından, mantıksal olarak temellendirmeye konu olan alanın sınırları dışında kalmaktadır. Diğer olgu konularında olduğu gibi, Tanrı inancının temelinde de “kişisel tecrübe” bulunmaktadır. Yani duyuşsal tecrübenin sağladığı veriler bizi fiziksel evrenin gerçekliği bilincine götürürken, dini tecrübenin sağladığı veriler de Tanrı'nın varlığının gerçekliği bilincine götürmektedir. Dolayısıyla fiziksel evrenin gerçekliğine olan inancımızı mantıksal delillerle temellendiremememize rağmen nasıl rasyonel kabul ediyorsak, mantıksal delillerle temellendirilemeyen Tanrı inancının da aynı şekilde rasyonel kabul edilmesi gerekmektedir. Hick, bu inanca ‘delilsiz rasyonel inanç’ demektedir.⁶⁹⁹

Netice itibarıyla “Tanrı’yı tecrübe ettiğini söyleyen kişinin bu tecrübesi, duyuşsal tecrübe de olduğu gibi onu kabule zorlar. Onun için rasyonel teistik bir delil meydana getirir. Burada akıl sahibi bir insanın yapması gereken, tecrübesine inanmaktır”.⁷⁰⁰ Hick, bu duruma şöyle bir örnekle açıklama getirmektedir: Belli bir meslekte ehil olan bazı kişiler mesleğiyle ilgili bilgilere bilişsel bir faaliyet sonucunda değil de kişisel bir kavrayışla ulaşmışlardır. Yaşlı bir çoban, yağmurun yağacağını önceden nasıl bildiğini açıklayamayabilir. Ancak bu onun yargısının temelsiz olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü o bu yargısına tecrübeleri sayesinde nasıl yorumlaması gerektiğini öğrendiği meteorolojik olayları yorumlayarak ulaşmıştır. Dolayısıyla o bu bilgiye, (a), (b) ise, (b), (q) dur şeklindeki akıl yürütmeye benzer bir zihinsel faaliyet sonucu ulaşmıştır. Ancak bu bilgisi bilinçsiz bir şekilde, kendiliğinden ve alışkanlıklarına bağlı olarak oluşmuştur. Bu zihin bir konuda ne kadar çok tecrübe sahibiyse, o konuda sonuca ulaşmak için o kadar az delile ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Bu yüzden bir konuda ehil olan kişi bilişsel bir faaliyette bulunmadan, olayla karşı karşıya geldiğinde problemi doğrudan kavrayabilmekte ve çözüm üretebilmektedir. O halde bazı bilgilerin delilleri, farkında olunmaksızın ilgili tecrübelerin birikmesiyle oluşmaktadır.

⁶⁹⁹ John Hick, “Rational Theistic Belief without Proofs”, s.50 vd.; John Hick, “The Religious Rejection of the Theistic Proofs”, s.471; John Hick, Faith and Knowledge, s.119; John Hick, Philosophy of Religion, s.60-61; Richard E.Creel, a.g.m., s.234; Ferit Uslu, a.g.e., s.101; Rafiz Manafov, a.g.e., s. 17

⁷⁰⁰ John Hick, “Faith, Evidence, Coercion Again”, Australasian Journal of Philosophy, volume 49, number 1, May 1971, s.281.

Dolayısıyla burada her ne kadar bilişsel bir boyut yokmuş gibi görünse de aslında bilişsel bir boyut da vardır.⁷⁰¹

Aynı zamanda ahlaki bir varlık oluşumuzun ve bir takım ödevlerimizin olmasının nedenini de açıklayamıyoruz. Ancak kendimizi sosyal olaylarla ilgili tecrübeleri ahlaki açıdan yorumlarken buluyoruz. Aynı şey dini tecrübe içinde geçerlidir. İnanan, Tanrı hakkındaki inancına nasıl ulaştığına bir açıklama getiremese de kendisi tecrübelerini Tanrı'nın huzurunda yaşadığı şekilde yorumlarken bulmaktadır. Dolayısıyla onun inancında mantıksal çıkarıma dayanan delillere yer yoktur.⁷⁰² Zaten mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle temellendirilen ya da doğrudan tecrübe edilen şeylere inanılmamaktadır, onlar bilinmektedir. Şöyle ki, dünyanın yuvarlak olduğuna, güneşin çevresinde döndüğüne, dünya üzerinde çeşitli ülke ve şehirlerin bulunduğuna inanmayız, bu gibi şeyleri biliriz. O halde inanç, herhangi bir duyuya konu olmayan, duyular üstü olan ve mantıksal delillerle temellendirilmeyen şeyler hakkındadır. Duyular üstü olanın kavranması bireysel yeteneğe ve sezgi gücüne bağlıdır. Bu yüzden inanan, inancını bu tecrübeye sahip olmayan kişilerin kabul edebileceği bir şekilde temellendirememektedir. Sübjektif olan dini tecrübe, bütün insanların zorunlu olarak kabul edebileceği bir forma sokulamamaktadır. İnanan, inanmayan kişilerin kendisinin sahip olduğu tecrübeye sahip olduğunda, kendisi gibi inanacağını düşünmektedir. Bu nedenle inananın bilişsel olarak açıklayamadığı, doğrudan tecrübesine konu olduğu için tüm varlığıyla hissettiği Tanrı tecrübesine dayanan inancı rasyonel kabul edilmelidir.⁷⁰³ Hick'e göre, Tanrı'nın varlığını tecrübe edenlerin Tanrı'nın gerçekliğine inanmaları değil inanmamaları irrasyoneldir. Rasyonel bir insanın burada yapması gereken, diğer insanların tecrübelerinin gerçek olabileceğini reddetmeden, kendi tecrübesine göre yaşamaktır.⁷⁰⁴ Buradan Hick; bilişsel olan, kendisiyle karşılıklı olarak farkında olma ilişkisi kurulan ve huzurunda yaşanıldığı tecrübe edilen Aşkın İlahî varlık hakkındaki tecrübenin incelenmesine geçmiştir.

Hick'e göre; Tanrı'nın huzurunda yaşama tecrübesi ile Tanrı'nın görü (vision) ile kavranması kastedilmemektedir. Evrende vuku bulan olgu ve olayların "Tanrı'nın fiili olarak" algılanması, hayatın ve insanlık tarihinin duyularla kavranan fiziksel alandan aşkın olarak, Tanrı'nın insanla ve insanın Tanrı'yla ilişkili olduğu alan olarak tecrübe edilmesi kastedilmektedir. Bu anlamda dini tecrübe, inanmayanlar tarafından "salt doğal olaylar" olarak tecrübe edilen durumların, inananlar tarafından aynı zamanda "Tanrı'nın fiili" olarak tecrübe edilmesi demektir. Dolayısıyla dini tecrübe, inananın farklı bir dünyanın farkında olması ve onu tecrübe etmesi demek değildir, inanmayanlar tarafından da tecrübe edilen aynı evrenin inanan tarafından farklı şekilde yorumlanması demektir. Bir başka tabirle inanan ile inanmayan aynı

⁷⁰¹ Bu tür düşünceler Newman'ın sezgisel duyu dediği algının farklı bir boyutuna dayanmaktadır. John Hick, Faith and Knowledge, 1966, s.82-84.

⁷⁰² Richard E.Creel, a.g.m., s.244.

⁷⁰³ John Hick, Faith and Knowledge, s.208-2009; James J.Londis, a.g.m., s.459.

⁷⁰⁴ John Hick, An Interpretation of Religion, s. 219.

fiziksel evrende yaşamasına ve aynı evreni tecrübe etmesine rağmen, inanan evrende meydana gelen doğal olaylara, inanmayan kişilerce görülmeyen dini bir anlam yüklemektedir.⁷⁰⁵ Böylece doğal anlama sahip olan olaylara bu anlamlarına ilaveten dinî anlam yüklenmekte, evrendeki olgu ve olaylar Tanrı'nın fiilinin eserleri olarak tecrübe edilmektedir.

Tanrı'nın huzurunda yaşama tecrübesini İsa veya St. Paul, St. Francis, St. Anselmus ya da Eski Ahid'in büyük peygamberleri tarafından anlaşıldığı şekilde ele aldığımızda onların Tanrı hakkındaki farkındalıkları (awareness of God) fiziksel çevrelerini tecrübe edişlerinde olduğu gibi şüphe edilemeyecek derecede güçlüdür. Tanrı, onların bilincinde fiziksel evrenin tecrübesi gibi şüphe edilemez bir faktördür. Tanrı'nın gerçekliğine inanmalarının, maddî dünyanın ve kapı komşularının gerçekliğine inanmalarından farkı yoktur. Onlar için İncilin çoğu sayfasında, bir binanın içinde yürüyen büyük bir varlığın ayak sesinin duyulması ve ihtişamının hissedilmesi gibi, Tanrı'nın varlığı hissedilmekte ve ayak sesi işitilmektedir. Bu anlamda peygamberler ve havariler Tanrı'yı, iradeleriyle karşılıklı etkileşim içinde olan dinamik bir irade ve verilmiş kişisel gerçeklik olarak bilmektedirler.⁷⁰⁶ Hick, böyle bir Tanrı inancını rasyonel olarak görmektedir. Çünkü dini tecrübe yaşayan kişiler için Tanrı'nın varlığının gerçekliği fiziksel evrenin gerçekliği kadar açıktır, peygamber ve dini önderler böyle bir inanca sahiptirler.

Bu aşamada soru, gerçeğe uygunluğu konusundaki kuşkusuzluğu duyularının sağladığından farkı olmayan, zorunlu (compelling) karakterde bir "Tanrı tecrübesi"ne sahip olan kişinin bu tecrübesiyle ilgili olacaktır. Bu kişi için, çevresiyle ilgili güvenebileceği bilişsel kabul sağlayan ve kendisine göre eylemde bulunacağı bilgiyi elde ettiği duyuşsal tecrübesi gibi dini tecrübesi de rasyonel midir? İnananın yaşadığını iddia ettiği Tanrı tecrübesi gerçek midir yoksa bir illüzyondan mı ibarettir? Duyu tecrübesinin iki önemli özelliği olan zorunlu olma veya istem dışı olma bu tecrübe içinde söylenilebilir mi? İnananın dini tecrübesi esnasında tecrübesine konu olan şeyi bazıları anlamlı ve gerçek bulurken bazıları gerçek bulmamakta, illüzyon olarak görmektedir. Hick'in bu sorulara cevabı olumludur. Ona göre, büyük dinî şahsiyetlerin anlattığı Tanrı'nın varlığının gerçekliğiyle ilgili tecrübe istem dışı ve zorunlu karakterde olan bir tecrübedir. Yaşamlarını kendisine göre şekillendirdikleri bu tecrübelerinin illüzyon olmadığını, gerçeklikle ilgili bir tecrübe yaşadıkları inancını ileriki tecrübeleri doğrulayacaktır. Bu yüzden dindar insanların, dinî tecrübelerine güvenmeleri ve hayatlarını ona göre şekillendirme hususunda haklı oldukları ilk izlenime (prima facie) göre doğru görünmektedir. Bu argüman duyu tecrübesinin objektif dış dünyanın algısını, ona karşılık gelen Tanrı'nın huzurunda yaşama tecrübesinin ise zihin dışında İlahî gerçekliğin farkındalığını sağladığının kabulü arasındaki analogiye dayanmaktadır. Her iki yaklaşımında aşkın olanı dışlayan birer solipsist alternatifi vardır.

⁷⁰⁵ John Hick, a.g.m., s.58-59; John Hick, a.g.e., s.243-244; John Hick, Faith and Knowledge, s.116; Ferit Uslu, a.g.e., s.107; Rafiz Manafov, a.g.e., s.18; Cafer Sadık Yaran, Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı, s.42.

⁷⁰⁶ John Hick, a.g.m., s.59; John Hick, Faith and Knowledge, s.209; John Hick, An Interpretation of Religion, s.216.

Bunlardan biri, kişisel bilincimizi aşan fiziksel çevrenin reddedilmesi; diğeri ise kişisel bilincimizi aşan İlahî Aklın reddedilmesi şeklindedir.⁷⁰⁷ Bununla birlikte duyusal tecrübe ile dini tecrübe arasında önemli bazı farklılıklar da vardır.

2.10 Duyusal Tecrübe İle Dini Tecrübe Arasındaki Farklar

Duyusal tecrübe ile dini tecrübe arasındaki önemli farklar bulunmaktadır. Duyusal tecrübeye herkes sahipken ve bu tecrübeye engel olamazken, dinî tecrübenin en azından bahsedilen çok canlı ve farklı türüne herkes sahip olamamaktadır. Bedenli varlıklar olarak içinde yaşadığımız maddi çevre ile karşılıklı bilinçli etkileşime mani olamamaktayız. Yani duyusal tecrübe akışına engel olamadığımız gibi bunu içinde bulunduğumuz maddî dünyanın algısı olarak kabul etmeye de engel olamayız. Gözlerimizi açtığımızda gün ışığını tecrübe etmekten başka çare kalmamaktadır, diğer duyularımız içinde aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla dünya, bize kendisini algılamak istediğimiz şekilde değil de olduğu gibi sunmaktadır. Ancak ruhsal çevreyle karşılıklı bilinçli etkileşim kurma gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Tanrı'nın insanların kendisini tanıması için üzerlerinde baskı kurmadığı, kendisini özgür bir iman mukabelesi ile bilme konusunda onları serbest bıraktığı düşüncesi, çağdaş teolojilerin pek çoğunda kabul görmektedir. Ancak insan bir kez özgür bir şekilde Tanrı bilincine sahip olduğunda, bu tecrübe en üst seviyede zorlayıcı olacaktır. Böylece insanın Tanrı'nın gerçekliğine inanmaya engel olamadığı bir durum ortaya çıkacaktır. Bir havarinin, peygamberin ya da azizin Tanrı bilinci o kadar canlıdır ki dinî farkındalıklarının doğruluğundan, duyu tecrübelerinin doğruluğuna duydukları şüpheden daha fazla şüphe duymazlar. Tanrı'nın huzurunda bilinçli bir şekilde yaşadığı süre zarfında, Tanrı onun için İlahî Sen (Thou) iken, Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaz. Bu aşamada Tanrı'yla ilgili bilişsel özgürlüğümüz bulunmamaktadır, bilişsel özgürlüğümüz bunu önceleyen aşamalarda bulunmaktadır. Tanrı bilincinin oluşması aşamasında özgür bireysel kavrayışımız ve karşılık verme yetimiz önemli rol oynamaktadır. Ancak Tanrı'nın bilinci bir kez oluştu mu artık zorlayıcı ve şüphe edilemez bir özelliğe sahip olabilmektedir.⁷⁰⁸

Netice itibariyle fiziksel evren herkes tarafından algılanır ve buna engel olunamazken, aynı şekilde Tanrı'nın mevcudiyeti tecrübe edilemez. Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan büyük şahsiyetlerin yaşadığı güçlü ve zorlayıcı dinî tecrübeyi çok az sayıda insan yaşayabilmektedir. Burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Oldukça küçük bir grubu oluşturan böyle bir dinî tecrübe yaşadığını iddia eden kişileri duvarlardan tehdit edici sesler duyan bir paranoyakla veya yeşil yılanlar gören bir alkolikle benzer bir yanılgı içinde olduklarını farz edemez miyiz? Bu, buradaki olası yargılardan biridir. Ancak söz konusu örneklerde bahsedilenlerle dinî tecrübe

⁷⁰⁷ John Hick, a.g.m., s.59-60.

⁷⁰⁸ John Hick, a.g.m., s.60.

yaşadığını iddia edenlerin aynı kategoride olduğunu gösteren spesifik gerekçelere sahip olunmadan böyle bir a priori yargıda bulunulmamalıdır.⁷⁰⁹ Aslında bu hipotezi destekleyen uygun delillerin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü büyük dinî şahsiyetlerin genel kabul gören zekilikleri ve yüksek ahlakî nitelikleri tecrübelerinin anormallik psikolojisinin terimleriyle analizine imkân tanımamaktadır. Paranoyak ve alkoliklerin söylediklerinin ciddiye alınmamasının nedeni zihinsel durumlarından kaynaklanan sebeplerden dolayı eşyayı olduğundan farklı kavradıklarını bilmemizden kaynaklanmaktadır. Ancak onların iddialarının genel gerçekliğe ters düştüğünü ya da üretken ve tatmin edici hayat yaşamadaki yetersizliğini gösteren deliller, dinî tecrübe için geçerli değildir. Dini tecrübesinden söz edilen peygamberlerin insanlık tarihinde mümtaz bir yere sahip, zeki ve faziletli kişiler oldukları insanlık tarafından genel kabul görmektedir. İsa, Tanrı'nın kendisine hulul ettiği kişiliğin; Muhammed ise kanun koyucu bir liderin nasıl olması gerektiğini gösteren en güzel örnekler olarak kabul edilmektedir.⁷¹⁰

Hick'e göre, burada aslında inananın yaşadığı tecrübenin rasyonelliği değil de bu tecrübesine göre hareket etmesinin rasyonel olup olmadığı araştırılmalıdır. Bu tecrübenin gerçekliğinin bilinebilmesi için ilk önce bu tecrübe dışındaki tecrübeleri dikkate almaksızın, herkesin kabul edebileceği bir kesinlikte Tanrı'yı müşahade etmenin mümkün olup olmadığının bilinmesi gerekir. Burada diğer bir önemli hususta, inananın yaşadığını iddia ettiği bu tecrübeye dayanarak Tanrı'nın varlığına inanmak ne derece rasyoneldir? Bu tecrübe herkes için aynı derecede geçerli bir tecrübe midir? Böyle bir tecrübe yaşayan herkes bu tecrübeyi Tanrı'nın varlığına mı yorumlayacaktır?⁷¹¹ Dindar insanın kişisel tecrübesine dayanarak Tanrı'nın gerçekliğine kesin olarak inanması uygun iken böyle bir tecrübe yaşamadığından dolayı bu inanca sahip olmak için yeterli dayanağı bulunmayan kişinin agnostik tutumu benimsemesi ilkini benimsemesine göre daha rasyonel negatif bir tutum olarak gözükmektedir. O halde teizm pozitif olarak reddedilmediği gibi bilinçli ve kasıtlı olarak da tasdik edilmemiştir. Bu agnostik tutumu, teistin uygun kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü kişisel dinî tecrübesini temel alarak bir kişinin Tanrı'nın gerçekliği tasdik etmesi rasyonel ise, böyle bir tecrübe yaşamayan kişinin Tanrı'nın gerçekliğini tasdik etmemesi de rasyonel olmalıdır.⁷¹²

Buradaki bir diğer sorun ise rasyonel inanç ile hakikat (truth) asarındaki ilişkiyle ilgilidir. Rasyonel inanç, kişinin hakkında uygun verilere sahip olduğu inanç anlamına gelmektedir. Bu tür inançların zorunlu ya da genel geçer doğrular olmadıkları açıktır. Bazen yanlış olan bir inanç, eksik verilere sahip olunduğu için insanlar tarafından rasyonel kabul edilebilmektedir. Şöyle ki, önceden güneşin dünya etrafında döndüğüne inanmak insanlar için rasyoneldi, görünüş itibariyle

⁷⁰⁹ John Hick, a.g.m., s.61.

⁷¹⁰ John Hick, a.g.m., s.62; John Hick, A John Hick Reader, s.4 vd.

⁷¹¹ John Hick, Faith and Knowledge, s.208; John Hick, An Interpretation of Religion, s.212.

⁷¹² John Hick, a.g.m., s.62.

öyle algılanmaktaydı. Aynı zamanda dünyanın güneş etrafında döndüğüne dair teorik ve gözlemsel verilere elde etme imkânından da yoksun idiler. Buradan hareketle, yani bir inanç yanlış olduğu halde rasyonel kabul edilebildiğine göre dindar insanın inancının da böyle bir inanç olduğu söylenebilir mi? İnananın dinî tecrübesine dayanan zihnindeki verilere, psikoloji veya sosyoloji bilimlerinin verileri eklendiğinde kişinin Tanrı'nın varlığına inanmasının rasyonelliği ortadan kalkar mı? Tanrı'nın huzurunda olma tecrübesi yerine, iyiliksever büyük bir güç olarak babası hakkındaki bebeklik dönemindeki bastırılmış olan duygularının ya da kendisinin de bir üyesi olduğu sosyal organizmanın üzerindeki baskısının etkisi olarak inanması veya dinin doğasıyla ilgili natüralist teorilere uygun kabul edilmesi rasyonel olmaz mıydı?⁷¹³

Hick'e göre; bu kesinlikle mümkündür. Mantıksal olarak kendiliğinden doğrulanmış önermelerin kabulü dışındaki bütün inançlarımızın ilke olarak yeni bilgiler ışığında gözden geçirilip düzeltilmeye ya da vaz geçilmeye açık oldukları bir gerçektir. Şuan inanılması rasyonel olan bir şeye, belli bir zaman sonra inanmanın rasyonelliğinin ortadan kalkması olasılığı her zaman mevcuttur. Bu genel prensip büyük ölçüde teorik unsur içeren bilimlerin yüksek seviyeli varsayımlarındaki gibi inançlarda maksimum seviyedeyken, bir tomar kâğıdın görülmesi şeklindeki algısal inançlarda minimum seviyededir. Büyük dinî şahsiyetlerin Tanrı'nın gerçekliğine dair inançları, fiziksel evrenin gerçekliğine dair inançlarına benzediğinden, Hick onların inancını ikinci kategoriye daha yakın görmektedir. Onların inancı, bilimde geliştirilmiş olanlarla mantıksal olarak karşılaştırılabilir olan açıklayıcı varsayımlar değildir, bilakis algısal bir inançtır (perceptual belief). Tanrı; Amos, Jeremiah veya Nasaralı İsa için çıkarımsal bir öz (entity) değildir, tecrübe edilen kişisel bir varlıktır. Dolayısıyla dindar insanın, Tanrı'nın gerçekliğine olan imanının, fiziksel evrenin gerçekliğine olan imanından daha az kesinlikte olmadığı iddiası uygun bir iddiadır. Çünkü dindar insan içinde yaşadığının bilincinde olduğu fiziksel evrenin gerçekliğine inanmaktan kendini alamadığı gibi oldukça kuvvetli bir şekilde kendisi için apaçık olan ve yaşayışıyla özgürce karşılıklıta bulunduğu ilahi zâtın var oluşuna inanmaktan da kendini alamamaktadır. Hick'e göre, bu kişinin bu inançlardan birini kabul edip ona göre yaşaması diğerini kabul edip ona göre yaşaması kadar rasyoneldir.⁷¹⁴ Bu durumda görünüş itibarıyla bir biriyle uyuşmayan inançların ortaya çıkmasına sebep olan dinî tecrübenin değişik formları arasındaki büyük farklılığa nasıl bir açıklama getirebiliriz? Duyu tecrübesinden hareketle herkese açık olan, ortak bir dünya hipotezi altında her herhangi iki bireyin algılarının kolaylıkla ilişkilendirilebileceği bir dünya tasavvuruna ulaşılmaktadır. Ancak din adı altındaki farklılıklar, insanlığın kültürel ve psikolojik farklılıkları kadar geniştir.

⁷¹³ John Hick, a.g.m., s.62.

⁷¹⁴ John Hick, a.g.m., s.63.

Hick'e göre; bütün dinî tecrübelerin teizme uygun olduğu elbette söylenemez. Dini tecrübe ile Nihai Gerçeklik, kişisel olmayan ve çok kişilikli kavranabildiği kadar kişisel olarak da kavranabilmektedir. Hatta dinî tecrübe kavramı, Abraham Maslow'un zirve tecrübeler (peak-experiences) kavramıyla aynı anlamda ele alındığında bu farklılıklar daha da artacaktır. Bu anlam bir kenara bırakılsa bile dinî tecrübenin içeriğinin şaşırtıcı derecede farklı olduğu ve bu farklı bildirimlerin aynı gerçekliğin alternatif yorumları olduğunu söylemenin o kadar kolay olmadığı bir gerçektir.⁷¹⁵ Çünkü farklı dini geleneklere mensup kişileri dini tecrübelerini kendi kültürel kavramlarına göre tanımlamaktadırlar. Örneğin bir Yahudi, peygamberi olan İshaya Yahova'yı, Sri Ramakrişna Kali'yi tecrübe etmekte, Samuel Yahova'nın, Hz. Muhammed ise Cebrail'in sesini işitmektedir. Bunun sebebi dini geleneklerdeki imaj ve fikirlerin, tarihi ve mitolojik temaların veya mistiğin kendi geleneğindeki beklentilerdeki farklılıktır. Dini tecrübedeki farklılıklar da bundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla rüya ve parapsikolojik hadiselerle benzeyen mistik tecrübe, Mutlak'ın etkisiyle oluşmakta ve kendi geleneğindeki kavramlarla ifade edilmektedir. Mistik de, bu yolla ulaştığı bilgileri zihninde anlamlı bir tecrübeye dönüştürmektedir.⁷¹⁶

İnsan aklının evrensel şekli ve kültüre bağlı özel algı sistemleriyle insani olarak algılanan hakikat ile kendiliğinden olan hakikat arasındaki ayrım Tanrı anlayışına da uygulayabilir mi? Hick, böyle bir şeyin kendisine uygulanabilir geldiğini belirtmiştir. Biz an sich (yani kavrayıcıdan bağımsız olarak dünyayı kavramaya eşdeğer olan) olarak değil de kültürün kavramsal unsurları aracılığıyla Tanrı'yı tecrübe etmekte ve düşündüğümüz şekilde algılamaktayız. Her kültür; kendileriyle ilahi olanın idrak edildiği kavramlardan, (tarihi ve mitolojik) hikâyelerden, dini uygulamalardan, sanatsal şekillerden ve yaşam tarzlarından oluşan zihinsel unsurlar aracılığıyla işlev görmektedir. Bu tür unsurların çokluğundan dolayı, Tanrı'nın somut olarak düşünülüp tecrübe edildiği birçok yol bulunmaktadır.⁷¹⁷

Hick'in burada üzerinde durduğu bir diğer konu da argümanının, farklı dinlerin bakış açısına, onların dinî tecrübe ve inanç formlarına göre yeniden şekillendirilmeye müsait olmasından dolayı amacından daha fazlasını kanıtlayıp kanıtlamayacağı meselesidir. Bu argüman Yahudilik ve Hristiyanlık eksenli Tanrı inancını kanıtlamakla, Budist'in zorlayıcı dinî tecrübesinden doğan inancının, ayrıca Hindu ve İslam gibi diğer dini inançların rasyonelliğini de kanıtlamamış olmamakta mıdır? Hick, bu sonucun tereddüt duyulmaksızın kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre; kişisel dini tecrübesine dayanarak İsa Mesih'in Babası'nın gerçekliğine inanmaya engel olamayan bir Hristiyan'ın inancının rasyonelliğini kanıtladığını iddia ettiği bu ilke, kişisel dinî tecrübesine dayanarak Allah'ın gerçekliğine ve inayetine inanmaya engel olamayan bir Müslüman'ın, yine kişisel dinî tecrübesine dayanarak evrenin Budist resmini

⁷¹⁵ John Hick, a.g.m., s.63-64.

⁷¹⁶ John Hick, An Interpretation of Religion, s.166; Adnan Aslan, a.g.e., s.88.

⁷¹⁷ John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.192.

kabul etmeye engel olamayan bir Budist'in inancının, ve benzeri inançların rasyonelliğinin kanıtlanmasında da kullanılabilir.⁷¹⁸ Ancak, böyle bir durumda değişik olasılıklarla karşı karşıya kalınacaktır. Hick bu aşamada seçilebilecek değişik yolların neler olduğunu, bunların bizi hangi sonuca ulaştıracağını ve hangi zorluklarla karşı karşıya bırakacağını şu şekilde sıralamıştır.

Hick, ilk yol ayrımının evrenin doğası ile ilgili hakikatin nihaî olarak herkese açık bir bilgi konusu olup olmayacağı meselesinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Burada sorun tüm rasyonel insanların ortak bir tecrübî esas üzerinde (a common body of experience) ittifak ederek, evrenin hakkındaki alternatif seçeneklerden herhangi birisine sahip olduğunu kabul etmek zorunda kalacakları bir aşamaya ulaşip ulaşamayacaklarıyla ilgilidir. Hick, bu sorunun imanın nihai olarak doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olup olmamasıyla da ilgili olduğunu belirtmiştir. Ona göre, bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri birbiriyle uyuşmayan, farklı inançlara mensup kişilerin inançlarına bağlı kaldıkları ve makul bir evren anlayışı içinde yaşadıkları müddetçe evren anlayışlarının doğru olduğu fikrini devam ettirmelerinin mümkün olacağı şeklindedir. Çünkü onlar hiçbir zaman inançlarını doğrulayan ya da yanlışlayan tecrübî bir dönüm noktasıyla (experiential crux) karşılaşmayacaklardır. Diğer görüş ise, gelecekte insani tecrübedeki gelişmeler olguların nihai olarak tek bir inançla uyumlu olacağı şeklinde seçenekleri daraltacak ve böylece karşıt bir görüşü savunmak irrasyonel hale gelecektir. Hristiyanlık, İslam, Yahudilik ve Budizmin bazı akımlarında da evrenin kesinlikle belirli bir yapıya sahip olduğu ve evrenin sahip olduğu özel karakterin rasyonel şüphenin ötesinde kesin olarak anlaşılacağı bir amaca doğru ilerlediği iddia edilmektedir. Hick'e göre, evrenle ilgili bu görüşlerin her ikisi de mantıksal olarak mümkündür. Bu bağlamda şayet Hristiyanlık doğruysa, dinî imanın nihaî olarak doğrulanacağı, yani ikinci duruma uygun düşen bir evrende yaşamaktayız.⁷¹⁹ Hick, amacının Hristiyan Tanrı inancının rasyonelliğini araştırmak olduğunu belirterek inançların doğrulanabilir olduğu seçeneğinin bizi nereye götüreceğini araştırmaya koyulmuştur. Bu yol takip edildiğinde farklı dinlerin bir biriyle ilişkisi konusunda önümüzde değişik alternatiflerin bulunduğu ikinci yol ayrımıyla karşılaşmaktadır.

Hick'e göre, burada önümüzde seçeneklerden biri, bizi dinî inançların nihaî olarak uyuşabileceği sonucuna götürürken, diğeri bunu redde götürmektedir. Diğer bir yol ise, dini tecrübeleri nedeniyle inandıkları şekilde inanmaya engel olamayan farklı dinlere mensup kişilerin aynı anda kendi inançlarının rasyonelliğini savunmalarının mümkün olduğu sonucuna götürmektedir. Ancak inançların doğrulanabilir olduğu tezi doğru kabul edildiğinde, rasyonel insanların bir birine rakip olan ve birbiriyle uyuşmayan evren anlayışlarına bağlı kalmalarının imkânı ortadan kalkacaktır. Bu son seçeneğe göre doğru iman bir tanedir, ancak birçok yanlış

⁷¹⁸ John Hick, a.g.m., s.64.

⁷¹⁹ John Hick, a.g.m., s.64-65.

iman vardır. Bu anlayış Hristiyanlık ve İslam gibi eskatolojik dinlerin geleneksel dogmatik tutumlarıyla da uygunluk arz etmektedir. Buna rağmen bu tutumun terk edilmesi için Hristiyanlığa özgü bir neden vardır: Şöyle ki; Tanrı'nın bütün insanlığın günahını bağışlayan bir sevgi Tanrı'sı olduğu inancı, insanlığa yönelik ilahî aktivitenin sadece Hristiyan vahyinin etkisinin ulaştığı kişilerle sınırlandırılması gerektiği anlayışını geçersiz kılmaktadır. İnsanlığın çoğunluğu Nasaralı İsa'nın tarihsel etkisinin dışında ya da ondan önceki bir dönemde yaşamışlardır. O halde Hristiyanlığın dışında kurtuluşun olmadığını söyleyen doktrin, Tanrı'nın evrensel sevgisini ve bağışlayıcı aktivitesinin etkisini inkâr etmektedir.⁷²⁰

Bu iddia üzerinde yapılacak bir düzenleme bizi alternatif yola götürecektir. Bu yol farklı dünya dinlerinin doğmasına neden olan farklı dinî tecrübe formlarının, son derece kompleks ve zengin İlahî gerçekliğin farklı yönlerine ait tecrübeler olarak anlaşılması gerektiği şeklindedir. Bu anlamda farklı dini inançlar, üstün büyük bir gerçeklikle ilişkilendirilen inançların doğmasına neden olan tecrübeler olarak, daha büyük bir hakikatle ilişkili olacaklardır.⁷²¹ Netice itibariyle Hick, dinî tecrübesine dayanarak Tanrı'nın gerçekliğine inanan bir teistin inancının rasyonel bir inanç olduğunu iddia etmektedir. Onun bir diğer iddiası da, bu akıl yürütmeye dinlerin ve onlara ait dinî tecrübe formlarının çeşitliliği eklendiğinde, dinlerde farklı kısmî tecrübe ve bilgilerle temsil edilen İlahî gerçekliğin var olduğu ileri sürebilir.

Hick'in bu iman anlayışına, yani imanı kişisel dini tecrübeyle temellendirmesine birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. J.J. Londis, aynı fiziksel çevrede yaşadığı halde ateistin, teistin sahip olduğu tecrübeye neden sahip olamadığını sorarak Hick'in iman anlayışını eleştirmiştir.⁷²² D.R.Duff-Forbes ise, duyu algısının zorunlu, dini tecrübenin ise zorunlu olmadığı görüşünü eleştirmektedir. Ona göre; dini tecrübenin zorunlu olmayışı, insanın inanç özgürlüğünün kanıtı olarak gösterilememez. Mutlak güç sahibi Tanrı'nın, kendisine inanan insanların özgürlüğünü korumak için kendisini zorunlu olarak ortaya koymaması mantıksal bir zorunluluk mudur? Tanrı'nın kendisine inananların özgürlüğünü ortadan kaldırmadan, varlığıyla ilgili delilleri zorunlu olarak sunması ve dini tecrübenin zorunlu olması Tanrı için imkânsız bir şey midir? Hick, peygamber ve dini önderlerin fiziksel evrenin farkında oldukları gibi, Tanrı'nın gerçekliğinin farkında olduklarını savunmaktadır. O halde bu kişilerin dini tecrübeleri, duyu tecrübeleri gibi zorunlu olması gerekir. Buradan hareketle peygamber ve dini önderlerin Tanrı'ya sevgi ve güvenle karşılık verirlerken özgürlüklerinin ortadan kalktığı söylenilebilir mi? Tanrı'nın huzurunda yaşama tecrübesinin, Tanrı'nın var olduğunun kabul edilmesinde zorlayıcı olduğu ona iman edilmesi konusunda ise zorlayıcı olmadığı iddia edilmektedir. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir. Tanrı'nın var olduğu kabul edildiğinde, ona inanmamak mümkün müdür? Forbes'e

⁷²⁰ John Hick, a.g.m., s.65-66.

⁷²¹ John Hick, a.g.m., s.66.

⁷²² James J.Londis, a.g.m., s.459.

göre, fiziksel evrenin zorunluluğu özgürlüğümüzü ortadan kaldırmadığı gibi, Tanrı'nın kendisini algımıza zorunlu olarak sunması da özgürlüğümüzü ortadan kaldırmayabilir. Dolayısıyla insan özgürlüğünü koruma adına Tanrı'nın varlığıyla ilgili delilleri apaçık ortaya koymadığını ve dini tecrübenin zorlayıcı olmadığını savunmak o kadar da tutarlı değildir.⁷²³

Barry Miller, mutlak güç sahibi Tanrı'nın insan özgürlüğünü ortadan kaldırmaksızın dini tecrübe aracılığıyla kendisini açığa çıkarmasını mantıksal olarak mümkün görmektedir. Ona göre, tecrübenin zorunlu olmadığını vurgulayan Hick, İncil yazarlarının fiziksel evrenin gerçekliğini algıladığımız gibi Tanrı'nın gerçekliğini algıladıklarını söylemekle kendisiyle çelişkiye düşmüş gözükmektedir.⁷²⁴ Hick, böyle bir eleştiriyi yerinde bir eleştiri olarak görmemektedir. Çünkü şeytan, Tanrı'nın varlığı hakkında apaçık delile ve bilgiye sahip olduğu halde iman etmemiştir. Bu imanın, tecrübenin iradi olarak teistik açıdan yorumlanmasından ibaret olduğunu göstermektedir. Bu nedenle imanda bir zorlamadan söz edilemez.⁷²⁵

F. Uslu da, Hick'in imanın iradi bir seçim olduğu görüşünü eleştirmiştir. Uslu'ya göre, inanmak ya da inanmamak elimizde olmuş olsaydı, kaldıramadığımız bir ağırlığı kas geliştirme egzersizleriyle belli bir süre sonra kaldırmamız mümkün hale geldiği gibi, inanması bize imkânsız görünen bir şeye inanmayı isteyerek ve bu yönde çaba sarf ederek, belli bir süre sonra inanabilirdik. Ancak durum hiçte öyle değildir. Günlük hayatımızda “keşke inanabilseydim” ya da “keşke böyle inanmıyor olsaydım” dediğimiz ya da iç geçirdiğimiz zamanlar olmaktadır. Bu inanmanın iradi kontrolümüz altında olmadığını göstermektedir. Ancak imanın iradi seçime bağlı olmaması, tamamen bir zorunluluk alanı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü her zaman başka türlü inanma imkânımız da bulunmaktadır.⁷²⁶ Kaldırılmayan bir ağırlığın kas geliştirme egzersizleriyle belli bir süre sonra kaldırılabilir hale gelmesinden hareketle, inanmanın veya inanmamanın iradi bir eylem olmadığı sonucunun çıkarılamayacağı kanaatindeyiz. Kas geliştirme egzersizi sonucu belli bir ağırlığın kaldırılacak konuma gelmesi eyleminde iradenin rolü kas geliştirme egzersizini yapmaya ya da yapmamaya karar vermede ortaya çıkmaktadır. Söz konusu ağırlığın kaldırılacak konuma gelmesi ise iradeyle değil de, belli bir yetinin geliştirilmesi sonucunda yapılmak istenen fiilin yapılmasının mümkün hale gelmesiyle açıklanacaktır. İmanda da iradenin rolü inanma ya da inanmama konusunda verilen karar da bulunmaktadır. Ancak iman ile belli egzersizlerle geliştirilmesi mümkün hale gelen fiziksel yeti arasında benzerlik kurulması bize doğru görünmemektedir. Çünkü ilk anda bize imkânsız gibi gelen bir şeye inanma, belli egzersizlerin yapılmasıyla değil de, araştırmalar sonucunda o konudaki tereddüt ve şüpheler giderilmesiyle veya o şeyin muhtemel olduğunun ortaya konulmasıyla mümkün hale

⁷²³ D.R.Duff-Forbes, “Faith, Evidence, Coercion”, *Australasian Journal of Philosophy*, volume 47, Issue 2, August 1969, s.212-214.

⁷²⁴ Barry Miller, a.g.m., s.45 vd.

⁷²⁵ John Hick, *An Interpretation of Religion*, s.158; John Hick, *God and Universe of Faiths*, s.37-52.

⁷²⁶ Ferit Uslu, a.g.e., s.143-144.

gelebilecektir. Uslu, inanmanın iradi kontrolümüz altında olmadığını söyledikten sonra imanın tamamen bir zorunluluk alanı olmadığını, her zaman başka türlü inanma imkânımızın bulunduğunu söylemekle kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş görünmektedir. Çünkü bizce Hick'in burada söylemek istediği şey de zaten budur. O, şeytan Tanrı'nın varlığı hakkında apaçık delile ve bilgiye sahip olduğu halde iman etmemiş derken bunu kastetmektedir.

Hick'in dini tecrübeden hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalıştığı bu argümanın bu konuda geliştirilen en iyi izah ya da delil olduğu şeklinde bir iddiası bulunmamaktadır. Bilakis o bu delilin sunulacak olan yeni teklif ve önerilere açık olduğunu, bu sayede delilin daha da geliştirilebileceğini kabul etmektedir. Bu yüzden delili beğenmeyen kişilerin delilin amacını gerçekleştirme konusunda başarısız olduğunu söylemek ve bunu göstermeye çalışmak yerine uygun ve tutarlı yeni alternatifler ileri sürmelerini tavsiye etmektedir. Ancak burada akla şu soru gelmektedir: Hick bunu kabul etmekle dini tecrübe ile Tanrı'nın gerçekliğinin, duyuşsal tecrübe ile fiziksel evrenin gerçekliğinin temellendirildiği kesinlikte temellendirilemeyeceğini kabul etmiş olmamakta mıdır? Çünkü duyuşsal tecrübemize konu olan fiziksel evrenin gerçekliği konusunda kimse (sofistler dışında) itiraz edememektedir.

F. Uslu; Hick'in tecrübe ile akıl yürütme ya da önermesel süreçlerle önermesel olmayan süreçler arasındaki ilişkiyi görememesinin, Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin imandaki önemli rolünü görememesine veya yanlış değerlendirmesine yol açtığını düşünmektedir. Ona göre, bu durum Hick'in imanı önermesel olmayan bir tutum olarak kabul etmesinde de etkili olmuştur. Ancak her hangi bir şeye nedensiz olarak inanılması, son derece sınırlı ve önemsiz olan konularda geçerlidir. İnanç ve "olarak tecrübe etme" ise bir takım ön kabul ve nedenlere dayanmaktadır. Dolayısıyla evrenin sadece doğal olayların tesadüfî olarak meydana gelip, kaybolduğu bir yer olarak değil de, Tanrı'nın eseri ve faaliyet alanı olarak tecrübe edilmesinin geri planında, delil formuna büründürülmemiş örtük akıl yürütme şeklindeki delil veya deliller bulunmaktadır.⁷²⁷

Bize göre, Hick'in buradaki amacı Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillerin imanda hiçbir bir rolü olmadığını ortaya koymak değil de, bu delillerle Tanrı'nın varlığının ya da var olmadığının mantıksal olarak temellendirilemeyeceğini, evrenin dini açıdan belirsizliğinin ortadan kaldırılamayacağını göstermektir. Bu konuda Kant ve David Hume gibi filozoflar başta olmak üzere Hick ile benzer düşünceler içinde olan birçok filozof bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığı hakkında şimdiye kadar üzerinde uzlaşılan bir delil ortaya konulamamış olması onların bu konudaki haklılığına işaret etmektedir. Hick'in burada dikkat çektiği bir diğer önemli husus da evrenle ilgili natüralist açıklama ile teist açıklamanın rasyonellik açısından durumlarının aynı olduğudur. Yani bunlardan birinin doğru olduğunun ya da diğerinden daha olasılıklı olduğunun ispatlanması mümkün değildir. Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu temellendirilemeyeceğine, kişisel

⁷²⁷ Ferit Uslu, a.g.e., s.154.

tecrübelerin teistik ve ateistik yorumlarının her ikisi de aynı derecede rasyonel olduğuna, teizmin ya da ateizmin tercih edilmesinde belirleyici olan faktör özgür iradeyle yapılan kişisel tercih olduğuna göre kişi neye dayanarak inancının doğru olduğunu söyleyecektir? İşte bu noktada devreye kişinin sahip olduğu sübjektif kesinliğe sahip delilleri girmektedir. Bu yüzden delillerin imanda hiçbir rolünün bulunmadığı söylenilemez. Çünkü bu deliller insanlar için yol gösterici olmakta ve zihinlerinin aydınlanması konusunda onlara yardımcı olmaktadır.

Hick'in imanı önermesel olmayan bir tutum olarak kabul etmesinin geri planında ise önermesel olmayan vahiy anlayışını benimsemiş olması bulunmaktadır. Önermesel olmayan vahiy anlayışını benimsemiş olması da Hristiyan bir düşünür olmasından, bu nedenle Tanrı'nın Hz. İsa'da hulul ederek evren ve tarihsel süreçte faaliyette bulunduğu inanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak imanı önermesel ya da önermesel olmayan unsurlara dayandırarak açıklamak yerine bu iki unsurun terkiinden oluştuğunun söylenilmesi, bize göre daha doğru olacaktır. Çünkü imanda önermesel bir boyut bulunduğu gibi zat sahibi Tanrı'ya güven ve bağlılık boyutu da bulunmaktadır. Ayrıca, Hick'in Tanrı'nın varlığına olan imanın nedensiz olduğu yönünde bir iddiasının olduğunun söylenilemeyeceği kanaatindeyiz. Bize göre o, Tanrı'nın varlığına olan imanın nedeni olarak dini tecrübeyi göstermektedir.

F. Uslu'nun da belirttiği gibi imanın birincil ve temellendirilemez yorumlama olarak kabul edilerek, Tanrı inancının kanıtlama ve tartışmaya kapalı hale getirilmesi hem teorik hem de pratik açıdan hatalıdır. Evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı ve kontrol edildiği inancı, temel olma açısından dış dünyanın varlığına olan ya da genelleme prensibine olan inanca benzememektedir. Bir inancın temel olması, daha az temel olan başka inançlar için genel çerçeve oluşturmaktan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden temel inançlar hakkında şüphe oluştu mu kanıtlanmaları ve doğruluklarının temellendirilmesi neredeyse imkânsız hale gelir. Bu bağlamda dış dünyanın varlığına ve genelleme prensibine olan inanç, temel inanç kavramına uygundur. Dış dünyanın varlığına ya da genelleme prensibine inanmayan bir kişiyi bunlara inandıracak delil bulmak mümkün değildir. Bu konuda ileri sürülen deliller, dış dünyanın varlığı ya da genelleme prensibi kabul edildiği takdirde delil değeri kazanacağından akıl yürütmelerimiz ve diğer inançlarımız için temel inanç olma çerçevesinin dışında kalmazlar. Ancak Tanrı inancı incelendiğinde, temel inanca özgü bu özelliklerin onda bulunmadığı görülecektir. Bazı insanların Tanrı'ya inanmamaları, diğer inançları ve akıl yürütmeleri için gerekli olan, temel inançlarca sağlanan genel çerçeveyi zedelemektedir. Teorik olarak Tanrı inancının temel olması konusundaki bu durum, pratikte de farklı değildir. Bazı delillere dayanarak (kötülük sorunundan hareket eden delil gibi) bu konudaki inançlarını değiştiren insanlar olmaktadır. Swinburne'un belirttiği gibi Tanrı inancının, dış dünyanın varlığı inancı gibi temel bir inanç kabul edilerek akli araştırma ve

değerlendirmeye kapalı olduğunu düşündürecek hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla Hick'in, imanla temel algısal tecrübelerimiz arasında kurduğu benzerlik bu açıdan da hatalıdır.⁷²⁸

İmanın dini tecrübe ile temellendirilmesi, objektif kriterlerden uzaklaşılması ve sübjektivizme düşülmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir. Şöyle ki; dinî tecrübenin olduğu gibi bir başkasına aktarılması bu tecrübeyi yaşayanların da kabul ettiği gibi mümkün olmamaktadır. Aynı zamanda farklı kültürlere mensup kişilerin dini tecrübeleri arasında her ne kadar ortak yönler de bulunsa bu tecrübeler oldukça farklılık göstermektedir. Şöyle ki; bir Yahudi dini tecrübe anında Yahova'yı, Hristiyan Hz. İsa'yı veya Hz. Meryem'i, aziz ve azizeleri, Müslüman ise Allah'ı tecrübe ettiğini iddia etmektedir. Hatta teizmle uygunluk içinde olmayan dinî tecrübelerde vardır. Tanrı'yı kişisel olmayan ve çok kişilikli kavrayanlar olduğu gibi kişisel olarak kavrayanlar da bulunmaktadır. Bu durum tecrübeye konu olan objenin, Tanrı'nın idrak edilmesinin mümkün olmayışından ve tecrübeyi yaşayan kişinin ruhsal durumuna göre şekil kazanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bir tecrübenin dini tecrübe adını alabilmesinin sınır ve kriterlerinin ne olduğu kesin bir şekilde ortaya konulamamıştır. Dolayısıyla yaşandığı iddia edilen tecrübenin iddia edildiği gibi gerçekten Tanrı'nın doğrudan tecrübesi mi yoksa bir rüya mı ya da sarhoşluk ve parapsikoloji hali mi olduğu ortaya konulamamaktadır. Ancak bu dini tecrübenin anlamsız olduğu ve bir kenara atılması gerektiği anlamına da gelmemektedir.

F. Uslu, Hick'in aklilik anlayışının başarısını sınırlı ve sorunlu bir başarı olarak görmektedir. Ona göre, belli bir dini inanç söz konusu olduğunda bu aklilik kriterinin, son derece sınırlı bir güce sahip olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü bu aklilik kriteri sadece çok sayıdaki inanç ve düşünce sisteminin, akıl karşısında genel sağduyu inançlarına göre daha kötü durumda olmadığını ortaya koymaktadır.⁷²⁹ Dolayısıyla kişinin tecrübe ettiği dini inancına delilsiz inanmasının onun için rasyonel olduğu iddiasını, başka bir dine, hatta teistik olsun ya da olmasın herhangi bir düşünce sistemine de uygulamak mümkündür.⁷³⁰ Bu bağlamda inancın rasyonelliği için kriter kabul edilen kişisel (zorlayıcı) tecrübe, sadece Hristiyanlığın yanı sıra İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin rasyonelliğini ortaya koymuyor. Aynı zamanda doğruluğuna zorlayıcı kişisel tecrübeyle ulaşılan en ilkelinden, en sapkınına kadar (örneğin Satanizm veya Amerika'da ortaya çıkan ve tüm tabilerini intihara sevk eden Jim John'un Halk Tapınağı Tarikatı gibi) her inancın tabileri için rasyonel olduğunu, hatta dini inançlar dışında ateizm, agnostisizm gibi inançların da kendi inananları için rasyonel olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece belli bir dinin anlaşılış ve yaşanışı ile ilgili bireyler arasında ortaya çıkan sübjektivizm, bu rasyonellik kriteri

⁷²⁸ Ferit Uslu, a.g.e., s.156-158; Swinburne, Faith and Reason, s.85.

⁷²⁹ Ferit Uslu, a.g.e., s.159.

⁷³⁰ Terence Penelhum, "Do Religious Beliefs Need Grounds?", Contemporary Classics in Philosophy of Religion, ed. Ann Loades and Loyal D.Rue, 2.printing, La Salle, Illinois 1991, s.110-118.

çerçevesinde dinler, cemaatler, kültürler ve diğer düşünce sistemleri adedince var olan ve biri diğerinden daha az akli olduğu söylenemeyen kolektif sübjektivizme dönüşmüş olmaktadır.⁷³¹

F. Uslu'nun bu eleştirisine, Hick'in düşüncelerini bir bütün olarak ele aldığımızda katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Şöyle ki; Hick, dini inançla büyük dünya dinleri dediği Yahudilik, İslamiyet, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi dinleri kastetmektedir. Onun iman kavramı içersine Adonai, Kutsal Teslis, Allah, Vishnu, Shiva, Brahman, Nirvana, Tao gibi dini tecrübe muhtevaları girmektedir.⁷³² Dini tecrübe insanlar için basit bir beşeri projeksiyon olmaktan çok daha fazlasını içermektedir. Bu anlamda dini tecrübe bizim için aynı zamanda Aşkın Gerçekliğe yönelik kognitif bir cevaptır. Ancak burada aktif olan gizli bir ölçüt vardır. Bu zımni ölçüt insanın yaşamındaki gözlemlenebilir meyveler üzerinde odaklaşılmasıdır. Bu anlamda temel dini inançlar bir bütündür. Dolayısıyla bu temel bağlamında teistik inançların yanında Budizm'i, Advaitik Hinduizm'i ve Taoizm'i Nihai Varlığa cevaplar olarak mütalaa edebiliriz. Ancak hiç kimse Hick'in görüşleri bağlamında Nazizm, Satanizm, Jonestwon veya Waco hareketleri gibi tüm dinsel formları Gerçekliğe yönelik hakiki cevaplar olarak mütalaa edemez. Çünkü ona göre "her dini hareketin kurtarıcı olduğu söylenilemez".⁷³³

Tanrı'nın varlığına olan inancın rasyonelliği meselesi çerçevesinde düşünürlerin üzerinde durduğu bir diğer önemli problem de dini önermelerin rasyonelliği ve din dilinin anlamlılığı meselesidir. Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesi adı altında dini önermelerin anlamsızlığını, K. Popper'ın ise dini önermelerin yanlışlanmasının mümkün olmadığını iddia etmesi teist düşünürleri bu konuda yeni arayışlara itmiştir. Bu düşünürlerden biri olan J. Hick, dini önermelerinin doğrulanmasının mümkün olduğunu, ancak yanlışlanmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Bu görüşünü temellendirmek amacıyla da eskatolojik doğrulama ilkesini ileri sürmüştür. Üçüncü bölümde Hick'in bu ilkesini ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

⁷³¹ Ferit Uslu, a.g.e., s.160.

⁷³² John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.47,108.

⁷³³ John Hick, İnançların Gökkuşağı, s.79,98,111.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

ESKATOLOJİK DOĞRULAMA İLKESİ

Doğrulama ilkesine göre bir önermenin ileri sürdüğü iddianın empirik olarak doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olması genel olarak onun doğru ve anlamlı olmasının en önemli şartı olarak kabul edilmektedir. Buradan hareketle süje ile aynı varlık düzleminde bulunmayan, duyular üstü olan metafiziksel objeler hakkında bilgi iddiasında bulunan teistik önermelerin de anlamlı kabul edilebilmesi için deneysel olarak doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olması şart koşulmuştur. Mantıkçı pozitivistler, teistik önermelerin deneysel olarak doğrulanmalarının mümkün olmadığını, bu yüzden anlamsız kabul edilmeleri gerektiğini iddia etmektedirler. Onların anlamlılık ölçütü olarak böyle bir kriteri benimsemelerinde, deneysel bilimlerin sağladığı kesin verilerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak anlamlılığın ve rasyonelliğin böyle bir kriterle kısıtlanması halinde; sanat, ahlak ve metafizik gibi değer alanlarının sağladığı verileri de anlamsız kabul etmek durumuyla karşı karşıya kalmaktayız. Bu yüzden mantıkçı pozitivistler tarafından ileri sürülen bu ilke anlamlılık kıstası olarak yeterli görülmemiş ve yeni kriterler ileri sürülmüştür.

R.B.Braithwaite; dini hükümlerin bilimsel önermelerden, mantık ve matematiğin hükümlerinden farklı olduğunu söyleyerek dini hükümlerin tek başına, ait oldukları çerçeveden soyutlanarak anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Wittgenstein ise, anlamlı olma ile doğrulamanın her zaman özdeş olamayacağı ilkesinden hareketle bir hükmün nasıl doğrulanacağına değil, nasıl ve niçin kullanıldığına, kullanıldığı yerde ne gibi fonksiyon gördüğüne bakılması gerektiğini savunmaktadır. Dini önermelerin anlamlı kabul edilebilmesi için doğrulanabilir olması gerektiği konusunda mantıkçı pozitivistlere katılan J. Hick, eskatolojik doğrulama ilkesi ile dini önermelerin doğrulanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu anlamda eskatolojik doğrulama ilkesi aslında bir doğrulama ilkesidir. O halde eskatolojik doğrulama ilkesine göre, dini önermelerin doğrulanması hangi kriterlere bağlıdır? Eskatolojik doğrulama ilkesinin ve dini önermelerin doğrulanmasının mümkün olup olmadığı meselesinin anlaşılabilmesi için ilk önce eskatolojik doğrulama ilkesinin kendilerine bir cevap olarak geliştirildiği doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin anlamlılık kriterlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda biz de ilk önce bu ilkelerin anlamlılık kriterlerini açıklamaya çalışacağız.

3.1 Doğrulama ilkesi

Doğrulama ilkesi; 20. yy'da Viyana ekolünün doğa bilimleriyle ilgili pozitivist anlayışını, felsefi alana uygulamaya çalışan ve felsefede reform yapmayı amaçlayan bir grup düşünür

tarafından ileri sürülmüştür.⁷³⁴ Fizikçi ve matematikçi olan bu düşünürlerin bilim felsefesiyle ilgili çeşitli söylemleri, zamanla disiplinli bir ekol haline gelmiştir. M. Schlick (1882-1936), H. Hahn (1879-1934), K. Gödel (1906-1978), P. Carnap (1891-1970), O. Neurath (1882-1945) ve A. J. Ayer gibi düşünürlerin temsilcisi olduğu bu ekolün adı mantıkçı pozitivistlerdir.⁷³⁵ Onlara göre bilgi; bilimsel ve gündelik hayatla ilgili iddialarının tahlili, bu iddiaların anlamlarını ve onlar arasındaki ilişkilerin açıklanmasından ibarettir. Bu düşünce pozitivistleri metafiziksel önermelerin anlamsız olduğu sonucuna götürmüştür.⁷³⁶ Onlara göre, bir önermeye anlamlı denilebilmesi için o önermenin ya deneysel olarak kesin bir şekilde doğrulanmış olması ya da totolojik önermelerde olduğu gibi zihinsel bir işlemin sonucunda doğru kabul edilmiş olması gerekir.⁷³⁷

Mantıkçı pozitivistlere göre, doğrulanıp yanlışlanamayan duygu ve emir ifade eden önermeler bilgi konusu olamaz. Bilgisel, olgusal ve açıklayıcı (tasviri) önermelerin en azından ilke olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması ya da gözlem aracılığıyla mümkün olduğunun ortaya konulması gerekir.⁷³⁸ Mantıkçı pozitivistler, olgu alanını yegane gerçeklik alanı olarak kabul edip, olgusal ya da deneysel olmayan şeylerin tamamını anlamsız kabul etmişlerdir. Bu anlamda deneysel olarak doğrulanabilen bilimsel iddialar anlamlı, deneysel olarak doğrulanamayan metafizik, etik, estetik ve teolojik önermeler anlamsızdır. “Tanrı vardır, Tanrı bizi sever” şeklindeki teistik önermeler deneysel olarak test edilemezler. Bu yüzden mantıkçı pozitivistlere göre, teistik önermeler doğru veya yanlış olarak değil de, anlamsız olarak kabul edilmelidir. Oysa teistik önermelerin deneysel kriterlere göre değerlendirilmeye tabi tutulması ait olmadıkları bir alanın kriterlerine göre değerlendirilmeleri demektir. Bu alanın kriterlerine göre anlamsız olmaları, onların kendi bağlamları içinde anlamsız oldukları anlamına gelmemektedir.

Mantıkçı pozitivistlerin İngiltere’de savunuculuğunu yapan ve bu ekolün en önemli temsilcilerinden olan Ayer; önermeleri a priori ve olgusal olmak üzere ikiye ayırmıştır. A priori önermeler (mantık ve matematik önermeler dâhil) olgusal içeriğe sahip olmayan, yeni bir bilgi vermeyen analitik önermelerdir. Bu önermeler gözleme bağlı olmadığı için deneysel olarak doğrulanıp, yanlışlanamazlar; onların doğrulanması, mantıksaldır. Bu bağlamda doğru olanlar zorunlu doğru iken, yanlış olanlar ise çelişkilidir.⁷³⁹ Olgusal önermelerde ise bir varsayım dile getirilmektedir. Bu tür önermelerde olgusal bir hakikatin (genuine) dile getirilip getirilmediğini ve

⁷³⁴ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.100; krs. Turan Koç, a.g.e., s. 143, Aydın, a.g.e., s. 118, Metin Yasa, “Din Dilinin Tanrı’yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı bir Çözümleme Girişimi”, Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Gazi Yayınları, Ankara, 2005, s. 322.

⁷³⁵ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., Ankara 1997, s.15; *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, Volume 9, s.6.

⁷³⁶ Tuncay İmamoğlu, “Eskatolojik Doğrulama Üzerine: I.M.Crombie ve J.Hick”, *Marife*, y.6, s.2, Konya 2006, s.151; William T. Blackstone, a.g.e., s.16.

⁷³⁷ Bryan Magee, “Mantıkçı Pozitivism ve Kalıtı: A.Ayer ile Söyleşi”, *Yeni Düşün Adamları*, çev., A. Oksal, İstanbul 1979, s.169; İhsan Turgut, B.Russell, L.Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk, İzmir 1989, s.73-76.

⁷³⁸ Turan Koç, a.g.e., s. 148; Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.153. Mehmet Aydın, a.g.e., s.118; Bryan Magee, a.g.m., s. s.169-176; İhsan Turgut, a.g.e., s.73-76.

⁷³⁹ Bryan Magee, a.g.e., s.12.

anamlı olup olmadığını kendisine göre bileceğimiz kriter nedir? sorusuna Ayer, doğrulanabilirlik kriteridir (criterion of verifiability) diye cevap verir. Ona göre, belli şartlar altında bir önermeyi hangi gözlemlerin doğruladığı, hangilerinin yanlışladığı biliniyorsa o önerme anlamlı bir önermedir. Ancak bir önermenin doğru olup olmadığı deneysel olarak ortaya konulamıyorsa, bütün deneysel verilerle uyuşuyorsa ve totoloji de değilse o önerme anlamsızdır.⁷⁴⁰ Dolayısıyla totoloji olmayan ve deneysel içeriğe sahip olmayan metafiziksel önermeler, dilbilgisi açısından anlamlı gözükseler de anlamsızdırlar.⁷⁴¹ Mantıkçı pozitivistlere göre, metafiziksel alanla ilgili ihtimalli bilgidenden bile söz edilemez.⁷⁴² çünkü deneysel olmayan bütün önermeler, olgusal içerikten yoksun olduğu için anlamsızdır.

Ayer’e göre, Tanrı’nın varlığını kabul etmek için geçerli hiçbir neden bulunmamaktadır. Aşkın ve deneyüstü olduğu söylenilen Tanrı, metafiziksel bir varlıktır. Bu yüzden Tanrı’nın var olması ihtimal dâhilinde bile kabul edilemez. Tanrı’nın mahiyetinden bahseden hiçbir cümle anlamlı değildir. Deneysel olarak doğrulanamayan bir önermenin herhangi bir gerçekliğe tekabül ettiğini söyleyemeyiz. Bu bağlamda “Tanrı vardır” önermesi ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen bir önermedir.⁷⁴³ Ayer, bu düşüncelerinin ateist ve agnostiklerin görüşleriyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Agnostikler Tanrı’nın varlığını hem kabul hem de reddetmek için bir neden bulunmadığını, ateistler ise Tanrı’nın varlığının ihtimal dâhilinde bile temellendirilebileceğini savunmaktadırlar. Doğrulama ilkesine göre ise, Tanrı ile ilgili bütün ifadeler anlamsız ve samadırlar. Bu nedenle bu yaklaşımlarla özdeş olması bir yana, uzlaşması bile mümkün değildir. Çünkü Tanrı’nın varlığıyla ilgili bir önerme anlamsızsa, onun yokluğuyla ilgili bir önerme de aynı şekilde anlamsız olacaktır.⁷⁴⁴

Ayer’e göre, metafiziksel önermeler dilin mantıkı kullanımını belirleyen, yani anlamlı bir cümlenin uyması gereken kurallara uymamaktadır. Tanrı’nın varlığının mantıksal olarak temellendirmek mümkün gözükmemektedir. Mantıksal olarak zorunlu ve kesin olan önermeler a priori önermelerdir, Tanrı’nın varlığı a priori önermelerle temellendirilemez. A priori önermelerin kesinliğinin totoloji oluşlarına dayandığı göz önüne alındığında, Tanrı’nın varlığı ile ilgili önermelerin lehine sonuç sağlamayacağı anlaşılacaktır. Bir akıl yürütmenin sonucunun kesin olduğunun sylenbilmesi için, bu akıl yürütmede kullanılan öncüllerin doğru olması gerekir. Tümdengelimli akıl yürütmelerde sonuç öncüllere dayandığı için, nclde bulunan belirsizlik sonuca da yansıyacaktır. Tanrı’nın varlığının deneysel olarak temellendirilmesi de mümkün gözükmemektedir. Tanrı’nın varlığı deneysel olarak temellendirilebilseydi, Tanrı’nın varlığıyla

⁷⁴⁰ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, Inc., New York 1952, s.35; Türkçe evirisi için bkz, Dil, Doğruluk ve Mantık, ev., Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1984, s. 92.

⁷⁴¹ Alfred Jules Ayer, a.g.e., s.41.

⁷⁴² Alfred Jules Ayer, a.g.e., s.33-34.

⁷⁴³ Alfred Jules Ayer, a.g.e., s.115-116; Krş., Alfred Jules Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 92.

⁷⁴⁴ Alfred Jules Ayer, a.g.e., s.115; Turan Koç, a.g.e., s.145.

ilgili önermenin deneysel bir varsayım olması gerekirdi. Ancak deneysel öncüllerden, deneyüstü varlıkların özelliklerini ve var oluşlarını çıkarmak mümkün değildir.⁷⁴⁵

Anlamlılık kriteri olarak deneye ve gözleme konu olmayı ölçüt alan mantıkçı pozitivistler dinsel, metafiziksel, etik ve estetik alanı irrasyonel bir alan olarak göstermekle beşeri tecrübeyi oldukça dar bir alana hapsedmişlerdir. Bu alanlar evreni ve hayatı anlamlandırma faaliyetinde insana yol göstermekte ve yeni açılımlar sağlamaktadır. Onlar, teistik önermelerin anlamsız ve saçma olduklarını ortaya koyabilmek için doğrulama ilkesi adı altında oldukça katı kriterler koymuşlardır. Bu yüzden Viyana çevresi düşünürleri tarafından savunulan bu anlamlılık kriteri, katı doğrulama ilkesi diye isimlendirilmektedir. Burada dilin olgusal kullanımı öne çıkarılarak anlamlılık olgu ve olaylarla sınırlandırılmıştır. Böylece deneysel olarak doğrulanabilen ifadeler anlamlı, muğlâk ve belirsiz semboller içeren ifadeler ise anlamsız kabul edilmiştir. Ancak böyle bir durumda teistik önermelerin yanında olgusal anlama sahip bazı bilimsel önermelerin de anlamsız kabul edilmesi durumuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu sebeple mantıkçı pozitivistler, deneysel olarak doğrulanamadığı halde anlamlı olan bazı önermelerin olabileceğini kabul etmek zorunda kaldıklarından katı doğrulama ilkesinden vazgeçmek zorunda kalmışlardır.

M. Aydın ve T. Koç'un da belirttiği gibi katı doğrulamacı yaklaşım, benimsediği yöntemle teste tabi tutulamayan ve onun dışında kalan anlamlı, doğru ve bilgi taşıdığından emin olduğumuz iddiaları da anlamsız bir konuma düşürmektedir. Böyle bir yaklaşım bizi, var olan belli bir şeyin varlığını kabul etmekten bile alıkoymaktadır.⁷⁴⁶ Netice itibarıyla bu ilke, akla uygun olmayan bir ilke olmaktan öteye gidemez. Bu yüzden Ayer, iki tür doğrulama olduğunu ileri sürerek bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Ona göre, pratik ve ilke olarak doğrulanma olmak üzere iki tür doğrulama vardır. Doğrudan gözleme ve deneye konu olan doğrulamalar pratik doğrulamalardır. Doğrudan tecrübe edilemedikleri halde gerçeklikleri kabul edilen önermeler de vardır; bunlar ise ilke olarak doğrulanabilen önermelerdir.⁷⁴⁷ Bu nedenle mantıkçı pozitivistler “ılımlı doğrulama ilkesi” denilen daha kapsamlı bir ilke ileri sürmüşlerdir. Bu ilkeye göre, bir önermenin anlamlı sayılması gözlem ya da deneye kesin olarak doğrulanmasına bağlı değildir. Hangi gözlemlerin önermenin

⁷⁴⁵ Turan Koç, a.g.e., s.146-147; Alfred Jules Ayer, a.g.e., s.115.

⁷⁴⁶ Mehmet Aydın, a.g.e., s.93; Turan Koç, a.g.e., s.150-152. Deneysel olarak doğrulanamadığı halde anlamlı kabul edilmesi gereken dört tür önermeden bahsedilmektedir: a) Duygusal İfadeler: Tarihte yaşanılmış olan büyük aşklar vardır. Bu tür duyguların etkisi deneysel olarak doğrulanabilmesine rağmen aşkın kendisi doğrulanamamaktadır. b) Tarihsel İfadeler: Örneğin, “Amerika 1492 yılında keşfedildi” önermesi anlamlı olmasına rağmen doğrudan doğrulanabilen bir önerme değildir. c) Bilimsel İlkeler: Metaller ısınınca genişir ifadesi genel bir kural olarak doğrudur. Ancak bu önermenin doğruluğu bütün metallerin test edilmesine bağlı değildir. d) Bilimsel Teoriler: Maddenin en küçük birimi olan kuarklar, doğrudan tecrübe edilemedikleri halde gerçeklikleri kabul edilmektedir. Metin Yasa, a.g.m., s.323-324.

⁷⁴⁷ Bu tür önermelere “ayın görünmeyen yüzünde dağların olduğu” önermesi örnek verilmektedir. Aya gidilmesi mümkün olmadığı dönemlerde diğer yüzünün gözlemlenmesi mümkün değildi. Ancak böyle imkân doğduğunda bu önermenin gözlemlenmesi mümkün hale gelecektir. Ayer, bu yüzden bu tür önermelerin metafiziksel önermelerden ayrıldıklarını ve anlamlı olduklarını ifade etmiştir. Ancak ona göre, metafiziksel önermeler ilke olarak da doğrulanabilen önermeler değildir. Çünkü bu tür önermeleri hangi tür gözlemlerin doğrulayacağı teorik olarak bilinmemektedir. Alfred Jules Ayer, a.g.e., s.36.

doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili olduğunun gösterilmesi yeterlidir. Buna rağmen mantıkçı pozitivistlerin, dine ve metafiziğe olan olumsuz tutumlarında bir değişiklik söz konusu değildir.⁷⁴⁸

Kant'ın analitik ve sentetik önerme ayrımını kabul eden mantıkçı pozitivistler, analitik önermelerin yeni bilgi vermediğini, bize bilgi veren önermelerin deneysel olarak doğrulanabilen sentetik önermeler olduğunu iddia etmektedirler.⁷⁴⁹ Ancak onların “anamlı olmak deneysel olarak doğrulanabilir olmayı gerektirir” iddiası sentetik a priori bir önermedir. Bu önermenin doğruluğunu, sentetik a priori önermeleri kabul etmeyen Ayer için savunmak pek kolay gözükmemektedir. Dolayısıyla mantıkçı pozitivistler anlamlı önermeler için öngördükleri kritere, kendileri uymamıştır.⁷⁵⁰ Bu ilke, deneysel açıdan ele alındığında oldukça sınırlı kalmaktadır. Burada açıklama ve tasavvur etme gibi kavramlar oldukça dar bir alana hapsedilmiştir. Bilimsel açıklama, açıklama faaliyetinin bir parçasıdır, ancak “hayatın gayesi nedir?” sorusunun bilimsel bir açıklaması yoktur. Ancak bu sorunun makul bir cevabı olmadığı söylenilemez. Bu soruya sübjektif açıklama denen açıklama yöntemleriyle veya daha kapsamlı deneycilik anlayışıyla tatmin edici cevaplar vermek mümkündür.⁷⁵¹

Doğrulama ilkesinde anlamlılık kriteri olarak, empirik olma esası ölçüt alınmıştır. Böylece teolojik, etik, estetik ve metafizik türdeki değer yüklü önermeler anlamlılık çerçevesinin dışında tutulmuşlardır. Ancak bu alanlara ait önermelerin, empirik önermelerle aynı bağlam içinde kabul edilmesi ve değerlendirmeye tabi tutulması o ilkenin baştan yanlış bir temel üzerine kurulduğunu göstermektedir. Yanlış temel üzerine kurulan bir ilkenin ise sağlam ve güvenilir neticeler vermesi pek mümkün değildir. Örneğin Tanrı'nın varlığı meselesi günlük dildeki anlamıyla empirik bir konu değildir. Bu yüzden anlamlı olmanın empirik olma ile sınırlandırılması, empirik olmayan her şeyin anlamsız kabul edilmesi doğru bir tutum olarak kabul edilemez.

Hick'e göre, doğrulama ilkesi “önermenin gerçekliği hakkındaki belirsizlik ve bilgisizliğin giderilmesi” esasına dayanmaktadır. Bir önermeyle ilgili rasyonel şüpheler açıklık kazandığında o önerme doğrulanmış olacaktır. O halde “P'nin doğrulanması” (p bir teori ya da varsayım olsun), P'nin doğru olduğunu gösteren apaçık bir delilin olması” anlamına gelmektedir. Hick, bu görüşe katıldığını, ancak anlamlılığın doğrulama ya da yanlışlama ilkesiyle sınırlandırılmasını doğru bulmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre, rasyonel şüpheye sebep olan nedenlerin giderilmesi konusuna göre değişiklik göstermektedir. Olgusallık, anlamlılık ve objektifliğin doğrulama ve yanlışlamaya açık olmayan, onlarla sınırlandırılmayan kullanımları da vardır. Ancak herhalükarda rasyonel şüpheye sebep olan nedenlerin giderilmesiyle önerme doğrulanmış olur. Bu

⁷⁴⁸ Turan Koç, a.g.e., s.150.

⁷⁴⁹ Metin Yasa, a.g.m., s.323.

⁷⁵⁰ Turan Koç, a.g.e., s.155.

⁷⁵¹ Turan Koç, a.g.e., s.186; Mehmet Aydın, a.g.e., s.231.

anlamda bir önerme hakkında şüpheyne sebep olan nedenler açıklığa kavuşturulduğunda o önerme doğrulanmış olur.⁷⁵² Hick, mantıkçı pozitivistlerin anlamlılığı deneysel olmayla sınırlandırmalarını ve doğruluk ile anlamlılık arasında kurdukları ilişkiyi kabul edilebilir bulmamaktadır.

Hick'e göre, mantıkçı pozitivistler anlamlılığı psikolojik değil de, mantıksal bir kavram olarak kabul etmişlerdir. Hick'e göre, doğrulamada mantıksal bir yönün olduğu doğrudur. Çünkü hiçbir tecrübe, p'yi doğrulayan tecrübe olarak gösterilemez. Ancak pozitivistler "bana göre anlamlı, anlamlı bir tecrübe" gibi ifadeleri de mantıksal kabul etmişlerdir.⁷⁵³ Burada şu sorular ortaya çıkmaktadır: "P doğrulandı" ifadesi, basit bir şekilde bazı kesin olayların bulunmasıyla ilgili bir duruma mı, yoksa bazı kesin olayların bilincinde olan kişilerin "bu olaylar P'yi doğruladı" şeklinde yorumlamasıyla ilgili duruma mı işaret etmektedir? Örneğin bir jeologun, 15 milyon yıl sonra evrenin buzullarla kaplanacağını söylediğini farz edelim. 15 milyon yıl sonra dünyanın buzullarla kaplanmasının yanı sıra insan soyunun da bu zaman zarfında yok olacağı düşünüldüğünde, iddia hiçbir kimse tarafından gözlemlenemeyeceğinden doğruluğuyla ilgili kesin bir sonuca varılamayacaktır. Dolayısıyla iddianın doğrulanması, doğrulamayı gerçekleştirecek kimsenin bulunmadığı bir ortamda gerçekleşeceğinden, iddianın doğrulandığı mı yoksa doğrulanmadığı mı kabul edilecektir?⁷⁵⁴ Bu nedenlerden dolayı Hick, anlamlılığın salt mantıksal bir kavram olarak ele alınmasına karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre, anlamlılığın psikolojik olan bir boyutu da bulunmaktadır.

Hick'e göre, doğrulama; kişinin bilincince gerçekleşen, kişisel katılımın da olduğu bilişsel bir kavramdır. Teistik önermelerin doğrulanması söz konusu olduğunda kişisel unsurlar daha da belirginleşmektedir. Dolayısıyla doğrulamanın mantıksal yönü olduğu kadar, psikolojik bir yönü vardır. Bu sağduyu sahibi herkes tarafından kabul edilebilecek bir durumdur.⁷⁵⁵ Doğrulamanın psikolojik yönünün olduğu kabul edildiğinde şu sorular ortaya çıkmaktadır. P önermesinin doğrulanması için, X'in (X bir kişi) P önermesini doğrulaması yeterli midir? Diğer kişiler tarafından da önermenin doğrulanması gerekir mi? Bir önermenin doğrulandığının söylenebilmesi için kaç kişi tarafından doğrulanmış olması gerekir? Bu tür soruların açıklayıcı ve tüm durumlar için geçerli olan bir cevabı yoktur. Yani konunun kendi özel durum ve şartlarına göre cevap farklı olabilecektir. Dolayısıyla herhangi bir konuyla ilgili rasyonel şüphenin ortadan kaldırılmasında, o konunun kendine özgü bir durumu ve farklı temellendirme yönteminin olabileceğinin göz önüne alınması gerekir.⁷⁵⁶ Hick'in her konunun kendine özgü bir durumu ve farklı temellendirme

⁷⁵² John Hick, "Theology and Verification" A John Hick Reader, ed., Paul Badham, Macmillian Press, London 1990, s.18; John Hick, Faith and Knowledge, s.169-170.

⁷⁵³ John Hick, Philosophy of Religion, s. 103.

⁷⁵⁴ John Hick, a.g.m., s.18.

⁷⁵⁵ John Hick, a.g.m., s.19.

⁷⁵⁶ John Hick, a.g.m., s.19; Ferit Uslu, a.g.e., s. 58.

yöntemi olabileceği görüşüne katılmakla birlikte doğrulamanın psikolojik bir yönünün olmasının ve bunun sınırlarının çizilmemesinin sübjektivizm tehlikesini de beraberinde getireceğini düşünmekteyiz. Bu durumda bir kişi ya da gruba göre doğru olan bir başka kişi ya da gruba göre doğru olmayacak, her kişi ya da grubun kendi anlamlılık kriterlerine göre farklı doğruları olacaktır. Bu da farklı kültür ve topluma mensup kişilerin ortak doğrular üzerinde uzlaşmalarını hemen hemen imkânsız bir hale getirecektir.

Hick'e göre, bazı önermelerin doğrulanması için gerekli olan gözlemler yeterince açıktır. Bu tür önermeler, doğrulama için gerekli olan durumun herhangi bir kişi tarafından tecrübe edilmesiyle doğrulanmış olur. Doğrudan tecrübe edilemeyen önermelerin doğrulanması ise, herhangi bir kişi tarafından tecrübe edilmesine bağlı değildir. Şöyle ki; bilimsel teoriler tek bir gözlemle doğrulanmış kabul edilemez. Bu tür durumlarda, konuyla ilgili bir konsensüsün oluşması gerekmektedir.⁷⁵⁷ Olgusal olmakla birlikte doğrudan tecrübe edilemeyen bu tür önermeler doğrulama ilkesine göre anlamsız kabul edilmek zorundadır. Ayer'in bu duruma çözüm olarak sunduğu pratik ve ilke olarak doğrulama anlayışını Hick, oldukça olumlu bulmuştur.⁷⁵⁸ Ona göre, hiçbir şüphenin bulunmadığı durumlarda kognitif kesinlik aşamasına ulaşılmış demektir. Ancak her zaman böyle bir aşamaya ulaşmak mümkün değildir. Örneğin; “bu cisim demirdendir, serçe canlıdır” önermeleri basit bir gözlemle doğrulanabilirken, olgusal içerikli olduğu halde “ayın görünmeyen yüzünde dağlar vardır” önermesi aynı şekilde doğrulanamamaktadır. Ancak bu önermenin anlamsız olduğu söylenilemez, ayın görünmeyen yüzünün gözlemlenmesi mümkün hale geldiğinde bu önerme doğrulanmış olacaktır.⁷⁵⁹

Açıklık; doğrulamada bulunması gereken bir kriter olmakla birlikte, önermelerin doğrulanması için gerekli olan birey sayısı her zaman aynı değildir. Çünkü bir önermenin herkes tarafından doğrulanması her zaman pratikte mümkün olmayabilmektedir. Doğrulamanın bireyin belli bir durumda bulunmasına ya da bir takım eylemleri yerine getirmesine bağlı olduğu durumlarda açıklık ilke olarak bulunsa bile, pratikte bulunmayabilir. Burada önermenin diğer kişiler tarafından doğrulanmış olması ya da ileride doğrulanacak olması şart değildir. Örneğin “yan odada bir masa var” önermesinin doğrulanması odaya girilip masanın görülmesine bağlıdır. Ancak hiç kimse buna zorlanamaz. Bu yüzden bazı kişiler tarafından doğrulanması yeterlidir.⁷⁶⁰ Dolayısıyla bir önermenin herhangi bir kişi tarafından doğrulanması, o önermenin aynı tecrübeleri yaşayan diğer kişiler tarafından doğrulanabileceği anlamına gelir. Bu nedenle herhangi bir kişi tarafından doğrulanan bir önermenin, doğrulanmış kabul edilmesi gerekir. O halde doğrulamanın

⁷⁵⁷ John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, s.131.

⁷⁵⁸ Turan Koç, a.g.e., s. 151; John Hick, a.g.e., s.90-91.

⁷⁵⁹ John Hick, “Theology and Verification”, s.20.

⁷⁶⁰ John Hick, a.g.m., s.21; John Hick, a.g.e., s.90.

tek bir yöntemle sınırlandırılması hatalı bir yaklaşımdır.⁷⁶¹ Hick'in de belirttiği gibi bir önermenin herkes tarafından doğrulanması pratikte her zaman mümkün olmayabilir. Zaten anlamlılık için önemli olan bir önermenin herkes tarafından doğrulanması değil de, aynı konum ve pozisyonda olan kişilerin aynı sonuca varabilmeleridir. “Ayın görünmeyen yüzünde dağlar vardır” önermesinin herkes tarafından doğrulanmasını elbette bekleyemeyiz. Ancak bu önermenin doğrulanmış sayılabilmesi için ayın görünmeyen yüzünü gözlemlene imkânını elde eden herkesin ayın bu yüzünde dağların olduğunu gözlemlemesi gerektiğini bir kriter olarak belirleyebiliriz.

Hick'e göre, teistik önermelerin doğrulanmasının mümkün müdür? Ona göre, teistik önermelerinin doğrulanıp doğrulanamaması, sahip olunan dini anlayışa göre farklılık göstermektedir. Bazı Tanrı anlayışları doğrulama ve yanlışlamaya açıkken, bazıları değildir.⁷⁶² “Tanrı vardır” önermesinin, “yan odada masa vardır” önermesi gibi açık bir şekilde doğrulanamayacağı bilinen bir gerçektir. Aynı zamanda “var olmak”, farklı alanlarda farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Şöyle ki; “uçan balık var mıdır?” sorusunda fiziksel bir objenin olup olmadığı, “(-1) karekökü var mıdır?” sorusunda matematiksel bir kural, “Freud’un süper egosu var mıdır?” sorusunda ise bir fikrin doğruluğu sorulmaktadır. Varlık ilk kullanımında olgusal, ikincide mantıksal, üçüncüde ise psikolojik anlamda kullanılmıştır.⁷⁶³ O halde “Tanrı var mıdır?” önermesinde “var olmak” hangi anlamda kullanılmıştır? “Tanrı vardır” önermesi sadece bir tanımlamadan veya lingustik kullanımdan mı ibarettir, yoksa olgusal bir durumu da dile getirmekte midir?

Bir şeyin varlığının doğrulanması farklı durumların tecrübe edilmesine bağlıdır. Bu anlamda “X vardır” önermesinin doğrulanması; X’in var olmasını, var olmamasından ayıran durumların gözlemlenmesiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla “X vardır” ya da “p doğrudur” önermelerini kabul edip, x’in varlığının ya da p’nin doğruluğunun ilke olarak farklı tecrübelerden oluşmadığını söylemek hatalı bir tutum sergilemek demektir.⁷⁶⁴ Hick’e göre, teizmin ölüm sonrası hayat ile ilgili iddialarının deneysel olarak doğrulanabilmesi bu dünyada mümkün olmasa da, öteki dünyada mümkün olacaktır. Ölüm sonrası hayatta gerçekleşecek tecrübe, doğrulama ilkesinin olgusal anlamlılık kriterine uygun olacaktır. Ölümden sonra bilinçli bir var oluş gerçekleşecektir. Bu sayede teistik önermelerin anlamlı oldukları doğrulanabilecektir. Ancak yanlışlama ilkesi için aynı şey söylenemez; çünkü ölüm her şeyin sonu olarsa ve bilişsel var oluş olmayacaksa bunu ispatlama imkânı da olmayacaktır.⁷⁶⁵ Hick, diriliş inancıyla ilgili önermelerin ilke olarak doğrulanabileceğini, ancak yanlışlanamayacağını savunmaktadır. Hick’in bu görüşü, eskatolojik doğrulama başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

⁷⁶¹ John Hick, a.g.m., s.19.

⁷⁶² John Hick, a.g.m., s.68.

⁷⁶³ John Hick, a.g.e., s. 95-96; Ferit Uslu, Eskatolojik Doğrulama, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996, s.59.

⁷⁶⁴ John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, s.129; Ferit Uslu, a.g.e., s.52.

⁷⁶⁵ John Hick, “Theology and Verification”, s.70; Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yay., İstanbul 1991, s.213.

Mantıkçı pozitivistlerin teistik önermelerin anlamsız olduğunu iddia etmelerinin temel nedeni, teistik önermeleri bilimsel önermelerle kıyaslamalarıdır. F.R.Tennant'ın da ifade ettiği gibi, bilimsel önermelerin doğrulanması bizi objektif kesinliğe ya da kuvvetli bir objektif olasılığa ulaştırırken, teistik önermelerin doğrulanması ancak sübjektif kesinliğe ulaştırabilmektedir.⁷⁶⁶ Apaçık ve tecrübe edilebilir olmayı doğrulanmanın kriteri olarak benimseyen mantıkçı pozitivistler bilgiyi deneysel olarak doğrulanması mümkün olan tecrübi alana indirgemişler ve bilimsel bilgiyle sınırlandırmışlardır. Hick'e göre, burada asıl mesele din dilinin "kognitif" olup olmadığı meselesidir.⁷⁶⁷ Şöyle ki; olgularla ilgili olumlu veya olumsuz bir iddia dile getirildiğinde, dil kognitif olarak kullanılmaktadır. "Bugün hava sıcaktır, Çin'in 650.000.0000 nüfusu vardır" önermelerinde olduğu gibi. Bu anlamda kognitif önermeler, doğru veya yanlış oldukları bilinebilen önermelerdir. Ancak Hick, mantıkçı pozitivistlerin, "Tanrı vardır, Tanrı insanları sever" şeklindeki teistik önermelerin kognitif muhtevadan yoksun oldukları için anlamsız oldukları görüşüne katılmamaktadır. Ona göre, "din dili içinde mecazi ve duygusal ifadeler bulunsa da, temel teistik önermeler kognitifdir".⁷⁶⁸

İnananlar açısından teistik önermeler, olgusal ve belli bir gerçekliği dile getiren kognitif önermelerdir. Anlamlı olmayı doğrulanma ile özdeş kabul eden Hick, teistik önermelerin kognitif muhtevadan yoksun olmadığını, onların ölüm sonrası hayatta doğrulanabileceği tezine dayandırarak temellendirmeye çalışmaktadır. Fakat ölüm sonrası hayatta gerçekleşecek olan bir doğrulanmanın, ölüm öncesi hayat açısından bir faydası olmayacaktır. Zaten mantıkçı pozitivistler de teistik önermelerin ölüm sonrası hayatta değil de, bu dünyadaki hayatımızda doğrulanamayacağını iddia etmektedirler. Dolayısıyla Hick'in görüşleri çerçevesinde hareket edildiğinde bu dünyadaki hayatımızda teistik önermeler doğrulanmadığı için yine anlamsız kabul edilmesi gerekecektir. Hâlbuki teistik önermelerde Tanrı başta olmak üzere inanç esasları hakkında bir takım bilgiler verilmektedir. Her ne kadar bu önermelerde bahsedilen varlıklar deney ve gözleme konu olmasa da onlar hakkında geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu nedenle teistik önermeleri olgusal ve günlük dilin kriterlerine göre değil de kendine özgü mantığı içinde ele alıp değerlendirmek, kendi içinde daha tutarlı görünmektedir.

Hick'e göre, bir önermenin içeriğinin olgusal olması o önermenin anlamlı olduğunu garanti edemez. Olgusal içeriğe sahip olan bir önerme anlamsız da olabilir. Örneğin, sabah radyodan dinlediğimiz bir haberde, evrenin hacminin ve ışık hızının iki kat büyüdüğünün söylenildiğini farz edelim. Haberi ilk duyduğumuz anda, bunun önemli bir icat olduğunu düşünebiliriz. Ancak burada cevaplanması gereken birçok soru vardır. Evrenin bütün unsurlarıyla (kendimiz de dâhil) iki kat büyüdüğünü neye göre söyleyeceğiz? Evrenin iki kat büyüdüğünü

⁷⁶⁶ John Hick, "Faith", s.167.

⁷⁶⁷ John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered", s.111.

⁷⁶⁸ John Hick, "Philosophy of Religion", s.75.

temellendirebilir miyiz? Bu konuyla herhangi bir gözleme ulaşılmış mıdır? Bu sorulara kesin cevaplar verebilmek için ortada hiçbir bilgi ve bulgu bulunmamaktadır. Eğer ışık hızı ve bütün unsurlarıyla evrenin hacmi iki kat artmış olsaydı, ölçüm aletleri de iki kat büyümüş olacağından biz böyle bir büyümenin farkına varamayacaktık. O halde ilk anda olgusalımsı gibi gözükene bu iddia kognitif muhtevadan yoksun olduğı için anlamsızdır.⁷⁶⁹

Hick'e göre, mantıkçı pozitivistlerin anlamlılık kriteri olarak ileri sürdüğü doğrulama ilkesi a priori bir dogma olmaktan öteye gidemez. Bu ilkenin, "var olanlar deneysel olanlardır" şeklinde özetlenmesi mümkündür.⁷⁷⁰ Bu tür evrensel ifadelerin ilke olarak bile doğrulanması mümkün gözükmemektedir. Herhangi bir şeyin varlığının mümkün olup olmaması deneyin kapsam alanının dışında kalmaktadır. Böyle bir önermenin, doğrulama ilkesi çerçevesinde anlamsız ve metafiziksel kabul edilmesi gerekir. Bu da mantıkçı pozitivistlerin anlamlılık kriteri olarak benimsedikleri temel ilkeye kendi ana tezlerinin uymadığını göstermektedir.

3.2. Yanlışlama İlkesi

Yanlışlama ilkesinde anlamlılık kriteri olarak, bir önermenin deney ve gözlemle doğrulanmaya açık olmalı tezi yerine eğer bir önerme yanlışlanamıyorsa anlamlı kabul edilmelidir tezi getirilmiştir. Bu anlamda tüm önermeler yanlışlamaya tabi tutulmalı, bu işlem sonucunda yanlışlanabilen önermeler anlamsız, yanlışlanamayan önermeler ise bilimsel ve anlamlı kabul edilmelidir. Yanlışlama ilkesi, mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesine yönetilen bir eleştiridir. Bu ilkeyi felsefi bir metot haline getiren düşünür Karl R. Popper (1902-1994) olmuştur.

Popper'a göre, doğrulama ilkesi açısından bakıldığında ilke olarak doğrulanabilir önermelerin yanında, "üç boynuzlu hayvan vardır" şeklindeki önermelerin de anlamlı kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü şuan ki gözlemlerimize göre böyle bir hayvanın olmayışı, onun gözlem alanımızın dışında başka bir yerlerde bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Mevcut gözlemler dışındaki gözlemlerin şuan ki gözlemleri doğrulayacağını hiçbir garantisi yoktur. Bu durum "ilke olarak doğrulanabilirliğin" en temel handikabı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁷¹ Aynı zamanda gözlem ya da deneyle açıkça doğrulanamayan önermeler anlamsız kabul edildiğinde, metafiziksel önermelerle birlikte birçok bilimsel önermenin de anlamsız kabul edilmesi gerekecektir. Dolayısıyla metafiziksel olanı, bilimsel olandan ayırmak için ileri sürülen doğrulama ilkesi bu amacı gerçekleştirecek yeterliliğe sahip değildir.⁷⁷²

Popper, "her olgu ve olayı açıklayabilecek güçte olduğunu iddia eden bir teorinin, aslında pek fazla bir şey söylemediğini" belirtmiştir. Bu durum bize, Marksizmin, Freudculuk gibi her

⁷⁶⁹ John Hick, a.g.e., s.101.

⁷⁷⁰ John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered", s.110-128.

⁷⁷¹ Ömer Demir, a.g.e., s.34.

⁷⁷² Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.151; Aydın, a.g.e., s. 120, Turan Koç, a.g.e., s. 169; Ömer Demir, a.g.e., s.22.

türlü olayı açıklayabilen evrensel ilke iddiasıyla ortaya çıkan teorilerin fazla bir şey söylemediğini göstermektedir.⁷⁷³ Bu bağlamda bir önerme ne kadar çok yasak getiriyorsa, olgusal dünya ile ilgili o kadar çok şey bildiriyor demektir.⁷⁷⁴ Popper, önermeleri bilimsel ve bilimsel olmayan diye ikiye ayırmıştır; ancak o bilimsel olmayan önermeleri pozitivistler gibi anlamsız kabul etmemiştir. Mantıkçı pozitivistler “anlamsız” kavramına her şeyi inkâr eden bir anlam yüklerken; Popper, böyle bir anlamlılık kriterini dogma olarak değerlendirmekte ve kabul edilebilir bulmamaktadır.

Doğrulama ilkesinin yetersizliği karşısında Popper, bilgi verici ifadeleri bilgi verici olmayan ifadelerden ayırmak maksadıyla “yanlışlama ilkesini” (principle of falsification) ileri sürmüştür. Mantıksal olarak olumlu bir önerme, zıddını dışarıda bırakmaktadır. Bir şeyin belli bir şekilde olduğunu söylemek, zorunlu olarak onun başka türlü olmadığını inkâr etmekle aynı anlama gelmektedir. Bir önermenin zıttını bilmek, hemen hemen o önermenin kendisi bilmek demektir. O halde bir önermenin neyi inkâr ettiğini (yanlış saydığını) tespit ettiğimizde, onun neyi tasdik ettiğini bulma yönünde olumlu bir adım atmış oluruz. Böylece söz konusu önermenin objektifliği belirlenmiş olur. Bu durumda bir önermenin bilimselliği onu nelerin doğrulayabileceğinin gösterilmesine bağlı değildir. Aksine onu nelerin yanlışlayabileceğinin gösterilmesine bağlıdır.⁷⁷⁵ Popper, yanlışlanabilirliği bir anlamlılık kriteri olarak sunmamaktadır; bilimsel önermeleri, bilimsel olmayanlardan ayırmak için bir kriter olarak sunmaktadır.

Popper’a göre, bir önermeyi destekleyen pek çok delil bulunabilir, ancak bu o önermenin mutlak doğru olduğu anlamına gelmez. Oysa önermenin ileri sürdüğü iddiayı yanlışlayan bir gözlemin meydana gelmesiyle, o önerme yanlışlanmış olur. Şöyle ki; “tüm A’lar, B’dir” önermesi B olmayan bir A, bulunduğu yanlışlanmış olur. “Tüm kuğular beyazdır, tüm yılanlar tek başlıdır” gibi sonsuz gözleme dayanması gereken olgu önermelerinin nihai olarak doğrulanması mümkün değildir. Ancak bu önermeler siyah bir kuğunun ya da iki başlı bir yılanın görülmesiyle yanlışlanmış olacaktırlar. Bir önerme yanlışlanabiliyorsa (yanlışlama ilkesine göre), deneysel içeriğe sahip demektir, ayrıca doğrulanmasına gerek yoktur.⁷⁷⁶

Yanlışlama ilkesine göre; bir önermenin bilimselliği, mantıksal ve ilke olarak doğrulanabilir bir forma sahip olmasında değil de, gerçekleştirilebilecek mümkün gözlemler yoluyla yanlışlanabilir bir yapıya sahip olup olmamasında aranmalıdır.⁷⁷⁷ Bilimsel önermelerin en önemli özelliği bilgi verici olmalarıdır; bir önerme ne kadar bilgi verici ise bilimsel açıdan o kadar

⁷⁷³ Meynell, “Faith, Objectivity and Historical Falsibility”, *Language, Meaning and God* (Essays in Honour of Herbert McCabe OP), ed. Brian Davies, London 1987, s.145.

⁷⁷⁴ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev., İlknur Aka, brahim Turan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998, s.146.

⁷⁷⁵ Frederick Ferre, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1967, s.335vd; Ayrıntılı bilgi için bkz., Antony Flew, “Theology and Falsification” *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. J.Hick, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1964, s. 441; Bryan Magee, a.g.e, s.43; Aydın, a.g.e., s. 120-121; Turan Koç, a.g.e., s. 169-170.

⁷⁷⁶ Bryan Magee, a.g.e, s.21; Turan Koç, a.g.e., s.170.

⁷⁷⁷ Bryan Magee, a.g.e, s.21.

önemli ve kapsamlıdır. Bu durum önermenin yanlışlanabilir olmasına bağlıdır, çünkü bir önerme ne kadar çok yanlışlanma riski taşıyorsa o ölçüde bilgi vericidir. Yanlışlama imkânı olmayan bir önerme, bilgi verici olmadığından bilimsel değildir. Şöyle ki, “yağmur yağacak ya da yağmayacak” önermesini yanlışlamak mümkün değildir. Çünkü yağmur yağsa da yağmasa da bu önerme doğruluğunu koruyacaktır. “Yarın yağmur yağacak” önermesinin ise yanlışlama imkânı yüksek olduğu için bilgi verici olma özelliği de o oranda yüksektir. Yanlışlama ilkesinin temel iddiası; yanlışlanan önermelerin doğru oldukları değildir. Bir önermenin hangi gözlem ve deneyin meydana gelmesiyle yanlışlanabileceğinin belirlenebilir olmasıdır.⁷⁷⁸ Yanlışlama ilkesinde, bir önermenin yanlışlanabilir olması, en azından onu ilke olarak yanlışlayabilecek bir takım gözlemlerin olmasına bağlanmıştır. Hiçbir gözlem ya da olay önermenin aleyhine yorumlanamıyorsa, o önermeyi destekleyen bir delil de gösterilemez. Böyle bir önermenin doğru olmasıyla, yanlış olması arasında fark yoktur; bu yüzden bilimsel değeri yoktur.

Yanlışlama ilkesini, din diline uygulayan Antony Flew (1923-) olmuştur. Flew ile birlikte teistik önermelerin doğrulanmalarıyla ilgili tartışmalar, yanlışlanmalarının mümkün olup olmadığına dönüşmüştür. O, teistik iddiaları kesin olarak yanlışlayacak bir olayın gerçekleşmesi mümkün müdür? Teizmle çelişen tecrübi bir olay var mıdır? Yoksa bütün olaylar teizmle uygunluk mu gösterir? sorularına cevap aramaktadır.⁷⁷⁹ Teistik önermelerin hiçbir şekilde yanlışlanamaması olgusal içeriğe sahip olmadıkları anlamına gelecektir.⁷⁸⁰ Bir önermenin neyi iddia ettiğinin ortaya konulabilmesi için neleri reddettiğine bakılması gerekir. Bir şeyleri reddetmeyen bir önermenin, iddia ettiği şey de yoktur. Böyle bir önerme kognitif içerikten yoksun olduğundan, mevcut bilgimize yeni bir katkısı olmamaktadır. Teistler, teistik iddiaların aleyhine anlaşılabilir herhangi bir şeyin vuku bulmasının mümkün olduğunu kabul etmezler. Onlar her türlü olayı teistik önermelerin lehine yorumlamakta ve inançlarından şüphe duymamaktadırlar. Örneğin “Tanrı beni seviyor” diyen bir mümini, bu inancından hiçbir şey vazgeçiremez. Onlar nimet ve bolluk içinde veya acı içinde bir hayat yaşasalar da her iki durumu da teizmin lehine yorumlayabilmekte ve bunda hikmet görebilmektedirler. Dolayısıyla teisti, “o halde Tanrı yoktur, Tanrı insanları sevmiyor” sonucuna vardırarak rasyonel bir olayın gerçekleşmesi mümkün değildir.⁷⁸¹

Teistin iddia ettiği şekliyle Tanrı’nın, insanı bir babanın evladını sevdiği gibi sevdiğini bir an kabul edelim. Ancak çaresi olmayan hastalığa yakalanan ve ölmek üzere olan bir çocuk düşünelim; beşeri babası bir çare bulmak için elinden geleni yapmaya çalışırken, Kutsal babasının hiçbir çabasını göremiyoruz. Teist bu duruma “Tanrı sevgisi, insan sevgisine benzemez, onun

⁷⁷⁸ Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*, çev.: Hüsamettin Arslan, Vadi Yay., Ankara 1994, s. 86-89; Bryan Magee, a.g.e., s.33-35; Ömer Demir, a.g.e., s.34-39.

⁷⁷⁹ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.87.

⁷⁸⁰ Antony Flew, a.g.m., s.440-442.

⁷⁸¹ Antony Flew, a.g.m., s.441; Turan Koç, a.g.e., s.171.

sevgisi esrarengiz bir sevgidir” açıklamasını getirir. Bu sayede “Tanrı insanları sevmektedir, ancak...” açıklamasıyla bu durum inançla uyumlu hale getirilir ve ikna oluruz. Burada akla şu sorular gelmektedir. Tanrı sevgisiyle tam olarak kastedilen nedir? Tanrı’nın insanı sevmediğini ve Tanrı’nın olmadığını söyleyebilmek için daha nasıl bir olay gerçekleşsin?⁷⁸² Dolayısıyla teistik önermelerin her türlü delille uzlaşabildiği, aleyhlerine hiçbir delil bulunmadığı için yanlışlanması imkânsız olan sözde ifadeler olarak kabul edilmesi gerekir.⁷⁸³

Flew, bu konuyu açıklamak için Wisdom’un “düzenli bahçe” örneğinden yararlanmaktadır. Wisdom, mantıkçı pozitivistler ile teistler arasında tartışma konusu olan olguların, bildiğimiz anlamdaki olgular olmadığını temellendirmek için bu örneği ileri sürmüştür. O, olguların birçok yönü olduğunu, olguların durumun belirlenmesinde bu yönlerden bazılarının genellikle dikkate alınmadığını belirtmektedir. “Tanrı inancı rasyonel midir?” sorusu da değişik açılardan ele alınabilen bir konudur. İlahi zihne inanmanın, rasyonelliğini anlayabilmek için hayvani ve insani zihinlere inanmanın mantığına bakılması gerekir.⁷⁸⁴ Wisdom’un söz konusu örneği şöyledir: Ormanlık alanda gezen iki kişi, oldukça düzenli olan bir bahçeye rastlarlar. Adamlardan biri, bahçeyi bu hale getiren bir bahçıvan olmalı diye düşünür. Bunun üzerine bahçeyi o hale getiren bahçıvanın olup olmadığını araştırırlar. Araştırmaları neticesinde, bahçıvanla ilgili hiçbir bulguya rastlayamamışlardır; o yöredeki insanlar da bir bahçıvan görmediklerini söylemişlerdir. Bahçenin bir bahçıvan tarafından düzenlendiğini düşünen kişi bunun üzerine, “bahçıvan insanların uyuduğu saatlerde çalıştığını” söyler. Ancak diğeri bir bahçıvan olduğunu kabul etmemektedir, “eğer bir bahçıvan olmuş olsaydı, birileri tarafından fark edilmiş ve bahçenin düzensiz kalan taraflarının da düzenlenmiş olması gerekirdi” demektedir. Bunun üzerine daha detaylı bir araştırma yaparlar. Netice de bir bahçıvanın olduğuna dair işaretlere rastladıkları gibi olmadığına dair işaretlere de rastlamışlardır. Elde ettikleri bulguları karşılaştırırlar. Ancak yine biri görünmez bir bahçıvan olduğuna inanmaya devam ederken diğeri inanmamaya devam eder. Bu aşamadan sonra onların bulgu ve delilleri yorumlamaları değişmeye başlamıştır; böylece bahçıvan varsayımı deneysel olmaktan çıkmıştır.⁷⁸⁵

Wisdom; düzenli bahçe örneğinin yerine, mükemmel ya da doğal manzarayı koyarak konuyu bir adım daha ileri taşır. Burada birisinin mükemmel, olağanüstü dediği şeye; diğeri alelade ve sıradan demektedir. Wisdom bunu teistin ateisti körlükle, ateistin de teisti görmemekle suçlamasına benzetmektedir.⁷⁸⁶ Ancak onlar arasında deneysel olgu ve olayların tecrübe edilişi konusunda herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Farklılık birinin gördüğünü diğeri

⁷⁸² John Hick, a.g.e., s.103.

⁷⁸³ Turan Koç, a.g.e., s.170.

⁷⁸⁴ John Wisdom, “Gods”, Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington-London 1968, s.300.

⁷⁸⁵ John Wisdom, a.g.m., s.300-305, John Hick, a.g.m., s.101-102.

⁷⁸⁶ John Wisdom, a.g.m., s. 305, John Hick, a.g.e., s.102.

görememesinden ya da olgu ve olayların kendisinden değil de onlara olan bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden yaklaşımlardan birisine doğru, diğerine yanlış demenin bir anlamı yoktur. Her iki iddia, ilke olarak bile doğrulanamadığından hakikat olduğu söylenemez. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı konusundaki farklı yaklaşımların temelinde bilimsellikten ziyade duygusallık bulunmaktadır. Bu anlamda teist ve ateistin iddiaları kendi duygularından ibarettir.⁷⁸⁷

Flew, bu örneği kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmaktadır. Ona göre, bahçeyi düzenleyen bir bahçıvanın varlığına dair herhangi bir tecrübî bulguya ulaşılammış olunmasına rağmen kişilerden biri hala bahçıvanın varlığına inanmaya devam etmektedir. Onun varlığına inandığı bu bahçıvan görünmeyen, dokunulamayan, kokusuz ve sessiz bir bahçıvan olup, bahçeyle gizli ilgilenmektedir. Buna rağmen inandığını söyleyen kişiye söylenecek tek şey “senin var olduğunu iddia ettiğin şeyden geriye ne kaldı?” olacaktır. Görünmeyen, dokunulamayan, kokusuz ve sessiz olan bir bahçıvanı, hayali bir bahçıvandan veya bahçıvanın olmamasından nasıl ayırt edebiliriz? Yani bahçıvanın olması ile olmaması arasındaki fark nedir?⁷⁸⁸ Buradan hareketle Flew, teistik önermelerin olgusal ve bilgi verici olmaktan uzak olduklarını, doğrulama veya yanlışlamaya konu olmadıkları için de anlamsız olduklarını iddia etmiştir.

Netice itibariyle “Tanrı vardır, Tanrı insanları sever” gibi teistik önermeler, deneye konu olmadıkları ve doğrulanamadıkları için doğrulama ilkesince; aleyhlerine hiçbir deneysel olayın gösterilememesi, onları yanlışlamanın herhangi bir yolu ve yöntemi bulunamaması nedeniyle de yanlışlama ilkesince anlamsız kabul edilmektedir. Ancak P.L.Holmre'nin de belirttiği gibi doğrulama ve yanlışlama ilkelerinde, teistik önermelerin kendilerine özgü statüleri göz ardı edilmiştir. Şöyle ki; teistik önermeler kapsamı bakımından evrensel ve nihai olan önermelerdir. Bilimsel önermeler gibi dünyanın belirli bir bölümünden bahseden spesifik ifadeler değildir. Bu nedenle teizmin gerçekliğinin, nihai olarak anlamlı mı yoksa saçma mı olduğu metafiziksel bir meseledir. Din dilinin mantıki statüsü belirlenirken bu durumun göz önüne alınması gerekir.⁷⁸⁹

Yanlışlama ilkesine göre, bir önermenin olgusal olabilmesi için ilke olarak bir gözlem tarafından yanlışlanabilir olması gerekmektedir. Bir önermenin ilke olarak yanlışlanabilir olması demek, yanlışlanabilir olduğunun düşünülmesinin mümkün olması demektir. Bu ilke, olgusal içeriğe sahip tümel önermelerin anlamlı olduğunun belirlenmesi açısından yararlı olsa da, açık sınıfa ait üyelerle ilgili önermelerin olgusal anlamlılığının belirlenmesinde bir takım sorunlara neden olmaktadır. Çünkü bu tür önermelerin gözlemlerle yanlışlanması mümkün gözükmemektedir. Şöyle ki; “Tüm kuğular beyazdır, tüm yılanlar tek başlıdır” önermeleri ilke olarak yanlışlanabilir önermelerdir. Mevcut gözlemlerle yanlışlanamamasalar da, bir gün iki başlı bir yılanın ve siyah bir

⁷⁸⁷ John Hick, a.g.e., s.102; Turan Koç, a.g.e., s.159.

⁷⁸⁸ Anthony Flew, a.g.m., s. 440.

⁷⁸⁹ Paul L. Holmre, “The Nature of Religious Propositions”, Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. R.E.Santoni, Indiana University Press, Bloomington-London 1968, s.243.

kuğunun gözlemlenme olasılığı her zaman vardır. Böyle bir şeyin olamayacağını ileri sürmek hem doğal, hem de akli açıdan mümkün değildir. Bu yüzden bir önermenin olgusal açıdan anlamsız sayılması için, salt yanlışlanamama durumu yeterli bir neden değildir.⁷⁹⁰ Teistik önermeler içinde benzer bir durum söz konusudur. Yani teistik önermeler de, ilke olarak yanlışlanmaya uygun olan önermelerdir, ancak sonuç alıcı biçimde yanlışlanmaları mümkün gözükmemektedir.⁷⁹¹ Doğrulama ilkesinde olduğu gibi yanlışlama ilkesinde de bir önermenin anlamlı ve objektif olmasının kriteri olarak deneysel olma ölçüt alınmıştır. Ancak beşeri tecrübenin pek çok alanının olgusal anlamda doğrulanabilmesi mümkün olmadığı gibi yanlışlanabilmesi de mümkün değildir.

3.3 Yanlışlama İlkesinin Eleştirisi

Hick, Flew'in teizmin anlamsız olduğu görüşünü temellendirmek için ileri sürdüğü "teizmi kesin olarak yanlışlayan bir olayın meydana gelmesi mümkün müdür? Teizmle çelişen tecrübî bir olay var mıdır yoksa bütün olaylar teizmle uygunluk mu gösterir? sorularına verilen cevapların bir değerlendirmesini yapmış ve bu sorulara cevap aramıştır. O, bu sorulara verilen cevapları akognitivist (bilgi verici olmayan) ve kognitivist olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁷⁹² Onun akognitivist cevap ile kastettiği, Richard M. Hare'nin "blik" nazariyesi⁷⁹³ ile R.B. Braithwaite'in teistik önermeleri ahlaki olgulara dayandırarak açıklama metodudur. Kognitivist cevap ile kastettiği ise Jan M.Crombie ve Basil Mitchell tarafından bu sorulara getirilen açıklamalardır. Jan M.Crombie ve Basil Mitchell, teistik önermelerin olgusal ifadeler olduklarını ve dini inançlarla sıradan olgusal inançlar arasında farklılıktan ziyade benzerlik bulunduğunu savunmaktadırlar.⁷⁹⁴

Richard M. Hare'e göre, insanların olgu ve olayları yorumlamasında, davranışlarına da yön veren tutumları belirleyici olmaktadır. Hare, bunu blik diye isimlendirmiştir; blik doğrulama ve yanlışlamaya açık olmayan sabitleşmiş fikir demektir.⁷⁹⁵ Hare; teistin inancının, irrasyonel ve saçma olduğunu temellendirecek rasyonel ve deneysel bir delil bulunmadığını belirtmektedir. Teist inandığı şeylere, bir takım boş ve anlamsız hükümlere dayanarak bağlanmamıştır. O, belli ve

⁷⁹⁰ Turan Koç, a.g.e., s.171-172.

⁷⁹¹ Temel Yeşilyurt, "İman, Objektivite Ve Yanlışlanabilirlik", s.89.

⁷⁹² John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered", s. 111.

⁷⁹³ J.H.Randal, R.M. Hare'nin blik nazariyesini daha da geliştirmiştir. O dini; bilim ve sanat gibi beşeri bir etkinlik olarak kabul etmekte ve dini açıklarken kültürel fonksiyondan yararlanmaktadır. Din, ahlaki değerlere olan bağlılığı artırdığı gibi hayatın güzelliğinin ve farklı boyutlarının kavranmasını sağlamaktadır. Böylece hayatın idrak edilemeyen, gizemli yönlerinin keşfini sağlar. Bu açıdan din ile sanat birbirine benzemektedir. Sanatçının evrenin keşfedilemeyen ve doğrudan algılayamayan güzelliklerini eserlerinde bize sundukları gibi, peygamber ve dini önderler de evrenin idrak edilemeyen yönlerini bize sunmaktadır. Randal; dini, insan doğası ve fiziksel çevre ile sınırlandırmıştır. Tanrı'yu din için gerekli olan zihinsel bir sembol olarak kabul etmiş ve gerçek varlığa sahip olduğunu reddetmiştir. Ona göre; Tanrı evrenin yaratıcısı değildir, insan düşüncesinin ürünüdür. İnsan düşüncesinin ürünü olan bir şeyin varlığı insanın varlığıyla sınırlı kalacaktır; yani insandan önce var olamayacağı gibi insandan sonrada var olamayacaktır. J.H.Randal, The Role of Knowledge in Western Religion, Boston 1958, s.128-129; John Hick, Faith and Knowledge, s.163-164.

⁷⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Anthony Flew, a.g.m., s.442, Richard B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", s. 72 vd.; John Hick, Philosophy of Religion, s.97-98; Uslu, a.g.e., s. 5; Koç, a.g.e., s.217.

⁷⁹⁵ John Hick, a.g.e., s.98.

köklü bir tutum (blik) içindedir; inancı anlamını bu tutumundan almaktadır. İnananın kendisine son derece anlamlı gelen ve kendisine göre hareket ettiği tutum, bir zihin ve ruh durumunun yansımasından ibarettir. Bu tutum, yapmacık bir tutum değildir; sahibi için son derece anlamlı ve önemli olan, onun hayat tarzını oluşturan, tecrübelerini kendisine göre yorumladığı bir ilkedir, “zihin hali”dir. Gündelik hayatımızdaki kabullerimize ve fiziksel evrenin mevcut yapısını devam ettireceği inancına göre hareket etmemiz birer blikdir. Bu anlamda blik; bir izah tarafından varsayılan ve içinde kozmolojik iddia barındırmayan, evrene karşı takınılan köklü bir tutumdur.⁷⁹⁶

Hare, blik şöyle bir örnekle açıklamaktadır. Akıl hastası biri, çevresindeki bütün insanların kendisini öldürmek istediğine inanmaktadır. Arkadaşlarının bütün çabalara ve kendisine sunulan karşıt delillere rağmen bunun doğru olmadığına ikna edilememektedir. Öldürülmeye çalışıldığına öylesine inanmıştır ki, hiçbir delil onu bu inancından vazgeçirememektedir. Bu inanç onun için bir blik haline gelmiştir; herhangi bir şeyi bu inancının aksine yorumlaması mümkün değildir. Bu blik onun için, nesne geçmişte nasıl ise gelecekte de öyle olmaya devam edeceğine olan inanç gibi sabit ve sarsılmaz bir inanç haline gelmiştir. Hare, teistin durumu bu kişinin durumuna benzetmektedir. Teistin konuşmasının mantığıyla, onun konuşmasının mantığı aynıdır. Hare’nin dikkat çektiği bir diğer husus, inanan ile inanmayanın durumunun blik içinde olmaları bakımından benzerlik göstermesidir. Onların ayrıldıkları nokta; inanan doğru blike sahipken, inanmayan yanlış blike sahip olmasıdır. Dolayısıyla burada önemli olan doğru blike sahip olabilmektir. Akıl hastasının bütün insanların kendisini öldürmek istediğine inanması yanlış, arkadaşlarının bunun doğru olmadığına inanması doğru blike örnektir.⁷⁹⁷

Hare’e göre, blik kognitif unsurlardan ziyade, egzistansiyel unsurların öne çıktığı bir yaşam tarzı olduğundan burada doğrulama ve yanlışlama faaliyetlerinin bir önemi yoktur. Onlar doğruluk ve anlamlılığını, inananın hayatında oynadığı rol ve fonksiyondan almaktadır. Teistik önermelere gelince, onlar teistin evreni görme ve algılama biçimleriyle ilgili yorumlarıdır. Hiçbir şey onları bu yorumlarından vazgeçirememektedir. Bir başka ifadeyle onlara göre, hiçbir şey dinin aleyhinde yorumlanamaz. Bu durum inancın tabiatından kaynaklanmaktadır, bu yüzden inancın tecrübî olarak doğrulama ya da yanlışlamaya tabi tutulması veya doğru ve yanlış şeklinde nitelendirilmesi hatalı olacaktır. Dolayısıyla teistik önermeler, olgusal açıdan gibi görünseler de, onları tamamen anlamsız kabul edilmesi doğru değildir.⁷⁹⁸

Flew; blik nazariyesinde teistik önermelerin evrenle ilgili gerçek iddialar olarak kabul edilmediğini belirtmiştir. Burada teistik önermeler bliksele “deyim” (expression) ya da “tasdik”

⁷⁹⁶ R.M.Hare, “Theology and Falsification”, Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, ed. J.Hick, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1964, s.442; Hick, Faith and Knowledge, s.163; Turan Koç, a.g.e., s.218-219; Mehmet Aydın, a.g.e., s.100; Temel Yeşilyurt, “İman, Objektivite Ve Yanlışlanabilirlik”, s.89

⁷⁹⁷ R.M.Hare, a.g.m., s.442-445; H.Randal, a.g.e., s.128-129; John Hick, Faith and Knowledge, s.163; John Hick, Philosophy of Religion, s.98; Turan Koç, a.g.e., s.128-129; Mehmet Aydın, a.g.e., s.100; Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.89.

⁷⁹⁸ R.M.Hare, a.g.m., s.443; Turan Koç, a.g.e., s.127-128.

(affirmation) olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu nazariye yanlış bir temel üzerine bina edilmiştir. Teistik önermelerin blik olarak kabul edilmesi demek, evren ve Tanrı hakkında bir iddiada bulunmadıklarının kabul edilmesi demektir; çünkü blikte bir iddia dile getirilmemektedir. Teistik önermelerin bir iddiada bulunmaması, dini pratiklerin boş ve anlamsız hale gelmesi demektir. Yani “Tanrı insanı sever” ifadesi eğer gerçek bir iddia değilse, teistin yaşam şekli ve çektiği sıkıntılar hiçbir anlamı olmayan, saçma birer faaliyet olmaktan öteye gidemeyecektir.⁷⁹⁹ Hare; Flew’in blikin herhangi bir şey iddia etmediği konusunda haklı olduğunu, ancak blikin bir iddia gibi fonksiyon gördüğünü düşünmekle yanılgıya düştüğünü belirtmiştir. Bizim bütün olağan iç tutumlarımız, eşyanın geçmişte nasıl ise gelecekte de öyle olmaya devam edeceği varsayımı gibi tüm teori ve uygulamalar psikolojik bir kabulden ibarettir. Dolayısıyla blikin bir iddia olmadığı için, ona sahip olmanın önemsiz sayılması doğru değildir. Burada önemli olan blikin bir iddia içerip içermediği değildir, önemli olan ona sahip olunmasıdır.⁸⁰⁰

Hick, Hare’nin bu açıklamasını Flew’in eleştirisine verilen yeterli bir cevap olarak görmemektedir. Hick’e göre; Hare’nin blik anlayışında, olgusal bir iddiada bulunulmamaktadır, aksine olgular dünyasının reddedilmesi gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Blik, doğrulanıp yanlışlanamayan kuvvetli bir kanaaten ibarettir.⁸⁰¹ Bütün tutumlar blik olarak kabul edildiğinde, olgu ve olaylar iyi ya da kötü diye değerlendirilemeyeceklerdir. Hare; bir taraftan doğru blik ile yanlış blike sahip olmanın farkına, doğru blike sahip olmanın önemine vurgu yaparken, diğer taraftan blikin doğrulanıp yanlışlanamayacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla Hare, burada açık bir çelişki içindedir.⁸⁰² Hare’nin, inanan ile inanmayanın benzer bir tutum içinde olduğunu söyleyerek inanmanın irrasyonel, inanmamanın ise rasyonel bir tutum olarak sunulmasının yanlışlığına dikkat çekmesi açısından blik nazariyesi dikkate değerdir. Ancak inancın tamamen iç tutuma, zihin ve ruh durumuna indirgenmesi teist inanç gerçeğiyle bağdaşmamaktadır.

Kutsal Kitaplardaki ifadelerin Tanrı ve evren hakkında bir iddia olarak değil de, bir iç tutumun dile getirilmesi ve dışa vurumu olarak anlaşılması ilahi dinlerin tam olarak anlaşılmadığını göstermektedir. T. Koç, şayet teistik önermelerde bir iç tutum dile getirilmiş olsaydı, dinlerin tarih boyunca icra ettikleri çeşitli fonksiyonlarını icra etmeleri mümkün olmayacaktı, demektedir. Ona göre, bu durumda dinin yayılması, ihtida olayları, çeşitli teolojik yorumlar ve vaazların izahı imkânsızlaşacağı gibi bir değeri de kalmazdı.⁸⁰³ Aynı zamanda T. Yeşilyurt’un da ifade ettiği gibi Hare’nin blik nazariyesinde savunduğu şekliyle, teist ile akıl hastası arasında bir benzerlik de yoktur. Teist, Tanrı ile ilgili olarak söz konusu örnekteki kişinin durumuna benzeyen bir fobi taşımamaktadır. Aynı zamanda blik bir iddia içermediği için, doğru

⁷⁹⁹ Antony Flew, a.g.m., s.459.

⁸⁰⁰ R.M.Hare, a.g.m., s.444; Turan Koç, a.g.e., s.129.

⁸⁰¹ John Hick, Faith and Knowledge, s.151.

⁸⁰² John Hick, Philosophy of Religion, s.89.

⁸⁰³ Turan Koç, a.g.e., s.129.

ya da yanlış olduğuna inanmak gerekmez, ancak iman böyle değildir. İnanan açısından teistik önermelerin gerçeklik içermediği ve bir iddiada bulunmadığı kabul edilebilir değildir.⁸⁰⁴

Teizmin anlamsız olduğu iddiasına verilen bir diğer akognitivist cevap ise R.B. Braithwaite tarafından geliştirilmiştir. Braithwaite, teistik önermelerin rasyonelliğini ve anlamlılığını deneysel olmayan alanda temellendirmeye çalışmaktadır. Teistik önermelerin bilişsel olmayan ifadeler olduğunu, pratik değeri nedeniyle bilişsel olmayan bir anlama sahip olabileceğini iddia etmektedir. Önermelerin anlamlılığını (Wittengenistein gibi) kullanılış şekline bağlamıştır. Ona göre, teistik önermeler bilimsel, mantıksal ve matematiksel önermelerden tamamen farklıdır. Ait oldukları çevreden soyutlandığında anlamını tamamen kaybedecektir. O, tesitik önermelerin ahlaki yargılarla aynı yapıda ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Ahlaki yargılarda, belli bir şekilde eylemde bulunulması gerektiği belirtilmektedir. Ahlaki bir yargıyı dile getiren kişi, bir iddiada bulunmamakta, bir şeyi onayladığını veya hayat tarzını benimsediğini dile getirmektedir. Ahlaki yargıların anlamlılığı, davranışlara yön vermesinden kaynaklanmaktadır. Teistik önermeler de bir yaşam tarzına bağlanma veya ahlaki yargı ihtiva eden sözlü anlatımlar olarak görülebilir. Bu anlamda dini inanç olarak bilinen şey, belli bir şekilde hareket etmeye yönelik niyettir.⁸⁰⁵

“Tanrı sevgidir” önermesi, metafiziksel bir gerçekliğin dile getirilmesinden çok daha fazlasını ihtiva etmekte olup yükümlülük veya ahlâkî unsurlar içeriyor olabilir. Bu önerme “insan hayatında sevgi önemli bir unsur olarak kabul edilmelidir” önermesiyle de aynı anlama geliyor olabilir. Burada teistik önermeler bilişsel önermeler olarak alınmadığı için olgusal olarak doğru olup olmadıkları sorusuna yer yoktur. Teistik önermeler ahlaki yargılardan farklı olarak semboller, mitolojik hikâye ve örnekler eşliğinde anlatılmaktadır. Braithwaite dini, semboller ve hikâyeler şeklinde sunulan bir “yaşam tarzı” (the way of life) olarak ele almaktadır. Hikâyelerin lâfzî açıdan doğru olma şartı bulunmadığından, deneysel olarak temellendirilmelerine gerek yoktur. Burada önemli olan, verilmek istenen ahlaki mesajdır. Bu hikâyeler, insanların nasıl bir hayat tarzı seçmesi konusunda ipuçları vermektedir; bu ipuçlarının dikkate alınıp alınmaması kişiye kalmıştır. Dolayısıyla inancın özünde, sübjektif iradeye dayanan seçim bulunmaktadır.⁸⁰⁶

Hick’e göre; dini hikâyelerin fonksiyonunun, ahlaki bir hayat yaşanmasının sağlanması ile sınırlandırılması doğru değildir. Bu hikâyelerin böyle bir fonksiyonunun olduğu elbette doğrudur. Ancak Braithwaite; hikâyelerin, onlarla ilgili teemmül ve tefekkürün bireyin kişisel yeteneklerini geliştirebileceğini pek hesaba katmamıştır. Onun görüşleri çerçevesinde, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları ile ilgili anlatımlar bir hikâye olmaktan öteye gidemez.⁸⁰⁷ Braithwaite, dini hikâyelerin

⁸⁰⁴ Temel Yeşilyurt, a.g.m., s.90.

⁸⁰⁵ Richard B. Braithwaite, a.g.m., s.73.

⁸⁰⁶ R.B. Braithwaite, a.g.m., s.77 vd.

⁸⁰⁷ John Hick, Philosophy of Religion, s.83; Turan Koç, a.g.e., s.127.

fonksiyonunu ahlaki bir hayat yaşanmasını sağlamaktan ibaret görmekle dini bir nevi ahlaka indirgemektedir. Ancak din, salt bir ahlak sistemine indirgenemeyeceği gibi birtakım örneklerle sunulan bir hayat tarzına da indirgenemez. Aksi takdirde din, içinde Tanrı inancının bulunmadığı salt bir ahlak sistemine ya da hayat tarzına dönüşmüş olacaktır. Ancak inanan açısından ahlaki tutumları, Tanrı'nın varlığı iddiasından ayırmak mümkün değildir.

Hick, yanlışlama ilkesine yöneltilen akognitivist cevapları amaçlarını gerçekleştirmeleri konusunda yeterli bulmamıştır. Ona göre, eğer dini bir iddia gerçekte uyumlu ya da olgusal değilse, sağladığı faydadan hareketle rasyonel olduğu temellendirilemez. Aynı zamanda inananlar din dilinin; Tanrı'nın gerçekliği, ahiret hayatı ile ilgili kullanımlarında belli bir şeyin varlığının (substantive) dile getirildiğine inanmaktadır. Bu esas itibarıyla din dilinin kognitif içerikli olduğunu göstermektedir. Din dilinin kognitif olmasıyla kastedilen, teistik ifadelerin önermesel içerikli olmalarıdır. Hick din dilinin, mecazi ve duygusal yönünün olduğunu kabul ettiğinden, din dilini tamamen önermesel içerikli kabul ettiği söylenilemez. Teistik önermelerin olgusal olduğunu savunanlarla olgusal olmadığını savunanlar arasındaki ilişki simetrik değil, asimetriktir. Şöyle ki; kognitivist, teistik ifadelerin hem olgusal olduğunu hem de duygu, heyecan gibi unsurlar içerebileceğini kabul ederken, akognitivist böyle bir şeyi mümkün görmemektedir.⁸⁰⁸

Yanlışlama ilkesine verilen kognitivist cevaplar gelince, bunlar M. Crombie ve Basil Mitchell tarafından verilen cevaplardır. Onlara göre, teistik önermeler olgusal bir yapıya sahiptir, olgusal önermelerle aralarında farklılıktan ziyade benzerlik bulunmaktadır.⁸⁰⁹ Crombie'e göre, düşüncelerin ifade edilişi farklı derecelerde olmaktadır. Mesela bir makale yazarken, yazdığımız bir cümlenin ifade etmek istediğimiz şeyi tam olarak yansıtmadığını düşünürüz. Ancak o an için düşüncelerimizi daha iyi ifade edebilecek bir cümle bulamayabiliriz. Böyle bir durumda bizim düşüncelerimiz doğrultusunda biri bir şey söylediğinde “benim söylemek istediğim de buydu” demekten kendimizi alamayız. Bu tasavvur edilemeyen şeylerin, tamamen tasavvur alanımızın sınırları dışında olmadığını göstermektedir.⁸¹⁰

Crombie'ye göre, teistik önermelerle uzlaşmayan, onların dışında kalan bir takım durumların tasavvur edilmesi mümkündür. Örneğin “evreni, Tanrı yarattı” önermesi ile “evren kendiliğinden var olmuştur” önermesi bir birini dışlamaktadır. Bir iddianın dışında kalan bir takım şeylerin olması, o iddianın mantıksal olarak mümkün olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bir şeyin mantıksal olarak mümkün olması ise, onun bir gün gözlem konusu haline geleceği anlamına gelmektedir.⁸¹¹ Ancak teistik önermelerin doğrulanabilirliği için gerekli olan deney mevcut koşullar içinde değil de öldükten sonra mümkün hale gelecektir. Çünkü öteki

⁸⁰⁸ John Hick, “Religion as Fact-asserting”, s.3; Ferit Uslu, Eskatolojik Doğrulama, s.5-6

⁸⁰⁹ Anthony Flew, “Theology and Falsification”, s. 445-446, Turan Koç, a.g.e., s.173.

⁸¹⁰ Kai Nielsen, a.g.e., s.157; Aydın, a.g.e., s. 125.

⁸¹¹ I.M.Crombie, a.g.m., s.95-98; Turan Koç, a.g.e., s. 43.

dünyadaki hayatımızda tabloyu (bu dünyada bir bütün olarak kavrama şansımız olmasa da) bir bütün olarak kavrama şansımız olacaktır. Dolayısıyla teistik önermeler realitede veya pratikte doğrulanabildikleri gibi ilkece de doğrulanabilir olan önermelerdir; bu yüzden bilişsel olarak anlamlıdır.⁸¹² Crombie, teistik önermelerin doğrulanmasının ya da yanlışlanmasının ilke olarak mümkün olduğunu, dolayısıyla anlamlı kabul edilmeleri gerektiğini iddia etmektedir. Ancak bu önermelerin empirik olarak doğrulanması veya yanlışlanması ölüm sonrasında gerçekleşecektir. O bu düşünceleriyle Hick'in eskatolojik doğrulama ilkesine de öncülük etmiştir.

Burada akla şu sorular gelmektedir. Zaman ve mekân dışı bir Tanrı hakkında konuşmak ne derece mümkündür? Bu tür ifadelerin gerçekte delalet ettiği bir varlık var mıdır? Crombie'e göre; Tanrı kavramı bir gerçekliğe tekabül etmekle birlikte, fiziksel evrendeki sonlu gerçekliklerle özdeşleştirilemez. Tanrı'yla kurulan ilişki spekülatif olmaktan ziyade dinidir, bu yüzden Tanrı ile ilgili ifadelerde neyin kastedildiğinin bilinmesi önemli değildir. Burada önemli olan Tanrı ile kurulan ilişkidir, onun ne olduğu değildir.⁸¹³ İnsan tabiatının ikiliği, fiziksel evreni tanımlarken kullanılan bazı kavramların insanı tanımlamada da kullanılması ve teolojik ifadelerin formel özelliği Tanrı'nın ruhsal bir varlık olduğu izlenimini uyandırırken, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Ancak teistik önermeler ilgili oldukları alanla ilgili bir duyusu, kavrayışı dile getirmektedir. Tam bir kavrama sağlamamakla birlikte, kavrama alanımızın dışında bir varlığın imkânına işarette bulunmaktadır. Bu varlık zaman ve mekânla ilgili kavram ve anlayışımızı aşan bir yapıya sahiptir.⁸¹⁴ O halde teistik önermelerin anlamsız ve irrasyonel kabul edilmeleri doğru değildir.

Yanlışlama ilkesini, eleştiren diğer bir düşünür ise Basil Mitchell'dir. Mitchell'e göre, teistik önermeler apaçık bir şekilde doğrulanıp yanlışlanamamaları da olgusal karakterdedirler. Mantıkçı pozitivistlerin teizmin aleyhine olan bir olayın vuku bulmasıyla inancın terk edileceği varsayımı, inanç gerçeğiyle pek uyuşmamaktadır. Kötülük ve felaketlerin, "Tanrı insanları sever" önermesinin aksine bir delil olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak bunun kesin bir delil olmadığına Flew de farkındadır. Mitchell, görüşlerini şöyle bir örnekle temellendirmeye çalışmaktadır. "İşgal altındaki vatanını düşmanlardan korumaya çalışan bir direnişçi, bir gece dürüst ve güvenilir bir yabancıyla karşılaşır. Yabancı, direnişçiye kendisinin de onlardan olduğu konusunda ikna eder. Böylece direnişçi bu adamın kötü birisi olmadığına ve ona güvenilir olduğuna inanmaya başlar. Bu kişi bazen direnişçilerden yana tavır sergileyip, onlara yardım ediyor gözükmektedir. Bazen de düşman safında yer aldığı ve direnişçilere karşı savaştığı izlenimi uyandırmaktadır. Direnişçi yabancının bu davranışı karşısında onun bir bildiği vardır, diye düşünmekte ve ona güvenmeye devam emektedir. Direnişçinin inancı öyle bir hale gelmiştir ki,

⁸¹² James F.Harris, a.g.e., s.61-62.

⁸¹³ I. M. Crombie, a.g.m., s.459.

⁸¹⁴ I.M.Crombie, a.g.m., s.107-108.

hiçbir şey onu bu inancından vazgeçirememektedir. Direnişçinin bu inancı, kendi izlenimlerine dayanmaktadır; söz konusu kişiye güvenme konusunda geçerli nedenlere sahiptir.⁸¹⁵

Mitchell, bir önermenin hakikat kabul edilebilmesi için olgusal olması gerektiği konusunda Flew'e katılmakla birlikte böyle bir inancın anlamlı kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Mitchell, teistin durumunu bu örnekteki direnişçinin durumuna benzetmektedir. Nasıl ki direnişçiyi "yabancıнын iyi biri olduğu" olduğu inancından hiçbir şey vazgeçiremiyorsa, teisti de "Tanrı insanı sever" önermesine olan inancından hiçbir şey vazgeçiremez. Her ne kadar teist inancı konusunda sübjektif yeterliliğe sahip delillere sahip olsa da, teistik önermeler empirik yanıışlamaya açık olan geçici varsayımlar olarak görülemezler. Bu yüzden inancın, doğrulama veya yanıışlama ilkesinin anlamlılık kriterine göre değerlendirmek yerine, kendilerine özgü mantığı içinde ele almak daha doğru olacaktır.

3.4 Hick'in Doğrulama Anlayışı

Hick, mantıkçı pozitivistlerin anlamlılık kriteri olarak kabul ettiği katı doğrulama ilkesine ve onların anlamlılık tezlerine bir takım eleştiriler yöneltmiştir. O, bir önermenin olgusal açıdan anlamlı kabul edilebilmesi için doğrulanabilir olmasını gerekli bir kriter olarak kabul etmekle birlikte;⁸¹⁶ anlamlı ve olgusal olmayı deneysel olarak kesin bir şekilde doğrulanabilir ya da yanıışlanabilir olmayla sınırlandıran yaklaşımı kabul edilebilir bulmamaktadır. Hick'e göre, mantıkçı pozitivistlerin, anlamlı olmayı olgusal olma ile sınırlandıran tezlerinin bizzat kendisi olgusal bir iddia değildir. Bu nedenle önermelerin rasyonel ve anlamlı olmalarının tespitinde doğrulanabilirlik ve yanıışlanabilirlik ilkelerinin ölçüt alınması gereklilik arz etmemektedir.⁸¹⁷ Doğrulamanın karmaşık ve karmaşık olmayan şekilde ikiye ayrılması, teistik önermelerin doğrulanabilirliği konusunda daha isabetli kararlar verilmesine yol açacaktır. Şöyle ki "yan odada bir masa vardır" önermesi masanın görülmesiyle doğrulanabilen, görülmemesiyle de yanıışlanabilen bir önermedir. Ancak "Tanrı vardır" önermesi bu tür bir önerme değildir. Çünkü Tanrı, zaman ve mekânla sınırlı bir varlık değildir. Böyle bir ayrıma gidildiği takdirde, teistik önermelerin hangi deneysel olayın meydana gelmesiyle kesin olarak doğrulanacağı anlayışı yerini, teistik önermelerle ilgili rasyonel şüphenin giderilmesi hangi deneysel olayın meydana gelmesiyle gerçekleşecektir anlayışına bırakacaktır.⁸¹⁸

⁸¹⁵ B. Mitchell, "Theology and Falsification" Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, ed. J.Hick, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1968, s.321-323. Mitchell'in bu örneğindeki direnişçi ile Hare'nin örneğindeki blik sahibi arasında bir takım farklılıklar vardır. Şöyle ki; Hare'nin örneğindeki blik sahibi, blikinin aleyhinde olan hiçbir şeyi dikkate almazken; direnişçi inancının aleyhine olan delillerin de olduğunu kabul etmektedir. Aynı zamanda direnişçi, yabancı ile ilgili inancı konusunda geçerli nedenlere sahipken; blik sahibi, blik konusunda geçerli bir nedene sahip değildir. John Hick, Philosophy of Religion, s.99.

⁸¹⁶ John Hick, Faith and Knowledge, s.169.

⁸¹⁷ John Hick, Philosophy of Religion, s.190-191.

⁸¹⁸ John Hick, Death and Eternal Life, The Macmillan Press, London 1985 s.293; Ferit Uslu, a.g.e., s.81.

Doğrulama, “rasyonel olarak ispat edilme, tasdik edilme (certification)” ile aynı anlama gelmemektedir. Dolayısıyla olgusal önermelerle ilgili rasyonel şüphelerin giderilmesi, onlar hakkındaki mantıksal hata ve çelişkilerin ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Bu durum olgusal doğruların, mantıksal zorunluluk taşımadıklarını göstermektedir. Bu anlamda olgusal önermelerin doğrulanması, doğru olduklarının mantıksal olarak ortaya konulması demek değildir. Önermenin doğru olduğu izlenimi uyandıracak ya da rasyonel şüphenin silinmesine vesile olacak yeterli delile sahip olmak demektir. Mantıksal hata ihtimali olması, önermenin doğruluğuna engel oluşturacak derecede rasyonel şüpheyi yol açmaz. Aksi takdirde deneysel önermeler hiçbir şekilde doğrulanamazlardı; bu da empirik doğrulama kavramının bir anlam ifade etmemesi demektir.⁸¹⁹ Bir iddianın olgusalılığının tespiti için, doğrulama ilkesinin kesin bir tanımının yapılmış olmasına da gerek yoktur. Biz birçok kavramı doğru bir şekilde kullanıp o kavramın kapsamına hangi olgu veya objelerin girdiğini bilmemize rağmen, kavramı doğrulayan kriterleri kesin ve açık bir şekilde ifade edemeyebiliriz.⁸²⁰

Hick; doğrulama ilkesi ile yanlışlama ilkesi arasındaki ilişki konusunda yanlış bir anlayışın hâkim olduğunu belirterek, bunlar arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Doğrulama ile yanlışlama, genellikle aralarında simetrik bir ilişki varmış gibi ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Her ne kadar doğrulama ile yanlışlama arasında simetrik bir ilişki olduğu önermelerin çoğunluğu için geçerli bir durum olsa da, bunun bütün önermeler için geçerli olduğu söylenilemez. Bir varsayımın A’nın meydana gelmesiyle doğrulanacağı, B’nin meydana gelmesiyle yanlışlanacağı durumlarda simetrik bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda “teistik inanç hangi olayın meydana gelmesiyle yanlışlanır? Tanrı’nın varlığıyla çelişkili olan bir olayın vuku bulması mümkün müdür?” şeklindeki sorular, doğrulama ile yanlışlama arasında simetrik bir ilişki olduğunun kabul edildiğini göstermektedir.⁸²¹ Ancak Hick, doğrulanması mümkün olmayan bir önermenin yanlışlanacağı şeklindeki anlayışı doğru bulmamaktadır.

Hick’e göre, doğrulamanın mümkün olmayışı, yanlışlamanın varlığını zorunlu kılmamaktadır. Şöyle ki “pi (π) sayısının ondalık basamağının açılımında üç tane ardıl yedi rakamı vardır” önermesinde, π sayısının ondalık açılımının belirlenmesi sonsuz bir süreci kapsayacaktır. Konuyla ilgili ne kadar çok araştırma yapılırsa yapılsın başka araştırmaların da yapılma ihtimali her zaman olacaktır. Şimdiye kadar yapılan π sayısının ondalık basamağının açılım işlemlerinde üç tane ardıl yedi rakamına rastlanılamamıştır. Ancak bu bir gün π sayısının üç tane ardıl yedi rakamı içerdiğinin ispat edilemeyeceğini garanti etmez; böyle bir şey ileride mümkün olabilir. Ancak “ π sayısının ondalık basamağının açılımında üç tane ardıl yedi rakamı vardır” iddiası yanlış ise, bu hiçbir zaman kanıtlanamayacaktır. Yani bu önerme eğer doğru ise bir

⁸¹⁹ John Hick, a.g.e, s.183; John Hick, “Theology and Verification”, s.72-73; Turan Koç, a.g.e., s.164.

⁸²⁰ John Hick, a.g.e., s.198; John Hick, a.g.m., s.130.

⁸²¹ John Hick, Faith and Knowledge, s.174; John Hick, a.g.m., s.71-72.

gün doğrulanabilecektir, ancak yanlış ise hiçbir zaman yanlışlanamayacaktır. Dolayısıyla burada doğrulama ile yanlışlama arasında simetrik bir ilişkiden ziyade, asimetrik bir ilişki vardır. Çünkü onun ilkece doğrulanabilmesi mümkünken, yanlışlanması mümkün değildir.⁸²²

Hick'e göre, "ölümden sonra bilinçli bir hayat olacaktır" önermesinde de benzer bir durum söz konusudur. Bu önerme, ölüm sonrasında ölüm anını hatırlama tecrübesi de dâhil olmak üzere bilinçli tecrübelerle sahip olunacağı önsezisine dayanmaktadır. Ölümden sonra bilinçli bir dirilişin gerçekleşmesi, bu iddianın doğrulanması anlamına gelecektir. Ancak ölümden sonra bilinçli bir diriliş gerçekleşmezse, bu iddia yanlışlanamayacaktır. Çünkü böyle bir durumda bu iddiayı yanlışlayacak bir deney ya da gözlem yaşanmayacaktır. Dolayısıyla ölümden sonra bilinçli bir hayat olacağı iddiası yanlış olsa bile, onun yanlış olduğunu gösterecek bir tecrübe hiçbir kimse tarafından yaşanmayacaktır.⁸²³ Bu durum teistik önermelerin ilke olarak doğrulanabilir olduğunu, yanlışlanmasının ise mümkün olmadığını göstermektedir. Hick bu aşamada, "ilke olarak doğrulanabilirlik (confirmability), olgusal anlamlılığın gerekli bir şartıdır" diyen Herbert Feigl'e katıldığını belirtmiştir.⁸²⁴ Hick, bir önermenin olgusal açıdan anlamlı kabul edilebilmesi için en azından ilke olarak doğrulanabilir olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Hick, bazı teistik önermelerin ilke olarak doğrulanabilir olduklarını iddia etmektedir. Teistik önermelerin ilke olarak doğrulanabilir olması, onların gerçek iddialar olduğu anlamına gelir. O halde ölüm sonrası hayatla ilgili olan teistik iddialar yanlış ve anlamsız değildir.⁸²⁵ Buradan hareketle Hick, doğrulama ilkesinin teizm açısından bir tehdit unsuru olarak algılanmaması gerektiği belirtmiştir. O, inancın rasyonel temellendirilmeye tabi tutulmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Teolog ve inananların mantıkçı pozitivistlerin iddialarından endişe duymalarını ve inancın teste tabi tutulmasına tepki göstermelerini yersiz bulmaktadır. Mavrodes, Plantinga ve onlarla aynı düşüncede olan düşünürlerin bu konudaki görüşlerini anlamsız bir felsefi bilgelik taslama olarak değerlendirmektedir.⁸²⁶ Hick, burada doğrulama ve yanlışlama ilkesini teolojik gerekçelerle reddeden G. Mavrodes ve A. Plantinga gibi düşünürlerden ayrılmaktadır.

Hick'in doğrulama ile yanlışlama arasında olduğunu iddia ettiği asimetrik ilişki eleştirilere neden olmuştur. A.C. Ewing, böyle bir ilişkiyi "yazı gelirse ben kazanırım, tura gelirse sen kaybedersin" diyen kişinin durumuna benzetmiştir.⁸²⁷ Hick bu eleştiriler üzerine, "Eschatological Verification Reconsidered" adlı makalesinde ölüm sonrası hayat ile ilgili teistik iddianın

⁸²² John Hick, a.g.e., s.174-175; John Hick, a.g.m., s.130; John Hick, *Philosophy of Religion*, s.90; Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.158-159.

⁸²³ John Hick, *Faith and Knowledge*, s. 175; John Hick, a.g.m., s.21.

⁸²⁴ John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered", s.114.

⁸²⁵ Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi teizm şayet doğru ise (ölümden sonra) kesin deliller doğrulanacaktır, ancak yanlış ise onun kesin delillerle yanlışlanması mümkün olmayacaktır. John Hick, a.g.e., s.211; John Hick, *God and Universe of Faith*, s.15; John Hick, *Philosophy of Religion*, s.91; John Hick, "Theology and Verification", s.72.

⁸²⁶ Ferit Uslu, a.g.e., s.56.

⁸²⁷ A.C.Ewing, "Introductin", *The Logic of God*, ed. Diamond and Litzenburg, s.182.

yanlışlanamayacağı görüşünde değişikliğe gitmiştir. Hick burada, eğer bu iddia yanlışsa “kesinlikle yanlışlanamaz” demenin doğru olmadığını iddia etmektedir. Bu iddianın yanlışlanabilirliğinin, içinde bulunulan alemin fiili durumuna göre değişeceğini söylemek daha doğru olacaktır. Şöyle ki; natüralist iddianın doğru olması, yani insanların ölümden sonra yok olması halinde teist iddia yanlışlanamayacaktır. Ancak ölümlle birlikte yok olunacağına dair evrende kesin delillerin oluşması halinde, teizm yanlışlanabilecektir.⁸²⁸

Hick’e göre, bir inancın kabul edilip edilmemesi insana bağlı olan bir durumdur; yani herhangi bir kişi tarafından kabul edilen bir inanç bir başkası tarafından kabul edilebilir bulunmayabilir. O halde bir inancın irrasyonel olduğunu kanıtlayacak olan delillrin mantıksal sınırı nedir? Akli bir olayın meydana gelmesiyle, inanan inancından vazgeçer mi? Hick, bu konuda belli bir sınırın ya da genel kabul görmüş sınırın olmadığını belirtmiştir. İnanan, karşılaştığı tüm olayları inancıyla uyumlu bir şekilde yorumlayabilmektedir.⁸²⁹ Buradan hareketle Hick, doğrulamanın salt mantıki bir kavram olarak alınmasını, doğrulamada psikolojik bir yönün de bulunduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki, bir doğrulayan bulunmadıkça doğrulamadan söz edilemez; yani doğrulamayı gerçekleştiren muhakkak surette birisi vardır. Bu bağlamda “P’nin doğrulanması”, bir kişi tarafından p’nin doğruluğunun tecrübe edilmesi demektir. Çünkü P’nin bir doğrulayıcı olmadan, doğrulanması mümkün değildir. O halde doğrulama (önermenin doğruluğunun tecrübe olarak ortaya konulması demek olduğundan) bilinçte gerçekleşen bir olaydır. Bu doğrulamanın psikolojik bir yönünün de olduğunu ortaya koymaktadır.⁸³⁰ Ancak burada şu sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bir kişinin, bir önermeyi tecrübe olarak doğrulaması o önermenin doğrulanması için yeterli midir? Diğer kişiler tarafından da doğrulanması gerekir mi? Doğrulamada herkese açık (public) olma şartı var mıdır? Bir kişi tarafından doğrulanan bir önermenin diğer kişiler tarafından da doğrulanması mümkün müdür? Bir önermenin iddia ettiği durumun tecrübe edilmesiyle o önerme doğrulanmış olur mu? Doğrulamanın gerçekleşmesi için tecrübenin yanında başka bir kriterin olması gerekir mi?

Hick’e göre, doğrulama için herkese açık olma (public) şartının koşılması doğru değildir. Farklı olayların, farklı doğrulanma şekilleri olabilir. Doğrulamaya konu olan önermeler kendi mantıklarını kendi içlerinde taşıyabilirler, bu nedenle önermelerin doğrulanması esnasında bu mantığın göz önünde bulundurulması gerekir.⁸³¹ Doğrulama ile doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olan bir tahmini (prediction) dile getiren önermenin iddia ettiği şeyin doğruluğu güvence altına alınmış olmaktadır. Dolayısıyla bilişsel bir olay olan doğrulama, zorunluluk arz etmese de genellikle bir tahminin doğrulanması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda doğrulanabilen ya

⁸²⁸ John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, s. 124.

⁸²⁹ John Hick, “Theology and Verification”, s.72; John Hick, *Philosophy of Religion*, s.91.

⁸³⁰ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.170.

⁸³¹ John Hick, a.g.e, s.172-173.

da yanlışlanabilen tahminler içeren önermeler, doğrulanabilir olan önermelerdir. Tahminlerde genellikle şartlı bir durum dile getirilmektedir.⁸³² Hick'e göre, "ölümden sonra hayat başka bir âlemde devam edecektir" önermesi de şartlı bir tahmin üzerine kurulmuştur.

Bu yüzden buradaki iddia metafiziksel bir problem olarak değil de, deneysel bir problem olarak ele alınabilir. Bu önermenin, doğrulanmasının mantıksal olarak imkânsız olduğunu gösteren bir delil şimdiye ortaya konulamamıştır. Bu iddiayı kabul etmeyen, reddeden birine "ölünceye kadar sabret" ya da "öl ve gör" denilebilir. Ölümden sonra başka bir hayat ya vardır ya da yoktur; ikinci şık doğru olduğu takdirde bu konudaki inancın yanlış ve hayal ürünü olduğunu söyleme şansımız olmayacaktır. Birinci şıkkın doğru olması halinde ise, Tanrı hakkındaki önermelerin bazıları, örneğin Tanrı'nın varlığı, adaletli oluşu vs. doğrulanma imkânına kavuşacaktır.⁸³³ Hick, bu tür önermelerin doğrulanabilmesini ahiret hayatının varlığına bağlamıştır. O, ölüm sonrasında gerçekleşecek tecrübelerin, teizmi doğrulayacak yönde olacağını iddia etmektedir. Böylece teistik önermelerin doğrulanması mümkün hale gelecek; bu dünyada iman konusu olan şey, ölüm sonrası hayatta bilgi konusuna dönüşecektir. Bu anlayış onun eskatolojik doğrulama nazariyesinin temelini oluşturmaktadır.

3.5 Eskatolojik Doğrulama

Eskatolojik doğrulama ilkesi; mantıkçı pozitivizmin din diline yönelik eleştirilerine, doğrulamacı ve yanlışlamacı ilkelerin sebep olduğu güçlüklerle bir cevap olarak ileri sürülmüştür. Buradaki amaç; teistik önermelerin başka bir yolla doğrulanabilir olduğunu, mantıkçı pozitivistlerin iddialarının aksine bu önermelerin anlamlı olduğunu göstermektir.⁸³⁴ Bu ilke öteki dünya hayatı ile ilgili iddialarda bulunan teolojik önermelerin tecrübi olarak doğrulanmasının mantıksal olarak mümkün olduğu, bu tür önermelerin ilke olarak doğrulanabileceği teorisi üzerine kurulmuştur.⁸³⁵ Ancak buradan Hick'in, Tanrı inancını doğrulanmamış bir varsayım olarak kabul ettiği sonucu çıkarılamaz. O, burada Tanrı inancının mantıksal açıdan durumunu tespit etmeye, din dilinin empirik olarak doğrulanabilir ve bilişsel olarak anlamlı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁸³⁶ Yanlışlama ilkesinin sınırlı oluşuna vurgu yaparak, din dilinin yanlışlanamayacağını ancak doğrulanabileceğini ileri sürmüştür.⁸³⁷

Eskatolojik doğrulama denilince, akla gelen ilk isim şüphesiz John Hick'tir.⁸³⁸ Ancak eskatolojik doğrulama düşüncesinin temelinde, I.M.Crombie'nin Oxford Üniversitesi'nde

⁸³² John Hick, a.g.e, s.171-172; John Hick, a.g.m, s.19-21; Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.161; Turan Koç, a.g.e, s.180; Ferit Uslu, a.g.e, s.59.

⁸³³ John Hick, a.g.m, s.23.

⁸³⁴ Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.151.

⁸³⁵ Jerry H.Gill; a.g.m., s.131.

⁸³⁶ John Hick, Faith and Knowledge, s.8.

⁸³⁷ Dan R.Stiver, Philosophy of Religion Language, Malden 1996, s.55vd.

⁸³⁸ Turan Koç, a.g.e., s.179; Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.157.

Tanrı'nın varlığının yanlışlanabilirliğiyle ilgili bir tartışmada ileri sürdüğü fikirler bulunmaktadır.⁸³⁹ Zaten Hick, kendi anlayışının Richard M. Hare ve R.B. Braithwaite'dan ziyade, Mitchell ve Crombie'nin düşünceleriyle benzerlik gösterdiğini ifade etmektedir.⁸⁴⁰ Teistik önermelerin, gerçek ve olgusal iddialar olduğu konusunda Crombie ile aynı düşünceleri taşımaktadır. Bu yüzden bu ilkenin kognitivist cevaplar içerisinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Burada dini inançlarla, sıradan olgusal inançlar arasında doğrulanabilirlik yönünden benzerlik bulunduğu tezinden hareket edilmektedir.⁸⁴¹ Hick, doğrulanabilirliği rasyonel ve anlamlı inancın kriteri olarak kabul etmektedir. Eskatolojik doğrulama ilkesini, teistik önermelerin ilkece doğrulanabilir olduklarını göstermek amacıyla ileri sürmüştür.

Hick'e göre; teistik önermelerin anlamlı olduklarının söylenebilmesi için doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olması gerekir; bu onların deneysel yönünün ortaya konulması demektir. "Aşkın Gerçekliğin empirik olarak doğrulanabilir olduğunu kanıtlamak için eskatolojik doğrulama teorisini ileri sürdüm".⁸⁴² Hick, evren ve insanla ilgili teistik önermelerin bu dünyada deneysel olarak doğrulanmasının mümkün gözükmediğini belirtmiştir. Ancak bu onların hiçbir zaman doğrulanamayacağı anlamına gelmemektedir. Teistik önermelerin deneysel olarak doğrulanması bir gün mümkün hale gelecektir. Bu teizmin iddialarının doğrulanma yeri olan, öldükten sonra yeniden dirilişin gerçekleştiği öteki dünyada olacaktır. Öldükten sonra hayatın devam edeceğine inanan teist, öteki dünyada bu inancının doğruluğunu tecrübe edecektir. Böylece teistik önermeler hakkındaki mantıksal şüpheler ortadan kalkacak ve doğru oldukları anlaşılacaktır, aksinin iddia edilmesi artık mümkün olmayacaktır.⁸⁴³ Ölümden sonra yaşanılacak olan tecrübe, teizmin doğrulanması açısından önemli bir adım olacaktır.⁸⁴⁴ O halde teistik önermeler, doğrulama ilkesince kabul edilen olgusal kriterlerine uygun olan önermelerdir. Tanrı'nın varlığı ve ahiret hayatıyla ilgili önermeler doğru veya yanlış olabilen bir iddiayı dile getirmektedirler. Çünkü bir önermenin doğru olduğu iddia edildiğinde, kaçınılmaz olarak yanlış olma riskinin de olduğu kabul edilmiş olmaktadır.⁸⁴⁵ Hick'in teorisinde, teistik inancın bilişsel olarak anlamlı ve olgusal olduğu öteki dünya hayatında anlaşılacaktır. Hick, bunu şöyle bir örnekle açıklamaya çalışmıştır.

"Birlikte seyahat eden iki kişi, daha önce hiç geçmedikleri bir yolda yolculuk yapmak zorundadırlar. Bu kişilerden biri yolculuklarının sonunda ilahi (göksel, Celestial City) bir şehre varacaklarına inanmaktadır. Diğerisi ise takip ettikleri yolun kendilerini böyle bir şehre götürmeyeceğine inanmaktadır. Yolun sonunda ne ile karşılaşacakları konusunda her ikisi de bir

⁸³⁹ Alister E. McGrath, *Christian Theology*, Blackwell Publishing, Madlen 2001, s.233-234.

⁸⁴⁰ John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered", s.111.

⁸⁴¹ Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.158; Ferit Uslu, a.g.e, s.46.

⁸⁴² John Hick, *Faith and Knowledge*, s.169.

⁸⁴³ John Hick, a.g.m., s.127-135.

⁸⁴⁴ Robert John Ackermann, *Religion as Critique*, The University of Massachusetts Press, The United States of America 1985, s.145; John Hick, a.g.m., s.124, Ferit Uslu, a.g.e, s.64.

⁸⁴⁵ John Hick, "Theology and Verification", s. 18; John Hick, a.g.e., s.174.

bilgiye sahibi değillerdir. Yolculukları sırasında güzel ve hoş şeylerle karşılaştıkları gibi kötü ve sıkıcı şeylerle de karşılaşmaktadırlar. Bu yolculuğun kendilerini ilahi şehre götüreceğine inanan, güzel ve hoş şeylerin kendilerini özendirmek amacıyla hazırlandığını düşünmektedir. Kötü ve sıkıcı şeyleri ise bu şehrin hükümdarı tarafından kendilerini bu şehre layık bir vatandaş haline getirmek için hazırlanan birer imtihan olarak görmektedir. Diğer kişi, iyi ve kötü olayların yaşanmasında bir amaç olmadığını, yaşananların tesadüfî olduğunu düşünmektedir. Bu yolculuğu amaçsız ve yapılması zorunlu olan bir yolculuk olarak görmektedir. Bu yüzden iyi şeylerden zevk almaya, kötü şeylere tahammül etmeye çalışmaktadır. Onun için gerçek olan yolculuktaki sır ve ilahi şehir ümidi değildir, yaşanan iyi ve kötü şeylerdir. Burada her iki kişi yolun sonunda nereye varacakları konusunda, kişisel tecrübeleri dışında bir delile sahip değillerdir. Onlardan birisi tecrübelerini ilahi bir şehre varacakları şeklinde yorumlarken, diğeri bu şekilde yorumlamamaktadır. Kimin haklı olduğu ancak yolun sonuna gelindiğinde anlaşılabacaktır.⁸⁴⁶

Hick, yolculuk sırasında söz konusu kişiler arasındaki sorunun deneysel bir sorun olmadığını belirtmiştir. Yolculuk esnasında tecrübe edilen şeylerle ilgili bir anlaşmazlık yoktur; anlaşmazlık yolun sonunda nereye varılacağı konusundaki öngörüden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kişilerin yolun sonu ile ilgili olan duygu, düşünce ve beklentileri birbirinden farklıdır. Birbirine zıt olan anlayışlardan, birbirine zıt olan yorumlar ortaya çıkmıştır. Ancak yolun sonuna varıldığında karşılaşılabilecek olan fiili durum bu öngörülerden biriyle uygunluk içinde olacakken, diğeriyle uyumlu olmayacaktır. Böylece kimin haklı olduğu ortaya çıkacak ve sorun çözüme kavuşacaktır. Yolculuk esnasında ihtilafli ve tecrübe edilemez olan bu sorun gerçek bir probleme dönüşmüş olacaktır. Birbiriyle çelişkili olan bu yorumlar (bir iddia olarak), bir gün tecrübî açıdan doğrulanmaları mümkün hale geleceğinden kesinlik kazanma niteliğine sahiptirler. Bu buradaki problemin bilişsel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir.⁸⁴⁷ Buradan anlaşılabileceği gibi Hick, önermelerin bilişsel olarak anlamlı olup olmamasını tecrübî olarak doğrulanıp doğrulanamamalarına bağlamıştır.

Eskatolojik doğrulama ilkesinde, Tanrı ve öteki dünya inancının anlamlı ve rasyonel bir inanç olduğu dile getirilmektedir. Hick'e göre, ölümden sonra bilinçli var oluş ve sahip olunacak olunan tecrübeler teistik önermelerin anlamlı olduğunu ortaya koyacaktır. Böyle bir doğrulama anlayışının karşısına aynı mahiyette bir yanlışlama anlayışı koymak mümkün gözükmemektedir. Çünkü ölüm sonrası hayatla ilgili teist iddia yanlışsa, yani ölümden sonra bilinçli bir var oluş gerçekleşmeyecekse teistik "inançların yanlış ve hayal ürünü olduğunu"⁸⁴⁸ söyleme imkânımız olmayacaktır. Netice itibarıyla Hick; olguya dayalı, tecrübî zemini olan ve nihai olarak

⁸⁴⁶ John Hick, Faith and Knowledge, s. 177-178; John Hick, God and Universe of Faith, s.192.

⁸⁴⁷ John Hick, a.g.e., s.177; John Hick, "Theology and Verification", s.74-75; John Hick, Philosophy of Religion, s.177-178, John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered", s.111-112, Aydın Topaloğlu, a.g.e., s. 89; Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.160; Ferit Uslu, a.g.e., s.65-66; Jerry H.Gill, a.g.m., s.137

⁸⁴⁸ John Hick, Faith and Knowledge, s.171,178; John Hick, "Theology and Verification", s. 376-377.

doğrulanabilir olan bir Tanrı inancının savunuculuğunu yapmaktadır. Eskatolojik doğrulama ilkesinin temelinde bu anlayış bulunmaktadır.⁸⁴⁹ Onun buradaki amacı, Tanrı'nın öldükten sonra doğrulanabilen metafiziksel bir varlık olduğunu ispat etmek değildir. Tanrı ve öteki dünya hayatıyla ilgili teistik önermelerin olgusal açıdan anlamlı olduğunu ve diğer kognitif önermeler gibi bu dünyada doğrulanabileceklerini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu anlamda, Tanrı şimdi bilinmeyen ama öteki dünyada bilinecek olan bir varlık değildir. Teistin Tanrı'nın varlığından emin olması için öteki dünya hayatını beklemesine gerek yoktur, içinde yaşanılan bu dünyada Tanrı'nın bilinmesi pekâlâ mümkündür.⁸⁵⁰

Hick, eskatolojik doğrulama ilkesinin “Tanrı vardır” önermesinin doğrulanmaya çalışıldığı bir ilke olmadığını belirtmiştir. Bu önermenin doğrulanmaya çalışılması, Nihai Gerçeklik'i soyut ve sınırlandırılmış bir olgu konumuna indirgemek demektir.⁸⁵¹ Aynı zamanda Tanrı'nın varlığının doğrulanması öteki dünyada gerçekleşek olan mümkün bir tecrübeye dayandırılmamıştır, aksi halde Tanrı, öteki dünyada bulunan bir nesne veya kişi konumuna indirgenmiş olacaktır. Böyle bir şey kabul edilebilir değildir. Hick, Tanrı'nın görülmesinin mümkün olduğunu da kabul etmemektedir. Ona göre; ezeli, ebedi, sonsuz gibi mutlak sıfatlara sahip olan bir varlığın, sonlu varlıklar tarafından kavranması ve müşahade edilmesi mümkün değildir. Ancak insanların Tanrı olduğunu düşündükleri bir varlıkla karşılaştıklarını söylemeleri mümkündür. Fakat hiçbir kimse ezeli, ebedi ve sonsuz bir varlıkla karşılaştığını söyleyemez.⁸⁵²

Hick'e göre, ölümden sonra rastlantısal bir öte dünya hayatı, teizmin doğrulanması için yeterli delil sağlamayabilir. Rastlantısal bir öte dünya hayatının, tabii olaylardan kurulu bir hayat olarak açıklanması da mümkün olacaktır. Ayrıca böyle bir hayatta Tanrı'nın var olmamasıyla açıkça çelişkili olan durumlar da olmayabilir. Bu bağlamda bir doğrulamadan bahsedilebilmesi için, öteki dünyanın varlığına inanılması ve iddia edilen bu hayat şeklinin yaşanılması gerekir. Çünkü öteki dünya hayatına inanmayan bir ateistin, öldükten sonra yaşadığının farkına vardığında, bunu oldukça şaşırtıcı ve anlaşılmaz bir olay olarak görüp bu hayatın olağanüstü olmadığını ve Tanrı tarafından sağlanmadığını iddia etmesi mümkündür. Hick bu durumu, yer çekimi kanunu hakkında bilgisi olmayan birinin, yere düşen bir elmayı yer çekiminin delili olarak kabul etmeyeşine benzetmiştir. O halde teizmin doğrulanmasıyla ilgili tecrübeyi sadece inananlar, yani bu dünyada Tanrı'nın farkında olanlar yaşayabileceklerdir. İnananlar inandıkları şeyin doğru

⁸⁴⁹ Paul Badham, “The Philosophical Theology of John Hick” A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990, s.3; Ferit Uslu, a.g.e, s.6.

⁸⁵⁰ John Hick, Faith and Knowledge, s.7.

⁸⁵¹ John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, s.132.

⁸⁵² John Hick, “Theology and Verification”, s.81, 83; Ferit Uslu, a.g.e, s.81. Eskatolojik doğrulama ilkesinde Tanrı'nın sıfatlarının doğrulanması gibi bir teşebbüs içine de girilmemiştir. Burada doğrulanmaya çalışılan âlemin teistik yorumudur. Teistik yorumun bir anlam ifade etmesi Tanrı'nın varlığının gerçekliğine bağlıdır. John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, s.132-133.

olduğunu tecrübe edeceklerken, inanmayanlar böyle bir tecrübeden yoksun olacaklardır.⁸⁵³ Dolayısıyla “öldükten sonra hayat başka bir âlemde devam edecektir” önermesinde doğrulanabilir bir iddia dile getirilmektedir, ancak inanmayanlar için burada bir zorlama yoktur. Hick, bunu insan özgürlüğü ve sorumluluğu açısından son derece önemli bulmaktadır.⁸⁵⁴

Hick’e göre, teistik iddiaların bazıları deneysel olarak doğrulanmaya açık olan iddialardır. Teizmin ölüm sonrası hayatın başka bir âlemde devam edeceğiyle ilgili iddiaları bu türden iddialardır. Ölüm sonrası, başka bir âlemde gerçekleşecek olan bilinçli bir diriliş ve yaşanacak olan tecrübeler teizmin doğrulanması anlamına gelecektir. Ancak bu iddianın yanlışlanması mümkün değildir. Ölümden sonra bilinçli bir diriliş gerçekleşmediği takdirde bu iddiayı yanlışlayacak bir tecrübe de yaşanmayacaktır. Yani ölümden sonra hayatın başka bir âlemde devam edeceği iddiası yanlış olsa bile, yanlış olduğu hiçbir kimse tarafından yanlışlanamayacaktır. O halde ölümden sonra hayatla ilgili teistik iddia ilke olarak doğrulanabilir bir iddiadır. Bu iddianın doğrulanması mantıksal açıdan mümkün gözükmemektedir. Ancak Hick, bu tür bir doğrulamanın yalnızca öteki dünya hayatına inanan teistler için geçerliliği olduğunu, öteki dünya hayatına inanmayan ateistlerin bu hayatı olağanüstü ya da rastlantısal bir olay olarak görüp inanmamaya devam edeceklerini iddia etmektedir. Böyle bir durumda evrenin dini açıdan belirsiz olan durumu ölümden sonraki hayatta da belirsizliğini sürdürmeye devam edecektir. Tanrı’nın gerçekliğine olan inanç, iman konusu olma konumundan kurtulamayacaktır. Dolayısıyla teizmin ölüm sonrası hayatta doğrulanacağını söylemenin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü ateistin durumunda bir değişiklik olmaması, çözüme kavuşturulmak istenen sorunun çözülemediğini göstermektedir. Bu nedenle Hick’in eskatolojik doğrulama ilkesi birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir.

T. Penelhum’a göre, eskatolojik doğrulama ilkesi Tanrı’nın varlığını kabul eden birine, inancının doğrulanabilir olduğunu göstermektedir. Ancak önemli olan Tanrı’nın varlığına inanan birine değil de, inanmayan birine bu inancın doğrulanabilir olduğunu göstermektir. İnanan zaten bu dünyada Tanrı’nın varlığının doğrulanabilir olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla Hick’in göksel şehir örneği, bu problemi çözmekten uzaktır. Doğrulamanın inanmayan için gerçekleşmeme ihtimalinin olması, göksel şehir örneğinin geçerliliğini yitirmesi demektir. Hick, yolun sonunda kimin haklı olduğunu anlaşılabileceğini söylemesine rağmen, eskatolojik doğrulamanın sadece inananın inancını doğrulayabileceğini iddia etmekle kendi kendisiyle çelişmektedir. Dolayısıyla bu dünyada iman konusu olanın, öteki dünyada bilgi konusu olması tam anlamıyla gerçekleşmemiştir.⁸⁵⁵

⁸⁵³ John Hick, “Theology and Verification”, s.82 vd.; John Hick, a.g.e., s.186-187.

⁸⁵⁴ John Hick, a.g.m., s.21.

⁸⁵⁵ Terence Penelhum, Problem of Religious Knowledge, s.86; Turan Koç, Din Dili, s.181 vd; Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.162-163.

Hick, ölümsüzlük ile Tanrı'nın yokluğunun aynı anda savunulmasında bir çelişki görmemektedir. Ona göre, bu dünyada ateist olan öte dünyada ateist, agnostik olan da agnostik olarak kalmaya devam edecektir. Bu nedenle Hick, tecrübî olarak doğrulanacak bir iddianın nasıl apaçık hale geldiğini gösterememekle eleştirilmektedir. Onun doğrulamayı, bilimsel ve felsefi anlamdaki kullanımından farklı bir anlamda kullandığı iddia edilmiştir. Aynı zamanda öteki dünya hayatıyla ilgili bir iddianın, Tanrı'nın varlığının delili olarak kullanılmasının ne derece geçerli olduğunun gösterilmesi gerekmektedir.⁸⁵⁶ “Ölümden sonra hayat, başka bir âlemde devam edecektir” önermesinin fiziksel evrende olgusal bir gerçekliğe tekabül ettiği de ortaya konulamamıştır.⁸⁵⁷ Bireysel tecrübeye dayanan bir doğrulamadan, başkaları için de geçerli olacak bir doğrulamaya nasıl geçileceği bile gösterilememiştir. Dolayısıyla eskatolojik doğrulama ilkesi, bir doğrulamada bulunması gereken kriterleri karşılamamaktadır.⁸⁵⁸

Bu anlayış ilahi dinlerin sunduğu evren görüşüne de aykırı düşmektedir. İlahi dinlere göre, bu dünyada iman konusu olan şeyler, öteki dünyada inanan ve inanmayanın her ikisi içinde bilgi konusu olacaktır. Kuran-ı Kerim'e göre, bu dünyada yaşayıp kişilik kazanan herkes, teistik önermelerin doğru veya yanlış olduğunu öteki dünyada görececek ve artık “inanıyorum ki...” demeyecektir; çünkü her şey kesin olarak görülecektir. Kuran Kerim'de, empirik doğrulamanın son derece nadir olsa da, bu dünyada da gerçekleşebileceği kabul edilmektedir. Örneğin Hz. İbrahim'in “Rabbim bana ölümleri nasıl dirilttiğini göster” demesi ve Allah'ın bu isteğe yeniden yaratma olayı ile karşılık vermesi⁸⁵⁹ teistik bir iddianın dünyada iken empirik yolla doğrulanabilme imkânının olduğunu (şüphesiz sadece Tanrı bunu yapabilir) gösteren ender olaylardan biridir. Ancak M. Aydın ve T. Koç'un da belirttikleri gibi Hick'in, dini geleneklerde önemli bir yeri olan eskatolojik doğrulamaya yaptığı vurgu, bu açıdan önem arz etmektedir.⁸⁶⁰

Blackstone'a göre; Hick, eskatolojik doğrulama ilkesini tam olarak ortaya koyamadığı gibi, dinsel iddiaların yanlışlanabilirliğini ortaya koyma konusunda da başarılı olamamıştır. Hick, dini önermelerin yanlışlanabilirliğin gerekliliklerini ortaya koymaya çalışmasına rağmen iki nedenden dolayı başarısız olmuştur: 1) O, bazı dini iddiaların empirik anlamlılığını, diğer dinsel iddiaların empirik anlamlılığını kanıtlama süreci içerisinde olduğunu farz ederek davayı kazandığını sanır. 2) Eskatolojik doğrulama, sonsuz bir varlık olan Tanrı'yla ilişki kurmada başarılı olamamıştır, sadece bir tür dinsel dil geliştirilmiştir.⁸⁶¹

⁸⁵⁶ Ronald E. Santoni, “Introduction” *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington and London 1968 s.37; Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”, D.E.Ü.İ.F.D., no: 1, Manisa 1983, s.39; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s.219.

⁸⁵⁷ Anders Jeffner, *The Study of Religious Language*, SCM Press Ltd., Bristol 1972, s.107.

⁸⁵⁸ Paul S.Schmidt, “Factual Knowledge and Religious Claims”, *Religious Language*, ed. R.E. Santoni, Indiana University Press, London 1968, s. 98

⁸⁵⁹ Bakara, 260.

⁸⁶⁰ Mehmet Aydın, a.g.e., s.132; Turan Koç, *Din Dili*, s.182.

⁸⁶¹ Blackstone, a.g.e., s. 138.

Nielsen'e göre, eskatolojik doğrulama ilkesinde ölümsüzlük, Tanrı'nın varlığının delili olarak kabul edilmektedir. Ancak Tanrı'nın varlığına inanmadığı halde, ölümsüzlüğe inananlar vardır. Ölümsüzlüğe inanılması, Tanrı'nın varlığına inanıldığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Hick, teizmi temellendirmek için teizmin lehinde yorumlanamayacak olan öncülleri kendisine hareket noktası olarak almıştır. Bu ilke de, Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi için gerekli olan olgusal kriterler belirlenememiştir.⁸⁶² Hick, eskatolojik doğrulama ilkesinde Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi için gerekli olan olgusal kriterlerin belirlenemediği eleştirisini haklı bulmaktadır. Ona göre, bunun yapılabilmesi mümkün değildir; bu kriterlerin belirlenebilmesi, İlahi Gerçekliğin kesin olarak bilinmesine bağlıdır. Zaten buradaki amaç, Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi için gerekli olan olgusal kriterleri belirlemek değildir. "Tanrı vardır" önermesinin doğru veya yanlış olan bir iddiada bulunduğunu gösterebilmektir. Böylece teizm ile natüralizm arasında yapılan tercihte teizmin tercih edilmesinin irrasyonel ve anlamsız olmadığını ortaya koymaktır.⁸⁶³

Hick, göksel şehir örneğinin bir takım eksiklikleri olduğunu kabul etmektedir. Ancak amacını gerçekleştirmek açısından, bu örneği yararlı bulmaktadır. Onun buradaki amacı; teist ile ateist arasındaki sorunun, evren ile ilgili tecrübeleri farklı yorumlamalarından kaynaklandığını göstermektir. Şöyle ki, teistin evren anlayışı ile ateistin evren anlayışı birbirinden farklıdır. Bu, onların evrendeki olay ve olguların durumuyla ilgili düşüncelerinden kaynaklanmamaktadır. Onların her ikisi de, olay ve olgularla ilgili farklı bir beklenti içinde değillerdir. Buradaki görüş ayrılığı, ölümden sonraki hayatla ilgili öngörülerden kaynaklanmaktadır. Bu öngörü, ölümden sonra Tanrı tarafından yeniden diriltirilerek insanlar için hazırlanmış olan bir âlemde hayatın devam edip etmemesine olan inançtır. Eskatolojik doğrulama ilkesinde ölüm sonrasında hayatın devam etmesinin mümkün olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. M. Aydın'ın ifadesiyle, bu dünyada iman konusu olan bu şey, öteki dünyada bilgi konusu olacaktır.⁸⁶⁴

Eskatolojik doğrulama teorisine yöneltilen eleştirilerden biri de, Hristiyan teolojisine dayandığı şeklindedir. Bu ilkede Hristiyanlığın insan, Tanrı, evren ve ahiret anlayışının izlerine rastlanıldığını ileri sürülmüştür. Hick'in teorisini Yeni Ahitle ilişkilendirmesi, mutlak gerçeklik hakkında tecrübe mümkün olmadığı için İsa Mesih'i aracı kılması bizi bu ilkenin Hristiyanlık için geçerli olduğu ve Hristiyanlığın doğrulanabileceği bir ortam hazırlandığı sonucuna götürmektedir. Nielsen, Eskatolojik doğrulama ilkesinin doğruluğunun kabul edilmesini, Hristiyanlıkta kullanılan terimlerin anlamının bilinmesine bağlamıştır. İlahi amacın gerçekleşmesi, İsa'nın otoritesinin kabulü gibi esaslar eskatolojik doğrulamada birer kriter olarak

⁸⁶² Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s.162; Terence Penelhum, *Problem of Religious Knowledge*, s.81.

⁸⁶³ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.197; Ferit Uslu, a.g.e., s.67,96.

⁸⁶⁴ Mehmet Aydın, a.g.e., s.131.

benimsenmiştir. Bu kavramların ifade ettiği anlamlar felsefi tahlillerle tam olarak ortaya konulmadan bu doğrulamanın kesinliği problemlidir. Hick, burada teizmin iddialarını teistik olmayan tecrübelerle doğrulamak yerine teistik tecrübeyle doğrulamaya çalışarak kısır döngü içersine düşmüştür.⁸⁶⁵ M. Tooley'e göre de, eskatolojik doğrulama ilkesi teolojik dili anlayamayan biri için bir anlam ifade etmeyecektir. Bir önermeyi doğruladığı iddia edilen tecrübenin teolojik kavramlarla değil de tecrübî kavramlarla açıklanması gerekmektedir.⁸⁶⁶

Hick, bu eleştiriyi doğrulama kriterlerinde kullanılan kavramların tamamen açık olması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını söyleyerek cevaplamıştır. Gündelik hayatta ve bilimsel araştırmalarda bazı terimler, tam olarak açıklanmamış olmasına rağmen anlamlı bir şekilde kullanılabilir. Dolayısıyla bir kavramın anlamı felsefi tahlillerle tam olarak ortaya konulmasa da, o kavram olgu ve olaylarla ilgili doğru kullanılabilir. “Karşıdakiler fiziksel nesnedir, o canlıdır” önermelerinde geçen fiziksel nesne ve canlı olma kavramlarını tam olarak tanımlayamasak da, anlamlarını bilmekteyiz. Bu Nielsen tarafından da kabul edilmektedir. Bu durumun teolojik önermeler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı'nın mahiyeti tam olarak bilemesek de Tanrı kavramını doğru bir şekilde kullanabiliriz. Doğrulamayı gerçekleştiren tecrübenin, tecrübi kavramlarla açıklanması gibi bir zorunluluk da bulunmamaktadır. Böyle bir anlayış beşeri tecrübeyi, tamamen duysal alana hapsedecektir.⁸⁶⁷

Nielsen, İsa'nın otoritesinin öteki dünyada şüphesiz bir şekilde tecrübe edilmesinin teizmin dolaylı olarak doğrulanması anlamına geldiği düşüncesini de eleştirmiştir. Ona göre, “İsa Beytüllahm'da doğdu, İsa çarmıha gerilerek öldürüldü” şeklindeki önermelerin deneysel ve mantıksal olarak anlamlı oldukları konusunda şüphe bulunmamaktadır. Ancak “İsa Tanrı'nın oğludur, İsa İlahıdır” önermelerinin anlamının, Tanrı kavramının anlamı bilinmeden anlaşılması mümkün değildir. Burada bu tür önermelerin doğrulanabilmesi hangi tecrübelerin yaşanmasına bağlıdır sorusu ortaya çıkar. Hick, İsa'nın İlahlığı ile dini önderliğinden başka bir şeyi kastediyorsa, bu dünyada veya öteki dünyada Tanrı'nın oğlu ve İlah olan İsa'nın tecrübe edilmesinin hangi olaya bağlı olduğunu ortaya koymamıştır. “Tanrı vardır” önermesinin doğrulanmasının neye bağlı olduğunu bilmeyen biri, “İsa Tanrı'nın oğludur” önermesini doğrulanmasının neye bağlı olduğunu da bilemeyecektir. Burada beşer olan İsa'dan, “İsa, Tanrı'nın oğludur” önermesine nasıl geçiş yapıldığı gösterilememiştir.⁸⁶⁸ Hick, İsa'nın öteki dünyadaki otoritesinin tecrübe

⁸⁶⁵ Jerry H.Gill, a.g.m., s.137-138; Ayrıntılı bilgi için bkz. Kai Nielsen, “Eschatological Verification”, The Logic of God: Theology and Verification, ed., Diamond, Malcolm L. Lutzenburg, Thomas V., The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis 1975.

⁸⁶⁶ Michael Tooley, “John Hick and the Concept of Eschatological Verification”, Religious Studies, volume 12, no 2, Cambridge University Press, January 1976, s.188.

⁸⁶⁷ Jerry H.Gill, a.g.m., s.138; John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, s.143; Ferit Uslu, a.g.e., s.90.

⁸⁶⁸ Kai Nielsen, a.g.m., s.218.

edilmesinin Tanrı'nın varlığının doğrulanması için yeterli olmadığını kabul etmektedir. Ancak böyle bir şeyin teizmin iddiasının doğruluğuna işaret ettiği de inkâr edilemez.⁸⁶⁹

Hick, eskatolojik doğrulama ilkesinde Hristiyanlık geleneğinin unsurlarının öne çıktığını kabul etmektedir. O zaten amacının Hristiyanlığın Tanrı, ruh, enkarnasyon gibi inanç esaslarını ve onlarla ilgili önermelerin rasyonel yönünün olduğunu göstermek olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda eskatolojik doğrulamanın gerçekleşmesi, enkarnasyon inancının gerçekleşmesine (Tanrı'nın İsa'ya hululu inancı), İsa'nın otoritesinin ahiret hayatında tecrübe edilmesine bağlanmıştır. Böylece Hristiyan teizmi ve Tanrı inancı doğrulanmış olacaktır.⁸⁷⁰ Ancak bu durum, eskatolojik doğrulama ilkesinin Hristiyanlık teolojisi dışında diğer dini teolojilere uyarlanamayacağı anlamına gelmez. Hick'e göre, bu ilke diğer teistik geleneklere uyarlanabileceği gibi teistik olmayan bazı geleneklere de uyarlanabilir. Önemli olan öteki dünyada gerçekleşecek olan tecrübenin Hristiyan, İslam, Hindu ya da Budist yorumlardan hangisini doğruladığı değildir. Önemli olan natüralist ve teistik yorumlamaya açık olan evrenin teist yorumunun doğrulanıp doğrulanmadığıdır.⁸⁷¹

Nielsen'in bu eleştirilerini, G.I.Mavrodes makul ve yerinde bir eleştiri olarak görmemektedir. Ona göre, Nielsen'in bu eleştirileri 1930'lardaki mantıkçı pozitivistlerin doğrulama anlayışını çağrıştırmaktadır. Teizmin iddialarının teistik olmayan tecrübelerle doğrulamayan bir doğrulama ilkesinin kısır döngü içinde olduğu söylenildiğinde, olgusal bir iddianın doğrulanması da tehlikeye düşecektir. Bunun sebebi anlamlılık kriteri olarak doğrulama ilkesinin alınmasıdır, bu ilke anlamlılık kriteri olarak kabul edildikçe kısır döngülere düşülecektir. Nielsen, öteki dünyada bir tecrübenin teizmin iddiasını doğruladığının söylenebilmesi için Tanrı'nın önceden biliniyor olması gerektiğini söylemekle bu hataya düşmüştür.⁸⁷² Nielsen; G.I.Mavrodes'in bu eleştirisine, ne anlama geldiği bilinmeyen bilimsel bir önermenin anlamının, kullanıldığı teori içindeki işlevine bakılarak anlaşılabilmesi, ancak aynı şeyin teistik önermeler için söylenemeyeceği cevabını vermiştir.⁸⁷³

Eskatolojik doğrulama ilkesi, ölümden sonra hayatın bedenli ve bilinçli bir şekilde başka bir âlemde devam edeceği şeklindeki teistik iddiaya dayanmaktadır. Bu ilkenin geçerliliği ve teizmin doğrulanması ölümden sonra böyle bir var oluşun gerçekleşmesine bağlanmıştır. Yani Hick, teistik inancın doğrulanmasını yine teistik bir inanç üzerine bina etmiştir. Bu anlamda teizmin anlamlı ve rasyonel olduğunun kabul edilmesi için ilk önce ölümden sonraki hayatın varlığının kabul edilmesi gerekmektedir. Hick burada, kısır döngü içine düşmüş gözükmektedir. Aynı zamanda ölümden sonra bedenli ve bilinçli bir hayatın olacağına inanmayan birine bu ilke

⁸⁶⁹ John Hick, a.g.m., s.137.

⁸⁷⁰ John Hick, "Theology and Verification", s.22; John Hick, Philosophy of Religion, s.68.

⁸⁷¹ John Hick, "Eschatological Verification Reconsidered", s.124, John Hick, a.g.e., s.92.

⁸⁷² G.I.Mavrodes, "God and Verification", s.228; Ferit Uslu, Eskatolojik Doğrulama, s.95.

⁸⁷³ Kai Nielsen, "God and Verification Again", s.232.

anlamsız ve saçma gelecektir. Bu kişiye, “öl ve gör” demek, onu fideist bir tutuma sevk etmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte ölümden sonra yaşanacak olan tecrübenin teistik iddianın doğrulanması anlamına geleceği konusunda Hick, haklı gözükmemektedir. Ölümden sonra hayatın devam edeceği şeklindeki teistik iddiaya inanmayan, hayatı dünya hayatından ibaret gören, ölümün bir son olduğuna inanan ateist öldükten sonra yaşayacağı tecrübe karşısında en azından kendisinin yanıldığını, bu konudaki teistik iddianın doğru olduğunu anlaması gerekeceğini düşünüyoruz. Burada karşımıza bir de ölüm sonrası hayat meselesi çıkmaktadır. Acaba gerçekten teistlerin iddia ettikleri gibi ölüm ötesi bir hayat var mıdır? Varsa bu nasıl bir hayattır? Orada bizi nasıl bir hayat beklemektedir? Oradaki yaşantımız, buradaki yaşamımız gibi mi olacaktır? Şimdi Hick’in görüşleri doğrultusunda bu sorulara cevap arayacağız.

3.6 Ölüm Sonrası Hayat

Ölüm sonrası hayatı ilke olarak kabul eden Hick, ölümden sonraki hayatla ilgili kötümser ve iyimser olmak üzere iki görüş bulunduğunu belirtmiştir. Kötümser bakış açısına göre, dünya hayatının bir gün sona ereceğinden insanlığın tüm çabaları boş bir uğraş olmaktan öteye gidemeyecektir. Ölüm beklenmedik bir anda insanı yakalamakta, yapılmak istenilen birçok şey yarıda kalmaktadır. Ölüm sonrası hayatla ilgili rasyonel bir delil bulunmadığından bu hayatla ilgili durumumuz belirsizliğini korumaktadır. Hick, bu bakış açısının insana kazandırabileceği bir değer olmadığını belirtmiştir. Kötümser bakış açısını pek itibar edilir bulmadığı için, iyimser bakış açısını benimsemiştir. Ona göre, hayat her ne kadar kısa da olsa belli bir amaç ve gayeye hizmet etmektedir. Kötümser bakış açısında savunulduğu şekliyle insan dünyada geçici ve şans eseri bulunuyor olsa bile bu dostluk, sevgi, iyilik, sadakat, güzellik gibi kavramların bir değeri olmadığı anlamına gelmez. Tanrı bu dünyayı insanın olgunlaşmasının tamamlanmasında bir aşama olarak yaratmıştır; bu olgunlaşmanın tamamlanabilmesi için ölümden sonra hayatın devam etmesi gerekmektedir. Şimdiye kadar ölümden sonra hayatın, başka bir âlemde devam etmesinin imkânsız olduğunu gösteren herhangi bir delil ortaya konulamamıştır. Dolayısıyla ölümden sonra hayatın başka bir âlemde devam etmesi mantıksal olarak imkânsız değildir.⁸⁷⁴ Bu aşamada bu âlemdeki hayatın nasıl olacağı, bir bedene sahip olunacak mı yoksa ruhsal bir hayat mı olacağı, eğer bir bedene sahip olunacaksa bu bedenin bu dünya hayatındaki bedenin aynısı olup olmayacağı soruları ortaya çıkmaktadır.

Ölüm sonrası hayatla ilgili teorilerden biri bedensiz ruh ya da ruhun ölümsüzlüğü teorisidir ki, bu teori Platon’a kadar geri götürülmektedir. “Ruh-beden ilişkisini inceleyen ve

⁸⁷⁴ John C. McDowell, “Hick’s ‘Evolutionary Eschatology’”, s.4 http://www.geocities.com/johnnymcdowell/Hick_pareschatology.htm, 22.06.2009; John Hick, Death and Eternal Life, s.274-276; Metin Yasa, a.g.e., s. 112.

ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmeye çalışan ilk düşünürdür Platon'dur".⁸⁷⁵ Ruhun ölümsüzlüğünü ve ezeliliğini savunan Platon'a göre, ölümsüz olan nefis, nefis-i natıkadır. Göğsün içinde bulunan nefis, ölümlüdür. Ruh; akıl, irade ve haz olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Bedenin ölümü gerçekleştiğinde idealar dünyasına gidecek olan ruhun akıl bölümüdür. Beden, maddesel bileşimlerden meydana geldiğinden parçalanabilir, bozulabilir ve yok olabilir. Basit bir töz olan ruh, parçalanıp bölünemediği için yok olmaz. Bu yüzden bedenin yok oluşu ile ruh yok olmayacaktır, berzah aleminde hayatını sürdürecektir.⁸⁷⁶

Price, ölümden sonra ruhun hayatına bedensiz devam edeceğini savunan düşünürlerdendir. Ölümden sonraki hayatta ruh, beden olmadan kendisinin ve çevresinin nasıl farkına varacaktır? Burada bilişsellik nasıl gerçekleşecektir? Price, rüya ile gerçek arasındaki ilişkiden hareketle bu soruları cevaplamaya çalışmıştır. Rüya esnasında kişi kendisinin ve maddesel çevresinin farkında olduğu gibi ölüm sonrası hayatta da, ruhsal beden kendisinin ve çevresinin farkında olacaktır. Ancak rüyadaki olaylarla gerçek yaşamdakiler nasıl aynı değilse, ölüm sonrası hayat ile şimdiki hayatımız aynı olmayacaktır. Öteki dünya hayatında fiziksel yasalar değil, ruhsal yasalar geçerli olacaktır. Ruhlar, duyu dışı algıya benzer bir algı şekliyle birbirleriyle iletişim kuracaklardır. Bu sayede birbirleriyle görüşüp, konuşabileceklerdir. Bu hayat, bireyin hazlarına göre şekillenecektir. Bu anlamda bu hayatı şekillendirecek olan bu dünya hayatındaki alışkanlık, istek ve arzulardır. Hick'e göre; Price, bireyi psiko-fiziksel bütünlüğü içinde ele almamıştır, bireyi fiziksel özelliklerinden soyutlamıştır. Öteki dünya hayatının hazlara göre şekillenmesi halinde, ahlaki bir hayatın yaşanması imkânsız olmasa da, genel geçer ahlak kurallarından söz edilemeyecektir.⁸⁷⁷

Hick'e göre, ölümden sonraki hayatın bedensiz olarak gerçekleşeceğini savunan teoriler mitolojik öğelerle doludur. Bu teoriler beden olmadan bilişsellik nasıl sürdürüleceğini, insanların birbirlerini nasıl tanıyacağını ve iletişim kuracağını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden ölümden sonraki hayatın bedensel ve bilişsel bir yapıda olması, bu hayatın yaşanacağı âlemin de insanın bedensel ve bilişsel varlığını sürdürebileceği yapıda olması gerekmektedir. Hick, ölümden sonraki bedenin durumu ile ilgili görüşleri "ruhsal beden ve yeniden diriltilecek beden" (spiritual body and resurrection body) şeklinde iki başlık altında ele almıştır.

3.7 Ruhsal Beden Ve Yeniden Diriltilecek Beden Teorileri

Ruhsal beden kavramını ilk kullanan düşünür St. Paul'dur. Paul'a göre, insan ölümlü bir varlıktır; ölüm insanın yok olması demektir. Ancak mutlak bir güce sahip olan Tanrı, insanı yeniden diriltebilir. Bu diriliş fiziksel bir bedenle değil de, ruhsal bir bedenle (soma pneumatikon)

⁸⁷⁵ John Hick, *Philosophy of Religion*, s.120.

⁸⁷⁶ Platon, *Phaidon*, çev.; Suut Kemal Yetkin-Ragip Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1989, s. 48; Paul Janet, *Gabriel Séailles, Histoire de la Philosophie*, çev: Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s.411.

⁸⁷⁷ John Hick, *Death and Eternal Life*, s.265-274.

olacaktır. Kişi ölmeden önceki zihinsel özelliklerine aynen sahip olacak ve varlığını ruhsal çevre içinde sürdürmeye devam edecektir. Dolayısıyla bu dünya hayatında sahip olunan fiziksel bedenin, öteki dünya hayatında bir yeri olmayacaktır. Dirilişle ilgili bir diğer görüş ise, “gölge adam” (astral body) teorisidir.⁸⁷⁸ Hick, ruhun ölümsüzlüğü üzerine kurulu olan bu anlayışı yeterli bulmadığı için üzerinde pek durmamıştır.

Günümüzde bilim adamları ve filozoflar insanı psiko-fiziksel bir varlık olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda insan, yalnızca hareket eden, konuşan, belli bir müddet yaşadktan sonra ölen bir varlık değildir, bilişsel faaliyetler de gösteren bir varlıktır.⁸⁷⁹ Ölüm sonrası hayatın varlığını kabul edenler, genellikle bu hayatın dünya hayatında olduğu gibi ruh ve bedenle olacağını iddia etmektedirler.⁸⁸⁰ Hick; yeniden diriltilecek beden anlayışını ölüm sonrası hayatla ilgili problemlere çözüm bulması bakımından ruhsal beden anlayışından daha başarılı bulmaktadır. Bu yüzden kendisi de ölüm sonrası hayatın, fiziksel evrende sahip olduğumuz bedene benzer bir bedenle sürdürüleceğini savunmaktadır.⁸⁸¹ Onun, bedenli diriliş anlayışı savunmasının nedenlerinden biri de teistik dinlerde bu anlayışın savunuluyor olmasıdır. Teistik dinler insan, ruhsal ve fiziksel bütünlüğü içinde ele alınmıştır. Hristiyanlığa uygun olan öteki dünya anlayışı, ölmeden önce sahip olunan bedene benzer bir bedenle hayatın devam edeceğidir. Deneysel doğrulamaya açık olan böyle bir inanç, olgusal açıdan da anlamlıdır.⁸⁸²

Hick, bedenli diriliş savunmasının en önemli nedeni olarak bu dünya hayatı ile ölüm sonrası hayat arasındaki kişisel özdeşliğin korunmasını göstermektedir. Kişisel özdeşliğin korunması konusunda, ruhsal beden anlayışlarının tatmin edici bir cevabı bulunmamaktadır. Bu teoriler bu dünya hayatında sahip olunan kişisel kimlik ile ölüm sonrası hayatta sahip olunacak kişisel kimlik arasında nasıl bir ilişki olacağını ortaya koyamamışlardır. Hick’in bedenli diriliş anlayışını savunmasının bir diğer nedeni ise biyolojik gelişim ve doğum-ölüm dengesidir. Ona göre, hayatın amacı insanlığın kemale ulaşmasıdır; böyle bir kemalin gerçekleşmesi bedenli diriliş zorunlu kılmaktadır.⁸⁸³ Eğer ölüm olmasaydı, insanlık doğumlarla sürekli artacak, bunun sonucunda yeryüzü ve içindekiler insan için yetersiz kalacaktı. Böyle bir durumda insanlık kendi kendini yok etmeye başladığı. O halde yeni nesillere yer açmak için farklı bir mekânda farklı bir yaşama başlama demek olan ölümün insanlık için gerekli olduğunun kabul edilmesi gerekir. Her birey ölümüyle kendinden sonra gelecek olanlara yaşama imkânı sağlamakta, böylece hayatın devamlılığına katkı sağlamaktadır. Bu ölüm olgusunun yaşam gayesine hizmet ettiğini göstermektedir. Ölüm sonrası bedenli diriliş savunacılar, beden olmadan ruhun kişisel

⁸⁷⁸ John Hick, a.g.e., s.276-279, John Hick, *Philosophy of Religion*, s.122-123.

⁸⁷⁹ John Hick, *Death and Eternal Life*, s.279; John Hick, “Theology and Verification”, s.24.

⁸⁸⁰ John Hick, *A John Hick Reader*, ss. 148-149

⁸⁸¹ John Hick, a.g.e., s.279.

⁸⁸² John Hick, “Theology and Verification”, s.76.

⁸⁸³ John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 122-123.

faaliyetlerini tek başına gerçekleştiremeyeceği ve ölüm sonrası hayatın ahlaki taleplerimizi karşılayabilecek bir yapıda olması gerektiğini iddia etmektedirler.⁸⁸⁴ Bu sebeplerden dolayı Hick, yeniden diriltiilen beden anlayışı, ruhsal beden teorisine göre akla daha yakın bulmuştur.

Öldükten sonra yeniden dirilen kişinin sahip olacağı bedenın ölmeden önce sahip olduğu bedenle aynı olup olmayacağı konusundaki üç farklı görüş bulunmaktadır. 1) Aynı bedenle diriliş: Öldükten sonra başka bir âlemde bu dünyadaki bedenimizle dirileceğimiz savunulmaktadır. 2) Benzer bedenle diriliş: Öldükten sonra başka bir âlemde bu dünyadaki bedenimize benzer bir bedenle dirileceğimiz savunulmaktadır. 3) Asli unsurlarla diriliş: Öldükten sonra bedende bulunan ve kimliğin devamını sağlayan asli unsurlara dirilişin gerçekleşeceği savunulmaktadır. Hick, bu görüşlerden benzer bedenle diriliş inancının savunuculuğunu yapmaktadır. Ona göre; ölümden sonra diriliş, ölmeyden önceki bedenın tüm özelliklerine sahip olan kopya bir bedenle gerçekleşecektir. Hick, yeniden dirilen bu kişiyi “same person” kavramıyla tanımlamıştır. Burada kopya, benzer ya da aynı kişi anlamında kullanılmaktadır. Hick, bu görüşlerini replica teorisi ile temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁸⁵ Burada üç aşamalı bir olaylar dizisinden bahsedilmektedir.

Birinci Aşama: A şehrinde yaşayan biri bir anda ve tuhaf bir şekilde ortadan kaybolur. Aynı anda bir benzeri (replica) kaybolduğu yerden oldukça uzakta, B şehrinde ortaya çıkar. Bu kişi iki şehir arasındaki mesafeyi yürüyerek ya da başka bir araçla geçmediği halde, A’da kaybolduğu anda B’de ortaya çıkmıştır. B’de ortaya çıkan kişi, hem ruhsal hem de bedensel olarak A’da kaybolan kişinin aynısıdır. Çünkü bu kişilerin parmak izi, göz ve saç rengi, hatta midelerindeki besinlere varıncaya benzerlik göstermektedir. Aynı zamanda zihinsel, inançsal ve alışkanlıkları bakımından da aralarında fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla A’da kaybolup, B’de ortaya çıkan kişileri aynı kabul etmemek için mekânsal farklılık dışında bir neden yoktur. Üstelik B’de ortaya çıkan kişi, A’da kaybolan kişi olduğunu söylemektedir. Yapılabilecek bütün araştırmaların sonucu olumlu olduktan sonra hala bu kişilerin farklı olduğu söylenebilir mi? Olgusal açıdan burada verilecek olan cevap evettir. Çünkü madde, mevcut kanunlar üzere olmaya devam ettiğİ sürece, böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir. Ancak her ne kadar böyle bir şey imkânsız görünse de, maddenin tabiatında bunların olmasını mümkün kılacak bazı değişiklikler olabileceğİ de tasavvur edilebilir.⁸⁸⁶

A’da kaybolan kişinin arkadaşlarından bir grup, B şehrine giderek burada ortaya çıkan kişiyle bir görüşme yaparlar. Söz konusu bu kişi arkadaşlarını tanımıştır; onlara kaybolmadan önce yaptıkları toplantıdaki konuşmalarla ilgili bilgiler vermiştir. Ve kendisinin A şehrinde kaybolan kişi olduğunu iddia etmiştir. Eşi ve çocuklarıyla görüştürüldüğünde; eşi kocası

⁸⁸⁴ Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, s.167, Metin Yasa, a.g.e., s.81-93.

⁸⁸⁵ John Hick, Death and Eternal Life, s.279-280; John Hick, “Theology and Verification”, s.4; Turan Koç, a.g.e., s. 167,178,181.

⁸⁸⁶ John Hick, a.g.m., s. 78; John Hick, a.g.e., s.279; John Hick, Philosophy of Religion, s.100 vd.; John Hick, Faith and Knowledge, s.181; Turan Koç, a.g.e., s.187-188.

olduğunu, çocukları da babaları olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda bu kişileri aynı kişi kabul etmeye bizi sevk eden amiller, kabul etmemeye sevk eden amillerden daha kuvvetlidir. Ayrıca onları aynı kişi kabul etmemenin bireysel, toplumsal ve kavramsal maliyeti, aynı kişi kabul etmenin maliyetinden çok daha fazladır. Çünkü A’da kaybolan, B’de ortaya çıkan kişinin aynı kişi olup olmayacağı konusunda verilecek olan karar evlilik, miras, alacak-verecek ve sosyal hak ve yükümlülükleri de ilgilendirmektedir. Dolayısıyla burada verilecek olan karar kamusal ve kanuni işlemlerin yürütülmesi açısından da oldukça önemlidir. Netice itibarıyla burada verilecek olan en mantıklı ve kabul edilir karar, bunların aynı kişiler olduğunu söylemektir. Bundan daha makul bir seçenek sunulamaz. Kişi kendisini kim olarak tanıyor ve tanıtıyor, bizim onu öyle tanımaktan başka bir çaremiz yoktur.⁸⁸⁷ Hick, buradan hareketle olayı bir adım daha ileriye götürerek farklı bir boyuta taşımıştır.

İkinci Aşama: A şehrinde ölen bir kişinin ve bir benzeri aynı anda B şehrinde esrarengiz bir şekilde ortaya çıkar. B şehrinde ortaya çıkan kişi, A şehrinde ölen kişinin fiziksel ve bilişsel özelliklerine sahip olduğu gibi hafıza, inanç gibi özellikleri bakımından ona benzemektedir. B şehrinde ortaya çıkan bu kişi A şehrinde ölen kişinin arkadaşları ve aile fertleriyle görüştürüldüğünde onları tanımış ve onlarla olan ilişkilerini hatırlamıştır. Bu durumda B şehrinde ortaya çıkan kişiyi, A şehrinde ölen kişinin cenazesi daha defnedilmemiş olsa bile, A’da ölen kişi olduğunu kabul etmekten başka seçenek yoktur. Çünkü A şehrinde ölen kişinin, B’de ortaya çıkan kişiyle aynı olduğunu kabul etmeye bizi sevk eden amiller, ayrı kişiler olduğunu kabul etmeye sevk eden amillerden daha kuvvetlidir. Burada söyleyebileceğimiz tek şey, A şehrinde ölen kişinin, B’de mucizevî bir şekilde yeniden yaratıldığıdır. Bu olay bir önceki aşamadaki olaya göre biraz daha karmaşık ve tuhaf gözükmektedir. Burada aynı kişi kavramının kapsamı, bu kişiyi de içine alacak şekilde genişletilmiştir.⁸⁸⁸ Hick, bir sonraki aşamada ise sözü ölen kişinin bir başka âlemde ortaya çıkması ihtimaline getirmiştir.

Üçüncü Aşama: Bu aşamada A şehrinde ölen kişinin bir benzeri, bu dünya üzerindeki herhangi bir yerde değil de, öldükten sonra insanların yeniden dirildiği bir başka âlemde ortaya çıkmıştır. A şehrinde ölen kişiyle bu dünyada ortaya çıkan kişi arasında gerek hafıza, gerekse fiziksel ve bilişsel özellikler bakımından tam bir benzerlik vardır. Bu anlamda A şehrinde ölen kişi, bir başka âlemde yeniden diriltilmiştir. Kişi yeniden diriltildiği bu âlemde, daha önceki hayatında öldüklerini bildiği yakınları, arkadaşları ve önemli tarihi kişiliklerle karşılaşacaktır. Onların burada yaşıyor olmasından ve kendisinin içinde bulunduğu bu âlemde o anda ortaya çıktığına tanıklık etmelerinden öldükten sonra söz konusu âlemde yeniden diriltildiğinin farkına

⁸⁸⁷ John Hick, *Death and Eternal Life*, s. 280-281, Turan Koç, a.g.e., s.188-189.

⁸⁸⁸ John Hick, a.g.e., s. 284; John Hick, *Philosophy of Religion*, s.52; John Hick, “Theology and Verification”, s. 26, Turan Koç, a.g.e., s.189.

varacaktır. Böylece yeniden diriltildiğini ve kişisel kimliğini bu dünyadaki varlığını bildiği kesinlikte bilebilecektir.⁸⁸⁹

Hick, ölümden sonra yeniden dirilmenin uykudan uyanma gibi olmayacağını, aşama aşama gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bu bağlamda kişi öldükten sonra ilk olarak kişisel bilince sahip olmakla birlikte, bir bedene sahip olmadığı ve zihninin dış duyumlara kapalı olduğu bir safhada dirilecektir. Burada kişi ölmeden önceki iradi ve bilişsel yapısına göre oluşmuş bir ortamda, rüyadaymış gibi yaşayacaktır. Her birey bu aşamada kendi kişiliğini görece ve durumunun muhasebesini yapacaktır. Bu aşamanın süresi kişinin durumuna göre kısa ya da uzun olacaktır. Bu aşamadan sonra farklı bir âlemde bedenli diriliş gerçekleşecektir. Böylece kişi Tanrı'nın varlığıyla ilgili kesin bilişsel duruma ulaşmış olacaktır; bütün rasyonel şüphelerinden kurtularak Tanrı'nın huzurunda olma tecrübesini yaşayacaktır. Hick'e göre, bu insanlığın nihai gayesi ve kendisini gerçekleştirme (self-fulfilment) durumudur. İleride gerçekleşmesi mümkün olan bir şeye dayanan doğrulama asimetriktir. Burada doğrulanma Tanrı'nın huzurunda olma tecrübesinin gerçekleşmesine bağlanmıştır, biz bu tecrübenin ileride gerçekleşmeyeceğini hiçbir şekilde garanti edemeyiz. Teizmin bu iddiasının gerçekleşme zamanıyla ilgili belirli bir vakit verilmemiştir. Bu yüzden bu iddianın nihai olarak yanlışlanması mümkün değildir.⁸⁹⁰

Hick'in bu olaylar serisindeki amacı, üçüncü aşamaya ulaşmaktır; bu bağlamda ilk iki aşama, üçüncü aşamaya ulaşmak için bir basamak olarak kullanılmıştır. Üçüncü aşamanın, içinde bulunulan mekândan tamamen farklı bir mekânda gerçekleşmesi ve kişinin kendisinden başka bir tanığa başvurulamaması bu aşamayı daha karmaşık ve girift hale getirmektedir. Bu yüzden üçüncü aşama diğer aşamalara göre daha fazla eleştiri almıştır. Hick, bu olaylar serisinde bir üst aşamanın bir öncekine göre daha karmaşık ve az rastlanır olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre, burada önemli olan olaylar zincirinin gittikçe daha karmaşık ve az rastlanır bir hal alıp almaması değildir, önemli olan bu olaylar serisinin mantıksal açıdan mümkün olup olmadığıdır. İlk iki aşamanın tutarlı ve rasyonel olduğunun gösterilmesi, üçüncü aşamanın anlamlı ve rasyonel olduğuna dayanak teşkil etmektedir.⁸⁹¹ Ancak bu, bir takım problemlerin önüne geçilmesi ve onlara çözüm sağlanması hususunda yeterli görülmemiştir. Mesela A. Olding, ilk iki aşamanın anlamlı ve kabul edilebilir olduğunun gösterilmesinin, son aşamayla ilgili şüpheleri tamamen ortadan kaldıracağına katılmamaktadır.⁸⁹²

Replica kuramının, ölüm sonrası hayat ilgili teistik inancın anlaşılır kılınması açısından iyi bir örnek olarak düşünülebilir. Ancak bu örnekte kullanılan teşbih ve tasvirler tecrübî ve mantıksal verilere dayanmaktan ziyade hayal ürünü bir takım varsayımlara dayanmaktadır.

⁸⁸⁹ John Hick, *Death and Eternal Life*, s. 285, John Hick, a.g.m., s.26,79.

⁸⁹⁰ John Hick, "Present and Future Life", *The Harvard Theological review*, volume 71, no 1/2, Cambridge University Press, January-April 1978, s.3 vd.; Ferit Uslu, a.g.e., s.84-85.

⁸⁹¹ John Hick, "Theology and Verification", s.77.

⁸⁹² A. Olding, "Resurrection Bodies and Resurrection Worlds", *Mind*, October, 1970, s. 581.

Mevcut şartlar içersinde bir bölgede kaybolan aynı anda bir benzerinin başka bir yerde ortaya çıkması mümkün gözükmediği gibi ölen birinin bir benzerinin bir başka fiziksel evren üzerindeki bir başka bölgede ya da bu evrende tamamen farklı olan başka bir âlemde ortaya çıkması da mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla böyle bir şeyin mantıksal olabilirliğinden söz edilmesi mantıksal ve rasyonel tutarlılık göstermeyecektir. Böyle bir benzetmenin kabulü bu konudaki teistik inancın kabul edilmesiyle mümkün olacaktır. Böyle bir inanca sahip olmayan birinin bu benzetmeye itibar göstermesi oldukça zor gözükmemektedir.

T. Koç'un da belirttiği gibi birbirinden farklı mekânsal koşullara sahip iki dünya arasında geçiş, rasyonel bir temelden yoksun gözükmemektedir. Şöyle ki; öldükten sonra yeniden dirilmenin gerçekleştiği âlem, ölmeden önce içinde yaşadığımız evrenden tamamen farklı olacaktır. Bu iki âlem arasında zamansal bakımdan ilişki kurulabilse bile, mekânsal olarak ilişki kurulamaz. Kişinin ölümden sonra başka bir mekânda ruhsal ve fiziksel benzerinin yaratılmasının kabul edilmesi, mekânsal çokluk problemini ortaya çıkarmaktadır. İki mekânın olması, iki tür nesnenin olması demektir. Aynı mekânda içinde bulunan kişiler birbiriyle mekânsal olarak ilişki içindedirler; ancak farklı mekânda bulunan kişilerle mekânsal ilişkileri yoktur. İçinde yer aldığımız mekânda her şey bize göre belli bir yerde ve uzaklıkta bulunmaktadır. Ancak farklı bir mekânda bulunan nesneler şu an içinde bulunduğumuz mekâna göre belli bir yerde ve uzaklıkta değildir; dolayısıyla öldükten sonra yeniden dirilecek olan âlemin bu evrenle arasında mekânsal bir ilişki yoktur. Bu anlamda bizim için şu anki mekândan başka bir mekân yoktur. Eğer bizim göremediğimiz bir mekân varsa, orada yaşayanlar için oradaki nesneler gerçektir. Onun için de bizim içinde bulunduğumuz bu dünya, gerçek değildir. Diriliş dünyası ile bu dünya arasında, radyo alıcı-vericilerinde olduğu gibi bir mekân birliği tasavvur etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki mekân arasında fiziksel bir bağlantı kurulamaz.⁸⁹³

Olding'e göre; bu iki dünya arasında zaman bakımından da bir ilişki kurulamaz. Çünkü hafıza geçmiş üzerine kuruludur; başka bir âlemde yeniden dirilen kişinin ölümünü hatırlaması, eski bir olayı hatırlaması anlamına gelmez. Buradaki hatırlama, başka bir âlemin hatırlanması olacaktır.⁸⁹⁴ Hick, bu eleştiriyi şöyle cevaplamıştır: Hatırlama en azından sağduyu düzeyinde, içinde bulunulan zamana göre daha eski ya da önce gerçekleşen olayların hatırlanmasıyla ilgilidir. Burada farklı mekânlarda aynı zamanın olmasının imkânsız olduğu değil de, eş zamanlı saat ve zaman dilimlerinin olmasının imkânsız olduğu söylenebilir. Ancak bir olayın zamanının içinde gerçekleştiği mekânın fiziksel hareketlerine bağlı olması, farklı mekânlarda vuku bulan olayların aynı zaman dilimi içinde gerçekleşmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir.⁸⁹⁵

⁸⁹³ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s.186-197.

⁸⁹⁴ A. Olding, a.g.m., s.585.

⁸⁹⁵ John Hick, "Resurrection Worlds and Bodies", *Mind*, volume 82, no 327, Oxford University Press, July 1973, s.412; John Hick, *Death and Eternal Life*, s.289.

Hick, ölümden sonra yeniden dirililen âlemin özelliklerinin ölmeden önce içinde yaşanan fiziksel âlemin özelliklerinden farklı olmasının mantıken mümkün olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu durum bir zorunluluk arz etmemektedir; dolayısıyla bu âleminin farklı özelliklere sahip olmadığını düşünmek de mantıken mümkündür. Bu yüzden öldükten sonra yeniden dirilen bir kişi, başka bir âlemde değil de bu âlem içinde farklı bir gezegende bulunduğunu iddia edebilir.⁸⁹⁶ Hick'e göre, bu ölümden sonra hayatın devam edeceği önermesini anlamsız kılmamaktadır. Yeniden dirilmenin vuku bulması için başka bir âlemin varlığı zorunlu değildir. Burada önemli olan öldükten sonra yeniden dirilmenin farklı bir mekân ya da aynı mekânda gerçekleşip gerçekleşmediği meselesi değildir. Burada önemli olan öldükten sonra yeniden dirilerek başka bir çevrede hayatın sürdürülmesinin mantıksal olarak mümkün olduğunun gösterilmesidir.⁸⁹⁷

J.J.Clarke'e göre; Tanrı'nın, ölen kişinin başka bir âlemde aynısını/kopyasını (reproduction) yarattığı kabul edildiğinde, farklı âlemlerde birden fazla kopyasını yaratılabileceğinin de kabul edilmesi gerekir. Bir başka tabirle eğer asıl ile kopyanın birlikte bulunması mümkün ise, birden fazla kopya ile birlikte bulunması da mümkün olmalıdır. Bu durumda kopyalar, ölen kişinin aynısı olacağı gibi birbirlerinin de aynısı olacaktır, ancak böyle bir şey paradoksaldır. Dolayısıyla ölen kişinin başka bir âlemde iki ya da daha fazla kopyasının yaratılması mümkün olmadığı gibi, bir tane kopyasının yaratılması da mümkün değildir.⁸⁹⁸ Yeniden dirilmeyi bir kodlama veya koddan çözme işi olarak kabul etmek ya da dirilişin böyle bir mekanizmaya bağlı olduğunu iddia etmek için deneysel ve mantıksal dayanaklardan yoksunuz. Böyle bir mekanizma, birçok kopyanın olmasına yol açan bir sistem olabileceği gibi benlik bilinci zarar görmeksizin böyle bir tahlil ve terkip işleminin gerçekleşeceğinden de emin değiliz. İnsan atomların toplamından ibaret olan bir varlık değildir, o başka bir şeydir. İnsanı son atomuna kadar kopya etme imkânı olsa bile, sonuçta bu canlı bir varlık olmayabilir.⁸⁹⁹

Hick, Tanrı'nın birden fazla kopya yaratabileceği eleştirisini "replica" kavramını özel bir anlamda kullandığını söyleyerek cevaplamıştır. Ona göre de, ölen kişinin birden fazla kopyasının (replication) olması halinde, bu kopyalardan hiçbirisi ölen kişinin aynısı kabul edilemeyecektir. Ancak kişi, doğası gereği tekliği ifade etmektedir; bilinç ve hafıza durumları da dâhil birbirinin aynı olan iki kişi olamaz. Aksi takdirde kişi kavramı mevcut anlamını kaybedecektir. Dolayısıyla "replica", aslı da dâhil olmak üzere ona benzeyen başka birinin bulunmadığı anlamında

⁸⁹⁶ Turan Koç, a.g.e., s.190.

⁸⁹⁷ John Hick, *Death and Eternal Life*, s.286-293.

⁸⁹⁸ J.J. Clarke, "John Hick's Resurrection", *Sophia*, volume 10, number 3, October 1971, s. 20-22.

⁸⁹⁹ Arthur C. Clarke, *Geleceğin Çehresi*, çev., S.Ataman, Bankası Kültür Yay., İstanbul 1970, s.65. Hick, bedensel özdeşliği, bedeni meydana getiren maddelerin özdeşliğine bağlı görmemektedir. Ona göre, bedensel özdeşlik atomların meydana getirdiği bütünlükle ilgilidir. Beden, hiç bir değişimin olmadığı statik bir yapı değildir; bilakis sürekli bir değişim içindedir. Bu bağlamda beden; görüntü ve sesin radyo dalgalarıyla bir yerden bir yere iletilip, tekrar görüntü ses ve dönüşmesi olayında olduğu gibi, kodlanabilir, aktarılabilir ve tekrar özgün haline dönüştürülebilir bir yapısı vardır. John Hick, *Death and Eternal Life*, s. 282; Turan Koç, a.g.e., s.190.

kullanılmıştır. Bir başka âlemde asıl kişinin yerine geçecek olan, başka bir benzerinin bulunmadığı bu “kopya”dır. Nasıl ki fiziksel evrende bir birinin aynı olan, iki ya da daha fazla kişi bulunamayacağı öncülünden, bizzat kişinin kendisinin bulunamayacağı sonucunu çıkarılamıyorsa, ölen kişinin öteki dünyada birçok benzeri olamayacağı varsayımından bizzat kendisinin bulunmayacağı sonucu çıkarılamaz. Dolayısıyla ölen kişinin başka bir âlemde bilişsel ve fiziksel özelliklerine sahip bir kopyasının yaratılması mantıksal olarak imkânsız değildir.⁹⁰⁰

Hick’in bedenli diriliş teorisi, kendilerine mahsus mekânları olan farklı dünyalarda gerçekleşmektedir. Burada bu dünyaların birinden diğerine geçişin nasıl olacağı, kişisel kimliğin nasıl korunacağı problemleri ortaya çıkmaktadır. Öldükten sonra farklı bir mekânda ortaya çıkan kişinin bedensel özdeşliğinin korunması mümkün müdür? Öldükten sonra yeniden diriltilecek olan kişinin, ölen kişi olduğunun teminatı nedir? Yeniden diriltilecek ya da yaratılan kişinin ölen kişi olduğunu nasıl bileceğiz? Ölümünden sonra yeniden dirildiği iddia edilen kişinin, ölen kişi olduğu konusunda kendisinden başka tanıklık edecek kimse yoktur. İlk iki aşamada ölen kişinin arkadaş ve aile fertlerinin tanıklığından yararlanabilir, ancak burada “kopya”dan başka bir dayanak yoktur. Çünkü yeniden dirilmenin gerçekleştiği bu âlemde kişinin, arkadaşları ve aile fertleriyle yüzleştirilmesi mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla bu kişilerin aynı kişiler olduğunu söyleyebilmek için yeterli delile sahip değiliz. Burada kopyanın hatırlama yetisine sahip olduğu söylenilerek, üçüncü aşama ile ilk iki aşama arasında benzerlik olduğu iddia edilebilir. Ancak her ne kadar kopya hatırlama yetisine sahip olsa da, kişisel kimlik ve özdeşliğin korunması konusunda kopyanın hatırlaması dışında başka bir delilin olmaması üçüncü aşamayı diğerlerinden ayırmaktadır. Ayrıca yeniden dirilmenin gerçekleştiği bu âlemdeki diğer kişilerin, içinde yaşadığımız dünyada ölen kişiler olup olmadığının tespit edilmesi de ayrı bir muamma olarak durmaktadır.⁹⁰¹

Hick’e göre, burada sorun bir başka âlemde yeniden diriltilecek olan kişinin, bu dünyada ölen kişiyle aynı olup olmadığının bizim tarafımızdan nasıl bilineceği meselesi değildir. Asıl sorun öldükten sonra başka bir âlemde yeniden diriltilecek olan kişinin bunu nasıl bilebileceğidir. Başka bir âlemde yeniden dirilme ya da kopyasını yaratma bir tabiat kanunu olarak bize sunulmuş olsaydı, aynı kişi kavramını başka bir âlemde yeniden diriltilecek olan kopyanın asıl kişi ile aynı olduğunu kapsayacak şekilde kullanacaktık. Aynı kişi kavramının kapsamı bu şekilde genişletilmesi durumunda onların aynı kişi olduklarının söylenilmesi farklı kişiler olduklarının veya aynı kişi olup olmadıklarının bilinemeyeceğinin söylenilmesinden daha az keyfi ve paradoksal olacaktır. Aynı zamanda asıl ile kopya farklı mekânlarda olsalar da fiziksel ve psikolojik özellikleri bakımından birbirlerinin aynısıdır. Yani onlar arasında fiziksel açıdan bir farklılık olmadığı

⁹⁰⁰ John Hick, *Death and Eternal Life*, s.292-293.

⁹⁰¹ A. Olding, a.g.m., s.582; Turan Koç, a.g.e., s. 191.

gibi, bilinç, hatıra, heyecan, duygu ve irade gibi psikolojik özellikler bakımından farklılık yoktur. Hick'e göre, bu şartlar altında bu kişilerin farklı kişiler olarak kabul edilmesi bir keyfilik ve saçmalıktan öteye geçemeyecektir. Bu anlamda öteki dünyada kişisel kimlik sorunu, kişinin kendisi hakkında karar verme durumuyla ilgilidir; bu gündelik hayatta da yapılan bir şeydir.⁹⁰²

Hick'in ölümden sonra Tanrı'nın huzurunda yaşama tecrübesini insanlığın nihai gayesi ve kendini gerçekleştirme olarak açıklaması, onun insanın Tanrı tarafından belli gayeye için yaratıldığını baştan kabul ettiğini göstermektedir. Böyle bir ön kabul olmadan bu tür inançların anlamlı olduğunun kabul edilmesi mümkün değildir. Ölümden sonra yaşanan bir tecrübenin, teizmin iddiasını doğruladığının söylenebilmesi için Tanrı'nın önceden biliniyor olması gerekir.⁹⁰³ Hick'e göre; hakkında bilgi sahibi olunmayan Tanrı'nın, sonradan tecrübe edilmesi mümkündür. O bu durumu, çocukluğunda yetişkinlik dönemini düşünen ve yetişkinliğinde çocukluk günlerine bakan birinin durumuna benzetmiştir. Çocuk, yetişkinliğin nasıl bir şey olduğunu somut bir şekilde kavrayamasa da böyle bir kavrama sahiptir ve yetişkinlik kavramını doğru bir şekilde kullanabilmektedir. Belli bir zaman sonra yetişkin hale geldiğinde, ona ulaştığının farkında olmaktadır. Dolayısıyla çocukluk döneminde kendisini bekleyen şeyin ne olduğunu tam olarak bilmesede de, yetişkinliğinde bu hayatla ilgili tecrübeyi idrak edecektir. Hick'e göre, ölüm sonrası hayatla ilgili durum (ölüm sonrasında bilinçli var oluşun devam edeceği) da böyle bir şeye benzetilebilir.⁹⁰⁴ O halde gelecekte tecrübe edilecek bir varlıkla ilgili, apaçık olmasa da bir düşünceye sahip olunabilir. Bu tecrübe gerçekleştiğinde onunla ilgili düşüncedeki belirsizlikler de ortadan kalkacaktır.⁹⁰⁵

Nielsen, bu cevabı pek yeterli bulmamıştır; şöyle ki çocuk çevresini tanımaya başladığında yetişkinlerle tanışarak onlarla ilgili bilince sahip olmaktadır. Ancak Tanrı kavramının, neye tekabül ettiği konusunda nasıl bilince sahip olacağımızı Hick ortaya koyamamıştır. Buna rağmen bizim böyle bir bilince sahip olduğumuzu ileri sürmüştür.⁹⁰⁶ Hick, eskatolojik doğrulama ilkesinde dünya hayatını, Tanrı'nın huzurunda ve İlâhi bir gayeye yönelik yaşama olarak tecrübe eden teistin bu tecrübesinin bir gün tecrübî olarak doğrulanıp doğrulanamayacağını, olgusal kesinlik seviyesinde bilinip bilinemeyeceğini göstermeye çalışmaktadır. O, teistin bu tecrübesinin ölümden sonra olgusal kesinlik seviyesinde doğrulanacağını düşünmektedir. Bununla birlikte onun, teizmin ölüm sonrası hayatla ilgili iddialarını kabul etmeyen kişilere, eskatolojik doğrulama ilkesinin teizmin bu iddialarını ispatlayacağı gibi bir iddiası bulunmamaktadır.

⁹⁰² John Hick, *Death and Eternal Life*, s.288; John Hick, "Resurrection Worlds and Bodies", s.411.

⁹⁰³ Kai Nielsen, "Eschatological Verification", s.216; Ferit Uslu, a.g.e., s.88

⁹⁰⁴ John Hick, *Faith and Knowledge*, s.171,178; John Hick, "Theology and Verification", s.376-377.

⁹⁰⁵ John Hick, *Death and Eternal Life*, s.83.

⁹⁰⁶ Kai Nielsen, a.g.m., s.216; Ferit Uslu, a.g.e., s.89.

Ölüm sonrası hayatla ilgili bu iddialar spekülâtif bir iddia olmaktan öteye gidemez. Ölümden sonra hayatın başka bir âlemde devam edeceği şeklindeki iddiaların geri planında dini geleneklerden öğrenilen bu hayatla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu âlemin varlığını reddeden kişiler ise genel olarak görüşlerinin bilimsel verilere dayandığını iddia etmektedirler. Şöyle ki; şimdiye kadar böyle bir âlemin varlığı dair bilimsel bir bulguya rastlanılmamıştır. Mevcut şartlar içerisinde kesin bir bilgiye ulaşılması da mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle bilimsel verilerden hareketle ölümden sonra hayatın başka bir âlemde devam edeceği kesin olarak temellendirilemeyecektir. Ancak bilimsel olarak ölümden sonra hayatın başka bir âlemde devam etmeyeceğinin kanıtlanması da mümkün değildir. Bilimin bu konudaki söylemleri birer varsayımdan ibarettir. Bilimsel metot göz önüne alındığında bilimin insanlığın ve evrenin başlangıcı ve sonu hakkında kesin yargılara ulaşmasının mümkün olmadığı anlaşılabacaktır. Bilimden böyle bir medet umulması, bilim mantığının tam olarak anlaşılmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bilimsel verilerin gerekçe gösterilerek ölümden sonra hayatın başka bir âlemde devam etmesinin rasyonel olmadığını söylemek bilimsel bir tutum olmayacaktır. Bu bağlamda öldükten sonra başka bir âlemde hayatın devam etmesi bilimsel ve mantıksal açıdan imkânsız olan bir şey değildir. Bu nedenle böyle bir şeyin mantıksal olarak mümkün olduğunu göstermeye çalışan Hick'in, davasında haklı olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

İnanç, iman ve bilgi kavramları süje-obje ilişkisi sonucunda oluşan zihinsel durumlarımızı dile getiren kavramlardır. Bu kavramlar süjenin obje hakkında ulaştığı yargının kesinlik, objektiflik ve makullük durumuna göre bu isimleri almaktadır. Bu bağlamda inanç, sübjektif kesinliğe sahip olmakla birlikte objektif kesinliğe sahip olmayan zihinsel durumu dile getirmektedir. İnananın inancı konusunda kendince haklı gerekçeleri olmakla birlikte, bu gerekçeleri objektif kesinliğe sahip değildir. Bu nedenle inanç, hakkında yeterli delil bulunmayan bir şeyin delillerin ona sağladığı güvenden daha fazla bir güvenle kabul edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bilgi ise, süjenin obje hakkında hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahip olduğu, hakkında yeterli delil bulunan yargılarına denilmektedir. Söz konusu yargı geçerli ve reddedilemez delillere sahip olduğundan bilgide bir kesinlik durumu söz konusudur. Bundan dolayı bilgide diğer bir ihtimal ya da alternatif bir seçenek doğru olamaz. İnanç ile bilgi arasındaki temel farklılık, bilgi kesin delile dayanıyorken inancın dayanmaması; buna bağlı olarak bilgide bir kesinliğin, inançta ise (objektif açıdan) ihtimalli bir durumun dile getiriliyor olmasıdır.

İmanın bilgiden daha kesin olduğunu iddia edenler olmakla birlikte imana konu olan obje, duylara konu olmayan, aşkın bir objedir. Böyle bir obje hakkında bilimsel bilgideki anlamıyla objektif kesinliğe sahip bir yargıya ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bunun sebebi süje ile objenin aynı varlık düzleminde bulunmaması ve süjenin epistemolojik yetilerinin kendisi ile aynı varlık düzleminde bulunan objeleri tam olarak kavrayabilme özelliğiyle donatılmış olmasıdır. Süje ile aynı varlık düzleminde bulunan objeler hakkındaki yargılar deneye ve gözleme konu olabilmekte ve akli kriterlere göre teste tabi tutulabilmektedir. Bu yüzden de evrensel ve kesin kabul edilmektedirler. Deneye ve gözleme konu olmayan objeler hakkındaki yargılar söz konusu olduğunda buradaki kesinlik, sübjektif kesinliği aşır objektif kesinlik seviyesine hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Bu sebeple biz sadece sübjektif kesinliğe sahip olan iman, hem sübjektif hem de objektif kesinliğe sahip olan bilgiden daha kesin olduğunun söylenilmesini epistemolojik açıdan doğru bulmuyoruz. Çünkü iman, sübjektif açıdan tam bir kesinliği dile getirirse de, bu anlamda bilgiden daha kesin ve güvenilir bir tutum olsa da objektif kesinliğe sahip değildir. İman; inanılan objeye karşı duygusal bağlılık içermesi, içselliğin, deruni boyutunun olması, güven ve teslimiyet gibi unsurlar içermesi yönüyle inanç ve bilgiden ayrılmaktadır. İnançta salt kabul ve bilişsel unsurlar önem arz ederken, imanda teslimiyet ve güven unsuru öne çıkmakta, bilişsel unsurlar ikinci plana itilebilmektedir.

İnanç; epistemolojik unsurların etkili olduğu kadar psikolojik, iradi ve duygusal unsurların da etkili olduğu kompleks bir kavramdır. İnancın oluşmasında kişinin aldığı eğitimin, hayatı boyunca karşılaştığı olayların, bu olayları yorumlama ve anlamlandırmasının, buna bağlı olarak oluşan kişisel tecrübesinin, psikolojik, zihinsel ve duygusal unsurların hepsinin etkisi

bulunmaktadır. İnanç esaslarını içinde yaşadığı toplumda hazır bulan bireyin, onu kabul etmesi ve benimsemesi içsel ve dışsal faktörlerin etkisiyle olmaktadır. Bu yüzden inancı zihinsel, empirik ya da duygusal faktörlerden birine dayandırarak açıklamak yerine, inancın meydana gelmesinde bunların hepsinin rolü olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. İnancın rasyonelliği konusunda karar verirken de, bu kompleks yapının göz önünde bulundurulması gerekir. Onun belli bir boyutunu ele alıp oradaki irrasyonel unsurlara takılarak, inancın irrasyonel bir tutum olduğunun söylenilmesi inanç gerçeğiyle bağdaşmayacağı gibi bilimsel anlayışla da bağdaşmaz.

Katı temalciler ile ateist delilciler, inancın rasyonelliğini hakkında yeterli delil bulunmasıyla doğru orantılı kabul etmişlerdir. Bu yüzden teist delilciler, dini inançları delillerle temellendirme gayreti içine girmişler ve bu doğrultuda bazı deliller ileri sürmüşleridir. Ancak bu deliller, bir takım mantıksal hata ve eksiklik içerdiği gerekçesiyle ateist delilciler tarafından kabul görmemiştir. Oysa bu delillerin mantıksal hata ve eksiklikler içermesi onların tamamen anlamsız ve geçersiz olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü bu deliller, en azından, Tanrı'nın varlığının bir takım mantıksal dayanakları olduğuna işaret etmektedirler. Bu nedenle teistik delillerin Tanrı'nın varlığını apaçık temellendiren unsurlar olarak değil de mantıksal dayanaklarına işaret eden deliller olarak anlaşılması daha doğru görünmektedir.

Hick, imanın önermesel bir yönü de bulunduğunu kabul etmekle birlikte, önermesel olmayan iman anlayışını benimsemiştir. Bu anlamda iman, Tanrı tarafından ilahi yolla bildirilen önerme formundaki hakikatlerin kabul edilmesinden ibaret değil; hayatın Tanrı'nın huzurunda yaşama, evrenin ise Tanrı'nın faaliyet alanı “olarak tecrübe edilmesi”dir. Önermesel olmayan iman anlayışının geri planında, önermesel olmayan vahiy anlayışı bulunmaktadır. Önermesel olmayan vahiy anlayışı; Tanrı'nın insanlık tarihinin belli bir döneminde İsa Mesih'e hulul ederek kendisini insani tecrübeye sunması ve fiziksel evrende faaliyette bulunması düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla vahiy ile kastedilen, önerme formundaki hakikatler değildir; yaşayan Tanrı'nın tarihsel süreçteki faaliyetlerdir. Ancak Tanrı'nın tecrübeye konu olması şeklindeki vahiy ve iman anlayışının, sadece Hristiyanlık için geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü böyle bir yaklaşımın Hristiyanlık haricindeki dinlere mensup kişilerce (en azından Müslümanlarca) kabul görmesi pek mümkün gözükmemektedir. Örneğin İslam düşüncesinde Allah'ın İsa Mesih'e ya da başka bir varlık ve kişiye hulul etmesi şeklindeki anlayışlar kesinlikle reddedilmiştir. Bununla birlikte Allah'ın kendi seçtiği özel kişilerin (peygamberlerin) tecrübesine belirli şartlar altında konu olabileceği kabul edilmektedir. O halde önermesel olmayan iman, peygamberlere mahsus bir iman olabilir. Diğer insanların imanı ise, peygamberlerin getirdiği önerme formundaki dini hakikatlerin kabulüne dayanmaktadır. Bu anlamda İslamiyet önermesel vahiy üzerine bina edilmiş ve bu çerçevede şekillenmiştir. Bununla birlikte İslam düşüncesinde inancı sadece önerme formundaki dini hakikatlerin tasdikinden ibaret görmek de doğru değildir. Çünkü İslam

düşüncesinde önermelerin tasdiki ne kadar önemli ise bu önermeleri bildirdiğine inanılan zat sahibi Allah'a güven ve teslimiyet de o kadar önemlidir, belki de daha önemlidir. Çünkü dini hakikatleri önerme formunda bildirdiğine inanılan varlığa inanmadan, onun bildirdiği önermeleri tasdik etmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla imanda hem önermesel unsurların hem de önermesel olmayan unsurların önemli rolü vardır. Bu ikisinin birbirinden kesin çizgilerle ayrılması tam olarak mümkün olmadığı gibi doğru da değildir.

Tanrı'nın hem varlığının hem de var olmadığının mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle kesin olarak temellendirilmesinin mümkün olmadığı konusunda Hick'e katılmaktayız. Şayet Tanrı'nın varlığının ya da var olmadığının mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle rasyonel olarak temellendirilmesi mümkün olmuş olsaydı insanlığın bu konuda kesin bir sonuca ulaşmış olması ve bu konudaki belirsizliğin ortadan kalkmış olması gerekirdi. Ancak şimdiye kadar bu konuda bir uzlaşma sağlanamadığı gibi bundan sonra da bir uzlaşının sağlanması mevcut şartlar altında mümkün gözükmemektedir. Çünkü kesin ve rasyonel bilgi sağladıkları genel kabul gören bilgi kaynaklarımızın bizimle aynı varlık düzleminde bulunan objeler hakkında sağladıkları bilgi türünden bir bilgiyi Tanrı hakkında sağlamaları mümkün gözükmemektedir. Ancak bu tür deliller; Tanrı'nın varlığını kesin olarak kanıtlamasa da, insanlarda bir fikir oluşturmaya, zihinlerine ışık tutması, yol gösterici olması ve onlara rehberlik etmesi açısından faydalı olmaktadır.

Hick, epistemoloji anlayışında, inanç da dâhil olmak üzere bütün bilişsel faaliyetlerin geri planında tecrübe bulunmaktadır. Müminin sübjektif dini tecrübesine dayanan inancını rasyonel ve kesin bir inanç olarak kabul etmektedir. Teizmin ölüm sonrası hayatla ilgili iddialarının doğrulanmasının mümkün olduğu görüşünü temellendirmek için eskatolojik doğrulama ilkesini ileri sürmüştür. Buna göre ölüm sonrası hayatımızda, teistik önermeler hakkındaki mantıksal şüpheler ortadan kalkacak ve doğru oldukları anlaşılacaktır, artık aksinin iddia edilmesi mümkün olmayacaktır. Böyle bir doğrulama anlayışının karşısına aynı mahiyette yanlışıma anlayışı koymak mümkün gözükmemektedir. Çünkü ölüm sonrası hayatla ilgili teist iddia yanlışı, yani ölümden sonra bilinçli bir var oluş gerçekleşmeyecekse teistik inançların yanlış ve hayal ürünü olduğunu söyleme imkânımız olmayacaktır. Ancak bu ilke, ölümden sonra hayatın bedenli ve bilinçli bir şekilde başka bir âlemde devam edeceği şeklindeki teistik inanca dayanmaktadır. Yani temel bir teistik inancın doğrulanması yine teistik bir inanç üzerine bina edilmiş; böylece kısır döngü içine düşülmüştür. Ayrıca teizmi kabul etmeyen kişilere "öl ve gör" demek, onları fideist bir tutuma sevk etmek anlamına da gelen bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Netice itibarıyla Hick'in temel amacının, teizmin özellikle de Hıristiyanlığın rasyonelliğini, mantıkçı pozitivist ve ateist itirazcılar tarafından ona yöneltilen eleştirilerin geçersiz olduğunu ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

J. HICK'İN ESERLERİ

HICK, John, Faith and Knowledge, Cornell University Press, New York, 1966.

-----, Philosophy of Religion, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1963.

-----, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, The Macmillan Press, London 1989.

-----, The Existence of God, The Macmillan Company, New York 1964.

-----, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, Macmillan Academic and Professional LTD., London 1989.

-----, Death and Eternal Life, The Macmillan Press, London 1985.

-----, God and Universe of Faith, Oneworld Publications Ltd., Oxford, 1973.

-----, Problems of Religious Pluralism, Macmillan Press Ltd., London 1985.

-----, Arguments for the Existence of God, MacMillan Press, London 1992.

-----, Evil and The God of Love, Macmillan Publishing, London 1985.

-----, The Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1964.

-----, A John Hick Reader, ed. Paul Badham, MacMillan, London 1990.

-----, The Myth of God Incarnate, ed. John Hick, SCM Press, London 1977.

-----, The Fifth Dimension, An Exploration of the Spiritual Realm, Oneworld Publications Sales and Editorial, 1999.

-----, God Has Many Names, MacMillan, London 1980.

-----, İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, çev., Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

-----, “Rational Theistic Belief Without Proofs”, A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990, (ss.49-67).

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

-----, “Religious Faith as Experiencing-as”, A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990.

-----, “An Irenaean Theodicy”, Encountering Evil: Live Options in Theodicy, ed. Stephen T. Davis, Atlanta, John Knox Press, 1981, (ss.39-68).

-----, “Eschatological Verification Reconsidered ”, A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990.

- , "Theology and Verification" A John Hick Reader, ed., Paul Badham, Macmillian Press, London 1990.
- , "A Pluralistic View", More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World, ed.Dennis L.Ocholm and Timothy R.Philips, Grand Rapids, Zonderwan Publishing House, Michigan 1995, (ss.27-59).
- ,"Religion as Fact-asserting", A John Hick Reader, ed., Paul Badham, Macmillan Press Ltd., Honk Kong 1990.
- ,"The Rationality of Religious Belief", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed., R.D. Geivett and B. Sweetman, Oxford 1992.
- , "Faith, Evidence, Coercion Again", Australasian Journal of Philosophy, volume 49, number 1, May 1971, (ss. 272-276).
- , "Is There Only One Way to God?", Theology, 1980, (ss.4-7).
- , "Resurrection Worlds and Bodies", Mind, volume 82, no 327, Oxford University Press, July 1973, (ss.409-412).
- ,and H.G.Wood "On Grading Religions" Religious Studies, volume 17, Cambridge University Press, December 1981, (ss. 451-467).
- , "Religious Pluralism", The Encyclopedia of Religion, Mircae Eliade, New York 1987.
- , "Present and Future Life", The Harvard Theological review, volume 71, no 1/2, Cambridge University Press, January-April 1978, (ss.1-15).
- ,"Faith" The Encyclopedia of Philosophy, ed.by P.Edwards, New York and London 1967.
- , "Revelation", The Encyclopedia of Philosophy, ed.by P.Edwards, volume 7, London 1967.

DİĞER KAYNAKLAR

- ACKERMANN, Robert John, Religion as Critique, The University of Massachusettters Press, The United States of America 1985.
- ADJUKIEWICZ, Kazimierz, Felsefeye Giriş, Temel Kavramlar ve Kuramlar, çev., Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.
- AKARSU, Bedia, Felsefe Terimler Sözlüğü, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998.
- , Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlâk Öğretileri-2, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul 1968.
- AKDEMİR, Ferhat, Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2006.
- ALSTON, William P., Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- , A Realistic Conception of Truth, Cornell University Press, Ithaca 1996.

- ASLAN, Adnan, Dinler ve Hakikat J.Hick ve S.H.Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk, İsam Yayınları, İstanbul 2006.
- , Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi, İSAM, İstanbul 2006.
- AUGUSTINE, Saint, İtirafı, çev., Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- AYDIN, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999.
- , Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- AYER, Alfred Jules, The Problem of Knowledge, Penguin Books, England 1990.
- , Language, Truth and Logic, Dover Publications, Inc., New York 1952
- , Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1984.
- BANNER, Michael, The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief, New York 1990.
- BAYKAN, Fehmi, Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, T.D.V. Yayınları, Ankara 1996.
- BLACKSTONE, William T., Dinsel Bilgi Sorunu, çev., Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- BOLAY, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- BOZKURT, Nejat, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.
- BUBER, Martin, Tanrı Tutulması, çev., Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- CHALMERS, Alan, Bilim Dedikleri, çev., Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1994.
- CLACK, Beverley- CLACK, Brian R., The Philosophy of Religion: A Critical Introduction, Polity Press Cambridge 1998.
- CLARK, Kelly J., Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God, William B. Eardmans Company, Michigan 1998.
- CLARKE Arthur C., Geleceğin Çehresi, çev., S. Ataman, Yapı Kredi Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1970.
- ÇINAR, Aliye, Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa 2008.
- ÇETİN, İsmail, John Locke'da Tanrı Anlayışı, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- ÇÜÇEN, Abdülkadir, Bilgi Felsefesi, Asa Yayınları, Bursa 2001.
- DALKILIÇ, Bayram, Bertrand Russel Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Kendözü Yayınları, Konya 2000.
- DANCY, J. Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwell 1985.

- DAVIES, Brian, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, Oxford 1982.
- DEMİR, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- DESCARTES, René, Felsefenin İlkeleri, çev. M. Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1946.
- , Metafizik Düşünceler, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası, Ankara 1942.
- ERDEM, Hüsametdin, Problematik olarak Din Felsefe Münasebeti, Konya 1997.
- ERİŞİRGİL, Mehmet, Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- EVANS, C.Stephan, Philosophy of Religion: Thinking about Faith, Intervarsity Press, Illionis 1982.
- FERRE, Frederick, Basic Modern Philosophy of Religion, C. Scribner's Sons, New York 1967.
- FROLOV, İvan, Felsefe Sözlüğü, çev., Aziz Çalışlar, İstanbul 1997.
- GILSON, E., Ateizmin Çıkmazı, Çev., Veysel Uysal, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1991.
- GOTTSCHALK, Herbert, Bertrand Russel Yaşamı, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul 1984.
- GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- GREISCH, Jean, Wittgenstein'da Din Felsefesi, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1999.
- HACIKADİROĞLU, Vehbi, İnsan Felsefesi, Cem Yayınları, İstanbul 1997.
- HAMLYN, D.W., The Theory of Knowledge, The Macmillan Press Ltd., London 1972.
- HARRIS, Errol, Atheism and Theism, Humanities Press, New Jersey 1977.
- HARRIS, James F., Analytic Philosophy of Religion, Kluwer Academic Publishers, Netharlands 2002.
- HEIMSOETH, H., Immanuel Kant'ın Felsefesi, çev., T. Mengüşoğlu, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul 1967.
- HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, T.D.V. Yayınları, Ankara 1998.
- HUDSON Donald, Wittgenstein'in Din Felsefesi, çev. R. Ertürk, A Yayınevi, Ankara 2000.
- HUME, David, An Inquiry Concerning Human Understanding, ed. Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis 1979.
- , İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- , Din Üstüne, çev., Mete Tuncay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.
- IMMANUEL, Kant, Critique of Pure Reason, Translated, J.M.Dent-Charles, E.Tuttle, Everyman's Library, London 1996.
- , Arı Usun Eleştirisi, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1993.
- , Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, çev., İ. Kuçuradi, Y. Örnek, III. Baskı, T.F.K. Yayınları, Ankara 2002.

- JAMES, William, *The Will to Believe, The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Logmans, Green and Co, New York 1903.
- JANET, Paul and SÉAILLES, Gabriel, *Histoire de la Philosophie*, çev: Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.
- KAUFMANN, Walter, *Critique of Religion and Philosophy*, Anchor Books, New York 1961.
- , *İnsanı Anlamak Goethe, Kant ve Hegel*, çev., A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- KENNY, Anthony, *Faith and Reason*, Columbia University Press, New York 1983.
- , *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- KIERKEGAARD, Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, translation David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey 1941.
- , *Philosophical Fragments*, ed. and translated Howard V. Hong-Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey 1987.
- , *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, çev., M. Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.
- , *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik*, çev., N. Ekrem Düzen, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- , *Kahkaha Benden Yana*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- KING, Robert H., *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia 1973.
- , *Tanrı'nın Anlamı*, çev., Temel Yeşilyurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 2002.
- KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- , *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *New Essays on Human Understanding*, çev. P. Remnant, J. Bennett, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- , *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev., Nusret Hızır, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul 1949.
- , *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*, çev., Hüseyin Batu, MEB Yayınları, İstanbul 1986.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book IV, Chapter XIX.
- MACGREGOR, Geddes, *Introduction to Religious Philosophy*, The Riberside Press, Boston 1959.
- MAGEE, Bryan, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev., Mete Tuncay, İstanbul 1990.
- MALCOLM, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1993.

- MARTIN, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990.
- MAVRODES, George I., *Belief in God: A Study in The Epistemology of Religion*, Random Hause, New York 1970.
- MEHDIYEV, Nebi, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.
- MITCHELL, Basil, *The Justification of Religious Belief*, Oxford University Press, New York 1981.
- MONEY, Edwad, *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*, State University of New York Press, Albany 1991.
- NASH, Ronald H., *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, Zondervan, Grand Rapids 1988.
- NESEFİ, Ömer, *Akaid*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2001.
- NETLAND, Harold A., "Professor Hick on Pluralism" *Religious Studies*, Cambridge University Press, 22, 1986, (ss.249-261).
- NIELSEN, Kai, *An Introduction To The Philosophy of Religion*, Hong Kong 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich W., *Deccal-Sahte İsa*, çev., Y. Kaplan, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2008.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü.İ.F.V. Yay., Emre Matbaası, İstanbul 2002
- OMAN, John, *The Natural and the Supernatural*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- ÖZÜGÜL, Oğuz, *Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe*, Us Yayınevi, İstanbul 1991.
- PAILIN, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London 1986.
- PARSONS, Keith M., *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism*, Prometheus Books, Buffola, New York 1989.
- PASCAL, Blaise, *Great Shorter Works Pascal*, translated with an Introduction by Emile Cailliet and John C.Blankenagel, Greenwood Publishing Group, U.S.A. 1974.
- , *Pensees*, translated by W.F. Trotter, Ramdom Hause, New York 1941.
- , *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1996.
- PEARS, David, *Wittgenstein*, çev., Arda Dankel, Afa Yayınları, İstanbul 1985.
- PENELHUM, Terence, *Problems of Religious Knowledge*, Herder and Herder, New York 1972.
- PETERSON, Michael, HASKER, William, REİCHENBACH, Bruce, BASİNGER, David, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, İstanbul 2006.
- PHILLIPS, Dewi Zephaniah, *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.
- , *Wittgenstein and Religion*, Macmillan and St Martin's Press, New York 1993.
- , *Faith After Foundationalism*, Rautledge, London-New York 1988.

PLANTINGA, Alvin, God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God, Cornell University Press, Ithaca 1990.

-----, Warrant: The Current Debate, Oxford University Press, Oxford, New York 1993.

-----, Warrant and Proper Function, Oxford University Press, Oxford, New York 1993.

-----, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, Oxford, New York 2000.

POJMAN Louis P., Philosophy of Religion, Mountain View: Mayfield Publishing Company, California 2001.

POPPER, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, çev., H. Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

-----, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, çev., İlknur Aka, İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.

PLATON, Phaidon, çev., Suut Kemal Yetkin-Ragip Atademir, MEB, İstanbul 1989.

QUINE, W.V., ULLIAN J.S., Bilgi Ağı, çev., Hadi Adanalı, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

TURGUT, İhsan, B.Russell, L.Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk, İzmir 1989.

RANDAL H., The Role of Knowledge in Western Religion, Boston 1958.

REÇBER Mehmet Sait, Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti, Kitabiyat, Ankara 2004.

ROWE, William L., Religious Symbols and God, Chicago University Press, Chicago 1968.

RUSSELL, Bertrand, Why I Am Not a Christian?, Simon Schuster, New York 1957.

-----, Religion and Science, London 1953.

-----, Sorgulayan Demeler, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995.

-----, Çağımızın Sorunları Üstüne Düşünceler, çev., S.Eyüboğlu-Vedat Günyol, İstanbul 1972.

SCRUTON Roger, Kant Düşüncenin Ustaları, çev., C. Atila, Altın Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

SMITH, Wilfred Cantwell, Faith and Belief, Princeton University Press, New Jersey 1979.

SOYKAN, Ö. Naci, Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalcı Yay., İstanbul 1995.

STIVER, Dan R., Philosophy of Religion Language, Malden 1996.

SWINBURNE, Richard, Providence and the Problem of Evil, Clarendon Press, Oxford 1998.

-----, Faith and Reason, Clarendon Press, Oxford 1989.

-----, Tanrı Var mı?, çev., Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001.

-----, The Existence of God, Clarendon Press, Oxford 1991.

TAYLAN, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.

TILLICH, Paul, The Irrelevance and Relevance of the Christian Message, ed. Durwood Foster, Pilgrim Press, Cleveland 1996.

TOPALOĞLU, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, DİB Yayınları, Ankara 1999.

-----, Teizm ya da Ateizm: Tanrı Tanımazlığın Felsefi Boyutları, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.

TRIGG, Roger, Akılcılık ve Bilim: Bilim Her Şeyi Açıklanabilir mi? Çev., Kadir Yerci, Sarmal Yayınları, İstanbul 1996.

- TÜZER, Abdullatif, Bir Varoluşçunun İman Savunusu, Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme, İz Yayınları, İstanbul 2006.
- ULAŞ, Sarp Erk, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- USLU, Ferit, İmanı Temellendirme Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002.
- , John Hick'e Göre Eskatolojik Doğrulama, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.
- , İslam Felsefesi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1967.
- VANTIL, Cornelius, A Christian Theory of Knowledge, Presbyterian and Reformed Publishing Company, New Jersey 1969
- WATT, Montgomery, Modern Dünyada İslam Vahyi, çev., Mehmet Aydın, Ankara 1982.
- WEST, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 1998.
- WILBER, Ken, Transandantal Sosyoloji, çev., Cemil Polat, İnsan Yayınları, Paşahan Matbaası, İstanbul 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, çev.: Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- , Philosophical Investigation, Translated by G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996.
- , On Certainty, translated Denis Paul, G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishing, Oxford 2003.
- , Felsefî Soruşturmalar, çev. Deniz Kanıt, Küreyel Yayınları, İstanbul 1998.
- , Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler, çev., A.Baki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, John Locke and Ethics of Belief, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- WOOD, Allen W., Kant's Moral Religion, Cornell University Press, Ithaca and London 1970.
- YARAN, Cafer Sadık, Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- , Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- , Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler, Vadi Yay., Ankara 1997.
- YILDIRIM, Cemal, Çağdaş Felsefe Sözlüğü, Terimler-Öğretiler-Filozoflar, Bilge Yayınevi, Ankara 2000.

MAKALE VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

ALBAYRAK, Mevlüt, “Dinî Çoğulculuk Hipotezi”, *Tabula Rasa*, s. 7, 2003/1.

ALSTON, William P., “How to Think About Reliability”, *Epistemology: An Anthology*, ed. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Blackwell Publishing, Oxford 2003, (ss.354-371).

-----, “Is Religious Belief Rational?”, *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, ed. Ann Loades and Loyal D. Rue, Open Court Publishing Company, Illinois 1993, (ss.139-156).

-----, “Perceiving God”, *Journal of Philosophy*, volume 83, no 11, November 1986, (ss.655-665).

-----, “Tanrıyı Algılamak”, çev. Ramazan Ertürk, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 8, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1999, (ss.299-308).

-----, “An Internalist Externalism”, *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*, ed. Sven Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, (ss.214-220).

-----, “The Challenge of Externalism”, *The Externalist Challenge*, ed. Richard Schantz, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin 2004, (s.37-52).

APPLEBY, Peter C., “Reformed Epistemology an Belief in God”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Noember 24, 1985, (ss.129-144).

ASLAN, Adnan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 2, 1998/1.

AUGUSTINE, Saint, “Faith Seeking Understanding”, *Readings in the Philosophy of Religion*, ed., John A.Mourant and Thomas Y. Crowell, Crpwell Company, New York 1956, (ss.264-272).

-----, “Faith and Reason”, *Faith&Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, New York, 1999

AYDIN, Mehmet S., “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, no: 1, Şafak Yayınevi, Manisa 1983.

-----, “Ateizm ve Çıkmazları”, *A.Ü.İ.F.D.*, c.XXIV., c. 24, Ankara 1981, (ss.187-204).

BADHAM, Paul, “The Relationship Between Faith and Reason”, *Faith and Freedom*, volume 45, no: 134, Summer 1992.

-----, “The Philosophical Theology of John Hick” *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990.

BASINGER, David, “Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief”, *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, 8/1, 1991, (ss.67-80).

BLANSHARD, Brand Blanshard, “Kierkegaard on Faith”, reprinted In *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry H.Gill, Burgess Publishing, Minneapolis Burgess 1969, (ss.113-126).

BOCHENSKI, Joseph M., “The Structure of Religious Discourse”, *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, Edited by Ronald Santoni, Bloomington 1968.

- BRAITHWAITE, Richard B., "An Empiricist View of the Nature of Religious Belief", *Philosophy of Religion*, ed., Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1991, (ss.72-91).
- CLARK, Walter Houston, "İman Problemi", *Birey ve Din Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar*, der., Ali Rıza Aydın, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- CLARKE, J.J., "John Hick's Resurrection", *Sophia*, volume 10, number 3, October 1971, (18-22).
- CLIFFORD, William K., "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mavrados, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey 1970, (ss. 152-160).
- COBB, John B., "Comment on John Hick." In *Concepts of the Ultimate*, ed., Linda J. Tessier, Macmillan, London 1989, (ss.165-166).
- CONEE, Earl, "Externalism, Internalism, and Skepticism", *Philosophical Issues 14: A Supplement to Noûs: Epistemology*, ed. Ernest Sosa and Enrique Villanueva, Blackwell Publishing, Oxford 2004, (ss.78-90).
- CREEL, Richard E., "A Realistic Argument for Belief in the Existence of God", *I.J.P.R.*, volume 10, number 4, 1979, (ss. 233-253).
- CROMBIE, I.M., "The Possibility of Theological Statements", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E.Santoni, Bloomington-London 1968.
- , "Theology and Falsification", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. J.Hick, Prentice-Hall. Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1964.
- ÇETİN, İsmail, "İman Ve İnkârın Rasyonel Değeri", *U.Ü.İ.F.D.*, c.11, sayı 1, 2002, (ss. 88-102).
- DONOVAN, Peter, "Interpretation and Rational Belief", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, ed. Ann Loades and Loyal D.Rue, La Salle, Illinois 1993.
- DUFF-FORBES, D.R., "Faith, Evidence, Coercion", *Australasian Journal of Philosophy*, volume 47, Issue 2, August 1969, (ss.209-215).
- ERDEM, Sabri, "Bilgi-İman İlişkisi" *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 4, sayı 1, 1990.
- EWING, A.C., "Introductin", *The Logic of God*, ed. Diamond and Litzenburg.
- FELDMAN, Richard, "Voluntary Belief and Epistemic Evaluation", *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, ed., Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford 2000, (ss.77-92).
- , and CONEE, Earl, "Internalism Defended", *Epistemology: Internalism and Externalism*, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishing, Oxford 2001, (ss.231-260).
- FLEW, Anthony, "Theology and Falsification", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed., John Hick, Prentice-Hall. Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1964, (ss. 440-442).
- GILL, Jerry H., "John Hick and Religious Knowledge", *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 2, Number 3, February 1971, (ss. 129-147).

- GAUNILLO, "On Behalf of the Fool", *The Ontological Argument From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed., Alvin Plantinga, Doubleday Anchor, New York 1965.
- GOLDMAN, Alvin, "A Causal Theory of Knowing", *Knowledge-Readings in Contemporary Epistemology*, ed. S. Bernecker, Fred Dretske, Oxford University Press, Oxford 2000, (ss.18-30).
- HAMILTON, Christopher, "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, volume 34, no 1, (ss. 61-79).
- HANAY, Alastair, "Introduction" *Fear and Trembling*, Penguin Books, London-New York 1985.
- HARE, R.M., "Theology and Falsification", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. J.Hick, Prentice-Hall. Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1964.
- HOLMRE, Paul L., "The Nature of Religious Propositions", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. R.E.Santoni, Indiana Universty Press, Bloomington-London 1968.
- İMAMOĞLU, Tuncay, "Eskatolojik Doğrulama Üzerine: I.M.Crombie ve J.Hick", *Marife*, y.6, s.2, Konya 2006.
- KEELING, L.Bryent and MORELLI, Mario F.; "Beyond Wittgenstenian Fideism: An Examination of John Hick's Analysis of Religious Faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 8, number 4, 1977, (ss.250-262).
- KEKLİK, Nihat, "Bilgi Nazariyesi ve İman", *İslam Düşüncesi*, Yıl: 1, s.3, Eylül 1967.
- KIERKEGAARD, Sören, "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1970.
- KORNBLİTH, Hilary, "Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction", *Epistemology: Internalism and Externalism*, ed. Hilary Kornblith, Blackwell Publishers, Oxford 2001, (ss.1-9).
- LEE, Patrick, "Reason and Religious Belief", *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, 6/1, 1989, (ss.19-34).
- LONDİS, James J., "God, Probability and John Hick", *Religious Studies*, volume16, number 4, December 1980, (ss.457-463).
- MAGEE, Bryan, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı: A.Ayer ile Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, çev., A. Oksal, İstanbul 1979, (ss. 169-176).
- MALCOLM, Norman, "Knowledge and Belief", In *Knowledge and Belief*, ed. A. Philips Griffiths, Oxford Universty Press, Oxford 1968.
- , "The Groundlessness of Belief", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, ed. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, (ss.92-103).
- MCKIM, Robert, "Theism and Proper Basicity", *Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1989, Volume 22, (ss.29-56).

-----, "God and Verification", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Indianapolis 1975, (ss.227-229).

MCGRATH, Alister E., "Tertullian on The Relation of Philosophy and Heresy", *The Christian Theology Reader*, ed. Alister E. McGrath, Blackwell Publishing, Oxford 2007.

MCGREW, Timothy, "A Defense of Classical Foundationalism", *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, Belmont, CA: Wadsworth 2003, (ss.194-206).

MCKINNON, Alastair McKinnon, "Kierkegaard: Paradox and Irrationalism", *Essays on Kierkegaard*, ed. Jerry H. Gill, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969.

MEYNELL, "Faith, Objectivity and Historical Falsibility", *Language, Meaning and God (Essays in Honour of Herbert McCabe OP)*, ed. Brian Davies, London 1987.

MILLER, Barry, "The No-Evidence Defence" *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 3, number 1, November 2004, (ss.44-50).

MITCHELL, Basil, "Theology and Falsification" *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. J. Hick, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1968.

NETLAND, Harold A., "Professor Hick on Pluralism" *Religious Studies*, Cambridge University Press, 22, 1986, (ss.249-261).

NIELSEN, Kai, "Wittgensteinian Fideism", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Chan and David Shatz, Oxford University Press, Oxford-New York 1982, (ss.237-254).

-----, "Does Religious Skepticism Rest on a Mistake?", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed., R.D. Geivett and B. Sweetman Oxford University Press, New York-Oxford 1992.

-----, "Eschatological Verification", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed., Diamond, Malcolm L. Litzenburg, Thomas V., The Bobbs-Merrill Company, Inc., Indianapolis 1975.

ÖZCAN, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmançılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XL, Ankara 1999, (ss. 157-176).

OLDING, A, "Resurrection Bodies and Resurrection Worlds", *Mind*, October 1970, (ss.581-585).

PALEY, William, "The Evidence of Design", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. W. L. Rowe, W.J. Wainwright, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1989, (ss.155-161).

PENELHUM, Terence, "Fideism" *A Companion To Philosophy of Religion*, ed., Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford 1997.

-----, "Do Religious Beliefs Need Grounds?", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, ed. Ann Loades and Loyal D. Rue, 2. printing, La Salle, Illinois 1991.

PERRETT, Roy W., "John Hick on Faith: A Critique", I.J.P.R., volume 15, number 1-2, January 1984, (ss. 57-66).

PHILLIPS, Dewi Zephaniah, "Faith Scepticism and Religious Understanding", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed. R.Douglas Gievvett-Brendon Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, (ss.81-91).

-----, "Religious Beliefs and Language-Games", The Philosophy of Religion, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Oxford 1989, (ss.121-142).

PLANTINGA, Alvin, "Justification in the 20th Century", Philosophy and Phenomenological Research, 50, 1990, (ss. 45-71).

-----, "Is Belief in God Rational?", Rationality and Religious Belief, ed., C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1979, (ss. 7-27).

-----, "Is Belief in God Properly Basic", Noûs 15, 1981, (ss. 41-51).

-----, "Rationality and Religious Belief", Contemporary Philosophy of Religion, editör S. M. Cahn, D. Shatz, Oxford University Press, Oxford 1982, (ss.255-277).

-----, "Reformed Epistemology", In A Companion to Philosophy of Religion, ed.by Philip L.Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell, Oxford 1999, (ss.383-389).

-----, "Justification and Theism", Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, (4/4), 1987, (ss. 403-426).

PRICHTARD, Harold Arthur, "Knowing and Believing", In Knowledge and Belief, ed. A.Philips Griffiths, Oxford University Press, Oxford 1968.

PRYOR, James, "Highlights of Recent Epistemology", British Journal for the Philosophy of Science, 52, Marc (1), 2001, (ss.95-124).

QUINN, Philip, "On Finding the Foundations of Theism", Faith and Philosophy, volume 2, 1985, (ss.469-486).

QUINTON, Anthony, "Knowledge and Belief", Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, Copyright USA 1996.

-----, "Wittgenstein'in Çifte Felsefesi" ed. Bryan Magee, Yeni Düşün Adamları, çev., Oruç Aruoba, ed. Mete Tunçay, Birey ve Toplum Yayınları, İstanbul 1985.

REÇBER Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", Felsefe Dünyası, sayı 39, Ankara 2004, (ss. 20-41).

-----, "Plantinga Bilgi ve Doğru İşlevsellik", Felsefe Dünyası, sayı 38, Ankara 2003, (ss.41-57).

ROBBINS, J. Wesley, "Does Belief in God Need Proof?", Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers, (2/3), 1985, (ss.272-286).

- ROWE, William L., "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", in *The Problem of Evil*, ed. Adams M.- Adams R., Oxford University Press, Oxford 1990, (ss.126-137).
- SANTONI, Ronald E., "Introduction" *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington and London 1968.
- SARTWELL, Crispin "Why Knowledge Is Merely True Belief", *The Journal of Philosophy*, volume 89/4, 1992, (ss.167-180).
- SCHMİDT, Paul S., "Factual Knowledge and Religious Claims", *Religious Language*, ed. R.E. Santoni, Indiana University Press, London 1968.
- SEARLE, John, "Wittgenstein", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, ed. Bryan Magee, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001.
- STEUP, Matthias, "Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology", *Acta Analytica*, volume 15, issue 24, 2000, (ss.25-56).
- STONE, Martin W.F., "Philosophy of Religion", *Philosophy 2: Further Through the Subject*, ed., A. C. Grayling, Oxford University Press, Oxford 1998, (ss.267-350).
- SWINBURNE, Richard, "Teizm ve Bilim", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar* ed., Cafer Sadık Yaran, Sidre Yayınları, Samsun 1997, (ss.131-151).
- SZABADOS, Béla, "Introduction: Wittgensteinian Fideism 1967-89- An Appreciation," In Kai Nielsen and D. Z. Phillips, SCM Press, London 2005, (ss.1-18).
- TERTULLIAN, "Revelation Before Human Reason", *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, Oxford University Press, Oxford 1999.
- TOOLEY, Michael, "John Hick and the Concept of Eschatological Verification", *Religious Studies*, volume 12, no 2, Cambridge University Press, January 1976, (ss. 177-199).
- WARD, Keith, "Truth, Diversity and Religion", *Religious Studies*, Cambridge University Press, 26, March 1990, (ss.1-18).
- WILLIAMS, Bernard, "Tertullian's Paradox", In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, Mcmillan, New York 1955.
- WİSDOM, John, "Gods", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. Ronald E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington-London 1968.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, "Introduction", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame and Indiana, 1991, (ss.1-15).
- , "Reformed Epistemology", *Philosophy of Religion in the Twenty-first Century*, ed D. Z. Phillips and Timothy Tessin, Palgrave Macmillan 2001, (ss.39-65).

-----, “Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?” Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed. Alvin Plantinga&Nicholas Wolterstorff, Notre Dame Universtiy Press, Notre Dame, Indiana 1991, (ss.135-186).

WOOD, Allen W., “Rational Theology, Moral Faith and Religion”, The Cambridge Companion to Kant, ed., Paul Guyer, Cambridge University Press, New York 1992.

YALÇIN, Şehabettin, “Doğal Epistemoloji Mümkün Müdür?”, Felsefe Tartışmaları Dergisi, sayı 29, Boğaziçi Üniversitesi Yayın Evi, İstanbul 2002, (ss. 39-49).

YARAN, Cafer Sadık, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 9, Samsun 1997, (ss. 217-238).

-----, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, (ss.127-160).

YASA, Metin, “Din Dilinin Tanrı’yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı bir Çözümleme Girişimi”, Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Gazi Yayınları, Ankara 2005.

YEŞİLYURT, Temel, “Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman”, F.Ü.İ.F.D., sayı 5, 2000, (ss. 537-557).

-----, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu, 7-9 Eylül, Erzurum 2001, (ss.77-95).

-----, Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, F.Ü.İ.F.D., sayı 5, Elazığ 2000, (ss. 337-355).

İNTERNET KAYNAKLARI

ALSTON, William P., “The Experiential Basis of Theism”, <http://www.faithquest.com/philosophers/alston/truth.ht/>, (09/11/2009).

BROWN, Ernest, “Plantinga, Proper Basicity and Fideism,” <http://ourworld.compuserve.com/homepages/billramey/plantinga.htm> (03/04/2008).

LOCKE, John, <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/> (03/07/2009)

MCDOWELL, John C., “Hick’s ‘Evolutionary Eschatology’”, s.4 <http://www.geocities.com/johnnymcdowell/Hick/pareschatology.htm>, (22.06.2009)

PLANTİNGA, Alvin Plantinga, “Theism, Atheism and Rationality” <http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html>, (21/09/2008).