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

WILFRED CANTWELL SMITH VE JOHN HICK'DE DİNİ ÇOĞULCULUK

Doktora Tezi

MEHMET ŞÜKRÜ ÖZKAN

İstanbul, 2014

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

WILFRED CANTWELL SMITH VE JOHN HICK'DE DİNİ ÇOĞULCULUK

Doktora Tezi

MEHMET ŞÜKRÜ ÖZKAN

Danışman: Prof. Dr. RAHİM ACAR

İstanbul, 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi MEHMET ŞÜKRÜ ÖZKAN'nın WILFRED CANTWELL SMITH VE JOHN HICK'DE DİNİ ÇOĞULCULUK adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 01.07.2014 tarih ve 2014-24/25 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ..18...../...07.../....2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. RAHİM ACAR	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HATİCE K. ARPAGUŞ	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ADNAN ASLAN	
5.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER MAHİR ALPER	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Mehmet Şükrü Özkan

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Rahim Acar

Tez Türü ve Tarihi : Doktora – Haziran 2014

Anahtar Kelimeler : Dini çeşitlilik, Dini çoğulculuk, Hakikat, Kurtuluş, Wilfred Cantwell Smith, John Hick.

ÖZET

WILFRED CANTWELL SMITH VE JOHN HICK'DE DİNİ ÇOĞULCULUK

Dini çoğulculuk, dini çeşitlilik vakıası karşısında öne sürülen çözüm önerilerinden biridir. Dışlayıcılık ve kapsayıcılığa reaksiyon olarak ortaya çıkan bu tutumda, bütün dinlerin hakikati eşit şekilde barındırdığı ve kurtuluş açısından aynı imkâna sahip olduğu kabul edilmektedir. Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) ve John Hick (1922-2012) dini çoğulculuğun sistemleştiricileri ve en önemli temsilcileridir. Smith, din kavramı eleştirisinden yola çıkarak, dini çoğulculuk hipotezini iman ve birikimsel gelenek ayrımına dayandırmış, Hick ise ciddi felsefi değerlendirmeler içeren epistemolojik temeller üzerine hipotezini inşa etmiştir. İki düşünürün dini çoğulcu hipotezlerinin mukayeseli şekilde ele alındığı bu çalışmada, bu hipotezlerin başarılı ve tutarlı olup olmadıkları tartışılmıştır. Böylece hem iki hipotezin mevcut kavramsallaştırma içerisindeki konumu hem de dini çoğulculuğun mevzii hakkında değerlendirmelere ulaşılmak istenmiştir. Bu vesileyle Smith ve Hick'in hipotezleri arasındaki süreklilik ve farklılıklar belirtilmiş, her iki hipoteze yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Mehmet Şükrü Özkan
Field : Philosophy and Religious Sciences
Supervisor : Professor Rahim Acar
Degree Awarded and Date : Doctorate - June 2014
Keywords : Religious Diversity, Religious Pluralism, Truth, Salvation, Wilfred Cantwell Smith, John Hick.

ABSTRACT

ARGUİNG FOR RELİGİOUS PLURALİSM: THE CASES OF WILFRED CANTWELL SMITH AND JOHN HICK

Religious pluralism is one of the proposed solutions in the face of religious diversity. This attitude which is emerged as a reaction to exclusivism and inclusivism, is acknowledged that the truth of all religions is equal in terms of hosting and salvation is also considered to have same scarcely any. Wilfred Cantwell Smith (d. 2000) and John Hick (d. 2012) are the most important representatives of religious pluralism and who systematised it. Smith based his criticism on the concept of religion, then relied his religious pluralism on the distinction of faith and cumulative tradition, while Hick has been built his criticism on the epistemological foundations which is contain the serious philosophical evaluations. In this study that pluralistic religious hypotheses of two thinker is discussed whether given hypothesis are consistent and successful. So that intended to reach to evaluations within two hypotheses about their position in the current conceptualization as well as the position of religious pluralism. On this occasion the continuity and differences between Smith and Hick's hypothesis is indicated, and the criticisms which addressed to both hypotheses are discussed.

ÖNSÖZ

Son dönemde farklı akademik alanlarda ciddi tartışmalara sebep olan dini çeşitlilik meselesi, din felsefesinin de temel konularından biri haline gelmiştir. Tanrı'nın varlığı, din dilinin niteliği, vahiy ve kurtuluşun imkânı gibi din felsefesinin temel problemleriyle doğrudan bağlantılı olan bu mesele karşısında, dini çoğulculuk hipotezi önerilen çözüm önerilerinden biridir. Süregelen dini tutumlardan farklı olan bu hipotezde öne sürülen tezler, din felsefecisi olarak dikkatimi celbetmiş ve beni bu konuyu çalışmaya sevk etmiştir. Mutlak hakikatin ve kurtuluş imkânının hangi dinde bulunduğu tartışmalarından yola çıkarak dile getirilen iddialar, gelecekte entelektüel alanla sınırlı kalmayacak, farklı kanallar vasıtasıyla toplumsal alanda ciddi etkiye sahip olacaktır. Bu sebepten ötürü dini çoğulculuğun temel iddialarının batı akademik dünyasındaki sistemleştiricileri olan Wilfred Canwell Smith ve John Hick'in hipotezlerini inceleme ve irdeleme gereği duydum.

Bu çalışma birçok kişinin ilmi ve manevi desteğiyle teşekkül etti. Öncelikle çalışmanın şekillenme aşamasında bana yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Rahim Acar'a çok müteşekkirim. Aynı şekilde tez izleme jürimde bulunan Prof. Dr. İlhan Kutluer ve Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş'a çalışmanın sistemleşme sürecindeki katkılarından dolayı teşekkürü borç bilirim. Ayrıca kendisiyle muhabbetin güven verdiği kadim dostum İdris Cevahir'e değerli fikirlerinden dolayı minnettarım. Bir çalışmanın meydana gelmesinde ilmi katkılar kadar belki daha da fazla yarar sağlayan unsur manevi destektir. Bu desteğin en önemli parçası ebeveyn duasıdır. Bu nedenle çocukluk çağlarımdan beri desteklerini benden bir an olsun esirgemeyen, dualarına muhtaç olduğum anneme, babama ve aileme şükran borçluyum. Muhabbetleriyle bana güç veren değerli arkadaşlarım Emrah Oflar ve Abdurrahman Pehlevan'a da teşekkür ederim. Son olarak, yaşama sevincim ve en büyük destekçim olan eşim Ayşe'ye, çocuklarım Hesna Begüm ve Giray Kağan'a çalışmam süresince sabırla bana katlandıkları için teşekkür ederim.

İstanbul, 2014 Mehmet Şükrü ÖZKAN

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**

ABSTRACT ..... **ii**

ÖNSÖZ ..... **iii**

İÇİNDEKİLER ..... **iv**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **vii**

GİRİŞ **1**

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLARI VE METODU 1

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ 6

BİRİNCİ BÖLÜM **16**

DİNİ ÇEŞİTLİLİK TARTIŞMALARINDA TEMEL PROBLEMLER **16**

I. HAKİKAT PROBLEMİ 21

A. Mutlak Hakikat İddiaları 21

B. Hakikatin Diğer Dinlerde Kısmi Yansıması 24

II. KURTULUŞ PROBLEMİ 29

A. Kurtuluş Yolu Olarak Tek Din 29

B. Kurtuluş Dairesinin Genişletilmesi 34

III. HAKİKAT VE KURTULUŞ PROBLEMLERİNE ÇOĞULCU YAKLAŞIM 40

İKİNCİ BÖLÜM **51**

WILFRED CANTWELL SMITH'İN DİNİ ÇOĞULCULUĞU **51**

I. KAVRAMSAL TEMELLER 56

A. Din Kavramının Eleştirisi 57

B. İman ve Birikimsel Gelenek Ayrımı 64
II. HAKİKAT BAKIMINDAN DİNLER 72
A. Önermesel Hakikat Anlayışının Eleştirisi 73
B. Kişisel Hakikat 80
III. YENİ DÜNYA TEOLOJİSİ 88
A. Dışlayıcılık Eleştirisi 89
B. Kurtuluş ve Aşkın Gerçeklik 97
C. Çoğulcu Teoloji 101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 109

JOHN HICK'İN DİNİ ÇOĞULCULUĞU 109

I. DIŞLAYICILIK ELEŞTİRİSİ 113
A. Hıristiyan Teolojisi Eleştirisi 113
B. Teolojide Kopernik Devrimi 121
II. EPİSTEMOLOJİK TEMELLER 127
A. Evrenin Dini Açıdan Belirsizliği 128
B. Delilsiz Rasyonel İnanç 132
C. Kendinde Gerçek ve Tecrübe Edilen Gerçek Ayrımı 140
III. HAKİKAT BAKIMINDAN DİNLER 148
A. Çatışan Hakikat İddiaları 148
B. Realizmden Non-Realizme 155
IV. KURTULUŞ BAKIMINDAN DİNLER 161

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 170

SMITH VE HICK'İN DİNİ ÇOĞULCULUK HİPOTEZLERİNİN BAŞARISI 170

I. SMITH VE HICK'İN ÇOĞULCU HİPOTEZLERİ ARASINDAKİ SÜREKLİLİK VE FARKLILIKLAR 171

A. Tarihi ve Fenomenolojik Vakıalar Olarak Dinler 171

B. Hakikat Anlayışları 175

C. Kurtuluş ve Mutlak Anlayışları 181

D. Çoğulcu Hipotezlerin Teolojik Sonuçları 185

II. SMİTH VE HİCK'İN HİPOTEZLERİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER 188

A. Hipotezlerin Özgül Problemleri Açısından 189

I. Smith Eleştirileri……190

II. Hick Eleştirileri……..209

B. Hipotezlerin Geneli Açısından 229

SONUÇ 235

KAYNAKÇA 243

KISALTMALAR LİSTESİ

b. : Baskı

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

CÜİFD. : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

DEÜİFD. : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ed. : Editör

edts. : Editörler

Hz. : Hazreti

pp. : Pages-Sayfalar

S. : Sayı

s. : Sayfa

ss. : Sayfaları

Trc. : Tercüme eden

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve Diğerleri

Vol. : Volume-cilt

vs. : Ve saire

yay. : Yayınları

yy. : Yüzyıl

No. : Number-sayı

Jets. : Journal of the Evangelical Theological Society

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, SINIRLARI VE METODU

Dini çeşitlilik meselesi dinler tarihi kadar eskidir. Tarihsel süreç içerisinde birçok düşünür bu mesele üzerinde durmuştur. Özellikle günümüzde içinde yaşanılan dünya, dini çeşitlilik vakıası karşısında sorulan soruların yoğun tartışıldığı ve küresel meseleler olarak ifade edildiği akademi halini almıştır. Dinler tarihi, teoloji gibi din felsefesi de dini çeşitliliğin tartışıldığı alanlardan biridir. Bunun yanında dini çeşitlilik meselesinin pratik alanda da farklı yansımaları mevcuttur. Şöyle ki; iletişimin çok kolay olması, meselenin akademi dışında farklı kesimlerce değişik yönlerden irdelenmesine sebep olmuştur. Farklı dinlere mensup milyarlarca insan yaşamakta, bu insanlar birbirlerini çok yakından tanıma fırsatı bulabilmekte, kendisi dışındaki bu insanlarla ve inançlarıyla ilgili daha fazla şey düşünmekte ve kendine daha fazla soru sormaktadır. Diğer inançların doğru olup olmadığı ve ölüm sonrasındaki durumun nasıllığı gibi sorular bunlardan bazılarıdır. Hem toplumsal hem de akademik alanda tek bir algıdan bahsedilmemektedir. Öyle görünüyor ki bugün bu kadar irdeleniyor olması, meselenin ilerleyen zamanlarda daha yoğun tartışılacağına işarettir.

Dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olarak nitelenen farklı tutumlar dini çeşitlilik problemi karşısında sunulan çözüm önerileridir. Oluşturulan bu kavramsallaştırmaya göre dışlayıcılık ve kapsayıcılık çoğulculuğa nazaran daha köklü tutumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramsallaştırmanın ortaya çıktığı Batı dünyasında 19. Yüzyıla kadar Hıristiyan inancı, diğer dinlerin doğru olmadığını ve kurtuluşa erdirmede meşru yollar sayılamayacaklarını ilan etmekteydi. Kurtuluşun Kilise dışında mümkün olmadığı noktasına kadar varan bu inanç, 20. Yüzyılın başlarından itibaren değişmeye başlamıştır. Özellikle II. Vatikan Konsili bu değişimin hızlanmasında etkili faktördür. Bu konsilden sonra diğer dinlerin doğru olabileceği ve kurtuluş imkânı içerebileceği ihtimalleri daha çok tartışılmaya başlamıştır. Bu tartışmaların içerisinde dışlayıcı paradigmadan farklı olarak bu imkânı kabul eden tutum kapsayıcılık olarak nitelendirilmektedir. Dini çoğulculuğun bu iki tutuma karşı bir reaksiyon olduğu söylenebilir.

Dini çeşitlilik meselesi, bir dinin müntesibinin diğerine nasıl yaklaşacağı sorunundan çok, diğerinin inandığı şeye nasıl yaklaşacağı ile ilgili bir meseledir. Yani felsefi açıdan özellikle din felsefesi açısından meselenin tartışılması zorunluluk arz etmektedir. Dini çoğulculuk tutumunun irdelenmesi bu zorunluluğun bir parçasıdır. Çünkü dini çoğulcu hipotezin temelinde dinlerin aynı hakikati farklı yollarla ifade ettiği ve aynı gerçekliğe farklı cevaplar olduğu fikri yatmaktadır. Bu fikir paralelinde dinlerin tamamının kurtuluş için eşit şekilde vesile olduğu kanaati paylaşılır. Bu sebeple dini çoğulcu bir hipotez öne sürmek için öncelikli yapılması gereken şey, çatışan hakikat problemine bir çözüm üretmektir. Bu çözüme ulaşmadan dinlerin aynı gerçekliğe farklı cevaplar olduğu iddiası temellendirilemez. Aynı zamanda kurtuluş bakımından dinlerin eşit olduğu da ileri sürülemez.

Biz çalışmamızda dışlayıcı ve kapsayıcı tutumlara karşı ortaya çıkan çoğulculuğun temel iki figürü olan Wilfred Cantwell Smith ve John Hick'in dini çoğulculuk anlayışlarını konu edindik. Temel problemimiz, bu iki düşünürce kurulan dini çoğulculuk hipotezlerinin tutarlı ve başarılı olup olmadığını tartışmaktır. Sonraki aşamada bu iki hipotez için ifade edilen konumu irdelemektir. Yani ilahi adalet ve merhamet merkezli soruların dini çeşitlilik adı altında yoğun şekilde tartışıldığı günümüz dünyasında, Hick ve Smith'in çoğulcu hipotezlerinin tutarlı ve başarılı olup olmadıklarını inceleyerek, özellikle bu iki hipotez çerçevesinde temellendirilen dini çoğulculuğun diğer tutumlara göre nerede yer aldığını belirlemeyi amaçladık. Bu amacın gerçekleşmesi yolunda tipoloji meselesinin ve tipoloji içerisindeki temel tutumların problem edinilmesi gereklilik arz etmiştir.

Batıda süregelen ve ülkemizde de son zamanlarda ortaya çıkan tartışmalar, dini çeşitlilik meselesinin ve dini çoğulculuğun çok kapsamlı değerlendirmesinin zor olduğunu göstermektedir. Bu nedenle çalışmamız Batı Hıristiyan dünyasındaki entelektüel düşüncelerle sınırlıdır. Fakat farklı dini ortamlardaki düşüncelere konuyla bağlantılı olan yerlerde atıf yaptık. Yani çıkış noktamız Batı dünyasındaki entelektüel tartışmalardır. Bundan dolayı

özellikle hakikat ve kurtuluş problemleri ışığında ele alınan dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk tartışması Hıristiyanlık üzerinden yapılmıştır. Batı ve Doğu dini geleneklerindeki mistisizm temelli dini çoğulculuk anlayışlarına ya da her hangi bir dini gelenek içerisindeki çoğulcu yorumlara değinilmemiştir.

Dini çeşitliliği anlamlandırma çabası ışığında ortaya çıkan tasnifi din felsefesinin konusu haline getiren John Hick'tir. Bu açıdan bakıldığında diğer birçok çalışmada olduğu gibi, dini çoğulculuk hipotezlerini değerlendirirken onun hipotezi her zaman hesaplaşılması gereken bir öneme sahiptir. Hick kadar sistemli bir hipotez öne sürmese de Cantwell Smith, Hick'in dini çoğulcu hipotezine kaynaklık edecek düşünceler ortaya koymuştur. Bu iki düşünür Hıristiyan entelektüel sahasında, dini çoğulculuğu savunan hipotezlerle öne çıkmaktadır. Bu nedenle çalışmamızı bu iki düşünürün çoğulcu hipotezleriyle sınırladık. Ayrıca iki çoğulcu hipotezin incelemesini yaparken, konumuzla doğrudan bağlantılı düşünceleri konu edindik.

Bu noktada önemli bir hususa değinmek gerekmektedir. Smith kendisini çoğulcu olarak tanımlamamaktadır. Oysa Hick ısrarla çoğulcu bir hipotez öne sürdüğünü ifade etmektedir. Yani Smith dini çoğulculuk probleminde Hick'in yaptığı gibi sistemli bir şekilde çözüm üretmek yerine, daha çok tarihçi kimliğiyle açıklama getirmeye çalışmıştır. Fakat kendisinin çoğulcu olduğunu her ne kadar söylemese de çoğulcu tutumun gerekliliği vurgulaması dikkat çekicidir. Mesela insanlığın dini hayatının dini çoğulculuk çerçevesinde yaşanması gerektiğini, bu hayat tarzının sadece soyut düzeyde değil, tek tek bütün fertler için kabul edilmesi gereken bir durum olduğunu çoğu eserinde dile getirmektedir. Ayrıca Gavin D'Costa ve S. Mark Heim gibi çoğulculuğu eleştirenler, eleştirilerini daha çok Hick üzerinden dile getirmekle birlikte, Smith'i de çoğulcu olarak değerlendirip onun fikirlerini de tenkit etmektedirler. Özellikle son dönemde Batı entelektüel dünyasında dini çoğulculuk eleştirilerinin büyük kısmı bu iki şahıs üzerinden yapılmaktadır. Ülkemizdeki bazı çalışmalarda da Smith çoğulcu olarak kabul edilmiştir. Velhasıl Smith'in, *birikimsel gelenek, karşılaştırmalı dinler teolojisi ve global teoloji ya da iman teolojisi* gibi düşünceleri onun dini çoğulcu olduğu düşüncemizi destekleyen diğer unsurlardır. Hick kadar sistemli olmasa da Smith'in dini çeşitlilik problemi çerçevesinde, mevcut kavramsallaştırma içerisinde

çoğulcu olarak nitelendirilebileceği düşüncemizden hareketle, onun dini çoğulcu görüşlerini hipotez şeklinde sistemli olarak ele almaya çalıştık. Bu hipotez içerisinde, Hick'in hipoteziyle paralel olan birçok noktanın varlığına işaret ettik. Kısaca biz Smith'i Hick kadar olmasa da dini çoğulcu olarak değerlendirdik ve onun çoğulcu düşüncelerini hipotez şeklinde sistemli olarak ele almaya çalıştık.

Çalışmamız giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde hakikat ve kurtuluş konularının bu meseledeki temel problemler olduğu belirtilmiştir. Bu temel problemler ışığında dini çeşitlilik vakıası karşısındaki tutumların nasıl şekillendiğine işaret edilerek, dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu tutumları savunanların bu problemlere nasıl yaklaştığı irdelenmiştir. Aynı şekilde bu iki problem etrafında çoğulcuların nasıl bir reaksiyon gösterdiği resmedilmiştir. Bunu yaparken de çalışmamızın konusunu teşkil eden iki çoğulcu hipotezin temeli konumundaki farklı düşüncelere yer verilmiştir. Buradaki temel amacımız çalışmamızın sıhhati açısından tipoloji içerisindeki temel tutumların konumlarını belirlemeye çalışmaktır. Çünkü bu değerlendirme yapılmadığı takdirde ele alacağımız çoğulcu hipotezlerin nerelere atıfta bulunduğunu belirleyemeyiz. Bu durum ışığında işleyeceğimiz iki çoğulcu düşünürün neden daha çok dışlayıcıların argümanları üzerinden eleştirilerini temellendirdiklerini göstermiş olacağız.

Smith'in dini çoğulculuğunun işlendiği ikinci bölümde, öncelikle onun çoğulcu hipotezinin kavramsal temellerine yer verilmiştir. Bunu yapmadaki gerekçemiz, bu kavramsal temelin bu hipotezin kurucu aşaması olmasıdır. Smith'in din kavramı eleştirisini ayrıntılı şekilde irdelediğimiz bu bölümde, iman-birikimsel gelenek ayrımı ve hakikat bağlamında dinleri nasıl değerlendirdiği gösterilmiştir. Ayrıca onun çoğulcu teolojisi değerlendirilirken, dışlayıcı teolojiyi nasıl gördüğü ve yeni teolojik yapı içerisinde kurtuluş düşüncesinin nasıl şekillendiği incelenmiştir. Bu bölüm Smith'in oluşturmaya çalıştığı yeni teolojik yapıyı nasıl resmettiğini ve hipotezinin hangi sonuçları ihtiva ettiğini belirleyerek sonlanmıştır.

Üçüncü bölümde ise Hick'in çoğulcu hipotezi ele alınmıştır. İlk olarak dışlayıcılık eleştirisine genişçe yer verilmiştir. Daha sonra çoğulcu hipotezinin

epistemolojik temelleri başlığı altında evrenin dini açıdan belirsiz olması, dini tecrübe ve kendinde Gerçek-tecrübe edilen Gerçek ayrımları incelenmiştir. Bu bölümün son iki kısmında ise dini çeşitlilik vakıasında temel problemler konumundaki hakikat ve kurtuluş problemlerinin, dinler açısından nasıl yorumlandığı belirtilmiştir. Hick'in realist olup olmadığı noktasından hareketle dini iddiaları nasıl yorumladığı hipotezi açısından önemlidir. Aynı şekilde kurtuluş konusunda ortaya koyduğu ilke, hipotezinin en önemli aşaması olarak yorumlanmıştır.

Dördüncü bölümde öncelikle Smith ve Hick'in çoğulcu hipotezleri arasındaki süreklilik ve farklılıklar gösterilmiştir. İki düşünürün dinleri, tarihi ve fenomenolojik vakıa olarak açıklamaları, hakikat görüşleri, kurtuluş anlayışları bakımından benzer ve farklı düşünceleri belirtilmiştir. Ayrıca iki hipotezin teolojik neticeleri karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmayı yaparak, hipotezlerin farklı ve ortak eleştiri noktalarını bulmak amaçlanmıştır. Daha sonra Smith ve Hick'in çoğulcu hipotezlerinin her adımındaki temel argümanlara yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır. Her iki hipotezin temelleri, kurtuluş ve hakikat konusunda durdukları yer, eleştiri konusu yapılmış daha önce yapılan karşılaştırmaya dayanarak hipotezler hakkındaki genel eleştiriler sunulmuştur.

Bu çalışma iki farklı düşünürün dini çoğulcu hipotezini ele alma bakımından mukayeseli bir çalışma olsa da çalışmanın amacı bakımından tam olarak öyle olduğu söylenemez. Yukarıda belirtildiği üzere bu çalışmanın gayesi sadece iki hipotezi karşılaştırmak değil her iki hipotezin başarılı birer hipotez olup olmadıklarını görmek, gerekli mukayeseleri yaparak bu iki hipotezden yola çıkarak savunulan dini çoğulculuğun iddia edilen mevzide olup olmadığını belirleyecek genellemelere ulaşmaktır. Bu nedenle çalışmamızda mukayeseli çalışmalarda görülen kişi odaklı metod kullanılsa da çalışmanın genelinde problem odaklı metodu da kullanmaya gayret ettik. Şöyle ki; iki düşünürün çoğulcu hipotezleri değerlendirildikten sonra dördüncü bölümde iki hipotez mukayese edilmiş ve bu hipotezlere yönelik eleştiriler ele alınmıştır. Fakat ilk bölümde dini çeşitliliğin hakikat ve kurtuluş problemleri çerçevesinde sunulmasından anlaşılacağı üzere, çalışmanın bütünü daha çok bu iki problem etrafında şekillenmiş ve nihai planda tartışmalar bu iki probleme bağlanmıştır. Son olarak, iki hipotezin eleştirildiği bölümde, hipotezlerin özgül problemlerine yönelik

eleştirilere öncelik verilmiştir. Çünkü hipotezlerin geneline yönelik eleştiriler, özgül problemlere yönelik eleştirilerden yola çıkılarak temellendirilmiştir.

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Tezimizde mümkün olduğunda birincil kaynaklardan faydalanmaya çalıştık. Smith'in ve Hick'in dini çoğulcu hipotezleriyle doğrudan bağlantılı kaynakları ve bu hipotezlere temel olan düşüncelerinin içerildiği diğer kaynakları ayrıntılı şekilde inceledik. Smith'in *The Meaning and End of Religio*[1] adlı eserinde daha çok din anlayışı ve hipotezinin kavramsal temelleri olarak ele aldığımız iman ve birikimsel gelenek ayrımı vardır. *Questions of Religious Truth*[2] ve *Faith and Belief*[3] adlı eserleri ise hakikat görüşünün şekillendiği çalışmalardır. Bu iki eserde önermeye dayalı hakikat anlayışı eleştirilmekte, inanç ve iman kavramları hakikat problemi bağlamında karşılaştırılmakta ve kişisel hakikat görüşü işlenmektedir. Yukarıda adı geçen üç eser her ne kadar Smith'in çoğulcu hipotezini ortaya koymadan önceki görüşlerini içerse de çoğulcu hipotezini kurarken temel dayanakların oluşmasında ana kaynaklar olarak işlev görmektedir.*The Faith of Other Men*[4] ve *Patterns of Faith Around the World*[5] adlı eserleri ise dini çoğulcu hipotezinin birçok yönüne kaynaklık etmektedir. Bu eserlerde dinlerle ilgili uzun değerlendirmeler yer almakta, çoğulcu dünyada kilisenin mevzisi tartışılmaktadır. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*[6] adlı eser ise dini çoğulcu hipotezinin nihai aşaması olan yeni teolojik anlayışını şekillendirdiği temel kaynaktır. Dışlayıcılık eleştirisinden kurtuluş düşüncesine kadar birçok konu çoğulcu bağlamda bu eserde değerlendirilmektedir. Ayrıca bu kaynakta çoğulcu dünyada klasik teolojik anlayışlardan kurtulunması gerektiği ve yeni teolojik anlayışın gelecekte nasıl olması gerektiği noktasında ön görüler mevcuttur.

[1] W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion,* Minneapolis: Fortress Press, 1991.
[2] W. Cantwell Smith, *Questions of Religious Truth,* London: Victor Gollancz Ltd., 1967.
[3] W. Cantwell Smith, *Faith and Belief,* New Jersey: Princeton University Press, 1979.
[4] W. Cantwell Smith, *The Faith of Other Men,* New York: Harper Toechbooks, 1972.
[5] W. Cantwell Smith, *Patterns of Faith Around the World,* Oxford: Oneworld, 1998.
[6] W. Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* London: The Macmillan Press, 1989,

Hick'in *God and Universe of Faith*[7] adlı eserinde daha çok teolojik eleştirileri mevcuttur. Özellikle Hıristiyan inkarnasyon doktrini hakkında uzun değerlendirmelerin işlendiği bu eser, çoğulcu dünyada teolojik yeniliklerin nasıl olması gerektiği noktasında özgün fikirlerle doludur. Ayrıca bu eserde dini tecrübeye de yer verilmektedir. *Problems of Religious Pluralism*[8] adlı eseri de dini çoğulcu hipotezinin işlendiği temel kaynaklarından biridir. Çatışan hakikat iddiaları, dini tecrübe ve dini çoğulculuk müdafası gibi konular bu eserin ana çerçevesini oluşturmaktadır. *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*[9] adlı eseri ise hem din anlayışının hem de dini çoğulculuk hipotezinin temel dayanaklarını işlediği çalışmasıdır. Kurtuluş konsusundaki temel düşüncelerini işlediği bu eserde Hick, evrenin dini açıdan belirsiz olduğu yönündeki düşüncelerine ve epistemolojik görüşlerine yer vermektedir. Kant'tan yola çıkarak ortaya koyduğu kendinde Gerçek fikri de bu eserde işlediği diğer önemli konulardan birisidir.

Bu kaynaklar iki düşünürün hipotezlerini ele aldıkları kaynakların bir kısmı fakat en önemlileridir. Her bölümün kısımları oluşturulurken, kaynakların tarihsel seyrine dikkat ettik. Mesela Hick'in hipotezi işlenirken çoğulcu hipotezinin nihai halini alana kadarki düşünceleri bölümleri sistemleştirmemizde etkili oldu. Her bölümde kaynaklar ve temel fikirleriyle ilgili bilgiler olduğu için burada kaynakların ayrıntılı incelemesini vermiyoruz. Smith ve Hick ile ilgili bölümlerdeki hassasiyeti ilk bölümde de göstermeye çalıştık. Hakikat ve kurtuluş problemini tartışırken dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu düşünürlerin tezlerini birincil kaynaklardan aktarmaya özen gösterdik. Çalışmamızda dini çoğulculuğu ele alan, Smith ve Hick'in hipotezlerini tanıtan, değerlendiren ve eleştiren ikincil kaynaklar da mevcuttur. Özellikle ülkemizde yapılan, tezimizle doğrudan bağlantılı bütün çalışmaları gözden geçirmeye gayret ettik.

Son zamanlarda dünya ölçeğinde yoğun tartışma ve incelemelere konu olan dini çoğulculuk, ülkemizde de birçok araştırmacı tarafından irdelenmiştir. Biz öncelikle konumuzla alâkası bakımından Smith ve Hick üzerine yapılmış çalışmaların değerlendirmesini sunacağız. Böylelikle çalışmamızın konumu daha net ortaya

[7] John Hick, *God and Universe of Faith*, Oxford: Oneworld Pablications Ltd., 1993.
[8] John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985.
[9] John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillian Academic and Professional LTD., 1991.

çıkacaktır. Bu noktada ilk belirtilmesi gereken önemli bir husus, özellikle ülkemizde Smith ve Hick'in çoğulcu anlayışlarının aynı çalışma içerisinde teferruatlı şekilde ele alınmadığıdır. Yabancı dildeki kaynaklarda ise bu iki düşünürün çoğulcu anlayışları, genel anlamda çoğulculuk problemi işlenirken ele alınmıştır. Ya da problem merkezli çalışmalarda yer yer karşılıklı atıflar bulunmakta ya da Hick'in düşüncesine temel olması bakımından Smith'in din anlayışı işlenmektedir. Çalışma boyunca bu durum daha net görülecektir. Mesela Gavin D'Costa'nın *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*[10] adlı eseri başta olmak üzere çoğulculuk eleştirilerinin yer aldığı diğer çalışmalarında veya Mark Heim'ın çoğulculuğu irdelediği *Salvations: Truth and Difference in Religion*[11] adlı eserinde diğer çoğulcu düşünürler gibi iki düşünürün görüşlerine yer verilmektedir. Bu şekildeki çalışmalara Kenneth Surin'in "*A 'Politics of Speech'; Religious Pluralism in the Age of the McDonald's Hamburger"*[12] adlı makalesi de örnek gösterilebilir. Türkiyede de Hick ya da Smith üzerine yapılan bazı araştırmalarda, belli noktalarda atıflarla karşılaştırmalara yer verilmiştir. İkinci önemli husus ise, Hick'in çoğulculuğu üzerine yapılan çalışmaların Smith'inkine oranla bir hayli fazla olduğudur. Bunun sebebi ise Hick'in dini çoğulcu hipotezi din felsefesi sahasında sistemli bir şekilde ele almasıdır.

Türkiye'de Cantwell Smith'in dini çoğulculuğu hakkında maalesef kayda değer eser yoktur. Smith'in dini çoğulculuğu hakkında Mahmut Aydın, *"Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'in Dinsel Çoğulculuğu"*[13] adlı bir makale yazmıştır. Aydın bu yazıda temel olarak Smith'in dünya teolojisini anlatmayı hedeflemekte ve bunu yaparken Smith'in hipotezindeki temel tezlere olumlu yaklaşmaktadır. O, Smith'in din kavramı eleştirisinin, buna bağlı olarak iman ve birikimsel gelenek ayrımının dini çoğulcu hipotezi açısından önemli olduğunu vurgular. Daha sonra Smith'in küresel teoloji girişimini irdeleyen Aydın, bu yeni teolojik anlayışın Hıristiyanlık ve diğer dinler açısından hangi imaları içerdiğini ifade eder.

[10] Gavin D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions,* Oxford: Wıley-Blackwell Publication, 2009.

[11] S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, New York: Orbis Books, 1999.

[12] Kenneth Surin, A "Politics of Speech"; Religious Pluralism in the Age of the McDonald's Hamburger, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. Gavin D'Costa, 1990, pp. 192-213.

[13] Mahmut Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Kurtuluş ve hakikat açısından çok az da olsa, Smith'in dini çoğulcu hipotezinin nerede konumlandığını göstermeye çalışır. Smith'in dini çoğulcu hipotezine yöneltilen bazı eleştirilere de yer veren Aydın, eleştiriler karşısında onun hipotezini savunma pozisyonundadır. Smith'in çoğulcu hipotezinin belli noktalarını ele alan bu çalışma, eleştirel anlamda geniş çerçeve sunmamaktadır. Smith'in dini çoğulculuk hipotezinin kavramsal temelleri ve hakikat görüşü bakımından sınırlı veriler içeren bu çalışmanın Smith'in yeni dünya teolojisine dikkat çekmesi bakımından faydası göz ardı edilmemelidir. Netice itibariyle eleştirel bakış açısından yoksun olan bu çalışmada Smith'in çoğulcu hipotezinin geleneksel dışlayıcı teolojik yapıya ciddi bir meydan okuma olduğu dile getirilmektedir.

Smith'in dini çoğulculuğu üzerine yapılan tek doktora tezi Celal Büyük'ün *Wilfred Cantwell Smith'de İman ve Dini Çoğulculuk*[14] adlı çalışmadır. Büyük, Smith'in din anlayışını, iman ve inanç kavramlarını ve birikimsel gelenek kavramını incelemiştir. Bu kavram incelemesini yaparken, iman ve inanç kavramları arasındaki ilişkiye aynı zamanda iman ve birikimsel gelenek kavramları ayrımına değinmiştir. Tezde Smith'in dinin oluşumundaki insani etkiye vurgusu ve dinin her alanda değişen bir yapı olduğu görüşünün eleştirisine kısa bir yer verilmiştir. Smith'in diyalog ve dini çoğulculuk görüşüne yer verilmekle birlikte, kurtuluş düşüncesi ve dünya teolojisi işlenmiştir. Bu çalışmada özellikle Smith'in teolojik anlayışının yeni bir din oluşturma amacı gütmediğine işaret edilmektedir. Ayrıca dini hakikat iddialarının görecelileştirildiğini belirten Büyük, Smith'in Tanrı'nın sıfatları, vahiy, peygamberlik ve kurtuluş konusunda dinler açısından kabulü imkânsız bazı görüşlerine işaret etmektedir.[15] Bu eleştirilerin yerinde olduğu görülmekle birlikte, kavramsal temellerle çoğulcu hipotez arasındaki bağlantının net çizgilerle gösterilmediği belirtilmelidir. Ayrıca Smith'in nihai amacının yeni bir din anlayışı oluşturmak olmadığı yönündeki değerlendirme kısır bir değerlendirme olarak yorumlanabilir. Çünkü ilerde görüleceği gibi Smith'in çoğulcu anlayışı dinleri ortadan kaldırmaya ve yeni bir teolojik yapı oluşturmaya yönelik düşünceler içermektedir. Bu nedenle bu hipotezin dışlayıcı mahiyette olduğuna yönelik

[14] Celal Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'de İman ve Dini Çoğulculuk" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, Erzurum, 2005.

[15] Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'de İman ve Dini Çoğulculuk", s. 145-151.

eleştirilere yer verilmesi ve bu yöndeki değerlendirmelerin yapılması bakımından bizim çalışmamız bu çalışmadan farklılık arz etmektedir.

Jane I. Smith'in "*Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak"*[16] adlı makalesinin tercümesi Smith'in dini çoğulcu anlayışını ele alan sınırlı çalışmalardan biridir. Bu nedenle bu makaleden bahsetme zorunluluğu hissettik. Cantwell Smith'in öğrencisi olan Jane Smith, hocasının dini hakikat konusunda, nihilizme düşmeden görecelilik gerçeğini vurguladığını belirtmektedir. Bu çalışmada aynı zamanda Smith'in dinlerin dinamik nitelik arz eden değişken yapılar ve hakikatin bireysel olduğunu kabul eden görüşlerine değinmektedir. Ayrıca bu makalede, Smith'in kurtuluş ve dünya teolojisi görüşlerinin dini çoğulculuktaki olumlu etkilerine işaret edilmektedir. Jane Smith, hocasının bazı hıristiyan teologlarca Hıristiyanlığın temel akidelerini yıkan bir çoğulcu olarak görülmesini eleştirmekte ve tamamen savunmacı bir tavır sergilemektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere Hick'in hipotezi üzerine yapılan Türkçe çalışmalar Smith'in hipotezine oranla oldukça fazladır. Bu çalışmalardan birisi Adnan Aslan'ın *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*[17] adlı eseridir. Aslan, bu eserinde Hick'in ve Nasr'ın dini çoğulculuk hipotezlerini karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırma sırasında özellikle Hick'in hipotezine ciddi eleştirilerde bulunan Aslan, bunun sebebi olarak Hick'in hipotezinin Nasr'a oranla akli değerlendirmelere daha fazla imkân tanımasını göstermektedir. İki düşünürün görüşlerinin hakikat ve Mutlak kavramları çerçevesinde değerlendirildiği bu kitapta dini çoğulculuğun gerekliliği vurgulanmakta, Hıristiyanlık ve İslam'ın dini çoğulcu potansiyelleri ele alınmaktadır. Bu çalışmanın tezimiz açısından dikkatimizi çeken yönü, bazı noktalarda Smith'in görüşlerine yapılan atıflardır. Bu noktalardan en önemlisi dinlerin değişen gelenekler olarak kabul edilmesi konusunda Hick'in üzerindeki etkisidir. Bu kitabın yanısıra

[16] Jane I. Smith, "Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak", çev. Ömer Karamollaoğlu, *İslamiyat , C. 3*, S. 4, 2000.

[17] Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk,* İstanbul: İsam Yayınları, 2006.

Aslan, "*Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi"*[18] adlı makalesinde de dini çoğulculuğu ele almış, Smith'in çoğulculuk anlayışını ve hakikat görüşünü eleştirmiştir.

John Hick'in çoğulcu hipotezini ele alan çalışmalardan birisi de Rifat Atay'ın Religious *Pluralism and Islam: A Critical Examination of John Hick's Pluralistic Hypothesis*[19] adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada Alan Race'in tipolojisi çerçevesinde dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu tutumlar ve Hick'in dini çoğulcu hipotezi bağlamında epistemolojik görüşü ele alınmaktadır. Dini çoğulculuğun gerekçeleri verilen çalışmada, Hick'in hipotezinin temel dayanakları özellikle bu hipotezin indirgeyici yönüyle teolojik ihmalleri ele alınıp, Mutlak kavramının, hakikat ve kurtuluş ilkelerinin geniş eleştirisine yer verilmiştir. Çalışmada en dikkat çekici yön ise Hick'in katı çoğulculuğunun hafifletilerek ılımlı İslami çoğulcu model geliştirilmeye çalışılmasıdır.

Hick'in dini çoğulculuğunu ele alan dikkat çekici çalışmalardan bir diğeri Rahim Acar'ın *Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler*[20] adlı eseridir. Dini çeşitlilik problemi karşısında dini çoğulculuğun mevzisinin tasvir edildiği bu çalışmada Hick'in çoğulcu hipotezinin temelleri incelenmekte ve tezimiz açısından önemli olan Cantwell Smith'in din anlayışı ve kavramsal çerçevesi irdelenmektedir. Bu açıdan bu kitap Smith'e yönelik değerlendirmeler ve Hick'in çoğulcu düşüncelerine kaynaklık ettiği yönündeki düşüncelerle önem arz etmektedir. Çünkü bu çalışmada Smith'in dini inançların kaynağı, doğruluğu ve dinlerin işlevi noktasındaki fikirlerinin Hick'in hipotezi üzerindeki etkisi vurgulanmaktadır. Çalışmanın en özgün yönü ise Hick'in çoğulcu modelinin hedeflediği ideallere ulaşıp ulaşmadığı tartışmasıdır. Birçok yönden Hick'in çoğulcu hipotezini ele alan ve önemli eleştirilerin yapıldığı bu eserde, bu modelin bir taraftan indirgemeci nitelikte olduğu diğer taraftan ise hedeflediği ideallere ulaşamadığı belirtilmektedir. Bu yönüyle Hick'in çoğulcu hipotezinin felsefi bir hipotez olmaktan ziyade dini statüde olduğu ifade edilmektedir. Bu çalışmanın yanında Acar'ın Hick'in din karşıtı tazammunlarını irdelediği "*John Hick'in Dini*

[18] Adnan Aslan, Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 1998, ss. 143-163.

[19] Rifat Atay, "Religious Pluralism and Islam: A Critical Examination of John Hick's Pluralistic Hypothesis." St Andrews, Scotland, U.K.: University of st. Andrews, Doktora Tezi, 1999.

[20] Rahim Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* İstanbul: Elis Yayınları, 2007.

Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları"[21] adlı makalesi de Hick'in hipotezi üzerine ciddi değerlendirmeleri içermektedir.

Ruhattin Yazoğlu'nun *Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*[22] adlı kitabı da Hick'in dini çoğulcu hipotezini konu edinen kapsamlı çalışmalardan birisidir. Bu eserde Hick'in çoğulculuğunun epistemolojik ve ontolojik temelleri incelenmektedir. Hick'in evrenin dini açıdan belirsizliği ve dini tecrübe görüşü epistemolojik temel olarak, Nihai Gerçeklik ve tecrübesi görüşü de ontolojik temel olarak ele alınmaktadır. Ayrıca bu hipotezin çatışan hakikat iddialarına yaklaşımı ve kurtuluş öğretisi irdelenmektedir. Bu çalışmada hipotezin eleştirisine yer verilmemiştir. Sadece sonuç bölümünde bazı dini ve felsefi sorunlara işaret edilmiştir.

Yukarıda ifade edildiği gibi Smith ve Hick'in çoğulcu hipotezlerini birlikte ele alan kapsamlı bir çalışma mevcut değildir. Hasan Tanrıverdi'nin *"Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru: W. Cantwell Smith'in ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında"*[23] adlı makalesi iki hipotezin birlikte değerlendirildiği sınırlı bir çalışmadır. Dini çoğulculuğun din anlayışını Smith ve Hick'in çoğulculuğu temelinde konu alan bu makalede Smith ve Hick'in dini çoğulculuğun sistemleştiricileri ve en önemli temsilcileri olduğu vurgulanmaktadır. Bununla birlikte çoğulculuğun din anlayışının ortaya çıkardığı teolojik problemlere değinilmektedir. Böylece dini çoğulculuktaki felsefi ve teolojik yanlışlara dikkat çekilmektedir. Smith'in din kavramı eleştirisine, iman ve birikimsel gelenek ayrımına yer veren Tanrıverdi, onun vahiy ve tanrı anlayışını da özetlemektedir. Dini hakikat kıstasının ahlaki dönüşümle açıklandığı Smith'in çoğulcu hipotezinin, dini açıdan problemlerine değinmektedir. Aynı şekilde Hick'in din anlayışının incelendiği makalede, onun Nihai Gerçek ve tezahürleri fikri, dini tecrübe anlayışı, hakikat ve kurtuluş hakkındaki yorumu ele alınmıştır. Neticede iki düşünürün de dinin aşkın alana insani cevap olduğu hususunda, dini geleneklerin şekillenmesinde dini tecrübeye yapılan vurguda benzer düşüncelere sahip olduğu dile getirilmiştir. Bu çalışmanın, Smith ve Hick'in çoğulcu hipotezleri ışığında dini çoğulculuk hakkında genel

[21] Rahim Acar, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 2011, C.1, S. 1-2.

[22] Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

[23] Hasan Tanrıverdi, "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru: W. Cantwell Smith'in ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Vol. 6, N. 7, 2013, pp. 1039-1067.

değerlendirmelere ulaşma gayesine ulaşamadığı görülmektedir. Çünkü bir yandan iki hipotezi karşılaştırmada sadece süreklilikler kısıtlı şekilde ele alınmakta, diğer yandan ise iki hipotezin üçlü tipolojideki konumu mesele edinilmemektedir. Yani çoğulcu olarak kabul edilen iki hipotezin dini tazammunlarını açıklamakla yetinilmektedir. Ayrıca Smith ve Hick'in hipotezlerinin epistemolojik temelleri incelenmemiştir. Makalenin kapsamının dar olması sebebiyle de hem hipotezler hem de karşılaştırmalar sınırlı şekilde değerlendirilmektedir.

Ülkemizde Hick'in çoğulcu anlayışını ele alan tezler de vardır. Bunlar "*Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dini Pluralizme Bakışı*"[24] ve "*John Hick'in Din Felsefesinde Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştitiler"*[25] adlı tezlerdir. Bu çalışmalar Hick'in çoğulcu hipotezinin belli noktalarına işaret etmeleri yönünden dikkat çekici olmakla birlikte sadece Hick'i konu edindiği için çalışmamızda sunduğumuz karşılaştırmadan mahrumdur. Aynı zamanda çalışmaların kapsamından kaynaklanan eksiklikler de göze çarpmaktadır. Şöyleki bu çalışmalarda Hick'in çoğulcu hipotezinin epistemolojik temelleri, hakikat ve kurtuluş problemleri çerçevesindeki temel düşünceleri bağlantılı olarak değerlendirilmemiş ve bu hipoteze yöneltilen eleştiriler gerekli ölçüde ele alınmamıştır.

Bahsedilen kaynaklar hem dini çoğulculuk hem de tezimizin konusu olan iki düşünürün çoğulcu anlayışlarını ele almaları bakımından İslam dünyasındaki önemli çalışmalardan bazılarıdır. Bunların haricinde dini çoğulculukla ilgili birçok çalışma vardır. Bu çalışmalar tezimiz boyunca bazı yerlerde kaynak olarak gösterilmiş, gerekli görülen yerlerde dipnot olarak haklarında bilgi verilmiş ve kendilerine atıflar yapılmıştır. Bu bilgiyle birlikte, gerek Batıda gerek İslam dünyasında konuyla ilgili birçok kaynağın olduğunu fakat bunların tamamına yer veremeyeceğimizi belirtmemiz gerekmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi dini çoğulculuk modelinin en önemli temsilcileri olan W. Cantwell Smith ve J. Hick'in dini çoğulculuğunun aynı çalışma içerisinde

[24] Mustafa Eren, "Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dini Pluralizme Bakışı", (Yayımlanmamış Yükseklisans tezi), *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir, 2001.

[25] Mustafa Çakmak, "John Hick'in Din Felsefesinde Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştitiler", (Yayımlanmamış Yükseklisans tezi), *Ondokuz Mayıs Üniverstesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun, 2002.

kapsamlı olarak ele alınmamış olması bizi bu tezi yapmaya sevk eden temel nedenlerden biridir. Dini çoğulculuk hipotezinin daha çok Hick üzerinden tartışılması ve Smith'in dini çoğulculuğunun ele alınmaması dikkat çekmektedir. Bu nedenle çalışmamızda iki hipotezi de bütün yönleriyle ele almaya çalıştık. Özellikle Smith'in çoğulcu hipotezinin kavramsal temeli olarak işlediğimiz bölüm, yapısal olarak bu kavramsallaştırmanın hipotezin temel dayanağı olduğu iddiası bakımından diğer çalışmalara nazaran farklılık göstermektedir. Hick'in dışlayıcılık eleştirisini ayrıntılarıyla işleyip, kendinde Gerçek ve tecrübe edilen Gerçek ayrımını hipotezin epistemolojik temeli olarak ele almamız çalışmamızın dikkat çekici yönlerinden bazılarıdır.

Çalışmamızda Smith'in hipoteziyle ilgili temel iddiamız, Smith'in dinleri kabul etmemesinin neticesi olarak eski teolojileri ortadan kaldırma ve yeni bir teoloji kurma düşüncesinin, yeni bir din kurma olarak anlaşılması gerektiğidir. Bu iddiamızı temellendirirken Smith'in hipotezinin kavramsal temelleri olarak incelediğimiz iman ve birikimsel gelenek ayrımında, mevcut dinlerin birikimsel gelenekler olarak ele alınması ve imani yaşantının din kavramından soyutlanarak, aşkın varlıkla bağlantılı olarak ele alınmasının dini açıdan kabul edilemez olduğuna dikkat çektik. Ayrıca Smith'in dini hakikatlerin önermeye dayalı yönünü inkâr etmesi ve dini hakikati kişisel iman yaşantısının bireydeki yansımalarına indirgediği iddiasıyla, aşırı göreceliliğe saplandığını savunduk.

Hick'in çoğulcu hipotezinin dini tazammunlarını, dini inançları farklı unsurlara indirgediği düşüncelerini işlemekle birlikte özellikle ülkemizde daha önce yapılan çalışmalardan farklı olarak, onun hipotezinin kesin ilkeler ortaya koyması yönüyle, çoğulcu olarak nitelenemeyeceğini, aksine dışlayıcı tavır barındırdığını savunduk. Bu iddimızı temellendirirken, onun hem dinlerin meşruiyetini sağlayan hem de kurtuluş için bütün dinleri eşit sayan ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm ilkesinin, mevcut dinler açısından kabul edilemez olduğuna dikkat çektik.

Ayrıca iki tez arasında kurduğumuz süreklilik ve farklılık noktaları, hem tezin özgünlüğünde hem de çoğulcu hipotezin genel mevzisinin belirlenmesinde çalışmamızın farklılığını ortaya koymaktadır. Daha önceki bazı çalışmalarda iki hipotez

arasında, dinlerin kaynağı ve hakikat görüşleri hususlarında süreklilik olduğu vurgulanmıştı. Bu çalışmada iki hipotez arasındaki dinlerin kaynağı ve hakikat konularındaki süreklilik işlenmekle birlikte, kurtuluş konusunun ve mutlak hakkındaki düşüncelerin de paralellik gösterdiği belirtilmektedir. Bunun yanında bahse konu olan hususlardaki farklılıklar belirlenmekle birlikte, iki hipotezin teolojik açıdan süreklilik ve farklılıkları gösterilmektedir.

Gavin D'Costa'nın bu iki hipotezin dışlayıcı olduğu ve çoğulculuk diye bir şeyin olamayacağı yönündeki fikirleri çalışmamızın ana konusunu oluşturmada bize yol gösterdi. Onun düşüncelerinden yola çıkarak Smith ve Hick'in dini çoğulcu hipotezlerinin nihai aşamada dışlayıcı karakterde olduğunu göstermeye, böylelikle mevcut tipoloji içerisindeki sorunların düşünülenden daha ciddi olduğunu vurgulamaya çalıştık. Bu noktada her iki düşünürün de dini çeşitlilik problemini yorumlarken din kurucusu gibi hareket ettiklerini savunduk. Çünkü her iki hipotez hakikat, kurtuluş ve mutlak hakkında kesin ilkeler içermektedir. Buradan yola çıkarak dikkat çekmek istediğimiz husus, bu iki hipotez temelinde ele alınan dini çoğulculuğun, varolan tipoloji içerisindeki konumunun tartışmalı olduğudur. Çalışmamızın meseleyi tamamen çözeceği iddiasında olmadığımızı belirtmek gerekmektedir. Bu noktada amacımız, gelecekte ülkemizde daha yoğun tartışılacak olan bu meselede farklı bir bakış açısı sunmaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİNİ ÇEŞİTLİLİK TARTIŞMALARINDA TEMEL PROBLEMLER

Dini çeşitlilik meselesinin tarihi dinler tarihi kadar eskidir. Avrupada ciddi olarak tartışılması ise Protestan ve Katolik ayrımıyla başlatılabilir. Dinlerin iç tartışması şeklinde olan, aynı dine inanıp farklı düşünen kesimlerin birbirlerine nasıl davranacağı meselesi, 20. yüzyıldan sonra dinlerin birbirini nasıl algılaması gerektiği tartışması şekliyle daha da genişlemiştir.[26] Bununla birlikte her hangi bir dine inanmayanlar için dini çeşitlilik sorun teşkil etmez. Dinlerin çokluğu olgusuyla ilgilenen inanmayan din bilimcileri dinlerin çokluğunun ve çatışan hakikat iddiaları içermelerinin gayet tabii bir durum olduğu kanaatindedirler. Çünkü onlara göre, dinler aşkın bir kaynaktan gelmemiştir ve dini hakikatler doğruluk içermemektedirler. Onlar, dinlerin farklı olması sonucunda hiçbirine inanılmaması gerektiğini ifade etmektedirler.[27]

Dünya üzerinde birbirinden farklı küçük ya da büyük ölçekli birçok din vardır. Dünya dinlerini düşündüğümüzde ilk olarak Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm olmak üzere dünya nüfusunun geniş bölümünü kapsayan dinler, bunun yanında Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm vs. küçük ölçekli dinler akla gelmektedir. Her hangi bir araştırmacı için bu dinlerin tamamının ayrıntılı olarak incelenmesi mümkün değildir. Bu sebeple dinleri teist ve teist olmayan olarak iki kısma ayırma eğilimi vardır. Teist özellikteki dinler olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini ortak özellikleriyle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Çünkü bu dinlerde kişisel bir Tanrı, bu Tanrının dünyayı ve insanları yaratması, insan kaderi üzerinde etkili olması, en mükemmel varlık olarak ilahi amaçlar gütmesi gibi ortak düşünceler mevcuttur. Fakat bu sınıflandırmaya dayanarak bu dinler arasındaki farklılıklar ihmal edilmemelidir. Çünkü bu dinler arasında bile birbirini yanlışlayan temel hakikat iddiaları mevcuttur. Teist olmayan dinleri de meseleye dâhil ettiğimizde işin içinden çıkılmaz bir problemle karşı karşıya kalmaktayız. Bu nedenle bütün bu dinlerin yakınlaştırılamaz farklılıklarına rağmen doğru olduğunu söyleme imkânımız zorlaşmaktadır. Bu farklılıkların ilk sırasında ilah anlayışları daha sonra evrenin yaratılışı, insanın kaderi ve vahiy konuları gelmektedir. Dinlerdeki vahiy anlayışı farklı olmakla birlikte, bazı dinlerde temel anlamıyla anlaşılacak bir vahiy bahsi yoktur. Mesela Hıristiyanlıkta İsa'nın kendisi

[26] Recep Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk Mu?", *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 18, 2004, s.14.

[27] M. Kazım Arıcan, "Felsefi ve Teolojik bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik", *CÜİFD.*,C. XV, S. 1, 2011, s. 76.

vahiy iken, İslam ve Yahudilik kutsal metinleri temel vahiy olarak kabul edilmektedir. Hıristiyanlıktaki enkarnasyon düşüncesi ve kefaret doktrini en başta İslam dini ve Yahudilik dinlerinde kabul görmemektedir. Teist olmayan geleneklerde evren ebedi ve ezeli iken teist dinlerde evreni Tanrı yaratmıştır. Aynı şekilde bir gelenekte karma inancı kabul edilirken diğerlerinde cennet-cehennem olgusu vardır. Yahudiler kendilerini seçilmiş millet olarak kabul ederken, diğer dinler bunu kabul etmemektedirler. Görüldüğü gibi farklı dinler arasında küçümsenemeyecek derecede çatışan hakikat iddiaları mevcuttur.[28]

Dinlerin farklılaşmasının dini inanç çerçevesinde şekillendiği ve beş alanda gerçekleştiği yorumu yapılmaktadır. Bu alanlardan ilki hayatı anlamlandırmayla ilgili, ikincisi ise kurtuluşun ne olduğuyla ilgilidir. Dünyadaki varlık amacımızın ne olduğu ve bu dünyadaki kurtuluş ve özgürleşmenin nasıl olacağı diğer iki alan olarak ele alınmaktadır. Son olarak ise bizden aşkın alanla ilgili soruların ve cevapların içerildiği alan vardır.[29] Biz bu alanları kurtuluş ve hakikat iddiaları çerçevesinde iki temel konu altında ele alabiliriz. Tabi ki bu iddiaların birbirinden bağımsız olmadığı gerçeğini göz önüne almak gerektiğini unutmamak gerekmektedir. Çünkü bütün dinler kendilerinin yegâne doğru ve tek kurtuluş yolu oldukları iddiasındadırlar. Yukarıda değinildiği üzere dinlerden her hangi birisinin diğer bir dini kendi gibi doğru kabul etmesi, onun mutlaklık iddiasıyla çelişmesine yol açar. Mutlaklık iddialarının devam etmesi için diğer dinlerin eksik ve kusurlu olduğu, hakikati içermedikleri söylemi devam ettirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında dini çeşitlilik meselesinde hakikat problemi merkezi bir kavramdır. Hakikat anlayışı dinlerin kurtuluş anlayışlarının şekillenmesinde de rol oynamaktadır. Bir din için temel hakikatler, o dinin temel yapı taşıdır. Mesela İsa'nın Tanrı olduğuna inanan ve bunun Hıristiyanlığın temel hakikati olarak kabul eden Hıristiyanlıktan, bu hakikati çekip çıkardığımızda, Hıristiyanlık olarak nitelenen bir dinin varolmaya devam ermesi imkânsızlaşır.

Bütün dinler farklı kurtuluş teorileriyle ön plana çıkmaktadır. Dinlerin dünyevi ve uhrevi kurtuluş planları bir bakıma onların kendilerini anlamlı kılma çabasının ürünüdür. Her din farklı da olsa insana kendi anlayışına göre bir kurtuluş yolu

[28] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* s. 362.
[29] Acar, *Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 20.

göstermektedir. Dini inanç ve düşüncenin merkezinde kurtuluş fikri yer almaktadır. Bu nedenle kurtuluş kavramı da dinler için merkezi kavramlardan biri olarak nitelenebilir.[30] Kurtuluş inancı söz konusu olduğunda dinlerin aynı görüşler içerdiği düşüncesinin hatalı olduğu gözlenmektedir. Çünkü her din kendi hakikat görüşüne bağlı olarak kurtuluş haritasını şekillendirmiştir. Mesela Hıristiyanlıkta kurtuluş asli günahın bağışlanması ile mümkündür. Bu kurtuluş enkarne olmuş İsa inancına ve kefaret doktrinine inanmakla bağlantılıdır.[31] Oysa İslam dini asli günah anlayışını reddetmektedir.[32] İslam dininde Allah'a ve hesap gününe iman, kurtuluş için gerekli şartlardan bazılarıdır. Oysa Hinduizm ve Budizm cennet ve cehennemi yeryüzünde tasavvur ederek, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslamdan ayrılmaktadırlar. Bu iki dine göre kurtuluş maddi dünyadan kurtulmakla mümkündür. Bu nedenle tenasüh ağından kurtulma bu dinlerin temel kurtuluş ilkesidir.[33]

Dini çeşitlilik olgusu karşısında ortaya atılan temel tutumlar Hıristiyanlık yani Batı kaynaklıdır. Bu tutumlar dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak nitelenmektedir. Bu sınıflandırma ilk kez Alan Race'in *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*[34] adlı eserinde ortaya atılmıştır. Bu kavramsallaştırmanın ortaya çıkmasında küresel köy haline gelen dünyamızda Hıristiyanların diğer din mensuplarıyla rahatlıkla ilişki kurması ve onlar hakkında doğru bilgi elde etmesinin etkisi olduğu söylenebilir. Akademik alanda yapılan dinler tarihi veya karşılaştırmalı dinler çalışmaları, diğerleri hakkında objektif bilgiyi insanlara sunmasının da etkisi inkâr edilemez. Ayrıca diğer dini geleneklerin dünya haritasında varlığını güçlü şekilde hissettirmeye başlaması, diğer bir sebeptir.[35] Bu durum karşısında hakikat ve kurtuluş konularındaki sorulara verilen cevaplar dini çeşitlilik problemine nasıl yaklaşılacağı noktasında belirleyici olacaktır.

---

[30] John Hick, *İnançların Gökkuşağı,* çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 53.

[31] Yukarıdaki değerlendirmelere katkı mahiyetinde teolojik inançların ve hakikat iddialarının, Hıristiyanlık kurtuluş anlayışı ile doğrudan bağlı olduğunu belirten değerlendirme için bkz. Kemal Polat, "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 27, 2006, ss. 183-203.

[32] Kur'an'ın kitap ehlinin kurtuluşuna nasıl baktığıyla ilgili ehli kitap kavramına bağlı olarak farklı bir bakış açısı için bkz. Mesut Erdal, "Kur'an'a göre Ehli Kitabın Uhrevi Felah ve Kurtuluş Meselesi", *DÜİFD.*, C.4, S. 1, 2002, ss. 1-35.

[33] Dinlerdeki farklı kurtuluş anlayışlarını inceleyen Türkçe bir makale için bkz. Kadir Albayrak, "Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 12, 2002, s. 87-107.

[34] Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.

[35] Race, s. 2.

Dışlayıcı yaklaşım, doğru inançların ve kurtuluşun kaynağını tek bir din olarak gören, diğer dinlerin yanlış olduğunun benimsendiği bir anlayıştır. 19. Yüzyıla kadar dışlayıcı yaklaşım Hıristiyanlığın ana görüşü olarak kabul edilmiştir. Hristiyanlık bağlamında dışlayıcı yaklaşımın iki temel önermesi vardır. İlki, Tanrı'nın İsa Mesih'i dünyaya gönderdiği ve tek vahyin o olduğu, ikincisi ise, kuruluşun yegâne vasıtasının İsa Mesih olduğudur.[36] Kapsayıcılık, çoğulculukla dışlayıcılık arasında bir yerde görülmektedir. Bu görüşte belli bir dinin öğretilerinin asli olduğu, kurtuluşun da bu dine bağlı olduğu benimsenir. Bununla birlikte Tanrı'nın bütün kullarını kurtuluşa erdirmeyi irade ettiği ve diğer dinlerde de farklı şekillerde vahyin olduğu kabul edilir. Çoğulculuk, Tanrı'nın bilinmesi ve kurtuluşa erme bakımından tek bir dinin hak sahibi olmadığını, aksine bütün dini geleneklerin eşit seviyede olduğunu kabul etmek demektir. Çoğulcu paradigma, bütün dinlerin hakikat ve kurtuluş bakımından eşit olduğu görüşünü, dışlayıcı ve kapsayıcı görüşlere felsefi, teolojik ve fenomenolojik itirazları ile birlikte savunmaktadır.[37]

Her dini geleneğe bakıldığında, özellikle kavramsallaştırmanın ortaya çıktığı Hıristiyan geleneğinde, çoğulcu düşüncelerden önce kapsayıcı ve daha yoğun olarak dışlayıcı düşüncelerin varolduğu bir gerçektir. Bu nedenle çoğulculuğu anlamak için, dışlayıcı ve kapsayıcı görüşlere yer vermek zorunluluk arz etmektedir. Bu sebeple dini çeşitlilik meselesinde nasıl bir

[36] D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 25., Dışlayıcılık (exclusivism) kavramıyla yakın anlamlı "restrictivism" (sınırlayıcılık, kısıtlayıcılık) kavramı dikkat çekmektedir. Bu kavramın kapsayıcı anlayışa karşı öne sürüldüğü görülmektedir. Okholm ve Phillips, exclusivism ve restrictivism kavramları yerine "particularism" kavramının kullanılmasını önerirler. Onlar bu kavramın diğerlerine göre daha uygun olduğu kanaatindedirler. Buna göre kapsayıcılığın savunduğu gibi daha fazla insanın kurtuluş planına dâhil edilmesi kabul edilemez. Particularistlere göre kurtuluş sadece, Tanrının tarihteki özel eylemlerine iman aracılığıyla mümkündür. Bu eylemlerin en son noktası da İsa Mesihtir. Bkz. Okholm, D. L., & Phillips, T. R., "İntroduction", s. 16-17., Özellikle hırıstiyan dünyada bu yaklaşımı savunanlar Karl Barth, Alister McGrath ve Hendrik Kraemer'dır. Bunların dışında dışlayıcılığı savunan Hıristiyan teologlar vardır. Stephen Neill (Bkz. *Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with OtherReligions*, Oxford, Oxford University Press, 1970.), Lesslie Newbigin (Bkz. *The Open Secret*, New York, Eerdmands Publishing, 1978. Diger eserleri; *Christian Witness in a Plural Society*, London, BBC, 1977; *The Finality of Christ*, London, SCM Press, 1969.), Norman Anderson (Bkz. *Christianity and Comparative Religion*, London, Inter-Varsity Press, 1975.), Hans Von Balthasar (Bkz. *The Moment of Christian Witness*, New York, Newman Press, 1966) ve Paul Hacker (Bkz. *Theological Foundations of Evangelization*, St Augustin, Steyler Verlag, 1980.) sayılabilir.

[37] Gavin D'Costa, The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions, *Scottish Journal of Theology*, Vol. 39, 1986, s. 211., Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuktan başka bir de tarafsızlık (indifferentism) tutumu vardır. David Kierger, "*The New Universalism*" adlı eserinde tarafsızlığı eleştirmiştir. Ona göre tarafsızlık, bütün dinlerin mukayese edilemez ve birbirinden farklı olarak kabul edilmesidir. Her bir din kendi kurtuluş formülünü içermektedir ve bütün dinlerin kurtuluş formülleri farklıdır ve kesişmezler. Bu dinlerin birbirinden izole edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle onları bir araya getirme teşebbüsü boşunadır. Bkz. Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Mmüslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu, 2005, s. 47.

tutuma sahip olunacağını belirleyen hakikat ve kurtuluş problemlerine yaklaşımın dışlayıcılığı ve kapsayıcılığı savunanlarca nasıl ele alındığı ayrıntılı olarak irdelenecek, çoğulcu yaklaşımın genel karakteri ve sonrasında Hick ve Smith'in çoğulcu hipotezleri incelenecektir.

I. HAKİKAT PROBLEMİ

A. Mutlak Hakikat İddiaları

Hakikat problemi bağlamında dini dışlayıcılık anlayışında "doğru olan sadece benim inancımdır" önermesi benimsenmektedir. Buna göre tek bir dinin doğrularıyla çatışan diğer dinler yanlış olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre inanılan dinin hakikatleri mutlak hakikat konumundadır. Mesela bütün Hıristiyan dışlayıcılar, İsa'nın mutlaklığı etrafında toplanmakta, Hıristiyan vahyinin mutlak hakikatine vurgu yaparak, bu hakikat dışındaki her inancı dışlamaktadır.[38]

Dışlayıcılığı savunanlar hakikat problemi çerçevesinde, kendi pozisyonlarının gayet doğal olduğu görüşündedirler. Chris Wright, dışlayıcı paradigmayı savunan biri olarak, mutlak hakikat konusunda dışlayıcı olmanın aslında olumsuz bir tavır takınmak anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre, gerçek olduğunu iddia eden bir din için, mutlak hakikate sahip olduğunu iddia etmek çok normal ve gerekli bir yaklaşımdır.[39] William Rowe ise dışlayıcılığın inanan için en doğal pozisyon olduğunu ifade etmektedir. Rowe bir inananın hem ölüm sonrası cennet ve cehenneme hem de fiziksel ve ruhsal olarak reenkarnasyona inanamayacağını örnek vermektedir.[40] Plantinga, inananların dışlayıcı görüşleri için haklı gerekçelere sahip olabileceğini savunmaktadır. Ona göre inananlar için kendi inançlarının doğru olduğu ya akıl yürütmeyle ya da inançlarını basit inanç olarak kabul etmeleri sebebiyle gösterilebilir. Basit inançlar, inananlarca doğru kabul edilen ve bu inançlara ters düşen inançların yanlış olarak kabul edileceği bir yapıya sahiptirler. Bütün inanç sahiplerinin kendi

[38] Race, s. 27.
[39] Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma,* s. 11.
[40] William L. Rowe, *Philosophy of Religion,* Belmont: Wadsworth/Thomson Learning, 2001, s. 163.

inancını basit inanç olarak kabul ettiğini varsaydığımızda, dini inancın doğru olması konusunda tarafsız olunamayacağı ortaya çıkmaktadır.[41]

Mutlak hakikat iddialarını öne süren dışlayıcılar dini çoğulcuların savunduğu, bütün dinlerin aynı şeyi söylediği düşüncesinin kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadırlar. Onlara göre, mevcut dinlerin arasındaki farklılıkları görmezden gelmek akademik olarak da kabul edilemez bir durumdur. Dışlayıcılar, farklı dinler arasında benzerlik iddialarının siyasi bir amacı olduğunu da belirtmektedirler. Böyle bir amaç farklılıkların kasıtlı olarak görmezden gelinmesine yol açacaktır. Oysa farklılıklar içinde birlikte yaşama erdemi daha makul ve kabul edilebilir bir eylem tarzı olacaktır.[42]

Dışlayıcılar, argümanlarını geliştirirken kendi kutsal metinlerinden ya da vahiy anlayışlarından yola çıkmaktadır. Hıristiyan dışlayıcılığını savunanlar, insanın ancak İncil sayesinde bilgiye kavuşacağını ifade etmektedir. İncil'in ihmal edildiği durumda insan tarihsel koşullar ve rölativizm içerisinde debelenip durur.[43] Yani bu yaklaşımda İsa'nın Tanrı'nın sözü olduğu ve gerçek vahyin İsa'nın sözü ve eyleminin içerildiği din olduğu, Tanrı'dan ve onun vahyinden sadece İsa Mesih'in anlaşılabileceği, dünya tarihinde başka bir vahyin gerçekleşmediği ileri sürülmektedir.[44] Bu düşünceler Karl Barth'ın dilinden açıkça ifade edilmiştir. Barth'a göre insan kendiliğinden Tanrıyı bilemez. Tanrı ancak vahiyle bilinebilir. Tanrı'nın vahyi sadece Hıristiyanlıkta olduğu için de Hıristiyanlık dışında Tanrı bilgisinin varolması söz konu değildir. Vahiy, Tanrı'nın kendisini sunması, ifşa etmesidir. Vahiy, insanla karşılaşmadır. Barth'a göre vahiy gerçeği insanın kendi imkânlarıyla Tanrı'yı bilme çabasının tamamen boş olduğunu göstermektedir. Vahiy ile birlikte Tanrı insana kendisinin vahiy olmaksızın bilinemeyeceğini bildirmektedir. Bu nedenle Tanrının kendisini vahyettiği yoldan başka hakikati bilme çabaları boşunadır.[45]

---

[41] Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş,* çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay., 2006, s. 387. Plantinganın dışlayıcı anlayışını eleştiren Türkçe bir çalışma için bkz. Nebi Mehdiyev, "Plantinga'nın Dini Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi", *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 22, 2009, ss. 95-108.

[42] Mustafa Köylü, "Dinsel Dışlayıcılık", *İslam ve Öteki*, ed. C. S. Yaran, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 33-34.

[43] Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994, s. 81.

[44] Karl Barth, *Church Dogmatics,* New York: Harper Torchbooks, 1962, s. 50.

[45] Karl Barth, "The Revelation of God as the Abolition of Religion", *Christianity and Other Religions,* edts. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, s. 10-11.

Buna bağlı olarak diğer dinler hakkında bilgi edinme çabaları veya karşılaştırmalı dinler çalışmaları gereksiz görülür. Dışlayıcılara göre diğer dinlerle paralellik ya da irtibat noktası kurma çabaları boşunadır.[46] Bu çaba ışığında diğer dini inançlara yer açan her kavramsal teori, ilahi vahyi yanlış yorumlamaya dayanır. Kant'ın dini ahlak kuralı içinde değerlendirmesi, Hegel'in insan ruhunu mutlak ruh ile bağlantılandırması, Schleiermacher'in dini mutlak bağlılık hissi olarak değerlendirmesi, Otto'nun dini aydınlanma tecrübesi olarak yorumlaması gibi girişimler, kaçınılmaz gerçeği değiştirmemektedir. Onlara göre İsa Mesih dışında Tanrısal vahyin farkında olunması ne mümkündür ne de anlamlıdır. İsa Mesih'in inkarnasyon doktrini içerisinde, normatif ve mutlak belirleyici olduğu açıktır. Bu nedenle Hıristiyanlık diğer dinler arasında seçkin bir yere sahiptir.[47] Buradan yola çıkarak İsa Mesih hakikatinin doğası ne herhangi bir kavramsal düşüncede ne de diğer dinlerde olmadığı için, Hıristiyanlık eşsiz hakikat olarak kabul edilmeli ve diğerleri reddedilmelidir.[48]

Çoğulcular tarafından dini inançlarda radikal değişimin zorunlu kılınmasını eleştiren dışlayıcılar, dinlerin sürekli değiştirilen bal mumları olmadıklarını, kesin ve değişmez inançlarla ifade dilen yaşayan gerçeklikler olduklarını belirtmektedir. Onlara göre dinler arası çatışmayı azaltmak adına inançlardan taviz verilemez.[49] Klisenin doğru dinin merkezi olduğu görüşünü benimseyen McGrath, çoğulcuların, çatışan hakikat iddiaları konusunda, Hıristiyanlığın temel inançları olan inkarnasyon ve üçlemeyi terk ettiklerini, diğer dinlere benzeme adına dinin temel inançlarını inkâr etmenin, bir dinin din olarak kabul edilemez pozisyona sokulması anlamını taşıyacağını ileri sürmektedir.[50] O, inkarnasyon doktrinini mit olarak değerlendirmenin altında, Hıristiyanlığın farklılığını ortadan kaldırma niyeti olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bu düşünce çizgisinde İsa'nın insanlığın büyük dini önderleri arasında değerlendirilmesi temel amaçlardan birisidir. McGrath, Knitter ve Hick'in tezlerinde bu niyetin açıkça görüldüğünü söylemektedir. Hıristiyan tanrı anlayışı da çoğulcu görüşte

[46] Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* İstanbul: Pınar Yayınları, 2002. s. 91.

[47] Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World,* London: Edinburgh House, 1938.s. 102-104., McGrath, A. E., "İn What Way Can Jesus Be a Example for Christians?", *JETS* , Vol. 3, N. 34, 1991, s. 289.

[48] Kraemer, s. 110.

[49] Alister E. McGrath, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World,* edts. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 156-157.

[50] McGrath, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", s. 175.

farklılaştırılmıştır. McGrath, çoğulcuların Hıristiyanlığın belirli Tanrı anlayışını belirsiz mutlak gerçeklikle değiştirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre Hıristiyan teslis inancı, Hıristiyanlık açısından eşsizdir. Bu nedenle Hıristiyan Tanrısını belirsiz bir varlığa indirgemek imkânsızdır.[51]

Dışlayıcılık, özellikle hakikat konusundaki bu düşünceler sebebiyle diğer tutumlardan farklı olarak dogmatik bir tutum olarak nitelendirilmektedir. Mesela Francis Clooney, dışlayıcıların, sempatik olmayan bir tutumla, şiddetle diğer dinlerde hakikatin olmadığını ileri sürmekle ve Hıristiyanlığın mutlaklığını iddia etmekle mümkün en kötü davranışı tercih ettiklerini söyler.[52] Bu ve benzeri birçok yakıştırmanın kapsayıcı ve çoğulcular tarafından yapıldığını görülmektedir. Hick, Plantinga'nın hakikat konusundaki düşüncelerini eleştirmektedir. Hick onun anlayışında hiçbir pozitif nedenin bulunmadığını belirtmektedir. Gerekçelendirme konusunda Plantinga'nın çok başarılı düşünceler ürettiğini ifade eden Hick, gerekçelendirme teorisinin sonunda ulaşılan dışlayıcılığı benimsememektedir. Ona göre bencil olarak tanımladığı bu tavır, kişinin kendi inancını şekillendirme ve temellendirme aşamasındaki entelektüel ve bilişsel yükümlülüklere aykırıdır. Hick, samimi bir kişinin kendi inancının hakikatin kendisi olduğuna pekâlâ inanabileceğini fakat bu durumun hiç olmazsa diğer inançlara leke sürmemesi ya da zarar vermemesi gerektiğini söylemektedir.[53]

Ayrıca dışlayıcıların, tüm hakikat iddialarının göreceliliğiyle yüzleşmeleri gerektiği belirtilerek, bu göreceliliğin evrensel bir görecelilik olmayacağı vurgulanmaktadır. Yani her din yine kendisinin doğru olduğunu fark edecek ama tek doğru olduğu ya da tamamen hakikati içerdiği iddiasından vazgeçecektir. Böylece Hıristiyanlar, diğer dinlerdeki evrensel hakikatin önemini inkâr etmeksizin yine İsa'nın belirleyici önemini ilan edebileceklerdir.[54]

B. Hakikatin Diğer Dinlerde Kısmi Yansıması

Kapsayıcı anlayışta da dışlayıcılıkta olduğu gibi tek bir dinin mutlak hakikati barındırdığı düşünülmektedir. Fakat diğer dini gelenekler şeytani ve değersiz görülmek

[51] McGrath, "The Christian Church's Response to Pluralism", s. 488.
[52] Okholm ve Phillips, s. 15.
[53] John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 28-29.
[54] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 93.

yerine, mutlak hakikati barındıran dinin bazı yönlerini yansıtıcı veya ona doğru bir yönelim oluşturucu olarak değerlendirilmektedir.[55] Yani kapsayıcılıkta bir din mutlak hakikat olarak kabul edilmekle birlikte diğerlerine göreceli doğruluk değerleri biçilmektedir. Diğer dinler tamamen yanlış olarak bir kenara atılmamaktadır. Onların doğru veya kutsal şeyler içerdikleri ve insanları aydınlatıcı hakikatler barındırdıkları ihtimalini kabul bu yaklaşımın temel niteliğidir.[56] Mesela Rahner'e göre Hıristiyanlığın seviyesine ulaşabilecek hiçbir din yoktur. Hıristiyanlık kesin hakikate sahip tek dindir.[57] Aynı şekilde Küng için en doğru din Hıristiyanlıktır. Diğer dinler Hıristiyanlıkla çelişmediği ve onun öğretilerine katkı sağladığı ölçüde doğru sayılabilir. Kısaca Küng Hıristiyanlığın en doğru din olduğunu diğer dinlerin ise bazı yönlerden doğru olabileceklerini savunarak kapsayıcı bir anlayış geliştirmiştir.[58]

Hakikat ve kurtuluş probemleri ışığında kapsayıcı tutuma bakıldığında, kapsayıcıların daha çok kurtuluş problemi etrafında belirgin görüşleri olduğu söylenebilir. Yukarıda belirtildiği üzere mutlak hakikatin tek bir dinde olduğu görüşleri, dışlayıcılığa yakın bir tutum içerisinde oldukları yönünde izlenim vermektedir. Bununla birlikte bazı kapsayıcı düşünürlerin yorumlarının çoğulculuğa daha yakın bir konumda bulunduğu ileri sürülmektedir. Hatta kapsayıcılığın dışlayıcı ve çoğulculuğun arasında daha ılımlı bir tutum olduğu söylenerek, bu yaklaşımın artısı olduğu iddia edilmektedir.[59] Bu noktada ilk olarak, bazı düşüncelerin dışlayıcılıktan pek de farklı olmadığını, dışlayıcılıktan uzaklaşan düşüncelerin de onunla sıkı ilişki içerisinde olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. İkinci olarak ise kapsayıcı tutumun daha çok kurtuluş çerçevesini genişletme çabası olduğu yorumunu yaparak, kurtuluş probleminde daha net bir tavır ortaya koyduğu söylenebilir.

Hıristiyan kapsayıcıları, dışlayıcılar gibi kutsal metinlerin kendi anlayışlarını desteklediğini ve çoğu Hıristiyan teoloğunun kapsayıcılığı savunduğunu öne

[55] C. Sadık Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık", *İslam ve Öteki,* ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 67.

[56] Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık", s. 69., Bu anlayışın en önemli savunucuları Karl Rahner, Hans Küng, Clark Pinnock ve Gavin D'Costadır.

[57] Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 21-23.

[58] Hans Küng, "İs There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", *Christianity and Other Religions*, edts. J. Hick & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publacition, 2001, s. 138.

[59] Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık", s. 78.

sürmektedir. Pinnock, kapsayıcı modelin İncil'de ifade edilen tek model olduğunu belirtmekle birlikte, bu modelin geleneğin karanlık düşüncelerinin dağıtıldığı tek model olduğunu ifade etmektedir.[60] Çoğulculuğu savunan Hick'e göre de kapsayıcılık günümüz Hıristiyan teologlarının en fazla uzlaşma sağladığı modeldir.[61]

Batı Hıristiyan dünyasında bu söylemlerin daha net dillendirilmesinin ana sebebi II. Vatikan Konsilidir. Bu konsilde daha çok kapsayıcı nitelikli düşünceler ortaya sürülmüştür. Bu konsilde dikkat çeken en önemli husus konsilin yedinci oturumunda deklare edilen *Nostra Aetate*[62] adlı dökümandır. Bu doküman diğer dinlere hakkında daha olumlu ve barış tohumlarını ekecek ifadelerle doludur. Bu konsilde diğer dinlerde doğru ve kutsal olan unsurların varlığı kabul edilmiştir. Aynı zamanda kilise İsa'nın eşsizliğinde vazgeçmediğini de altını çizerek vurgulamıştır. Ayrıca konsil, diyalogun temellerini atarcasına diğer dinlerin mensuplarıyla görüş alış verişinde bulunmanın zorunluluğuna değinmiştir. *Nostra Aetate* adlı dökümanda diğer dinlere karşı düşmanca tavırdan vazgeçilmesi gerektiği, onların dini, ahlaki ve kültürel değerlerine saygı duyulması gerektiği belirtilmiştir. Bu belge Kilisenin diğer dinlerin Tanrısal bağlılık için çabaladıklarını ifade ederek özellikle Müslüman ve Yahudilerin kendileriyle aynı dini kaynağa dayandıklarını açıklamıştır.[63] Konsilde, dünyanın büyük dinleri olan Budizm, Hinduizm, Yahudilik, İslamiyet ismen zikredilmekle birlikte, Yahudilik ve İslam hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Konsilin vurguladığı temel nokta diğerlerine karşı saygı ve hürmetle yaklaşılması, onlarla diyaloga girilmesidir. Aksine yeni bir teoloji ortaya koymak amacı güdülmemektedir.[64]

Race, II. Vatikan Konsilinin Hıristiyanlık ve diğer dinler hakkında kapsamlı bir teori sunmadığını, sadece dışlayıcılıktan kapsayıcılığa geçişe atıfta bulunduğunu ileri

[60] Clark H. Pinnock, "An Inclusivist View", *Four Views on Salvation in Pluralistic World*, edts. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 101.

[61] John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press, 1993, s. 88.

[62] Papa, XXIII John'un 1963'te ölümünden sonra onun yerine geçen Papa VI. Paul'un gözetiminde 1965'te hazırlanıp yayınlanan Nostra Aetate, Hıristiyanlık dısı dinlerle ilgili ilk resmi dokümandır. Bu dokümanın tarihçesi uzun ve karısıktır. Nostra Aetate, son sekli verildikten sonra, 28 Ekim 1965'de oylamaya sunulmus, 88 red ve 3 geçersiz oya karsı 2221 kabul oyuyla onaylanmıstır. Nostra Aetate'ye bakılırsa bu doküman, Katolik Kilisesi tarafından farklı dini geleneklerin ortak bazı noktalarda nasıl buluşabilecegini ve farklı dini geleneklerin birbirleriyle nasıl daha dogru ve saygın bir iliski kurulabilecegi noktasında önemli tespitler içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Ankara, Alperen Yayınları, 2002, s. 71-77.

[63] Ayrıntılı bilgi için bkz. "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, edts. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, pp. 39-44.

[64] Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, s. 86.

sürmektedir.[65] Bu da göstermektedir ki, bu konsil sonrasında kapsayıcı anlayış hızla yayılmaya başlamıştır. Fakat Kilise kapsayıcı bir teori geliştirmekten ziyade katı dışlayıcı tutumun yumuşadığına işaret etmiştir. Kapsayıcı teoriler ise bireysel çabalar sonucu ortaya çıkmıştır. Hick ise II. Vatikan konsilinde alınan kararların yetersiz olduğunu ve hala Hıristiyanlığın merkezdeki konumunun korunduğunu belirtmektedir. Ona göre diğer dinlerin mensuplarına saygı duymakla birlikte onların nihayette İsa'ya bağlanacaklarını beklemek dışlayıcı anlayıştan pek de farklı değildir.[66]

Kapsayıcılığı savunan düşünürler Hıristiyanlığın evrensel ve özel yönüne dikkat çekerek, dışlayıcı ve çoğulcu teolojilerin bu iki yönden birini ihmal ettiklerini ileri sürmektedir. Onlara göre dışlayıcılar Hıristiyan imanının ayırt edici niteliklerine ve özel yönüne dikkat çekerek, evrensel yönü ihmal etmektedirler. Yani Tanrısal aktivitenin diğer dinlerdeki işlevi dışlayıcılar tarafından inkâr edilmektedir. Aynı şekilde, çoğulcuların dinlerin hususi yönleri üzerinde tamamen evrensel ve sonsuz gerçeklik vazederek onların ayırt edici niteliklerini ortadan kaldırdıklarını belirtmektedirler.[67]

Kapsayıcılıkta, Hıristiyanlığın kesin ve tartışmasız şekilde mutlak hakikate sahip olan ve tüm insanlığa yönelik bir din olduğu konusunda ısrarcı olmakla birlikte, diğer dinlerin bu hakikatin farklı yansımalarını taşıdığını kabul etmektedirler. Mesela Rahner, Tanrının İsa mesihte bedenlenerek kendisini vahyetmesi bakımından Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu kabul etmektedir. Aynı zamanda o, diğer dinlerin de meşru şekilde aşkın lütfu içerebileceklerini düşünmektedir.[68] Hıristiyan mesajının tüm dinlerin özünde mevcut olduğunu belirten Pinnock'a göre ise hangi dini gelenekte olursa olsun hayattaki ve kültürdeki tüm iyi elementler İncilde ilan edilen hakikatin yansımalarıdır.[69]

Hakikat problemi açısından kapsayıcı anlayış, dışlayıcılık kadar olmasa da farklı yönlerden eleştiriye maruz kalmıştır. Çoğulcular tarafından kapsayıcılığa

[65] Race, s. 45.
[66] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 127.
[67] Schwöbel, C., "Particularity, Universality and the Religions: Toward a Christian Theology of Religions", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, s. 30 vd.
[68] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 127.
[69] Pinnock, "An Inclusivist View", s. 115.

yöneltilen eleştiri kutsal metinlere karşı takındığı tavır ve dışlayıcılığa olan yakınlığıdır. Bu noktada kapsayıcılık kutsal metinlerin doğmatik yorumundaki tutumu değiştirmekte başarısız olmuştur düşüncesi bu bakış açısıyla kolaylıkla çıkarılabilir. Yani kapsayıcılık kutsal metinlerin yorumunda ortaya konan aşılmaz setleri ortadan kaldıramamış ve gerektiği kadar ileri gidememiştir. Bu kapsayıcılığın yolun ortasında olduğunu göstermektedir. Bu bakış açısında kapsayıcılık diğer dinleri gerektiği gibi kucaklayamamış ve dışlayıcılığa yakın bir tutum takınmıştır eleştirisi yapılabilir.[70] Bununla birlikte bu yaklaşımın çoğuculuğa geçişte bir basamak görevi gördüğü görüşü de ileri sürülmüştür. Mesela Hick, kapsayıcılığı çoğulculuğa geçiş aşaması olarak nitelendirmektedir.[71]

Dışlayıcıların kapsayıcılık eleştirisi ise, iki noktada temellenmektedir. Bunlardan ilki diğer dinlerdeki doğru ya da yanlış unsurların nasıl belirleneceği meselesidir. Onlar, kapsayıcılığın hangi ölçütleri kullanarak diğer dinleri değerlendirecekleri sorusu üzerinden kapsayıcılığı eleştirmektedirler. Çünkü farklı kavramsal ifadeler Tanrısal hakikati değiştirme tehlikesine yol açacaktır. İkincisi ise kapsayıcıların kendi modelinin İncil'e en uygun model olduğu ve İncil'in ifadelerinden sadece kapsayıcı modelin çıkabileceği iddiasıdır. Onlara göre İncil'den yola çıkarak kapsayıcı modele nasıl ulaşıldığının ikna edici bir açıklaması yoktur.[72]

Kapsayıcılığın hakikat mevzusunda dışlayıcılıktan çok da uzak bir mevziye konumlandığı söylenemez. Yukarıda görüldüğü üzere kapsayıcı tutumu savunan şahıslar genel itibariyle kendi dinlerinin mutlak hakikati barındırdıklarını, diğer dini hakikatlerin ise göreceli bir hakikate sahip olduklarını savunmaktadırlar. Bu tutumun özeti şudur ki; diğer dinler Hıristiyanlık hakikatlerine yaklaştığı ölçüde hakikat ifadelerine sahiplerdir. Bu yaklaşımın sürekli vurguladığı şey, diğer dinlerin insanları aydınlatıcı hakikatlere sahip olma imkânına sahip olduğudur. Fakat bu imkânın tecelli edip etmediği muhaldir. Ayrıca diğer dinlerde bazı hakikatlerin olduğunun savunulduğu bu yaklaşımda, bu hakikatlerin teolojik, metafizik, ahlak ya da ibadet alanlarından hangi başlık altında değerlendirileceğini ya da bu hakikatlerin ne olduğu noktasında net bir

[70] Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık", s. 78.
[71] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 35.
[72] W. G. Phillips, ve R. D. Geivett, "An Inclusivist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, edts. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 134.

ifadeye sahip değillerdir. Onlar için de asıl olan dışlayıcılıkta olduğu gibi İsa Mesih'in enkarnasyon olayıdır. Bu mutlak hakikat iddiasının dışlayıcı tutumda kabul edilen anlamının dışına çıkılmamaktadır. Mesela Rahner, Hıristiyanlığın tüm insanlık için mutlak hakikat olduğunu İncilden yola çıkarak vurgulamaktadır.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, kapsayıcılar dışlayıcıları Tanrısal aktivitenin diğer dinlerdeki işlevini inkâr etmekle suçlamaktadırlar. Aslında bu işlev kurtuluş problemi çerçevesinde ele alınmalıdır. Yani hakikat problemi ışığında dışlayıcı tutumu fazla rahatsız edecek bir eleştirinin kapsayıcı tutumda yer aldığını söylemek pek de mümkün değildir. Hick'in iddia ettiği çoğulculuğa geçiş aşaması vurgusu da bu noktada değerlendirilmelidir.

II. KURTULUŞ PROBLEMİ

A. Kurtuluş Yolu Olarak Tek Din

Hakikat probleminde dışlayıcı yaklaşımın mutlak hakikatin tek bir dinde olduğu yönündeki görüşlerine değindik. Aynı şekilde bu yaklaşımda kurtuluş, özgürleşme ve dinin nihai amacını gerçekleştirmenin tek bir din sayesinde elde edilebileceği kabul edilmektedir. Bu yaklaşımda öteki din mensupları her ne kadar ahlaklı olsalar da, kendi dinleri aracılığıyla asla kurtuluşa eremeyecekleri savunulmaktadır. Hıristiyanların on beş asırlık tutumu bu şekildedir. Hıristiyan dışlayıcı pozisyonunda, Hıristiyan olmayan din mensuplarının ebedi cehennemde yanacağı ileri sürülmektedir. Ayrıca Tanrı'nın kelimesini bilmeksizin Kitabı Mukaddes ile bağlantı kurulamayacağı ve kurtuluşa erişilemeyeceği iddia edilmektedir.[73] Buna göre eğer insanlar kurtuluşa ermek istiyorlarsa Hıristiyanlığı benimsemek zorundadırlar. Ortaçağın çeşitli periyotlarında sadece putperestlerin değil, Yahudilerin ve çeşitli heretik grupların da ölmeden önce kiliseye katılmadıkları sürece cehenneme gidecekleri deklare edilmiştir. Katolik Kilisesi bu düşüncesini "Kilise dışında kurtuluş yoktur"

[73] Newbigin, "The Christian Faith and the World Religions", *Christianity and Other Religion*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, s. 94.

önermesiyle betimlemiştir. Bu dogma günümüz Protestan fundamentalistleri ve II. Vatikan Konsili kararlarına bağlı bazı Katolik çevrelerce hala savunulmaktadır.[74]

Öncelikle belirtmek gerekir ki; dışlayıcılığı savunanlar, dışlayıcı tutumla kurtuluş düşüncesinin tutarlı açıklamasının verildiğini ileri sürmektedirler. Bunlardan biri olan Rowe, dışlayıcılığın kurtuluş düşüncesiyle bağdaştığına inanmaktadır. Şöyle ki; ona göre dışlayıcı birisi, kendi dini inancının dışında kalan her bireyin kurtuluşa eremeyeceğine inanmak zorundadır. Fakat bu düşüncede olmasına rağmen Ona göre dini dışlayıcılığın problemli gibi görünen özelliği burada yatmaktadır. Çünkü tek bir dinle kurtuluşa erişilebileceği düşünüldüğünde, bu dinin öncesinde ve sonrasında, bu dinden haberdar olan ya da olmayan, kısacası bir şekilde bu dinin dışında kalan büyük çoğunluğun durumu ne olacaktır? Rowe'a göre diğer bir problem, her hangi bir dine mensup bir birey olarak diğer dinlere tam aşina olup, bu dinlerin içerisindeki yüksek şahşiyetlerin, manevi yönden ahlaklı kimselerin ve azizlerin durumunun ne olacağıdır.[75] Rowe'un problem gördüğü noktanın kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımlar tarafından da dile getirildiğini hatta dışlayıcılık eleştirisinin bu noktada yoğunlaştığını söyleyebiliriz.

Dışlayıcıların kurtuluş problemi hakkındaki düşünceleri mutlak hakikat iddialarıyla birebir ilişkilidir. Barth, Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi ve sunmasının bir lütuf olduğunu fakat Tanrı hakkındaki radikal öğretilerin günahkârlık olduğunu, kutsalı ifade etmediğini ve lanetlenmiş olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın tanrısal vahye kendi başına erişemeyeceğinden hareketle, kurtuluşun Tanrı'ya itaatle mümkün olduğunu öne sürmektedir. Tanrısal vahiy İsa Mesihtedir. Hakikat onda ise diğer inançların hakikate sahip olması ve kurtuluşu içermesi söz konusu olamaz. Tanrı'nın kendisini ifşası olan İsa Mesih, tüm farklı girişimleri ortadan kaldırmıştır. Tüm kutsamalar, kurtuluşlar ve gerekçelendirmeler onunla değişmiştir.[76]

Hıristiyan dışlayıcılığının temsilcilerinden biri olan Kraemer da hakikat ve kurtuluş ilişkine dayanarak dışlayıcı kurtuluş anlayışını şekillendirmiştir. Kraemer'a göre tanrısal vahiy genel anlamda ve özel anlamda tezahür etmektedir. Tanrı ahlaki

[74] C. S. Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki,* ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 138.
[75] Rowe, *Philosophy Of Religion*, s. 164.
[76] Barth, "The Revelation of God as the Abolition of Religion", s. 11-12.

ilkelerle ya da yarattığı şeylerde belli hakikatleri insana ulaştırmaktadır. Fakat insan günahkâr kimliğiyle bu hakikati sapıtmış ve doğru şekilde anlayamamıştır. Oysa Tanrı Hıristiyanlıkta özel vahyini meydana getirmiş, hakikati vahiy yoluyla insanlara bildirmiştir. Bu sebeple kurtuluşun yegâne yolu Hıristiyanlıktır.[77]

Dışlayıcı tutumda her dinin kendine özgü kurtuluş düşüncesi olduğu belirtilirken, bu kurtuluş anlayışlarının evrensel olmadıkları aynı zamanda ortak noktada birleşemeyecekleri belirtilmektedir. McGrath da aynı düşünceye katılarak, her dindeki kurtuluş anlayışının kendine özgü ve dindeki diğer mefhumları belirleyici olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hıristiyanlıkta kurtuluş İsa Mesihten bağımsız olarak düşünülemez. Tanrı'nın oğlu olarak İsa Mesih'in Hıristiyan kurtuluş anlayışında merkezi bir yerdedir. Buradan yola çıkarak çoğulcuların özellikle John Hick'in kurtuluş yapılarının tüm dinlerden benzerlik gösterdiği iddiasına katılmayan McGrath, kurtuluş kavramının ve kurtuluş anlayışlarının tüm dinlerde radikal farklılıklar gösterdiğine işaret etmektedir. Çünkü bütün dinlerin kurtuluş fikri farklı farklıdır. Farklı kurtuluş tasavvurlarının eşit şekilde geçerli olmasının imkânsız olacağını belirten Mcgrath, bütün dinlerde kurtuluş fikrinin aynı olduğunun iddia edilmesinin dinlerde tahribe yol açacağını belirtmektedir. Budist Nirvana inancı ile Hıristiyan yeniden diriliş inancının farklılığını beliten McGrath, bu iki farklı kurtuluş inancının bağdaştırılmasının imkânsızlığına dikkat çekmektedir. Hıristiyan inancında kurtuluş sadece İsa aracılığıyla mümkünken, Hindu kurtuluş düşüncesi ilahi lütuf ile hiçbir şekilde ilişkili değildir. McGrath dinlerdeki farklılığın sadece kurtuluş noktasında olmadığını, teolojik ve ibadet konularının da radikal farklıklar içerdiğini belirtmektedir. Buna örnek olarak Müslümanların İsa'yı Tanrının oğlu olarak kabul etmediklerini göstermektedir.[78]

Hick'e göre McGrath'ın kurtuluş düşüncesi konusundaki eleştirileri yersizdir. Hick, her dinde kurtuluş farklı kavramsal şemada ifade edilse de, bütün dini geleneklerdeki aziz şahsiyetlerin evrensel merhamet ve sevgi üzerinde durduklarını ileri sürerek, kurtuluş düşüncesindeki bireysel dönüşüme dikkat çekmektedir. O, McGrath'ın dinlerdeki kurtuluş anlayışının kavramsal düzeyde farklı olduğu eleştirisine katılmakla

[77] Kraemer, s. 123.
[78] McGrath, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", s. 172.

birlikte, dinlerdeki kurtuluş anlayışlarındaki ortak noktanın ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe olduğunu belirterek, McGrath eleştirisini yanıtlamaktadır.[79]

Hıristiyan dışlayıcı anlayışında, hakikat probleminde olduğu gibi kurtuluş meselesinde de İsa Mesih merkezi roldedir. Diğer dinler İsa-Mesih ile yakın ilişki içerisinde olmadıkları için yanlıştırlar. Bu sebeple diğer dini geleneklerin Tanrı'nın kurtuluş planında yeri yoktur.[80] Çünkü kurtuluş Tanrı tarafından belirlenmektedir ve İsa Mesih dışındaki tüm yolların karanlık ve kurtuluş imkânından uzak yollardır. Bu nedenle dışlayıcılar İncil hakikatinin dünyaya yayılması gerektiğini belirterek, kurtuluşun İsa Mesih'te gerçekleşen Tanrı insan ilişkisine evet veya hayır cevabını vermekte saklı olduğunu ileri sürmektedir. Bu ilişkiyi kabul edip İncil'e göre hareket edenler kurtuluşa ercekler, diğerleri ise kurtuluş planının dışında kalacaklardır.[81]

Dışlayıcılığı savunan Lesslie Newbigin'in İncil'den yola çıkarak öne sürdüğü beş tez bu durumun açık örneğidir. Bu tezlerden ilki, tüm evren ve insanoğlunun Tanrısal aşk ve akıl tarafından yaratıldığıdır. Bununla Newbigin, Tanrı'nın lütfunun evrensel olduğunu ileri sürmektedir. İkinci tezde ise, insani varoluşun temeline ters ve insanın kendisine yabancılaşmasına yol açan, karanlık yollar ve inançların varolduğunu belirtir. Bu tehlikeli inançlar İncilde belirtilmiştir. Newbigin bu inançların bazen dini bazen de siyasi olarak tezahür ettiğini ileri sürer. Tanrı'nın krallığını yıkmak amaçlı öne sürülen bu inançların, insanlığı ileri seviyeye taşıyan dini ve ahlaki ilkeler olarak öne sürüldüğüne dikkat çeker. Üçüncü tezde Newbigin, İncilde bulunan hakikati reddetme sonucu tarihsel olarak farklı yanlış dini inançlara yönelindiğine dikkat çeker. Seçilmiş halk olduklarını söyleyen İsrail halkını buna örnek verir. Bu halk hakikati terk edip din değiştirmişler ve yanlış yola sapmışlardır. Dördüncü tezde çarmıha gerilen İsa'nın tekrar yükselmesinin yansımalarını işler. Beşinci tezde ise kurtuluşun İsa Mesih yolu dışındakiler için garanti olmadığını ileri sürer.[82]

Görümektedir ki, Hıristiyan dışlayıcı yaklaşımında "Kilise dışında kurtuluş yoktur" ilkesi kesin çizgilerle belirtilmiştir. Aynı zamanda bu ilkeye mutlak hakikat

[79] Hick, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)", s. 186.
[80] Barth, *Church Dogmatics*, s. 149-150.
[81] Barth, *Church Dogmatics*, s. 65.
[82] Newbigin, s. 109-110.

iddialarından yola çıkarak varılmaktadır. Yani hakikati mutlak şekilde barındıran Hıristiyanlığın kurtuluşun da tek yolu olduğu görüşü savunulmaktadır. Bu nedenle İsa Mesih'e inanmayan kimsenin kurtuluştan nasibini alması mümkün olmayacaktır. Bu kişiler hangi doğruya ya da ahlaki yetiye sahip olurlarsa olsunlar, dışlayıcı tutumda, Hıristiyanlığın mutlak hakikatine bağlı olmayan herkes cezalandırılacaktır. Fakat şunu belirtmekte fayda vardır ki, her ne kadar kurtuluşun tek bir din sınırları içerisinde mümkün olduğu iddia edilse de, bu iddiaya sahip olanlar bile, Rowe'un belirttiği bazı problemlerle yüzleşmek zorundadırlar. Ayrıca bu problemin çok kolay şekilde çözülemeyeceği de aşikârdır.

Kapsayıcılar, Tanrının evrensel kurtarıcı ilkesi inancının dışlayıcı anlayışla çatıştığını öne sürerek, dışlayıcı paradigmanın çıkmazda olduğunu öne sürmektedir. MeselaTanrısal merhamete ve sevgiye dikkat çeken D'Costa, ilahi sevginin Kutsal Ruh aracılığıyla bütün dinlerde varolduğunu iddia etmektedir. Buna göre İsa Tanrı'nın tek vahyi olmasına rağmen ondan önce gelmiş veya sonra yaşamış ve bir şekilde ondan bihaber olanların tamamının cezalandırılacağını iddia etmek evrensel sevgi ilkesiyle uyuşmamaktadır.[83]

Mutlak norm olarak İsa'nın kurtuluş için şart konulması da eleştirilmektedir. Dışlayıcı anlayışta İsa'nın tüm dinlerin ve normların üstünde görülmesi ve ayrıca kurtuluşun kurucu değil, bağlayıcı vesilesi olduğunun kabul edilmesinin eksik düşünce olduğu savunulmaktadır. Bu bağlamda Knitter, modern dinler tarihçilerinin ve Hıristiyan teologlarının diğer dinlerdeki benzer ibadet ve inanç unsurlarını gördüklerini belirtmektedir. Burada Knitter, kurtuluşun iman aracılığıyla olduğunun diğer dinlerde de kabul edildiğini belirterek, kurtuluşu sadece İsa'ya bağlamanın yanlışlığına dikkat çekmektedir.[84]

Aslında kurtuluş çok boyutlu ve karışık bir olaydır. Bir dinin doğru olması o dinin tüm mensuplarının kurtuluşa ereceğini göstermediği gibi yanlış olan bir dine mensup herkesin de cezalandırılacağı kesin olmasa gerektir. Bu nedenle hakikat tek olmakla birlikte nihai kurtuluş Tanrı katında gizlidir ve hiçbir bireyin kurtuluşu kesin

[83] D'Costa, "Christ, the Trinity and Religious Plurality", s. 20.
[84] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 142.

değildir yorumu yapılabilir. Bu sebeple dışlayıcı birinin kurtuluş için kesin sınırlar çizmesinin zorunlu olup olmadığı tartışmalı gibi gözükmektedir. Bu açıklamalar dışlayıcı tutumun diğerlerine oranla daha tutarsız olmadığının kanıtıdır.

Her dinin belli bir kurtuluş anlayışı olduğu gerçeğinden hareketle Hıristiyan dışlayıcı tutumunun kendi bağlamında haklı olduğu söylenebileceği gibi, diğer dinler açısından meseleye bakıldığında aynı durumun ve haklılığın kendilerine de teslim edilmesinin gereği hatırlatılmalıdır. Bu nedenle mutlak hakikate sahip olduğunu iddia eden diğer din mensupları için de kurtuluşun ana membaı kendi dinleri olacaktır. Fakat diğer dinler veya belli bir dinin dışında kalanların durumunun ne olacağı problem olmaya devam edecektir.

B. Kurtuluş Dairesinin Genişletilmesi

Kurtuluş problemi çerçevesinde, kurtuluşun mutlak hakikati barındıran eşsiz dinde bulunduğunu kabul eden dışlayıcı görüşlerden bahsettik. Hıristiyan dünyasında diğer dinlerde de kurtuluş imkânı olduğunu kabul eden görüşler mevcuttur. Bu görüşler kapsayıcılık içerisinde yer almaktadır. Hıristiyan kapsayıcılığında İsa'nın kurtarıcı eyleminin diğer din ve kültürlerde nasıl tezahür ettiği açıklanmaya çalışılır. Bu anlayışta diğer dinler kurtuluşun ara formlarıdır. Yani İsa Mesih mutlak kurtarıcı kabul edilip diğer dinler mutlak kurtuluşa hazırlayıcı aşamalar olarak görülmektedir. Bu onun kurtarıcı iradesinin her yerde faal olduğu anlamına gelmektedir. Mesela bir Hıristiyan kendi bildiği ve inandığı Tanrı'nın eyleminin diğer dinlerde de aktif olduğunu söyleyerek, kapsayıcı bir tutum sergilemiş olur.[85] Bu yaklaşımı kabul edenler Matta incilindeki şu sözleri işaret etmektedir: "Zannetmeyin ki ben, Tevrat'ı ya da peygamberleri yıkmaya geldim; yıkmaya değil tamamlamaya geldim".[86]

Kapsayıcılık kurtuluş problemi çerçevesinde üç farklı şekilde anlaşılabilir. Bunlardan ilki Kilisenin, kendisi dışında olup da onun mesajını hiç duymayan insanların kurtuluşa erişebileceklerini kabulü şeklinde anlaşılan kapsayıcılıktır. Karl Rahner'in kapsayıcılığı da bu anlayışın bir ürünü olarak alınabilir. İkincisi, İsa ile ölümden sonra

[85] Pinnock, "An Inclusivist View", s. 98, Heim, s. 118, Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2002. s. 24.
[86] Matta, 5: 17.

karşılaşmakla birlikte insanların kurtuluşa erebilecekleri görüşüdür. Bu görüşe göre milyonlarca insan İslam dininin güçlü baskısı altında İncilin etkisinden uzakta kalmaktadırlar. Bu nedenle de Hıristiyanlığı kabul edememektedirler. Ölüm sonrası bu kabul gerçekleştiğinde kurtuluş onlar için imkân dâhilinde olacaktır. Bahsedilen iki kapsayıcılık türünde diğer dinler hesaba katılmamakta, bu dinlerin mensuplarının şahsi kurtuluşu önerilmektedir. Üçüncü çeşit kapsayıcılık anlayışı, sadece Hıristiyan olmayan bireyleri değil, diğer dinleri de hesaba katmaktadır. Bu anlayışa göre İlahi Logos ya da Kutsal Ruh diğer dinlerin içerisinde de iş görmektedir. Kurtuluş bu şekilde diğer dinlerde de mümkün olmuş olmaktadır.[87]

Görüldüğü gibi kapsayıcı anlayışın temel gayesi, Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi inancıyla, kurtuluşun sadece İsa Mesih ve Kilise aracılığıyla olduğu inancını uzlaştırmaktır. Bu nedenle bu yaklaşıma "tamamlayıcı teoloji" nitelendirmesi yapılmaktadır.[88] Buna göre Hıristiyan kapsayıcılığı, diğer dinleri bir yandan kabul edip diğer yandan reddetmektir. Bu anlayışa göre diğer dinlerde manevi boyut ve derinlik mevcuttur. Fakat bu dinler kendi başlarına kurtuluş için yeterli değillerdir. Çünkü yegâne kurtuluş aracı İsa Mesihtir.

Bu uzlaştırma çabası Rahner'in düşüncelerinde açıkça görülmektedir. Rahner, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasıyla "Tanrı'nın evrensel kurtarıcı iradesi" inancını uzlaştırma çabası içerisindedir. Bu çaba "isimsiz hıristiyan" kavramı ile somut meyvesini vermiştir. Rahner bu kavram ile diğer inanç sahiplerini kurtuluş planı içerisine almıştır. Buradan çıkan sonuca göre kilise dışında kurtuluş yoktur ama kişisel olarak erdemli bir hayat süren "isimsiz hıristiyan" kurtuluşa ulaşabilecektir. Rahner, diğer dinlerin mensuplarının Tanrı'nın rahmetinden mahrum olmadıklarını söyleyerek onların tam olarak Hıristiyan olarak isimlendirilemeyeceklerini belirtmektedir. Bu nedenle onlara kendi dini gelenekleri içerisinde bulunan ve Tanrıya inanan "isimsiz hıristiyan" demek daha doğru olacaktır. Bu kapsayıcı anlayışa göre Hıristiyan

[87] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion,* s. 182 vd.
[88] Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* s. 96.

olmayanlar İsa'yı duyduktan sonra Hıristiyanlığa girmelidir ve Hırıstiyanlık dışındaki dinler İncil için bir hazırlık dönemi gibidir. [89]

Hıristiyan kapsayıcılığında kapsayıcılık taraftarları Hıristiyan imanı ve diğer dinlerdeki dini düşünce arasındaki çizgileri belirlemek için çabalar. Diğer dinlerdeki Hıristiyan teolojisinin yansıması, onlara göre bu dinlerin Hıristiyanlığa daha doğrusu kurtuluş planına ne kadar yakın olduklarını belirlemektedir. Bu düşüncenin altında yatan temel gerekçe, Tanrısal lütfun her dinde işleve sahip olduğu fakat yegâne hakikat ve kurtuluşun İsa'da gerçekleştiğidir.[90] Rowe ise kapsayıcılığın sadece belli bir dinin mensuplarının kurtuluşa ereceği düşüncesinden kaynaklanan pratik problemlerden dolayı, diğer insanların da kurtuluşuna kapı aralayan görüş olduğunu ifade etmektedir. Bu çeşit kapsayıcılığa göre belli bir din yegâne hakikat ve kurtuluş içermesine rağmen hayatını ahlaklı şekilde yaşayanlar da bu dine mensup olmasalar da kurtuluşa ereceklerdir.[91]

Kapsayıcı düşünürler, Tanrının tüm insanoğlunu kurtarma arzusunda olduğu inancına sahip olduğu için Hıristiyan olmayanların da kurtuluş imkânı olduğunu düşünmektedir. Onlar, Hıristiyan olmayanları kurtuluştan mahrum bırakan teologları eleştirerek, bir hıristiyanın kendi dini içerisinde kurtuluşa ermesi mümkünse diğerlerinin de kendi dinlerinde aynı hakka sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Mesela Rahner, Barth'ın kurtuluşu sadece Hıristiyanlarla sınırladığı dışlayıcılığı kabul etmeyerek, diğer dinlerin mensuplarına da kurtuluş kapısını aralamaktadır. Onun için de İsa'nın yegâne kurtarıcı olduğu temel bir hakikattir. Onun teorisindeki fark, İsa'nın diğer din mensupları için de kurtarıcı olduğu düşüncesidir.[92]

Kapsayıcılığı savunanlar, Tanrı'nın kurtuluş planının diğer insanları da kapsadığını göstermek amacıyla, Kilisenin dışlayıcı tavrını değiştirmesini önerirler. Bu öneri paralelinde onların tezinin ana noktası Tanrı'nın merhametinin diğer dinleri dışarıda tutmayacağı görüşüdür. Onlar Tanrısal lütfun Hıristiyanlıkla sınırlanamayacağını belirterek, Tanrı'nın kliseden daha büyük olduğu düşüncesiyle

[89] Rahner, s. 27-29.
[90] Race, s. 38.
[91] Rowe, *Philosophy of Religion,* s. 166.
[92] Race, s. 45.

Hıristiyan dışlayıcılığını yumuşatmak istemiştir. Diğer dinlerin kurtarıcı eylemi sınırlıdır ve İsa'yı tanıyıp onu kucaklamadan da kemale ermeyecektir. Yani dinlerin kurtarıcı eylemi gerçek kimliğini İsa ile kazanacaktır. Onlara göre böylece kapsayıcı teori kurtuluş çizgisini genişleterek daha pozitif bir bakış açısı getirmektedir.[93]

Hıristiyan kapsayıcılarına göre Tanrı'nın kurtuluş planına baktığımızda dışlamanın değil dâhil etmenin olduğunu görmekteyiz. Tanrı tüm insanların kurtuluşa ermelerini ve hakikate ulaşmalarını ister. Tanrı ile insan arasında herkes için kendisini fidye olarak veren bir "İsa" vardır.[94] Burada onlar için önemli olan Tanrısal lütfun diğer din mensupları için de geçerli olduğunu daha çok vurgulamasıdır. Mesela Pinnock'a göre geleneksel dışlayıcı teoloji Tanrısal merhameti Kilise duvarları içinde hapsederek, İsa'nın mesajını yanlış anlamıştır. İsa'nın bütün insanlar için kurtarıcı olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Pinnock, Hıristiyan dışlayıcılığının en temel hatasının Kutsal Ruhun işlevini Kilise içerisine hapsetmek olduğunu belirtir. Ona göre Kutsal Ruh dünyanın her yerinde Baba'nın Oğul'un gölgesi şeklinde bulunmaktadır.[95]

Görüldüğü gibi kapsayıcı anlayışta kurtuluş düşüncesi "Kilise dışında kurtuluş yoktur" ilkesinden "İsa dışında kurtuluş yoktur" ilkesine dönüşmektedir. Hıristiyan olsun olmasın tüm insanların kurtuluşunun yegâne aracı İsa'dır. Ona inanan herkes Hıristiyan olmasa bile kurtuluşa erebilecektir. Fakat İsa'nın vahyi olmaksızın diğer dinler kurtuluş mefhumunu anlayamazlar.[96] Buna göre kilisenin içinde olsun olmasın, İsa'ya inanan herkes kurtuluşa erecektir. Kurtuluş ölçütü kiliseden ya da Hıristiyanlıktan farklı olarak İsa'ya inanmaktır.[97]

Kapsayıcılara göre bu yaklaşım bir yandan kutsal metinlere uygun diğer yandan ise içsel tutarlılığa sahiptir. Dışlayıcılığa yöneltilen eleştiriler bu yaklaşım için geçerli değildir. Çünkü bu yaklaşımda Tanrı'nın kurtarıcı iradesi sınırlandırılmamış ve Tanrı'yı mutlak gerçekliğe indirgemeden, onun evrensel kurtarıcı iradesi yorumlanmıştır. Onlara göre klisenin de kabul ettiği kapsayıcı model, Kitabı Mukaddese en uygun modeldir. Onlar, Kitabı Mukaddesin kapsayıcı modeli

[93] Pinnock, "An Inclusivist View", s. 97.
[94] Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* s. 100.
[95] Pinnock, "An Inclusivist View", s. 105-106.
[96] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* s. 133.
[97] Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog,* İstanbul: İnsan Yayınları, 2007. s. 30-31.

desteklediğine inanmaktadır. Kitabı Mukaddeste İsa'nın Tanrının ezeli ve ebedi oğlu olarak kurtuluşun esas yolu olduğu belirtilirken, Tanrının kurtarıcı iradesinin tarihin belli bir bölümüyle sınırlandırılmadığının ifade edildiğini kabul etmektedir. Buradan yola çıkarak İsa'yı evrenin kurtarıcısı olarak gördüğümüzde, diğer dinlerin kurtuluşu için de kapı aralayacağımızı ileri sürmektedirler.[98]

Dışlayıcı ve çoğulculuğu savunanlar tarafından kapsayıcıların bu argümanlarına eleştiriler yöneltilmiştir. Kapsayıcıların ısrarla üzerinde durdukları Tanrı'nın kurtarıcı lütfu düşüncesi temel eleştiri odaklarından biridir. Tanrı'nın kurtarıcı lütfunun onun zorunlu niteliği olmadığını belirten Geivett ve Phillips, kurtarıcı lütfun bireysel bir aktivite olduğunu düşünmektedir. Yani Tanrısal lütuf ile tüm insanların kurtuluşunun zorunlu olarak kabul edilmesi anlamsızdır. Çünkü Tanrı insanlara tövbe ve isyan gibi iki seçim hakkı vermiştir. Tevbe edenler onun lütfundan nasibini alacak, isyan edenler ise alamayacaktır. Bu demektir ki, Tanrı diğer dinlerin içerisinde kurtarıcı olarak mevcut değildir.[99]

Kapsayıcılığa yapılan itirazlardan birisi de onların Hıristiyanlığın üstünlüğünü dışlayıcılara oranla daha üstü kapalı ve nazikçe savunmaları noktasında olmuştur. Buna göre kapsayıcılıkda diğer insanlara sadaka kabilinden kurtuluş verilmekte bu da nihai planda İsa sayesinde olmaktadır. Yani batıdaki kapsayıcı görüş Hıristiyanlığın eşsiz üstünlüğünü vurgulamaktan öteye geçmemektedir. Kapsayıcılıkta İsa merkezli anlayış sürerken Hıristiyan doktrinin birçok unsuru da literal olarak okunmaktadır.[100] Bu eleştiriye bağlı olarak kapsayıcılığın her ne kadar diğer dini geleneklerin hakikat ve kurtuluş yönünden değer bulmasını sağladığını takdir etse de bu anlayışın son etapta dışlayıcılığa dayandığını ve kurtuluşun sadece Hıristiyanlıkta olduğu dogmasıyla bütünleştiği ifade edilmektedir.[101]

Hıristiyan kapsayıcılığına asıl eleştiri noktasının Hıristiyan kapsayıcılığında öteki dinlerin Hıristiyanlığa hazırlık aşaması olarak görülmesi olduğunun altı

[98] Pinnock, "An Inclusivist View", s. 110.
[99] Phillips ve Geivett, s. 134.
[100] John Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1993, s. 143.
[101] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 148., Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 142.

çizilmektedir.[102] Bu eleştiri temelinde kapsayıcı anlayışın yetersizliğine dikkat çekilmektedir. Çünkü kapsayıcılığın kurtuluşun diğer dinlerde nasıl olacağı hususunu tam olarak açıklayamamış olduğu savunulur. Bu noktada eğer her din kurtuluşu sağlayacaksa asıl sayılan dinin anlamının ne olacağı sorusu akla gelecektir.[103]

Hıristiyan kapsayıcı anlayışında özellikle Rahner'in teorisine eleştiriler olmuştur. Bu eleştirilerden bazıları isimsiz hıristiyan nitelendirmesinin Hıristiyan olmayanlarca hakaret olarak algılanabileceğine işaret etmektedir.[104] Bazı eleştiriler ise İncili reddedenlerin isimsiz hıristiyan olarak nitelendirilmeleri de ciddi bir paradoks olacağı yönündedir.[105] Ayrıca diğer din mensuplarının kendi zaviyelerinden benzer bir kavramsallaştırmayı Hıristiyanlar için yapmasının önünde her hangi bir engel olmayacağı yönündeki eleştiriler, kapsayıcı paradigmanın şümul ve mahiyet noktalarında zaafı olduğunu iddia etmektedir.[106]

Kanaatimize göre batı Hıristiyan kapsayıcılığı hakikat ve kurtuluş problemleri açısından net bir tavır gibi durmamaktadır. Yani kapsayıcılıktan bahsedilirken, tam olarak hangi açıdan konuya bakıldığı belirsizdir. Şöyle ki, kapsayıcı diğer dinlerde de vahiy olduğunu kabul ederken kendi dininin en mükemmel olduğunu belirtmek demek midir? Yoksa diğer din mensuplarının "isimsiz hıristiyan" vb nitlemelerle belli bir dinin içerisine sokulup onları kurtarma faaliyeti midir? Buna göre kapsayıcılık anlayışının tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği noktasında belirsizlikler mevcuttur. Ayrıca kabul edilmesi gereken diğer bir husus da kapsayıcılığın dışlayıcılıkla çok yakın bir anlayış olduğudur. Özellikle Hıristiyan kapsayıcı anlayışı dışlayıcı unsurları etkili şekilde barındırmaktadır. Bu nokta bize her dinin farklı kapsayıcı görüşleri olabileceği düşüncesine götürse de, kapsayıcı ve dışlayıcı düşüncenin sınırlarının tam çizilemeyeceği gerçeği karşımıza çıkmaktadır.

Kurtuluş problemi çerçevesinde kapsayıcı anlayışa bakıldığında, kilise dışında kurtuluş imkânı taşımayan dışlayıcı tutumun aşılmaya çalışıldığı açıkça görülmektedir. Fakat bu noktada eleştirilerden yola çıkılarak, İsa dışında kurtuluşun imkânının

[102] Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık", s. 80.
[103] Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk,*İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005, s. 17.
[104] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 184.
[105] Newbigin, s. 104.
[106] Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol,* İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 26-27.

olmadığı ilkesinin kapsayıcı tutumun temeli olduğu görülmektedir. Yani diğerlerinin dışlanması kilise ilkesinden İsa ölçütüne doğru değişmiştir. Hıristiyanlık açısından bakıldığında bu yaklaşımın merkezi noktasında İsa Mesih'in olduğu görülmektedir. Diğer dinler açısından bakıldığında da bu merkez değişecektir. Yani dışlayıcılıkta açık şekilde ve dürüstçe ifade edilen kurtuluşun yegâneliği, kapsayıcılıkta yerini subjektifliğe ve "isimsiz dışlayıcılığa" bırakmaktadır. Bu noktada bizim kanaatimiz kapsayıcı görünen düşüncelerin dışlayıcılığa hazırlayıcı nitelikte olduğudur. Kapsayıcılık eleştirisi dışlayıcı tutumda yanlışlıklar olmayacağını anlamına gelmemelidir. Önemli olan ifade edilen yaklaşımın ne kadar makul olduğudur. Dikkat çektiğimiz nokta kapsayıcılığın dışlayıcılığın kılık değişmiş şekli olduğudur. Çünkü kapsayıcılıkta da nihai kurtuluş benzer paralelde değerlendirilmektedir.

Neticede kanaatimize göre dışlayıcı olmakla kurtuluşa çağırmak, dâhil etmek çok zıt şeyler değildir. Tanrı kurtuluşa çağırmakta ve bunun için bir din seçip insanlara ona inanmaları için ayet göndermektedir. Yani bir dinin gönderilmesi ve bunun tek geçerli din olması, Tanrı'nın adalet ve merhametinin olmadığını göstermemekte, aksine bozulmuş dini gelenek yerine yeni ve değiştirilemez hakikati bildirmekte ve böylece insanlara kurtuluş fırsatı vermektedir. Öyleyse şu söylenebilir ki; bir bakıma insanın kurtuluşu kendi elindedir.

III. HAKİKAT VE KURTULUŞ PROBLEMLERİNE ÇOĞULCU YAKLAŞIM

Dini çeşitlilik mevzusunda hakikat ve kurtuluş problemlerine dışlayıcı ve kapsayıcı taraflarca nasıl yaklaşıldığını gördük. Yukarıda bu iki problem çerçevesinde bahsedilen yaklaşımları işlerken çoğulcu tepkilerin nasıl şekilleneceğine de işaret etmiş olduk. Bu iki problem etrafında çoğulcu yaklaşımın temel eleştiri odağı dışlayıcılık olarak görülse de kapsayıcı tutumun dışlayıcılığa yakınlığı ve tek din üzerinden meseleleri çözme noktasında eleştiriye maruz kaldığından bahsettik. Bu noktada dini çeşitlilik meselesinde hakikat ve kurtuluş problemlerine çoğulcu yaklaşımın nasıl olduğunu, genel tanımlama ve ilkelerden başlayarak kısaca özetleyeceğiz.

Tarihi seyir içerisinde dışlayıcılık ve kapsayıcılık çoğulculuğa nazaran daha köklü tutumlar olarak nitelendirilmektedir. Çoğulculuk ise her ne kadar 20. Yüzyılın ilk yarısından itibaren bazı düşünürlerce dile getirilse de, bahse konu olan kavramsal çerçevede şekillenmesi 1960'lardan sonraya yani II. Vatikan Konsili sonrasına tekabül etmektedir. Bu tarihten sonra dışlayıcı ve kapsayıcı tutumlara karşı, çoğulculuğun savunulduğu çeşitli toplantılar yapılmıştır. Mesela Birçok Hıristiyan teologu 1986 yılında *the Department of Religion at the Claremont Graduate School*'da bir araya gelerek dışlayıcılık ve kapsayıcılığa karşı çoğulcu tezler öne sürmüşlerdir. İleri sürülen iddialar, tarihsel ve kültürel görecelilik sebebiyle hakikatin tam olarak elde edilemeyeceğini ifade etmektedir. Tanrı'nın bizim algımız dışında olduğu ve onun hakkında kimsenin nihai hakikati bilemeyeceği, mutlak ve bağlayıcı olma iddiası gayri ahlaki ve sömürücü niteliktedir iddiası bunlardan biridir.[107]

Dini çoğulculuk dünyadaki bütün dinleri Tanrı'ya eşit seviyede ulaştıran dinler olarak görüp, hakikat değeri açısından da aralarında ayrım yapmayı reddeden ve kurtuluş açısından bütün dinleri eşit gören anlayıştır. Bütün dinler farklı metodlara sahip olsa da eşit statüde kabul edilir. Bu yönüyle çoğulcu yaklaşımın diğer tutumlardan farklılığı görülmektedir. Çünkü dışlayıcı yaklaşımın hareket noktası klise, kapsayıcı yaklaşımın ise İsa Mesih'dir. Çoğulcu yaklaşımın hareket noktası ise Tanrı'dır. Bu anlayışa göre Tanrı'ya ulaştıran pek çok yol vardır ve biri diğerine göre üstün değildir. Dini çoğulculuk anlayışı bu görüşleriyle kültürel çoğulculuk, postmodernizm ve görecelilik kavramlarıyla ifade edilen günümüz anlayışıyla yakınlık içermektedir.[108]

[107] Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", s. 43., Ayrıca Dünya Kiliseler Birliği, 1990 yılında İsviçre'nin Baar kentinde toplanmış ve "Dini Çoğulculuk; Teolojik Bakış Açısı ve Tasdikler" konusunu tartışmışlardır. Bu toplantıda diğer toplantılara nazaran daha farklı görüşler ifade edilmiştir. Dinlerin çokluğunun tasdik edildiği toplantıda, dinlerin Tanrı'nın insanlar ve milletlerle iletişim kurduğu çeşitli yollar olduğu, Tanrı'nın kurtarıcı eyleminin tüm dinlerde mevcut olduğu belirtilmiştir. Bu toplantıda İsa merkezli anlayıştan Tanrı merkezli Hıristiyan anlayışa doğru eğilim olmuştur. Daha önce bireylerin dinsel geleneklerden bağımsız olarak kurtuluşa erebileceğini kabul eden Dünya Kiliseler Birliği, dinlerin de kurtuluşta pay sahibi olduğunu kabul etmektedir. Bu ise kapsayıcılıktan çoğulculuğa geçiş olarak yorumlanmaktadır. Knitter'de bu toplantıyı, Katolik olmayan Hıristiyanların diğer dinlerle ilişkilerinde dönüm noktası olarak değerlendirmiştir. Ona göre daha önce tereddüt edilen şeyler şimdi açıkça öne sürülmüştür. Ona göre bu toplantıdaki yorumlardan diğer dinlerde de vahyin ve kurtuluşun varolduğu ima edilmiştir. Kurtuluşun sadece bireylerin eylemlerinde değil dinlerde de olduğu tasdik edilmiştir. Son olarak Knitter'e göre Baar bildirisi diğer bildirilere nazaran daha cesur ifadelere yer vermiştir.[107] Çeşitli dinlerden akademisyenler 6-9 Eylül 2003 tarihinde, İngiltere'de düzenlenen "The Pluralist Model: A Multireligious Exploration" adlı sempozyumda dini çoğulculuğun anahtar prensiplerini yayımlamışlardır. Özetle bu prensipler, dinlerarası diyaloğun dinlerin için zorunlu olduğu, bu diyaloğun küresel sorunları çözmede etkili bir şekilde kullanılması gerektiği, farklı dini geleneklerdeki hakikat unsurlarının kabul edilmesi gerektiği, dünya dinlerinin mutlak hakikate götüren farklı yollar olduğunun tasdiki, din ve vicdan özgürlüğü ve misyonerliğin terk edilmesi gibi hususlardır. Bkz. Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", s. 44.

[108] Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk Mu?", s. 14.

Çoğulculuk, hakikatin farklı yönlerden ifade edildiğini gösteren metafizik bir teori olarak kabul edilebilir. Ayrıca kavramın siyasal ve kültürel platformda da farklı yansımaları mevcuttur. Bu yönüyle çoğulculuk kavramı, demokrasi ve özgürlük kavramlarıyla bağlantılı olarak da kullanılmaktadır. Çoğulcu düşünürlerin birçoğunun ifadelerinde inananların karşılıklı hoşgörüsünün dayanağının çoğulculukta olduğu kanaati belirtilmektedir. Bu ifadeler diğer yönüyle kapsayıcı ve dışlayıcı anlayışların, diğer inançlara karşı hoş görüsüz ve saldırgan olduğu imasını içermektedir. Toplumu ve onun yasalarını birçok ilkelerle açıklamaya siyasal çoğulculuk denebilirken, farklı kültür, örf ve geleneğin bir arada kendi özelliklerini koruyarak yaşaması kültürel çoğulculuk olarak nitelendirilir.[109]

Kısaca dini çoğulculuk, tek mutlak doğru dine vurgu yapmak ya da tek mutlak doğru dinin diğerlerini de kapsadığı bir anlayışı kabul etmek yerine her dini geleneğin kendine özgün farklılıklarını tasdik etmekle birlikte, her dinin kendi taraftarlarını kurtuluşa götüreceğine kanaat getiren, dışlayıcılık ve kapsayıcılığın ötesine geçen bir model olarak tanımlanır. Dini çoğulculuğun savunucularına göre her dinsel gelenek, ilahi aşkın varlığa eşit derecede ve farklı yaklaşımlar, cevaplardır. Bu anlayışa göre, her dini gelenek, fenomen düzeyinde her ne kadar farklı görünse de aşkın alanda aynı ilahi gerçekliğe işaret ederler. Dini çoğulculuğu savunanlar, günümüz dünyasında, bu modelin varlığı tanınması gereken bir model olmaktan çıkıp, üstesinden gelinmesi gereken bir meydan okuma olduğunun altını çizmektedirler. Hick, dini çeşitliliğe olgusu karşısında verilen cevapların en doğrusunun dini çoğulculuk hipotezi olduğunu savunmaktadır. O, her dini geleneğin kurtuluşa eriştirmede aynı seviyede olduğu görüşünün, bütün dinsel geleneklerin mutlak varlığa verilen birer cevap olduklarını gösterdiğini işaret etmektedir. Buna göre de kurtuluş sadece belli bir geleneğe ait değil bütün geleneklerin ortak olarak paylaştığı bir mefhumdur.[110]

Dini çoğulculuk tezinin üç temel fayda sağlayacağı belirtilmektedir. Bunlardan ilki, dinlerin tamamının değerli olduğunun fark edilmesi ve sadece tek bir dine doğruluk

[109] Burada belirtilmesi önem arz eden kültürel çoğulculuk ile dini çoğulculuğun aynı şeyi ifade etmediği ve ilkinin ikincisini gerektirmediğidir. Kültürel çoğulculuk çeşitli dinlerin kendilerini özgür bir şekilde ifade edebilmelerini içerirken, dini çoğulculuk ise, dinlerin hakikat iddialarının aynı seviyede eşit ve doğru kabul edilmesini ön gören metafizik bir anlayıştır. Kültürel çoğulculuğun doğru olduğunu kabul etmek otomatik olarak dini çoğulculuğu da kabul etmek anlamına gelmemektedir. Arıcan, s. 92.

[110] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 34.

atfedilip diğerlerinin yanlışlanmasının hatalı bir anlayış olduğunun fark edilmesidir. Diğeri tüm dinlerin aynı olduğu yargısının değişmesi ve dinlerde değişen kültürel etkilerin olduğuna kanaat getirmekle birlikte bu dinlerin ilahi yönlerinin de bulunduğunun teslim edilmesidir. Son fayda ise dinlerin birbirleriyle diyalog halinde olmalarını sağlaması ve dinlerin birbirlerinden yeni şeyler öğrenerek daha geniş anlayışlara uşalşmasını sağlamaktır.[111] Özellikle bu modelin Türkiye'deki savunucularından Mahmut Aydın, bu modelin argümanlarının dünyadaki adaleti ve hoşgörüyü tesis edeceğine inanmaktadır. Ayrıca farklılıklarıyla birlikte, karşılıklı dostane ilişki içerisinde diyalog kurmanın, öğrenme, öğretme, değişme ve gelişmeye imkân tanıyacağını belirtmektedir.[112]

Dini çoğulculuğu savunanlara göre, dini çoğulculuğun gerekliliğini gösteren diğer bir unsur da dinlerin çok olmasıdır. Onlara göre bir din olsaydı dini çoğulculuk hipotezine ihtiyaç olmayacaktı. Fakat birçok din olduğu gerçeğiyle birlikte, bu dinlerin farklı hakikat iddialarında bulunmaları dini çoğulculuk tezinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[113] Bu noktada dini çokluk ve dini çoğulculuk tabirlerinin birbiriyle karıştırılmaması gerekmektedir. Dini çeşitlilik meselesinde dini çokluk normal bir olgu iken, dini çoğulculuk, bu olgudan yola çıkılarak ulaşılmaya çalışılan hipotezdir. Ayrıca dini çokluk kavramının kapsamı dini çoğulcuk hipotezini destekleyen bir yapıda değildir. Dini çokluk, dinlerin doğruluk ya da yanlışlıkları gibi mevzulara girmeyen, dinlerin çokluğunu tarihsel süreç içerisinde normal bir olgu gibi görüp, teorik olarak da bu çokluğu olumlayan ve farklılığa karşı tolerans gösterilmesini ifade eden bir anlayıştır.

Dini çoğulculuğu savunanlar, kendi konumlarını desteklemek için teolojik, felsefi ve fenomenolojik olarak üç tür argüman öne sürmektedirler. Bunlar, onların gerekçelerinden bazıları olmanın yanında, kurtuluş ve hakikat problemleri hususunda dışlayıcı ve kapsayıcı anlayışa reaksiyonlarının birer ifadesidir. Teolojik argümanları söz konusu olduğunda, kurtuluşun sadece İsa'da olduğunu savunan dışlayıcılara karşı,

[111] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion,* s.178.

[112] Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 316.

[113] Aslan, *Dinler ve Hakikat,* s. 132.

çoğulcular Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi ile Hıristiyanlığın bu dogmasının uyumsuz olduğu fikrini öne sürmektedirler. Buradaki temel itiraz kurtuluşun sadece küçük bir azınlığa has kılınmasının Tanrı'nın adaleti ile bağdaşmayacağı düşüncesidir.[114]

İkinci teolojik argümanları, birinci üzerine bina edilmektedir ve daha çok Hıristiyanlığı bağlamaktadır. Mesela Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi, dışlayıcı kurtuluş anlayışını iptal ediyorsa, Knitter'in teosentrik modelin kabul edilmesi gerektiği düşüncesi ikinci argümanlarını oluşturmaktadır. Bu argümanda Tanrı, bütün dinlerin kendisine yöneldiği ve kurtuluşun tek kaynağı olarak tanımlanarak, İsa'nın Tanrı olduğu inancı reddedilmektedir. Çoğulcuların bu görüşleri her ne kadar İsa'ya bağlılığı azaltmakla eleştirilse de, kendileri böyle bir durumun olmadığını belirtmektedirler. Onlar, bu görüşleriyle İsa ve Tanrı arasındaki ontolojik bağı koparıp, İsa'nın Tanrı'ya ulaşmakta bir vesile konumunda olduğunu ifade etmektedirler.[115]

Çoğulcular, kendi pozisyonlarını desteklemek için birkaç fenomenolojik argüman kullanmaktadırlar. Onlar, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin de aynı doğruluk ve kurtuluş imkânına sahip olduklarını kabul etmekle, diğer dinlerin durumu hakkındaki en makul tezi bulduklarını iddia etmektedirler. Mesela Hick, soteriolojik olarak bütün dinlerin eşit olmasının fenomenolojik bir gerçeklik olduğunu altını çizmektedir. Kendi deyimiyle, ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe doğru yönelimin tüm dinlerde olması bu gerçeği kanıtlamaktadır. Knitter ve Smith'de bütün dinlerin soteriolojik olarak eşit olduklarını iddia etmektedirler. Onlara göre de bütün dinlerin psikolojik bütünlük sağlaması, diğer dinlerle sağlıklı ilişki kurması, dünya barışına katkıda bulunması bu gerçeği göstermektedir. Çoğulcular tarafından öne sürülen diğer bir fenomenolojik argüman, bireyin dini inancının doğduğu yere bağlı olduğu gerçeğidir. Onlar bir inanca sahip olmayı bulunulan kültürel coğrafyanın etkisiyle direk ilişkili görmekle birlikte, dışlayıcı görüşlerin kültürel dar görüşlülükten kaynaklandığını öne sürmektedirler.[116] Hick'e göre kişinin bağlı olacağı inanç doğum arazı sebebiyle nerdeyse kesin gibiyken, farklı bir dini kabul etmesi zordur. Bu sebeple her hangi bir

[114] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 122., Aslan, *Dinler ve Hakikat,* s. 129.
[115] D'Costa, "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", s. 212.
[116] D'Costa, "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", s. 213.

dini inancın hakikat ve kurtuluş yönünden bağlayıcı olduğunu savunmak ahlaki olarak da kabul edilemeyecek bir durumdur.[117] Aslan, adaletli Tanrı ile tesadüfen kazanılmış dini inanç ve ona bağlı kurtuluş fikri arasındaki çelişki gibi görünen meseleyi üç önerme ile ortaya koymaktadır:

1. Yeryüzünde yaşayan bütün fertlere adil davranan bir Tanrı vardır.
2. Adalet ve merhametinin gereği olarak Tanrı, kurtulabilme imkânını herkese eşit olarak sunmaktadır.
3. Tanrı kurtuluşu sadece küçük bir azınlığa has kılmış ve diğerlerinin kendi hatalarından kaynaklanmayan durumlarından dolayı, onların kurtuluşa ermesine bir şekilde engel olmaktadır.

Aslan, burada ikinci ve üçüncü önerme arasında bir tezat olduğunu belirtmekle birlikte, Tanrı'nın dünyayı bir grup azınlığın kurtuluşa erişebileceği tarzda yaratmış olabileceğinin düşünülemez bir şey olduğunu kabul etmektedir.[118]

Çoğulcuların dini çoğulculuk tezlerine gerekçe olarak öne sürdükleri mefhumlardan bir tanesi de küreselleşmeye bağlı olan, farklı dini şahısların bir arada yaşamalarıdır. Pek çok din mensubu, günümüzde bir arada yaşamak zorundadır ve çoğulculara göre bu zorunluluk, dini çoğulculuğun kabul edilmesinin önemli bir gerekçesidir. Çünkü Hick'in de vurguladığı gibi dindarlar diğer dinler hakkında daha objektif bilgileri elde etmektedirler.[119] Bu gerekçeden yola çıkarak biz küreselleşen dünyada bireyin diğer inançlar hakkında daha ciddi bilgiler elde edebileceğini ve dini inancını seçmesi ya da değiştirmesinin daha kolaylaşacağını söyleyebiliriz. Böylece dini inancın mutlaklığı düşüncesinin sadece kişinin doğduğu gelenekle bağlantılandırılması gerekçesi zayıflayacaktır. Bu noktada dışlayıcılık ve küreselleşmenin birbirine zıt iki durum olmadığı sonucu çıkarılabilir.

Çoğulcular, teolojik ve fenomenolojik argümanların yanında, kendi tezlerini desteklemek için felsefi argümanlar da kullanmaktadırlar. İlk felsefi argümanları dini tecrübeyle ilgilidir. Onlar, bir dinin kendi tecrübesini doğru kabul edip diğer dinlerin

[117] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 131.
[118] Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol,* s. 42.
[119] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 182.

tecrübelerini kabul etmemenin tutarsızlık olacağını söylemektedirler. Buna göre bir kişi nasıl kendi tecrübesi üzerinden kendi inancını meşru görüyorsa, diğer inanç sahipleri de yaşadığı tecrübe temelinde inançlarını meşru kabul etme hakkı vardır. İkinci felsefi argüman geleneksel Hıristiyan hakikat anlayışına eleştiri üzerine bina edilmektedir. Çoğulcular, Hıristiyan hakikat anlayışının Aristo'nun hakikat anlayışına dayandığını ifade etmektedirler. Aristo'nun hakikat görüşündeki zıtlık pransibine göre bir şey aynı anda ve aynı şekilde hem doğru hem de yanlış olamaz. Batı Hıristiyan düşüncesi bu hakikat prensibine dayanarak, Hıristiyanlığın tek doğru olduğu onunla çelişen diğer her şeyin yanlış olduğu kanaati ile dışlayıcı bir tablo çizmiştir. Hakikat görüşünün dini alana aktarılmasıyla elde edilen bu anlayışa göre Hıristiyanlık tek doğru dindir ve kurtuluşun yegâne yoludur. Kısaca bu hakikat anlayışı "ya ya da" ilkesine dayanır ki buna göre bir şey ya budur ya da değildir, ikisi bir arada olmaz. Çoğulcular bu hakikat anlayışına karşılık "hem hemde" ilkesine dayanarak iki durumun bir arada aynı hakikate işaret ettiklerini kabul etmektedirler. Bu hakikat görüşüyle diğer dinsel geleneklerin de hakikate sahip oldukları vurgulanmak istenmektedir.[120] Çoğulcular, bir dinin sadece kendini hakikat olarak kabul etmesinin gelecekte dinler arası diyalogun da önünü keseceği düşüncesiyle böyle bir hakikat anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Böylelikle çoğulcular kendi tezlerinin daha sağlıklı olduğunu kanıtlamaya çabalamaktadırlar.[121]

Hıristiyanlık açısından bakılacak olursa, 16. ve 17. Yüzyıldaki coğrafi keşiflerin, 18. Yüzyıldaki Aydınlanma düşüncesinin diğerlerine karşı tutumlarında farklılıkların meydana gelmesinde etkili olduklarını görürüz. Bu gelişmelerin sonucu olarak batı Hıristiyan düşüncesinde hakikatin anlamı ve statüsü değişmeye başlamış, kurtuluş anlayışında kapsam genişlemesi yaşanmıştır.[122] Aydınlanma düşüncesiyle birlikte batı düşüncesindeki mutlak hakikat görüşünde değişmeler başlamıştır. Böylece mutlak, durağan ve dışlayıcı olan hakikat görüşü, değişime açık ve kapsayıcı bir kimliğe

[120] Çoğulculuğu savunan Ernst Troeltsch'ın göreceli hakikat anlayışını isimlendirdiği "çok şekilli hakikat" teorisine bkz. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* s. 30., Aynı şekilde evrensel dini hakikat iddialarının geçerliliğini yitirdiği savunan Knitter'in görüşleri için bkz. P. F. Knitter, "Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt", *Hıristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 180., Çoğulculuğun diğer bir temsilcisi olan Kaufman da dışlayıcı hakikat anlayışının yıkıcı etkisine dikkat çekerek dini hakikatin evresnel olamayacağı belirtmektedir. bkz. Gordon D. Kaufman, "Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology", *The Myth of Christian Uniqueness,* edts. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 4-5.

[121] D'Costa, "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", s. 214.

[122] Heim, s. 1-2.

bürünmüştür. 20. Yüzyılda bazı teologlar önermesel hakikat düşüncesini teolojinin dışına atma uğraşındadırlar. Bu durum önermesel vahiy düşüncesinin de reddi anlamına gelmektedir. Bu anlayış Tanrı'nın kendi hakkında hiçbir önermesel hakikat vahyetmediği düşüncesini içermektedir. Böylece vahiy Tanrı hakkındaki önermesel bilgi olmayıp, Tanrı insan karşılaşması olarak algılanan dinamik bir ilişki olarak algılanmaya başlamıştır. Bu yönüyle vahiy statik önermesel hakikat değil, bir durum olarak kabul edilmiştir. Bu önermesel olmayan vahiy anlayışı, dini hakikatin nasıl anlaşılacağı konusunda da farklılığa yol açmıştır.[123]

Hakikat anlayışında meydana gelen bu değişim dini çoğulculuk hipotezleri için önemli bir adım olarak kabul edilmelidir. Çünkü Hick ve Smith gibi dinsel çoğulculuğu savunanların hakikat anlayışlarının, değişen hakikat anlayışıyla birebir örtüştüğünü görmekteyiz. Bu nedenle dışlayıcılıktan kapsayıcılığa ve ardından da çoğulculuğa doğru ilerleyişte hakikat algısında meydana gelen değişimin rolü inkâr edilemeyecek derecede fazladır. Çoğulcuların bu noktadaki temel gerekçesi hakikatin tek bir din tarafından tüketilemeyecek ve ifade edilemeyecek kadar geniş bir mahiyet arzettiği düşüncesidir. Onlara göre her din kendini mutlak doğru olarak kabul etse de, hakikat çok yönlüdür ve bu sebeple tek bir dinde bulunmamaktadır. Onlar dinlerin mutlak olmadığı gerekçesini tarihsel, kültürel ve dilsel ortamlara dikkat çekerek göstermeye çalışmaktadırlar. Çünkü her din belli tarihsel, kültürel ve dilsel ortamda farklı şekilde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle onlara göre, tek bir dinin hakikate sahip olduğunu ve mutlak olduğunu iddia etmek tarihsel, kültürel ve dilsel ortamlar gerçeğine aykırıdır.[124]

Bu yeni hakikat anlayışında izafilik temel özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutlak olarak algılanan hakikatin artık kesinliği ve mutlaklığı reddedilmiş, izafiliğine vurgu yapılmıştır. Hakikat anlayışındaki bu değişim dini geleneklerin hakikat iddialarını da doğrudan etkilemiştir. Çoğulcu modeli savunan teologlardan biri olan Knitter'e göre, dünya dinleri artık geleneksel tarzda mutlaklık iddiasını dile getiremeyecekler, yeni hakikat anlayışı ışığında kimliklerini ve amaçlarını yeniden şekillendirmek zorunda kalacaklardır. Ona göre çelişmezlik ilkesi dine uygulandığında her din "ben doğruyum,

[123] Harold Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver, British Columbia: Regent College Publishing, 1997, s. 115-116.

[124] Latif Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", *Milel ve Nihal* , 2007, C. 4, S. 2, s. 52.

hakikat benim, diğerleri yanlış" diyecektir ve dışlayıcılığa mahkûm olacaktır. Ona göre günümüzde artık mutlak doğru diye bir şeyin olmadığı, gerçeğin çokluğundan bahsedildiği bir hakikattir. Bilimde bile tüm bilgiler izafi olarak, muhtemel hipotezler şeklinde açıklanırken, dinde bunun olması çok daha normaldir. Günümüzde Katolikler bile 1960'dan sonra, bir şeyin gerçek olmasının mutlak anlamda doğru olmasını gerektirmeyeceğini kabul etmişlerdir. Çağımızın çoğulcu yapısı ve insanlar arasındaki yeni birlik tecrübesi bu görecelilik üzerine bina edilmelidir.[125]

Dini çeşitlilik meselesinde kurtuluş ve hakikat problemlerine çoğulcu yaklaşımın temel şeması bu şekildedir. Ernst Troeltsch (1865-1923), William Hocking (1873-1966), Arnold Toynbee (1889-1975), Cantwell Smith (1916-2000), Ninian Smart (1927-2001), John Hick (1922-2012) ve Paul Knitter gibi düşünürler dini çoğulculuk teorisini kabul etmiştir. Bu düşünürler arasında ortak temeller ve benzer düşünceler olsa da, teorileri farklı şekillerde ifade edilmiştir. Mesela Heim, Hick, Knitter ve Smith'in dini çoğulculuk hipotezlerinin önemli fakat birbirinden farklı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Hick'in çoğulcu hipotezi felsefi, Knitter'inki etik, Smith'inki ise tarihsel temele dayanmaktadır. Bu üç şahsın ortak olduğu nokta, dini çoğulculuk modelinde en önemli hipotezleri ileri sürmüş olmaları, dışlayıcı ve kapsayıcı anlayışı eleştirmeleridir.[126] Dini çoğuculuk teorisini kapsamlı bir felsefi hipotez olarak ve din felsefesinin bir parçası olarak ilk savunan John Hick'tir. Fakat Ernst Troeltsch, W. E. Hocking ve Arnold Toynbee gibi düşünürlerin çoğulcu görüşleri, sistemli bir şekilde çoğulculuğu savunan John Hick ve Cantwell Smith'in çoğulcu teorilerinin temellerini oluşturmuşlardır.[127]

[125] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 9-12, 173., Leonard Swidler, hakikat anlayışının izafileşmesini altı sebebe bağlamaktadır. Bunlardan bir tanesi tarihselliktir. Tarihselciliği savunan düşünürlere göre hakikat, sadece bulunduğu tarihsel bağlama göre anlam kazanabilir. Bu anlamda hiçbir hakikat tüm zamanları kapsayacak şekilde mutlak ilan edilemez. İkinci sebep, kişisel niyetle alakalıdır. Buna göre kişinin niyeti, onun hakikat anlayışını etkilemektedir. Yani bir kimsenin sorduğu sorulara ve ulaşmaya çalıştığı sonuca göre hakikat ifade edilmektedir. Üçüncü sebep dilin sınırlarıyla alakalıdır. Wittgeinstein, insani dilin hakikatin sadece belli kısmını sınırlı şekilde ifade edebileceğini söylemektedir. Hakikat hakkında ifade edilen şey ne kadar doğru olsa da tam değildir. Bu bakımdan hakikat hakkındaki her insani söylem, onu bir yönüyle izafileştirecektir. Kişinin yorumcu niteliği de hakikatin izafileşmesinin bir başka sebebidir. Son olarak da hakikatle olan diyalojik ilişki izafileşmenin sebebi olarak açıklanabilir. Kişinin hakikate yüklediği dil ve düşünce kalıplarının paralelinde sorularına bir cevap almaktadır. Dil ve düşünce kalıplarının farklılıkları göz önüne alındığında, diyalojik ilişkinin, izafileşmenin sebebi olarak açıklanması anlaşılabilir. Hick, *İnançların Gökkuşağı,* s. 11-12.

[126] Heim, s. 15.

[127] Race, s. 71.

Dini çoğulcuların bu düşüncelerine karşılık dini çoğulculuğu reddedenler her dinin çatışan hakikat iddialarında bulunduklarını ve bu durumda yapılması gerekenin ya hepsini yanlış olarak kabul etmek ya da bir tanesini doğru olarak kabul etmek gerektiğini ileri sürmektedirler. Onların vardığı sonuç, mantıksal olarak farklı doğru dinlerin olamayacağıdır. Bu tezi reddedenlerin üzerinde durduğu diğer bir konu çoğulcuların benzer tecrübeye yaptığı vurgudur. Onlar, benzer tecrübelerden farklı dini geleneklerin meydana geldiği düşüncesini kabul etmemektedirler. Üçüncü gerekçe olarak imanın mahiyeti gereği başka inançların doğru olabileceği düşüncesinin saçma olduğunu öne sürmektedirler. Burada daha çok teolojik bir karşı çıkış vardır. Teolojik olarak dini çoğulculuğun imkânsızlığına vurgu yapılmaktadır. Dini çoğulculuğu reddedenlerin diğer önemli gerekçesi, her dinin değişmez doktrin ve inançlara sahip olduğudur. İslam dininin kendini son din olarak kabul etmesi ve Hıristiyanlıktaki enkarnasyon ve teslis, bu dinlerin temellerini oluşturan inançlar olduğu için ve buna benzer birçok değişmez inancın bu dinlerde bulunduğu gibi farklı dinlerde de bulunması çoğulculuğu içinden çıkılmaz bir problemler ağına sürüklemektedir. Ayrıca onlar bütün dinlere kapsayıcı bir bakışın mümkün olmadığını iddia etmektedirler.[128] Hiçbir dinin diğeri tarafından kapsanmak istemediği de itiraz kabul etmez bir gerçektir. Bu sebeple kapsayıcılığın bile nihai aşamada dışlayıcılığa doğru yöneldiği ya da bir tür dışlayıcılık olduğu söylenebilir. Zaten çoğulculuğu savunan bazı düşünürlere göre de Hıristiyanlık diğer dinlere nazaran daha ilerdedir. Bu anlayışı savunup dini çoğulculuğun makul olduğunu söylemek kanaatimce çelişkide olmaktır. Buradan yola çıkılarak çoğulculuğa yöneltilen eleştirilerden biri, dinler arasındaki farklılıkların uzlaştırılamaz boyutta olduğu eleştirisidir. Bu eleştiri daha çok din felsefecileri tarafından dillendirilmektedir. Buna göre, dinler arasındaki farklılıklar çok, süreli ve sayılamayacak kadardır. Bu farklılıklardan yola çıkılarak eleştiri, hiçbir din mutlak olmadığı durumda dinler arasındaki farklılıkların mutlak olacağı şekline bürünmektedir.[129] Çoğulculuğa yöneltilen en ciddi eleştirilerin başında rölativizm tuzağına düşmek suçlaması gelmektedir. Mesela Cobb, diğerlerinin de İsa gibi doğru olduğunu kabul etmenin kabul edilemez bir şekilde rölativizme götüreceğini savunmaktadır.[130] Aynı şekilde Pinnock,

[128] Tokat, s. 53.
[129] Knitter, "Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt", s. 183.
[130] John B. Cobb, Beyond "Pluralism", *Christian Uniqueness Reconsidered*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, s. 86-87.

çoğulculuğun rölativizme yol açtığını savunmaktadır. O, çoğulculara her dinin aynı kaynaktan geldiği, aynı hedefe götürdükleri ve aynı şeyleri iddia ettikleri anlayışının doğruluk kriterinin ne olduğu sorusunu yöneltmektedir. Bu anlayış ona göre dinlerdeki doğru ve yanlış unsurları belirlemede yetersiz olacaktır.[131]

Netice olarak şu belirtilmelidir ki, kimse Allah'ın rahmetinin nasıl tecelli edeceğini bilemez. Dinleri sadece küçük bir azınlığının kurtuluşunu ileri sürmekle eleştirip kurtuluş sınırlarını tüm dinlerin hatta dini olarak nitelenen çoğu diğer düşüncelere de genelleştiren çoğulcu tutum, bir dinin en kestirme kurtuluş yolu olmakla birlikte diğerlerinin bu dine bağlı olarak kurtuluşa biraz daha zor yollardan geçerek ulaşacağını iddia eden ya da diğer dinlerden sadece bir kısım insanların kurtuluşunu öngören kapsayıcı tutum ve kurtuluşu sadece belli dini akideye bağlayan dışlayıcı tutum, Allah'ın merhametinin ve kurtuluş imkânının tam olarak nasıl tecelli edeceğinin kesin sınırlarını çizemez.

Dini çeşitlilik meselesinde iki tem problem olan kurtuluş ve hakikat problemlerini, dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk tipolojisi çerçevesinde inceledik. Son kısımda ise çoğulculuğun diğer iki pozisyona göre nerede konumlandığını ayrıntılı olarak değerlendirdik. Bunu yapmadaki temel amacımız bir yandan hakikat ve kurtuluş problemlerine dışlayıcı ve kapsayıcı yorumlara tepki olarak çoğulcuların nasıl düşündüğünü ve meseleye nasıl yaklaştığını açıklamaktı. Diğer taraftan ise çalışmamızın temel meselesi olan Hick ve Smith'in çoğulcu hipotezlerinin temellerinin ne olduğunu belirtmekti. Mümkün olduğu ölçüde bunu da gerçekleştirmeye çalıştık. Bu bölümün bize fayda sağladığı en önemli nokta çalışmamızın konusu olan meselenin ne ifade ettiğini ve tarihsel seyri içerisinde çoğulcu düşüncenin bu sistematik hipotezlerinin nasıl geliştiğinin ipuçlarını sunmasıdır. Bu bölümdeki değerlendirmeler ışığında Hick ve Smith'in çoğulcu hipotezlerinin görülmesi gerekmektedir.

[131] Pinnock, "An Inclusivist View", s. 113-114.

İKİNCİ BÖLÜM

WILFRED CANTWELL SMITH'İN DİNİ ÇOĞULCULUĞU

Çağımızın en etkili dinler tarihçilerinden olan Cantwell Smith, aynı zamanda önemli bir İslam ve doğu bilimcisidir. Dini çoğulculukla ilgili düşüncelerine geçmeden önce onu bu düşünceye sevk eden entelektüel serüvenine çok kısa değinmek faydalı olacaktır. Smith, hayatı boyunca bütün çalışmalarında "bir inanç sahibinin başka bir din hakkında söylediği ifade, o dinlerin taraftarlarınca doğru kabul edilmedikçe doğru değildir" ilkesini benimsemiş bir dinler tarihçisidir.[132] Smith, muhafazakâr Prespyteryan[133] bir ailenin çocuğu olarak 1916 yılında Kanada'da dünyaya gelir. 1938 yılında Arapça ve İbranice dillerinde lisans eğitimini tamamladıktan sonra Cambridge üniversitesinde teoloji eğitimi alır. 1943 yılında Hindistan'a misyoner olarak gönderilir ve burada birçok misyonerlik çalışmasında yer alır. Daha sonra öne süreceği dini çoğulculuk teorisinin tohumlarının atıldığı dönem Ortadoğu tecrübesidir. Orta doğuda yaptığı geziler sonucunda farklı dillerle ve kültürlerle tanışma fırsatı bulur. İslam dini üzerinde ciddi araştırmalarda bulunur. Smith, bu çalışmalar esnasında muhafazakâr dışlayıcı tutumdan rahatsız olamaya başlar. Çünkü karşılaştığı diğer din mensupları görüşlerinde değişikliğe yol açmıştır. Ortadoğu serüveninde çeşitli dinlerden farklı insanlarla dostluklar kurması sebebiyle daha radikal olan Prespyteryan kilisesinden daha liberal olan Kanada Birleşik kilisesine geçmiştir. 1949 yılında Kanada'ya geri dönen Smith burada İslami araştırmalar merkezi kurar ve öğrencilerinden çoğunu Müslümanlar arasından seçer. 1964 yılında Harward üniversitesine geçen Smith emekliliğine kadar buradaki görevinde devam eder. Ortadoğu yolculuğuna misyonerlik, dinleri tanıma gibi amaçlarla gitmesine rağmen burada yaşadığı tecrübe onun dini çoğulculuk ve dinlerarası diyalog konularında fikir üretmeye zorlamıştır.[134] Ayrıca metodunda da ciddi değişimler gözlenmektedir. Dinleri olduğu gibi kabul etmeyi öneren Smith'in hem din görüşünde hem de dini çoğulculuk teorisinde fenomenolojik yönteminin[135] izlerini bulmak mümkündür.

---

[132] Mahmut Aydın, "Kutsal Kitap Olarak Kur'an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (Wilfred Cantwell Smith Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12-13, 2001, s. 216.

[133] Prespyteryen, piskoposluğu reddeden İhtiyar Meclisince yönetilen Kalvinist sistem Protestanların bulunduğu Reforme Kilise mensuplarına verilen addır.

[134] Aydın, "Kutsal Kitap Olarak Kur'an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (Wilfred Cantwell Smith Örneği)", s. 217-218., Geniş malumat için bkz. Kenneth Cracknell, *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 1-24.

[135] Diğer dinleri araştırmada üç temel yaklaşım mevcuttur. Bunlardan ilki, dinlerin tarihsel unsurlarını karşılaştırarak aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmaya çalışan tarihsel yöntem, ikincisi, tek bir dinin mutlak doğru olduğu bakış açısıyla diğerlerinin incelendiği konfessiyonal yöntem ve son olarak da dinleri taraftarlarının hayatlarında yansımasının bulunduğu şekliyle yani oldukları gibi inceleyen fenomenolojik yöntemdir.

Smith, dini çeşitlilik olgusu karşısında geçmişte birçok çözüm önerisinin ortaya konulduğunu fakat bu çözüm önerilerinin tek bir bakış açısından hareketle meydana geldiğini belirtmektedir. Teolog ve filozofların yanı sıra, sosyolog ve psikologların bile bu konuya değindiğini söyleyen Smith, gerekçeli ve adil bir değerlendirmenin nasıl olacağını merak etmektedir. O, bütün dini formları kapsayacak bir teorinin ortaya konulması gerektiğine işaret etmektedir.[136] Smith için dini çeşitlilik meselesi, sadece teorik ve entelektüel bir mesele değil aynı zamanda tarihsel ve pratik bir meseledir. Bu nedenle mesele sadece teorik seviyede tartışılmakla kalmamalı, yeni bakış açılarıyla ve pratik uygulamalarla geleceğin dünyası inşa edilmelidir.[137]

Smith, dini çeşitliliğin kaçınılmaz bir gerçek olduğunu belirterek, insanlığın ortak problemi haline gelen bu olguyu dini çoğulcu hipoteze dayanarak yorumlamak gerektiğini vurgulayarak her dini bireyin dindar, ahlaklı ve doğru olduğunu kabul etmenin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir.[138] O, günümüzde batının farklı dini inançlardan insanlarla dolduğunu, Hinduların, Müslümanların inançlarını rahatlıkla savunduğunu belirtmektedir. Bütün dindarlar kendi inançlarını karşılıklı tartışabilir haldedir ve bu durum çoğulcu bir dünyanın kurulmasında en önemli faktör haline gelmiştir.[139] Bu nedenle şu andan itibaren insanlığın dini hayatının, bütünsel bir şekilde dini çoğulcu çerçevesinde yaşanması gerekmektedir. Ona göre dini çoğulculuk her fert için zorunluluk halini almıştır. Çünkü her birey artık kapalı sınırlar ardında değil, iç içe yaşamaktadır. Diğer inançlar çok kolay ulaşılabilecek ve her an karşılaşılabilecek şekilde meydandadır. Dini inançların insanları artık birbirinden uzak değillerdir ve bırakın aynı ülkeyi aynı sokakta gezmekteler ve birçok platformda karşılaşmaktadırlar. Bu karşılaşmalarda birbirimizi etkilememiz sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Smith,

---

Fenomenolojik yöntemde dinlerin sosyal yapıları, dinlerin tarihsel ve psikolojik kökenleri inceleme konusu değildir. Bu yöntemde dinler çeşitli ritüel, ibadet, inanç gibi fenomenler açısından da tanımlanmaz. Bu yöntemde dinler kutsala götüren yollar olarak ele alınarak, pozitivist yöntemler gibi dinleri kutsallık yönü reddedilmemektedir. Bu yöntemin en dikkat çekici yanı dinleri onlara inananların perspektifinden ele almaktır. Emir Kuşçu ve Mahmut Aydın "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 23, 2010, s. 41-44., Fenomenolojik yöntemin dinler arasındaki farklılıklardan ziyade ortak noktalara yoğunlaştığı, batı merkezli bir bakış açısı olduğu için diğer dinler açısından kabul edilebilirliğinin tartışmalı olduğu, bu yöntem uygulanırken bazı durumlarda fenomenolojinin teolojiye indirgendiği vb. yönlerden eleştirisi için bkz. Emir Kuşçu, "Dini Araştırmalarda Çoğulcu Bir Perspektife Doğru; Pozitivist Sekülerliğin ve Teolojileştirilmiş Fenomenolojinin Ötesinde", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.10, S. 2, 2010, ss. 7-39.

[136] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 107.

[137] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 108.

[138] W. Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither and Why?", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 154.

[139] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 23.

gelecek yüzyıl içerisinde toplu din değiştirmelerin olmayacağını ileri sürmekle birlikte, dini karşılaşmaların daha yoğun olacağının altını çizmektedir.[140] Bu düşünce çoğulcu paradigmanın argümanlarından bir tanesidir. İnsan ne kadar uyanık ve dikkatli olursa, o ölçüde diğer inanç sahiplerini dost olarak görecek ve onlarla ortak hareket edebilecektir. Artık farklı inanç sahipleri eylemleriyle birbirini etkiler durumdadır. Smith bu noktada söylenmesi gerekenin insanların ortak kader birliği olduğunu belirtmektedir.[141] Bu sebeplerle dini çoğulculuk çağımızda kabul edilmesi gereken bir hipotezdir. O, çoğulcu çağda herkesin diğerinin dünya vatandaşı olduğunu fark etmesini sağlamanın önemine değinirken, hangi dini gelenekten olursa olsun bütün teologların, Müslüman, Yahudi, Budist, Hindu vs. her dini bireyin eşit şekilde dindar olduğunun kabul edilmesi gerektiğinin farkındalığı için çalışması gerektiğini vurgulamaktadır.[142]

Çoğulcu dünya düzeninin farkına varılmasının zorunluluğuna değinen Smith, tüm dindar bireylerin bu sürece katkıda bulunması gerektiğini ifade etmektedir.[143] Özellikle Batı'ya eleştiriler yönelterek, farklı toplumsal ve kültürel değerlerin kabul edilmesinin ve emperyalist fikriyattan kurtulmasının önemini vurgularken, diğer dini geleneklerin imanlarının da fark edilmesinin zorunluluğunu belirtmektedir. Ona göre diğer dini geleneklerin kendi kültürel ve dini yaşantılarının farklı formlarda oluştuğu kabul edilmelidir. Sadece dini imanın değil, onun rolünün de farklı işlevlere geldiği düşünülmelidir.[144] Buna göre her birey diğer dini ve kültürel gerçekliği kabul etmeli ki, dünyanın geleceği de daha aydınlık olsun. Çünkü kesin sınırlarla ayrılmış dini topluluklar olduğu sürece dünya barışı sağlanamayacaktır.[145]

Smith'e göre fark etmememize rağmen aynı dinsel dünya tarihini yaşamaktayız. O, bu ortak dinsel tarihi dinsel çoğulculuk görüşünde önemli bir araç olarak kullanmaktadır. Gerçek dilemma aslında sadece her hangi bir dinsel gelenekten yola çıkıldığı zaman ortaya çıkmaktadır. Böyle durumda o teoloji sorgulanmadan kabul

[140] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 23.

[141] Smith, *The Faith of Other Men,* s. 11., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wılfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 246.

[142] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 123.

[143] Smith, *The Faith of Other Men,* s. 100.

[144] Smith, *The Faith of Other Men,* s. 101., Aynı eleştiri temelinde Rahner de kapsayıcı fikirler öne sürmektedir. Ona göre bugün Batı kendi içine kapanık tutumu sürdüremez. Değişen şartlar, Batı'nın kendini dünyanın ve kültürlerin merkezi olarak göremeyeceğini göstermiştir. Dünyadaki herkes birbiriyle hem kapı komşusu hem de manevi komşu durumundadır. Bkz. Rahner, s. 20 vd.

[145] Smith, *The Faith of Other Men,* s. 127., Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 9.

edildiğinden doğmatikleşmektedir.[146] Ve bu dilemmadan kurtulmanın yolu dinin entelektüel tarihini ele almaktır. Smith'e göre dini tarih ortak bir tarih olduğundan, bu tarihe yöneldiğimiz zaman, dinsel çoğulculuğun temellerini daha rahat atabiliriz ve dışlayıcı tavrı daha rahat sorgulayabiliriz. Dinler farklı olabilir ama dinsel tarih aynıdır. Dinlerin birliği de bu tarihsel devamlılıkta yatmaktadır. Her ferdin de bu birlikteliğin bilincinde olması gerekmektedir.[147] Bu düşüncelerden hareketle, dışlayıcı tutum sergilemek ve diğerini görmezden gelmenin ahlaki bir tavır olmayacağını düşünen Smith, küresel dünyada evrensel ahlaki prensiplerin olması gerektiğini ve dünya vatandaşı olan dindar bireylerin barış içerisinde bir arada yaşaması için bu prensiplerin farkına varılması gerektiğini belirtir.[148]

Smith burada oluşturmak istediği yeni dünya teolojisini işaret etmektedir. Ona göre diğer dindarlarla varolagelen hızlı yakın karşılaşma ve ilişkiler, dünyanın dini tarihini yeni bir seviyeye doğru sürüklemektedir. Bu ilişkiler neticesinde bütün dindarlar kendi dini geleneklerinden soyutlanarak dünyanın dini hayatını bütüncül şekilde görmek zorundadırlar.[149] Görülmektedir ki, Smith dini çoğulculuk hipotezini yeni bir teolojik anlayış çerçevesinde şekillendirmek amacındadır. Smith, yenidünya düzeninde oluşacak yeni yapının bütün dinleri kapsayacak şekilde olması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre her iman formu yeni kurulacak çoğulcu yapıda ve yeni teolojik bütünlük içerisinde kapsanacaktır.[150]

Bu yeni çoğulcu teolojik yapının meydana gelmesi için teorik temeller gerekmektedir. Bu teorik temellerden birisi kavramsal değişikliklerdir. Smith'in dini çoğulculuk hipotezinde kavramsal yapıdaki radikal değişiklik önemli bir konuma sahiptir. O, din ve iman kavramlarını yeniden ele almakla dini çoğulculuğa kapı aralamıştır.[151] Ona göre din ve dinler kavramları aydınlanmadan sonra Batı dünyasında

[146] W. Cantwell Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", *The Myth of Christian Uniqueness,* edts. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 64.

[147] Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 248-249., Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol,* s. 29. Smith, "Comparative Religion: Whither and Why?", s. 141.

[148] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 130-132.

[149] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 109.

[150] Smith, *The Faith of Other Men,* s. 103., Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 112.

[151] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion,* s. 31.

üretilen ve dışarıya ihraç edilen kavramlardır.[152] Smith'in kavramsal temelleri dini hakikat konusundaki görüşlerini temellendirmektedir. Onun hipotezinin teorik temellerinden diğeri iman kavramı ve onun etrafında şekillenen hakikat görüşüdür. Smith'in hipotezinin iman kavramı etrafında şekillendiği söylenebilir. O, inancın iman olmadığını belirterek, imanın önermesel olmayan yapısına dikkat çeker. İmanın özde aynı olmasına karşın tek gerçeklik olan imanın her bireyde farklı şekilde bulunduğunu öne sürer.[153]

Dolayısıyla bu bölümde, Smith'in dini çoğulcu hipotezinin kavramsal temelleri olan din kavramı eleştirisi, iman ve birikimsel gelenek ayrımı kabulünü işleyeceğiz. Daha sonra iman kavramı çerçevesinde, önermesel hakikat eleştirisi üzerinden ortaya koyduğu kişisel hakikat anlayışını görmüş olacağız. Kavramsal temeller ve hakikat görüşü kısımlarında, dinlerin somut varlıklar ve soyut sistemler olan yapılar olmadığı, gerçek dini hayatın kişisel imani hayat olduğu ve hakikatin de mutlak doktrinel önermelerle değil bu kişisel imani hayatla ilişkili olduğu görüşlerinin, Smith'in ön gördüğü çoğulcu teolojik sistemdeki konumları değerlendirilecektir. Son olarak ise Smith'in yeni teolojik anlayışının nasıl şekillendiği ve çoğulcu hipotezini nasıl kurduğu görülecektir. Bu çerçevede dışlayıcılık eleştirisi irdelenip, dinlerin kurtuluş ve ilah anlayışlarını nasıl değerlendirdiği işlenecektir. Bununla birlikte geleceğin dünyasında nasıl bir çoğulcu teoloji kurmaya çalıştığından bahsedilecektir.

I. KAVRAMSAL TEMELLER

Çalışmamızın bu kısmında, ilk önce Smith'in din kavramı hakkındaki düşüncelerini, temel eleştirilerini ele alacağız. Ayrıca Smith'in din kavramının dışlayıcılığa sevk edici tazammunları olduğu iddialarını temellendirdiği epistemolojik tahlillerine yer vermekle birlikte, din kavramının iman olgusunun barındırdığı anlamsal bütünlüğü karşılamada elverişsiz olduğu görüşlerini ele alacağız. Sonraki aşamada onun bu eleştirilerden yola çıkarak ortaya koyduğu, aynı zamanda dini çoğulculuk hipotezinin temeli olan yeni kavramsal çerçevesinden bahsedeceğiz.

[152] Race, s. 100.
[153] Heim, s. 54.

A. Din Kavramının Eleştirisi

Smith'in din kavramı eleştirisi, kavramın etimolojik tahlili ve elverişliliği olarak iki taraflı şekillenmektedir. Din kavramını eleştirisi Smith'in dışlayıcı din anlayışını eleştirisinin ve çoğulcu hipotezinin başlangıç noktasıdır.[154] Onun bu kavram tahlilinin sonraki düşüncelerine katkısı tartışılmaz şekilde görülmektedir. İman ve birikimsel gelenek ayrımı da bu eleştiri üzerine temellenmektedir.[155]

Din kavramının Latince bir kavram olduğunu ifade eden Smith, önceleri dindarlık anlamına gelen bu kavramın yüzyıllar geçtikçe geleneksel dinleri ifade eden genel bir kavrama dönüştüğünü düşünmektedir. Bu kavramın büyük dini sistemleri ve gelenekleri ifade etmek için kullanılmaya başlaması ile birlikte de Smith'e göre dinlerin birbirini dışlayıcı tavırları ortaya çıkmıştır.[156] Smith, din kavramının etimolojik tahlilini yaparak bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Latince "*religio*" kavramından gelen "*religion*" terimi bağlamak, birleştirmek anlamlarına gelmektedir. "*Re-legere*" kavramından da türemiş olabileceği iddiasını değerlendiren Smith, bu kavramın ise bir şeyi üstlenmek, okumak ya da yapmak anlamına geldiğini belirtir. Din kavramının türemiş olabileceği diğer bir kavram olan "*religare*" kavramı ise bağlanmak ve insan ile tanrı arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılır.[157] Kavramın tarihsel gelişimini ayrıntılı şekilde inceleyen Smith "*religion*" kavramının Cicero'nun eserlerinde raslantısal bir şekilde filozofların Tanrı inancı ile ilgili görüşlerini belirtmek için kullanıldığını öne sürer. Augustine ve Aquinas tarafından farklı bağlamlarda kullanılan kavram, ondan sonra işlevini iman kavramında devam ettirmiştir. Yani iman kavramı "aşkın gerçekliğe insani cevap" anlamında din kavramından daha geniş tazammunları olacak şekilde kullanılmaya devam etmiştir.[158]

Din kavramını incelemesi sonucunda Smith, Batı dünyasında soyut kavramsal sistem olarak ele alınan bu kavramın dışlayıcılığın temeli olduğunu böylece imanlar

---

[154] Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s. 154.

[155] T. Ling, "The Major Religious Traditions: Recent Re-Assessments", *Religious Studies* , C. 1, S. 2, 1966, s. 251.

[156] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 26.

[157] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 19.

[158] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 32, Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 31., Özellikle gelenekselci ekol temsilcileri bu kök anlamdan yola çıkarak dini benzer anlamda tanımlamıştır. Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspertif*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 130 vd.

arası diyalog ve etkileşimin engellendiğini ileri sürmüştür.[159] Ona göre batının bu şekilde etkisi olmadan önce hiçbir birey kendi inancını en doğru inanç sistemi olarak nitelendirmiyordu. Smih, birbirini dışlayıcı özellikteki din tanımlarının yanlış somutlaştırma örneği olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu somutlaştırmaya batı zihin yapısı eğilimlidir fakat modern felsefe bu kavramsallaştırmaya karşı bizi uyarmaktadır.[160]

Smith, din kavramının problem olmaya başladığı dönemi Rönesans ile başlayan ve aydınlanma ile devam eden dönem olarak belirlemektedir. Bu dönemden sonra din kavramı fikirler ve inançlar kümesini içerecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. 17. Yüzyıla kadar Hıristiyan dindarlığının Hıristiyan kurumsal dini olarak anlaşılmadığını ileri süren Smith, bu dönemden sonra farklı dindar yaşantıların farklı ve çatışan dinler olarak nitelendirilmeye başladığını öne sürer. Ona göre bu durum dini çoğulculuğa uygun değildir.[161] 18. Yüzyılda yapılan doğal ve vahyedilmiş din ayrımıyla birlikte daha önceleri bireysel imanın kendisi olarak nitelenen din kavramı vahyedilmiş şeyin ifadesi olarak algılanmaya başlanmıştır. Böylece "*religions*" kavramı diğerlerinin inançlarının yanlışlığını belirtmek için kullanılır hale gelmiştir. Örneğin Katolikler, Protestan ve deistlere yönelik eleştirilerinde onların düşüncelerini ve inanç sistemlerini kastederek bu kavramı kullanmışlardır. Özellikle 19. yüzyıldan sonra öteki inanç sitemlerini analiz ederken bu kavram daha önemli bir konuma yerleşmiştir.[162] Smith'in işaret ettiği nokta din kavramının kapsamındaki değişikliklerdir. Daha önce de belirtildiği gibi iman kavramı geri plana itilerek din terimi içerisinde anlam ifade eder şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Smith'in dikkat çekmek istediği nokta da burasıdır.

Hıristiyanlık açısından din kavramına bakan Smith, İsa'ya (Tanrısal hakikatin habercisi, iman tecrübesini derin bir şekilde yaşamış şahsiyet anlamında) uymak anlamında ele alınabilecek Hıristiyan kavramının, modern dönemde kurumsal Hıristiyanlığın bir üyesi olmak olarak kabul edildiğini ve dışlayıcı bir karaktere

[159] James C. Livingston, "Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith", *Journal for Cultural and Religious Theory* , Vol. 4, No. 3, 2003, s. 59.

[160] John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall İnternational Edition, 1990, s. 111.

[161] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 115., Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 31., Talal Asad, Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", *History of Religions* , Vol. 40, No. 3, 2001, s. 209.

[162] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 46.

büründüğünü belirtmektedir.[163] Modern çağda din kavramı batılı yazarların verdiği yeni anlam bağlamında çeşitli doktrinleri ve pratikleri içinde barındıran kurumsal bir yapı olarak anlaşılmıştır. Bu sebeple Hıristiyan imanı dünya dinleri arasında bir din olarak Hıristiyanlık dini olarak anlaşılmaya başlanmıştır.[164] Oysa Smith, "*religio*" teriminin dindarlık anlamına geldiğini ve bireysel imanı nitelediğini belirterek, bu terimin kurumsal fenomen olan dini yapıları ya da soyut inanç sistemlerini ifade etmediğini belirtmektedir.[165]

Smith'in bu düşüncelerinden çıkan sonuç, dinin iman karakterinde yaşanılan şeklinden kavranılan somut varlık haline dönüşümünün, "dünya dinleri" kavramının ortaya çıkmasına yol açtığıdır.[166] Modernitenin yaşayan büyük dini geleneklere kendi iç dinamiklerinde varolmayan isimler sunduğu iddiası bu görüşün devamı niteliğindedir. Smith, din kavramının evrimsel gelişimini incelerken sadece batıyı değerlendirmemiştir. Ona göre antik Mısırlılar, Hindular, Budistler, uzak doğulular ve en önemlisi Yahudiler modern dönemde ortaya çıktığı şekliyle bir din kavramını kullanmamaktaydılar.[167] Budizm, Hinduizm ve Taoizm gibi nitelendirmelerin yanlış kavramsallaştırma olduğunu düşünen Smith, bu gibi din isimlerine 18. Yüzyıldan önce rastlamadığını öne sürmekle birlikte bu isimlendirmelerin Batı kaynaklı olduğunu yineler.[168] Mesela Budizm terimi ona göre 19. Yüzyılda ortaya atılmış bir terimdir. Çünkü bu terimin *Oxford English Dictionary'*e giriş tarihi 1800'lü yıllardır. Bu sözlükte Budizm'in Buda tarafından kurulan dini sistem olarak yazıldığını belirten Smith, bu nitelendirmenin yanlışlığına dikkat çekip, Buda'nın kurucu değil ilham edici olduğunu ve Budizm adı altında belirtilen şeyin bir yaşantı biçimi olduğunu iddia etmektedir.[169] Bu görüşe paralel olarak İbranicede, Yunancada, Latincede, Eski Ahitte ve Yeni Ahitte İngilizce "religion"

[163] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 34.
[164] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 33.
[165] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 36., Dinin akli olarak kavramsallaştırılmasına modern batı düşüncesinde eleştiriler olmuştur. Özellikle Kant ve Feuerbach tamamen aklileştirilmiş ve önermesel inanç anlayışına eleştiriler getirmiştir. Smith bu iki filozofun düşünceleriyle birlikte Schleiermacher ve Hegel gibi filozofların da kendisinin bahsettiği eleştiriler paralelinde eleştirilerde bulunduklarını belirtmektedir. Bunun yanında Hıristiyanlık ve diğer dinlerden farklı teolog ve düşünürlerin de din kavramını eleştirdiklerini örnek göstermektedir. Karl Barth, Emile Brunner, Paul Tillich gibi teologlar bunlardan bazılarıdır. Bkz. Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 45-47, 124-126.
[166] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 34.
[167] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 60.
[168] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 61. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 92.
[169] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* s. 24.

kavramıyla eşdeğer bir kavram kullanılmamıştır.[170] Yeni Ahitte iman anlamında "pistis" kelimesi kullanılmıştır.[171] Yunanlılar Tanrı ya da tanrılar hakkında düşüncelerini din olarak nitelememişlerdir. Aynı şekilde Eski Mısırlılarda da "din" ile ilgili bir kavrama rastlanılmamıştır.[172]

İslam dini Smith için farklı özellikleriyle önem arz etmektedir. O, bir yandan İslam dininin bir din olarak nitelendirilmesinin Kur'an'ın ifadeleriyle ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte, bu nitelendirmenin diğer dinlerde olduğu gibi dışarıdan değil İslam dininin kendi iç dinamiklerinden meydana geldiğini belirtmektedir.[173] Diğer yandan ise İslam dinindeki kavramların da kendinden önceki kültürlerin etkisini taşıdığına inanmaktadır. Din kavramına yüklenen anlamda da bu etkinin var olduğunu ifade etmektedir.[174] Arapça din kelimesinin boyun eğmek, itaat etmek, yol göstermek anlamlarına geldiğini belirten Smith, bu kavramın "*religion*" kavramına daha yakın bir kavram olduğunu söyler. Yani İslam literatüründeki dinin anlamı Smith'e göre kişisel dini imanın bir ifadesidir. Buna göre Kur'an'da bahsedilen İslam kavramı da kişisel bağlılığı ifade etmektedir.[175] Bu aynı şekilde batı dillerindeki din terimi için de geçerliydi. Smith İslam geleneğinin kendi dinlerini tek doğru din ve sistematik doktrinler yumağı olarak sonradan şekillendirdiğini iddia ederek, İslam dinindeki din teriminin de evrimsel değişimine işaret etmektedir.[176] 19. Yüzyıldan sonra İslam dininin de Batıda meydana gelen kavram değişimini yaşadığını ve kişisel bağlılığı ifade eden iman yerine, geleneksel dışlayıcı din algısının yerleştiğini düşünmektedir.[177] Ona göre Müslümanlar, diğer dinlerde olduğu gibi, Tanrının kendilerine rehberlik yapacağı ve bütün problemlerini çözeceği "İslam" diye bir şey vahyettiğine inanmaktadırlar. Müslümanların temel sorunu Tanrı'ya kişisel bağlılık yerine, sonradan ortaya çıkan

[170] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 52-56.
[171] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 59.
[172] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 54. Smith'in "din" kavramının diğer dinlerdeki kullanımıyla ilgili düşüncelerinin geniş değerlendirmesi için bkz. Emir Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, s. 132-142.
[173] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 80, 84.
[174] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 105.
[175] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 110. Kur'an'da din kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. İ. Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.
[176] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 81.
[177] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 117.

birçok uygulamayı içeren bir sisteme bağlanmalarıdır.[178] Yani diğer dinler nasıl kişisel tecrübe temelinde soyut kavramsallaştırmalarla din adı altında anıldıysa İslam da aynı süreçten geçerek bir sistem olarak din adıyla nitelenmiştir.

Smith, din kavramının tarih boyunca kullanılmadığını iddia ederken, asıl olanın iman kavramı olduğunu ve din kavramının kullanılmasıyla birlikte iman kavramının anlamının değiştiğini kastetmektedir. Özetlemek gerekirse Smith'e göre din kavramı, imanın yerine geçerek asıl olanın (imanın) anlaşılmasını engellemiştir. Daha önce de söylendiği gibi Smith, dini ayrışmanın ve dışlayıcı tutumun bahsedilen kavramsal değişime bağlı olduğunu düşünmektedir. Öncelikle bireysel iman anlamında kullanılan din kelimesi daha sonra geleneksel dinleri ifade etmek için kullanılmış ve dışlayıcılık baş göstermiştir. Bu nedenle kavramın etimolojik tahlilini yapan Smith din kavramının insanlığın dini yaşantısını ifade etmede ne kadar elverişli olduğunu ya da elverişli olup olmadığını tartışmaktadır.

Bütün dini kutsal metinlerin modern dönemde anlaşıldığı şekliyle dini önermediklerini ifade eden Smith, sistem olarak anlaşılan din teriminin iman gerçeğini tam olarak ifade edemediğini vurgulamaktadır.[179] Smith'e göre insanoğlu dünya tarihi boyunca "din" kavramını kullanmadan dini bir hayat sürmüştür. Ona göre dindarlık denen şey din kavramıyla kuşatılamayacak özelliktedir. Hatta din kavramının dindarlığın kendisini sınırladığını ima ederek, bu kavramın dindarlık olgusuna düşman bir kavram olduğunu savunmuştur.[180] Bireysel imanı somutlaştırma olarak nitelendirilebilecek Batı Hıristiyan kavramsallaştırmasının elverişsiz olduğu görüşü temelinde Smith, Hinduizm, Budizm, İslam adlarıyla belirli tanımlamalarla sınırlanan dini olguların, bireysel imanı tam olarak yansıtmadığını tekrarlar. Çünkü her hangi bir dini yaşantılar bütününü tanımlamak, bireylerin iman özgürlüğünü sınırlandırmak anlamına gelecektir.[181]

[178] Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 126. Smith'in İslam dini hakkındaki bu konuda ve farklı konulardaki düşünceleri için bkz. W. Cantwell Smith *on Understanding Islam; Selected Studies*, ed. J. Vaardenburg, Mouton Publishers, The Hauge, 1981.

[179] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 128.

[180] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 19.

[181] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 144.

Buradan hareketle Smith, dinle dindarlık arasındaki ayrımı iyi yapmak gerektiğini düşünmektedir. Hıristiyanlık olarak anlaşılan şey bireysel Hıristiyan imanın aynı değildir. Aynı şey diğer dini gelenekler için de geçerlidir.[182] Bu nedenle statik İslam dini yerine dinamik İslami süreç kavramının konulmasını önermektedir. Bu kullanımla belirli bir sistemi ifade eden din anlayışından, insanlığın dini tarihi içerisindeki yaşanan süreçlerden birinin ifade edilmesi amaçlanmıştır.[183] Aynı şekilde Budistlerin imanının Budizm olarak isimlendirilen şeye bakılarak anlaşılamayacağına inanmaktadır. Ona göre Budist imanı dünyaya Budistlerin gözünden bakılabildiği ölçüde anlaşılabilir. Yani sadece doktrin, ibadet, sanat vs. unsurlardan oluşan birikimsel gelenek, imanın kendisini belirtmemektedir. İman daha çok kişilerdedir. Bu nedenle Budizm olarak nitelenen somut yapı tam olarak Budist imanını yansıtmaz.[184] Bu sebeple o, din ve dinler terimlerinin insani dini yaşantıyı ifade etmede faydasız, kullanışsız ve yetersiz olduklarını düşünmektedir.[185]

Smith, din kavramının hem inanan açısından hem de din araştırmacısı açısından yetersiz bir kavram olduğunu savunmaktadır.[186] Bu kavram sebebiyle dindar, dindarlığın aşkın boyutu yerine dünyevi boyutuna odaklanmış, din araştırmacısı ise dini görünen dış cephesiyle tanımlamıştır. Fakat aslında dini yaşantının özü gözlemlenemez niteliktedir.[187] Bu nedenle din sembol, kurum, doktrin ve pratiklerden oluşan dış çerçeve ile tanımlanamaz. Batı dünyasında şimdiye kadar yapılan değerlendirmeler, dinin bu unsurları aracılığıyla yapılmıştır. Fakat bu unsurlar tek başına dinin kendisi değillerdir. Din sistemlerle alakalı değil dini bireylerle ilgili bir şeydir.[188] Smith, statik ve Batı merkezci din anlayışının, fenomenolojik bakış açısıyla uyuşmadığına dikkat çekerek, diğer din mensuplarının kendi dini fenomenlerini bu statik bakış açından farklı yorumladıklarını söylemektedir. Dışarıdan bakıldığında Hinduların ineğe tapmalarının

[182] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 138.
[183] W. Cantwell Smith, "Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 120.
[184] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 47. W. Cantwell Smith, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 171.
[185] Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 121., Heim, s. 45., Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* s. 133.
[186] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 131.
[187] Donald Wiebe, "The Role of 'Belief' in the Study of Religion: A Response to W. C. Smith", *Numen* , Vol. 26, No. 2, 1979, s. 240.
[188] Smith, "Comparative Religion: Whither and Why?", s. 143.

yanlış ve çok cahilce bir tutum olduğu düşünülür. Oysa Smith, bu tapma eyleminin arkasındaki gerçeğe işaret ederek, ineğin onların iman hayatlarındaki sembol oluşuna dikkat çekmektedir. O, ineğin sadece biyolojik bir hayvan olmadığını, Hindular için kâinatın anlamının gizli olduğu kutsal bir sembol olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde Budist *Byu* inisyasyon seremonisi, dışarıdan bakan birisi için çocuğun ana-baba bakımından çıkması anlamına gelecekken, Budistler için çocuğun kendi başına kendi benliğinin ötesine geçmesi ve Buda'nın hakikatlerine erişme çabası olarak anlaşılmaktadır.[189]

Din kavramının iman olgusunu açıklamaktaki yetersizliğine vurgu yapan Smith, diğer dindarların imanlarının fark edilmemesini bu kavramsal yetersizliğe bağlamaktadır. Ona göre dindeki aşkın boyutun ihmal edilmesi ile diğer dini geleneklerdeki iman eylemlerini fark etmek zorlaşmaktadır.[190] Çünkü sadece doktrinal sistemlerin açıklanmasıyla ilgilenecek olan bir araştırmacı dinin yaşayan bireysel unsurlarını görmezden gelecektir. Bir başka iman sahibini değerlendiren bir dindar ise din kavramından hareket ettiği zaman diğerinin çelişik önermelere inandığı yorumu üzerinden diğerini inançsızlıkla itham edecektir. Smith, bir din araştırmacısının dini teorik düzeyde (din kavramı çerçevesinde) araştırmasının dini imanı yaşayan bir gerçek olma özelliğinden uzaklaştırmak anlamına geleceğini düşünmektedir. Böylece aşkın alanla bireysel ilişki görmezden gelinecektir.[191]

Bu açıklamalarla birlikte Smith, "din" ve "diğer dinler" kavramlarının, her hangi bir dini bireyin kendi Tanrı anlayışını putlaştırmasına sebep olacağını ifade etmektedir. Ayrıca ona göre diğer dinler kavramından yola çıkan dini birey diğerinin Tanrı anlayışını yanlış ya da hayal gücünün ürünü olarak nitelendirecektir. Böylece din ve dinler kavramlarının öteki algısı yaratacak, bu kavramlardan yola çıkan dini bireyler dışlayıcılığa yöneleceklerdir. Bu kavramlardan yola çıkarak diğerlerini değerlendirecek birisi, onların aşkın alanla bağlantılı olarak yaşadığı dini hayatı reddetmiş olacaktır. Bu

[189] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 44-45.
[190] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 139.
[191] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 136.

şekilde bir Müslüman Hıristiyanlığın üçüncü şahsını hayal gücünün ürünü olan bir put olarak nitelendirecektir.[192]

Din kavramının dışlayıcı anlayışa yol açtığı ve iman olgusunu ifade etmede yetersiz olduğu görüşlerinden hareketle Smith, "din" ve "dinler" terimlerini kaldırıp, onların yerlerine "iman" ve "birikimsel gelenek" terimlerinin konulması gerektiğini önermektedir.[193] Çünkü gelinen noktada din ve dinler kavramlarının hem zorunlu hem de meşru kavramlar olmadığı anlaşılmıştır. Aynı zamanda din kavramının tanımlanamayan bir kavram olduğu görülmüştür.[194] Neticede Smith, soyut sistemler olan dinlerin değil dini yaşamların incelenmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak o, din kavramı yerine dini hayat kavramını kullanmaktadır. Çünkü ona göre soyut semboller onlarla ilişki kuran şahsi kişilikler olmadan bir anlam ifade etmeyecektir. Önemli olan insanların soyut sembollerle ilişki kurarak oluşturdukları dini hayattır.[195] Smith'in bu düşünceleri dini çoğulculuk hipotezindeki temeli oluşturmaktadır. Din kavramındaki yaptığı değişiklikle kuracağı yeni teolojik anlayışa zemin hazırlamaktadır.

B. İman ve Birikimsel Gelenek Ayrımı

Smith, dindar bireyin dini yaşamını iki farklı alana ayırmaktadır. Bunlardan ilki sürekli değişen ve tarihsel olan dünyevi alan, ikincisi bu alanı aşkın olan ile kurulan ilişkiyi ifade eden alan olarak adlandırılabilir. Smith, bu iki alanın din ya da dinler terimleriyle tanımlanamayacağını belirtmişti. Çünkü Ona göre din ve dinler gibi kavramlar statik yapıdadır. Bu nedenle dindarın dini hayatını ifade etmek için geleneksel olan bu terimler yerine "iman" ve "birikimsel gelenek" terimlerinin kullanılması gerekmektedir.[196] Bu ayrıma göre dinin iki boyutu vardır. İman, kişinin iç dünyasında aşkın varlığı algılayışıyla tanımlanmaktadır. Bunun dışında kalan ve tarihsel olarak teraküm eden diğer unsurlar da birikimsel gelenek kavramı içinde değerlendirilmektedir. Yani dünya dinleri geçici, olası ve dünyevi yönleriyle birikimsel geleneklerini, Tanrı ile iletişim kurulan yönleriyle de iman mefhumlarını

[192] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 140-141.
[193] Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 239.
[194] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* s. 143-144.
[195] Kuşçu ve Aydın, s. 55.
[196] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 156.

içermektedirler.[197] Smith, önerdiği bu iki kavramın her dindar bireyin ve toplumun dini yaşantısını bütün yönleriyle açıklayacak nitelikte olduğunu iddia etmektedir.[198]

Smith, çeşitli dini geleneklerin birbirlerinden farklı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre her dini gelenek belirleyici özellikleriyle eşsizdir ve istisnadır.[199] Smith'in eşsizlik vurgusunu birikimsel geleneklere yaptığına dikkat çekilmelidir. İman dinlerin ortak özü olarak ele alınırken, birikimsel geleneklerin farklılığına ve eşsizliğine vurgu yapılmaktadır. Aslan, bu iki kavramın Müslüman hayatına uygulandığında şöyle bir açımlanması olduğunu belirtir: Bir müslümanın İslam adına hissettiği her şey, yaşadığı dini tecrübesi ve ferdi Allah algılayışı onun imanıdır. Kuran, hadisler, fıkıh, kelami sistemler vs. İslam adına söylenmiş ve tarihsel olarak teraküm etmiş geleneksel öğelerdir.[200]

Smith, din ve dinler kavramlarının yerine iman ve birikimsel gelenek kavramlarını koymasının geçerli olduğunu pratik alandaki uygunluğa göre test etmektedir. O, bu kavram değişikliğini üç temel şeye dayanarak geçerli görmektedir. Bunlardan ilkinde Smith, kendi kavramsallaştırması sayesinde her hangi bir din araştırmacısının, bir taraftan hem kendi dinini hem de diğer dini geleneği araştırma imkânı bulurken, diğer taraftan da bireyin imanı üzerine konuşma imkânı bulacaktır. Böylece diğer dini yaşamların objektif incelenmesi mümkün olacaktır. İkinci olarak Smith, bu kavramsallaştırma sayesinde iletişim çağında olan dünyamızda, dinler ya da imani yaşamlar arasında kurulması zorunlu olan diyalog daha derin ve karşılıklı anlayış çerçevesinde meydana gelecektir. Smith'e göre bu kavramsallaştırma dünyanın gelecek dini yaşamı için belirleyici ve etkili bir kavramsallaştırmadır. Son olarak Smith bu kavramsallaştırmanın geçerliliğini dünyadaki çoğu dindarın kabul edebilirliği imkânına dayandırmaktadır. Tek sorun olacak şey Hıristiyan ve Müslümanların bu kavramsallaştırmayı farklı testlerden geçirecekleri veya kabulde daha fazla endişe duyacaklarıdır.[201] Smith Hıristiyanların ve Müslümanların bu kavramsallaştırmayı kabul etmeleri durumunda hem kendi konumlarını daha iyi şekillendirebileceklerini hem de

[197] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 59.
[198] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 157.
[199] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 84.
[200] Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol,*s. 32.
[201] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 195-196.

diğer inanç sahiplerinin konumlarını fark edebileceklerini iddia etmektedir.[202] Yani bu kavramsallaştırma sayesinde diğer imani yaşantıların da geçerliliği kabul edilmiş olacaktır. Bu düşüncelerden Smith'in dini çoğulculuk hipotezinde iman ve birikimsel gelenek ayrımına dayanan kavramsal değişimin ne kadar önemli olduğunu görmekteyiz.

İman ve birikimsel gelenek ayrımının Smith'in dini çoğulcu hipotezi açısından önemi bazı düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Race, Smith'in kişisel iman ve birikimsel gelenek kavramlarını öne sürerek, tek dünya toplumu meydana getirmenin yollarını araştırdığını bununla birlikte Smith'in dini çoğulcu hipotezinin merkezinde bireysel iman olduğunu vurgulamaktadır.[203] Newbigin de Smith'in dini çoğulculuk hipotezinde iman ve birikimsel gelenek ayrımının önemli bir yer tuttuğunu belirtir. Ona göre bütün dinlerin özlerinde bir tanrı tecrübesi yaşadığı ve bu tecrübe etrafında da ritüeller, düşünce şekilleri, edebiyat, sanat vs. unsurlar şekillendiği görüşü bunun göstergesidir.[204]

Smith, dinin oluşum ve tarihsel süreç içerisindeki gelişiminde insani rolü ifade etmek için, dinin kültürel temeline dikkat çekmiş ve bu temeli birikimsel gelenek kavramıyla nitelendirmiştir. O, birikimsel gelenek kavramıyla tarihsel alanı oluşturan tüm objektif bilgiyi kastetmektedir. Söz konusu toplumların dini yaşantılarında varolmuş olan tapınaklar, kutsal yazılar, teolojik sistemler, dans figürleri, sosyal kurumlar, anlaşmalar, ahlaki kodlar vb. birçok unsuru birikimsel gelenek kavramıyla ifade etmektedir. Kişiden kişiye, nesilden nesile değişen tarihsel olarak gözlemlenebilir her şey Smith için birikimsel gelenek kavramının içindedir. Birikimsel gelenek akıcı, büyüyen, değişen ve biriken bir olgudur. Birikimsel gelenek her neslin imanının bağlamını hazırlayan tarihsel bir yapıdır. [205] Görüldüğü gibi bu kavram tarihselliği ve değişkenliği temel almaktadır. Her dini toplumun birikimsel geleneği sürekli değişmekte ve doğal olarak da o gelenek içerisindeki dindar bireylerin de birikimsel geleneği farklılaşmaktadır. Birikimsel gelenek bir kimsenin pratiklerini, dini törenlerini,

[202] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 196.
[203] Race, s. 100-101.
[204] Newbigin, s. 95.
[205] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 157., W. Cantwell Smith, "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith,* ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, s. 104., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 240.,

grup baskılarını, aile etkilerini vs birçok hususu içerdiği için Smith birikimsel gelenek kavramının her dini bireyin ve farklı dini bireylerin gözlemlenebilir dini yaşantılarının farklılıklarının ifadesi olduğunu belirtmektedir.[206]

Birikimsel gelenekler, her hangi bir etkili şahsın farklı açılımlarıyla yeniden ifade edilebilir. Birikimsel geleneklere ekleme olabildiği gibi her hangi bir materyal çıkışının olması da mümkündür.[207] Yani birikimsel gelenek yüzyıldan yüzyıla değişirken, her yüzyılın dindar bireyi bu değişen sürecin birer katılımcısıdır. Burada onun için önemli olan geçmişten alınan birikimin geleceği sürekli katlanarak ve değişerek aktarılmasıdır.[208] Smith, İslam dinini ele alarak, Şafii fıkhının İslam birikimsel geleneğinde değişiklik meydana getirdiğini örnek göstererek, büyük ya da küçük yenilikçilerin birikimsel gelenekte tarihsel bağlama göre değişikliklere yol açtığını kanıtlama uğraşındadır.[209] Böylece her dindar birey farklı birikimsel gelenek içerisinde Tanrısal hayatta varlığını devam ettirmektedir. Bu şekilde Smith birikimsel geleneklerin bireylerin dini yaşamlarına etkide bulunmaları açısından önem taşıdığını belirtmektedir.[210] Müslümanlar dinamik bir süreç olan İslami sürece entelektüel, kurtuluşsal, tarihsel yönlerini kabul ederek katılmaktadır. Bu her dindar bireyin kendi dini sürecine, birikimsel geleneğin değişen şartlarına göre katıldığı anlamına gelmektedir. Yani her Müslüman İslami süreci aynı şekilde kavrayamamaktadır. Birikimsel geleneğin değişmesiyle din algısında da farklılıklar olmaktadır. Ayrıca Smith, farklı dindar bireylerin (Müslüman, Hıristiyan Budist vs.) kendi dini süreçlerine katılımlarının da farklı şekilde tezahür ettiğini açıklamaktadır. Bundan dolayı meydana gelen farklılıklar birikimsel gelenek ile belirginleşmektedir.[211]

Smith'in öne sürdüğü bu iddialar ışığında Livingston, birikimsel gelenek kavramının, onun sistemi içerisinde bizim din dediğimiz şeye tekabül ettiğini düşünmektedir. Kültürler gibi birikimsel gelenekler de geniş, çok yönlü ve sürekli değişen yapılardır. Buna göre Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık, Smith'in düşünce

[206] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 158.,
[207] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 160.
[208] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* s. 42.
[209] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 165.
[210] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 168.
[211] Smith, "Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures", s. 121-123., Asad, s. 207., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 240.

sistemine göre aslında yer ve zamana göre farklı formlar ve farklı kavramsal yapılar içeren birikimsel geleneklerdir.[212]

Smith'e göre dinin özü subjektif insan niteliği olan imandır. İman tabiatı itibariyle farklılık arz etmez. Çünkü o, evrensel bir vasıf olmakla birlikte her türlü somutlaştırmanın ötesindedir. O, dini yaşamın şeklini değiştiren husus ve Aşkın Varlığa yönelik insani mukabelenin özüdür.[213] Knitter'e göre, Smith için iman bir varlık değildir. İman kişisel olarak aşkın varlığın tecrübesini yaşamaktır. İman aşkın varlık ile bağlantılı olması bakımından bir kimsenin aşkın varlıkla karşılaştığında hissettiği ve yaşadığı bir şey olarak kabul edilmiştir.[214]

Ward'a göre Smith'in düşüncesinin her vechesinde bireysel iman tecrübesi yer almaktadır. Onun temel kaygısı insanın aşkın alanla ilişkisidir. O, bu ilişkinin kişisel bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır.[215] Pruett ise Smith'e göre imanın kişisel ve varoluşsal anlamda aşkın varlığın farkında olmak anlamına geldiğini belirtmektedir.[216] Smith'e göre de imanın merkezi odağı kişilerdir. Önermeler, semboller ya da kurumlar imanın yansıması olan vasıtalar olsa da iman söz konusu olunca merkezi odak kişilerdir. İman tüm bireylerin bir niteliği olarak, bireysel bir şeydir.[217]

Bu açıklamalar içerisinde imandan kastın tam olarak ne olduğu belirtilmelidir. Smith, imanın kesin bir şekilde açıklanamayacak kişisel, ilahi ve temel bir şey olduğunu belirtmektedir. Sabit bir şey olmayan iman din ile tanımlanabilecek bir şey de değildir. O, tam olarak tanımlanabilecek, kesin, sabit metafiziksel bir varlık da değildir. İman Aşkın Gerçeklikle ilişkide gerçekleşen süreklilik arzeden ve yansımalarının kişiden

---

[212] Livingston, s. 59.

[213] Smith, *Faith and Belief,* s. 12., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* s. 113., Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 184., Heim, s. 46., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 249., Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* s. 45.

[214] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* s. 45.

[215] Keith Ward, "Anlam Meselesi ve Din", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, ed. J. Runzo, & N. M. Martin, çev. G. Varım, İstanbul: Say Yayınları, 2002. s. 37.

[216] Gordon E. Pruett, "History, Transcendence, and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith", *Journal of the American Academy of Religion* ,Vol. 41, No. 4, s. 578.

[217] Smith, *Faith and Belief,* s. 158., İmanın evrensel insan niteliği ve aşkın alanla kişisel ilişkinin özü olduğu tanımlarından ayrı, Smith'in farklı eserlerinde imanı farklı şekillerde de tanımladığı görülmektedir. Dikkat çekilmesi gereken en can alıcı nokta neredeyse bütün tanımlamaların temelinde imanın kişisel bir şey olduğu vurgusudur. Smith, imanın aşk, korku, hakikat gibi doğrudan gözlemlenemeyen bir şey olduğunu söylemektedir. Diğerleri gibi imanda objektif olarak değerlendirilemez. Ve yine diğerleri gibi dünyadaki diğer objeler gibi bir obje değildir. bkz. Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 12.

kişiye, toplumdan topluma ve çağdan çağa değişiklik gösterdiği bir şeydir.[218] İman insanın kendisine, komşusuna veya dünyaya yönelik bir yönelimidir. Dünyayı görmek ve ona bütüncül şekilde dokunmak ve dünyevi alanı aşkın şekilde yaşamaktır. Aşkın alanı görmek ve hissetmektir.[219] Bu nedenden ötürü Smith, iman için çoğul kullanımdan sakınmaktadır. Ona göre *Faiths* ifadesi iman için kullanılmamalıdır. Çünkü o ayrı ayrı varlıklara değil yaşayan bir niteliğe işaret etmektedir.[220] İman, farklı geleneklerde farklı olan şey değildir. Ona göre iman, birikimsel geleneklerdeki doktrinel unsurlar değil, inanılan nesneler ile bireyin arasında kurulan şahsi ilişkidir. Onun için önemli olan dini semboller değil, bireylerin bu sembollerle kurduğu ilişkidir. Smith'e göre şayet bir kimse bu ilişkiyi kuramaması durumunda imana sahip değilse nihilisttir.[221] Çünkü İman, bireyi sonlu dünyanın sınırlarından aşkın gerçekliğe yönlendiren bir tecrübedir. Bu tanımın devamı olarak Smith imanı, insanın ilahi olana mukabelesi, ilahi olanın insana hediyesi olarak ifade etmiştir.[222] Smith'e göre iman, cesaret ve sadakat gibi beşeri hayatın bir niteliğidir. Kurumsal olmaktan çok şahsi bir niteliktir bu. İman dünyevi düzeyin üstünden, aşkınlık boyutundan görmek, insanın Tanrı ile ilişkisine bir katılımdır. Smith, iman duygusunu sanatsal tecrübeye benzetmektedir. Sanatsal tecrübeler nasıl kelimelerle anlatılamayan, sanatçının gönlünde gerçekleşen tecrübelerse, iman da aynen kelimelere dökülemeyen onu yaşayanın tecrübesidir. Bu vechesiyle iman hayatı anlamlı olarak kavrama kapasitesi olmaktadır.[223]

Dini hayatın temel iki yönü olan iman ve birikimsel gelenek birbirinden tamamen kopuk değildir aksine karşılıklı ilişki içerisindedir. Smith, iman ve birikimsel gelenek unsurlarının birbirine bağlı olduğunu belirtmektedir.[224] Smith'e göre her birikimsel gelenek geçmişteki insanların imanlarının dünyevi sonuçları yani yansımaları olduğu gibi şimdiki insanların da imanının dünyevi nedenleridir. Buna göre her dindar birey birikimsel gelenekle bir şekilde etkileşim içerisindedir. İman birikimsel geleneği,

[218] Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 189.
[219] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 114.
[220] W. Cantwell Smith, *Believing-An Historical Perspective*, Oxford: Oneworld Publications, 1998, s. 40., Smith, *Faith and Belief*, s. 3.
[221] Smith, *Faith and Belief*, s. 13.
[222] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 117.
[223] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, 155-156., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 241., Edward Hughes'un, Smith'in çeşitli yazılarından derlediği 37 ayrı iman tanımına yer verdiği eserine bkz. Edward Hughes, *Wilfred Cantwell Smith: A Theology for the World*, London: SCM Press, 1986.
[224] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 35.

birikimsel gelenek de insanın dünyaya bakışını etkilemektedir. Smith'e göre iman geleneği oluşturmaktadır. İman tarihsel olarak düzyazıda, şiirde, kişi fiillerinde, sanatta, ahlakta, hukukta vs. birikimsel geleneğin farklı materyalinde gözlemlenebilir. Hatta teolojik inançlar da birikimsel geleneğin unsurları ve imanın yansımalarıdır. Birikimsel gelenek de imanın şekillenmesine etkide bulunmaktadır. Kısaca iman oluşturduğu gelenekten beslenmektedir. Böyle olmakla birlikte iman her zaman geleneği aşar.[225] Birikimsel gelenek, kendisi aracılığıyla dindarların aşkın gerçekliğe olan imanlarının ifade edildiği bir kanaldır. Birikimsel gelenek, dinin dinamik yönüne tekabül etmesi hasebiyle de farklı zamanlarda ve toplumlarda farklı şekillerde tezahür etmektedir. Birikimsel gelenek imanın dışa yansıması sonucunda oluşmuştur. Yani bu kavram şahsi imanın dinamik doğasına vurgu yapmaktadır. Smith'in vurgulamak istediği en dikkat çekici nokta, imanın özüne vukûfiyetin sağlanamaması hususundadır. Ona göre imanın dinamik yönü olan birikimsel geleneğe saplanıp kalındığında, imanın özüne vukufiyet zorlaşmaktadır ve iman olarak birikimsel geleneklerdeki farklı olgular kabul edilmektedir.[226]

Bundan dolayı Smith, diğer insanların imanlarını anlamak için çağın şartlarının anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek, imanı anlamada birikimsel geleneğin rolüne değinmektedir. Bu nedenle ona göre diğerinin imanını anlamak için sürekli değerlendirme halinde olmak gerekmektedir. Çünkü her çağın şartlarına göre iman gerçeği farklılık arz edebilir.[227] Kısaca Smith, birikimsel gelenekler ne kadar farklı olursa olsun, onların üstünde olan şahsi iman olgusunun dini çoğulculuğu gerektirdiğini savunmaktadır. Bu konuda birikimsel geleneklere değil, küresel planda kişisel iman olgusuna bakmak gerekmektedir. Çünkü birikimsel gelenekler, sistematik olarak doğrulukları tespit edilmiş durağan sistemler değildir. Aksine, inananların tarisel süreç içerisinde aktif ve şahsi cevaplarıyla şekillenmiş dinamik süreçlerdir. Birikimsel gelenek beşeri etkinliğin bir ürünüdür. Sürekli değişmekte ve gelişmektedir. Bir

[225] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 171, 185., Smith, *Faith and Belief,* s. 5.
[226] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, s. 144-146.
[227] Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 41.

birikimsel gelenek içerisinde bulunan her hangi bir müntesibin, o gelenekle inancının ifade edilmesi zamandan zamana değişmektedir.[228]

Smith, günümüze kadar farklı dini geleneklerde farklı iman formlarının mevcut olduğunu, gelecekte de bu durumun aynı şekilde devam edeceğini belirtir.[229] Yani her dini gurup aşkın gerçekliği farklı şekilde tecrübe etmiş ve ona farklı cevaplar vermiştir.[230] Bu noktada Pruett, Smith'in, her hangi bir dünya görüşünün geçerliliğini, aşkın alan ile tarih ilişkisi üzerinden temellendirdiğini öne sürer. Bu görüşe göre tarih sadece insanların eylemlerini içeren bir alan değildir. Tarih aşkın alanla insan ilişkisinin varolduğu alandır. Bu nedenle bu tarz bir ilişkiyi barındırmayan her dünya görüşü dünyevi olarak kavranılmak zorundadır. Dini gelenekler, aşkın alana atıfla iman eylemini gerçekleştirdikleri için geçerli olarak nitelendirileceklerdir. Marksizm gibi dünya görüşleri ise aşkın alana hiçbir atıf içermedikleri için dünyevi olarak nitelendirileceklerdir.[231]

Smith, imanın evrensel olduğunu söylerken, her yerde aynı olduğunu kastetmemektedir. Ona göre iman kişiden kişiye, günden güne ve çağdan çağa farklılık göstermektedir. Bu nedenle iman tarihi bulunulan çağın şartlarına göre tekrar tekrar yazılmalıdır. Diğer imanları anlamak için de onların bulunduğu mekân ve zamanın şartları değerlendirilmelidir. Bu sebeple O, genel bir İslam, Hıristiyanlık, Budizm ve başka her hangi bir dini imandan bahsedilemeyeceğini düşünmektedir. Buna karşılık Müslüman, Hıristiyan vs. dindar bireylerin imanı hakkında konuşulabilir.[232] Onun vurgusu aşkın alanla ilişki anlamında, imanın insanın temel niteliği olduğudur. O, Yahudilerin, Hıristiyanların, Budistlerin, Hinduların ve Müslümanların farklı iman formlarına sahip olmasına rağmen, imanın bütün bu formlar içerisinde temel insani nitelik olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Onun imanı evrensel insan niteliği olarak görmedeki amacı imanın her dindar bireyde varolduğunu kanıtlamaktır.

[228] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, s. 150-154.
[229] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 111.
[230] Smith, *Faith and Belief,* s. 164.
[231] Pruett, s. 575-576.
[232] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 191., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* s. 116.

Bütün dini geleneklerde insan dini bir varlık olarak tanımlanmış ve insani kâmil olmanın şartının iman sahibi olmak olduğu kabul edilmiştir.[233]

Bütün dini yaşantıların farklı iman örnekleri olduğunu ileri süren Smith, imanın inanç olarak algılanması sonucu diğerlerinin sahip olduğu imanın fark edilemediğini iddia eder. Daha önce de bahsedildiği üzere bunun sebebi iman kavramının 17. Yüzyıldan sonra değişmeye başlaması ve kişisellikten koparılarak tamamen formel bir anlama büründürülmesidir. İslam dini ile Hıristiyanlığı karşılaştıran Smith, bu dinler arasındaki farklılığın teoloji alanındaki inanç ve kanaat farklılığı olduğunu söylemektedir. Buna karşılık bu iki din arasında iman boyutunda temel bir birlik olduğunu düşünmektedir.[234] Smith bu söylemiyle imanın yansıması olan farklı ifadelerin birikimsel yönüyle önemli olduklarını, iman temeli üzerinde düşünüldüğünde farklılıkların iman gerçeği yanında önem arz etmediklerini kastetmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç, Smith'in birikimsel gelenek üzerine kurulan dışlayıcı ifadelerin önemi olmadığıdır. Çünkü her ne kadar imanın açılımı olsalar da birikimsel gelenek içerisindeki ifadeler dünyevi temellidir. Hıristiyanlık, İslam ve diğer dinler, kendi içlerindeki temel özü bulmadıkça imanlarını yeteri kadar anlayamayacaklar ve farklı birer sistem olarak karşılıklı hakikat iddialarında bulunacaklardır. Buradan anlaşılacağı üzere, iman temelinde birleşmedikçe, dinler karşılıklı hakikat iddialarında bulunacaklar ve çoğulcu yapı inşa edilemeyecektir. Bu nedenle dinler açısından hakikat problemini aşmak zorunlu hale gelmiştir. Smith'in bu problemi iman birikimsel gelenek ayrımı ışığında çözmeye çalışacağı görülecektir.

II. HAKİKAT BAKIMINDAN DİNLER

Bu kısımda hakikatin Smith'de ne ifade ettiği, dini hakikatin nasıl anlaşıldığı işlenecektir. Öncelikle onun hakikatin önermelere dayanarak açıklanmasına karşı çıktığı ve dini hakikat söz konusu olunca, kişisel imanın hakikatin temeli olduğu görüşleri incelenecektir. Son olarak ise bu hakikat anlayışı içerisinde çatışan hakikat iddiaları olarak isimlendirilen problemin, Smith'in çoğulcu hipotezi içerisinde nerede durduğundan bahsedilecektir. Bununla birlikte Smith'in çoğulcu düşüncesinin

[233] Smith, *Faith and Belief,* s. 138.

[234] Aydın, "Kutsal Kitap Olarak Kur'an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (Wilfred Cantwell Smith Örneği)", s. 220.

kavramsal temellerinin, hakikat görüşünde ne kadar belirleyici olduğu görülecektir. O, insanın dini tarihinin yeni bir teorik çerçevesini kurma amacının, dini hakikat problemine daha makul bir cevap bulma amacıyla örtüştüğünü belirtmektedir.[235] Hakikat hakkındaki düşüncelerinin de bu minvalde değerlendirilmesinde fayda vardır.

A. Önermesel Hakikat Anlayışının Eleştirisi

Smith, dini hakikatin önermeye dayalı olmadığını, böyle bir anlayışın 17. Yüzyıldan sonra meydana gelen bir sapma olduğunu düşünmektedir. Bu tarihten sonra hakikat anlayışının değiştiğini ifade eden Smith'e göre hakikat daha çok entellektüel sistemler ve soyut kavramsallaştırmalarla açıklanmaya başlamıştır. Bu anlayış dini alana da yansımış ve dini hakikat akli önermelerle kuşatılmıştır. Aydınlanmayla birlikte batının doktrinler üzerine vurgu yapmaya başladığını belirten Smith, imanın önermesel inançla özdeşleştirilmesini de bu gelişmelere bağlamaktadır. Smith'e göre imanı önerme formunda doğru ya da yanlış olarak nitelendirmek imkânsızdır. Durumun bu şekilde olmasına rağmen Aydınlanma sonrası ortaya çıkan önermesel hakikat anlayışıyla birlikte dinlerin bu hakikat anlayışına göre değerlendirildiklerini söylemektedir. Böylece farklı dinler doğru ve yanlış olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Hakikati barındıran din artık bireysel imanın ya da dindarlığın değil düşünce sisteminin adıdır. Modern dönemde din, doğru ya da yanlış olabilen önermelere inanan ve inanmayanların ayrımının yapılabildiği sabit bir sistem olarak kalmıştır.[236] Çünkü Ona göre, modern batı düşüncesindeki hakikat anlayışını önermelere dayanmakta, önermelerin doğruluğu, yanlışlığı ya da anlamlılığı, anlamsızlığı üzerinden hakikat tartışması yürütülmektedir.

Smith'e göre bu doğru yanlış ikileminin meydana çıkmasındaki ilk etken Kilisenin hâkim ideolojisi, diğeri ise bilimsel rasyonalizmdir. Bir dereceye kadar da klasik yunan düşüncesi önermesel hakikat anlayışı buna zemin hazırlamıştır. Ona göre kilise kendi dünya görüşünün altını oyan bu kavram değişimine karşı koymamıştır. Smith'e göre bunun belli sebepleri vardır. İlk sebebin, Hıristiyanların diğer dini imanları sapma ve aşkınlıktan yoksun anlayışlar olarak kabul etmeye hazır olduklarını ileri süren Smith, ikinci sebebin de hakikatin sadece Hıristiyanlar tarafından sahip olunduğunu

[235] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 67.
[236] Smith, *Questions of Religious Truth,* s. 66, 76., Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 38, 113., Smith, *The Faith of Other Men,* s. 59.

göstermek için inanç kavramına duyulan ihtiyaç olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Smith, batı dünyasındaki bu kavramsal değişimin ve onun getirisi olan hakikat görüşünün bu kadar sahiplenilmesinin arka planında diğerlerini tehdit olarak algılama düşüncesinin olduğunu ileri sürmektedir.[237]

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Smith'in önermeye dayalı hakikat görüşünü kabul etmemesinin, din kavramı eleştirisine ve iman ve birikimsel gelenek ayrımına dayandığıdır. Smith, dinlerdeki dışlayıcı hakikat anlayışını din kavramında meydana gelen anlam kaymasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre bireysel imanı ifade eden ve tüm dindar insanlarda varolan hakikat anlayışı, din teriminin kurumsal yapıları nitelendirmesiyle tek doğru din algısına ve statik hakikat anlayışına dönüşmüştür.[238] Görüldüğü üzere Smith'e göre din kavramındaki değişim, iman hakikatini anlamayı engellemiş ve birikimsel gelenek içerisindeki önermesel doktrin ve inançlar, hakikat olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu noktada Netland, Smith'in önermesel hakikat görüşünü kabul etmemesinde temel faktörün iman ve birikimsel gelenek ayrımı olduğunu belirtmektedir.[239]

Fakat Netland, Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımına dayanarak, dini hakikatin dindar bireyin içsel iman yaşantısına göre şekillendiğini öne süren hakikat anlayışının, aslında önermesel hakikat anlayışıyla bağlantılı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre din kavramının yanlış olduğu kabul edilse bile dini inançların ve onların hakikat açısından değerlerinin konumlandırılması problemi hala devam etmektedir. Çünkü dindar bireyler hala kesin inanç ve öğretiler üretmekte ve onların doğru olduğunu kabul etmektedirler. Mesela bir Hıristiyan her şeye gücü yeten Tanrının evreni yokluktan varettiği inancına sahiptir. Yani ona göre Smith, merkezi odağı dinlerden dindar bireylere kaydırmakla, bizi dini geleneklerde onaylanan inançların hakikat değeri probleminden kurtaramamıştır.[240]

Smith, artık hangi dinin doğru olduğu ya da mutlak hakikatin nerde olduğu sorularını sormaktan vazgeçmemiz gerektiğini, bunların yerine hakikatin bütün

[237] Smith, *Faith and Belief,* s. 148 vd.
[238] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 37.
[239] Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, s. 117.
[240] Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, s. 127.

geleneklerin içerisinde olduğunu fark etmemiz gerektiğini söylemektedir. Buna göre her hangi bir dini doğru addeden ve çoğulcu anlayışa ters düşen hakikat anlayışından vazgeçilmesi gerekmektedir.[241] Bunun için de dışlayıcılığın temeli olan önermesel hakikat görüşünden vazgeçilmesi diğer çoğulcu düşünürler gibi Smith için de önemlidir. Çünkü dini hakikatin önermesel okunuşuyla birlikte imanın doğasından uzaklaşıldığına inanan Smith, dışlayıcılığın temelinde de bu değişimin olduğunu düşünmektedir. Ona göre kendi dini inancını (inanç önermelerini) aşkın ve kesin gören bir dini bakış açısı, diğerinin inancını aşkın olmayan ve temelsiz kabul edecektir. Birbirini dışlayan önerme kümelerinden oluşan bu çoklu din yapısında, dinin özü olan imanın içsel bir şey olduğu ihmal edilecektir.[242] Smith felsefi anlamda şeylerin ya da önermelerin hakikatini reddetmediğini belirtmektedir. Dini hakikatin önermelerde olmadığını, dini hakikatin kişilerde olduğunu söyleyerek, dini hakikatin felsefi hakikat gibi teoride olmadığını vurgulamaktadır. Her hangi bilimsel, gözlem sonucu oluşmuş ya da felsefi anlamdaki bir önermenin doğruluğu ve yanlışlığı tartışılabilir. Fakat Smith için dini hakikat meselesinde aynı durum söz konusu değildir.[243]

Yukarıda belirtildiği üzere Smith, farklı dini geleneklerdeki inanç ifadelerinin kesin mutlak önermeler olarak kabul edilmesini ve imanın inanç ile özdeşleştirilmesini eleştirmektedir. O, bu ifadelerin geleneğin içerisinde imanın yansımaları olarak ele alınmasını önermektedir. Yani bu ifadeler bulunduğu gelenek içerisinde bir anlama sahiptir ve mutlak hakikati barındırmamaktadır.[244] Smith bu görüşlerini temellendirmek için iman ve inanç kavramlarını karşılaştırmış, iman ve din kavramlarında olduğu gibi inanç kavramının da epistemolojik tahlilini yaparak bu kavramlar arasında keskin ayrıma gitmiş ve dini hakikatin önermesel hakikat olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.

İman ve inanç kavramlarını karşılıklı ve ayrıntılı şekilde inceleyen Smith, önermeye dayalı hakikat görüşünün eleştirine temel olması bakımından bu ayrıma önem vermektedir. Smith, inanç kavramını açıklamak için, İngilizce "believe" kavramının

[241] Smith, *Faith and Belief*, s. 14., John Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974. s. 142., Kuşçu ve Aydın, s. 54.

[242] Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 42-43., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 136.

[243] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 78-79., Smith'in, şeylerin hakikati, önermelerin hakikati ve kişilerin hakikati ayrımı için bkz. W. Cantwell Smith, "A Human View of Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, s. 20 vd.

[244] Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 25-26.

etimolojik incelemesini sunmaktadır. Ona göre bu kavram diğer pek çok kavram gibi tarihsel süreç içerisinde değişim geçirmiştir. Batı medeniyetindeki Aydınlanma, kapitalizm ve çoğulculuk gibi birçok gelişme bu kavramın değişmesinde etkili olmuştur.[245] Smith "*believe*" kavramının tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlara geldiğini belirtir. O, Latince "*opinion*" kavramının "görüş, fikir" anlamına geldiğini ve Ortaçağda batı Hıristiyan düşüncesinde "*believe*" kavramının aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığını iddia etmektedir. Ona göre aslında bu kavram insanın kendini Tanrıya adaması anlamına gelmektedir. Ortaçağla birlikte bu kullanım ihmal edilmiştir. 18. Yüzyıldan sonra ise kavram önermesel kabulü ifade etmek için kullanılmaya başlamıştır.[246] İlk olarak kavram belirli fikirlere inanmayı ifade etmek için kullanılmıştır. Daha sonra diğerlerinin inançlarını tanımlamak için kullanılan kavram, bazı durumlarda inanılan fikir olarak anlaşılmıştır. Günümüzde ise insanların inandığı doktrinler olarak anlaşılır.[247]

Smith, kavramın modern dönemde farklı düşünürlerce ne anlam ifade ettiğine de işaret ederek bu iddiasını temellendirmektedir. Hobbes inanç kavramını bir kişiye ya da ifade ettiklerine inanma olarak kabul etmektedir. Locke ise inanç kavramını ve iman kavramını aynı şekilde değerlendirmekte ve Hobbes'un inanç kavramında işaret ettiği, her hangi bir önermeye inanma anlamında kullanmaktadır. Locke için iman kavramı da inanç kavramı gibi bir önermeyi kabul etmek anlamına gelir.[248] Buradaki görüşlerine göre Smith, ortaçağdan önce inanç kavramının bir kişinin başkasına güvenmesi ve kendisini Tanrı'ya adaması anlamında kullanıldığını söyleyip, modern dönemde onun önermelere inanmak anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Yani inanç hakikat ile ilişkilendirilmiştir. Wiebe'ye göre Smith önermesel inanç kavramının her ne kadar modern dönemin bir getirisi olduğunu ve bu kavramın anlam değişikliğine uğradığını söylese de, ortaçağ insanı da modern batının dindar bireyi de, Smith'in söylediği gibi

[245] Smith, *Faith and Belief*, s. 107.
[246] Smith, *Faith and Belief*, s. 106.
[247] Smith, *Faith and Belief,* s. 109., Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 41-45., T. P. Jones, "The Basis of James W. Fowler's Understanding of Faith in the Research of Wilfred Cantwell Smith: an Examination from an Evangelical Perspective", *Religious Education* ,Vol. 99, No. 4, 2004, s. 347.
[248] Smith, David Hume, J. S. Mill, A. J. Ayer gibi düşünürlerin inanç kavramı hakındaki görüşlerine de yer vererek bu kavramın önermesel hakikat olarak anlaşılması yönündeki tarihsel serüvenine örnekler vermektedir. Kavramın ayrıntılı etimolojik analizi için bkz. Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 45 vd., Hobbes ve Locke'un bu konudaki düşüncelerini ayrıntılı olarak incelemek için bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2001. s. 57 vd., John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev.Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yay., 1992, s. 78, 377 vd.

inanç kavramına bağlı olarak hakikat iddialarında bulunmaktadırlar. İster ortaçağda olsun ister diğer zamanlarda olsun, inananın hakikati görme, fark etme, düşünme ve bilme unsurları birbirinden tamamen bağımsız değildir. Farklı zaman ve mekanda yaşayıp, farklı doğruluk iddiasında bulunsalar da bu durum gerçek bir olgudur.[249]

Smith, dini metinlere başvurarak da önermeye dayalı hakikat anlayışı eleştirisini temellendirmektedir. O, inanç kavramının hiçbir kutsal kitapta bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre inanç kavramı iman kavramına göre geri planda yer almaktadır.[250] Modern dönemde kutsal kitaplardaki iman ifadeleri inanç şeklinde çevrilmiştir. Mesela "*credo*" kavramı inanç olarak anlaşılmıştır. Fakat bu kavramın karşılığı iman kavramıdır. Ona göre kutsal kaynakların anlaşılmasında bu karışıklık büyük bir sorun teşkil etmektedir.[251] Smith, imanın bütün dini kutsal metinlerde kişilerle bağlantılı olarak ifade edildiğini ileri sürmektedir. Ona göre imanın doktrinlerde değil, kişilerde olduğu gerçeği kabul edilmelidir.[252] Her dini gelenekte merkezi kavram imandır. İnanç ve teoloji imanın kavramsallaştırılma girişimleri sonucu oluşur. Smith, bu durumu, Tanrı tarafından verilen iman ve kişinin kendi yüzyılı tarafından belirlenen inanç ifadesiyle açıklamaktadır.[253] Bu duruma göre inanç imandan sonra gelir. Oysa batı toplumunda aksi durum yaşanmaktadır.[254] İnanç, her gelenekte geçici ve değişkenken iman Smith'e göre bütün geleneklerin birleşebileceği ortak bir zemin olma niteliğini taşımaktadır. İnanç her gelenekte farklı şekillerde şekillenmesine rağmen, aşkın alanda iman bütün dini geleneklerde ortaktır. Smith, inancın tarihsel süreç içerisinde birçok değişiklikle karşı karşıya kaldığını belirtmekle birlikte, modern anlamda inancın bilgi eksikliğine, kesinlik eksikliğine, göreceliliğe ve inanılan şeyden uzak bir manaya işaret ettiğini vurgulamaktadır. Böylece Smith, bunun yanı sıra iman kavramı yerine inanç kavramının kullanılmasını da yanlış bulur. Çünkü ona göre, böyle

[249] Wiebe, s. 237.
[250] Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 39.
[251] Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 70-71.
[252] Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 87., Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülahazası", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları,* der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 118.
[253] Heim, s. 46.
[254] Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 72.

bir kullanım imanı inanca indirgemenin yanında, modern dünyadaki insanın aşkın varlığa karşı tutumundaki değişimi de gösterdiğini belirtmektedir.[255]

Smith, imanın temelinde kesin önermelere inanmanın olması durumunda, imanın objelerinin doğrulukları ya da yanlışlıkları olan zamansız mutlak varlıklar olacağını ifade etmektedir. Neticede Smith için imanın bilişsel tutum objesi aşkındır ve bu obje ifade edilemez niteliktedir. Önermelerin birbiriyle çelişen özellikte oldukları göz önüne alındığında, imanın objelerinin kesin önermelere dayandığını söyleyemeyiz. Smith, doktrinal ifadelerin sembolik olduklarını ve sembollere tam olarak inanılamayacağını belirtmektedir.[256] Görüldüğü gibi Onun son gerekçesi, aşkın alanın ifade edilemezliğidir. Çünkü ona göre aşkın alan hakkındaki dini ifadeleri içine yerleştirebileceğimiz her hangi bir kavrayış ve anlayış yoktur.[257] Wainwright, Smith'in aşkın alanın kavramsal olarak ifade edilemez görüşüne katılmamaktadır. Ona göre aşkın alanın kavramsallaştırılması, onun nesnelleştirilmesini içerse de aşkın alanı önermelerle ifade etmek zararsızdır. Ayrıca, aşkın alanın önermelerle ifadesi, onun tamamen nesnel bilgiye indirgenmesini de gerektirmez.[258]

Bu noktada Smith, iman ile inanç ayrımını netleştirmede objektif ve subjektif düşünce ayrımını kullanır. Ona göre objektif düşünce, dışsal ve subjektif düşünceye karşılık, kişiler arası doğrulanabilir düşüncedir. Yani bu düşünce, subjektif düşüncenin insani özelliğiyle çelişiktir. O, kişilerin eşsiz olduğunu ve nesnelerden, diğer tüm yaşam formlarından farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle insani subjektif kavramlarla nesnel kavramlar aynı paralelde kullanılamaz. İnsani bilginin mutlak objesi yine onun bütünlüğü içerisinde insanidir. Subjektif düşünce öz eleştirel olmanın yanında yeni görüşlere açıktır. Objektif düşünce ise dışsal eleştiriye kapalıdır.[259] Nesnel ve öznel olarak da niteleyebileceğimiz bu iki düşünce arasında, Smith'in yaptığı bu ayrım, onun iman ve inanç arasındaki ayrımında yardımcı unsurdur. Nesnel düşünce ile ifade edilen inanç ile öznel olan iman ayrımı buna dayanmaktadır. Buradan yola çıkarak Smith, aşkın alan hakkında kesin önermelerin üretilemeyeceğini, bu alanın imanın subjektif

[255] William J. Wainwright, "Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief", *Religious Studies*, Vol. 20, 1984, s. 353-354., Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, s. 130-131.
[256] Smith, *Faith and Belief*, s. 51, 154.
[257] Wainwright, s. 359., Asad, s. 208.
[258] Wainwright, s. 366.
[259] Smith, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", s. 166 vd.

bilgisine ait olduğunu iddia eder. Aksi durumda ona göre aşkın alanın nesnelleştirilmesi söz konusu olur ki, çelişik nesnel bilgilerin karşılıklı birbirini dışlamasıyla karşı karşıya kalmış oluruz.[260] Smith'e göre objektiflik, dini metinler, ritüeller ve düşünceler söz konusu olduğunda faydalı ve kullanışlıdır. Fakat kişisel iman söz konunu olunca yetersiz bir bakış açısıdır.[261] Knitter, Smith'in bu şekilde dinlerin mensupları birbirleriyle karşılaştığında, dini hakikatin doğruluk ya da yanlışlığının objektif belirlemenin ötesinde olduğunu fark edecekleri bir pozisyonu hazırlama amacında olduğunu söyler. Çünkü belirli bir doktrin ya da inanç belirli normlarla çevrilidir. Bu nedenle bir dini geleneğin doğruluğu, mensuplarına aşkın alanla ne kadar ilişki sağladığına bağlıdır.[262]

Objektif-subjektif düşünce ayrımı paralelinde Smith, imanın bir erdem olduğunu fakat inancın olmadığını ileri sürer. Yani inanmak iman gibi kendi başına bir erdem değildir. İnanç ancak olgusal doğru ile ilişkili olduğu zaman erdemli olmaya yaklaşmış olur.[263] O, bir önermenin onu sahiplenmediğimiz ve dış dünyada olgusal bir gerçekliği olmadığı durumlarda her hangi bir değeri olmayacağını savunmaktadır.[264] Buna mukabil iman kişisel bağlılığı ve aşkın alanla iletişimi içermektedir. İman kavramı aşkın alanın görülmesi ve ona cevap verilmesinin ifadesidir.[265] Smith, imanın entelektüel inanç sistemleri ya da doktrinel ifadelerden ibaret görülmesinin, iman zayıflatacağını ve yanlış anlaşılmasına yol açacağını düşünmektedir. Her dini gelenek için bu iddia geçerlidir. Dontrinel ifadeler, teolojik sistemler, ritüeller, inançlar sadece imanın dolaylı ifadeleridir.[266] Aksine imanın kendileri olmadıkları gibi imanı bütün yönleriyle de niteleyemezler. Teolojilerin geleneklerin bir parçası olduğunu belirten Smith, imanın teolojinin ötesinde bir şey olduğunu ve hakikatin asıl menşeinin iman olduğunu düşünmektedir.[267] Wiebe'ye göre Smith, imanın dini tören, ayin, kurumsal yapılar, dini pratikler gibi önermesel unsurlarda açıklandığını belirterek, bir anlamda imanla inanç sistemleri arasında bağlantı kurmakta, bu inanç sistemlerinin imanı

[260] Wainwright, s. 360-364.
[261] Heim, s. 47.
[262] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* s. 46.
[263] Smith, *Faith and Belief,* s. 142.
[264] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 43.
[265] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 112.
[266] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 13., Smith, "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness", s. 111.
[267] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 185.

yansıtmada başarılı olamadığını ileri sürerek de kendi kurduğu bağlantıyı koparmaktadır.[268]

Buraya kadarki incelememizden elde ettiğimiz sonuç, Smith'in teolojik sistemlerin ya da önermesel inançların hakikatin ifadesi olamayacaklarını düşündüğüdür. Bu düşüncelere göre hiçbir dinin doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsedilemeyecektir. Bu durumda dinler ve hakikat söz konusu olduğunda, hakikatten nasıl bahsedeceğiz? Smith'e göre hakikat kişinin imanında gizlidir. Bu nedenle Ona göre asıl hakikatin ne olduğu ve nerede aranması gerektiği ayrıntılı şekilde incelenmelidir.

B. Kişisel Hakikat

Smith, doğru dinin kişisel yaşamın bir niteliği olduğunu vurgulamaktadır. Dini yaşam bir yaşam türü olarak tanrıyla sürekli ilişkiyi belirtmektedir. O, Tanrı ile insan arasındaki bir ilişkidir. Tanrı ile düşünceler ya da insan ile düşünceler arasındaki ilişki değildir. Bu nedenle dinin doğruluğu kişisel yaşamla bağlantılıdır. Doğru olan sadece kişisel dini hayattır. Yani ancak "benim" ya da "senin" doğru Hıristiyan hayatından bahsedilebilir.[269] Bu nedenle dinlerin doğruluk ve yanlışlık iddiaları tartışması gereksiz bir sorundur. Böyle bir soruna cevap bulma çabası anlamsız bir çaba olacaktır.[270]

Netland'a göre Smith'in temel iddiası, dini hakikatin normal hayatta ve bilimlerdeki kavramsal hakikatten farklı olduğudur. Bu nedenle önermesel hakikat anlayışına karşılık onun önerdiği hakikat anlayışı kişisel hakikat anlayışıdır. Buna göre hakikatin mahalli önermeler, ifadeler ya da inançlar değil, bireylerdir.[271] Hakikatin önermelerde olduğunu iddia etmek, ona göre dinin otantikliğine zarar verecektir. İman kişinin yaşadığı bir derinliktir, önermesel inançlar ise kişi onu benimsediğinde doğru

[268] Wiebe, s. 239.

[269] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 68, 115., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 190., Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 143., Heim, s. 53., Philip C. Almond, "Wilfred Cantwell Smith as Theologian of Religions", *The Harvard Theological Review* , Vol. 76, No. 3, 1983, s. 337.

[270] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 65.

[271] Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, s. 118.

olacak yapılardır.[272] Görüldüğü üzere Smith, hakikatin kişilerde olduğu düşüncesini, önermesel hakikat anlayışının eleştirisi üzerinden temellendirmektedir.

C. S. Evans, Smith'in önermesel terimlerle dini hakikat hakkında düşünmenin bırakılması gerektiği ve dini anlamda konuşurken doğruluk ya da yanlışlığın bireysel yaşantılar üzerinden değerlendirilebileceği görüşüyle, dini çoğulculuğu savunduğunu belirtir. Evans, hangi dinin doğru olduğu sorulması durumunda, Smith gibi düşündüğümüz takdirde, bütün dinlerin haklı olabileceği ve doğru yaşantıya sevkedebileceğini söyleme imkânımızın olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Smith, dini hakikatin kişisel yaşantıya mal edilmesi gerektiği görüşünde haklıdır. Bununla birlikte Evans, kişinin doğru önermelere sahip olmakla birlikte yanlış bir yaşantı sürdürebileceğini, aksine yanlış önermelere sahip olup, bazı doğru yaşantı şekillerini yerine getirebileceğini öne sürmektedir.[273] Bu noktada dini ifadelerin dini yaşantı içerisinde nasıl yorumlanacağı meselesine çözüm bulmak gerekmektedir. Smith, her ritüelin bir sembol olarak aşkın alanı sembolize ettiğini düşünür. Her dini grubun aşkın alanı ifade etmek için kullandığı semboller farklıdır. Smith aşkın alanla ilgili hakikat ifadelerinin insani kavrayışla tam olarak ifade edilemeyeceğine[274] dikkat çekerek, aşkın alanla ilgili dini ifadelerin literal anlamda okunamayacağını belirtmekle birlikte din dilinin sembolik olduğunu ileri sürmektedir.[275]

Hakikatin kişisel bağlamda nasıl anlaşılacağı ya da kişinin hakikate sahip olup olmadığının ne ifade ettiği, bize Smith'in kişisel hakikat görüşünün açılımını sunmaktadır. Bu noktada Smith, kişinin birikimsel gelenek içerisindeki sembollerle ilişkisini irdelemektedir. Daha önce belirtildiği gibi onun için iman ne kadar birikimsel gelenekte yansısa da birikimsel gelenekteki unsurlar imanın gerçek niteliğini bize vermemekte ve bu unsurlar hakikat namına hiçbir özellik taşımamaktadır. Bu unsurlara dayanan önermesel hakikatler de Smith'in sisteminden atılmıştır. Bu durumda birikimsel gelenek içerisindeki farklı sembollerle kişilerin karşılıklı ilişkisinin nasıllığı hakikat açısından önem kazanmaktadır. Smith sembolleri bilmenin diğer kişilerin

[272] Wainwright, s. 359.
[273] Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma,* s. 82.
[274] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* s. 36-37, 191., Smith, *Questions of Religious Truth,* s. 83.
[275] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 52.

imanının bilmek anlamına gelmeyeceğini belirtir. O, dinlerde bulunan sembollerin hakikati tam olarak yansıtmadığını düşünmektedir. Semboller tek başlarına aşkın gerçekliği temsil etmezler. Önemli olan bireylerin onlarla kurduğu ilişkidir. Kısaca sembollerin bireylerin onlara yüklediği anlamın önemi derecesinde değeri vardır. O, bireyler olmaksızın ne kutsal bir mekân ne kutsal bir zaman ya da kitabın var olabileceğini ileri sürer. Bunun için sembollerin hakikati bireysel imanın ona yönelişinde yatmaktadır.[276]

Her sembolün herkes için aynı hakikati ifade etmede aracı olamayacağını belirten Smith, hakikati elde etmenin yollarının zaman ve mekâna göre değişeceğini ileri sürmektedir. Yani her sembol farklı gelenekteki bireyler için ya da aynı gelenekteki farklı bireyler için farklı şekilde ve farklı derecede anlam ifade etmektedir. Mesela haç Katolikler için aşkı temsil ederken Protestanların bazı kesimlerinde hurafe olarak nitelendirilebilir.[277] Aynı şekilde haç sembolü Hıristiyanların dindarlığı için bir anlam ifade ederken Müslümanlar için her hangi bir anlam ifade etmeyecektir. Kur'an'da Müslümanların dini hayatı için anlamlı bir semboldür.[278] Smith, her dindar bireyin kendi dini geleneği içerisinde aşkın Gerçeklikle bağlılık içerisinde olduğu her an doğru bir eylem içerisinde olduğunu düşünür. Yani bir bakıma dinlerin doğruluğu kişisel ahlaki eylemlere indirgenmektedir. Dindar bir kimse dini inancı vasıtasıyla ahlaki olarak iyiye yöneliyorsa, doğrunun bu eylem içerisinde varolduğu söylenebilir. Smith, bunu tüccar olan bir müslümanın Tanrı'nın onu her an gördüğü inancı sebebiyle haksız kazanç elde etmediği örneğiyle açıklar.[279]

Dini sembollerin hakikat değerlerinin kişisel imana bağlı olduğunu iddia eden Smith, dindar bireylerin karşılıklı hakikat durumlarını, insanın imanının her zaman aynı seviyede olamayacağını ileri sürerek değerlendirmektedir. Hakikate sahip olmak imanın zamansal durumuyla ilgili olarak değişebilir. Çünkü ona göre bir insan sabahki iman hakikatine akşam daha zayıf şekilde bağlı olabilir. Bir dindarın Salı günkü imanıyla Cuma günkü imanı aynı olmayabilir. Öyle ki; bazı durumlarda iman en alt seviyeye de

[276] Smith, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", s. 167., S. R. Isenberg, "Comparative Religion As An Ecumenical Process: Wilfred Cantwell Smith's World Theology", *Journal of Ecumenical Studies* , Vol. 24, No. 4, 1987, s. 625.

[277] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 87.

[278] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 16-17.

[279] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 89.

düşebilir. Her dini iman içerisindeki bireylerin imanı aynı derecede olmayabilir. O, kendi Hıristiyanlığının dünden daha doğru olabileceğini, yarın ise her hangi bir buhranla hakikatini tamamen yitirebileceği belirtmektedir. Böylece, kendisiyle komşusunun aynı iman düzeyinde olamayacağını söylemektedir. Hangi dini gelenekten olursa olsun aynı durum geçerlidir. Ona göre hangi dini yaşantı içerisinde olursa olsun, bireysel iman her an değişebilmekte ve diğerininkiyle objektif karşılaştırılma imkânı sunmamaktadır.[280]

Kişinin iman hakikatinin farklı zamanlarda değişiklik gösterdiğini ileri süren Smith, farklı dini ifadeler hakkındaki hakikat iddialarına da değinerek bu görüşünü temellendirmektedir. Mesela Müslümanların "Kur'an Allah kelamıdır" ifadesinin doğruluğu yanlışlığı söz konusu olduğunda Smith, bu şekilde bir sorunun da genel ve kesin bir cevabının olmadığını ve bu tür soruların sorulmasının da yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın da hakikat ifadeleri içerip içermediği ya da Tanrı kelamı olup olmadığı, kişisel dini duruma bağlıdır. Yani bu ifade sabahtan doğru iken akşam yanlış olabilir. Her an Kur'an ile yaşayan birisi onun tanrı kelamı olduğuna inanıp, devamlı dini heyecan halindeyse onun için o, tanrı kelamıdır. Aksi durumda ise değildir.[281] "İsa Tanrının vahyidir" ifadesi de Smith için "Kur'an Allah'ın sözüdür" ifadesiyle aynı şekilde değerlendirilmelidir. Ona göre kendisi için vahiy olan İsa diğeri için olmayabilir. Bir kimse tarafından bu gün vahiy olarak kabul edilen İsa yarın kabul edilmeyebilir. Bu şekildeki bütün dini ifadelerin Smith için hakikat değeri aynı metotla değerlendirilir.[282]

Aynı dini gelenek içerisinde birinin dini hakikatinin diğerinden daha doğru olabileceğini belirten Smith, daha sonra karşılıklı geleneklerde bulunan dini yaşantıların durumunu sorgulamaya geçmiştir. Bir hıristiyanın dini hayatının müslümanınkinden daha doğru ya da yanlış olabileceği konusundaki sorunun cevabının aşikar olmadığını belirten Smith, bu sorunun ve cevabının, geleneksel anlayışın hakikat iddiasındaki soru ve cevaptan daha önemli ve zor olduğunu ifade etmektedir.[283] Yani bireysel dini

[280] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 10, 56., Smith, *Questions of Religious Truth,* s. 69., Smith, *Faith and Belief*, s. 11.
[281] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 90-91.
[282] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 91-94.
[283] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 72.

yaşantılar arasındaki karşılıklı hakikat iddialarını cevaplamak, geleneksel dini hakikat iddialarını cevaplamaktan daha zordur ve daha önemlidir. Bu konuda Smith haklıdır. Çünkü geleneksel dini iddialar biraz daha objektifken bireysel hakikat görecelidir. Bu zorluk Smith'in kendi dini anlayışından kaynaklanmaktadır. Karşılıklı dindarların bireysel iman hakikatlerini neye göre karşılaştırmamız gerektiği muğlaktır. Aynı dini gelenek içerisinde her hangi bir sembole bağlılık zamansal değişime göre farklılık arz etmekte ve kişiler bu bağlılığın yoğunluğuna göre diğerinden daha fazla hakikate sahip olmaktadır. Peki farklı sembollere bağlı insanların iman yoğunluklarını nasıl değerlendireceğiz? Kanaatimizce Smith bu sorunun çözümünün kolay olmadığını belirtmek istemiştir. Fakat şu söylemek gerekiyor ki; bu probleme Smith'in kendisi sebebiyet vermiştir.

Smith'in dini hakikati bireysel imanda görmesi onu rölativist olmaya götürmüştür. Ona göre modern epistemolojinin gereği budur. Fakat o, nihilizm ağına düşmemek hususunda uyarıda bulunur. Ona göre her dindar dini çoğulculuğun gerektirdiği gibi rölativist olmalı ama kendi imanının değerini kaybetmemelidir.[284] Smith, dinlerin hakikat iddiaları karşısında görecelilik konusunun nasıl ele alınması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bir dindarın kendi hakikatine bağlı kalarak nasıl çoğulcu olabilir? sorusuna Smith, gerçeğe karşı farklı ama ortaklaşa bağlılık sayesinde, entelektüel bir çoğulculuk ve görecelilik niteliği taşıyan topluluk oluşturmakla cevabını vermektedir. Çünkü ona göre bizim düşünce ve inançlarımızı, kavramsallaştırma ve ifade etme farklı yollarla gerçekleşmektedir. Bu sebeple global ortak bilinçlilik toplumunu oluşturmak için, entelektüel çoğulculuğun yanında rölativizmin de kabul edilmesi zorunludur. Bu tavır birbirine saygının ve hakikate bağlılığın göstergesi olacaktır.[285]

Son olarak Smith çeşitli dini geleneklerin kendisinin sunduğu bu hakikat anlayışını kabul etmesi gerektiğini ileri sürer. Smith, Hindu geleneğinin Hıristiyanlar ve Müslümanlardan farklı olarak bireysel hakikat düşüncesini kabul ettiklerini belirtmektedir. Ona göre Hindular tek hakikatin kendileri olduğu iddiasında

[284] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 89., Smith, *Faith and Belief*, s. 155.

[285] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 168., Smith, *Faith and Belief*, s. 156.

bulunmamakta ve hakikatin kişisel dini hayatta bulunduğunu kabul etmektedirler. Aynı şekilde Budist geleneğinde de bir dereceye kadar benzer durumun geçerli olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Müslümanlar ve Hıristiyanlar da kişisel hakikat görüşünü kabul edip, karşılıklı dışlayıcı iddialarda bulunmamaları gerekmektedir.[286] Ona göre iman, hakikatin varlığını kabul edip, onu belli bir gruba hasretmemektir. Yani sadece Hıristiyan, Müslüman ya da Hindu hakikatinin varlığını kabul etmek ve onları mutlaklaştırmanın, imanla uyumlu bir tavır olmadığını ima etmektedir.[287] Rölativistlerin hiçbir değerin mutlak geçerliliği olmadığı görüşünün kabul edilmesi gerektiğini ileri süren Smith, dini inançlar söz konusu olduğunda da aynı durumun geçerli olduğunu belirtmektedir.[288]

Budist ya da Hindu geleneğinde dışlayıcı hakikat iddiasının bulunmadığı söylemi gerçeği ne kadar yansıtmaktadır? Kişisel ve kişisel olmayan mutlak gerçeklik anlayışları dini hakikat iddialarının niteliğini değiştirmekte midir? Bu ve benzeri sorular cevaplanması gereken sorulardır. Smith'in iddiasında bakılırsa, dini geleneklerin tamamı hakikat iddiasında bulunmamaktadır. Aynı zamanda Hindu ve Budist gelenekler kişisel hakikat iddiasını kabul etmektedir. Smith'in Hinduizm ve Budizm hakkındaki düşüncelerinin aksine, bu dinlerin dışlayıcı yorumlara sahip olduğu söylenebilir. Buda, ilk zamanlarda kapsayıcı ve çoğulcu söylemlerde bulunmuştur. Samsara'dan kurtuluşun her hangi bir cemaat içerisinde veya kişisel olarak gerçekleşebileceğini belirten Buda, geçen zaman içinde daha çok dışlayıcı söylemlerde bulunmuş ve kendi yolunun beşeri kurtuluş için evrensel geçerliliğe sahip biricik yol olduğunu savunmuştur.[289] Hinduizm'in de diğer dinler gibi kendisinin daha üstün olduğunu ve ebedi hakikati sadece kendisinin barındırdığını ifade ettiğine işaret etmektedir. Hinduizm, dinleri kendi kıtasında ortaya çıkan ve diğerleri diye kabaca ayırmaktadır. Budizm ve caynizm gibi hint kıtası dinlerini kendi içerisinden neşet etmiş sapık mezhepler olarak gören Hinduizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinini ise heretik sistemler olarak

[286] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 70-74.
[287] Smith, *Faith and Belief*, s. 163.
[288] Smith, *Patterns of Faith Around the World*, s. 25-28.
[289] Fuat Aydın, "Buda'nın Diğer Dinlere Bakışı", *Divan İlmi Araştırmalar*, S. 16, 2004, s. 121. Aydın'a göre Buda'nın dışlayıcı tavrının sebeplerinden birisi olarak diğer dini-felsefi tutumların kurtuluş için yetersiz olduğunu düşünmesi gösterilebilir. Ona göre kurtuluşa ermek için kendi öğretisini benimsemek gerekmektedir. Çünkü ona göre kurtuluşa giden yol sekiz katlı Budist yolun öğrenilmesinden geçmektedir. Diğer dinler öğreti bakımından da yetersiz olmaları sebebiyle Budizm en üstün din olarak kendisini kabul etmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Aydın, F. "Buda'nın Diğer Dinlere Bakışı", s. 127.

görmektedir. Hinduizmin diğer dinlerle çoğulcu ve uzlaşmacı ilişkileri daha çok sosyal yakınlaşmanın olduğu zamanlarda meydana çıkmıştır.[290]

Dinlerin önermesel inançları reddedilip, hakikatin kişilerin bireysel yaşamlarına hapsedilmesi doğal olarak çatışan her hangi bir dini hakikat iddiasının olmadığı düşüncesine yol açacaktır. Smith'in bu meseledeki fikirleri de bu yönde gelişmiştir. Smith, çatışan iddiaların ya aziz kimselerin ifadeleri ya da teologların yorumlarından ibaret olduğunu, dini hayatın özünde her hangi bir çatışan hakikat iddiası bulunmadığını belirtmektedir. O, dinler arasındaki çatışan hakikatler meselesinin tarih boyunca olmadığı gibi şimdide bir problem teşkil etmediğini ileri sürmektedir.[291] Çünkü ona göre hiçbir din soyut anlamda doğru ya da yanlış değildir. Doğruluk veya yanlışlık bireylerin imanlarından yola çıkarak kendi eylemelerinde bulunmaktadır. Bu nedenle ona göre dinlerin çatışan hakikat problemi yoktur.[292] Hakikate sahip olmak ve diğerleriyle çatışmak Smith'e göre abartılmış bir problemdir. İki farklı husus aynı sentezin bir parçası olabilir.[293] Kimse gerçek anlamda çatışmanın olabileceğini bilemez. Çatışma olarak algılanan durum farklılıktan ibarettir. Smith, bu tarz bir yorumunu getirmesinden dolayı, meseleden kaçtığı eleştirilerinin yapılmasını istememektedir. O, cevapların çokluğunu görmezden gelmediğini, sadece bunun çatışma olarak algılanmaması gerektiğini ileri sürmektedir.[294]

Çatışan hakikat iddialarının gerçek bir problem olmadığını, faraza yaratılmış bir mesele olduğunu iddia eden Smith, bu meselenin, ilk önce farklılıkları fark etmekle anlaşılabileceğini, daha sonra, farklı geleneklerde farklı şeylere farklı anlamlar

---

[290] A. İhsan Yitik, "Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı", *DEÜİFD*, S. X, 1998, s. 90., Hindular, Sankristçe'de "*Sanatana Dharma"* adı verilen Hinduizm'in tek doğru din ve kurtuluşun mümkün olduğu tek din olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre diğer dinler Hinduizm'in yanlış yorumlanmış ve tahrif edilmiş şekillerinden başka bir şey değildir. Ayrıca Vedalar hakikatin tek kaynağı olarak görülmektedir. Yitik, "Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı", s. 80-90., Benzer değerlendirmeler için bkz. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* s. 10., Hinduizmin diğer dinlere en liberal yaklaşan din olduğu hakkındaki görüşler için bkz. Köylü, M., *Dünya Dinlerinde Ahlak,* İstanbul: Dem Yayınları, 2010, s. 20 vd.

[291] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 94.

[292] W. Cantwell Smith, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, s. 158., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 138, 187., Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 141.

[293] Smith, dini hakikat söz konusu olduğunda ya ya da (*either/or)* ilkesinin değil hem hemde (*both/and)* ilkesinin geçerli olacağını düşünmektedir. Ona göre farklı dini gelenekler hem içerik hem de imani formlarda farklıdırlar. Bu geleneklerde sorulan soruların ve verilen cevapların aynı olmadığı aşikârdır. Bu nedenle farklı dini ifadeler sembolik olarak okunmalıdır ki hem hemde ilkesine göre hareket edilmiş olsun. Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 36. İki farklı düşüncenin bir sentezin parçası olduğu görüşü bu şekilde açıklanabilir. Bu bakış açısının dini çoğulcuların rölativist hakikat anlayışlarının sonucu olduğu hatırlatılmalıdır.

[294] Smith, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder", s. 160-161.

yüklenildiğinin, bir fenomenin diğerinde farklı kavramla ifade edildiğinin anlaşılmasıyla ortadan kalkacağını savunmaktadır.[295] Mesela Hıristiyanların Müslümanları iyi anlayabilmeleri için, onların da kendileri gibi tanrı, hesap günü ve yaratma gibi konular hakkında fikir beyan ettiğini bilmeleri gerekmektedir. Ruh göçü konusunda Hıristiyan ve Hindu geleneklerinin farklı kavramlara sahip olabileceğini belirten Smith, Hıristiyanlıktaki ruhun ölümsüzlüğü fikrinin ruh göçü düşüncesinin farklı anlatımı olabileceğini işaret etmektedir.[296] Ona göre bireysel imanla şekillenen birikimsel gelenekler arasında, çatışma değil insani kültürel çeşitliliğin gerektirdiği farklılık bulunmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan da görüleceği gibi Smith'in hakikat görüşü, dini çeşitlilik meselesindeki farklı dini hakikat iddialarını yorumlama biçimini şekillendirmektedir. Bu noktada Smith, her hangi bir din mensubunun kendi dininin tek kurtarıcı olduğu ve teolojik açıdan da hakikatin tek temsilcisinin kendisi olduğu veya doğru ve yanlışın ölçüsünün onun dininin otoritesinde belirlenmesi gerektiği düşüncesinin hakikat sorununu çözümsüzlüğe iteceğini ileri sürmektedir.[297] Çünkü diğer din mensupları da farklı ama paralel iddialarda bulunma hakkına sahiptirler. Ve entelektüel anlamda bu iddiaların birbirini çürütmesi söz konusu değildir.[298] Bu noktada Smith, Hıristiyan ve Müslümanların ilah anlayışlarını karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmayı yaparken, ister kişisel ister kişisel olmayan tanrı anlayışı olsun, hakikatin bireysel dindar yaşantısının derinliğinde olduğunu vurgulamaktadır.[299] Smith, Hıristiyanlarla Müslümanların tanrıya inanmalarının benzerliğe, farklı tanrı kavramlarına sahip olmalarının farklılığa örnek olduğunu söylemektedir. Smith, dini sembollerin evrenin hakikatinden sadece beslendiğini ileri sürmektedir. Yani dini sembol evrenin hakikatini açıklar. Bu açıklama belli sınırlar içerisinde gerçekleşir. Bizatihi hakikat evrenin kendisindedir, sembolde değildir. Budizm ya da Hıristiyanlık bizatihi hakikat değildir. Bu nedenle farklı dini hakikat ifadeleri aşkın gerçekliğin farklı

[295] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 120.

[296] Smith, "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder", s. 162., Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 95. John Cobb, dini gelenekler arasındaki çatışan hakikat iddiaları algısını, bu iddiaların farklılığı algısına dönüştürmek niyetindedir. O, tüm dini hakikat iddialarının literal ve tamamen doğru olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Cobb, s. 93.

[297] Smith, *Questions of Religious Truth*, s. 119.

[298] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 188.

[299] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 97.

açıklamalarıdır.[300] Özellikle Smith, bu günün çoğulcu dünyasında, bir dinin sembollerinin hak olabilmesi için diğerlerininkinin batıl olması gerektiği anlayışının terk edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre dışlayıcı teologlar, teolojiyi yani imanın sembolik ve önermesel ifadelerini imanın kendisi olarak kabul etmektedirler. Durum böyle olunca da Smith'in tabiriyle söylersek, inanç objeleri iman objesinin yerini almakta, bunun sonucu ise çatışır görünen hakikat iddiaları ortaya çıkmakta ve dolayısıyla dışlayıcı bir tutum baş göstermektedir.[301]

III. YENİ DÜNYA TEOLOJİSİ

Bu bölüme kadar, kavramsal temeller başlığı altında Smith'in din ve dinler kavramlarını eleştirisini, bu kavramların yerine tesis ettiği iman ve birikimsel kavramlarını inceledik. Ayrıca bu kavramsal temele bağlı olarak Smith'in hakikat anlayışının nasıl şekillendiğini gördük. Gelinen noktada Smith'in, din diye kabul edilen yapıları kabul etmediğini, din kavramının ve özellikle Hinduizm, Hıristiyanlık, İslamiyet vs. din adlandırmalarını modern batının ürünü olarak kabul ettiğini, kavramın dindarlık anlamına gelen yapısının zamanla değişerek soyut entelektüel sistemleri ifade eder hale büründüğü iddiasını irdeledik. Smith'in, din ve dinler kavramlarının yerine ortaya koyduğu iman ve birikimsel gelenek ayrımıyla, bir yandan gerçek dini hayatı iman kavramıyla açıklamakta diğer yandan sonradan oluşan dini sistemleri, iman tarihini içeren, değişen tarihi yapılar olan birikimsel gelenekler olarak tanımlamaktadır. Bu düşüncelerin hakikat düşüncesindeki yansımaları mutlaka olacaktı. Dolayısıyla Smith'in dini çoğulcu hipotezinin kavramsal temelleri olarak ele aldığımız bu düşünceler, onun hakikat anlayışında doğrudan etkiye sahiptir. Şöyle ki; hakikat Ona göre soyut dini sistemlerin farklı önermesel ifadelerinde değil, dindarın kişisel imanındadır. Smith, imanın birer sistem olarak dini yapılardaki inanç önermelerine inanmak olmadığı düşüncesinden hareketle, hakikatin bu kişisel imanda yer aldığına ve göreceli bir durum içerdiğine işaret etmişti. Böylece Smith dini çoğulcu hipotezinin temel amacı olan yeni teolojik yapının inşasının zeminini hazırlamış oldu. Çünkü ona göre dinlerin birbirini dışlamasının temel sebepleri başta din kavramı sonra da bu kavram etrafında şekillenen statik ve mutlak hakikat görüşü idi. Ortaya koyduğu yeni

[300] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 98., Isenberg, s. 625.
[301] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* s. 221.

hakikat anlayışı ile Smith dinlerin doğru ya da yanlış olarak nitelendirilemeyeceğini hatta çatışan her hangi bir hakikat iddiası olmadığını ileri sürmüştü.

Bu bölümde Smith'in bu temeller üzerine kurmaya çalışacağı yeni dünya teolojisini işleyerek dini çoğulcu hipotezinin en önemli kısmını göstermiş olacağız. Bu sebeple onun önerdiği yeni teolojik yapının oluşmasının önündeki en büyük engel olan dini dışlayıcılık eleştirisine yer vereceğiz. Sonra da kurtuluş ve aşkın Gerçeklik anlayışını işleyerek Smith'in gelecekte oluşmasının gerekliliğini ısrarla vurguladığı bu teolojik yapı hakkındaki düşüncelerini ele alacağız. Smith, küresel dünyada dini çoğulculuğun zorunluluğunu ve yeni bir teolojiye ihtiyaç olduğu fikrinin ilk ipucunu *Faith of Other Man* adlı eserinde işaret etmiştir. Ona göre insanlığın dini tarihindeki değişim yeni bir dönemin başlangıcını işaret eder. Bu dönem çoğulculuk dönemidir.[302] Smith'in bu düşüncelerini daha çok netleştirdiği eser *Towards a World Theology* adlı eserdir. O, bu eserinin üçüncü bölümünde "bir Hıristiyan teolojisi" değil de "iman teolojisi" veya "dünya teolojisi" geliştirmeye çalışmaktadır. Yani bütün dinsel geleneklerin yansımasının bulunduğu tek bir dünya teolojisi inşa etmeye çabalamaktadır. Bu yeni teoloji içerdiği bütün dinsel geleneklerin iyi ve faydalı unsurlarını içerecektir.[303]

A. Dışlayıcılık Eleştirisi

Dini çoğulculuğu savunan her düşünür dini dışlayıcılık ve kapsayıcılık ile hesaplaşmak zorundadır. Çünkü özellikle dışlayıcı düşünceyi eleştirmeden öne sürülecek her çoğulcu düşüncenin bir yönü eksik kalacaktır. Daha önce gördüğümüz gibi dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulculuğu savunanlar karşılıklı fikirler öne sürerek ve diğerinin tezini çürütmeye çalışarak düşüncelerini temellendirmektedir. Çoğulculuk açısından bakıldığında, çoğulculuğun gerekçelerinden birisi de dışlayıcı bakış açısının günümüzde geçerli bir bakış açısı olmadığıdır.

Bu noktada birçok çoğulcu düşünür gibi Smith de dışlayıcı bakış açısını eleştirerek, hipotezinin önündeki en büyük engeli ortadan kaldırmak istemektedir. Bu

[302] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 109 vd.
[303] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 124-125., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 254.

nedenle genelde dışlayıcı bakış açısını özelde ise Hıristiyanlığın geleneksel tutumunu eleştirmektedir. O, geleneksel dışlayıcı görüşün modern çoğulcu görüş tarafından saçma olduğunun kanıtlandığını ileri sürmektedir.[304] Ona göre modern sapıklığın sonucu oluşmuş Budizm, İslamiyet, Hıristiyanlık gibi nitelendirmeler, ben ve öteki anlayışına zemin hazırlamıştır.[305] Bununla birlikte O, Batıda ortaya çıkan her türlü kapsayıcı düşüncenin de kendi teolojik anlayışa ters olduğunu, dini çoğulcu bir dünyada her hangi bir dini geleneğin diğerlerini kapsayacağı bir toplum ya da teoloji görüşüne sahip olmadığını belirtmektedir.[306]

Smith, teolojik anlayışlarla ahlaki değerler arasında uyumsuzluk olduğunu düşünmektedir. Ona göre hiçbir dini ahlakta diğerlerini dışlamak ve dünya refahını terk ederek belli bir kesimin refahını sağlamak önerilmemektedir. Her dini teoloji kendi anlayışını bu doğrultuda değiştirmelidir. Bütün inananların global toplumda barış içerisinde ve karşılıklı sorumlulukla yaşamaları gerekmektedir. Bu sebeple varolan teolojik anlayış, evrensel ahlaki kriterlere uygun şekilde, dini çeşitliliğin gerektirdiği şartlara uygun şekilde kendini değiştirmelidir.[307] Smith'e göre kendi teolojik anlayışına bağlı kalan bir kimse hakikatin sadece kendi teolojik görüşünde içerildiği kanaatinde olduğu müddetçe dışlayıcı tutum devam edecektir.[308]

Smith'e göre dışlayıcı tutumu sahiplenen dini gruplar aşkın Gerçeklikle insani ilişkiyi göz ardı ederek dinlerinin aşkın Gerçeklik tarafından oluşturulduğunu düşünmektedirler. Bu sebeple mutlaklık iddialarında bulunmaktadırlar. Oysaki onlar bu ilişkinin insani yönünün kısıtlı olduğunu unutmaktadırlar. Bu sınırlılığı görmezden gelmektedirler. Dinlerdeki hakikat anlayışının her ne kadar mükemmel olduğu kabul edilse de aslında her din sonsuzu sonlu bir açıklama içermektedir. Yani her dini grubun

[304] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 114-117., Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 126., Smith, özellikle Hıristiyan ve Müslümanların artık birlikte, barış içerisinde yaşamayı öğrenmeleri gerektiğini hatta buna zorunlu olduklarını söylemektedir. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 136., Smith, özellikle Batı-Doğu ikilemine son vermenin yolunun bu olduğunu düşünmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Kuşçu, "W. Cantwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu", s. 181.

[305] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 155.

[306] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 12.

[307] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 103-105., Smith sonraki bölümde bahsedeceğimiz Hick'in "Teolojide Kopernik Devrimi" teorisine destek vermektedir. Bunu kendi dini görüşünün merkezde yer aldığını düşünen her teolojik anlayıştan vazgeçilmesi ve her dini inancın aynı yörüngenin elementleri olduğu görüşünün kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek açıklamaktadır. Ayrıntılı açıklama için bkz. Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 129-130., Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", s. 180.

[308] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 100-102.

hakikatin sınırlı bir kısmına sahip olması ve onu belli ölçüde bozması sebebiyle, diğerini suçlaması gereksizdir.[309]

Smith, önemli olanın her dini geleneğin belirli formda olduğunu bilmek ve mutlak forma hiçbirinin ulaşamayacağını kabul etmek olduğuna inanmaktadır.[310] Bu durum göstermektedir ki, imanın aşkın gerçeklikle ilişki sonucunda farklı formlarda tezahür ettiği gerçeği dışlayıcı iddiaları geçersiz kılmaktadır.[311] O, bu noktada dini çeşitliliğe vurgu yaparak, farklılığın düşüncelerden kaynaklandığını, dindar olmanın tüm dindar bireylerin ortak noktası olduğunu savunmaktadır.[312] Bu nedenle Smith, belli bir grubun diğerinin sembollerini anlayamaması sonucu ona putperest niteliğini yakıştırmasının doğru olmayacağının, bir inanç toplumunun diğerinden üstün olduğunun ya da aşırı tevazuyla kendinin diğerlerinden daha alt mertebede olduğunun göstergesi olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir.

Smith'e göre bugün dışlayıcı tutumun yanlışlığının farkında oluşumuz, bütün iman formlarının doğruluğunu kabul etmemizi gerektirmektedir.[313] O, son zamanlara kadar Hıristiyanların kendi imanlarından Müslümanların da kendi iman formlarından bahsettiklerini ve birbirlerinin imanlarından doğru şekilde haberdar olmadıklarını belirtmektedir. Daha da önemlisi diğerlerinin imana sahip olduklarını bile düşünmemişlerdir. Buna göre bir dini geleneğin diğerini putperestlikle suçlaması ya da her hangi bir inancın putperest olarak nitelendirilmesi hem entelektüel hem de ahlaki olarak yanlış bir tavırdır. O, diğerlerinin dini yaşam anlayışlarının farklı yorumu olabileceğini kabul etmenin, putperestlik kavramının kabul edilmemesini gerektireceğini düşünmektedir. Başka dini yaşantıları kötü addetmek, kibirli ve bencil bir bakış açısını gösterecektir.[314] Aslında O, dinlerin kendilerini mutlak doğru yerine

[309] Smith, *Faith and Belief*, s. 163., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 189.

[310] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 58., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 85., Smith'in bu düşüncelerinden dini teolojilerin karşılaştırıldığı ya da eşit gerçeklikler olduğu görüşü anlaşılmamalıdır. Daha önce değinildiği gibi onun vurgusu iman kavramınadır. Doktrinel yapı olarak tarihte yer almış teolojilerin aynı doğruluğu barındırdığının iddia edilemeyeceğini düşünen Smith, her bir teolojinin tarihsel ve göreceli bir durum içerdiğini belirtmektedir. Smith, "İdolatry: İn Comparative Perspective", s. 57.

[311] Smith, *Patterns of Faith Around the World*, s. 14., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 121.

[312] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 82.

[313] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 120.

[314] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 57.

koymalarını putperestlik olarak değerlendirmektedir. Yine dindar bireylerin kendi dinlerinin Tanrı tarafından inşa edildiğine de inanmaları da putperestliktir. Smith bu manada tüm dini geleneklerin dışlayıcı iddialarıyla birer put olduğunu ifade etmiştir.[315]

Şimdiye kadar her dini geleneğin diğerlerini yanlış olarak değerlendirdiğini düşünen Smith'e göre, yeni çoğulcu anlayışın temel hedeflerinden birisi, belirli bir topluluğun dünya görüşünü kabul edip diğerlerini dışlayan bakış açısının değiştiği ve evrensel bakış açısının zorunlu olduğu bir ortam sağlamaktır. Smith, çoğulcu hipotezde, diğerini dışlayan, insanlığı kurtulanlar ve lanetlenenler olarak ikiye bölen bakış açısının değiştirilmesi gerektiğinin işlendiğini ileri sürmektedir.[316] Ayrıca şimdiye kadar Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman bakış açısının, kendilerini mutlak ve evrensel görüp, diğerlerinin manevi erdemlerini ihmal eden şeklinde gerçekleştiğini belirterek, diğerlerine bakış açısının entelektüel ve pratik alanda ciddi yanlışlıklara sebep olduğunu ifade etmektedir. Bu sınırlı bakış açısıyla devam edildiği takdirde, aşkın gerçekliğin kaybedilmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalınacağı onun temel kaygılarından biridir.[317] O, çoğulcu hipoteze göre hareket edildiği takdirde, gelecek yüzyılın bu tehlikenin bertaraf edildiği bir zaman dilimi olacağı kanaatini taşır. Çünkü bu yüzyıl partikülarizmden üniversalizme geçiş yüzyılı olacaktır. Bütün dini grupların birleştiği ortak bir yapı meydana gelecektir.[318] Buna göre Hıristiyan ve Müslümanlar anti semitizmden, Hindular da kast sisteminden vazgeçmeleri gerekmektedir. İnsanların doğuştan eşit olduğu gerçeği her dini gelenekte kabul edilmesi gereken öncelikli unsurdur.[319]

Smith burada kurmaya çalıştığı yeni teolojinin temel dayanaklarını öne sürmektedir. Kurulacak global teolojide dışarıda kalan iman değerini kaybetmiş olacaktır. Hiç kimsenin imanını diğerinden üstün tutmasına gerek kalmayacağı gibi diğeri olmaksızın her hangi bir imanın önemini koruması da mümkün olmayacaktır. Smith, Hendrik Kraemer'ın diğer dinleri modası geçmiş hareketler olarak

[315] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 59., Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*,s. 30.

[316] W. Cantwell Smith, "What Should We Expect in the New Millennium?", *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. K. Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 242

[317] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 141-142.

[318] Smith, "What Should We Expect in the New Millennium", s. 245-247., Smith, *The Faith of Other Men*, s. 103.

[319] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 141.

sınıflandırmasını eleştirerek sosyal, ekonomik ve siyasi gelişmeler gibi dini alandaki gelişmelerinde ciddi dönüşüme muhtaç olduğunu işaret etmektedir. Teolojik görüşler artık tek bir dini iman üzerinden temellendirilemez görüşünü savunan Smith, her dini imanın insanlığın iman tarihinin bir parçası olduğu gerçeğinin farkına varılması gerektiğinin altını çizmektedir.[320]

Genel olarak işlediğimiz dışlayıcı eleştirisinden sonra Smith'in Hıristiyan dışlayıcı görüşü ve modern dönemde ortaya çıkan Hıristiyan dinler teolojisi eleştirisinden yola çıkarak, dışlayıcı sınırlardan kurtulamayan her hangi bir dini teolojinin ve dinler teolojisinin yetersizliğine işaret edeceğini göreceğiz. Bu düşünce ışığında Smith'e göre Hıristiyan dışlayıcılığının gelişimi, Hıristiyan dindarlığının gerçekliğinden Hıristiyanlık dininin hakikatine doğru evrimsel bir yolda ilerlemiştir.[321] Yukarıda da değindiğimiz gibi din terimindeki anlam değişmesi dışlayıcılığı hazırlayan temel unsurlardan biri olarak Smith tarafından sunulmaktadır. Evrensel olan dindarlık olgusundan önermeler bütünü olan din algısına geçişle birlikte, hakikat anlayışında da değişiklik olmuş ve dışlayıcı bir hakikat anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu noktadan hareketle Smith, Hıristiyan kiliselerinin çoğunun, diğer dinlere karşı tutumlarının yanlış olduğunun farkında olduğuna inanmaktadır. O, yanlış anlamanın ve yanlış yönlendirilmenin kabul edilmesinin erdem olacağını söyleyerek, Hıristiyan teolojisinde diğer dinlere karşı tutumun 19. Yüzyıla kadar yanlış yönlendirmelere tanıklık ettiğini iddia etmektedir. Günümüzde bu yanlış tutumda diretenlerin var olduğunu batıda hala daha Hıristiyanlık dışında dini yaşantıların olduğunu kabul etmeyen ya da onların gerçekliğini fark etmeyen ve misyonerlik hareketlerine devam edenlerin olduğunu söylemektedir.[322] Smith, dışlayıcı anlayışın ve misyon hareketinin Hıristiyanlığın zorunlu elementleri olmadığını savunmaktadır. O, Hıristiyanların diğer dini geleneklerle diyaloga girip, onların dini hayatlarının da kendilerininki kadar değerli ve geçerli olduğunu fark etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir.[323]

[320] Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 125.
[321] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 39.
[322] Smith, *The Faith of Other Men,* s. 118.
[323] Smith, "Comparative Religion: Whither and Why?", s. 151., Ona göre modern dünyada insanın dönüşümünü gerektiren farklı olaylar meydana gelmiştir. Smith bunlardan bir tanesinin kozmopolitanizm olduğunu belirtir. Ekonomik ve siyasi alanda kullanılan "tek dünya" ibaresi Smith'e göre dini alanda da kullanılmaya başlamıştır. Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 123. Kozmopolitanizm, bireyin insanlık adı verilen büyük

Smith, klasik dışlayıcı tutumun uyumdan çok ayrılığa sebep olduğunu öne sürerken tarihsel verilerden yola çıkmaktadır.[324] Mesela Hıristiyanların İsa'yı Tanrı olarak görmeleri Hıristiyanlığın kendi tecrübesinin kavramsal ifadedir. Onların onu öyle görmeleri diğerlerinin de kabul etmesi anlamına gelmez. Çünkü her din kendi Tanrı anlayışını barındırmaktadır. İsa'nın Tanrı olduğu inancından yola çıkarak Hinduizmin ya da Yahudiliğin kurtuluşu içermediğini iddia etmek, gerçeklik zemini bulunmayan bir iddiaya sahip olmak demektir. Bu nedenle kurtuluşa erenler ve ermeyenler ayrımından vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[325] O, Hıristiyanların kendilerinin kurtuluşa erip diğerlerinin azaba uğrayacakları inancının ahlaki bir tavır olmadığını da belirtir. Hıristiyan geleneksel anlayışında Tanrı'nın kurtarıcı iradesinin sınırlandırıldığını düşünen Smith, Hıristiyanların İsa'ya atfettikleri kurtarıcı eylemin benzerini diğer dinler de kendi figürlerine atfedebileceklerini öne sürer.[326] Müslümanları örnek vererek Smith, Müslümanların da aynı katı dışlayıcı tutumda ısrar ettiklerini, Hıristiyan ve Müslüman dışlayıcı tutumun dünya tarihindeki din savaşlarına, baskıcı yönetim şekillerine yol açtığını ve insanlığı tahrip gücü yüksek olaylara sebebiyet verdiğini belirtir.[327] Bu sebeple Smith, dışlayıcı Hıristiyan teolojik anlayışının savunulamaz olduğunu ve değişmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu noktada diğerlerinin inancına daha saygılı bir teoloji gerekmektedir.[328] Bu yeniliğin metotlarından bir tanesi kutsal kaynakların ve bazı hakikat iddialarının literal okunmamasıdır. Tanrı'nın oğlu İsa Mesih'in enkarnasyonu inancı literal olarak değil, mecazi ya da mitolojik olarak kabul edilmelidir. Bir inancın mit olarak kabul edilmesinin aşağılayıcı bir tarafı olmadığını

---

komüniteye aitliği savunan, yerel nitelikteki bağlılığın yerini evrensel bağlılığın aldığı, evrensel düşüncelerin benimsendiği, tüm dünyanın ülke ya da vatan olarak görüldüğü; genellikle bu görüşlerle ilgili etiksel, sosyolojik ve siyasi felsefelerin tanımlanmasında kullanılan bir kavramdır. Bu fikirleri benimseyen kişi kozmopolit veya kozmopolitan diye adlandırılır. Bu konudaki sosyolojik bir çalışma için bkz. Cevat Özyurt, "Toplumu Yeniden Düşünmek: Kozmopolitanizm ve Çokkültürlülük", *Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı*, VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Ekim 2009, ss. 58-86., Kiliselerin diğerlerine karşı tutumlarındaki değişikliği L. Gilkey ayrıntılı şekilde tasvir etmektedir. Ona göre Hıristiyan teolojisini, diğer dinlerin geçerliliğine ve onları kabule zorlayan etkenlerden bir tanesi, aydınlanmacı anlayış ve ondan kaynaklanan liberal görüştür. Aydınlanmadan sonra teolojik dogmalara yaklaşım değişirken, bu inançların etkilediği sevgi anlayışı da değişti. Liberal teolojiden sonra, dinsel teolojide değişik anlayışlar vuku bulmuştur. Farklı ve daha kapsayıcı, hatta çoğulcu anlayışlara yönelişler artmıştır. Bkz. Langdon Gilkey, "Çoğulluk ve Teolojik İmaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 129-149.

[324] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 131.

[325] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 61., Smith, *The Faith of Other Men*, s. 105.

[326] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 168.

[327] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 143., Smith, *Patterns of Faith Around the World*, s. 11.

[328] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 92, 119, 138., Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 54., Wainwright, s. 354.

belirten Smith, her dinsel gelenekte bu tarz mitolojik inançların varolduğunu belirtmektedir.[329]

Yukarıdaki açıklamalarla bağlantılı olarak Smith, bir dini bakış açısıyla meydana gelen ve dışlayıcı teolojik tutumun devamı sayılan "dinler teolojisi" anlayışının da çoğulcu dünyada kabul edilemez olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Smith, diğer din mensuplarının durumları karşısında takınılacak tavırları ve kabul edilebilecek düşünceleri ifade etmek için kullanılan "dinler teolojisi" ibaresinin Hıristiyanlığın son zamanlarında seküler, kültür ve misyon teolojisi anlayışlarının oluşumuna paralel olarak ortaya çıktığını belirtir. Bu ibare Hıristiyan klisesinin son dönemde diğer iman sahiplerinin durumlarıyla ilgili görüşlerine yeni bir bakış açısını ifade etmektedir.[330] O, Hıristiyan "dinler teolojisi"ni eleştirerek, iki sebepten dolayı bu teolojinin problemli olduğunu ileri sürer. İlk sebepte Smith, Hıristiyan teolojisinin sınırlı bir yapıya sahip olduğunu, aşkın alana dar bir pencereden baktığını ifade etmektedir. İkinci olarak ise "dinler teolojisi" tabirini eleştirmektedir. Şimdiye kadar dinler teolojisi diye adlandırılan çalışmaların "geleneklerin, inançların ya da pratiklerin teolojisi" olarak nitelendirilmesinin daha doğru olduğunu ileri sürmektedir.[331] Smith'e göre dinlerin Hıristiyan teolojisi olabileceği gibi İslami bir dinler teoloji de kabul edilebilir. Yani her din diğerlerine bakışını resmeden bir dinler teolojisine sahip olabilir. O, meydana gelecek yeni dinler teolojisinde sadece Hıristiyanlığın mı ya da İslam dininin mi olacağını sorar. Yani Hıristiyan bakış açısından kurulmaya çalışılan dinler teolojisi ne kadar Hıristiyan teolojisi olacaktır? Smith, dini çeşitlilik probleminin burada ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Çünkü farklı dinler teolojilerinin konumu birbirine karşı nasıl olacağı sorusu can alıcı soru olmaktadır. Bu teolojiler ya birbirine eşit olarak kabul edilecek ve göreceli olarak değerlendirilecekler ya da dogmatik olarak çatışır şekilde ele alınacaklardır. Smith her durumun problemden kaçmak anlamına geleceğini vurgulamaktadır.[332] Budist dinler teolojisinde Hıristiyanların kabul edeceği yorumların olması durumunda geçerlilik bulunabileceğini belirten Smith, İslami dinler teolojisinde kabul edilmeyen yorumlar olması durumunda bu teolojinin kabul edilemeyeceğini

[329] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 65.
[330] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 107.
[331] Heim, s. 50.
[332] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 109.

belirtmektedir. Smith, dinler teolojisinde, her hangi bir inanç söz konusu olduğunda öne sürdüğü ilkeye bağlı kalmaktadır. O, her hangi bir inancın bir kişi tarafından yorumlanmasının doğruluğunun, o inancı kabul eden din müntesiplerince kabul edilmesine bağlamaktaydı. Aynı şekilde bir dinler teolojisinin kabul edilmesi de diğer din mensuplarında kabul edilebilir yorumlar içermesine bağlıdır. Mesela İslami terminolojiye sıkı şekilde bağlı kalarak yorumlanan Hıristiyanlık ya da Hinduizm imanı, doğru yorumlar içermeyecektir.[333] İslami bir teoloji teorik olarak doğru ve Hıristiyan teolojisi yanlış olabilir. Fakat bu durum müslümanın kabul edebileceği meşru bir İslami pozisyondur. Bir müslümanın bu teolojik anlayışın İslami zeminde kurulduğunu fark etmesi ve hıristiyanın bunu kabul etme zorunluluğu olmadığını bilmesi gerekmektedir. Aynı durum Hıristiyan dinler teolojisi için de geçerlidir. Kendi içinde meşru olarak kabul edilen her dinler teolojisi, Smith'e göre bütüne bakıldığında yetersiz olacaktır.[334]

Yani bütüncül bir dinler teolojisi mümkün değildir. Her din kendi teolojik yapısını kurabilir. Smith Hıristiyan dinler teolojisi gibi diğer dinlerin de dinler teolojisi olabileceğini söylerken, teorik olarak bu imkânın sadece Hıristiyanlığa has olmadığını belirtmekteydi. Aslında ona göre bir dinden yola çıkarak dinler teolojisi oluşturmak asla mümkün değildir. Onun bu görüşleri yeni oluşturacağı iman teolojisine zemin oluşturmaktadır. Dini çeşitlilik olgusu karşısında tek çözüm ona göre yeni bir teolojidir. Çünkü yukarıda da görüldüğü gibi bir dini teolojiden hareketle dinler teolojisi oluşturmak mümkün değildir. Bunun sonucu olarak yeni bir teoloji gerekmektedir.

Smith'in teolojileri eleştirisi ve teolojilerin değişmesine yönelik düşüncelerinin her din ve her din mensubunca aynı standartta karşılanamayacağını söyleyebiliriz. Çünkü dine biçilen rolün ve dinin ne olduğunun değişik kişilerce farklı anlaşılması, her ne kadar bazı durumlarda dini çoğulculuk meselesine bakışta yeni pencereler açsa da, teolojik açıdan sıkıntılar yaratmaktadır. Çağdaş düşünürlerden Paul Tillich'in teolojisinde din dar ve geniş olarak iki şekilde tanımlanmaktadır. Dar anlamda din, kutsal kitap, vahiy, dini kurumlar ve ibadetler gibi unsurları içeren klasik teizmle ifade edilirken, geniş anlamda din ise daha çok Tillich'in dinimsi hareketler dediği ve Hinduizm, Konfüçyanizm ve Budizm gibi dinlerle tanımlanmaktadır. Tillich, geniş

[333] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 108-109.
[334] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 110.

anlamda dini açıklarken, nihai ilgi durumu tabirine yer vermektedir. Yani klasik teizm de doktrin haline gelen bazı unsurlar, geniş anlamda din tanımında önem arz etmemektedir. Burada önemli olan kişinin mutlak bir varlığa olan nihai ilgisidir. Bu nihai ilgi putperest bir yapıda olmadığı zaman her hangi bir sorun teşkil etmez.[335]

Her birey için kendi dini en mükemmel ve kurtuluş için en ideal yoldur. Bu sebeple kişinin dini inancını eleştirmesi ve başka bir inancı daha mükemmel ya da kendi inancına eşit olarak görmesi makul bir tavır olmasa gerektir. Din çoğulculuk meselesiyle hangi dindar birey ilgilenirse ilgilensin bakış açısı kendi dini inancıyla şekillenecektir. Bu nedenle özellikle teolojileri ortadan kaldırma pahasına dini çoğulculuğu savunmanın imkânı yok gibidir. Kanaatimizce felsefi bakımdan temellendirilemeyecek olan dini çoğulculuk teorisi, dinin içinden bakılarak çözülebilir. Yani her hangi din diğerinin de doğru olduğunu teolojik olarak kabul ediyorsa, dini çoğulculuğun makul bir tez olduğunu kabul edebiliriz. Fakat görülmektedir ki, hiçbir din diğerinin de kendisi kadar doğru olduğunu kabul etmemekle, ayrıca diğerine ya dışlayıcı ya da kapsayıcı bir tavır takınmaktadır. Buradan çıkaracağımız sonuç şudur ki; din bir iman meselesi olduğu için, gerekçe ne olursa olsun teolojik olarak dini çoğulculuğu savunmak imkânsız gibi gözükmektedir. Bu durumda Smith'in teolojileri ortadan kaldırmaya yönelik dışlayıcı eleştirisinin temelsiz olduğu görülecektir.

B. Kurtuluş ve Aşkın Gerçeklik

Smith, yeni dünya teolojisinde dinler arasındaki kavram karmaşasının da önüne geçmek gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle dini çeşitlilik tartışmalarında en önemli mesele olan kurtuluş meselesinde ve dinlerin ilah anlayışlarındaki farklılık sorununda, kendi hipotezine engel teşkil etmeyecek bir yorum geliştirme gereği duymuştur. Kurtuluş kavramını ele alan Smith, onun bazı dinlerde sadece uhrevi içeriğinin olduğunu bazı dinlerde de dünyevi yönünün daha ağır bastığını ifade etmektedir. İkinci olarak Tanrı kavramının, oluşturulacak teolojide kapsayıcı nitelikte olmayacağı

[335] Tokat, s. 65., Teolojik açıdan İslam dünyasında bu düşüncelerin nasıl karşılanabileceğine yönelik fikirler vermesi açısından geniş bir değerlendirme için bkz. Metin Özdemir, "İslam Kelamcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* , C. 19, S. 4, 2006, ss. 599-613.

düşüncesinden hareketle "Aşkın Gerçeklik" kavramının kullanılmasının zorunluluğuna işaret etmektedir.[336]

Smith, kurtuluşu dünyevi ve kozmik olarak ikiye ayırmaktadır. Kozmik kurtuluşta iman sahibi olan hiç kimse için fark gözetilmez. İmanla bağlantılı olan bu kurtuluşta, insanın hayattaki ahlaki boyutun farkında olması vurgulanır. Smith, iman vasıtasıyla her dindarın kurtuluşa erebileceğini ileri sürer.[337] O, kozmik kurtuluş açısından hiçbir dindarı ayrı tutmamaktadır. Ona göre bir Hıristiyan nasıl kurtulacaksa bir Hindu ya da Taoist de aynı şekilde kurtuluşa erecektir. Buna göre Müslüman Müslüman imanıyla Budist ise Budist imanıyla kurtulacaktır.[338] Kurtuluş farklı geleneklerde farklı şekiller de ifade edilse de kozmik kurtuluş bütün geleneklerde iman olgusuna bağlı olması bakımından aynıdır. O, bu görüşünü Tanrısal merhamete ve Tanrı'nın kurtarıcı iradesinin evrensel olduğu görüşlerine dayandırmaktadır.[339] Geçmişteki sınırlı kurtuluş doktrinlerinin belki mazur görülebilir fakat günümüzde böyle bir şey asla mümkün değildir. Çünkü daha önceleri diğer inançlardan objektif olarak haberdar olmayanlar şimdi her inanç hakkında yeterli bilgiye sahiptirler. Her din mensubu diğerinin imanından haberdardır. Yani iman kurtuluşa ulaştıran tek evrensel araçtır. Bir dindar hangi birikimsel gelenek içinde olursa olsun sahip olduğu iman sayesinde kurtuluşa erecektir. Yani birikimsel gelenek düzeyinde farklılığın olması kurtuluş açısından sorun teşkil etmeyecektir.[340]

Dünyevi kurtuluşa da her dindar iman vasıtasıyla erişebilir. Smith'in dünyevi kurtuluştan kastı, insanların yokluktan, yabancılaşmadan, çaresizlik durumundan kurtulması, kişinin baskı ve zulme maruz kalmaması, geçici arzu ve isteklere boyun eğmemesi gibi durumların vuku bulmasıdır. İnsanlar imanları sayesinde yabancılaşmadan, nihilizmden ve anlamsızlıktan kurtulacaklardır. Böylece dindarlar dağılmaktan ve toplumsal kaostan iman sayesinde kurtulmuş olacaklardır. Dünyevi

[336] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 182-184.
[337] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 168.
[338] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 170., Heim, s. 52., Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* s. 235.
[339] Smith, *Believing-An Historical Perspective*, s. 90.
[340] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 169-171.

kurtuluş gözlem konusu olması açısından doğrulanabilir niteliktedir.[341] Örneğin, Müslümanlar bu kurtuluşu, Kur'an okuyarak, onun emirlerini yerine getirerek ve ibadet yaparak gerçekleştirirler. Böylece, bir topluma ait olma, toplum tarafından kabul edilme, karşılıklı güven kazanma gerçekleşir ve insan her türlü zorluğa karşı direnç kazanmış olur.[342] İsa, Buda için de aynı şeyler söylenebilir. Yani her dini gelenekte dindar birey, o dini geleneğin en önemli sembolüne bağlılık ile dünyevi kurtuluşa ermektedir. Bu düşüncelerden çıkardığımız netice, imanın her iki tür kurtuluşta ilgili olsa da dünyevi kurtuluşun birikimsel gelenekteki unsurlarla daha sıkı bir ilişkisi olduğudur. Daha önce belirtildiği gibi Kur'an Smith için birikimsel geleneğin ürünüdür. Yani vahiy değildir. Ve anlaşıldığı gibi sadece birikimsel geleneğin içerisindeki birey ve toplum için kurtuluş açısından bir önemi vardır.

Smith'in kurtuluş anlayışına göre oluşturulacak yeni teolojik yapı içerisinde kurtuluş dışlayıcı açıklamalardan arındırılmalıdır. Bu nedenle o, özellikle Hıristiyanlığı baz alarak diğerlerini kurtuluş çerçevesi dışında bırakan teolojik yapıyı eleştirmektedir. Hıristiyanların kurtulacağı ve diğerlerinin cehennem azabıyla cezalandırılacağı görüşünün kabul edilemez olduğunu söyleyen Smith, kurtuluşun aslında her hangi bir dini doktrine veya Kiliseye bağlı olmakla değil, bireysel olarak tanrısal aşkı taşımakla mümkün olacağını ileri sürmektedir.[343] Hıristiyan geleneksel anlayışında Tanrı'nın kurtarıcı iradesinin sınırlandırıldığını düşünen Smith, Hıristiyanların İsa'ya atfettikleri kurtarıcı eylemin benzerini diğer dinler de kendi figürlerine atfedebileceklerini öne sürer.[344] Ayrıca Ona göre kurtuluşu sadece Hıristiyanlık sınırlarına hapsetmek putperestliktir. O bu iddiasını genelleyerek her hangi bir dini, kurtuluşun yegâne aracı olarak kabul edip mutlaklaştırmanın putperestliğe eş değer olduğunu iddia etmektedir.[345] Buradan yola çıkarak Smith, benzerliklerden yola çıkarak, bu yanlış anlayıştan vazgeçilmesinde ısrar eder. Ona göre Müslümanlar Kur'an vasıtasıyla, Hıristiyanlar ise İsa vasıtasıyla iman hakikatine sahiptirler. İmanın kozmik kurtuluş

[341] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 167-169., Race, s. 101., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 261-263.

[342] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 169.

[343] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 113-114., Smith, *The Faith of Other Men*, s. 95.

[344] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 168., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 261.

[345] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 60., Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", s. 181.

vasıtası olması dolayısıyla her iki grubun da kurtuluşa ereceği iddia edilebilir. Smith bu noktada grupların karşılıklı olarak birbirini kurtuluştan mahrum eden düşünceler ileri sürmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir.[346]

Smith, oluşturmaya çalıştığı çoğulcu teolojinin önündeki engellerden en önemlisinin birinin Tanrı kavramı hakkındaki belirsizlik olduğunu ifade eder. O, bu kavramın özel ve genel kullanımları arasındaki uyumu sağlamaya ve bütün dini grupları kapsayacak bir kavram ileri sürmek amacında olduğunu belirtir. Onun tercih ettiği kavram "Aşkın Gerçeklik" kavramıdır. Ona göre teist olsun ya da olmasın bütün dinlerin ilah görüşü bu kavramla ifade edilebilir.[347]

Smith, farklı dini grupların tanrı kavramı üzerinde farklı kavramsallaştırmalara yöneldiklerini ve aralarındaki ortak noktanın sadece bu kavramdan kastedilenin aşkınlığa işaret etmesi olduğunu belirtir. Yani her grup aşkın alanı farklı kavramsallaştırmayla birbirinden ayrılmaktadır.[348] Özellikle uzak doğu dinlerinin ilah anlayışı teist nitelikli Tanrı anlayışıyla önemli farklılıklar göstermektedir. Bu nedenle farklı dinlerdeki farklı ilah anlayışlarının bir çatı altında toplanması gerekmektedir.[349] Büyük'e göre Smith'in Tanrı kavramı yerine Aşkın Gerçeklik kavramını kullanmasının ana gayelerinden birisinin dinlerarası iletişimin daha sağlıklı olması niyetidir.[350] Bu düşünceyi haklı çıkarır mahiyette, aynı yer kürede yaşamanın bir gereği olarak diğerlerinin imanlarından haberdar olmanın zorunluluğunu vurgulayan Smith, Tanrı inancının insanları ortak bir noktada buluşturması gerektiğini ifade eder.[351]

Aşkın Gerçeklik kavramının ne ifade ettiği gelinen noktada merak uyandıran en ciddi meseledir. Bu noktada Smith, Aşkın Gerçekliğin tam olarak tanımlama çabasına girişmemiştir. Çünkü ona göre aşkın varlığı tanımlamak için kullanılan bütün diller yetersiz kalacaktır. Bu yetersizliği dile getiren Smith, farklı kültürel ve dini ortamlarda farklı Tanrı inancı ve algısı olduğunu vurgular. Ona göre Tanrı kavramı bir

[346] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 118., Smith, W.C., "Some Similarities and some Differences between Christianity and Islam", s. 60.
[347] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 154, 183.
[348] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 153.
[349] Celal Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'de Aşkın Tanrı Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 46, 2011, s. 218.
[350] Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'de Aşkın Tanrı Problemi", s. 221.
[351] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 78-80.

semboldür. Her farklı dönem ve gruplarca bu sembol farklı şekilde algılanmaktadır.[352] İslam ve Hıristiyanlıkta nasıl teist bir Tanrı algısı söz konusu ise Budist ve Hindu geleneklerinde tam tersi durum söz konusu olması normal karşılanmalıdır. Bu düşüncelerden hareketle Smith, aşkın alanın tam olarak kavranamayacağını ve varolan teolojilerin sınırlı olduğunu ileri sürmektedir.[353]

C. Çoğulcu Teoloji

Dini çoğulculuğu savunanlar, çağımızda çoğulculuğun zorunlu olduğu üzerinde hemfikirdirler. Onlar için çoğulculuk siyasi, sosyal ve dini alanda barışı, karşılıklı anlayışı ve diyalogu sağlayacak tek bakış açısıdır. Aynı durum daha önce kısaca değinildiği gibi Smith için de geçerlidir. Smith, 20. Yüzyıldan itibaren insanlığın din tarihinde yeni bir sürece girildiğini ifade etmektedir. O, küresel dünyada, küresel ekonomi, eğitim, siyaset ve teknoloji gibi unsurların varlığının, ideolojik ve kültürel yapılanmaların önüne geçtiğini belirtmektedir. Gelinen noktada çoğulcu anlayışın hâkim olduğu yeni bir dünya düzeni oluşturmak gerekmektedir.[354] O, batı dünyasının bunu bir nebze gerçekleştirdiğini fakat dini çoğulculuk için mükemmel bir örnek olmadığını ileri sürmektedir.[355] Onun için modern dünyanın tek bir dünya algısıyla şekillenmesi ve dini hayatın çoğulcu şekilde yaşanması kaçınılmazdır.

Smith için çoğulculuğun temeli, iman olgusuna dayanarak bütün insanlığı bir dini toplum çatısı altında toplamaktır.[356] O, dini çoğulcu anlayışın sadece dinler arasında değil bir dini gelenek içerisinde de olması gerektiğini düşünmektedir.[357] Ona göre dini çoğulculuk herkesi ilgilendiren insani bir problemdir ve bütün yansımaları ile kabul edilmelidir. Bunun için yapılması gereken şey, dünya çapında oluşturulacak

[352] Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'de Aşkın Tanrı Problemi", s. 219.

[353] W. Cantwell Smith, "Theology is Speaking the Truth about God", *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. K. Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 220-222., Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s.56.

[354] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 14, 92.

[355] Smith, *Patterns of Faith Around the World*, s. 22.

[356] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 132., Smith, *The Faith of Other Men*, s. 11.

[357] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 22., Smith'in bu görüşü dini çoğulculuk mu yoksa dinde çoğulculuk mu olduğu sorusunun cevabında Recep Kılıç, bahsedilen ikinci durumun dinde çoğulculuk olarak adlandırılabileceğini belirtmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk Mu?", ss. 13-18.

insani topluluğa katkı sağlamaktır.[358] Çoğulcu anlayışla hareket edildiğinde dini gelenekler eski tutumlarını daha iyi analiz edebilecek ve parçalanmışlık tehdidine daha kolay karşı koyabileceklerdir. Bu sayede oluşacak yeni toplumsal ve teolojik yapı herkesi içine alacak homojen bir yapı olacaktır.[359]

Burada Smith'in amacı dünya toplumunu dünya cemaati haline dönüştürmektir. Böylece kuracağı iman teolojisinin toplumsal temelini hazırlamış olacaktır. Görüldüğü gibi çoğulculuk sadece teorik değil pratik alanda da yansımaları olacak bir hipotezdir. Onun yenidünya düzeni anlayışında sadece teolojik temeller yoktur. Çünkü Smith, sosyal ve ahlaki alandaki birlikteliği sağlamanın teolojik değişime daha kolay zemin hazırlayacağını ima eder. Farklı iman ve kültürlerin bir arada barış ve huzur içerisinde yaşayacağı çoğulcu dünyanın kolay inşa edilemeyeceğine de değinen Smith, teolojik seviyede bunu başarmak için toplumsal olarak bahsedilen yeni dünyanın tesis edilmesinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir.[360]

Yeni dünya düzenindeki içine kapanıklığı eleştiren Smith, tek bir dünya toplumunun oluşması için, toplumların birbirlerinin etik, estetik, bilimsel, siyasi anlayışlarına bakarak, onların dünyayı ve evreni nasıl yorumladıklarını anlamaları gerektiğini düşünmektedir. Nihai olarak ise bakılacak şey diğer toplumların dindar bireylerinin dini anlayışları olacaktır.[361] Çünkü dinlerin birbirleriyle ilişkisinin sadece entelektüel, felsefi ya da akademik bir mesele olmadığı daha çok dini bir mesele olduğu görülmektedir.[362] Bu paralelde Smith, günümüzdeki iletişim ağına dikkat çekerek, her din mensubunun anında diğerinin düşünce ve eylemlerinden haberdar olmasının insanların birbirlerini daha iyi anlamasına sebep olduğunu söylemektedir. Karşılıklı haberdar oluş ve anlama diyalogu zorunlu kılmaktadır. Oluşturulacak yenidünya

[358] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 4.
[359] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 12., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 131.
[360] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 98-99.
[361] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 18., Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 78.
[362] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 75-77.

düzeninde diyalog entelektüel ve ahlaki boyuta kadar genişletilmelidir. Sadece ekonomik ve politik seviyede kalmamalıdır.[363]

Dini çoğulculuğun tam anlamıyla gerçekleşmesi için bütün dinler kendi kavramsal yumağını, karşılaştırmalı dinler teolojisi çalışmaları ile yeniden gözden geçirecek ve yeni kavram anlayışları ortaya çıkacaktır. Bu noktada Smith, tüm boyutlarıyla diğer dini geleneklerin araştırılması gerektiğini önermektedir. Bunun için ilk adım diğerleri hakkında geniş malumata sahip olmak ve onlardaki dini anlamı yorumlamaktır. Ona göre bu şekilde karşılaştırmalı din çalışması zor olsa da gerçekleştirilebilecek bir şeydir. O, diğerini daha iyi anlamak ve güven duygusunu sağlamlaştırmak için diyalog sürecine bütün dindarların katkıda bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için ilk yapılması gereken diğerlerine yönelik ön yargılardan vazgeçmek ve dünyanın dini tarihinin bütün dindar insanların ortak tarihi olduğunun bilincine varmaktır.[364] Bu algı içerisinde dinlerin hem kendilerini hem de diğerlerini çoğulcu yapının bir parçası olarak görmesi söz konusudur. Modern dini yaşantıya uygun bir teolojinin temelinde yatan gerçek de budur.[365] Smith, bu açıklamalarıyla çoğulculuk ve iman teolojisi arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. Dini çoğulculuk eski teolojilerin yerine inşa edilecek bu teoloji ile sağlanacaktır.

Surin, Smith'in küresel teoloji veya dini çoğulculuk teziyle Avrupa'nın modern tarihi arasında bir ilişki tespit etmiştir. O, Hıristiyan düşünürlerin Batı'nın emperyalist dönemlerinin güçlü zamanlarında dışlayıcı bir tavır takındıklarını, fakat aynı zihniyetin sömürge sonrası dönemde ise çoğulculuk ve diyalog söylemleri geliştirdiklerini iddia etmektedir.[366] Bu noktada Smith'in bu düşüncelerinin Hıristiyanlığı ve batı dini hayatını da diğer dini gelenekler gibi hedef alıp almadığı sorulabilir. Buna istinaden Aydın, Smith'in, çoğulcu düşünceyi savunmakla birlikte tek dünya teolojisinin geliştirilmesinin gerektiğini vurgulayıp, Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu ima eden geleneksel anlayışı Hick ve Knitter kadar eleştirmediği noktasında tenkitlere maruz kaldığını belirtir. Yani onun, çoğulcu bir dinler teolojisi geliştirmesinin önündeki en

[363] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 141., Smith, *The Faith of Other Men*, s. 92.
[364] Smith, *The Faith of Other Men*, s. 15-17., Smith, "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness", s. 107.
[365] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 33.
[366] Surin, s. 196-197.

büyük engel olan İsa'nın Tanrı'nın oğlu ve onun yeryüzündeki inkarnasyonu olduğu düşüncesini gerektiği kadar eleştirmediği iddia edilmektedir. Bu nedenle kapsayıcılıkla çoğulculuk arasında bir yerde olduğu söylenmektedir. Fakat Aydın, Smith'in Hick'in yaptığı gibi Hıristiyanları fazla incitmemek için daha temkinli davrandığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre Smith "Idolatry: In Comparative Perspevtive" adlı makalesinde enkarnasyon inancının literal olarak değil mecazi veya mitolojik olarak anlaşılması gerektiğini söylediğini belirtmektedir.[367]

Smith, "bir dünya teolojisi mümkün müdür? İmanların ifadesi olarak herkesin benimseyebileceği bir teoloji var olabilir mi?" sorularına cevap aramaktadır. Bu sorulara cevap verirken Smith'in dikkat çektiği ilk husus insanlığın dini tarihinin bütün insanlığın iman tarihi olarak anlaşılması gerektiğidir.[368] Ona göre insanlığın dini tarihinin birliği imanın ortak öz olarak anlaşılmasını içerir. Çünkü dinler ortak niteliklere sahip değildir.[369] Ona göre son yüzyılda tek ortak unsur olan imanın insanın evrensel niteliği olduğu gerçeği fark edilmiştir ve bu gerçek sonraki yüzyıla damga vuracaktır.[370]

Smith, imanın geçmişte tüm teolojilerin merkezinde olduğunu belirtmekle birlikte, gelecekteki yeni teolojik anlayışta da merkezi bir rol oynayacağını vurgulamaktadır.[371] Smith'e göre insanlığın iman tarihi, birleştirici bir gerçekliktir. Tanrının ve insanlığın bir olduğunun tasdiki gibi insanlığın dini tarihinin de bir olduğu tasdik edilmelidir. Smith, tek bir dini tarih ve teoloji olduğu noktasında ısrarla durmaktadır. Kuşçu'ya göre Smith yorumcularının bir kısmı onun bu fikirlerinden bütün

[367] Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 272.

[368] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 125.

[369] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 4. İnsanın bireysel iman tarihinin birliğini vurgulayan Smith, dinlerin özellikle dindarların birbirini anlaması için iki temel metod önermektedir. Bunlar ortak eleştirel öz-bilinçlilik (corporate critical self-consciousness) ve katılımdır (participation). Ortak eleştirel öz bilinçlilikten kasıt bir araştırmacının her hangi bir eylem veya inancı değerlendirmede rasyonel, eleştirel ve tümevarımcı olmasıdır. Ayrıca araştırmacının incelediği şeye sahip kişilerin gözünden yani içeriden ve dıştan konuya hakim olmasını içerir. Bu metod farklı dinden inançların incelenmesinde araştırmacıya farklı bir yol sunmaktadır. Diğer dini inancı incelemeye tabi tutan kimse öncelikle dinin birikimsel yönünü sonra da bireysel iman yönünü incelemelidir. Bu nedenle de o inanca sahip bireylerle birebir temas önemlidir. Katılım kavramı ile Smith, her dindar bireyin imanın ortak tarihine katkıda bulunmasını kastetmektedir. Her dindar birey, toplumlarının bütününü oluşturan tarihsel süreçte katkıda bulunan unsurlar olarak görülmektedir. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 42,59-60., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 242-244.

[370] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 122.

[371] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 117., Heim, s. 49-50.

dinlerin aynı olduğu düşüncesini çıkarmışlardır. Ona göre Smith'in kastettiği bütün dünya dinlerinin aynı olduğu ya da perennial düşüncedeki gibi aşkınsal alanda dinlerin birliği değildir. O, Smith'in gelenekler arası farkları gözetmekle birlikte, bir geleneğin içinde bile farklı din anlayışlarının olduğunu vurguladığını söyler.[372] Smith'in iman hakkındaki görüşleri bu yorumu haklı çıkarmaktadır. O, insanların farklı iman formlarıyla yaşadıklarını, bu iman formlarının aynı bütünün birer parçası olduğunu fark edilmesi gerektiğini vurgular. Böylece çok şekilli iman yapısından yeni bir teolojinin inşa edilmesi kolaylaşacaktır. Çünkü Aşkın Gerçeklik insanoğluyla farklı şekillerde iletişim kurmaktadır. Bu nedenle dinler tarihi gibi yanlış isimlendirmelerden kurtulup, iman tarihi adıyla yeni bir anlayışın temelleri atılmalıdır.[373]

Smith'in yeni teolojik anlayışının insanın temel niteliği olarak kabul ettiği iman kavramı merkezinde şekillendiğini kabul eden farklı düşünürler vardır. Bunlardan biri olan Aydın'a göre de, Smith'in ön gördüğü dini birlik "iman birliği" olarak tanımlanabilir.[374] Aynı şekilde Knitter, Smith'in tüm dinlerde ortak olan iman gerçeği üzerine dinler arasında yeni bir ilişki inşa etmeye çalıştığını vurgular.[375]

Buraya kadar, Smith'in çağımızın çoğulcu bir anlayışa sahip olduğu ve bu anlayış doğrultusunda sosyal, siyasi ve kültürel olarak diyalog çerçevesinde yeni bir dünya şeması çizmeye çalıştığını, bu düşünceler sonucunda da yeni bir teolojik yapının zorunluluğuna dikkat çektiğini gördük. Smith bu düşünceleri ileri sürerken, imanın ortak hareket noktası olduğundan yola çıkarak, kurulacak teolojik yapının da insanın evrensel niteliği olan iman çerçevesinde şekilleneceği yönündeki düşüncelerine yer verdik. Gelinen noktada bu teolojinin metodunun ve teorik yapısının biraz daha irdelenmesi gerekmektedir.

---

[372] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* s. 129., Dinlerin aşkın birliği tezi için bkz. Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği,* İstanbul: Ruh ve Madde Yay., 1992., Schuon'un bu düşünce çerçevesinde şekillenen dini çoğulculuk teorisini eleştirel olarak inceleyen bir çalışma için bkz. Rahim Acar, "Mutlak Hakikat"in Tecellîsi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış, A.Ü.İ.F.D., C. 54, S.1, 2013., Dinlerin Aşkın birliği tezinin ayrıntılı şekilde işlendiği türkçe bir çalışma için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspertif,* İstanbul: İnsan Yay., 2003., Ayrıca Smith'in anlayışıyla perennial felsefenin temsilcilerinin görüşlerini karşılaştırma için bkz. Isenberg, "Comparative Religion as an Ecumenical Process: Wilfred Cantwell Smith's World Theology", Journal of Ecumenical Studies, Vol. 24, No. 4, 1987, ss. 616-643.

[373] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* s. 126.

[374] Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 242.

[375] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* s. 46.

Yeni teolojiyi oluşturma aşamasında her dini geleneği en iyi şekilde tanıyan bilim adamlarının olması gerektiğini belirten Smith, bütün imanları aynı potada eritecek ve herkesin kabul edeceği bir iman anlayışı getirmek amacındadır. Kişisel iman temelinde oluşturulacak teoloji her dini içine alacak ve herkes tarafından kabul edilecektir.[376] Bu düşünce doğrultusunda Smith, yeni dünya teolojisinde Schleiermacher'den Troeltsch'a, Karl Barth'dan Hendrik Kraemer'a kadar yapılan bütün girişimleri aşmak gerektiğini belirtir.[377]

Bu sebeple Smith'e göre bütün teolojiler, dünya teolojisine katılmadan önce ciddi değişiklikler geçirmek zorundadır.[378] Geçmişte, teolojinin İslami ve Hıristiyan çeşitlerinin olduğunu bildiren Smith, yeni dönemde iman teolojisi gerektiğini ve İslami ve Hıristiyan iman teolojilerinin bu teolojinin bir formu ya da parçası olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre aynı durum Hindu ve Budist imanları için de geçerlidir. Onun ön gördüğü değişikliklerden biri daha önce gördüğümüz gibi Aşkın Gerçeklikle ilgili tutumla ilgiliydi. Ona göre yeni teolojik anlayışta, hem birbirimizle hem de aşkın alanla ilişkilerimizi yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir. Aşkın alanla olan dindar ilişkinin teorik boyutlarından sıyrıldığımızda, kendi aramızdaki ilişkilerde de değişme meydana gelecektir. Özellikle Müslüman ve Hıristiyanların dışlayıcı hakikat görüşlerinden vazgeçmeleri değişimin en önemli adımıdır. Bu sebeple onların katı teist algılarını bir daha gözden geçirmelerinde ve aşkın alanın insani alanda kavranılamaz ve ifade edilemezliğinin farkına varmalarında fayda vardır.[379] Yeni anlayış fanatizm ve vahşilikten uzak, dar görüşlü olmayan ve dışlayıcılığı dışlayan bir görünüm sergilemektedir. Böylece imanlar arasında dostça ve birbirine daha sadık uyumlu bir yapı oluşturulacaktır. Bunu sağlamak için de teolojik ön yargılardan kurtulmak gerekmektedir.[380] Yani geçmiş teolojik anlayışlar kabul edilemez ve çoğulcu bir teolojik yapıya uygun olmayan yapılardır. Bu nedenle her teolojik anlayıştan ödün verilmesi oluşacak yeni teolojik yapının vazgeçilmez şartıdır.

[376] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 125.
[377] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 121.
[378] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 124., Wainwright, s. 354.
[379] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 134 vd.
[380] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 148-149.

Smith'in oluşturmaya çalıştığı yeni teolojik anlayış insanlığın bütün dini tecrübesini kuşatmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda yeni dünya teolojisinin herkes tarafından kabul edilebilirliği nasıl olacaktır? sorusuna Smith, her dine bir şekilde hitap edebilen ve her dinin onda kendini bulduğu bir teolojik yapıyla bunun mümkün olacağını düşünmektedir. Böyle bir teoloji İslami unsurlar içermeli ama İslami bir teoloji olmamalı, Budist unsurlar içermeli ama Budist bir teoloji olmamalıdır. Bu teoloji her dinden iyi ve güzel şeyleri barındırmalıdır.[381] Bu sebeple O, yeni bir metot geliştirmiştir. Buna göre her dini gruptan, onların imanlarını ifade etmek için kullandıkları ifade, tören, imaj vb. parçalar alınacak ve bu parçalar birer sembol olarak kabul edileceklerdir.[382] Yeni anlayış hiçbir dini kimliğe daha yakın olmayacaktır. Her dini gelenek kendisini onun içinde onu sahiplenecek şekilde kabul edecektir. Bu teolojide insanın dini tarihinin tüm bilgisi yer alacaktır ve bu teoloji tarih boyunca meydana gelen tüm vahiy unsurlarını içine alacaktır.[383] Böylece insanlığın farklı Tanrı tecrübeleri ve Tanrı anlayışları bir temelde birleşecektir. Smith'in düşüncelerinden yola çıkacak olursak, bu teoloji bir iman teolojisi olması hasebiyle modern dünyadaki bütün insanların imanlarını içerecek ve ifade edecek nitelikte olmalıdır. Ayrıca Hıristiyan ya da Müslüman imanları her hangi bir şeye indirgenmeden onları içermelidir. Hıristiyanlar Hıristiyan olarak Budistler de Budist olarak varlıklarını sürdürmelidirler. Smith öne sürdüğü bu teolojik anlayışın İslami, Hindu, Yahudi vs. teolojik formları içermesine rağmen, özel olarak bu teolojilerin hiçbirinin aynı olmadığını, onlara aşkın bir anlayış olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu teoloji her çağdan her toplumdan ve dini yaşantı gruplarından herkesin kendisini kabul edeceği bir teoloji olacaktır.[384] Kanaatimce Smith burada birikimsel gelenek çerçevesinde kültürel, sosyal anlamda değerlerini muhafaza edecek dinlerin, teolojik açıdan radikal bir değişime uğrayacağını işaret etmektedir.

Smtih, kurulmasını ön gördüğü bu teolojik yapının teorik şemasını çizmekle birlikte, kendi açısından gördüğü temel eksiklikleri de dile getirmektedir. O, bu teolojik

[381] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 124-125.
[382] Smith, *Patterns of Faith Around the World*, s. 29.
[383] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 112., Heim, s. 51.
[384] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 126., Smith, "Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures", s. 137., Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wılfred Cantwell Smıth'de Dinsel Çoğulculuk", s. 251.

yapı içerisinde her dindar kendi varlığını muhafaza edeceğini ifade etmiştir fakat bu geçmişteki anlamda olmayacaktır. Budist, gelecekte oluşacak iman birliği içerisinde kendisini geleceğin şartlarına göre muhafaza edecektir. Smith, önerdiği bu yeni iman anlayışında, dini gruplardaki değişimin ne kadar olacağını, yani sonunda nasıl bir tablo ortaya çıkacağını kestiremediğini itiraf etmektedir.[385] Ayrıca düşündüğü global toplum ve iman teolojisinin varolduğu bir dünyanın gerçekleşme imkanının olduğunu ileri sürmekle birlikte, teorik olarak mümkün olan bu teorinin pratikte ne kadar uygulanabilir olduğunun da soru işareti taşıdığını belirtmektedir. Bu kaygılardan hareketle Smith yeni bir teolojik anlayışın gerekliliği üzerinde dururken, bu teolojinin tam olarak nasıl olacağını ayrıntılı şekilde belirtmenin de kendi görevi olmadığını söylemektedir. Kendisinin görevinin sadece teorik bir çerçeve çizmek olduğunu belirtmektedir.[386]

[385] Smith, "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness", s. 110.

[386] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 119., Smith, *Patterns of Faith Around the World,* s. 128.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN HICK'İN DİNİ ÇOĞULCULUĞU

Hick, çoğulcu hipotezini ilk olarak 1973 yılında yayımlanan "*God and Universe of Faith"*[387] adlı eserinde savunmuştur. Hick, günümüzdeki batının büyük şehir merkezlerinde birçok dinden insanın ve onların kutsal mabetlerinin bulunduğunu, bu sebeple çoğulculuğun sadece sosyolojik alanda değil dini alanda da gerçekleşen bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Dini çeşitlilik olgusuna karşı Hıristiyan dünyasındaki dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklinde sınıflandırmayı kabul eden Hick, son yıllarda dışlayıcı düşünceden kapsayıcılığa geçişlerin çok olduğunu ifade ederek, ilerleyen zamanlarda çoğulcu hipotezin kapsayıcılığın yerini alacağını düşünmektedir.[388] Çağımızın en önemli özelliklerinden biri olan kültürler ve dinler arası iletişim ve etkileşimin fazla olması, dini çoğulculuk hipotezi lehinde, dini çoğulculuğu savunan pek çoğu gibi onun da vurguladığı bir husustur. Bir yüzyıl öncesine kadar kültürel etkileşimin çok az olması ve dinlerin birbirinden objektif olarak bihaber olması sebebiyle dışlayıcı görüşlerin ön plana çıktığını belirten Hick, modern dünyanın iletişim birliği ve bütünlüğü özelliğini vurgulayarak, teolojik görüşlerde yeni açılımların olması gerektiğini belirterek kültürel sınırları aşmak gerektiğine inanmaktadır.[389] Ona göre insanın dini bir varlık olduğu, antik çağlardan günümüz kadar gelen zaman dilimi içinde inkâr edilemez bir gerçek olarak gözler önündedir. M.Ö. 1000'den önce çeşitli şekillerde farklı dini tecrübelerle farklı dini inanışlara sahip olan insanoğlu, bu tarihten sonra büyük dini inançların ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Hick, dini çeşitliliğin tarihin en erken döneminden beri var olduğunu ve gelecekte de olacağını belirtmektedir. Farklı büyük dünya dinleri farklı kültürlerde ve farklı zamanlarda ortaya çıkmıştır. Bütün dini hareketler kendi kültürel ve zamana bağlı dinamikleriyle şekillenmiştir. Farklı kültürel ve tarihsel bağlamlardan soyutlanamayacak olan dinlerin çokluğu gerçeği, Hick'e göre bu büyük dünya dinlerinin tamamının aynı gerçeklikle ilişkinin farklı tecrübi yolları olduğunu düşünmeyi gerektirmektedir.[390] Hick, burada dışlayıcı dogmadan kurtulmanın ve kapsayıcılığı kabul edip, kurtuluşu bir şekilde tek bir dini gelenekle ilişkilendirmenin anlamsız olduğunu kastederek çoğulcu anlayışın kabul edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

[387] Bu eser Tanrı merkezli modeli savunduğu eseridir. İlerleyen zamanlarda Hick Tanrı merkezli modelden Mutlak Gerçeklik merkezli modele geçiş yapacaktır.

[388] Hick, *God and Universe of Faith*, (preface), s. viii

[389] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 103.

[390] Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 151.

Hick, dini çoğulculuk hipotezini öne sürerken, çeşitli dini geleneklerden bu hipotezi destekleyici ifadelere yer vererek hipotezin temellerinin batı ve doğuda farklı zamanlarda dile getirildiğini iddia etmektedir. Ona göre dini çoğulculuk her ne kadar aydınlanmadan etkilense de modern batı kültürünün bir ürünü değildir. Çoğulcu anlayış dini geleneklerin bünyesinde zaten mevcuttur. Danavey'e göre ise ortak bir ekonomik pazarın daima güçlülere hizmet ettiği gibi, oluşturulmaya çalışılan ve bütün dinlerin eşit görüleceğinin söylendiği ortak bir dini gelenek kurmak, yine güçlülere hizmet edecek bir yapı oluşturmaktır.[391] John Cobb da çoğulcu düşünürlere, ortak özü bulma çabası içerisinde diğer dinlerde farklı olanı ihmal ettikleri eleştirisini yöneltmiştir. Bu eleştirinin devamında Cobb, Knitter ve Hick'in İsa merkezli model karşısında Tanrı merkezli modeli önermelerinin, benzeri Tanrı düşüncesine inanmayan Budizm gibi dinlere dayatma içerdiğini düşünmektedir.[392]

Hick, özellikle Hindistan dini literatüründeki düşünceleri işaret etmektedir. Rig-Veda'da, Bhagavat Gita'daki hakikatin tek ve ona ulaşılan yolların çok olduğunu belirten ifadeler[393] çoğulculuğun diğer dini geleneklerde de varolduğunu kanıtlamak için gösterdiği örneklerdir. [394] İslam dünyasında ise İbn Arabi (1165-1240) ve Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273)'nin düşüncelerine yer veren Hick, dini çoğulculuğun tohumlarının burada bulunabileceğini belirtmektedir. İbn Arabi'nin "….her yerde hazır olan Tanrı tek bir inanç ile sınırlı değildir.." ve Mevlana'nın "Lambalar farklıdır, ışıklar aynıdır" gibi ifadeleri ile Hick, dini çoğulculuğun sadece batı kültürünün ürünü olmadığını göstermeye çalışmaktadır.[395] Aynı şekilde Cüneydi Bağdadi'nin "Suyun

[391] Knitter, "Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt", s. 175.
[392] Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 184.
[393] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 139-140.
[394] Hick'in Tanrı merkezli çoğulcu anlayışı benimsediği dönemde kullanıp, eleştiriler sonucu terk ettiği fil hikayesinin de onun, kendinde Gerçek ve tecrübe edilen Gerçek ayrımının bütün dinlerde kabul edildiği görüşünü içeren çoğulculuğunu temsil ettiği söylenebilir. Bu hikayeye göre o güne kadar hiç fil ile karşılaşmamış körler filin yanına getirildiklerinde hepsi ayrı yerlerine dokunmaları sonucu fili farklı şekillerde tanımlamışlardır. Kuyruğuna dokunan onun bir yılan, bacağına dokunan sütun olduğunu söylemiştir. Hick körlerin fili tanımlamalarının yanlış olduğu kanaatinde değildir. Çünkü körler görmedikleri filin farklı yerlerine dokunmuşlar ve onu sınırlı şekilde tanımlayabilmişlerdir. Dinler de onun için aynı şekilde değerlendirilir. Dinler de mutlak gerçekliği farklı şekilde tecrübe etmiş ve farklı tanımlamışlardır. Hick, *God and Universe of Faith*, s. 140.
[395] Hick, *İnançların Gökkuşağı,* s. 68-72., Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* s. 234., Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 147., Ayrıca konuyla alakalı Hick'in benzer düşüncelerine bkz. John Hick, "Dini Çoğulculuk ve İslam", *Tabula Rasa* S. 17, 2006, 136-147. Hick'in bu düşüncelerini destekleyen ve eleştiren görüşler mevcuttur. Yaran, İbn Arabi'nin dışlayıcı olamayacağını, düşüncelerinden kapsayıcılık ve çoğulculuk arasında bir yerde olduğunu ileri sürmektedir. Yaran aynı şekilde Mevlana ile Hick arasında da ortak düşüncelerin olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Mevlana'da da kapsayıcı ve çoğulcu görüşler bir arada bulunmaktadır. Yaran'ın temel vurgusu bu iki mutasavvıfın düşüncelerinde Hick'in numen-fenomen ayrımının bulunduğudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. C. S. Yaran, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus

rengi kabının rengidir", İbn Arabi'nin "Bir kimse Cüneyd'in sözünü bilseydi başka inançlara müdahale etmezdi" gibi ifadeleri Hick'e göre dini çoğulculuğun güçlü sesidir.[396] Hick modern zamanlarda Muhammed İkbal, Mevlana Ebul Kelam Azad, Seyyid Hüseyin Nasr gibi yazarlarında aynı düşünceleri paylaştığını vurgulamaktadır.[397] Bu örneklerle Hick, her dini gelenekte, bütün dinlerin mutlak gerçekliğe eşit cevaplar olduğu düşüncesinin varolduğunu kanıtladığını varsaymaktadır.

Albayrak, Hick'in dini çoğulculuğa yönelik farklı dinlerden örnek verirken yanlış değerlendirmelerde bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hinduizmin kutsal metinlerinde varolan bir önermenin çoğulcu anlayışı destekler mahiyette alınması, ifadenin tarihsel süreç içinde ele alınması gerektiği gerçeğini göz ardı etmektir.[398] Velhasıl, Ali İhsan Yitik de Hinduizm de belirtildiği gibi bir çoğulculuğun olmadığını, aksine Hinduizm içinde dışlayıcılığın daha bariz çıkarılabileceğini belirtmiştir.[399] Albayrak ayrıca, İbn Arabi'den yapılan alıntıların da onun diğer düşünceleri yanında tarihsel süreç içerisindeki bağlamına göre değerlendirilmesini tavsiye etmektedir. Ona göre bütün dinleri eşit kabul etmekle, kendi dinini doğru kabul edip diğerlerine açık olmak aynı şey değildir.[400]

Hick'in çoğulcu hipotezi öne sürerken hangi aşamalardan geçtiği önemlidir. O, Klise-merkezlicilikten (Ecclesiocentricism) ve Mesih-merkezcilikten (Christocenricism) Tanrı-merkezciliğe (Theocenricism) geçerek kurtuluşun tek aracısı olarak İsa Mesih'i kabul eden Hıristiyan inancını reddetmiş, daha sonra Hakikat-merkezciliğe (Realitycentricism) geçerek, bütün dinlerin tek ilahi gerçekliğe yönelen eşit yollar olduğunu iddia etmiştir.[401] Bu nedenle Tanrı merkezli modele geçiş sürecindeki

---

Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu", *İslam ve Öteki,* ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları. 2001., M. S. Reçber ise İbn Arabi'nin kapsayıcı ve çoğulcu düşünceleri olduğunu söyleyerek, Hick'in düşünceleri ile benzer ve farklı yönleri olduğunu belirtmektedir. O, iki düşünürün de "Hak" kavramına başvurduklarını fakat İbn Arabi'nin çoğulculuğunun Hick'in epistemolojik temelli çoğulculuğunun aksine ontolojik sistemi gereği ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bkz. M. S. Reçber, "İbn Al Arabi, Hick and Religious Pluralism" *Asian and African Area Studies* , Vol.7, S. 2, 2008. G. Scattolin'e göre ise İbn Arabi'nin mistik görüşleri her ne kadar çoğulcu ve hoş görülü görülse ve modern yorumcuları tarafından öyle aktarılsa da, onun görüşleri şeriata bağlılığı oranında ortaçağ dışlayıcı forma sahiptir. Bkz. Scattolin, G., "İslamda Tasavvuf ve Hukuk: Zimmiler Hakkında İbn Arabi'nin Bir Metni", Trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 12, S. 27.

[396] Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", s. 82.

[397] Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", s. 83.

[398] Albayrak, "Çoğulculuğa Yönelik Serüven", s. 30.

[399] Yitik, s. 132.

[400] Albayrak, "Çoğulculuğa Yönelik Serüven", s. 32.

[401] Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* s. 94.

dışlayıcılık eleştirisi onun çoğulcu serüveninin ilk ayağı olarak kabul edilebilir. Sonraki aşamalarda, hipotezde felsefi kimliğinin yansımalarını bulabiliriz. Zaten Hick, dini çoğulcu hipotezinin epistemolojik temelleri sağlam olan felsefi bir hipotez olduğunu düşünmektedir.[402] Ona göre felsefi olarak öne sürülmüş bu hipotez, farklı kavrayış ve anlayışlara sahip büyük dünya dinlerinin, mutlak varlığa farklı cevaplar olduklarını öne sürmektedir. Hipotezin temel dayanakları evrenin müphem oluşu, dini tecrübe görüşü[403] ve kendinde Gerçeklik-tecrübe edilen Gerçeklik ayrımıdır. Ayrıca bu hipoteze göre, dini geleneklerin tamamı insanoğlunun ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşümünü ön görmektedir. Bu dönüşüm de bütün dinlerde aynı şekilde gerçekleşmektedir.[404] İlerleyen aşamada görüleceği üzere dini hakikat iddialarını mitolojik hakikat olarak yorumlaması Hick'in hipotezine farklı bir renk katacaktır.

I. DIŞLAYICILIK ELEŞTİRİSİ

A. Hıristiyan Teolojisi Eleştirisi

Hick, dini çoğulculuk görüşünün üç bakış açısıyla rekabet içerisinde olduğunu düşünmektedir. Bunlardan ilki ateizm ikincisi dini dışlayıcılık ve sonuncusu da politeizmdir.[405] Ateizm, tüm dinlerin insan zihninin ürünü olduğunu iddia etmekle hiçbir dine doğruluk atfetmemektedirler. Dini dışlayıcılar, sadece kendi dinlerinin hakikati barındırdığını ve kurtuluşun tek bir dinde olduğunu savunmaktadırlar. Bu anlayışta tek bir dinin ilahi diğerlerinin insan ürünü olduğu düşünülmektedir. Hick'in çoğulcu bakış açısında ise bütün dinler eşit geçerliliğe sahiptirler. Politeizm ise dünya tarihindeki bütün dinlerin ve ilah anlayışlarının doğru olduğunu savunmaktadır. Hick bu

[402] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 129. Hick, dini çoğulculuk hipotezinin, doğrulanması ve geçerli bir hipotez olması meselesinde Karl Popper'ın "yanlışlanabilirlik" ölçütüne başvurmaktadır. Bu teori şayet doğru ise her hangi bir deneysel doğrulanmaya sahip olmayabilir ya da şayet yanlış ise deneysel olarak yanlışlanabilir özelliktedir. Bu yanlışlama eskatalojik olarak da mümkündür. Yani eskatalojik olarak bile, her hangi bir dini inancın diğerlerinden daha doğru olduğu ortaya çıkması halinde bu teori çökecektir. Hick, bu teoriyi Popper gibi temellendirmektedir. Onun iddiası, farklı dini tasavvurların, insan bilincinin farklı formlarının tezahürleri olduğudur. Yanlışlanabilirlik teorisine göre, şayet bir inanç doğru olarak tasdik edilir ve dini çoğulculuk hipotezi yanlış olarak nitelenirse, Hick'in teorisi de yanlışlanmış olacaktır. Hick bu ifadelerden yola çıkarak, kendi hipotezinin yanlışlanabilir özellikte olduğu varsayımıyla, bu teorinin felsefi ve tutarlı bir teori olduğunu öne sürmektedir. Hick, *İnançların Gökkuşağı,* s. 108.

[403] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 133., Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 57

[404] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 36., Heim, s. 15.

[405] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 169.

görüşün kapsanması ve doğrulanması imkansız veriler nedeniyle geçerli olmadığını düşünmektedir.[406]

Birazdan görüleceği gibi Hick'in dışlayıcılık eleştirisi Hıristiyan teolojisi eleştirisi ile başlamış "Teolojide Kopernik Devrimi" düşüncesiyle de bütün dinleri içine alacak şekilde devam etmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki, Hick'in ortaya koyacağı hipotezin kabul edilmesi için öncelikle Hıristiyan dışlayıcı teoloji ile hesaplaşması gerekmektedir. Bu sebeple onun dışlayıcılık eleştirisinin büyük kısmının Hıristiyan teolojisiyle hesaplaşmaktan ibaret olduğu söylenebilir. Çünkü geleneksel Hıristiyan teolojisi olduğu gibi kabul edilmesi halinde, dini çoğulculuk hipotezinin gerçekleşme ihtimali çok daha azalacaktır. Bu sebeple O, dini çoğulculuk hipotezinin özellikle Batı'da kabul görmesi için, Hıristiyanlığın üstünlüğünü benimsemeye yol açan temel doktrinlerin değişmesini önerecektir. Hick, modern teolojik anlayışın yani çoğulcu teolojik bakışın temel amaçlarından birinin, İncil'deki ve Hıristiyanlık dini geleneğindeki mitolojik unsurların açığa çıkarılması ve modern dünyada İncil ve Hıristiyanlığın mitolojilerden arındırılmış şekilde daha iyi anlaşılması sağlamak olduğunu belirtmiştir.[407] Aslında ona göre Hıristiyan dışlayıcılığının eski gücü kalmamıştır, önemli tartışmalar ise kapsayıcılık ve çoğulculuk arasında cereyan etmektedir. Bu nedenle ilerleyen zamanlarda dışlayıcılıktan bahsedilmeyecek ve çoğulcu bakışın hâkimiyetinde yeni düşünceler ortaya çıkacaktır.[408] Dolayısıyla onun ortaya koyduğu eleştiriler bir bakıma çoğulcu hipotezinin gerekçesi konumundadır.

Kendisini dini doktrinleri olduğu gibi kabul eden ve onları tamamıyla reddeden iki tutum arasında bir konumda gören Hick, dinlerin özellikle de Hıristiyanlığın dışlayıcı söylemleri artık bir kenara bırakması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bu tarz söylemler, günümüzde pratik hayatta geçerliliğini yitirmiştir. Yani günümüzdeki Hıristiyanların en temel problemi geleneksel teorik çerçevenin pratik işlerliği noktasındadır.[409] İşte dini çoğulculuk, bu problemi görerek, geleneksel söyleme itiraz

[406] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 170.

[407] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 104., Hick din dilinin mitolojik karakterinin tam anlamıyla kabul edildiği ve yerleştiği zaman, Hıristiyanlığın geleneksel fundamentalist yaklaşımının tam olarak biteceğini, enkarnasyon fikrinin literal okunmayacağını ve İncil'in fundamentalist okunmayacağına inanmaktadır. bkz. John Hick, *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press LTD., 1977, s. 184.

[408] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 142.

[409] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 156.

etmektedir. Hick bu noktada temel Hıristiyan inancını reddetmeden geleneksel düşünceyi değiştirmeyi teklif etmektedir. Enkarnasyon,[410] teslis[411] ve kefaret[412] doktrinlerinin Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde var olmadığını düşünen Hick, bu dogmaların tarihi sürecin ürünleri olduğunu belirterek, değişikliğin bu konularda olması gerektiğini ifade etmektedir.[413] Tabii ki enkarnasyon inancı hem diğer doktrinlerin hem de dışlayıcı görüşün apriori zemini olarak kabul edilir. Ayrıca enkarnasyon doktrininin "Teolojide Kopernik Devrimi" teorisiyle çeliştiğini düşünen Hick, Hıristiyanlığın mihenk taşı olarak kabul edilen bu doktrinin değişmesi gerektiğini düşünmektedir.[414] Bu nedenle Hick'in eleştirisi daha çok bu noktaya yoğunlaşmaktadır.

Modern Kristolojilerin yol açtığı değişikliklere rağmen Hick, son asırda "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasını dillendirmemekle birlikte, Hıristiyanlıkta hala daha dışlayıcı tutumun savunulduğuna inanmaktadır. Fakat o, bilimsel gelişmelerin ve modern İncil araştırmalarının Hıristiyan imanında belli ölçüde değişiklik meydana getirdiği iddia eder. Ona göre, Donald Baillie, Geoffery Lampe ve Rudolf Bultmann gibi modern teologların farklı bir teolojik anlayışa sahip olmaları bunun en açık göstergesidir. Bu teologlar geleneksel kristolojiyi eleştirerek, modern akla uygun yeni bir anlayış getirirler. Hick, modern kristolojilerin dini çoğulculuğu kabul ettirmek için ortaya çıkmadıklarını, eski kristolojiye alternatif olarak sunulduklarını belirtmektedir. Modern kıristolojiler, eski kristolojiden, özellikle İsa'nın iki doğası gibi düşüncelerinden doğan problemlere yol açmamaktadırlar.[415] O, meydana gelen değişikliklerin Hıristiyanlığın belli doktrinlerini farklı anlamaya yol açtığını ve son dönemde iki farklı Hıristiyanlık anlayışı oluştuğunu belirtmektedir. Bunlar, bu değişimleri kabul etmeyen ve yüzyıllardır kilise etrafında şekillenmiş olan belli inançları üstünlük iddiası olarak gören muhafazakâr kesim ve değişimleri kabul eden, Hıristiyanlığın modern dönemde farklı kabul ve yaşam şekline sahip olmasını isteyen liberallerdir. Ona göre günümüzde din kaynaklı birçok sorunun kökeninde

[410] Tanrı'nın ete-kemiğe bürünerek insan-tanrı olan İsa şeklinde görünmesi.
[411] Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'ta mevcut olduğuna dayalı temel inanç.
[412] Tanrı oğlu olan İsa Mesih'in bütün insanları etkileyen asli günahı ortadan kaldırmak için kendini feda ettiği inancı.
[413] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 157., Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 17., Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 143.
[414] Race, s. 89.
[415] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 35-36.

fundamentalist eğilimler vardır. Her dini gelenekteki fundamentalist eğilimler dumûra uğratılmadığı sürece çeşitli çatışmalar sürecektir.[416] Her ne kadar bu dogma artık geçerli değil gibi görünse ve İsa'nın tüm insanlık için kendini adadığı düşünülse de, Hick'e göre Hıristiyanlığın üstünlük iddiaları biraz daha yumuşatılarak dillendirilmeye başlanmıştır. Ona göre diğer insanların da kurtuluşa erebileceği düşüncesi kapsayıcılığa doğru yol almak anlamına gelmektedir. Fakat onun için önemli olan Hıristiyanlığı, diğer dinlerle eşit gören ve kurtuluşun her hangi bir yolu olarak kabul eden çoğulcu yaklaşımın kabul edilmesidir.[417] Çünkü temelde dışlayıcılıkta ve ona yakın duran kapsayıcılıkta bariz bir çelişki vardır. Hick, dışlayıcı anlayışın Tanrı'nın mükemmel ve adil olmadığı düşüncesine yol açtığı kanaatindedir. Çünkü ona göre insanların büyük bir bölümünü cezalandıran bir Tanrı, adaletli ve merhametli olma vasıflarına sahip olamaz. Bu nedenle de böyle bir Tanrı mükemmel bir varlık olmaktan da uzak olacaktır. Bu düşünce onun dışlayıcılık eleştirisinin temeli ve dini çoğulcu hipotezinin gerekçelerinin en önemlisidir.[418]

Hick, Hıristiyanlıktaki enkarnasyon doktrininin birçok olumsuz yansımaları olduğunu vurgulamaktadır. Bu olumsuz yansımalardan bir tanesi anti semitizmdir. Hıristiyanlık tarihi boyunca Yahudiler suçlu olarak addedilmiş ve çeşitli işkencelere maruz kalmışlardır. İkinci olumsuz yansıma da bu doktrin sayesinde ve temelinde emperyalist hareketlerin makulleştirilmesidir. Hıristiyan batı diğer ırklardan ve inançlardan olan milletlerin zenginliklerini kendi gelecekleri için sömürmüşlerdir. Ne de olsa onların dini en üstün dindir ve sömürü karşısında hakikat sömürülen yerlerdeki insanlara ulaştırılmaktadır. Diğer bir olumsuz yansıma ise kadınlara uygulanan zulüm ve sosyal adaletsizliktir. Hick, enkarnasyon doktrininin ve birçok dini inancın erkek egemen görüşe göre yorumlandığını ifade etmektedir. Tabi bunun modern dönemde feminist teoloji oluşumuna etkisi de mevcuttur. Son olumsuz yansıma ise kendi inancını tek hakikat görüp diğerlerini aşağılamak ve Tanrı'nın kurtuluş planına diğer inanç sahiplerini katmamak şeklinde gerçekleşmiştir.[419] Ona göre İsa'nın Tanrı oğlu olduğu

[416] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 163-165.

[417] John Hick, "The Non-Absoluteness of Christianity", *The Myth of Christian Uniqueness*, edts. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1998, s. 21-22.

[418] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 122., Hick bu noktada Plantinga'yı olduğu gibi Peter van Inwagen'i de eleştirmektedir. Ona göre bu iki düşünürün Hıristiyanlardan başkasını kurtuluştan men etmeleri Tanrısal iradeyle uyuşmamaktadır. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 32.

[419] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 82-83.

doğmasını oluşturan kilise, onun iki kimliği bir arada bulundurmasına makul bir açıklama getirememektedir. Bu noktada ciddi problemler vardır. Hick, Hıristiyanlığın enkarnasyon doktrininin kullanılmasında Hıristiyanlık tarihinde yapılan kötülükleri haklı çıkarma gayreti olduğuna inanmaktadır. Onun bu inancı, Hıristiyanlığa yöneltilmiş ciddi bir tarihi eleştiridir. Çünkü bu eleştiri Hıristiyanlık tarihinin kara lekelerle dolu olduğu söylemlerini haklı çıkarır mahiyettedir. Yahudilere karşı tutumda ve diğer milletleri sömürüde enkarnasyon inancının bir alt yapı oluşturduğunu iddia eden Hick, insani kötülüğün de temellendirilmesinde bu doktrinin büyük etkisinin olduğunu iddia etmektedir.[420]

Hıristiyanlık tarihindeki bu olumsuz olaylara sebep olan bu doktrinin kaynağı Hick için önemlidir. Yeni Ahit ve Hıristiyanlığın orijinine yönelik yapılan çağdaş tarihsel araştırmalar, İsa'nın tanrısallaştırılmasının Kilisenin işi olduğunu göstermektedir. Aynı araştırmalar İsa'nın kendisi hakkında kutsallaştırıcı hiçbir ifadesine rastlanmadığını yansıtmıştır. Geleneksel ortodoksinin en önemli temsilcilerinden biri olan Charles Moule, İsa'nın kendi hakkında Tanrı imajı çizecek bir kristoloji önerisinde bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca Hans Küng, Oscar Cullman gibi İncil uzmanlarına göre, İsa kendisine Mesih, Tanrı'nın oğlu vb. nitelendirmelerde bulunmamıştır.[421]

Hick'e göre Enkarnasyon inancının, MS.325 İznik ve MS.451 Kadıköy Konsillerinde metafizik bir dogma haline getirildiği yukarıda bahsedilen modern araştırmalar vasıtasıyla kanıtlanmıştır.[422] Bu dogmaya göre İsa iki tabiatlıdır. O hem Tanrı hem de insandır. Fakat İsa'nın kendisine izafe etmediği bu niteliğin kendisinden sonra klisede oluşmasının tarihsel kökeni nereye dayanmaktadır? Hick, bir kimseye Tanrı oğlu nitelendirmesi yapılmasının antik doğu dinlerinde ve Yahudi toplumlarında

[420] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 131-134. Hick, dini mutlaklık görüşleriyle siyasi ve ekonomik sebeplerin bağlantılı olduğuna işaret etmektedir. Modern batı dünyasında Hıristiyan mutlaklığı, emperyalist sömürü faaliyetleriyle desteklenmektedir. Güney Amerika, Afrika, güney Çin ve daha birçok memleket, çeşitli ırk ve renkten oluşan insanlarının zenginlikleri sömürülmektedir. Modern batı kurduğu büyük ticaret ağında diğerlerini materyal olarak görmektedir. Sömürge anlayışının mantığında diğerleri alt tabakadan ve gelişmemiş olarak görülmekle birlikte, onların kültür ve dinleri de aşağılık görülmektedir. Ve sömürü faaliyetlerinin temel ahlaki gerekçesi, diğer insanların batıl inançlarına karşılık, onlara kurtuluş imkanını tanıyacak en üstün din olan Hıristiyanlığın hediye edildiğidir. Hick, "The Non-Absoluteness Of Christianity", s. 19.

[421] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 45-47.

[422] John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", çev. Ş. A. Düzgün, *İslamiyat* , C. 3, S.4., 2000, s. 78., Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 129-131.

gayet normal bir durum olduğunu, kullanılan bu nitelendirmenin mecazi olarak kullanıldığını belirtmekle birlikte, İsa hakkında kullanılan tabirin de onun Tanrı'ya yakınlığına ve Tanrı'nın iradesini yerine getirmesine işaret ettiğini ifade etmektedir.[423] Çok önemli şahsiyetler Tanrı'nın oğlu olarak nitelendirilmiş, Mısır firavunlarına, Roma İmparatorluğunun bazı büyük filozoflarına ve efsanevi kahramanlara da Tanrılık atfedilmiştir.[424] Yahudi tarihi boyunca Tanrı oğlu tabirinin kullanıldığına işaret eden Hick, İsa'nın ilahlaştırılma sürecinde bu geleneğin etkisini vurgular. Nitekim, *"Rab bana dedi: Sen benim oğlumsun, bugün seni tevlit ettim" (*Mezmurlar 2:7) *ve " Ben onun babası o da benim oğlum olacak"* (Samuel 7:14) ifadeleri bunun açık kanıtıdır.[425]

Hick, Hıristiyan dışlayıcılığının temeli olan çift tabiatlı İsa anlayışının zihinlerde ciddi sorular meydana getirdiğini ileri sürer. Çift tabiat dogmasını düşündüğünde hangi yön ağır bassa diğerinin zayıfladığını belirtir. İsa'nın Tanrısal yönünü ne kadar vurgularsak insani özelliklerinin, kusurlu insani yönünü vurgularsak da Tanrısal özelliklerinin zayıfladığını düşünür. Bu sebeple bir bireyin nasıl hem Tanrı'nın zati sıfatlarına hem de kusurlu insani niteliklere aynı anda sahip olabileceğini sorar. Aynı şekilde böyle bir bireyin nasıl hem Tanrısal sonsuzluğu hem de insani sonluluğa aynı anda sahip olabileceğini irdeler.[426] Hick, günümüzde çoğu Hıristiyanın İsa'nın Tanrı'nın oğlu olmadığını kabul ettiğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre İncil tenkitleri bunu kanıtlamaktadır. Ayrıca İsa'nın iki doğasının olduğu, üçlemenin ikinci şahsı olduğu veya Tanrı'nın oğlu olduğuna dair her hangi bir kesin tarihsel bilgi ya da kanıt bulunmamaktadır.[427] İsa'nın böyle bir nitelendirmeyi küfür olarak addedeceğini, O'nun normal bir insan olduğunu belirtmektedir. İsa hakkında söylenilenler, kendisinden sonraki İncil yazarlarının söylemleridir. Hick, bu gerçeğin artık inkâr edilemez bir gerçek olduğunu vurgulamaktadır.[428] Bu noktada Hick, İsa'nın Hıristiyanlık dinini kurmadığını, bu dinin onun söylemleriyle hareket eden kişilerin

[423] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 128.
[424] Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", s. 79.
[425] Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?* s. 122.
[426] Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", s. 77. Hick'e göre ilahi inkarnasyon doktrininin açıklanması imkânsızdır. Sonlu bir vücutta sonsuz bir zihnin olduğu düşüncesi, bir kişilikte hem insan hem de Tanrı hüviyeti olduğu düşüncesi ona göre çelişkilerle dolu düşüncelerdir. O, Hıristiyanlığın bu anlayışı devam ettirmekle kendi teolojik sistemini tahrip ettiğini düşünür. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 103., Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 49.
[427] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 41-43, 49.
[428] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 121.

manevi ihtiyaçlarına binaen oluştuğunu iddia etmektedir. Bu sebeple, İsa'nın son ve nihai hakikat olduğunu belirtmenin saçma olacağını ileri sürmektedir.[429]

Gelinen noktada İsa'nın Hıristiyanlık tarihindeki konumunun ne olduğu ve enkarnasyon doktrininin nasıl anlaşılması gerektiği önem kazanmaktadır. İsa'ya atfedilen kutsallık gibi Buda'ya da atfedilen bir kutsallığın olduğunu ifade eden Hick'e göre, hakikati arayan bu şahısların kendilerine birer insan olarak birçok şeyden feragat ederek kendilerini hakikate adamışlar fakat Tanrı oğlu ya da aşkının tecessümü olduklarını iddia etmemişlerdir.[430] Hıristiyanlık tarihinde iki İsa anlayışı bulunduğunu belirten Hick'e göre, Hıristiyanlık anlayışındaki bazı problemler bu iki İsa'yı birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Bu düşüncenin temelinde İsa'nın ölümünden sonra, kendisine farklı vasıfların yüklendiği düşüncesidir.[431] Hick, erken dönem kaynaklarıyla sonraki kaynakların farklılığına işaret ederek kendi haklılığını kanıtlamaya çalışmaktadır. İsa'nın yeniden dirilmesi ve birçok mucizevi olay hakkında, Hıristiyanlığın kaynaklarının farklı bilgiler içerdiğini ve bu kaynaklardaki bilgilerin birbirleriyle uyuşmamasının altını çizen Hick, Pavlus'un dini tecrübesinin bu bilgilerin bazılarının kaynağı olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple İsa'ya atfedilen birçok mucizenin de kanıtlanmasının zor olduğunu düşünür.[432]

İsa'nın Tanrı olmadığına inanan Hick, onun ne olduğu sorusuna ise manevi bir önder olduğu yönünde cevap verse de İsa'nın tarihi olarak tam tanımlanmasının yapılamayacağını düşünür. Bu noktada İsa'yı Tanrı'nın varlığına mutlak surette inanan, Tanrısal bilinçlilik ile olağanüstü şekilde bezenmiş, etrafındaki birçok insanı Mutlak-merkezli yaşama sevk eden manevi bir lider olarak kabul etmektedir.[433] Hick, İsa'nın ilahlaştırılma sürecini sorgularken, bu ilahlaştırmanın İsa'nın büyük ruhani bir güce sahip olmasının yani Tanrısal bilinçlilikle dolu olmasının ve bu vesileyle insanlar üzerinde büyük bir etki bırakmasının sonucu olduğunu ifade etmektedir. İsa sadece çağdaşlarına göre eşsiz bir pozisyondadır. Çünkü tanrısal gerçekliği tüm benliğiyle yaşayıp diğerlerini de bu gerçeklik yoluna tanrının oğulları olarak yaşamaya çağırmıştır.

[429] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 128-130.
[430] Hick, *The Myth of God Incarnate*, s. 169.
[431] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 97.
[432] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 94.
[433] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 125., Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 18-19.

Hick, onun eşsizliğinin diğer din kurucularına nazaran olmadığını sadece çağdaşları olan normal insanlara göre olduğunu ifade etmektedir. Bu eşsizlik de Tanrısal gerçekliğin tüm benliğiyle yaşanmasından kaynaklanmaktadır.[434]

Hick'e göre bu doktrin ve üstünlük iddiasına sebep olan diğerlerinin literal anlamda yorumlanmasından vazgeçmektir.[435] Hick, "*Hiç kimse oğlu tanımadan babayı tanıyamaz ve babayı bilmeden de oğlu bilemez ve ancak oğul istediğine kendini bildirecektir."* (Matta, 11: 27) ve "*Yol ve hakikat benim; ben vasıta olmadıkça babaya kimse ulaşamaz.*" (Yuhanna, 14: 6) gibi ifadelerin modern İncil okumalarına da dayanarak literal anlamda okunamayacağını düşünmektedir. Aynı şekilde günümüzde İsa'nın yeniden dirilmesi olayının literal anlamda okunamayacağını belirtmektedir. Her ne kadar İsa'nın zamanında bu iddianın şahitleri olduğu söylense de günümüzde hiçbir delil bu iddiayı temellendirmemektedir. Hick, tarihsel olarak kanıtlanamayan bu inancın mitolojik okumayla yorumlanması gerektiğini düşünmektedir. Aynı zamanda Tanrı oğlu yakıştırması da mitolojik hakikat olarak yorumlanmalıdır. Hick, geçmişte Hıristiyanların İsa hakkındaki dile bağlı olduklarını onun mantıksal sonuçlarını fazla

[434] Hick, *The Myth of God Incarnate*, s. 173. Dini çoğulculuğu savunan bazı düşünürler de Hick'in bu yöndeki düşüncelerine paralel görüşlere sahiptirler. Tanrı merkezli model çerçevesinde Hick ile ortak düşüncelere sahip olan Knitter de bu konuda ona paralel düşünceler ortaya atmıştır. Knitter, geleneksel teolojik anlayışı değerlendirirken üç hususa dikkat çekmektedir. 1. O, ilk ve ikinci yüzyıllarda yaşayan Hıristiyanların, çağdaş teologlar tarafında klasik kültür olarak tanımlanan kültürün parçası olduklarını, bu kültürel anlayışa göre hakikatin tek, değişmez, belirli ve normatif olarak anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu sebeple dışlayıcı bir üslup o zamandaki Hıristiyanlarda mevcuttu. Oysa tarihsel çağdaş kültürel anlayışta, dışlayıcı ve kapsayıcı görüşlerin yerine çoğulcu bir anlayış gelmiştir. Buna göre Hıristiyanlar bu yeni bakış açısıyla hakikatin kendi tekellerinde olmadığını diğer insanların da hakikate sahip olduklarını teslim etmelidirler. 2. Yahudi zihniyetinin hakim olduğu ilk dönem Hıristiyan dünyasında İsa'nın eşsiz ve biricik olarak algılanmasını normal olarak karşılayan Knitter, çağdaş tarih ve felsefi anlayışa geçilmesiyle, dışlayıcı İsa anlayışının yeniden yorumlanmasının zorunluluğuna değinmektedir. Ve o, artık diğer peygamberler gibi bir peygamber olarak tasvir edilmelidir. 3. Knitter'e göre ilk dönemlerde Hıristiyanların Yahudiler ve Roma imparatorluğunun inançlarına göre azınlık durumunda olmaları, yok edilme ve dinsel geleneklerini koruma hissiyatıyla kendi inançlarını eşsiz ve mutlak olarak doktrinleştirmişlerdir. Knitter, bunu Hıristiyanların diğerlerinden ayrı bir kimlik kazanma çabası olarak değerlendirmektedir. Buradan yola çıkarak da Hıristiyanların geleneksel anlayışlarını gözden geçirmelerine yardımcı olacak bazı ilkeler sunmaktadır. İlk olarak "Mesih", Tanrı oğlu", "rab", gibi nitelendirmelerin ilk Hıristiyan cemaatinin yorumları sonucu meydana çıktığını ifade ederek bu tanımların mutlak olmadığını söylemektedir. Bu nitelendirmelerin tamamı tarihi ve kültürel şartlar sonucu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İsa hakkındaki bu çeşit ifadeler tüm mitolojik ve sembolik ifadeler gibi mecazi olarak anlaşılmalıdır. İkinci olarak, Knitter farklı İsa anlayışlarının farklı tarihsel ve kültürel şartlar altında ortaya çıktığını belirttikten sonra, farklı anlayışların mutlaklaştırılmadan muhafaza edilmesini tavsiye etmektedir. Çünkü olası ihtiyaçlar durumunda farklı İsa anlayışlarına gerek duyulabilir. Üçüncü aşamada, O, Yeni Ahitte İsa hakkındaki bilgilerin kesin ve mutlak bilgiler olmadığını söylemektedir. Bu nedenle farklı İsa anlayışlarına kapı açılmalıdır. Nasıl ilk Hıristiyan toplumlar kendi şartlarına göre bir İsa profili çizmişlerse, daha sonra da Hıristiyanlar kendi şatlarına göre farklı profillere sahip olabilirler. Knitter bu değişimleri olabileceğini söylerken geçmiş tamamen silip atma düşüncesinde de değildir. Daha sonra Knitter, günümüz şartlarına binaen geliştirilecek yeni İsa anlayışının, Hindularla, Müslümanlarla ve Budistlerle girilecek diyalog sayesinde, onlara da daha ılımlı gelebilecek şekilde olabileceğini ifade etmektedir. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 81-84.

[435] Hick, *The Myth of God Incarnate*, s. 174.

irdelemediklerini söylemektedir. "İsa Tanrı'nın oğludur" ifadesinin farklı anlamlarını sorgulanmamış kullanılan ifadeyi literal olarak okumuşlar ve sembolik ya da mitolojik anlam ifade edebileceğini düşünmemişlerdir.[436] Daha sonra görüleceği üzere mitolojik okuma, dini ifadelerin, Mutlak gerçekliğe cevap olarak insani yaşamın ideal şeklinin farklı dini geleneklerde farklı kişilerde temsil edilecek şekilde yorumlanmasıdır. Yani enkarnasyon benzeri inançlar mitolojik anlamda sadece Hıristiyanlıkta değil bütün dini geleneklerde mevcuttur. Bu doktrinlerin literal olarak anlaşıldığı ve geleneksel Hıristiyan dışlayıcılığı devam ettiği sürece bahsedilen olumsuz durumların ortadan kalkmayacağı, maddi, manevi, ahlaki ve sosyal çöküntülere sebep olacağı Hick için kesin bir dogmadır.

Daha önce bahsedildiği gibi çoğulcular, geleneksel hakikat görüşünü eleştirirken, bir şeyin aynı anda iki farklı şekilde olabileceğini ileri sürmekteydiler. Aristocu çelişmezlik ilkesince belirlenen hakikat görüşünün göreceliliğe doğru kaydığını savunan bu düşünürlere göre geleneksel hakikat anlayışı geçerliliğini yitirmişti. Hâlbuki bu eleştiride Hick'in geleneksel hakikat anlayışına göre eleştiride bulunduğunu görmekteyiz. Çoğulcuların hakikat anlayışına bakacak olursak İsa aynı anda hem Tanrı hem de insan olabilir. Fakat geleneksel hakikat anlayışına göre bu mümkün değildir. Bu durum hem çoğulcuların hem de geleneksel Hıristiyan inancının çelişkili olduğunu göstermektedir.

B. Teolojide Kopernik Devrimi

Hick'in teolojide ön gördüğü devrim hem dışlayıcılık hem de kapsayıcılık eleştirisini kapsamaktadır. Bu sebeple bu kısımda bir yandan dışlayıcılığın tüm dinlerdeki genel durumu bir yandan da dışlayıcılık sınırları dışına çıkma çabası olarak kabul edilebilecek yeni girişimlerin eleştirisi yapılacaktır. Hıristiyanlıkta olduğu gibi diğer dinlerde de dışlayıcı bakış açısının bulunduğu aşikârdır. 1302 yılında Papa VIII. Boniface'in kutsal Katolik klisesine inanılması şartıyla kurtuluşun mümkün olduğunu söylemesi ve Floransa Konsilinde "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasıyla özetlenen ifadenin kabul edilmesi[437] Hıristiyan dışlayıcılığının en net söylemidir. Hick,

[436] Hick, *The Myth of God Incarnate*, s. 174-177.
[437] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 121.

bundan iki yüzyıl öncesine kadar Hıristiyanlık dininin hatta bu din içerisinde Katolik ya da Protestanlığın daha ileriye gidildiğinde ise bu mezheplerin kiliselerinin hakiki dini barındırdıkları düşünüldüğünü ifade etmektedir. Ona göre, günümüzde bu düşünce artık savunulamaz. Çünkü diğer büyük dinlerin varlığı ve hakikat iddiaları hakkında objektif kanaatler ortaya çıkmakla birlikte, batının büyük kentlerinde farklı dinden insanlarla karşılaşmak çok normal bir olgu halini almıştır. Bu nedenlerle dünyanın büyük bir kısmını ihmal eden bu görüş artık savunulamaz bir hale gelmiştir.[438] O, bu anlayışın değişmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü Hıristiyanlıktan önce ve sonra bu dinden haberdar olmamış ya da bu dini kabul etmemiş büyük bir çoğunluğu kurtuluştan mahrum etmenin Tanrısal kurtuluş planıyla uyumlu bir düşünce olmadığını düşünmektedir. Bu düşünceleri Batlamyus-Kopernik paradigmalarını kullanarak açıklamaktadır.

Hick, geleneksel Hıristiyan teolojisini Batlamyus teorisine, kendi çoğulcu hipotezini de Kopernik devrimine benzetmektedir. Astronomide Kopernik devrimi, yeryüzünü evrenin merkezi olarak gören eski dogmadan, güneşin merkezde yer aldığı ve bütün gezegenlerin onun etrafında döndüğü görüşüne geçişi ifade eden paradigma değişimidir. Batlamyuşçu teoriye göre gezegenler yeryüzünün etrafında dönmekteydiler. Fakat yapılan araştırmalar bunun böyle olmadığını kanıtladı. Kendi etrafında dönen bir takım yörüngeler olduğu vb. farklı görüşler ileri sürülerek bu teorinin idamesi sağlanmak istendi. Fakat ilerleyen bilimsel süreçte, bu teorinin geçerli olamayacağı anlaşıldı. Yeryüzünün değil de güneşin merkezde olduğu görüşü bilimsel olarak desteklenerek Kopernik devrimi gerçekleşmiş oldu.[439] Batlamyusçu Hıristiyan teolojisi, bütün dinsel inançların merkezine kiliseyi ya da İsa'yı yerleştiren bir teolojidir. Bu teolojiye göre bütün diğer inançlar Hıristiyanlık etrafında şekillenmektedir. İsa bu teolojinin biricik ve eşsiz sembolüdür. Bu teolojinin anahtar kavramı İsa'nın Tanrı'nın enkarnasyonu olduğu söylemidir. Bu tarz bir Hıristiyan teolojisi Hıristiyanlığı diğerlerinden üstün görmekte, dışlayıcılığa neden olmaktadır. Kısaca Batlamyusçu

[438] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 100.
[439] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 125., Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 23.

Hıristiyan teolojisi, hangi dine ya da ırka mensup olursa olsun, insanların kurtuluş için Hıristiyan olmak zorunda olduklarını ifade etmektedir.[440]

Hick, astronomideki değişimin her dini teolojide de yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre her dinsel gelenek merkeze kendisini koyarak Batlamyusçu çizgide gitmektedir. Fakat artık Tanrı merkezli anlayışa geçilerek teolojide Kopernik devrimi gerçekleştirilmek zorundadır. Hıristiyanlık kendi dışında kurtuluşun olmadığı dogmasını, eski zamanlardaki gibi savunamaz hale gelmiştir. Çünkü edinilen yeni ve farklı tecrübeler göstermektedir ki, tıpkı Kopernik devrimi gibi bir devrimle bu teolojik anlayış yerini, Tanrı merkezli anlayışa bırakarak, bütün dinleri Tanrı'yı merkeze koyarak değerlendirmek gerekmektedir.[441]

Hick' göre, Tanrı'nın evrensel kurtarıcı iradesi ile Hıristiyan Tanrı doktrininin çelişmesi sonucunda, Batlamyus teorisinde olduğu gibi, Hıristiyan Tanrı doktrinini devam ettirme çabası, yeni çözüm yollarıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Batlamyus teorisinde de yeni yörüngeler çıkarılmış fakat Kopernik devrimi engellenememişti. Yeni buluşlarla Kopernik devrimi gerçekleşti ve bu anlayışa göre bütün gezegenler güneş etrafında dönmekteydi. Tabii ki bu yeni teoriye geçiş hızlı ve aniden olmadı. Bu teori kabul edilene kadar ara dönemde farklı ek teoriler ortaya atıldı ve sonunda Kopernik devrimi gerçekleşti. Hırisriyanlığın merkezde olduğu bir teoriden dinsel çoğulcu teoriye geçiş de kolay olmayacaktır. Hick''e göre kaçınılmaz son olarak kendi teorisi olan dinsel çoğulculuğa geçilecek ve teolojik devrim tamamlanacaktır.[442] Hick'in ek teorilerden kastı kapsayıcı yorumlardır. Hick altı ek yörünge olduğunu söylemektedir. 1854 yılında Papa'nın Hıristiyanlıktan haberi olmayan cahil kimselerin suçlu olmadığını ifade etmişti. 1949 yılında papalığın kilisenin bilfiil üyesi olamayıp da böyle bir arzusu olan kimselerin de kurtuluşa erebileceği görüşünü açıklamıştır. Karl Rahner, "İsimsiz hıristiyan" kavramıyla Hıristiyan olmayanların da kurtuluşa erişebileceğini belirmişti. II. Vatikan Konsilinde de Hıristiyan olmayanların da kurtuluşa erebileceği belirtilmişti. 1964 yılında Hans Küng Hıristiyanlığın olağanüstü kurtuluş yolu olmakla birlikte, diğer

[440] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 126-127.
[441] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 131., Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 101.
[442] John Hick, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 54-72.

dinlerin olağan kurtuluş yolları olduğunu söyleyerek diğer dinlerin kurtuluş planında yer almasına kapı aralamıştı. Protestan çevrelerde de, yaşamlarında İsa ile karşılaşmayanların öldükten sonra ikinci bir şansa sahip olacaklarını ve bu şekilde kurtulabileceklerini belirtmiştir.[443]

Hick, II. Vatikan konsilinde alınan kararların yetersiz olduğunu ve hala Hıristiyanlığın merkezdeki konumunun korunduğunu belirtmektedir. Ona göre diğer dinlerin mensuplarına saygı duymakla birlikte onların nihayette İsa'ya bağlanacaklarını beklemek dışlayıcı anlayıştan pek de farklı değildir. Çünkü diğer dinlerde de hakikatten ve kurtuluştan bir pay olduğu kabul edilmekle birlikte sonuç itibariyle yine kurtuluşun ve hakikatin kilisede olduğu yansıtılmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi Hick'e göre bu değişim yeterli olmamakla birlikte dini çoğulculuğa doğru önemli bir adımdır. Hick, diğer dinden insanları kurtuluş planına dâhil etmek için öne sürülen en cesur önerilerden bir tanesinin Küng'ün önerisi olduğunu düşünmektedir. Küng, Hıristiyanlığın olağanüstü kurtuluş yolu olduğunu kabul ederken diğer dinlerin de olağan kurtuluş yolları olduğunu ifade edip, diğer din mensuplarının da kurtuluşa erişebileceklerini kabul etmiştir.[444] Fakat Hick bu görüşü de Batlamyusçu teolojinin bir ürünü olmakla itham ederek eski dogmanın yaşamasını sağlamak için öne sürülmüş bir öneri olarak görmektedir.[445] Ona göre diğer dinlere kurtuluştan verilen pay, sadece mevcut teolojik anlayışın korunmasına yönelik bir tavırdır. Bu tavırdan kurtulmanın gerekliliğini vurgulayan Hick, bunun başarılması için öncelikle İsa'nın merkezde olduğu anlayıştan uzaklaşıp Tanrı merkezli anlayışa geçmek gerektiğini ifade etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Hick, Kopernik devrimi gerçekleşip, dini çoğulcu anlayış kabul edilmedikçe sorunların üstesinden gelinemeyeceğine inanmaktadır.[446]

Bu noktada benzer itham D'Costa tarafından Hick'e yapılmıştır. D'Costa, Hick'in teolojide Kopernik devrimini eleştirmektedir. D'Costa'ya göre Hick, Tanrı'yı merkeze koymak yerine Hıristiyanlığın Tanrı'sını merkeze koymuştur. Ona göre Hick,

[443] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 123-129.
[444] Küng, "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", s. 123.
[445] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 129. Hick, Karl Rahner'in de kapsayıcılığını dinsel çoğulcuğa geçişte bir köprü olarak görmektedir. Ayrıca Donald Ballie ve Geoffrey Lampe gibi teologların yeni İncil ve Hıristiyanlık yorumlarının dini çoğulculuğa geçişte kolaylaştırıcı unsurlar olduğunu söylemektedir. Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 51-53. Bu görüşlerine rağmen Hick kapsayıcılığı dışlayıcı paradigmanın devam etmesi için öne sürülmüş ek yörünge olarak görmekte, bu tutumu dışlayıcılığa bağlamaktadır.
[446] Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, s. 109.

her ne kadar Tanrı ile İsa arasında dışlayıcılığa sebep olan alakayı koparmaya çalışsa da, nihayetinde bu bağlantıyı kendi mitolojik anlayışı sebebiyle devam ettirmiştir. Bu sebeple Hick'in teorisi Batlamyus teorisine benzemektedir.[447]

Hick'in Hıristiyan geleneğini eleştirisi ve Kopernik devriminin, bir yandan dışlayıcılığın ve kapsayıcılığın eleştirisi olarak anlaşılması gerekirken, diğer yandan diğer dinlerin teolojik anlayışlarının da bu eleştiri süzgecinden geçmeleri için bir örnek olarak algılanmalıdır. O diğer dinlerin teologlarının da modern dünya algılamasına göre kendi dini geleneklerine aynı eleştirel bakışla baktıktan sonra bu geleneklerin asıl mesajını yeniden ifade etmeleri gerektiğini işaret etmektedir. Nitekim Hick, teolojide kopernik devriminin sadece Hıristiyanlık üzerinden gerçekleştirilmemesi gerektiği noktasında uyarıda bulunmaktadır. Ona göre Batlamyus teorisi her dini gelenekte mevcut ve hâkim anlayıştır. Bu nedenle bütün dini geleneklerin Kopernik devrimini gerçekleştirmesi gerekmektedir.[448] Çünkü her din mensubu kendi dininin tamamen doğru olduğunu ve kurtuluşun gerçek yolu olduğunu kabul etmektedir. Yahudiler Eski Ahite başvurduğu için kendilerini seçilmiş millet olarak görmekte, Hıristiyanlar Yeni Ahit ve İsa'da bedenleşmiş Tanrı düşünceleriyle kendilerini diğer dinlerden daha üstün görmekte ve İslam dini de Kur'an'ın son ve mükemmel vahiy olduğunu ifade etmekle üstünlük iddialarında bulunarak dışlayıcı karakterlerini göstermektedirler. Hick, bu üç dini geleneğin de Tanrının evrensel vahyi ve kurtarıcı iradesini reddettiğini düşünerek dışlayıcı bakış açısını eleştirmektedir.[449]

Hick'in bu görüşlerinden etkilenenler vardır. Bunlardan biri olan Yahudi düşünür Dan Cohn-Sherbok, Yahudilikte de kopernik devrimi yapılması gerektiği düşüncesini savunmaktadır. Hick'in düşüncelerini tamamen kabul eder görünümüyle

[447] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 130.

[448] Hick, Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, s. 56., John Hick, "Dinlerin Derecelendirilmesi", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları,* der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 54., Hick, İslam dininin diğer dinlere nazaran daha kapsayıcı olduğunu belirtmenin yanında, kendi tezi gereği bu kapsayıcılığı yetersiz bulmaktadır. Ona göre İslam, modern kültürle tam olarak ilişkiye giremediği için Hıristiyanlığa nazaran daha geridedir. Bu yönüyle İslam tolumu sekülerleşme bakımından Hıristiyanlıktan geridir. Fakat İslam dini moderniteyle daha barışık hale geldiği zaman, Hıristiyanlığın yaşadığı tecrübeyi yaşatacak ve o da üstünlük iddialarından vazgeçecektir. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 48., Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 199., Hick bu konuda islam dinindeki "ehli kitap" kavramının kapsayıcılık olarak kabul edileceğini, fakat budizm, hinduizm vs. doğu dinlerinin dışarıda bırakıldığı bu anlayışın kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Hick müslümanların bu anlayışın sorunlarıyla bir gün yüzleşeceğini düşünmektedir. Hick, "Dini Çoğulculuk ve İslam", s. 144.

[449] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 168.

Cohn-Sherbok, kapsayıcılığın dar görüşlülük olduğunu da vurgulamaktadır. Ona göre kapsayıcı tutum kendisiyle çelişkili iki fikri kabul eder gibi görünmektedir. Onlar bir yandan Tanrı insanlığın tüm kaderiyle alakadardır derken diğer yandan en doğru ve direk kurtuluşa erecek bir grup ön görmektedir. Cohn-Sherbok, Yahudiliğin en liberal görüşlerinde bile, kendilerinin en mükemmel olduğun fikri mevcut olduğunu belirtmekle birlikte bütün dinsel geleneklerin bir arada ve sıkı etkileşim halinde oldukları bu modern dünyada böyle bir fikri sürdürmenin imkânsız olduğunu savunmaktadır. O, Yahudiliğin merkezde olduğu bir anlayıştan Tanrı merkezli bir anlayışa geçilmesinin zaruretine kanaat getirmiştir. Ona göre dinler ilahi gerçekliğin farklı beşeri yanıtlarıdır. Teistik veya teistik olmayan ilahi gerçeklik algılayışları arasındaki farklılıkların sebebi, tarihsel, kültürel ve psikolojik etkenlerdir.[450] Cohn-Sherbok, dini çoğulcu bakış açısının Yahudilikteki bazı inançlarda farklı yansıması olacağını savunmaktadır. Ona göre, tek Tanrı inancı ve Yahudilikte Tanrı'ya atfedilen özellikler beşer tarihi içindeki farklı beşeri yanıtlar olarak algılanmalıdır. Ayrıca Tevrat'ın eşsizliği düşüncesi yerini onun da diğer kutsal kitaplarla eşit seviyede olduğu fikrine bırakmalıdır. Bunun yanında seçilmiş kavim fikrinin dinsel ve toplumsal kaygılardan kaynaklandığı kabul edilmelidir. İlahi takdir öğretisine olan inanç değişmeli beşeri fiil alanının özgürlüğü artırılmalıdır. Ayrıca beklenen Mesih inancının yine toplumsal bir umut olduğunun farkına varılması gerekmektedir. Kısaca Cohn-Shelbok, kapsayıcılıktan çoğulculuğa geçiş ile birlikte Yahudilikteki birçok inançta köklü değişiklikler olacağı fikrini öne sürmektedir. Velhasıl ona göre bu fikirler çoğulcu bakışın getirileridir. Nihai noktada Sherbok, Hick'in fikirlerine benzer şekilde ilahi gerçekliğin kavranamayacağını, Yahudi inancının da diğer beşeri cevaplardan bir tanesi olduğunu, bu sebeple Yahudilerin kendi inançlarının doğruluğuna karşı agnostik bir tavır takınmaları gerektiğini söylemektedir.[451]

Dışlayıcı düşüncede insanın doğum olayının etkili olduğunu düşünen Hick'e göre her birey edindiği inancı tetkik etmeden doğduğu zaman ve mekânın şartlarına göre inanca sahip olduğunu düşünmektedir. Kişinin dini inancının doğduğu kültürel coğrafya yanında aileye göre şekillenmesine bağlı olarak, diğerlerini dışlar şekilde

[450] D. Cohn-Sherbok, "Yahudilik ve Diğer İnançlar", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 80.
[451] Cohn-Sherbok, s. 82-86.

kurtuluş ve hakikat iddialarından bulunmak Hick için adaletsiz bir düşüncedir.[452] Bu hususta hareketle bütün dinlerdeki dışlayıcı ortak paydanın temelinde doğum arazı olduğu ve mutlaklık iddialarının bu durum gözetilerek eleştirel süzgeçten geçirilmesi gerektiği düşüncesi, Hick'in teolojik devriminde birbirine bağlı iki unsurdur.

Hick, dini inancı benimsemede kişinin hür olmadığını, inancını çeşitli argümanlara dayanarak seçmediğini ifade etmektedir. Kişinin hangi inanca sahip olacağı doğduğu kültür ve dinsel gelenek tarafından belirlenmektedir. Hick, kendisinin de bir Hıristiyan olmasının ölçülüp tartılmış argümanlara dayanarak olmadığını, İngiltere'de doğmuş olmasının bunda etkili olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Hindistanda doğan bir kişinin Hindu, Mısır'da doğan bir kişinin Müslüman, Srilanka'da doğan bir kişinin Budist ve İngiltere'de doğan bir kişinin de doğal olarak Hıristiyan olacağını iddia etmektedir. Bu nedenle kişinin doğduğu gelenek, onun inanç ve tavırlarına yön vermektedir. Kişiye kendi geleneği doğru ve en hakiki diğerleri ise yanlış görünmektedir. Karşı argümanlar bile, kişinin geleneğine bakışında değişiklik meydana getiremeyecek şekilde kendi geleneğinin en üstün olduğuna inanmaktadır. Bir dini geleneğe bağlı olan için o dini gelenek mutlak hakikat ve kurtuluş için tek yol olarak algılanmaktadır. Hick, etnik kimlik sebebiyle ortaya çıkan böyle bir durumun dinsel çoğulculuk tezine dayanak sağladığını söylemektedir.[453]

II. EPİSTEMOLOJİK TEMELLER

Hick'in çoğulcu hipotezinin epistemolojik temeli olarak üç unsur kabul edilebilir. Bunlar evrenin dini açıdan belirsiz olduğu, delilsiz rasyonel inanç düşüncesi ve Kant'ın numen-fenomen ayrımına dayanan kendinde Gerçeklik-tecrübe edilen Gerçeklik ayrımıdır.[454] Hick, dini çoğulculuk hipotezinin kalbinin, mutlak ve ona cevap

[452] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 131-132.

[453] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 2., Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 44., Hick, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", s. 53., John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall İnternational Edition, 1990, s. 109-110.

[454] Hick, akla gereken önemi vermekle birlikte, onun dini bilginin kaynağı olamayacağı görüşüyle Kant gibi düşünmektedir. Dini hayata aklın yön veremeyeceğini iddia etmenin yanı sıra dini hayatın aydınlattığı bir aklın dünyayı anlamada daha faydalı olacağını düşünmektedir. Kant ile benzer bir temelden yola çıkan Hick, ondan farklı olarak, Tanrı'nın varlığının pratik ahlak yerine dini tecrübeyle temellendirilebileceğini düşünmektedir. Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, s. 41.

olarak varolan tezahürler ayrımı olduğunu ifade etmektedir.[455] Bu ayrımın epistemolojik açıdan önemini daha sonra göreceğiz.

A. Evrenin Dini Açıdan Belirsizliği

Hick'in evrenin dini açıdan belirsiz olduğu ve delilsiz rasyonel inanç düşünceleri, onun her dinin geçerli olduğu ve hiçbir dinin diğerine üstünlük iddiasında bulunamayacağı görüşlerinin önemli iki ayağıdır. Hick, evrenin dini açıdan belirsiz olduğu düşüncesiyle dini tecrübeye yer açmaktadır. Bu nedenle evrenin dini açıdan belirsiz olduğu düşüncesi Hick'in dini çoğulculuk hipotezinin temel taşlarından bir tanesidir. Bu görüşe göre evren dini ve natüralist açıdan eşit şekilde yorumlanabilir. Hick'in belirttiğine göre insanoğlunun ilk varlık alanına çıkmasından sonra asırlar boyunca evren dini bakış açısıyla yorumlanmıştı. Aydınlanma dönemine kadar, bu dini bakış açısı insanoğlun her şeyi değerlendirmedeki temel ölçütüydü. Sonsuz gerçeklik ya belli Kutsal kitaplar aracılığıyla ya da belli yöntemlerle bilinmekteydi. Aydınlanmadan sonraysa bu dini bakış açısı yavaş yavaş çökmeye başlamıştır. Çünkü aydınlanmayla birlikte, modern bilimlerde hızlı bir gelişme meydana gelmiş ve şüphecilik artmıştır. Böylece aydınlanmadan sonra evrenin dini açıdan belirsiz olduğu anlaşılmıştır. Bu durum bundan sonra evrenin hem dini hem de natüralistik yorumunun olabileceğini göstermektedir.[456] Hick, bu durumu "Evrenin belirsizliğinin sürdüğü görülüyor. O, bazı yönlerden dini inanca davet ederken bazı yönlerden bunu reddediyor. Görülmektedir ki; evren hem dini hem de natüralist bakış açısına müsaade etmektedir"[457] şeklinde yorumlamaktadır.

Evrenin dini açıdan belirsiz olduğunu ifade etmekle, dini ve natüralist bakış açılarının rasyonel olarak eşit seviyede olduğunu söyleyen Hick'e göre her hangi bir bakış açısını ya da yorumu seçmek de bir tercih meselesidir. Çünkü dini tecrübe olgusu

[455] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 90.

[456] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 73-75. Hick, realist ne non-realist bakış açılarının temelinde iki zıt tutum yattığı görüşündedir. Felsefi olarak evreni ve insanı anlamlandırma bu iki farklı bakış açısını şekillendirmiştir. Non-realist bakış açısının temelinde natüralizm vardır. Bu bakış açısı insan için kötümser bir tablo çizmektedir. Buna göre, dünya bazıları için şans içerirken çoğu için acılarla doludur. Tarihte ve tarih öncesi dönemde küçük çocuklar yetişkin olamadan ölmüşler, çoğu insan açlıktan, kölelikten mağdur olmuş ya da güçlüler tarafından öldürülmüştür. Görüldüğü gibi nonrealizmin felsefi temeli olan natüralizm, insan için olumsuz ve kötümser bir anlamlandırma içermektedir. Dini bakış açısından ise evren ve insan mutlak gerçeklik bakımından dini karakterde yorumlamaktadır. Bu yoruma göre dünyadaki olumsuzluklar, ilahi gerçekliğin yokluğunu zedelemez. Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 13-14.

[457] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 123.

teizme işaret ederken, kötülükler ateizme işaret etmektedirler.[458] Akılla Tanrının ispatlanması imkânsız ve gereksizdir. Tanrıya inanmanın inanmamaya oranla daha makul ya da olası olduğu iddia edilemez. Tanrı'nın varlığı evrensel olarak kabul edilmiş öncüllerden hareketle oluşturulan delillerle kanıtlanamaz. Hick, tümdengelimli delillerin Tanrı'nın varlığını kavramlara dayalı olarak çıkarmaya çalıştıklarını ve bu tavrın hatalı olduğunu düşünmektedir. Tümevarımlı delillerin ise savı kanıtsama hatasına düştüklerini düşünen Hick, tümevarımlı delillerin de tümdengelimli karakterde olduğunu ifade etmektedir. Çünkü evrenden hareket etmesi gereken ve fizik evrenle Tanrı arasında bağ kurması gereken bu deliller, Tanrı'nın varlığını önceden kabul etmektedirler. Ona göre kozmolojik delil kâinat hakkında bazı hakikatler içermesine ve teleolojik delil ikna edicilikte diğerlerine nazaran önde olmasına rağmen, bu deliller natüralist bakış açısına sahip olan için bir şey ifade etmemekte ve evrenin dini açıdan belirsiz olduğu tespitini bozmamaktadır. Ona göre bu delillerle Tanrı'nın varlığı kesin olarak kanıtlanamayacağı gibi O'nun varlığının olası olduğu bile kanıtlanamaz. [459] Bu görüşe göre Tanrı kanıtları sadece dini bakış açısına sahip olanlar için geçerlidir. Aksine natüralist bakış açısına sahip olan birisinin Tanrı'ya karşı tutumunda her hangi bir değişikliğe yol açmaz. Kısaca bu deliller, evrenin dini açıdan belirsizliğini değiştirmemektedir.

Bu noktada dikkat çekici bir eleştiri Adnan Aslan'dan gelmiştir. Ona göre Hick, bahsettiği tarafsız olma özelliğini kâinatın bir sıfatı olarak lanse etmektedir. Aslan, Hick'in bu noktada hatalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü kâinatın dini açıdan belirsiz olması hükmü, bu hükmü ifade edenin bir değerlendirmesi olarak değil de kâinatın bir sıfatı olarak öne sürülmesi ispatlanamaz mahiyettedir. Aslan, geleneksel ekolün yaptığı gibi kâinatın mutlak varlığın bir tecellisi olduğu fikrine ulaşmanın mümkün olduğuna inanmaktadır. Böylece Hick'in, aydınlanma düşüncesinin kâinatın

[458] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 122.

[459] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 76-91, ayrıntılı bilgi için bkz. John Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", çev. Ferit Uslu, *G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* , C. 1, S. 2, 2002, ss. 305-324, Hick, Tanrı'nın varlığını akılla kanıtlamanın felsefi açıdan başarısız, dini açıdan da hatalı bir girişim olduğunu düşünür. O, bu yaklaşımın tecrübe biçimi olan imanı akıl yürütme formunda görmeye yol açacağı kanaatindedir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı akılla temellendirilemez ve gereksizdir. Bkz. Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 135-142.

dini muhtevasını boşaltma çabalarından etkilendiğini belirtmekle birlikte, kâinatın dini açıdan tarafsız olduğu tespitinin temelsiz olduğunu vurgulamaktadır.[460]

Hick, rasyonel teist inançla gerekçelendirilen bütün dini inançların eşit olarak doğru olduğunu ileri sürmektedir. Fakat evrenin dini açıdan belirsiz olduğunu söylerken, natüralist ve dini bakış açısından birinin doğru olabileceğini kabul ederek, dini bakış açısını sahiplenmektedir. Yani ona göre natüralist ve dini bakış açılarından bir tanesi yanlış olmalıdır. Heim Hick'in bu iki görüşü arasında çelişki olduğunu belirtir. Bu durumda çelişen farklı inançlardan da her hangi birisinin yanlış olma olasılığının diğerine göre daha fazla olabileceği söyler.[461] Ayrıca Acar'a göre Hick'in belirsizlik ilkesi kendi çoğulcu modeline de uygulanabilir. Herkes tarafından kabul edilecek ikna gücüne sahip olmayan bir kanıtlamadan vazgeçilmesi gerekiyor ve evrenin dini açıdan belirsiz olduğu görüşüne ulaşılabiliyorsa aynı durumun Hick'in çoğulcu modeli için de geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü onun modeli, ortaya çıktığı zamandan itibaren onu işitmiş herkes tarafından kabul edilmemiştir. Bu nedenle çoğulcu modelin aklen savunulamaz ve müphem olduğu ileri sürülebilir.[462]

Hick, inanç hürriyeti ile evrenin dini açıdan belirsiz olması arasında bağlantı kurar. Hick, inanma hürriyetini korumak amacıyla Tanrı'nın insanla kendi arasına epistemik bir mesafe koyduğunu düşünmektedir. Tanrı yarattığı insanlarla sevgi ve teslimiyete dayalı bir ilişki kurma amacındadır. Bu nedenle onları zorlayıcı bir eylemde bulunmaz. Evren natüralist ve dini olarak anlaşılabildiği için, iman da özgür bir eylem olarak vardır. Bu epistemik mesafenin getirisi olarak insan kendisini evrenin içinde bulunduğu şartlara göre şekillendirir. Yani insan ilk etapta Tanrıdan bağımsız olarak evreni yorumlamaktadır. Sonraki aşamada özgür iradesi ile dini ya da natüralist bakış açısından birini kabul etmektedir.[463]

Hick'in kâinatın dini açıdan tarafsız olma görüşünün temellendirilmesinde kullanılan inanma iradesi de bu görüşü makul hale getirmeyecektir. Kâinatın dini açıdan tarafız olmaması halinde, imanın mümkün olmayacağı görüşü, Hick'in kendi iman

[460] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 82-83.
[461] Heim, s. 25.
[462] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 61-62.
[463] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 95-97., Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 308-310.

teorisinde ve benzer iman teorilerinde kabul edilebilir. Hick'in iddiasının aksine iman tam olarak iradi bir şey değildir. Aslan, imanda iradenin rolünün âşık olma fiilindeki iradenin rolüne benzetmektedir. Buna göre insan âşık olmaya karar veremeyeceği gibi inanmaya da karar veremez.[464]

Evrenin dini açıdan belirsiz olduğu görüşü herkes tarafından kabul edilmemektedir. Modern bilimsel tartışmalarda Evrim teorisi ve Yaratılış teorisi gibi karşıt teorilerin lehine ya da aleyhine olan bulgularda, bir teorinin diğerinden daha olası olduğu söylenebilmektedir. Bu durum bize evrenden hareketle bazı önermelerin diğerlerinden daha olası olduğu fikrini verir. Burada bilim din ilişkisine yer vermeyeceğiz fakat belirtmemiz gerekir ki, bilimsel gerçeklerin dini önermelere etkisinin olmadığını düşünmek, bir yandan dini önermelere gelebilecek olumlu ya da olumsuz eleştirilerin önünü kapamakta, diğer taraftan da dini ifadelerin içeriğini boşaltmaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım gelecekte meydana gelecek bilimsel keşiflerin de daha şimdiden önünü kesmiş olmakta ve hakikat arayışında insanlığın önemli bir yanı eksik bırakılmış olmaktadır. Dini ifadeler söz konu olunca da bu anlayışa göre dini önermeler her hangi bir yargı içermemekle birlikte ancak duygu yüklü ifadeler olarak kabul edilmelidir ki bu anlayış da kabul edilemez sonuçlar doğuracaktır. Bütün bu açıklamaların yanında dini bakış açısıyla natüralist bakış açısını eşit görmek ve dini bakış açısının delillerini savı kanıtsama hatası içerisinde değerlendirmek de ön yargılı bir bakış gibi görünmektedir. Çünkü natüralist bakış açısının indirgemeci yaklaşımına bakıldığında, modern bilimsel verilerin görmezden gelindiği ve bilimsel olarak açıklanamayan bilinç, değerler vb. unsurların da indirgendiği fark edilecektir. Tanrı'nın varlığının delilleri modern bilimsel gelişmeler sonucunda daha olası olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle evrenin dini açıdan belirsiz olmadığı söylenebilir.[465] Tanrının varlığının lehine ve aleyhine olan delillerin bir inanca ulaşmak için yeterli olmadığı kabulü, dini bakış açısının natüralist bakış açısından daha güçlü olduğu görüşünün önünde engel değildir. Ayrıca evrenin dini açıdan belirsiz olması hususunda Aslan'ın eleştirisi yerinde bir eleştiridir. Çünkü Hick evrenin dini ve

[464] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 85.

[465] Dini bakış açısının evreni natüralist bakış açısına göre daha güçlü açıkladığı, bilim din çatışmasının olmadığı, çatışmanın aslında natüralizm ve bilim arasında olduğu, natüralist bakış açısının yüksek derecede indirgeme içerdiğine yönelik görüşler için bkz. Kemal Batak, *Natüralizmin Çıkmazı: Dennet'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Eleştirisi,* İstanbul: İz Yayınları, 2011.

natüralist bakış açısı karşısında eşit olduğunu iddia ederken, bunun apriori doğru gibi sunmaktadır. Fakat yukarıda da belirtildiği üzere, bu şekilde sunulan bir tabloda Hick dini bakış açısını seçerek, bu iki bakış açısından birinin doğru olduğuna işaret etmektedir. Böylece Aslan ve Heim'ın eleştirileri birlikte değerlendirildiğinde, doğru bir değerlendirme karşımıza çıkmaktadır. Şayet Hick tutarlı bir tutum sergilemiş olsaydı, bu konuda agnostik kalmayı tercih ederdi.

B. Delilsiz Rasyonel İnanç

Hick, dini çoğulculuk tezini temellendirmedeki unsurlardan bir tanesi de dini tecrübedir. Tokat'a göre özellikle dinin özünün ne olduğu noktasında Hick, dini tecrübeyi merkezi bir kavram olarak ele almaktadır. Ona göre âlem epistemolojik anlamda belirsizdir. Bu sebeple kişinin imanı mutlak olanla kişisel ilişkisine bağlıdır. Din de bu kişisel tecrübe neticesinde oluşmuş bir olgudur. Dini çeşitlilik ise bu tecrübenin farklı kültürlerde farklı şekillerde ortaya çıkmasıyla oluşmuştur.[466] Hick için dini tecrübe, kimi seçkin insanlarca yaşanılan Tanrı'yı görme ya da onunla buluşma anlamına gelmeyip, bütün dindarlar tarafından yaşanılan ve imanları aracılığıyla evrende olup bitenleri Tanrı'ya atfetmelerini sağlayan "algılama"dır.[467]

Hick bu noktada evreni farklı yorumlama düzeyleri olduğunu ileri sürer. Bunlar fiziksel, ahlaki ve dini yorumlama düzeyleridir. Maddi düzeyde, evreni yaşamayı sağlayan kuralları bilmemiz gereken fiziksel bir çevre olarak yorumladığımız aşamadır. Ahlaki yorumlama düzeyi ise sosyal hayat içerisinde yaşadıkça, vakaların bize sadece fiziksel ilkeleri veren şeyler olarak görülmediği, ahlaki sorumluklarımızın da olduğunu fark ettiğimiz aşamadır. Dini yorumlama düzeyi de, fiziksel ve ahlaki düzeyleri de içine alacak şekilde, evrendeki olayların mutlak gerçekliğin varlığına işaret ettiği aşamadır.[468]

---

[466] Tokat, s. 66.

[467] Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Hick, obje ve olayların tecrübesinin genelde bilinç öncesine dayandığını vurgulamaktadır. Yani her hangi bir bakış açısını seçmede tam bilinçlilik söz konusu değildir. Aynı durumu tecrübe eden iki kişi bu durumu farklı yorumlamaktadır ve farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Hick bu durumu kişilerin bilinç öncesinden kaynaklanan yoruma dayandığını düşünmektedir. Son merhalede ulaşılan sonuç Hick tarafından gönüllü (isteyerek) yorumlayıcı element olarak ifade edilmiştir. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 5.

[468] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 132., Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 65.

Dini tecrübe, Tanrı'ya inanmayan bir kimsenin evrendeki olguları tabii olarak yorumlamasına karşılık, dindarların bu olguları Tanrı'nın faaliyetine aracılık eden olgular olarak yorumlamasını ifade etmektedir. Dini tecrübe belli anlarda belli kimselerce yaşanılan bir şey değildir. Aksine dindar kimseler tarafından sürekli yaşanılan bir durumdur.[469] Bu tecrübe üçe ayrılmaktadır. İlk olarak Tanrı teistik dinlerin de özünü teşkil edecek şekilde şahıs olarak tecrübe edilmektedir. İkinci tecrübe şekli şahıs ve şahıs olamayan olarak, şahıs olandan daha fazla bir şey olarak Tanrı tecrübesidir. Hick bu tecrübenin dinlerdeki kavrayış durumu olduğunu belirtmektedir. Son tecrübe şekli de, tecrübe eden benin tecrübe edilenle bir olduğu mistik tecrübedir. Hick, Mutlak'ın ne şahısla ne de şahıs olmayanla ilgili bir şey olduğunu, bu iki yolla da kavranabilen aşkın alan olduğunu iddia etmektedir.[470]

Görüldüğü gibi Hick, dini tecrübe ve mistik tecrübeyi birbirinden ayırmaktadır. Ona göre dini tecrübe farklı dini kavramlarla ifade edilen bir şuurluluk iken, mistik tecrübe bu halin daha yoğun yaşanıldığı durumdur.[471] Kanaatimizce Hick, dini tecrübe kavramı ile mistik tecrübe arasında pek bir fark görmemektedir. Mistik tecrübe olarak tanımladığı durum, kültürel ortamın etkilerinden biraz daha arınmış halde yaşanılan tecrübedir. Bu sebeple mistik tecrübe dini tecrübe olarak yaşanılan durumun daha yoğun hali olarak tanımlanmaktadır. Hick için, evrene dini bakış açısının ve natüralist bakış açısının bir kabul olduğunu, dini tecrübeye inanan dini bakış açısı sahiplerinin ve natüralistlerin, birbirlerine her hangi bir ihtimali üstünlük kuramayacaklarını ifade ettiğini belirtmiştik. Rasyonel olarak Tanrı'nın varlığını evrenden yola çıkarak kanıtlamak Hick'e göre kesinlik içermemektedir. Kısaca dini ya da natüralist iman bir kabul meselesidir. Dini tecrübe ise bu kabul gerçekleştikten sonra meydana gelen bir olgudur.

Uslu, Hick'in dini tecrübeyi iradi olarak dini anlamı ya da dünya görüşünü seçtikten sonra başlatmasının yanlışlığına dikkat çekmektedir. Şöyle ki, dini anlama sahip birisi önceden belli inançlara sahip olmalıdır. Şayet bu inançlar olmasa evrende yapılan faaliyetin Tanrı faaliyeti olduğu yorumu ve tecrübesi yapılamaz. Yapılsa dahi,

[469] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* s. 151-169.
[470] Albayrak, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", s. 85.
[471] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 153-154.

her insan Hick'in iddia ettiği gibi bu tecrübeyi bu derinlikte yaşayamaz. Kısaca bir kişinin böyle bir tecrübe yaşayabilmesi için önceden belli önermelere inanması gerekmektedir.[472] Oysa Hick, iman kavramın bilişsel dini tecrübenin içerisindeki yorumsal element olarak ele almaktadır. Ona göre, iman vahyin doğasıyla alakalıdır. İmanı dini tecrübenin yaşanmasıyla ilişkilendirdiğimizde, vahyi de Tanrı'nın yarattığı dünyadaki eylemleri olarak kabul ettiğimizde, Tanrı'nın eylemleri olan vahyin tecrübesi sonucu iman meydana gelmiş olur. Tanrı evren içerisinde eylemde bulunduğunda, bu eylemlerin fark edilmesi zorunluluk içermemektedir. Evrenin dini açıdan belirsizliği anlamına gelen bu görüşe göre, natüralist bakış açısının karşısında bulunan, evrenin dini anlamı olduğunu kabul eden kişi bu vahiyle karşı karşıya gelmiş olur. Yani Hick'e göre vahiy Tanrısal eylemlere verilen insani mukabeleler sonucunda gerçek olarak kabul edilmiş olmaktadır. Kutsal kitaplarda bu mukabelelerin kayıtlarını içermektedir.[473] Böylece Hick, vahyi önermesel hükümlerden ayıklamış ve yaşanan tecrübeye bağlı gerçeklik olarak ortaya koymuştur. Bu vahiy yorumu bize göreceliliği çağrıştırdığı gibi, dinlerin kabul ettiği anlamda bir vahyin Hick tarafından kabul edilmediğini de kanıtlamış olmaktadır.

Bu noktada belirtilmesi gereken husus, dini tecrübenin dinin oluşumundaki temel kaynak olduğudur. Çünkü Hick'e göre dinler Tanrı ya da Mutlak ve derin dini tecrübeyi yaşayan kimselerin karşılaşması sonucu, elde edilen bilgilerin yaşanılan kültürel ortama uygun şekilde biçimlenmesi sonucunda oluşmuştur.[474] Aslan, dinlerin oluşumunu izah etmek için ortaya atılan bu teorinin makul olabileceğini belirtir. Fakat önemli olanın bu teorinin bir dine uygulandığında nasıl bir durum ortaya çıkacağıdır. Öncelikle bu ilişkinin tabii mi yoksa tabiatüstü bir ilişki mi olduğunu sorgulayan Aslan, bu ilişkide Mutlak'ın mı yoksa mistik şahsiyetin mi daha faal olduğu sorularını sormaktadır. Sonuç olarak O, Hick'in bu sorulara tatmin edici bir cevap veremediğini ve özellikle kutsal metinlerin oluşmasında ilahi ve insani unsurlardan hangisinin etkili olduğunun muhal olduğunu belirtmektedir.[475]

[472] Uslu, s. 237.
[473] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 50.
[474] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 163.
[475] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 55-57.

Hick, felsefi açıdan kabul edilen, insanın bilgi elde etmede iki temel yolu olan rasyonalizmin ve empirizmin yollarından, doğru olanın empirizmin olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kartezyen rasyonalizmin rasyonel bilgi elde etme yolu aslında irrasyonel bir yoldur. Bu yoldan daha doğru olan empirizmin tecrübeye dayalı yoludur.[476] O, Kitab-ı Mukaddes'te de bu bilgi yolunun daha doğru yol olduğunun ifade edildiğini iddia eder. Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın akılla kanıtlanmasının söz konusu olmadığını, Kitab-ı Mukaddes yazarlarının Tanrı'yı kanıtlanan değil tecrübe edilen varlık olarak gördüklerini iddia eder.[477] Ona göre aziz şahsiyetler de Tanrı'yı akılla kanıtlanabilen değil, tecrübe edilen bir gerçeklik olarak kabul etmişlerdir. Onlar her hangi bir delile başvurmaksızın dünyanın varlığına inandıkları gibi, Tanrısal gerçekliğe de tecrübi şekilde inanmışlardır. Hick bu tür bir bilgi yolunun rasyonel olarak ispatlanamasa da delilsiz rasyonel inanç olduğunu ifade etmektedir.[478] Delilsiz rasyonel inanç olan dini tecrübe, her dini inancın temelinde yer alan ana unsurdur. Her dini inancın temelinde o inancın dini tecrübesi yatmaktadır. Ve bütün dini tecrübeler rasyonellik ya da kabul edilebilirlik açısında eşittir.[479]

Hick için dini tecrübe dini inancın kesinliğini sağlamaz. Sadece inanana inanma meşruiyeti sağlar.[480] Bu bakımdan da dini tecrübe ile elde edilen inançta, bir dini geleneğin diğerine, bir inancın diğerine üstünlüğünden söz edilemez. Bu noktada Aslan, Hick'in epistemolojisinin temelinin analitik akıl yürütmeye ve amprisizme dayandığını, bu sebeple de dinlerin ampirik varlığından hareketle tanrıları numen dünyanın fenomenal tezahürleri olarak gördüğünü belirtmektedir. Ona göre Hick, dini çoğulculuk hipotezini dinlerin çoğulcu varlığının gerektirdiği bir fikri hareket olarak görmekte ve bu tespite emprisizmle olan bağlılığı neticesinde ulaşmaktadır.[481]

Hick, inançla kendisine inanılan bir önermenin kastedildiği durumda, üzerinde durulması gerekenin rasyonel inançlar değil rasyonel inanma fiilleri olduğunun altını çizmektedir. Şöyle ki, Hick önermelerin doğru ya da yanlış olabilecekken rasyonel ya

[476] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 71.
[477] Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 306.
[478] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 59-60.
[479] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 233.
[480] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 66.
[481] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 83.

da irrasyonel olamayacaklarını belirtmektedir.[482] Bu nedenle rasyonel olan insanlar, onların inanış durumları ve fiilleridir. Bu açıdan bakıldığında bir önermenin herkes için rasyonel olup olmadığı tartışması gereksiz bir tartışmadır. Bir önermeye inanmakla birisi rasyonel tutum sergilerken diğeri irrasyonel eylemlerde bulunabilir. X'in P önermesine inanması elindeki veriler ışığında rasyonelken Y'nin P'ye inanması irrasyonel olabilir.

Bu noktada Hick, meselenin dini tecrübeye sahip olan bir kişinin Tanrı'ya inanmada rasyonel bir tutum içerisinde bulunup bulunmadığı olduğunu belirtmektedir. Yukarıda da belirtildiği dini tecrübe sayesinde inanan, Tanrı'nın varlığını kanıtlayamasa da rasyonel bir inanış içerisindedir.[483] Hick, bu rasyonellik durumunun değişebileceğine işaret etmektedir. Bir zamanlar güneşin dünyanın etrafında döndüğüne inananların inancı rasyonel kabul ediliyordu. Çünkü ellerindeki veriler bunu desteklemekteydi. Daha sonra yeni verilerle bu inancın doğru olmadığı ortaya çıktı ve rasyonellik durumunda değişiklik meydana geldi. Hick, inananın rasyonelliğinde de benzer durumun olduğunu belirterek yeni veriler ışığında bu rasyonellikte değişiklik olabileceğini ifade etmektedir.[484] Buradan insanların kendi inançlarıyla rasyonel bir ilişki kurmalarının izafi olduğu anlaşılmaktadır. İnanmanın rasyonelliği farklı dil ve düşünce bağlamlarında, ayrıca farklı kültür ve dinlere göre değişen bir konumdadır. Bu düşünce doğal olarak hakikat görüşüne de yansımaktadır. Hakikatin görecelileştirilmesini ön gören bu yaklaşım daha sonra üzerinde durulacak olan hakikat meselesinde tartışılacaktır.

Farklı yorumlama durumunda, dini tecrübenin hem rasyonel olma özelliği hem de sınırlı olma niteliği taşıdığı sonucuna nasıl ulaşılmaktadır? Bu düşünceye ulaşmada Hick, duyusal inançlarla analoji kurmaktadır. Duyusal tecrübe nasıl tecrübe edene rasyonellik sağlıyorsa, dini tecrübe de bu tecrübeyi yaşayana rasyonellik sağlamaktadır.[485] Bu noktada Onun görüşleriyle reformist epistemoloji taraftarlarının görüşleri arasındaki benzerlik vurgulanmalıdır. Yazoğlu'na göre Hick'in epistemolojik görüşleriyle Plantinga'nın görüşleri arasında da belli düzeyde paralellik vardır. Hick de

[482] Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 314.
[483] Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 314.
[484] Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 320.
[485] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 25-27.

Plantinga gibi, delil olmaksızın Tanrı'nın varlığına inancın rasyonel bir inanç olabileceğini düşünmektedir. Hick, inanılan önermelerin doğruluk ya da yanlışlığına, yani akliliğine değil, inanmanın akliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre önermelerin akliliğinden bahsetmek mümkün değildir.[486] Hick bu konuda reformist epistemoloji taraftarlarını da eleştirmektedir. Alston aynı şekilde dini tecrübenin, dini inançların temeli olarak rasyonellik sağladığını belirtmekle birlikte dışlayıcı bir tutum sergilemişti. Ona göre Alston'un çıkış noktası doğru iken vardığı sonuç yanlıştır. Bunun aksine Hick, eşit rasyonellik sağlayan dini tecrübenin yaşandığı her dinin eşit geçerliliğini ısrarla vurgulamaktadır.[487] Ona göre tüm tecrübeler yorum içermektedir. O bu görüşünü Wittgenstein'ın "gibi görmek" kavramından hareketle temellendirmektedir. Wittgenstein, çift anlamlı resimlere dikkat çekerek, alternatif görünüşlerin farklı yorumlara eşit ölçüde imkân verdiğini savunur. Bir resme farklı açılardan bakan ve farklı şeyler gören iki kişinin de doğru yorumda bulunduğu, bu gibi görme kavramıyla ifade edilmektedir. Kısaca Wittgenstein'a göre her hangi bir şeyi yorumladığımız gibi görürüz ve her yorum eşit derecede doğruluk imkânı taşımaktadır.[488]

Hick'de "gibi görmek" kavramını "gibi tecrübe etmek" olarak çevirerek tecrübeyle ilgili düşüncelerini geliştirmiştir. Buna göre bütün tecrübi algılarımız, duyulardan elde edilmiş verilerle birlikte, bu verileri alanın yorum ve anlamlandırma süreçleriyle de bağlantılıdır.[489] Algı içeren bütün tecrübeler gibi tecrübedir. Ona göre bir objeyi sadece belli bir yönüyle algılamayız. Bir kuşun sesini duyduğumuz gibi kanat çırpınışlarını da hissedebiliriz ve onu görebiliriz. Kısaca bütün duyu organları ortak bir yapı arz ederek algıyı oluşturmada birer aracıdırlar. Hick, "gibi tecrübe etme" teriminin işleyişinin de aynı şekilde gerçekleştiğini öne sürmektedir. Hick, algı tecrübesi hakkındaki tezini dini tecrübeye de uygulamakta ve dini tecrübenin de bir "gibi tecrübe

[486] Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, s. 39.

[487] Bu konuda Alston ve Hick karşılaştırması için bkz. Philip L. Quinn, "Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 38, No. 1/3, 1995, s. 145-164. Reformist epistemoloji taraftarlarının Tanrı inancının temelselliği konusundaki görüşleri için bkz. Mıchael Peterson vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş,* s. 145-170., Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği,* İstanbul: İsam Yay., 2008, s. 66-97.

[488] Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar,* çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006, s. 247-288.

[489] Hick, Kant'tan beri süregelen ve günümüzde bilişsel psikoloji ve bilgi sosyolojisi tarafından da onaylanan epistemolojik bir ilkenin varolduğunu belirtmektedir. Bu ilke, bilen öznenin bilme eyleminde pasif olmadığı aksine aktif rol oynadığıdır. Hick, algısal alandaki objelerin anlamlandırılmasına uygulanan bu ilkenin aşkın alanın tecrübesinde de uygulanabileceğini önermektedir. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 190.

etmek" olduğunu iddia etmektedir.[490] O bir çatalın günümüzdeki anlamıyla taş devrindeki anlamının farklı olacağını söylemektedir. Mesela çatal günümüzde yemek aleti olarak kullanılırken, taş devrinde ona muhtemelen savaş aleti anlamı verilecektir.[491] Böylece aynı objelere farklı kültürel ve linguistik zeminlerde aynı anlamın verilmemesinin "gibi tecrübe" kavramıyla açıklanabileceğini ifade etmektedir.

Dini tecrübenin her dini gelenekte sonlu insan bilinciyle bağlantılı olarak gerçekleştiğini belirten Hick, yaşanan tecrübenin her dini geleneğin niteliğine göre şekillendiğini ifade etmektedir. Hick, dini tecrübenin yorumsal yönüne atıfla, dini tecrübeyi herkesin farklı derecelerde yaşayabileceğini, dinsel geleneklerde aziz olarak nitelenen kimselerin diğerlerine nazaran bu tecrübeyi oldukça fazla yaşayabileceğini ifade etmektedir. Dini tecrübeyi yaşayan herkesin, bütün durumlarını ilahi gerçekliğe bağlı olarak açıklayabileceğini belirtmektedir. Kişi, hayatındaki olumlu şeylerin yanında kötü unsurların da, ilahi gerçekliğin yansıması olduğunu düşünerek, hayatını İlahi gerçekliğe göre yönlendirir. Bu bakış açısına göre hayatındaki her şey farklı bir değer ve anlam kazanmaktadır. Dini tecrübeyi yaşayana göre, Tanrısal varlığın ışığı hayatın her alanına yansır. Hick, dini tecrübenin sadece teist dinlerde meydana gelmediğini, Budizm ve Hinduizm gibi teist olmayan dinlerde de mevcut olduğunu belirtmektedir.[492]

Duyu tecrübesi ile dini tecrübe arasında kurulan analoji bu iki tecrübe arasındaki farkları görmezden gelmeye yol açar mı? Bunun cevabını Hick'in kendisi vermektedir. O, genel itibariyle bu iki tecrübenin benzer özelliklere sahip olduğunu düşünmekteydi. Bununla birlikte Hick, bu iki tecrübe arasında bazı farklılıkların olduğunu, fakat bu farklılıkların inananın inanma eylemindeki rasyonelliğini azaltmadığını vurgulamaktadır. Hick'e göre dini tecrübe duyusal tecrübe gibi evrensel değildir. Çünkü duyusal tecrübe zaman ve mekân fark etmeksizin evrensel olarak aynı şekilde gerçekleşmesine rağmen, dini tecrübe farklı dini geleneklerde değişik şekillerde yaşanmaktadır. Ayrıca dini tecrübenin karşısında natüralist tecrübenin bulunması da bu

[490] John Hick, "A Pluralist View", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 36., Hick, *God and Universe of Faith*, s. 40-50., Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s . 140-141., Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 22., Uslu, s. 147.

[491] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 41.

[492] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 23-24.

tecrübenin evrensel karakter taşımadığını göstermektedir. Hick, bu iki tecrübe arasındaki farkı belirgin kılmak için, insanın fiziksel ortamda yaşamasının zorunluluğuna vurgu yaparak duyusal tecrübenin zorunluluğundan bahsetmekte, aynı zamanda dini tecrübenin zorunlu olmadığını vurgulamaktadır.[493] Hick, dini tecrübede aynı şeyin söz konusu olamayacağını çünkü dini tecrübenin zorlayıcı olması durumunda imanın iradeselliğinin ortadan kalkacağını düşünmektedir. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Hick, dini tecrübe görüşüne gelecek bir kısım eleştirilerin bu analoji üzerinden olacağının farkındadır. Bu sebeple Hick, kurduğu analojinin yanlışlığı üzerine gelebilecek itirazların önünü daha önceden kesmek için, duyu algısıyla dini algı arasında yapılan objektiflik subjektiflik ayrımına karşı çıktığını belirtmektedir. O, algı tecrübesinin de dini tecrübe gibi yorum içerdiğinin altını çizerek, benzer subjektifliğin algı tecrübesinde de olduğunu öne sürmektedir. Yani ona göre algı tecrübesi ve dini tecrübe arasında epistemolojik bir benzerlik mevcuttur. Ayrıca ona göre algı ve dini tecrübelerimizin tümü "gibi tecrübe" olduğu için gelebilecek her hangi bir eleştiri bu analojiye bir zarar vermeyecektir.[494]

Gelinen noktada anlaşılmaktadır ki; Hick için iman önermesel kalıplardan ziyade, tecrübede şekillenen bir şeydir. O, imanın akılla oluşturulan önermesel unsurlardan çok algı tecrübesine benzediğini ifade etmektedir. Buna göre Hick için iman ile Tanrı'nın bilinmesi, her hangi bir objenin algılanmasıyla benzerlik içermektedir. Bazı objeler nasıl bizden önce var ise ve onları algılıyorsak veya bazıları da bizim algı alanımız dışında olmasına rağmen onların varlığına hükmediyorsak, inanma eylemi de böyle bir şeydir. Ayrıca her dinsel tecrübe kendi geleneği içerisinde eşit meşruluğa sahiptir ve hiçbir dini tecrübenin diğerine üstünlük ya da akli olarak daha uygunluğu yoktur. Ayrıca evrenin entelektüel açıdan belirsiz olduğu noktasından hareketle, dini tecrübe Tanrı'nın varlığının da rasyonel kanıtı değildir.[495] Natüralist ve dini bakış açısını kabul edip etmemeye göre değişen farklı kabullere göre dini bakış açısını seçen herkes dini tecrübeyi yaşayabilir ve natüralist bakış açısıyla bu tecrübenin

[493] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 31., Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 318-319.

[494] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 43.

[495] Hick, dini tecrübeyi açıklarken, imanın epistemolojik analizini yaptığını, aksine dini tecrübe delili ortaya koymadığını ifade etmektedir. Amacının kişinin kendi dini tecrübesine dayanarak Tanrı'ya inanmasının akli olduğunu göstermek olduğunu belirtmiştir. Hick, *God and Universe of Faith*, s. 51.

kesin bir şekilde kabulü gerekmez. Fakat bu inananın kendi inanma şeklinin rasyonel olmadığı anlamına da gelmez. Çünkü Hick'e göre kendi inancıyla rasyonel bir ilişki kuran herkesin inancı delilsiz rasyonel inanç olarak kabul edilmelidir.[496]

Hick, farklı dini tecrübelerin bulunduğu bir ortamda çıkış yolu ararken, bu farklılığı meydana getirecek bir mutlak Gerçeklik postule etmektedir. Aksi takdirde farklı olan tecrübelerin nasıl aynı anda ya da gelecekte rasyonellik içerdiklerini açıklamak zorlaşacaktır. Birçok dini tecrübe vardır ve bu tecrübelerin tamamı onları yaşayanların rasyonel yaşayışlarını içermektedir. Tecrübeler sonucu farklı ve çatışan hakikat iddiaları ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bu farklılığı bir aşkın alanda toplamak gerekecektir ki, bu da bütün tecrübelerin farklı yaşanmasına izin veren mutlak gerçekliktir. Farklı tecrübelere sahip olup, gerçeklik anlayışlarının aynı düzeyde rasyonel olması görüşü, Hick içinde dini çoğulculuk hipotezinin merkezi problemlerinden bir tanesidir. Ona göre her dini tecrübe belli miktarda da olsa mutlak gerçeklikle karşılaşmayı içermektedir. Yani dini tecrübe sadece insani hayal gücünün ürünü olmayıp, insani kavrayış ve hayal gücüyle birlikte mutlak gerçekliğe bilişsel bir cevap niteliğindedir. Mutlak Gerçek sınırsızdır ve insan kavrayışı da sınırlı olduğu için bu mutlak gerçeklik sınırlı bir dille ve kavramsallaştırmayla ifade edilecektir. Ona göre mutlak gerçeğin, kişisel- kişisel olmayan olarak farklı şekillerde tecrübe edilmesi normal bir durumdur. Çünkü her gelenek, kendi ritüel, mit, sanat, felsefe ve teoloji anlayışına sahiptir.[497] Dini tecrübeyle elde edilen Mutlak'a verilen cevap olan dinlerin farklı Tanrı kavramsallaştırmalarının aynı düzeyde rasyonel olmasını Hick Mutlak Gerçeklik ile açıklayacaktır.

C. Kendinde Gerçek ve Tecrübe Edilen Gerçek Ayrımı

Yukarıda numen-fenomen ayrımına dayanan kendinde Gerçek ve tecrübe edilen Gerçek ayrımının Hick'in dini çoğulculuk hipotezinin kalbi olduğundan bahsettik. Yaran'a göre de Kant'ın numen fenomen ayrımı Hick'in dini pluralizm tezini

[496] Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 324.

[497] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 104. Bu düşünce Hick'in din tanımını belirlemektedir. Ona göre din "tabii dünyanın ötesine, aşkın alana, Tanrı veya mutlak varlığa referansla kurulmuş hayat tarzıdır." Hick, *God and Universe of Faith*, s. 133.

temellendirmede ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.[498] Hick'in bu ayrımı yapmakla bir yandan hipotezine giriş yapmakta diğer yandan önüne gelecek olan bazı engelleri aşma amacı gütmektedir.

Bilindiği gibi Hick için dini tecrübe her dindar bireyin yaşayabileceği bir tecrübedir ve her bireyin tecrübesindeki farklılık, tanrı tasavvurlarının da farklılaşmasına sebep olmuştur. Yahudi, Hıristiyan ve İslam dinlerindeki bu farklı tasavvurlar zaman içerisinde bu geleneklerin birbirlerine karşı üstünlük iddialarında bulunmasına yol açmıştır. Hick, "mutlak" kavramının bütün bireysel ve dinsel Tanrı tasavvurlarını içinde barındırdığını düşünerek karşılaşabileceği sorunları çözme yoluna gitmiştir.[499] Takdir edilir ki, bu ayrım olmaksızın dini tecrübenin konumu tartışmalı hale gelecek ve çatışan hakikat iddialarının çözümü mümkün olmayacaktır. Bu ayrımın ne kadar kabul edilebilir olduğu ise ilerleyen aşamada tartışılacaktır.

Acar, Hick için inanana inanma meşruiyeti sağlayan dini tecrübe görüşündeki iki probleme değinerek, Hick'in bu ayrıma başvurma nedenini açıklamakla birlikte, onun çoğulcu hipotezinin başlangıç noktasına da işaret etmektedir. Ona göre, ilk olarak teist ve teist olmayan tecrübelerden birini doğru saydığımız durumda tecrübe edilen ilahların tamamını doğru kabul etmek mümkün müdür sorusu cevaplanmalıdır. Tek bir ilah kabul eden monoteist dinlerin ilahı kabul edildiğinde, diğerlerinin ilahlarının savunulamayacağına dikkat çeken Acar, Nihai Gerçekliğin aynı anda şahsi ve şahsi olmayan olamayacağını belirtir.[500] Yukarıda da bahsedildiği üzere Hick için bu zorluklardan kurtulmanın tek yolu şimdi bahsedeceğimiz ayrımı ortaya koymak olmuştur.

Hick, kendinde Gerçeklik ve tecrübe edilen Gerçeklik ayrımını Kant'tan aldığını belirtmekle birlikte, bu ayrımı çağrıştıran fikirlerin düşünce tarihinde de bulunduğunu ifade etmektedir. Kilise babalarından Gregory of Nyssa, Augustine ve Anselm'in Tanrı'nın insan zihnini aştığı ve asla tam anlamıyla kavranamayacağını kabul ettiklerini belirten Hick, benzer düşünceye Lactantius, Erigena, Dionysius gibi

[498] Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 149.
[499] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 167.
[500] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 71.

Hıristiyan düşünürlerin de sahip olduğunu söylemektedir. [501] Hick'in Tanrı kavramından Mutlak kavramına geçişi *An Interpretation of Religion* adlı eserinde gerçekleşmiştir. Hick, Kant'ın numen fenomen ayrımını kullanarak, mutlak gerçekliği numen alanı olarak tanımlamaktadır. Ona göre numen alanı hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, O'nun fenomenal Tanrı kavramlarının numenal zemini olduğudur. Mutlak, teist ya da teist olmayan ilah şeklinde fenomenal alanda tezahür etmiştir.[502]

Kant'a göre anlama yetisinin kategorileri sadece deneysel alanda kullanılabilir. Deney alanı dışında bu kategorilerin kullanılması imkânsızdır.[503] Kant, duyu verilerinin olduğu alanı fenomen alanı olarak nitelendirmekte ve insanın zaman, mekan ve kategorilerle bu alanın bilgisine sahip olabileceğinin altını çizmektedir. Ona göre anlama yetisinin kavramları, numen alanıyla muhatap olduklarında anlamını kaybederler. Kant için sentetik apriori ilkeler olanaklı deneyin ilkelerinden başka bir şey değildir. Bu yüzden numen alanıyla değil ancak fenomen alanıyla bir anlam ifade ederler.[504] Bu nedenle Tanrı kavramının numen alana dâhil olması, aklın mevcut ilkeleriyle onun varlığına ulaşma imkânı yoktur. Tanrı, ruh, din gibi metafizik konularda anlamlı bir tartışma yapılamaz. O, deney alanı dışındaki her akli çabanın antinomilere sebep olacağını ileri sürmektedir.[505] Ayrıca Kant, her hangi bir şeyi doğrudan tecrübe edemeyeceğimizi, zihnimizde bulunan tüm anlamlı bilgilerin, zihin tarafından elde edilmiş ve süzgeçten geçirilmiş bilgiler olduğunu düşünmektedir. Elde edilen bilgileri yorumlama ve kabul etme sürecinde toplum, zaman ve mekân zihnin işleyiş sürecini etkilemektedir.[506]

Hick, kendinde Gerçek ve onun düşüncedeki formu ayrımını Kant'tan almakla birlikte, bu ayrımı Thomas Aquinas'ın "Her şey bilenin bilme moduna göre bilinir" epistemolojik prensibiyle desteklemektedir. Bu prensip insani algılama alanındaki

[501] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 131.
[502] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 247. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion,* s. 244, 279., Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 177., Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol,* s. 32., Heim, s. 18.
[503] I. Kant, *Critique of Pure Reason,* çev. J. Meiklejohn, New York: Prometheus Books, 1990, s. 42-43.
[504] I. Kant, *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. I. Kuçuradi, & Y. Örnek, Ankara: Felsefe Okulu Yayınları, 1995, s. 64-65.
[505] Kant, *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 104-105.
[506] Kant, *Critique of Pure Reason,* 156-166.

farklılığı izah etmektedir. Hick, bu prensibin açılımının kendinde ve onun insani tecrübedeki şekli ayrımını işaret ettiğini ifade etmektedir.[507] Böylece Hick, farklı gelenekler içerisinde farklı bilme formlarına sahip bireylerin kendinde gerçeği farklı şekillerde düşüneceği ve tecrübe edeceği düşüncesini temellendirmektedir. "Mutlak" kavramının bütün bireysel ve toplumsal ilah tasavvurlarını içinde barındırdığını düşünerek karşılaşabileceği sorunları çözme yoluna gitmiştir.

Tek bir dini geleneğin mutlaklığı ile küresel dini durum arasında bir seçim yapmak zorunda olduğumuza inanan Hick'e göre bir yandan tek bir dinin mutlak olduğuna inanılırken, diğer yandan dinlerin fonksiyonları gözetilerek, bütün dinlerin Mutlak Gerçek'e yönelik eşit yollar olduğu görülür. O ikinci şıkkı tercih etmekte ve farklı inanç sistemlerinin Mutlak Gerçek'i elde etmeye çalışan farklı ve eşit tezahürler olduğunu düşünmektedir.[508] Bu yönüyle onun çoğulcu anlayışı, dışlayıcı anlayışın mutlaklık iddialarının temeli olan ilah tasavvurlarına meydan okumaktadır. Hick'e göre Mutlak Gerçeklik, farklı dinsel gelenekler içerisinde kişisel veya kişisel olmayan ilah düşünceleri şeklinde tezahür etmiştir.[509] Mesela Mutlak'ın kişisel olarak bilinmesi Hıristiyanlıkta Tanrı, Yahudilikte Adonay, İslam dininde Allah, Hinduizmde Şiva ve Vişnu olarak nitelendirilmiştir. Bu dini geleneklerin ilah olarak adlandırdıkları varlıkların sadece kendi dini bireyleriyle etkileşim içerisinde olduklarını öne süren Hick, ibadetin odağı olarak da bu ilahları göstermektedir.[510]

---

[507] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 242., Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 15.

[508] Hick, *İnançların Gökkuşağı,* s. 78.

[509] Hick, *An Interpretation of Religion Human: Responses to the Transcendent*, s. 247. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 82.

[510] Hick'in burada yapmaya çalıştığı şey, dindar bireylere, kendi ilah anlayışlarını aşan Mutlak Gerçekliği kabul ettirip, aslında onların bir şekilde aynı Mutlak gerçekliğe ibadet ettiklerini göstermektir. Yani her ne kadar ibadetin odağı farklı olarak görülse de aslında birdir. Hick, vahiy kökenli üç büyük din taraftarlarına, aynı Tanrı'ya ibadet ettiklerini kabul etmelerini tavsiye eder. Hick, bütün dinlerin aynı Tanrı'ya ibadet ettiklerini kanıtlamanın belli başlı üç çözümü olduğunu varsaymakla birlikte bu çözümlerin sorunu çözüme kavuşturmayacağını savunmaktadır. İlk olarak o sunduğu bu aldatıcı üç çözümün bir sonuca götürmediğini göstermeye çalışmaktadır. Bahsettiği çözümlerden bir tanesi, her dinin aynı Tanrı'ya ibadet ettiği fakat onu farklı kavramlarla ifade ettiğini kabul etmektir. Hick, bu durumda bu farklı ifade ediş tarzlarının ayırt edilebilecek kadar ayrı tanımlayıcı hikayelere yol açacağını belirtmektedir. İkinci çözüm önerisi de, Tanrı'nın kendisini farklı zamanlarda ardışık şekilde farklı dinlere değişik şekillerde vahyetttiği iddiasıdır. Hick, bu seçeneğin de dinler tarafından kabul görecek seçenekler olmadığının altını çizmektedir. Üçüncü çözüm ise, Tanrı hakkında farklı tanımlamaların olduğunun ileri sürülmesidir. Hick, bu durumda da aynı şey hakkındaki farklı tanımlamaların bir şekilde uyumlu olmak zorunda olduğunu fakat dinlerdeki Tanrı algılamalarının uyumlu olmadığı gerçeğinin bu çözümü de iptal ettiğini savunmaktadır. O, geleneklerdeki karşılıklı dışlayıcı tutumun bu çözümlere kapıları ardına kadar kapattığını belirtmektedir. Hick, hepimizin aynı Tanrı'ya ibadet ettiğimizin tasdikinin, ancak dinlerin Tanrı tasavvurlarının, her dinsel geleneğin kendi form, ifade ve görüşleriyle oluştuğunu kabul etmekle mümkün olacağını öne sürmektedir. Çünkü her dinsel gelenekte farklı ve

Hick, kişisel ya da kişisel olmayan mutlak tasavvurlarının yanlış ya da doğru olduğu ve bu tasavvurların mutlak varlığı tam olarak nitelendirip nitelendirmediği noktasında bir yargıya varılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre mutlak varlık her hangi bir dinin objesi olamaz. Çünkü hiçbir dini tecrübe onu tam anlamıyla kavrayamaz. Hick, bu Mutlak Gerçekliğe ne tam olarak ibadet edilebileceğini ne de onunla birleşilebileceğini düşünmektedir. Bunların ancak dinlerin tasavvur ettiği kişisel ya da kişisel olmayan mutlak ile olacağını, gerçek mutlak varlıkla böyle bir ilişkinin meydana gelemeyeceğini söylemektedir. Dinlerde tasavvur edilen mutlak ya da ilah sadece mutlak varlığın tezahürleridir. Bu sebeple bu iki alanın birbirine karıştırılmaması gerekmektedir.[511] O, insanların, varlıklarının anlamını, ölüm ve yaşamlarının önemini, kurtuluşa yönelik Gerçek-merkezli eylemlerini, bulundukları dini gelenek içerisinde gerçekleştirdiklerini belirtmektedir. Hick, dini geleneklerde somutlaşan şahsi Tanrıların, dini çoğulculuk modeline göre rekabet içerisinde olmadıklarını, farklı tarihsel ve kültürel geleneklerdeki farklı somutlaştırmalar olduklarını ifade etmektedir.[512] Çünkü her gelenek kişisel, toplumsal ve tarihsel olarak kendi kavramsal yapısını ve tecrübe şeklini oluşturmaktadır. Her dini gelenek duaları, ayinleri, ritüelleri, ahlaki yapısı, duygu ve düşünceleriyle farklı bir bütündür. Buna göre büyük dünya dinleri farklı kültürel koşullara göre mutlak gerçekliğe mukabelede bulunmuşlardır. Böylece de büyük dünya dinlerinin kendi dini yapıları meydana gelmiştir. Dini tecrübeler zamanla gelişerek ve genişleyerek büyük dünya dinlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Mutlak gerçekliğin bu geleneklerde farklı şekillerde somutlaşması olgusu, gelenekler arasındaki bu farklılıklara dayanmaktadır. Farklı gelenekler, farklı dini tecrübelerle kendinde gerçekliği, kendi sınırları içerisinde kendi kavramsal ve tecrübi nüveleriyle inananlarına yansıtmışlardır. Gerçeklik kimi dini geleneklerce kişisel kimince kişisel olmayan şekillerde tecrübe edilmiştir. Burada ulaşılan sonuç hiçbir dini geleneğin mutlak anlayışının gerçek anlamda mutlak gerçekliği yansıtmadığıdır. Hick, bu görüşü kendisinin ortaya atmadığını, dini gelenekleri gözlemi sonucu bu görüşe vardığını

diğerleriyle uzlaştırılamaz derecede Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Bu sebeple Hick'in önerdiği çözümde, hiçbir dinin Tanrı'sı mutlak Tanrı ile özdeşleştirilemeyecektir. Bkz. John Hick, "Bizler Aynı Tanrı'ya Mı İbadet Ediyoruz", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 215-235.

[511] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 178.

[512] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 42, 93., Race, s. 85. , Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 165.

söylemektedir.[513] Panikkar, Hick'in ifade edilemeyen kendinde Gerçeklik görüşüne katılmaktadır. Ona göre de bahsettiği aşkın prensip sadece her dinde tecrübe edilebilir bir gizemdir. Hiçbir din bu gizemi tam olarak elde edemez. Bu nedenle ona göre meydana gelecek her hangi bir diyalogda hiçbir dinin diğerine üstünlük iddiasında bulunmaması gerekmektedir.[514]

Hick'in bu açıklamalarından sonra, onun kendinde Gerçeklik-tecrübe edilen Gerçeklik ayrımını içeren düşüncelerinin, Kant ile ne kadar benzerlik arz ettiğini görmüş olmaktayız. Bu noktada Acar, Hick'in dini tecrübe izahında Kantçı bir model göründüğünü ifade ederek bu benzerliğe dikkat çekmektedir. Kant'ın duyu algısı izahında fiziksel çevre, zihin kategorileri ve dış dünyadan gelen uyarımların kategorilere tanzimini sağlayan zaman unsurlarının olduğunu belirten Acar, Hick'in modelinde bizatihi Gerçek, Tanrı ve Mutlak kategorileri ve gerçeğin şahsi ya da gayri şahsi tecrübesini sağlayan çeşitli kültürler ya da kavramsal lensler olduğunu ifade etmektedir.[515]

Hick, kendinde Gerçeklik ve tezahürleri ayrımının dinlerde kabul edilen bir ayrım olduğunu belirtmektedir. Bu ayrımı dinlerdeki Mutlak Gerçekliğin tüketilemezliği vurgusuna dayandırmaktadır.[516] O bu görüşünü eski ahit Tanrısıyla Yahudi mistik geleneğindeki Tanrı anlayışının farklılığın olduğunu, Kur'an'da ifade edilen Allah inancıyla İslam mistisizmindeki ilah anlayışının farklı olduğunu, Hinduizmde Nirguna Brahman ve Saguna Brahman ayrımının farklı ilah anlayışlarını gösterdiğini, Budizmdeki Dharmakaya'nın insani dille ifadesinin imkânsız olduğu kabulünü öne sürerek desteklemektedir.[517] Hick'e göre teist olmayan dinlerin mistik yapılarında "son" "mutlak" düşüncesi varsa, kişisel olamayan yorumların mâkuliyeti bir ölçüde açıklanmış olacaktır. O, yukarıda olduğu gibi gerek Hinduizm gerekse Budizm

[513] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 247. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 239-240.

[514] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 154.

[515] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 75.

[516] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 245.

[517] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 76-80., Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 166., Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 73., Hick, Hıristiyanlıkta da bu ayrımın var olduğunu belirtir. Buna örnek olarak Ekchart ve Paul Tillich'in düşüncelerini vermektedir. bkz. P. R. Eddy, "Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Kantian Proposal", *Religious Studies* , Vol. 30, No. 4, 1994, s. 469.

mistik unsurlarında nihai varlığa atıflar olduğunu belirtmektedir.[518] Böylece bu dinlerde mutlak gerçeklik tecrübesinin teist dinlere benzerliği ortaya konulmaktadır. Ayrıca Hick'e göre Hinduizm ve Budizm gibi dinlerdeki tecrübe de tıpkı teist dinlerin tecrübesi gibi dini ve insani bir tecrübe olduğunu belirterek, bu dinlerin Gerçek-merkezliliğe yönelik işleyişlerine atıf yaparak bu dinlerin geçerliliğini sağlamaya çalışmaktadır.[519] Hick, Hint kökenli dinlerle semitik dinlerin ilahlarının karşılıklı ilişkide her ne kadar eksiklik gösterseler de gördükleri işlevin benzer olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple teist olsun olmasın bütün ilah anlayışları aynı prensip üzerinde yürürler. Şiva, Kirişna, Yahve, Allah ve Göksel Babanın mutlak varlığın somut tezahürleri olduğu düşüncesi Hick'in bahsettiği prensibin açıklamasıdır.

Kendinde Gerçeklik ve tecrübe edilen Gerçeklik ayrımında, her fenomenal tezahür mutlak gerçekliğe eşit uzaklıkta tasavvur edilmektedir. Fakat mutlak gerçeklikle tezahürleri arasındaki ilişkinin nasıllığının açıklanması gerekmektedir. Yani dinlerin ilah anlayışları ile mutlak gerçekliğin ne kadar örtüştüğü hala çözülememiştir. Daha önce değindiğimiz gibi Hick, mutlak gerçekliğin tam olarak kavranılamaz görüşünü, kendinde Gerçeklik ve tezahürleri ayrımının dini geleneklerde de varolduğuna delil göstermektedir. Fakat her din mutlak gerçeklik hakkında farklı nitelemelerde bulunmaktadır. Çatışır konumdaki bu farklılığın, dinlerin tamamının kendinde gerçeğe eşit uzaklıkta olacağı şekilde nasıl yorumlanacağı kilit noktadır. Hick bu sorunu Mutlak'ın hiçbir insani kavramla ifade edilemeyeceği görüşüyle halletmeye çalışmaktadır. O,"son/nihai" kavramının, "kendisinden sonra hiçbir şeyin olmadığı, kendisinden başka onu aşan hiçbir varlık alanının bulunmadığı, fiziksel evrene ve insani varlıklar da dâhil olmak üzere her şeye aşkın olan" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kendisinden başka hiçbir şeyin ona aşkın olmadığı varsayılan bu kavramın, evrenin, insanın ve bu ikisinin değer ve anlamının belirlenmesinde etkili olduğu bilinmektedir. Bunun yanında Hick, bu kavramın kesin olarak tasavvur edilemeyeceğini, bu nedenle de onu tam olarak ifade edecek bir kavramın bulunmadığını söylemektedir.[520] Kısaca, şahsi ya da gayri şahsi, iyi ya da kötü, vs. niteliklerle mutlak hakkında kullanılamaz. Mutlak

[518] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 172.
[519] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 172-176.
[520] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 164-165, Hick, *İnançların Gökkuşağı,* s. 64, 104.

hakkındaki sevgi, merhamet, adalet, güç, göksel baba vb. sıfatlar, ayrıca maksatlı, maksatsız, cevher gibi nitelemelerle ifade edilmesi, beşeri kavram sınırlarının taşıdığı repertuarı göstermektedir.[521] Oysa mutlak bu kavramların hiçbiriyle tam olarak ifade edilemeyecek tarzda aşkındır. Hick'e göre bu durum mutlak varlığın hiçbir şey olduğu anlamına gelmemektedir. Bu sadece onun insani terimlerle ifade edilemeyeceğini göstermektedir. Yani Gerçekliğe asli nitelikler atfedemeyiz. Burada Hick'in ontolojik ayrımdan epistemolojik alana geçtiğini görmekteyiz. Zira Kant'ın numen-fenomen ayrımının epistemolojik bağlamla alâkalıdır. Kendinde Gerçeklik ve tecrübe edilen Gerçeklik ayrımı her ne kadar ontolojik bir ayrım olsa da kendinde gerçekliğin ifade edilemezliği ve buna dayanarak dini hakikat iddialarının tam olarak onu yansıtmadığı görüşü epistemolojik bağlamla alâkalıdır.

Aslan'a göre Hick'in müphem bir Mutlak kavramını sisteminin merkezine koymasının belli sebepleri vardır. Bunlardan ilki Tanrı'nın doğası gereği bilinemez olmasıdır. İkincisi ise Kant'ın oluşturduğu epistemolojik model vasıtasıyla bu kavramın Batı'ya daha kolay takdim etme isteğidir. Büyük dinlerin teolojik sistemlerinde de Mutlak'ın tam olarak bilinemez olarak nitelendirildiğine olan inanç da bu kavramın ortaya atılmasının sebeplerinden birisidir. Fakat Aslan, bu sebeplerden daha önemli bir sebebin, müphem bir Mutlak kavramının ortaya konulmasına yol açtığını belirtmektedir. Dinlerin Tanrı tasavvurlarındaki çelişki, bu kavram ortaya atılarak ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Hick böylece Mutlak'ı bilinemez olarak numen alanına yerleştirmekte ve onun tezahürleri olan dinlerin Tanrı tasavvurları arasındaki çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.[522]

Asla gerçek anlamda tecrübe edilemeyecek olan numenal gerçekliğin bizim epistemolojik ifadelerimizde nasıl yer aldığı hususu önemlidir. Gerçek anlamda onun hakkında hiçbir ifadede bulunamayacağımız bir varlığın epistemik geçerliliğini nasıl sağlayacağız sorusuna Hick'in vereceği tek cevap her halde onun varsayım olarak ele alınabileceği olacaktır. Tam olarak kavranılamayan gerçekliğin tecrübesi sonucu neden çelişkili hakikat iddiaları ortaya çıkmaktadır? sorusu bu noktada önem arz etmektedir.

[521] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 75-77, 246., Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 177, Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s.17, Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 142, Race, s. 84.

[522] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 161.

Kişisel ve kişisel olmayan mutlak gerçeklik görüşlerinin karşılıklı çelişkisi, ayrıca her iki grubun içindeki çatışan hakikat iddiaları, durumu daha vahim hale getirmektedir. Bu noktada Gerçeklik hakkında hiçbir pozitif ifadenin söylenemeyeceği iddiasının, dini ifadelerin literal olarak yanlış olduğu sonucunu doğuracağı açıktır. Bu mesele de sonraki bölümün tartışma konusu olarak karşımıza çıkacaktır.

III. HAKİKAT BAKIMINDAN DİNLER

Hick için dinlerin hakikat iddialarının nasıl anlaşılacağı meselesi çoğulcu hipotezi açısından önemli bir konumdadır. Daha önce dışlayıcılık eleştirisini incelerken dinlerin mutlaklık iddialarından vazgeçmeleri ve "Teolojide Kopernik" devrimini gerçekleştirmeleri gerektiği yönündeki düşüncelere yer verdik. Sonrasında her dinin Mutlak gerçekliğe eşit mukabeleler olduğu yönündeki düşünceleri işlerken, dini tecrübenin Hick'in epistemolojik anlayışındaki kilit nokta olduğunu vurguladık. Görüldüğü üzere Hick, her dini geleneğin barındırdığı farklı özellik ve şartlara göre yaşadığı tecrübeyi farklı kavramsallaştırmalarla ifade ettiğini ileri sürmüştü. Ortaya çıkan farklı iddia ya da kavramsallaştırma sorununun, kendisi hakkında hakiki anlamda bir şey söylenemeyecek Mutlak Gerçeklik kavramı ile çözülmeye çalışıldığını belirttik. Gelinen noktada mesele dinlerin çatışan hakikat iddialarına ve bu iddiaların taşıyıcısı olan ifadelerin nasıl yorumlanacağına dayanmaktadır. Din dilinin nasıl anlaşılacağı meselesi yukarıda belirtilen durumun açıklanmasında yol göstericidir.

A. Çatışan Hakikat İddiaları

Dinler arasında ortak noktaların olduğunu tasdikle birlikte farklılıkların daha fazla yer tuttuğu aşikârdır. Tanrının mutlaklığı noktasında dinler aynı gerçeklik görüşünde birleşmektedirler. Fakat Tanrı'nın doğası, insanla ilişkisi vs. konularda teist ve teist olmayan dinler arasında ortak noktanın oldukça az olduğu görülmektedir. Hakeza teist dinler arasında bile ortak noktada birleştirilemeyecek derecede birbirinden uzak iddialar mevcuttur. Hick, dinler arasında hakikat iddiaları açısından bir çatışmanın olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul, dinler arasındaki farklılığı görmezden gelmemek anlamına gelmektedir. Çünkü dini çeşitlilik olgusu karşısında özellikle dini çoğulculuğu

savunmak için, çatışan hakikat iddiaları meselesinin çözüme kavuşması önem arz etmektedir.

Hick, dini çoğulcu hipotezin önünde en büyük engel gibi görünen dinler arasındaki çatışan hakikat iddiaları sorununa, hipotezi paralelinde çözüm getirmeye çalışmaktadır. O, çatışan hakikat iddialarını üç sınıfta toplamakla işe başlar. Ona göre, çatışan hakikat iddiaları tarihsel, tarih üstü ve mutlak gerçeklikle ilgili olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[523] Hick, bu üç tür çatışan hakikat iddiasının da kendi hipotezi önünde bir engel teşkil etmediğini, kendince çözüm önerisi sunarak kanıtlama uğraşındadır. Özellikle dini çoğulculuk hipotezi öne sürebilmek için bu meselenin çözüme kavuşması gerekmektedir.

Hick, dinlerin çatışan hakikat iddiaları da denebilecek, mutlaklık iddialarına yol açan farklı dogmalarından taviz vermeleri gerektiğini ima etmektedir. Bazı dogmalara mitolojik inanç nitelemesini uygun görmekle birlikte, dinlerin de mutlak gerçekliğe farklı ve eşit cevaplar olduğunu söyleyen Hick, belli inançların, çoğulculuk çağında, çoğulcu anlayışa göre yeniden gözden geçirilmesi taraftarıdır. Hick'e göre bu iddialar mitolojik olarak yorumlandığında mesele çözüme kavuşacaktır.[524] Buna göre farklı dini geleneklerde aynı mevzu üzerine çatışan hakikat iddiaları, her gelenekte farklı değerde düşünceler olsa da, bütün bu düşünceleri kapsayacak daha derin bir düşünceyle aynı çatı altında toplanabilir. Mesela kurtuluş konusundaki Hristiyan ve Hindu inancı bu inançları kapsayan daha derin bir anlayışın kabul edilmesiyle farklı bir kimliğe bürünebilirler. Rakip mutlak kavramları konusunda da aynı şey geçerlidir. Mutlak varlığın numenal alan olarak alındığı durumda, çatışan hakikat iddialarının pek önemi kalmayacaktır. Çünkü dini geleneklerdeki inançların kesinliği inancı değişecektir. Numenal varlık her dini gelenekteki fenomenal gerçekliğin ortak zemini olarak kabul edilecektir. Bu fenomenal gerçekliklerin numenal varlığa verilen farklı cevaplar olduğu kabul edilmelidir. Ona göre aşkın gerçeği sınırlı idraklerimizle

[523] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 110., Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 140.

[524] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 363. Zaehner de dinlerin kendilerine sıkıntı yaratacak inançlardan arınması ve diğerlerini kabule devam etmesi gerektiğini söylemektedir. R. C. Zaehner, "Religious Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, ss. 1-20.

kavrayamadığımızdan dolayı, gerçeklik kavramlarını mitolojik söylem olarak kabul etmeliyiz.

Bu mitolojik gerçeklikler literal olarak doğru olmasa bile kendi konjektürü içerisinde doğru, anlamlı ve faydalı kabul edilmektedir. Bu mitolojik gerçekliklerin pratik faydası kendisi hakkında mitolojik olmayan kavramlarla konuşamadığımız kendinde Gerçekliğe, bizi doğru bir şekilde yönlendirmesidir.[525] Yani asıl amaç kendinde Gerçekliğe ulaşmadır. Mesela Budizm'de önemli olan Nirvananın ne olduğu değil ona nasıl kavuşulacağıdır, Buda, dünyanın başlangıcının olup olmadığıyla ilgilenmez, aynı şekilde mutlak varlığın tabiatının bilinmesiyle de meşgul olmaz. O, metafizik soruları, özellikle tartışılan çözümsüz meseleleri bırakmıştır. Önemli olan pratikte ne yapıldığı ve amaca ulaşmak için hangi yolun izlendiğidir.[526] Bu açıdan bakıldığında mutlak gerçeklik hakkındaki çatışma önemsizleşecektir. Tarihsel iddialar konusu ise Hick'in sistemi için zaten her hangi bir sorun teşkil etmemektedir. İnsani bilginin ve eldeki somut delillerin sınırlılığı, bu konulardaki çatışmanın kurtuluş için etkili olmadığını göstermektedir. Tarih üstü hakikat iddiaları da mitolojik karakterdedir. İnsanoğlunun farklı kültürler içerisinde geliştirdiği farklı cevaplar ve tecrübeler aynı konuda farklı algılayışlar meydana getirmiştir.[527]

Tarihsel hakikat iddiaları bir gelenekte gerçekten meydana gelmiş olaylar olarak kabul edilirken, bu geleneğin dışında her hangi bir gerçekliği olmayan olaylardan oluşur. İsa'nın çarmıhta ölüp ölmediği meselesi, Hıristiyan ve Müslüman taraflarınca tartışılırken, Hz. Ali'nin peygamberden sonra halife olması meselesi Müslümanlar arasında tartışılmaktadır. Buda'nın Hindistandan Srilankaya uçması, Hz. Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e yolculuğu gibi inançlar, kendi gelenekleri içerisinde gerçekten meydana gelmiş gibi kabul edilen inançlardır. Mesela, İsa'nın çarmıha gerilmesi Müslümanlarca kabul edilmeyen bir tarihi inançtır. Hick, gelenekler arasındaki bu çatışan tarihsel hakikat iddiaları yanında, dini geleneklerin kendi bünyesinde de farklı tarihsel hakikat iddialarına sahip olabileceğini ifade etmektedir. Dini gelenekler

[525] Keith E. Johnson, "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. R. Yazoğlu, & H. Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık,2006, s. 53.

[526] Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak,* s. 52.

[527] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 374-376.

içerisindeki mezhepler arasındaki farklı iddialar buna örnek verilebilir.[528] Ona göre çatışan tarihsel hakikat iddiaları, kanıt gerektiren iddialardır. Onun için önemli olan bu iddiaların her hangi bir toleranssızlığa götürülmemesidir. Hick, bazı dini geleneklerdeki inananların, tarihsel iddiaları imanın bir parçası olarak görmesini eleştirmektedir. Böyle bir tutum ya cahillikten ya da aşırı tutuculuktan kaynaklanmaktadır. Yapılması gereken, bu iddiaların imanın bir parçası olmadığını kabul etmektir. Çünkü bu iddialar yeterli delille desteklenmeyen iddialardır. Çatışan tarihsel hakikat iddiaları ona göre, kendi tezine halel getirebilecek mahiyette iddialar değillerdir.[529] Çünkü bu iddialar kurtuluşa tesir edici iddialar değillerdir.[530] Hick, tarihsel hakikat iddialarının sürekli gelişen insan düşünce tarihinin unsurları olduğunu ve değişmeye açık olduğunu ifade eder. Mesela Hick, Kitab-ı Mukaddes hakkında yapılan son dönem araştırmalarının, ondaki birçok bilginin değişmesi gerektiğini kanıtladığını öne sürmektedir.[531]

İkinci tür çatışan hakikat iddiaları tarih üstü hakikat iddialarıdır. Bu iddialar, tarihsel iddiaların aksine empirik olarak temellendirilemeyen iddialardır. Hick, tarih üstü çatışan hakikat iddialarının her dini geleneğin kompleks yapısının içerisinde mevcut olduğunu, bu inançların mutlak varlığı insani algıyla tanımlamanın sonucu oluştuğunu belirtmektedir.[532] Hick, bu iddialara örnek olarak, her dini gelenekte ciddi birer mesele olan, evrenin doğasının ne olduğu ve ölümden sonra insanların kaderinin ne olacağı meselelerini vermektedir. O, evrenin sonsuz olup olmadığı ve insanın ölümden sonraki kaderiyle ilgili metafizik iddilara verilecek cevaplar konusunda Buda'nın temel ilkesine başvurmaktadır. Bu ilke de bu gibi sorulara hiçbir dinin tam olarak cevap vermediği ile birlikte verilecek her hangi bir cevabın da insanın kurtuluşa erişmesinde etkili olamayacağı ilkesidir.[533] Hick de kendi tezinde sorun teşkil edecek bu gibi hususların cevabından kaçınarak Buda'nın ortaya koymuş olduğu bu ilkede belirtilen kurtuluşun metafiziksel cevaplarla ilgili olmadığı düşüncesini sahiplenmiştir. Evrenin doğasıyla ilgili tartışmada, evrenin başlangıcın olup olmadığı teistik ve teistik olmayan dinlerde farklılık göstermektedir. Hick, bu problemin çözümü kolay bir

[528] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 364.
[529] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 365., Hick, *İnançların Gökkuşağı,* s. 90.
[530] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 146.
[531] Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, s. 69.
[532] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 370.
[533] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 144.

problem olmadığını ve çözülmemesi halinde de kendi hipotezi için sorun yaratmayacağını iddia etmektedir. Yani ona göre, evrenin başlangıcının olup olmadığı, Hick'in kurtuluş tezinde ön gördüğü Gerçek-merkezliliğe dönüştürmede etkili bir unsur olmadığı için, çoğulcu hipoteze zorluk teşkil etmeyecektir.[534]

Hick'in, tarih üstü çatışan hakikat iddialarına verdiği diğer bir örnek ise ölümden sonra insanın kaderiyle ilgilidir. O, materyalistlerin ölümden sonrasının olmadığına, teist dinlerin aksini düşündüğüne ve teist olmayan dinlerin de reenkarnasyona inandığına dikkat çekmektedir. Diğer meselede olduğun gibi Hick, burada da ölümden sonrasına inanıp inanmamanın da soteriolojik olarak gerekli olmadığını iddia etmektedir. Bir kimse reenkarnasyona inansın ya da inanmasın bu onun Gerçek-merkezliliğe yönelişini etkilemez ve kurtuluşa ermesinde belirleyici unsur değildir.[535] Ona göre tarih üstü çatışan hakikat iddialarının, hiçbir gelenek tarafından kesin şekilde bilinemez. İnsan hayatının devamında da bu çatışan hakikat iddialarına ihtiyaç duyulmayacaktır. Velhasıl, tarih üstü konularda her gelenek farklı cevaplara sahiptir. Ama bu cevapların hiçbiri nesnel anlamda doğruluğa sahip değildir. Hick, bu nedenle kurtuluş için gerekli olmayan bu cevapların, kendi hipotezine de zarar vermeyeceğini düşünmektedir.[536] Bu noktada o, farklı bir yoruma kayar. Hick bu konularda meseleye göreceli yaklaşmaktadır. Aslında ortada çözülecek bir mesele de yoktur. Ona göre Budizm dininde tarihi şartların gerektirdiğinde reenkarnasyon inancı kalmayabileceği gibi, Hıristiyanlar zamanla böyle bir inanca sahip olabilirler.[537] O, en doğru olanın bu iddiaların doğru ya da yanlış gerçekler olmaktan ziyade, doğru ya da yanlış mitler olarak görülmesidir. Bu iddiaların literal anlamda her hangi bir okunuşu mümkün değildir. Çünkü bu iddialar her dini geleneğin kendi içerisindeki belirli inançlardır.[538] Ayrıca bu iddialar hakkındaki tartışmanın doğru bir cevabı olsa da insanın bunu bilemeyeceğini söyleyen Hick, bu problemler hakkındaki dogmatik tavrın ırkçılık ve emperyalizme yol açacağını iddia etmektedir.[539]

[534] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 366-368.
[535] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 369., Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 153.,
[536] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 87.
[537] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 90.
[538] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 371.
[539] Johnson, "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", s. 54-58.

Griffiths, Hick'in çatışan hakikat iddialarını kabul etmekle birlikte, onların kurtuluşsal ve bilişsel açıdan gerçek anlamda ve derin farklılıklar içermediklerini ima ettiğini ileri sürmektedir. O, Hick'in dinlerin temel inançları arasındaki çatışmanın, kurtuluş meselesini bağlamadığı noktasındaki düşüncelerine katılmamaktadır. Hick'in düşüncelerinin bu hipotez bağlamında dini inançların literal ve olgusal gerçekliğini ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.[540]

Bu noktada Hick, metafiziksel inançların önemini yadırgamadığını belirtmektedir. Bu inançların inanç sistemlerimizde ve hayatımızdaki yansımalarını inkâr etmemekle birlikte nihai kurtuluş için belirleyici olmadıklarını ima etmektedir. Yaratılış düşüncesi mutlak gerçekliğe bağlılığı artırırken, reenkarnasyon ise gelecek hayatla ilgili ümitleri canlı tutmaktadır.[541] Hick burada çelişkiye düşmektedir. Bir önceki paragrafta metafiziksel konuların kurtuluş planında öncelikli yeri olmadığını belirtip, daha sonra bu inançların tanrısal bağlılığı güçlendirdiği ve gelecek hayatla ilgili ümitleri canlı tuttuğunu iddia etmiştir. Tanrısal bağlılık ve gelecek hayat ümidi, Hick'in kendi hipotezinin dilini kullanırsak, bireysel dönüşümde etkili değil midir sorusunu sormamız makul olacaktır. Yani farklı metafiziksel inançlar bireysel dönüşümü farklı şekillerde etkilemekte midir? sorusuna her halde olumsuz cevap vermek zor olacaktır.

Çatışan hakikat iddiaları arasında çoğulcu hipotez için en ciddi sorun oluşturacak hakikat iddiaları Mutlak hakkındaki iddialardır. Bilindiği gibi Hick'e göre Mutlak, kişisel ve kişisel olmayan olarak iki şekilde tasavvur edilmekle birlikte, bu iki kavramsallaştırmanın alt kategorilerinde ilah tasavvurları farklılaşmaktadır.[542] Teist gelenek içerisinde bile Mutlak farklı tezahürleriyle görünmektedir. Daha önce görüldüğü gibi Hick'e göre hiçbir kavram veya kategori Mutlak'ı tam olarak betimleyemez. Hick'in bu görüşü farklı dini gelenekler arasında mutlak hakkında var olan çelişkiyi önleme adına atılmış kritik bir adımdır. Mutlak Gerçeklikle ilgili çatışan inançlar konusunda da Hick, bu inançların otantik inançlar olduklarını, her ne kadar

[540] Paul J. Griffiths, "The Uniqueness of Christian Doctrine Defended", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, s. 161.

[541] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 144.

[542] Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 152.

çatışır gibi görünseler de birbirini tamamlayan iddialar olduklarını kabul etmektedir.[543] Allah, Dharmakaya, Suntaya, Yahveh, Kutsal Üçleme, Şiva ve Brahman gibi kavramlar mutlak gerçeklik konusunda dini geleneklerin kavram çeşitliliğini göstermektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi Hick, bu farklı kavramsallaştırma konusunda kültürel yapının önemini işaret etmişti. Şöyle ki; ona göre mutlak Gerçeklik, insani oluşumlar olan dini kültürel yapılar içerisinde farklı algılanmakta ve tecrübe edilmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere, Kant'ın numen-fenomen ayrımından yola çıkan Hick, kendinde Gerçeklik ve tecrübe edilen Gerçeklik ayrımını kabul etmiş, tek bir ilahi numen ve ona eşit uzaklıkta var olan farklı fenomenal mutlak tasavvurları olduğunu öne sürmüştür. Mutlak gerçekliğin dinlerin hakikat iddialarıyla örtüşmediği ve onun tam olarak ifade edilemezliği görüşünden hareketle de mutlak hakikat iddialarının gerçeği yansıtmadığını ifade etmişti. Bu düşünceler Hick'in mutlak hakkındaki çatışan hakikat iddialarının çözümünde temel oluşturmaktadır. Buna göre fenomenal gerçekliklerin numenal varlığa verilen farklı ama eşit cevaplar olduğu kabul edilmelidir.[544] Böylece mutlak gerçeklik hakkındaki çatışan hakikat iddiaları problemi çözüme kavuşmuş kabul edilmektedir.

Görüldüğü gibi Hick, çatışan hakikat iddiaları hakkındaki yorumlarında, teist ve teist olmayan dinlerin bu meselede, karşılıklı taviz çerçevesinde olması gerektiğini söylemektedir. O, reenkarnasyon meselesinde, teist dinlerde de reenkarnasyonu çağrıştıracak yorumların bulunduğunu söyleyerek bu düşüncenin kabul edilebileceğini ima etmektedir. Onun için temel sorun kendi tezine sorun çıkaran bu iddiaları sorun teşkil etmeyecek şekilde yorumlamaktır. Bu düşünce ile yola çıkan Hick, ilk yorumunun kabul edilememesi durumunda ikinci bir şık olarak Hindu geleneğinin reenkarnasyonu literal değil mitolojik olarak yorumlamasını önermektedir.[545] Yani Hick, eleştirileri haklı çıkaracak şekilde, tezine sorun çıkaran yerlerde adeta kolaycılığa kaçarak, dinler tarafından kolayca kabul edilebilecekmiş gibi, dini inancı sarsacak ve dini inancın realist boyutunu reddedecek yorumlar öne sürmektedir.

[543] Johnson, "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", s. 59.
[544] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 374.
[545] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 368.

Hick'in bu iddialarından sonra din dilinin nasıl anlaşılacağı meselesi önem kazanmaktadır. Bu nedenle dinlerin hakikat iddiaları bağlamında, özellikle de çatışan hakikat iddialarının çözümünde, dini ifadeleri mitolojik okumanın nasıl olacağı ve mitolojik hakikat görüşünün yansımalarının dinler açısından ne ifade ettiği tartışılmalıdır. Özellikle mutlak hakkındaki çatışan hakikat iddialarının çözümünde, Hick'in numen fenomen ayrımına dayanarak mutlak gerçeklik hakkında hiçbir pozitif ifadenin söylenemeyeceği ve onun hakkında ancak mitolojik olarak konuşulabileceği iddiası da belirsizlik içermektedir. Hick'in düşüncesinden yola çıkarsak mutlak gerçeklik alanı hakkında fenomenal ifadelerin insani kavrayışla ve dille sınırlı olduğu tezinin mitolojik okumaya tabi tutulacağından şüphe yoktur.

B. Realizmden Non-Realizme

Teolojik dilin literal ve mitolojik olarak anlaşılması arasında yaptığı ayrım, Hick'in dini çoğulculuk hipotezi için önem arz etmektedir. Şöyle ki; dışlayıcı ve mutlaklık ifade eden literal anlam, mitoloji olarak okunduğunda görecelileşmekte ve diğer dini ifadelere her hangi bir üstünlük iddiasında bulunmamaktadır. Bu şekilde kurtuluş sadece bir dini gelenekle sınırlandırılmamış, diğer dini gelenekler de kurtuluş planına dâhil edilmiş olmaktadır. Bu nedenle Hick'e göre dini çoğulculuğun sağlanması için üstünlük iddialarına temel olan inançların literal anlamda anlaşılmasından vazgeçilmelidir.[546]

Din dilinin nasıl anlaşılacağı konusunda konumlanılan yer belirleyici olmaktadır. Bu noktada Hick için literal ve mitolojik ifadelerin ne ifade ettiği, realizm ve non-realizm konumlarının neresinde yer aldığına göre şekillenecektir. Bu noktada Acar, Hick'in çatışan hakikat iddiaları sorununu çözmek için ortaya koyduğu mitolojik okumanın iki temel problemi ortaya çıkardığını belirtmektedir. Bunlardan ilki, dini inançları mitolojik anlamda doğru kabul etmenin, dini inançlar konusunda realist ya da non-realist konumlardan hangisinde yer almayı gerektirdiğidir. İkincisi ise mitolojik

[546] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 144-145.

hakikatin din müntesiplerince nasıl karşılanacağıdır.[547] Bizi şimdilik birinci problem ilgilendirmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Hick, realist ya da non-realist olmanın, etik, estetik, bilim, din vs. alanlarda bütüncül bir yapı arz etmediğini savunmaktadır. Ona göre kişi, bazı konularda realist olabildiği gibi bazı konularda da non-realist olabilir. O, bu karşılıklı iki tutumun ortaçağ realistleri ve nominalistlerinin evrensel varlıklar hakkındaki tutumundan farklı olduğunu belirtmektedir.[548] Ona göre sade ve felsefi donanıma sahip olmayan bir kişi fiziksel dünya hakkında algıladığı şekilden başka bir yorum yapamıyorsa ve dünyayı göründüğü şekilde literal olarak yorumluyorsa, aynı statüdeki dindar kişi de din söz konusu olduğunda literal bir bakış açısına sahip olacaktır. Bu kişi basit bir dini realist olarak inancına yaklaşacaktır. Hangi dini gelenekten olursa olsun, inançlar sürekli değişse bile felsefi olarak derinliğe sahip olmayan kişi tarafından literal olarak anlaşılacaktır.[549]

Hick, dini inancın aldatıcı olup olmadığı noktasında natüralizm ve mutlakçılığı eleştirmektedir. Dolayısıyla dini inancın non-realist yorumuna mı yoksa mutlak realist açıklamasına mı taraf olmak gerekmektedir sorusu önem kazanmaktadır. Hick, dini inançların faydalı olmakla birlikte kişinin algısının dışında her hangi bir obje gösteremediğini ve gerçekliği olmadığını savunan non-realizme ve bir dine sadece kendi hakikat anlayışının, inancının doğru olduğunu savunma imkanı veren realizme karşıdır. Ona göre mutlakçılık da natüralizm gibi mantıksız ve tutarsızdır. O, non-realistlerin dini ifadeleri anlamada yanıldıklarını belirtmektedir. Ayrıca onların maddi âlemi tek gerçeklik ve Tanrı'yı da sadece bir fikir olarak ele almalarını da eleştirmektedir. Hick, bu yanlış anlamayı tamamen onların din dilini kavrayamamalarından kaynaklandığını söylemektedir. Non-realist bakış açısı ise din dilini her hangi bir aşkın gerçekliğe referans yapmaksızın, insani niyetler, amaçlar, duygular ve ideallere göre açıklamaktadır. Non-realist bakış açısının arkasında gizli ya da açık olarak natüralist düşünce vardır. Natüralist düşünceye göre varolan tek şey görünen âlemdir. Tanrı inancı vb. inançlar insan zihninin ürünüdürler. Dini hayatın

[547] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 91.
[548] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 4.
[549] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 6.

içerisinde yer alan ibadet, kutsal mekân, ayin, ruhsal haller, inançlar, dualar vb. diğer şeyler bu hayatın dışında mutlak gerçeklik gibi her hangi bir şeyle açıklanamaz.[550]

Realist ve Non-realist anlayışları eleştirmesine paralel olarak Hick'in kendisi her iki tutumu da kabullenmemektedir. O, kendisini ne realist ne de non-realist olarak tanımlamaktadır. Realist ve non-realist tutumların, her birinin diğerinin içerdiği hususlardan bazılarını dışarıda bıraktığını ifade eden Hick, non-realist tutumda her şeyin olgusal terimlerle açıklandığını, realist tutumda ise kullanılan aşkın kavramların doğal duruma uymadığını belirtmektedir. Aşkın alanla ilgili her hangi bir terim non-realistlerce fiziksel, psikolojik ve sosyolojik terimlerle açıklanırken, realistler aşkın gerçekliklerin bu şekilde açıklanmasını kabul etmezler. Hick, bu iki bakış açısını da kapsayan bir tutum önermektedir ki bu da eleştirel realizmdir.[551] O, kendisini eleştirel realist olarak nitelendirmektedir. Kutsal kitabı ve geleneksel öğeleri literal anlamda kabul eden realistlerden, Tanrı'yı tamamen bir hayal ürünü olarak gören ateistlerden ve dini ifadeleri ontolojik olarak karşılığı olmayan ifadeler olarak kabul eden non-realistlerden farklı olarak Hick, aşkın gerçekliğe inanmakla birlikte geleneksel kavramsal sistemlerin bazı doktrinel öğeleri tanımlamakta etkili olduğunu kabul eden bir eleştirel realist olduğunu söylemektedir.[552]

Hick, realizm ve eleştirel realizmin birbirinden çok farklı iki şey değil, bir bütün içerisindeki meşru olan farklı kullanımlar olarak anlaşılması gerektiğini ifade ederek, kendi eleştirel realist yorumuna meşruiyet kazandırmak istemektedir. Buna göre, İncil'in okunmasında realist, kıssaları literal olarak okurken, eleştirel realist mitolojik olarak okuyabilir. İnsanının dünyadaki varlığı, günahkâr olması ve Tanrı gibi hususlarda bu iki farklı bakış açısı farklı anlayışlar geliştireceklerdir. Hick, realistin Tanrı'yı mutlak bir varlık olarak algılarken, kendi bakış açına göre Tanrısal varlığın farklı yorumlanabileceğini belirtmektedir. Mesela, ona göre Yahudi Tanrısı mutlak

[550] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 7. Non-realistlerin tamamı din dilinin değersiz olduğunu düşünmezler. Hick bu noktaya dikkat çekmektedir. Hick, din dilinin nonrealist olduğunu söyleyen çağdaş düşünürler arasındaki farka değinmektedir. Santayana, Dewey, Randall, R.M.Hare, Huxley, Cupitt, D. Phillips gibi düşünürler, A. Ayer, A. Flew ve P. Edwards gibi düşünürlerce dillendirilen din dilinin içeriğini hastalıklı insan zihninin ürünü, saçma, zararlı ve illüzyon olarak değerlendirmelerine katılammaktadırlar. Bu düşünürler, normal bir dindarın düşüncelerine ters düşse bile, din dilinin değerini onaylamaktadırlar. Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 8.

[551] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 16.

[552] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 175.

varlık değildir. Mutlak varlık tarafından şekillendirilmiş ve kültürel olarak Yahudilerin kendi dini geleneğince oluşturulmuş bir Tanrı anlayışıdır. Bunun yanında Yahweh gibi Hıristiyan ve İslam tanrı anlayışları da bir yandan insani algı diğer yandan da mutlak varlık tarafından şekillenmiştir. Kişisel ya da kişisel olmayan bütün Tanrı ya da mutlak anlayışları mutlak varlık tarafından ve bulunulan dini inancın etkisiyle meydana gelmiş anlayışlardır. Hick, bu açıklamalarıyla eleştirel realist bakış açısının realist bakıştan nasıl farklı olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Hick, eleştirel realizmle realizm farkını belirlerken, natüralistik düşüncenin eleştirel realizm ile karıştırılmamasını istemektedir. Natüralistik düşünceye göre Tanrı tamamen insani bilinç ürünüdür. Eleştirel realizm ise dinlerdeki tanrı algılamalarında insani rolü inkâr etmeden mutlak varlığın varlığını kabul ederek natüralist düşünceden ayrılmaktadır. Eleştirel realizmin realizmden farkı ise, realizmdeki gibi her hangi bir dindeki Tanrı algılamasını mutlak olarak ele almayıp, bütün dinlerdeki farklı anlayışların farklı bakış açılarıyla şekillendiğini kabul etmesidir.[553] Eleştirel realizmde aşkın gerçekliğin sınırsız öneminin olduğu kabul edilmesine rağmen, bu gerçekliğin sınırlı şekilde ifade edilebileceğinin altı çizilmektedir. Biz onu tam olarak bilemeyiz ancak onun bizi etkilediği kadarıyla onun hakkında bilgi sahibi olabiliriz.[554] Yukarıdaki açıklamaları temel alarak Hick, eleştirel realist dini epistemolojisi görüşünün, tecrübe edilen aşkın alanın farklı insani yollarla tecrübe edildiğini fark edip, bu yolları çoğulcu bakış açısıyla değerlendirilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir.[555] Eleştirel realizmin realizmden farklı olarak, dini ifadeleri literal değil mitolojik okumaya tâbi tuttuğu görüşü, Hick açısından iki yaklaşım arasındaki farkı belirginleştirmeye yaramaktadır. Sonrasında literal ve mitolojik okumanın ne olduğu ve mitolojik okumanın dini ifadelere nasıl uygulanacağı meselesine açıklık getirmek gerekmektedir.

Hick, literal ve mitolojik hakikat ayrımıyla dinsel birçok ifadenin gerçeğe nasıl tekabül ettiğini ifade etmek istemektedir. Ona göre literal hakikat bir hikâyenin söz konusu durumuna tekabül ediyorsa bu literal bir hakikattir. "Sabah kahvaltıda yumurta yenmesi gibi". Fakat İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu inancı literal bir hakikat değildir.

[553] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 6-7.
[554] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 104.
[555] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 107.

Çünkü bu inanç literal olarak duruma tekabül etmemektedir. Bu ifade sadece onu duyanın zihninde konuyla ilgili bir ima oluşturmaktadır. Bu sebeple bu ifade mitolojik hakikat olarak kabul edilmelidir.[556] Görüldüğü gibi literal ve mitolojik anlam birbiriyle uyuşmamaktadır. Dilin literal kullanımı belirli linguistik topluluk içerisinde standart kullanımı ifade eder. Kullanılan kelimeler sözlük anlamıyla kullanılmaktadır. Buna karşılık mitolojik konuşma literal olmayan anlamı ifade eder. Bu anlam mecaziliğe işarettir. Bu mecazi konuşma içerisinde mecazi mürseller, ironiler, mübalağa, genelleme, teşbih, yarı anlam ve deyimler mevcuttur.

Bu noktada metafor-mit ilişkisinden bahsetmek yararlı olacaktır. Bundan önce metaforların yer aldığı mit çeşitlerini görmek gerekir. Hick'e göre mitler hikaye mitleri ve mitolojik imajlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Hikaye mitleri Adem ve Havva'nın düşüş hikayesinde olduğu gibi bir şeyi literal anlamda doğru olmamakla birlikte şiirsel bir dille anlatmayı simgelemektedir. Mitolojik imaj ise bir şeyin kimliğini tespit ve bir durumun önemini belirtmek kullanılır. Tanrı'nın oğlu metaforu bu anlamda bir mite örnektir. Bu arada metafor ile mit bağlantısını da ifade etmek gerekmektedir. Metafor, literal olarak doğru olmayan ama ifade edilen konuya uygun tutumları teşvik eden kompleks yapılardır. Mitoslar ise metaforların genişletilmiş şekilleridir. Bu yönüyle mitler çok yönlü metaforlardır.[557] Hick, metaforların, mitlerin içerisinde gelişen ifadeler olduğunu belirtmektedir. Bu ifadelerin literal doğrulukları yoktur. Bu ifadelerin doğruluğu konuya bağlılığı sağlayan pratiklerin doğruluğuyla orantılıdır. Yani metaforlar pratik açıdan doğrudurlar. Metaforlar bir şeyle ilişki kurmayı ve ona nasıl anlam verileceğini yönetirken, mitler daha kapsamlı olan çok boyutlu metaforlardır. Enkarnasyon mitini örnek verecek olursak bu mitte birçok metafor bulunmaktadır. Enkarnasyon genel olarak mit iken bu mit içerisindeki tek tek ifadeler metaforlar olarak anlaşılmalıdır.[558]

Hick için mitler, insani bakış açısıyla açıklanamayacak ve cevap verilemeyecek olan Gerçeklik hakkındaki sorulara verilmiş karşılıklardır. Mit kavramı farklı tanımlamalara işaret etmekle birlikte, her hangi bir tanımın diğerlerinden daha doğru

[556] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 135. D. H. Smith de din dilinin literal okunabildiği gibi mitolojik olarak da okunabileceğini belirtmektedir. Ona göre mit imanın vasıtası konumundadır. Bkz. Race, s. 90.
[557] Aydın, M., *İsa Tanrı mı İnsan mı?,* s. 147 vd.
[558] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 105.

olduğunu ifade etmez. Mitolojik konuşmada dilin kullanımı kullanıcının verdiği anlama göre sözlük anlamından farklıdır. Hick günlük dilde olduğu gibi din dilinde de mitolojik anlamın bulunduğunu belirtmektedir.[559] Literal hakikat, olgusal olarak iddianın olguya uygunluğunu ifade etmektedir. Bir iddianın literal olarak doğru olmaması durumunda ise öne sürülen iddia mitolojik iddia olarak nitelendirilmektedir. Yani Hick, bir iddianın literal olarak doğru olmaması durumunda mitolojik hakikat diye adlandırdığı bir hakikat türü oluşturmuştur. Mitolojik hakikat pratik ve varoluşsal anlamda kullanılmaktadır.[560] Bu nedenle Hick, her bir dinsel geleneğin kendi mitolojik yapısını meydana getirdiğini ifade etmekle birlikte, bu mitolojik gerçeklik düşüncelerinin evrensel doğruluk taşımadıklarını düşünmektedir. Ona göre mitolojik hakikatlerin doğruluk ya da yanlışlığı kaynak aldığı memba ile uyumluluğunda aranmalıdır. Mitolojik hakikatler belirli bir dini geleneğin ayırt edici unsurları olmakla birlikte, diğer gelenek için her hangi bir geçerliliğe de sahip değillerdir.[561]

Pratik doğruluk ilkesini dinlere uygulayan Hick, mutlak hakkındaki dini ifadelerin mitolojik olduğunu iddia etmektedir. Pratik anlamda doğruluk ise her dini inançtaki mutlak varlığa karşı davranış ve tutum fonksiyonlarının işlemesidir.[562] Mutlak gerçekliğin tezahürleri hakkında ne kadar literal ve analojik ifadeler kullanabiliyorsak da, bu ifadeler mutlak gerçeklik söz konusu olduğunda mitolojik olarak değerlendirilmektedir. Mitolojik anlamda mutlaktan bahsetmek, pratik bağlama işaret etmektedir. Yani, insani eylemler fiziksel ve sosyal çevreyle uyumlu olduğu gibi bizim sonsuz çevremizle de uyum içerisinde olmalıdır. Doğru dini mitler, mutlak gerçeklik karşısında uygun davranışları eylemede yardımcı niteliktedir.[563] Yani, insani eylemler fiziksel ve sosyal çevreyle uyumlu olduğu gibi bizim sonsuz çevremizle de uyum içerisinde olmalıdır. Doğru dini mitler, mutlak gerçeklik karşısında uygun davranışları eylemede yardımcı niteliktedir.[564]

[559] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 99.
[560] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 347-348.
[561] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 168., Heim, s. 21-23.
[562] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 248., Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 108.
[563] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 351.
[564] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 351.

Aslında Hick için mitolojik hakikat dinlerin mutlak tasavvurlarına uygulandığında bir yandan dini tecrübenin bilişselliğinin ne kadar geçerli olduğu teslim edilmekte diğer yandan da çatışan hakikat iddialarının, çoğulcu hipotezin önündeki en büyük engel olma özelliği kaybolmaktadır. Bu noktada mitolojik hakikat iddiasının Hick'in hipotezindeki bütün dinamiklerde etkili olduğu aşikârdır. Mutlak varlık tam olarak açıklanamayan gizem içerisinde orada durmaktadır. Numen fenomen ilişkisi gibi o, insani kavramlarla tanımlanamayan gerçekliktir. Bu nedenle de literal anlamda onun hakkında her hangi bir nitelendirmede bulunmak imkânsızdır. Dini düşünce ve dini tecrübenin doğrulayıcılığı temelinde önceden varsayılan numenal gerçeklik, her dini gelenekteki farklı dini fenomenlerin temelidir. Böylece dini tecrübenin tamamen insan ürünü ve tek taraflı olmayıp, mutlak gerçekliğin varlığı ve etkisi ile bağlantılı olduğu gösterilmektedir. Bununla birlikte, numen ve onun tecrübede tezahürü ayrımı, tanımlayıcı hiçbir nitelemenin mutlak gerçeklik hakkında söz konusu olamayacağını göstermektedir. Böylece mutlak gerçekliğin her ne kadar dini tecrübenin ve düşüncenin zemini olduğu düşünülse de, bu bize onun hakkında doğrudan ve literal konuşmayı sağlamamaktadır. Yani mutlak hakkında dinlerdeki nitelendirmeler mitolojik ifadelerden ibarettir. İnsan varlığı için gizem teşkil edecek diğer meseleler de Hick tarafından mitolojik olarak yorumlanmaktadır. Bu nedenle insan için gizem teşkil edecek ve tam anlamıyla çözülemeyecek meselelerde, dini geleneklerin verdikleri cevaplar mitolojik karakterde yorumlanmalıdır. Aksi takdirde cevaplar birbiriyle çelişkili olacaktır. Farklı dini geleneklerde farklı mitler işlense de bu mitler aynı kurtuluşa hizmet etmektedir.[565] Kısaca çeşitli geleneklerdeki farklı mitolojik hakikatlerin doğrulukları, Hick'in ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm görüşünde ne kadar işlevsel olduğuyla paraleldir. Doğru mit bu dönüşümü sağlayan pratiğin elde edilmesinde faydalı olduğu sürece doğru olarak kabul edilecektir.

IV. KURTULUŞ BAKIMINDAN DİNLER

Dışlayıcılık eleştirisinden hakikat hakkındaki görüşlerine kadar Hick'in temel kaygısının kurtuluş olduğu ve hipotezinin büyük bir bölümünü kurtuluş düşüncesine hazırlık olarak ele aldığı söylenebilir. Hakeza çoğulcu hipotezin ana teması Tanrı'nın

[565] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 352 vd.

kuşatıcı rahmetinden kimseyi mahrum etmemek ve Tanrısal kurtuluş planına olabildiğince çok insanı dâhil etmektir. Hick, kurtuluş görüşünde tüm insanlığın kurtuluşunu amaçlamaktadır. Hıristiyan teolojik anlayışını ve kristolojileri eleştirmesinde de bu amaç görülmektedir. O İsa'ya diğer dinlerdeki kurtarıcı figürlerle ortak bir boyut kazandırmak istemektedir. Tek kurtuluş yolu olduğu kabulü onun görüşüne göre dinler arası çelişkileri ve çatışmaları şiddetlendirmektedir. Ona göre din diğerleriyle birlikte bir yandan ulvi kurtuluşa diğer yandan da dünyevi problemleri çözmeye yaramaktadır.[566] Bu noktada şunu belirtmekte fayda vardır ki, kanaatimce şayet Hick, hipotezinin temel dayanaklarında ve hakikat hakkındaki görüşlerinde kendince tutarlı hissetmeseydi, yine de bir şekilde bütün dinlerin kurtuluşa erdirici olduğu görüşüne açılan başka kapılar arayacaktı. Burada söylemek istediğimiz şey, Hick'in temel düşüncesinde bütün dinlerin mutlak hakikat karşısında eşit kurtuluş fırsatları içerdiği düşüncesinin yattığını vurgulamaktır.

Hick, kurtuluşun her dinde mümkün olduğunu düşünmekle birlikte, kurtuluşun her hangi bir dinin kavramlarıyla ve düşünceleriyle açıklanamayacağını ifade etmektedir. O, dinlerin farklı kavramsallaştırmalara sahip olduğunu ve bu kavramlardan hangisinin doğru olduğuna karar verilemeyeceğini ifade etmektedir. Kurtuluş, farklı terimlerle ve farklı şekillerde izah edilmekle birlikte, aşkın gerçeklik hem farklı terimlerle ifade edilmekte hem de kişisel ve kişisel olmayan şekilde nitelendirilmektedir. Hick, bu kavramsallaştırmalardan her hangi birinin seçilemeyeceğini, doğru kabul edilemeyeceğini savunmaktadır.[567]

Hick'e göre bütün dinlerin kurtuluş anlayışlarını kapsayacak bir kurtuluş kavramı ve anlayışı geliştirilmelidir. Hick'in getirdiği yeni kurtuluş anlayışına göre kurtuluş insanın ben-merkezlilikten radikal bir dönüşümle Gerçek-merkezliliğe doğru yönelmesinin sağlanmasıdır. Böylelikle Hick, kurtuluş bütün dinlerde meydana geldiğini kanıtlamış olduğunu düşünmektedir.[568] O, çıkarsanan öncüllerden ziyade dini tecrübeden yola çıkıldığında teizmin kurtuluş planındaki formlardan sadece biri

[566] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 134.
[567] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 10.
[568] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 127.

olduğunun fark edileceğini düşünmektedir. Böylece teist olmayan Budizm ve Hinduizm gibi dinlerde kurtuluş planında teist dinlerle eşit imkânlara sahip olmuş olacaktır.[569]

Knitter' göre Hick, bütün dinlerin ortak iki niteliği olduğunu düşünmektedir. Dinlerin ilk ortak yönü temel ahlaki prensipler, ikinci ortak yönü ise aynı kurtuluş yapısıdır.[570] Buradan hareketle Hick, kurtuluş ile ahlaklık arasında paralel bir ilişki kurmaktadır. Dinler kurtuluş imkânını hazırlarken bireyin ahlaki seviyesini de yükseltmektedirler. Bütün dinler ahlaki yönden benzer özellik gösterdiklerinden dolayı aynı şekilde kurtuluşa erdirebilmektedirler.[571] Bu nedenle kişinin mutlak gerçeklikle ilişkisinin gözlemlenemeyeceği gerçeğinden yola çıkarak, Gerçek-merkezliliğe dönüşümü sağlayan ahlaki ve manevi pratiklere bakılması gerekmektedir.

Hick, dinlerin insan yaşamında olumlu ve olumsuz, ahlaki ve gayri ahlaki denebilecek etkilerinin olduğunu savunur. Şöyle ki; din bir yandan insanları aziz yaşantısına tutundurarak gerçeklik merkezine döndürmekte, kadınların özgürlüğü, sosyal adalet, ahlaki ilerleme, her türlü ayrımcılığın engellenmesi gibi meselelerde olumlu etkilerini göstermektedir. Mesela yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra, Hıristiyan kurtuluş teolojilerinde, tanrı'nın fakir, baskı görmüş ve sömürülmüş insanların yanında olarak kendini vahyettiği şeklinde kabul edilmiştir. Kurtuluş teologları zenginlikleri elinde bulunduranlara karşılık fakirlerin onlara karşı olan mücadelesinde, fakirlere öncelik vermeye çalışmışlardır.[572] Diğer yandan da, cadıların yakılması, savaşa sebep olma, diğerlerine karşı güç kullanma gibi yıkıcı etkilere de sahiptir.[573] Hıristiyanlıktaki enkarnasyon doktrininden yola çıkarak insanları cezalandırmak, Hinduizmdeki kast sistemi ve Kur'an'dan yola çıkılarak İslam ülkelerinde verilen insanlık dışı cezalandırmalar Hick'in aklaki kötülük olarak addettiği mefhumlardan bazılarıdır.[574]

Ona göre bütün büyük dini gelenekler ahlaki ve manevi pratiği gerçekleştirmektedir. Hıristiyan, İslam, Budist ve Hindu geleneklerinde iyi ve kötü kişi,

[569] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 189.
[570] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 148.
[571] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 127.
[572] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 304.
[573] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 9.
[574] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 80.

olay ve olgular farklı şekillerde tezahür etmiştir. Her birinde iyilik farklı şekillerde yer bulmuş, kötülük de farklı şekillerde vuku bulmuştur.[575] Her dini gelenekte insanlar ahlaklı olmakla birlikte kötü yola da sapabilirler. Ayrıca her dini geleneğin tarihinde çok büyük kötü olayların yaşandığı da inkâr edilemez.

Dinlere kapsamlı bakıldığında iyilikleriyle ve kötülükleriyle her dini geleneğin benzer özellikler gösterdiğinin fark edileceğini vurgulayan Hick, hiçbir dini geleneğin diğerine nazaran daha üstün olduğunun gösterilemeyeceğini savunmaktadır. Ahlaki olarak hiçbir dinin diğerinden üstün olmadığını gösteren Hick, kurtuluşun da bütün dinlerde benzer karakterde olduğunu varsayarak, bütün dinlerin Mutlak gerçekliğe eşit birer cevap olduğu sonucuna ulaşmıştır.[576] Dışlayıcılıktan kapsayıcılığa, oradan da çoğulculuğa geçişle son bulacak olan süreçte, Hıristiyanlık ya da her hangi başka bir din üstünlük iddiasında bulunamayacaktır. Bütün dinlerin ortak merkezi amacı Gerçek-merkezliliğe doğru dönüşüm hareketini gerçekleştirmektir. Hick, hiçbir dinin bu dönüşüm gerçekleştirmede daha başarılı olduğunu gösterecek tarihsel bir kanıtın olmadığını belirtmektedir.[577] Kısaca ona göre bireysel ya da toplumsal alanda her hangi bir din ahlaki ve manevi yönden diğerine üstünlük kuramamıştır.[578]

Dinlerde bulunan benzer ahlaki ilkelerin varlığı Hick'in bu iddialarının temelidir. O, genel ahlak prensiplerinin büyük dünya dinlerinde varolduğunu belirtmektir. Hinduizm, İslam dini ve diğer dinlerin geçmişte ve şu anda ahlaki ilkelerin gerçekleştiği yapılar olduğunu vurgulamaktadır. Bencil duyguların köreltildiği ve merhamet tohumlarının ekildiği pratikler bütün dini geleneklerin temel ahlaki tavsiyeleridir. Bütün dinlerde merhamet, dürüstlük, güvenilirlik, sevgi ve nezaket gibi ahlaki düsturların işlendiğini ve "kendin için istemediğin bir şeyi başkası için de isteme" altın kuralı gibi birçok kural da dinlerde, birbirlerine üstünlük taslayamayacakları şekilde eşit düzeyde işlenmiştir.[579] Ona göre teistik olsun olmasın bütün dinsel geleneklerde evrensel ilahi güzellik, iyilik, sevgi ve merhamet fikri vardır.

[575] Hick, *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 144.
[576] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 168.
[577] Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 23.
[578] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 125., Hick, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)", s. 185.
[579] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 325, 340., Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 29.

Hick bunu kozmik optimizm olarak nitelendirmektedir.[580] Hick, bu görüşüyle dışlayıcılığa karşı çıkmakta ve bütün dinsel geleneklerin kurtuluşu kendi iç dinamiklerinde taşıdığını ifade etmektedir.[581]

Kısaca Hick'e göre, geleneklerin ahlaki yapısı hakkında nesnel bir kıyaslama yapılamaz. Yani her hangi bir dinin eşsiz ahlaki üstünlüğünü iddia etmek imkânsızdır. Fakat bu imkânsızlık insani açıdan bakıldığında böyledir. Eskatalojik anlamda her hangi bir din diğerlerine nazaran daha kabul edilebilir olabilir. Bu sebeple Hick, kendi dini geleneğinin ahlaki bakımdan üstünlüğünü iddia eden kimsenin, bu iddiasını ispat etmesi gerektiğini belirtmekle birlikte, böyle bir ispatın da mümkün olmadığını söylemektedir.[582] Ona göre bir dinin diğerinden daha doğru olduğunu söylemek, bir medeniyetin diğerinden daha doğru olduğunu söylemekten daha uygun değildir. Çünkü dinler çeşitli kültürel, düşünce akımları etkisiyle şekillenirler. Hick, bunlara dayanarak, dinlerin birbirleri karşısında üstünlük iddialarının olamayacağını savunmaktadır. Bütün dinlerin iyilik ve kötülüklerini tartarak bir karar vermek mümkün değildir. Bütün dinlerdeki tüm dini fenomenler toplanıp incelense bile, dinleri derecelendirmek mümkün görünmemektedir.[583]

Bu açıklamalar göstermektedir ki, Hick, kurtuluş görüşünün temeline ahlaki pratiği yerleştirmektedir. Hick, bu noktada dinlerdeki farklı kurtuluş tanımlamalarının kendi hipotezi için fazla bir problem arz etmediğini ifade etmektedir. Ahlaki olarak dinler arasında hiçbir derecelendirmenin yapılamayacağını ve dinlerin aşağı yukarı eşit ahlaki olgunluğa ve pratiğe sahip olduğu düşüncesi gerçek-merkezliliğe dönüşümün her dinde gerçekleştiğinin göstergesidir.[584] Fakat meselenin tam açıklığa kavuşması için Hick bahsettiği dönüşümün örnek taşıyıcıları olarak "aziz" kavramıyla ifade ettiği kişileri öne sürecektir. Azizler ahlaki pratiğin manevi ayağı konumundadır. Birazdan görüleceği gibi bu şahıslar bir dinin kurtuluşa erdirme ve dolayısıyla din olma hüviyetini kazanmada temel ölçüt konumuna yerleştirilecektir. Bunun görülmesi için de Hick'in kurtuluş anlayışını incelemek gerekir.

[580] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 138.
[581] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 138.
[582] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 49-51.
[583] Hick, "Dinlerin Derecelendirilmesi", s. 163-170.
[584] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 136.

Hick, kurtuluşun çeşitli dini geleneklerde farklı şekillerde olmakla birlikte, bu geleneklerin tamamında var olan ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe doğru yönlendirmenin kurtuluş için ortak bir zemin olduğu görüşündedir.[585] Hinduizm'de her hangi bir maddi fayda beklemeden topluma hizmet, insanın kendini Mutlak'a adaması, Hıristiyanlıkta ilahi sevgiyi dünyaya taşıyan Tanrı'nın sonsuz hâkimiyetine boyun eğmek, Yahudilikte Tanrı'nın krallığının yeniden inşası ümidi ve İslam'daki Allah'a teslim olma ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe yönelişin farklı şekilleridir.[586] Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta bahse konu olan dönüşümün kurtuluş için ortak bir zemin olmasının yanında dini çoğulculuk hipotezi için de teminat görevi görmesidir. Yukarıda bahsedildiği gibi bu kurtuluş ilkesi her türlü üstünlük iddiasını def etmenin tek yolu konumunda görülmüştür. Acar, ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe dönüşümün şeklinde teceli eden ahlaki doğruluk ölçütünün dini çoğulculuğun teminatı olduğunu söylemektedir.[587]

Kurtuluş hangi din olursa olsun, insanı bencillikten, hırstan, tamahtan vs. kötü fiillerden uzaklaştırma hedefindedir. Bu hedef doğrultusunda gerçek-merkezliliğe doğru atılan her adım, kurtuluşa yakınlaştıracaktır. Bu şu demektir ki; bütün benliğimizle ilahi varlığa teslim olarak, egomuzdan kurtulmalıyız. Kendine özgü ve farklı olan kurtuluşların özde aynı olması, bütün dini geleneklerdeki dönüşümün geçerli ve aynı ölçüde başarılı olmasını sağlamaktadır.[588] Axial çağdan beri birbirini sürekli dışlayan dinlerin, metafizik, teolojik ve ahlaki alanda birbirlerini eleştirilerinin temelindeki endişenin kurtuluş düşüncesi olduğunu ifade eden Hick'e göre Post-axial çağda bu dönüşüm dinlerin temel kriteri olmuştur. Dini gelenekler ve onların içerdiği her türlü unsur bu dönüşüme ne kadar katkı sağladıkları oranında değerli olmalıdır.[589] Bu

[585] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 29.

[586] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 36., Hick, "*A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)",* s. 184., Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 127.

[587] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 97.

[588] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 37-41. John Hick, "A Pluralist View", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, edts. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 42.

[589] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 300.

bakımdan Hick için dinler teolojik ya da felsefi sistemler olmaktan çok birer kurtuluş yollarıdırlar.[590]

Hick, dinlerdeki ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe dönüşümde başlıca örneğin, aziz olarak tanımlanan kimseler olduğunu iddia etmektedir. Bütün dinlerin mutlak varlığa eşit birer cevap olduğu iddiasını, her dini gelenekteki aziz şahsiyetlerin varolması belirlemektedir. Şöyle ki; dinlerdeki temel endişe kurtuluş olarak açıklandığında, her dini hareketteki kurtuluş ifadeleri farklı olduğu görülmekteydi. Hick, aslında kurtuluş bakımından dinlerin ortak bir yerde durduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Böylece aziz şahsiyetleri, hayatlarındaki ahlaki yansımaların eşitliğini öne sürerek bu kanıtlamada temel yapmıştır. Sadece ahlaki bakımdan değerlendirilebilecek dinlerde, bu değerlendirmeye konu olan aziz şahsiyetler de, eşit nitelikte değerlendirilince, dinlerin mutlak varlığa eşit mukabeleler olduğu iddiası da temellendirilmiş oldu. Buna göre bütün dini geleneklerde görülen guru, bodhisattva, mahatma, aziz olarak bilinen kişiler bu dönüşümün en güzel örnekleridir. Hick, bu kişileri aziz ismi altında toplamaktadır. Aziz olarak tanımlanan kimseler, bahse konu olan dönüşümü normal insanlara göre çok daha fazla gerçekleştirmiş insanlardır. Azizlik farklı bir yaşam formudur. Her dini gelenekte belli bir şekilde meydana gelen gerçek-merkezliliğe dönüşümün somut örnekleri aziz kimseler, bazen bireysel alanda bazen de sosyal alanda görülebilir.[591] Azizler, birbirlerinden ya da normal insanlardan farklı varlıklar değildir. Onlar sadece ulaşılması gereken amacın yolunda, normal insanlardan daha önde olan şahsiyetlerdir. Gelenekler açısından bakınca da, hangi dini geleneğin daha mükemmel olduğu kararı azizlerin hangi gelenekte daha çok olduğu ya da daha nitelikli olduğuna cevap vermekle mümkün olacaktır. Fakat Hick, böyle bir değerlendirmeyi yapacak her hangi bir kriterin ölçüm aletinin olmadığını ifade etmektedir. Yani azizlerin çokluğu açısından dinleri karşılaştırmak mümkün değildir. Bu noktada ona göre, bütün dini gelenekler için söylenebilecek şey, tamamının ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşümde eşit yollar olduğunu kabul etmektir.[592]

[590] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 53.
[591] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 301-303. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 23.
[592] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 307.

Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta ise azizlerin varlığının dinlerin ilahiliğindeki rolüdür. Hick'e göre dinlerin ilahiliğini gösteren kriterlerden birisi dinlerdeki derin mistik yaşamdır. Hick'e göre bir dinin gerçek azizleri ve mistikleri varsa o din hak dindir. Hak dinler ortak ahlaki prensipleri benimserler. Son olarak da Hick'e göre tarihi süreç, hak olanı olmayandan ayıran önemli bir testtir.[593] Görülmektedir ki, büyük dinsel geleneklerin, eşit derecede kurtuluşu içerdiği meselesinde Hick, ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe doğru dönüşümün gerçekleşmesini ölçüt olarak kabul etmektedir. Ona göre dini doktrinlerin doğru olup olmaması bu dönüşüme riayet edip etmemesiyle bağlantılıdır.[594] İnsanların bencil, sömürü zihniyetli, adaletsiz, kötü niyetli vs. özelliklerinden kurtulmalarını sağlayan, yani gerçek-merkezliliğe doğru yönelmelerini sağlayan her dinsel gelenek doğrudur.

Büyük dinsel geleneklerden farklı olarak, Mormonizm, Bahailik, Bileştirme Kilisesi, Satanizm, Sayantoloji, Ahmediye hareketi vb. küçük dinsel grupların kurtuluş içerip içermedikleri konusunda Hick, bu grupların hepsinin aynı kefeye konulmaması gerektiği düşüncesindedir. Bunların bazıları büyük dinsel geleneklerin bir uzantısı, bazıları karizmatik liderler etrafında şekillenen hareketlerdir. Karizmatik liderlerin bir kısmı ahlaki ve manevi olarak etkili iken bir kısmı da kötü veya meczup kimselerdir. Bu durumda Hick, bu hareketlerin bazılarının yerel bazılarının da evrensel karakterli olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle bu dinsel gruplara büyük dinsel geleneklere uygulanan kriterler uygulanmalıdır. Bu kriter de Hick'in öne sürdüğü gerçek merkezliliğe doğru dönüştürmedir.[595]

Hick'in kurtuluş anlayışının hem bireysel hem de toplumsal alanda gerçekleştiğini iddia ettiğini gördük. Ben- merkezlilikten Gerçek- merkezliliğe doğru dönüşüm olan kurtuluşun toplumsal alanda nasıl gerçekleştiği de açıklanması gereken bir mevzudur. Kendi derin düşüncesi içerisinde yaşayan aziz şahsiyetler varolduğu gibi, modern dönemlerde toplumsal alanda da aktif olan aziz şahsiyetler var olmuştur. Kurtuluşun kişisel alandan çıkıp sosyal alanda da etkisini göstermesi, modern dönemin bir getirisidir. Bütün dini geleneklerde sosyal kurtuluş vardır. Bu kurtuluşun gereği

[593] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 307-314.
[594] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 111.
[595] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 143.

olarak, dünyadaki olumsuzluklar giderilmeye çalışılmaktadır. Sosyal alandaki aziz şahsiyetler kendilerini fakirlik, yoksulluk, ayrımcılık, ırkçılık ve sömürücülük hareketlerine karşı savaşmaya adamışlardır. Kişisel alanda meydana gelen kurtuluş, sosyal ve ekonomik alanda da gerçekleşmeye başlamıştır.[596] Ona göre Marks, Nelson Mandela, vb. birçok kişinin bu sosyal kurtuluşta öncü şahsiyetler olduğunu kabul etmektedir. Bu insanlardan bazıları Mutlak Gerçekliğe inanmasalar bile ben-merkezlilikten kurtulmak için çaba sarf etmektedir. Bu aşkına yönelik dönüşümün çağdaş versiyonudur. Marksist bile olsa bir kimse bu kurtuluşta öncülük edebilir. Bu sosyal kurtuluşta sömürüye, ırkçılığa ve sefalete karşı mücadele etmek önemlidir.[597]

[596] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 305-306.

[597] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 113. Knitter de, dinlerin her hangi bir derecelendirilmesini ya da birbirine karşı üstünlük iddiasında bulunmasını eleştirmektedir. Hick gibi kendi sistemi gereğince dinin din olabilmesi ve kendisine değer atfedilebilmesi için belli bir kriter ön görmektedir. Bilinmektedir ki, Hick, sistemi gereği dinlerin ben-merkezlilikten gerçek-merkezliliğe doğru dönüşümü gerçekleştirmelerini şart koşmuş, yani bu şartı içinde barındırmayan yapıların bir bakıma din olamayacağını işaret etmişti. Knitter de, şayet bir kriter konacaksa bu kriterin kurtuluş teolojinin ön gördüğü kriter olması gerektiğini ifade etmektedir. Yani din, fakirlik ve adaletsizliğe ne kadar çare olabiliyorsa, o kadar geçerlidir sonucuna varmaktadır. Knitter de Hick gibi bu şartta bile dinler arasında objektif bir derecelendirmenin yapılamayacağını teslim etmektedir. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 190.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SMITH VE HICK'İN DİNİ ÇOĞULCULUK HİPOTEZLERİNİN BAŞARISI

Bu bölüme kadar Smith ve Hick'in dini çoğulculuk hipotezlerini ele aldık. Hipotezlerinin temellerini, hakikat ve kurtuluş meselelerini nasıl ele aldıklarını ve teolojik açıdan nasıl bir yapı ön gördüklerini irdeledik. Bu bölümde ilk olarak, ele aldığımız bu iki çoğulcu hipotez arasındaki süreklilik ve farklılıkları konu edineceğiz. Çalışmamızın başında belirtmiş olduğumuz gibi, dini çoğulculuğun iki önemli temsilcisi olan Smith ve Hick'in hipotezlerini karşılaştırma bize çoğulculuğun genel ilkeleri hakkında bazı değerlendirmeler yapma imkânı verecektir. Daha sonra ise bu iki hipotezin temellerine, hakikat ve kurtuluş meselelerine yönelik tutumlarına ve teolojik yansımalarına yönelik eleştirilere yer vereceğiz. Bu açıdan bakıldığında süreklilik ve farklılıkların işlenmesi, aynı zamanda hipotezlere yöneltilen eleştirilerin görülmesi, çalışmamızın ana tezini temellendirmede anahtar rol oynayacaktır. Böylece bu iki hipotezin aslında çoğulcu olmadığını göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken hipotezlerin özgül problemlerine ve geneline yöneltilen eleştirileri temel alacağız.

I. SMITH VE HICK'İN ÇOĞULCU HİPOTEZLERİ ARASINDAKİ SÜREKLİLİK VE FARKLILIKLAR

A. Tarihi ve Fenomenolojik Vakıalar Olarak Dinler

Smith ve Hick dinleri insani etkilerle oluşan ve zaman içerisinde değişen tarihi ve fenomenolojik vakıalar olarak görmektedir. Bu düşünce Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımında, Hick'in ise dini tecrübe görüşünde şekillenmektedir. Smith, kişisel iman tecrübesinin birikimsel geleneklerdeki yansımalarına dikkat çekerek, dini geleneklerin bu yansımanın etkisiyle sürekli değişen dinamik canlı yapılar olarak varlıklarını devam ettirdiğini belirtmektedir. Hick, Smith'in dinlerin tarihsel ve fenomenolojik vakıalar olduğu düşüncesinden etkilenmiştir. Hick de dini tecrübeyle oluşan dinlerin kültürel ve tarihsel etkenler aracılığıyla zamanla değiştiğini kabul etmektedir. Buradan hareketle Smith'in kişisel iman tecrübesi ve Hick'in dini tecrübe kavramlarının dini geleneklerin oluşum ve değişim süreçlerinde anahtar rol oynadığı söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımında yer alan birikimsel gelenek tabirinin Hick'in din olarak anladığı şeye tekabül ettiğidir.

Smith ve Hick, dinin evrensel bir tanımın yapılamayacağını kabul etmektedirler. Smith dinin tanımının yapılamayacağını, çünkü dini geleneklerin dinamik tarihi süreçler olduklarını öne sürmektedir. Dinin rasyonel ve bilimsel her hangi bir tanımını yapmaya çalışmak daha başlangıçtan başarısızlığa mahkûm olmak demektir.[598] Smith, dini hayatın, statik bir yapı olmadığını, aşkın alanla sürekli ve faal bir ilişkiye sahip olmak anlamına geldiğini belirtmektedir.[599] Hick de dinin evrensel bir tanımının yapılamayacağını söylemekle birlikte, dinin fenomenolojik yansımalarından hareketle geçerli bir tanımının yapılabileceğini düşünmektedir. Ona göre din, mutlak gerçeklikle kurulan ilişki sonucunda şekillenen hayat tarzı olarak tanımlanabilir.[600] Dinler tarihsel olarak izlenebilen ve coğrafi olarak çizilebilen empirik bir şeydir. Bu açıklamalara göre mutlak varlığın doğrudan müdahalesi ile her hangi bir dinin oluşumu açıklanamaz.

Buradan yola çıkarak dini geleneklerin oluşumundaki insani etki, iki düşünürün de din anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Smith kişisel iman tecrübesine dikkat çekerek dini geleneklerin oluşum ve değişim sürecindeki insani etkiyi vurgulamaktadır. Dünya tarihi sürecinde din adıyla ortaya çıkan yapıların, birer tarihsel süreç olduğunu öne süren Smith, bu yapıların birikimsel şekilde yüzyıldan yüzyıla değişme gösterip, şimdiki haline geldiğini belirtir. Smith'e göre şayet din denen şey sürekli ve değişen bireysel cevaplar olarak algılanacaksa, peygamber denen şahsiyetlerin de belirleyiciliği azalacaktır. Smith'in buradaki eleştirisi, kendi nitelendirmesiyle dinlerin statik yönlerinin kurucu olarak kabul edilen şahsiyetlere bağlanmasıdır. Bu noktada şu belirtilmelidir ki; Smith bazı kişilerin yaşadığı iman tecrübesinin dinlerin oluşumundaki etkisini inkâr etmemektedir. Bu tecrübeyi daha yoğun yaşayan kişiler ise, dini geleneklerin şekillenmesinde ve gelecek nesillere aktarılmasında etkilidirler.[601] Mesela Hıristiyanlıkta Aziz Victor, Yahudilikte Judah ha-Levi, İslam'da Gazali, Hinduizm'de ise Ramanuja bu şahsiyetlerdendir. Onlar, geleneklere kendi kişisel imanları doğrultusunda yeni bir form kazandırmışlardır.[602] Yani dini gelenekler aşkın varlık tarafından değil insanlar tarafından şekillendirilmektedir.

[598] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 5.
[599] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 123.
[600] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 133.
[601] Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 144-145.
[602] Smith, *Faith and Belief,* s. 18-20.

Bu bağlamda Smith'de olduğu gibi Hick'e göre de din insani bir etkinlik olup, dinlerin oluşmasında seçkin kişilerin dini tecrübeleri bulunmaktadır.[603] İnanan bu tecrübeyi kendi kapasitesi oranında yaşarken, peygamber olarak adlandırılan kişiler toplumu ve dünyayı değiştirebilecek bir şiddet ve yoğunlukta yaşamaktadırlar. Smith'de olduğu gibi aşkın alanla en yoğun ilişkiyi yaşayan bu kişiler dini geleneklerin oluşumunda temel rol oynamaktadırlar. Fakat tarihsel süreç içerisinde Hick'in aziz olarak nitelendirdiği, dini tecrübeyi normal dindarlardan daha yoğun yaşayan kişilerce dini gelenekler farklı özelliklere bürünmektedir. Böylece Hick'e göre de Hıristiyanlık, Hinduizm, Yahudilik, İslâm ve diğerleri, insan kültürünün birer yaratmaları ya da tarihsel kültürel sonuçlar arasında ortaya çıkan insan ürünleri olarak kabul edilmektedir.[604] Görüldüğü üzere Smith'de kişisel iman tecrübesinin ifadesi olan birikimsel gelenekler, Hick'de dini tecrübeyle şekillenen dinler halini almıştır. Smith'e göre birikimsel geleneğin her unsuru bireysel imanın dışa vurumunun birer ürünüdür. Hick de aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre de dini tecrübenin kültürel ortamdaki ifadesi, dinin birçok unsurun oluşmasında temel etkendir.

Smith ve Hick'in din anlayışlarında, oluşumlarında insani etkinin önemi belirtilen dini geleneklerin, tarihsel süreç içerisinde değişim gösteren yapılar oldukları ileri sürülmekte ve dini gelenekler arasındaki farklılık kültürel bağlama atıfla açıklanmaktadır. Smith, birikimsel geleneğin, şahıstan şahısa, kuşaktan kuşağa aktarılan bir fenomen olduğunu kabul etmektedir. Ona göre her gelenek öncesinden aldığı mirasla kendi birikimsel dini yapısını oluşturmaktadır.[605] Çünkü imanın tezahürleri olan mit, ahlak, kutsal metinler, ritüel ve inançlardan oluşan her birikimsel gelenekte dini bir hüviyet hakimdir. Böylece kişisel iman tecrübesinin ifadesini bulduğu dini gelenekler farklı yolları temsil etmektedirler. İman tecrübesi aşkın alanın kişisel tecrübesi iken, onun ifadesi olan kutsal kitap, dini inançlar ve doktrinler bu tecrübenin birikimsel gelenek içerisinde ifade edilişidir. Hıristiyan geleneğinde iman Tanrı, İsa, ayin ve ahlaki

[603] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 119.
[604] Hick, *Philosophy of Religion*, 1990, s. 110.
[605] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 35.

emirlerde yansımasını bulurken, Hinduizmde kastla ve Maya özelliğiyle, Budizmde ise Buda imajı ve kurumlaşmış manastır hayatında bulmaktadır.[606]

Smith'de olduğu gibi Hick'de de dini gelenekler, insani etkiye maruz kalmakla birlikte, farklı kutsal kitap, şahsiyet ve unsurlarıyla, her birinin kendi kültürel havzalarıyla ve etik anlayışlarıyla, ülkeden ülkeye ve çağdan çağa değişiklik gösteren farklı bütünlükler ve tarihsel süreç içerisinde sürekli değişen yapılar olarak kabul edilmektedir.[607] Yani dini geleneklerin oluşum ve gelişim sürecinde kültürel unsurlar devreye girmektedir. Bu nedenle Hick, hakikat, kurtuluş ve mutlak hakkındaki inançların bulunulan kültürel ortama göre şekillendiğini belirtmektedir. Çünkü yaşanan dini tecrübe her dini geleneğin niteliğine göre değişmektedir. Bu noktada Smith'in iman ve birikimsel gelenek ilişkisini hatırlatmakta fayda vardır. Smith imanın birikimsel gelenekte yansıması olduğunu ve değişen birikimsel geleneğe göre kişisel iman tecrübesinin de farklılaştığını düşünmekteydi. Benzer durum Hick'in dini tecrübesi için de geçerlidir. Ona göre de dinlerin oluşumlarında etkili olan dini tecrübe, kültürel ortama göre farklılaşmaktadır. Böylece dinî tecrübenin ırmakları olan İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi büyük dini gelenekler, yüksek ruhlu şahsiyetlerin dini tecrübeleri sonucunda oluşmuş, insan kültürünün birer oluşumu olarak tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış, kendine has doktrin, ritüel ve ahlaki prensipleri olan ve sürekli değişen insani sistemler olarak görülmektedir.[608]

Netice itibariyle Smith ve Hick'in din anlayışlarında dinler, aşkın alana verilmiş olan insani cevaplar olarak kabul edilmektedir. Bu insani cevaplar tarihsel süreç içerisinde, değişik kültürel ortamlara göre farklıklık göstermektedir. İki düşünür için de dini çeşitlilik olgusu bu şekilde meydana gelmektedir. Kişisel iman tecrübesi ya da dini tecrübe ile şekillenen dini geleneklerde, bu tecrübeleri yoğun yaşayan kişiler oluşum ve değişim süreçlerinde daha etkilidirler. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, iki düşünür de mevcut dinlerde kabul edilen peygamberlerin konumunu mistik şahıslarla aynı görmektedir. Yani nihai planda onlar için din, beşeri ve fiziksel

[606] Smith, *Faith and Belief*, s. 6 vd.
[607] Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", s. 83.
[608] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 134-135.

unsurlardan oluşan birer kurgudur. Smith ve Hick'in dini hakikat, kurtuluş ve teolojiler hakkındaki düşüncelerinin temeli bu din anlayışına dayanmaktadır.

B. Hakikat Anlayışları

Smith ve Hick'in çoğulcu hipotezlerinin şekillenmesinde din anlayışları etkili unsurdur. Bu noktada din anlayışlarının, hakikat problemi hakkındaki düşüncelerini şekillendirdiği söylenmelidir. Dini hakikat söz konusu olunca iki düşünür için de ifade edilebilecek en önemli husus, çoğulcu hipotezleri içerisinde dini doğruluğu pratik doğruluk olarak kabul etmeleridir. Tabi bu sonuca ulaşıncaya kadar, önermesel hakikati reddetmeleri, dini ifadeleri literal anlamda okumanın imkânsızlığına dikkat çekmeleri ve görecelilik hakkındaki yorumlarıyla benzer düşüncelere sahip olmuşlardır. Çatışan hakikat meselesi ve dini inançlardaki göreceliliğin nereye kadar uzanması gerektiği noktalarında farklı düşüncelere sahip olsalar da Smith ve Hick'in hakikat görüşlerinin süreklilik arz ettiği ifade edilmelidir.

İlk olarak söylenmesi gereken şey, iki düşünürün çoğulcu hiptezinde de dini gelenekler hakikate sahip olma bakımından eşit statüdedir. Fakat daha önce görüldüğü üzere Smith'in dini inançları ya da doktrinleri değerlendirmemesi yani mevcut dini gelenekleri kabul etmemesi ve kişiler üzerinde değerlendirme yapması, Hick'in ise dinleri mevcut şekilleriyle değerlendirmesi farklılaştıkları noktadır. Şöyle ki, Smith'de her dini gelenekte kişisel iman tecrübesini yaşayan bireyler hakikate sahip olmakta, dini gelenekler mevcut adlandırılan şekilleriyle karşılaştırmaya konu edilmemektedir. Hick ise dinlerin hakikate sahip olmasını dini inançlar ve doktrinlerden yola çıkarak temellendirmektedir. Fakat bu temellendirmeyi doktrinlerin mutlak alanla ilişkiyi sağlayıp sağlamadığının pratik sonuçlarına bağlayarak yapmaktadır. Sonuç itibariyle ikisi düşünürün de dini doğruluk hakkındaki düşünceleri pratik işlevselliğe göre şekillenmektedir.

Dini inanç söz konusu olunca Smith ve Hick, önermeye dayalı hakikat iddialarını ve bu iddialar sonucu varılan mutlaklık anlayışını eleştirme noktasında hemfikirdir. Smith, dini doğruluğun önermelerde olmadığını söyleyerek, dini inanç ve doktrinlerin hakikatin membaı olmadığını ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak

kişinin doğru önermeden hareketle yanlış imana sahip olabileceğini, yanlış önermeden hareketle de doğru imana sahip olabileceği sonucuna varmıştır.[609] Bu düşünce onun din anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü daha önce görüldüğü üzere Smith, mevcut dini yapıları kabul etmemekte, gerçek dini hayatın kişisel iman tecrübesi olduğunu ileri sürmekteydi. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış olan önermesel hiçbir doktrinin hakikati yansıtmayacağını belirtmekteydi. Din anlayışından da anlaşılacağı üzere ona göre mevcut dini yapılar içerisindeki teolojik doğrular, insani etkiyle oluşmuş önermesel ifadelerdi. Bu görüşünü üç öncülle temellendirmektedir. İlk olarak, her hangi bir doktrin ya da teoloji içerisindeki inancın gelenekten geleneğe farklılık gösterdiğini iddia etmektedir. İkinci olarak, imanın toplumdan topluma ya da gelenekten geleneğe inancın gösterdiği farklılığı göstermediğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre iman olgusu, inançtan farklı olarak ve teolojik sistemlerin kavramsal nitelemelerinden farklı olarak her gelenekte aynı şekilde bulunmaktadır. Çünkü iman en temel anlamıyla insan yaşamının bir niteliğidir. Üçüncü gerekçe de imanın inanç gibi kavramsal olarak ifade edilemez özellikte olmasıdır. İman insan tecrübesidir ve insan tecrübeleri tam olarak ifade edilemezler.[610]

Hick'de Smith gibi dini hakikatin önermesel olmadığını iddia etmektedir. Dini epistemolojide onun için yegâne bilgi kaynağı dini tecrübedir.[611] Yani epistemolojik anlayışında işlediğimiz üzere her hangi bir dini önermenin evrensel olarak doğru olma ihtimali yoktur. Çünkü önermesel inanca yönelik inanma eylemi rasyonellik barındırmaktadır. Hick'e göre de, iman ile teolojik inanç arasında fark vardır ve bu fark tüm dini geleneklerde mevcuttur. Dini iman ile baskın teolojik yapılarda şekillenmiş inanç arasında ayrım yapan Hick, kutsal kitaplarda, ayinlerde, ibadetlerde ve dualardaki inancın insanın kişisel Tanrı tecrübesini yansıttığını, Tanrısal yaşamın her yönünü kapsadığını belirtirken, teolojik yapıya bürünmüş inancın ise önermesel karakterde olduğunu ifade ederek, teolojilerle şekillenen inanç anlayışını eleştirmektedir.[612] Bu noktada Hick'in Smith'e yönelik tenkiti bulunmaktadır. Hick, Smith'in kişisel hakikatle önermesel hakikatin arasını bu derece açmasını eleştirmektedir. Hick'e göre Smith, bir

[609] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* s. 166.
[610] Wainwright, s. 355-358.
[611] Hick, *Philosophy of Religion*, 1990, s. 71.
[612] Hick, *God and Universe of Faith*, s. 38.

dinin önermesel olarak yanlış inanç içermesine rağmen, insan hayatında olumlu eğilimler meydana getirdiğini hakikat kabul ediliyorsa, yanlış yoldadır. Burada Smith'e yöneltilebilecek en ciddi eleştiri, kişinin samimi bir şekilde nazizme de inanabilir ve ahlaken de olumlu hareketler yapabilir olduğunun göz ardı edildiğidir. Bu durumda olumlu pratik ve inanç sahibi olduğu için hakikate sahip olduğu düşünülebilir. Bu durumda da doğrunun ne olduğunu belirleyen tüm diğer kriterler sona ermiş olur. Hick de imanın hakikatinin samimi şekilde inanmaya ve bu inanç üzerine yaşamaya indirgenmesini eleştirmektedir.[613] Sonuç itibariyle iki düşünür de önermesel inançtan yola çıkılarak, dinlerin kendi doktrinlerini mutlak olarak kabul etmelerinden şikayetcidirler. Bu nedenle mutlak hakikat olarak kabul edilen dini doktrinlerin literal anlamda okunmaması gerekmektedir.

Bu çözüm paralelinde Smith'in, din dilinin literal okunmasına karşı olması bakımından Hick'in görüşlerine kaynaklık ettiği söylenebilir. Şöyle ki; Smith'e göre geçmişte bir dinin diğerlerini anlaması tamamen kendi perspektifinden gerçekleşmiş ve bu sebeple onların peygamber anlayışları ve kutsal kitap görüşleri literal olarak anlaşılmıştır. Smith, bu anlayışın değişeceğini ve gelecekte literal okumanın yerini metaforik okuma alacağını ileri sürmektedir. Ona göre İslam dünyasında literal anlayışın dışına çıkan sufi düşünürler vardır.[614] Nitekim Smith, dini ifadelerin ya da doktrinlerin insanların iman eylemlerindeki canlılığı devam ettiren semboller olarak görmekte ve bu sembollerin literal anlamda açıklanamayacağını belirtmektedir.

Realizm, Non-realizm ve eleştirel realizm kavramları çerçevesinde işlediğimiz kısımda gördüldü ki, Hick de dini inançların literal okunmasına karşı, eleştirel realist olduğunu iddia ederek, bütün dini geleneklerdeki mutlak hakikat iddialarının, mitolojik hakikat olarak ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.[615] Çünkü Hick'e göre, dinlerin bağlı bulundukları kültürel ortamlara göre mitler ve semboller, bu kültürel şartlara göre farklı farklı şekillenir. Bu noktada Hick, Smith'den bir adım önde mevzilenerek, hakikat iddialarını tarihsel, tarih üstü ve mutlak gerçeklik hakkındaki iddilar şeklinde ayırarak, bu iddiaların çoğulcu hipoteze güçlük çıkaramayacak şekilde karşılaştırmalı çözümünü

[613] Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 147-148.
[614] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 135.
[615] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 86.

elde etmeyi denemiştir. Buraya kadar görülen husus, Smith ve Hick'in mevcut dini geleneklerdeki önermeye dayalı doğruluk iddialarını kabul etmedikleridir.

Smith ve Hick için dini doğruluk pratik doğruluktur. Bu doğruluk anlayışında, kişinin ahlaki ve manevi olarak yükselmesi ve mutlak varlıkla ilişkinin sürekliliğinin sağlanması esastır. Pratik doğruluk anlayışı Smith'in kişisel hakikat anlayışında Hick'in ise mitolojik hakikat yorumunda şekillenmektedir. Smith'e göre dinlerin doğruluk ya da yanlışlığından söz edilemez. Dini hakikat kişisel durumlar, ahlaki ve manevi yansımalar dışında önermesel kodlarla açıklanamaz. Ona göre doğru din kişisel iman hayatının bir niteliğidir.[616] Buna göre kişi aşkın gerçeklikle güçlü ilişki kurduğu her an dini hakikate sahip olmaktadır. Bu ilişki sonucunda kişi ahlaki ve manevi pratikleri de doğru şekilde yerine getirmektedir. Dini semboller konumundaki unsurlar da bu pratiklerin sürekliliğini sağladığı ölçüde hakikatin aracısı sayılmaktadırlar. Bu nedenle her sembol her dini gelenekte ya da aynı dini gelenek içerisindeki her bireyde aynı değerde değildir. Netice itibariyle Smith'e göre, her dindar birey dini inancı vasıtasıyla ahlaki iyiye yönelebiliyorsa dini doğruluk bu pratik içerisinde gerçekleşmektedir.

Hick, Smith'in açıkladığı aşkın gerçeklikle bağlantı kurularak meydana gelen pratik doğruluğun, kişinin istekleri, arzusu, zihni eğilimi, yaşam şekli ve düşünceleri tarafından etkilenmekte olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre bu doğruluğa sürekli sahip olmak için ilahi gerçeklikle bağlantıyı koparmamak gerekmektedir.[617] Bu düşünceler ışığında Hick için de önermeye dayalı şekilde açıklanamayan dini doğruluk, kişinin dini hayatındaki ahlaki ve manevi pratiklerde gerçekleşmektedir. O, mutlak hakikat iddialarının, kastedilen şeye pratik birer cevap niteliğinde, seslendiği kitlede işaret edilen şeye karşı dikkat uyandıran iddialar olduğunu öne sürmektedir. Daha önce bahsedildiği üzere ona göre mutlaklık belirten dini hakikat iddiaları mitolojik hakikat olarak ele alınmalıdır. Bu mitolojik hakikat iddialarının güvenilirliği pratik faydası ele alınarak ölçülmektedir.[618] Hick'in metafor-mit ilişkisini açıklarken mitler içerisinde yer alan metaforların, literal okunmayan fakat ifade edilen konuya ilişkin tutumları teşvik eden kompleks yapılar olduğu görüşünden bahsetmiştik. Buradan Hick için mitolojik

[616] Smith, "A Human View of Truth", s. 38-39.
[617] Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 144.
[618] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 86.

hakikatin pratik hakikat anlamına geldiği sonucunu elde etmiştik. Dolayısıyla Hick, dini inançlar söz konusu olduğunda da, dini doğruluğun her dini inançtaki mutlak varlığa karşı davranış ve tutum fonksiyonlarının işlemesi olduğunu kabul etmektedir.[619] Gelinen noktada belirtilmelidir ki, Hick'in pratik dini doğruluk anlayışında da Smith'de olduğu gibi ahlaki ve manevi unsurlar belirleyicidir.

Dini doğruluğun pratik olduğu noktasında hemfikir olan Smith ve Hick, bu noktada göreceliliğin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü yukarıda görüldüğü üzere pratik doğruluğun, evrensel niteliğinin olmadığı ve konu edinilen kaynakla uyumluluğa göre değer kazandığı görülmektedir. Yani her dini gelenekteki inanç, sembol ya da doktrin o gelenekteki mutlak varlıkla ilişkiyi devam ettirmesi, bireydeki ahlaki ve manevi ilerlemeyi sağlaması ölçüsünde, sadece o dini gelenek içerisinde doğrudur. Nitekim dini çoğulculuğu savunanlar çoğulculuğun göreceliliği gerektirdiğini vurgulamışlardır. Bu düşüncelerden hareketle Smith'e göre modern epistemolojinin gereği olarak göreceliliği savunmak gerekmektedir. Fakat daha önce de değinildiği üzere, göreceliliği savunurken nihilizm ağına düşmemek hususunda uyarıda bulunur. Yani dini çoğulcu hipotezin gereği olan göreceli hakikat anlayışı benimsenirken, dini inançta zayıflama meydana gelmemelidir. Hick için de dini çoğulculuk hipotezin kapsamında bulunan en önemli hususlardan birisi dini hakikatin göreceli olduğudur. Dini hakikat iddialarını incelerken Hick'in mitolojik hakikat anlayışının göreceliliğe vardığı sonucunu görmüştük. Hick, dinlerin mutlak hakikat iddialarını göreceli görmesini sisteminin bir gereği olarak kabul ettiğini belirtmektedir. En basit şekliyle vahiy olgusunu göreceli şekilde değerlendirmeleri bu düşüncelerini özetlemektedir. Mesela Smith, vahyin, tarihsel bir şey olduğunu ve anlık hissiyatla bağlantılı olduğunu düşünerek, vahiy denen şeyin göreceliliğine dikkat çekmektedir.[620] Benzer şekilde Hick'e göre de vahiy, farklı gelenekler içerisinde, farklı kavramsal yapılarla ifade edilen ve farklı şekiller alan, aynı zamanda kişilerle ilişkili olması yönüyle de görecelilik arz eden bir şeydir.[621]

[619] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 248.
[620] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion,* s. 174-175.
[621] Hick, *İnançların Gökkuşağı,* s. 61.

Fakat burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, Smith'in kişisel hakikat düşüncesinin barındırdığı görecelilikle, Hick'in göreceliliğe yaklaşımının aynı sonuçları barındırmayacağıdır. Çünkü Hick, her ne kadar dini doğruluğun pratik olarak anlaşılması ve bulunduğu dini gelenek içerisinde değer ifade ettiğini söylese de, önermesel inancı tamamen bir kenara atmamaktadır. Sadece mutlaklık iddiasına yol açan inanç önermelerinin mitolojik okumaya tabi olmasını önermektedir. Ayrıca mevcut dinlerin varlığı ile ilgili temel bir problemi olmadığı için, dini inançların önemine değinmektedir. Oysa Smith, kişisel hakikat fikriyle ve mevcut dinleri kabul etmemesiyle sembollerin değerini dini geleneklerden de alıp tamamen bireysel alana dâhil etmektedir. Dini hakikatin değeri noktasında evrensellik itirazında ortak paydada bulunan bu iki düşünür, bu değerin dini gelenek veya bireylerde bulunması görüşleriyle farklı sonuçlara varmışlardır. Farklı şekilde ifade edilecek olursa mutlak alanın ifade edilemezliğinden hareketle dini hakikatin göreceli olduğunu söyleyen Smith ve Hick, bu hakikat iddialarının ne kadar objektif ya da subjektif olacağı noktasında ayrılmaktadır. Çünkü Smith'in dini doğruluğu kişinin anlık duygu ve düşüncelerine indirgemesi Hick tarafından kabul edilemeyecek bir durumdur.

Smith ile Hick, çatışan hakikat iddiaları konusunda farklı düşüncelere sahiptir. Smith, kendi hakikat anlayışından yola çıkarak böyle bir problemin olmadığını ileri sürmektedir. Hick ise çatışan hakikat iddiaları problemini kabul etmekte ve çoğulcu hipotezin önünde engel olarak gördüğü bu problemi çözmek için çabalamaktadır. Smith, farklı önermesel hakikat iddialarıyla oluşmuş mevcut dinleri reddetmekle ve dini hakikati kişisel olarak yorumlamakla, hakikat iddialarının çatışması sorununun ortadan kalktığını dile getirmektedir. Ona göre dinleri olduğu gibi kabul edip karşılıklı çatışan iddialarını kabul etmek yeni bir sorun yaratmak anlamına gelecektir. Önemli olan bireysel imandır ve çatışır olarak yorumlanan durum aslında dini gelenekler arasındaki farklılıklardır. Ona göre dini gelenekler arasında benzerlikler olmasına rağmen farklılıklar daha çoktur. O, dini geleneklerin somut varlıklar olmadığını söylerken bireylerin farklı dini gelenekler içerisinde aynı evrensel düzen karşısında farklı cevaplar vererek, dini gelenekleri şekillendirdiklerini savunmaktadır.[622]

[622] Smith, "Some Similarities and some Differences between Christianity and Islam", s. 57.

Hick, Smith'in bu görüşünün çatışan hakikat iddiaları sorununu dönüştürmekle birlikte çözmeden bıraktığını söylemektedir. O, dinlerin tarihi fenomenler olarak bütün olarak doğru yanlış olarak görülemeyeceğine bir ölçüde katılmakla birlikte, dinlerdeki bazı doktrin, inanç, dogma ve teorilerin doğru ya da yanlış olabileceğini ifade etmektedir. Mesela enkarnasyon bazı kişilerce kabul edilmesine rağmen bazılarınca kabul görmemektedir. Bunun gibi ilahi gerçeklik kişisel ve kişisel olmayan şekillerde tasavvur edilmektedir. Ayrıca Hick'e göre Smith'in hakikat anlayışı, hakikati ifade etmek değil yaşamakla, onun hakkında konuşmakla değil onu hissetmekle gerçekleşmektedir. Bir anlamda bu hakikat anlayışına göre, kişinin yaşamında ahlaki olarak samimi olması, hakikati yaşamak demektir. Smith, her ne kadar bu hakikat anlayışının çatışan hakikat iddiaları sorununu ortadan kaldırdığını söylese de, Hick'e göre bu meseleyi çözmek anlamına gelmeyecektir. Aslında Hick'e göre daha önemli olan mesele çatışan hakikat iddiaları probleminin çözülüp çözülmediğidir. Kısaca Hick, Smith'in düşüncelerinin bu problemi çözmekte başarısız olduğunu iddia etmektedir.[623]

C. Kurtuluş ve Mutlak Anlayışları

Dini geleneklerin yapısı ve dini hakikat konularında büyük ölçüde mutabık olan Smith ve Hick'in kurtuluş anlayışlarında da benzerlikler bulunmaktadır. Öncelikle çoğulcu olmaları sebebiyle, kurtuluşu tek bir dini gelenekte mümkün görmenin yanlış olduğuna dikkat çekmektedirler. Daha sonra bütün dini geleneklerin kurtuluş açısından eşit imkâna sahip olduğunu dile getirmektedirler. Bu görüşleri öne sürerken kendi kurtuluş anlayışları belirleyici olmaktadır. Hick dini geleneklere bütüncül yaklaşmakta, Smith ise kavramsal tahlili ışığında kişisel olarak meseleyi ele almaktadır. Bu nedenlerden dolayı iki hipotezin kurtuluş anlayışının ilke olarak süreklilik arz ettiği fakat şekil yönünden farklılaştığı söylenebilir.

Smith ve Hick, kurtuluş konusunda dini gelenekler arasındaki uyumsuzluğu gidermeyi amaçlamışlardır. Şöyle ki; onlara göre aslında dini gelenekler içerisinde bahsedilen kurtuluş anlayışlarından farklı olarak kurtuluş anlayışı geliştirilebilir. Bu düşünce temelinde Smith bireysel imanı Hick ise ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşümü kurtuluş ilkesi olarak kabul etmiştir. Buna göre Smith, her dini

[623] Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 143-144.

gelenek içerisindeki dindar bireyin, bireysel imanından yola çıkarak eşit kurtuluş imkânına sahip olduğunu, Hick her dini gelenek içerisinde meydana geldiğini düşündüğü dönüşüm sebebiyle aynı şekilde dinlerin kurtuluş açısından eşit imkâna sahip olduğunu düşünmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere iki düşünürün kurtuluş anlayışı ilke olarak aynı şekilsel olarak farklıdır. Smith, kurtuluşu dünyevi ve kozmik ya da uhrevi açıdan ele almaktadır. Fakat dünyevi kurtuluşta olduğu gibi uhrevi kurtuluşta da iman gerekli şarttır. İnsan imanı sayesinde dünyadaki anlamsızlık ve çaresizlikten kurtulmakta, aynı şekilde ölüm sonrası kurtuluş da imanla gerçekleşmektedir. Netice itibariyle Smith hangi dini gelenekten olursa olsun iman sahibi her dindarın dünyevi ve kozmik kurtuluşa kavuşacağını ileri sürmektedir.[624] Yani herkesin imanı kişisel, spesifik ve tarihsel bir forma sahip olsa da, o her dindarın bu spesifik iman aracılığıyla kurtulabileceğini düşünmektedir. Kısaca Smith'in, imanı evrensel insan niteliği olarak düşünerek kurtuluş bakımından dini gelenekler ve özellikle dindar bireyleri ortak bir paydada buluşturduğu görülmektedir.

Hick ise bütün dinlerde ahlaki ve manevi dönüşümün farklı fakat eşit şekillerde olduğunu iddia ederek, dinlerin kabul ettiği kurtuluş anlayışlarını tek bir ilke altında toplamıştır. Ona göre büyük dini geleneklerdeki en temel benzerlik Gerçek-merkezliliğe doğru hareketi içermeleridir ve dini çoğulculuk hipotezinin en temel yapı taşlarından bir tanesi budur.[625] O, dinlerin kurtuluş düşüncelerinin altında bireyin dönüşümünü sağlayan manevi ve ahlaki değerlerin olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bu dönüşüm ilkesi her dinde eşit şekilde gerçekleşmektedir. Yani Smith'in her dindar için koyduğu iman ilkesi yerine Hick, her din için bu dönüşüm ilkesini ortaya atmaktadır. Aslında Hick'in bahsettiği kurtuluş ilkesi Smith'in dünyevi kurtuluştan kastettiği şeyi içermektedir. Çünkü Hick, dinlerin hem kişisel hem de toplumsal alandaki olumlu etkisine değinerek, bu dünya hayatındaki insan durumunun da dinlerdeki bu ilkeyle iyileşebişeceğine dikkat çekmektedir. Netice olarak, aslında ilkesel bazda aynı olan bu iki kurtuluş anlayışı şekilsel olarak farklıdır.

[624] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 168-170.
[625] Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 93., Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 14.

Dinlerde kurtuluşun hakikat iddialarına bağlı olarak açıklanması, bir bakıma Smith ve Hick'in kurtuluş anlayışları için de geçerlidir. Çünkü pratik olarak ele alınan dini doğruluk kurtuluş için gereklidir. Ahlaki ve manevi pratik iki kurtuluş düşüncesinde de merkezi öneme sahiptir. Hakikat görüşünü karşılaştırırken, her iki düşünürün de dini doğruluğu pratik olarak ele aldığını görmüşük. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki dini doğruluğa sahip olmanın yolu olan ahlaki ve manevi tutumlar, aynı zamanda kurtuluş için de gereklidir. Nitekim Smith'in temel vurgusu olan imana, Hick'in dikkat çektiği ben-merkelilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüme sahip olmanın kanıtı bu tutumlardır. Hick bu konuyu "aziz" kavramı çerçevesinde ayrıntılı şekilde incelemiştir. Ve ayrıca hiçbir dinin bu pratiği ne kadar gerçekleştirdiğinin ölçülemeyeceğini ileri sürmüştür. Hick bu görüşleriyle Smith'e nazaran kurtuluş konusunu daha ayrıntılı işlemiştir.

Buraya kadarki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Smith ve Hick için kurtuluş teolojik bir özellik taşımamakta, ruhsal ve manevi ilerleme olarak anlaşılmaktadır. Dinlerdeki kurtuluş anlayışlarının teolojik inançlarla bağlantısı vardır. Dinler kendi inanç ilkelerine göre farklı kurtuluş anlayışları vazetmektedir. Fakat Smith ve Hick gerek din anlayışları gerekse hakikat görüşleri açısından kurtuluşun teolojik bağlamla ilgisi olduğunu düşünmemektedirler. Onlar kurtuluş konusunda teolojik inançların dışlayıcılığa sürükleyen ana kaynak olduğunu ifade etmektedirler. Hatta dini doktrin ve sembollerin ahlaki ve manevi ilerlemeye katkıda bulundukları sürece değerli olduğunu kabul etmektedirler.

Kurtuluş anlayışlarında olduğu gibi mutlak anlayışlarında da Smith ve Hick büyük ölçüde benzer düşüncelere sahiptir. Daha önce de görüldüğü gibi Smith mutlak alanla ilgili "Aşkın Gerçek" Hick ise "Kendinde Gerçek" kavramını kullanmaktadır. Onların bu kavramsallaştırmaya başvurmalarının ana nedeni dini gelenekler arasındaki uyumsuzluğu giderme çabasıdır. Böylece farklı dini gelenekler içinde değişik şekilde tasavvur edilen mutlak anlayışları, yeni bir kavramla bir araya toplanmış olacaktır. Mutlak hakkındaki çoğulcu yorumda Hick büyük ölçüde Smith'in görüşünden etkilenmiştir. Fakat onun hipotezi içerisinde kendinde gerçeği temellendirme daha çok

felsefi olarak yapılmıştır. Smith, kurtuluş görüşünde olduğu gibi bu konuda da Hick gibi sistemli ve ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmamıştır.

Smith ve Hick'in ilk olarak kabul ettiği husus, her dini gelenekte mutlak kavramının bir şekilde içerildiğidir. Hatta kişisel olsun olmasın bu kavramlar arasında paralellik bulunduğu yorumlarını da irdelemişlerdir. Mesela Smith bütün dini geleneklerdeki ilah anlayışlarının aşkın alanı işaret ettiğini belirterek, özellikle Budistlerle karşılaştıklarında batılılar için kendi teist anlayışlarına uymayan Budist anlayışın, ilk etapta ateizm olarak nitelendirildiğini sonrasında ise non-teist nitelendirmesi Budist inancı için uygun görüldüğünü ifade eder. Yakın dönemdeki bazı batılı araştırmacıların Budizmdeki nirvana ve dharma inancının batının tanrı veya ilah anlayışıyla paralellik gösterdiğini kabul ettiklerini söyler.[626] Aynı şekilde Hick'in de mutlak gerçekliğin kişisel ya da kişisel olmayan şekilde bütün dinlerde farklı şekilde de olsa bulunduğunu ifade etmektedir. Hatta önceki bölümde ayrıntılı şekilde incelediğimiz üzere Hick'in kendinde gerçek ve tezahürleri ayrımının dahi bütün dinlerde mevcut olduğunu ileri sürmektedir.

Smith ve Hick, dinlerde bulunan ilah tasavvurlarının, mutlak varlığı tam olarak ifade edemeyeceğini çünkü bu tasavvurların dinlerin oluşumundaki insani etkiyle meydana geldiğini belirtmektedirler. Yani dinlerdeki ilah tasavvurlarında Mutlak'ın her hangi bir etkisi söz konusu değildir. Smith, dinlerin ulûhiyet anlayışlarının Aşkın Gerçeklik tarafından belirlendiği yönündeki inancın putperestliğe götüreceğini ileri sürerek, uluhiyet anlayışlarının insani etkiyle açıklanabileceğini belirtmişti.[627] Hick, Smith'in bu düşüncelerinden etkilenmiştir. Ona göre de her dinin Kendinde Gerçeklik hakkında söylediği her şey kendi kavramsal çerçevesinde belirlenmiştir. Her hangi vahiy unsuru bu konuda devreye girmemektedir.[628]

Kısaca her iki düşünür de dini geleneklerdeki ilah tasavvurlarının o dini gelenekler içerisindeki dini tecrübe sonucu şekillendiği söylemekle birlikte Mutlak hakkında literal anlamda konuşmanın mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Smith, aşkın

[626] Robert E. Florida, "Theism and Atheism in the Work of W. C. Smith: A Buddhist Case Study", *Buddhist-Christian Studies, No. 10*, 1990, s. 255.
[627] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 57.
[628] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 82.

gerçeklik hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu ifade ederken teolojilerin bu konudaki yetersizliğine değinmektedir. O, teolojiyi Tanrı hakkında konuşmak olarak tanımlamaktadır. Fakat hiçbir teolojinin aşkın gerçekliğin ifşasının tezahürü olmadığını ve her geleneğin teolojisinin aşkın gerçekliğe bir cevap niteliği taşıdığını belirtmektedir. Ona göre, teolojiler insan ürünü, kısıtlı, insanların katılabileceği, her bireyin kendininkini değerli gördüğü birer kanaldır.[629] Hick'de Kant'ın numen-fenomen ayrımından yola çıkarak, hiçbir ilah tasavvurunun kendinde Gerçek hakkında literal anlamda konuşamayacağını ifade etmektedir. Ona göre de insan tecrübesi ve aklı bu noktada sınırlıdır. Ayrıca dini tecrübe sonucu oluşmuş dinlerin ilah tasavvurları da kendinde gerçekliği tam olarak yansıtmamaktadır. Bu nedenle kişisel ya da kişisel olmayan, iyi ve kötü, gaye güden ve gütmeyen gibi nitelendirmeler onun için hakiki anlamda kullanılamaz.[630]

Gelinen noktada Smith ve Hick'in dinlerden farklı olarak kurtuluş anlayışına sahip oldukları ve bu kurtuluş anlayışlarını tüm dini gelenekler için geçerli gördükleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde dinlerin ilah tasavvurlarını kabul etmeyerek, kendi kavramsallaştırmaları yoluyla mutlak alanı hipotezleri kapsamında yeniden tasvir etmektedirler. Dini geleneklerin tarihi ve fenomenolojik vakıa olarak nitelendirilmesi ve dini doğruluğun pratik olarak açıklanmasından sonra Smith ve Hick, kurtuluş ve mutlak hakkındaki düşüncelerde de daha çok benzer nitelikte görüşlere sahiptir. Fakat iki düşünürün kurtuluş ve mutlak konularındaki farklı görüşleri görülmelidir Smith'in hipotezinin her aşamasındaki kişisel iman vurgusu ve dinleri mevcut yapılar olarak kabul etmemesi Hick ile temel farklılığını oluşturmuştur. Bu farklılık kurtuluş ve mutlak hakkındaki yorumlarda da bariz şekilde görülmektedir. Netice itibariyle çoğulculuğun tüm dinleri hakikat ve kurtuluş açısından eşit görme anlayışına uygun olan bu düşüncelerin barındırdığı teolojik sonuçlar da karşılaştırılmalıdır.

D. Çoğulcu Hipotezlerin Teolojik Sonuçları

Smith ile Hick'in hipotezleri arasındaki benzer ve farklı yönleri en kısa şekilde "bütün dinler aynı Mutlak'a mı yöneliyor?" sorusuna verecekleri cevapla

[629] Smith, "Idolatry: In Comparative Perspective", s. 56.
[630] Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 143.

netleştirebiliriz. Çoğulcu olmaları itibariyle ikisi de bu soruya olumlu cevap vereceklerdir. Yani dışlayıcı teolojik görüşe karşı aynı tarafta yer almaktadırlar. Fakat Smith dinlerin değil bireylerin aynı Mutlak varlığa yöneldiklerini kabul ederek Hick'ten ayrılacaktır. İmanın insanın genel insani niteliği olduğu sonucuna varan Smith, bahsedilen meseleye din açısından değil hangi dini gelenekten olursa olsun dindar açısından yaklaşmaktadır. Teolojik görüşlerinin varsaydığı sonuçlar bu farklılığa göre şekillenecektir.

Smith ve Hick, dışlayıcı ve kapsayıcı teolojik anlayışları eleştirme noktasında hemfikirdirler. Onlara göre dışlayıcı teolojik bakış açısı hem evrensel ahlak ilkeleriyle hem de Hıristiyan sevgi anlayışıyla uyuşmamaktadır. Bu nedenle hakikatin tek dinde olduğu ve kurtuluşun da buna paralel olarak tek bir yolunun olduğu görüşü onlar açısından kabul edilemez hususların başında gelir. Daha önceki bölümlerde ayrıntılı şekilde incelendiği gibi, onlar dışlayıcı bakış açısından vazgeçilmesi gerektiğini ve mevcut teolojik bakış açısının değişmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Yani geleneksel teolojiler onlar için sınırlı bakış açısının hâkim olduğu yapılardır.

Hick, Kopernik Devrimi teorisini kurarken Smith'in geleneksel teoloji eleştirinden ilham almıştır. O da Smith gibi dinlerin değişmez teolojik sistemler olmadığını, sürekli gelişerek varolmaya devam ettiğini belirtir. İki düşünüründe vurguladığı husus, teolojide yapılması gereken radikal değişikliktir. Smith de Hick'in teolojide Kopernik Devrimi dediği teoriye aynen katılmaktadır. Çünkü ona göre İsa'yı mutlak vahiy olarak görüp, onu diğer tüm dinlerin merkezine koymak, diğerlerinin İsa'dan bağımsız olarak aşkın varlığa ulaşmalarını engeller.[631]

Buna rağmen Hick'in geleneksel dışlayıcı teoloji eleştirisinin Smith'e göre daha net ve ayrıntılı işlendiği söylenebilir. Çünkü Hick, Hıristiyan enkarnasyon inancına ciddi eleştiriler yönelterek mevcut teolojik anlayışın temelinde bu inancın olduğunu öne sürmektedir. Ve özellikle bu inancın tazammun ettiği ve mutlak hakikat iddiası sayılabilecek birçok inancın mitolojik okumaya tabi tutulması gerektiğini söyleyerek özelde Hıristiyan teolojisini genelde ise dışlayıcı teolojik anlayışı ayrıntılı şekilde eleştirmiştir. Fakat Smith bu eleştiriyi daha yüzeysel yapmıştır. Hatta ikinci

[631] Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 19.

bölümde bahsedildiği gibi Hıristiyanlığa ciddi tenkitler yöneltmediği noktasında eleştirilere maruz kalmıştır. Fakat bu durum teolojide ön gördükleri değişmenin ne kadar olacağı noktasında tam tersi niteliktedir.

Smith'in çoğulcu hipotezindeki teolojik devrim düşüncesi Hick'in düşüncelerine nazaran daha ciddi sonuçlara gebedir. Çünkü onun temel gayesi dinlerin üst bir çerçeveden değerlendirmesini yapmak değildir. Yani felsefi bir bakış ile bütün dinleri değerlendirmek yerine, mevcut şekilleriyle kabul etmediği dinlerin iç yapılarını, teolojik temellerini değiştirmeyi öne sürmektedir. Hatta dinlerdeki teolojik anlayışın büyük oranda ortadan kaldırılmasını savunarak, yeni bir teoloji oluşturmayı hedeflemektedir. Bu açıdan bakıldığında onun gayesi felsefi bir hipotez kurmaktan çok, teolojik bir yeniden inşa çabasıdır. Tabii ki bu inşa da dini çoğulculuk temelli bir yapı olacaktır.

Bu durumun sebebi Hick ile Smith'in çoğulculuk hipotezlerinin farklı temeller üzerine kurulmuş olmasıdır. Hick, epistemolojik ve kurtuluşsal anlamda felsefi bir tez öne sürerken farklı dini geleneklerin mutlak tasavvurundan Mutlak Gerçekliğe ulaşmakta, Smith ise dinlerin tarihsel birliği tezi ile farklı dini geleneklerden bireysel imana doğru hareket etmektedir.[632] Smith, dinlerin tarihsel birliği teorisi ile yeni bir teoloji kurmayı amaçlarken Hick, bütün dinleri aşan felsefi bir yorum getirme amacını gütmektedir. Yani Smith'in hipotezinde, din ve dinler kavramlarından vazgeçilip, iman kavramı üzerinden yeni bir din inşa etme çabası görülmektedir.

Bu görüş farklılığının sonucu olarak Hick, Mutlak Gerçekliğe eşit beşeri cevaplar olarak gördüğü dinleri bir potada toplama ve tek bir din haline getirme amacının olmadığını söylemektedir. Yani tek bir globâl din görüşünün olmadığının altını çizmektedir. Ona göre dinin globâl yorumu ancak, farklı dini geleneklerin aynı aşkın alana farklı cevaplar olduklarını kabul etmeleri olacaktır. Hick, farklı dini geleneklerin kendi eşsizliklerini bir kenara bırakıp, üstünlük ve dışlayıcılık iddialarından uzak bir şekilde, her dini geleneği olduğu gibi kabul ederek, olumlu yönlerde etkileşim içerisinde olunan diyalogun olduğu bir dünyayı tasavvur etmektedir.

[632] Heim, s. 45.

Bunun aksine tüm dinleri tek bir din haline getirmeyi amaçlamamaktadır.[633] Smith'in çoğulcu hipotezi ise bu amacın zıttı bir tablo çizmektedir.

Neticede Smith'in hipotezi felsefi unsurlar barındırmasına rağmen dini çeşitliliğe teolojik bir yaklaşım olarak nitelendirilebilirken, Hick'in hipotezi teolojik ön görüler içermesine rağmen dini çeşitliliğe felsefi bir çözüm girişimi olarak nitelenebilir. Çünkü Hick'in hipotezinin kendi tabiriyle felsefi bir hipotez olduğu ve Smith'in hipotezinin her ne kadar felsefi unsurlar barındırsa da yeni bir teoloji kurma çabası açısından Hick'in hipotezinden ayrıldığı görülmektedir. Tabi ki iki hipotezde de teolojik açıdan eleştiriler ve gerekli görülen teolojik bir devrim vardır. Fakat ulaşılmaya çalışılan sonuç itibariyle farklılık apaçık şekilde görülmektedir. Bu noktada şu sonuca ulaşılabilir ki; Smith yeni bir din ve teoloji anlayışı getirmekle dinlerin ayırt edici özelliklerini tamamen bir kenara bırakmalarını önermektedir. Kendisinin de sonucunu tam olarak kestiremediği iman teolojisi görüşü bu imayı içermektedir. Oysa Hick'e göre dinlerin Mutlak Gerçekliğe birer cevap olarak kendi kültürel havzalarından etkilenerek oluşturdukları ayırt edici nitelikleri atmaları gerekmemektedir. Önemli olan bu niteliklerin onların dönüşümünde ne kadar etkili olduğu ve dışlayıcı iddialara dönüşmemesidir.[634]

II. SMİTH VE HİCK'İN HİPOTEZLERİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Çalışmamızın bu kısmında, ilk olarak Smith ve Hick'in hipotezlerinin özgül problemlerine yöneltilen eleştirileri ele alacağız. Sonrasında ise bu eleştirilerle doğrudan bağlantılı olan genel eleştiriler ve değerlendirmelere ulaşacağız. Bu şekilde tümevarımsal bir yol izlememizin sebebi, genel eleştirilerin hipotezlerin özgül problemlerine yöneltilen eleştiriler temelinde şekillenmesidir. Özellikle düşüncelerine yer vereceğimiz Heim ve D'Costa'nın bu hipotezlere yönelik genel eleştirileri, özgül problemlere yöneltilen eleştirilerden yola çıkarak oluşmaktadır.

[633] Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 155.
[634] Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, s. 155.

A. Hipotezlerin Özgül Problemleri Açısından

I. Smith Eleştirileri

Smith'in çoğulcu hipotezinin kavramsal temelleri, hakikat anlayışı ve yeni teolojik görüşü ayrıntılı şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur. Kavramsal temelleri üzerine yapılan eleştiriler öncelikle din kavramı hakkındaki epistemolojik tahlil, sonrasında bu tahlil üzerine bina ettiği iman ve birikimsel gelenek ayrımı üzerinden yapılmıştır. Özellikle bu ayrımın eleştirisi yapılırken birikimsel gelenek ve iman kavramlarına yönelik ciddi tenkitler olduğu görülmektedir.

İlk olarak Smith'in din kavramının modern dönem öncesi ve sonrasında farklı anlamlara geldiği yönündeki görüşlerinin ve bu görüşü temellendirirken verdiği Augustine ve Aquinas örneklerinin yanlış olduğu üzerinde durulmuştur. D'Costa, Smith'in modern öncesi ve sonrası yaptığı din tanımlamasının yanlış olduğunu, dinin bireysel iman yönüne dikkat çekmesinin doğru olduğu kadar, doktrinel boyutu inkâr etmesinin yanlış olduğunu ileri sürer. D'Costa, Smith'in dinin modern öncesi döneme kadar bireysel iman veya içsel dindarlık olarak anlaşıldığı ve bu dönemden sonra inanç, pratik ve değerlerle ilişkilendirilip belirli toplumla sınırlandırıldığı düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre modern öncesi döneme kadar dinin inançla ilişkisi olmadığını iddia etmek dini yanlış yorumlamak anlamına gelecektir.[635] O, Hıristiyan teologların teslis doktrinine bağlı olduğunu ve klise dışında kurtuluş imkânını kabul etmediğini söyleyerek, Smith'in düşüncesindeki yanlışlığa dikkat çekmektedir. Bu noktada D'Costa'nın eleştirisi Smith'in Augustine ve Aquinas'ı yanlış anladığı üzerinedir. O, Augustine'in dinin doğru olması için kurumsal klise gerçeğini kabul ettiğini belirtmektedir. Augustine, kilise dışında kurtuluş yoktur dogmasını savunan en önemli teologlardan birisidir. Bu nedenle D'Costa, Smith'in Augustine yorumunun yanlış olduğunu ve dinin ortaya çıktığı andan itibaren inançla birebir ilişkili olduğunu ileri sürer. Aynı şekilde D'Costa, Smith'in Aquinas için dinin içsel imanla özdeş olduğu düşüncesinin yanlışlığını vurgulamaktadır. O, Smith'in hem Augustine hem de

[635] D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 71.

Aquinas'ın kurumsal bağlılığını ve dini inançla özdeşleştirdiği gerçeğini önemsemediğini belirtir.[636]

Smith'in din kavramı hakkındaki tahlillerine yönelik dile getirilen diğer eleştiri, bu kavramın iman olgusunu yani insanlığın dini yaşantısını ifade etmede elverişsiz ve yetersiz olduğu düşüncesine yöneliktir. Bu eleştiride din kavramının iman kavramını kapsayan niteliğine ve dini hayatın bütün yönleriyle din kavramı içerisinde bulunduğuna işaret edilmiştir.[637] Wiebe'ye göre dini geleneklerin sadece içsel iman yaşantısıyla değerlendirilemeyeceği aşikârdır. İman her ne kadar doğrudan gözlemlenemese de, gelenekler bize onun doğası hakkında ipuçları vermektedir. Bu nedenle imanı dini hayatın tek unsuru sayan Smith'in görüşü dinler açısından kabul edilemez bir niteliktedir. Bu durumda karşılaştırmalı din çalışmasının araştırmacısının objektif gözlemleri de tamamen subjektif seviyeye indirgenmiş olacaktır.[638] Mesela Ninian Smart, Smith'in din ve dinler kavramlarının batının oryantalist amaçlarına yönelik üretilmiş kavramlar olduğu düşüncesinden yola çıkarak, din kavramının özünün birey ve Tanrı arasındaki ilişki olarak tanımlanmasının bazı doğu dinlerince kabul görmeyecek bir anlayış olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda imanı bu kadar öne çıkarmanın meditasyona önem veren bir inanan için kabul edilemeyecek olduğunu belirtmektedir.[639] Dindar kişi, her hangi bir dini gelenek içerisinde yer alan çeşitli doktrinleri benimseyen ve onlara iman eden kişi demektir. Bu şekilde bir kabulün olmadığı durumda dindarlıktan bahsedilemez. Bu sebeple Smith, din kavramının içini boşaltmış, aynı zamanda aşkın olduğuna inanılan prensiplerin de fonksiyonlarını iptal etmiştir. Dolayısıyla bir dindarın Smith'in iddia ettiği tarzda yaşamasının mümkün olamayacağı ve zamanla dindarlığını kaybedeceği çünkü bu şekilde bir düşüncenin dindarın zihnindeki mutlak prensipleri yok edeceği[640] yönündeki eleştirinin tutarlı olduğu görülmektedir.

[636] D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 72.

[637] Celal Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 18, 2010/2, s. 181.

[638] Wiebe, s. 241.

[639] Emir Kuşçu, "W. Cantwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, 2010, s. 180.

[640] Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, s. 36.

Smith'in hipotezinin kavramsal temellerine yönelik eleştirinin ikinci adımı iman ve birikimsel gelenek ayrımı üzerinden şekillenmektedir. Bu ayrıma yönelik eleştiriler birinci aşamada birikimsel gelenek kavramını, ikinci aşamada ise iman kavramını hedef almaktadır. İlk olarak Smith'in dinleri birikimsel gelenek ve dolayısıyla tarihsel vakıa olarak kabul etmesi, kavramsallaştırmanın indirgemecilik içerdiği şeklinde yorumlanmıştır. Acar'a göre Smith, dinleri birikimsel gelenek olarak kabul etmekle, dinleri tarihsel şeyler gibi düşünür. Bireyin bu birikimsel geleneğe katılımı ve onu dönüştürücü gücü olması demek de dindeki kutsal boyutun bireyin duygu ve heyecanına indirgenmesi anlamına gelecektir. Bu bakımdan Acar'a göre Smith'in kavramsal çerçevesi indirgemecilik içermektedir. Durumu olduğundan farklı bir şekilde betimlemektedir.[641]

Smith'in insanlığın dini tarihini ele alırken oluşturduğu kavramsallaştırmanın, dinlerden ve dinler tarihinden yola çıkarak elde edilmemiş bir teori olduğu dolayısıyla dinlerin tarihte insani ve kültürel etkiyle oluştuğu görüşünün dinler açısından kabul edilemez olduğu iman ve birikimsel gelenek ayrımına yönelik dikkat çekici bir eleştiridir. Çünkü dinler mutlak varlığın kendi oluşumlarındaki etkisine vurgu yapmaktadırlar. Bu nedenle Smith'in bu görüşünün dinlerin temel fikriyle çeliştiği ifade edilmektedir.[642] Bu duruma Newbigin'in eleştirisiyle işaret edebiliriz. Newbigin, birikimsel geleneğin sürekli değişen yönüne atıfla Smith'in hiçbir dini geleneğin mutlak gerçekliğe sahip olmadığı iddiasını gerekçelendirecek temele sahip olmadığını ileri sürmektedir.[643] Smith, dinleri bütünüyle tarihin ürünleri olarak kabul etmekle, dinlerin kabul ettiği mutlak ve onun tarihteki etkinliği anlayışına ters düşmektedir. Dolayısıyla Acar, Smith'in iman ve birikimsel gelenek kavramlarını teklif etmesinin dinler tarihi verilerinin desteklediği bir teori olmaktan çok onun kendi felsefi tercihi olduğunu belirtir. Belli inançlara sahip inanç sistemi anlamında din yerine birikimsel geleneği koymanın İbrahimi dinlerdeki anlayışa ters düştüğünü ifade eden Acar, bu görüşün Uzakdoğu dinlerine daha yakın olduğunu söylemektedir.[644]

[641] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 48.
[642] Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s. 160.
[643] Newbigin, s. 96.
[644] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 47.

Bu noktada birikimsel gelenek kavramının her dini gelenek için ortak bir kullanımı olamayacağı görüşü yukarıdaki eleştirinin devamı sayılabilir. Mesela Aslan'a göre bu kavram Hinduizm esas alınarak oluşturulmuştur. Bu nedenle İslam dinini ifade etmede uygun bir kavram değildir.[645] Smith'e göre birikimsel gelenek, dindeki prensiplerin sürekli değişmesini ve yenilenmesini ifade etmektedir. Aslan, bu iddianın Hinduizm ile uyuşabildiğini ama İslam dini açısından kabul edilemez olduğunun altını çizmektedir. Çünkü İslam dininin kaynağı olan Kur'an, sünnet ve bunlara dayalı birçok kuralın asrısaadet döneminde yerleştiği aşikardır. Namaz, oruç vs. ibadetlerin tanımı o zaman yapılmıştır ve Kur'an nüzülü de tamamlanmıştır. Bu durum İslam'ın temel dinamiklerinin değişmemiş ve tarihsel süreçten etkilenmemiş olduğunu kanıtlamış olmakla birlikte, Smith'in görüşünün de çürüdüğünü göstermektedir.[646]

Smith'in din anlayışının modern din algısından kaynaklandığı, bu sebeple birikimsel gelenek kavramına başvurduğu ileri sürülerek kavramsallaştırmanın zayıflığına dikkat çekilmektedir. Buna göre geleneksel bakış açısında değişme, değişmez prensiplerin farklı zaman ve mekânda açılımı olarak anlaşılırken, modern bakış açısında din devamlı akıp giden ve dini kültür çerçevesinde sürekli değişen bir yapı olarak değerlendirilir. Bu nedenle modern dönemde yetişen Smith ve Hick gibi düşünürlerin, dini sürekli değişen bir yapı olarak nitelendirmelerinin sebebi modern din algısına bağlanmaktadır.[647]

Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımına yönelik eleştirinin ikinci aşamasında iman kavramına yönelik eleştiriler vardır. İlk olarak Smith'in imanın aşkın gerçeklikle ilişki içerisinde olma anlamında insanın temel niteliği olduğu görüşünün

[645] Aslan, *Dinler ve Hakikat,* s. 63.
[646] Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol,*s. 37.
[647] Aslan, Smith'in İslam dini hakkındaki görüşlerinin de tarihi gerçekleri yansıtmadığını ifade eder. Onun Kur'an'ı görmezden gelip sadece fıkıh kurumuna bakarak İslam dini hakkında tezler öne sürdüğünü belirtir. O, İslam'ın değişim karşısındaki tutumunun İslam hukukunun tarihi gelişim sürecinden ziyade Kur'an'dan kaynaklandığını, bu nedenle İslam dininin sistem olarak değişen dünyaya uymayan özelliklerinin fıkıhtan değil, hiç değişmediğine inanılan Kur'an'dan kaynaklandığını belirtir. Aslan, *Dinler ve Hakikat,* s. 64-65. Aydın, Aslan'ın öne sürdüğü iddiayı kabul etmemekle birlikte Smith'in kavramsallaştırmasının faydalı ve tutarlı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre İslam dininin temel kavramları ilk dönemde inşa edilmemiştir. İslam diye isimlendirilen yapı içindeki pek çok husus, tarihsel süreç içinde fıkıhçı ve kelamcıların oluşturduğu formlardır. Buna bakınca da birikimsel gelenek tabirinin çok uygun bir tabir olduğu ortaya çıkmaktadır. Aydın'a göre bugün içinde bulunduğumuz İslam, tarihsel süreç içerisinde özellikle fıkıhçı ve kelamcılar tarafından müesseseleştirilmiş İslamdır. Bu da Smith'in birikimsel gelenek adını verdiği duruma uymaktadır. O, Smith'in iman ve birikimsel gelenek ayrımının Kur'an'daki din ve İslam terimleriyle örtüştüğünü belirtir. Ayrıntılı açıklamalar için bkz. Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 272-273.

hem yetersiz hem de ikna edicilikten uzak olduğu ileri sürülmüştür. A. R. Gualtieri, Eric Sharpe ve D. Wiebe iman ve inanç kesin çizgilerle birbirinden ayrılmayacağını ve bu ayrımda belirsizlikler olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla Smith, imanı evrensel insan niteliği olarak ele alırken, onun inançla bağlantısını kuramamış ve ön gördüğü iman anlayışı anlamsız olarak kalmıştır. Evrensel insan niteliği olarak subjektif iman, içi doldurulamamış olduğu için belirsizlik içermektedir.[648] Çünkü iman- birikimsel gelenek ayrımında Smith'in bütün ilgisinin kişisel imana yoğunlaşmasının ve imanı doktrinleri de içeren birikimsel gelenekten ayırmasının sonucu olarak dini hayatta elle tutulur hiçbir şey kalmayacaktır. Buna bağlı olarak kişisel iman tecrübesinin doktrinlerden bağımsız olarak anlaşılmasının imkânsızlığı vurgulanmaktadır.[649]

Bu eleştiriyle doğrudan bağlantılı olarak dile getirilen diğer bir eleştiride Smith'in dinlerdeki imanı kişisel tecrübeye indirgediği ileri sürülmektedir. Knitter'e göre Smith, sadece dinlerdeki imanı kendi iman anlayışına indirgememekte, dinleri de bireysel tecrübeye indirgeyerek, dinin büyük bir bölümünü önemsizleştirmektedir. Hâlbuki dinlerdeki inançlar, ibadetler ve ahlaki unsurlar dinler için önemli ve dini inancı ve imanı belirleyici özelliğe sahiptir.[650] Dolayısıyla Asad'a göre Smith, imanın her gelenekteki belirli unsurlardan ya da doktrinlerden ayrılamaz olduğu gerçeğini ihmal etmektedir. Tamamen gözlemlenemez bireysel bir nitelik olarak iman, ibadet ve inanç mefhumlarıyla bağlantısı olmayan kişisel bir durum halini almaktadır. Böylece Smith, imanın birikimsel gelenek veya dini pratikle varolduğu yönündeki düşünceleriyle çelişmektedir. Smith'in dinlerin sabit bir özü, temeli olmadığını kabul eden ve dinin sürekli değişen yönüne işaret eden görüşünün, hiçbir sabit gerçekliği kabul etmeyen aşırı şüpheci tavra yaklaştığı aşikârdır. Ona göre Smith'in dinlere bu yaklaşımı aşırı indirgemecilik içermektedir. [651]

Bu noktada kavramsal temellerin Smith'in diğer görüşlerini dinler açısından olumsuz yönde etkilediği eleştirisine parantez açmak yerinde olur. Mesela Acar'a göre Smith'in kavramsal çerçevesi dinlerin doğru kabul edilmesini engellemektedir. Acar, Smith'in din kavramını birikimsel gelenek ve iman kavramıyla yer değiştirerek dini

[648] Almond, s. 339.
[649] Ward, s. 36.
[650] Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* s.52.
[651] Asad, s. 208 vd.

doğru olarak saymamakta, dini önermelerin doğru olup olmamasının önemli olmadığını doğruluğun kişide aranması gerektiğini varsaydığını bildirmektedir. Aynı zamanda Acar'a göre Smith'in koyduğu kavramsal çerçeve eskisinden daha makul ve kullanışlı değildir.[652]

Netice itibariyle iman ve birikimsel gelenek ayrımına yöneltilen eleştirilerin temelinde, Smith'in bu ayrımının dinler açısından kabul edilemez olduğu görüşü vardır. Almond'a göre Smith'in yeni teolojik anlayışında öne sürdüğü iman, bütün dini imanlar üzerinde belirleyici konumdadır. Öne sürdüğü iman anlayışı da kendi teolojik düşüncesi içerisinde bir anlam ifade eder. Fakat dinlerin ilah anlayışı ve iman görüşüyle uyuşmaz. O, yeni teolojik anlayışta her ne kadar bütün dini imanların eşit şekilde kapsandığını iddia etse de, gerçekte bu yeni iman anlayışı dinlerin kendi iman anlayışını dışlamaktadır.[653]

Smith'in kavramsallaştırmasındaki indirgeme iki yönlüdür. İlkinde imanı kişisel tecrübeye indirgemekte ikincisinde ise bizim din olarak bildiğimiz yapıları birikimsel gelenek olarak ele almakta, tarihsel yapılar olarak görmektedir. Yani Smith, din olarak kabul etmediği yapıları birikimsel geleneğe, dinlerdeki iman algılayışını da aşkın varlıkla ilişkiye indirgemektedir. Her dinde imanın bir boyutu kendi aşkın alanıyla ilişki içerisinde olmak olarak anlaşılabilir. Fakat bu, iman denilen hususu tam olarak açıklamaz. Her dini imanın belli inançlarla bağlantılı olduğunu sürekli vurgulamak gerektiği aşikârdır. Smith zaten din terimini yadsımaktadır. Kendisi için her hangi bir sorun yok gibi görünmektedir. Fakat dinler açısından meseleye bakıldığında, takınılan indirgemeci tutumun kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Smith'in düşüncelerine bağlı kalırsak dini inanç ve pratik ile dindarlık arasındaki bağlantıyı tamamen ihmal etmiş oluruz. İmanın tamamen kişisel olarak tanımlandığı durumda, aşırı rölativizme ve mutlak şüpheciliğe düşülebileceği tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Smith iman ve birikimsel gelenek ilişkisinde, birikimsel geleneğin imanın yansıması olduğunu söylemekle kendisiyle çelişmektedir. Çünkü birikimsel gelenek kavramı içerisinde teolojik inançlar ve farklı hakikat

[652] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 52.
[653] Almond, s. 341.

nosyonları bulunmaktadır. Şayet bu unsurlar imanın yansımaları ise imanın bir parçası konumundadırlar. Smith bu unsurlara hiçbir gerçeklik payı vermeyecekse, imanın gerçekliği de tartışmalı hale gelecektir. Görüldüğü üzere Smith, dinler açısından kabul edilemeyecek bir kavramsallaştırma kullanmaktadır. Ayrıca bu kavramsallaştırmadaki unsurlar dinlerdekilerle birebir uyumlu değildir. İman kavramı, dindarların anladığı ve yaşadığı iman anlayışı ile aynı olmamakla birlikte, birikimsel gelenek kavramı, dindarların inandığı pek çok unsuru ya da inanç öğesini tarihsel materyale indirgemekte, dolayısıyla hakikat payelerini azaltmaktadır. Dolayısıyla dinlerin somut varlığını inkâr etmeye varan bu kavramsal temelin dini çoğulculuk hipotezi için sağlam bir dayanak olmadığı söylenebilir.

Smith'in hakikat anlayışı da hipotezinin kavramsal temelleri gibi eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu eleştiriler önermeye dayalı hakikat anlayışı hakkındaki düşünceleri ve kişisel hakikat anlayışına yöneliktir. Bilindiği gibi Smith, önermesel hakikat iddialarını eleştirirken ve kabul etmezken iman-inanç kavramlarını karşılaştırmakta ve inanç kavramı eleştirisi üzerinden önermeye dayalı hakikat diye bir şeyin söz konusu olmadığını öne sürmekteydi. Bu noktada Wiebe'ye göre Smith'in inanç kavramına karşı argümanlarını sözlüksel ve biblical (Kitabı Mukaddese ait) olmak üzere iki türde değerlendirmek mümkündür. Sözlüksel argümanda Smith, "inanma" (*believing*) kavramının, aslında imana sahip olma anlamına geldiğine, her hangi bir görüşü kabul etme anlamına gelmediğine dikkat çekmektedir. Ayrıca önermesel hakikat ifade eden inanç kavramının modern dönem sonrası kullanılmaya başlandığını belirtmektedir. Biblical argümanda ise Smith, inanç kavramının hem kutsal kitapta hem de diğer dini metinlerde yer almadığını ifade eder. Ayrıca o, biblical din yorumunun inanç kavramıyla uyuşmayacağını düşünmektedir. Wiebe, Smith'in inanç kavramına karşı kullandığı argümanların, imanın bireysel olduğu ve kişisel tecrübe konusu olan şeyin açık hakikat şeklinde somut tezahürünün olamayacağı şeklinde artırılabileceğini belirtmekle birlikte, bu argümanların yetersiz olduğunu iddia etmektedir. Ona göre

Smith imanın değerini belirtmektedir fakat dini fenomenlerin temel doğası konusunda yetersiz değerlendirmeye sahiptir.[654]

İlk olarak Smith'in önermesel hakikatin ifadesi olan inanç kavramının modern dönem sonrası ortaya çıktığı düşüncesinin tarihsel kayıtlarla uyuşmadığı öne sürülerek sözlüksel olarak nitelenen iddiaların yanlışlığına dikkat çekilmektedir. Jones'a göre modern dönem öncesi inanma, inanç ve iman kavramları kesin önermeleri tasdik için kullanılmaktaydı. Bu nedenle Smith'in düşüncesi tarihsel kayıtlarla uyuşmamaktadır. Jones, bu üç kavramında bir yandan kişisel bağlılığa diğer yandan kesin ifadeleri onaylamaya işaret ettiğini, Smith'in iddia ettiği gibi iman olgusunun kişisel bağlılıktan kesin ifadeleri onaylamaya doğru değişmediğini ileri sürmektedir. Bu nedenle kesin önermeleri kabulün imanın bir parçası olduğu gerçeğinin kabul edilmesi gerektiğini ve bu önermelerin iman olgusundan dışlanamayacağını belirtmektedir.[655]

Bu noktada ikinci eleştiri iman ve inanç kavramlarının aynı şeyi ifade etmedikleri fakat inanç kavramının iman eylemi içerisindeki basamaklardan birisi olduğudur. Özcan, inancın iman olmadığını fakat iman sürecinin basamaklarından biri olduğunu söyleyerek, önermesel inancın imanda belirleyici bir basamak olduğunu ileri sürmektedir. O, inancın imana sevk edici basamak olduğunu, bu sebeple de farklı inançların farklı imanlara yol açtığını söyler. Özcan'a göre önermesel inancı ortadan kaldırmayı veya onun Tanrı'ya iman içinde eritilebileceğini öne süren görüşler, ne teolojiye ne de epistemolojiye uygun düşer. O, epistemolojiye paralel olarak teolojinin de imanı önermesel inanca dayandırdığını, imanı teolojik önermelerin tasdiki olarak tanımladığını belirtir. Aksi takdirde, hakkında hiçbir şey bilinemeyen belirsiz bir Tanrı'ya imandan söz etmek gerekecektir. Bu anlayışın dinin istediği iman anlayışı olmadığını belirten Özcan, bir takım teolojik önermelerin Tanrı'ya imandan önce gelmesi gerektiğini tekrarlar. Bu da vahiy önermelerinin gerekliliği anlamına gelmektedir. Her dinin kabul edilmesini istediği doktrinler ve inanç önermeleri içerdiğini belirten Özcan, bunların reddedilmesinin dinlerin reddi anlamına geleceğini düşünmektedir. Buradan yola çıkarak, dini önermelerin sembolik olduğunu iddia

[654] Wiebe, s. 236., Wiebe'nin bu eleştirilerine karşılık Smith, kendisinin düşüncelerinin Wiebe tarafından yanlış anlaşıldığı ve eleştirilerin de bu yanlış anlama üzerine bina edildiği yönündeki düşünceleri için bkz. W. Cantwell Smith, "Belief: A Reply to a Response", *Numen* , Vol. 27, No. 2, 1980, ss. 247-255.

[655] Jones, s. 352-353.

ederek, iman objesinin sadece Tanrı olduğunu savunarak, dinlerin teolojik sistemlerini ortadan kaldıran düşüncelerin yanlış olacağını savunur. Özcan, önermesel inanç olmadan Tanrı'ya imanın mümkün olduğu ve önermesel inancın gereksizliğinin ileri sürüldüğü durumda, inanç aşamasından iman aşamasına ancak gayri mantıki sıçrayışla geçilebileceğini söylemektedir.[656] Yani epistemolojik açıdan sağlam bir temelden yoksun şekilde iman mümkün olmakla birlikte vahyi önermelerin gerekliliği tartışmalı hale gelecektir. Özcan, imanın tanımı içerisinde vahiy önermelerinin doğruluğu ve kesinliğini tasdik etmenin yer aldığından yola çıkarak, imanın önermesel inançları kabul etmenin neticesi olduğu görüşünü yinelemektedir.[657]

Smith'in önermesel hakikatin kaynağı olan inanç kavramına yönelik eleştirisine kutsal kaynakları delil göstermesinin de yanlışlığına değinilmiştir. Jones, Smith'in kendi argümanını güçlendirmek için kutsal kitap ve kilise dökümanlarında seçici davrandığını ileri sürmektedir. Smith'in imanın doğasını analizindeki temel güçlüklerden birisinin, kutsal kitaplarda önermesel anlamda onaylama içerecek şekilde bir iman fiilinin olmadığını söylemesi olduğunu düşünmektedir. Jones, inanç ve inanma kavramlarının kutsal kitaplarda olmadığı düşüncesinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre kutsal kitaplarda hem kişisel iman kavramı hem de belirli önermelere inanma şeklinde inanç ve inanma kavramları yer almaktadır. Tanrı vardır, Tanrı evreni yaratmıştır ve İsa ilahi Mesihtir gibi ifadeler kesin iddialar olup, inanç kavramına bağlı ifade edilişlerdir. Jones bu ve benzeri birçok ontolojik ve tarihsel iddianın kutsal kitaplarda mevcut olduğunu belirtmektedir. İman kavramının modern dönem sonrası değiştiği düşüncesinin de yanlışlığına dikkat çeken Jones, kilise yazılarında ve birçok dökümanda modern dönem sonrasında kullanılan anlamda inanç kavramının

[656] Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2002, s. 95 vd., Özcan, inancın insanı etkilediği oranda imanın güçlü olacağını söyler. Bu düşünce imanı inancın tayin ettiği fikrinden neşet etmektedir. O, inancın imanın fikri temelini oluşturduğunu, imanın inancı önceden gerektirdiğini belirtir. Bu demektir ki, her inanç bir önermeye inanç ise, imanın fikri temelini önermesel inanç oluşturmaktadır. Buna göre Tanrı'ya iman Tanrı'nın var olduğu inancını gerektirmekte yani O'nun var olduğunu ifade eden bir önermesel inanca dayanmaktadır. İnanç-iman kavramları arasındaki farkı ve ilişkiyi, inanç önermelerinin bilişselliği vb. konuları farklı bağlamlarda görmek için bkz. Temel Yeşilyurt, "İnanç Önermelerinin Bilişselliği", der. Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkanı* içinde, İstanbul: İnsan Yay., 2003, ss. 127-147., Temel Yeşilyurt, "İmanın Rasyonel Temeli", der. Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkanı* içinde, İstanbul: İnsan Yay., 2003, ss. 13-33., James Kellenberger, "İmanın Üç Modeli", der. ve çev. Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkanı*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, ss. 213-237., Önerme temelli iman anlayışına yöneltilen eleştirilerin incelendiği farklı bir analiz için bkz. Ferit Uslu, "İbn Teymiyyenin Kelamcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, S. 3, 2004, s. 18-32., Önermesel ve önermesel olmayan iman ayrımının incelendiği kapsamlı bir çalışma için bkz. Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.

[657] Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 109.

kullanıldığını vurgulamaktadır. Yani Smith'in iddia ettiğinin aksine objektif iddiaların ve kesin önermelerin onaylanması anlamında inanç kavramı modern dönem sonrası bir gelişme değil, kutsal kitap ve ikincil kaynaklarda vardır.[658]

Bu eleştiriyle bağlantılı olarak Smith'in kavramsal temellerinin sonucu oluşan hakikat anlayışı içerisinde, önermesel hakikati yok saymasının dinler açısından kabul edilemez olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Çünkü dinlerin ilah anlayışlarında inandıkları ilahlara belirli sıfatlar yüklenmiştir. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dininde durum böyledir. Bu sıfatlar vahyi temele dayanmaktadır. Tanrı'ya imandan önce onun var olduğunu ve hangi sıfatlara sahip olduğunu belirten vahiy önermelerine inanılır.[659] Buna göre belirsiz bir Tanrı'ya inanmak yerine belirli sıfatları olan Tanrı'ya inanılmaktadır. Bu da göstermektedir ki bir takım inanç önermeleri olmadan belirsiz bir Tanrı'ya iman mümkün görünmemektedir.[660] Bu noktada aklımıza gelen ilk şey, Smith'in Tanrı inancının ya da aşkın varlık inancının nasıl olduğu, söz konusu belirsizliği içerip içermediği ve inanç önermeleri temelinde düşünülüp düşünülmediğidir. Görülmektedir ki Tanrı'ya iman belirli inanç önermeleri temelinde meydana gelmektedir. Oysa inançtan bağımsız imanın nasıl olacağı ve nasıl bir sıçramayla mümkün olacağı tartışmalı olacaktır. Buna göre, inanç ile iman arasında Smith'in bahsettiği gibi keskin bir tezat olmadığı, aksine inancın imanın temeli olduğu ya da daha doğru ifadeyle onu belirleyici basamaklardan birisi olduğu görülmektedir. Aksi durumda neye iman edileceği de tartışmalı hale gelecektir. Önermesel temeli

[658] Jones, s. 349-352.

[659] Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, s. 175., Smith için hem önerme merkezli vahiy anlayışı hem de kişi merkezli vahiy anlayışı geçersizdir. Smith, Tanrı'nın bizzat kendisini vahyettiğini düşünmektedir. Şöyle ki; ona göre Tanrı insanın tecrübe eksenine girmektedir. Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", s. 176. Smith'e göre İslam dinindeki vahiy algısı ile Hıristiyanlıktaki arasında çok fark vardır. Genelde Kur'an ile Kitabı Mukaddes karşılaştırması yapılmasına karşılık, Smith İslam dinindeki Kur'an'ın gördüğü merkezi rolü Hıristiyanlıkta İsa'nın gördüğüne işaret etmektedir. Kitabı Mukaddes ise vahyin yorumu olarak değerlendirilmesi gereken bir unsurdur. Bu şekliyle Smith Kuran ile İsa'nın aynı rolü oynadıkları için karşılıklı değerlendirilmelerini tavsiye etmektedir. bkz. Kuşçu ve Aydın, s. 49., Kişi merkezli ve önerme merkezli vahiy anlayışlarının karşılaştırması için bkz. Kılıç, R. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy,* İstanbul: Ötüken yay., 2004., Kılıç bu eserinde önermesel vahiy anlayışı ile kişisel vahiy anlayışının dini çoğulculuk meselesinde farklı yansımaları olacağını, çünkü önerme merkezli vahiy anlayışında değişmez hakikatlerin tanrı tarafından bildirildiğini ifade etmektedir. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise yoruma dayalı hakikat iddiaları vardır. Buna göre dini ifadelerin mitolojik okunmasının her iki tarafta farklı yansımaları olacaktır.

[660] Netland, ilahi vahyin önermelerle özdeşleştirilemeyeceğini ifade etmekle birlikte, vahyin önermelerle açıklanmadığı takdirde, Tanrı hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, s. 126., Ayrıca Swinburne, imanın "Tanrı vardır" önermesinde olduğunu söyleyerek, önermesel iman anlayışını savunmaktadır. Swinburne, Smith'in inançların kesinsizliğin ifadesi oldukları görüşlerine katılmamaktadır. Mesela O'na göre Tanrı'nın dünyayı yarattığına inanmak önermesel formda açıklanabilir. Ayrıntılı açıklama için bkz. R. Swinburne, *Faith and Reason,* New York: University Press, 1981, s. 18 vd.

olmayan ve her hangi bir bilişsellik içermeyen bir imanın kendisinden bahsedilemez olduğu bir gerçektir. Bu durum özellikle neye iman edileceği noktasında belirleyici hükümlere sahip olan teist dinler açısından kabul edilemezdir. Ayrıca kutsal kitaplarda iman ve inanç kavramlarının varlığı, inanç kavramının etimolojik incelenmesinin de ön yargılı ve seçici olduğunu göstermektedir. Bu noktada Jones'un eleştirileri yerindedir.

Önermesel hakikat anlayışının reddedilmesinin doğal sonucu olarak ortaya atılan kişisel hakikat anlayışı Smith'in hipotezi içerisinde ciddi eleştiri konusu olan diğer bir hususdur. Smith'in kişisel hakikat görüşüne yönelik eleştirilerden birisi, bu hakikat görüşünün dinin kavramsal, bilişsel ve düşünsel yönünü ihmal ettiği, hakikati dindar bireyin iman tecrübesiyle sınırlı değerlendirdiği ve dini hakikati pratik doğruluğa indirgediği yönündedir. Livingston'a göre her dini pratik ve ritüel bilişsel bir yön barındırmaktadır. Fakat Smith dini hakikati incelerken, inanç kavramını devre dışı bırakmış, hakikati kişisel imana ve pratiğe indirgemiştir.[661] Burada belirtilmesi gereken en önemli husus, dini inancın geleneğin temel taşı olma niteliğinden çıkarmak, hem dinler hakkında kabul edilen genel kabullerin hem de belirli dinlerdeki farklı anlayışların sorgulanması ve yeniden değerlendirilmesi gerekecektir. İnancın reddi, dinin doğası, anlamı ve fonksiyonu hakkındaki genel kanıyı da değiştirecektir. Bu noktada Wiebe, inanç kavramının dışlanmasının ve hakikatin bireysel alana indirgenmesinin karşılaştırmalı dinler çalışmasının da önünü keseceğini, aslında bu durumun Smith'in karşılaştırmalı din teorisi için sorun teşkil edeceğini ileri sürer.[662]

Bu eleştiriyle bağlantılı olarak Wiebe, Smith'in hakikatin pratik bağlamda olduğu yönündeki değerlendirmelerinin yetersiz olduğunu düşünmektedir. Wiebe'ye göre Smith, dini hakikatin hem rasyonel olduğunu hem de şahsi olduğunu iddia etmektedir. Fakat şahsi cevabın dinin hakikat kriteri olmasını açıklayamamaktadır. Bu sebeple Wiebe, onun hakikat sorunuyla hakikate cevap verme meselesini birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Ona göre inanç kavramının kendisi için merkezi bir önemi olan dindarlar vardır. Üstelik inanç kavramının yanlış ve gereksiz görülmesi, insanlara empatik yaklaşımdan uzak bir tutum olacaktır. Wiebe'ye göre inanç kavramının dini bir kategori sayılmayarak dışarıda bırakılması imkânsızdır. Ayrıca Wiebe'ye göre Smith'in

[661] Livingston, s. 61.
[662] Wiebe, s. 235.

dini hakikati şahsi bir şey olarak görmesi, dindarın dini anlama tarzının dışındaki bütün anlayışları dışlayıcı bir tavır sergilemektedir.[663]

Smith'in kişisel hakikat görüşüne yöneltilen bir diğer eleştiride, dini sembollerin dindarın kişisel bağlılığı ve eylemine göre değer kazandığı düşüncesinin yanlışlığı vurgulanmaktadır. Netland'a göre bu hakikat anlayışının kabul edilmesi durumunda dini geleneklerin dayanağı olarak addedilen ve dinler arasında çatışır konumda olan temel inanç ve hakikatler yanlış olarak değerlendirilecektir. Mesela enkarnasyon doktrininin hakikati, kişisel iman onunla bağlantılı olmadığı müddetçe hiçbir anlamı olmayacaktır. Bu durumda bu doktrin kendi başına doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemeyecektir. Böylece bazıları için doğru olarak kabul edilen bu doktrin diğerleri için yanlış olarak kabul edilecektir. Netland'a göre Smith'in bu görüşü, dini hakikat anlayışında radikal değişimi önermektedir.[664] Bu bağlamda Acar, doğru inançlardan bağımsız olarak kişinin doğru inanç eylemi içerisinde olamayacağını ortaya koymaktadır. Ona göre iman etmek bir şeyin doğru olduğuna inanmaktan farklı olarak kendini adamak olarak anlaşılsa bile bağlanma fiilinin meydana gelmesi için bazı inançlara gereksinim vardır. Yani iman fiilinin gerçekleşmesi için doğru kabul edilen önermelere ihtiyaç duyulmaktadır. Buna bağlı olarak Acar, önermesel doğruluktan bağımsız olarak kişisel doğruluğu kabul etmenin imkânsızlığına işaret etmektedir. Buradan hareketle Acar, doğru dini yaşayışın doğru inanca bağlı olduğu ilkesinden, dinlerin de doğru veya yanlış diye nitelendirilebileceği sonucuna varmaktadır.[665]

Bu eleştirilerin ötesinde Smith'in dini hakikat meselesindeki tutumu aşırı rölativizme düştüğü yönünde ciddi şekilde eleştirilmektedir. Onun hakikat anlayışının dini ifadelerin hakikat değerlerini azaltacak nitelikte aşırı rölativizm içerdiği vurgulanmaktadır. Smith'in hakikatin bireylerin hayatlarında gerçekleştiği görüşünün, dinlerin inançlarına meydan okumak anlamına geldiği böylece her hangi bir inanç geleneğinin kendisine ait bir hakikati olamayacağı görüşüne yol açtığı ileri sürülmektedir.[666] Aslan'a göre bu durum dinlerin hakikat iddialarının doğru olduğunu

[663] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, s. 177-178.
[664] Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, s. 120.
[665] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 53-55.
[666] Wiebe, s. 237, 248.

kabul etmemektir ve Smith bu şekilde düşünerek dini çoğulculuk meselesinde önemli bir problem olan dini hakikat problemini çözmekten kaçınmaktadır.[667]

Bu hipotezde hiçbir dinin hakikati barındırmadığı iddia edilmekte ya da hakikatin kişisel imanda ve pratikte aranması tavsiye edilmektedir. Bu durumda dini açıdan hakiki olan şey asla bilinemeyecektir. Ayrıca Smith dinlerin hakikat iddialarını kendi hakikat iddialarına indirgemekle metot hatası yapmaktadır. Çünkü bilinemeyecek hakikatin nasıl tezahür edeceğini dinlerin değil de kendilerinin bilebileceğini ileri sürmektedirler. Smith, geleneksel dini paradigma içindeki diğerlerine karşı bakışı yeterli görmemekte ve Tanrı'nın sıfatları, Tanrı-evren ilişkisi, vahiy ve peygamberlik gibi konularda köklü yorum değişikliklerine giden düşünceler serdetmektedir. Dini hakikati bilgiden tamamen ayırıp ahlaka, kişisel imana ve bağlılık hissine indirgemek dini kavramların içini boşaltmak anlamına geleceği gibi, dinlerin hakikat anlayışlarını dışlayacaktır. Smith'in hakikat görüşü hiçbir dini gelenekteki dindar birey tarafından memnuniyetle karşılanamayacak niteliktedir. Bu nedenle Smith'in bu hakikat anlayışı hem dindar bireylerin din anlayışını dışlamakta hem de kendi metodu ile çelişmektedir. Çünkü Smith'in, dinlerin doğruluk ya da yanlışlığının söz konusu olmayacağı görüşü, bir dini değerlendirmede, dışarıdan yapılan her hangi bir değerlendirmenin, o din mensuplarınca kabul edildiği takdirde doğru olarak nitelendirileceği düşüncesiyle tutarsızdır.

Kanaatimize göre dini hakikat ifadelerinin doğruluğunun tamamen bireysel psikolojiye ve pratiğe bağlanması hem dini hakikatin bireysel imana indirgenmesi hem de dini ifadeleri rölativizim ağına bırakmak anlamına gelecektir. Ve bunun sonucunda Smith'in kendinin de dikkat edilmesi gerektiğini söylediği nihilizme doğru bireysel sürüklenişler olacaktır. Çünkü şayet Smith'in dediği gibi hakikat sabah akşam farklı derecelerde şekillenecekse, dini hakikat bireylerin anlık duygu ve eylemlerine bağlı olarak değerlendirilecektir. Ona göre aynı dini gelenek içersinde iki kişi bile aynı doğruluğa sahip olmayabilir. Bu durum iki Budistin aynı imana sahip olamayacağını göstermektedir. İçsel samimiyete göre hakikate sahip olma durumu değişmektedir.[668]

[667] Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s. 161.
[668] Livingston, s. 63.

Dolayısıyla bu hakikat anlayışı hem dindar birey için hem de dini topluluk için olumsuz sonuçlara gebedir.

Kurtuluş konusundaki görüşleri ve aşkın gerçeklik kavramı Smith'in hipotezinde eleştiri konusu olan diğer iki hususdur. Smith'in kurtuluş anlayışı, bütün dinleri aşan yeni bir kurtuluş tasavvuru olduğu ve dinlerde varolan kurtuluş anlayışına uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Hıristiyanlar İsa vasıtasıyla Budistler de Buda vasıtasıyla kurtuluşa **e**rişir düşüncesinin, teist anlayışın teist olmayan anlayışa empoze edilmesi olduğunu düşünen Florida, aşkın alana bağlı olarak kurulan bu paralellik sonucunda elde edilecek her sonucun gereksiz ve mesnetsiz olacağını savunmaktadır.[669] Aynı şekilde Heim, Smith'in, bütün dinleri aşan yeni bir kurtuluş anlayışı ortaya attığını ileri sürmektedir.[670] Heim'a göre her din bir diğerinde bulunmayan farklı kavrayış ve kurtuluş anlayışları içermektedir. Bu nedenle Heim, dinleri her hangi bir dinin potasında eritme olarak anlaşılan dini çoğulculuk görüşüne karşı çıkmaktadır. Heim'a göre farklı dinlerce ön görülen farklı kurtuluşların hem bu dünyaya hem de diğer dünyaya dönük yönü vardır.[671] Ona göre dinleri değerlendirebileceğimiz mutlak bir görüş noktası mevcut değildir. Bu nedenle her inananın kendi görüşüne öncelik tanıması anormal bir durum değildir. Aksine böyle olmasa inananın kendi inancına bağlı kalması söz konusu olmaz. Heim, farklı kurtuluşların aynı noktaya ulaştıracağı görüşüne karşıdır. Ona göre farklı dinlerin kurtuluş öğretileri farklı noktalara işaret etmektedir. Her din insanı kemale erdirme bakımından farklılık arz edebilir. Nihai kurtuluş noktasında ise bilinemezcilik Heim'ın görüşünde gelinen son noktadır.[672]

Aşkın Gerçeklik kavramına yöneltilen eleştirilerde de, bu kavramın dinlerin ilah anlayışlarını aşan ve onlarla uyuşmayan nitelikte olduğu belirtilmektedir. Livingston, Smith'in aslında kişisel bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu, fakat dini çoğulcu hipotezin bütün dinler tarafından kabul edilebilirliği açısından aşkın gerçeklik kavramını kullandığını öne sürmektedir.[673] Robert Florida, Smith'in teist ve non-teist

[669] Florida, s. 258.
[670] Heim, s. 68.
[671] Mıchael Peterson vd. s. 396.
[672] Mıchael Peterson vd. s. 398.
[673] Livingston, s. 61.

dinlerin kurtuluşa ermeleri ve hakikate sahip olmalarının yolunun aynı aşkın gerçekliği işaret eden farklı ilah anlayışlarından geçtiği yönündeki düşüncelerinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre Budist inancında batının anladığı manada bir ilah anlayışı mevcut değildir. Yani soteriolojik, kozmolojik ve metafiziksel paralellerde teist anlayış ile non-teist anlayış aynı değerlendirme içinde kullanılamayacak kadar birbirinden uzaktır. Smith de dâhil olmak üzere batılı araştırmacıların kurmaya çalıştığı her hangi bir benzerlikten yola çıkarak genel sonuçlar çıkarmak imkânsız görünmektedir. Hakeza çoğu Hindu ve Budist araştırmacı ve âlim bu benzerliğin kurulamayacağı noktasında, yapılan çalışmaların tutarsızlığına dikkat çekmişlerdir.[674] Kısaca aşkın gerçeklik kavramından yola çıkarak Budistlerin kabul ettiği boşluk (emptiness) ve Hıristiyanların inandığı tanrı arasında her hangi bir ortak temel kurmak zordur. Şayet Aşkın Gerçeklik boşluksa bir Hıristiyan tanrı kavramıyla böyle bir aşkınlık anlayışını nasıl bağdaştırabilir? Budist-Hıristiyan diyalogunun önündeki en ciddi engelin bu olduğu ve batı düşüncesinde çoğu tanrı kavramıyla non-teist anlayışların bağdaşmasının zor olduğunu düşünen John Cobb, teist bakış açısının non-teist anlayışı kapsayamayacağı, aksine teist olmayan bakış açısının daha kapsamlı ve kullanışlı olduğunu düşünmektedir.[675]

Netice itibariyle Smith'de dinlerin vazettiği kurtuluş öğretisinin dışında bir kurtuluş anlayışı vardır. Aslında Smith, bir bakıma mevcut dinlerin kurtuluş anlayışlarının dünyevi olduğunu iddia etmektedir. Fakat dinlere bakıldığında, onların kurtuluş öğretilerinin daha çok uhrevi anlamda kurtuluş düşüncesini içerdiğini görürüz. Yani Smith, dinlerin kurtuluş anlayışları dünyevi kurtuluşa indirgenmiş ve asıl kurtuluşun kişisel iman sayesinde gerçekleşen kozmik kurtuluş olduğunu ileri sürmüştür. Ancak sürekli tekrar ettiğimiz gibi dinlerin kurtuluş öğretileri doktrinlerden

[674] Florida, s. 256-257.

[675] Ayrıntılı değerlendirme için bkz. John Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia: Fortress Press, 1982. pp. 97-114., Smith bu eleştirilere özellikle R. Florida üzerinden cevap vermektedir. O, eleştirisinin yersiz olduğunu, çünkü kendisinin temel sorununun Aşkın Gerçeklikle ilişki olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Budistlerin teist olup olmadığı onların sahip olduğu imanda her hangi bir rol oynamamaktadır. Smith, bu durumun teist olsun olmasın bütün dinler için geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre önemli olan teist ya da non-teist inançlar değil, dindarların sahip olduğu imandır. O, Florida'nın kendisinin iman-inanç ayrımı anlamadığını hatta iman ve inancın onun düşüncesinde iç içe geçmiş olduğunu ifade etmektedir. Kendi çabasının, belirli somut geleneklerle bağlantılı olarak anlaşılan geleneksel iman anlayışının, karşılaştırmalı dinler çalışmasının önünde engel teşkil etmesinin ortadan kaldırılması olduğunu ifade etmektedir. Ona göre dinler arasındaki radikal farklılıkların, daha kapsamlı bir kavrayış ile ele alınması gerekmektedir. W. Cantwell Smith, "Response to Robert E. Florida", *Buddhist-Christian Studies*, No. 10, 1990, s. 264 vd.

bağımsız olarak açıklanamaz Çünkü her dinde farklı bir şekilde gerçekleşen kurtuluş geniş kapsamlı öğretilere dayanmaktadır.[676]

Aynı durum imanın objesi konumundaki Aşkın Gerçeklik için de geçerlidir. Bütün dini imanların yöneldiği ortak Aşkın Gerçeklik fikrinin içi de doldurulamamıştır. Smith dinleri kişisel ve kişisel olmayan ilah anlayışlarının, birbirlerini dışlar şekilde varolmaları durumunu putperestlik olarak nitelendirmekte, din kavramı ve bu kavramın barındırdığı inanç hususlarının modern batının ürünü olduğunu ileri sürmekteydi. O, eleştirdiği duruma kendisi de düşmekte ve modern batının yaşayan bir ferdi olarak yeni bir ilah anlayışı ortaya atmaktadır. Aşkın gerçeklik hiçbir dinin ilahı ile aynı şey olmayacaktır. Hatta tam olarak ne olduğu ifade edilemez niteliktedir. Dinlerdeki tanrılar ona bağlılığın sembolleri durumundadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, Smith'in dinlerin ilah anlayışlarını aşkın gerçeklik kavramı altında toplayamayacağıdır. Daha önce birçok kez değinildiği gibi, dinlerin ilah tasavvurları aynı noktada buluşamayacak kadar birbiriyle çatışır konumdadır.

Din kavramını eleştirdikten sonra iman ve birikimsel gelenek ayrımını ortaya atan Smith'in bu ayrıma uygun olarak hakikat görüşünü oluşturduğunu ve yeni teolojik anlayışını bu ayrım üzerine temellendirdiğini gördük. Onun çoğulcu anlayışı, iman-inanç ayrımının yanlış olduğu, dini gelenekler arasındaki karşılaştırmanın objektif olamayacağı ve ortak bir temelde buluşacak kadar indirgeme içeremeyeceği ve bu teolojinin nihai planda kişisel iman tecrübesinde saplanıp kaldığı şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır.

İlk olarak iman-inanç ayrımının yetersiz ve yanlış olduğu düşüncesi temel alınarak, bütün dindarların aynı imana sahip olmadığı gerçeğinden hareketle, Smith'in ön gördüğü aynı iman temelinde ortak bir teolojik yapı görüşünün gerçekleşemeyeceği

[676] Ninian Smart, "Dinin Doğası: Anlamın Birçok Boyutu", Yay. Haz. J. Runzo, & N. M. Martin, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev. G. Varım, İstanbul: Say Yayıncılık, 2002, s. 64., Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", s. 58., Burada D'Costa'nın görüşlerini hatırlamakta fayda vardır. D'Costa, çoğulcuların Hıristiyanlıktaki iki doktrinden bir tanesini attıklarını ifade etmektedir. Hıristiyanlıkta hem İsa ile bağlantılı olarak uhrevi kurtuluş doktrini açıklanmakta, hem de Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi kabul edilmektedir. D'Costa, çoğulcuların ilk doktrini görmezden gelip sadece Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesi doktriniyle kendi görüşlerini nasıl temellendireceklerini sormaktadır. Yani İsa'nın Hıristiyanlıktaki ontolojik durumunu göz ardı edip, Tanrı'nın evrensel kurtuluş iradesinin nasıl temellendirileceği D'Costa'ya göre önemli bir problemdir. Bkz. D'Costa, G., "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", s. 214.

düşünülmektedir. Bu eleştiriye göre farklı inançların farklı imana yol açtığı gerçeği, "dünya teolojisi" adı altında bütün imanları özdeş olarak kabul eden ve dolayısıyla bütün dinleri eşit göre dini çoğulcu anlayışa gitme çabalarını boşa çıkarmaktadır.[677] Çünkü bu anlayışta inanç imanı belirleyici bir basamak olarak ele alınmamış, teolojilerin oluşmasının temeli olan doktrinler inkâr edilmiştir. Bu nedenden dolayı teolojilerin ortadan kaldırılmasına bağlı olarak iman birliği teorilerini öne sürmek de hem epistemolojik hem de mantıki açıdan imkânsızdır.[678]

İkinci planda dini geleneklerin objektif olarak karşılaştırılmasının ve her dini gelenekten bütün dindara hitap edecek niteliklerin alınıp, yeni bir teolojik yapı içerisinde yeni bir bütünün oluşturulmasının imkânsızlığına dikkat çekilmektedir. Böylece bütün imanları aynı potada eritecek ortak bir iman anlayışının meydana gelemeyeceğine işaret edilmiştir. Buna göre iki farklı dini paradigmanın kolayca karşılaştırılamayacağı ve böyle bir karşılaştırmanın mümkün mertebe ilerlemesi için de fenomenolojik, hermenötik ve geniş saha çalışması gerektiği öne sürülmüştür. Nitekim bir dini gelenek içerisindeki farklı gruplarda bile her hangi bir paradigma farklı anlamlar ifade etmektedir. Bu nedenle farklı dinsel gelenekler arasındaki her hangi bir olguya verilen anlamın benzer olduğu iddiası haksız bir iddia olacaktır. Neticede belli mit, ritüel ve inanç içeren inançların kolayca karşılaştırılamayacağı[679] bütün dini geleneklerin ayrıntılı şekilde incelenip iman teolojisinin oluşmasının imkânsızlığı görülmektedir.

Bu nedenle Surin'e göre Smith'in ortak tarih kavramı, ideolojik bir kavramdır. Geçmişte Avrupalıların kendi dinlerinin mutlaklığına ve üstünlüğüne inandıklarını belirten Surin, diğer dinlerin hiçbir değeri olmadığına inanıldığını vurgular. Günümüze kadar yaşanan değişimler sonucunda dünya ve insanların dünyaya bakış açısı değiştiğini ifade eden Surin, Batının diğer insanları eski metotlarla sömüremeyeceğinin farkında olduğunu ve yeni yöntemler bulmaları gereksinimi sonucunda farlı teoriler ortaya attıklarını ileri sürmektedir. Ona göre bu yeniçağda Hick, Smith ve onlar gibi düşünenler dini çoğulculuk ve dinler arası diyalog adlı söylemlerle batının hâkimiyetini

[677] Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 43.
[678] Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 98.
[679] D'Costa, "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", s. 221.

devam ettirmesine yarayan yeni yollar buldular. Bu yeni hipotezlerin amacı batı zihin dünyasının diğer dini bireyler üzerindeki hakimiyetini sağlamlaştırmaktı ve bu yolda farklı söylemler icat edildi. Surin, Batı anlayışını tamamen yansıtan bu düşünürlerin aslında çoğulcu olmadıklarını iddia etmektedir. İnsanlığın ortak dini tarihini paylaştığını dillendiren bu düşüncelerin amacı, aslında diğerlerinin dinlerini yok etmekten başka bir şey değildir.[680]

Smith'in çoğulcu teolojik anlayışına yöneltilen son eleştiri, nihai aşamadan bu teolojinin kişisel iman noktasında saplanıp kaldığı ve seküler dini anlayışa hizmet ettiğidir. Isenberg'e göre Smith, bütün dini gelenekleri aşacak şekilde bir dünya teolojisi kurma amacıyla gelenekler üstü bir yapı oluşturma gayretindedir. Fakat gelinen noktada gelenekler üstü bir yapı kurmak bir yana bireysel iman bakış açısına saplanıp kalmıştır. Bu da göstermektedir ki Smith, bireyleri aşkın bir bakış açısına bile sahip olamamış ve aşırı rölativizme düşmüştür.[681] Pruett'e göre de, Smith'in kişisel iman temelinde kurmaya çalıştığı yeni teolojinin seküler teolojik anlayışa hizmet ettiği söylenebilir. Çünkü o, iman ve birikimsel gelenek ayrımıyla imanı tamamen kişisel nitelik olarak ele alarak, birikimsel gelenek diye tabir edilen dini gelenekte hiçbir iman yansımasının objektif geçerliliğinin olmadığı görüşüne meyleder.[682]

Görüldüğü üzere Smith, imanı evrensel insan niteliği olarak tanımlamaktaydı. Bütün dindarlar aşkın alanla bağlantısını iman sayesinde gerçekleştiriyordu. Fakat bir Hıristiyan olarak Smith, Budistlerin sonsuzluk anlayışını Aşkın Gerçeklik ya da bir bakıma Tanrı olarak nitelemekte, Budistler ise Smith'in iddia ettiği anlamdaki Aşkın Gerçekliği boşluk (emptiness) olarak kabul etmektedirler. Netice de Smith'in iman temelinde farklı sonsuzluk ya da gerçeklik anlayışlarını "Aşkın Gerçeklik" kavramı içinde toplaması özellikle teist olmayan dinler açısından kabul edilemez bir düşüncedir. Bu kavramın teist dinler için kabul edilebilirliğinin de tartışmalı olduğu aşikârdır. Çünkü teist olan ve olmayan ilah anlayışları ortak bir paydada ifade edilemeyecek kadar birbirinden farklıdır. Bu nedenle Florida'nın da dediği gibi Smith'in dünya teolojisi

[680] Surin, pp. 192-213., Heim, s. 58.
[681] Isenberg, s. 640.
[682] Pruett, s. 581.

görüşünün gerçekleşmesinin zor olduğu söylenebilir.[683] Bu eleştiri Smith'in aşkın gerçeklik anlayışının hiçlikle aynı şey olduğu yorumuna kadar uzanabilir. Sonuç olarak Budist imanıyla Hıristiyan imanının aynı olmadığı görülmektedir ki bu durum Smith'in kurmaya çalıştığı yeni teolojik anlayışın temelinin sağlam olmadığı görüşüne götürecektir.

Bu noktada bu çoğulcu teolojide bazı çelişkiler olduğunu söyleyebiliriz. Smith'in iman teolojisi hipotezinde bütün dinlerin iyi taraflarını alıp yeni bir dini yapı ortaya çıkarma düşüncesi vardır. Fakat kanaatimizce onun bu görüşü iman hakkındaki ifadeleriyle çelişki doğurmaktadır. "Yeni teolojide bütün imanları kapsayacak yeni yapı inşası" düşüncesiyle, "imanın kişisel tecrübe olması nedeniyle tam olarak aktarılamayacak olması" düşüncesi arasında tezat bulunmaktadır. Her dini gelenekten yeterince haberi olan biri tam olarak aktarılamayan imanları nasıl bir potada eritecektir. Ayrıca diğer gelenekleri eşit şekilde ve yeterince bilebilecek ve gerçekten tarafsız değerlendirmede bulunacak kaç bilim adamı vardır?

Smith, yeni teolojinin fikir öncüsü olduğunu belirterek, teorik çerçevenin ve pratik yansımaların nasıl şekilleneceğinin tam olarak belirlenmesinin kendi görevi olmadığını ifade etmektedir. Bu durum göstermektedir ki; Smith'in oluşturulacak yeni dünya teolojisinde hangi kriterlerin nasıl konulacağı bile belli değildir. Bu sebeple burada ciddi bir metot hatası ve çelişki bulunmaktadır. İkincisi ise dinlerdeki iyi, güzel ve doğru olan şeyler nasıl belirlenecektir. Ya da bir dinden alınan iyi ve doğru unsurlar diğer din tarafından aynı şekilde benimsenmesi söz konusu değildir. Böylece bir din kendini bu teolojik anlayışın içinde göremez. Her dinde ortak olan iyi ve doğruları alıp oluşturulacak bir teolojik yapıda da bütün dinler ortadan kaldırılıp yeni bir din ortaya çıkacaktır. Böylece de Hıristiyan Hıristiyanlığını Müslüman Müslümanlığını kaybedecektir. Çünkü dini gelenek içindeki dindarı o dinin mensubu yapan farklı özelliği kaybolacaktır. Bu da Smith'in her din kendi benlik şuurunu koruyacak ifadesiyle çelişmektedir. Bu hipotez sadece teorik olarak kalmakta hatta teoride bile ikna edici olmamaktadır.

[683] Florida, s. 258.

Neticede bu çoğulcu teolojinin kabul edilmesinin imkânsız olduğu görülmektedir. Smith, bütün dini gelenekleri kapsayacak yeni bir dünya düzeninden bahsetmektedir. Fakat teolojik ve kültürel açıdan böyle bir dünyanın varolması imkânsızdır. Nitekim Smith'in kendisi de teorik olarak kendi tezinin imkânını kabul etmekle birlikte pratik açıdan bu teorinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilmediğini itiraf etmiştir. Çalışmamızın başından beri üzerinde durduğumuz gibi O, dinlerin teolojik boyutlarını kültürel unsurlara indirgeyip yeni bir teoloji kurma amacındadır. Dinlerin doktrinel gerçeklikleri kültürel gerçeklikler olarak açıklandıktan sonra geriye kalan imandan hareketle "iman teolojisi" kurma niyetindedir. Fakat onun dinlere bakış açısındaki bu indirgemeci tutumun kabul edilmesi imkansızdır.

II. Hick eleştirileri

Hick'in dini çoğulculuk hipotezinin her basamağı ayrı ayrı eleştirilmiştir. Geleneksel teoloji eleştirisinin dolayısıyla ön gördüğü teolojik devrimin kabul edilemez olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca delilsiz rasyonel inanç düşüncesi ve kendinde Gerçek kavramı eleştirisi üzerinden hipotezin epistemolojik temelleri sorgulanmış, mitolojik hakikat anlayışı ve çatışan hakikat iddiaları problemi üzerinden hakikat düşüncesi ve yeni kurtuluş ilkesi çerçevesinde kurtuluş düşüncesi ayrıntılı şekilde eleştirilmiştir. Özellikle Hick'in ortaya koyduğu kendinde Gerçek kavramı ve ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm ilkesi eleştirilerin yoğunlaştığı iki husustur.

Hick'in teolojide kopernik devrimi düşüncesi Hıristiyan dışlayıcılığını savunanlar tarafından kabul edilmemektedir. İlk olarak Hick'in dışlayıcılığı eleştirisinde geçerli sebep ve argümanlara sahip olmadığını dolayısıyla enkarnasyon inancı konusunda aksi deliller öne sürmediği sürece ikna edicilikten uzak olduğunu vurgulamaktadırlar. Dışlayıcı görüşü savunan Plantinga'ya göre, Hick'in dışlayıcılığı eleştirisinde geçerli sebep ve argümanlara ihtiyacı vardır. Doğum arazı onun bu eleştirisini haklı çıkaracak bir gerekçe değildir. Plantinga, dışlayıcının birçok yönden gerekçelere sahip olduğunu düşünmektedir. Tabii ki bu dışlayıcı gerekçeler Hıristiyanlık inancına bağlı gerekçeler olacaktır. Bir Hıristiyan, dışlayıcılığını Calvin'ci

Sensus Divinitatis'e,[684] kutsal ruhun içsel şahitliğine, klisenin varlığına vb. unsurlara dayandırabilir. Plantinga, bu gerekçelendirmeler karşısında Hick'in Hıristiyanlık inancının değişmesi gerektiği savının sağlam temellere dayandırılması gerektiğini fakat Hick'in bu sağlam temelleri bulamayacağını düşünmektedir.[685] Plantinga'nın eleştirisine katılarak sosyal bir olgudan hareketle teolojik ve metafiziksel bir sonuca varmanın mantıklı olmadığını ve akıl yürütme ilkeleriyle uyuşmadığını söyleyebiliriz. Douglass R. Geivett ve Garry W. Phillips'e göre Hick, elinde güçlü gerekçeler olmadan İsa'nın Tanrısal kimliğini eleştirmektedir ve şayet Hick geçerli bir eleştiri sunacaksa, öncelikle İsa'nın söylemlerinin özünde iddia ettiği şeyin var olmadığını açıklaması gerekmektedir. Sonra kendisinin iddiası olan İsa'nın sadece bir aziz olduğu görüşünü tarihsel kanıtlarla desteklemelidir.[686] Paralel bir eleştiri de Wolfhart Pannenberg'den gelmiştir. O da Hick'in çoğulcu anlayışının enkarnasyon doktrininin yıkılışını öngördüğünü söyleyerek, Hick'in bu yeni kristoloji anlayışının sağlam verilerler gerekçelendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.[687]

Dışlayıcıların ikinci eleştirisi, Hick'in teolojide ön gördüğü değişikliklerin dinler açısından kabul edilemez olduğu ve özellikle Hıristiyan imanını yok edeceği görüşü etrafında şekillenmektedir. Buna göre dinsel İsa'yı diğerleriyle bir tutmak Hıristiyan geleneğine ihanet etmek olacaktır. İsa'nın eşsizliğini ve biricikliğini tasdik etmek imanın gereğidir. Kilise öğretisiyle alakası olmayan bir teoloji saçmadır. Geliştirilecek her hangi bir teoloji Kilise içerisinde meydana gelmelidir. Diğer bir eleştiri de İsa'nın değerinin düşürüldüğü yönündedir. Buna göre diğer dinlerle isa vahyi eşit anlaşıldığında ona dua etmek anlamsızlaşacaktır. Bu şekilde misyonerlik kurumu da çökecektir. Bu şekilde imanlarda zaaf meydana gelecektir.[688] Bu sebeplerle onlara göre ya Hick enkarnasyon inancı eleştirisinden vazgeçmeli ya da daha yüksek bir kristoloji ortaya koymalıdır. Onlar için İsa Mesih Tanrı'nın enkarne olmuş oğlu olarak

[684] Bu kavram, Aquinas tarafından ima edilmiş, özellikle Calvin tarafından kullanılmıştır. Kavram Tanrı tarafından insana verilen inanma eğilimini ya da ilahilik duygusunu ifade etmektedir. bkz. Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İstanbul: İsam Yay., 2008, s. 142.

[685] Alvin Plantinga, "Response", *Dialogues in the Philosophy of Religion*, ed. J. Hick, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 54.

[686] Geivett, R. D., & Phillips, W. G., "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic Wolrd*, ed. D. L. Okholm, & T. R.Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 73-74.

[687] Wolfhart Pannenberg, "Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims: The Problem of a Theology of the World Religions", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, s. 100.

[688] Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?* s. 38-40.

anlaşılıyorsa Hıristiyanlığın eşsizliği kaçınılmazdır. McGrath, bu noktada Tanrı merkezli modeli hedef alarak, her dinin aynı Tanrıdan bahsettiğini söylemenin mümkün olamayacağını, en basitinden enkarnasyon ve teslise bakıldığında Hıristiyanlık açısından bu düşüncenin kabul edilemez olduğunu belirtir.[689]

Hick, Hıristiyan enkarnasyon inancının yol açtığı dışlayıcı anlayışın Tanrı'nın merhamet ve adaleti ile bağdaşmayacağını, bu nedenle de teolojide devrimin zorunlu olduğunu ileri sürmekteydi. Hick'in buradaki amacı daha fazla kişiyi kurtuluş dairesi içerisine sokmaktır. Fakat onun mantığı ile yola çıktığımızda, bir kişinin bile kurtuluş dairesi dışında kalması Tanrısal merhamet ve adaleti şüpheyle karşılamaya yol açacaktır. Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Hick'in bahsettiği teolojik devrimin gerçekleşmesi zordur. Hıristiyan dışlayıcılar açısından bakıldığında Hick'e yöneltilen eleştirilerin haklı olduğu söylenebilir. Çünkü her ne kadar modern İncil araştırmaları farklı bir kristoloji ön görse de Hıristiyanlığın kurumsal ve toplumsal açıdan Hick'in ön gördüğü değişimleri gerçekleştirmesi imkânsız görünmektedir. Enkarnasyon doktrininin farklı anlaşılması Hıristiyanlığın bambaşka bir din olarak algılanmasına yol açacağından çoğu Hıristiyanın bu düşünceleri kabul etmeyeceği açık bir gerçektir. Bu nedenle Hick kabul edilebilecek daha mükemmel bir kristoloji ortaya koymadığı sürece ikna edicilikten uzak olacaktır.[690]

Hick'in dini çoğulcu hipotezinin epistemolojik temellerine yönelik eleştirilerin ilk aşamasında dini tecrübe yani delilsiz rasyonel inanç düşüncesi hedef alınmaktadır. Dini tecrübe görüşüne yönelik temel eleştiride, Hick'in bu tecrübe ve duyu tecrübesi arasında kurduğu analojinin yanlış olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre Hick'in algısal tecrübe ile dini tecrübeyi aynı görüp, bütün tecrübelerin "gibi tecrübe" olduğu iddiası tartışmalıdır. Duyu tecrübesindeki obje ile dini tecrübedeki objenin eşdeğer sayılmasının hatalı olduğu söylenebilir. Dini tecrübe, algısal tecrübe gibi her hangi bir

[689] Köylü, "Dinsel Dışlayıcılık", s. 36., Hick, çoğulcu düşünceleriyle Hıristiyanlığın hafifletildiği ve sulandırıldığı eleştirilerine yanıt olarak, böyle bir tavrının olmadığını, aynı zamanda da İsa'nın yaşamındaki ilahi gerçekliğin diğer dinlerin de eşit şekilde bu gerçekliği ya da ilahi varlığı yansıttığı gerçeğini göz ardı etmeye sebep olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. O, mutlak gerçekliğin Budizmde Nirnava'ya ulaşmakla, İslam dininde Muhammed'in aracılığıyla yansıtıldığını örnek göstererek diğer dini geleneklerin de Hıristiyanlıkla eşit şekilde ilahi gerçekliği yansıttığını ifade etmektedir. bkz. Hick, *God and Universe of Faith*, s. 107.

[690] İsa Hakkında farklı kristoloji örnekleri de mevcuttur. 1980'den sonra bu konuda farklı anlayışlar vuku bulmuştur. Bazı araştırmacılara göre İsa eskatalojik bir peygamber, bazılarına göre de dindar bir vaizdir. Bu konudaki farklı görüşleri incelemek için bkz. Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.

şeyi bir yerde görmek gibi değildir. Mesela masanın üzerinde bir çatal ya da tabloda resim görmek ile aynı değildir. Ayrıca dini tecrübeden hareketle, her dini tecrübenin yorum tecrübesi olduğu iddiası üzerine, bütün tecrübelerin doğru olduğunu iddia etmek de saçmadır.[691]

Dini tecrübe görüşüne yönelik ikinci eleştiride, Hick'in dini epistemolojiyi dini tecrübeye indirgediği ileri sürülmektedir. Alston, Hick'in dini tecrübenin dini epistemolojideki rolünü aşırı derecede şişirdiğini belirtmektedir. Ona göre Hick doğal teoloji ve vahiy gibi diğer zeminleri ihmal etmiştir. Bu iki farklı zeminin ihmali dinlerin karşılaştırılmasında eksik değerlendirmelere yol açacaktır. Aslında Alston ile Hick'in dini tecrübe konusunda görüşleri belli oranda örtüşmektedir. Alston ve Hick dini tecrübenin dini inanç için referans olması noktasında geçerli bir epistemik yol olduğunu kabul etmektedirler. Dini tecrübe algısal tecrübenin fiziksel objelerin varlığını kanıtladığı gibi, dini inançların geçerliliğini kanıtlamanın bir yoludur. Fakat Alston, Hick'ten ayrı olarak doğal teoloji ve vahyin de farklı epistemolojik kanallar olabileceği görüşü ile Hick'i dini epistemolojiyi sadece dini tecrübeye indirgemekle itham etmektedir. Hick ise Alston'un bir yandan dini tecrübenin doğru inançlar üreteceğini kabul ederken, diğer yandan Hıristiyan tecrübesinin en doğru ve Hıristiyan inancının en doğru olduğunu savunmasında çelişki olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu düşünce dini tecrübe doğru inançlar üretir genel ilkesini yıkmaktadır. Hıristiyan inancıyla çelişen her hangi bir inancın yanlış olacağını söylemek dini tecrübenin genel itibariyle yanlış olduğunu kastetmek anlamına gelecektir. Hick, bu eleştirilerin sahibi Alston'un dini tecrübe anlayışına karşı çıkmaktadır. Hick, doğal teolojilerin teist dinler dışındaki dinleri dışladığını belirtmektedir. Bu nedenle ona göre dini epistemolojide dini tecrübe temel kaynaktır. Daha önce de gördüğümüz gibi Hick her geleneğin kendi vahiy anlayışı, yazılı ve sözlü kutsal kaynakları ve benzeri birçok kendine has özellikleri olduğu gibi dini tecrübeleri de olduğunu kabul etmekteydi. Buradan yola çıkan Hick'e göre Alston'un ulaşmış olduğu dışlayıcı görüş, bu gerçekle uyuşmamaktadır.[692]

Dini tecrübe ve mistik tecrübenin aynı olmadığı, dini tecrübe kavramının diğer dini kavramları açıklamakta yetersiz olduğu düşüncesi temelinde, Hick'in dini tecrübe

[691] Uslu, s. 233.
[692] Karşılıklı cevaplar için bkz. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 37-50.

yorumunun modern epistemolojik anlayıştan kaynaklandığı iddiası, yukarıdaki eleştirinin devamı olarak ele alınabilir. Aslan, bu eleştiriyi ileri sürerken modern epistemolojinin mistik tecrübenin mahiyetini anlayamayacağını savunarak Hick'i eleştirmektedir. Aslan, bu görüşünü üç gerekçeyle temellendirmektedir. Birincisi; mistik tecrübenin tekrarlanamazlığına dayanarak, her hangi bir bilimsel metodun ona uygulanamazlığı, ikincisi; mistik tecrübenin kaynağının bilimsel açıdan tespit edilmesinin zorluğu, üçüncüsü de; mistik tecrübenin doğrudan incelenememesi ve bu tecrübenin tarif edilemezliğidir.[693] Aslan'ın bu eleştirilerinin temelinde dini tecrübe kavramının mistik tecrübe ile karıştırılmaması gerektiği vurgusu vardır. O, dini tecrübeyi, belirli bir kültür içinde anlamı, fonksiyonu ve tarihi olan kültüre özel bir kavram olarak gördüğünü ve bu kavramın Hıristiyanlık dışındaki dinleri tasvir ve temsil etmede yeterli olmadığını iddia etmektedir. Vahiy, keşf, zühd ve cezbe gibi birbirinden farklı kavramları dini tecrübe kavramıyla ifade edemeyeceğimizi belirten Aslan, dini tecrübe kavramının bu ruhi olguları tamamen yanlış temsil ettiğini ileri sürmektedir.[694]

Neticede Hick'in dinlerin oluşumundaki temel etken olarak dini tecrübeyi kabul etmesi doğru değildir. Hick, vahyi bir bilgi kaynağı olarak görmemektedir. Ona göre kâinattaki canlı cansız objelerin varlığını ve Tanrı'nın varlığının farkına varılmasını ancak tecrübe yoluyla bilmekteyiz. Hick'in tecrübeye yaptığı bu vurgu hatalıdır. Çünkü dinlerde bilgi kaynağı olarak vahiy kullanılmaktadır. Oysa Hick, dini tecrübe kavramı içerisine vahiy, mistik tecrübe, sezgisel bilgi vb. koyup kavram karışıklığına yol açmaktadır. Bu durum dini tecrübenin din oluşturma gibi bir fonksiyonu olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Nitekim imanı sadece dini tecrübe üzerinde kurmak, subjektif temel üzerinde dini inşa etmek anlamı taşıyacak ve dini inancın sağlamlık ve güvenirliliğini tehlikeye atacaktır. İman tamamen önerme kaynaklı da değildir. Fakat imanı kişisel tecrübeyle temellendirmek, dini inançları, itikadı ve vahyi kişisel bağlama indirgeme olacaktır. Böyle bir dini tecrübe ve üzerine kurulmuş iman anlayışı, belli din mensuplarının kabul etmiş olduğu ortak prensipleri, genel doğrulukları, ulûhiyet anlayışlarını tehlikeye atacaktır.[695] Kişinin kendi tecrübesi sonucunda oluşturduğu dini inancının akli olduğu düşüncesini sadece dini inanca değil

[693] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 88.
[694] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 89.
[695] Uslu, s. 241.

her hangi bir inanca da uygulanabilir. Bu görüşe göre değerlendirme yapıldığında hangi inancın doğru olduğu noktasında her hangi bir kriter söz konusu olmayacaktır. Yani tecrübe ile meydana geldiği iddia edilen her inanç akli olarak kabul edilebilecektir. Kısaca söylemek gerekirse kişisel tecrübeyi aklilik kriteri olarak öne sürmek, teist dini inançlarda en sapkın inançlara ya da sosyal oluşumlara kadar kabul edilen bütün inançların makul olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.

Hick'in kendinde Gerçek ve tecrübe edilen Gerçek ayrımı eleştirisi, hipotezinin epistemolojik temellerine yönelik eleştirilerin ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Bu ayrıma üç bakımdan eleştiri yöneltilmiştir. Birincisi Kant'ın numen-fenomen ayrımı üzerinden, ikincisi kendinde Gerçek ve tezahürleri arasındaki ilişki açısından, sonuncusu ise kendinde Gerçekliğin ifade edilemezliği görüşü üzerinden şekillenmiştir.

İlk olarak Kant'ın numen-fenomen ayrımından yola çıkarak oluşturulan kendinde Gerçek ve tezahürleri ayrımının, Kant'ın sistemine getirilecek tüm modern eleştirilere maruz kalacağı belirtilmektedir. Purusottama Bilimoria ve Ninian Smart, Hick'in Kant'çılığa başvurmaksızın da dini çoğulculuk tezini öne sürebileceğini savunan düşünürler arasında yer alırlar. Onlara göre Hick'in çıkış noktası Kant ise, Kant'çı sistemdeki kendinde şeye yöneltilen bütün eleştirilere o da maruz kalacaktır. Mesela ilk akla gelen soru kendinde şey tekil midir çoğul mudur? Gerçeğin bütünü müdür? Yani Kant'ın sisteminde yer alan kendinde şeye yöneltilebilecek eleştiriler aynı şekilde Hick'in bizatihi gerçeğine de yöneltilebilecektir.[696] John K. Roth ise numen hakkındaki sorulara daha Kant'ın kendisi mantıklı cevaplar veremezken, Hick'ın bunu kendi hipotezinde temel yapmasını sakıncalı görmektedir.[697]

Numen-fenomen ayrıma dayalı olarak dile getirilen diğer bir eleştiride numen-fenomen şemasını dini alana taşımakla Hick'in sistemini güvenli hale getiremediğine çünkü Kant'ın ve Hick'in epistemolojik anlayışlarının farklı olduğuna işaret edilmektedir. Paul Eddy'e göre Kant'ın kategorilerinin apriori ve zorunlu olmasına

[696] Guy Axtell, "Dini Çoğulculuk ve Tatminsizlikleri", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar* içinde, der. H. Aydeniz & R. Yazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 120., ., Kant'ın numen-fenomen ayrımına getirilen bazı eleştiriler için bkz. M. S. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 65-88.

[697] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 160.

karşın Hick'in düşüncesinde bunlar kültürel görecelilik ve imkân taşımaktadır.[698] Ayrıca Hick, Kant'ın epistemolojik anlayışını kullanırken, numen alanın tecrübe edilebilirliğini ileri sürmektedir. Oysa Kant'a göre numen alan insani tecrübenin ulaşamayacağı alandır. Kant, duyu algısı, ahlaki ya da dini bilgiyi kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır. Hick ise duyu tecrübesini ve dini tecrübeyi aynı kategoride değerlendirmektedir. O, Mutlak Gerçeklik ile karşılaşma tecrübesini mümkün görürken, Kant'ın düşüncesinde böyle bir fikir bulunmamaktadır.[699]

Hick ise, Kant'ın numen-fenomen ayrımına yöneltilen eleştirilerin kendi hipotezini bağlamayacağını düşünmektedir. Hick, Kant'ın kendinde Gerçeklik ve onun bizim farklı bilişsel kapasitelerimizdeki görünümleri ayrımının kendi hipotezi için yeterli olduğunu, Kant'ın bütün felsefi düşüncesi ve epistemolojik görüşüne katılmak zorunda olmadığı yönünde cevap vermektedir. Kant'ın epistemolojik görüşüyle kendisininkinin çok farklı olduğunu da kabul ettiğini bildirmektedir. Bu nedenle numen-fenomen ayrımının tüm bileşenlerinin dini tecrübeye uygulanmasının söz konu olamayacağını belirtmektedir. Ona göre kendi hipotezinin Kantçı düşünceyle tam uyumu önemli değildir.[700]

Kendinde Gerçek ve tecrübe edilen Gerçek arasındaki ilişkinin nasıl olacağı meselesi bu ayrıma yöneltilen eleştirilerin diğer odağıdır. Başlangıçta Hick'in mutlak ve tezahürleri ayrımında derin bir belirsizliğin olduğu savunulmaktadır. Buna dayanarak bir yandan bu tezahürlerin gerçeği tam yansıtmadığı diğer yandan da eşit şekilde doğru olduğu görüşündeki belirsizliğe dikkat çekilerek, tezahürlerin hepsinin gerçek olarak kabul edildiği durumda politeizme düşüleceğine işaret edilmektedir.[701] George Mavrodes bu belirsizliği iki önemli analoji ile belirtir. İlk analojide, mutlak varlığın fenomenal Tanrılarla ilişkisini, bir prensin farklı zamanlarda faklı kılıklara girerek halkın arasında dolaşması ve kendini farklı şekillerde tanıtmasına benzetir. Böylece mutlak varlık kendisini farklı şekillerde göstermede mutlak aktif roldedir. Yani çeşitliliğin sebebi insan değil Mutlak gerçekliktir. İkinci analojide ise, çeşitli

[698] Eddy, s. 469 vd.
[699] Heim, s. 18.
[700] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 92.
[701] Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 168, Hick'in ayrımında mutlak gerçekliğin ya hiçliğe indirgeneceği ya da politeizme düşüleceği eleştirisi için bkz. Rowe, W. L. "Religious Pluralism", *Religious Studies* , Vol. 35, No. 2, s. 139-150.,

ressamların aynı manzarayı resmetmesi ve birbirlerine hiç bakmadan o manzarayı farklı şekillerde yansıtmaları kullanılarak, Mutlak Gerçekliğin farklı şekillerde tezahüründe tamamen insani algının etkili olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Mavrodes'e göre Hick'in ayrımı ikinci örneği işaret etmektedir. Mavrodes, Gerçek ve onun tezahürleri arasındaki ilişkinin mahiyetine bakarak Hick'in politeist olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Kant'ın fenomenal olguları gerçek olarak kabul edilmektedir. Şayet Hick'in ayrımının kendisinin kabul ettiği gibi Kant'ın ayrımına uygulanması halinde bütün dinlerin ilahlarının gerçekliğinin kabul edilmesi gerekmektedir.[702] Hick bu eleştiriye Mutlak gerçeklik ile Prensin arasındaki analojinin yanlış kullanıldığını, ressam analojisindeki eleştirinin de Tanrı'nın manzara gibi doğrudan tecrübesinin mümkün olmadığını belirterek cevap vermektedir. Hick'e göre aslında bu iki analoji birleştirilince kendi hipotezini desteklemektedir. Yani ilk analojide belirtilen Tanrısal fiilin mutlak karakteri ikinci analojideki insani pay, ikisi birlikte ele alınınca Hick'e göre kendi düşüncesini kanıtlamaktadır.[703] Mavrodes de Hick'in bu cevabına gönderme yaparak, onun ne monoteizmi ne de politeizmi kabul ettiğini ve kabul ettiği şeyin ne olduğunu tam olarak açıklamaktan aciz olduğunu belirtmektedir. Fakat Mavrodes onun politeist olduğu konusunda ısrarcıdır. O, Hick'in düşüncelerine baktığında, Allah, Kutsal Üçleme, Şiva vb. varlıkların çeşitli dinlerde ibadet edilen tanrılar olarak kabul edilirken, Brahman, Tao gibi ilahların da diğer dinlerdeki kişisel olmayan gerçeklikler olarak lansedildiğini ifade ederek, bu varlıkların tamamının Hick tarafından gerçek olarak kabulü iddiasıyla birlikte politeist etiketinde ısrar etmektedir.[704] Hick'in bu savunmasına rağmen, bir taraftan mutlak gerçekliği tecrübe edip, diğer taraftan dinlerin sosyo-kültürel etkilerle oluşup, mutlak gerçeklik hakkında her hangi bir ifadede bulunulamayacağı görüşünün çelişki barındırdığı[705] eleştirisinin tutarlı bir eleştiri olduğu görülmektedir.

Bu noktada Mutlak ve tezahürleri ilişkisinin nasıl olduğu açısından ikinci eleştiri, Hick'in kendinde Gerçek postülatının dini inançlara indirgemeci bir yaklaşım

[702] George I. Mavrodes, "Polytheism", *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. T. D. Senor, Ithaca and London: Cornell University Press, s. 261-287.

[703] Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 34.

[704] George I. Mavrodes, "Response", *Dialogues in the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 63.

[705] Harold A. Netland, "Professor Hick on Religious Pluralism", *Religious Studies* , Vol. 22, No. 2, 1986, s. 252.

olduğu şeklindedir. Netland'a göre her din kendi tanrı inancını mutlak anlamda doğru saymaktadır. Hick'in bu ayrımında farklı ilah tasavvurlarının aynı mutlak gerçekliğin eşit tezahürleri olduğu görüşü makul bir temellendirmeye sahip değildir. Hick'in modelinde dinlerin mutlak olarak kabul ettiği ilahlar ikinci plandaki varlıklara indirgenmektedir. Bu kavram, tezahürleriyle ilişkiyi engellediği için, bu ilişkinin sağlanacağı bir modelin kurulmasını da engellemektedir. Ona göre Hick sağlam bir ontolojik temel bulamaz ise Gerçek ve tezahürleri ayrımı temelsiz kalacaktır.[706] Benzer şekilde Acar'a göre bu bizatihi gerçeğin vazedilmesinin kabul edilmesi için, dini öğretilerdeki mutlak tasavvurlarıyla bağlantısının gösterilmesi gerekmektedir. Acar, ilk olarak bu bizatihi gerçeğin bütün dinlerin mutlak tasavvuruna eşit mesafede olması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca bu gerçeğin dini doktrinlerle bağlantılı olması gerekmekte, aksi durumda dini öğretiler rastgele ortaya çıkmış gibi sayılacaklardır. Şayet bizatihi Gerçekle dinlerdeki mutlak tasavvurları arasında her hangi bir ilişki yoksa da mutlak bir gerçekliğin vazedilmesi bir anlam ifade etmeyecektir.[707] Acar'a göre Hick'in sistemindeki Gerçek ve tezahürleri arasındaki ilişkinin çok zayıf bir ilişki olduğu söylenebilir. Eğer bu ilişkinin kuvvetli bir şekilde devamlılık arz ettiğini varsayarsak, dinlerdeki mutlak tasavvurlarının Gerçekle büyük bir ölçüde örtüştüğü düşüncesini kabul edebiliriz. Fakat Hick'in modeli böyle bir ilişkiyi taşıyabilecek bir durumda değildir. Çünkü mutlak gerçeklik hem şahsi hem de gayri şahsi şekilde aynı anda kabul edilirse çelişkiye düşülmüş olunur. Aksine mutlak gerçekle tasavvurları arasındaki ilişkinin zayıf olduğunu kabul ettiğimiz durumda ise, mutlak gerçeğin varlığı tehlikeye girmiş olur.[708] Kısacası mutlak gerçekliğin dinlerdeki tezahürleriyle bağlantısının kurulması gerekmektedir. Aksi takdirde hem dini öğretiler rastgele ortaya çıkmış sayılacak hem de mutlak gerçekliğin öne sürülmesi bir anlam ifade etmeyecektir. Sonuç olarak Acar'a göre Hick'in kendinde Gerçek ve tecrübe edilen Gerçek ayrımı dini inançlara indirgemeci bir yaklaşımdır. Çünkü her dini gelenek kendi mutlak tasavvurunu nihai tasavvur addetmektedir. Mesela "her şeyin sahibi, ibadete layık ve her şeyi yaratan Allah'dır" önermesinde Allah nihai gerçektir. Oysa Hick'in ayrımının

[706] Netland, "Professor Hick on Religious Pluralisms", s. 257-261, Aynı şekilde Hick'in Tanrı tasavvurlarını anlamlandırmak için Kant'ın sistemine başvurmasının, kendi sistemine zarar getirdiği görüşü için bkz. Bernard J. Verkamp, "Hick's İnterpretation of Religious Pluralism", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 30, No. 2, 1991, s. 103-124.,

[707] Acar, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları", s. 47.

[708] Acar, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları", s. 59.

kabul edilmesi durumunda nihai Gerçek olarak tasavvur edilen Allah, nihai Gerçeklik kategorisi altında bulunan pek çok ilahtan biri konumuna düşmüş olacaktır. Bu nedenle Hick'in bu yaklaşımı indirgemecilik içermektedir.[709]

Hick'in kendinde Gerçek ve tecrübe dilen Gerçek ayrımına yönelik eleştirlerin üçüncü aşamasında kendinde Gerçekliğin ifade edilemez olduğu görüşü hedef alınmaktadır. İlk olarak kendinde Gerçekliğin hakkında hiçbir ifadede bulunulamayan mutlak olarak kabul edilip sonra bu konuda fikir belirtmekle Hick'in kendisiyle çeliştiği belirtilmektedir. Yani bilinmeyen bir varlık hakkında Hick'in ifadede bulunması çelişkilidir.[710] Mavrodes Hick'in, mutlak varlığın kurtuluş planı olduğunu, numen alanı ile aynı paralelde değerlendirilebileceğini, insana etkide bulunduğunu, dini tecrübede aktif rol oynadığını vb. hususları hangi dayanağa göre ifade ettiğini sormaktadır. Böyle bir varlık dini tecrübede hangi şekilde aktif rol almaktadır. Bu ve daha birçok nitelendirmenin problemlerle dolu olması Hick'in hipotezinde boşluk yaratmaktadır. Böylece dünyayla ilgili ve insanla ilgili ifadelerle tıkanma meydana gelecektir. Ona göre Hick mutlak hakkında hiçbir pozitif şey söylenemeyeceği görüşüyle yukarıdaki durum çelişmektedir. Hick, mutlak Gerçekliğin ifade edilemezliği konusunda kendisine yöneltilen eleştirilere, mutlak Gerçekliğin ifade edilemezliği onun hakkında hiçbir şey söylenemez anlamına gelmeyeceğini belirterek cevap vermektedir. Tabi ki bilenin bilişsel kapasitesine göre farklılık gösterdiği vurgusu Hick için önemlidir.[711] Albayrak'a göre de Hick'in mutlak kavramına yöneltilebilecek bir eleştiri, onun şahıs olup olmadığını, ya da bu ikisinden her hangi birisi olmadığını nasıl bildiğidir. Mutlak varlık olduğunu kabul ettiğimizde sorun çıkmıyorsa şahıs olduğunu belirttiğimizde neden sorun çıkmaktadır? Vahyi kabul eden dinlerde onun şahıs olduğu ifade edilmektedir. Ya da vahiy ile kendi hakkında belli bilgileri sunmuştur. Bu noktada çıkış noktamız vahyin kabul edilip edilmemesi olacaktır. Hick'in düşüncesine göre mutlak varlıktan gelen bir vahiy olmadığına göre bu görüş dinler açısından, özellikle İslam dini açısından kabul edilemez bir görüştür. Ayrıca Tanrı bize her hangi bir bilgi veremiyorsa ve onun bütün ifadelerden aşkın olduğunu söylüyorsak, o zaman onun kabul edilemeyeceğini de

[709] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 82.
[710] Alister E. McGrath, "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, edts. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 70.,
[711] Karşılıklı cevaplar için bkz. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 72-82.

düşünebiliriz.[712] Geivett ve Phillips, Hick'in bir taraftan Mutlak gerçekliğin ifade edilemezliğini diğer taraftan da farklı dini ilahların bu Gerçekliğin sembolü olduğunu ileri sürmesinin çelişkili olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre her hangi bir dini ifadenin, hakkında bir açıklama bulunulamayan bir gerçekliğin sembolü olduğu ileri sürülemez. Çünkü semboller her hangi bir objenin betimlemeleridir. Fakat mutlak gerçeklik söz konusu olunca aynı durum geçerli olmayacaktır. Ayrıca onlara göre kavranamayan ve hiçbir özelliği direk olarak tecrübe edilemeyen bir mutlak gerçeğin tecrübe edimesi de imkânsızdır. Bu nedenle de Hick'in mutlak gerçekliğin farklı tecrübeleri tezi de çürütülüş olmaktadır.[713]

Kendinde Gerçekliğin ifade edilemezliği görüşüne yönelik ikinci eleştiri, bu düşüncenin teolojik agnostisizme neden olacağını işaret etmektedir. D'Costa, mistiklerin bahsettiği Tanrısal alanın anlaşılamazlığı olgusu ile ateistlerin ve şüphecilerin tutumunun nasıl ayırt edileceğini sormaktadır. Kısaca numenal gerçeklik alanı inançsızlığa yakın olarak da yorumlanabilmektedir. Bu noktada temel sorusu, numenal gerçekliğin ifade edilemezliğini kabul ettikten sonra, evrensel Tanrısal sevginin ve kurtuluş iradesinin nasıl temellendirileceği noktasındadır.[714] D'Costa, Hick'in kendinde Gerçeklik ve onun dinlerdeki fenomenal tezahürleri ayrımıyla agnostisizme düştüğünü iddia etmektedir. D'Costa aynı problemle Kant'ın da karşıya karşıya geldiğini bu nedenle de ahlaka yöneldiğini ileri sürmektedir. [715] Netland da aynı şekilde, Hick'in kendinde Gerçeklik ve tezahürleri ayrımının iki tehlikeye yol açacağını iddia eder. Bunlardan ilki bazı dini ifadelerin yok edilmesi, diğeri de teolojik agnostisizme sürüklenmektir.[716] Heim da Hick'in kendinde Gerçeklik kavramının bütün dinleri aşan ama hiçbirinin ilah anlayışını göstermeyen erişilemez, ifade edilemez niteliğinden yola çıkarak, bu kavramın belirsizliğine dikkat çekmektedir. Ona göre Hick'in hipotezi bu yönüyle "kopernik devrimi"ni değil, anlaşılamaz, evreni tamamen

[712] Albayrak, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", s. 100.
[713] Geivett ve Phillips, s. 77-78.
[714] D'Costa, G., "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", *Scotting Journal of Theology*, s. 217-218.
[715] D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 11.
[716] Netland, "Professor Hick on Religious Pluralisms", s. 258.

kaplayan, kavranılamaz ve hiçbir şekilde tecrübe edilemeyen "*ether*" (esir) kavramını çağrıştırmaktadır.[717]

Kendinde Gerçek hakkında nasıl ve ne kadar konuşabileceğimiz hakkında Hick'in görüşleri, mevzu konusu olan dinlerin görüşleri ile de tezat teşkil ettiği son eleştiri noktasıdır. Dinlerde ilahi gerçekliğin bizatihi ne olduğunun bilinemeyeceği belirtilmekle birlikte, onun hakkında hakikat payı olan inançlar olduğu kabul edilir. Hick'in görüşünde ilahi gerçeklik hakkında hiçbir şey bilemeyiz iddiası vardır fakat dinlerde durum böyle değildir.[718] P. R. Eddy, mutlak gerçekliğin ifade edilemez olduğu görüşünün, dini güçsüzleştireceği ve fakirleştireceği kaygısını paylaşmıştır.[719] Çünkü Hick'in mutlağın ifade edilemez olduğu görüşü dinlerde Tanrı'ya yüklenen sıfatları zayıflatmaktadır. Böylece mutlak ve tezahürleri arasındaki uçurum daha da büyümekte ve ibadet edilen mutlak ibadet edilemez hale gelmektedir. Nitekim Griffin, bütün dinleri eşit kabul etme anlayışındaki dinlerin yanlış olarak eşit olması hususunu eleştirmektedir. Hick'in söylediği gibi hiçbir din aşkın alan hakkında gerçek nitelemeler yapamazsa, bütün dinler yanlıştır. Bu yorum da dinlerin altına dinamit koymak anlamına gelecektir. Griffin de bütün dinlerin eşit şekilde yanlış bir mutlak tasavvuru olması görüşünü eleştirmektedir.[720]

Bu eleştirilerin akabinde Hick'in bu ayrımı dini geleneklerin kendisinden aldığı görüşünün de tutarsız olduğu söylenebilir. Dinlerde bu ayrım olsa bile Mutlak'ın belli sıfatlarla nitelendiği, oysa Hick'in görüşünde bu sıfatların zayıflatıldığı vurgulanmaktadır. Bilindiği gibi Hick bu görüşünü daha çok mistik açıklamalara

[717] Heim, s. 38., Esîr, eski stoacıların ve günümüzde teozofların "*ether*" dedikleri, maddenin insanın beş duyusu ile algılayamadığı; katı, sıvı ve gaz hallerine oranla yoğunluğu daha az, vibrasyonel hızı daha yüksek, daha süptil ve daha akışkan haline verilen addır. Ether teriminin kökeni, antik çağ inisiyasyonlarında kullanıldığı biçimiyle, *aither* veya *aiether* olarak da yazılan aether'dir. Eski Yunanca'da aether, kökeni olan "aitho" sözcüğünden de anlaşılabileceği gibi, "ateşli, parlak ve havadan daha süptil olan" anlamına gelmekteydi ve fiziksel bir mekanı ifade etmiyordu. Aether, antik çağın ezoterik öğretilerinde kimi zaman maddenin esîr denilen halini, kimi zaman da maddenin "ilk madde" (*materia prima*) denilen ilk, cevherî halini ifade etmek üzere kullanılıyordu. Kimi fizikçilere göre, boş olarak algıladığımız uzay, maddenin dördüncü hali olan esîr'le doludur ve bu maddi cevher, tüm evrende, atomların arasında bile vardır. Einstein'in izafiyet teorisinin fizikçiler arasında kabul görmesinden sonra pek sıcak bakılmayan bu görüşü savunanlar arasında Newton, James Clerk Maxwell, William Crookes, Albert Michelson (1852-1931) Edward Morley (1838-1923) ve Nikola Tesla sayılabilir.

[718] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 79., Kendinde gerçek ve tecrübe edilen gerçek ayrımının din karşıtı tazammunlarının değerlendirmesi için bkz. Albayrak, M., "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", *Tabula Rasa* , 2003, 77-102., Acar, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları", s. 35-63.

[719] Eddy, s. 470.

[720] Albayrak, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", s. 93.

dayandırmaktadır. Buna mukabil Race'e göre mistik açıdan kişisel ve kişisel olmayan mutlak görüşleri bazı noktalarda birleşse bile, mistik tecrübeler içerisinde bile farklılıklar görülmektedir. Mesela Meister Eckhart'ın mistik tecrübesinde kişisel olmayan bir gerçeklik algısı mevcut olması teist ve teist olmayan dinleri ne kadar uzlaştırabilir? Bu çatışan unsurların mistik boyutta çözülüp çözülmeyeceği sorusu canlılığını korumaktadır.[721] Dolayısıyla Keith Ward, geleneklerin tanımlanamaz mutlak kavramından yola çıkarak numenal mutlak kavramının oluşturulamayacağını iddia etmektedir. Ayrıca O, her gelenekte Tanrı'nın tanımlanamaz olduğu genel yargısına ulaşılamayacağını vurgular. Bu sebeple Ward Hick'in gelenekleri esas alarak numenal mutlak kavramını ortaya atmasını sağlıklı bulmaz.[722]

Neticede itibariyle Hick'in tüm dini inançların üstünde numenal bir gerçeklik vaz etmesinin her hangi bir temelden yoksun olduğu iddia edilebilir.[723] Çünkü Hick'in gerçeğin tezahürleri görüşüyle Kant'ın fenomenal gerçekliğinin aynı şey olmadığı aşikârdır. Kant'ın fenomenal dünyası zorunlu olarak varken, Hick'in kendinde gerçeğin dinlerdeki tezahürlerinin hayal ürünü olduğu ileri sürülebilir. Aksi durumda Hick tezahürlerin gerçek olduğunu iddia ederse politeizm eleştirileriyle karşılaşacaktır. Ayrıca Hick, bir yandan farklılıkları açıklamak için gerçekle ilgili ifadede bulunulamayacağını savunmaktadır. Fakat öne sürdüğü gerçeğin makul bir açıklamasını yapmak için yeterli bir açıklama sunma gereği de hissetmektedir. Şayet böyle bir Gerçek hipotezi ortaya atılmışsa onun temel özelliklerini açıklayıcı ifadeler kullanmak gereklidir. Bu görünüm Hick'in ciddi bir ikilemle karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Kendisi için hiçbir şey söylenemeyecek olan bir gerçeklik alanının, ortaya koyulan bir hipoteze nasıl kaynaklık edeceği bir problem olarak doğmaktadır.

Hick'in hipotezinin üçüncü eleştiri noktası hakikat görüşüdür. Hick'in hakikat görüşüne yönelik eleştiriler çatışan hakikat iddiaları hakkındaki düşünceleri ve dini inançların literal okunamayacağına dair yorumlarına yönelik eleştiriler olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir. Çatışan hakikat iddiaları konusunda ilk eleştiri Hick'in tarihsel ve tarih üstü olarak nitelendirdiği hakikat iddialarının çözülebilir olduğunu

[721] Race, s. 85.
[722] Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 162.
[723] Geivett ve Phillips, s. 77-78.

görmezden geldiği üzerinedir. Johnson, Hick'in çatışan hakikat iddiaları sorununda meseleyi çözülmüş varsaydığını ve tarihsel çatışan hakikat iddialarının tezini geçersiz hale getirmeyeceğine inandığını belirtmektedir. Gördük ki Hick, Tarih üstü çatışan hakikat iddialarının da kanıtlanmamış ve kanıtlanamayacak iddialar olduğunu söyleyerek, çoğulculuğa halel getirmeyeceğini düşünmektedir. Bu noktada Johnson, Hick'in çatışan hakikat iddialarının çözülemeyeceğine olan inancını eleştirmektedir. Ona göre Hick bu iddiaların çözülebileceğiyle ilgili rasyonel kriterleri görmezden gelmektedir. Johnson evrenin başlangıcı olduğunu gösteren rasyonel ve bilimsel kanıtların olduğunu da belirterek Hick'in benimsediği agnostik tavra karşı çıkmaktadır.[724]

İkinci eleştiri Mutlak hakkındaki çatışan hakikat iddialarının farklı yorumlanmasıyla bu iddiaları uzlaştırmaya çalışmanın dini doktrinleri bağlamlarından uzaklaştıracağına işaret etmektedir. Bu noktada Newbigin, dinlerin mutlak hakikat iddialarının bu şekilde yorumlanması gerektiğini iddia edecek mutlak bir ölçütün olup olmadığı sorusunu Hick'e yöneltmiştir.[725] Rölativist hakikat iddiası içeren çoğulcu hipotezden mutlak bir ölçütün öne sürülmesinin istenmesi ne kadar saçma ise dinlerin hakikat iddialarının da mitolojik olarak kabul edilmesi o kadar imkansız görünmektedir. Aslında Netland'ın eleştirisi meseleyi özetlemektedir. Netland, Hick'in kendi teorisine problem çıkaran unsurlarda, problemi çözmek için bu unsurları yeniden yorumlayıp doktrinleri uzlaştırma çabasında olduğu eleştirisini öne sürer. Ona göre bu şekilde bir tutum, doktrinleri dinsel gelenekteki bağlamlarından koparacak ve bambaşka bir şey haline getirecektir.[726]

Son aşamada bu eleştirilere bağlı olarak, Hick'in çatışan hakikat meselesini çözmekte başarısız olduğu çünkü kendiyle çeliştiği iddia edilmiştir. Salamon, Hick'in

[724] Johnson, "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", s. 70-74.
[725] Newbigin, s. 95.
[726] Netland, "Professor Hick on Religious Pluralisms", s. 256., Bu konuda Johnson, çoğulcu yorumların iki önemli eksikliğe sahip olduğunu söylemektedir. O, çoğulculuğu savunanların farklı dinlerin çatışan hakikat iddialarını yorumlamakta zorlandıklarını ve zorlandıkları noktalarda inançları aşırı yorumladıklarını söylemektedir. Johnson'a göre, dinlerdeki çatışan hakikat iddialarının, din dilinin sembolik olduğunu söylemek ve aşırı yorumlara kaçarak çözmeye çalışmak abartılı olacaktır. Bu durumda daha fazla ödün verilmiş durumda kalınacaktır. Din dilini tamamen sembolik okumak, literal ve realist açının tamamen kaybolmasına ve dini ifadelerin bütünüyle subjektifleşmesine neden olacaktır. bkz. Johnson, K. E., "Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler mi?", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. R. Yazoğlu, & H. Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 83-84.

çatışan hakikat problemini çözmekte başarısız olduğunu belirtmektedir. O, Hick'in farklı dinlerin çatışan hakikat iddialarını realist bir bakış açısıyla değerlendirirse kendi sistemiyle çelişki içerisinde olacağını savunmaktadır. Şayet anti-realist çizgide durursa da dinlerin tamamen hakikat iddialarında bulunmadıklarını kabul etmiş olacaktır. Salamon, Hick'in hem realist hem de anti-realist olması durumunda sistemiyle çelişki içerisinde olacağını iddia etmektedir. Çünkü o gerçeği kişi algısından bağımsız bir varlık olarak kabul etmekle bir realist, dini inançların tamamen mitolojik olarak yorumlanmasını istemekle de anti-realist olacaktır.[727]

Çatışan hakikat iddialarının çözülüp çözülemediği meselesinin son aşamasında belirtildiği gibi Hick'in kendisiyle çeliştiği eleştirilerinin bizi getirdiği yer onun realist mi yoksa non-realist mi olduğu tartışmasıdır. Bu nedenle dini inançların literal okunamayacağı görüşünden yola çıkılarak Hick'e yöneltilen ilk eleştiri onun non-realist olduğudur. Geivett ve Phillips, Hick'in eleştirel realist olduğu iddialarına karşılık, onun hipotezinde dini metinlere anti realist bir yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre teolojik dilin realist yapısının dini önemi Hick'in antirealist tutumundan daha makul ve önemlidir. Çünkü Hick, İsa'yı ve kutsal metinleri mitolojik hakikate indirgeyen yaklaşımı dini bir yaklaşım olmamakla birlikte yetersizdir.[728] Hick, belirtildiği üzere çatışan hakikat iddiaları meselesinde, sıkıntıya düşmemek için dini inancı mitolojik olarak nitelendirmiştir ve tutarsızlığa düşmüştür. Çelişkiden sakınmak için dini inançları mitolojik addetmek daha fazla bedel ödemeye yol açar. Hick, non-realistleri eleştirmektedir fakat dini ifadeleri literal anlamda doğru kabul etmemektedir. Yani Hick eleştirel realist olduğunu söylemesine rağmen non-realist bir profil çizmektedir. Keith E. Johson'un benzetmesiyle Hick, yaralı parmağı tedavi etmek için kolu kesmek zorunda kalmıştır. Bu açıdan bakınca Johnson, Hick'in bir yandan dini inançları mitolojik addetmesini diğer yandan da hala kendisini nasıl non-realist olarak kabul etmediğini sorgulamaktadır.[729] Griffin ise Hick'in kendinde Gerçek postulatına atıfla, onun non-realistlerden farkı olmadığını ileri sürmektedir. O, güçlü olmak, iyi olmak, merhametli olmak gibi nitelemelerin kendinde Gerçekliğe atfedilememesi

[727] Janusz Salamon, "John Hick'in Dini Çoğulculuk Felsefesi-Eleştirel Bir İnceleme", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. R. Yazoğlu, & H. Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 107-110.

[728] Geivett ve Phillips, s. 76.

[729] Johnson, "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", s. 65.

durumunda, onunla ilgili varlık atıflarının da yapılamayacağı, böyle bir mutlak gerçekliğin var olmadığı çıkarılabilir eleştirisini getirmiştir. Böylece Griffin Hick'in nonrealistleri eleştirirken tutarsızlık gösterdiğini savunmaktadır. Nonrealistler, Tanrı'nın insan zihninde varolan ideler olduğunu iddia ediyorlardı. Hick ise mutlak varlık hakkında hiçbirşey söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Griffin, bu iki görüş arasında her hangi bir farkın olmadığını, iki görüşün de mutlak gerçekliğin var olmadığı sonucuna çıktığını savunmaktadır.[730] Acar ise Hick'i tabiatçılardan ve non-realistlerden ayıran tek farkın Gerçeği kabul etmesi olduğunu ifade etmektedir. Fakat dinlerin kabul ettiği ilah ve gayri şahsi şeyler konusunda anti-realist olduğunu belirtmektedir.[731]

Dini inançların literal okunamayacağı görüşüne yönelik ikinci eleştiri, mitolojik hakikat anlayışının hiçbir din tarafından kabul edilemeyeceği çünkü dini inançlarda değer kaybına yol açtığına yöneliktir. Hick'in "mit" kavramı araçsal dile işaret etmektedir. Çünkü onun görüşüne göre "Mesih İlahtır" ifadesi mitolojik olarak doğruluk içermektedir. Yani bu ifade inanan ile mutlak gerçeklik arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırmak için uygun tutumlar geliştirmeye yarayan aracı konumundadır. Bu ifadenin olgusal gerçekliği yoktur. D'Costa, Hick'in bu mitolojik doğruluk anlayışının Hıristiyan doktrinlerinin kabulünü engellediğini belirtmektedir.[732] Bu eleştiriyi bütün dinler adına genişlettiğimizde, mitolojik hakikat iddiasının hiçbir din tarafından kabul edilmeyeceği çünkü bu şekilde hareket edildiğinde dinlerin asli unsurlarının değer kaybedeceği aşikârdır.

Dindarların çoğunluğu tarafından bu şekilde kabul edilen hakikat ölçüsünün, kendi inançlarını indirgeyen yaklaşım lehinde, bu hakikat ölçüsünden vazgeçmesini gerektirecek, makul bir gerekçe ne Hick tarafından ne de diğer çoğulcular tarafından gösterilmiştir. Sonuçta Hick'in her ne kadar çatışan hakikat iddialarının varlığını kabul etse de, meseleyi çözmekten kaçındığı gözlenmektedir. Bu nedenle çatışan hakikat iddiaları meselesinde Hick'in çözümünün başarılı olduğu söylenemez. Ayrıca dinlerin hakikat iddiaları realist olarak yorumlandığında Hick'in tezinin çıkmaza gireceği, anti realist yorumda da dinlerin hiçbir hakikat iddiasında bulunamayacağı aşikârdır. Bu

[730] Albayrak, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", s. 97.
[731] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler*, s. 93.
[732] D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 11.

nedenle Hick'in mitolojik hakikat görüşü dini ifadelerin aslında literal anlamda hakikat içermediklerinin ve anti realist bakış açısına tabi tutulduklarının göstergesidir.

Hick'in hipotezinin en çok eleşiri alan unsurlarından bir diğeri kurtuluş anlayışıdır. Hick'in kurtuluş anlayışına yönelik ilk eleştiride, ahlaki verilere dayanarak bütün dinlerin kurtuluş bakımından eşit olamayacağı belirtilmektedir. Givett ve Phillips'e göre Hick'in ahlaki verilere dayanarak dinlerin eşit olduğunu ileri sürmesi anlamsız bir çaba addedilir. Diğer dinlerdeki ahlaki ve manevi seviyenin Hıristiyanlıkla eşit olduğunu ileri sürüp, bu gerekçe üzerine diğer dinlerin Hıristiyanlığa eşit olduğunu savunmak, doğru dindeki belli bir amacı o dinin hakikat kriteri olarak belirlemek olacaktır.[733] Bu noktada John Cobb, dinlerin eşit yollar olmadığını savunurken, onları değerlendirmenin kolay olmadığını belirtmekle birlikte bazı yönlerden makul gerekçelendirme yapılabileceğini düşünmektedir. Ona göre her din kendi mensuplarını kendi amacına götürmede başarılı olduğu sürece din kimliğini kazanır ve yaşamaya devam eder. Buraya kadar her din için benzer olan durumu ikrar eden Cobb, her dinin müntesiplerini kendi normlarıyla belirlenen amacına eşit derecede ulaştırmadığını ileri sürmektedir. Tüm dinlerin geçerliliğini sağlayan evrensel bir ölçütün varolup olmadığı hususunda Cobb, böyle bir ilkenin varolmadığını savunmaktadır.[734] Ayrıca Pinnock, her dini geleneğin ahlaki ve manevi açıdan eşit olduğu konusunda Hick'e hak versek bile, bu durumun her dinin teolojisinin doğru olduğunu kanıtlamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, ahlaki alandan yola çıkarak böyle ciddi bir konuda metafizik bir sonucun elde edilmesi düşüncesizliktir.[735]

Kurtuluş bakımından bütün dinlerin eşit olduğu görüşüne yönelik diğer bir eleştiri, aziz kişiler örneğinin yanlışlığı üzerinde şekillenmektedir. Pinnock azizliğin tam olarak ne olduğu noktasında belirsizliğin olduğunu düşünmektedir. O, azizliğin diğer insanlara yardım etmek mi yoksa diğer dünya düşüncesine dalmak mı olduğu sorusunu Hick'e yöneltmektedir. Ona göre her hangi bir geleneğin ahlaki ve manevi olarak diğerinden üstün olduğunu söylenmesi gayet makul bir tutum olacaktır.[736] Griffin

[733] Geivett ve Phillips, s. 78.
[734] Cobb, s. 85.
[735] Pinnock, "A Pluralist View (Response)", s. 62.
[736] Clark H. Pinnock, "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 61.

de bütün dinlerin benzer azizler yetiştirmesi meselesinin yetersiz açıklandığını vurgular. O, Hick gibi bütün dini geleneklerdeki bu şahsiyetlerin aynı özellikte olduğu iddiasına katılmamaktadır. Çünkü ona göre tecrübe edildiğinde, Müslüman, Hindu, Hıristiyan bir azizin çeşitli yönlerden farklı nitelikler taşıdığının görüleceğine inanmaktadır. Kısaca Griffin, Hick'in bu düşüncesinin yanlış ve yetersiz olduğu görüşündedir.[737] Aynı şekilde Albayrak da Hick'in bütün dini geleneklerdeki aziz şahsiyetlerin aynı erdemlere sahip olduğu görüşünün yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre, örnek alınacak bir taoist ile Müslüman birbirinden çok farklıdır. Bazı ortak özelliklere sahip oldukları teslim edilse bile farklı gerçekliklere uyum sağlamaya çalıştıkları aşikârdır. Bu nedenle adaletli bir Tanrıyla birleşme tecrübesi ile Nirguna Brahman'da kişiliğini teşekkül ettirmek çok farklı şeyler olacaktır.[738]

Hick'in kurtuluş anlayışına yöneltilen üçüncü eleştiri, onun kurtuluş kavramının bütün dinlerde farklı olduğu ve doktrinlere bağlı olarak şekillendiği gerçeğini göz ardı ettiği yönündedir. Pannenberg, Hick'in kurtuluş ilkesinin Hıristiyanlıktaki kurtuluş kavramıyla uyuşmadığını söylemektedir. O, bu kurtuluş anlayışının İncil'e dayanan her hangi bir temeli olmadığını bildirmektedir.[739] Bunun yanında dini kurtuluş anlayışlarının doktrinlerle bağlantısının güçlü olduğunu ileri süren Griffiths, Hick'in öne sürdüğü kurtuluş anlayışının doktrinel inançlarda zayıflığa yol açtığını belirtmektedir. O, Hick'in ve diğer çoğulcuların hipotezlerinin geçerliliği kabul etmek için dini doktrinleri terk etmenin imkânsız olduğunu vurgular. Ona göre her dini inancın belli doktrinleri, o inanca sahip olan toplumlar için merkezi roldedir. Bu nedenle her dinin dışlayıcı karakterde varolan doktrinlerini terk etmesi zordur.[740] Benzer şekilde Salamon, bütün dinlerde kurtuluş kavramlarının aynı anlamı içermeyeceğini belirtmektedir. Hick, gerçeğin doğasına inanmanın kurtuluşu etkilemeyeceğini düşünmektedir. Salamon, Hick'in bu düşüncesinin de gerçeğe tamamen aykırı olduğunu, çünkü Hıristiyanların, kurtuluşu İsa'nın kimliğine inanmakla özdeşleştirdiğini belirtmektedir.[741]

[737] Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, s. 71.
[738] Albayrak, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", s. 83.
[739] Pannenberg, s. 102.
[740] Griffiths, s. 168.
[741] Salamon, s. 111.

Ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm olarak açıklanan kurtuluş anlayışının, indirgemeci bir yaklaşım olduğu önemli eleştirilerden biridir. Acar, Hick'in kurtuluş ve dini inançlar arasındaki ilişki hakkındaki yorumunun indirgemecilik sayılabileceğini belirtmektedir. Hick, kurtuluşu sadece ahlaki dönüşümle sınırlandırmış ve her dinde bulunan azizlerin temel altın kural olan ahlaki ilkelere vurgu yaptığını belirtmiştir. Kurtuluş ahlaki ilerlemeye bağlı olmakla birlikte, metafizik ve teolojik inançlarla da bağlantılıdır. Bu durumun aksi halde yorumlanması durumunda Acar, her gelen din kurucusunun teolojik ve metafizik yeni inançlar getirmeyeceğini sadece ahlaki noktalarda insanlara bir şeyler vaaz edeceklerini söylemektedir. Kısaca Hick'in kurtuluşu ahlaki ilerlemeye bağlaması indirgemecilik olarak değerlendirilebilir.[742] Bu eleştiriye destek mahiyetinde ele alınabilecek bir yorum da Yazoğlu'ndan gelmiştir. Ona göre Hick'in çoğulcu bakış açısı, dini ahlaka indirgemekle kalmamakta, ahlaki olarak iyi olanı da metafizik bağlamından koparmaktadır.[743]

Hick'in bir yandan çoğulculuğu aklakla temellendirirken diğer yandan ahlaki ilerlemeyi sağlayan mutlak varlığın temel niteliklerini inkâr ederek kendisiyle çeliştiği düşüncesi bu konudaki son eleştiridir. Aslan'a göre Hick bir yandan dinlerin ahlaki yönüyle dini çoğulculuğunu temellendirirken, diğer yandan bu ahlaki temeli sağlayan ve dindarlığın temeli olan Tanrı'nın temel niteliklerini inkâr etmekle bindiği dalı kesmektedir.[744] Benzer şekilde Albayrak, kendinde Gerçeklik postulatı ile dinlerin geçerlilik unsuru olan azizlerin varlığı noktasında, Hick'in çelişki içerisinde olduğunu öne sürer. Ona göre Mutlak varlığa her hangi bir sıfat atfedilemeyeceği görüşü Hick'in diğer görüşlerini de doğrudan etkilemektedir. Hick, her dinde bulunan aziz insanların mutlak varlığı tecrübe ederek ahlaki olgunluğa ulaşabildiğini belirtmektedir. Mesela böyle bir müslümanın görevi Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır. Dinlerde de benzer durum görülmektedir. Fakat Hick'in görüşüne göre kendisi hakkında her hangi bir sıfat ya da görüş belirtilmeyen mutlak varlık, aziz insanlara da örnek teşkil etmeyecektir.

[742] Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 98-99.
[743] Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, s. 100.
[744] Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s. 162.

Albayrak, bu durumda bütün bu insanlar kendilerini mi aldatmaktadırlar? sorusunu haklı olarak sormaktadır.[745]

Görüldüğü gibi Hick, dinleri değerlendirmede sadece ahlaka yani pratik alana bakmaktadır. Bir bakıma dini yapıyı ahlaki alana indirgemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hick için teolojik hükümlerin pek önemi yoktur. Çoğu önerme mitolojik okunmayla yeniden değerlendirilir. Bu noktada Pinnock'un vurguladığı husus doğrudur. Çünkü her hangi bir insanın ahlaklı olması onun doğru inanca sahip olduğunu göstermez. Bu durumda neye inanıldığını ve nasıl inanıldığının bir önemi kalmamaktadır. Bu düşüncenin sonucu dinin ne olduğu sorusunu sormaya kadar gittiği gibi her hangi bir hareketin ahlaklı olduğunu iddia etmesi sonucu din sayılması tehlikesini de içerisinde barındırmaktadır. Kısaca ahlaki eşitlikten yola çıkılarak dini çoğulcu hipotezin desteklenmesi anlamsız bir çaba gibi görünmektedir. Ahlakın dinin en önemli hedeflerinden birisi olduğu inkâr edilemez. Fakat özellikle teistik dinler söz konusu olunca merkeze ahlakı yerleştirmek zordur. Çünkü bu dinlerde yalnızca ahlak değil teolojik ve metafizik hakikatler de bulunmaktadır. Hatta ahlak çoğu zaman bu metafizik hakikatlerle bina edilmektedir. Bu nedenle ahlakı bu metafizik hakikatlerden yoksun bir şekilde inşa etmek felsefi anlamda da mantıklı bir yol olmayacaktır. Bununla birlikte dinlerin kurtuluş doktrinleri arasında bariz farklılıklar bulunmaktadır. Hıristiyanlıkta insan Adem ile Havva'nın itaatsizliklerinden dolayı doğuştan günahkar addedilmektedir. Buna göre dünyadaki herkes günahkârdır. Tanrı İsa Mesih formunda bu günahın cezasını çekmiştir. Her insan kurtuluşa ermek için İsa Mesih'e bağlanmalıdır. Hinduizmde ise kurtuluş doğum ölüm döngüsünden sıyrılıp Brahmanla birleşmekle mümkündür.[746] Neticede Hıristiyan kurtuluş anlayışı ile Hinduizm kurtuluş anlayışını aynı olduğu söylenemez. Yine Budizm ile İslam dini ölümden sonraki hayat hakkında uzlaştırılamayacak kadar farklı bir portre çizmektedir. Görülmektedir ki sadece bu iki din arasındaki kurtuluş doktrinleri bile ortak bir nokta bulamayacak kadar farklı görünmektedir. Diğer dinlerin de kurtuluş anlayışları farklı farklıdır. Ve bu farklılıklar bir potada eritilmeyecek kadar derindir. Bu nedenle bütün kurtuluş anlayışlarını kişisel dönüşüme indirgemek yanlış bir tutum olacaktır. Burada sorulması

[745] Albayrak, "Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", s. 98.
[746] Rowe, *Philosophy Of Religion,* s. 163.

gereken soru, Hick'in bu kurtuluş ilkesinin hangi dine ve nasıl dayanarak elde ettiğidir. Her hangi bir dinde varolması durumunda bile böyle bir kurtuluş ilkesinin evrenselliği söz konusu olmayacaktır. Şayet Hick bütün dinleri kapsayan bir kurtuluş ilkesini kendi ortaya koyuyorsa bunun dinleri neden bağlaması gerektiğini ikna edici şekilde açıklamalıdır.

Gelinen noktada Hick'in teorisinin indirgemeci olduğu, indirgemeci olduğu oranda da dinlerin verilerini tahrif ettiği, din üzerinde ikinci bir teori olarak felsefi bir teori kurmakta başarısız olduğu söylenebilir. Hick'in dini çoğulculuğunun temel taşları olan görüşleri dinlerin inançlarıyla uyumlu değildir. Kendinde Gerçek ve tezahürleri ayrımı, mitolojik hakikat düşüncesi ve kurtuluş anlayışı dinlerin inançlarıyla uyumlu değildir. Hick, dini verilerini aslına göre yansıtmalı ve uyumlu bir şekilde sunmalıydı. Aynı zamanda onun teorisi kendi içinde tutarlı bir teori olmalıydı. Hick, farklı gerçek tasavvurlarının birbiriyle çelişir göründüğünü fakat bu tasavvurların tek bir kendinde gerçeğin yansımaları olduğunu ortaya koymak isterken dini verilerde aşırı bir revizyonist tutum içerisine girmiş, dini verileri tahrif etmiştir. Dinlerde var olan mutlak varlığı kabul ederken, dinlerin mutlak tasavvurlarının aslında gerçek olmadığını ileri sürmüş ve kendi mutlak anlayışının doğruluğunda ısrar etmiştir. Ayrıca kurtuluş anlayışında dinleri ortak kurtuluş anlayışı etrafında toplamak için onların farklı kurtuluş anlayışlarını Gerçek merkezliliğe dönüşüme indirgemiştir. Hick'in hipotezinde dini öğretiler geçersiz addedilmiş doğru olanın sadece Hick'in hipotezi olduğu kabul edilmiştir. Bu nedenle dini öğretilerin geçersiz sayılması bu teorinin dini çoğulcu bir teori olamayacağını göstermektedir[747]

[747] Netland, "Professor Hick on Religious Pluralisms", s. 255-257., Acar'a göre Hick çoğulcu model ile dinin, dini olup belli bir dine has olmayan bir izahını yapmayı, dinin felsefi bir izahını yapmayı ve dinleri aynı şekilde meşru addeden bir izah getirmeyi hedeflemektedir. Hick'in bu hedeflerine ulaşamadığı ve hipotezinin felsefi niteliklere haiz olmadığına yönelik uzun değerlendirmeler için bkz. Acar, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* s. 100-104, 110 vd., Bu hipoteze farklı yaklaşımlar da mevcuttur. Yaran, Hick'in dini çoğulculuk hipotezinin derinliği olan, kapsamlı bir dinler teolojisi ve din felsefesi yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu çoğulcu model dinsellik ve teolojiklikten daha fazla felsefilik taşımaktadır. Yaran, Hick'in düşüncelerinin geleneksel teoloji açısından her ne kadar sıkıntı yaratıyor gözükse de, sosyolojik, felsefi ve mistik açıdan bakıldığında üzerinde durulmaya ve düşünülmeye değer düşünceler olduğunu belirtmektedir. Bkz. Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 151-156., Aynı şekilde Aslan'ın Hick'in düşüncesinde müspet gördüğü şey, numen fenomen ayrımı yaparak, dini dar bakıştan kurtulup, dini çoğulculuk meselesine felsefi bir üst kimlik kazandırması olmuştur. Fakat o bu hipotezde belli sıkıntıların varolduğunu kabul etmektedir. Bu değerlendirmeler için bkz. Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*,s. 37-39., Aslan, *Dinler ve Hakikat,* s. 135-137.

B. Hipotezlerin Geneli Açısından

Görüldüğü üzere Hick ve Smith kapsamlı hipotezler kurma çabasında olmuşlardır. Fakat bu hipotezlerin başarılı olmadığı yapılan eleştiriler sonucunda ortaya çıkmıştır. Felsefi bir hipotez kurmaya çalışırken Hick'in, yeni bir dinin tahsis edildiği düşünceler bütününe doğru kaydığı söylenebilir. Çünkü dinlerin kabul etmeyeceği hakikat ve kurtuluş ilkeleri ortaya koymak yeni bir teolojik yapı veya din ortaya koymakla eşdeğer görülebilir. Aynı durumu Smith'in hipotezinde daha net görebiliriz. O, yeni bir teoloji kurma fikri ve geleneksel teolojik yapıları tamamen yıkmaya götüren yorumları ile din kurucusu kimliğiyle hareket etmektedir. Bu düşüncelerden yola çıkarak Heim ve D'Costa'nın düşünceleri ışığında, bu iki çoğulcu hipotez hakkındaki nihai değerlendirmelerimizi yapabiliriz.

Heim, Hick ve Smith'in hipotezlerinin aslında dini kapsayıcılık olduğunu düşünmektedir. O, kapsayıcı modelde olduğu gibi Hick'in de diğer tüm dini inançları kendi koyduğu hipotez içinde kapsadığını öne sürmektedir. Kendinde Gerçeklik anlayışı ve her dinin ilah anlayışının ona eşit cevap olarak kabul edilmesi, Hick'in dinlerin üst bir teorisini kabul ettiğini gösterir. Aynı durum kurtuluş anlayışında da görülmektedir. Heim, bu durumun kapsayıcı modelle benzer olduğunu savunmaktadır.[748] Ona göre Hick dini amaçta (kurtuluş), Smith insani dini tutumda (iman) her hangi bir çeşitliliği kabul etmemektedirler. Heim, dinlerin belirleyici ve kendilerine has dışlayıcı bir karakterde olduğunu söylerken, çoğulcuların tutumunu eleştirmek istemektedir. Ona göre çoğulcular dinlerin bu farklı anlayışlarını kendi anlayışları içerisine yerleştirmektedir. O, dinlerin farklılıklarının indirgenmeden korunarak çoğulculuğun savunulması gerektiğini ileri sürmektedir.[749] Bununla birlikte Hick'in ben-merkezlilikten Gerçek merkezliliğe dönüşüm ilkesinin veya Smith'in kozmik kurtuluş anlayışının dindarların tasavvur ettiğinden farklı olduğuna dikkat çekerek, Mutlak gerçeklik veya iman temelinde kurulan bu çoğulcu hipotezlerin aslında kapsayıcı tutum

[748] Heim, s. 30.

[749] Heim, "istikamet çoğulculuk" (orientational pluralism) olarak nitelenen çoğulcu tutumu benimsemektedir. Bu anlayışa göre tek bir gerçeklik vardır ve biz onu bilmeye çabalarız. Bu gerçekliği bilme uğraşları sonucu elde edilen görüşlerin eşit şekilde doğru olduğu iddia edilemez. Bu nedenle her görüş ona sahip olan açısından savunulabilir olarak nitelendirilmekle birlikte, pek çok görüşün bir kişi açısından makul şekilde savunulabilir olduğu kabul edilemez. Her görüş diğeri tarafından yanlış olarak nitelendirilebilir. Bkz. Heim, s. 137-138., Mıchael Peterson vd. s. 397.

sergilediklerini savunmaktadır. Bu sebeple Heim, Hick ve diğer dini çoğulculuğu savunanları, kılık değiştirmiş kapsayıcılar olarak nitelendirmektedir.[750]

D'Costa, çoğulculuğun mantıksal olarak dışlayıcılığın bir şekli olduğunu ve çoğulculuk diye bir şeyin olmadığını ileri sürmektedir. Bu noktada dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak yapılan tasnifin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre çoğulcu bakış açısı için sağlam bir temel yoktur. D'Costa çoğulculuğun dışlayıcılığın bir türü olduğunu iddia ederken, iki tutumun da aslında dışlayıcı şekilde hakikat iddialarında bulunduklarını söyler. Ona göre dışlayıcılarla çoğulcular arasındaki tek fark farklı hakikat ölçütleri belirlemeleridir. Bu durumda dışlayıcılıkla çoğulculuğun aynı şey olduğunu tezinin temelinde hakikate yönelik belirli ve kesin ölçütler koymaları vardır. Ona göre iki tutumda da benzer durum gözlenmektedir. Bu temelde çoğulcuların, hakiki vahye uygun olanların kurtuluşa ereceğini, böyle olmayanların ise dışlanacağını iddia eden dışlayıcılardan farkı olmadığını söylemektedir.[751] Aralarındaki farkı D'Costa, çoğulcuların isimsiz dışlayıcı olduklarını ve bundan habersiz olduklarını söyleyerek alaycı bir dille belirtmektedir[752]

D'Costa, Hick ve Smith'in "Unitary Pluralist" olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü çoğulculuğu savunan bu iki şahıs da teist ve teist olmayan dinleri tek bir Gerçeklik anlayışında birleştirmişlerdir.[753] O, özellikle Hick üzerine yoğunlaşarak bu düşüncelerini temellendirmektedir. D'Costa, Hick'in hipotezini iki temele dayandırdığını belirtmektedir. Bunlardan ilki Kant'ın numen fenomen ayrımıdır. Bu ayrıma göre Gerçeklik tüm tanımlamaların ötesindedir. İkincisi ise mitolojik ve olgusal gerçeklik ayrımıdır. D'Costa, onun temel ölçütünün ben merkezlilikten Gerçeklik merkezliliğe doğru yönelim olduğunu, hakikatin bu dönüşümde pratik alana yansıdığı ölçüde gerçekleştiğini, kurtuluşun bunu başarmayla doğru orantılı olduğunu söylemektedir. Bunun dışında her hangi bir din, ontolojik biriciklik ve mutlaklık iddia ettiği oranda yanlıştır. D'Costa, bu noktadan hareketle, genelde çoğulcuların özelde ise

[750] Heim, s. 101-102.
[751] D'Costa, G. "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 195-198.
[752] D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", s. 206.
[753] D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, s. 10.

Hick'in yaptığı şeyin hakikate spesifik ve dışlayıcı yaklaşmış olduklarını ve bu durumun da mantıksal olarak dışlayıcılığı gerektirdiğini iddia etmektedir.[754]

D'Costa'ya göre hiçbir fenomenal gerçeklik iddiası diğerinden daha doğru değilse farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Şayet farklı hakikat betimlemeleri mütenakız ise gerçeklik de mütenakız görünecektir. Böyle bir şey de Hick'e göre kabul edilemez. Çünkü gerçeklik mütenakız olamaz. Birbirine zıt iki ifadenin de kısmi hakikat olduğunu belirten daha üst ve daha imtiyazlı bir ifade gerekmektedir. D'Costa'ya göre bu da daha üst bir ifadenin Hick'te teizm olduğunu söylemenin, kendi tezini haklı çıkardığını, çünkü bazı fenomenal ifadeleri içine alan teizmin diğerlerini dışlamakta olup, aynı fenomenal tasvirlerin diğerlerinden daha imtiyazlı olduğunu göstereceği açıktır.[755] Bu tarz çoğulculuk, alternatif iddialara müsamaha etmez ve bu böyle olduğu sürece Hick nasıl cevap verirse versin çoğulcu değil dışlayıcı olmak zorundadır.

Heim ve D'Costa bize farklı iki bakış açısı sunmaktadır. Heim'ın çoğulcu hipotezleri eleştirirken dinlerin farklılık arz ettiği noktasında, farklı kurtuluş öğretilerine sahip oldukları düşüncesinin doğruluğu tartışmasızdır. Bu durumda Hick ve Smith'in bu farklı kurtuluş reçetelerini bir kavram veya düşünce altında toplama uğraşlarının sonuca ulaşamayacağını görmekteyiz. Çünkü bu çaba dinlerin hakikat iddialarının ve kurtuluş anlayışlarının farklılığını görmezden gelme anlamına gelmektedir. Heim'ın vurguladığı diğer bir nokta ise çoğulcuların düşüncelerini, felsefi olma kaygısıyla, dinlerin kendi öncüllerinden hareketle değil, kendi çıkarımlarıyla temellendirdikleridir. Bu durumda çoğulcu hipotezler onun vurguladığı gibi, dinlerin eşit hakikat ve kurtuluşa sahip olduklarını kanıtlamak için, dinlerce kabul edilmeyecek sonuçlara ulaşmışlardır. Smtih'in iman anlayışı ve Hick'in kurtuluş düşüncesi, yani kozmik kurtuluş ve ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüm ilkeleri, Smith ve Hick tarafından dinlerin farklı iddia ve anlayışlarını ifade edecek şekilde tasavvur edilmişlerdir. Yani bu ilkeler ışığında bile çeşitlilik kabul edilmemiştir.

[754] D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", s. 199-200.

[755] D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", s. 201-202., Hick, D'Costa'nın bu düşüncelerine ayrıntılı şekilde cevap vermiştir. Onun bu cevapta temel iddiaları D'Costa'nın kavram karışıklığına yol açtığı ve her hangi bir ölçüt kullanmanın gerçek dinleri dinimsi hareketlerden ayırmak için olduğu ve dışlayıcılığa saplanmak olarak anlaşılamayacağıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hick, J., "Dinsel Çoğulculuğun İmkanı: Gavin D'Costa'ya Yanıt", der. M. Aydın, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* içinde, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 207-212.

Aslında D'Costa bu noktaya kadar Heim'ın düşünceleri ile mutabıktır. O da Smith ve Hick'in bütün dinleri tek bir Gerçeklik anlayışı içerisine yerleştirdiklerini belirterek, çoğulcu hipotezlerin yanlışlığına hükmetmektedir. Onun çoğulcuların belirli ve kesin hakikat görüşleri sundukları görüşü haklıdır. Çünkü onun dediği gibi çalışmamızın konusu olan iki hipotezde de belirli ilkeler ortaya atılmıştır. Bu ilkeler kurtuluş, mutlak gerçeklik ve hakikat bağlamında dini inançlardan farklı ama kendi sistemleri için belirleyicidirler. Hick eleştirisinde bu çıkarımların ne kadar haklı olduğu aşikâdır. Numen-fenomen ayrımından neşet eden düşünceleri ve hakikatin mitolojik okunmasıyla şekillenen dönüşüm ilkesi o kadar mutlaktır ki; hiçbir dine mutlaklık ve biriciklik iddiasında bulunma fırsatı vermemektedir. Bu ilkeyi ya da benzer ilkeleri gerçekleştiremeyen dinler din olarak nitelendirilmeyecek ya da mitolojik unsurlar içeren yapılar olarak değerlendirilecektir. Neticede Hick'in ya da Smith'in dinlerin kendi anlayışlarını kabul etmeyen çoğulcu hipotezleri, D'Costa tarafından dışlayıcı Heim tarafından kapsayıcı olarak nitelendirilmektedir.

Hick'in hipotezinde dinler tarafından kabul edilmeyecek kendinde Gerçeklik görüşü ve hakikatin mitolojik olarak anlaşılması gerektiği yönündeki fikirler, dinlerin mutlak varlık ve hakikat hakkındaki inançlarının gerçeği yansıtmadığını ima etmektedir. Kendinde Gerçek hiçbir dinin hakkında hakiki ifadede bulunamayacağı bir varlık konumundadır. Dini hakikatlerde mutlaklık ve biriciklik ifade ettikleri oranda mitolojik olarak okunmalıdırlar. Ayrıca bir dinin din olması için ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe doğru ahlaki ve manevi ilerleme, aziz şahsiyetlerin önderliğinde varolmalı ki, o din din hüviyetine kavuşsun. Yukarıda da belirtildiği üzere Hick için bu ilke kesin ve vazgeçilmez ilkedir ve bu ilkeye ters her hangi bir söylem kabul edilmeyecektir. Bu hipotezdeki indirgemeci yorumlar da göz önüne alındığında bizim için net bir tablo ortaya çıkmaktadır. Öne sürülen bu felsefi ve çoğulcu hipotez hem felsefi olmaktan hem de çoğulcu olmaktan uzaktır. Gerçekleşmesi gerektiği vurgulanan teolojik değişiklikler ve dinlerin inanç unsurlarına uygun olmadan ortaya konulan ontolojik, epistemolojik ve ahlaki kriterler, felsefi değil yeni bir din kurucusunun yeni bir din ve dini dünya kurma amacının örneği durumundadır.

Son tahlilde Hick'in aşırı revizyonist bir tutum içerisinde, dini inançları milyonlarca kişinin inandığı gibi kabul etmeyen, onlara neye, nasıl inanmaları gerektiğini öğretmeyi amaçlayan bir konumda olduğu görülmektedir. Çünkü mevcut dinlerin öğretileriyle bu hipotezin öğelerinin benzer işleve sahip olduğu iddiasını ortaya atmaktadır. Ki çoğulcu modelde vazedilen ilahi gerçeklik, dini hakikat ve kurtuluş tasavvuru, genel olarak dinlerde bulunan temel öğretilerdir. Hick'in de dinlerdeki tanrı tasavvurlarının tam olarak doğru olmadığı iddiası ve bunların üstünde bizatihi Gerçek olduğu düşüncesi, her hangi bir dinin diğer inancı değerlendirmesi ve konumlandırması faaliyetinin bir benzeridir. Kısacası Hick, ilahi olanın ne olduğu ve nasıl olduğu hakkında bilgi vermekle birlikte, kurtuluşun mahiyetini de belirlediği için bir peygamber gibi davranmıştır. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Hick dini çeşitliliği felsefi bir hipotez olarak addettiği dini çoğulculuk teorisiyle açıklayamamış aksine diğer dinleri dışlayan yeni öğretiler bütünü meydana getirmiştir.

Smith'in hipotezinin de aynı doğrultuda şekillendiğini görmekteyiz. Felsefi, teolojik yorumlarıyla ve fenomenolojik metoduyla Smith, din kavramının ortadan kalkması gerektiğini söylerken, hakikatin kişisel içsel yaşantıda bulunduğunu iddia ederek, dinlerin inanç unsurlarını tamamen dışlamaktadır. Onun sisteminin her unsurunda bireysel iman yaşantısının etkisi belirgindir. Aslında onun din dediği şey de aşkın Gerçeklikle birey arasında gerçekleşen etkileşimin kendisidir. Gelenek ise bu etki sonucunda kültürel ortamla filizlenen farklı unsurlardan müteşekkildir. Bunun yanında Smith, dinlerin ilah anlayışlarının kendi teolojik yapılarınca üretilmiş olduğunu söyleyerek, aşkın Gerçeklik kavramını ortaya atarak, aslında dinlerin ilah anlayışlarının yanlışlığına dikkat çekmektedir. Kurtuluşun dünyevi ve kozmik boyutları olduğunu belirten Smith, aşkın Gerçeklik tecrübesini yaşayan her iman sahibinin kozmik kurtuluştan nasibini alacağını iddia ederek, dinlerin kendi kurtuluş anlayışlarını hesaba katmamaktadır. Onun hipotezinin en dikkat çeken yanı ise eleştirdiği dini teolojik yapıları ortadan kaldırıp, sadece iman kavramından yola çıkarak yeni bir teoloji oluşturma çabasıdır. Her türlü teolojik inancı reddeden Smith, toplumsal temellerini diyalogla kurduğu bu teolojik yapının tam olarak neye tekabül ettiğini ortaya koyamasa da kanaatimizce reddettiği dinlerin yerine yeni bir dini hayat kurma amacındadır. Bu tavır rahatlıkla onun din kurucusu gibi hareket ettiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü

Smith'in, bir dini bakış çerçevesinde oluşturulacak her hangi bir teolojinin, daha az İslami, daha az Hıristiyan bir teoloji olacağını öne sürmesi, böyle bir teolojinin dışlayıcı mahiyette olacağı düşüncesiyle bağdaştırılabilir. Ayrıca oluşturulacak iman teolojisi diğerlerini objeleştirecek ve kendi terminolojisinde farklı unsurlara indirgeyecektir. Bu anlayışta Smith, bir din kurucusu kimliğiyle hareket etmiş ve kurulacak yeni dini yapının dışındakileri yok saymıştır. Din kavramı eleştirisinden yola çıkarak vardığımız sonuçta bu durumu rahatlıkla fark edebiliriz. Çünkü yeni bir teolojik anlayış bina etmekle bu teolojinin dışında kalacak her teolojik anlayış doğru olarak nitelendirilmeyecektir. Bu nedenle Smith'in yeni dünya teolojisi anlayışı dışlayıcı mahiyettedir.

Netice itibariyle bu iki hipotez de dinlerde köklü değişiklikler yapmayı hedeflemenin yanında, kendi teolojik, felsefi ilkeleriyle yeni ölçüler ortaya atmışlardır. Yeni bir dini yapı ön gören bu iki hipotezin, dinleri olduğu gibi kabul etmeyen düşüncelerine ve kendi ilkeleri dışındaki hiçbir şeyi kabul etmeyen keskin yorumlarına bakılacak olursa, yukarıdaki değerlendirmeler ışığında D'Costa'nın tezinin daha makul olduğu görülecektir. Çünkü Smith ve Hick belirli ilke ortaya koyup, bütün dinlerdeki hakikat ve kurtuluş anlayışlarının bu ilke kapsamında doğru olduğu sonucuna ulaşmamaktadır. Aksine kendi mutlak ilkelerini belirledikten sonra, bu ilkeye uymayan her dini inancı indirgemeci bir tutumla ya inkâr etmişler ya da dönüştürmüşlerdir. Bu durum göstermektedir ki, Batı dünyasında ortaya atılan bu iki hipotez dışlayıcılık ile benzer mantıkla hareket etmektedir. Bu nedenle çoğulcu modelde hakikat ve kurtuluş açısından, dini inançların dışında ve onları dışlayan ilkelerin varolduğu gerçeğinden hareketle, Smith ve Hick'in hipotezlerine dayanarak temellendirilen çoğulculuğun mevcut tipolojideki konumunun tartışmalı olduğu sonucuna varılabilir.

SONUÇ

Çalışmamızda dini çoğulculuğun en önemli iki temsilcisi olan Wilfred Cantwell Smith ve John Hick'in çoğulcu hipotezleri ele alınmıştır. İlk aşamada Smith ve Hick'in hipotezlerini nasıl inşa ettikleri gösterilmiştir. Smith, din kavramını reddedip, bu kavramın yerine iman ve birikimsel geleneği koymakla çoğulcu hipotezinin temelini oluşturmuştur. Bu kavramsal değişimde, mevcut dinleri değişime maruz kalan birikimsel gelenek olarak ele alıp, imanı bütün diğer unsurlardan soyutlayarak dini hayatın gerçek ve tek boyutu olarak öne sürmektedir. Hakikat konusunda, kavramsal temellerdeki düşüncelerine paralel olarak, birikimsel gelenek içerisinde zamanla teşekkül etmiş doktrinlerin önemi olmadığını belirterek, kişisel iman yaşantısının ve bireydeki yansımalarının dini hakikatin kendisi olduğu düşüncesini ortaya atmıştır. Bu düşüncelere dayanarak onun yapmaya çalıştığı şey mevcut teolojik yapıların tamamen ortadan kalkmasını sağlamak ve bütün dini hayatları kapsayacak yeni bir teolojik anlayış meydana getirmektir. Bu yeni teolojik yapı içerisinde, mevcut dinlerin ilah anlayışlarını dışlamak ve onların yerine Aşkın Gerçeklik kavramını koymak, ayrıca bireysel imanın dünyevi ve uhrevi olarak kurtuluşa ulaştıracağını kabul etmek gerekmektedir.

Hick ise dini çoğulculuk hipotezini epistemolojik temeller üzerinde bina etmiştir. Evrenin dini açıdan belirsiz yani natüralist ve dini bakış açısının rasyonel açıdan eşit olduğunu iddia ederken Hick, dini tecrübeye zemin hazırlamış böylece dinlerin oluşumunda dini tecrübenin temel unsur olduğunu kabul etmiştir. Kendinde Gerçek ve tecrübe edilen Gerçek ayrımı, epistemolojik temelde ele alınması gereken ayrımdır. Kendisi hakkında hiçbir şey bilinemeyen kendinde Gerçek, farklı dini tecrübeler sonucu her dinde değişik şekillerde ifade edilmiştir. Bu nedenle tarihsel ve tarih üstü hakikat iddialarında olduğu gibi kendinde Gerçek hakkındaki iddialar da mitolojik olarak okunmalıdır. Kurtuluş konusunda ise Hick'e göre bütün dinler aynı kurtuluş ilkesine sahiptir. Kişinin ahlaki ve manevi ilerleyişinde yani ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşümünde bütün dinler eşittir. Böylece Hick, bütün dinlerin hakikat ve kurtuluş bakımından eşit konumda olduğunu ileri süren hipotezini şekillendirmiştir.

Çoğulcu hipotezleriyle Smith ve Hick'in düşüncelerinin, özellikle farklı dini gelenekler içinde yer alan dindarların, birbirlerine daha anlayışlı yaklaşmaları noktasında faydalı olduğu söylenebilir. Yani her türlü alanda kutuplaşmanın devam ettiği çağımızda, dini inançlardan yola çıkılarak meydana gelecek olumsuzlukları daha net görmek açısından bu düşünceler elbette olumlu anlamlar barındırmaktadır. Ayrıca bu hipotezlerin içerdiği bazı düşünceler akademik bağlamda birçok düşünürün, diğer dini gelenekleri daha ayrıntılı ve objektif araştırmasında yol gösterici durumundadır. Şöyleki, diğer dini geleneği hiç tanımadan hakkında yorum yapmak ve kendi inancı için mutlaklık iddia etmek doğmatik bir tavır olsa gerektir. Smith ve Hick'in diğer dini inançları olabildiğince tanıyıp ve objektif açıdan değerlendirdikten sonra hipotezlerini oluşturdukları göz önüne alınınca, diğer tutumlara nazaran çoğulcu düşünürlerin bu tavrının olumlu sonuçlar barındıracağı kabul edilmelidir. Ayrıca bu iki hipotez her dindarın kendi dini geleneğine daha güçlü bir şekilde eleştirel gözle bakmasına ışık tutmaktadır. Özellikle teoloji konusundaki düşünceleri her dini geleneğin araştırmacısının kendi tavrını bir daha gözden geçirmesine katkı sağlamaktadır.

Pratik açıdan faydalarını saydığımız bu iki hipotezin bilimsel açıdan da katkıları olduğu ifade edilmelidir. İlk söylenmesi gereken şey, dinlerin ya da dini hayatların tamamen beşeri birer illizyon olarak değerlendirilmediği bu iki hipotezde, mutlak varlığın kabul edilmesiyle birlikte, natüralist bakış açısının reddedildiği görülmektedir. Bunun yanında Smith'in karşılaştırmalı dinler teolojisi fikri, birikimsel gelenek kavramıyla dini gelenekleri farklı bakış açısıyla değerlendirmesi, Hick'in Kant felsefesini hipotezine taşıması, dini tecrübe konusundaki farklı bakış tarzı ve her iki düşününürün hakikat meselesindeki görüşleri ve görecelilik vurgusu, entelektüel açıdan farklı ve faydalı açılımlar sağlamıştır. Kısaca söylemek gerekirse, iki düşünürün hem hipotezleri hem de ortaya koydukları düşünceler, sordukları sorular özellikle akademik bağlamda ve entelektüel tartışmalarda düşünülmeye değerdir.

Çalışmamız boyunca Smith ve Hick'in hipotezleri arasında bazı süreklilik ve farklılıklar tespit ettik. Dini geleneklerin oluşumu, hakikat ve kurtuluş anlayışları arasında süreklilikler mevcut olan bu iki hipotez arasında farklıklar daha çok şekilseldir. Smith'e göre farklı kültürel ortamlarda iman çerçevesinde yaşanılan dini hayatlar

zamanla teolojileşmiş yani kültürel ve coğrafi unsurlardan etkilenerek yeni bakış açılarıyla farklı teolojik sistemler haline gelmiştir. Smith de olduğu gibi Hick de dinin tarihsel ve coğrafi etkenlerle şekillenen insani bir fenomen olduğunu düşünmektedir. O bu görüşüne temel olarak Wilfred Cantwell Smith'in din ve birikimsel gelenek kavramlarıyla temellendirdiği din yorumunu almaktadır. Dinler tarihsel olarak izlenebilen ve coğrafi olarak çizilebilen empirik bir şeydir. Smith gibi ona göre de insanın dini yaşamı dinamik bir sürece benzemektedir. Çünkü değişen kültürel şartlara göre dini yaşamda farklılıklar meydana gelmektedir. Kısaca dini geleneklerin şekillenmesinde dini tecübe Hick'in merkezi kavramı iken, Smith aynı durumu iman kavramı çerçevesinde işlemektedir.

Smith, modern öncesi dönemde imanın kişisel olarak anlaşıldığına dikkat çekerek, inanç kavramının modern dönemle birlikte imanın yerine kullanıldığını ve dışlayıcı önermelerin kişisel hakikat olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Smith'in hipotezini işlerken gördük ki, o bir yandan hakikatin önermelerle bağlantılı olmadığını aksine kişisel iman tecrübesinde yattığını kabul etmekteydi. Hick'de Smith gibi imanın önermesel olmadığını iddia etmektedir. Dini epistemolojide onun için yegâne bilgi kaynağı dini tecrübedir. Dini çoğulculuk hipotezinin temelinde de bu epistemolojik görüş yer almaktadır. Özellikle hakikat görüşünde Hick, mutlak hakikat iddialarının mitolojik okumaya tabi tutulması gerektiğini söyleyerek, önermesel hakikat noktasında Smith ile ortak noktaya işaret etmiştir. Her iki düşünür de kutsal kitaplarda, ayinlerde, ibadetlerde ve dualardaki inancın insanın kişisel Tanrı tecrübesini yansıttığını, Tanrısal yaşamın her yönünü kapsadığını belirtirken, teolojik yapıya bürünmüş inancın ise önermesel karakterde olduğunu ifade ederek, teolojilerle şekillenen inanç anlayışını eleştirmektedir. Bu düşünürlerin ilki kişisel hakikati ikincisi ise mitolojik hakikati savunmaktadırlar. Neticede iki düşünürde de dini doğruluk pratik doğruluktur.

Hick, dinlerin nesnel doğruluk iddialarında bulundukları ve çatışma içerisinde olduklarını kabul etmekle Smith'den ayrılmaktadır. O, dinler arasında çatışan hakikatlerin varlığının dini çoğulcu hipotez için sorun teşkil ettiğini düşünmüş ve bu sorunu çözmenin yollarını aramıştır. Fakat Smith, kabul ettiği hakikat anlayışı ışığında

dini çoğulculuk hipotezine sorun teşkil edecek her hangi bir çatışan hakikat iddiası problemi olmadığını ileri sürmüştür.

Dini tarihsel ve fenomenolojik bir vakıa olarak izah etme ve dini doğruluğu pratik veya kişisel bağlılıkla açıklama dışında iki hipotezde de kurtuluş ve mutlak gerçeklik konularında ilkesel benzerlik olmakla birlikte farklılık sadece şekilseldir. Şöyle ki her iki düşünür için de kurtuluş kendi kurtuluş ilkelerine göre şekillenmektedir. Smith'in kişisel iman ile mümkün olan kozmik kurtuluş ilkesi, Hick'in de kişisel dönüşüm ilkesi, farklı ifade edilse de bütün dini gelenekler için bağlayıcıdır. Aynı zamanda iki hipotezde de dinlerin ilah anlayışları dışında mutlak gerçeklik vaz edilmektedir. Smith Aşkın Gerçeklik kavramıyla, Hick ise Kendinde Gerçek kavramıyla kendi hipotezlerini şekillendirmektedir. Böylece dini geleneklerdeki ilah ve kurtuluş anlayışlarını tek bir kavram ya da ilke altında toplamayı amaçlamışlardır.

Smith ve Hick'in hipotezleri arasındaki en temel fark, hipotezlerinde ön gördükleri teolojik sonuçlarda görülmektedir. Hick, teolojide Kopernik Devrimi düşüncesini Smith'in geleneksel teoloji eleştirisinden etkilenerek oluşturmuştur. Fakat Smith'in yeni çoğulcu teoloji düşüncesinde, bütün teolojilerin ortadan kaldırılması ve evrensel yeni bir teoloji kurulması önerilmektedir. Oysa Hick, dini çeşitlilik vakıasını açıklamak için felsefi bir hipotez kurma amacındadır. Bu amacı gerçekleştirmek için tek bir din algısına yönelmeyi reddetmektedir. Yani hem dinler hem de mutlaklık iddiasına yol açmayan her dini farklılık varlığını devam ettirmelidir.

Tezimizde Smith ve Hick'in çoğulcu hipotezlerinin başarılı olmadığı sonucuna ulaştık. Bunu yaparken hipotezlerin özgül problemlerine yöneltilen eleştirileri temel aldık. Smith'in çoğulcu hipotezi başarılı ve dinler açısından kabul edilebilir değildir. Çünkü öncelikle hipotezinin kavramsal temelleri sağlam değildir. Dolayısıyla bu kavramsal temeller üzerine bina edilen hakikat görüşü ve yeni teoloji anlayışı da gerçekçi değildir. Smith, din kavramını kaldırıp yerine iman kavramını koymakla, din kavramının ibadet ve inanç gibi unsurlarını dışarıda bırakmıştır. O, bizim din olarak tanımladığımız alanı birikimsel gelenek olarak tasvir etmekle dinler açısından kabul edilemez bir ayrıma gitmiştir. Birikimsel gelenek kavramının dini gelenekleri tam olarak yansıtmayacağı aşikârdır. Daha önemlisi onun bu kavramsallaştırmayı yaparken

din kavramı üzerinde gerçekleştirdiği epistemolojik tahlillerin yanlış olmasıdır. Bunun sebebi bu kavramsallaştırmanın dinler ve dinler tarihinden elde edilmemiş olmasıdır.

Smith, kabul ettiği hakikat anlayışıyla, inanç ve iman unsurları arasındaki tüm bağlantıyı koparmış ve hakikati kişisel bağlama indirgeyerek dini hakikati aşırı şekilde görecelileştirmiştir. Bu düşüncenin sonucu olarak da dinlerin çatışan hakikat iddiaları gibi bir probleminin olmadığını ilan etmiştir. Görülmektedir ki; iman ve inanç kavramları arasında yaptığı keskin ayrım gerçeği yansıtmamaktadır. Dolayısıyla iman anlayışı da yetersiz ve ikna edicilikten uzaktır. Bu konuda kutsal kaynaklardan elde ettiği bilgileri objektif şekilde yorumlamamıştır. Dini hakikati kişisel eyleme indirgeme, önermesel hakikat anlayışının dinlerdeki konumunu görmezden gelme dinler açısından kabul edilebilir bir tutum değildir.

Smith'in kurtuluş ve Aşkın Gerçeklik kavramları üzerinden oluşturmaya çalıştığı yeni teolojik yapı da başarısızdır. Çünkü kendisi dinlerin farklı kurtuluş ve ilah anlayışlarını ortak bir temelde açıklamakta başarısızdır. Kurtuluş problemi çerçevesinde Smith'in dünyevi ve kozmik kurtuluş anlayışı dini açıdan kabul edilmeyecek niteliktedir. Çünkü ona göre kurtuluş reddettiği dinlere değil bireysel imana dayanmaktadır. Ayrıca onun oluşturmaya çalıştığı yeni çoğulcu teolojinin teorik temelleri sağlam olmadığı gibi pratik yansımalarının da kendisinin tasavvur ettiği gibi olumlu olmayacağı açıktır. Zaten kendisi teorik ve pratik anlamda bütüncül bir şema çizemediğini itiraf etmiştir.

Smith'de olduğu gibi Hick'in hipotezinde ele alınan teolojik ön görüler de dinler açısından kabul edilemez sonuçlar barındırmaktadır. Özellikle Hick'in teolojik devrim görüşü kendi dini çevresinde bile yıkıcı etkiye sahip olmakla suçlanmaktadır. Mesela İsa'nın konumunu değiştirdiğimizde Hıristiyanlık diye bir dinden bahsedemeyeceğimiz aşikârdır. Bu nedenle onun dışlayıcılık eleştirisinin geçerli argümanlara sahip olmadığı görülmektedir.

Hick'in epistemolojik görüşleri hipotezinin güvenilirliğini sağlamamaktadır. Bu hipotezde evrenin dini açıdan belirsiz olduğu görüşü makul bir açıklamaya sahip değildir. Dini tecrübe ve duyu tecrübesi arasındaki analoji yanlış olmakla birlikte, dini

epistemoloji dini tecrübeye indirgenmiştir. Bununla birlikte Hick'in dini tecrübe kavramı, diğer dini geleneklerdeki kavramların tam karşılığı değildir. Kendinde Gerçek ve tezahürleri ayrımı da her ne kadar Hick'in bu ayrımı dinlerin mistik yorumundan aldığını söylese de dinler açısından kabul edilemez bir ayrımdır. Çünkü Kant'ın numen fenomen ayrımını dini alana taşımak anlamsızdır. Bununla birlikte kendinde Gerçek ve tezahürleri arasındaki ilişki net değildir. Bunun sebebi agnostisizme yol açacak şekilde, kendinde Gerçeğin ifade edilemez olduğunun ileri sürülmesidir.

Çatışan hakikat iddiaları konusunda Hick'in problemin varlığını kabul etmesi takdir edilse de çözümde başarılı olamadığı görülmektedir. Hick, özellikle tarihsel ve tarih üstü hakikat iddialarının çözülebilir olduğunu görmezden gelmiştir. Ayrıca o, mutlak hakkındaki çatışan hakikat iddialarını mitolojik olarak yorumlamakla, doktrinleri dini bağlamlarından uzaklaştırmıştır. Bu nedenle non-realist bir tutum sergilemiş ve dini inançların değer kaybetmesine zemin hazırlamıştır.

Hick, kurtuluşun temeline sadece ahlakı koyarak ve ahlaki verilere dayanarak bütün dinlerin eşit kurtuluş imkânı içerdiğini kabul etmektedir. Böylece bütün dinlerde farklı olan kurtuluş anlayışlarını ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşüme indirgemiştir. Hick'in ahlaki ilkesinin temelindeki azizliğin net bir açıklaması olmadığı görülmüştür. Ayrıca kurtuluşu metafizik ve teolojik inançlardan bağımsız olarak açıklamak dinler açısından kabul edilmesi imkânsız bir durumdur.

Hipotezlerin özgül problemlerine yöneltilen eleştirilerle bağlantılı olarak yapılan genel eleştiri çerçevesinde iki hipotezin de dışlayıcı mahiyette olduğu sonucuna ulaştık. Çünkü iki düşünür de hem ilahi alanla hem de kurtuluşla ilgili temel kıriterler sunmakla din kurucusu gibi davranmışlardır. Hick'in hipotezinde yer alan Gerçek merkezliliğe yöneliş, Smith'in düşüncesindeki küresel teoloji fikri, bu hipotezlerin aslında çoğulcu değil dışlayıcı karakterde olduklarını göstermektedir. Çünkü bu hipotezlerde ya dinin bir kısmını görmezden gelme ya dini yok sayma ya da belli bir unsura indirgeme vardır. Özellikle Smith'in hipotezi bütün dinleri yok sayıp yeni bir teolojik yapı inşa etme çabasıdır. Hick'in kendinde Gerçekliğe aşırı vurgusu ve kesin çizgilerle belirlediği kurtuluş ilkesi, Smith'in kurmaya çalıştığı yeni teolojik yapı, bu iki hipotezin kendileri dışındaki her hakikat iddiasını ve kurtuluş imkânını dışlayan birer

dini yapı gibi görülebilecekleri yorumuna bizi sevketmiştir. Görüldüğü gibi iki düşünürün hipotezinde de dini çoğulculuk katı bir kurala bağlanmıştır. Genel olarak kabul edilen tipoloji içerisinde değerlendirildiğinde, bu durum farklılıklara göz yumma, hoş görü, çoğulculuk değil ancak dışlayıcılık olarak nitelendirilebilir.

Biz istesek de istemesek de dini çeşitlilik vakıası karşımızda bir gerçeklik olarak durmaktadır. Fakat dini çoğulculuk bu olgu karşısında önümüzdeki tek seçenek değildir. Çünkü dinlerin farklı hakikat iddiaları bir potada eritilemeyecek kadar birbirinden uzaktır. Kurtuluş tasavvurları söz konusu olunca da aynı durum geçerlidir. Dini çoğulculuğu savunanlar, dinlerin hakikati eşit şekilde taşıdığı ve kurtuluş yolları olarak eşit imkâna sahip olduğu görüşünü temellendirirken, dinlerin hakikat ve kurtuluş düşüncelerinden bağımsız farklı ilkeler ortaya koymaktadırlar. Böylece çeşitlilik adı altında işlenen vakıa tek bir ilke etrafında çözümlenmiş varsayılmaktadır. Son olarak şu söylenmelidir ki; dinlerin ilahlarının, hakkında birşey söylenemeyen ve içi doldurulamayan belirsiz bir kavrama indirgenmesi kabul edilemez bir durumdur.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim, *Dini Çoğuculuk İdealler ve Gerçekler,* İstanbul: Elis Yayınları, 2007.

----------"John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Din-Karşıtı Tazammunları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, s. 35-63.

Adam, Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

----------*Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları,* İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

Akdemir, Ferhat, "Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'un Algı Teorisi", *OMUİFD*, 2006, S. 22, ss. 167-178.

Albayrak, Kadir, "Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları", *Dini Araştırmalar Dergisi* , C. 4, S. 12, 2002, ss. 87-107.

Albayrak, Mevlüt, "Çoğulculuğa Yönelik Serüven", *Tabula Rasa*, 2003, ss. 17-44.

----------"Dini Çoğulculuk Hipotezi Kendinde Gerçeklik ve Algılanan Tanrı", *Tabula Rasa*, 2003, ss. 77-102.

----------"Profesör D. R. Griffin ile Whitehed, Dini Pluralizm ve Geleceğin Dünyası Üzerine", *Tabula Rasa*, S. 3, 2001, ss. 83-96.

Almond, Philip C., "Wilfred Cantwell Smith as Theologian of Religions", *The Harvard Theological Review,* Vol. 76, No. 3, 1983, pp. 335-342.

Arıcan, M. Kazım, "Felsefi ve Teolojik bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik," *CÜİFD,* C. XV, S. 1, 2011, ss. 71-98.

Asad, Talal, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion", *History of Religions,*Vol. 40 , No. 3, 2001, pp. 205-222.

Aslan Adnan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 1998, ss. 143-163.

----------*Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

---------- *Dinler ve Hakikat,* İstanbul: İsam Yayınları, 2006.

----------Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları, *Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, 2004.

Atalay, Orhan, "Bir Arada Yaşamanın Kur'an'i Temelleri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum, 1998.

---------- "Dini Çoğulculuk: Tarihsel Gelişimi ve Kutsal Metinlerdeki Sınırları", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 17, 2003, ss. 15-28.

---------- *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama,* İstanbul: Gazeteciler ve Yzarlar Vakfı Yayınları, 1999.

Atay, Rifat. "Religious Pluralism and Islam: A Critical Examination of John Hick's Pluralistic Hypothesis." St Andrews, Scotland, U.K.: University of st. Andrews, 1999. Doktora Tezi.

Ateş, Süleyman, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslami Araştırmalar Dergisi*,1989, C. 3, S. 1, ss. 7-25.

---------- "Cennet Tekelcisi Mi?" *Journal Of Islamic Research,* C. 4, S. 1, 1990, ss. 28-38.

Axtell, Guy, "Dini Çoğulculuk ve Tatminsizlikleri", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, der. H. Aydeniz & R. Yazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss. 112-138.

Aydın, Fuat, "Buda'nın Diğer Dinlere Bakışı", *Divan İlmi Araştırmalar*, S. 16, 2004, ss. 107-138.

Aydın, Mahmut, *Dinler Arası Diyalog Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar,* İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.

---------- "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 301-322.

---------- "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülahazası", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları,* der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 87-129.

---------- *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

----------"Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 235-279.

----------"Kutsal Kitap Olarak Kur'an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (Wilfred Cantwell Smith Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12-13, 2001, ss. 213-233.

----------*Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

----------"Müslüman-Hıristiyan Diyalogunun Geleceği", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri,* İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, ss. 96-108.

----------"Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doğru", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları,* der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 279-301.

----------"Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hıristiyan, Yahudi ve Mmüslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu, 2005, ss. 15-51.

Aydın, M., & Kuşçu, E. "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 23, 2010, ss. 41-58.

Barth, Karl, *Church Dogmatics,* New York: Harper Torchbooks, 1962.

---------- "The Revelation of God as the Abolition of Religion", *Christianity and Other Religions,* ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, ss. 5-18.

Batak, Kemal, *Natüralizmin Çıkmazı: Denneet'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Eleştirisi.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Bayraktar, Mevlüt, "Kur'an ve Sünnetin Diyaloga Alet Edilmesi" *Journal of Islamic Research* , C. 20, S. 3, 2007, ss. 300-308.

Bodur, Hüsnü E., "Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma" *II. Din Şûrası*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, ss. 21-29.

Borrmans, Maurice, "Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Dini Çoğulculuk ve Sınırları", (S. Turan, Dü.) *Marife*, C. 2, 2004, ss. 267-278.

Büyük, Celal, "Wilfred Cantwell Smith'de Aşkın Tanrı Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 46, 2011, ss. 215-222.

----------"Wılfred Cantwell Smıth'de İman ve Dini Çoğulculuk" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, Erzurum, 2005.

----------"Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 9, S. 18, 2010/2, ss. 173-183.

Çakmak, Mustafa, "Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, İstanbul: Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2011.

----------"Kant'ın Numen-Fenomen Ayrımı Ve Metafizik Eleştirisinin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* C. 11, S. 3, 2001, ss. 187-200.

Çalışkan, İsmail, "Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kuran'i Temelleri", *CÜİFD,* C. *XI*, S. 1, 2007, ss. 7-28.

Cobb, John B., "Beyond 'Pluralism'", ed. G. D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered,* New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, ss. 81-97.

Cohn-Sherbok, D. "Yahudilik ve Diğer İnançlar", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 73-87.

D'Costa, Gavin "Christ, the Trinity and Religious Plurality", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, ss. 16-30.

----------*Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions.* Oxford: Wıley-Blackwell Publication, 2009.

----------"Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

----------"The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", *Scotting Journal of Theology*, Vol. 39, ss. 211-224.

Demirci, Kürşat, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk,* İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005.

Duralı, Ş. Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (2. b.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Eddy, Paul R. "Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Kantian Proposal", *Religious Studies*, Vol. 30, No.4, 1994, pp. 467-478.

Florida, Robert E. "Theism and Atheism in the Work of W. C. Smith: A Buddhist Case Study", *Buddhist-Christian Studies*, No. 10, 1990, pp. 255-262.

Geivett, R. D., & Phillips, W. G. "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic Wolrd*, ed. D. L. Okholm, & T. R.Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 71-81.

Gilkey, Langdon, "Çoğulluk ve Teolojik İmaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 129-149.

Griffiths, Paul J. "The Uniqueness of Christian Doctrine Defended", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, ss. 157-174.

Gündüz, Şinasi, *Misyonerlik,* Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Güner, Osman, "Hz. Peygamberin Ötekine Bakışı", ed. C. S. Yaran, *İslam ve Öteki* içinde, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 217-285.

Hebblethwaite, Brian, "Introduction", *Christianity and Other Religion,* ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001.

Heim, S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (3 b.). New York: Orbis Books, 1999.

Hick, John, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World,* ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 181-186.

----------"A Pluralist View", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World,* ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 27-60.

----------"An Inclusivist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World,* ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Grand Rapids, 1996, ss. 124-129.

---------- *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent,* London: Macmillian Academic and Professional LTD, 1991.

---------- "Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz" *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 215-235.

----------*Dialogues in the Philosophy of Religion,* New York: Palgrave Macmillan, 2001.

---------- "Dinlerin Derecelendirilmesi", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 148-170.

---------- "Dinsel Çoğulculuğun İmkanı: Gavin D'Costa'ya Yanıt", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları,* der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 207-215.

---------- "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 51-73.

---------- *Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion,* New Haven: Yale University Press, 1993.

----------*God and Universe of Faith* (4 b.). Oxford: Oneworld Pablications Ltd., 1993.

----------"Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslamiyat* , C.3, S. 4, 2000, ss. 75-85.

----------*İnançların Gökkuşağı,* çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

---------- "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", çev. Ferit Uslu, *G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* , C. 1, S. 2, 2002, ss. 305-324.

---------- *Philosophy of Religion* (4 b.). New Jersey: Prentice Hall İnternational Edition, 1990.

----------*Problems of Religious Pluralism* (2. b.). New York: St. Martin's Press, 1985.

----------*The Metaphor of God Incarnate,* London: SCM Press, 1993.

---------- *The Myth of God Incarnate,* London: SCM Press LTD., 1977.

---------- "The Non-Absoluteness of Christianity", *The Myth of Christian Uniqueness,* ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, ss. 16-37.

----------" The Outcome: Dialogue into Truth", *Truth and Dialogue,* ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, ss. 140-156.

Isenberg, S. R., "Comparative Religion As An Ecumenical Process: Wilfred Cantwell Smith's World Theology", *Journal of Ecumenical Studies* , Vol. 24, No. 4, 1987, pp. 616-643.

Johnson, Keith E. "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. R. Yazoğlu, & H. Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss. 47-79.

---------- "Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler mi?" *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. R. Yazoğlu, & H. Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss. 75-95.

Jones, T. P., "The Basis of James W. Fowler's Understanding of Faith in the Research of Wilfred Cantwell Smith: an Examination from an Evangelical Perspective", *Religious Education* ,Vol. 99, No. 4, 2004, pp. 345-357.

Kant, I., *Critique of Pure Reason,* (J. Meiklejohn, Çev.) New York: Prometheus Books, 1990.

----------*Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena,* (I. Kuçuradi, & Y. Örnek, Çev.) Ankara: Felsefe Okulu Yayınları, 1995.

----------*Religion Within the Boundaries of Mere Reason,* (A. Wood, & G. D. Gıovanni, Çev.) Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

Kar, Sait, "Farklı Dinlerin Gerçeklik İddiaları Açısından İbadet Anlayışlarının Değerlendirilmesi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum, 2007.

Kaufman, Gordon D., "Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology", *The Myth of Christian Uniqueness,* ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, ss. 3-16.

Kayhan, Yakup, "Musa Carullah'ta Dini Çoğulculuk", Yayımlanmamş Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Baki Adam, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Ankara, 2007.

Kılıç, Recep, "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010. ss. 5-13.

----------"Dini Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk Mu?" *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 18, 2004, ss. 12-18.

----------*Modern Batı Düşüncesinde Vahiy,* İstanbul: Ötüken, 2004.

Knitter, Paul F. "Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt", *Hıristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 173-193.

----------*No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994.

----------"Toward a Liberation Theology of Religion", *The Myth of Christian Uniqueness,* ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 178-200.

Koçyiğit, Talat, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, C. 3, S. 3, ss. 85-95.

Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog* (2 b.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

----------"Dinsel Dışlayıcılık", *İslam ve Öteki*, ed. C. S. Yaran, Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 29-67.

---------- *Dünya Dinlerinde Ahlak,* İstanbul: Dem Yayınları, 2010.

Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World,* London: Edinburgh House, 1938.

Küng, Hans, *Christianity and World Religions: Path of Dialogue Islam, Hinduizm and Budhism,* New York: Maryknoll: Orbis Books, 1993.

----------"Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publacition, 2001, ss. 118-146.

Kuşçu, Emir, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği,* Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

---------- "W. Cantwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, 2010, ss. 175-189.

Kuşçu, E., & Aydın, M. "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 23, 2010, ss. 41-58.

Lewis, B., "Ben Doğruyum, Sen Yanlışsın, Haydi Doğru Cehenneme" çev. M. Salihoğlu, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 4, 2003, ss. 129-140.

Ling, T., "The Major Religious Traditions: Recent Re-Assessments", *Religious Studies* , C. 1, S. 2, 1966, pp. 249-255.

Livingston, James C. "Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith", *Journal for Cultural and Religious Theory* , Vol. 4, No. 3, 2003, pp. 58-65.

Masiraliyev, Şumkar, "John Hick'in Uluhiyet Anlayışı Işığında Hıristiyan Teizminin Güçlükleri" Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* İzmir, 2007.

Mavrodes, George I. "Polytheism", *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. T. D. Senor, Ithaca and London: Cornell University Press, ss. 261-287.

McGrath, Alister E. "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 149-181.

---------- "A Pluralist View (Response)" *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 65-70.

---------- "An Inclusivist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 129-133.

---------- "In What Way Can Jesus Be a Example for Christians?", *JETS* , Vol. 3, N. 34, 1991, pp. 289-298.

---------- "The Christian Church's Response to Pluralism", *JETS* ,Vol. 4, No. 35, 1992, pp. 487-501.

Mehdiyev, Nebi, "Plantinga'nın Dini Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi", *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 22, 2009, ss. 95-108.

Mirza, Ş., & Mirza, B. (Dü), *Dinleri Tartışmak, Dinlerin Hakikat Anlayışı Üzerine Oturumlar*, çev. U. M. Kılavuz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Netland, Harold A. "Professor Hick on Religious Pluralism", *Religious Studies* , Vol. 22, No. 2, 1986, pp. 249-261.

---------- *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (2 b.). Vancouver, British Columbia: Regent College Publishing, 1997.

Newbigin, Leslie, "The Christian Faith and the World Religions", *Christianityand Other Religion*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld, 2001, ss. 89-117.

Okholm, D. L. & Phillips, T. R. "Introduction", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 1-27.

Okuyan, M. & Öztürk, M., "Kur'an Verilerine Göre Ötekinin Konumu", *İslam ve Öteki*, ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 163-217.

Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman* (3 b.). İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2002.

---------- *Maturidi'de Dini Çoğulculuk,* İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültes Vakfı Yayınları, 1995.

Özdemir, Metin, "İslam Kelamcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* , C. 19, S. 4, 2006, ss. 599-613.

Pannenberg, Wolfhart, "Religious Pluralis and Conflicting Truth Claims: The Problem of a Theology of the World Religions", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, ss. 96-107.

Peterson, M., & Hasker, W. vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş,* (R. Acar, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları, 2003.

Phillips, W. G., & Geivett, R. D. "An Inclusivist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips,Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 132-141.

Pinnock, Clark H., "A Pluralist View (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 60-65.

---------- "An Inclusivist View", *Four Views on Salvation in Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 93-124.

Pruett, Gordon E., "History, Transcendence, and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith", *Journal of the American Academy of Religion* ,Vol. 41, No. 4, ss. 573-590.

Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.

Rahner, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite,Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 19-39.

Reçber, Mehmet S., "İbn Al Arabi, Hick and Religious Pluralism", *Asian and African Area Studies*, Vol. 7, No. 2., 2008, ss. 145-157.

Rowe, William L. "Religious Pluralism", *Religious Studies* , Vol. 35, No. 2,1999, ss. 139-150.

---------- *Philosophy Of Religion* (3 b.). Belmont: Wadsworth/Thomson Learning, 2001.

Salamon, Janusz, "John Hick'in Dini Çoğulculuk Felsefesi-Eleştirel Bir İnceleme", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. R. Yazoğlu, & H. Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss. 95-113.

Scattolin, G., "İslamda Tasavvuf ve Hukuk: Zimmiler Hakkında İbn Arabi'nin Bir Metni", Trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 12, S. 27, 2011, ss. 329-350.

Schwöbel, Christoph, "Particularity, Universality, and the Religions: Toward a Christian Theology of Religions", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, ss. 30-49.

Sharpe, Eric J., "The Goal of İnter-Religious Dialogue." *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1979, ss. 77-99.

Smart, Ninian, "Dinin Doğası: Anlamın Birçok Boyutu", ed. J. Runzo, & N. M. Martin, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev. G. Varım, İstanbul: Say Yayıncılık, 2002, ss. 63-89

---------- "Truth and Religion", ed. J. Hick, *Truth and Dialogue* içinde, London: Sheldon Press, 1974, ss. 45-59.

Smith, Jane I., "Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak", çev. Ömer Karamollaoğlu, *İslamiyat , C. 3*, S. 4, 2000.

Smith, W. Cantwell, "A Human View of Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, ss. 20-45.

----------"Belief: A Reply to a Response", *Numen* , Vol. 27, No. 2, 1980, ss. 247-255.

---------- *Believing-An Historical Perspective* (2 b.). Oxford: Oneworld Publications, 1998.

---------- "Comparative Religion: Whither and Why?" *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 138-158.

---------- "Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, ss. 156-162.

----------*Faith and Belief.* New Jersey: Princeton University Press, 1979.

----------"Idolatry: İn Comparative Perspektive", *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, ss. 53-69.

---------- "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby,New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 96-117.

----------"Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 158-181.

----------"Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures", *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, ed. W. G. Oxtoby, New York: Harper & Row Publishers, 1976, ss. 117-138.

----------*Patterns of Faith Around the World,* Oxford: Oneworld, 1998.

---------- *Questions of Religious Truth,* London: Victor Gollancz Ltd., 1967.

---------- "Response to Robert E. Florida", *Buddhist-Christian Studies*, No. 10, 1990, ss. 263-273.

----------"Some Similarities and some Differences between Christianity and Islam", *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. Kenneth Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 57-65.

---------- *The Faith of Other Men,* New York: Harper Toechbooks, 1972.

----------*The Meaning and End of Religion,* Minneapolis: Fortress Press, 1991.

----------"Theology is Speaking the Truth about God", *Wilfred Cantwell Smith: A Reader,* ed. K. Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 214-220.

---------- *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (3 b.). London: The Macmillan Press, 1989.

---------- "What should we Expect in the New Millennium?", *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. K. Cracknell, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 241-248.

Swinburne, Richard, *Faith and Reason,* New York: University Press, 1981.

Tatar, Burhanettin, "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", *İslam ve Öteki*, ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 285-308.

Tokat, Latif, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", *Milel ve Nihal* , 2007, C. 4, S. 2, 2007, ss. 49-102.

Tüzer, Abdüllatif, *Dini Tecrübe Ve Mistisizm,* İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.

Twiss, Summer B., "Dini Çoğulculuk Felsefesi: John Hick ve Onu Eleştirenlerle İlgili Bir Değerlendirme", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. Hüsnü Aydeniz & Ruhattin Yazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 136-189.

Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

"Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 39-44.

Vroom, Hendrik M., "Do All Religious Traditions Worship the Same God?", *Religious Studies,* Vol. 26, No. 1, 1990, pp. 73-90.

Wainwright, William J., "Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief", *Religious Studies*, Vol. 20, 1984, pp. 353-366.

Ward, Keith, "Anlam Meselesi ve Din", *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, ed. J. Runzo, & N. M. Martin, çev. G. Varım, İstanbul: Say Yayınları, 2002. s. 33-63.

Wiebe, Donald, "The Role of 'Belief' in the Study of Religion: A Response to W. C. Smith", *Numen* , Vol. 26, No. 2, 1979, pp. 234-249.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar,* çev. D. Kanıt, İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

Yaran, C. Sadık, "Dinsel Kapsayıcılık", *İslam ve Öteki,* ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 67-83.

---------- "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu", *İslam ve Öteki,* ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları. 2001, ss. 307-345.

---------- "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki,* ed. C. S. Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 127-163.

Yazoğlu, Ruhattin, *Dini Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

----------"John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, ed. Hüsnü Aydeniz & Ruhattin Yazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss. 27-47.

Yitik, A. İhsan, "Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı", *DEÜİFD*, S. X, 1998, ss. 77-91.

Zaehner, Robert C. "Religious Truth", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1974, s. 1-20.