

Kant'da ve Swinburne'de Vahiy*

Kelli S. O'BRIEN**
Çev. Engin ERDEM***

Immanuel Kant'ın "özel vahiy" hakkındaki görüşü tartışma konusudur. Burada Kant'ın görüşünü ayrıntılı olarak tartışıyorum ve Swinburne'ünki ile karşılaştırıyorum. Her iki filozofun, özel vahyin iddia edilebilirliği (assertability), olumsuzluğu, zorunlu olup olmadığı, hata olasılığı ve uygun yorum yöntemleri hakkındaki görüşlerini tetkik ediyorum. Swinburne gibi, şunu iddia ediyorum ki Kant, belli koşullar altında, özel vahiye inancı kabul edilebilir, hatta yararlı buluyor.

Giriş¹

"Yardım görmemiş aklın sınırları ötesine giden herhangi bir din sadece gereksiz değil, fakat aynı zamanda zorunlu olarak gayri ahlâkîdir." Kant konusunda Allan Wood²

"Kant'ın, kendisini, saf akıl dinine özel vahiy aracılığıyla girmiş insanlardan birisi olarak kabul ettiğini düşünüyorum." John Hare³

Immanuel Kant'ın özel vahiy hakkındaki görüşü açık olmaktan uzaktır. Onun bu mesele hakkındaki yorumları o kadar karışıktır ki, A. Wood ve J. Hare taban tabana zıt görüşleri desteklemek için yeterli iktibaslar yapabilmektedir. Bu makalede, bu yorumları çözmeye ve Kant'ın özel vahiy hakkındaki görüşüne ilişkin daha açık bir anlayış getirmeye girişeceğim. Bu çabada yardımcı olması için, hem Kant'a olan borcunu kabul eden ve hem de özel vahyin olasılığı ve yararı hakkında açık biçimde müspet bir filozof olan Richard Swinburne'ün görüşlerini tetkik edeceğim. Swinburne, Kant'ın görüşlerini değerlendirmek için bir karşılaştırma noktası ve bir standart olarak hizmet edecektir.

* "Kant and Swinburne on Revelation", *Faith and Philosophy*, vol. 17, no. 4, 2000.

** Profesör, University of Scranton.

*** **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bu makale konusundaki hayati yardımından dolayı Philip L. Quin'e minnettârim.

2 Allen W. Wood, "Kant's Deism," *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Ed. Philip J. Rossi ve Michael Wreen, (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1991) içinde, 18.

3 John E. Hare, *The Moral Gap* (Oxford: Clarendon, 1996), 48.

Kant'ın görüşleri etrafındaki tartışmalardan birisi, onun açık olarak yazma özgürlüğü ile ilgilidir. Kant'ın çalışması yasaklandı ve o, sadece çalışmasının basılmasını istememekle kalmadı, yasağının taleplerine ve devletin yasalarına boyun eğmenin ahlâkî bir yükümlülük olduğunu ifade etti (R 7). Öyleyse o, A. Wood'un ona atfettiği gibi bir görüşü açık olarak ifade etmek için özgür olmamış olacaktı. Aslında Wood, Kant'ın yorumlarını "çekingeni"⁴ olarak tasvir eder. Ancak, Kant özgürce konuşamamış olmasına rağmen, bizim, onun söylediği şeyin aynı zamanda kastettiği şey olduğunu varsaymamız gerekir. Sükûnetten gelen deliller, tarihte her devirde zayıftırlar. Yaklaşımımızı, sahip olduğumuz malzemededen oluşturmamız gerekir, sahip olmadıklarımızdan değil.⁵

Kant, *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din'in* ikinci edisyonunun önsözünde, akıl dininin, vahiydeki tarihsel olan şeyleri kapsayamayacağını, buna karşın vahyin, akıl dinini kapsayabileceğini söyler. O, bu iki vahyi, akıl dini içteki daire olacak şekilde, iç içe girmiş daireler olarak betimler. Kant burada, belki de, akıl dininin de vahyedilmiş olduğunu imâ eder. Konferanslarında açıkça şunu ifade eder: "Vahiy, ya haricî ya da dahilîdir. Haricî bir vahiy iki türden biri olabilir: ya (1) işler (filler) aracılığıyla ya da (2) sözcükler aracılığıyla. Dahilî ilâhî vahiy, kendi aklımız aracılığıyla Tanrı'nın bize vahyidir." (LPT 160, krş. Pr R 36). Yani akıl, Hristiyanların çoğu kez genel vahiy dedikleri bir vahiy formudur. Haricî vahiy, özel vahiydir, yani, ilâhî irade veya işlerin (filler) tarihte belli bir zaman ve mekânda belli bir insana veya insan gruplarına vahyedilmesidir.

J. Hare, "özel vahyi", daha küçük daire olan akıl vahyini kapsamayan daha geniş dairenin parçası olarak tanımlar.⁶ Bununla birlikte Kant her zaman, akıl vahyini kapsayabilen bir şey olarak bir özel veya haricî vahiyden bahseder ve haricî vahyin özellikle, insanları saf Tanrı kavramlarını elde etmek için akli kullanmaya teşvik ettiğinde, değere sahip olduğundan söz eder (LPT 161, R 79). Bu nedenle (haricî veya özel vahiy) terimi(ni) şu anlamda kullanacağım: Özel veya haricî vahiy, aklın basit (simple) kullanımından başka bir tarzda insanlığa gelen şeydir. O, aklın kendi başına mükemmel bir biçimde türetebileceği kavramları içeriyor olabilir. Dolayısıyla, tanım içerikten değil, akıl veya diğer bazı başka araçlar aracılığıyla onun (özel vahyin ç.n.) orijinal nakil tarzından teşekkül eder. Daha küçük daireyi kapsamayan daha geniş dairenin bu kısmına atıfta bulunmak istediğim zaman, "tarihsel vahiy" terimini kullanacağım veya "şer'i" (statutory) yasalar veya "şer'i" doktrin diyeceğim.

1. Kant ve Özel Vahyin İddia Edilebilirliği

Kant, okuyucularına, aşkın olanın tecrübe sahasının dışında ve böylece bilgimizin ötesinde olduğunu hatırlatma konusunda asla yorulmaz. Tanrı'nın var olduğunu bilme konusunda hiçbir yönetime sahip değiliz ve O'nun

4 Wood, 10.

5 Krş. Hare, 43.

6 Hare, 40.

tabiatı hakkında, kavramlar icat etmekten fazla bir şey yapamayız (PR 530). Kant, bu güçlüğü, haricî vahyin doğrulanabilirliğine uygular: "Eğer Tanrı gerçekten bir insana konuşmak zorundaysa, insan bunun Tanrı'nın konuşması olduğunu asla *bilemez*. Bir insan için, sınırsız kendi duyularıyla kavraması, onu duyulur varlıklardan ayırt etmesi ve ondan *haberdar olması* aslında tamamen imkânsızdır" (CF 63). Bir insan kişisel olarak göklerden bir ses duysa bile, o bundan emin olamaz. Görüntülerde her zaman bir hata olasılığı vardır (R 175). Kant, iddia edilen haricî vahyin bir kısmının gerçekten Tanrı tarafından vahyedildiğini asla *bilemeyeceğimizi* açıkça savundu.

Kant diğer taraftan, haricî vahyin, Tanrı'nın kudreti ve hakları dahilinde mümkün olduğunu kabul etti (LPT 162; R 165, 122). Haricî vahiy, aklın ne onaylayabileceği ne de inkâr edebileceği bir şeydi.

Öyleyse buna nasıl bir cevap verilebilir? Allen Wood, Kant'ın, bizim haricî vahyi kabul etmemize izin verilemez olduğuna inandığını ileri sürer. "Kendi aklını kullanmanın ilkesini, bir inancın, bu inanca sahip olan herhangi bir rasyonel varlık açısından gerçekten evrensel olarak geçerli zeminlerde kabul edilmediği sürece izin verilemez olduğunu söyleyerek, daha sıkı biçimde yorumlayabiliriz."⁷

Wood, Kant'ın, haricî vahiy için evrensel olarak geçerli hiçbir mümkün zeminin bulunmadığına inandığına işaret eder. Böylece, o, "yardım görmemiş aklın sınırları ötesine giden herhangi bir din sadece gereksiz değil, fakat aynı zamanda zorunlu olarak gayri ahlâkîdir"⁸ sonucunu çıkarır. Bir inanca sadece uygun zeminlerde izin verilebilir olması *Sadece Aklın Sınırları İçinde Dini* de desteklenir: "Bir kimse, vahyedilmiş önermeler konusunda (ki bunlar kendilerinde akıldan gizlenmiştir) hiçbir surette *koşulsuz inançtan* hareket edemez" (R 152). Bir insan ister-istemez (bir halde) (willy-nilly) inanamaz. Bu, aklı suiistimal etmek olur.

Bununla birlikte J. Hare, Wood'un katı yorumunu hatalı bulur. O, Kant'ın sadece, haricî vahiy hakkındaki bir iddianın doğru olduğunu *bilemeyeceğimizi* iddia ettiğini söyler. "Bizim tabiat üstü vahye *inanmamamızın* gerekli olmasından, Tanrı'ya *inanmamamızın* gerekli olmasından başka bir sonuç çıkmaz."⁹ Hare, inanç için geçerli zeminlerin, bilgi için geçerli zeminlerden daha kapsamlı olduğunu ileri sürüyor. Bu kesin olarak doğrudur. (Çünkü) Kant, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmanın imkânsız olduğunu, buna karşın, pratik nedenler yüzünden Tanrı'ya inanmanın sarsılmaz ve dahası, zorunlu olduğunu söyler (LPT 40-41). Biz, Tanrı'ya inancı pratik nedenlerle kabul edebiliriz ve dahası *etmemiz gerekir*.

Kant, bilinemez şeylere olan uygun inancı, *ens realissimum* (en gerçek varlık, Tanrı ç.n.)'a olan pratik inançla sınırlamadı. O, bizim kendi ahlâkî eğilimimizi bilmemizin, başkasının ahlâkî eğilimini bilmekten daha çok imkân-

7 Wood, 17.

8 Wood, 18. Her ne kadar Wood bunu, iki mümkün yorumdan biri olarak sunsa da, bu, onun, makalesinin geri kalan kısmında kendisinden hareket ettiği ve sonuç olarak, bana öyle geliyor ki, kendisinin desteklediği yorumdur.

9 Hare, 47, vurgular ona ait.

sız olduğunu iddia eder, çünkü bu eğilim fenomenal değil numenaldir. Bununla birlikte Kant ideal insana atıfla şunu söyler: “Aksi yönde kanıtlar bulunmadığında, bir öğretmenin, öğretisini kendisiyle donattığı (furnishes) hatasız örneği.... insanın kendisinin en *üstün saf*ahlâkî eğilimine atfetmekten daha doğru bir şey yoktur” (R 59). Yani, biz her ne kadar kendi ahlâkî eğilimimizi bilemesek de karşı delillerin yokluğunda, (kendisi iddia edilen haricî vahyin öznesi olan) belli bir insana *en üstün saf*ahlâkî eğilimi atfedebiliriz.

Öyleyse haricî vahye inanmak için, kesin olarak Tanrı'nın kendisinin bize konuştuğunun bilgisinden daha az şeye ihtiyaç duyulur. Hangi koşullar zorunludur? Kant defaaten iki unsuru söyler: mucize ve ahlâkîlik.

Kant, özel vahyin gerçekliğinin kanıtlanması konusunda, mucizelere çok sık atıfta bulunur. Örneğin, Kant, “mucize aracılığıyla otorite haline getirilmiş olan önceki dinin sonunun geldiğini ilan etmek isteyen akıl dininin ortaya çıkışında kendisine mucizelerin eşlik etmiş olabileceğini; bu dinin mucizelerle süslenmiş olabileceğini; bu yeni dini bize öğreten insanın, her bakımdan bir mucize olarak eylemde bulunmuş olabileceğini ve bu insana ilişkin tarihsel anlayışın da mucize veya duyu üstü bir vahiy olabileceğini” söyler (R 79). Çünkü, bu insanın (İsa) olağanüstü doğasının doktrini olan tarihsel inanç, “mucizeler aracılığıyla doğrulanmaya ihtiyaç duyacaktır” (R 120).

Bununla birlikte böyle mucizelerin tarihsel araştırma ve uzmanlık aracılığıyla doğrulanabilmesi gerekir ve bu tür bir araştırma için Kant'ın beklentileri düşüktür. Kant, söz konusu olay, yani, yeniden diriliş zamanında, “eğitilmiş halk” dediği Romalıların kendilerinden sonra bir nesil ortaya çıkıncaya kadar yeni dini hiç araştırmadıklarını ve hatta ondan sonra da bu yeni dinin ilk dönemlerini araştırmadıklarını söyler. Bu nedenle hareketin erken dönemi belirsizdir ve mucizelerin doğrulanma imkanı yoktur (R 120-121, krş. 154-155).

Dahası, mucizeler, özel vahyin sahihliğinin kanıtlanması konusunda genelde sınırlı bir değere sahiptir. Mucizeler, kaynağında (in origin) ya teistik ya da şeytanî (demonic) olabilir. Biz, eğer bir mucize, gayri ahlâkî bir emrin gerçekliğini kanıtlamışsa, bu mucizenin teistik olmadığını anlayabiliriz. Bununla birlikte karşıtımdan (teistik mucize) emin olamayız, çünkü “kötü ruh kendini çoğu kez bir ışık meleği olarak, takdim eder” (R 82). Akıl, mucizeleri ele aldığı zaman, bu konuda araştırma yapmak için, oldukça açık biçimde, çok az bir güce sahiptir. Kant, mucizelere inanmanın hurafe olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (R 48) ve makul insanlara mucizeler konusunda, daha ziyade şüpheli bir tutumu yakıştırır (R 80, CF 123). Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nda “hiçbir tarihsel anlayışın böyle bir yazının ilâhî kaynağını doğrulayamayacağı” (CF 64) sonucunu çıkarır. Yani, mucizeler, haricî vahyi iddia etmek için, asla zorlayıcı nedenler olamazlar.

Gerçi, Kant burada, umudunu keserek vazgeçmez. Haricî vahyin sahihliğini gösteren şeyin ne olduğunu tasvir etmeye devam eder: “(Haricî vahyin sahihliği hakkındaki) Kanıt, sadece, haricî vahyin insan kalbinde (akıl) dini(ni) inşa edebilme ve eğer din antik veya modern bir çok dogmalar tarafından bozulursa onu, insan kalbinde tam basitliği ve saflığı içerisinde yeniden inşa edebilme konusundaki test edilmiş gücünden elde edilebilir. (CF 64).

Yani, haricî vahiy, akıl dinine uygunluğu ve bu dini insan kalbinde uyandırmaya yeteneği ile doğrulanabilir.

Kant, İdeal İnsanın dininin mucizelerle sunulmuş olabileceğini kabul eder, fakat din artık böyle haricî yardımlara ihtiyaç duymaz. "Fakat şimdiden itibaren dinin kendisini rasyonel gerekçelerle ileri sürebilmesi gerekir" (R 79). İsa hakkındaki tarihsel inanç, mucizeleri gerektirecektir, fakat onun hakkındaki pratik inanç, kendi kendini doğrulamaktadır (R 120, CF 150). Kant, İdeal İnsan hakkındaki pratik inancı doğrulamak için mucizelere ihtiyaç duymanın, ahlâkî inancın kabahatli yoksunluğunu teşhir etmek anlamına geldiğini söyler.

Böylece, mucizelerin özel vahyin gerçekliğini kanıtlamadaki başarısızlığı, bu vahyin akıl diniyle olan uygunluğu ile kapatılır. Hem Eski Ahit'in hem de Yeni Ahit'in mucizelerinin doğrulanması, bizim bilgi sahamızın ötesindedir, ancak, Yeni Ahit şer'î olarak değil "ahlâk dini olarak gelmenin 'büyük avantajı'na sahip olduğu için, akılla en yakın ilişkiye girerek, tarihsel malumat olmaksızın, akıl aracılığıyla, bütün zamanlarda ve bütün insanlar arasında *en büyük güvenilirlikle* yayılmayı başardı" (R 154-155, vurgular eklendi). Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nda, Kitab-ı Mukaddes'in (The Bible), aslında kendisinin onun için koyduğu şartı yerine getirdiği sonucunu çıkarır:

Kitab-ı Mukaddes kendi içinde, pratik açıdan yeterli olan (ahlâkî) ilâhîliğinin güvencesini, yani, inancın sistematik doktrininin metni olarak, hem ilmihal (catechetical) eğitiminde hem de vaaz etmede, insanların kalplerinde daima bir etkide bulunma nüfuzunu taşır. Bu, onu sadece evrensel, dahilî, rasyonel dinin aracı olarak değil fakat aynı zamanda bize sonsuza dek yol gösterici bir plan olarak hizmet edecek olan inancın resmî doktrininin mirası (Yeni Ahit) olarak da korumamız için yeterli bir nedendir (CF 64).

Kant burada şartsız bir onay yapmaz ve Kitab-ı Mukaddes'in, bir bütün olarak doğrudan Tanrı'nın ağzından geldiğini söylemez. Bununla birlikte o, "Kitab-ı Mukaddes'in, ahlâkî içeriğinin ilâhîliği"nin, onun anlatısında bulunan her tür insanî unsuru (müdahaleyi) telafi ettiğini ve böylece "Kitab-ı Mukaddes'in korunmayı, ahlâkî kullanıma konulmayı ve o sanki ilâhî bir vahiyymiş gibi dine onun rehberi olarak bağlanmayı (assigne) hak ettiğini" söylemeye devam eder" (CF 65). Kant, bizim, Tanrı'dan vahiy geldiğini bilebileceğimizi kabul etmese de böyle bir iddiayı kabul etmek için yeterli pratik nedenler olabileceğini kabul eder. Dahası o, Kitab-ı Mukaddes'i (the Christian Bible) vahiy olarak kabul etmek için böyle nedenler bulunduğunu kabul eder.

Harici Vahiy ve Olumsuzluk

Kant'ın, Kitab-ı Mukaddes'i özel vahyin güvenilir bir formu olarak kabul etmesi, meselenin sonu değildir. Böyle bir vahyin değeri nedir, (diye) sormamız gerekir. Ona inanmak ahlâken gerekli midir? Onun tarihsel ve şer'î yönleri bağlayıcı mıdır? O, gerçek din için zorunlu mudur?

Evrenselliğin Kant için önemini abartmak zor olacaktır. Kant evrenselliği, "doğruluğun en önemli işareti" kabul eder (R 100). O, "gerçek kilisenin

alameti, onun evrenselliğidir; bunun alameti ise onun zorunlu olması ve *sadece bir mümkün yolla* belirlenebilmesidir”, der (R 105, vurgular eklendi). Şurası açıktır ki haricî vahyin tamamı bu ideali yerine getirememektedir, çünkü o, her zaman kısmîdir ve her zaman olumsuzdur.

Kant şer’î emirlerin geçerliliğini (validity), yani bu emirlerin akıl tarafından *apriori* (olarak) bilinemez olduğunu kabul eder. O şunu da kabul eder ki Tanrı, gerçek ahlâkîlik tarafından hizmet ediliyor olmanın yanı sıra, kendisine başka yollardan da hizmet edilmesini isteyebilir (R 165). O, Yeni Ahit’in şer’î doktrininin, sonsuza dek yol gösterici bir plan olarak hizmet edeceğini söyler (CF 64). Fakat şer’î doktrin, “hatasız bir kural” veya buna benzer bir şey değil, sadece “yol gösterici bir plan” olduğuna ve onun evrensel olarak bağlayıcı olmadığına dikkat etmek gerekir:

Çünkü şer’î yasama (ki bir vahyi varsayar), sadece olumsal bir şey olarak ve hiçbir biçimde her insan için geçerli olmamış ve geçerli olamayan, bu nedenle de evrensel olarak bütün insanlar için bağlayıcı olmayan bir şey olarak değerlendirilebilir. Böylece Tanrı’nın lâyük olduğu gerçek saygıyı teklif edenler “Tanrı! Tanrı! diye bağırانlar değil, Tanrı’nın iradesini yerine getiren” ve herkesin sahip olmadığı vahyedilmiş kavramlarla Tanrı’yı (veya ilâhî kaynaklı bir varlık olarak, onun elçisini) överek değil, hakkında herkesin Tanrı’nın iradesini bildiği iyi bir hayat tarzı sürerek tam mânâsıyla Tanrı’nın rızasını kazanmaya çalışanlardır (R 95).

Ayrıca Tanrı için yapılmış, fakat doğrudan ahlâkî olmayan her türlü amel, dolaylı olarak ahlâkî gayelere hizmet etmelidir (R 165). Bunun dışındakiler ise terk edilmelidir.

Kant’a göre, şer’î olan, asla pratik olandan önce gelmez. Her zaman, evrensel, kısmî olana; ahlâkî, ahlâkî olmayana göre önceliğe sahiptir. Önceliği tersine çevirmek, putperestliktir ve gerçek aydınlanma bu uygun önceliği bilmektir (R 165-167).

İsa Anlayışı (Christology)

Eğer evrensel her zaman olumsaldan önce geliyorsa, İsa hakkında ne söylenebilir? Kant, Hristiyan kutsal metinlerini, bu metinlerde içerildiği haliyle, İsa’nın *tarihteki* kurtarıcı fiiline atıfta bulunan vahiy olarak nasıl onaylayabilir ve aynı zamanda olumsaldan evrenselden daha düşük değere sahip olduğunu nasıl kabul edebilir? Bunu anlamlı hale getirmek için, kısaca Kant’ın İsa anlayışına bakmamız gerekir.

Kant, bizim için *bir örnek* olarak İdeal İnsan’a birçok defa atıfta bulunur. İdeal İnsan, bizim taklit etmemiz gereken tam manasıyla Tanrı’nın rızasını kazanmış insanın ilk örneğidir (archetype) (R 55-58). Bizim, “*kendimizi*, bu ahlâkî mükemmellik idealine yükseltmemiz gerekir” (R 54 vurgular eklendi). Biz, “Tanrı’nın oğluna pratik imanla” kurtuluruz ve sadece bu örneği taklit ederek kendimizi ilâhî rızaya lâyük olarak değerlendirebiliriz (R 55).

Hristiyanlar İsa’yı, her zaman bir örnek olarak düşünmüşlerdir, fakat Kant bu düşüncüyü, klasik teolojinin izin verdiğinden daha ileriye götürür. O, İde-

al İnsan'ın bizim sahip olmadığımız güçlere sahip olması durumunda, bizim için bir örnek olarak onun değerinin azalacağını söyler. Eğer baştan çıkma (temptation) ve günaha girme onun için imkânsız ise, onun tabiatı bizimkinden o kadar farklı olacaktır ki, o artık bizim için bir model olamaz. Bundan dolayı, ona herhangi bir mucizevî veya ilâhî doğum türünden bir şey atfetmemiz için hiçbir neden yoktur (R 57-58). Buna ilaveten İdeal İnsan bir ide yani cennetten insanlığa inen bir ide'dir fakat "o, muhakkak surette, kendinde tamamen gerçek bir idedir, çünkü o, bizim ahlâkî-yasa koyucu aklımızda bulunur." (R 54-55) Böyle bir insanın nesnel gerçekliği zorunlu değildir. "Her ne kadar şimdiye kadar bu yasaya koşulsuz olarak boyun eğen bir insan ortaya çıkmamışsa da böyle bir (İdeal) insanın varlığının nesnel zorunluluğu azalmayacaktır ve bu apaçıktır." (R 56) Böylece İdeal İnsan, ahlâkîlik konusunda senden veya benden daha fazla bir güce sahip olmayacaktır ve onun var olmuş olması da gerekmez.

İlâhîyatı ve İsa'nın gerçekliğini inceleyen doktrin, geleneksel olarak, İsa'yı bir örnek olarak değil, kefaret için bir koşul olarak düşünmüştür. Bu durumda Kant kefareti nasıl açıklar? O, İdeal İnsan tartışmasını müteakiben bizim kefarete olan ihtiyacımızı kabul eder ve içinde bu ihtiyacın karşılanabileceği yöntemi tartışır. O böyle yaparak, Hristiyan terminolojisini, herkesin *kendinde kendisi için* başardığı (effects) bir devrimi tartışmak için kullanır. Biz kalplerimizi kötülükten iyilik eğilimine doğru değiştirirken, eski insandan yeni insana doğru değişim geçiririz. Bu süreçte, eski insanın, yani günahkar insanın sebep olduğu cezalardan dolayı acı çekeriz.

İnsan oğlunun kendisine mal ettiği tam saflığı içerisindeki (Tanrı'nın oğlunun saflığına benzeyen) bu ahlâkî eğilim –veya (bu ideyi müşahhaslaştırırsak) Tanrı'nın oğlunun kendisi- kendisine ait olan günahın suçunu ve aslında, kendisine (pratik olarak) inananların hepsinin günahının suçunu *dolaylı bir vekil* (vicorius substitute) olarak üstlenir; *kurtarıcı* olarak acıları ve ölümüyle yüce yargıca itmi'nan sağlar; ve *savunucu*¹⁰ olarak insanların, yargıçlarının önünde haklı çıkmış (justified) olarak görünmeyi ummalarını mümkün hale getirir (R 69).

Bu şu anlama geliyor ki, Kant, Hristiyan hikayesinin terminolojisini ve anlatısını kullanır fakat İsa'yı, bizim kurtarıcımız ve dolaylı bir vekalet yoluyla kefaretimiz olarak görmez, bunun yerine, sadece İsa'da müşahhaslaşmış olan *ahlâkî eğilimi*, kurtarıcımız ve savunucumuz yapar. Ahlâkî eğilime sahip oldukça kendimiz için kefaret öderiz. Bizim, kendimizin, bu değişimi başarmamız gerekir, çünkü suç (guilt), malî borç gibi aktarılabilir değildir; suç, "sadece suçlunun taşınması gereken ve hiçbir masum insanın, ki bu masum insan başkasının hatırı için onu kendi üzerine almayı isteyecek kadar yüce gönüllü olsa da, üzerine alamayacağı" bir şeydir (R 66). İsa, kendi acıları ve ölümü ile bizim günahlarımızı ortadan kaldırmadı, böyle bir şeyi yapmak onun için her zaman imkânsız olmuştur. Böylece İsa, bir örnek ve bizim

10 O, önceden sayfa 65'te, iyi ve saf eğilimi bizim şefaatçimiz olarak betimledi.

kefarete ödeyen kurbanımız olarak bir ide olmaktan fazlasına ihtiyaç duymaz. Bu, bizim pratik akılda sahip olduğumuz idedir ve İsa'daki değerlerin tamamı evrenselidir.

Kant, hiçbir biçimde, bu yaklaşımla onun her sorunun cevabı olduğunu düşünecek kadar tatmin olamaz. O, birçok defa bizim kendi başımıza kendi kefaretimizi tamamen ödeyemeyebileceğimizden söz eder ve Tanrı'nın bizim adımıza bir şeyler yapmaya ihtiyaç duyabilmesi olasılığına atıfta bulunur. Eğer durum böyleyse, akıl bize, kendi yükümlülüğünü yerine getirmek için gücü dahilindeki her şeyi yapan bir insanın eksik bıraktığı şey(ler)in "*bu veya şu şekilde*" Tanrı tarafından tamamlanacağını söyler. Akıl, yöntemi (manner) vermez ve yöntem önemli değildir; belki de o, kavrama yeteneğimizin ötesindedir (R 159, CF 134). Kant, Tanrı'nın zorunlu olanı yapacağına güvenenin mi yoksa mutlak olarak onun nasıl yapıldığını bilme konusunda ısrar edenin mi daha büyük bir imana sahip olduğunu sormaya devam eder. Onun cevabı, açık biçimde, Tanrı'nın zorunlu olanı yapacağına güvenenin daha büyük imana sahip olduğu yönündedir. (R 160).

Bu sınırlayıcı faktörlerin dışında İsa'ya iman ifade etmek, hiç mi hiç iyi değildir. Kant bize, kavranılamaz olana inanmanın bizi daha iyi insanlar haline getirmediğini söyler. Hristiyanlığa ait tarihsel rivayetler, kendiliklerinde mucize olan bütünüyle doğru rivayetler olabilir, ancak "bu tarihsel rivayetleri kullanırken, bu rivayetleri bilmek, onlara inanmak ve onları ileri sürmek (gibi şeylerin) bütün hepsini, kendileri aracılığıyla tam mânâsıyla Tanrı'nın rızasını kazanacağımız araçlar olarak dinin rüknü yapmamamız gerekir" (R 79-80). Sadece, Tanrı'nın oğlunda *müşahhaslaşmış* olan ahlâkî eğilim konusundaki pratik inanç, gerçek ve kurtarıcı inançtır.

Vahyin Zorunluluğu

Kant'ın düşüncesinde Hristiyanlığın tarihsel rivayetleri eğitici bir araç, yani, pratik aklın evrensel kurtarıcı imanının aktarılmasının bir yöntemi haline gelir. Kant kefaretle ilgili açıklamasında, kurtarıcı çalışmayı (work) herkesin kendi adına yaptığını tartışmak için, Hristiyanlığın anlatısını ve terminolojisini kullanır.

Kant birçok noktada, haricî vahyin, akıl dini için bir "araç" olduğunu söyler. Şer'i doktrinler ve yasalar ahlâkî olan için araçtır (R 95-97). Haricî vahiy bize, zaman içerisinde ilk defa, bizim, akla dayalı olarak farklı şekilde çıkarsayabileceğimiz şeyi göstermek için ortaya çıkar (R 143-97). Kutsal kitap (Scripture) ve onun iletişim tarzı, akıl dinini eğitimsiz insanlar için kavranılabilir yapmanın en iyi yolu olduğu için halen vardır (R 152-153, 169). Kant, Kitab-ı Mukaddes'in "insanlara, onların zamansal ve ezeli mutluluğu (well-being) için, rehberlik etme konusunda en etkili araç olduğunu söyler" (CF 63).¹¹

11 O, şöyle söylemeye devam eder "... keşke ona Tanrı'nın sözü olarak yetki verilebilse ..." zaten kaynak olarak gösterilmiş bir metin olan müteakip sayfada, Kitab-ı Mukaddes'in yeterli saygınlığa (credit) sahip olduğu sonucunu çıkarır.

Bununla birlikte kutsal kitap bir araç olarak kalır ve haricî vahiy konusunda onun iddialarına inanmak, herkes için gerekli değildir. Biz zaten Kant'ın, evrenselliğin, hakikatin en önemli işareti olduğu ve haricî vahyin asla evrensellik iddiasında olamayacağı iddiasına dikkati çekmiştik (R 100). Bu nedenle, haricî vahiy, asla apodiktik kesinlik iddiasında olamaz. Dahası Kant, başkalarını, onların emin olmadıkları bir şeye inanmaya zorlamanın yanlış olduğunu ileri sürer. Özel vahyin gerçekliğine kendileri inanmış olan ruhban sınıfı, başkalarını aynı şeye inanmaya (to make the same confession) zorlayamaz (R 175-176). Kant, ruhban sınıfı için bu zorlamayı gayri ahlâkî buluyor ise bir kimse, makul bir biçimde, onun aynı şeyin Tanrı için de gayri ahlâkî olabileceğini savunduğunu farz edebilir. Özel vahiy "tarihsel olduğundan, bütün insanlar için asla gerekli olamaz" (R 99). Özel vahiy, özellikle, bu vahyi onaylamanın beraberinde getirdiği bütün sorunları gören eğitilmiş insanlar için zorunlu değildir (R 169). Kant'ın dili hiçbir yerde aşağıdaki kadar sert değildir:

[Haricî vahiy hakkında] o kadar çok şüphe ortaya çıkar ki, böyle olduğu için (gerçi iyi niyetli de olsa) birçok tartışmaya maruz kalmış bunun gibi bir inancı tek başına kurtuluşa götüren evrensel inancın yüce koşulu olarak kabul etmek, düşünülebilecek en saçma hareket tarzıdır (R 169).

Evrensel olmayan (şey) gerekli değildir çünkü o zorunlu değildir. Kant, insanlara olmaları gereken şey olmaları için, Tanrı'nın, kendileri aracılığıyla yardım edebileceği araçları tayin etmeye cüret edemez, ancak onun "aklı, akılda bulunmayan fakat bütün aklı aşan bir şeyin insanlığın refahı için nasıl gerekli olduğu konusunda çok az bir kavrayışa sahiptir" (LPT 162-163). Biz kendimiz, kendi kurtuluşumuz için yapmaya ihtiyaç duyduğumuz şeyi bilmeye muhtacız, fakat bizim için, Tanrı'nın bizim kurtuluşumuz için yaptığı şeyi bilmek zorunlu değildir (R 47).

Böylece haricî vahiy, akıl dini için bir araçtır. Kant şunu imâ eder ki haricî vahiy, İsa'nın yaptığı gibi akıl dinini takdim edebilir (introduce). O, eğitim-sizler için eğitici bir araç ve sınırsız olarak herkes için bir rehber olabilir. Bununla birlikte haricî vahiy sadece bir araç olarak kalır. Aslında o, vazgeçilebilir olmalıdır (R 126). Onun içindeki evrensel olmayan hiçbir şey zorunlu olamaz ve bu nedenle onun içindeki olumsal olan her şey bir kenara bırakılabilmelidir (pass away). Kant gerçek kiliseyi, saf aklın evrensel dininin topluluğu olarak tanımlar. Mücadele eden kilise (the church militant), kendisini tarihsel dinin aracından kurtarmak için çaba gösteren kilisedir; muzaffer olan kilise, bu mücadele kazanıldıktan sonraki kilisedir (R 106). Gerçek kilisenin nihai amacı, içinde olumsal hiçbir şeye sahip olmamaktır. Onun doktrini ve yasaları, tamamen ve bütünüyle aklın doktrinleri ve yasaları olacaktır.

Kant bu değişimin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, mücadelenin gerçekten kazanılıp kazanılmayacağı konusunda bocalıyor gibi görünmektedir. Bir noktada o muzaffer bir edayla şunları söyler:

Bizdeki fizikî ve aynı zamanda ahlâkî eğilimin zorunlu sonucu, ahlâkî eğilim bütün dinin temeli ve yorumcusu olduğu için, sonunda dinin, bütün empirik belirleyici nedenlerden (grounds) ve

tarihe dayalı olan ve kilisenin belirlediği iman (ecclesiastical faith) aracılığıyla iyinin talepleri için insanları geçici olarak birleştiren bütün kanunlardan tedricen kurtulacak olması ve böylece en sonunda, saf akıl dininin bütün hepsinin üzerinde egemenlik kuracak olmasıdır; “öyle ki Tanrı her yönüyle (Tanrı) olabilsin” (R 112).

Bununla birlikte Kant, her zaman o kadar emin değildir. Tam da Kant'ın yazdığı gibi araç (haricî vahiy ç.n.) ortadan kaldırılmadır ve bizim, saf dini, kabuğundan bağımsız olarak kurmak için çalışmamız gerekir. Ancak Kant şunu da söyler: Bizim bu çabamız, akıl dininin kabuğunun yok olacağını göstermez (çünkü o bir araç olarak belki her zaman kullanışlı ve gerekli olabilir) (R 126). Vahiy, her zaman öznel olarak gerekli olabilir çünkü “insan tabiatının tuhaf zayıflığından dolayı, saf imana, asla onun hak ettiği kadar güvenilemez, yani, bir kilise sadece saf iman üzerine inşa edilemez” (R 94).

Kant bunu yazdığı anda iç çekebilir, fakat o, insanların “somut (sensible) olarak savunulabilir (tenable)” bir şeyler istediğini söyler ve bir kutsal kitabın –o bunu nesnel bir zorunluluk olarak düşünmez- öznel olarak her zaman zorunlu olduğunu kabul eder” (R 100, 123). Bunun ışığında ve eğitimsizlerin hatırına, bizim, tarihsel anlatıyı her zaman, ilham edici bir şey olarak anlatmamız ve ayrıca, gerçek dinin, Tanrı'nın bizim için yaptığı şeylerin göz önünde tutulmasına değil, yalnızca, bizim kendimizi, Tanrı'nın yardımına lâyık kılmak için yaptığımız şeylerin göz önünde tutulmasına bağlı olduğunu da öğretmemiz gerekir (R 123).

Hata Olasılığı

Kant, Kitab-ı Mukaddes'i, şer'î unsurlarının bir rehber olarak düşünülmesi de dahil olmak üzere, özel vahiy olarak kabul etmeyi ve öğretmeyi tasvip eder. Öyleyse, Kitab-ı Mukaddes'teki hata konusunda onun düşüncesi nedir? O, Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel ve şer'î unsurlarının hata içerebileceğini düşünüyor mu?

Kant açık biçimde böyle düşünür, “çünkü (baştan sona bütün Kitab-ı Mukaddes'te sürekli olarak iş gören bir mucizeyi kabul etmediğimiz sürece) kutsal kitabın yazarları bile...” insan oldukları için, hata yapmış olabilirler (CF 66). Hata, sadece kutsal kitabın yazarlarının insan olmasından değil, onun dinleyicilerinin insan olmasından da kaynaklanabilir. Kutsal kitap, “belli bir insan topluluğunun ahlâkî inanç konusunda zaten benimsemiş olduğu esaslara uymak üzere tertip edilmiş” bir araçtır (CF 66). Kutsal kitap, Musa'nın yasası konusunda belli inançlar topluluğuna zaten inanan bir grup insan için indirildi ve bu insanlar tarafından yazıldı ve kutsal kitap, o inançlarla süreklilik içindedir. Kutsal kitap yazarlarının kendi inançları, içinde buldukları gelenek tarafından etkilenmiştir (örneğin Pavlus, önceki inançları dolayısıyla seçim doktrini hakkında yazmıştır [CF 66]) ve yazarlar, akıl dinini, o geleneğe bağlı dinleyicilere sunmaya ve güvenilir hale getirmeye çalışmışlardır (R 118, 150).

Öyleyse Kitab-ı Mukaddes'in şer'î unsurları hata içerebilir. Peki ahlâkî unsurlar hakkında durum nedir? Kant'a göre, ahlâkî olan her şey, akıl tara-

ından bilinebilir. Böylece Kitab-ı Mukaddes'teki ahlâki bir hata, pratik akıl ile çelişen bir şey olmalıdır. Kant, bu hata olasılığına, *Din*'de, sapkın birini idam etmenin ahlâki olup olmadığını tartışırken değinir (R 174-175). O, rasyonel gerekçelere dayalı olarak, "bir kimseyi, dinî inancının kafî olmasından dolayı hayatından mahrum etmenin yanlış olduğunu" söyler. Bununla birlikte o, bir istisnanın "en uzak olasılığını", yani, "sıra'dışı bir tarzda bildirilmiş olan ilâhî irade başka türlü emretmediği" sürece bunun yanlış olduğunu kabul eder. Bunun mümkün bir örneği olarak, Tanrı tarafından "kendi oğlunu bir kuzu gibi kesmesi" emredilen İbrahim'in kassasına atıfta bulunur. Bununla birlikte, eğer ilâhî iradenin böyle bir esası (tenet), sadece, insanlar tarafından yazılan, aktarılan ve yorumlanan tarihsel belgeler aracılığıyla bize ulaştırıldıysa, biz ondan asla emin olamayız. Dahası aynı durum, emir doğrudan Tanrı'dan geliyor görüldüğünde de geçerlidir ve "en azından bu örnekte (İbrahim'e oğlunu kesmesinin emredilmesi ç.n.) hatanın egemen olmuş olması mümkündür." Böylece Kant, Tanrı'nın, bizim açımızdan kesin olarak ahlâki görünen şeye karşı emretmesinin mümkün olduğunu savunur, fakat ona göre, ne İbrahim ne de başkası, Tanrı'nın gerçekte böyle bir emri verdiğinden emin olabilir. Bu noktada Kant'ın çıkarımı, özel vahiy, belli bir ahlâki ödeve karşı gelmemizi emrettiğinde, asla özel vahye göre hareket etmememizdir. Kant bize bu konuda, takip etmemiz için açık bir yön gösterir, ancak o, kutsal kitabın, ahlâki muhtevasında bile hata içerebilme olasılığını açık bırakır.

Kitab-ı Mukaddes, bazı reformcuların hevesli iddialarına rağmen, kendi kendini yorumlayıcı değildir ve Kant'ın, onun hata içerebileceğini kabul etmesi, doğru okuma sorununun altını çizer. Kant, birçok defa, kutsal kitabın yorumlanması gerektiğine ve kendisine göre yorum yapılması gereken ustüle atıfta bulunur. O, her zaman antik diller ve tarihsel süreç konusunda sağlam bilgi sahibi âlimlere ihtiyaç duyulacağına işaret eder (R 104-105). Bununla birlikte, Kant'a göre, böyle şeyler gerekli olmasına karşın ikincildirler (R 104, CF 66). Asıl mesele, kutsal bir metnin ahlâkilik konusunda söylemesi gereken şeyi yorumlamaktır.

Eğer insanlara kutsal kitaba saygı duymaları öğretilmişse, insanların ahlâki yararını (interest), ıslahını, ahlâken gelişmesini ve böylece kurtuluşunu uman bu kutsal kitabın doktrinel yorumu, akıl dini açısından da sahihdir (authentic): Başka bir ifadeyle, kutsal kitabın doktrinel yorumu, Tanrı'nın, yorumu yapan bu insanların Kitab-ı Mukaddes'te vahyedildiği haliyle kendi iradesini nasıl anlamalarını istediğinin ifadesidir. (CF 67, krş. R 102)

Biz kutsal kitabı öyle yorumlamalıyız ki, o ahlâki bir rehber ve yardım olarak insanlara hizmet edebilsin. Bu nedenle akıl dini, bütün Kitab-ı Mukaddes yorumları için en üstün ilke olarak iş görür (R 100, 102).

Kutsal kitabı, böyle bir yorum zorlama görüldüğü ve gerçekten zorlama olduğunda bile, saf aklın evrensel dinine uygun olarak yorumlamamız gerekir (R 101). O, bu yorumlama işleminin kabul edilebilir olması için birçok gerekçeler ileri sürer. İlk olarak, kilisede kutsal kitabın ve antik Yunan felse-

fesinde şiirlerin mecazî yorumlanmasını kaynak olarak göstererek, otoriter metinlerin her zaman böyle yorumlanmış olduğuna işaret eder. O bu anlayışını, kutsal metinlerle destekler ve kutsal kitabın ahlâkî bir rehber olarak hizmet ettiği görüşünü, Timoteyus'a İkinci Mektup 3:16'da inşâ edilmiş olarak bulur: "Tanrı'nın ilhamıyla verilen bütün kutsal kitap, doktrin, knama, gelişme vs. için yararlıdır" (R 102). Kant, dağ vaazındaki anti tezden (Sen onu işittin denildi... Fakat ben söylüyorum... Matta 5: 21ff) hareketle, akıl dinine göre yorum yapmanın zorunlu olduğunu ilan eder, çünkü ona göre lafzî yorum (ki bu kutsal kitapla ilgili âlimlikle özdeşleşmiştir) yanlış sonuçlara yol açabilir (R 148). Yazara ait niyetin zorlama bir yorum tarafından saptırılmış olmasına gelince, Kant bu durumda bizim sadece orijinal yazarın böyle bir yorumu istemiş olma *olasılığını* kabul etmemiz gerektiğini söyler. Çünkü o, metindeki tarihsel unsurun önemsiz olduğunu ve "tarihsel unsurları istediğimiz gibi kullanabileceğimizi" hatta, bizim istediğimiz şey, bizi metin hakkında metne yabancı görünen bir yoruma zorladığında bile, "metni canımız istediği gibi yorumlayabileceğimizi" söyler.

O, bütün *Din* boyunca, akla dayalı birçok yorum örneği verir. Kant (akla dayalı yorumla ilgili) geniş bir örneği, Tanrı'nın oğlu ve ahlâkî eğilimin idesi tartışmasında verir. (Kitap İki, Kısım Bir) o burada, İsa-bilimsel terminolojiyi ve anlatıyı, herkesin, nasıl kendisini Tanrı'yla uzlaştırdığını tasvir etmek için kullanır. O benzer bir tekniği, düşüş hikayesini yorumlamak için kullanır (R 36-38). Kant Efesliler 6:12'de "biz, kan ve ete (doğal eğilimlere) karşı değil aksine yönetimlere ve hükümlerlere- kötü-ruhlara karşı savaşıyoruz," diyen Pavlus'u kaynak gösterir. Metni lafzî olarak okuyan bir kimse, Pavlus'un varlıklarını duyu dünyasının ötesinde ve böylece bilginin ötesindeki şeyler olarak betimlediğini farz edebilir ancak Kant, bunun Pavlus'un kastettiği şey olmadığını söyler. Pavlus "sadece *pratik kullanım* amacıyla, bizim için kavranılamaz olan şeyi daha açık kavranılabilir hale getirmek" istemiştir (R 52). Yani Pavlus, ister içeriden ister dışarıdan gelsin, eşit biçimde bizim *düşmanımız* olan radikal kötülüğü, yani, bizim görünmez düşmanımızın gerçekliğini, bizim ahlâkî yararımız için açık hale getirir. Kant'a göre, kutsal metin sadece lafzî olarak yorumlanmamalıdır. Böyle bir yorum zorlama olduğunda bile, kutsal metin akla göre yorumlanmalıdır.

2. Swinburne

Richard Swinburne, *Vahiy: Metafordan Analojiye* adlı kitabında ilâhî vahyin imkânını savunur. Bu çalışmayı kullanarak, Kant için tartışılan kategorilerin her birinde Swinburne'nün görüşlerini tartışacağım ve sonuçta bunlar arasında karşılaştırma yapacağım.

Özel Vahyin İddia Edilebilirliği

Swinburne'e göre genelde vahiy ve özelde Hristiyan vahyi, rasyonel olarak iddia edilebilir bir şeydir.

Swinburne, Hristiyan doktrinlerinin, önceden (var olan) hiçbir önemli olasılığı olmasa, bu durumda bir kimsenin Hristiyan vahyi konusunda çok

kuşkucu olması gerektiğini kabul eder.¹² Bununla birlikte Swinburne, böyle bir vahyin önceden (var olan) olasılığı bulunduğunu iddia eder ve kitabının çoğunu bunu ortaya çıkarmaya ayırır. O, (vahiy konusuna) başka yerlerde kıymetini takdir ettiği ve her ne kadar karşı konulmaz olmasa da yeterli olduğu sonucunu çıkardığı, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtla başlar.¹³ Daha sonra Tanrı'nın insanlar adına ne yapabileceğini ve Tanrı'nın kendisini bize nasıl vahyedebileceğini ana hatlarıyla anlatır. Swinburne'ün bu önceden (var olan) olasılık anlayışı, örneğin bize kefaretin aracını teklif etmek için Tanrı'nın hulûl edebilmesi ve bizim adımıza mükemmel bir hayatı yaşaması gibi konularda, Hristiyan doktrininin öğrettiği şeye çok benzer.¹⁴ Swinburne, tartışmasının sonunda, "Tanrı'nın, bizim kurtuluş için ihtiyaç duyduğumuz şeyleri bize vahyedecek olmasını farz etmek için önceden (var olan) bir neden bulunduğunu" söyler.¹⁵ O, Hristiyan doktrininin önceden (var olan) önemli olasılığını ve böylece Hristiyan vahyinin önceden (var olan) bir kısım olasılığa sahip olduğunu kabul eder (does see).

Fakat, önceden (var olan) olasılık farz edilse bile, kesinlikle, iddia edilen her vahiy gerçek (actuel) değildir. Bir şeylerin vahyedildiğini tayin etmek için ne tür testler kullanmamız gerekir? Ne kadar kanıt gereklidir?

Sonraki soruyla başlayalım. Swinburne, Tanrı'nın var olduğu ve bize bir şeyleri vahyedeceği konusunda kanıt varsa, bu durumda, iddia edilen vahyin gerçek olduğu sonucunu çıkarmak için ihtiyaç duyulan kanıtın, böyle bir kanıtın yokluğunda ihtiyaç duyulandan daha az olduğunu söyler.¹⁶ Biz, meşru olarak kendimizi inanca bağlamadan (committing) önce, her zaman kanıt tarafından etki altına alınmaya ihtiyaç duymayız. O, aslında, kesinlik olmadan kendini inanca bağlamada olumlu bir şeylerin olduğunu söyler:

Eğer bir insanın, muhtemelen fakat ihtimalden fazlası değil, cennette (giden) bir yol keşfetmesi eşit ölçüde mümkünse (on balance), onun araştırmasının başarılı olup olamayacağı konusunda bir kısım şüphe hasıl olduğunda o, belli bir zaman, keşfettiği yolun peşinden giderek, kendisinin cennet gayesine bağlılığının her şeyin üstünde olduğunu ilan edecektir. Böyle (bir) çaba cennete daha kapsamlı (total) bir bağlılığı içerecek, yani daha kesin olarak bunu, onun her şeyin üstünde tercih ettiği bir gaye olduğunu gösterecek ve böylece o, mükafata da daha fazla lâyık olacaktır. ... Bundan dolayı, Tanrı'nın gönderdiği vahyin, onu bulmuş olanlar için bile, tamamen açık olmayacağını farz etmek için öncelikli bir neden vardır.¹⁷

12 Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 69.

13 Swinburne, 70, 110. Aynı şekilde bkz. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

14 Swinburne, 71-72.

15 Swinburne, 74. Swinburne, tutarlı biçimde "vahyetmek" ve "vahiy" sözcüklerini özel vahiy anlamında kullanır. O, burada, belli insanlara, belli bir vahiy aktarmak için Tanrı'nın tarihteki bir fiilinden söz ediyor.

16 Swinburne, 110.

17 Swinburne, 75.

Swinburne burada ve başka yerde, kanıt hakkında, ½'den daha fazla sonradan (ortaya çıkan) (posterior) olasılığa sahip olmanın yeterli olduğunu imâ eder.¹⁸ Standart, kesinlik değildir. Makûl bir iddia için gerekli olan her şey, sadece, kanıtın vahyi mümkün kılmasıdır.

Swinburne, hatadan kaçınmak onun asıl amacı olmadığı için, böyle bir standart koyabilir. O, bazılarının söylediği gibi, "önemli meselelerde doğru inançlara sahip olmak iyi"dir' demek yerine, yanlış inançlara sahip olmaktan kaçınmanın en iyisi olduğunu söyler.¹⁹ Örneğin o, doğa yasaları konusunda karar verdiğimizde, bunu elde edilebilir kanıtlara dayalı olarak yaptığımızı söyler. Bu yasalar hakkında hatalı olabiliriz (ve tarihsel olarak da böyle olmuştur). Bununla birlikte makûl bir insan, hem doğa yasaları konusunda ve hem de sonuç olarak, iddia edilen vahyin gerçekliği konusunda karar verirken "eldeki kanıtlara göre hüküm verir."²⁰ Makûl bir insan, bir şeye inanmadan önce onun kesinlik kazanmasını beklemeye ihtiyaç duymaz. Aslında o hata yapabilir, fakat Swinburne bunu çok önemli bir şey olarak görmez (ve onun, bazıları için olduğu kadar çok önemli olmasının gerekli olması hiçbir biçimde kesin değildir.) Swinburne'ün, hatalı olanlardan kaçınmak yerine doğru inançlara sahip olma konusundaki vurgusu, onun rasyonel inanç için gerekli gördüğü kanıtın değerini azaltır.

Bununla birlikte bazı kanıtlar gereklidir. O, genelde vahiy için ve özelde belli Hristiyan doktrinleri için önceden (varolan) bir olasılık inşâ eder. Bu yapılırca, bize, hangi kanıt iddia edilen bir vahyin her yönüyle mümkün olduğunu gösterebilir?

Swinburne dahilî ve haricî testler önerir. Dahilî testler vahyin muhtevasını araştırır; haricî testler ise vahyin içinde verildiği ortamları araştırır. Kısaca dahilî testler şunlardır:

1. Vahyin muhtevası, bizim, ahlâkî doğruları, Tanrı'nın neye benzediğini, ahlâkî doğruları uygulamak için ihtiyaç duyduğumuz şeyler konusunda Tanrı'nın bizim için yaptığı şeyler hakkındaki ayrıntıları ve kendimizi cesaretlendirmek için ihtiyaç duyduğumuz ölümden sonraki hayat hakkındaki bilgiyi içine alan en nihai iyiliğimiz için zorunlu olmalıdır.²¹

2. Muhteva, belirleyebildiğimiz kadarıyla doğru olmalıdır. O, kesinlikle gayri ahlâkî olan malzemeyi içermemelidir. Merkezî mesajının parçası olarak tarih ve kehanetler hakkında yanlış olduğu kanıtlanan olgusal olarak eksik bilgileri içermemelidir.²² Belki de, iddia edilen vahiy araştırıldığında onun bir kısmı doğru olarak bilinir. 20. yüzyılda, birinci yüzyıl hakkında yapılan kehanetler, doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirilebilir. Belki araştırmacı daha sonra muhtevanın doğru olduğunu anlar. Örneğin bir bi-

18 Swinburne, 213.

19 Swinburne, 73.

20 Swinburne, 92.

21 Swinburne, 86.

22 Swinburne, muhtevanın doğru olup olmadığını tayin ederken bir kimsenin, onun mesajını değil, sırf vahyin vasitasının parçası olan ön varsayımları değiştirmesi gerektiğine işaret eder.

rinci yüzyıl araştırmacısı önemli bir kehanetin gerçekleştiğini görür veya bir 20. yüzyıl araştırmacısı başlangıçta anlamsız olarak görünen bir hayat tarzının son derece değerli olduğunun ortaya çıktığını anlar.²³

3. Herhangi bir önemli vahiy, bizim doğrulayamayacağımız bilgileri içermez. Bundan dolayı, doğrulayabildiğimiz şey hakkındaki gerçek, doğrulamadığımız şey lehine kanıt olacaktır. Bu tür kanıtın en iyisi, sadece Tanrı'nın bilebileceği veya bildiği bir kısım şeyleri önceden tahmin eden muhteva olacaktır. Yani, eğer iddia edilen bir vahiy, Tanrı'nın tarihe veya tabiata müdahale edeceği kehanetini içerir ve bu kehanet sonuç olarak ortaya çıkarsa bu, iddia edilen vahyin muhtevasının geri kalanı için önemli bir kanıt olacaktır.²⁴

Hariçî kanıt şudur:

1. Peygamberin karakteri ve davranışı: Peygamber, "genel olarak iyi" ve güvenilir birisi olmalıdır. Peygamberin, mesajı inkâr etmek yerine, acı çekme ve hatta ölme konusundaki istekliliği de vahiy lehine kanıttır.²⁵

2. Vahyin gerçekliğinin kanıtlanması bir mucizeyle olur.²⁶ Örneğin o, "belli şeyleri söylediği için çarımıha gerilmiş bir peygamberi hayata döndürmenin, o mesajın haklılığının en mükemmel kanıtlanması olduğunu ve onun gerçekliğini ilan ettiğini" söyler.²⁷

Swinburne, kendisi, kanıt için nihai bir değerlendirme vermez (ki o böyle bir değerlendirmenin en iyi tarihçiler tarafından yapıldığına inanır) ancak Hristiyan vahyinin teistik olmayan dinlerin metinlerinden, İslâm ve hatta Yahudiliğin metinlerinden daha güçlü bir vahiy olma iddiası taşıdığını söyleyecek kadar ileri gider.²⁸ Hristiyan vahyini vahiy olarak teyit edebilmek için, yeniden dirilmeye ilgili tarihsel kanıt, mutlak olarak zorunludur. Çünkü o, böyle bir olayın gerçekleşebileceğini düşünmek için önceden (var olan) bir sebebin bulunduğunu ve tarihsel kanıtın bu konuda başka konularda olduğu kadar çok güçlü olmaya ihtiyaç duymadığını söyler. Her ne kadar o, tarihsel kanıtın ayrıntılı bir değerlendirmesini vermeye tenezzül etmese de, tarihsel kanıtın, havarilerin ilan ettikleri mesaj için ölme arzularını da içeren, çok fazla tartışma konusu olmayan birçok kısmını zikreder ve şurası açıktır ki o, kişisel olarak kanıtın yeterli olduğunu düşünür.²⁹

Olumsuzluk ve İsa Anlayışı

Evrensellik, Swinburne için Kant için sahip olduğu öneme sahip değildir. Kant, vahyin, herkes için bilinebilir olan kısmını en yüksek yere koymuş olmasına karşın Swinburne, vahyin en derin türünün bizim hiçbirimizin bilemeyeceği şeyleri söylediğine inanır: "Çünkü vahiy, bizim kendi kendimize

23 Swinburne, 86-88.

24 Swinburne, 88-89.

25 Swinburne, 94.

26 Swinburne, 94.

27 Swinburne, 111.

28 Swinburne, 95-97.

29 Swinburne, 112-113.

anlayamayacağımız derin (deep) şeyleri söylemeye çalışır –ve eğer onun tek rolü bizim kolayca sınıyabileceğimiz şeyleri teklif etmek olsaydı o gerçekten çok cılız (thin) bir vahiy olurdu.”³⁰

Vahyin kendisi hakkında bize bilgi verdiği önemli malzemenin bir kısmı Tanrı'nın, kefaret için bize hangi araçları sağladığı ile ilgilidir ve bu, Swinburne'ün anlayışına göre olumsal bir meseledir. Biz “Tanrı'nın, kefareti nasıl sağladığı konusunda tarihsel bilgiye ve bizim onu nasıl isteyebileceğimiz konusunda pratik bilgiye ihtiyaç duyarız.”³¹

Bunun (Tanrı'nın kefaret için hangi araçları sağladığının bilgisinin ç.n.) bize vahyedilmesi gerekli olduğundan ve yeryüzünde birçok zaman dilimleri ve birçok farklı kültürler bulunmuş olduğu için, Tanrı bu bilgiyi her devirde her kültüre vahyetmeyi tercih edebilir veya bunu belli bir zamanda belli bir kültüre vahyetmeyi ve o kültürün insanlarına, başka kültürlerin insanlarına vahyi aktarma fırsatını vermeyi tercih edebilir. Sadece bir tane kefaret olması gerektiği için ve bu kefarete ait vahiy, en iyi hadiseyle ilişki içinde verilebildiği için, öyle görünmektedir ki en iyisi, bir kültürde ve bir yüzyılda sadece bir vahyin olmasıdır.³²

Swinburne bu olumsuzlukta, kısmîliğin (particularity) rezaletini (scandal) değil, bize, kendi kurtuluşumuza iştirak etmemize ve komşumuzun da buna iştirak etmesine yardım etmemize izin vermesinde Tanrı'nın cömertliğini görür.³³ Tanrı, vahyinin olumsuzluğunda, Swinburne'ün, Tanrı hakkında (herkesin) birbirine öğretmesi sorumluluğundaki bir payın “ayrıcılığı” ve “fırsatı” dediği şeyi bize verir. Swinburne, iştirak ve karşılıklı yardımı yüksek değerli bir şey olarak kabul eder.

Vahyin Zorunluluğu

Swinburne'ün anlayışına göre vahiy her zaman gereklidir. Kant, aklın sınırını aşan meseleler hakkında bilgi iddiasında bulunma konusunda ihtiyatlı olmak gerektiğini söylerken, Swinburne, önemli konularda doğru inançlara sahip olmanın önemini vurgular. Tanrı ve ölümden sonraki hayat, son derece önemli konulardır ve her ikisi de akıl sahasının dışındadır.³⁴ Biz, belli ahlâkî doğruları ve onları nasıl uygulayacağımızı bilmeye ihtiyaç duyarız ki bu, vahiy olmadan bizim için belirsiz ve zor olacaktır.³⁵ Eğer vahiy, sadece, akıl tarafından denetlenen (checked) şeyleri içeriyorsa o tam mânâsıyla yeterli olmayacaktır. Swinburne, “bizim vahye olan ihtiyacımız, kısım 5'te teklif ettiklerim kadar büyükse o böyle kolayca göz ardı edilemez”³⁶ (diye) yazar.

Swinburne, vahye inanmanın herkes için gerekli olduğu konusunda yorum yapmaz. O daha ziyade, vahye inanmayı haklı çıkaracak gerekçelerden söz eder. O, özel vahyin bilinmediği mekân ve zamanlarda yaşayanlar için

30 Swinburne, 88.

31 Swinburne, 73.

32 Swinburne, 76.

33 Swinburne, 72; karşılaştırma 70, 74, 76.

34 Swinburne, 73.

35 Swinburne, 89.

36 Swinburne, 88-89.

veya kendi kusurları olmaksızın sadece güvenilir olmayan özel vahyin temsiline (presentation) sahip olabilmış olanlar için ve hatta kendilerine zorlayıcı bir tarzda sunulan özel vahye sahip olanlar için bile nelerin gerekli olduğunu tartışmaz. Bununla birlikte Swinburne, genel olarak vahyin önemini vurgular, ancak, vahye inanmayan birçok grup insanların akibetinin ne olacağını açıklamaz.

Belki de Swinburne, onaylanmış (confirmed) vahye inanmaktan, "gerekli" veya "zorunlu" değil de "iyi" veya "önemli" bir şey olarak bahsettiği için, zorunluluk onun vahiy konusunda gerekli gördüğü bir şey değildir. Bununla birlikte Swinburne'ün, daha açık yorumlar bulunmadığında, kurtuluş için özel vahye inanmayı zorunlu bulup bulmadığını tespit etmek zordur.

Hata Olasılığı

Swinburne hatayı, her ikisi de Kitab-ı Mukaddes'te içerilen iki ağırlık (severity) derecesine ayırır.

Birinci derece, mesajı iletmek için kullanılan dilin bir bölümü olan, fakat mesajın kendisinin bir parçası olmayan hatadır. Bu, mesajı açıklayan kişi veya toplumun ön varsayımlarına karışmış olan hatadır. Hatanın bu derecesi sorun değildir. Vahiy, onun niyet edilmiş mesajına göre yorumlanmalıdır; mesajın ifadesinin bir parçası olan fakat muhtevanın bir parçası olmayan hatalar göz ardı edilmelidir. Swinburne örnek olarak dünyanın "düz, kare ve değişmez" olduğunu söyleyen yanlış bilimsel ön varsayımları verir.³⁷

Hatanın ikinci derecesi daha sorundur. Bu derecede hata, vahyin gerçek muhtevasının bir parçasıdır. Kitab-ı Mukaddes'te hakikî çelişkiler vardır,³⁸ örneğin hakimlerin "sert adaleti" ve İncillerde teşvik edilen şiddet karşılığı arasında çelişki vardır. Eski Ahit'in esası (core) saygıya lâyık olmasına karşın, modern dünyanın her geçen gün daha çok bilincinde olduğu şey, Eski Ahit'in bazı bölümlerinin bu şekilde değerlendirilemeyeceği yönündedir; çünkü söz konusu bölümler tarihsel yanlışları (sadece varsaymazlar) beyan ederler veya Tanrı'yı, gayri ahlâkî davranıyor olarak temsil ederler.³⁹ Aslında, bu çeşit hata sonuçsaldır (consequential). Peki, buna verilecek karşılık nedir?

Swinburne'ün yanıtı, tam olarak açık değildir ve tutarsız görünür. Onun mesele hakkındaki ilk yorumları, kitabının vahiy konusundaki testleri ele aldığı kısmında verilir. O şöyle der:

Peygamberin öğretisinin gerçekliğinin lehine veya aleyhine olan kanıt, genel olarak, herhangi başka yapıdaki iddiaların gerçekliğinin lehine veya aleyhine olan kanıtla aynı şekilde değerlendirilmelidir. Fakat bu durumda [mesajın muhtevasının değil fakat ifadesinin bir parçası olan hatalı ön varsayımları eledikten sonra] bütünü reddetmek için en küçük bir yanlışlık yeterlidir: dünyevî şahitler, şahadetleri bir bütün olarak değersiz kabul edilmeksizin bir

37 Swinburne, 166-167, krş. 147 ve devamı.

38 Swinburne, 177.

39 Swinburne, 183.

suç mahkemesinde birkaç yanlışlık yapabilirler fakat, Tanrı'dan gelen bir mesaja sahip olduğunu iddia eden bir peygamber daha katı ölçütlerle değerlendirilmelidir.⁴⁰

Yani, Swinburne'ün Eski Ahit'in mesajında mevcut olduğunu söylediği, tarihsel hataların ve Tanrı'yı gayri ahlâkî fiilde bulunuyor gösteren temsilleri içine alan herhangi bir gerçek hatanın varlığı, bu hataların kendisinde içerildiği mesajın gerçek vahiy olmadığını kanıtlayacaktır.

Bununla birlikte Swinburne bu sonuca, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili tartışmasında ulaşmaz. O, bu iddiayı, Eski Ahit'in böyle güçlükleri içerdiği yönündeki itirafını müteakiben özellikle dile getirmez. Bunun yerine, böyle unsurların metaforik olarak yorumlanması gerektiği sonucunu çıkarır. O bu hareketi, tarihsel bir temele dayalı olarak gerekçelendirir. Kilise babaları, hangi metinlerin Eski Ahit'e ait olup olmadığını tespit ederken (in canonizing) Eski Ahit'i, Yeni Ahit'in ışığında yorumlanması gereken bir şey olarak düşündüler, öyle ki "Eski Ahit'in doğrudan veya tarihsel olarak alınamayan kısımları, tamamen metaforik bir anlamda, kitabın kendisinin zorladığı anlamda yorumlanmalıydı yani, kendi başına alındığında Kutsal Kitaba ait anlam verme ihtiyacı ile ilgili mülahazalar tarafından değil, fakat ona Hristiyan Kutsal Metni'nin bir parçası olarak anlam verme ihtiyacı tarafından zorlanan bir anlamda alınmalıydı."⁴¹ Bu çeşit bir yorum, Swinburne'ün ilhamın "katı görüşü" dediği şey konusunda gerekli olacaktır.⁴²

Ancak o, daha zayıf bir ilham görüşüne dayalı başka bir anlayış ortaya koyar. Bu görüşe göre, ilâhî ilhamın araçları olan insan yazarlar "tamamen boyun eğilebilir değildirler." İlâhî gerçek onlara tamamen açık değildi ve onlara Kitab-ı Mukaddes'e bulaştırmak için önemli konularda hata yapma izni verilmişti."⁴³ Aynı sorun yasayı (the canon) yaratanları da etkileyebilirdi. Bununla birlikte, bu daha zayıf ilham görüşünde bizim hataya karşı tutumumuz, daha güçlü ilham görüşündekilerle aynıdır, yani güçlüğün metaforik bir tarzda yorumlanması biçimindedir.⁴⁴

Swinburne, hata konusundaki en güçlü ve en zayıf görüşleri anlatmak için dört sayfa ayırır. Sayfa 210'da, iddia edilen bir vahyin, "eğer onun hiçbir kısmı büyük olasılıkla yanlış değilse" gerçek olduğunu söyler. Sayfa 213'te, "vahiyde bir kısım hatalar ve bu hatalarla ilgili düzeltmeler için bir imkanın (scope) bulunduğunu ileri sürdüm," der. Maalesef o, iki ifade arasındaki ilişkiyi tartışmaz ve bu iki ifade çelişik bir görüntü arz eder. Belki de o, okurlarından, bu ifadelerden ikisini birden değil de onlardan birini veya diğerini kabul etmelerini ister. Bununla birlikte böyle bir niyet, kesinlikle kapalı bırakıldan daha iyi ifade edilir. Başka bir mümkün çözüm, onun, vahiy hiçbir

40 Swinburne, 88.

41 Swinburne, 184. Swinburne, bu usulün ayrıntılı açıklamasını ve gerekçelendirmesini yapmaya devam eder. Onun delili bu yazı için gerekli değildir. Burada onun çıkarımları daha büyük bir öneme sahiptir.

42 Swinburne, 175.

43 Swinburne, 198.

44 Swinburne, 199.

mümkün hataya sahip olmamalıdır, beyanına eklenen niteleyiciden gelir. Belki de vahyin sadece belli unsurları hata içeremez. Belki de vahye, o, kilise tarafından yorumlandıktan ve tutarsızlıkları giderildikten sonra hata atfedilmelidir. Bu noktada açık olmak Swinburne açısından iyi olacaktır.

Vahyin Yorumlanması

Swinburne belirsiz (uncertain) vahiyde değerli bir taraf olduğunu düşünür (çünkü ç.n.) bu vahiy, kendisini benimseyenlere, daha büyük bir bağlılığı ve mükafata daha lâyük olmayı ispatlama fırsatı sağlar. O, benzer bir değeri, ifadenin belirsizliğinde bulur. Eğer vahyin sözcükleri, tamamen Tanrı'nın sözcükleri olarak düşünülürse bu durumda, gelecek nesillere, onların, sadece sözcüklerin söylendiği kültüre uygulanmış ifadelerinden ön varsayımları temizlemek zor gelecektir.⁴⁵ Gelecek nesiller kendi ellerini bağlamış olacaktır. Bunun yerine, içinde Tanrı'nın veya onun peygamberinin başkalarına konuştuğu ve muhatapların, mesajı kendi sözcükleriyle yazdığı bir vahiy için söylenecek bazı şeyler vardır. Vahiy, tek bir (monolitik) ses yerine farklı biçimlerde vahiy kaydeden, "birbiriyle örtüşen, vahyin değişik yönlerini vurgulayan ve zaman zaman birbiriyle çelişen" birçok şeyin bir karışımıdır.⁴⁶ Böyle bir vahiy, vahiy yorumlamak için ve yeni durumlara karşı vahiy yaratıcı biçimde yeniden uygulamak için geniş bir alan sağlar.

Aslında bu, bizim sahip olduğumuz vahiy türüdür. Sonuç olarak biz her zaman vahiy yorumlama ve kendi zamanımız için yeniden yorumlama sürecindeyiz. Hristiyanlık her zaman saflaştırılır (being refined).⁴⁷

Swinburne'e göre toplum anlamı belirler. "Bir cümlelerin anlamı, dildeki cümle formları ve sözcüklerin anlamlarının herkes tarafından ulaşılabilir ölçütleri tarafından tayin edilen toplumsal bir şeydir ve bağlamın bu anlamlar arasında nasıl seçim yaptığı, özel bir şey olmayıp, konuşmacının niyeti tarafından belirlenir."⁴⁸ Hristiyan vahyinin anlamını tayin eden topluluk, Hristiyan kilisesidir. Tanrı, yeniden dirilme ile İsa'nın öğretisinin sahliliğini kanıtlarken kilisenin "İsa'nın öğretilerinin aracı" olacağı öğretisinin de gerçekliğini kanıtladı ve "bu suretle kilisenin yorumunun temel olarak tam olacağını garanti etti."⁴⁹

Swinburne, Hristiyan kilisesinin birçok defa mezhepler ayrılmış olduğunu gördüğü için, kitabının 8. kısmının çoğunu hangi kilisenin, eğer böyle birisi varsa, İsa'nın kurduğu toplumun "en iyi devam ettiricisi" ünvanı için en güçlü iddiaya sahip olduğuna, yani hangi kilisenin "gerçek kilise" olduğuna ayırır. O, Roma Katolik kilisesini aday olarak teklif etmesine karşın, tek bir "en iyi devam ettirici" olmayabileceğini de söyler.⁵⁰ Bu durumda, sadece, orijinal kiliseyle birlikte devam ettirme konusunda makûl iddiaları olan bütün kiliselerin üzerinde uzlaştığı yorumlar yetkili olacaktır.⁵¹

45 Swinburne, 83.

46 Swinburne, 83.

47 Swinburne, 221.

48 Swinburne, 21-22, krş.188.

49 Swinburne, 113, krş. 110. 119.

50 Swinburne, 142.

51 Swinburne, 143.

Swinburne, metni yorumlamak için ayrıntılı yöntemler verir ancak, ayrıntılı olarak onları tasvir etmek bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Bununla birlikte birkaç nokta özellikle dikkate değerdir. Swinburne, Kitab-ı Mukaddes'i, iç içe girmiş üç daire biçiminde okumamızı tavsiye eder: en küçük birim (Örneğin, kutsal yazıların küçük bir pasajı veya şiir veya diğer edebî birim), tek kitap (örneğin, Matta veya İşaya) ve bir bütün olarak Kitab-ı Mukaddes.⁵² Her seviyede bağlam farklıdır ve bu bağlam anlamı etkileyecektir.⁵³ Özellikle Kitab-ı Mukaddes'i bütün olarak okumak anlamı etkiler, çünkü bu, nihai yazarı, her bir kitabın insan yazarı olmaktan çıkarır ve Tanrı haline getirir.⁵⁴

Bir kimse Kitab-ı Mukaddes'i, Tanrı'yı nihai yazar olarak kabul ederek, bir bütün halinde okuduğunda, kitaplar arasında çelişki gibi görünen şeyleri, bir insan yazar tarafından yazılmış herhangi tek bir kitaptakiler nasıl ele alınıyorsa öyle ele alacaktır yani, çelişkili pasajlardan birini veya diğerini metaforik olarak okumak zorunluysa iki okumayı uyumlu hale getirmeye teşebbüs ederek.⁵⁵ Bununla birlikte, metnin kendi bağlamı tarafından metaforik bir okuma zorlanmadıkça yapılacak en doğru iş, metni en doğal ve en lafzî tarzda okumaktır.⁵⁶

Kilise, kutsal kitabı yorumlarken, kendisini tümdengelsel olanla sınırlamak durumunda değildir, fakat kendi anlayışını, metinde sadece zımnî olarak bulunan şeyi tümevarımsal olarak açık hale getirerek geliştirebilir.⁵⁷ Örneğin, Kitab-ı Mukaddes'e ait metinlerden bir teslis doktrini çıkarsamak oldukça uygundur.⁵⁸

Swinburne'e göre, tarihsel-eleştirel bakış açısından düşünüldüğünde, yazara ait niyet olarak değerlendirilebilecek şey, bir metni anlamada yardımcı olabilir fakat bu, metnin anlamını belirlemez. Bu, iki nedenden dolayı böyledir. Birincisi, anlam, konuşanın veya yazarın niyetleri tarafından değil, toplum tarafından belirlenir. Örneğin, Yahudilerin birinci yüzyıldaki sözleşmelerini okumak, Eski Ahit'teki bir pasajın *Mesihî* olup olmadığını ve İsa'nın bu kehaneti yerine getirip getirmediğini belirler; metnin orijinal yazarının niyetleri, metnin anlamının nihai sınırları değildir.⁵⁹ Bu, bir kimse kutsal kitabın nihai yazarı olarak insan yazarı değil de Tanrı'yı düşündüğünde çok daha doğrudur.⁶⁰ Swinburne, Romalılar 1:4'ü örnek olarak kullanır: İsa, "kutsallığın ruhuna uygun olan güçle ölüleri dirilterek Tanrı'nın oğlu olduğunu ilan etmiş"ti. Pavlus, içinde, İsa'nın Tanrı'dan daha az bir şey olduğu yetersiz bir İsa anlayışına sahip olmuş olabilir. O, İsa'nın, yeniden diriltmede Tanrı'nın oğlu *yapıldığına* inanmış olabilir. Bununla birlikte Pavlus, özel olarak ve sa-

52 Swinburne, 163.

53 Swinburne, 168, 175.

54 Swinburne, 175.

55 Swinburne, 184, krş. 196.

56 Swinburne, 136.

57 Swinburne, 135-136.

58 Swinburne, 137.

59 Swinburne, 114.

60 Swinburne, 114, 192, 194.

dece “yaptı” (made) anlamına gelen bir sözcüğü kullanmadı, daha ziyade, “yaptı” (made) veya “olarak kabul etti” (recognized as) anlamına gelebilen “ilan eder” (declare) sözcüğünü kullandı.

“Tanrı,” Pavlus’a, “anlamı, Pavlus’un kendisinin farz etmiş olduğu şeylerden çok az farklı olan şeyleri yazması için ilham etti.”⁶¹ Yani, her ne kadar Pavlus’un İsa anlayışı dördüncü İncil’in yazarınınkinden farklı olmuş olabilirse de Tanrı, Pavlus’a, onun cümlesinin anlamıyla Yuhanna 1’in anlamının uyumlu olacağı bir tarzda yazmasını ilham etmiştir. Pavlus’un kendisinin düşündüğü şey, anlamın belirleyicisi değildir.

Sonuç

Karşılaştırma için zemini hazırladıktan sonra, Kant ve Swinburne’ün vahiy konusundaki görüşlerinde, onların şöhretlerinin bir kimsede neden olacağı beklentiden daha çok ortaklığa sahip olduklarını anlıyoruz. Her ikisi de özel vahyin zorunluluğunu kabul eder. Swinburne, hayatta iyi seçimler yapabilmek için akıl sahasının ötesindeki şeyleri bilme gereğinde olduğumuz için vahye ihtiyaç duyduğumuzu kabul eder. Kant, insanların dilinde konuşmak için vahyin gücünü ve esrvari (ince-ethearal) akılla bütünüyle tatmin olmayan insanların ihtiyaçlarına cevap veren bir kutsal kitabın elle tutulur (tangible) formunun güvenilirliğini kabul eder. Kant ve Swinburne, her ikisi de test edilmiş bir vahye inanmayı rasyonel bulur ve mucize ve ahlâkî akılla uygunluk gibi benzer testleri şart koşarlar. Bununla birlikte onlar bu testleri oldukça farklı biçimde değerlendirirler. Kant’a göre ahlâkî akılla uygunluk, nihaî testtir ve mucize bir kenara bırakılabilir. Swinburne’e göre vahyin gerçekliği mucizesiz kanıtlanamaz ve her ne kadar vahiy, kesinlikle gayri ahlâkî olana göz yumamaz ise de Swinburne bu konuya çok az değinir. Hem Kant hem Swinburne, gerçi Swinburne burada çift anlamlıdır (equivocal), kutsal kitabın hata içerebileceğini kabul eder. Her ikisi de yorumcunun, metin hakkında bir yorumu zorlamasına ve metni toplumun (meşru) ihtiyaçlarına uydurmak için mecbur bırakmasına izin verir. Kant’a göre yorumun amacı, insanları ahlâkî hayata sevk etme konusunda cesaretlendirmektir. Swinburne hem her nesil için uygun ve hem de dahilî olarak tutarlı dinamik, sistematik bir teoloji oluşturmaya çalışır. Her ikisi de bu yönde ortak bir görüşe sahip olmasına karşın hiçbirisi kutsal kitabın insan yazarlarının niyetleri konusyla ciddi biçimde meşgul olmaz. Onlar bunun yerine, metnin çağdaş toplumun ihtiyaçlarını etkili biçimde karşılamak için kullanılmasıyla meşgul olurlar. Her ikisi de oldukça kesin biçimde şunu kabul eder ki bu anlayış yeni bir şey değildir, zira kilise, kutsal kitaplara, başlangıçtan bu yana bu şekilde yaklaşmıştır. Bununla birlikte, onlar arasındaki eleştirel benzerlik, her ikisinin de, insanların sınırlılıklarından dolayı vahye ihtiyaç duyduklarını ve belli testleri geçmesi durumunda iddia edilen bir vahye inanmanın makûl olduğunu kabul etmeleridir. Ve Kant, Hristiyan vahyinin gerçekten (testleri) geçtiğini açık biçimde ileri sürme konusunda Swinburne’den daha ileriye gider.

61 Swinburne, 192-193.

Bununla birlikte onların ortak görüşleri, farklılıklarını ortadan kaldırmaz.- Tahmin edileceği üzere, onların farklılıkları, tek tek çok önemlidir. Swinburne, gelenek aracılığıyla orijinal vahyi muhafaza eden bir toplum olan kilise vasıtasıyla gerçekliği kanıtlanmış yorumla ilgilenir. Kant, bireysel otonomi ve her bireyin kendisi için neye inanacağı ve nasıl okuyacağı konusunda karar verme sorumluluğu ile ilgilenir. Kant, Swinburne'ün yorumlayıcı (interpretative) şemasında yer alan kiliseye dayalı güç (ecclesiastical power) anlayışına katı bir biçimde karşı çıkar.

Kant, Hristiyan kutsal metnine, esas olarak bu metnin evrensel akıl diniyle olan uyumu nedeniyle değer verir. Biz onun hakikatine, yardım görmemiş aklın sahasının ötesinde bulunan her şeyi ayıkladıkça daha fazla yaklaşıyoruz. Kant'a göre haricî vahiy, dahilî vahiy olan akıl vahyi için bir yardımcıdır. Onun iç içe girmiş daireler tasvirine geri dönersek, haricî vahyin dairesi gerçekten daha geniş dairedir, fakat o dairenin gerçekten önemli olan yegane parçası içerideki dairenin, yani, akıl vahyinin içindedir. Bu dairenin geri kalan kısmı sadece "araç"tır veya daha kötüsü gereksiz bir sıkıntıdır (dead weight). Swinburne, oldukça zıt bir çıkarımda bulunur. O, bize, vahyin akıl sahasının ötesinde olanı söylemeyi kastettiğini ve bunun, vahyin gayesi olduğunu söyler.

Onların buradaki görüş ayrılığı, onların olumsal ve kısmî (particular) olan konusundaki tutumlarının farkını yansıtır. Swinburne'e göre, Tanrı'nın insanlıkla ilişkisi tarihte yaşanmıştır. Tanrı, tarihte bir kültürde, bir asırda bizim kefaretimizi temin eder. Tanrı, zaman içerisinde belli bir toplum aracılığıyla, kendisi ve kendisiyle ilişkimiz hakkındaki anlayışımızı geliştirir. Swinburne'e göre tarih vasıtasıyla gerçekleştirilen bu olumsal kabul etmek, zaman ve kültürün dışında değil, aksine bunların içinde bulunan insanî durumu kabul etmektir. Kant için kısmî(lik), bir tehlikedir. Kısmi olan, tanımı gereği, sadece bazıları tarafından elde edilebilir. Eğer o, bizim kurtuluşumuz için gerekliyse, bu durumda bazı insanlar, gerekli olan şeyi elde edemeden dünyadan ayrılır. Adaletli bir Tanrı, birilerinin kurtuluşu için gerekli olan şeyi nasıl esirger? Kant, bir de, rasyonel varlıklardan, hangi tür inançların haklı olarak talep edilebileceği ile ilgilenir. Bir insan Tanrı'dan gelen bir vahyi işittiğinden asla emin olamaz. Hatta en olağanüstü mucize, vahyi teyid etse, veya Tanrı'yı öven şarkılar söyleyerek cennetin ev sahibi (host of heaven) ortaya çıksa bile, her zaman hata ihtimali ve şu veya başka tür bir hile olasılığı hep vardır. Kesin olmayan bir şeye inanmak gerekli olabilir mi? Kant kesin bir biçimde, hayır, diye cevap verir.

Bu özel durumda, her ikisi için de en iyi ve en kötü olan şeyin bir yönünü görüyoruz. Bir aydınlanma insanı olan Kant, insanların, rasyonel varlıklar olarak, evrensel ulaşmak için, kültürün ve kendi sınırlarının üstüne çıkacağına kesin olarak inanır. Bu türden bir iyimserlik bizim kendi zamanımızda kabul edilmez. Swinburne, bizim hepimizin içinde hareket etmek durumunda olduğu sınırları kabul eder. Biz, her zaman olumsala tâbiizdir. Aklın veya başka bir şeyin oldukça az evrenselleri vardır ve onlar hayatta sağlam tercihler yapmak için kesinlikle yeterli değildir. Swinburne, bizim her zaman, bi-

zim için büyük öneme sahip meseleleri öğrenmek için Tanrı'nın haricî yardımına ihtiyaç duyacağımızı kabul eder. Vahiy, bizim kendi başımıza çözebileceğimiz şeyi bize öğretmek için sadece bir yöntem değildir. Vahiy, bizim başka türlü kavramaya güç yetiremeyeceğimiz ve bilmeye çok ihtiyaç duyduğumuz şeyi bize öğretmenin bir yöntemidir.

Fakat Swinburne, vahyin önemi ve yararı konusundaki bütün coşkısına rağmen, Kant'ın acımasızca sorduğu soruyu tamamen ihmal eder: Bu vahyi kabul etmeyenlerin durumu ne olacaktır? Vahyi kabul etmek, kurtuluş için zorunlu mudur? Swinburne, soruyu cevaplamaktan muaf tutulamaz. Bu soru, Kant'ın zamanundakinden daha çok, halen bizim kendi zamanımızın bir sorusudur. Benzer şekilde Hristiyanlar, Hristiyan olmayanlar ve resmî kilise toplulukları (bodies) bu soruyu sorarlar. Swinburne'ün cevaplamaması, çok göze çarpan bir ihmaldir. Onun Hristiyan felsefesi, bu meseleyi ele alıncaya kadar, makûl bir biçimde tam olarak adlandırılmaz.

Kant, kurtuluşu herkes için ulaşılabilir yapmakta ilgilidir. O, haklı olarak, insanların, bir şeylere dayalı olarak veya hiçbir biçimde kendilerinin hatasından kaynaklanmayan bir şeylerin yoksunluğundan dolayı ezelden beri lanetlenmesini, rezalet (scandal) olarak kabul eder. "Bu veya şu tarihsel doktrine, kutsal gerçek olarak inanmayan adam *lanetlenir*, demeye cüret edebilen bir insan, şunu da söyleyebilmelidir: Eğer şimdi sana söylediğim şey gerçek değilse, *hadi beni lanetle!*" (R 178). Kant, bizim en cesaretlimizin dahi böyle bir şeyi söylemeye çok zor cüret edebileceğini bilir. Fakat bu, Kant'ın, gerçek kilise, sadece, kendisini özel vahiydeki genel akıl vahyine ait olmayan her şeyden kurtardığında muzaffer kilise olacaktır, çıkarımını zorunlu kılar mı? Bütün üyeleri, Tanrı'nın tarihte kendileri için yaptığı şeyleri bildiğinde, kabul ettiğinde ve yücelttiğinde (celebrate), kilisenin gerçekten muzaffer olacak olması mümkün değil midir? Kant'ın delilleri, "onun apodiktik olarak kesin olmadıkça, hiçbir şeye inanmakla yükümlü tutulamayız," açıklamasını destekler mi? Tanrı, şüphecilerin bütün ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü müdür? Yine bizim, Tanrı'nın, lütuf olarak sahip olmamıza izin verdiği her çeşit kanıt karşılık verme gibi bir yükümlülüğümüz yok mu?

Aslında, Kant'ın da işaret ettiği gibi, bizim, başkalarının veya kendimizin, belli tarihsel inançlara dayalı olarak lanetlenmesi gerektiğini dile getirme konusunda titrememiz gerekir. Fakat dahası, Tanrı'nın lütufkar biçimde kendini vahyetmesine (self-revelation) karşılık vermeme konusunda, daha fazla titrememiz gerekir. Tanrı'dan gelen bir şeyleri görmek ve bunları kabul etmemek, gerçekten ürkütücüdür (dreadful) ve kendimizi apodiktik kesinlik hakkındaki itirazlarla affettirmeyi umamayacağımız bir şeydir. Biz adaletten sadece şunu anlıyoruz ki, eğer Tanrı adil ise, bu durumda O, bütün insanlara, onların kurtuluşu için mutlak olarak zorunlu olan her türlü aracı temin etmelidir. Bununla birlikte (kurtuluş için ç.n.) gerekli olan şeyler bize haricî vahiy ve belli tarihsel inançlar formunda verilebilir. Dahası, asgarî ihtiyaçlardan daha fazlası, zaman içerisinde belli insanlar için elde edilebilir olabilir. Tanrı, birilerine, iyiliğin daha büyük bereketini, daha büyük bolluğu veya vasıtaların daha önceki bilgisini elde edilebilir kılabilir. Tanrı, böyle vasıtala-

rın olumlu (positif) kullanımını icbar etme konusunda tamamen adaletin sınırları içindedir, "kendilerine çok şey verilmiş olanlardan, çok şey istenilecektir; ve kendisine çok şey emanet edilmiş olandan daha da çok şey istenilecektir (Luka 12:48, NRSV).

Ancak, Kant'ın, başkalarının kutsal kitabı kabul etmelerinin gerekliliği konusundaki isteksizliğine rağmen, kendisinin kutsal kitabı kabul etmesi ve ona saygısı açıktır. Hare, Kant'ın aldığı sofı (pietistic) eğitiminin onun akıl dini paradigmasına çok büyük katkıda bulunduğuna dikkati çeker.⁶² Kant, açık olarak Kutsal Kitap'taki İdeal İnsanı kabul eder.

Kant, ince istihza ile, Kutsal Kitabın, onu okumayanlar arasında en yüksek saygıyla muhafaza edildiğini söyler (R 98). Kant'ın Kutsal Kitap'tan yaptığı sık iktibasları, onun, bu insanlardan biri olmadığını gösterir. Onun saf akıl dini hakkındaki yorumları da, Tanrı veya ahlâkîlik konusunda kutsal kitabın bize öğretme gücü hakkındaki yorumlarına galebe çalmaz.

En azından şunu söyleyebiliriz ki Kant, pratik akılla ve ahlâkî eğilimle çelişmediği sürece, vahye inancı kabul edilebilir ve faydalı bulur:

Kurtuluşun vasıtası veya şartı olarak bilebildiğim her şeyi, kendi aklım aracılığıyla değil fakat sadece vahiy aracılığıyla bilebiliyorum ve sadece tarihsel bir iman vasıtasıyla kendi ikrarına uygun davranabiliyorum ve ayrıca (bu) saf ahlâkî ilkelerle çelişmez -aslında bunu, kesin olarak iddia edemem ve buna inanmam, fakat onu kesin olarak yanlış olduğu kadar az inkâr edebilirim; bununla birlikte bu konuda herhangi bir şey belirlemeksizin, iyi hayat tarzındaki ahlâkî eğilimin kusuru yüzünden kendimi ona liyakatsiz kılmadığım sürece, orada (vahiyde) bulunan faydalı her şeyin, beni işe yarar durumda tutacağını umabilirim. Bu maksimde, gerçek ahlâkî kesinlik vardır... (R 177)

Fakat bir kimse makûl biçimde daha fazlasını söyleyebilir. Belki de analogi, en iyi Kant'ın fiziko-teolojik kanıtı yönelik tutumundan elde edilir. O, bu delili, ne bir kanıt olarak kabul eder ne de reddeder. Çünkü bu delil, bütün sorulara cevap vermez:

Bu kanıt her zaman saygıyla açıklanmayı hak eder. O, insanlığın ortak akıyla en uyumlu, en eski ve en açık olan kanıttır. O, tıpkı kendisi bu kaynaktan kendi varoluşunu elde ettiği ve her türlü yeni kuvveti kazandığı gibi, kendisi de doğa çalışmasını canlandırır. O, bizim gözlemimiz, kendi kendine onları ayırt edemediği yerde, gayeler ve teklifler önerir ve tabiat bilgimizi, özel bir birliğin yol gösterici kavramı aracılığıyla, yani, kendisi tabiatın dışında bulunan bir ilke aracılığıyla genişletir. Yine bu bilgi, kendi nedenine, yani ona yol açmış olan ideye karşılık verir ve böylece üstün bir otoriteye olan inancı kuvvetlendirir ve bu inanç, karşı konulmaz bir kanun gücünü elde eder. Bu nedenle, herhangi bir yolla bu delilin otoritesini reddetmeye girişmek, sadece uygunsuz değil, fakat aynı zamanda tamamen beyhude olacaktır.

Empirik olmasına rağmen yine de çok güçlü olan ve hep yükselen bu kanıt tarafından sürekli olarak desteklenen akıl, ince ve karmaşık spekülasyon tarafından telkin edilen şüphelerden çok az etkilenir, yani o, tabiatın harikalarına ve evrenin ihtişamına bir göz atışla yüksekten yükseğe, en yükseğe, şartlı olandan onun şartlarına, yüceye ve şartsız otoriteye yükselmez; o, tıpkı bir rüyadan olduğu gibi, bütün kederli (melancholy) düşüncenin kararsızlığından, bir anda uyanamaz.

Yukarıdakiler, Kant'ın, bir kanıt olarak reddettiği bir delil hakkındaki görüşleridir. Onun, kutsal kitap hakkındaki görüşlerinin benzer olduğu sonucunu çıkarırsak makuldür. Kutsal Kitap bize öğretir ve akli canlandırır. Gerçi o empiriktir, ama o kadar güçlüdür ki akli teyit eder ve onu, yüce ve şartsız otoriteye yükseltir. Kant, açık biçimde, bir kimsenin özel vahiy aracılığıyla saf akıl dinine girebileceğini (introduce) kabul etti. Belki de John Hare, Kant'ın kendisini böyle birisi olarak kabul ettiğine inanma konusunda haklıdır.⁶³

ALINTILAR İÇİN KISALTMALAR

- CF *The Conflicts of the Faculties*. in Marry J. Gregor and Robert Anchor, trans. *The Cambridge Edition of Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. Allen Wood and George di Giovanni, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LPT *Lectures on Philosophical Theology*. Allen W. Wood and Gertrude M. Clar, trans. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- CR *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp Smith, trans. New York: St. Martin's Press, 1965.
- PrR *Critique of Practical Reason*. Lewis White Beck, trans. Third edition, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall, 1993.
- R *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Theodore M. Grene and Hoyt H. Hudson, trans. New York: Harper & Row, 1960.

63 Hare, 48.