

ÇOĞULCULUK FELSEFESİ : JOHN HICK VE ONU ELEŞTİRENLERLE İLGİLİ ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME*

Summer B. TWISS
Çev. Ruhattin YAZOĞLU** -Hüsnü AYDENİZ***

John Hick on yıldan fazla bir süredir, dinin doğası ve dinî çeşitliliğin anlamıyla ilgili önemli, aydınlatıcı ve dikkat çekici makaleler yayımlamaktadır.⁵³⁷ Onun ana tezi, bu çeşitliliğin temelindeki birliğin, farklı kültürel ve dinî gelenekler tarafından değişik şekillerde düşünülen ve algılanan aşkın bir Gerçeklik'e verilen farklı cevaplar olarak yorumlanmasıdır. Aslında bu, bütün dinlerin aşkın birliğiyle ilgili bir tezdır. Din felsefesinin sürekli bir şekilde karşılaştırmalı ve kültürler arası bir disiplin haline geldiğini gösteren birtakım işaretler bulunduğundan dolayı, bu tez dinî çeşitliliğin anlamını ortaya koymak için bir yardıma ihtiyaç duyulduğunu ileri süren bir felsefeci için önemlidir. Hick'in dinî çoğulculuk felsefesinin özü olan bu tez, belirtilen ihtiyaç için tutarlı cevaplardan birisidir.

Hick'in dinî çoğulculuk felsefesiyle ilgili çalışmamın, günlük literatürde önemli bir eleştirel cevaba neden olduğunu söylemeye gerek yoktur. Gerçekte, Hick'in projesinin kavramsal ve epistemolojik doğası ve anlamıyla ilgili başka alternatif ve eleştirel yorumlar -birbirlerinden farklı veya birbirleriyle uyumsuz oldukları söylenebilen- da bulunmaktadır. Örneğin Netland ve Corliss, Hick'in dinî inanç hakkında bilişsel bir meta-teori ve delile dayanmayan pragmatik bir yaklaşım geliştirdiğini; Griffiths, Lewis ve Byrne ise, dinî inancın çeşitliliğiyle ilgili olarak bilişsel olmayan ve Yeni Wittgensteinci

* Bu yazı, *The Journal of Religion* 70 (October 1990), 533-568 sayfaları arasında yer alan Summer B. Twiss'in "The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics" adlı makalesinin tercümesidir. Yazar, bu makalenin müsveddelerini okuyan ve yorumlarda bulunan meslektaşları Wendell S. Dietrich (Brown University), Mark J. Franklin (Reed College), John P. Kenney (Reed College), özellikle de Jr. John P. Reeder (Brown University)'e teşekkür etmektedir.

** Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (e-posta: ryazoglu@hotmail.com; ryazoglu@atauni.edu.tr)

*** Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. (e-posta: haydenizz@hotmail.com)

⁵³⁷ Örneğin, John Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", *Truth and Dialogue in World Religions*, ed. John Hick, Philadelphia, Westminster, 1974, s.114-115; Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia, Westminster, 1982; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York, St. Martin's, 1985 (bu esere bundan sonraki dipnotlarda "Hick, *Problems*" şeklinde atıfta bulunulacaktır); Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1989.

bir yaklaşımı önerdiğini düşünürler.⁵³⁸ Bu yaklaşımların tümü -elbette farklı temeller üzerinde- Hick'in teorisinin hermenötik yeterliliğin konularına dayandığını, kavramsal açıdan iç tutarlılığa ve epistemik bir inandırıcılığa sahip olduğunu ifade ederler.

Bir teorinin farklı yorumları, onun doğası ve önemiyle ilgili eleştirel bir sorunu -tanımlanan problem ve güçsüzlüğün bu teorinin geçerli ve tutarlı olup olmaması sorununu ifade ettiği gibi- da ortaya koymaktadır. Bu sorunlara cevap vermek için, ilk olarak Hick'in ileri sürdüğü iddialarla ilgili yorumumu ifade etmek istiyorum. Daha sonra, Hick'e yapılan eleştirilerde ortaya konan dört tane problemler ve zayıf olan alanların doğası, önemi ve muhtemel çözümleriyle ilgili görüşlerimi ifade ederek, bunları detaylı bir şekilde analiz etmeye ve tartışmaya devam edeceğim. Aşağıda ifade edeceğim gibi, Hick'e yapılan birçok eleştirinin aksine, onun teori ve bakış açılarını genel olarak benimsemekteyim; bana göre Hick'in teorisi -zor olan felsefi okumalara karşı direnç gösterdiği için- teorik yönden ziyade zengin ve organik bir yönü bulunan bir teoridir. Tartışılan bu teori bu organik ağın, nihai olarak tutarlı olup olmaması veya ekonomi, güç vb. kriterleri sağlayıp sağlamamasıyla ilgilidir. Bu organik ağın bu kriterleri sağladığına inanıyorum. Şimdi Hick'in teorisine ilgili yorumumu ifade edebilirim.

Hick'in dinî çoğulculuk teorisi, farklı fenomenal dinlerin (kültürel olarak şekillenmiş, ilâhî numenin farklı kavramlarını ortaya koyan ve ilâhî numene cevaplar veren) temelinde nihai referans olarak bulunan numenal ve aşkın olan ilâhî bir Gerçeklik'in (kendinde sınırsız ve bilinemez olan) bulunduğu hipotezini ileri sürer ve bunu savunur. Bu teorinin gelişimi birbirine bağlı olan şu dört aşamada gerçekleşmiştir: Felsefi varsayımlar, metodolojik aşamalar, rasyonel ontolojik postulat ve epistemolojik sonuçlar. Şimdi bu aşamaların -birbirlerini kapsayan bir ağ, birbirleriyle etkileşim içinde bulunan inançlar ve argümanlar meydana getirdiklerini dikkate alarak- her birini inceleyelim.

Felsefi Varsayımlar. Hick dinlerin doğası konusunda, bu dinlerin hayat, tecrübe ve ifade şekilleriyle ilgili muhtemel formlar oluşturduklarını ve kültürel-linguistik sistemler (dil oyunları) olduklarını savunan Wittgensteinci bir bakış açısını benimser.⁵³⁹ Hick'e göre bu sistemler, farklı nihai Gerçeklik ve değer kavramlarıyla ilişki içindeki *benin* düzenleyici dönüşümünün pratik ve soteriolojik amacı etrafında oluşturulurlar. Bu bakış açısını kabul eden Hick, dinî doktrin ve teoriye karşı olan dinî pratiğe (hayatın dinî formlarına) öncelikli bir yer verir. Yine de, diğer Yeni Wittgensteinci din felsefecilerine çok fazla benzemeyen Hick, örtük bir şekilde ibadetin ve ibadet eden kişinin dilinin pratik olarak mutlak ilâhî Gerçeklik'in bağımsız gerçekliğine inanmayı gerektirdiğini iddia eder. (Hick bazen bu dili mecazî ve mitik bir şekilde karakterize etmekle birlikte, amacını da imalı bir şekilde ortaya koymaktadır).

⁵³⁸ Bkz. Paul Griffiths ve Delmas Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth and Being Nice to People -a Reply to Professor Hick", *Religious Studies* 19 (1983), s.75-80; Peter Byrne, "John Hick's Philosophy of World Religions", *Scottish Journal of Theology* 35 (1982), s.289-301; George A. Netland, "Professor Hick on Religious Pluralism", *Religious Studies* 22 (1986), s.249-261; Richard Corliss, "Redemption and the Divine Realities: A Study of Hick and an Alternative", *Religious Studies* 22 (1986), s.235-248.

⁵³⁹ Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 2.

Hick'in teorisinin "temelinde" dikkat çekici bir problem bulunmaktadır. Onun teorisi, din dili ve dinî inançla -genellikle kutsal Gerçeklik'in içten bir şekilde pratiklerle tasavvur edilmesi ve dinsel söylemin imalı olmaktan ziyade gramatik olarak yorumlanması şeklinde anlaşıldığını savunan- ilgili olarak bir yandan Wittgensteinci görüşü⁵⁴⁰; diğer yandan, din dili ve dinî inancın temelde bağımsız, ontolojik olarak ise mutlak ilâhî Gerçeklik'e bağlı olduğunu varsayan görüşü kabul eder. Hick'in problemlerinden birisi de, bu iki görüşün (veya teorik yaklaşımların) dinî çeşitlilik olgusuyla doğru bir şekilde nasıl bağdaştırılacağıdır. Görünen bu problem veya uyumsuzluğu daha sonra tekrar ele alacağım; bununla birlikte bu iki görüş Hick'in projesinin epistemolojisiyle ilgili farklı eleştirel yorumların muhtemel bir açıklamasına işaret ettikleri gibi; onun teorisinin sonraki aşamalarında bulunan dikkat çekici yapısal düalizmi de açıkladıkları için, şimdilik sadece bunları ifade etmekle yetineceğim.

Metodolojik Aşamalar. Hick açık bir şekilde "revizyonist" bir dinî çeşitlilik kavramı ve yaklaşımı -insanın dönüşümüyle ilgili aynı soteriolojik sürecin, farklı dinî ve kültürel gelenekler bağlamında yer aldığı düşüncesini içeren- önerip, daha sonra dinî tecrübe ve dinî düşüncenin metodolojik bir temel dinî inanç için daha yüksek bir Gerçeklik'le (dinî tecrübe ve düşüncenin doğruluğu ilkesinden hareketle) ilişki kurmayı sağladığını kabul ederek teorisini oluşturmaya çalışır.⁵⁴¹ Bu inancın, bir kişinin kendi dinî tecrübesi ve geleneği için makul olduğunu savunan Hick, aynı inancı başka gelenek ve dinî tecrübe formlarına (yani bu gelenekler ve dinî tecrübe formları da daha yüksek bir Gerçeklik'le prensip olarak ilişki kurmayı sağlarlar) genelleştirmenin de rasyonel olduğunu ileri sürer. O daha da ileri giderek, bütün büyük geleneklerin gerçekte doğru olduklarını ve daha yüksek bir Gerçeklik'le ilişki kurmayı sağladıklarını savunan çoğulcu hipotezin şartlı olarak (yani, takip edilen aşamaların ve teorinin bütünüünün tutarlı ve makul olması şartıyla) rasyonel olduğunu -görünüşte, ahlâkın eşitliği ve büyük dinî geleneklerin manevî ürünlerinden hareketle- ileri sürer.

Yukarıda ifade edilen her iki aşamanın da Hick'in orijinal felsefî varsayımlarına paralel olduğunun kabul edilmesi, daha güçlü bir ihtimaldir. Böylece bu revizyonist din kavramı, dinlerin dinî hayat ve dinî pratiğe soteriolojik olarak yönelmiş formlardan oluşan kültürel-linguistik sistemler olduklarını ve kültürel olarak farklılaşmış olan bu hayat formları arasında sadece yapısal benzerliklerin değil, "dünyadaki bütün farklı formların" anlamlı bir özdeşlik taşıdıkları veya aynı soteriolojik amaç ve sürece sahip olduklarından dolayı örtüştüklerini savunan ve oldukça tartışmalı bir düşünceyi kabul eden Wittgensteinci görüşler üzerinde devam eder. Ayrıca temel dinî inancın (metodolojik olarak doğru olduğu varsayımını) din dili ve dinî inancın ontolojik realizmi için diğer bir yükümlülük üzerinde devam ettiği ve buna bağlı kaldığı -dinî tecrübe ve düşüncenin doğruluğuyla ilgili olan rasyonel inancı bu varsayımın içine alarak- görülmektedir. Yine bunlar, Hick'in düşüncesinde yer alan tartışmalı konulardır; hem revizyonist bir dinî çeşitlilik kavramı önerip hem de dinî inanç ve tecrübenin daha yüksek bir Gerçeklik'le ilişki kurmayı

⁵⁴⁰ Bkz. Peter Winch, "Meaning and Religious Language", *Reason and Religion*, ed. Stuart Brown, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1977, s.193-221.

⁵⁴¹ Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 3, 6, 7.

sağladıklarını kabul etmesi, Hick'in bütün eleştirel yorumlamalarında sürekli yer alan yanlış bir çıkarıma neden olur; yani bu metodolojik yaklaşımlar, dinî gelenekler tarafından savunulan amaç ve iddiaların anlamlarının çarpıtılmasına yol açarlar mı? Bu konuyu daha sonra tekrar ele alacağız.

Ontolojik postulat. Hick'in bakış açısına göre çoğulcu hipotez, rasyonel olarak farklı fenomenal dinler ve insanî olarak sınırlandırılmış Gerçeklik kavramları için yaygın ve mutlak olan bir referansla, farklı fenomenal dinlerin temelinde yer alan ve bunları birleştiren ilâhî numenal bir Gerçeklik postulatını gerektirir.⁵⁴² Bu postulatın doğal sonucu olarak Hick, ilâhî numen ile fenomenal dinler arasındaki epistemolojik ilişkiye dayanarak, bu ilâhî numenin (doğrudan tecrübe edilemeyen) bilişsel (dolaylı olarak) bir hale geldiği -ilâhî numen ile farklı insan bilinçleri arasında bir alan meydana getiren ve kültürel olarak farklılaşmış kavramsal plânlar (düalist-personalist ve monist-impersonalist gibi) anlamında- yorumunda bulunur.

Bu ontolojik postulatın birkaç özelliğine işaret etmek gerekir: Birincisi, çoğulcu hipotez kabul edilirse bu postulat rasyonel olarak gerekli olur; bu bakış açısına göre, bu postulatı destekleyen nedenler içseldir. İkincisi, bu postulat ontolojik bir iddiada bulunur ve büyük dinlerin nihaî bir referansı olan (tek) ilâhî bir numenin bulunduğunu ifade eder. Üçüncüsü, bu postulat epistemolojik bir iddiada bulunur ve numenin doğrudan tecrübe edilemeyeceğini veya bilinmeyeceğini; sadece dolaylı olarak bilinebileceğini (bu ifade numenle ilgili herhangi bir bilginin, ancak dolaylı ve çıkarımsal olarak elde edilebileceği anlamına gelir) iddia eder. Kavramsal dinî sistemlerin farklı çeşitlerinden hareketle bu postulat, ilâhî numenin radikal olarak -farklı olan kişisel ve kişisel olmayan kavramlar anlamında- bilişsel hale geldiğini ifade eder.

Epistemolojik Sonuçlar. Hick'e göre ontolojik postulatın epistemolojik sonucu, dinsel kavramsallaştırma ve inanç açısından gelenekler arasında bazı önemsiz farklılıkları -bu geleneklere aynı nihaî gerçeklik ve değerle ilişki açısından alternatif soteriolojik bir yapı olarak gösterilen- gerektirir.⁵⁴³ Ayrıca o, (1) mutlak hakikat iddialarının, övünülecek bir ilham olarak -kabileye ait ve etnik tercihlere verilen ilâhî onaylamanın gelişigüzel bir göstergesi şeklinde- yorumlanmamasını; (2) tarihsel ve metafiziksel iddialarla ilgili farklılıkların kesin veya yeterli bir şekilde yer almasının mümkün olduğundan şüphe edilmesini savunur. Bu nedenlerden dolayı Hick, dinler arasındaki hakikat iddialarıyla ilgili olarak agnostisizmin tolere edilmesini önerir. Bununla birlikte Hick'e göre yorumlayıcı dinî sistemlerin temel unsurları eskatolojik anlamda doğrulanabilir oldukları için bu yaklaşım, dinî iddia ve inançların bilişsel anlamını prensip olarak reddetmez. Yine de o, bu hayatta fenomenal dinlerin sadece pragmatik yeterlilikleri -örneğin, kurucu ve azizlerinin güvenilirliği, idealleri, entelektüel sistemlerin (yani teolojilerin) iç tutarlılıkları ve uyumlulukları; daha da önemlisi, dönüşümün yapısı olarak düşünülen bütün sistemlerin soteriolojik etkisi anlamında- açısından değerlendirilebileceklerini savunur. Büyük inançların esaslarıyla ilgili bu kriterlere atıfta bulunan Hick, dünya dinlerinin ahlâkî güvenilirlikleri, entelektüel etkileri ve soteriolojik

⁵⁴² Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 3, 6, 7.

⁵⁴³ Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 4, 5, 6.

başarıları açısından aşağı yukarı eşit oldukları sonucuna ulaşmıştır. Bu yüzden Hick'in bakış açısına göre bu dinler, eşit olarak geçerli veya doğrudurlar ve bu durum yukarıdaki "ilk aşamalarda" şartlı iddia olarak önerilen çoğulcu hipotezi destekler.

Hick'in başlangıçtaki felsefi varsayımlarının dışında devam eden ve sonuca ulaşan -iki açıdan- karmaşık epistemolojik bir düşünce geliştirdiğini bir kez daha görmemiz gerekir. Hick'in ontolojik realizm varsayımı, hem agnostisizmi tolere etmenin -örneğin Hick, dinî olan tarihsel ve metafiziksel iddiaların prensipte çözülebilir olduklarını söylemekle birlikte, büyük bir kısmının pratik açıdan kesin olarak hüküm verilebilir olduklarını ifade eder- kabul edilmesiyle ilgili yargısını hem de dinî inançların bilişsel anlamının devamını sağlamak için kullandığı eskatolojik doğrulama düşüncesini destekler. Dinî pratik ve hayat formlarının önemi ve üstünlüğüyle ilgili Wittgensteinci yaklaşımın, dinî sistemlerin doğrulanması ve değerlendirilmesi bakımından, Hick'in epistemolojik bir pragmatizm oluşturma girişimini desteklediği görülmektedir. Onun, bu iki epistemolojik modelin tam olarak uyusabileceklerini düşündüğüne inanıyorum: (1) Bu hayatta hakikat ve doğrulamayı, sadece dinî inanç ve pratiklerin pragmatik yeterlilik veya doğrulukları açısından elde edebiliriz; (2) yine de, bu inanç ve pratiklerin gerçeklikle uyusmalarını tam olarak görmemiz öldükten sonra mümkün olabilir; (3) Hick, pragmatik yeterlilik veya başarıyı (makul olarak) kabul etmenin, ontolojik uyuma veya hakikatin bir işareti olmadığını kabul etmekten daha uygun olduğunu düşünmektedir.

Hick'in dinî çoğulculuk açıklamasının, nihaî olarak iki farklı teorik modelden -kültürel-linguistik ve önermesel realist- oluştuğu yorumu mantıksal olarak yukarıdaki sonucu ortaya çıkarmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, burada diğer birçok yaklaşım tartışılabilir.⁵⁴⁴ Dinî inançla ilgili pragmatik bir epistemolojinin gelişimi, William James ve anlamlı pragmatik bir din teorisini çağrıştırmaya rağmen; din dili ve dinî doktrin metaforik ve mitik olarak kabul edilmesi ve bütün dinlerin genel bir tecrübe veya soteriolojik bir yönelim olarak görülmesi eğilimi, Lindbeck'in "deneysel-ifade" olarak isimlendirdiği bir model anlamına gelir.⁵⁴⁵ Elbette Hick'in ontolojik postulatının Kantçı bir modeli yansıttığını inkâr edemeyiz. Bu tür farklı teorik modellerin anlaşılması, bu modellerden sadece birinin etrafında oluşturulan eleştirel bir yorumun gelişmesi veya kabul edilmesine engel olmalıdır.

Ayrıca, Hick'in teorisini başarıya ulaştıran bu iki modelden -kültürel-linguistik ve önermesel-realit- birini yok sayarak diğerini vurgulayan herhangi bir eleştirel yaklaşımdan sakınılmalıdır. Bu yüzden benim Hick'le ilgili yorumumun, onun teorisinin karmaşık olduğu yargısında bulduklarını düşündüğüm diğer yorumlardan farklı olduğunu belirtmek istiyorum. Daha önce de açıkça ifade ettiğim gibi onun teorisi, tam olarak "bilişsel olmayan" -yani, gramatik veya görüntüde anti-realist bir modele sahip olsa da, Hick'in

⁵⁴⁴ Bu din teorisine ilgili olarak bkz. George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia, Westminster, 1984, Bölüm 1-2.

⁵⁴⁵ Bkz. William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Dover Library, 1956; William James, *The Varieties of Religious Experience*, ed. John E. Smith, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

eskatolojik doğrulama vb. yöntemlerle ontolojik realizme ve dinî söylemin bilişsel anlamına bağlılığını göz ardı edemeyiz- bir teori değildir. Yine onun teorisinin sadece “bilişsel” olarak nitelendirilmesi -Hick’in dinî inanç ve pratiklerin doğrulanması ve değerlendirilmesinde delile dayanmayan nedenlere odaklanması gibi, bu hayatta hakikat iddialarını çözmek hakkındaki şüpheciliğiyle ilgili bazı ihtimalleri de çağrıştırdığından dolayı- yanıltıcıdır. Yine Hick’in teorisinin basitçe dinî inancın pragmatik bir yorumu olarak kabul edilmesi, onun açıklamasındaki realist, ontolojik ve eskatolojik unsurlar bakımından doğru değildir. Bu yüzden Hick’in teorisini, çok boyutlu teorik yönlerinin fonksiyon, etki ve önemini anlamak ve değerlendirmek için tek taraflı yorumlardan bağımsız olarak incelemeliyiz. Şimdi, Hick’in teorisıyla ilgili yorumumuzda ifade edilen önemli eleştirel konu ve sorunları tanımlamamız gerekir.

Hick’in teorisinin dört aşaması da, projenin tümüne zarar verici bir potansiyele sahip olan farklı ve eleştirel sorunlar ortaya çıkarır. Örneğin “varsayıma dayanan” ilk aşamanın, dinî inancın epistemolojisiyle ilgili birbirinden çok farklı olan -uyuşmaz oldukları da söylenebilir- ve “gramatik” ve “realist” olarak isimlendirilen iki yaklaşımdan oluştuğu görülmektedir. Doğal olarak bu durum, bu iki modelin birlikte ve tutarlı olarak aynı teoride nasıl bulunabilecekleri problemini ortaya çıkarır. “Metodolojik” olan ikinci aşama, farklı dinler arasında sürekli olarak hermenötik bir yeterlilik sorununu ortaya koyan soteriolojik amaçların tam olarak örtüşmesi veya özdeş olmasıyla ilgili temel bir öncülü içerir: Böyle bir öncül, evrenle ilgili çok farklı inançlara ve bu inançlarla ilgili çok farklı amaçlara sahip olduklarını düşünen geleneklerin kendilerini anlamalarıyla ilgili doğru bir değerlendirme yapabilir mi? Ayrıca Hick’in, dinî tecrübe ve düşüncenin doğrulanmasıyla ilgili metodolojik varsayımı benimsemesi ve genelleştirmesinde yeterince eleştirel olup olmadığından şüphe duyulabilir. Üçüncü olan “postulat” aşamasının temel bir ikileme -aslında ulaşılamaz ve bilinemez olduğu kabul edilen numen, epistemik statüsünü belirleyen herhangi bir şey olmaksızın fenomenal dinlerle nasıl ilişki kurabilir?- karşı karşıya kaldığı görülmektedir. “Epistemolojik” olan dördüncü aşama -dünyevî agnostisizm ile pragmatizmin dünyevî doğrulamayla eş zamanlı olmasını öneren- ise, sadece kavramsal tutarlılık konusuyla değil, bu yaklaşımın bir yandan pragmatik sonuçlarının bağlılığını, diğer yandan da dinî hakikati dile getirerek bir sorunu ortaya çıkarır.

Daha önce de ifade ettiğim gibi Hick’in teorisini, yukarıda belirtilen konuların birçoğuna yöneltilen veya nihai anlamda değinen önemli ve eleştirel bir cevaba neden olmuştur. Hick’in yaklaşımıyla ilgili olan bu son iki eleştirel değerlendirme -Netland ve Corliss tarafından yapılan- çok önemlidir. Çünkü bu değerlendirmeler, Hick’in teorisinin din felsefesine açık bir katkıda bulunduğunu savunan ikna edici iki yorumu temsil ederler ve bunlar arasında, Hick’in bu değerlendirmelere verdiği cevaplar gibi daha önceki eleştirel çabalar da bulunduğu için -sofistike ve tutarlı bir şekilde- görünüşte onun yaklaşımına özgü birçok eleştirel konu bulunmaktadır.⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ Bkz. Netland, “Professor Hick on Religious Pluralism”, s.249-261; Corliss, “Redemption and the Divine Realities: A Study of Hick and an Alternative”, s.235-248.

Aşağıdaki bölümlerde, Netland ve Corliss'in argümanlarının (ve bu konuların) Hick'in teorisine zarar verip vermediklerini belirlemek için, bunların gösterdikleri çabalarda yer alan dört eleştirel konuyu incelemek istiyorum. Bunlar, muhtemelen revizyonist yaklaşımın hermenötik yetersizlikleri, doğrulamayla ilgili genelleştirmenin yanlışlığı, ilâhî bir numen postulatındaki tutarsızlık ve Hick'in dinî inancı pragmatik bir şekilde doğrulaması ve değerlendirmesindeki epistemik yetersizlik gibi konulardır. Netland ve Corliss'in, Hick'e yaptıkları eleştirilerin büyük bir kısmının yetersiz olduğunu ve onun teorisinin dinî çeşitlilikle ilgili makul bir yaklaşımı ortaya koyduğunu savunacağım. Şimdi hermenötik yeterlilikle başlayarak, Netland ve Corliss tarafından ifade edilen dört eleştirel ilgi alanını ele alalım.

Dört Eleştirinin Değerlendirmesi

1- Hick'in Revizyonist Din(ler) Kavramının Hermenötik Yeterliliği

Hick, dinlerin amaç, yapı ve işlev bakımından soteriolojik olduklarını; fakat, dinî çeşitliliğin anlamını yorumlarken birbirlerinden ayrıldıklarını ifade eden dinî çeşitlilik ile bunun karşıtı olan dinî görüşleri -geleneksel görüş ve alternatif revizyonist görüş- karşılaştırarak teorisini geliştirmeye başlamıştır.⁵⁴⁷ Geleneksel görüş, dinlerin birbirleriyle rekabet eden eşit inanç ve pratik sistemler -her sistem otantik kurtuluş araçlarına sahip olduğunu iddia ettiği gibi mutlak hakikate özel bir şekilde ulaştığını da iddia eder- olduklarını ileri sürer. Bunun aksine Hick'in önerdiği ve kabul ettiği alternatif revizyonist görüş ise, dinlerin, farklı kültürel ve tarihî ortamlarda birbirlerinden ayrılan aynı doğal ahlâkî ve manevî dönüşüm (ego'dan Gerçeklik'e yönelim) süreciyle ilgili olan "akrabalar" (rekabet eden "yabancılar" olmaktan ziyade) olduklarını kabul eder. Bu görüşe göre belirli dinler insanın dönüşümüyle ilgili -karşıt olmaktan ziyade tümünü kapsar bir şekilde- aynı amaç için çalışırlar.

Bu revizyonist kavramın, dinlere ait yapısal amaç ve genel modellerle ilgili ılımlı bir iddiadan ziyade daha güçlü bir tezi gerektirdiğini anlamak çok önemlidir; çünkü bu model, aynı dönüşümsel sürecin "dünyadaki farklı tarihî gelenekler bağlamında farklı şekiller" aldığı düşüncesini içerir.⁵⁴⁸ Bu iddia, farklı dinî gelenekler arasında anlamlı bir özdeşlik veya örtüşmenin bulunduğuyla -dinî çoğulculuk teorisinin "genel öz" veya "birlik"inin bulunduğu ifade etmekle birlikte, bütün dinler arasında aynı tür literal bir birliğin bulunduğu da kabul eden- ilgilidir. Bu yüzden revizyonist görüş, dünya dinleriyle ilgili, farklı dinler arasındaki "aynı dönüşümsel süreçten" daha öne çıkan ve bu dinlerin "aynı nihaî Gerçeklik"le ilgili önemli bir yöneme başvurduğunu iddia eden daha sağlam bir tezi kapsar.

Hick'in belirli bir teorik yönelimden -bütün dinlerin aşkın birliğine doğru- ayrı olarak kabul ettiği revizyonist kavramdan dolayı, onun teorisinin metodolojik geçerliliğine meydan okuyan bazı eleştirilerle karşılaşmak kaçınılmazdır. Bu eleştiriler hakkında vurgulanması gereken konu, bu yaklaşımın

⁵⁴⁷ Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 3; Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth"; Hick, *God Has Many Names*; Hick, *Problems of Religious Pluralism*; Hick, *An Interpretation of Religion*.

⁵⁴⁸ Bkz. Hick, *Problems*, s.29.

hermenötik yeterliliğiyle -özellikle de, geleneklerin inanç ve pratikleriyle ilgili kendi anlayışlarına karşıt olduğu görülen soteriolojik tezle- ilgilidir.⁵⁴⁹ Mevcut verinin gelenekten geleneğe geçen soteriolojide zorunlu bir aynılık veya özdeşlik olduğu sonucuna ulaşmaya imkân tanıdığı dikkate alındığında -birçok dinler tarihi uzmanı, bir gelenekten diğer bir geleneğe geçen soteriolojik amaç, pratik ve kavramlar bakımından karşılaştırılabilir olduklarını kabul ederken- bu konu daha da önemli bir hale gelir. Gerçekten bu konuların büyük bir kısmı, bazen anlam bazen de referans bakımından birbirlerine bağlı olan ve büyük farklıklar taşıyan kavram ve pratikteki önemli farklılıklara işaret ederler. Bu yüzden Hick'in teorisinin başlangıcında, dinlerin kendileriyle ilgili söylemlerinin, birçok dinler tarihi uzmanının gelenek içi dinî inanç ve pratiklerin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili söylemleri kadar dikkate alınmadığı hakkındaki ciddi bir kuşku bu burada belirtmemiz gerekir.

Belki de Hick'in teorisinin hermenötik yeterliliğiyle ilgili en önemli eleştiri, Netland tarafından yapılmıştır.⁵⁵⁰ Özet olarak Netland, Hick'in teorisinin dinler hakkında ortaya konulan ikinci derece bir teori olduğunu iddia eder; çünkü ona göre bu teori, dinlerin kavramlarını anlamakta başarısızdır ve bu dinlerin temel görüş ve kavramlarını (soteriolojiyle ilgili olan), bu kavramlara sahip olan gelenekler açısından kabul edilemez bir anlama indirger. Netland, Hick'in teorisi gibi ikinci derece bir teorinin, geleneklerin doktrin, inanç ve kavramlara yükledikleri ortodoks anlamların (inkarnasyon gibi) yeniden yorumlanmadan veya kategorize edilmeden (mitolojik olarak) uzlaştırılabilecekleriyle ilgili bir açıklama geliştirmesi gerektiğini savunur. Bu bakış açısına -soterioloji- göre Netland, şöyle bir iddiada bulunur; "en aşağı ortak öğelerin (lowest common denominator) soterioloji olduğunu" (Netland'ın ifadesi Hick'in revizyonist kavramına işaret etmektedir) kabul eden Hick'in teorisinin, kavramsal olarak geleneklerin farklılıklarını ve farklı bağlamlarda yer alan temel bir süreci (ego'dan Gerçeklik'e yönelim) meydana getirdikleri iddialarını en aza indirerek farklı geleneklerin anahtar soteriolojik kavramlarını ya yok sayması ya da yeniden yorumlaması gerekir. Hatta Netland, Hick'in "en aşağı ortak öğelerin soterioloji olduğu" ifadesiyle, bütün dinlerin soteriolojilerini sıradan bir ahlâk (egoizmden özgeciliğe geçiş) konumuna indirdiğini savunur. Son olarak Netland, Hick'in dinî çeşitlilikle ilgili revizyonist yaklaşımının, geleneklerde yer alan farklı soteriolojik iddiaları -bu iddialar geleneklerin kendi yapıları içinde anlaşıldığı için- eşit olarak uzlaştırmakta yetersiz olduğunu iddia etmektedir. Kısacası Hick'in yaklaşımı, birinci derece dinî gelenekler ve onların karmaşıklıklarını ele almakta hermenötik olarak yetersizdir. Bu yaklaşımın, Netland tarafından Hick'in revizyonist kavramına yönelik olarak yaptığı temel eleştirileri yeterli bir şekilde ortaya koyduğuna ve Netland'ın eleştirisinin

⁵⁴⁹ Özellikle Griffiths ve Lewis tarafından yapılan şu eleştiriye bkz.: "Bütün dinlerin taraftarlarını yönelttiği amaç -Profesör Hick tarafından kurtuluş/özgürlük (' / işaretli, genellikle gerçekte birleştirilemeyen iki inancı birleştirmek için yapılan girişimden rahatsızlık duyan bir filozof tarafından kullanılır) olarak tanımlanan- tek, evrensel ve bütün durumlarda aynıdır." Griffiths ve Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth and Being Nice to People -a Reply to Professor Hick", s.76.

⁵⁵⁰ Netland, "Professor Hick on Religious Pluralism", s.255-257.

Hick'in metodolojik olan ilk yaklaşımına karşı ileri sürülen genel ve eleştirel bir reaksiyonun net bir ifadesi olduğuna inanıyorum.

Şimdi, bu genel reaksiyonun -bazen Hick'in teorisine karşı yapılan ve kesin bir itiraz olarak kabul edilen- hem Hick'in teorisinin yapısı ve gelişimiyle ilgili önemli bir yanlış anlamadan, hem de bu teorinin formülasyonunun ciddi belirsizliğinden kaynaklandığını belirtmek istiyorum. Hick'in yanlış anlaşılmasıyla ilgili konuya geçmeden önce, bu belirsizlikle ilgili problemi ele alalım. Bu belirsizlik, önemli bir farklılığa yer vererek Wayne Proudfoot'un dinî tecrübe felsefesiyle ilgili olarak yazdığı son kitabında çok güzel bir şekilde ortaya konulmuştur.⁵⁵¹

Proudfoot bu alanda yapılan birçok çalışmanın, "yorumlama"nın sıklıkla birbirine karıştırılan, daraltılan veya dikkate alınmayan iki farklı konudan herhangi birine işaret edebileceğinin anlaşılmasında yetersiz kaldığını iddia eder: (1) Dinî inanç veya pratiğin, içinde bulunduğu gelenek veya kültür tarafından kullanılan kavram ve kurallar anlamında tanımlanması ve belirlenmesi; (2) bu inanç veya pratiğin (birinci maddedeki gibi tanımlanan ve belirlenen) en iyi şekilde açıklamasına ulaşmak için daha yüksek düzeydeki bir yapı, çerçeve veya teori anlamında betimlenmesi. Bu iki konu dinî inanç veya pratiğin yeterli ve tam bir şekilde yorumlanması için gerekli olsa da, Proudfoot'un iddia ettiği gibi, birbirlerinden çok farklıdır. Bu ilk konu temelde deskriptiftir ve bir inanç ve pratiğin bir kişi veya gelenek tarafından yapılan betimlemesine dayalı bir tanımlamayı içerir. Böyle bir dinî fenomeni bu kişi veya kültür için kabul edilemez bir anlamda betimlemek, tümüyle yanlış bir tanımlama ve araştırmanın konusunu değiştirmek olacaktır. Bu, betimleyici bir indirgemenin yanlış algılanmasıdır. Bunun aksine ikinci konu, daha önce tanımlanmış olan inanç veya pratiğin -kişi veya kültür tarafından kabul edilebilir veya zorunlu olmayan açıklayıcı bir şema veya yapının açıklayıcı kategorileri anlamında olan- genel olarak yapılan bir açıklamasını içerir: Bu yaklaşım yanlış değil, açıklayıcı bir indirgemedir. Açıklayıcı indirgeme, tam olarak tanımlanan ve belirlenen bir inanç veya pratiği (ilk konu) yeni bir bağlam veya yapı (bilimsel ve felsefî bir teori gibi) içine yerleştiren normal bir açıklayıcı prosedürü meydana getirir.

İkinci konu birinci konunun başarısını gerektirse de, bunlar birbirlerinden farklıdır ve Proudfoot bu iki tür indirgemenin (biri yanlış diğeri doğru) arasında ayırım yapma konusunda başarısız olmanın, dinî inanç veya pratiğin bir kişi veya kültürün kavramlarıyla sınırlandırılması gerektiğini savunan dar ve koruyucu bir görüşle sonuçlanacağını iddia eder. Fakat bu yaklaşım, bir kişi veya kültürün kavramlarından farklı olarak yapılan gerçek bir araştırmayı, açıklama girişimlerini ve teoriyi engellediği gibi, yorumun farklı düzeylerini ve anlamlarını da (yorumlayıcı yeterlilik) birbirine karıştırır. Bu yaklaşımın problemleri iyi değerlendiremediği ve anti-entelektüalizmle karıştığı görülmektedir. Şimdi, Netland tarafından Hick'in teorisinin hermenötik yetersizliğiyle ilgili olarak yapılan eleştiriyi açıklamaya çalışacağız.

⁵⁵¹ Bkz. Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985, Bölüm 2, 5.

İlk olarak Netland'ın eleştirisinin, Hick'i (1) farklı soteriolojik inanç ve pratikleri tanımlaması ve belirlemesiyle ilgili deskriptif bir yetersizlikle mi (indirgeme), yoksa (2) teorik açıklama ve izahla ilgili açıklayıcı bir yetersizlikle mi suçladığını sorgulamak istiyorum. Bu suçlama Hick'in teorisinin deskriptif bir indirgemede bulunduğuyla (Netland bu şekilde suçlamakta haklıdır) ilgiliyse, bu durumda onun teorisinin temelde bir probleme sahip olduğu söylenebilir. Eğer bu suçlama açıklayıcı indirgemeye (geleneklerle ilgili kategorileri doğru bir açıklama olarak kabul etmediği ve bunların yerine başka bir teori veya yapı kullanmadığı için) ilgiliyse, o zaman Netland'ın eleştirisi kendi kendine bir problem -yani, makul olmayan bir açıklama veya teorik bir ihtiyaca gereğinden fazla yüklenmek- oluşturmuş olur. Şimdi, Hick'in metodolojisiyle ilgili bütün ihtimalleri sırasıyla ele alalım.

Bana göre Hick, dinler ve dinî çeşitlilikle ilgili revizyonist bir kavramı -kendi teorisini tam olarak savunmaya bir engel oluşturan- önerirken, geleneklerin iç bakış açılarına göre çok farklı olduklarını düşündüğü soteriolojik görüş ve pratiklerin çeşitliliğini teorik olarak nasıl izah edeceğiyle ilgili açıklayıcı bir hipotez ileri sürer. Hick'e göre bu sorun, dinî geleneklerin ilk aşamada dinlerin çeşitliliği sorununu ortaya çıkaran -Hick, revizyonist görüş fikrini kabul ettiği için- ve kendi kavramlarıyla tanımladıkları ve anladıkları soteriolojik bakış açılarının içinde bulunmaktadır. Bana göre bu, ilk olarak Hick'in farklı dinî geleneklerin kendi bakış açılarından kendilerini tanımlamaları ve deskriptif olarak anlamlarıyla ilgilenmesini gerektirir. Bu yüzden Netland Hick'i deskriptif bir indirgemeye suçlarsa, o zaman -Hick, açıklanması gereken çeşitliliğin farkına bilinçli bir şekilde varamayacağından dolayı- onun ulaştığı sonuç yanıltıcı olabilir.

Elbette Netland, Hick'i açıklayıcı bir indirgemeye suçlayabilir; ancak bu suçlama, tutarlı değildir. Çünkü Hick, teori ve açıklaması bağlamında geleneklerin kendileriyle ilgili kavramsal yapılarını yeterli ve açıklayıcı kategoriler olarak kabul ettiği için neden eleştirilmektedir? Böyle bir eleştiri, Hick'in (veya başka birinin) ulaşmaya çalıştığı daha gelişmiş bir açıklamayla çatışan izahlara neden olmayacak mıdır? Yaptığı açıklama bağlamında Hick, dinî çeşitliliği bilen birisi olarak, bu çeşitliliği (zaten tanımlanan ve belirlenen) geleneklerin kendilerine göre tam olarak kabul edilemez gördükleri kategori ve kavramlar (insanın dönüşümüyle ilgili kavramlar, genel soteriolojik amaç ve bağlama dayalı görecelilik vb. gibi) anlamında açıklayan teorik ve açıklayıcı bir izah önermekte kendisinin tamamen haklı olduğunu düşünür. Teorik olarak daha yüksek olan bir yaklaşımın, geleneksel bakış açılarının görüşlerini sınırlandıran daha derin (ve muhtemelen daha genel) ve açıklayıcı unsurları tanımlayacağı düşünülebilir. Bu yorumdan hareketle Hick, birinci derece soteriolojik süreç ve amaçları, daha kapsamlı teorik kavramlarla açıklamaya çalıştığı fenomen veya veriler olarak kullanmaktadır. Bu yaklaşımın açıklayıcı bir indirgemecilik olarak görülebilmesi, tamamen bir itiraz nedeni değildir.

Sonuç olarak Netland'ın eleştirisinin, Hick'in teorisini uygun olmayan bir şekilde indirgemecilik olarak itham edip değerini düşürmeye çalıştığını ifade etmek istiyorum. Netland'ın, iki tür yorumlayıcı görevi -deskriptif ve yorumlayıcı- basit bir şekilde birbirinden ayırırken başarısız olduğuna ve Hick'in teorik-açıklayıcı izahının deskriptif açıdan yanlış olduğunu

düşünmesinin hatalı olduğuna inanıyorum. Bu hatalı bir düşüncedir; çünkü bu aşamada teorik-açıklayıcı izahın geleneksel anlam ve kavramlarla basitçe benzerinin ortaya konması veya sınırlandırılmasını niçin ifade etmek zorunda olalım? Örneğin Netland şöyle demektedir: “İnkarnasyonun geleneksel anlamı Hick’in teorisiyle korunamaz. Bu yüzden inkarnasyonu mitolojik kategoriler bağlamında yeniden yorumlamaya çalışmalıyız” veya “buradaki problem Zen ‘aydınlanma’ (satori) kavramı Zen geleneği içinde anlaşıldığı için, Hick’in teorisi bu kavramı kapsamaz. Bununla birlikte Hick, ‘aydınlanma’nın yeniden yorumlanmasını savunur... ve böyle bir yorum elbette onun teorisine karşı genel bir teoriyi kabul eder.”⁵⁵² Yine Netland şöyle demektedir: “Örneğin, doğrulamayla ilgili büyük Pauline teması, ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümü gerçekleştirebilir mi?”⁵⁵³ Fakat bütün bu ifadelerdeki anahtar kavram, Netland’ın “Hick’in analizini yeterince açıklamak” ifadesiyle anlatmak istediği şeydir. Netland bu ifadeyle deskriptif-betimleyici bir anlamı mı, yoksa açıklayıcı-teorik bir anlamı mı kastetmiştir? O bunu açıkça ifade etmez; fakat Hick’in yöntemindeki hatayla ilgili olduğunu belirttiği ifadeden, Hick’in teorik-açıklayıcı izahının indirgemeci olduğunu ortaya koyduğu görülmektedir. Burada şöyle söylenebilir: Elbette böyle bir izah, geleneklerin kendi içlerinde anladıkları doktrinleri sistematik ve kapsamlı bir şekilde geleneksel olmayan teorik faktörlerle açıklamaya çalıştığı için indirgemecidir. Böyle bir düşünceyi kabul eden bir teori indirgemeci değil midir?

Her ne kadar Hick’in yaptığı çalışmalar ve dinî çoğulculukla ilgili yazılarında kullandığı iki yönlü izahların daha açık olması gerektiğini kabul etsem de, Netland’ın Hick’i hermenötik yetersizlikle suçlamasına dayanak oluşturan bütün bu kanıtların inandırıcılıktan uzak olduğunu düşünüyorum. Hick dinî çoğulculuk teorisini bir filozof olarak geliştirdiği için, inkarnasyon doktrinini bazen birinci derece yöntem şeklinde yeniden yorumlayan bir Hristiyan teolog gibi konuşur; bu şekilde tanınan Hick, bazen de doktrinlerin geleneksel anlamlarını indirgemeci bir şekilde değiştiren bir filozof olarak karışıklığa neden olur.⁵⁵⁴ Fakat bu durum, Hick’in çift yönlü kariyerinden kaynaklanan bir yanılgıdır. Hick filozof olarak geleneklerin kendi doktrin ve pratiklerini ifade etmeleri gerektiğini kabul eder ve şu soruyu kendisine sorar: “Felsefe, dinî epistemoloji vb. konular hakkında ne yapacağını bilen bir filozof olarak bu çeşitliliği nasıl açıklayabilirim?” Bu sorunun sorulmasıyla ulaşılabilecek olan sonuç, revizyonist bir din kavramının (daha derin bir düzeyde ve yaygın olarak kabul edilen bir süreç ve amacın bağlama dayalı olarak detaylandırılması ve ayrılması) açıkça dile getirilmesi, detaylandırılması ve savunulmasını kapsayan felsefî bir önermedir. Eğer Hick deskriptif indirgeme yanlılığına (bütün doktrinel plân ve pratiklerin tam olarak örtüştüğü vb.) sahipse, bu durumda Hick’in yaklaşımının farklı bir şekilde -dinler arasında temel bir ortak nokta kanıtı olarak kabul ettiği ve gerçekte ortaya koyduğu türden bir delil geliştirmesine ihtiyaç duymayan- değerlendirilmesini öneririm. Bana göre doğru ve deskriptif olan bir indirgeme, açık bir şekilde Hick’in naif olmayan kanıtından -metodolojik varsayımlara sahip olmayı gerektirmeyen veya

⁵⁵² Netland, “Professor Hick on Religious Pluralism”, s.255.

⁵⁵³ Netland, “Professor Hick on Religious Pluralism”, s.256.

⁵⁵⁴ Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 4.

ontolojik postulatlar vb. unsurları önermeyen- daha naiftir. Hick kendi kendini anlamakla ilgili olan kavramsal düzeyde, gelenekler arasındaki dinî çeşitlilik hakkında kesinlikle gerçekleştirebileceği ayrıntılı bir savunma geliştirmek zorundadır.

2. Hick'in Temel Dinî İnancı ve Bunu Kullanmasıyla İlgili Epistemik Yeterliliği

Hick teorisinin başlangıcında dinî tecrübenin -"dinî düşünce ve tecrübe bir yansıma ve yansıtma konusu değildir; fakat bu düşünce ve tecrübe daha yüksek bir Gerçeklik'le doğru bir bağ kurar"- doğrulanmasıyla ilgili olan çok önemli metodolojik bir varsayım olarak "temel bir dinî inanç"ı kabul eder.⁵⁵⁵ O, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap veren bu varsayımın, kendi teorisi içinde çok önemli bir role sahip olduğunu farkındadır ve bu teori onun teorisinin anahtar olan postulatını gerektirdiği kadar, dinî septisizmin farklı formlarına meydan okumaların "dışına" da etki etmektedir.⁵⁵⁶ Hick "bu teorisinin dinî çoğulculuk felsefesini ateizme karşı korumak amacıyla olmadığını" doğrudan ifade etse de, kendi temel inancını savunmak için algı ve -daha geniş olarak- tecrübeye dayalı iddialar açısından rasyonel safdillik ilkesine başvuran argümanlar serisine işaret eder.⁵⁵⁷

Birçok filozof (*Why Believe in God* isimli eserindeki görüşlerinden dolayı Hick'i de içine alan), safdillik ilkesine düşülebileceğini varsayarak - anormal psikolojik faktörlerin, var olduğu düşünülen algısal objelerin yokluğunun veya var olmadığının ortaya çıkması vb. gibi- herhangi bir kişinin sözde epistemik tecrübesine inanmanın rasyonel olduğunu düşünmektedir. Şüpheli önyargı bir yana bırakıldığında, böyle bir ilkenin çevremizden elde edilen bilgi için zorunlu olduğu görülmektedir ve bu ilkenin dinî bağlamda kullanılmaması için herhangi bir neden yoktur.⁵⁵⁸ Ayrıca Hick "bir Hristiyan'ın

⁵⁵⁵ Hick, *Problems*, s.102-103.

⁵⁵⁶ Hick, *Problems*, s.106.

⁵⁵⁷ Hick, *Problems*, s.103. Hick bu aşamada, Byrne'nin rasyonel septisizmle, özellikle de Feurbach'ın septisizmiyle daha çok ilgilenmesi gerektiğini ortaya koyma çabasına karşı bir tavır almıştır. Bkz. Byrne, "John Hick's Philosophy of World Religions", s. 299-300. Bu konuda Byrne'le tam olarak aynı düşünüyorum. Belki de bu yaklaşım Hick'in, dinî çeşitliliği -kültürel geleneklerin kavramsal yapıları, herhangi bir nihaî ontolojik gerçeklikten tamamen ayrı olan dinî tecrübe formlarının birbirleriyle uyuşmasını "sağlayabilir"- tam olarak yansıtmacı bir şekilde açıklamasını önlemek için onun temel dinî inancını izah etme konumundadır. Bu makalede bu konuyu tartışmasam da, Hick'in dinî tecrübe ve düşünce teorisine ilgili önemli alternatifleri -yansıtma formları olarak- daha kapsamlı ve dikkatli bir şekilde hesaba katması gerektiğine inanıyorum.

⁵⁵⁸ Bkz. Richard Swinburn, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon, 1979, Bölüm 13; George I. Mavrodes, *Belief in God*, New York, Random House, 1970, Bölüm3; John Hick, "Mystical Experience as Cognition", *Understanding Mysticism*, ed. Richard Wodds, Garden City, N. J., Doubleday, 1980, s.422-437 (özellikle bkz. 433-436); Michael Goulder ve John Hick, *Why Believe in God?*, London, SCM, 1983, Bölüm 2. Swinburn, özellikle safdillik ilkesi ve bunun gerçek kullanımı konusunda ikna edicidir. Hick'in düşünmediği bu ilkenin uygulanmasında bazı geçerli problemler vardır. Örneğin Proudfoot, son zamanlarda dinî tecrübenin etik olmayan unsurunun algıya dayalı tecrübe objesini ve bunun nedeniyle ilgili bir hipotezi kapsamasını veya kodlamasını önerir. Bu öneri -doğruysa- bu hipotezin doğruluğunun eleştirel değerlendirmesiyle ilgili diğer muhtemel tecrübe açıklamalarıyla (yansıtmacı açıklamalar gibi) çeliştiği için "alt üst" olur; bkz. Proudfoot, *Religious Experience*, Bölüm 5.

kendi farklı tecrübesiyle Tanrı'ya inanması rasyonel ise, benzer olan aynı argümanla bir Müslüman, Hindu veya Budist'in de kendi farklı tecrübe formlarıyla Tanrı'ya inanması rasyonel olmalıdır" demektedir.⁵⁵⁹ Hick, farklı dinî ve kültürel bağlamlarda safdillik ilkesinin uygulanması bakımından -eğer biz kendi tecrübelerimize dayanan epistemik iddialarda bulunmak için bu ilkeye başvurmanın makul olduğunu kabul edersek, aynı şekilde başkalarının da kendi epistemik iddiaları bakımından benzer bir hakkı kendilerinde görmeleri makul olmalıdır- adil olunması gerektiğini savunmaktadır.

Bu noktada Netland, Hick'in şu iki sonuç arasında götüşünü belirtmekten kaçındığını iddia eder: (1) "Dinî tecrübenin doğrulanması genel anlamda a priori olamayacağından, bu durumda herhangi bir geleneğin dinî tecrübesinin prensipte doğru olduğu kabul edilebilir"; (2) "Şayet belirli bir dinî geleneğe ait dinî tecrübenin doğru olduğu makul olarak kabul edilirse, o zaman diğer büyük dinî geleneklerin dinî tecrübesinin de doğru olduğu kabul edilmelidir."⁵⁶⁰ Netland birinci iddianın geçerli ikinci iddianın geçersiz olması durumunda, bozulan şartların uygulanıp uygulanmadığını belirlemek için dinî tecrübenin farklı temeller üzerinde değerlendirilmesi gerektiğine dair temel bir nedene işaret etmiştir. Birinci iddia, safdillik ilkesinin basitçe ve uygun bir şekilde bütün dinlere genelleştirilmesidir. Bunun aksine ikinci iddia, safdillik ilkesinin uygulanmasında epistemik olarak güvenilirlik ihtiyacını dikkate almaksızın aktüel doğrulamayla ilgili bir iddiayı bütün dinî gelenekler için genelleştirmeye çalışmaktadır.

Netland'ın birinci iddia ile ikinci iddia arasında yaptığı ayırım kendi içinde tam olarak geçerli ve ikinci iddiaya yaptığı itirazı tam olarak doğru olmakla birlikte, Hick'in "temel dinî inanç" argümanının birinci iddia ile ikinci iddia arasında belirsiz bir halde olduğunu veya Hick'in ikinci iddiayı "genelleştirilmiş" safdillik ilkesi üzerinde basitçe devam ettirmeye çalıştığını iddia etmesinin yanlış olduğuna inanıyorum. Bana göre bunu ifade etmek çok basittir: Hick, ikinci iddianın -büyük dinî geleneklerin eşit olarak doğrulanması- lehinde konuşmak ister ve bunu yapmak için dinî çoğulculuk tezini açıkça destekleyen bütüncül bir teori geliştirir. Bu, Hick'in birinci iddia için ortaya konan argümanının ikinci iddia için yeterli olmadığını tam olarak farkında olduğu anlamına gelir; bu, Hick'in bu argüman ve onun sonucunu daha ileri bir çoğulcu hipotezi ifade etmenin sonrasına bıraktığından dolaydır. Çünkü Hick bu durumda, büyük geleneklerin eşit güvenilirliğiyle (bu nedenle doğruluğuyla) ilgili pragmatik bir yaklaşımla sonuçlanan bir bilgi postulatı, delili ve düşüncesini destekleyen bütüncül bir yapıyı geliştirmeye devam etmektedir.

Hick safdillik ilkesinin dinî tecrübeye uygulanabilirliğini ortaya koyduktan sonra, bu ilkenin prensip olarak sınırlı olduğunu ifade ettiği zaman sahip olduğu mantık konusunda çok açıktır. O "kendi dinî tecrübe formunun doğru olduğunu kabul eden bir kişi, farklı formlara sahip olan diğer büyük dinî tecrübe akımlarının da bulunduğunu dikkate almak zorundadır" demektedir.⁵⁶¹ Ayrıca Hick şu soruyu sorar: Safdillik ilkesinin diğer geleneklere de uygulanabileceği olgusu ve bu geleneklerin kendi tecrübe formları ve

⁵⁵⁹ Hick, *Problems*, s.103.

⁵⁶⁰ Netland, "Professor Hick on Religious Pluralism", s.257.

⁵⁶¹ Hick, *Problems*, s.37.

geleneklerinin, kendi tecrübe ve geleneğinin doğru olduğu yargısında bulunan bir kişi kadar doğru olduğu sonucuna ulaşan bakış açılarından hareketle, burada hangi açıklamayı geliştirmek makuldür? Bu durumdan kaynaklanan tavra meydan okumaya nasıl karar veririz? Hick bu meydan okumaya, nihaf olarak büyük geleneklerin eşit şekilde doğru olduklarını kabul etmemize izin veren muhtemel üç cevap -bunlardan ikisini kusurlu, üçüncüyü ise daha makul görmektedir- verilebileceğini savunur.⁵⁶²

Bu soruya verilen ilk cevap ekslusivizmin cevabıdır; bu cevaba göre, diğer bütün dinî tecrübe formlarının yanıltıcı olduğu kabul edilerek, sadece bir tek kişinin dinî tecrübe formunun doğru olduğu ifade edilir. Hick'e göre bu ekslusivist iddia makul olmayan bir keyfilige sahiptir. İkinci cevap inklusivizmin cevabıdır; bu cevap, her ne kadar dinî tecrübe bir kişinin kendi dinî tecrübe formunda daha açık ve etkili olsa da, dinî tecrübenin genel anlamda doğru olduğunu kabul eder. Hick'e göre bu iddianın aklılığı, diğer dinî geleneklerdeki ahlâkî ve manevî dönüşüm gerçeği tarafından yanlıştır. Buradaki kanıt, doğrulama ile ahlâkî-manevî sonuçlar (insanın hayatındaki gerçek dönüşüm) arasındaki güçlü bir ilişki öncülünün varsayılmasına dayanır; dinî geleneklerin hem sonuçlarının niteliği hem de doğrulanmalarının açıklığındaki dereceler bakımından birbirlerinden farklılaştıkları hiçbir şekilde belirli değildir. Bu soruya son olarak verilen cevap çoğulculuğa aittir; bu cevap, gelenekler içinde yer alan bütün dinî tecrübe formlarının tümüyle doğru olduklarının (eşit olarak) kabul edilmelerini savunur. Hick'e göre bu yaklaşımın kabul edilmesi daha mantıklıdır; çünkü bu cevap diğer iki cevabın eksiklerinden uzaktır ve açık olgular kadar makul bir düşünce tarafından da desteklenir. Doğrulama ile ahlâkî-manevî sonuçlar arasında güçlü bir ilişkinin var olduğunu kabul eden bu cevap, geleneklerin içindeki dönüşüme dayalı sonuçlarının ve bu geleneklerin güvenilirlik veya doğruluğunun eşit olduğunu kabul eder.

Hick'in kullandığı kavramlara dayanan bu çoğulcu yaklaşımın -yalnızca şu iki konuyu düşünmek için nedenler bulunursa- makul olarak kabul edilebileceği daha açık bir şekilde ortaya çıkar: (1) Doğrulama ile dönüşüme dayalı ahlâkî ve dinî sonuçlar arasında güçlü bir ilişki vardır ve dinî sonuçlar tümevarımsal olarak birinci iddianın doğrulanmasını destekler; (2) büyük geleneklerin ahlâkî ve manevî sonuçları eşittir. Bu sonuçların doğru bir dinî tecrübeden tamamen farklı olabileceğini bildiğimizden dolayı, birinci maddeyle ortaya konulan öncül desteklenmeye ihtiyaç duyar. İkinci maddeyle ortaya konan iddia ise, sadece açık bir şekilde doğru olmadığından (bu yüzden inandırıcı bir bilgiyi gerektiren) dolayı değil, tanımlanan ve kabul edilen ahlâkî ve manevî sonuçların açık olmadığı kriterinden (bu yüzden belirlenmeyi ve savunulmayı gerektiren) dolayı da desteklenmeye ihtiyaç duymaz. Bu aşamada Hick'in meydan okumasına daha makul bir cevap olarak çoğulcu çözümü kabul etmek için herhangi bir neden bulunmadığından, onun yukarıda ifade edilen öncül ve iddiayla ilgili bir dizi argüman geliştirmesini ümit ediyoruz. Benim ifade ettiğim bu öneri, kesinlikle Hick'in dinî çoğulculuk teorisinin amacı ve bu teoriden geriye kalan bir problemdir. Onun teorisi, çoğulcu hipotez ve eşit doğruluk açısından taşıdığı işaretleri kabul etmemiz için bir dizi nedeni ortaya

⁵⁶² Özellikle bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 3.

koyma eğilimindedir. Hick'in teorisiyle ilgili olarak ortaya koyduğum orijinal özette de ifade ettiğim gibi, o bu aşamada bütün büyük dinî geleneklerin gerçekte doğru oldukları ve daha yüksek bir Gerçeklik'le ilgili ilişki kurduklarını ifade eden çoğulcu hipotezinin *şartlı olarak rasyonel* olduğunu ifade eder.

Hick'in teorisi -Corliss'in, Hick'in temel dinî inancı ve bu inancın tecrübesini eleştirmesine neden olan- ahlâkî ve manevî güvenilirlik düşüncesine doğru tam olarak "pratik" bir yönelimdir.⁵⁶³ Netfand Hick'in bu inancı kullanmasına meydan okurken, Corliss onun kullanımına bütünüyle itiraz eder. Corliss Hick'in temel dinî inancının, dinlerin temel bilişsel içeriklerinin doğru dinî tecrübelerde bulunduğunu kabul ederken hata yaptığını ve daha da önemlisi Hick'in böyle bir tecrübeyle ilgili bağlama dayalı-linguistik tezinin, ilk aşamada böyle bir inancı kabul etmesi için gerekli olan geleneksel kavram ve kategoriler (dil oyunlarının içinde bulunan) tarafından şekillendirildiğini iddia eder. Corliss'in yaklaşımından hareketle dinlerin bilişsel içeriğinin, bu dinlerin yaşam şekilleri ve tecrübeleriyle meydana gelmediklerini savundukları iddialarına dayandığı söylenebilir; aksi takdirde dinlerdeki dinî tecrübenin rolünü çevremizdeki dünya ile ilişki içindeki duyusal tecrübenin rolüyle karşılaştırmak kuralsız bir düşünce olacaktır. Bu yüzden Corliss, Hick'in temel dinî inancından vazgeçmesi için çalışmakta ve dinî yaşam görüşlerinin doğruluğuna odaklanmak için sadece doğru dinî tecrübeyle ilgilenmektedir.

Corliss'in Hick'e yaptığı eleştirilerde, bir doğru bir de yanlış yön vardır. Bana göre Corliss'in yanlış yaptığı konu, dinlerdeki dinî tecrübenin -çevremizle ilişki içindeki duyusal (algısal) tecrübenin bilişsel rolüne benzeyen- herhangi bir bilişsel role sahip olduğunu reddetmesidir. Corliss'in bu reddetmeyle ilişkili olarak ortaya koyduğu nedenin, dinî tecrübelerin arka plânında yer alan kavram ve kategoriler tarafından şekillendirilmesi ve süzgeçten geçirilmesi olgusuyla ilgili olduğu görülür. Fakat antropolog, psikolog ve dil bilimcilerin, arka plânda yer alan kavramsal ve linguistik şartlar tarafından şekillendirildikleri ve süzgeçten geçirildiklerini söyledikleri algısal tecrübelerin doğru olmadıkları görülmektedir. Ayrıca Corliss'in dinî tecrübelerin bilişsel bir role sahip olmalarına karşı çıkarken -taftalarının, dinî tecrübelerine kendi bilişsel iddialarını destekleyen yollar olarak başvurmalarını kapsayan- dinî geleneklerdeki bu bilişsel pratiklerin nedenlerini hiçbir şekilde dikkate almadığı görülmektedir. Bana göre, Corliss'in dinî tecrübeyle ilişki içindeki safdillik ilkesi (bozulan şartlarla birlikte) için herhangi bir rol düşünüp düşünmediği açık değildir; böyle bir ilkenin kabul edilmesi, acaba algısal tecrübenin bilişsel rolü ile dinî tecrübenin bilişsel olmayan rolü arasındaki belirgin farklılığın tamamen ortaya konulmasını kolaylaştırabilir mi?

Corliss'in Hick'e yaptığı eleştiriyle ilgili doğru olan yön ise şudur: Hick gerçekte dinî tecrübeyle ilgili kavramsal-linguistik bir tez kabul eder ve bu tez Hick'in dinî tecrübenin doğrulanmasına odaklanan belirli bir metodolojiyle başlama sebebi konusunda bizi şaşırtır.⁵⁶⁴ Bu şaşkınlık Hick'in diğer düşünceleri (ahlâkî ve manevî sonuçlar gibi), doğrulamanın konularını değerlendirmek için

⁵⁶³ Corliss, "Redemption and the Divine Realities: A Study of Hick and an Alternative", s.247.

⁵⁶⁴ Özellikle bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 2.

bir yöntem olarak kabul etme zorunda kalmasıyla en yüksek noktaya ulaştırılır. O, arka plânda yer alan dinî yapı ve hayat görüşlerinin değerlendirilmesine niçin ifade edilen bu düşüncelerle başlamaz? Bana göre bu şüphenin bir kısmı, Hick'in ifade ettiği "dinî tecrübe"nin, dinî hayat formlarının eşit olduğunu kabul etme eğiliminde olan bir kategori olduğunun anlaşılmasıyla ortadan kaldırılır.⁵⁶⁵ Böylece Hick doğru dinî tecrübe ve düşünce hakkında konuşurken, dinî hayat formlarındaki -bunlar bir şekilde hayalî değil gerçek olan bir şeyle ilişki kurmak, ona dua ve ibadet etmek vb. gibi şeylerdir- katılımcıların bir kısmının inancına işaret eder. Hick dar anlamda "dinî tecrübe"nin, dinî algıyla ilgili bir anlayışı gösterdiğini söylemez. İfade edilen ikinci bir konu da, Hick'in dinî tecrübenin doğrulanması ve hakikat iddialarının dinî pratiğin ahlâkî ve manevî sonuçlarıyla karşıt olması gerektiği konusunda Corliss'le uyuşmamasına rağmen, bu anlamda -dinî yapının, dinî tecrübedeki bilişsel anlamından dolayı arka plânda yer aldığını anlamak önemlidir- onunla aynı düşünmesidir (ikinci yaklaşımı betimleyen diğer konuyu tekrar ele alacağız). Özellikle bunların kavramsal olarak ilişkili oldukları görülürse, bilişsel değerini niçin iki merkeze (tecrübe ve inanç gibi) sahip olduğunu sorgulayabiliriz.

Hick'in "revizyonist din kavramı"nda olduğu gibi, onun "temel dinî inancı"yla ilgili eleştirilerin en iyi anlamda (Corliss'in yaklaşımında olduğu gibi) sonuçsuz, en kötü anlamda ise (Netland'ın yaklaşımında olduğu gibi) basitçe yanlış olduğu sonucunu çıkarmak zorunda olduğumuzu düşünüyorum. Bu yüzden Hick'in kendi argümanının metodolojik aşamasına ait bir sonuç olarak, dinî çeşitliliğin temelinde yer alabilen daha derin bir birlikle ilgili "çoğulcu bir hipotez" önermesinin uygun olduğu görülür. Şimdi Hick'in bu hipotezin doğası ve imalarıyla ilgili olarak söylemek zorunda olduğu şeyin, burada şartlı bir şekilde rasyonel olarak sunulduğunu ve onun teorisini tam olarak savunmak için sıkıntı doğuracağını anlamamız gerekir.

3. Hick'in İlâhî Numen Postulatının Tutarlılığı

Hick'e göre çoğulcu hipotez, sadece "kendiliğinden sınırsız, insanın kavramsallaştırmasının ve dilin sınırları dışında bulunan; fakat insanî olarak şartlı ve sınırlı şekillerde düşünülen ve tecrübe edilen ilâhî bir Gerçeklik"ın varsayılması anlamına gelebilir.⁵⁶⁶ Yani çoğulcu hipotez tutarlı bir önermede

⁵⁶⁵ Hick'in dinî tecrübeyle ilgili analizindeki açık yaklaşımı, Wittgenstein'in dinî tecrübe ve pratiğin geleneksel dinî organizasyon ve doktrinden önce geldiğini kabul etmekte haklı olduğunu savunur. Bu yüzden Hick'e göre din hakkında öğrenim görenlerin, dinî tecrübeyi teolojik doktrin ve biçimsel dinî kurallar bağlamından ziyade dinî hayat formları (birinci derece dinî hayat ve pratiğin deneysel-doğal-davranışsal-linguistik "birikimleri") bağlamında anlamaları ve incelemeleri gerekir. Hick, Wittgenstein'in dinî bağlam anlayışının yorumlayıcı doğasıyla -ana hatlarıyla dinî tecrübenin, en iyi şekilde dünyadaki durumların arka plânda yer alan belirli geleneklerle ilişkili dinî kavramların sistemleri anlamında farkında olmak ve bu durumları hem ilâhî varlığı gösteren bir şey olarak görme, hem de buna göre hareket etme eğiliminde olmak şeklinde anlaşılacağına atını çizen- ilgili tartışmasına başvurmaya devam eder. Aslında bu tez dinî tecrübenin, kavramsal olarak arka plânda yer alan sosyal-linguistik-bağlama dayalı dinî şart koşma ve öğrenmeyle şekillendirilen bir varlık olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Bütün dinî tecrübeler, tecrübe eden kişinin kendi birikiminde yer alan dinsel dil oyunları ve hayat formlarıyla sınırlandırıldığı şeklinde anlaşılır. Daha fazla bilgi için bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 2.

⁵⁶⁶ Hick, *Problems*, Bölüm 3, 6, 7; bu ifade, 104. sayfadan aktarılmıştır.

veya iddiada bulunmak için, rasyonel olarak fenomenal dinî sistemlerin - Gerçeklik'in kavramsallaştırılması ve tecrübe edilmesini kültürel olarak şekillendiren- genel ve mutlak bir referansı olarak temelde bulunan numenal bir ilâhî Gerçeklik (kendinde sınırsız ve bilinemez) postulatını gerektirir. Hick'e göre bu postulat dinî tecrübe formlarıyla ilgili çeşitliliği, bu formların karşılıklı ve şartlı olarak doğruluklarıyla -bu tecrübeler çeşitli olsa da, nihaî olarak aynı aşkın mutlakla "ilgili"dirler (veya daha doğru bir şekilde "bu mutlak"a odaklanmışlardır)- uyumlu ve tutarlı bir şekilde anlamamızı sağlar.

Bu ilâhî numen postulatı, *kendinde* Gerçeklik ile bize göre Gerçeklik - Hick'in, bütün dinî gelenekler tarafından insanın kavramsallaştırmasından aşkın ve insanların kendi gelenekleri içinde tecrübe ettikleri ve düşündükleri daha yüksek bir Gerçeklik'in ötesinde veya dışında olan daha yüksek bir *kendinde* Gerçeklik'le ilgili genel kabullerde ortaya konulduğunu kabul ettiği- arasındaki önemli bir farklılığa dayanır. Gerçeklik farklı dinlerde kültürel olarak oldukça sınırlı şekillerde tecrübe edilse de, bütün büyük geleneklerin böyle bir farkı ortaya koydukları olgusu, Hick'in bu *kendinde* Gerçeklik'i gelenekten geleneğe geçen bir Gerçeklik olarak ifade etmesine imkân vermiştir. Diğer bir ifadeyle Hick'in çoğulcu hipotezinin özünde, farklı dinlerdeki *kendinde* Gerçeklik'in tamamen bir ve aynı olduğu ve daha da ötesi bize göre Gerçeklik'in geleneklerin *kendinde* Gerçeklik'i tecrübe etme ve kavramsallaştırma yolu olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Hick'in de ifade ettiği gibi "bu düşünce çoğulcu hipotezin merkezinde yer alır" ve bunun gerçekten çok anlamlı bir iddia ortaya koyduğu açıktır.⁵⁶⁷ Bu yüzden *kendinde* Gerçeklik'in kavramsal içeriğini ve Hick'in teorisindeki mantıksal işlevini açıklamamız gerekir.

İlk olarak, Hick'in postulatının hem ontolojik hem de epistemolojik boyutlara -yani, epistemolojik bir sonuç içinde ontolojik bir iddiada bulunur- sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Hick'in postulatı ontolojik olarak, çeşitli geleneklerin merkezleriyle (bize göre Gerçeklik) ilgili birleştirici bir temel olan *kendinde* Gerçeklik'in var olduğunu savunur. Bu temel daha derin bir kaynaktır ve bütün dinî soteriolojilerin konusudur; bu yüzden o, aslında aynı ahlâkî ve manevî sürecin bütün geleneklerde bulunduğu ve daha temel anlamda her bir gelenekteki sürecin aynı nihaî amaca sahip olduğu konusunda bütün gelenekleri ontolojik olarak birleştirir. Epistemolojik olarak Hick *kendinde* Gerçeklik'i (ilâhî numeni), dinî tecrübe ve düşüncenin temeli olan ve geleneklerin içindeki dinî tecrübe formlarını -bu formlar *kendinde* Gerçeklik'e şartlı ve sınırlı bir şekilde ulaşmamızı sağladıkları için- doğrulayan bir varlık olarak görür. Hick kavramsal-linguistik dinî tecrübe anlayışına uygun bir şekilde, *kendinde* Gerçeklik'in şartlı insan bilincini -bu bilinç, kültürel olarak farklı olan kavramsal yapıların bakış açıları arasında bağlantı kursa da, onun bir kısmı dolaylı bir şekilde bu etkilemeye tepki gösterir ve bunun farkındadır- kültürel olarak etkilediğini ileri sürerek, bu epistemolojik boyutu ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu yüzden numen doğrudan tecrübe edilemez veya bilinemez; fakat numenle, "Gerçeklik ile farklı insan bilinci modelleri arasında bir bağ kuran" kavram, yapı ve şekiller anlamında dolaylı bir şekilde karşılaşılabılır.⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ Hick, *Problems*, s.40.

⁵⁶⁸ Hick, *Problems*, s.32.

Hick bu şekilde, postulatının ontolojik ve epistemolojik boyutlarını birleştirmeyi başarır: *Kendinde Gerçeklik* ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilse de, O'nun sadece farklı kültürel tarihler tarafından şekillendirilen dinî geleneklerin kavramsal yapıları arasında bağ kurduğu bilinir. Hick elbette bu kavramsal yapıların çok farklı -gerçekte o, kişisel ve kişisel olmayan şeklinde birbirinden farklı iki tür yapıyı ortaya koyar- olduklarının bilincindedir; fakat yine de bütün bu yapıların nihaî olarak aynı ilâhî numen veya *kendinde Gerçeklik*'e işaret ettiklerini kabul eder. Hick fizikteki tamamlayıcılık ilkesinin uygulanmasıyla ilgili bir analogi geliştirerek, bu düşüncenin anlaşılmasının nasıl mümkün olabileceğini açıklar: Elektromanyetik radyasyon dalgaları ve parçacıklarının kendiliğinden ışığa yönelmesi gibi, dinin kişisel ve kişisel olmayan kavramsal yapıları da kendiliğinden ilâhî numene yönelirler.⁵⁶⁹ Her iki durumda da bu kavramsallaştırmalar -kişisel/kişisel olmayan; dalga/parçacık-temel olarak farklı olsalar da, nihaî olarak aynı mantıksal süjeye (numen ve ışık) işaret ederler.

Tahmin edilebileceği gibi Hick'in ilâhî numen postulatı, çok önemli eleştirel bir konuya odaklanmıştır. Netland'ın tartışması, özellikle bu postulatın tutarlılığı ve onun birleştirici ve imalı bir rolü -Hick tarafından ortaya konulduğu için- gerçekleştirilmesiyle ilgili güçlü ve doğru olan bir eleştiriyi temsil eder.⁵⁷⁰ Netland'a göre temel problem, Hick'in *kendinde Gerçeklik*'le insanlar tarafından tecrübe edilen Gerçeklik arasında ortaya koyduğu farka ve bunların ilişkilerini yorumlama biçimine dayanır. Netland, bunların arasındaki ilişkiyle ilgili olarak iki muhtemel yorumun bulunduğunu ve ikisinin de Hick'in eserlerinde geliştirildiğini iddia eder. Birinci yorum, *kendinde Gerçeklik*'le bu Gerçeklik'in fenomenal dinî kavramlarda bulunan çeşitli tezahürleri arasındaki süreklilik unsuruna odaklanır. Hick fenomenal dinî kavramların gerçekte ilâhî numenin tezahürleri veya imgeleri olduklarını iddia ettiği için, Netland onun (Hick'in) bunların arasında -bunları "tezahür ve imgeler" olarak tanımladığı ve ilâhî numeni bunların birleştirici temeli ve kaynağı olarak kabul ettiği için- önemli bir sürekliliği (ontolojik ve epistemolojik) varsayması gerektiğini savunur. Bununla birlikte tanrısal kavram veya imgelerin (kişisel olmayan ilke veya amaca karşı kişisel bir Tanrı gibi) birbirlerinden çok farklı olmalarından dolayı -görünüşte birbirleriyle uyumsuz olan- bu süreklilik görüşü, ciddi bir problemle karşılaşır; fakat bu görüşün, Hick'in *kendinde Gerçeklik*'in ontolojik ve epistemolojik olarak bütün bu kavramlarla devam ettiği tezi için önemli olduğu görülür. Ayrıca numenin aynı zamanda hem kişisel hem de kişisel olmaması gerektiğine işaret etmenin, bir çeşit iç tutarsızlığa neden olabileceği görülmektedir. Netland bu sonuçtan kurtulmanın tek yolunun, Hick'in bütün durumlarda aynı olduklarını kabul ettiği fenomenal dinî kavramların ("Nirvana"ya karşı "Tanrı" gibi) doğrudan/önceki referanslarıyla bunların dolaylı/nihaî referansları (*kendinde Gerçeklik* gibi) arasındaki farkı ortaya koymak olduğunu iddia eder. Fakat burada Netland'a göre bir problem vardır: "Tanrı", "Nirvana" vb. fenomenal kavramların anlamlarındaki büyük

⁵⁶⁹ Hick, Almond tarafından kendisine yönelik olarak yapılan bazı eleştirilere cevap vermek için tamamlayıcılık analogisini geliştirir; bkz. Philip Almond, "John Hick's Copernican Theology", *Theology* 86, 1983, s.36-41.

⁵⁷⁰ Netland, "Professor Hick on Religious Pluralism", s.258-261.

farklılıklardan dolayı, bunların bütünüyle (nihaî olarak) aynı Gerçeklik'i gösterdiklerini iddia etmenin uygun olmadığı görülür. Bunların her birinin nihaî referansının aynı olduğunu iddia etme gerekçesi ne olabilir? Bu durumda Netland'a göre sürekliliğe yapılan vurgu, "yine aynı nihaî referans" iddiasının inandırıcılığına zarar veren ve görüntüde birbiriyle uyuşmaz olan nedenlerle ilgili sözde tezahür veya imgeler olarak isimlendirilen temel bir fenomenal süreksizliğe neden olur. Netland, bu kanıtın Hick için oluşturduğu sıkıntının "her bir fenomenal dinî kavramın nihaî referansının aynı olduğu iddiası" için geçerli nedenler ortaya koyduğunu iddia eder.

Kendinde Gerçeklik'le fenomenal dinî kavramlar arasındaki ilişkiyle ilgili ikinci yorum, bunların süreksizliği unsuruna odaklanır. Netland bu yorumun, Hick'in doğrudan tecrübe edilemeyen, fakat "genel anlamda dinî tecrübe olgusunun anlamını ortaya koymak için" kabul edilen ilâhî numen postulatıyla ilgili çok güçlü olan Kantçı imaları vurguladığını savunur. Bu yorumdan hareketle dinî tecrübe ve düşünce, şartlı olan fenomenal dinî imge ve tezahürlerle kültürel olarak sınırlandırılmıştır. Fakat Netland yukarıda süreklilik görüşüyle bağlantılı bir şekilde gösterilen bir dizi problemden kaçarken, bu süreksizlik unsurunun ilâhî numenin bilinmemesinden kaynaklanan problemlere neden olduğunu iddia eder. Eğer bu numen kendiliğinden bilinemezse, bu durumda Netland onun imge veya tezahürler olarak fenomenal dinî kavramlara işaret etmek için aydınlatıcı olup olmadığını sorgular. Yine *kendinde* Gerçeklik'le ilgili bilgisizlikten dolayı bu kavram, bir numenin çokluğundan ziyade bir tek ilâhî Gerçeklik olarak hangi temeller üzerine yerleştirilir? Özetle Netland, bu süreksizlik görüşünden hareketle ilâhî numenin ontolojik statüsünün epistemik belirsizliğinden dolayı gereğinden fazla belirsiz bir hale geldiğini savunur. Netland, buraya kadar ilâhî numenin varlığı postulatının belirsiz olduğuyla ilgili nedenleri ortaya koymuştur: O, bu yaklaşımın muhtemelen bütün dinlerin aynı ilâhî Gerçeklik'le ilişkili oldukları sonucundan sakınmak için geliştirilen ayrıntılı bir hipotez olup olmadığını sorgular.

Kısacası Netland, Hick'in ilâhî numen postulatına karşı aşağıdaki konuları tartışmaktadır. Birincisi, fenomenal dinî kavramlar arasındaki büyük farklılıklardan -görünüşte birbirleriyle uyuşmaz olan- dolayı Hick'in bütün bu kavramların aynı nihaî Gerçeklik'e işaret ettiklerini iddia etmesi uygun değildir. Ayrıca bu Mutlak'ın ulaşılamaz olduğu iddiasından dolayı, Hick'in O'nu fenomenal dinî kavramlar için yeterince birleştirici bir referans olarak kabul etmesi uygun değildir. Birinci durumda, dinî çeşitlilik verisi nihaî referansların çeşitliliğini daha uygun bir şekilde ifade eder. İkinci durumda ise, numen ve fenomenal dinler arasındaki epistemik fark, birincinin -numenin- bütünüyle birleştirici bir referans olarak hizmet etme imkânını ortadan kaldırır.

Bu eleştirilerin başlangıçtaki inandırıcılıklarına rağmen, yıkıcı güçlerinin Hick'in yaklaşımında Netland tarafından ya gözden kaçırılan ya da dikkate alınmayan unsurlarla oldukça azaltılabileceğine inanıyorum. Netland'ın gözden kaçırdığı önemli iki düşünce şunlardır: (1) Hick'in kendi postulatı ile fizikteki tamamlayıcılık ilkesi arasında yaptığı analogi ve (2) Hick'in kendi postulatına çoğulcu hipotez içinde atfettiği belirgin rol ve bunun postulatın doğrulanmasını kabul ederken ima ettiği şey. Postulatın rolünün, epistemik farkın yıkıcılığıyla ilgili Netland'ın ifade ettiği ikinci konuya yönelik olduğu

görülsede; tamamlayıcılık ilkesiyle ilgili analogi, uyumluluk ve referansla ilgili olarak onun ifade ettiği birinci konuya yöneliktir. Şimdi analogiden başlayarak bu konuların her birini sırasıyla ele alalım.

Hick ilâhî numenin (farklı fenomenal dinî kavramlarla ilişkili olan) ontolojik statüsü ve imalı fonksiyonunu, ışığın (farklı dalga ve parçacık kavramlarıyla ilişkili olan) ontolojik statüsü ve imalı fonksiyonuna benzetir.⁵⁷¹ Analogik obje açısından bu analogi -farklı şekillerde tecrübe edildiğinde- ışığın aynı zamanda kendi varlığında bu tür sonuçları veya kavramsallaştırmaları elde etmekle birlikte, görüntüde farklı ve çelişik davranışsal özellikler sergilediğini; ilkesel obje açısından -dinî geleneklerin pratikleriyle farklı şekillerde "tecrübe" edildiğinde- ise, ilâhî numenin (şayet çelişik değilse) aynı zamanda kendi varlığında bu tür sonuçları veya kavramsallaştırmaları elde etmekle birlikte, görüntüde farklı nitelikler gösterdiğini iddia eder. Yani, hem ışığın hem de ilâhî numenin ontolojik statü ve doğaları, belirli şartlar altında birbirleriyle uyumsuz olan özellikler sergilerler. Şimdi bu analoginin gücünü açıklayalım: Görüntüde birbiriyle uyumsuz olan ilk durumdaki analogi bu özelliklerle ilişkili olan ışığın imalı fonksiyonunun inandırıcılığını inkâr etmemize neden olduğundan, Hick ikinci durumda görünen uyumsuzlukların kendileriyle ilişkili olan ilâhî numenin imalı fonksiyonunun inandırıcılığına zarar veremeyeceğini iddia eder. Şayet ışıkla ilgili konuda dalga ve parçacığın birbirleriyle uyumsuz olan kavramsallaştırmaları için bir ve aynı olan referans düşüncesini kabul edersek, o zaman ilâhî numenle ilgili olan durumda da bu düşüncüyü kabul etmemiz inandırıcılıktan uzak değildir. Bana göre Hick'in analogisi, Netland'ın bu analoginin gücünü zayıflatan veya nihâî olarak onun itirazını sonuçsuz bırakan ilk eleştirisine yöneliktir.⁵⁷²

Bununla birlikte bu analogi, Netland'ın Hick'in postulatıyla -yani, nihâî bir referansın kabulü için olumlu bir doğrulama ve daha da ötesi ulaşılamaz olan bir numenin kavramsal açıdan imalı bir şekilde eylemde bulunabileceğini düşünmek için doğrulama- ilgili diğer kaygılarına yönelik değildir. Bana göre Netland'ın olumlu doğrulamayla ilgili kaygısı, Hick'in çoğulcu hipotezi içinde vurgulanan ilâhî numenin statüsü ve içsel rolü "postulat"larıyla karşılaşır. Hick'in bu numeni kabul etmesini doğrulayan "olumlu" neden, bu postulatın çoğulcu hipotezin iç tutarlılığı için rasyonel olarak zorunlu olmasıdır; ve onun bu noktada, bu hipotezi doğrulamak için yeterli olduğu görülür. Elbette bu hipotezi en azından şartsız olarak ve bütünüyle kabul etmek için nihâî olarak bazı gerekçelerimizin olması gerekir ve Hick bu gerekçeleri sağlamaya çalıştığında bu postulatın doğrulanması rasyonel iç zorunluluktan daha sağlam olacaktır. Fakat bu postulatın nihâî olarak çoğulcu hipotez içindeki rolüyle şartlı bir şekilde doğrulanmasını kabul etmeden önce, bunun daha temel bir

⁵⁷¹ Hick, *Problems*, s.98-99.

⁵⁷² Aksine bu analoginin, ilâhî numenin doğrudan tecrübe edilmediği fakat dolaylı olarak kavramsallaştırılması ve bilinmesine rağmen, ışığın doğrudan tecrübe edildiği ve dolaylı olarak kavramsallaştırıldığıyla ilgili basit bir nedenden dolayı fazla inandırıcı olmadığı görülür. Bu yüzden ışık örneğinde, görüntüde çelişik olan özelliklerin bir gerçekliğin doğal ve ayrılmaz parçaları olduklarına inanabiliriz. Bununla birlikte ilâhî numen örneğinde ise, nihâî olarak iki (belki de daha fazla) *kendinde Gerçeklik*'in içerilebilmesi ihtimalinden dolayı aynı derecede emin olamayız; eğer emin olursak, o zaman *kendinde Gerçeklik*'in kişisel ve kişisel olmayan farklı görüntüleri hakkında konuşmak uygun olmayacaktır.

doğrulamayı sağlamak için yetersiz olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu son husus ise, tamamen Hick'in kendi teorisinin bu aşamasında iddia ettiği şeyleri dile getirir: İlâhî numenal bir Gerçeklik'in rasyonel olarak çoğulcu hipotezi "tamamlaması" (ifade etmesi) gerekir. Yani Hick'e göre ilâhî numen, nihaî referans olarak dinî çeşitliliği karşılıklı ve şartlı doğrulamayla uzlaştırmanın tek yoludur.

Fakat bu aşamada Netland'ın mevcut yaklaşımını -o, Hick'in niçin epistemolojik olarak ulaşılamaz olan Mutlak'ın fenomenal dinî kavramlar için bir referans olarak kavramsal açıdan işlevsel olabileceğini düşünmesi gerektiğini bilmek ister- devam ettirdiği görülür. Bu Mutlak'la ilgili bilgi yetersizliği, O'nun ciddi anlamda birleştirici bir referans olarak eylemde bulunma kapasitesine zarar verir mi? Bununla birlikte bu sözde yetersizliğin inandırıcılığına rağmen, Hick'in ilâhî numen postulatının hem rasyonel olarak zorunlu (karşılıklı doğrulama hipotezi için) hem de inanılması güç olmadığını (tamamlayıcılık ilkesiyle analogi yaparak) iddia ederek bunu cevaplandığı düşünüyorum. Hick'in bu postulatla ilgili düşüncesinin aşırı olan iki yönü de, ulaşılamaz olan numenin epistemolojik açıdan nihaî ve birleştirici bir referans olarak eylemde bulunabileceğini içerir. Netland bu konuyla ilgili olarak daha fazla neden ortaya koyarsa, o zaman onun bu aşamada daha fazla çaba sarf etmesi gerekir. Hick'in bu aşamada önerdiği şey, tam olarak mantıklı ve tutarlıdır; ve onun önerisinin çoğulcu hipotez açısından doğrulandığı görülmektedir. Yine daha güçlü olan diğer nedenler, Hick'in kendi düşüncesini bütünüyle savunmasına hazırlıklı olmalıydılar.⁵⁷³

Netland'ın aksine Corliss'in, görünüşte Hick'in teorisini imalı bir şekilde prensipte tutarlı olarak düşündüğünü -Hick'in yaklaşımını kabul ettiğini veya açıkladığını savunsa da- iddia etmek yanlış olacaktır. Örneğin Corliss (görünüşte Hick'in tamamlayıcılık analogisinden habersiz olan) farklı ilâhî fenomenal gerçekliklerin aynı Mutlak'ın tecrübe edilmesinde yer alıp almadığını sorgularken, bunun mümkün olan bağlama dayalı değerlendirme gibi (farklı bağlamlarda yer alan ve hayatın anlamıyla ilgili yükümlülük, pasif direniş

⁵⁷³ Şu anda aklıma gelen, fakat araştırarak derecede yeterli bir birikime sahip olmadığını düşündüğüm iki tür dinler tarihi eleştirisi vardır. Birincisi şudur: Bütün dinî gelenekler, gerçekten nihaî ontolojik Gerçeklik'e işaret ederler mi? Hick'in bunu iddia ettiği görülür; ancak ben bunun doğru olup olmadığından şüphe ediyorum. Böyle bir iddiamın teistik dinlere çok uygun olduğu görülür; fakat Nirvana'nın ontolojik bir şekilde nihaî bir *kendinde* Gerçeklik olarak karakterize edilip edilmeyeceği merak konusudur. Bu varlığın -geçmiş hayaller gören ve metafizik bir çeşitliliği içeren- ontolojik bir şekilde nihaî bir *kendinde* Gerçeklik olarak dönüşüm durumunu düşünmek, Theravadin geleneğine tamamen haksızlık etmektir. Hick'in iddiasıyla bazı dinî gelenekler arasındaki muhtemel bir ters uygunluğun kabul edilmesi, onun iddiasının teistik olarak zengin ve tarihsel olarak ilişkili olan bu teistik gelenekler (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi) için uygulanabilir olduğunu ortaya koyar. Teistik yönelimle ilgili bu şüphe veya önyargının, ikinci bir düşünceyi desteklediği görülür: Hick, neye dayanarak çoğulculuktan ziyade ontolojik bir nihaî birliği iddia etmektedir? Mantıksal olarak konuşursak Hick'in savunduğu birlik iddiasının, ontolojik mutlakların çokluğu postulatını kullanarak dinî çeşitlilik ve eşit doğrulamayı uygun fenomenal dinî sistemler için bir referans olarak eylemde bulunmakla bağdaştırmasının mümkün olduğu görüldüğünde, bu sorunun tercih ettiği bu iddiayla ilgili eleştirel bir konuyu ortaya koyar. Yine Hick'in ontolojik bir birlik için yaptığı tercihin, (mono)teistik bir sıkıntıya işaret ettiği görülür.

stratejileri ve gücün orantılı kullanımı gibi) görünüşte farklı değerleri kapsayan ve çeşitli fenomenal Tanrı kavramlarının nedeni olan farklı bağlamlardaki aynı nihaî Gerçeklik için de mümkün olduğunu savunur.⁵⁷⁴ Bu konunun, mantıksal olarak Hick'in tamamlayıcılık analogisine çok benzeyen bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Yine Corliss bu yaklaşımın hem numenin bilinemez olduğu hem de Bir'in bilginin ötesinde olduğu iddiasıyla tutarlı olup olmadığını sorgularken, Hick'in kendi teorisini dikkate alan tutarlı bir yaklaşımı kabul etmek için bilginin ulaşılabilir, fakat kanıt ve nedenlerin uygun olduğuyla ilgili bir hipoteze ihtiyaç duyduğu cevabını verir.⁵⁷⁵ Fakat bu, Hick'in kanıt ve nedenler ileri sürmek için önerdiği ilâhî bir numen postulatıyla birlikte şartlı olarak ortaya koyduğu çoğulcu bir hipotezle gerçekleştirdiği bir yaklaşımdır. Bu aşamada Corliss'in ifadelerinin, Hick'in yaklaşımıyla ilgili mantığı özetlediği görülmektedir.

4. Hick'in Çoğulcu Hipotezi Kabul Etmek İçin Kullandığı Doğrulamanın Epistemik Yeterliliği

Hick teorisinin gelişimiyle ilgili son aşamada, çoğulcu hipotezin (bu aşamaya kadar şartlı bir iddia olarak sunulan) geçerli olduğunu kabul etmek için karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayan üç argüman önerir.⁵⁷⁶ Argümanın ilk aşaması, dinî gelenekler arasında inanç bakımından farklılık ve uzlaşmazlıkların bulunduğunu benimseyen agnostisizmin hoşgörülü tavrını kabul etmeyi destekleyen bir dizi düşünce önerir. Argümanın ikinci aşaması, dinî inanç ve söylemin prensip olarak bilişselliğini desteklemek için ölümden sonraki yaşamın doğrulanması düşüncesini savunur. Argümanın üçüncü aşaması ise, büyük inançlar tarafından temsil edilen Gerçeklik'e yönelik farklı kavram ve kurtuluş yollarının bağımsızlıkları ve eşit doğruluklarıyla ilgili pragmatik bir doğrulamayı önerir.

Hick, dinî sistemler tarafından nakledilen "gerekli özellikler" (kurtuluş ve özgürlük) ile bu özellikleri gerçekleştirebilen ve sorunların ifade edilmesiyle ilişkili olabilen "iddialar" (kurtuluş ve hakikat iddiası) arasındaki farkı ortaya koyarak argümanın ilk aşamasını başlatır.⁵⁷⁷ Hick'e göre dinî geleneklerin "iddia" ve "doktrinleri" ikincil bir "taşımaya ve anlamlandırmaya" temsil ederken, "gerekli özellikler" -Hick, bunların "önemli" içerikleri aktarmak için "temel" olduklarını kabul etse de- dinî geleneklerin değerli, temel ve ilk içeriğini yansıtır.⁵⁷⁸ Hick'in gerekli özelliklerin iddialardan daha baskın olduğu konusunda, revizyonist din(ler) kavramı için dinlerin doğasıyla ilgili Wittgensteinci bakış açısı kadar, başlangıçtaki metodolojik tercihiyle ilgili mantıksal bir sonucu da yeniden kullandığı görülmektedir.

Hick bu metodolojik yükümlülüğe bağlı kalırken, dinlerin kendi kurtuluş iddialarının diğer geleneklerden daha üstün ve doğru olduğunu ileri sürme çabaları bakımından sıkça ortaya koydukları mutlaklık iddialarına zarar verir. Hick bu iddiaların dinî bağlamda, kişinin mirası ve geleneğiyle övünmesi

⁵⁷⁴ Corliss, "Redemption and Divine Realities: A Study of Hick and An Alternative", s.245-246.

⁵⁷⁵ Corliss, "Redemption and Divine Realities: A Study of Hick and An Alternative", s.246-247.

⁵⁷⁶ Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 3, 6, 7.

⁵⁷⁷ Hick, *Problems*, Bölüm 4.

⁵⁷⁸ Hick, *Problems*, s.46.

hakkındaki genel ve sosyo-psikolojik olan bir fenomenle ilgili boyutu temsil ettiklerini ifade eder. O mutlak iddiaların, “mutlak hakikat düzeyini yükselten ve dinî bir toplumun inanç sistemini inşa eden” doğal övünme örneklerinden, kısacası “doğal bir insan topluluğunun ilâhî bir onay aldığı” yerdeki örneklerden daha fazla olmadıklarını savunur.⁵⁷⁹ Böylece Hick, dinî dışlayıcılığa ait iddiaların doğruluk değeriyle ilgili şüpheciliğin önemini ortaya koymayı başarır.⁵⁸⁰

Dinî inançla ilgili olan bu ılımlı şüpheci yaklaşım, geniş ölçüde Hick tarafından farklı dinî geleneklerin -tarihsel, metafiziksel ve mutlak olan- kabul ettiği önemli olan üç inanç türündeki farklılıklarla ilgili inceleme ve değerlendirmede geliştirilmiştir.⁵⁸¹ Hick bütün durumlarda, bu inançlardaki farklılıkların bu hayatta kesin olarak yer alıp alamayacaklarıyla ilgili şüpheci nedenler ileri sürer. Gelenekler arasındaki tarihî inançlarda yer alan farklılıklar prensipte tarihî kanıtlarla ortaya konulmakla birlikte, birçok önemli durumla ilgili verinin yetersizliğinden dolayı genellikle çözülemezler. Bu yüzden Hick, tarihsel inançtaki birçok önemli farklılığın gerçekten çözümlenemeyeceğiyle ilgili önemli bir şüpheciliği ifade eder. Çözümleri prensipte sorunların gerçek ifadelerine referansta bulunmakla mümkün olan metafiziksel farklılıklar, doğruluk ve hakikatleriyle ilgili konuların kesin olarak çözümlerinin çok zor olduğu kavramsal, empirik ve ontolojik sorunların etkileşimini içerme eğilimindedirler. Yine Hick insanlık tarihinin sonuna kadar tartışılacaklarını ifade ettiği bu tür konuların, bu hayattaki gerçek çözümleriyle ilgili daha şüpheci bir yaklaşımı ifade eder. Son olarak mutlak inançta yer alan farklılıklar önemli anlamda (Hick’in temel dinî inancıyla mukayese edilen) ve muhtemel bir doğrulamayla birlikte, karmaşık ve tanımlanması zor olan mitik ve metaforik (literal olmaktan ziyade) formülasyonlar -geleneklerin mutlak Gerçeklik’le ilgili doğruluğu açısından kesin olarak çözülmesi zor olan- içinde de ortaya çıkarlar.

Bu durumda Hick’in ilk argüman aşamasının sonucu, dinî gelenekler arasındaki inançlarda yer alan birçok uyumsuzluğun bu hayatta muhtemel çözümüyle ilgili daha şüpheci bir görüştür. Bu yüzden Hick, bu dinî inançlardaki farklılıkların “evrenle ilgili kişisel teoriler içindeki unsurlar olarak felsefi öneme sahip olabileceklerini ifade etmekle birlikte, bunların büyük dinî

⁵⁷⁹ Hick, *Problems*, s.50.

⁵⁸⁰ Hick mutlak iddialarla ilgili bu eleştirel yaklaşımı önerirken ve şüpheciliğin önemini ortaya koyarken, onun genetik bir yanılığa -yani, bir durumun veya inancın başlangıcıyla ilgili nedensel bir açıklamanın onun doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgili bir soruyu ortaya çıkardığı düşünce yanılığı- yakın olduğu görülür. Belirli bir mutlak iddianın Hick’in ifade ettiği şekilde ortaya çıkması durumunda, bu iddianın doğru veya yanlış olup olmamasıyla ilgili -bu son iddia, iddianın yarsayımıyla ilgili epistemik bir değerlendirme, onun doğruluğuna uygun bir kanıtın yeterliliği ve argümanları desteklemekle ilgili tutarlılık vb. şeylerle ortaya konulan bir iddiadır- tamamen başka bir problemin meydana geldiği görülür. Hick’in, kendi sosyo-psikolojik yaklaşımının bu konulara yönelik olduğunu veya bir dereceye kadar onlara yönelik olma ihtiyacını engellediğini kabul ettiği görülmektedir; fakat durum böyle değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi Hick, dinî inancın epistemolojisiyle ilgili daha derin ve kapsamlı bir eleştiri sunmaktadır; bu yüzden bu konuyu daha fazla incelemeye gerek yoktur.

⁵⁸¹ Bkz. Hick, *Problems*, Bölüm 6.

gelenekler olmadıklarını” savunur ve inançtaki bu farklılıkları ifade eden - iddialar üzerindeki gerekli özelliklerin önceliğiyle ilgili açık yaklaşımıyla uyum içinde- hoşgörülü agnostik bir tutumun kabul edilmesini önerir.⁵⁸²

Hick bu hayatta inançlarda yer alan farklılıklarla ilgili şüpheciliğine rağmen, prensipte dinî inancın bilişselliğini dikkate alan ikinci argüman aşamasını savunur. O, Gerçeklik’in doğasıyla ilgili dinî iddiaların hakikatini doğrulayabilen mutlak bir ölüm sonrası hayat kavramını içeren eskatolojik doğrulama düşüncesine başvurarak bu ikinci argüman aşamasına bağlı kalır.⁵⁸³ Hick böyle bir durumun -mutlak bir Gerçeklik’le nihai bir ilişki kuran ve çok güçlü bir varlık anlamına gelen dönüşmüş bir insan varlığını içine aldığı düşünülen- evrenin derin yapısı ve süreciyle ilgili dinî yorumların doğruluğunu prensipte doğrulayabileceğini iddia eder. Ayrıca belirli sorunların ifade edilmesinin (aşkın bir Gerçeklik’i içeren) gerçekte geçerli olduğunu iddia etme eğilimde olan Hick, böyle bir muhtemel gelecek doğrulama imkânının evrenle ilgili mevcut dinî yaklaşımların doğal olarak olgusal oldukları anlamına geldiğini ileri sürer. Aslında Hick eskatolojik doğrulamayı, büyük oranda imana dayalı dinî inançların ölüm sonrası deneysel doğrulaması olarak, daha da ötesi prensipte bu bilişsel inançları gerçekleştiren mantıksal fonksiyona sahip olan ve dinî inançların yapısını meydana getiren bir beklentisi olarak düşünür.

Bu eskatolojik doğrulamalar bu hayatta uygulanabilir olmadıklarından dolayı, Hick böyle bir düşüncenin “farklı geleneklerin çatışan hakikat iddialarının değerlendirilmesiyle doğrudan ilgili olmadığı” gözlemiştir.⁵⁸⁴ Bu yüzden şu an yaşayanların avantajından dolayı Hick’in eskatolojik doğrulamaya başvurması, bizim açımızdan şu an doğrulanamaz olan, fakat muhtemelen öldükten sonraki hayatta (eğer böyle bir hayat varsa) doğrulanabilecek olan bir hipotezle aynı anlama gelir. Ayrıca Hick, dinî inançların prensipte birbirlerini doğruladıklarını -dinî inançlarla ilgili olarak bu hayatta agnostisizmi doğrulamasına karşın- ifade eder.

Hick kullandığı bu ilk iki argüman aşamasıyla, çoğulcu hipotezinin geçerli olduğunu kabul etmeyle ilgili doğrulayıcı nedenleri kanıtlamaya çalışan çok zor bir konuyla karşı karşıya kalmıştır. Onun dinî inançta yer alan farklılıklar hakkındaki hoşgörülü agnostisizmle ilgili argümanından hareketle, bu nedenler muhtemelen farklı geleneklerin temel iddialarının doğruluğunu kesin olarak gösteren delile dayalı nedenler olamaz. Bu yaklaşım çoğulcu hipotezin prensipte eskatolojik olarak doğrulanabileceğinden dolayı bilişsel olduğu görüşünü destekleyeceği için, Hick’in bu eskatolojik doğrulama görüşüne güvenmesi çok zor olacaktır. Hick bu hayatta çoğulcu hipotezin gerçek

⁵⁸² Bkz. Hick, *Problems*, s.93-94. Hick’in tarihsel ve metafiziksel hakikat iddialarının kabulü veya reddi için “kesin” temeller bulabileceğimizle ilgili pesimist yaklaşımına rağmen, onun bu aşırı pesimizminde tamamen haklı çıkması söz konusu değildir. Bununla birlikte bazı değişmez konsensüslerin, tarihsel olaylarda (din kurucularıyla ilgili olanlar gibi) ve hatta tartışmalı metafizik konularda (büyük bir varlık silsilesinin imkânsızlığı gibi) ortaya çıktıkları görülür. Bu yüzden Hick’in agnostik tavra yönelik gayreti, yeterince gelişmemiştir. Yine de bu durumun, Hick’in sonraki pragmatik yaklaşımıyla birlikte ortaya koyduğu tavrın, doğru yöne atılmış adımlar olduklarını çağrıştırdığını kabul etmek zorundayım.

⁵⁸³ Hick, *Problems*, Bölüm 8.

⁵⁸⁴ Hick, *Problems*, s.125.

doğruluğunun, dinî çeşitliliği açıklamaya çalışan diğer muhtemel hipotezlerle çeliştiğini kabul etmemiz için olumlu nedenler ortaya koyma ihtiyacı hisseder. Yani Hick'in teorisinin inandırıcılığı nihaî olarak, kendi hipotezinin niçin daha güçlü ve kabul edilebilir bir yaklaşım olduğunu ortaya koyan nedenler hakkında daha önceki güvencesini gerçekleştirebileceği görüşüne dayanır.

Hick'in üçüncü argüman aşaması ise, böyle bir görüşün dinlerin soteriolojik amaç ve yapısından hareketle, onların kişilerin ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümüyle ilgili olarak ortaya koydukları tamamlayıcı amaç açısından etkinlikleri konusuna odaklanarak, inanç ve pratiğin dinî yapılarıyla ilgili pragmatik bir doğrulama ve değerlendirme geliştirmek için uygun olduğunu ifade eder.⁵⁸⁵ Ayrıca Hick, böyle bir değerlendirme ve doğrulama için uygun olan kriterin dinî bağlamdan -daha özel olarak, yeni dinî gelenekler ortaya koyan büyük dinî figürlere yönelik başlangıçtaki olumlu cevaplardan- çıkarılabileceğini söyler. Hick, "fark gözeten insanî kapasitelerin, bu kurucuların kabulü açısından en azından örtük kriterlere uygun olarak çalışması gerektiğini" ileri sürer.⁵⁸⁶ Ayrıca, böyle bir kriterin bu geleneklerin sonraki gelişim aşamalarında da muhtemelen etkili olacağını belirtir. Bu kriter tam olarak nedir? Burada Hick, kurucunun öğretisi ve birlik arz eden kişisel karakteriyle ilişkili olan üç kriterle işaret eder; öngörü veya gerçekliğin bir bütün olarak anlaşılabilmesi, inandırıcılığı ve çekiciliği; ve son olarak onun mesaj ve öngörüsünün (Gerçeklik'le ilişkili olan insandaki gerçek değişimi meydana getirme kapasitesi gibi) soteriolojik faydası.

Hick betimlenen bu ahlâkî ve manevî pragmatik kriterle, bunların dinî kültürel fenomenin değerlendirilmesi ve doğrulanmasında nasıl kullanılabileceğini ortaya koymaya devam eder. O gerçekliğin temel görünüşleri (insanları Gerçeklik'e ulaştırmak için düzenlenmiş "haritalar" olarak kabul edilen) kadar dinî tecrübe formları açısından da uygun olan sorunun, bu formların doğru ve tam olup olmadıkları ve bunların etrafında kurulan sistemlerin soteriolojik olarak etkili ve gerçek bir şekilde insanları Gerçeklik'ten haberdar edip etmedikleri olduğunu savunur. O dinlerin örtük yorumlayıcı yapıları (teoloji veya felsefeleri gibi) açısından, bunların temel tecrübe ve geleneklerinin asıl görünüşlerinin yeterliliği kadar rasyonel olarak iç tutarlıklarını anlamında da değerlendirilebileceklerini; dinlerin tarihsel sonuçları açısından ise daha uygun olan değerlendirmenin, bunların aktüel ve ideal sonuçlarının niteliğine odaklanan ahlâkî bir değerlendirme olduğunu savunur.

Hick, dinî fenomen ve geleneklerin değerlendirilmesinde bu kriterlere başvururken, aşağıdaki düşünceleri takip eder: Birincisi, farklı dinlerin yorumlayıcı yapılarının bir dereceye kadar uyuşması açısından, bunların "farklı olan temel görünüşlerinin eşit olarak büyük ve güçlü sistemleştirilmeleri" oldukları görülür.⁵⁸⁷ İkincisi, dinler kişiler veya diğerlerinin sevgisi açısından kendinden oluşan bir dönüşümü içerdikleri için, büyük geleneklerle ilişkili ideal yolların ahlâkî görüşten eşit olarak etkilendikleri görülür. Üçüncüsü, büyük geleneklerin gerçek faziletleri ve bozulmalarıyla ilgili olan tarihsel birikimler, savunulabilir ve karşılaştırmalı bir yargıya ulaşmanın imkânsız olması açısından

⁵⁸⁵ Hick, *Problems*, Bölüm 5.

⁵⁸⁶ Hick, *Problems*, s.74.

⁵⁸⁷ Hick, *Problems*, s.81.

çok karmaşık ve farklıdır. Dördüncüsü ise, bu hayatta soteriolojik etkiyi -örneğin insanları daha mutlu edip etmemeleri, daha dolu hayatlar sunup sunmamaları ve daha iyi kişiler meydana getirip getirmemeleri- bir dereceye kadar ortaya çıkarabilmemiz açısından, dinî tecrübe ve hayatın temel tarihsel akımlarının yüzyıllar boyu milyonlarca insan için güçlü ve başarılı soteriolojik yapılar oluşturdukları görülür. Bütün bunlardan hareketle Hick, şu sonuca ulaşır: Büyük gelenekler, soteriolojik olarak eşit etkiye ve Gerçeklik'le ilgili geçerli (doğru) anlayışlara sahiptirler. Bu yüzden Hick'e göre dinî geleneklerle ilgili pragmatik değerlendirmeler, çoğulcu hipotezin geçerli olarak kabul edilmesi için pragmatik bir doğrulamayı kabul ederler.

Hick'in çoğulcu hipotezle ilgili doğrulamasının epistemik yeterliliğinin -özellikle dinlerdeki hakikat iddialarının anlamını inkâr ettiği ve dinî inanç ve pratiklerin doğrulanması ve değerlendirilmesiyle ilişkili hakikatten ziyade gerçeklik dilini tercih ettiği için- birçok alanda meydan okuması şaşırtıcı değildir. Bu argümanlardan daha etkili olan iki eleştiri, Griffiths, Lewis ve Byrne'nin eleştirileridir.⁵⁸⁸ Örneğin Griffiths ve Lewis, Hick'in örtük bir şekilde dinî inancın doğası ve doğrulanmasıyla ilgili bilişsel olmayan bir yaklaşım geliştirdiği yorumunda bulunurlar ve farklı geleneklerin inanç ve iddialarıyla ilgili böyle bir yaklaşımın hermenötik yeterliliğine meydan okuyan belirli bir çaba harcarlar. Bu araştırmacılar Hick'e karşı şunları savunurlar: (1) Din sözcülerinin "gerçekten nesnelere doğasıyla ilgili iddialarda bulduklarını düşündükleri" tarihsel olarak açıktır; bu yüzden (2) "dinsel dünya görüşlerinin yaratıcı ve sistemleştiricilerinin gerçekte yaptıklarını düşündüklerinden başka bir şey yapmalarının" hermenötik olarak yetersiz olduğunu varsayan bir düşünce vardır; ve (3) böyle bir durum "geleneği, kendi kullandığı terimler üzerinde başarısız hale getirmiş ve onun ciddi bir şekilde bozulmasına yola açmıştır."⁵⁸⁹

Hick'e yapılan bu suçlama, sadece temelsiz değil, aynı zamanda metodolojik olarak da kusurludur. Hick'in yaklaşımlarıyla ilgili olarak söylediklerimizin tamamından hareketle, onun dinî sözcülerin gerçekliğin doğasıyla ilgili hakikat iddialarında bulunma eğiliminde olduklarını inkâr etmediği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tam aksine o, bu sözcülerin hakikat iddiaları ileri sürme eğiliminde olduklarını çalışmasının baş tarafında ifade eder ve kendi yaklaşımı boyunca bunu tekrarlar. (Ve gerçekten onun hoşgörülü agnostisizm ve eskatolojik doğrulamayla ilgili yaklaşımları, dinî inancın prensipteki bilişselliğinin temelinde yer alan yükümlülüklerle ilgili bir iddiayı gerektirir.) Bu yüzden, Hick'e karşı yapılan suçlamamın temelsiz olduğu görülür. Ayrıca bu suçlamamın (Hick'in "aynı soteriolojik süreç"le ilgili görüşüne yönelik olarak Netland'ın yaptığı eleştiri gibi) deskriptif indirgeme (Hick tarafından kabul edilmeyen yanlış) ile açıklayıcı indirgeme (bütünüyle yanlış olmayan) arasındaki farkı anlamakta başarısız olduğu kadar, metodolojik olarak da kusurlu olduğu görülür. Hick'e göre dinî gelenekler arasındaki hakikat iddialarında (birinci derece) yer alan farklılıklarla ilgili bir agnostisizm teorisini (ikinci derece) tartışmanın, bu son iddialarla ilgili olan doğru ve yeterli bir

⁵⁸⁸ Bkz. Griffiths ve Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth and Being Nice to People -A Reply to Professor Hick"; Byrne, "John Hick's Philosophy of World Religions".

⁵⁸⁹ Griffiths and Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People -A Reply to Professor Hick", s.78-79.

deskriptif anlayışa -bu hayatta bu iddiaların kesin olarak hüküm verilemez, doğrulanamaz vb. olmalarıyla ilgili daha yüksek bir iddia ortaya koymak için- sahip olduğu görülür.

Byrne, Griffiths ve Lewis'in Hick'in örtük bir bilişselci olmadığı şeklindeki yorumlarına zorunlu olarak katılmamakla birlikte, yine de Hick'in yaklaşımının gerçeklik, doğruluk, pratik uygunluk vb. düşüncelere vurgu yaparak, dindeki hakikatin değerini düşürme eğiliminde olduğunu savunur. Byrne, Hick'in "hepsi eşit derecede hakikate sahip olabilen farklı ve hatta çatışan düşüncelerle ilgili hoşgörülü agnostisizminin yeryüzüyle ilgili harita projeksiyonlarına benzediği" görüşünün, kendisinin (Byrne) "hakikat mantığı" olarak adlandırdığı ve "faydalılık veya açıklık kavramları"yla ilgili bilişsel değerlendirmeyi indirgeyen kuralı ihlâl ettiğini savunur.⁵⁹⁰ Bununla birlikte Hick'in argümandaki önemi anlamakta başarısız olduğunun ortaya çıkmasından hareketle, bu eleştirinin çok yetersiz olduğu görülür. Hick, açıkça doğruluk ve hakikat hakkındaki iddialarla ilgili ve epistemik olarak bağlantılı olan pragmatik değerlendirmesiyle ilgilenmektedir: Örneğin, bir dinî sistemin soteriolojik olarak etkili olduğu kanıtlanırsa, Hick'e göre bu durum sistemin doğru olup olmadığıyla (yani, o sistemin dinî tecrübe kaynağının gerçek bir şeyle ilgili olup olmadığı ve temel görünümünün şekillendirilen gerçek bir yöntemle doğru bir şekilde uyup uymadığıyla) ilgilidir. Böyle bir ilgi, Hick'in dinî inanç ve pratiğin doğrulanması ve değerlendirmesiyle ilişkili bir dizi pragmatik epistemoloji geliştirme eğiliminde olduğunu gösterir. Eğer durum böyleyse, o zaman Byrne Hick'in "hakikat mantığını" -hakikat mantığı söz konusu bu hakikatin kesin olarak doğası olduğundan dolayı- ihlâl ettiğini kabul ederek onun hareketini basitçe göz ardı edemez: Dinî hakikat sadece gerçeklikle (Byrne'nin varsaydığı görülen) bir dereceye kadar uyumlu olan önermelerin mi, yoksa Mutlak'la (Hick'in varsaydığı görülen) ilişkili kişisel bir varlığın mı konusudur?

Corliss ve Netland'ın -her iki düşünürün de Hick'in teorisinin bilişsel amaçlarının tamamen farkında oldukları görüldüğü için- çalışmalarıyla birlikte, Hick'in yaklaşımının epistemik yeterliliğiyle ilgili eleştiriler daha sempatik bir biçim almıştır ve özellikle Corliss'in yaklaşımında, Hick'in dinlerin soteriolojik amacı ve yapısından hareketle kendi yaklaşımını doğrulayan bir yöntem geliştirmesi için oldukça duyarlı bir yapı vardır. Bununla birlikte bu durum, Hick'in yaklaşımının bir dereceye kadar zarar görmekten kurtulduğunu ifade etmek değildir. Tam aksine Corliss, Hick'in dinî inançla ilgili pragmatik yaklaşımının eksikliğini betimlemeye çalışırken çok yoğun bir çaba harcar.

Corliss dinlerin soteriolojik fonksiyonlarıyla ilişkileri açısından değerlendirilebileceği konusunda Hick'le aynı görüşü paylaşırken, yine de Hick'in dinlerin bu fonksiyonu -yani, kişisel mutsuzluğu çözmek ve kişisel mutluluğu sağlamak için- yerine getirmelerini kabul etmek için uygun bir kriterle ilgili oldukça dar bir görüşe sahip olduğunu düşünür.⁵⁹¹ Corliss'e göre bu bakış açısı, dinlerin "manevî varsayımları" (ahlâkî-manevî değerler ve kişisel iyiliklerin birleşiminden oluşan karışımı -örneğin bir kişi Noble Eightfold Path'ı takip ederse, kişisel ıstırapı çözer ve Nirvana'ya ulaşır) kadar geleneklerde yer

⁵⁹⁰ Byrne, "John Hick's Philosophy of World Religions", s.296.

⁵⁹¹ Corliss, "Redemption and Divine Realities: A Study of Hick and An Alternative", s. 237-239, 248.

alan amaç ve ideallerle ilgili önemli rasyonel-ahlâkî değerlendirmeyi eşit olarak dikkate alma eğilimindedir. Corliss'in bakış açısına göre hayatla ilgili dinî görüşler, doğru veya makul iddiaları kapsadıkları ve gerektirdikleri ölçüde gerçekliğe sahiptirler ve bu tür görüşlerin gerçekliği büyük ölçüde kendi içlerinde bulunan değer-iddiaları ve manevî varsayımların gerçekliği ve makul olmalarıyla belirlenir. Corliss'in ileri sürdüğü bu yaklaşım, bir dereceye kadar mutlak Gerçeklik'le ilgili agnostisizme ve ahlâkî-manevî değer ve varsayımlarla ilgili bir eleştiri içinde şekillenen rasyonel bir inancın gelişimine izin verir. Bunun aksine Hick'in yaklaşımı, "rasyonel bir inanç" açısından eksik kalır; çünkü Corliss'e göre bu yaklaşım, rasyonel bir şekilde diğer değerlerin de (ahlâkî-manevî değerler, idealler ve varsayımlar) kabul edilebileceğini inkâr ederken, sadece soteriolojik sürece (kişisel mutluluğa ait olan) uygun olan bazı değerlere odaklanmıştır.

Hick'in yaklaşımıyla ilgili olan bu eleştiriye verilecek en basit cevap, bu eleştirinin Hick'in pragmatik değerlendirme veya doğrulama düşüncesiyle sahip olma eğiliminde olduğu görüşten daha sınırlı bir görüşü kabul ettiğidir. Hick'in argüman ve önerileriyle ilgili olarak yaptığımız yeniden inşa çalışması açısından, onun, pragmatik değerlendirmeyle -Hick'in mutlak dinî sistemlerin soteriolojik faydalarına ek olarak hayat hakkındaki ideal yollar, erdem ve kötülükle ilgili tarihî kayıtlara olan ilgisi kadar, ahlâkî doğruluk ve iç tutarlılıkla ilgili kriterini de nasıl açıklayacağı- hedeflediği düşüncedeki değer ve ideallerle ilgili rasyonel-ahlâkî bir değerlendirmeyi kabul ettiği çok açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Hick'in dönüşümü ben-merkezlilikten diğerlerine saygı ve sevgiyi içeren Gerçeklik-merkezliliğe dönüşüm olarak yorumladığı için, soteriolojik faydayla kişisel mutluluk veya kişisel ıstırapın çözümünden daha fazlasını içeren bir anlamı kastettiği açıkça görülmektedir. Yani Hick'in soteriolojik fayda düşüncesi dar anlamda hedonik ve egoist değil, daha geniş anlamda -doğal açıdan- ahlâkî ve manevî bir düşünce olarak kabul edilir. Bu yüzden Hick'in, dinî inanç ve pratikle ilgili olarak anladığı pragmatik değerlendirmesini ifade etmek için başka bir yöntemi tartışarak Corliss'in eleştirisine kolay bir şekilde karşılık verebileceğini düşünüyorum.

Bu derin ve epistemik konulara yönelik olanlardan hiçbiri -Hick'in dindeki bilgi ve hakikat görüşüyle ilgili olarak- Byrne tarafından ifade edilmemiştir. Byrne Hick'in olgunlaşmamış pragmatik epistemolojisine karşı çıkan bir yaklaşımı tartışırken başarısız olsa da, onun tepkisi böyle bir yaklaşımın yeterliliğiyle ilgili önemli bir soruna neden olur. Bunun aksine Corliss Hick'in ilgisinin pragmatik başarıya yönelik olduğuyla ilgili eleştirel bir anlayışa (yanlış bir şekilde) sahip olmakla birlikte, yine de onun herhangi bir delile dayanmaksızın dinî doğrulamanın doğasıyla ilgili pragmatik bir yaklaşımın yeterliliğini (geniş ölçüde) kabul ettiği görülmektedir. Bu yüzden Hick'in çoğulcu hipoteziyle ilgili pragmatik doğrulamasına yönelik olarak yapılan itirazların yetersizliğine karşı, onun dinî inancın epistemolojisinin temelinde yer alan genç yaklaşımının yeterliliğiyle ilgili önemli bir konuyu henüz gerçekleştirmediğini gözlemlemekteyiz.

Bu açıklamalara rağmen Hick'in dinî hakikatle ilgili birbirini takip eden ikili bir anlayış ve dinî inancın epistemolojisiyle ilgili iki aşamalı bir analize dayanan doğrulayıcı bir yaklaşım geliştirerek, gerçekte böyle bir konuya işaret

ettiğini ifade etmek istiyorum.⁵⁹² Hick'e göre dinî hakikat, önermesel hakikat ile kişisel şeklinde isimlendirdiği hakikat arasında koordinasyon sağlayan karmaşık epistemik bir kategoridir. Önermesel hakikat, gerçekliği tanımlayan bir görünüme sahip olan bir inanç ya da iddia ile Gerçeklik'in kendisi arasındaki uygunluğa işaret eder. Kişisel hakikat ise, "bir kişinin hayatıyla ilgili ahlâkî doğruluk"a -yani, önermesel inançlar ve bir bakıma hayat ile bu inançlardan hareketle gelişen karakter arasındaki varoluşsal tutarlılığa- işaret eder.⁵⁹³ Hick'e göre dinî hakikat hem önermesel hem de kişisel hakikati, yani bir kişinin Gerçeklik'e uygun olan inançlar veya hakikat iddialarıyla uyumlu olmasına yol açan bir hayatı kapsar.

Dinî hakikatle ilgili bu analizi kabul eden ve hoşgörülü agnostisizm için var olan argümanları dikkate alan Hick, dinî inancı kullanarak realist (Byrne) ve pragmatist bir yaklaşım (Corliss) arasında kesin bir fark ortaya koyan iki aşamalı bir epistemoloji geliştirir. O bir yandan, sadece dinî inançla ilgili bilişselliği doğrulamakla kalmayıp, aynı zamanda dinî inançla ilişkili olan önermesel hakikat iddialarını da kesin bir şekilde doğrulayan bir prosedürü ayrıntılarıyla açıklayan eskatolojik bir düşünceyi; diğer yandan da bu inançlar bir bakıma farklı olan hayatlarla ve kendiliğinden gelişimlerle (insanın dönüşümü etrafında şekillenen) ilişkili olduklarından, bunlar için pragmatik bir doğrulamayı -doğrulan bu inançların gerçeklikle uyumlu olmayan inançlardan daha uygun olduğunu öneren- ileri sürer. Elbette bu son nokta, dinî inançla ilgili önermesel hakikat için oldukça kesin bir kanıttır; yine de Hick, gerçeklikle tam anlamıyla uyum içinde olduklarını kanıtlayabilen bir dizi dinî inançla ilgili pragmatik bir değerlendirme ileri sürer. Doğrulamayı iki prosedürün -birincisi bu hayat, ikincisi öldükten sonraki hayat için olan- korelasyonlarıyla ilgili bir bahisle birlikte yaptıkları bir öneri ifadesinin, Hick'in hem Byrne hem de Corliss'e verebileceği bir cevap olduğuna inanıyorum.⁵⁹⁴

⁵⁹² Özellikle bkz. Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s. 140-155. Çeşitli dinî hakikat görüşleriyle ilgili yararlı bir tartışma ve analiz için bkz. Donald Wiebe, *Religion and Truth*, The Hague: Mouton, 1981, Bölüm 10-12. Wiebe kısaca Hick'in görüşünün, kendisinin W. C. Smith'in yaklaşımıyla ilgili olarak yaptığı eleştirel değerlendirmeyle ilişki içinde olduğunu ifade eder (bkz. s.213-214). Ayrıca Lindbeck'in aydınlatıcı eseri olan *The Nature of Doctrine*'deki "Excursus on Religion and Truth" bölümünün 63-69. sayfalarına bkz.

⁵⁹³ Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", s.144.

⁵⁹⁴ Meslektaşım Jock Reeder, Hick'in epistemolojisinin dinî inancın doğrulanmasıyla ilgili pragmatist bir teori ile dinî hakikatle ilgili uyumlu olan bir teoriyi başarılı bir şekilde birleştirmeye çalışan bir teori olduğunu ifade etmiştir. Reeder, Hick'in gelecek açısından örtülü bir temelci olmasına rağmen, bu hayatta tutarlı ve pragmatist olup olmadığını veya hem bu hayatta hem de gelecekte tam bir pragmatist olup olmadığını sorgulamaya devam eder. Hick'in tam bir pragmatist epistemolojiyi kurma eğiliminde olduğuna nihai olarak inansam da, bu problemle ilgili metne dayalı kanıt oldukça belirsizdir. Bir yandan eskatolojik doğrulama düşüncesini geliştirmeye çalışan Hick, örtük bir şekilde evrenin süreciyle ilgili dinî bir yorumun kademeli ve holistik kanıtlanmasından -böyle bir kanıtlamayla ilgili tutarlı ve pragmatik bir yaklaşım önererek- söz eder: "Doğrulamaya çalıştığımız şey, evrenin süreciyle ilgili teistik yorumun hakikatidir.. Bu yüzden evrenle ilgili teistik yaklaşımın hakikatini doğrulayan eskatolojik durum, evrenin tarihinin -insanlık için var olan tanrısal amacın tamamlanmasının görülebileceğiyle ilgili- son bir duruma yol açtığını doğrulayan daha sınırlı bir konu olacaktır" (Hick, *Problems*, s.115-117). Hick diğer yandan da, öldükten sonraki hayatta Tanrı'nın yüksek bilinçliliğinden ve "tanrısal varlığın sürekli farkında olarak yaşamaktan" bazen söz eder (Hick, *Problems*, s.117) -Buradaki

Sonuç

Hick'in dinî çoğulculuk teorisi, dinî inanç ve pratikle ilgili iki görüş ve yaklaşımdan oluşan unsurların birleşiminden hareketle dinî çeşitliliği anlamak için doğrulanan bir girişimdir: Bir yanda Wittgensteinci-gramatik görüş, diğer yanda ise daha geleneksel olan önermesel-realist görüş bulunmaktadır. Bu karmaşık açıklama açısından farklı dinler, nihâî olarak temel ve aşkın bir gerçekliğe işaret eden ve soteriolojik olarak yönlendirilen dinî hayat formlarını birbirine bağlamak için kültürel-linguistik gramerler veya deyimler olarak kavramsallaştırılırlar. Hick'in teorisiyle ilgili çeşitli aşamalar, tamamen dinî inançla ilgili bu iki görüşü sentezleyen temel bir girişim olarak görülebilirler. Temel dinî inanç ontolojik olan ilâhî bir gerçeklikle ilgili yükümlülüğü kapsamasına rağmen, bu teorinin metodolojik aşaması söz konusu bu iki görüşü kabul etmeyi; revizyonist dinler kavramı ise, dinlerle ilgili gramatik bir görüşü kültürel gelenekler olarak ihtiva eder. Postulat aşaması, dolaylı bir şekilde sadece "gramatik" kavramsal yapı ve yaklaşımlarda yer alan temel ve aşkın bir ontolojik gerçekliği varsayarak bu iki felsefî yükümlülüğü birleştirir. Doğrulama aşaması ise, dinî inançla ilgili iki aşamalı bir epistemoloji önererek bu entegrasyonu tamamlar: Bu hayatla ilgili dinî formların doğruluğuna yönelik olan pragmatik doğrulama, bu formların gerçekliğin doğası hakkındaki örtük ve merkezî hakikat iddialarıyla ilgili eskatolojik bir doğrulamayı prensipte birleştirir. Bu yüzden Hick'in teorisinin din dilinin anlamı ve referansı ile ilgili ontolojik bir realizm kadar, gramatik bir din görüşüyle eş zamanlı bir yükümlülüğü kapsayan başlangıçtaki felsefî varsayımlarıyla ilgili derin bir boyutu da temsil ettiği görülür.

Dinî inanç ve pratikle ilgili bu iki yaklaşımın, önemsiz ya da yaygın bir temeli gösteren ve birbirleriyle rekabet eden epistemolojiler oluşturduğu birçok filozof tarafından ifade edilmiştir. Bu yüzden bu yaklaşımları tutarlı bir teori ve açıklama içinde bir araya getirmenin imkânsız olmasa da, çok zor olduğu teorik olarak ortaya konulabilir. Örneğin neo-Wittgensteinci bir teorisyen (Peter Winch) ile geleneksel bir realistin (Michael Durrant) görüşleriyle çelişen Stuart Brown, "Winch ve Durrant'ın yazdıkları felsefî gelenekler arasındaki derin boşluktan"; "onların mümkün olduğunu düşündükleri teoloji türünde ima edilen

cümleler, dinî inancın doğrulanmasıyla ilgili doğrudan, tecrübeye dayalı ve belki de temeli bir anlayışı ifade ederler. Bununla birlikte Hick'in dengeli bir şekilde, eskatolojik doğrulamayla ilgili tutarlı ve pragmatist bir teori ileri sürdüğü görülmektedir; çünkü ona göre bu doğrulama çoğunlukla "yetkin olan insanla ilgili sürekli bir farkındalığı" içerir (Hick, *Problems*, s.119) ve doğrulamayla ilgili bu anlayışın, Hick'in daha önceki yaklaşımının ölümden sonraki hayat içindeki bir uzantısı olduğu görülür: "Dinî dogma ve doktrinlerin anlamı büyük oranda olguyla ilgili olan doğru iddialar gibi değil, mitik, sembolik, felsefî ve empirik olarak karmaşık olan düşünceler gibidir. Bu yüzden bu dogma ve doktrinlerin anlamı, kavramsal sistemler olarak insanın ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümünde yer alabilen bir yapıyı kanıtlamaları açısından değerlendirilir" (Hick, *Problems*, s.207). Hick'in eskatolojik doğrulama hakkındaki yaklaşımında yer alan son değişikliklerle ilgili aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Myra B. Mackie, "Concerning Eschatological Verification Reconsidered", *Religious Studies* 23, 1987, s.129-135.

farklılıkların anlamıyla ilgili temel farklı görüşler”den bahseder.⁵⁹⁵ Brown geleneksel görüşün, “metafizik bir unsurun kaybını dinin temeliyle ilgili bir şeyin kaybı olarak görürken”; gramatik görüşün ise, “temel olarak anti-metafizik olan bir din kavramını (düzenleyici bir gramer olan teoloji) doğru gördüğünü” iddia eder. Birçok düşünür yönelim ve anlamdaki bu tür farklılıklarla ilgili görüşten hareketle, bu yaklaşımların birbirleriyle rekabet eden ve uyumsuz olan din teorileri olduklarını düşünürler. Hick de, birbirine rakip önermesel inançlar olan standart dinler kavramı ile kendi önerdiği revizyonist kavram arasında güçlü bir karşıtlığın bulunduğunu ifade eder. Buna rağmen her iki yaklaşım da dinî çeşitlilikle ilgili yeterli ve birleşik bir teori geliştirmeye katkıda bulduklarından dolayı, Hick kendi çoğulcu hipotezi için bunların ikisini birleştirmiştir. Realist görüş Hick’in bu farklı bağlamları daha derin ontolojik bir düzeyde birlikte kabul etmesine olanak tanırken, gramatik görüş onun dinî epistemolojinin anlamını çözümlemesinde kültürel olarak şartlı ve bağlama dayalı unsurlara vurgu yapmasına yardımcı olur.

Hick’in dinî çoğulculuk yaklaşımında yer alan bu farklı teorik yönlerle ilgili görüşten hareketle, muhtemelen bu eleştirmenlerin onun projesini çok farklı şekillerde -örneğin, neo-Wittgensteinci bilişselci olmayan düşünceye (Griffiths ve Lewis) ve geleneksel bilişselciliğe (Netland) benzediği şekilde yorumlayabilmeleri şaşırtıcı değildir. Yine bu eleştirmenlerin Hick’in birleştirici çabasıyla ilgili başarı ve başarısızlıkların açıklandıkları önemli konuları tanımladıklarından dolayı, dikkatlerini anlam, referans ve epistemolojiyle ilgili konular üzerine odaklamaları da şaşırtıcı değildir. Din dili ve dinî inanç hakkındaki bu iki farklı görüşün unsurlarını birlikte ele almakla ilgili başlangıçtaki teorik güvenilirliğinin eksikliğine rağmen, Hick’in birleştirici çabasıyla ilgili başarı veya başarısızlığının, teorik olarak uygulanabilir olduğu düşünülebilen bir teoriden ziyade, bu teoriyle ilgili gerçek argüman ve karşı argümanlardan hareketle değerlendirilmeye ihtiyaç duyduğuna inanıyorum. Hick’in yaklaşımındaki teorik sıkıntılarla ilgili önemli noktaları savunan veya bunlara karşı gelen gerçek argümanlara baktığımızda, onun görüşlerinin iyi bir yapı meydana getirdiklerini ve hiçbir şekilde tutarsız ve inanılmaz olmadıklarını düşünüyorum. Gerçekten Netland ve Corliss tarafından ortaya konan önemli konularla ilgili görüşümde de ifade ettiğim gibi, Hick’in birleştirici çabasına yönelik temel meydan okumaların hem aksi ispatlanabilir hem de nihaî olarak bunların çok yetersiz oldukları gösterilebilir. Bu yüzden Hick ve ona yapılan eleştirilerle ilgili önemli araştırmalarımıza dayanarak, onun dinî çoğulculuk teorisinin dünyadaki dinî geleneklerin çeşitliliğiyle ilgili tutarlı ve inandırıcı bir yaklaşım oluşturduğu sonucuna ulaşabileceğimizi düşünüyorum.

⁵⁹⁵ Stuart Brown, “Religion and the Limits of Language”, *Reason and Religion*, s.233-255; bu paragraf 240-241. sayfalardan alınmıştır.