

DİNİ ÇOĞULCULUK VE OLUMSUZ YÖNLERİ*

Guy AXTELL

Çev. Ruhattin YAZOĞLU** -Hüsnü AYDENİZ***

*Günümüzde büyük dünya dinlerinin aynı mutlak ve aşkın Gerçeklik'e farklı insanî cevaplar olduğu şeklinde bilinen dinî çoğulculuk düşüncesiyle karşılaşmaktayız. Bu kendinde Gerçeklik, insanî kavramsal sistemler alanımızın dışındadır. Ancak bu kendinde Gerçeklik, varlığımızın bir temeli olarak evrensel bir şekilde sunulmuştur. Bu yaklaşım, insan doğasının dinî yönüyle işbirliği içinde, Gerçeklik ile insan zihni arasında bulunan dinî ibadet ve meditasyonla -tanrılar ve mutlaklarla- ilgili hem kişisel hem de kişisel olmayan bir odak noktası oluşturmaktadır. -John Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*.*

I. Giriş: Bir Orta Yol Olarak Çoğulculuk

Birçok karşılaştırmalı din felsefecisi gibi ben de, özellikle felsefeciler, teologlar ve dünyadaki inançlı toplumların uygulayıcı taraftarları için dinî çeşitlilik konusuna atfettiği önem açısından John Hick'in çabasını takdir etmekteyim. Hick'in kapsamlı çalışması, Arvind Sharma tarafından Hick'in hayatı üzerine yaptığı çalışmadaki makalelere katkıda bulunan birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir.¹ Bununla birlikte bu yazarlar gibi ben de,

* Guy Axtell'in "Religious Pluralism and its Discontents" isimli bu makalesi, <http://www.scsr.nevada.edu/~axtell/discontents.htm> adlı internet sitesinden indirilmiştir. Bu makalenin daha önceki bir versiyonu, Society of Indian Philosophy and Religion in Chico (California, 2001)'nin sponsorluğuyla gerçekleştirilen "Language, Thought and Reality: East-West Perspectives" adlı uluslar arası bir konferansta sunulmuştur.

** 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)

¹ *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, ed Arvind Sharma, St. Martin's Press, 1993.

Hick'in "dinî çoğulculuk" şeklinde tanımladığı görüş için yukarıdaki pasajda ve başka yerlerde ortaya koyduğu felsefî temellerden rahatsızlık duymaktayım.

Hick *The Fifth Dimension* (1999) adlı kitabı ve sonraki makalelerinde, *An Interpretation of Religion* (1989) adlı daha kapsamlı okuma kitabını destekleyen ve genişleten bir argümanı başarılı bir şekilde geliştirmiştir.² Hick'in kullandığı "çoğulculuk hipotezi", dinî çeşitliliğin anlaşılmasına yönelik olan birçok cevap arasında orta bir yol olarak sunulmaktadır. Hick'e göre çoğulculuk, bir yandan dinî dogmatizm ve özellikle de bir kişinin sadece kendi geleneğinin dinî öğretisinin doğru ve/veya sadece kendi geleneğinin dinî inancı veya tecrübesinin kurtarıcı olduğunu kabul eden "dışlayıcı" görüşe karşıdır. Çoğulculuk diğer yandan ise, dinî ifadelerin hakikat değerine sahip olduklarını inkâr eden non-realist yaklaşımın septisizmine karşı bir destek olarak düşünülür.

Fakat dinî çoğulculuğu, hem dinsel dışlayıcılığa hem de dinsel şüphecilığe karşı destekleyen teorik bir temel görmek kolay bir iş değildir. Dışlayıcılık, birçok insanın farklı geleneklerde Tanrı ve kurtuluş/özgürlükle ilgili olarak yer alan iddiaların tümünün doğru olamayacağını anladıklarını kabul eder. Dışlayıcı bir kişi, din diliyle ilgili realist bir tutum takınır; fakat bir kişinin kendi inancıyla uyumsuz olan bütün hakikat iddialarının yanlış olduğunu kabul etmesinden kaynaklanan sistemlerin çatışmasına tepki gösterir. Bunun aksine çoğulculuk, dinî çeşitlilik problemini dinsel dışlayıcıdan daha ciddi bir şekilde ele aldığı için septisizmi destekler. Çoğulcu bir kişi herhangi bir geleneğin diğerlerinin zararına olan bilişsel iddialarıyla ilgili bu ayrıcalığı, etnosentrik ve entelektüel açıdan yeterince anlaşılmamış olduğunu kabul eder. Pratik olarak konuşmak gerekirse çoğulculuk, hoşgörüyü ve hoşgörüden de öte gelenekler arasındaki farklılıklar için gerçek bir saygıyı ve gönüllü bir öğrenmeyi destekler; hatta çoğulculuk, Lee Yearley'in diğer kültürlerin dinî bakış açılarının dışında olan bir kişinin üstesinden tam olarak gelemeyen bir anlamda "dinî pişmanlık"ın erdemi olarak tanımladığı düşünceyi ima eder.³

Bununla birlikte çoğulculuğun, dindarların çatışan inanç sistemleri sorununa tipik olarak nasıl cevap verecekleriyle ilgili deskriptif bir yaklaşım tasarlamadığı, bunun aksine normatif veya buyruksal bir tez olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Hick'e göre "çoğulcu hipotez dinî bir doktrin değil, dinler arasındaki ilişki ve onların tanrısal ve mutlaklıklarının statüleriyle ilgili felsefî bir teoridir."⁴ O, çoğulculuğun dinî bilgi ve hakikatin daha geleneksel anlayışlarını değiştirmesiyle ilgili bir hareketi kabul eder ve çeşitlilik problemi açısından onun muhafazakâr bir anlayışı sınırlama imkânının bu yaklaşımın bir üstünlüğü olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Hick'in "çoğulcu hipotezi" aynı zamanda natüralist bir dünya görüşünü değil, dinî bir dünya görüşünü yansıtır ve şöyle bir düşünceye dinsel olarak dikkat çeker:

² John Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, U.K.: Oneworld Publications, 1999. Ayrıca bkz. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press, 1989.

³ Lee A. Yearley, *New Religious Virtues and the Study of Religion*, Phoenix, AZ: Arizona State University, 1994. Ayrıca bkz. Yearley, "Recent Work on Virtue", *Religious Studies Review* 16, no. 1, 1990: 1-9.

⁴ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.90.

*Problem olarak dinî çoğulculuk, dünya dinleri arasındaki ilişkiyle ilgili bir hipotezdir. Bu hipotez, dinî tecrübenin sadece insanî bir hayal ürününün yansımaları değil, aynı zamanda Gerçeklik hakkında konuşmak için genellikle tercih ettiğim ifadeye yönelik insanî kavramsallaştırmayı ve hayal gücünü içeren bilişsel bir cevap da olduğuyla ilgili temel inançtan hareketle, düşünülen dinî çoğulculuğun bir formudur.*⁵

Bu pasaj, Hick'in dinî çoğulculuğu dinî şüphecilğe karşı bir destek olarak gördüğü daha önceki bir konuya işaret eder. Onun çoğulcu hipotezi, hiçbir dinî geleneğin dinî hakikat veya kurtuluşa dayalı fayda açısından imtiyaz sahibi olmadığını; bunun aksine her bir geleneğin potansiyel olarak Gerçeklik'in bize yaptığı etkiye yönelik "doğru bir cevap"ı dile getirdiğini kabul eder. Fakat Hick çeşitli dinlerin bilişsel ve kurtuluşa dayalı iddiaları arasındaki temel "eşitlik"i tartışmakla birlikte, dinî tecrübe ve din dilini kabul eden non-realizmin kontrol edilmesi açısından daha ileri bir yapının oluşturulmasına da karşı koymaktadır. O, dinî bilişsellikte uzlaşan unsurları tartışarak böyle bir yapıya karşı koyar: "Bütün dünya dinleri, hem mutlak ilâhî doğa bakımından kategoriler üstü olarak hem de bizimkine benzer, fakat sınırsız nitelikler açısından dinî olarak ulaşılabılır olan iki yönlü bir Tanrı kavramına sahiptirler."⁶

Hick bu çift veya "iki aşamalı" kavramlar üzerindeki uygunlukların birleştirici anlamından söz ederken, dinî tecrübe ve din dili felsefesinde daha ileri bir adım atar. O çoğulcu hipotezi, salt realizm ile non-realist yaklaşımları birleştiren "eleştirel realist bir ilkeye" dayandırır: "Bu eleştirel realist ilke, bizden aşkın olan gerçekliklerin bulunduğu; fakat bizim onların kendiliklerinden olduklarının farkında olmadığımız ve her zaman belirli bilişsel bir mekanizma ve kavramsal kaynaklarımızdan bize gördüklerinin farkında olduğumuz anlamına gelir..."⁷ Hick'in eleştirel realizmi, "algılayan kişinin bütün insan farkındalığına katkıda bulunduğunu dikkate alan bir realizmdir."⁸ Bu eleştirel realizm Gerçeklik'in asla doğrudan tecrübe edilemeyeceğini, ancak dilin yardımıyla tarihsel olarak şartlı ve sınırlı şekillerde algılanabileceğini kabul ederek salt realizme; dinî algı ve kavramların çokluğu için mutlak bir referans iddiasında bulunarak da şüpheci non-realizme karşı çıkar: Bunların genel objesi, Hick'in Yeni-Kantçı ifadeyi kullanarak *kendinde Gerçeklik* diye isimlendirdiği Varlık'tır. Dinî tecrübenin "mevcudiyeti", *kendinde Gerçeklik*'le ilgili olan insan ruhuna etki eder; ve bu tecrübenin gerçek içeriği dinî kavram ve tasvirlerle desteklense de, belirli pragmatik kriterle karşılaşan tecrübelerin, Gerçeklik'e "bir cevap olarak" yöneltilen objeler oldukları kabul edilir.

Özet olarak ifade edecek olursak, Hick'in dinî çoğulculuğuyla ilgili iki aşama vardır ve biz bunları gelecek bölümde inceleyeceğiz. Fakat bu girişten hareketle, dinî çoğulculuğun birçok eksikliği ve problemi olduğu açıkça ortaya

⁵ Hick, "Religious Pluralism and the Divine: A Response to Paul Eddy", *Rel. Stud.* 31, 1995, s.417; ayrıca bkz. Paul Eddy, "Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal", *Rel. Stud.* 30, 1994, s.467-478.

⁶ Hick, "Ineffability", *Rel. Stud.* 36, 2000, s.36.

⁷ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.41.

⁸ Hick, "Religious Pluralism and the Divine: A Response to Paul Eddy", s.420.

çıkarılmalıdır. Bu makalede ilk olarak, Hick'in dinî çoğulculukla ilgili temel yükümlülüklerini paylaşan; fakat onun kabul ettiği Yeni-Kantçı yöntemi özellikle yanlış bulan kişilere yoğunlaşacağım. İkinci bölümde, Hick'in eleştirel realist ilkesini ve bu ilkenin çoğulcu hipotezle ilişkisini kısaca tahlil edip; daha sonra Ninian Smart ve diğerleri tarafından yöneltilen bazı eleştirileri yeniden gözden geçireceğim. Buradaki temel amaç, dinî çoğulculuk anlayışımızla ilgili bir sorunu ifade etmek ve hem Hick'in hem de Smart'ın bunu felsefi olarak yeterince dikkate almadığını göstermektir. Üçüncü bölüm ise, dinî çoğulcu olarak tanımlanan kişiler arasındaki bu "iç" tartışmada yer alan konudaki anahtar problemleri en iyi şekilde çözebileceğini savunduğum alternatif bir yaklaşımı göstermektedir.

II. Hick'in Onto-Teolojik Yaklaşımı: Çoğulculuk İçin Problemleri Bir Temel

Bu konuya, Hick'in yaklaşımında yer aldığını ifade ettiğimiz iki aşamayı tanımlayarak başlayalım. Hick ilk aşamada, dinî söylem görüşünün aşkın bir Gerçeklik'e yönelik bir cevap olarak dünyanın büyük geleneklerinin temelinde yer alan "farklılıkta birliği" ortaya çıkardığını iddia eder. Anamlı özellikler, "her şeyin temelinde bulunan ve her şeye aşkın olan" bir *kendinde* Gerçeklik'e atfedilemezler. Bu yüzden sadece birkaç formel kavramdan ayrı olan Gerçeklik, tanımlanamaz veya Hick'in ifade ettiği gibi O, kategori üstüdür -bizim kategori alanlarımızın dışındadır. İkinci aşamaya göre ise, farklı dünya dinleri "mutlak ve aşkın bir Gerçeklik'e yönelik olan farklı insanî cevapları farklı şekillerde ve kanıta dayalı olarak oluştururlar."⁹ Dinî gelenekler, her zaman bizimle ilişki içinde olan ve insanî olarak belirli şekillerde tecrübe edilen bir Gerçeklik'i merkeze alırlar. Bu yüzden din dilinin metaforik doğası, *kendinde* Gerçeklik'in kategori üstü doğasıyla bir ilişki kurarak devam eder. Aquinas'ın "bilinen şeylerin, bilen kişinin durumuna göre bilindiği"yle ilgili iddiasını modernize eden ve radikalleştiren Hick, "Gerçeklik'in mutlak olarak sadece bizim kavramsal sistemlerimizle mümkün hale gelen formlar alanında bilincimize girdiğini" savunur.¹⁰

Bizim betimlememize göre, farklı Tanrı figürleri ve kişisel olmayan farklı dinî meditasyon odakları, Gerçeklik'in mutlak olarak bizim üzerimizdeki etkisinin farklı dönüşümleridirler. Ancak kendiliğinden bilişsel olan insanî tecrübe alanının dışında bulunan bu Gerçeklik, düşünebileceğimiz kavramların sistemlerine uygun olamaz. O, O'dur; fakat O, insanî kategoriler içinde tanımlanamaz. Biz sadece sınırlı kavrayışımızla niteleyebildiğimiz ve kişisel

⁹ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.254. Smart, "ayırt edici sürecin kültürel anlamda değil, *a priori* yapılar anlamında olduğunu düşünen Kant'tan çok farklıdır" şeklinde bir açıklama yapan Hick'in geleneklerin çoğuyla ilgili yaklaşımındaki bir olasılığa işaret eder. Bu yüzden Smart'ın, Hick'in yaklaşımını "Yeni-Kantçı" olarak nitelendirmesini kabul ediyoruz. Ninian Smart, "A Contemplation of Absolutes," *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, ed Arvind Sharma, St. Martin's Press, 1993, s. 184-185. Bu makalenin yeni yayımı için bkz. *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip Quinn and Kevin Meeker, Oxford University Press, 2000, s. 99-108.

¹⁰ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.38.

olan veya olmayan dinî tecrübe “objelerinin” birindeki kavramsal sistemlerimizle ifade edebildiğimiz kadarıyla, O’nun bize “yaptığı etkiyi” tanımlayabiliriz.¹¹

Hick, büyük monoteist dinlerin mistik alt-geleneklerindeki birbirleriyle uzlaşan anlamlı unsurlara başvurarak Yeni-Kantçı metafiziğinin çift yönlü doğasını destekler. Daha sonra o, Hindistan ve Doğu Asya dinlerini savunan bir analogide bulunur. *Nirguna* ile *saguna* Brahman arasında Shankara’nın farklılığı konusunda ifade edilen *nirguna* Brahman, niteliği bulunmayan, tanımlanamaz, kategori üstü ve insanî kavramsal birikimimizin dışındadır. *Saguna* Brahman ise, kişisel tanrılar veya Tanrı’nın tezahürleri olarak anlaşılan diğer güçler gibi belirli ve çoğul formlar içinde insanî olarak düşünülen ve tecrübe edilen aynı Gerçeklik’tir.¹² Brahman’ın genel yapısı Shankara’dan alınmış olsa da, Hick Sih düşüncesinin arkasında “bizzat Tanrı ile yaratmayla ilişkili olan Tanrı arasındaki pan-Hintçi farkların bulunduğu” inanır.¹³

Bu konuya, Hick’in dinî çoğulculukla tanımladığı Yeni-Kantçı metafizik problemle başlayabiliriz. Purusottama Bilimoria ve Ninian Smart, Hick’in Yeni-Kantçılığına başvurmaksızın da bir dinî çoğulculuğu destekleyebileceğimizi savunan eleştirici düşünürler arasında yer alırlar.¹⁴ Niçin böyle bir dinî çoğulculuğu istemeliyiz? Bilimoria, bizim ortaya koyduğumuz Gerçeklik ile mutlak Gerçeklik arasında bulunan ve önceden kurulu olan uyumlu iddianın problemli olduğunu; ve Hick bu iddiayı, *kendinde Gerçeklik*’in eylemiyle ilgili her dinde iyi ve doğru olan nesnelere nitelendirmek için kullandığında, onun dolaylı bir akıl yürütme olduğunu düşünür.¹⁵ Ayrıca Bilimoria, din dilinin onto-teolojik temelini zorunluluğuna dayanan “radikal çoğulculuk” formlarına karşı çıkar. Hick’in eleştirel realist ilkesiyle ilgili Kantçı dili kabul etmek için, Kant’ın *kendinde şey* kavramıyla ilgili olarak yapılan klasik eleştirileri zorunlu olarak ifade ederiz. Hick’in “*kendinde Gerçeklik*” diye isimlendirdiği varlık tekil midir, çoğul mudur? O, “gerçekliğin bütünü” müdür (*ens realissimum*) yoksa süreç kadar kolay anlaşılabilir mi? Örneğin daha önceki Budist bakış açısına göre, değişen tezahürlerin temelinde yer alan değişmez bir cevher fikri bileşik unsurların toplamı düşüncesi veya olayların akışıyla yenilenir. O zaman Hick’in cevherle ilgili ifadesini, birleştirici bir temel olarak nasıl kabul edebiliriz?

¹¹ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.40.

¹² Hick, Mahayana Budizmi’nin Trikaya doktrinindeki Dharmakaya ve Sambhogakaya’nın benzer bir farkı yansıttığını düşünür. O Mahayana’nın tümünde mutlak Gerçeklik’in boşluk, şekilsiz ve kategori üstü olduğunu kabul eder.

¹³ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.94: “Omikar Yaratmanın temelinde yer alsa da, daha özel olan Sih kavramları ‘Nirankar veya Ekamkar’ Aşkın ve Mutlaktır.”

¹⁴ Smart, “A Contemplation of Absolutes”, s.186. Smart haklı olarak “hem tekil hem de çoğul bir numenal alanı kullanmamamız gerektiğine” işaret eder.

¹⁵ Bkz. Purusottama Bilimoria, “A Problem for Radical Pluralism”, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, ed. Gary E. Kessler, Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1999, s.573-581.

Hick'i eleştirenler, onun *kendinde* Gerçeklik'le ilgili olarak konuşmaya yönelik koyduğu yasağa bağlı kalırken sürekli olarak başarısız olduğunu; fakat "mantıksal olarak oluşturulduklarını" veya salt formel olduklarını savunduğu önemli ifadeleri kendi açıklamasına eklediğini iddia ederler. Şayet bu doğruysa, Hick'in sadece önemli teolojik görüşlerinin karışık bir halde olmasına izin verdiğini değil, aynı zamanda kabul edilemez bir şekilde bunları incelemeyen uzak tuttuğunu da gösterir.

Hick'in yıllar önce sahip olduğu bu tür düşüncelerini yeniden gözden geçirdiğiyle ilgili itirazlar, tanımlanan *kendinde* Gerçeklik'in çok ince bir kavram olduğu yönünde aşırıya kaçtığı iddia edilen eleştirilerdir.

Gerçek bir *dinî* çoğulculuğun -seküler ve hümanist bir karşıtlığa karşı olan- Hick'in realizmiyle ilgili bazı formları gerçekleştirdiğini savunduğundan dolayı, bu konu aşında Hick'in realist görüşü değildir. Aksine bu problem, Hick'in kullandığı iki aşama -onun din dilinin kültürün içine yerleştiğini kabul eden *antirealist* yaklaşımı ve bu linguistik pratiklerden bağımsız olarak var olan kategori üstü bir Gerçeklik'le ilgili *realist* doktrini- arasındaki önemli bir gerilimi çözer.¹⁶ Hick'in, kendi dinî tecrübelerinin içeriğini anlayanların katkısına verdiği ayrıcalıktan hareketle, onun bu numenal birikimle ilgili zorunlu durumları gösterebildiği tecrübeye herhangi bir şey hâlâ var mıdır? Şayet felsefî bir savunma bunu ispatlayamazsa, Hick'in realizme yönelik temel yükümlülüğü tamamen tehlikeye girer. Smart'ın da ifade ettiği gibi "Bir tek Gerçeklik postulatından hareketle, Odak'ın çeşitliliğiyle ilgili bu problemi tamamen çözemeyiz. Hem A Odak'ı hem de B Odak'ının bir tek Gerçeklik'e işaret eden bir temel üzerinde özdeş olduklarını tespit edemeyiz; aksine her ikisinin de aynı Gerçeklik'e işaret ettikleri iddiası, bu özdeşliğin kabul edilmesiyle ilgili diğer temellere dayalı olarak tartışılması gereken başka bir yoldur."¹⁷

Hick'in Yeni-Kantçı yaklaşımıyla ilgili bu eleştirilerden bazılarını, bir ikilem formuna yerleştirerek düzenleyebiliriz: Hick bir yandan temel teorik farklılığıyla uyumlu kalabilmek için, *kendinde* Gerçeklik'le ilgili kesin ifadelerden sakınımalıdır. Diğer yandan ise numenal birikim postulatını kabul etmek için ortaya koyduğu birçok neden, *kendinde* Gerçeklik'le ilgili kesin bir şey söyleyebilmesi gerektiğine işaret eder. *Kendinde* Gerçeklik'le ilgili temel özellikleri varsayarsak, O'nun için iyi bir açıklayıcı hipotez düşünülebilir.¹⁸

Bu ikilemin bize gösterdiği gibi, Hick'in yaklaşımını kabul eden diğer filozofların arasındaki temel problem, farklı tecrübe veya fenomenal görünümlemler ile bunların temelinde bulunduğu iddia edilen bölünmez bir numenal gerçeklik arasındaki radikal epistemik bir "anlaşmazlık"a işaret eder. Hatta Hick'in

¹⁶ Summer Twiss, "The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip Quinn and Kevin Meeker, Oxford University Press, 2000, s.67-98.

¹⁷ Hick, *Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.104.

¹⁸ Bu ikilemin daha önceki versiyonları, Paul Eddy ve Christopher J. Insole'un makalelerinde bulunabilir: Eddy, "Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal", s.467-478; Christopher J. Insole, "Why John Hick cannot, and should not, stay out of jam point", *Rel Stud.* 36, 2000, s.25-33.

Kant'la ilgili tercih ettiği "çift yönlü" bir okumadan hareketle Kantçı ilkeleri dinî tecrübeye taşıması, hipotezinin gerçekten açıklayıcı olmasını engelleme eğilimindedir. Kendisiyle ilgili herhangi bir şey söylenemeyeceğini iddia ettiğimiz X, ne iyi bir hipotez için genel olarak kabul edilen bir kritere; ne de dinî tecrübenin varlığı ve çeşitliliğiyle ilgili bir açıklamaya dayalı olarak rekabet halinde kalmak için felsefi naturalizme eşit olabilir. Aksine bu durumun, Hick'in dinî çoğulculuğunu dayandırmak istediği non-realizme yol açtığı görülür. Çünkü Hick'in çoğulcu hipotezini desteklemek için seçici bir şekilde dikkat çektiği mistik gelenekler, sadece din dilinin belirsiz doğasını bilme değil, aynı zamanda mutlak Gerçeklik'in kategori üstü statüsünü "koruduğu" için de din dilini övme eğilimindedir. Ancak şüpheli non-realizm, tipik olarak din dilindeki tek anlamlı referansın eksikliğinden başlar ve dinî inancın saygın epistemik temellerini inkâr ederek sonuca ulaşır.¹⁹ Ludwig Feurbach'ın bu bakış açısıyla ilgili klasik formülasyonu şu şekildedir: "Bir varlığın bütün niteliklerini inkâr etmek, o varlığın kendisini inkâr etmekle aynı anlama gelir..."²⁰

Smart'a göre Hick'in yaklaşımıyla ilgili olarak ifade ettiğimiz çeşitli itirazların sonucu, onun onto-teolojik başlangıç noktasıyla ilgili bir reddetme olmalıdır. Smart'ın alternatif önerisi, "diyalojik" (veya onun tercih ettiği gibi "eskatolojik") model diye isimlendirdiğimiz bir öneridir; bu model basit bir şekilde dinlerin "gelecekteki birleşmeyle" ilgili bazı formları ümit ederek, toplumları keşfedebileceğini ve keşfetmesi gerektiğini ifade eder. Smart'ın modeli, gelecekteki birleşmenin *mümkün* olduğu herhangi bir durumda dinî inanç üzerindeki bir diyalogun potansiyel verimliliğine dayanır ve *a priori* olarak tanımlanan bir "birlik"i, ayrıntılı bir karşılaştırmayla tanımlanan dinler arasındaki potansiyel bir "tamamlayıcılıkla" değiştirir. Geleneklerin geçmişte değişmiş olmalarından hareketle, günümüzde karşılaştığımız çelişkiler "modelleri bir noktada birleştirebilir." Böyle bir görüş, Hick'in savunduğunu düşündüğü görüşü gibi dinî çeşitlilik problemini küçümsemez. Pragmatik olarak söylemek gerekirse Smart, bir kişinin söylemiyle ilgili başka bir amaç bir hegemonyayı kapsayabileceği için, Hick'in kendine güven veren birliğinin hoşnut bir tavır meydana getirdiğini düşünür ve onun daha zayıf olan diyalojik açıklamasının daha iyi eleştirel bir tutumu ve daha samimi bir kültürler arası diyalogu desteklediğine inanır.

Smart, etkili bir şekilde "bir tek Gerçeklik'in burada ve şimdi tespit edilemezken, gelecek bir Gerçeklik'e doğru bakabileceğimizi" söyler.²¹ Burada onun dinler arasındaki senkretizmi desteklediğini görsek de, bu ve diğer pasajlar

¹⁹ Pozitif (*cataphatic*) ve negatif (*apophatic*) teoloji arasındaki ilişkiyi ve mistik geleneklerin, bu teoloji formlarının -bunları karşılıklı iptal ederek- kendilerinin dışındaki "tam olarak tarif edilemez"e işaret ettiklerine ilişkin iddialarını düşünün. Din diliyle ilgili "tek anlamlı" ve "çok anlamlı" görüşler üzerindeki klasik tartışma için bkz. Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996; Aquinas'la ilgili pasajlar için bkz. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*, trs. by the Fathers of the English Dominican Province, revised by Daniel J. Sullivan, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, I.1.9 and I.13.2.

²⁰ Detaylı bilgi için bkz. Eddy, "Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal", s.47.

²¹ Smart, "A Contemplation of Absolutes", s.187.

dinî hakikatle ilgili sosyal inşacı bir görüşü güçlü bir şekilde savunurlar. Smart'ın, yaşamın diğer yönlerindeki hakikatle ilgili düşüncesinde bir paralellik yoksa, bunun dinî hakikatin konusunu göreceli hale getiren -bu alanda gerçek veya doğru olan şeyin, toplumsal bir konsensüsle karara bağlanan konudan daha fazla bir şey olmadığını teklif etmek suretiyle- zor bir konu olduğu kolayca düşünülebilir. "Çoğulculuk" kavramının, dindar ve seküler olan insanlar arasındaki hoşgörü ve saygıyla ilgili tutumları tanımlamak için yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Fakat bu durumda bu *tutumların*, problemi güçleştirdiği ve dünya dinleri arasındaki ilişkinin, özellikle de onların farklı inanç sistemlerini kabul eden ayırt edici hipotezlerin devam edemediği görülmektedir. İnşacı veya non-realist tutumuyla birlikte kendisini bir çoğulcu olarak tanıtan Smart'a göre, değere dayanan bu konunun, Hick'in herhangi bir dinî çoğulculukla ilgili bir temel olarak değeri kabul ettiğini öngören realist bir yükümlülüğün aleyhinde olduğu görülecektir.²² Hick seküler hümanist olarak dinî çoğulculuğu, gerçek bir tanımlamanın yerine kullanmakta haklı olabilir.

Felsefî yaklaşımlar arasındaki temel karşıtlıkların (Yeni-Kantçı ve empirist görüşler arasında) ötesinde, Hick'le Smart arasındaki uygulanabilir çoğulcu bir hipotezle ilgili anlamlı farklılıklar burada ortaya çıkmaktadır. Smart Hick'in eleştirel realizmini inkâr edip *farklılıklarda birlik tezi*'ne olan ihtiyacı kabul etmediği için, onun diyalojik önerisini benimsemek de Hick için çok büyük bir sıkıntı doğuracaktır. *Kendinde Gerçeklik* söylemsel bir dilin kavramasının dışında olsa da, Hick'in yaklaşımındaki eleştirel ve birleştirici fonksiyonların birçoğunu yerine getirir. *Kendinde Gerçeklik* "dinî tecrübenin *tamamen* insan hayal gücünün yansıması olmadığını kabul eden temel inançtan anlaşıldığı" için, Hick'in kesin bir şekilde *dinî* olarak tanımladığı çoğulculuğun ayırt edici özelliğini kanıtlar. Smart'ın diyalojik yaklaşımı temel inancı desteklemekte çok yetersizdir; fakat bu, Hick'e göre "çoğulcu hipotezin temel unsurlarından" biridir.²³

Dinî çoğulculuğun yeterli bir felsefî anlamının şartları hakkında ifade ettiğimiz sorunları bir sisteme bağlamak için, şöyle bir formülü ortaya koyabiliriz: Genel bir ibadet objesinin eleştirel olmayan herhangi bir talebine karşı koymak için Smart'ın Hick'ten istediği şey, mutlak Gerçeklik kavramlarımızdaki *farklılıkla ilgili büyük bir saygıdır*; Hick'in Smart'tan istediği şey ise, din diliyle ilgili realist bir yorumu sağlamlaştırmak için kendisini septisizmdeki tehdit edici sapmalardan koruyan *farklılıklarda birlik tezidir*. Siz Hick ve Smart'ı dayanak olarak kullanmadan önce, benim ifade ettiğim bu problem -şayet şu iki hususu kabul edersek- derin bir şekilde rahatsız edici olarak kabul edilmelidir: 1) Her ikisinin talepleri de, meşru ve gerçekten bir dinî çoğulcu için zorunludurlar; ve 2) her ikisinin yaklaşımları da, taleplerini yerine getirmek için kaynaklara sahip değildirlere. Bu makalenin son bölümü, bu ikili talebi yerine getirmek için büyük ölçüde farklı bir yaklaşımı ortaya koyacaktır.

²² Bu konuyla ilgili Hick'in "ifade ettiği" görüşler için bkz. "Religious Pluralism and Salvation", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip Quinn and Kevin Meeker, Oxford University Press, 2000, s.54-66.

²³ Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, s.96.

III. Lakatos'un *Metodolojisini* Kullanmak: Holizm ve Teori Seçiminin Rasyonelliği

Burada özet olarak geliştirmeye çalıştığım alternatif yaklaşım, Smart'ın Hick'in Yeni-Kantçı varsayımlarıyla ilgili itirazına uygundur: Dinî çoğulculuk, numenal ile fenomenal gerçeklik arasındaki *a priori* bir ikilikle tanımlanmaya ihtiyaç duymaz.²⁴ Benim Hick'ten ayrıldığı nokta, çoğulculuğun metafizik bir iddia olmaktan ziyade, inancın rasyonelliğiyle ilgili *epistemolojik* veya *inanca dayalı* bir yaklaşım olarak anlaşılması gerektiği ifade edilerek özetlenebilir. Bu yaklaşım ilk olarak, çoğulculuğu inançla ilgili entelektüel bir "doğru" ve politik hoşgörünün ötesinde yer alan spekülâtif ve zihinsel bir özgürlüğün ruhu anlamında destekleyen William James'in düşüncesinden kaynaklanır. James "The Will to Believe" adlı en etkili konferansında, "başka bir kişinin zihinsel özgürlüğüne yönelik çok dikkatli ve derin" bir talepte bulunur: "Bu durumda bizim dışımızdakilerin tümünün hoşgörülerinin canlılığı olmaksızın, sadece içsel bir hoşgörü ruhuna sahip olmamız gerekir."

Bu yüzden, bu konuya Hick'in büyük oranda problemli bir hale getirdiği bölümle başlayacağız: Epistemik bir düşünce olarak çoğulculuk, dinî inanç için bilişsel bir dayanak olarak hizmet eden *farklılıklarda birlik tezinden* ayrılır. James *Varieties of Religious Experience* adlı kitabında, dünyadaki dinî imanın yaygın inançlarıyla ilgili birliği empirik olarak temellendirilmiş bir ifade formunda -James'in "dinî bir hipotez" olarak işaret ettiği bir ifade- arar. O, dinî hipotezi "geniş ve kapsamlı" bir dinî inançla -teistik ve teistik olmayan Tanrı kavramları arasında tarafsız kalmak için yeterli olan- ilgili evrensel bir öz şeklinde ifade etmek için yerel olanı dikkate almaz. Başlangıçta belirttiğimiz temel nedenden dolayı böyle bir iddia, birçok dünya dininin dinî inanç ve meditasyonla ilgili kişisel olmayan bir odağa sahip olduğu hakkındaki bir varlık iddiasından ("Tanrı vardır" gibi) daha kapsamlı olmaya ihtiyaç duyacaktır.²⁵ Bu yaklaşım eleştirilmesine rağmen, James'in kapsamlı "dinî bir hipotezi" onaylaması ve belirli bir dinî gelenek veya inancın yükümlülüğü arasındaki farklılıklarla ilgili daha dikkatli bir betimlemeyle onun problemlerini önleyebileceğine inanıyorum. Bununla birlikte böyle bir şeyi göstermek için, büyük oranda Jamesçi olan yaklaşımımızı bilim felsefesindeki metodolojik konularla -post pozitivist dönemdeki bilimsel düşünce ve teori seçimi imajını yeniden biçimlendiren konular- ilişkilendirerek güncellemeyi hedeflemekteyiz.

²⁴ Ian Barbour ve Arthur Peacocke gibi yazarlar tarafından kullanılan eleştirel realizm hakkında konuşan ve "eleştirel realizm kriterinden geçen mitik dile *inanabilirim*; fakat bu kesin bir kanıttan daha fazla ümit edilir" diye yazan Philip Hefner'e katılıyorum. Sadece çoğulcu hipotezle (açık bir şekilde) değil, eleştirel realist ilkeyle (örtük bir şekilde) de temel bir inanç olarak açığa çıkan varlıktan hareketle, Hick'in tasavvuru için bağımsız bir desteğin bulunduğu kanıdanamaz. Bkz. Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Minneapolis, Mn.: Fortress Press, 1993, s.220.

²⁵ James'in dinî hipotezle ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerden biri de şudur: "Duyumlar dünyası, temel anlamını aldığı daha ruhsal bir evrenin parçasıdır; daha yüksek bir evrenle birleşik veya uyumlu bir ilişki, bizim nihai doğrumuzdur" ve bu hayat o evrenle uygun bir bağlantı kurarak daha iyi bir durum için dönüştürülebilir. William James, *Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1985 (1902).

İnançla bilişsel kabulün birçok düzeyi arasındaki farklılıkları uzlaştırmak için, alternatif yaklaşımımız bilimde kullanılan doğrulama şekliyle paralellikler arz edebilir. Gerçekten bu yaklaşım, Imre Lakatos'un "bilimsel araştırma programlarının metodolojisi"nde yer alan önemli yöntemler içinde şekillendirilir. Aşağıda tartışacağımız gerekçelerden dolayı, Lakatos'un "bilimsel araştırma programları metodolojisi" bilimdeki teori seçimi ve doğrulamayla ilgili tartışmaları yeniden biçimlendirmeye yardım etmektedir. Lakatosçu model, bir kısmı empirik bir kısma ise metodolojik olan yardımcı varsayımlarla ilgili "koruyucu bir bağ"la büyük oranda doğrudan empirik yanlışlamadan ayrı tutulan merkezî "katı çekirdek" bir tezle oluşturulan ve birbirleriyle rekabet eden "araştırma programları" düşüncesine dayanır. Herhangi bir programın, örneğin Yeni-Darwinizm taraftarları, tipik olarak bu merkezî inanç veya hipotezi en son başvuru seçeneği olarak bırakacaklardır. Daha özel olarak bir "öz" inancın şartlı kabulü, kendisini destekleyen ve koruyucu bağ oluşturulan ikincil varsayımlar tecrübe olgularıyla artık uzlaştıramayacaklarından dolayı ortaya çıkar ve katı çekirdeği korumakla ilgili fonksiyonları açısından başarısız olur.

Birçok filozof, Lakatos'un metodolojisinin bilime olduğu gibi dine de nasıl uygulanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Gary Gutting "*Religious Belief and Religious Skepticism*" (1982) adlı kitabında, dinî teolojilerin "inancın özünün inanç üstüyle ilgili koruyucu bağdan ayrılmasının, dinle ilgili bilişsel iddiaların rehabilitasyonu için bir temel oluşturacağı" anlamında "bilimsel araştırma programları metodolojisi"ne benzediğinin kabul edilebileceğini savunur.²⁶ İlk olarak, kesin olan bir kabulle ilgili inancın "özü" şeklinde isimlendirdiğimiz şey belirlidir. Böyle bir kabul Tanrı'nın doğası ve O'nun bizimle ilişkisi (dinlerin inançları ve teolojileri tarafından sunulanları gibi) hakkındaki detaylarla ilgili herhangi bir anlamlı izah için değil, insanüstü bir gücün gerçekliği ve bizim hayatlarımızdaki sevgi için belirlenmelidir... İkinci olarak, sadece uygun ve geçici bir kabule ait olan inancın "koruyucu bir bağ"ı vardır. Burada, belirli dinlerin farklı taraftarlarına işaret eden inanç ve teolojilerle ilgili içerik bulunmaktadır... Dinî inancın özü, çok az bir önermesel içeriğe sahiptir ve bu öz öncelikli olarak aslında bizim için gizemli olan bir kutsallığın gücü ve iyiliğinin farkındalığı ve buna açık olarak yaşamaktan meydana gelir. Tarih boyunca -dinlerin karışıklıklarından oluşan- dinlerle ilgili olarak ortaya çıkan en büyük bilişsel başarısızlık, onların yükümlülüğüyle ilgili öz ve koruyucu bağın temel olarak yanlış anlaşılmasıyla ilişkilidir.

Gutting'in "bilimsel araştırma programları metodolojisi" büyük oranda bilişsel kabulün ayırt edici dereceleriyle ilgili değerle sınırlıyken, Nancey Murphy *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1993) adlı eserinde, "bilimsel araştırma programları metodolojisi"ni daha katı bir şekilde kullanmaktadır. Murphy bu kitabın "Bilimsel Teoloji" bölümünde, teolojik

²⁶ Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism*, West Bend, University of Notre Dame Press, 1982, s.175-177; ayrıca bkz. Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge University Press, 1978. Louis Pojman da, Lakatos'un modelini *Religious Belief and the Will*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1986 adlı kitabında kullanmıştır.

açından Lakatos'un metodolojisiyle ilgili ölçülü bir kabullenmeyi savunur ve kendi Katolik geleneğindeki yirminci yüzyıl "araştırma programı teolojileri"nin, bilimsel naturalizme rakip olarak ortaya çıktıklarını kabul eder. Bana göre Murphy, bilim ile teoloji arasındaki paralellikleri abartmıştır ve bu yaklaşım onu Gutting ve Hefner'in reddetmekte haklı oldukları bilimle din arasındaki ilişkiyle ilgili rakip bir modele yönlendirmiştir. N. H. Gregerson gibi, teolojilerin "yeni olguları öngörebilecekleri" veya bir dereceye kadar daha büyük "deneysel bir süreci" göstermek için bilimsel teorilerle rekabet edecekleri şeklinde iddialarda bulunanların bu iddialarını küçümsediğimden dolayı, Murphy'nin girişiminin daha cesaretli bir şekilde "araştırma programı teolojileri"ni bilimsel programlarla rekabet eder hale getirdiği sonucuna ulaştım.²⁷

Murphy'nin bilimsel teolojiyle ilgili kavramlarını kabul etmememe rağmen, onun "bilimsel araştırma programları metodolojisi"ni kullanımı, Lakatos'u kendi metodolojisi hakkında bilgi veren daha ılımlı bir epistemolojik holizme götüren gelişmeler üzerindeki güçlü anlayışlar için değer taşımaktadır. Murphy, bu holizmin bilimin ötesinde yer alan teori seçimiyle ilgili bağlamlara ait olduğu konusunda çok haklıdır. Holizm, geniş ve kapsamlı teorilerin niçin yanlışlamaya karşı fazlasıyla direnç gösterdiklerini ve bu direncin niçin bilimsel keşif açısından yararlı olduğunu açıklamamıza yardım eder. Pierre Duhem'e göre bilim adarı, "deneysel testten uzak tutulan bir hipotezi değil, bütün hipotez gruplarını konu edinir." Lakatos, bir kişinin inanç yapısıyla ilgili itiraz ve problemler meydana geldiğinde, mantığın bu inanç yapısının içinde değişiklikler meydana gelmesini tam olarak zorunlu hale getiremeyeceğiyle ilgili imalarla birlikte bu anlayışı kabul etmiştir.

Epistemolojik holizm, bir hipotez için kanıt sağlamak anlamına gelen yaklaşımı değiştirmiş ve bu yaklaşımın salt yanlışlamacılığını reddetmesi nedeniyle bir araştırma programının incelenmesindeki kararlılığın rolüyle ilgili daha pozitif bir anlayış haline gelmiştir. Hem Kuhn hem de Lakatos'un işaret ettikleri gibi, daha önceleri bilimdeki "yükümlülüklerle" -varsayılan Popperci ve pozitivist modellerle- ilgili daha büyük bir değer bulunmaktadır. Lakatos, Sir Karl Popper'in izole edilmiş hipotezler etrafında odaklanmış olan yanlışlayıcı mantığında bulunan "anlık rasyonellik" yaklaşımını reddetmiştir: "...Şayet bilimi izole edilmiş hipotezlerden ziyade araştırma programlarıyla ilgili bir çatışma alanı olarak yorumlarsak, bilimdeki *devamlılık*, bazı teorilerin *kararlılığı* ve belirli orandaki bir dogmatizmin rasyonelliği ancak bu şekilde açıklanabilir."²⁸ Bir kişinin inanç yapısında ortaya konan değişiklikler gibi, o kişinin yeni programı kendisinden öncekilerle özdeş değildir; ve Lakatos araştırma programlarını zaman içinde tarihsel olarak birbirlerini takip eden programlar şeklinde değerlendirmemizi önerir.

²⁷ Niels Henrik Gregersen, "A Contextual Coherence Theory for the Science-Theology Dialogue", *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*, ed. Gregersen and Huyssteen, Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1998; ayrıca bkz. Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*.

²⁸ Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, s.87.

Bu, bir bilim adamı tarafından Lakatos'un programının -belirli başlangıç başarılarından sonra- "katı çekirdeği"ni "reddedilemez" bir şekilde kullanması için ölçülü ve metodolojik olan bir karardır. Her ne kadar katı çekirdeğe uygunsuz bir yöntem olarak işaret etsem de, Lakatos ona tam anlamıyla "metafiziksel" bir iddia olarak başvurmuştur. J. W. van Huyssteen ise, katı çekirdek hakkında şunları söylemektedir: "Bu araştırma gelenekleri ve daha kapsamlı dünya görüşleri, örtük bir şekilde kabul edilmişler ve tek başlarına rasyonel yansıma nedeniyle nadiren ifade edilmişlerdir; ayrıca bunlar bilimsel yansımanın (teolojik yansıma gibi) fazlasıyla kültürel ve insanî bir fenomen olduğunu ortaya koymuşlardır."²⁹

Bu yaklaşım, inancın rasyonelliğiyle ilgili konularda bilimle teoloji arasındaki uzlaşma olasılıklarını ileri sürer. Murphy'ye göre rasyonel bir uyumsuzluk olan bilimin bu yeni imajının kapsamlı bir özellik olduğunu içeren "holizm, hem teoloji hem de bilim felsefesindeki diğer değişikliklerin bir parçası olarak görülmelidir."³⁰ Bu yüzden Murphy, mutlak bir rasyonellik kavramını önermeksizin ve farklı teistik geleneklerin içsel mantığına yönelik sert bir tutum takınmaksızın, "bilimsel araştırma programları metodolojisi"yle ilgili genel standartları kullanmaya çalışır. Murphy'nin epistemolojik holizmi, en azından bazı dindarların ve geleneklerin bütün bilimler için geçerli olan akıl yürütme normlarına uymalarını önerir. Bunu normatif bir tavır olarak kabul eden Murphy, dinî inancın rasyonelliğiyle ilgili kapsayıcı bir savunma yapma niyetinde değildir. Fakat dindarlar ve gelenekler kendi inanç sistemleriyle ilgili böyle bir rasyonel yeniden inşayı kabul etmeselerdi, bu yaklaşım güçlü bir savunma ileri sürerdi.

Hem Gutting hem de Murphy'nin "bilimsel araştırma programları metodolojisi"ni kullanmaları, dinî çoğulculukla ilgili felsefî bir savunmaya bağlı değildir. Bu düşünürlerin her ikisi de, özel olarak teistik bir Tanrı kavramının savunmasıyla ilgilenirler ve bu anlamda Hick ve Smart'ın kültürler arası yönelimini kabul eden çoğulculardan ziyade kapsayıcılar olarak yorumlanmalıdırlar. Benim ileri sürdüğüm düşünce, Lakatos'un holistik doğrulama modelinin yine de büyük oranda çoğulculuğu destekleyen bir model olarak yorumlanmasıdır. Bu durumda dinî hipotezin yaygın bir "özü"nü kabul etmek, Hick'in din dili için bilişsel bir dayanak olarak kabul ettiğini gördüğümüz farklılıkta birlik tezini temsil eder. Bu durum, natüralist hipotezin rekabet eden küresel bir dünya görüşü olduğunu kabul etmeyi gerektirmez. Aynı zamanda her din, Lakatos'un bir programın koruyucu bağı olarak işaret ettiği düzeyde, kültürel olarak belirli olan kendi geleneğine göre kendi hayat biçimini sürdürür. Yine bu dinlerden her biri, diğerlerinden farklı olan kendi araştırma programını temsil ettiği gibi, Lakatos'un ortaya koyduğu model de birbirleriyle örtüşen programları dikkate alır. Bu ise, Smart'ın dayandığı mutlak Gerçeklik kavramlarımızdaki farklılığa derin bir saygıyı güçlendirir.

²⁹ *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*, ed. Gregersen and Huyssteen, s.25.

³⁰ Nancey Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, s.18.

Lakatosçu model, *hayat tecrübeleri* ve *hayattaki tecrübeler* şeklinde isimlendireceğim farklı tecrübeler arasında ele alınan konulara uygun hale getirilebilir.³¹ Bu tecrübeler, birbirlerinden farklıdırlar; fakat birbirleriyle ilişkili yükümlülük çeşitleriyle karışık bir haldedirler. *Hayat tecrübeleri*, bir bireyin karşılıklı olarak birbirlerini dışladıkları ifade edilen hem natüralist hem de dinî bir hipotezi kabulünü; *hayattaki tecrübeler* ise, bilişsel yükümlülük çeşitlerini ve bir kişinin belirli bir dinin geleneği içinde pratik bir taraftar olabileceğiyle ilgili toplumsal ilişkileri temsil eder. Bu yükümlülükler, vahiy geleneği veya kutsal tarihle ilişki içinde ortaya konan tarihsel iddialar kadar, Tanrı (teizm, deizm, panteizm ve pan-enteizmin ortaya koydukları gibi), iman veya eskatolojik amaç kavramlarını kabul eden tarihsel olmayan iddiaları da kapsarlar. Fakat dinî bilinçliliğin bilişsel iddialardan daha fazlasını kapsadığıyla ilgili önemli bir olguyu gözden kaçırmamak için, belirli bir toplumdaki dinî hayat biçimleri olan ritüelle dayalı, duygusal, öyküsel ve etik yükümlülükleri hayattaki tecrübeye katma konusunda dikkatli olmamız gerekir.

Bilim ve din dünya görüşleriyle değil, kurumlarla ilgili kavramlardır. Bu nedenle bu kavramlar, alternatif ve kapsamlı dünya görüşleri olarak nitelendirmek istediğimiz natüralizm ve non-natüralizmin (dinî hipotez) karşıtıdırlar. Aksi halde, bilimin natüralizmle ilgili yükümlülüğünün yapısı ve gerekliliğini kapsayan oldukça önemli problemlerle karşılaşmış oluruz. Bu problem, bizim yaklaşımımızda çözümlenmemiş bir problem olarak kalmaktadır. Epistemolojik holizm, kapsamlı veya büyük oranda açıklayıcı teorilerin kolayca yanlışlanamayacağını gösterdiği gibi, bunların rasyonel kabullerinin mutlak değil karşılaştırmalı olacağını da gösterir. Böylesine kapsamlı bir dünya görüşünü bir diğeriyle karşılaştırmada yer alan düşünce alanı geniştir ve bu alan bizim seçimlerimizi sınırlandıran epistemik değerleri paylaşmasına rağmen, seçmen rasyonelliği formülle dayalı bir ifadeye indirgenemez. Düşünülebilecek en yüksek şeyler, bütün tecrübemizin en iyi alternatiflerinden daya iyi olan bir açıklamayı sağlamaya devam ettiğimiz ve *geçici olarak kabul edilen akıl yürütme* fikrinin yanıtıcı formlarına başvurmaksızın ifade edilen hipotezlerdir.

Gutting ve Murphy, katı çekirdeğin insanlık tarihinde aktif olan kişisel-yaratıcı bir Tanrı'nın varlığına yönelik referansta bulunmayı kapsayan Lakatosçu modeli teistik bir araştırma programını tasarlamak için kullanırlar. James ise, dindar kişilerin dinî hipotezi kendileri için bir "hayat" seçeneğini temsil eden bir anlamda tamamlamalarının ve incelemelerinin doğal olarak yeterli olduğunu ifade eder; fakat James'in, hipotezle ilgili ifadenin alternatif Tanrı kavramları açısından mümkün olduğunca tarafsız olması gerektiğine dair görüşüne katılıyorum. James dinî hipotezi çoğul dinî *hipotezlerle* birleştirmekle birlikte bu konuda belirsizlik içinde olmasına rağmen, Lakatosçu modele başvurarak ortaya koymaya çalıştığımız daha belirgin farklılık düzeyleri açısından onun değerli bulduğu anlaşılabilir bazı örnekler vardır. James'in

³¹ Bkz. Guy Axtell, "Courage, Caution, and Heaven's Gate", *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy, vol. 5: Philosophies of Religion, Art and Creativity*, s.77-89, Bowling Green: Philosophy Documentation Center, 1999.

“The Will to Believe” adlı klasik konferansı, alternatif *hayat tecrübeleri* veya daha özel olarak kendisini dışlayan natüralist hipotezle çelişen ve genel dinî hipotez diye isimlendirdiğimiz kavramın rasyonelliğiyle ilgili bir savunma etrafında odaklandığı için, bu düzeylerin farklılığını büyük oranda gözden kaçırmış. Fakat James bu konferansın 1896 yılındaki baskısının önsözünde, *hayattaki tecrübeler* diye isimlendirdiğimiz kavram için temel oluşturan Darwinciliği önererek, bu tür farklılık düzeylerini kabul etmiştir: “Bu arada, farklı inançların birbirleriyle serbest bir şekilde rekabet etmeleri ve birçok mensubu tarafından açık bir şekilde hayata geçirilmeleri, bunların uygun şekilde sürdürülebilecekleri en olumlu şartlardır.”

James’in yaklaşımı bilimsel teorilerin değerlendirilmesiyle ilgili Lakatosçu metodolojiyi değil, bu teorilerin rekabeti ve ortadan kaldırılmalarıyla ilgili güçlü bir anlamı çağrıştırmaktadır. Bu yaklaşım, Hick’in dinî çoğulculuk teorisinde iddia edilen ve bütün dinî söylemlerin genel bir objeye eğilimli oldukları iddiasıyla savunulan eşitlikle ilgili bir karşılaştırmaya dayanır. James’in başlangıçta araştırdığımız pragmatik yararları kanıtlayan *hayattaki tecrübelerimizin rekabeti* ve potansiyel *başarısızlıklarıyla* ilgili olan daha güçlü kabulü, çoğulcu yaklaşımın dikkate alınmasıyla ilgili önemli bir yaklaşım olarak kalır; sadece bu yaklaşımı kabul ederek, itirazları cevaplandırma ve daha ileri kanıtları takip etmedeki entelektüel yükümlülüklerimizi -James’in dinî bilinçlilikten hariç tuttuğu yükümlülükler- anlamak için önemli bir alanı terk etmiş oluruz. Diğer kültürleri öğrenmeye dayanan çoğulculuk, rölativizm değildir. O, ister pragmatik ister bilişsel olsun *hayattaki bütün tecrübelerin* eşit olarak başarılı olduğunu ima etmez; fakat *hayatta* bir tek doğru dinî *tecrübe* olması gerektiğini savunan görüşe karşı çıkar. Lakatosçu metodolojide, bir araştırma programının katı çekirdeğini destekleyen sıralı-yardımcı varsayımlarla ilgili bir tek rasyonel veya doğru yolun bulunması zorunlu değildir.

Var olan her dinî gelenek, kendi *hayattaki tecrübesini* ve geniş anlamda kendi benzersiz “programını” meydana getirir. Fakat James’in modelinde olduğu gibi bizim modelimizdeki bu farklılıklar da, dinî hipotezin daha derin düzeyinde -her birinin savunduğu temel iddiada- birleşen varlıklarıyla belirlenir ve nitelenirler. Natüralist hipoteze karşı olan dinî hipotezimiz -somutlaşan karşı temel iddialar ve harekete geçiren farklı *hayat tecrübeleri* gibi- “eksiksiz” veya “küresel” dünya görüşleri arasında ortaya konulabilen karşılaştırmalı yargıların bulunduğu anlamına gelir. Bir natüralistin *hayat tecrübesinin* başarılı, dindarının ise başarısız olduğuyla ilgili güçlü bir kanıt var mıdır? “Cevaplanmamış soruda” olduğu gibi, bu düzeydeki hakikat ve rasyonellik konusunda da tutarlı davranmaktayız. Elbette septikler dinî hipotezin, Lakatos’un “yozlaştıran” araştırma programı olarak isimlendirdiği programı ortaya koyduğunu savunmak için geniş kapsamlı “bilimsel araştırma programları metodolojimizi” kabul edebilirler. Burada karşı konulması gereken şey, meşru olan bu argüman -bu derin teorileri empirik olguyla doğrudan karara bağlanan teorilerle karıştırmadığımız sürece- değil; dinî hipotezin, natüralist hipotez tarafından kabul edilmeyen *belirli* bir delilin ağırlığına sahip olduğuyla ilgili genel ve meşru olmayan bir varsayımdır. Bunun aksine doğru kalan “bilimsel araştırma programları metodolojimiz”, natüralist dünya görüşünün “temel”

iddialarının rasyonelliğinin değil; akıl ve kanıt yardımıyla belirlenmemiş olan *hayat tecrübesinin* benimsenmesinin gerekli olduğunu kabul etmeyi savunur.

Sonuç olarak, 1) dinî çeşitliliğin dinî inanca karşı çok ciddi bir meydan okumayı ortaya koyduğunu; 2) dinî inanç adına ortaya konulabilecek en iyi felsefi savunmanın, çoğulcu bir savunma olduğunu ve 3) Lakatos'un "bilimsel araştırma programları metodolojisi"nin, dünya dinleri arasındaki ilişkiyle ilgili çoğulcu bir yaklaşımı şekillendiren ve hem John Hick'in eleştirel realizmi hem de Ninian Smart'ın inşacı non-realizmi tarafından işaret edilen yaklaşımdan daha faydalı olan bir yaklaşımı ortaya koyduğunu ileri sürmekteyim. Dinî çoğulculuğu savunmak için daha epistemolojik olarak şekillendirilmiş bir yaklaşım olan bu alternatifte rağmen, Hick'in yaklaşımıyla ilgili *pratik* sonuç, daha büyük oranda desteklenmiştir: Lakatosçu modelimiz, "daha zayıf teolojiler için" imana dayalı inançlar üzerinde daha ihtiyatlı olmayı öneren bir çözüm önerisi ve modern bilimdeki buluşlardan hareketle geleneksel öğretilerin yeniden yorumlanması için bir istençle sonuçlanır.

Bu model, Gutting'in dinin bilişsel iddialarının "rehabilitasyonu" şeklinde isimlendirdiği yaklaşıma karşı koymak için dışlayıcı bir yönelim sergileyen sistematik teolojinin bu formlarında olduğu kadar, popüler dinî inançta da tipik olarak bulunmaktadır: Popüler dinî inanç ve sistematik teoloji gelenekler arasındaki farklılık ve kümelenmeleri görmezden gelip, kendi geleneklerinin öğretilerini güçlü kabuller haline getirerek, Lakatosçu modeli *tersine çevirirler*. Bununla birlikte bu stratejiler, diğer kültürlerden öğrenme fikrini anlamayı zorlaştırır ve kaçınılmaz bir şekilde akıl ile iman arasında gereksiz bir çatışmaya yol açarlar. Gutting'in çözüm önerisiyle birlikte dinî çoğulculuk yaklaşımımız, güvenilir ve dindar bir kişinin kültürel olarak yer etmiş hikmetli bir geleneğin belirli öğretilerini *geçici bir şekilde kabul etmesiyle*, dinî hipotezi *kararlı bir şekilde kabul etmesini* birbirinden ayırt edecektir. Lakatos'un "bilimsel araştırma programları metodolojisi"nde de ifade edildiği gibi, empirik problemlere ve potansiyel yanlışlamalara karşı doğrudan maruz bırakılan koruyucu bağ, "katı çekirdek sağlam kalmasına rağmen, sürekli olarak değiştirilir, geliştirilir ve karmaşık hale getirilir."³²

³² Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, s.179.