

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**JOHN HICK'İN ULÛHIYET ANLAYIŞI IŞIĞINDA
HİRİSTİYAN TEİZMİNİN FELSEFİ GÜÇLÜKLERİ**

Şumkar MASİRALİEV

Danışman
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

2007

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**JOHN HICK'İN ULÛHIYET ANLAYIŞI IŞIĞINDA
HİRİSTİYAN TEİZMİNİN FELSEFİ GÜÇLÜKLERİ**

Şumkar MASİRALİEV

Danışman

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

2007

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “John Hick’in Ulúhiyet Anlayışı Işığında Hıristiyan Teizminin Felsefi Güçlükleri” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../.....

şumkar Masiraliev

İmza

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : Şumkar Masiraliev
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Doktora
Tez Konusu : John Hick'in Ulûhiyet Anlayışı Işığında Hıristiyan Teizminin Felsefi Güçlükleri

Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI	<input type="radio"/>	OY BİRLİĞİ ile	<input type="radio"/>
DÜZELTME	<input type="radio"/>	OY ÇOKLUĞU	<input type="radio"/>
RED edilmesine	<input type="radio"/>	ile karar verilmiştir.	

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. ***
Öğrenci sınava gelmemiştir.

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir.	<input type="radio"/>	Evet
Tez, mevcut hali ile basılabilir.	<input type="radio"/>	
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir.	<input type="radio"/>	
Tezin, basımı gerekliliği yoktur.	<input type="radio"/>	

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

.....	<input type="checkbox"/>	Başarılı	<input type="checkbox"/>	Düzeltilme	<input type="checkbox"/>	Red
.....	<input type="checkbox"/>	Başarılı	<input type="checkbox"/>	Düzeltilme	<input type="checkbox"/>	Red
.....	<input type="checkbox"/>	Başarılı	<input type="checkbox"/>	Düzeltilme	<input type="checkbox"/>	Red
.....	<input type="checkbox"/>	Başarılı	<input type="checkbox"/>	Düzeltilme	<input type="checkbox"/>	Red
.....	<input type="checkbox"/>	Başarılı	<input type="checkbox"/>	Düzeltilme	<input type="checkbox"/>	Red

ÖZET

Doktora Tezi

John Hick'in Ulûhiyet Anlayışı Işığında

Hıristiyan Teizminin Felsefi Güçlükleri

Şumkar Masiraliev

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İnsanlık tarihi boyunca, erken dönemlerden itibaren din kavramı insan hayatında önemli bir rol oynamış ve insanlık durumunu etkilemiştir. Batı düşüncesinde Aydınlanma çağı ile birlikte Hıristiyanlık ve onun Kutsal Metinleri olan Kitab-ı Mukaddes modern bilimsel metotlar ışığında bazı eleştirel araştırmalara tabi tutulmuştur. Bunun sonucu olarak da, temel Hıristiyan öğretileri ve klasik teoloji kavramları bağlayıcı gücünü yitirmiştir.

Bazı temel klasik Hıristiyan teoloji öğretilerine karşı şiddetli tenkitler yönelten din felsefecileri ve teologlardan biri de John Hick'tir. Bu tezde, John Hick'in uluhiyet anlayışı ışığında Hıristiyan teismine yönelttiği eleştirileri incelemeyi amaçladık. Hick'in yorumuna göre, Hıristiyanlıkta kabul edilen İsa'nın şahsında hulul etmiş Tanrı kavramı, tarihsel olarak göreceli ve din felsefesi açısından da mecazi olarak anlaşılmalıdır.

Bu çalışmada, John Hick'in yazılarında teizm, dini tecrübe, dini çoğulculuk, dini inançların akliliği ve benzeri felsefi öğretiler incelenmektedir. Bu tezde ayrıca, John Hick'in onun zati olmayan Tanrı kavramı ve eleştirel gerçekçi din felsefesi ışığında geleneksel Hıristiyan teizmine yönelttiği eleştiriler tahlil edilmiştir. Sonuç olarak da, John Hick'in uluhiyet anlayışı ışığında Hıristiyan teizminin bazı felsefi güçlükleri olduğu ve savunulamaz görüldüğü kanıtlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: 1)Teizm, 2)Ulûhiyet, 3)John Hick, 4)Eleştirel gerçekçilik, 5) Hıristiyan teizmi.

ABSTRACT

The Philosophical Difficulties of Christian Theism

In the Light John Hick's Concept of Divinity

Şumkar Masiraliev

Doctoral Dissertation

Dokuz Eylül University

Institute of Social Sciences

The Chair of Philosophy and Religious Studies

In the history of humanity is, the concept of religion played important role in human life since the early periods and has affected human situation. Beginning with Enlightenment period in the Western thought, Christianity and its Religious Scriptures or Bible have been exposed to critical researches in the light modern scientific methods. As a result, understandings of the basic dogmas of Christianity and the classical concepts of theology have lost its binding force.

John Hick is one of those philosophers of religion and theologians who have raised strong critiques against certain tenets of classical Christian theology. In this dissertation we aim to study John Hick's critique of Christian theism with special reference to concept of divinity. According to his interpretation of the Christian concept of God as incarnated in the figure of Jesus were rendered relative to certain historical period and should be understood metaphorically in John Hick's philosophy of religion.

In this study, we have examined the basic concepts of theism, religious experience, and religions pluralism, rationality of religious belief without proof and the similar philosophical doctrines in John Hick's writings. This study also aims to analyze John Hick's criticisms of Christian doctrines in terms of his non-specific concept of God and his critical realist philosophy of religion. In conclusion, we argue that certain doctrines of Christian theism prove to be untenable in the light of Hick's concept of divinity

Key Worlds: 1) Theism, 2) Divinity, 3) John Hick, 4) Critical realism, 5) Christian theism.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	i
DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GENEL OLARAK TANRI PROBLEMİ.....	6
1.1. Tanrı Problemi	6
1.1.1. Tanrı Probleminin Ortaya Konulması: Psikolojizmin Etkileri	6
1.1.2. Tanrının Varlığı.....	9
1.1.2.1. Evrenin Nedeni Olarak Tanrı	9
1.1.2.2. Evrendeki Düzenin Kaynağı Olarak Tanrı.....	10
1.1.2.3. Ontolojik Kanıt.....	13
1.2. Farklı Tanrı Anlayışları	15
1.2.1. Teizm	15
1.2.2. Deizm.....	16
1.2.3. Panteizm.....	17
1.2.4. Panenteizm	21
1.2.5. Doğrular ve Değerlerin Kaynağı Olarak Tanrı (Ruh Dini).....	21
1.3. Genel Anlamda Hıristiyan Teizmi	23
1.3.1. Modern Dönemde İnanç	23
1.3.2. Dışlayıcı İsa Anlayışı.....	25
1.3.3. Kapsayıcı İsa Anlayışı	25
1.3.4. Çağdaş Hıristiyan Öğretileri	27
1.3.5. Klasik Hıristiyan Öğretisi	28

1.3.6. Süreç Hıristiyan Öğretisi	30
1.3.7. Hikmet Hıristiyan Öğretisi.....	32
1.3.8. Tanrı Merkezli Hıristiyan Öğretisi	34
1.3.9. Fonksiyonel Hıristiyan Öğretisi	35
1.3.10. Kurtuluş Hıristiyan Öğretisi.....	35

İKİNCİ BÖLÜM

2. JOHN HICK'İN ULÛHİYET ANLAYIŞI.....	38
2.1. John Hick'in Din Felsefesinin Temel Doktrinleri ve Görüşleri	38
2.1.1. Tanrı Anlayışı.....	38
2.1.2. Evrenin Dini Açıdan Belirsizliği.....	39
2.1.3. Delilsiz Rasyonel İnanç	40
2.1.4. İnancın Doğası	42
2.1.5. İnanç ve Özgürlük	48
2.1.6. İnanç ve Gerçek.....	53
2.1.7. İnanç ve Doğrulama	55
2.1.8. Bilgi Olarak İman.....	60
2.1.9. Hıristiyan İnanıcı	61
2.1.10. İman ve Ameller.....	66
2.1.11. Thomist–Katolik İnancın Analizi.....	71
2.2. Hick'in Teolojik Tartışma Konusunu Ele Alışı.....	73
2.2.1. Gerçeklik, Tanımlanamazlık ve Ölçütleri.....	75
2.2.2. Hick'in Hakikat Anlayışı	78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HIRİSTİYAN TEİZMİNİN FELSEFİ GÜÇLÜKLERİ	82
3.1. Tanrının Hulûlü Metaforu	82
3.2. Günümüzde İnkarnasyon Meselesine Bir Bakış	83
3.3. İsa'nın Hayatı, Ölümü ve Tekrar Hulûlü.....	90
3.4. İsa'dan Mesih'e.....	93
3.5. İsa'nın İlahlığını Kilise'nin Onaylaması	93
3.6. İki Âlem–İki Akıl.....	96
3.7. Kutsalın Kendisini İfşasının Anlamı	101

3.8. Kenotic Teoride Süregelen Problemler	104
3.9. Hıristiyan Dogması'nın Tarihi Etkileri	106
3.10. Çoğul İnkarnasyonlar	109
3.11. Metafor Olarak Kutsal İnkarnasyon	112
3.12. İsa'nın Kanıyla Yapılan Kefaret	113
3.13. İsa'nın Dönüşü Olarak Kurtuluş	118
3.14. Bir Süreç Olarak Kurtuluş	120
3.15. Kurtuluşun Anlamı	122
3.16. Hıristiyan "Gerçeği" ve Diğer "Gerçekler"	125

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. HIRİSTYAN TEİZMİNİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	129
4.1. John Hick'in Fonksiyonel Teolojisi	129
4.2. Hick'in İsa Anlayışı	131
4.2.1. Hick'e Göre İsa'nın İlahlaştırılması Süreci	132
4.3. Hick'e Göre Din Dili	135
4.4. John Hick'in Din Anlayışı	138
4.4.1. Gerçeği Kanıtlama Aracı Olarak Din	141
4.5. Bir Tecrübe Olarak Dini İnanç	146
4.6. Hick'in Kötülük Problemi İle İlgili Görüşü	148
4.7. Zorunlu Varlık Olarak Tanrı	151
SONUÇ	153
KAYNAKLAR	156

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.y.	aynı yer
bkz.	bakınız
c.	cilt
ev.	Çeviri, eviren
der.	derleyen
ed.	editör
haz.	hazırlayan
h.	hicri
m.ö.	milattan önce
m.s.	milattan sonra
s.	sayfa
ss.	sayfalar
tr.	translater
t.y.	tarih yok
vb.	ve benzeri
v.d.	ve diğeri

GİRİŞ

Hıristiyan batı düşüncesinde aydınlanma çağıyla başlayan süreçte İnciller ve Yeni Ahit'in diğer yazıları modern bilimsel metotlar kullanılarak bir dizi tenkitçi araştırmalara tabi tutulmuştur. Bunların sonucu olarak da, Hıristiyan teolojisinde klasik dogmatik kavramların kullanılmadığı yeni İsa anlayışları ortaya çıkmaya başlamıştır. John Hick ve benzeri düşüncedeki filozoflar, günümüz dünyasında diğer dinsel geleneklerin dini şahsiyetlerini dikkate almadan geliştirilecek bir Hıristiyan öğretisinin (Kristoloji), artık ne çağın şartlarına uygun ne de geçerli bir Hıristiyan öğretisi olacağını ileri sürmeye başlamışlardır.

Tezin amacı, Hıristiyanlık tarihi boyunca konsüllerde formüle edilen İsa'nın tüm zamanlardan önce Tanrı'dan sudur eden bir varlık olduğu ve dolayısıyla ilahi olduğu, onun vasıtasıyla her şeyin var kılındığı ve yaratılışın vasıtası sayıldığı, tüm insanlar için yeryüzüne indiği anda kurtuluşun yegane aracı olduğu gibi geleneksel kristolojik ifadelerin göreceleştirilmesini ve hatta mecazi olarak nasıl anlaşılması gerektiğini; John Hick'in bunları kendi felsefi üslubuyla nasıl ortaya koyduğunu araştırmaktır.

Her bir akademik çalışma, belirli bir probleme veya konuya çeşitli metotlarla yaklaşmayı amaçlar. Biz de "John Hick'in Uluhiyet Anlayışı Işığında Hıristiyan Teizminin Felsefi Güçlükleri" adlı tezimizi, din felsefesinin verileri açısından, betimleyici ve çözümlemeci yöntemlerle ele almayı amaçladık.

Tezin güncelliği konusunda ise şunlar söylenebilir: Dünyanın küreselleşmesiyle birlikte farklı kültürlere ait toplulukların bir arada yaşadıkları görülmektedir. Toplumsal iletişimin sağlıklı gelişmesi için, her bir kültürün geleneklerinin olabildiğince rasyonelleşmeye ihtiyacı vardır. Bu amaç doğrultusunda geliştirilen felsefi doktrinler sayesinde insan topluluklarının hem kendi kültürlerini anlamaları hem de günümüz şartlarına ayak uydurmaları gerekmektedir. Dolayısıyla, küreselleşmeye rağmen veya küreselleşmeyle birlikte ortaya çıkan seküler veya tanrı merkezli toplulukların hatta toplumların sağlıklı bir toplum modeline olan ihtiyacı da ortaya çıkmaktadır. Bu da bu tür çalışmaların önemini giderek arttırmaktadır.

Tezin birinci bölümünde, Hick'in uluhiyet anlayışı ve bu anlayışla geleneksel Hıristiyan teizmi arasındaki önemli farkların ne şekilde işlendiği incelenmiştir. Hick'in gerçeklik kavramıyla ilgili olarak, "İlahi gerçekliği, beşeri olarak idrak edilebilir sıfatlar olan güzel, merhametli ve müşfik olarak nasıl tasvir ediyor?" ve aynı zamanda da "onun beşeri olarak idrak edilebilir sıfatlara sahip olmadığı hususunda ısrar etmesi ne anlama gelir?" sorularına getirdiği açıklamalar buna bir örnek olabilir. Gerçekliğin bizzat kendisi iyi, merhametli veya müşfik olarak tanımlanamaz. Gerçekliği biz, yani insan tasavvur veya tahayyül ederek tanımlamaya çalışırız. Böylece gerçekliğin iyi, güzel, merhametli, müşfik olduğu anlamı, "bizim bakış açımıza göre güneş güzel, dostça ve yaşam vericidir" cümlesindeki anlamla aynı anlamına gelir. Benzer şekilde, gerçeklik de varlığımızın ve en yüce iyiliğimizin olmazsa olmazıdır. İşte bu anlamda, gerçeklikten, bizimle ilişki içinde olan iyi, güzel, merhametli vs. varlık olarak bahsedebiliriz. Ancak bu şekilde yaklaştığımızda, Hick'e göre, gerçekliği bizatihi olarak bu terimlerle tasvir ettiğimizde, literal olmaktan ziyade mecazi olarak konuşuyor oluruz.

Tezin ikinci bölümünde, günümüz Hıristiyan öğretilerinin türleri ve bu öğretilerin, Hick'in görüşleri doğrultusunda, felsefi güçlükleri incelenmiştir. 1993 yılında Hick, İsa'nın biri ilahi, diğeri beşeri iki tabiata sahip olduğu şeklindeki geleneksel Hıristiyan anlayışının, bizzat İsa tarafından öğretilmeyip daha sonraları zaman içinde Kilise tarafından geliştirilerek dogmalaştırıldığını göstermek için "The Metaphor of God Incarnate" adlı eserini kaleme almıştır. Hick'e göre, Hıristiyan din adamları ve teologları bu dogmayı, insanları tatmin edici bir şekilde ne açıklayabilmekte ne de ispat edebilmektedir. Bu nedenlerden dolayı, filozofa göre, günümüz insanını mantıksal olarak tatmin etmeyen ve bundan dolayı da literal bir anlam ifade etmeyen bu dogmanın ifade ettiği İsa anlayışının artık, yeniden gözden geçirilerek çağın gereklerine uygun hale dönüştürülmesi gerekmektedir. Ayrıca Hick'e göre, bu dogma, tarihi olarak pek çok kötülüğü haklı çıkarmak için Kilise tarafından kullanılmış ve hala kullanılmaya devam edilmektedir. Bu nedenle, ona göre, söz konusu bu dogma, literal olarak değil de mecazi olarak anlaşılmalıdır. Tezin üçüncü ve dördüncü bölümü ise, Hick'in uluhiyet anlayışı ışığında Hıristiyan teizminin güçlükleri ele alınmıştır. Sonuç olarak da, söz konusu güçlüklerin var olduğu kanaatine varılmıştır.

Hick'in, Hıristiyan inancının yeniden yapılandırılması konusundaki görüşleri genel olarak şu şekildedir. Hıristiyan felsefesi, kilise adı verilen daimi bir topluluk ve Hıristiyan adı verilen, günümüze miras kalan bir düşünce kümesi içerisinde başlar. Kilisenin tarihi, güç ve yapısı aynı türde olan farklı insan toplulukları ile aynı prensiplere göre gelişen insan topluluğu tarihidir. Ancak Hick, kiliseyi kurumsal olarak değil, inanç açısından inceler. O, ilk önce klasik anlamda Hıristiyan öğretisinin temellerini sıralayarak başlar.1)Kutsal olarak ilham edilen doğrular vardır. 2)Tanrı bilinmeyen bir zamanda, önce evreni yaratmıştır. 3)İnsanoğlu sınırlı ancak mükemmel varlık olarak var edilir. Tanrı'ya karşı boyun eğer. 4)İsa, çarmıhtaki ölümüyle insanoğlunun düşüşünü engelleyerek onu kurtarmaya gelir. 5)İsa'nın yaratılışı mucizevi bir türde gerçekleşir (bakire Meryem'den dünyaya gelişi v.s.). 6)İsa, kutsal bir güçle, doğal düzenin akışı içerisinde mucizeler gösterir. 7)Ölü vücudu mezarından yükselerek dünyevi yaşama döner. 8)Tüm insanlar kurtarılmak için İsa'nın yardımıyla Tanrı'ya yönelir. Ölümünden sonra da kişinin Tanrı'yla ilişkisi devam eder. 9)İsa'nın iki kaderi vardır ve bunlar geleneksel olarak cennet ve cehennem figürleriyle sembolleştirilir.

Hick'e göre teoloji, dini tecrübeyle başlar ve bu tecrübede insan İsa'yla ve kendi yaşamıyla yüz yüze gelir. Daha sonra bu deneyimi sistematik ve daimi bir şekilde yorumlamaya çalışıp başka bilgilere aktarır. Dolayısıyla Hıristiyan felsefi geleneği, her zaman bir değişim geleneği olagelmıştır. Bir takım karmaşık tarihi nedenlerden ötürü bu değişim, farklı zamanlarda daha hızlı ve etkili olmuştur. Örneğin, milattan sonra ilk 400 yüz yıl hızlı bir hareket zamanıdır. Diğer yandan, ortaçağ nispeten sabit ve ağır bir değişim zamanıdır. Bizim zamanımız yine çok hızlı değişim süreçlerinden biridir.

İnsanın durumu değiştikçe Hıristiyanlığın değişmeyeceğini söyleyemeyiz. O zaman, bu kültürün inancını oluşturan şey nedir? Hick'e göre, Nasıralı İsa hatırlandığı ve devam eden bir inanç yönelişine sebep olduğu sürece, kadın ve erkeğin inanca yöneleceği yer kilise oldu ve inançlarını fikir haline getirdikleri yöntemler ve sistemler ise Hıristiyan teolojisi olarak adlandırıldı. Tanrı hakkındaki inancımız ve yazarın gözlemlerine göre, insanoğlunun durumu dikkate alındığında şu teolojik hipotez oluşturulabilir: İnsan varlığının anlamıyla ilgili olarak, Tanrı "gerçek" bir özgürlük imkanı sunarak "sınırlı" insanlar yaratır. Böyle bir özgürlüğe

sahip olmak için, insanların yaratıcısından bilgi anlamında, epistemik boyutta belli bir “mesafede” yaratılmaları gerekir. Ancak insanlar Tanrının bilgisinden uzak kalsalar da, Tanrı’ya ulaşma ve O’nu özgürce bilme imkanına sahiptirler.

Hıristiyanlığın esası nedir? Bu soruya cevap verebilmek için, Hıristiyanlıktaki en önemli şeyin ne olduğunu araştırmamız gerekir. Hıristiyanlık, toplumsal bir model olarak, sıradan kadın ve erkeklere hayati önem taşıyan bir şeyler sunar. Hıristiyanlığın, İsa’ya bağlılığa dayalı yeni ve etkili bir yol olarak Roma dünyasında ortaya çıktığını biliyoruz. İsa’ya bağlılık, sonsuz iyiliğe doğru bir kurtuluş yolu olarak bilinir. Hick’e göre, Hıristiyanlığın esası, doğru bir şekilde inanmak değil, doğru bir biçimde davranmakta yatar. Yazarın kanaatine göre, önemli olan, Tanrıyla ilgili inançlarımız değil, bunları nasıl uyguladığımızdır. Örneğin, açları doyurmak, hastaları iyileştirmek, dünyada adaleti sağlamak gibi. Öyleyse, bundan, eylemde bulunmak inanmaktan daha önemlidir sonucunu çıkartabiliriz. Ayrıca Hick, dinin doğası ve dini çeşitliliğin anlamlarını ele alan kendine özgü felsefi üslupla birçok makale ve eserler kaleme almıştır. Onun ana tezine göre, bu çeşitliliğin temelinde yatan birlik, farklı kültürel ve dini gelenekler tarafından alternatif türlerde düşünülen ve algılanan aşkın bir gerçekliğe verilen farklı cevaplardır.

A) John Hick’in Biyografisi ve Eserleri

John Hick, 20 şubat 1922 yılında İngiltere’nin Scarborough kasabasında muhafazakar bir ailede dünyaya gelir ve İngiliz Kilisesinde (the Church of England) vaftiz olur. Orta öğrenimini bitirdikten sonra Oxford Üniversitesine girer ve 1950 yılında buradan mezun olur. Cambridge Üniversitesiyle ortaklaşa olarak Oxford’da doktorasını yapar. Doktora tezinin konusu, “The Relation Between Faith and Belief”tir. Hick’in en çok etkilendiği filozofların başında Kant gelmektedir. Doktora eğitiminden sonra 1950-1953 yılları arasında Cambridge Üniversitesine bağlı Westminster Theological College’de Presbiteryen Kilisesine rahip olarak atanır. Üç yıl rahiplik görevinden sonra 1956-1959 yılları arasında Cornell Üniversitesinde Felsefe doçenti olarak görev yapar. 1959-1964 yıllar arasında ise Princeton Theological Seminary’de Hıristiyan Felsefesi profesörü olarak çalışır. 1964 yılında İngiltere’ye geri dönen Hick, Cambridge Üniversitesi Theology Fakültesinde üç yıl öğretim üyeliği yapar. 1967 yılında, teolojik bakış açısında önemli değişikliklerin ve

gelişmelerin vuku bulduğu şehir olarak adlandırılan Birmingham Üniversitesine profesör olarak atanır. Hick 1986–1987 yıllarında dünyanın en önemli konferanslar dizisi olarak kabul edilen Gifford konferanslarını verir. Onun bu konferansları 1988 yılında “An Interpretation of Religion” adı altında yayımlanır. Din araştırmaları alanında ürettiği önemli düşüncelerden dolayı 1991 yılında Grawemeyer ödülünü almaya hak kazanır. 1993 yılından beri Birmingham Üniversitesine bağlı Sosyal Bilimler ve Edebiyat Yüksek Araştırma Enstitüsünde Bilim Kurulu Üyeliği yapmakta olan Hick’in yüzlerce makale ve 25’i aşkın kitabı vardır. Kalem almış olduğu eserler şunlardır.

1. Faith and Knowledge, Williams and Collins Sons, Glasgow, 1957.
2. Philosophy of Religion, Prentice Hall Inc., USA, 1963.
3. The Existence of God, MacMillan, New York, 1964.
4. Faith and Philosophers, MacMillan, New York, 1964.
5. Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, Prentice Hall, New Jersey 1964.
6. Evil and the God of Love, MacMillan, New York, 1966.
7. Christianity at the Centre, MacMillan, London, 1968.
8. Arguments for Existence of God, MacMillan, London, 1970.
9. The Myth of God Incarnate, SCM Pres, London, 1972.
10. God and The Universe of Faiths, MacMillan, London, 1973.
11. Truth and Dialogue, Sheldon Pres, London, 1974.
12. Death and Eternal Life, Collins, London, 1976.
13. God Has Many Names, MacMillan, London, 1980.
14. Problems of Religious Pluralism, MacMillan, London, 1985.
15. The Myth of Christian Uniqueness, SCM Pres, London, 1987.
16. An Interpretation of Religion, MacMillan, London, 1989.
17. Three Faith One God, MacMillan, London, 1989.
18. Ghandi’s Significance for Today, MacMillan, London, 1989.
19. The Metaphor of God Incarnate, SCM Pres, London, 1993.
20. The Rainbow of Faiths, SCM Pres, London, 1995.
21. The Fifth Dimension, Oneworld Publications, Oxford, 1999.
22. John Hick: An Autobiography, Oneworld Publications, Oxford, 2002.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GENEL OLARAK TANRI PROBLEMİ

1.1. Tanrı Problemi

Tanrı probleminin daha anlaşılır olması için, önce Tanrının ne anlama geldiğinin bilinmesi gerekir. Çünkü “Tanrı var mıdır?”, “Tanrı’ya inanıyor musunuz?” gibi soruların cevabı verilmeden önce, kişinin Tanrıdan ne anladığının tanımlanması gereklidir. Zira “Tanrı var mıdır?” sorusunun cevabı, Tanrı kelimesine verilen anlama bağlıdır. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka nokta ise, Tanrı hakkında hem teistik hem de ateistik iddaların kendi içeriklerinde farklılıklarının söz konusu olabileceğidir. Örneğin, “Tanrı vardır” ve “Tanrı yoktur” görüşüne sahip iki kişi arasındaki diyalog, kimi zaman sağırlar diyaloguna dönüşmektedir. Çünkü onlar, “Tanrı” kelimesine aynı anlamı yüklememektedirler.

1.1.1. Tanrı Probleminin Ortaya Konulması: Psikolojinin Etkileri

İçinde bulunduğumuz XXI. yüzyılın ilk yarısında, Tanrının varlığı problemi, genel olarak şu şekilde ortaya konulmaktadır:

Evren bir makine değildir. Evren, evrim içinde olan, geriye döndürülemez bir süreçtir. Dünya evrim içinde olan, epigenetik, yani sürekli yeni biçim kazanan bir sistemdir. Dünya, bu durumla ilgili olarak, kendisinde meydana gelen ve kendisini daha yüksek bir bileşim derecesine götüren yeni biçim kazanmalarını, tek başına sadece kendisiyle açıklayamaz.

Evrenin ilk başlangıcı problemini bir kenara bıraksak bile evren, hiçbiri kendisinden önce gelen tarafından açıklanması mümkün olmayan, bir dizi varlık başlangıçlarından oluşmaktadır. Evrende önce gelen, sonra geleni açıklamakta, zaman içinde yeni biçimler ortaya çıkmaktadır.

O halde, evrenin kendi üzerine kapalı ve kendine yeterli bir sistem olmadığını kabul etmemiz gerekmez mi? Onun sürekli olarak yaratıcı yeni biçimler aldığını kabul etmemiz gerekmez mi? Dünyada meydana gelen, ama dünyanın kendisi olmayan bu yeni biçim kazanmaların kaynağına “Tanrı” diyebiliriz.

Eğer “Tanrı” kelimesinden hoşlanmıyorsak bir başka kelimeyi seçebiliriz. Bunun hiçbir önemi yoktur. Aristoteles’in yaptığı gibi, duyusal bir içeriği olmayan daha soyut bir terimi kabul edebiliriz. Ancak durum değişmez. Nesnel olarak yaratıcı evrimi, yani deneysel olarak milyarlarca yıldan beri kendini gösteren evreni kendimizle çelişkiye düşmeksizin kendi başına almalıyız. O, tek varlık ya da mutlak anlamda varlık olamaz. Ateizm, evrenin kendi kendisine yettiğini ve dışarıdan herhangi bir biçimlendirme almadığını ve dolayısıyla tanım gereği onun varolanın bütünü olduğunu ileri süren bir felsefedir. Empedokles’in 17. fragmanının söylediği gibi “O, tek varlık olduğuna göre büyümesini nereden alacaktır?”

O halde, ateizmin düşünülebilir olması için, evrenin dışarıdan herhangi bir gerçek yeni biçimlendirme almayan, geriye döndürülemez bir evrim içinde olması mümkün olmayan, kendisinde bir azalmanın olmaması da mümkün olmayan ezeli-ebedi sistem olması gerekir. Parmenides’ten sonra Empedokles bunu da dile getirmiştir: “Varlık olduğuna göre evren, ortadan kalkamaz”¹.

Bununla birlikte, özellikle ampirik bilimler, bize evrenin sürekli yeni biçimler almakta olan bir sistem olduğunu ve fiziki, biyolojik veya entelektüel bir sistemde artık yeni biçim kazanma durumları olmadığı zaman, sistemin bozulmaya, ayrılmaya, çözülmeye ve sonunda yok olmaya doğru gittiğini göstermektedir.

O halde, ateizm devamlı olarak meydana gelmekte olan oluşum ve yaratımı inkar etmeye çalışmaktadır ve bunu da ısrarla yapmaktadır. Çünkü o, oluşmakta olan bir dünyayı düşünmekten acizdir. Ona sabit veya döngüsel bir dünya gerekmektedir. Tanımı gereği evren demek olan Varlık’ın çoğalma veya azalmayı içinde bulundurmaması gerekmektedir.

Ateizmin mümkün olması için, oluşmakta olan yaratımın var olmaması gerekir. Ezeli-ebedi ve yaratılmamış olduğu varsayılan doğanın ezeli-ebedi olarak bize verilmiş olması gerekir. Ateizm gerçekleşmekte olan bir evrim olayını kabul edemez. O mümkün olan bütün araçlarla bu olguyu inkar etmeye veya saklamaya çalışacaktır. Ancak buna gitgide daha az muvaffak olacaktır. Çünkü bugün yaratımın tarihiyle ilgili olarak elimizde bulunan bilgi, parlak bir şekilde bu yenilenmeyi, bu sürekli olarak önceden görülemez olan yeniliğin ortaya çıkışını göstermektedir.

¹ Ahmet Cevzici, **Metafizğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 126.

Tanrı var mıdır? İnançlı veya inançsız olsunlar, bugün insanlar karşısındakilerin tutumlarına delillerle cevap vermek yerine, eleştirmek istedikleri tezin kaynağında psikolojik, biyolojik, toplumsal motiflerin olup olmadığını ortaya çıkararak, bu tutumu dolaylı bir yöntemle çürütmeye çalışmaktadır. Bu yöntem genel olarak, psikolojizm denebilir.

Bu “yöntem” yeni değildir. Özellikle din ve ahlak vaizleri tarafından her zaman uygulanmıştır. Doğrudan doğruya inançsız kişinin kanıtlarını tartışmak yerine, ona şöyle denilmiştir: Siz gururunuz nedeniyle Tanrı’ya inanmayı reddediyorsunuz, sizden üstün ve kendisine bağımlı olacağınız bir varlığı kabul etmek istemiyorsunuz.

Bu tartışma yöntemi, tanrıtanımazlar tarafından da benzeri yaygınlıkta kullanılır. Nietzsche’nin Hıristiyanlığa yönelttiği eleştiri buna bir örnektir. Ona göre, Hıristiyanlar bu dünyadaki mutsuzluklarını telafi için, tıpkı bu hayatta yenilmiş olan köleler gibi kendilerine öte dünya yaratmışlardır. Onlar gerçek değerlere, efendilerin ve güçlülerin değerlerine katılamamalarının tesellisi olarak sahte değerler yaratmışlardır. “Bu dünyaya iftira etmek, onu kirletmek için başka dünya icat etmişlerdir”². İçgüdülerinin eksiksiz biçimde tatmini anlamına gelen dünya zevkinden pay alamadıkları için “günah” kavramını ortaya atmışlardır.

Dinsel tutumun psiko-sosyolojik eleştirisini başlatan ise, Ludwig Feuerbach ve Karl Marx olmuştur. Feuerbach, Hegelci yabancılaşma temasını, materyalist bir perspektife aktarmıştır. Hegel’e göre, İdea kendini gizler. Tam olarak kendini göstermeden önce, geçici olarak tarihte kendine yabancılaşır. Feuerbach’a göre, bunun tam aksine, bu dünyada gerçekleştirilemediği adalet rüyasını kendinden ayırarak, kendisine yabancılaştırarak göğe yansıtan, insandır.

Hegel’in öğrencisi olan Feuerbach, *Dinin Özü* adında bir kitap yazmış ve *Hıristiyanluğun Özü*’nün girişinde aynı başlıklı özel bir bölüm kaleme almıştır. Feuerbach burada, Mutlak’ın ve yasa’nın, dinin ve Tanrı’nın yegane ölçüsü ve yaratıcısının insan olduğuna işaret eder. Ona göre, Tanrı inancı, insan arzu ve ideallerinin Tanrı kavramına yansıtılması ile ortaya çıkmıştır.

² David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 66.

Adalet, sevgi, bilgelik insan bilincinin özellikleridir. Onlar “fantastik” bir biçimde Tanrı’ya yansıtılan insani ideallerdir. Bu konuda Feuerbach, “Tanrılar insanların gerçekleşmiş arzularıdır”³ der ve Marx’ın hayran olduğu şu çarpıcı cümleyi ekler: “Yoksul insanın zengin bir Tanrısı vardır”. Kısacası, bu anlamda Tanrı, hayali bir gerçeklik adına, aslında kendisine ait olan bir şeyin elinden alınmış olduğu insanın hayali bir yansıtmasından başka bir şey değildir. O halde, Tanrı’nın ve öte dünyanın varlığını inkar etmek, insan için, kendi malını yeniden ele geçirmesinden başka bir şey olmayacaktır.

Marx, Feurebach’ın görüşlerini benimseyerek açıklığa kavuşturur. Dünya üzerinde insanın insanı sömürmesiyle insani değerler ayaklar altına alınmıştır. İşte o zaman bu değerler, dinsel masallar biçiminde göğe yansıtılmıştır. Marx’a göre, “ahlak ve din ideolojik üst yapının parçasıdır”⁴. Bunun sebebini Marx şöyle ifade eder: Din, “halkın afyonu, kalpsiz bir dünyanın kalbidir”. Sömürenler, yeryüzünde sömürdükleri insanlardan mahrum ettikleri nimetleri onlara öte dünyada vaat ederler.

1.1.2. Tanrının Varlığı

Bu başlık altında, Tanrı’nın varlığı lehine ortaya atılan çeşitli iddialara yer verilecek ve Tanrıya inanmayanların bu iddialara yönelttikleri eleştiriler ele alınacaktır.

1.1.2.1. Evrenin Nedeni Olarak Tanrı

Bu iddia, iki şekilde öne sürülür. Ya Tanrı olayların nihai nedeni olarak ya da Aristoteles’in “evrenin ilk hareket ettiricisi” olarak ileri sürülür. İlk iddianın açılımı genel olarak şu şekilde ele yapılabilir: Her olayın bir nedeni vardır. Bu nedenin de bir nedeni vardır. Bu sonuncunun da bir başka nedeni vardır. Ama bir noktada durmak ve olayın bir ilk nedenini kabul etmek gerekir. Bu, Tanrı’dır.

İkinci iddianın açılımı ise şöyledir: Evrende hareket vardır. Hareket ettirmek, bir şeyi kuvve halinden fiil haline geçirmektir. Hareket eden cisim, hareketini bir başka şeye geçirir. Ancak başlangıçta bir hareket kaynağını kabul etmemiz gerekir.

³ David West, 1998, ss. 68-77.

⁴ Lawrence H. Simon, (2006), “Marx, Karl”, Donald M. Borchert (ed.) içinde, s. 733.

Kendisi bir başkası tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye erişmek gerekir ki, bu da Tanrıdır.

Her iki iddiaya göre de, evrenin varlık nedeni kendisi değildir. Neden hiçbir şey yok değil de bir şey var? Bu soru, felsefi olarak irdelenmesi ve nihai bir cevap verilmesi gereken bir sorudur. Tanrıyı evrenin nedeni olarak görenlere göre, Tanrı, evrenin, açıklamasını ve varlık nedenini kendisinde bulduğu zorunlu varlıktır. Bu kanıtlara çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. İlk hareket ettirici iddiası, kimilerine demode görünmektedir. Ama XVII. yüzyıldan bu yana fizik, eşyayı başka türlü ele almıyor mu? Hareketsiz olma veya düzenli bir harekette bulunma durumlarını değiştirmek üzere bir başka faktör işe karışmadıkça hareketsiz olan bir cismin hareketsizliğini, düzenli harekette bulunan bir cismin hareketini koruduğu kabul edilir (eylemsizlik ilkesi). O halde, düzenli hareket de hareketsizlik kadar doğal olmaz mı?

Nedenselliğe dayanan iddia, Kant tarafından eleştirilmiştir. Kant'a göre akıl, nedensellik ilkesini, nedensellik "kategorisini" meşru bir şekilde ya da doğru olmayan bir biçimde kullanabilir⁵. Örneğin, eğer demir bir çubuk ısıtılıyor ve bu çubukta genişleme oluyorsa, bunları nedensellik kategorisiyle birleştirmekten başka bir yol yoktur. Akıl, deney tarafından verilen iki olayı birbirine bağlamak için nedensellik kategorisini kullanma hakkına sahiptir. Ama öte yandan Kant'a göre, akıl, Tanrıyı evrenin nedeni olarak gösteren iddiada olduğu gibi, olayların dışında, gerçek deneyin dışında bulunan bir şeyi tasarlamak üzere nedensellik kategorisini kötüye kullanma hakkına sahip değildir.

1.1.2.2. Evrendeki Düzenin Kaynağı Olarak Tanrı

Olup bitenler, hiçbir amaç gütmeyen mekanik nedenlerin ilineksel bir birleşiminin sonucu olabilir mi? Dünya, en yüksek bir zekanın eseri gibi görünmüyor mu? Söz konusu iddia, buna benzer birçok soruya verilen cevap niteliğini taşır. Matematikçiler, teorik olarak bütün birleşimlerin mümkün olduğunu ve herhangi bir birleşimin ortaya çıkabileceğini söyleyebilirler. Örneğin, daktilonun üzerindeki tuşlara herhangi bir sırayla basacak hayvanlardan bir tür, tesadüfen İlyada'yı yeniden

⁵ Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, London, 1993b, ss. 36-37; 376-378.

yazabilir. Ancak bu teorik imkan, pratikte mümkün değildir. Öyleyse dünyanın düzeni, olayların varlık koşullarını bir amaç doğrultusunda bir araya getiren zeka sahibi bir ilk nedenin var olmasını gerektirmektedir.

Söz konusu kanıt, her organizmanın içyapısı itibariyle uyumlu ve düzenli olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda dış amaçlılığın varlığına da işaret eder. Evrenin tüm boyutları birbiri için yaratılmıştır. Daha özel olarak denilebilir ki, her şey, yaratımın nedeni olan insan için yaratılmıştır. O halde, bu iddia, sadece evrenin belli bir plana göre düzenlenmiş olduğunu değil, ayrıca söz konusu projenin kusursuz olduğunu, bu düzenin doğru ve iyi olduğunu varsaymaktadır.

Ancak bazı düşünürler, bu evrenin o kadar da iyi bir yer olmadığını ve evrenin doğal afetler, hastalıklar, kötülüklerle malul olduğunu söyler. Doğada acı ve düzensizlik yok mu? Eğer çiçekler gözlerimizi büyülemek için varsa, peki acı, hastalık ve ölüm veren virüsler niye var? Başka deyişle, çoğu kimseye göre, Tanrı inancına en güçlü itiraz kötülüğün varlığından gelir⁶.

Genellikle kötülüğün varlığı problemi, David Hume'un formüle ettiği biçimiyle dile getirilir⁷: Ya Tanrı, her şeye gücü yetendir. O zaman, eğer istemiş olsaydı, kötülüğü ortadan kaldırabilirdi. Demek ki istememiştir, o halde o bütünüyle iyi değildir. Veya Tanrı, her türlü kötülüğü ortadan kaldırmayı istemiştir. Eğer bunu yapmamışsa, bu durumda Tanrının kötülüğü ortadan kaldırmaya gücü yetmiyor demektir. Dünyada kötülük olduğuna göre, Tanrı aynı zamanda nasıl hem sonsuz derecede iyi, hem sonsuz derecede güçlü olabilir?⁸

Teologlar Tanrı'yı bu ikilemden, yani güçsüzlük ve kötü niyetlilik isnadından kurtarmak istemişlerdir. Sonuçta, Tanrı savunması denen şeyin konusu ortaya çıkmıştır. Spinoza'ya göre, insanlar doğada karşılaşmış oldukları güçlükler ve kötülükler karşısında, bu şeylerin kendi kendilerine meydana gelmiş olduğuna inanmama eğilimi göstermişlerdir. Sonuçta trajikomik yollar izlenmiştir. Yani, insanlar, olumsuzluğun, başarısızlığın temelinde tanrıların gazabını bulmuşlardır.

Bunun neticesi olarak, insanlar, bütün kötü şeylerin, Tanrıların kendilerinin işlemiş oldukları suçlara ve günahlara sinirlenmelerinden ötürü başlarına geldiğine

⁶ John Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall Inc., USA, 1963, s. 40.

⁷ David Hume, **Din Üstüne**, çev. Mete Tuncay, İmge yay., 3. baskı, İstanbul, 1995, s. 206.

⁸ John Hick, 1963, s. 40.

karar vermişlerdir. Deneyin her gün bunu yalanlamasına, bir sürü örnekle iyi ve kötü şeylerin dindar ve dinsiz insanların başına hiçbir ayırım yapmaksızın geldiğini göstermesine rağmen, onlar bu önyargılarından vazgeçmemişlerdir.

Söz konusu problem daha önce Kitabı–Mukaddes tarafından da güçlü bir biçimde ortaya atılmıştır. Başına gelen felaketlerin altında ezilmiş olan Eyyüb ne Tanrı’ya karşı bir günah işlediğini, ne de adalet konusunda görevini yerine getirmediğini düşünür. Bu durumda, başına gelen felaketler ona haksız, utanç verici görünmektedir. Tanrı iyiyse, iyi insanlar neden acı çekmektedir?

Pascal’ın görüşüne göre, yaratımın başlangıcında uyumu, düzeni bozan şey, ilk günah, Adem’in işlediği günahdır. Öyleyse, bizler de Adem’in nesilleri olarak bu günahın yükünü çekiyor olmaz mıyız? Ancak bunu ne şekilde anlamalıyız? İlk olarak, doğa yasaları gereği, geçmişte yapılan bu yanlışın sonuçlarına maruz kaldığımızı düşünebiliriz. Ama Tanrı, masum olanın başına nasıl bela istemiş olabilir? O zaman, sadece ilk günahın sonuçları ile sınırlı kalmayıp, Adem’in kendisinin sorumluluklarını da miras olarak aldığımızı kabul etmemiz gerekmez mi? Pascal’ın çıkış yolu olarak sunduğu yoruma göre, suçlu olarak doğmamız gerekmektedir, yoksa Tanrı zalim olacaktır. Brunschvig burada, biyolojik olanla ruhsal olanın karıştırıldığını söyler⁹.

Kötülük, sonlu bir zihnin yanılgısı mıdır? Tanrı savunmasının önünde tek bir yol kalmış gibi görünmektedir. Bu da, kötülüğün, yalnızca bir görüntü, insanların sınırlı aklını aldatan bir yanılgı olduğunu söylemektir. Leibniz bunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre, kötü, görelî bir şeydir. Yani, tıpkı bir ressamın tablosundaki gölgelerin ışığın değerini ortaya çıkarması gibi, kötülük ancak iyiye göre bir anlam ifade eder. Eğer evrende uyumsuzluklar görüyorsak, bunun nedeni, evrenin senfonisinin bütününe kavrayamayışımızdır. Bütünsel olarak bakıldığında evrende iyilik hakimdir. Bir şeyi kötü olarak görmemiz, olayın bütününe değil de yalnızca bir kısmına odaklanmamızdan kaynaklanır¹⁰. Leibnizci bu “iyimserlik” çok eleştirilmiştir. Voltaire ve Malebranche, özellikle onu eleştirenler arasındadır.

⁹ L. Brunschvig, (2003), “La Raison et la region”, Armand Cuvillier (ed.) içinde, ss. 380-381.

¹⁰ G.W. Leibniz, (1989), “Dialogue on Human Freedom and the Origin of the Evil”, Roger Ariew and Danie Garber (ed and trans.) içinde, s. 115.

St. Augustine'e göre, kötülük, varolma kelimesinin dar anlamında var değildir. Çünkü kötülük bir olumsuzlamadır. Körlük bir kötülüktür, ancak o görmenin yokluğudur. Aynı şekilde, günah hiçbir zaman yapılan bir şeyde değildir; yapılmayan, ihmal edilen bir şeydedir. Bu görüş şunu ifade eder: Var olan her şey, var olması bakımından iyidir ve kötü, her zaman bir varlığın yokluğudur. Dolayısıyla eğer iyi diye bir şey yoksa kötü diye de bir şey yoktur.¹¹

Peki, bu yokluğun nedeni nedir? Varlığın tamlığındaki bu eksiklik, bu boşluk ne içindir? Panteist bir sistem içinde bu soruya cevap vermek imkansızdır. Yaratımcı doktrin içinde bunun cevabı vardır. Dünya, Tanrı değildir, yaratılmıştır. Bu, onun sınırları olacağı, içinde yokluğun bir alanının bulunacağı anlamına gelir. O halde, evrenin Tanrı olmamasından ötürü, kötünün varlığı açıklığa kavuşturulabilir. Bu teori bizim sınırlarımızı açıklayabilirse de, gerçek bir varlığa sahip olan acıları açıklar mı? Dünyada kötünün gerçek varlığının kabul edilmesi durumunda, ondaki ereksellik veya düzenden hareket ederek Tanrı'nın varlığını ortaya koymayan çalışan iddidanın gücü ne durumdadır? Ateist için kötülük problemi diye bir şey yoktur. O, dünyadaki kötülüklerden, varlığına inanmadığı Tanrıyı da sorumlu tutmaz. Çünkü Tanrı diye bir şey yoktur.

1.1.2.3. Ontolojik Kanıt

Bu kanıt, XI. yüzyılda Aziz Anselmus tarafından ortaya atılmış ve Beşinci Düşünce'de Descartes tarafından tekrar ele alınmıştır. Anselmus de Descartes de delillerini formüle ederken, Tanrı'yı "mükemmel varlık" olarak tanımlamış, "varlığı" bir yetkinlik olarak kabul etmiş ve onu mantıksal akıl yürütmelerinde orta terim olarak kullanmışlardır. Anselmus, Tanrı kavramının kendisinden Tanrı'nın varlığını çıkarmaktadır. Çünkü bizler mükemmel bir varlık fikrine sahibiz. Bu varlık eğer var olmasaydı, mükemmel olmazdı. O halde vardır. Bizde mükemmelliklere sahip sonsuz bir varlık fikri vardır. Varoluş bu mükemmelliklerden biridir. O halde, onun var olması gerekir¹².

¹¹ St. Augustine, (1970), "St. Augustine on Evil As Privation of Being and on the Aesthetic Conception of Evil", John Hick (ed.) içinde, ss. 19-20.

¹² Anselmus, (1970), "The Proslogion: Chapters II-IV", John Hick (ed.) içinde, ss. 28-30.

Aziz Anselmus'un iddiası, Aziz Thomas tarafından eleştirilmiştir. O şunu söyler: Bir fikirden varoluşa, basit bir kavramdan gerçek bir varlığa geçmek olanaksızdır. Bu, meşru olmayan bir biçimde mantıktan ontolojiye geçmektir. Örneğin, zihninizde, üzerinde mutlu insanların yaşadıkları adalar, periler ve cinler tasarlayabilirsiniz. Bunlar sadece bir fikirdir ve bir fikir, konusu olan şeyin varlığını gerektirmez. Onları hayal etseniz de, üzerinde mutlu insanların yaşadıkları adalar var değildir. Mükemmellik fikri, diğerleri gibi bir fikir değildir. O, mümkün olan bütün niteliklere mutlak anlamda sahip olan bir varlıkla ilgili bir fikirdir. Mükemmel varlık fikrinin, mükemmel varlığın varolması fikrini içerdiğini kabul etmemiz gerekir. Ama bu akıl yürütme bizi fikirlerin alanı dışına çıkarmaz ve mükemmel Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaz.

İ.Kant, Descartes ontolojik kanıtına benzeri eleştiri getirmiştir. Ona göre, varoluş, bir mükemmellik kavramı, nesnenin diğer nitelikleri gibi bir nitelik değildir. Zihninizde bulunan yüz dolar kavramıyla cüzdanimizde gerçekte var olan yüz dolar kavramı arasında sayı bakımından hiçbir fark yoktur. Tek fark, birinci durumda bu yüz doların gerçekte var olmaması, ikinci durumda ise var olmasıdır. Ve bir varoluş, tanımlanan, bir kavramdan çıkarılan bir şey değildir. Varlık, saptanan, kendisiyle karşılaşılan bir şeydir. "Bu sandalye vardır" dediğinde var olma olayı sandalyenin tanımından çıkarılamaz. Varoluş, kavrama kendi gerçekliğini ekler. Kant'a göre, bir varlık yargısı hiçbir zaman analitik değildir, her zaman sentetiktir¹³.

Kant'ın eleştirisi, Descartes'in kanıtına karşı kesin sonuca götürücü nitelikte midir? Descartes, mükemmel Varlık'ın tanımından onun var olduğunu çıkarmaktan ziyade, kendi düşüncesinde kendini aşan sonsuz bir varlığın deneyimine sahiptir. O, kendisinden haksız olarak bir varoluşu çıkarmak üzere soyut bir özden hareket etmemekte, düşüncesinde sonsuz bir şeyin varlığını keşfetmektedir. Bu şekilde takdim edildiğinde de kanıt, gücünün bir kısmını kaybeder gibidir. Çünkü zihnimde kendisiyle karşılaştığım bu sonsuzun, kişisel bir Tanrı olarak nitelendirilmesi zorunlu değildir.

¹³ W.D.Ross, **Aristoteles: Hayat ve Eseleri-Mantık-Doğa Felsefesi Biyoloji-Psikoloji-Metafizik-Etik-Politika-Retorik ve Poetika**, yay. hazır. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993, ss. 116-121; Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Birinci Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 79-81; Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1993a, ss.104-105.

1.2. Farklı Tanrı Anlayışları

Felsefe ve ilahiyat eserlerinde yer alan belli başlı Tanrı tasavvurları şunlardır:

1. Ezeli olan ve sadece kendi özünü bilen varlık(Deizm)–Aristoteles’in Tanrı kavramı.
2. Ezeli, şuurlu ve alemi bilen, alemi yaratan, varlık veren, irade sahibi varlık (Teizm).
3. Ezeli, şuurlu, alemi bilen ve onu ihtiva eden varlık (Panteizm).
4. Ezeli varlık: Bir nevi sudur. Plotinus’un Bir’i.
5. Ezeli, şuurlu, bilen, zamanla ilgili bulunan fakat alemi ihtiva etmeyen varlık (Temporalist Teizm).
6. Ezeli, şuurlu, bilen, zamanla ilgili bulunan fakat alemi kısmen ihtiva eden varlık (Sınırlı Panteizm).
7. Tam anlamıyla zamanın içinde olan ve tedricen ortaya çıkan varlık.
8. Ezeli, şuurlu, alemi bilen, ihata eden ve değişebilen varlık (Panenteizm)

Biz, yukarıda sıraladığımız farklı Tanrı tasavvurlarından, felsefi önemi ve yaygınlığını dikkate alarak dördü üzerinde duracağız: Teizm, Deizm, Panteizm ve Panenteizm. Bir de bunlardan farklı olarak, ‘doğrular ve değerlerin kaynağı olarak Tanrı’ya temas edeceğiz.

1.2.1. Teizm

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, teistik niteliğe sahip dinlerdir. Aziz Augustinus, Aziz Thomas, Descartes, Malebranche, Pascal ve çağdaş Hıristiyan filozoflarında bu anlayışla karşılaşmaktayız. Pascal, filozofların ve bilim adamlarının tanrısının karşısına dinlerin tanrısını, İbrahim, İshak ve Yakub’un tanrısını koyar. Onun bu karşı karşıya koyuşunun temelinde, Tanrı anlayışının kendisi ile ilgili bir karşıtlıktan çok, bu Tanrı’yı bilme, onun varlığını tasdik etme araçlarıyla ilgili bir tezat söz konusudur. Metafizik, tanrıya ulaşmak için sadece akla başvurur. Buna karşılık din, özü itibarıyla, tamamen kutsal metnin insanlara vahyedilmiş olduğuna inanmaya dayanır. Dinin Tanrısı, her şeyden önce evrenin yaratıcısıdır. O, yaratılmış

dünyaya aşkındır (yani dünyanın dışında ve üstündedir). O, var olan her şeyin kaynağı, mantıksal doğruların, doğa yasalarının temeli, ahlak değerlerinin en yüksek kaynağı ve güvencesidir. Tanrı, genel olarak, bir zat; mükemmel, kadir ve muktedir en üstün varlık olarak tasarlanır.

Bu bakış açısı içinde, Tanrı, şüphesiz kendisine hitap edebileceğimiz, ancak kendisini tam olarak tasarlayamayacağımız aşkın bir zattır. Bir başka ifadeyle, O, insanın sınırlı aklını aşan sonsuz ve esrarlı Varlık'tır.¹⁴ Birçok teist filozof, Tanrı'nın bir sır olduğu olgusu üzerinde ısrar ederek, Tanrı'ya ilişkin her türlü tasarımın boş ve aldatıcı olduğunu kabul eder. Gabriel Marcel şöyle demektedir: "Tanrı'dan söz ettiğimizde, söz ettiğimiz Tanrı değildir". Ateist olduğunu söyleyenler, yalnızca Tanrı hakkındaki safça ve insanbiçimci bir imgeyi reddederler. Onlar bir vitray tanrısına, bir puta inanmayı reddederler. Örneğin, Le Dantec şöyle demektedir: "Tanrıtanımaz olduğumu söylediğimde, sadece doğa yasalarının bir insandan söz eder gibi kendisinden söz etmenin mümkün olduğu bir Tanrı'da temellerini bulduklarını söyleyen varsayımın beni kesinlikle doydurmadığını kastediyorum". Ancak geçekte teizmden başka felsefi tutumlar da var.

Teizmi diğer farklı Tanrı tasavvurlarından ayıran en önemli özellikler şunlardır: Tanrı birdir, yaratıcıdır, alemle ilişki içerisindedir. Tanrı ile yarattıkları arasında ontolojik anlamda bir ayırım vardır. O, ontolojik olarak yarattıklarından bağımsızdır. Tanrı, zatiyle dünyaya aşkın, sıfatlarıyla içkindir. Tanrı ile kul, sürekli karşılıklı ilişki içerisindedir. Yani, bir dua eden, bir de dua edilen vardır. Teizmin Tanrısı ne deizmindeki gibi dünyaya tamamen ilgisiz, ne de panteizmde olduğu gibi dünyanın kendisidir. Bunun yanında, teizmin Tanrısı merhamet, adalet, bilgi, kudret vb. sıfatlara sahip olan zat bir Tanrıdır.

1.2.2. Deizm

Deizm, iki temel anlayıştan yola çıkmaktadır. İlk olarak deizm, aleme müdahale etmeyen bir uluhiyet anlayışını savunur, akla ve bilime güvenir ve dayanır. Bu durum, kilise ve din adamlarının arasının açılması sonucunda bilim dünyasının rahata ve özerkliğe kavuşmasından ve dolayısıyla gelenekselleşmiş anlayış ve

¹⁴ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, 11. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 187.

yorumların tenkit edilmesine imkan sağlanmış olmasından kaynaklanmaktaydı. İkinci olarak da, deizm, dini temellere başvurmaksızın alemi açıklamaya girişir. Hatta bazı deistler vahyi reddetmişler ve aklın, Tanrı'nın var olduğunu, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumda olduğunu, dolayısıyla vahye ihtiyacı olmadığını savunmuşlardır.

Deizm, esas itibariyle, Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanır ve içkinliği reddeder. Deizmin Tanrıyı aleme müdahale ettirmemesinin sebeplerinden biri de, O'nun bu aşkınlığını korumak ve antropomorfizmin her çeşidinden uzak kalmayı sağlamaktır.

Deizme yapılan Eleştiriler:

- Deizm katı bir akılcılığa dayanır. Oysa akli yaklaşımın dini konulardaki yetersizliği bilinmektedir.
- Deizm, dinin esrarengiz yönünü tenkit etmektedir. Oysa çoğu bilim adamına göre bundan kaçmaya gerek yoktur.
- Deizm, ateizme giden yolu kolaylaştırmaktadır.
- “Emekliye ayrılmış” Tanrı anlayışı, dini duyguyu ve düşünceyi tatmin etmemektedir.
- Alemlle ilgilenmeyen Tanrı'nın aleme ilişkin bilgisi, kudreti, iyiliği vs. sıfatları konusunda önemli felsefi sorunlar çıkmaktadır.
- Deizm, varlıkta belirli ölçüde kendi kendini belirleme gücü görmesine ve alemi Tanrının etkileri olarak telakki etmesine karşın, ilahi mahiyette bir ayırım ortaya koymamıştır.

1.2.3. Panteizm

Panteistler, evrenin temel birliğine inanırlar. Ancak, onlara göre, Tanrı'yı evrenden ayırmamak gerekir. Tanrı ne evrenin yaratıcısıdır, ne de onun dışında veya aşkındır. Tanrı evrenle birdir ya da ondan başkası değildir. Başka bir ifadeyle, evren

Tanrıdır, evren Onun dışında değildir¹⁵. Panteizm kelimesi, etimolojik olarak, “her şey (pan) Tanrıdır (theos)” veya “tanrı her yerdedir” anlamına gelir. Panteizmi, bütün şeylerde, bütün hayvanlarda tanrıları gören çok tanrıci fetişizmle karıştırmamak gerekir. Dünyanın yani evrenin varolan tek şey olduğunu söylediğimizde panteizmin özüne yaklaşmışız demektir. Bu anlamıyla panteizmi, hem Elealı Parmenides’te hem de Stoacılar’da görmek mümkündür. Parmenides, varlığın her şeyi kuşattığını düşünür. Ona göre, varolmayan kavranamaz olandır. Stoacılar içinse var olan sadece dünya ruhudur ve o her şeye nüfuz etmiştir¹⁶.

Tanrı’nın sonsuzluğu üzerinde ısrar eden panteistler, yaratıcı bir Tanrıyı kabul etmek istemezler. Çünkü eğer Tanrı sonsuz ise, kendi dışında evren yaratmamıştır. Zira sonsuz olana, tanımı gereği bir şey ilave edilemez. Eğer Tanrı’dan ayrı bir evren ilave edilirse, o zaman ortada Tanrı’dan fazla bir şey olur. Bu durumda O, sonsuz olamaz. Tanrı kendisi dışında bir şey yaratmış olsaydı, o zaman var olan her şey, mutlak sonsuzluk olmazdı. O halde, evren Tanrı’dadır, O’nun dışında değildir. Tanrı evrene içkindir. Bir çok felsefi ve dini gelenekte panteistik eğilimler görülse de Hıristiyan teizmi gibi teistik anlayışlar onu ateizme yaklaştığı gerekçesiyle tehlikeli bulmuşlardır¹⁷.

Stoacılar, Tanrı’nın cisim olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak evren denilen büyük cisim, hareketsiz maddeden yapılmış değildir. Tersine evren, Tanrı’nın, ruhunu oluşturduğu canlı bir varlıktır. Tanrı, dünyanın ruhu, her şeyin içinde bulunan akıldır. Ruhumuzun kendisi de tanrısal nefsin bir parçasından ibarettir. Buna genel olarak Stoacı panteizm denilebilir.

Yeni-Platoncu filozof olan Plotinos’a göre tikel, somut varlıklar Tanrı’nın yaratımının konusu değildir. Onlar, daha çok, tanrısal birliğin taşmasıdır. Çokluk Bir’den yaratma sonucu değil, Bir’in zamanda ve uzayda kendini açması sonucu ortaya çıkmıştır. Oluş, şeylerin değişen akışı, Ezeli-Ebedi varlığın daha aşağı dereceden bir formudur.

¹⁵ Antony Flew, “Pantheism”, **A Dictionary of Philosophy**, Gramercy Books, New York, 1999, s. 261.

¹⁶ Thomas Molnar, **Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief**, New York, 1980, s. 9.

¹⁷ Antony Flew, 1999, s. 261.

Kendi başına varolan anlamındaki cevher kavramından yola çıkan Spinoza, Tanrı'nın cevher olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, Tanrı'dan başka bir cevher yoktur. Bu cevhere Tanrı veya tabiat denmesi bir şeyi değiştirmez. Çünkü Spinoza'ya göre tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, tek ve bölünmez bir cevherdir.

Spinoza'ya göre tikel somut gerçeklikler, tündengelim yoluyla ezeli- ebedi tanrısal birliğe geri giderler. Tıpkı üçgen kavramından, onun iç açılarının iki dik açıya eşit olması sonucu çıkması gibi, tikel şeyler de Tanrı'nın özünden çıkan etkilerden ibarettirler. Sonlu varlıklar Tanrı'nın yaratımları değildir. O'nun parçaları, “sonsuz tözün sonlu görünümleridir”¹⁸. Tanrı veya doğa, bizim içlerinden ancak iki tanesini, uzam ve düşünceyi bildiğimiz, sonsuz sayıda niteliğe sahip olan sonsuz tözdür. İnsan, Tanrı'nın bir parçasıdır. İnsanın ruhu, sonsuz düşüncenin bir ışını; bedeni ise, sonsuz uzamın son derece küçük parçasıdır¹⁹. Dolayısıyla, Spinoza'nın Tanrısının, teizmin, daha doğrusu monoteizmin tanrısı olmadığı açıktır. Onun Tanrısı, her şeyden önce bir kişi, bir fert, yahut İslami deyimle bir zat değildir.

Hegel için Tanrı, önceleri doğada uyku halinde bulunan, tam eksiksizlik ve parlaklığıyla, ancak en sonunda kendini göstermek üzere yavaş yavaş tarihte vuku bulan mutlak ruhtur. Kendi ifadesine göre, Tanrı, önceden verilmiş değildir, o kendisini insani kültürün ürünlerinde aşama aşama gerçekleştirir. Buna göre, Tanrı için, öncelikle ileriye gitmekte olan insan ruhunun kendisidir ya da daha doğru olarak, gelişmeleri içinde, kültürün ve insani eserlerin kendisine doğru yöneldikleri mutlak bilgi, ideal sınırdır denilebilir. Aşkınlığın, ötenin geleneksel rolünü, burada gelecek üstlenmektedir. O halde, gerçek aşkınlık yok mudur? Tanrı tarihin içinde midir? Tarihin gerçekleştirdiği değerler dışında gerçekler yok mudur? İki halk, iki uygarlık çatıştıklarında, zafer kazanan halk veya uygarlık gerçekte ruhun oluşunun bir anını temsil eder. Buna göre “Hak”, muzaffer olan güçle; “değerler”, dünyanın gidişiyle aynı şey olur. Tarihin sonunda bazı halkları mahkum edecek, bazılarını bağışlayacak son bir yargılama günü olmayacaktır. Tanrı, tarihin dışında ve üstünde olan aşkın bir yargıç değildir. O, tarihin kendisidir, oluşta gerçekleşen şeydir. Dünya

¹⁸ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 8. Baskı, İzmir, 1999, s. 186.

¹⁹ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 189.

tarihi, dünyanın en son mahkemesidir. Bununla birlikte, evrende fiilen gerçekleşen şey, şu anda zafer kazanan şey, tanrısal özün kendisinden ibaret olduğu şey değildir. Çünkü, kelimenin gerçek anlamında Tanrı, var olan değil, olacak olandır²⁰.

Hegel'in Tanrı anlayışı, çeşitli biçimler altında büyük bir yandaş kazanmıştır. Denebilir ki, tüm çağdaş ilerleme felsefesi Hegelci sistemden etkilenmiştir. Onun Hıristiyan düşüncesine uyarlanmış bir diğer yankısını Teilhard de Chardin'in evrimciliğinde veya şair Rilke'nin düşüncelerinde görmekteyiz.

Panteizm, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, hatta Onun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri sürer.

Panteizme Getirilen Eleştiriler:

- Panteizm, aşkınlık fikrini reddettiği için ateizme yardımcı olmaktadır
- Panteizm, Tanrı her şeydir demekle varlık mertebeleri arasındaki ayrımı kaldırmakta, taşla insanı bir yapmaktadır.
- Panteizm, sonlu ile sonsuz arasındaki bağlantıyı iyice kurarak birliğe ulaşmada başarılı olmamıştır.
- Panteizmde aşkın uluhiyet anlayışı olmadığı için yaratma fikri yoktur
- Panteizm, dini tecrübenin anlaşılmasını oldukça güç duruma sokmaktadır. Eğer Tanrı bir zat değilse, ibadetin, duanın ne anlamı vardır.
- Panteizm, kötülük problemini de daha karmaşık hale getirmektedir. Ya kötülüğü toptan inkar etmekte yahut kötü ile iyinin farkını asgariye indirmektedir.

²⁰ Hegel'in panteizmi için benzer bilgiler için bkz. Alasdair MacIntyre, (2006), "Pantheism", Donald M. Borchert (ed.) içinde, s. 98.

1.2.4. Panenteizm

Panenteizm, yeni gelişmekte olan bir görüştür. Bu görüşün temsilcilerinden Whitehead'a göre, Tanrı'nın, her türlü değişmenin ötesinde olan bir veğhesi, bir de değişen, sürecin içinde olan ve dolayısıyla oluşmakta olan veğhesi vardır. O, bunlardan ilkini Tanrı'nın asli mahiyeti ya da tabiatı, ikincisini ise oluşan tabiatı olarak adlandırır. Tanrı asli vechesi ile alemdeki düzenin teminatıdır, alemin kavramsal idrakine sahip olmaktadır. Eğer Tanrı, sadece bu veğhesinden ibaret olsaydı, O, hareket etmeyen muharrik, hr, ezeli ve yetkin bir varlık olması vasıflarını korur, ama Bilfiil varolan olamazdı. Evvel olurdu, ama ahir olmazdı. Tanrı'nın bir de sürecin içinde olan veğhesi vardır. Bu veğhesiyle O, alemde varolan her Őeyle ilişki içerisindedir. Yani Tanrı, değişme ve oluşma sürecinin içindedir.

Bu görüşün bir diğer temsilcisi olan Hartshorne ise, Tanrı'nın bir somut bir de soyut veğhesi olduğunu söyler. Soyut veğhesiyle Tanrı, mutlak, etkilenmez ve değişmezdir. Somut veğhesiyle ise değişir ve etkilenir. Her iki veğhesiyle de O, ulaşılamayacak ölçüde yetkindir.

1.2.5. Doğrular ve Değerlerin Kaynağı Olarak Tanrı (Ruh Dini)

Bazı filozoflar, hakikatlerin ve değerlerin kaynağını Tanrıda bulmaları nedeniyle, insan ruhunun kendisine Tanrı adını verirler. Bu düşünceye özellikle XIX. ve XX. yy. Fransız idealizminde, Jules Lagneau ve Leon Brunschvic'in idealizmlerinde karşılaşırız. Brunschvic Spinoza'dan, Lagneau Descartes ve Kant'tan etkilenmekle birlikte, bu iki filozof Tanrı konusunda temelde aynı görüştedirler. Onlara göre Tanrı, ruhtur ve bu ruh evrensel doğruları ve değerleri kavraması bakımından insan ruhudur. Lagneau'nun bakış açısı Şöyle zetlenebilir: Tanrı, kelimenin gerçek anlamında var değildir. Tanrı, değerdir; mevcut değildir. O, olması gerekendir; bir varlık değildir, bir taleptir. Var olan her Şey sınırlıdır, bağımlıdır, ama düşüncemiz mutlak değer kavramına yükselebilir. Tanrı'nın var olduğuna inanmak, onu dondurmak, bir eşya gibi ortaya koymaktır. Tanrı varlık değildir, bir değerdir. Varoluş, Tanrı için bir tür kirlenme olacaktır. Kısacası, Tanrı'nın tanrısalığını korumak için varlığından vazgeçilecektir.

Başka bir deyişle, bir değer olarak Tanrı, çelişkiye düşülmeden inkar edilemez. Çünkü “Değerler Yoktur” diyecek kadar insanlıktan nasibi kalmamış birisi, “Değer Yoktur” demenin, gizli olarak değerli bir şey olduğunu düşünür ve böylece değeri inkar ederken onu tasdik etmiş olur. Kendi üzerine döner dönmez, kendi kendini düşünür düşünmez her düşünce, düşüncenin ilk ve ana tasdikinin düşüncenin değerini tasdik etmek olduğunu keşfeder. Böylece düşüncenin kendisi ile keşfedilen düşüncenin bu mutlaklığı, Tanrı’dır.

Leon Brunschvic için Tanrı, ruhumuza içkin olan doğrunun ve adaletin ilkesidir. Bu idealizm, genellikle iddia edilen aksine bir panteizm değildir. Çünkü burada Tanrı doğaya özdeş kılınmamıştır. Ruh, maddenin üzerindedir ve madde, bir tür ona layık olmayan bir şeydir. Ona göre Tanrı, madde değil, doğruların ve değerlerin kaynağıdır. Brunschvic’in panteizmle ortak olarak paylaştığı şey, Tanrı’yı aşkın bir varlık, bir kişi olarak görmeyi reddetmesidir. Tanrı ruhun, onun haricinde bulunan, ona aşkın olan esrarlı bir kaynağı olmayıp, ruha içkindir. Bilincin kaynağı olan Tanrı bir kişi değildir. “Tanrı sevgidir” dendiğinde bundan, Tanrı’nın bizi yaratmış olan ve bizi seven esrarlı bir kişi olduğunu değil, basit olarak “bizde seven” bir ilke olduğunu, çıkar peşinde koşmayan bir sevginin ruhsal ilkesi olduğunu anlamak gerekir.

Bu nedenden dolayı, Brunschvic bir ateist olarak görünmeyi istemez. Kendi ifadesine göre, kişisel ve yaratıcı Tanrı’ya inanmayı reddetmek, ateist olmak değildir. Tersine, bu tutum, burada sözü edilen içkin Tanrı’ya, “sembollerin bolluğu, duaların övgüsü, geleneksel örfi ihtişamı ile kendisine tapınılmayacak yoksul, çıplak Ruhsal Tanrı’ya” inanmayı kabul etmektir. Brunschvic’e göre, bir kişilik olan, yaratıcı, ödüllendirip cezalandıran bir Tanrı’ya olan inanç, antropomorfizm ve puta tapma ile lekelenmiştir.

1.3. Genel Anlamda Hıristiyan Teizmi

1.3.1. Modern Dönemde İnanç

Hick'e göre, modern dönemde ele alınması gereken husus, inanç ve isteğin hangisinin davranışlarımızda öncelik taşıdığı meselesidir. St. Thomas Aquinas, inancı, istekle birlikte hareket eden bir akıl işi olarak tanımlamıştır²¹.

Bizim inanma istekliliğimize dair temel yaklaşımımıza, der Hick, Pascal'ın Tanrı konusundaki bahsi örneklik teşkil eder. Önümüzde iki seçenek vardır: Ya Tanrının varlığından ya da yokluğundan yana bahsini oynayacaksın. Tanrı vardır dediğinde, sınırlı bir hayatı bahse yatırarak sonsuz bir hayatı kazanma şansın vardır. Tanrı olmasa bile, kaybedeceğin bir şey yoktur. Oysa Tanrı yoktur dersen, bu Tanrının var olması durumunda, sonsuz hayatı kaybedeceksin.

Bu dikkate değer bahis görüşünde, Hick'e göre, iki gerçeği hatırlamamız gerekir. İlk olarak, bahis meselesi, Tanrıya inanmada normal bir yol olarak görünmemektedir. Ona göre, bu bahis, umursamayan, inanmayan bir kişiyi harekete geçirmek için nihai ve çılgınca girişimdir. İkincisi, Pascal düşüncelerinde çeşitli fikirleri formüle etmiş ancak teistik inançla ilgili esas fikrini yansıtmamıştır. O, Bahis pasajında, bizim anlama kapasitemiz açısından kutsal varlık sorununun, şu soruyla sınıflandırılması gerektiğini düşünmektedir; o da, "paranın yazı mı yoksa tura mı geleceği?" sorusudur. O, inanma ve inanmama arasındaki seçeneği bir şans oyununa benzetmiştir. Tanrı var mıdır, yok mudur? Nasıl karar vereceğiz? Pascal "bahis" pasajında şöyle diyor: "Doğruysan sonsuz yaşamı kazanacaksın, yanlış isen hiçbir şey kaybetmeyeceksin. Öyle seçim yap ki, sayesinde hiçbir şey kaybetmeyip her şeyi kazanabilesin". Hick'e göre, Pascalın "bahis"i akılcı bir sigorta şekli olabilir. Yani, Tanrı varsa hayatımızı bu sayede kurtarabiliriz, ama eğer yoksa kaybımız az olur. Hick, bahis pasajının kumardan ilham alınarak ve olasılık hesaplarına dayanılarak yazılması nedeniyle, ortaya din dışı bir karakterin çıktığı kanaatindedir.

William James, ünlü makalesi "İnanma İsteği" ve bir diğer yazısı "Rasyonellik Fikri"nde etkili bir inanç savunması öneriyordu. Onun bu yazılarında

²¹ St. Thomas Aquinas, "Summa Theologica", (1945), Étienne Gilson (1986) içinde, s.12.

öğrettikleri, onun tam gelişmiş bir felsefeye doğru ilerlemesindeki bir evreyi ortaya koyuyor. Ona göre, “inanç”, varsayımla eş değerdedir. İman, teorik olarak şüphenin mümkün olduğu bir şeye inançtır. Ayrıca şuna da değinir: “İmanın kendi doğruluğunu yarattığı durumlar vardır ve de inancımız onları doğrulamadığı sürece doğru olmayacak durumlar vardır”. Örneğin, bıçak sırtında olma (çok kritik durumda olmak) imanın en büyük işlevidir. Böyle durumlarda, sav “bunu yapabilirim” dir ve bu doğrudur. Ancak inanarak ve yürekten söylersek doğrudur, yoksa yanlış olur. Tıpkı hastanın, umudunu yitirdiğinde kötüleştigi ama iyileşmeyi yürekten umduğunda düzelmesinin olası olması gibi.

Son olarak, James şunu da diyor: “Küçük veya büyük ne türde bir sosyal grup olursa olsun, bu grup, her bir üyesi kendi görevini aynı anda diğer üyelerin de yaptığı gibi bir güvenle yaptığı için vardır. Bir sürü bağımsız kişinin işbirliği sayesinde, arzu edilen bir sonucun olduğu yerde, bu ancak insanların birbirine olan öncelikli inancının sonucunda ortaya çıkan bir gerçektir.

Her ne kadar, bu örnekler reddedilemez bir geçerlilikte olsa da, iddiamız o ki, bir tezin kişinin inandığı dış bir koşul ile doğrulanabileceğinin görünürde dikkate değer olmasıdır. İnançlarımızın davranışlarımızı etkilediği ve davranışlarımızın da dünyada değişikliklere neden olduğu bir gerçektir. Ama ne yazık ki, kendimizin doğruladığı inançlar her zaman geleceğe dönük olmaz. Sadece “şunu yapmada başarılı olacağım” şeklinde değil, aynı zamanda “şunu yapabilirim” şeklinde de cümleler kurarız. Birinci cümle gelecekle ilgili görünürken, ikincisi şu anla ilgilidir. Hick’e göre “can (-ebilme)” kelimesi, burada tanımsal bir işlev yerine varsayımsal bir anlam içerir²². Burada “yapabilirim” demek, “denersem yaparım” demektir. Yani, “şunu yapabilirim” demek, bunu başarabilirim anlamında herhangi bir gelecek girişim hakkında bir tezdur. ‘Buna inanırsam doğrudur ama inanmazsam yanlıştır’ gibi bir tez ise şu savdan daha anlamsız olmayacaktır: Eğer belli meteorolojik olaylar şu an ortada ise, “yarın yağmur yağacak” cümlesi doğrudur, ama eğer ortada değilse, bu cümle yanlıştır. O halde, inancın bazen kendini doğrulama gücü olabildiği iddiasında mantıksal bir muamma yoktur.

²² John Hick, **Faith and Knowledge**, Second Edition, Cornell University Press, New York, 1966, s. 37.

1.3.2. Dışlayıcı İsa Anlayışı

Hıristiyan Batı düşüncesinde, Rönesans çağıyla başlayan süreçte İnciller modern bilimsel metotlar ışığında incelenmiş ve çok sayıda eleştirel, eski klasik dogmaların kullanılmadığı yeni İsa anlayışları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte bazı Hıristiyan teologlar, artık klasik dogmaların günümüz insanların taleplerini pek karşılamadıklarını düşünmüşlerdir. Bu bağlamda, bu teologlar, diğer dinsel gelenekleri ve onların dini şahsiyetlerini Tanrı'nın kurtuluş planından dışlayan Yeni Ahit'in "başka hiçbir yerde kurtuluş yoktur"²³ ve benzeri ifadelerini artık mantıksal olarak savunulamaz ve diyalog sürecinde Hıristiyan olmayanlarla ilişkileri rencide edici söylemler olarak nitelendirmişlerdir.

Dışlayıcı İsa anlayışı, Knitter'in söylediği gibi, "İsa Mesih Dinlere Karşı" şeklinde de ifade edilebilir. Origen, Cyprian, Augustinus ve çok sayıda teolog ve Kilise Babası bu görüşün taraftarı olagelmıştır. Bu anlayışa dışlayıcı denmesinin sebebi, onun İsa Mesih dışındaki diğer dinsel şahsiyetleri Tanrı'nın kurtuluş planının dışında tutmasıdır. Başka bir ifadeyle, diğer dinsel şahsiyetler ve onların mensubu oldukları dinsel gelenekler, Tanrı'nın kurtuluş planında herhangi bir değer arz etmemektedir.

Çünkü bu anlayışa göre, İsa Mesih, Tanrı'nın insanlığa vahyettiği tüm hakikati, diğer dini şahsiyetlere ve dinsel geleneklere ihtiyaç duyulmayacak derecede kendisinde bulunduran nihai, eşsiz ve belirleyici kişidir. Bundan şu sonuca varılabilir: Tanrının insanlara bahsettiği kurtuluş, sadece İsa Mesih vasıtasıyla.²⁴

1.3.3. Kapsayıcı İsa Anlayışı

Kapsayıcı İsa anlayışı bazı teologlarca "İsa-Mesih-Dinlerin İçinde" şeklinde de ifade edilmektedir. İsa'nın statü ve konumu diğer dinsel geleneklere ve onların dinsel figürlerine karşı, sonuç olarak aynı kapıya çıkmasına rağmen görünürde daha ılımlı ve olumlu gibi görünen kapsayıcı bir anlayış ışığında ele alınmaktadır. Bu

²³ Resullerin İşleri 4:12

²⁴ Karl Barth, **Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God**, T&T Clark, Edinburg, 1978, ilk baskı 1958, I/2, ss. 349-350; Mahmut Aydın, **Monologdan Diyaloga: Çağdaş Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, Ankara Okulu, Ankara, 2001, ss. 158-187.

anlayış da, tıpkı dışlayıcı anlayış gibi, İsa'yı Tanrı'nın tam ve mükemmel vahyi ve mutlak kurtarıcı olarak görür.²⁵ Fakat bunu yaparken, söz konusu anlayış, diğer dinsel gelenekleri Tanrı'nın kurtarıcı planından dışlamaz ve onları İsa'ya yakınlıkları veya uzaklıkları ölçüsünde bu plana dahil etmeye çalışır. İsa, tüm insanlık için öngörülen Tanrı'nın mutlak kurtarıcısıdır. Bazı teologlara göre, insanlar, bilerek ya da bilmeyerek İsa'nın etkisi altındadır. Tanrı'nın evrensel iradesi, bu insanların dinlerinde İsa vasıtasıyla mevcuttur. Tanrı'nın kurtarıcı iradesi evrensel olmasına rağmen, kurtuluş sadece İsa Mesih'in inayetiyle mümkündür. Çünkü İsa, asli nedendir. Bu görüşe dayanarak şu sonucu çıkarabiliriz: Diğer dinsel geleneklerin de kısmi kurtarıcı niteliğe sahip olmaları, yukarıda da belirtildiği gibi, onların İsa'nın kapsamı içerisinde bulunmalarındandır. Fakat Hıristiyanlık dışındaki dinsel gelenekler ve dinlerin karizmatik liderleri, İsa'yla değerlendirilmeli ve tamamlanmalıdır.

Bu noktada bazı sorular sorulabilir. Niçin sonsuz Tanrı kendini sadece İsa-Mesih'in şahsında tam ve mükemmel olarak vahyeyiyor da diğer dinsel şahısların şahsında vahyetmiyor? Tanrı başka şahıslarla veya başka şekilde mesajlarını iletmez mi? Bu ve benzeri soruların cevabına geçmeden önce, genel olarak niçin dışlayıcı İsa anlayışından kopularak kapsayıcı İsa anlayışına ihtiyaç duyulduğu konusuna değinmek yerinde olur. Bunun sebepleri arasında, günümüz dünyasında diğer dinsel geleneklerin dini liderlerini dikkate almadan geliştirecek bir Hıristiyan öğretisinin artık ne çağın şartlarına uygun, ne de geçerli bir öğreti olabileceğini ileri sürmeye başlayan teologların çoğalması, teknolojik imkanların hızla gelişmesi ve ekonomilerin küreselleşmesi gösterilebilir.

Şimdi, yukarıdaki soruların cevabına gelince, cevaplar dışlayıcı İsa anlayışına kıyasla daha olumludur. Kapsayıcı İsa anlayışının taraftarları, Tanrının, farklı toplumlara mesajını iletirken o toplumların kendi sosyal ve kültürel şartlarını dikkate aldığına ve farklı toplumlara kendi ihtiyaçlarına göre farklı yasalar, yani vahiyler gönderdiğine dikkat çekerler. Sonuç olarak, bu ve benzeri görüşlerden hareket edenler, Hıristiyanların, İsa'yı ve onun temsil ettiği dinsel geleneği diğerlerini

²⁵ Lucien Richard, **What are they saying about Christ and world religions**, Paulist Press, New York, ss. 40-50.

dışlamak için kullanılmaktan artık vazgeçmeleri gerektiğini düşünürler.²⁶ Dışlayıcı İsa anlayışının kabul ettiği gibi, İsa'nın sunduğu mesajı işitmediğinden ve onun öngördüğü kurtuluşu aramadığımızdan dolayı insanların kınanacağı ve sonuçta Tanrı tarafından kabul edilmeyip gazaba uğrayacağına inanmak, kendi içerisinde çelişkili ve inanılması güçtür. Hick burada devreye girer. Büyük dünya dinleri olarak adlandırdığımız İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm'in taraftarlarına baktığımızda, kendilerini Tanrıya veya Aşkın Varlığa ve insanlara adayan oldukça ahlaklı, iyi ve dindar insanların varlığına tanık olmaktayız. İşte bu tanıklık, dünya dinlerinin her birinin, kendi taraftarlarını ben merkezlikten Tanrı merkezliğe götürdüklerinin birer somut delili olarak görülebilir.

Tüm insanların kendisini bilmesini, tanımasını ve kendisine ibadet etmesini arzu eden Tanrı'nın mesajını, İsa Mesih'in şahsında belirli dinsel figürle, belirli toplumla sınırlaması söz konusu olamaz.²⁷

1.3.4. Çağdaş Hıristiyan Öğretileri

Yeni Ahitte tek bir İsa olmasına karşın, onun birbirinden farklı şekillerde anlaşılması sonucunda çeşitli Hıristiyan öğretileri ortaya çıkmıştır. İsa, Hıristiyanlık gelişip kurumsallaştıkça, tarihsel ve kültürel şartların etkisiyle daha başlangıçtan itibaren çeşitli şekillerde anlaşılıp yorumlandığından, Hıristiyan teolojisinde çok sayıda kristoloji çeşidinin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Neden bu kadar çok sayıda farklı Hıristiyan öğretisi ortaya çıkmıştır? Bu soruya verilen cevaplardan bir tanesi şudur: İsa son derece kapalı bir kişilik olduğundan onun şahsını, eylemlerini ve sözlerini kendi bağlamlarında yorumlayan Hıristiyan teologları, çok çeşitli öğretilerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Hick önce, 'İncil gerçekte neden bahsediyor?' sorusunu yönelterek konuyu incelemeye girişir. Buna verilecek en iyi cevap, insanın okuyup karar vermesidir. İncil'in çeşitli yerlerinde Tanrı'nın tanımı farklı şekillerde yapılmıştır. Sözü edilen

²⁶ Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliğinin Hıristiyan olmayanlarla ilgili resmi görüşmeleri için bkz., Mahmut Aydın, 2001, bölüm II, III ve IV; Gavin D'Costa, **Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions**, Orbis Books, Maryknoll 1990.

²⁷ Michael Peterson ve diğerleri, **Reason Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Clarendon Press, Oxford, 1991, ss. 220-223.

Tanrı, bizim inandığımız Tanrı mıdır? Hick'e göre, en iyisi, İncil ile ilgili modern tarihi çalışmalardan faydalanmaktır. Aslında biz, der Hick, İncili pratikte seçici olarak davranıyoruz²⁸. Bu bağlamda sorgulanması gereken ilk şey, araştırmaların kendi aralarında farklılaşmalarıdır. Hick'e göre, sorgulanmamış kesinlikler (İncilin orijinali, İsa'nın mahiyeti ve tarihsel kişiliği vb.) tarihsel araştırmalar, olasılık ve yargıların, belirsizliklerin alanıdır. Yeni Ahit araştırmacılarının çoğu için ortak olan yaygın kanı böyledir. Bu kanı birliği nedir? Kiliselerde okunan bu şeyler, tıpkı gazete raporu gibidir. Ancak ortak kanıya göre, bunların hiç biri aslında bir görgü tanığı tarafından yazılmamıştır. Matta, Markos ve Luka, sinoptik İnciller olarak bilinir. Bunun sebebi, onların ortak yönlerinin olmasıdır. Ancak Yuhanna İncili, çok farklı özelliklere sahiptir.

Yuhanna İncilinde yer alan İsa, başında bir çemberi olan, yeryüzünde bilinçli varlık olarak yürüyen biridir. Ayrıca söz konusu İncil'de Yahudiler, düşman olarak gösterilir ve kötü tanıtılır. Fakat yeni araştırmacılara göre, bu yanlış bir fikirdir. İsa döneminde Yahudilerin ayrı gelişmiş dinleri vardı ve onlar, İsa sevgisi kadar Tanrı'ya olan sevgiden bahsederlerdi. Peki, o zaman İsa Tanrı'nın Oğlu değil miydi? "Tanrı'nın Oğlu" uzun zamandır Yahudilik içinde sık karşılaştığımız mecaz olmuştur. İsrail, bir bütün olarak "Tanrı'nın Oğlu" idi. Yani, aslında Yahudilik içerisinde iyi ve kıymetli olan her hangi bir kişi için söz konusu lakap geçerliydi.

Hick'in bu konudaki iddiası şudur: Tanrı'nın Oğlu, Tanrıya yakın olan kişiydi ve ilk yüzyıl içerisinde "Tanrı'nın Oğlu" ifadesi İsa ile sınırlandırılarak kutsal teslisin ikinci kişisi haline getirildi. Sonra İsa, birçok ilahide, dualarda yer almaya başladı. Yani, kozmik İsa figürü, insanın dini düşüncesinin ortaya çıkış sebebi oldu.

1.3.5. Klasik Hıristiyan Öğretisi

Genel olarak İsa'nın nasıl bir varlık olduğu konusuna odaklanan öğretiyeye, klasik kristoloji denilebilir. Bu öğretiyeye, genelde ilk konsüller arasında yer alan İznik ve Kadıköy konsüllerinde resmileştirilen ve günümüze kadar resmi Hıristiyan doktrini olarak devam eden İsa anlayışını yansıtmaktadır. Bu konsüllerde resmi

²⁸ John Hick, "What Does The Bible Really Say? Asermon, Whith Period For Question Discussion", **At Carrs Lane URC Church**, Birmingham, 2005, ss. 1-6.

formül haline getirilmiş temel dogma şudur: İsa Mesih, Tanrı–Baba’dan meydana gelen ve onunla aynı cevhere sahip olan Tanrı’dır.²⁹ 452 Kadıköy Konsülünde ise, İznik Konsülünün bu anlayışı daha da geliştirilerek İsa’nın tek bir şahısta birleşen, biri insani diğeri ilahi iki tabiata sahip olduğu, ilahlığı konusunda tam Tanrı, beşeriliği konusunda ise tam bir insan olduğu iddia edilmiştir. Bu konsülün ışığında gelişen klasik öğretiyeye göre, İsa Mesih, beşeri bir form içinde yeryüzüne gelen Tanrının oğludur. O, bakire Meryem’den dünyaya gelmiş ve kendisine inanan tüm insanlar için çarmıhta canını vermiştir. O, üçüncü günde dirilerek Tanrı’nın katına yükselmiş ve şimdi orada idaresini sürdürmektedir. Kilise babaları bu iddialarına delil olarak, Eski Ahit peygamberlerinin de buna tanıklık ettiklerini ileri sürmüşlerdir.³⁰

Bu öğretinin ortaya çıkışından günümüze değin Hıristiyan teoloji tarihinde İsa Mesih’in nasıl hem ilahi, hem beşeri tabiata sahip olduğu ve bunların tek bir şahısta birleştiği, onun nasıl Tanrı ile aynı cevhere sahip olduğu vb. konuları açıklamak için çok sayıda girişimlerde bulunulmasına rağmen, bu konuda insanların kafalarındaki soru işaretlerini giderecek makul bir izah tarzı geliştirilememiştir. Teologlar ve din adamları, işin içinden kolayca çıkmak için bu öğretinin ön gördüğü İsa anlayışının bir iman konusu ve sır olduğunu ve bundan dolayı buna olduğu gibi inanılması gerektiğini ileri sürmeye başlamışlardır. Onlara göre, İsa, Tanrı’nın tam ve mükemmel vahyidir.

Hick’in bu konudaki değerlendirmeleri, tam anlamıyla aksi yöndedir. Çünkü Hick’in öngördüğü çoğulcu Hıristiyan öğretisi, İsa’nın durumu ile ilgili İznik ve Kadıköy Konsüllerinde yapılan tanımlamayı ve bunun sonucunda ortaya çıkan teslis ve hulul gibi esas doktrinleri tamamıyla terk etmeksizin yeniden ele alarak yorumlamakta ve onları diğersinsel geleneklerin uluhiyet anlayışlarıyla birlikte ele alarak izafileştirmektedir. Yazar devamında şu görüşe yer verir: “Çünkü İsa tüm insanlar için değil, sadece ona inananlar, Hıristiyanlar için merkezi konuma sahiptir”. Bu nedenle Hıristiyanlar, İsa’nın statüsü ile ilgili iddialarını, diğersin insanların inanç ve

²⁹ Henry Betteson, (ed.), **Documents of the Christian Church**, Oxford Univ. Press, London, 1956, ss. 70-75.

³⁰ Henry Chadwick, (1973), “The Definition of Chalcedon”, John H. Leith (ed.) içinde, s. 36; Henry Chadwick, **The Early Church**, Penguin Books, London, 1990, ss. 125-212.

geleneklerini dikkate almaksızın genelleştiremezler. Bu şu anlama da gelmektedir: “Değişmez teoloji yoktur”. Konuya bu açıdan bakılırsa, evrensel bir din, evrensel bir uygarlığı gerektirir.³¹

Açıktır ki, bizzat teolojinin bir tarihi vardır. XIX. yüzyılda tarih disiplininin doğuşunun tanığı olan Newman, “gelişme” kavramını önermiştir. Bu kavram o zamandan beri, genellikle ilahiyatçının bilincinin zamanla değiştiğini belirtmek için kabul edilmiştir. Buna göre, ilahiyatçının bilinci zamanla değişir, kendini inkar etmeden tekamül eder. Eğer değişmeseydi, hareketli bütün olan kültürle birlikte hareket etmeseydi, kendini inkar ederdi.

Dini ibadette veya dini doktrinin hazırlanmasında ortaya çıktığı şekliyle Tanrı'nın eşkali, zaman içinde, bir ve aynı dinin farklı görünüşlerini aydınlatır. XV. Yüzyıl Katoliklerinin Tanrısı artık, Ortaçağ Doğu Latin İmparatorluğu'nun Tanrısı değildir ve XV. yüzyılın hayli coşkulu ve trajik Tanrısının, XVII yüzyıldaki iyi dostluğun ve saray dindarlığının Tanrısı olan Jansenist veya Cizvit Tanrısıyla pek ortak bir şeyi yoktur. Öyle görünmektedir ki, müminler ve düşünürler çağdan çağa Tanrı'nın farklı görünüşlerine duyarlılık göstermektedirler. 1902'de William James şunu yazmıştır: “Yaklaşık yüzyıl önce Tanrı'nın varlığını tabiatın hayran olunacak düzenine dayanarak kanıtlayan bütün yazılardan, kütüphanelerimizdeki tozlu eski kitapların dışında geriye ne kaldı? Eğer hiçbir şey kalmamışsa, niçin? Bu sorunun tek bir açıklaması vardır: Günümüz insanları böyle bir Tanrı'ya inanmayı bıraktılar”.³² Hıristiyanların İsa'nın konumuyla ilgili kullandıkları söylem, Hick'e göre, ontolojiden ziyade İsa'yı kurtarıcı olarak kabul edenlerin ona yönelik sarf ettiği iman ve sevgi ifadesidir.

1.3.6. Süreç Hıristiyan Öğretisi

Süreç Hıristiyan öğretisi, 20. yüzyılın ilk yarısında, başta Amerika olmak üzere İngilizce konuşan ülkelerde, Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'un felsefi görüşlerinden etkilenecek geliştirilen, süreç teolojisi çerçevesinde bir tür Hıristiyan öğretisidir. Adından anlaşıldığı gibi, bu filozof ve teologlar, tüm

³¹ John Hick, **God and Universe of Faiths**, St. Martin's Press, New York, 1973, s. 146.

³² Georges Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 85-87.

gerçekliğin bir süreç dahilinde olduğu görüşünden yana tezlerini ortaya koyarak statikliği reddetmektedirler.

Whitehead bu problemlerin üstesinden gelmek için “Çift Kutuplu” (dipolar) bir Tanrı anlayışı öne sürer. Ona göre, Tanrı’yı iki farklı açıdan görmek ve anlamak gerek. Tanrı’nın, diyor Whitehead, bir değişimin ötesinde kalan, mutlak, ezeli yanı var, bir de değişme sürecine bağlı olarak değişen, “oluşan” yanı. Filozof, bunlardan birincisini Asli Tabiat (Primordial Nature), ikincisini ise İkincil Tabiat (Consequent Nature) olarak vasıflandırıyor. Tanrı, Primordial Nature (Asli Tabiatı) yönüyle alemin düzenini sağlayan bir varlık olarak karşımıza çıkıyor. Consequent Nature (Tanrının “Oluşan” Tabiatı) bu süreç felsefesi içerisinde genel olarak şu anlama gelir: Oluşan yön, zaman içinde akıp giden dünyadan kaynaklanan fiziki tecrübeye bağlı olarak doğar ve asli yönüyle kaynaşır. Bu durumuyla “oluşmakta olan” İlahi tabiat, belirlenmemiştir, tam değildir, neticedir, sonsuza değin devam eder, tam anlamıyla aktüel ve şüurludur. Tanrının kendi asli tabiatından gelen subjektif gayesinin yetkinliği, O’nun oluşan yanına dahil olur. Burada asla engelleme ve bir kayıp yoktur; dünya bütün fonksiyonları ile birlikte, Tanrı tarafından her an hissedilir. Bu, onun Tanrıda objektifleşmesi ve dolayısıyla “ölümsüzleşmesidir”. Bütün gerçek var olanlar, bütün durumlarıyla acıları, başarıları, başarısızlıkları ile ilahi subjektif gayenin hikmeti ile duyulur, kavranır³³. Süreç tezinin felsefi yönünü kısaca ifade ettikten sonra, Hıristiyan öğretisi açısından ne anlam geldiğine bakacağız. Bu tarz bir Hıristiyan Tanrı anlayışı, Thomas Aquinas tarafından savunulduğu şekliyle Tanrı’nın değişmezliğini ifade eden geleneksel Hıristiyan Tanrı doktrini ile açıkça çelişmektedir. Süreç felsefesinin ve teolojisinin bu Tanrı doktrini, Hıristiyanlığın temel teolojik doktrinlerine uygulandığında, onları göreceleştiren bir unsur olmaktadır. Hıristiyan doktrinlerinin gelişmesi sürdükçe onun diğer dinsel geleneklerin temel doktrinlerini ve tecrübelerini de kapsaması kaçınılmaz. Bu bağlamda söz konusu olan soru, diğer dinsel geleneklerle ilişkisi çerçevesinde, Hıristiyanlığın onların hakikatlerini nasıl kendine dahil edeceği, yani onları kendi hakikat anlayışıyla nasıl bütünleştireceğidir. Ancak doğaldır ki, kişinin dış

³³ Mehmet S. Aydın, 2000, ss. 59-64.

hakikatleri kendi hakikat anlayışıyla bütünleştirmesiyle diğer geleneklerin hakikatlerini ortaklaşa seçmek arasında önemli bir fark vardır.

Süreç Hıristiyan öğretisinin günümüzdeki önemli savunucularından olan John Cobb'a göre, Tanrı'nın yaratıcı sevgisi her nerede hulül ediyorsa o, Mesih'in şahsında gerçekleşmektedir. Çünkü insanlık tarihinde nerede ve her nasıl tezahür ederse etsin Mesih, yaratıcı dönüşümün gücüdür.³⁴ Cobb, Mesih'in yaratıcı dönüşümün prensibi olarak tasvir edildiği bir Hıristiyan öğretisi geliştirmeye çalışır. Bu bağlamda o, tüm dinsel geleneklere açık olmak için gereken dönüşüm sürecinin "Mesih" olarak teşhis edilebileceğini söyler. Çünkü Mesih'in yolu, diğer hiçbir yolu dışlamayan bir yoldur. Cobb, çeşitli dinsel gelenekleri, Hıristiyan teolojisi açısından iddialar, fırsatlar ve Mesih'in yeniden ele alınarak idrak edilebileceği bağlamlar olarak görür. Çünkü ona göre, Hıristiyanların dinsel gelenekleri dikkate almadan ortaya koydukları İsa anlayışları, dinsel çoğulcuğun yadsınamaz bir gerçek olduğu günümüz dünyasında Hıristiyanların diğer dinsel geleneklerin mensuplarıyla ilişkilerinde tahrip edici bir rol oynamaktadır.

Görüldüğü üzere, süreç öğretisi, ontolojik kristolojiden farklı olarak İsa'yı sadece ona inananlarla sınırlandırmayarak, onu diğer dinsel geleneklerin mensuplarına da açmak suretiyle kapsayıcı bir karakter arz etmektedir. Böylece Mesih'in hulül eden karakterinin pek çok şekilde ve pek çok kültürde kendini açığa vurduğunu ifade etmektedir. Buna göre, her nerede insanlar daha iyi bir duruma doğru yaratıcı bir şekilde yöneltiliyorsa, söz konusu bu yöneltilmenin temel prensibi Mesih'tir.

1.3.7. Hikmet Hıristiyan Öğretisi

Tabiattaki idare edici prensibi tasvir etmek için Eski Ahit, kilisece sonradan ikinci derecede muteber sayılan mukaddes kitaplara ait (Deuterocanonical) hikmet kavramını kullanırken, Yunan geleneğinin etkisi altında şekillenen Yeni Ahit, logos tabirini kullanmaktadır. Hıristiyan geleneğinde, söz konusu bu hikmet veya logosun, İsa Mesih'in şahsında hulül ettiği ileri sürülür. Buna göre İsa, Tanrı'nın Kelamı, yani

³⁴ Cobb, **Christ in A Pluralistic Age**, Westminster Press, Philadelphia, 1975, s. 63.

vahiydir. Ancak bu tezin klasik geleneksel kullanımına genel olarak bakmak, aradaki farkı algılamamız açısından faydalı olabilir. Logos, söz, makul bilgi anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Logos, bedenleşmiş Tanrı'nın Oğluna, yani İsa Mesih'e dördüncü İncilin girişinde Yuhanna tarafından verilmiş olan bir isimdir. (Yuhanna: I, 1-10). Bu logos terimi daha önce Yunan filozofları, Yeni Eflatuncular ve Stoacılar tarafından akıl, kainatın düzeni, fikirlerin kaynağı, düşünce anlamında kullanılmıştır. Helenistik Yahudi edebiyatı, önce logosu, vahyedilmiş tanrısal söz anlamında kullanmış, sonra, Tanrının akli ile temasta olan asıl unsur anlamında kullanmıştır. Latinler bu fikri, Tanrı'nın sözü, hayat sözü, ebedi söz anlamına gelen İbranicedeki Dabar kelimesine de uygun düşen Verbe kelimesiyle ifade etmişlerdir.

III. ve IV. Asırların kilise babaları, gerek Teslisin ikinci temel ilkesi olarak logos ve baba'nın oğlu konularındaki varsayımlarıyla, gerekse Tanrı'nın hululü ile ilgili düşünceleriyle ilahiyatı önemli ölçüde zenginleştirmişlerdir. Mistik anlamda bir logos anlayışı ise Ortodoks Origene'de, Batıda Eckhart'da görülür.³⁵

Görünen o ki, Hikmet Hıristiyan öğretisi daha çok diyaloga açık, kurtuluşun yolunu kısmen de olsa diğer dinsel geleneklere de açan bir anlayıştır. Hikmet, İsa'da tecelli eden logosun kainatta evrensel olarak mevcut olduğu anlayışı üzerine dayanmaktadır. Ancak genel olarak hikmet Hıristiyan öğretisinin klasik dönemi, yani ikinci yüzyılın Hıristiyanlık savunucularından Justin Martyr'inin "Logos Spermatikos" teorisine dayanarak ifade edilen görüşler, kurtuluşun İsa'da mümkün olduğu yönündedir. Bu tezin ışığı altında çağdaş teologlar tarafından geliştirilen logos Hıristiyan öğretisi, İsa'da vuku bulan bedenleşen Tanrı'nın Kelamının ister Hıristiyan olsun ister olmasın tüm insanların pratik hayatlarında yansımaları bulduğunu ve dolayısıyla, söz konusu logosa uygun olarak hayatlarını sürdürenlerin bilfiil Hıristiyan olmasa da kurtuluşa ulaşabileceklerini ifade etmektedir. Burada çoğulculuk perspektifinden bakılırsa, hikmet öğretisinin esas sorunu, İsa Mesih'in, logosun kendisinde tecelli ettiği varlık olup olmadığıdır. Bazı teologlar, İsa'nın logosun kendisinde tecelli ettiği tek varlık olmayabileceğini iddia ederler. Buna göre, İsa tamamıyla logosla özdeş kabul edilirken, logos tamamıyla İsa ile özdeşleştirilmiş

³⁵ Albert M. Besnard, **Katolik Mezhebi**, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitapevi, Konya, 1993, ss. 133-197.

görülmektedir. Ancak Hıristiyan düşüncesine bakılırsa, bu tarz bir anlayışın sadece teorikte söylendiği, pratikte buna imkan verilmediği ortadadır³⁶.

1.3.8. Tanrı Merkezli Hıristiyan Öğretisi

Buraya kadar sözü edilen Hıristiyan öğretilerinin, kurtuluş ile ilgili görüşleri konusunda diğer dinsel gelenekleri pek yeterli bulmadıklarını gördük. Şimdi sözünü edeceğimiz öğreti de kısmen bunlara yakınlık arz etmektedir. Buna göre, söz konusu Hıristiyan öğretisinde İsa da dahil olmak üzere tüm insanlar mutlak surette Tanrı'ya bağlıdır. Diğer öğretilerden farklı olarak, Tanrı'ya bağlı olma konusunda İsa, insanlardan ayrıcalıklı bir konumda değildir. Çünkü o, diğerlerini dışlayacak şekilde Tanrı'nın ne münhasır, ne de tüm insanları bağlayıcı vahyidir. İsa, ilahi vahyin ve kurtuluşun evrensel olarak uygun görünümü anlamında Tanrı merkezli, yani Tanrı'ya tam olarak itaat eden son derece Tanrı bilinçli bir şahsiyettir. Bu öğretinin temsilcilerinden Paul F. Knitter şöyle der: İlişkisel biriciklik (relational uniqueness) teorime göre, İsa eşsiz ve biriciktir. Ancak onun bu eşsizliği, diğer eşsiz ve biricik dinsel şahsiyetlerle ilintili olarak tanımlanan bir eşsizlik ve biriciliktir. İsa'yı bu şekilde anlamak, onu dışlayıcı veya normatif olarak değil Tanrı merkezli, ilahi vahyin ve kurtuluşun evrensel olarak uygun tezahürü olarak görmek demektir. Bu anlayışa göre İsa, ilahi mesajın kendisi değil de mesajı insanlara ileten bir elçi gibidir.

Her ne kadar Yeni Ahit'in mesajı İsa merkezli öğreti olarak görünse de, Yeni Ahit'in merkezi figürü olan İsa'nın kendisi Tanrı merkezlidir. Çünkü İsa, tamamıyla Tanrı'nın iradesine teslim olmuş bir dinsel şahsiyettir.

Tanrı merkezli Hıristiyan öğretisinin en önemli eksiklerinden biri, onun Tanrı ve kurtuluş kavramlarını Hıristiyan bakış açısına göre ele alarak onların içlerini doldurmaya çalışmasıdır. Diğer taraftan, bu öğreti, diğer dinsel geleneklerin ve onların dinsel figürlerinin de, tıpkı Hıristiyanlık ve İsa'nın Hıristiyanlar için olduğu

³⁶ Wolfhard Panenberg, (1967), "The Revelation of God in Jesus of Nazareth", J.M. Robinson, (ed.) içinde, ss. 103–145.

gibi, kendi taraftarlarının gözünde eşit geçerliliğe sahip olduğunu onaylayarak onların İsa Mesih'ten bağımsız bir geçerliliğe sahip olduğunu kabul etmektedirler.³⁷

1.3.9. Fonksiyonel Hıristiyan Öğretisi

Fonksiyonel Hıristiyan öğretisi, ilk yüzyılda Filistin bölgesinde İsa'nın yapmış olduğu irşat ve insanlar üzerinde bıraktığı etkiden yola çıkarak, yaşadığı toplumda kendisini öne çıkaran eylemleri üzerinde vurgu yapar. İsa'nın fonksiyonu, insanlara Tanrı'yı ve onun iradesini tanıtarak onları Tanrı'nın kurtuluş planına dahil etmektir. İsa'nın konumu ve statüsünün bu şekilde anlaşılması, hem geleneksel Hıristiyan düşüncesinin temelini oluşturan klasik öğretinin öngördüğü İsa anlayışından hem de süreç ve logos öğretilerinin ona kıyasla yumuşatılmış anlayışlarından radikal bir ayrılışı ve bu anlamda da yeni bir açılmayı ifade eder. Çünkü bu öğretiye göre, şahsı tamamıyla önemsiz olmasa da asıl önemli olan İsa'nın kim olduğu değil, onun Tanrı'nın iradesini kalıcı kılmak için neler yaptığıdır. Yani önemli olan, onun Tanrı'yı insanlara bildirerek ve tanıtarak onları Tanrı tarafından kabul edilebilir kılmak için neler yaptığıdır. Bu açıdan hareket eden fonksiyonel Hıristiyan öğretinin savunucularına göre İsa-Mesih, diğer kurtarıcılar arasında bir kurtarıcı olarak, kendisine inananlar ve takipçileri için rolünü yapan bir elçidir. İsa, İznik ve Kadıköy konsillerinde dogmalaştırılan ve klasik kristoloji olarak bilinen, kendisinin Tanrı ile aynı cevhere sahip olduğu inancından dolayı değil, kendisine inananlar için yaptığı bu rolden dolayı bir öneme sahiptir³⁸. Kısacası, İsa'nın şahsı değil, aynı zamanda ve hatta ondan daha fazla onun mesajı Hıristiyan toplumu için hayati arz etmelidir.

1.3.10. Kurtuluş Hıristiyan Öğretisi

Kurtuluş teolojisi, genel olarak II. Dünya savaşından sonraki 40 yıl zarfında Güney Amerika'da yoksulların, ezilen ve acı, ıstırap çekenlerin, zulme duçar olanların Tanrı tecrübelerinden yola çıkarak oluşturulan ve çağdaş Hıristiyan düşüncesinde oldukça önemli bir konuma sahip olan bir öğretilerdir. Bu öğreti, kurtuluş teolojisi bağlamında İsa'nın konumunu ele almaktadır. Kurtuluş teolojisi

³⁷ Paul F. Knitter, **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions**, SCM Pres, London, 1985, ss. 172-173.

³⁸ John Hick, (1992b), "Jesus and the World Religions", J. Hick (ed.) içinde, ss. 167-190.

incelendiğinde, onun amacının, baskı ve yoksulluk içinde zorlanan insanların yaşam tarzına öncelik vermek olduğu gözükür. Ancak bunu yaparken yoksulu zenginin yerine koymak gibi durumu tersine çevirme yoluna başvuramazlar, yani sosyal devrim söz konusu değildir. Bu teolojinin savunucuları, din adamlarının ve teologların tanımladıkları şekliyle değil de kutsal kitaplarda ifade edildiği şekliyle Tanrı'ya ve O'na iman üzerine vurgu yapar. Hem izlediği teori ve uygulamaları açısından hem de diğer Hıristiyan öğretilerinden oldukça farklılık arz eder.

Klasik öğretilerin aksine, kurtuluş öğretisi aslında Hıristiyan inancının doğruluğunu ve tutarlılığını göstermekle veya onları ispatlamakla ilgilenmez. Sosyal yapıyı eleştirel tarzda ele alan bu öğreti, alt tabakaya mensup insanlarla işbirliği içinde, temel Hıristiyan kanaatlerinden yola çıkarak dünyanın adaletsiz yapısını değiştirmeyi gaye edinir. Bu öğretinin ortaya çıkmasında rol oynayan bazı etkenler şunlar olabilir:1) 1950'li yıllarda Güney Amerika ülkelerinde yaşanan yoğun açlık ve fakirlik. 2) Roma Katolik ve Protestan kiliselerinin 1950'li yıllardan sonra adalet, barış, eşitlik gibi konularda takındıkları tutum ve davranışlar. 3) Almanya'da 1960'lı yıllardan sonra yoğun ekonomik krizlerin yaşandığı bir dönemde yeni bir Hıristiyan teolojisi formüle etme ve burjuvazinin tarihsel olmayan gerçekliğine yönelik, çağdaş bir Hıristiyan tenkiti olarak ortaya çıkan politik teoloji.4)Marksizm.

Latin Amerikan kurtuluş teolojisi teologları, bu öğretinin geliştirildiği yıllarda eleştirisel olarak Marksizm'den bazı ifade ve prensipleri almışlardır.³⁹ Buna göre, temel mesele, modern ve bilimsel dünyamızda Hıristiyan olarak kalmanın nasıl mümkün olabileceği değil, tersine yoksulluğun, adaletsizliğin ve zorbalığın kol gezdiği dünyada Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğidir. Önemli olan, Hıristiyanların insanlığı bu durumdan kurtulmak için neyi yapmaları ve neyi yapmamalarını gerektiğini göstermek olacaktır.

Tanrı'ya imanın, dünyamızda gittikçe yayılan baskı ve zulümle ilişkisi nedir? Bütün bu meselelerin cevaplandırılmasını kendisine görev edinen bu öğreti, temelde bilimsel araştırma ve eleştiriler yapmak için bir akademik söylem olmaktan ziyade dinsel bir kökene sahip kilise teolojisi gibidir. Bu öğretinin ön gördüğü kristoloji,

³⁹ Rebecca Chopp, (1997), "Latin American Liberation Theology", David F. Ford, (ed.) içinde, s. 412; Mahmut Aydın, "Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru", **Divan: İlmî Araştırmalar**, 5/9, 2000, ss. 133-150; Gustavo Gutierrez, **A Theology of Liberation**, SCM Pres, London, 1974, s. 22.

klasik Hıristiyan öğretisinin İsa'nın statüsü ile ilgili temel argümanlarını reddetmeksizin toplumsal ve dinsel İsa'nın yaptığı eylemler üzerinde durmaktadır. Tarihsel İsa üzerinde vurgu yapan kurtuluş teologları, İsa'yı kendi döneminin ve toplumunun sınırları içine hapsetmeyerek onun faaliyetlerinin, aynı zamanda günümüz dünyasının baskı ve zulüm altında zorlanan insanları için, en az ilk dönem Filistin bölgesi insanları kadar önemli olduğunu ileri sürerler. Bu şu anlama gelir: Onlar, tarihsel İsa'ya geri dönmekte, ancak orada kalmayıp İsa'yı günümüz dünyasına getirerek onu günümüz dünyasının ezilen ve baskı altında olan insanlarıyla ilişki içine sokarak onun öğretilerinden yararlanmaya çalışmaktadırlar. Bu şekilde, İsa'yı tarihsel bağlamı içerisinde düşünen bu öğretinin teologları onu, hayattaki mevcut her tür zulmü insanları temelsizleştiren bir şey olarak görüp marjinalleştirmeye çalışan, tüm sistemi tenkit eden ve yıkmaya çalışan ve bunu gerçekleştirirken de yoksulları koruyup zenginleri uyaran bir peygamber olarak görür. İsa'nın rolünün bu şekilde yorumlanması, onun peygamberliğinin politik yüzünü ortaya koymaktadır. Jon Sobiron şöyle der: "İsa'nın peygamberlik eylemi, insan yaşamına zarar veren her türlü davranışa karşı tutarlı ve özlü bir başkaldırı olarak karakterize edilebilir"⁴⁰.

Sonuç olarak, kurtuluş teolojisine göre, teolojik yorum, bizim yaptığımız ve daha sonra da uyguladığımız bir şeyden ziyade, bizzat üzerinde olduğumuz ve onunla da sürekli bir biçimde geliştığımız, yani dönüştüğümüz şeydir. Teoloji, akademik teorilerle değil, baskı ve zulüm altında ezilen ve ıstırap çekenlerin, onları dinleyen ve onları için bir şeyler yapmaya çalışanların gerçek tecrübeleri ile işe başlar. Buna, söz konusu insanların tecrübelerinden doğan, tabandan tavana hareket eden bir teoloji denebilir⁴¹. Kurtuluş öğretisinin bir başka prensibi şudur: Hakikati anlamak, hakikati yapmaktır. İsa'yı anlamak onu takip etmek, yani onun hayatını örnek almaktır. Tanrı'yı anlamak, adalet yolunda Tanrı'ya yürümektir.

⁴⁰ Jon Soborino, **Jesus the Liberator: An Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth**, Orbis Books, Maryknoll, 1974, s. 161.

⁴¹ Jon Soborino, **Christology at the Crossroads: A Latin American Approach**, Orbis Books, Maryknoll, 1978, s.14.

İKİNCİ BÖLÜM

2. JOHN HICK'İN ULÛHİYET ANLAYIŞI

2.1. John Hick'in Din Felsefesinin Temel Doktrinleri ve Görüşleri

2.1.1. Tanrı Anlayışı

Hick, felsefe alanında pek çok konuda kendine ait orijinal fikirlere sahip bir düşünür olup Tanrı konusunda da, kendisinin mensup olduğu dini gelenek dahil tüm teist dinler için yeni sayılabilecek yaklaşımlar ortaya koymuştur.

Tanrı söz konusu olduğunda, Hick'e göre, en belirgin iki özellikten söz edilebilir. Bu iki özellik, O'nun sonsuz ve sınırsız oluşudur⁴². Tanrı'nın söz konusu niteliğini Hick, "kendiliğinden var" (self existence) kavramıyla ilişkilendirmeye çalışır. Kendiliğinden var olan ifadesi, Hick'e göre, iki unsurun bulunmasını gerekli kılar. Birincisi, Tanrı var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Başka bir deyişle, Tanrı kendisinden daha üstün bir varlık tarafından var edilmemiştir. Tanrı için ne onu yaratacak bir şey, ne de O'nu yok edecek bir güç söz konusu olabilir. O, mutlak ontolojik özgürlüğe sahiptir.

İkincisi, Tanrı'nın varlığının ne başlangıcı ne de sonunun oluşu ezeli ve ebedidir.⁴³ Tanrı, mutlak bir varlık olarak, var oluşunun nedeni kendisi olması anlamında başka bir güçle sınırlandırılmaz mutlak bir varlıktır.

Hick'e göre, teizmin Tanrısı, her şeyi yoktan var edendir (creatio ex nihilo). Yoktan var etme düşüncesinden hareketle Hick, şöyle bir sonuca gider: Bu önerme, mantık kuralı gereği yaratan ile yaratılan, var eden ile var edilen arasında kesin bir farklılığın olmasını içerir. Yine bu önerme, yaratılanın, yani var edilenin Yaratan olmasını, Tanrı olmasını mantıksal olarak imkansız kılar. Sonuç olarak, Tanrı ebedi olarak Yaratıcı, yaratılan da ebedi olarak yaratılmış kalır. Bir başka sonuç olarak da, ontolojik statüleri nedeniyle yaratılanlar, kendi var oluşlarının devamının gereği olarak Yaratana, Tanrı'ya ihtiyaç duyarlar.

⁴² John Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, New Jersey, 1990a, ss. 5-7.

⁴³ John Hick, a.g.e., ss. 7-10.

Bu noktadan hareketle Hick, Tanrı-İnsan ilişkisine geçer. İnsanın var oluş nedeni doğa yasaları değil, Tanrı'nın yaratmasıdır. İnsan, evrenin bir parçası olarak yaratılmıştır ve Tanrının bu bahşinden dolayı insanlar Ona saygıda bulunur ve teşekkür ederler.⁴⁴

Tanrı'nın bilinebilmesi görüşüne gelince, Hick'e göre, "kendinde" Tanrı nihai gerçekliktir (Ultimate Reality) ve böyle olması nedeniyle de insan zihninin kavrama kapasitesini aşmaktadır⁴⁵.

2.1.2. Evrenin Dini Açıdan Belirsizliği

Hick, bu konuda kendine has felsefi düşünceye sahiptir. Evrende olup bitenleri anlamamızda naturalistik, bilimsel deliller mi daha tutarlı, yoksa teistik deliller mi daha uygundur? Ya da hem naturalistik hem de teistik delillerin hiç biri işe yaramaz mı? J. Paul Sartre'nin dediği gibi, bu mesele, kendinde varlık olduğumuzda açıklığa kavuşur. Ancak bu durum insanoğlu açısından hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği için, bu mesele anlaşılammaya mahkumdur⁴⁶. Ateist ve teistlerin delillerini inceleyen Hick, bunların hiçbirinin, insanı bir açıklamayı seçme konusunda kesin bir sonuca götürecek şekilde başarılı olmadığını savunur. Çünkü ona göre, doğa ve tarihten çıkarılarak teizm ya da natüralizm adına delil olarak iddia edilen olgular, her iki yöne de uygundur. Örnek olarak, dini tecrübe olgusu teizme işaret iken; doğal ve ahlaki kötülüklerden kaynaklanan problemler ateizme götürmektedir. Hick'in ulaştığı sonuç, "teistik yaklaşımın natüralist; natüralist yaklaşımın da teistik bir şekilde yorumlanabileceğidir"⁴⁷.

Sonuç olarak, filozof evrenin açıklanmasında üçlü türlü yaklaşımdan söz etmektedir: a)Teistik, b)Natüralist, c)Bilimsel. Bu üç yaklaşımın birbirinden farkına gelince, evrenin teistik açıklaması, açıklamasının merkezine insanın dini tecrübesini koyar. İnsanın aşkın bir varlık tarafından yaratılmadığı iddiası da natüralist yaklaşıma örnektir. Evrenin bilimsel, dini olmayan açıklaması ise evrenin

⁴⁴ John Hick, 1990a, ss. 7-11.

⁴⁵ John Hick, 1973, ss. 130-139.

⁴⁶ Kenan Gürsoy, **J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler**, Ankara, 1991, ss. 30-39.

⁴⁷ John Hick, **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent**, MacMillan, London, 1989a, s. 122.

açıklamasının sadece prensipte mümkün olabileceğini ifade eder⁴⁸. Bilimsel açıklama, evrenin açıklamasını kendi içinde, nedenler-sonuçlar silsilesi içerisinde arar. Evreni açıklarken Tanrı gibi harici bir nedene başvurmaz. Dolayısıyla bilimsel açıklama, Tanrı gibi harici bir nedenin evrene müdahale etmesini ve orada yer yer doğa yasalarını ihlal edici etkilerde bulunmasını kabul etmez. Kısaca, evrenin açıklaması tamamen doğal terimlerle yapılmalıdır.

Halbuki Hick'e göre, bilim ve din arasında çok sıkı bir ilişkiden söz edilebilir. Bu konuda Hick, otonom bir düzeni olan dünyanın parçaları olarak bizlerin, Tanrı'nın yaratıcı gücüyle var olduğumuzu; bilimlerin ise, sistematik bir tarzda doğayı keşfederek bir yere kadar denetleyebildiğimiz eylemler olduğunu belirtir. Bu anlamda, din ve bilim arasında bir çelişki yoktur. Hick'e göre, Tanrı'yı dikkate almaksızın tamamen doğal düzeni açıklayan bilimsel bir bilginin oluşturulması, Tanrı'nın evreni zorunlu bir şekilde değil de özgür, kişisel bir irade ile yarattığı hipoteziyle uyum içerisindedir⁴⁹. Natüralist ve bilimsel izah ile teolojik açıklama arasında farklılıklar bulunduğunu belirten filozof, dinlilik ve dinsizlik arasında yapılacak bir seçimde akla ve akli delillerin rolüne güvenmemektedir. Din konusunda aklın önemli bir yeri yoksa, Tanrıya ve dine inanmanın geriye kalan dayanağı ne olabilir?

2.1.3. Delilsiz Rasyonel İnanç

Felsefede epistemolojik olarak iki farklı bilgi yolu ve türünün olduğuna dikkat çeken Hick, bunların ampirist ve rasyonalist yol olduğunu ve kendisinin ampirik yoldan yana olduğunu söyler. Bu konuda Hick, bizim deneyimlerimizin önemine dikkat çeker. Eğer kendi deneyimlerimize güvenmezsek, evren ya da içinde yaşadığımız varlık alanıyla ilgili bir şeye inanma konusunda hiçbir nedenimiz olamaz. Böylece biz, sadece tecrübemizin ve bilinç düzeyimizi aşan gerçekliğin genellikle kognitif varsayımlarına dayanarak yaşayabiliriz. Aslında, akli düşünce olarak isimlendirdiğimiz şeyler, tamamen faraziyelerdir ve bunlar kognitif tecrübelerimize dayanan eylemleri kapsar. Bunun ötesine gidemeyiz.⁵⁰

⁴⁸ John Hick, 1989a, s. 124.

⁴⁹ John Hick, 1973, s. 97.

⁵⁰ John Hick, 1989a, s. 216.

Hick'e göre, bu ampirik yol, Kitab-ı Mukaddesin formüleleştirilmemiş epistemolojisiyle uyum içindedir. Nitekim peygamberler, Tanrı'yı akılla kanıtlanabilen varlık olarak değil, tecrübe edilen bir gerçeklik olarak düşünmüşlerdir. Onlar için Tanrı, akli bir kıyası tamamlayan sonuç önermesi ya da aklen kabul edilen soyut bir fikir değil, yaşamlarına anlam veren bir realitedir. Onlar, her hangi bir delile başvurmada dış dünyanın gerçekliğine inandıkları gibi, aynı tecrübeyle kesinlikle Tanrı'nın varlığına da inanıyorlardı. Hick, böyle bir tecrübeye sahip olan kişilerin inancına delilsiz rasyonel inanç demektedir⁵¹. Ele almış olduğu eserlerde o, dini inancın, böyle bir inanç olduğunu ve olması gerektiğini düşünür. Çünkü dini tecrübe sahibi olan bireyin mantıksal ispata ihtiyacı yoktur. Zira böyle bir kişi "Tanrı'nın var olduğunu her hangi bir diyalektik süreç ile ispatlayamasa bile, Tanrı'nın huzurunda yaşamaktadır"⁵².

Hick'e göre, inançla, inanılan bir önermeyi ifade ediyorsak, o zaman, burada ilgileneceğimiz şey, rasyonel inançlar değil, rasyonel inanmalardır.⁵³ Önergeler doğru ya da yanlış olabilirler, ancak rasyonel ya da irrasyonel olamazlar. Rasyonel ya da irrasyonel olan, insanlar ve onların inanma eylem ve durumlarını kapsayan durum ve eylemleridir. Tanımlama yoluyla doğrulanan ve bu nedenle onları anlayan bir kişi tarafından rasyonel olarak inanılan analitik önermeleri kabul etmek bir yana, bu inanma eylem ya da durumlarının rasyonelliği, her bir durumda, birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmek zorundadır⁵⁴. O, dini olarak inanılan bir önerme ile ona inanan bir kişinin inancına delil getirmesi arasında bir ilişki kurarak konuyla ilgili şu soruyu sorar: "Sübjektif bir değerlendirmeye bağlı olarak göreceli sonuçlar ortaya koyan aklilik ne kadar geçerlidir?"⁵⁵ Hick'e göre, insanların kendi inançlarıyla rasyonel bir ilişki içerisinde olmaları izafidir. Yani, rasyonellik, farklı dil ve düşünce bağlamlarına, farklı kültürlere göre değişen ve farklılaşan bir şeydir. İnancın akliliği sorunu, bir kişinin inanmasının rasyonelliği sorunudur. Bu şu anlama gelmektedir: Aynı şeye iki farklı şekilde yaklaşılan iki kişiden birinin inancı rasyonel olabilirken, ötekinkini rasyonel olmayabilir.

⁵¹ John Hick, **Philosophy of Religion**, New Jersey, 1983, ss. 58-60.

⁵² John Hick, 1966, s. 119.

⁵³ John Hick, (1990), "Rational Theistic Belief without Proofs", Paul Badham (ed.) içinde, ss.46-49.

⁵⁴ John Hick, **Arguments for the Existence of God**, London, 1992a, s. 108.

⁵⁵ John Hick, a.g.e., s. 108.

2.1.4. İnancın Doğası

İnanan birey nasıl Tanrının bilincinde olur ve onu ne şekilde idrak eder? Bu idrakin ve bilincin başka şeyleri idrakle bağlantısı nedir?

Evrendeki diğer objelerin varlığını, bunları denemek veya tecrübemiz içerisinde bunların varoluşlarından deliller çıkararak fark etmeye başlarız. Sıradan inançlı bir kişi, diğer tüm objeler ile olan tecrübesinden ayrı bir şekilde Tanrının varlığını idrak edemez.

Dini tecrübe, inançlı kişilerin bütün tecrübeleridir. İnanan kişi, Tanrıyla sadece ibadet ettiği zamanlarda buluşmaz. O, aynı zamanda, bilinç dürtüleri yardımıyla yaşamı üzerinde kutsal emir baskısını hissettiği zamanlarda Tanrıyla karşılaşır. Ayrıca doğanın güzellikleri sayesinde yaratıcının elinin izlerini görür. Kendi yaşamında Tanrının buyruklarına cevap verirken kutsal amaçla ilgili bilgisini artırır. Tanrı, yarattığı dünyada bizimle ilgilendiği durumlar vasıtasıyla bilinebilir mi?

Soru, kişinin tecrübesi ve dünyayı fark etme ve doğal olandan doğaüstü olana kadar kutsal varlığı fark edebilme imkanlarıyla ilgilenir. John Hick'in konuya şu şekilde yaklaştığını görmekteyiz: "Bu amaçla, benim 'mana' olarak adlandırdığım insan tecrübesinin esas özelliğini incelemeliyiz. Bu da 'yorum' sayesinde anlaşılabilir. Yorum üç varlık tipinde meydana getirilir: Doğal, insani ve kutsal varlıklar". "Mana" ile John Hick, bir dünya tecrübesini oluşturan bilinç tecrübemizin temel ve herkes tarafından bilinen özelliğini kastetmektedir⁵⁶. Kendimizi, evimizdeymiş gibi hissetmeye başladığımız nispeten sabit ve düzenli bir çevrede buluruz. Dünya bize anlaşılır gelir, yani içinde davranmayı ve uygun yollarla tepki göstermeyi öğrendiğimiz tanıdık bir yerdir. Bu dünyada amaçlarımızı benimseyebilir ve bir takım şeylere uyum sağlayabiliriz.

Bu konuda yazarımızın I. Kant'ın tezine tamamıyla katıldığını görmekteyiz. Bu teze göre, biz sadece kendi bilincimizin yapısıyla bağlantılı temel form ve kategorilerin çerçevesine giren şeyleri fark edebiliriz. Bu temel form ve kategoriler,

⁵⁶ John Hick, 1966, s. 95.

insan zihni için mananın asgari durumlarını temsil eder. İnsan zihni her zaman temel aşinalık ya da idrak kalitesine sahip olduğu için çevresinin bilincindedir. “Mana”, der J.Hick, temelde bir eylem ile bağlantılıdır⁵⁷.

Bizim genel görünüşümüz içgüdüsel olarak ampirik ve pratiktir. Fizyolojik olarak duyarlı olmaya kuruluyuz. Örneğin, kulaklarımız tüm ses dalgalarının sadece bir parçasına uyum sağlar. Ve gözlerimiz ışığın bir sürü varyasyonlarının sadece bir dalgasına ayarlıdır. Duyu organlarımız otomatik olarak davranmamız gereken şeylerle ilgili yönleri doğadan seçer. Dünyayı sadece onunla ilgili pratik işlerdeki makroskopik seviyede kavrarız. Norman Kemp Smith'in belirttiği gibi “içgüdüye kadar duyu–algı fonksiyonu bilgi değil güçtür, anlayış değil bir adaptasyondur”.⁵⁸

Hick, şapka, kitap, yangın, ev gibi her genel ismin, her objenin mana düzleminde farklı tiplerde kendini bize gösterdiğine (yuvarlak şapka, kare kitap, büyük yangın, müstakil ev gibi) dikkat çeker. Yazarımız devamında, bunların davranışının uygun, ayırt edici örneklerini gösteren bizim tecrübemizin ayırt edilebilir yönleri olduğunu söyler. Örneğin, şapka kelimesi nesnelere kati bir şekilde sınırlandırılmış bir sınıfı anlamına gelmez, ama o, içerisine bir şeylerin konabildiği ve kafayı örtmeye yarayan özel bir kullanımı olan nesnedir. O zaman nesnelere, ayırt edici özellikleri bakımından iki sınıfa ayırabiliriz: 1)Fiziksel yapıları. 2)Kişi ile bağlantılı işlevleri.

Hick'e göre, “mana” bağlantısal bir kavramdır. Yorum kelimesi farklı yargı ihtimallerini çağırır, der Hick. Yorum iki şekilde kullanılabilir: Bunlardan birinde yorum, “neden” sorusunu açıklayan bir cevaptır. Bir metafizikçinin evren ile ilgili yorumu buna bir örnektir. Diğer anlamda da yorum, “nedir” sorusuna verilen cevaptır. O, köpek mi, yoksa bir tilki midir? Bu iki anlam yakından alakalıdır. O yüzden yorum hem açıklama, hem de öğrenmedir. O halde, teistik farkındalık veya mana özelliği aynı zamanda metafiziksel açıklama veya teoridir. Yine de teistik inancın açıklayıcı yönleri ayrılmaz ise de bunlar yorumlayıcı tarafından birbirlerinden ayırt edilebilir.

⁵⁷ John Hick, 1966, s. 97.

⁵⁸ Bu teori ile ilgili olarak bkz. **Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge** (1924), s. 32-33, John Hick, (1966) içinde, s. 99.

Diğer yandan, karşılıklı olarak tek olan yorumlar vardır. Örneğin, aynı objeyi kast ederek şöyle söyleyebiliriz: “O, bir tilkidir”, “O, bir köpektir”. Bunlar tek tek ayrı ifadelerdir. Öte yandan, karşılıklı olarak bir birini tutan yorumlar da vardır. Örneğin, “O, bir hayvandır”, “O, bir köpektir” veya “boğularak öldü”, “öldürüldü”. Yazar, iki mantıklı alternatif yollardan sadece bir tanesi doğru iken, birbirini tutan “yorumun” her ikisinin doğru olabileceğine dikkatimizi çeker.⁵⁹

Aşağıdaki örnekler, farklı seviyelerde nesne, mana bağlantılı bir takım basit örneklerdir:

A) Köşede yerde kırmızı dikdörtgen obje görüyorum. O an bunu uzayda yer kaplayan bir şey olarak yorumluyoruz. Daha yakından baktığımızda, bunun kırmızı kaplı bir kitap olduğunu görüyoruz. Son yorumumuz, önceki yorumumuzu da kapsamakta, ama onun ötesinde yeni bir yorum yapmamıza imkan sağlamaktadır. B) Yazıyla kaplı bir parça kağıt vardır. Cahil ve ilkel bir kişi, bunu, insanoğlu tarafından yapılan bir şey olarak yorumlayabilir. Hangi dilde yazıldığını bilmeyen okumuş bir kişi, bunu, bir dokuman olarak yorumlayabilir. Ama dilini anlayan kişi kağıdın içindekilerin açıklamasını bulabilir. Bu kişilerin her biri, “bu nedir?” sorusunu cevaplar. Ancak hepsinin cevabı farklı seviyededir.

J. Hick “mana” ile “eylem” arasındaki ilişkiyi şu misaller ile anlatmaktadır. Bir nesnenin kişi için anlamı, onun ani tepkilerine veya uzun süreli plan ve politikalarına ne şekilde etki ettiği ve aynı zamanda o objenin onun için ne ifade ettiği ile alakalıdır. Bununla birlikte, eylemin yorumlarımız üzerinde çift taraflı bir etkisi de vardır. Yemek odasında bir elma görüyorum ama onu hemen yemiyorum. Yine de, onu tam anlamıyla “gerçek” olarak algılıyorum, çünkü geçmişte aynı elma şeklinde görüntülerin benzer yorumlarını yapmıştım. Etrafımızdaki dünyayı bir şekilde algılamayı yorumlarımızı işleterek oluşturabiliriz. Böylece bu süreçte yorumlar teyit edildiğinde daha sonraki yorumları destekler hale gelir. Bir duyuyu teyit etme ya da perçinleyerek sağlama alma, hareket etmenin gerekliliği açısından bariz bir şekilde teistik inanç dediğimiz dini farkındalık ile alakalı öneme sahiptir.

⁵⁹ John Hick, 1966, s. 100.

Öyle ki, her zaman çevremizin konumsal önemi açısından yaşayıp ona göre plan yapar ve ona göre hareket ederiz.

Durumsal önemin elementleri sadece masalar dağlar, yıldızlar, evler, şapkalar gibi fiziksel objeler değil, aynı zamanda ses, ışık, koku gibi maddesel olmayan varlıklardır. Durumsal önem türleri, bizim davranışımız ve tepkimiz açısından karmaşıktır. Bu konuda J. Hick, durumsal önemin morfolojisini gösterecek filozofun analizci olduğu kadar bir dramatist ve şair de olması gerektiğini belirtir. Aynı anda farklı durumlar içerisinde olabiliriz. Ve hızlı ya da yavaş geçiş ile bir yorumdan diğerine atlayabiliriz. Böylece durumların karmaşık bir yorumu çıkabilir. Örneğin, diyelim ki, bir arkadaşımızla odada oturup satranç oynuyoruz. Hayal desteklerimizden ayrı olarak, kendi içerisinde satranç tahtasının üzerinde çekişen iki zekadan biri olarak oynama rolümüz var. Burada prosedürün kurallar yapısı ve her zamanki sınırları ile birlikte yapay bir durum söz konusudur. Fakat zaman zaman benim dikkatim satranç tahtasından birlikte oynadığım arkadaşşıma kayıyor ve onunla diyalog kuruyorum. O an ben, bir alt durum olarak satranç oyununu içeren başka durumu yaşıyorum. Daha sonra, birden bire binada yangın çıkıyor ve ikimizin dikkati de bizim fiziksel durumumuza kayıyor. Fiziksel durumumuzdan yola çıkarak evrendeki tüm nesnelere (ev, mahalle, semt, şehir, il, ülke, bölge, kıta, dünya, evren, galaksi v.s.) ve grupları kapsayan birçok hallerle meşgul oluruz.

Sonuç itibariyle, sınırsız durumları sorma ve yorumlama, aynı zamanda teistik dinin, Tanrının varlığındaki tüm durumların ısrarlı şahadetine göredir. Ortaya çıkardığımız şey, evrenin üçe ayrılmasıyla bağlantılı olarak (Doğa, İnsan, Tanrı) durumsal önemin üç temel emrini gösterir. J. Hick'e göre, doğanın bizim için önemi, özelliğini ve kanunlarını öğrenmemiz gereken objektif bir çevrenin önemidir.⁶⁰ İnsanoğlunun önemi, bizim sorumlu etkenler ve ahlaki sorumluluğa maruz kaldığımız ilişkilerimizin bir yeridir. Bu ahlaki önem dünyası bizim kendimizi doğal dünya ile bağlantı kurmamızdan ayırt etmez. Bizim kendimizi kutsal varlığa, yani Tanrıya bağlamamız, “doğal” ve “etik” olanlar içinde kendimize yönlendirilmemizden ayrılmaz.

⁶⁰ John Hick, 1992a, s. 18.

Önce yazarımızın “Doğal” anlamayı ele alışına bakacak olursak, bu, çevremizin bizim için hayatta kalmamız, mutlu olmamız ve acı ve ölmeden sakınmamız gibi hayvani organizmalar olarak sahip olduğu manadır. Evler inşa etme, yemek pişirme, tehlikelerden sakınma, volkanlar gibi maddesel dünyaya yönelen şeylerde, her zaman çevremizin “Doğal” manasını dikkate alırız.

Nesneleri ve durumları ele alırken doğal mananın bazı içeriklerine bakalım. Bu, bilinen felsefi bir ilkedir. Fiziksel dünyayla ilgili tüm bilinçli deneyimler yorum unsurunu içerir. İdrak eden akıl, her zaman bir dereceye kadar seçen, bağlantı kuran ve sentez yapan bir etkendir ve çevremizi denetlememiz sürekli bir yorum aktivitesi içerir. Burada, “yorum” elbetteki bilinçsiz ve alışıl gelmiş bir süreç halindedir.

Gördüğümüz rüyanın bir rüya olduğunu bilmek veya gördüğümüz rüyanın bir rüya olmadığını bilmek arasında bir fark yoktur, ama yine de bu iki deneyim arasında genel fark vardır. Yani bunlar, bir bütün olarak alacak olursak, farklı türde deneyimlerdir. Onların aynı süreç olduklarının farkındayızdır ancak birinde bu süreç zihin çerçevesinde olurken (bir rüya olarak), diğerinde ise biz kendimiz olayların içinde derin düşteyizdir. J. Hick, devamında, sadece insanın dünyasının doğal manası açısından değil, ayrıca kişilik ve sorumluluk boyutu için de insanoğlunun yaşamının bir özelliği olduğu yönünü hatırlatmaktadır. Ve böylece biz, fiziki dünyanın bilincini önceden varsaymanın ve bunu fark etmenin, bizim “sorumlu olmak” veya “zorunluluk altına girmek” olarak adlandırdığımız konumsal öneme sahip bir “mana” çeşidi olduğunu fark ederiz.

Konuyu bir başka şekilde şöyle örnekleyebiliriz: Seyahat eden bir adam, yolunun üzerinde tesadüfen yerde yaralı bir şekilde yatan bir yabancı ile karşılaşır. Adamın yardımı ihtiyacı vardır. Doğal “mana” seviyesinde, bu olaylara sadece ampirik bir gözle baktığımızda görünen, taş, yeryüzü ve et parçasının bir konfigürasyonudur. Ama ahlaki bağlamda yapılması gereken davranış veya refleks, seyahat eden adama yardım etmektir. Bu durumdaki insan, kategorik bir zorunluluk hissederek ve bu yaralı adama yardım etmesi gerektiğini söyler. Ahlaki mecburiyet hissetmek, kişinin bir başkasına ya da başkalarına karşı sorumluluk hissettiği bir durumda, durumdan vazife çıkararak pratiğe dökmek ve bunu gerçekleştirmektir. Nitekim olayların görülemez sonuçlarının olduğu ve amellerimizin olası sonuçlarının

hayatımızda nelere mal olduğunu düşündüğümüzde, bu ilkenin ne kadar önemli olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır.

Doğal “mana” durumundan, ahlaki mananın alanına ancak kendimizin ameli alanda yapacağı yorum ile girebiliriz. Ancak bu seviyede yorum hakikaten daha gönüllü ve içtendir. Öyle ki bizi zaten özgür kılan şey de, dıştan gelen zorunluluk değil, içten geldiğini düşündüğümüz ve yapmak zorunda olduğumuz davranışlardır.

Ahlaki “mana”, doğal mananın içine sızdığına göre, o halde dinsel “mana” da, hem ahlaki hem de doğal mananın içine girmiştir. J.Hick’e göre de, “mananın” maksimi yani temel ilkesi, yüce ve tek kutsal varlık olan Tanrıdır.

Dinin “mana” sının önemi ile ne demek istiyoruz? Bu önem neler içeriyor? Monoteistin onunla ilgilenen ve dünyayı gözlemlemesi sayesinde görmediği Tanrı’yı kavraması, epistemoloji açısından şöyle bir yorumdur: Bir bütün olarak dünyayı yorumlama, kutsal bir varlığı ve amacı düşünmektir. Bir insan olarak bu durumda yapılması gereken uygun şeyin dini güven ve itaat olduğunun önemini kavramaktır. Yorum, bu kişiyi kutsal, doğru, sevgili ve her şeyin yaratıcısı olan Tanrı sayesinde bu dünyaya taşır. Bu kişi, kendi yaşamının şartları ile uğraşmada kaderinin belirleyicisi ve tüm iyiliklerin kaynağı olan yaratıcısı ile muhatap olacağını bilir. Tanrı ile bilinçli bir ilişkiye girme, büyük ölçüde özel bir tarz benimsemeyi, doğal ve sosyal çevremize karşı davranış biçimi belirlemeyi içerir. Tanrı, insanları dünyada kendisine hizmet etmeye çağırır. Din sadece bir idrak biçimi değil, aynı zamanda bir yaşama biçimidir.

Yaşamın her anı, Tanrının varlığını sıradan ve bilinçli bir kişiye eşit ölçüde düşündürmez. Her kişi sürekli olarak Tanrının varlığının bilincinde değildir. Ama herkes, bu kutsal varlığın bir gerçek olarak kaçınılmaz ve tek olduğunu gösteren geçmiş olaylarda mutlaka fark etmiştir. Ayrıca bir durumdan başka duruma geçildiğini ve bir takım ani baskı ya da müdahalenin ne şekilde bir yorum ve dikkat alanına girebildiğini ve böylece zihnin bir iç içe geçmiş bağlamdan başkasına geçtiğini gözlemlemiştir. Örneğin, bir kadın, oyun kartları ile bir oyun oynarken, başka bir odada çocuğunun acı içinde ağladığını duyuyor ve bu kadının bilinci onu, oyunun yapay dünyasından onun bir anne olduğunu gösteren gerçek dünyaya

götürüyor. J. Hick şöyle der: Objektif bir fiziki çevreyi oluşturan bir etken olarak duyumsal fenomenin nasıl bilincinde olduğumuzu açıklayamayız. Kendimizi sadece tecrübemiz ile ilgili verileri yorumlarken buluruz. Her ne kadar bunun gerçek bir dünya olduğunu mantıklı bir formül ile ispat edemesek de, gerçek dünyada yaşadığımızın farkındayızdır.

Kendimizi ahlaki zorunluluklara maruz kalan sorumlu kişiler olarak nasıl tanıdığımızı benzer şekilde açıklayabiliriz. Bunun açıklaması, kendimizi sadece sosyal deneyimimizi bu yolla yorumlarken buluyor olmamızdır. Bunun etik olarak önemli bir evren olduğunu mantık çerçevesinde ispat edemez isek de, kendimizi etik açıdan önemli bir evrende yaşarken buluruz. Her durumda da yorum sayesinde çevremizin belli bir yönünü keşfeder ve yaşarız.

Aynısı Tanrıyı idrak etme açısından da geçerlidir. Teistik açıdan inanan insan, kutsal varlığı nasıl bildiğini açıklayamaz. Kendisini sadece yaşadıklarını yorumlarken bulur. Her ne kadar Tanrının var olduğunu diyalektik bir işlem ile kanıtlayamasa da, Tanrının varlığı içerisinde yaşar. Bu tartışma, der yazarımız, insanoğlunun dünya, ahlaki sorumluluk ve kutsal varlıkla ilgili temel inançları arasındaki epistemolojik yapının ve statünün benzerliğini gözler öne sermektedir.

2.1.5. İnanç ve Özgürlük

John Hick, olguları ve olayları algılamada, farklı bakış açılarının ve yorumların önemine dikkatimizi çeker. İnanmayan, dünyaya tamamen doğal bir şekilde bakarken inanan, aynı dünyayı dinî bir biçimde tecrübe eder. Dolayısıyla, farklı yorumlar, kişileri farklı dünya algılarına götürür. Çıkış noktası, inanan için de, inanan için de aynıdır. Bu, her ikisinin de ortaklaşa algıladığı olgulardır. Fakat, inananla inananın sahip oldukları farklı yorum sistemleri, onları birbirinden farklı tecrübelerine götürür. O zaman, inanan kişi, inananın yaşamadığı şeyleri yaşar ve onun, kendi dinî yorum sisteminin sağladığı ekstra olguları vardır. Dolayısıyla, inananla inananın, sadece olguları farklı yorumlamakla birbirinden ayrılmaz, aynı zamanda bunların kabul ettiği dünya görüşleri, onların, birbirinden tamamen farklı tecrübeler yaşamalarına neden olur.

John Hick, dinî tecrübeyi, Wittgenstein'in "gibi-görme"⁶¹ kavramından hareketle epistemolojik bir çerçeveye oturtmaya çalışır. Wittgenstein, "görme" kelimesinin iki anlamı olduğuna işaret ediyordu. Bir resme baktığımız zaman, kelimenin ilk anlamında, kağıtta mevcut olan belirli bir şekil, mürekkep kümeleri, ebat vs. gibi fiziksel özellikleri görürüz. Ancak, "görme"nin ikinci anlamında resme bakmak, önümüzde olan şeyi yorumlamak, onda bir anlam bulmaktır. İki farklı şekilde yorumlanan resim bulmacaları (bakış açısına göre hem tavşan hem de ördek olarak görülen resim, en çok kullanılan örnektir ve Hick bu örneğe başvurur), bunun en iyi örneğidir. Hick, Wittgenstein'in "gibi-görme" kavramını "gibi/olarak tecrübe etme" kavramını içine alacak şekilde genişleterek, her tecrübe etmenin, "gibi/olarak tecrübe etme" olduğunu söyler. İnanmayan bir kişi, dünyayı, tamamen doğal süreçlerin işlediği bir alan olarak görürken, inanan kişi, her şeye kâdir, iyilik sahibi bir Tanrının tezahürü olarak görebilir. Sözelimi, dünya, Tanrının bir eseri olarak, iyi ile kötünün bir savaş alanı olarak veya Şiva'nın kozmik dansı olarak tecrübe edilebilir. Dolayısıyla, inananla inananmayan, aynı fiziksel çevreyi solumakla birlikte ona farklı yorumlar getirmekte ve buna bağlı olarak farklı tecrübeler edinmektedirler.

Peki, inanan kişinin "dinî gibi/olarak tecrübe etmeleri" veya inananlarla paylaştığı aynı olguları farklı bir bakış açısıyla okuması, dinî inançları için birer kanıt sayılabilir mi? Ya da, dinî tecrübe sahibi, inancında rasyonel midir? Bu soruya karşı Hick'in cevabı olumludur. Çünkü, solipsizme karşın nasıl duyu tecrübelerimizden bağımsız bir dış dünyanın varlığına inanmak daha rasyonelse, bir yanılsama olması ihtimaline karşın dinî tecrübelerden bağımsız bir Tanrının var olduğuna inanmak da aynı şekilde daha makuldür.⁶² Wainwright, Alston, Swinburne ve daha birçoğunun kullandığı duyu tecrübesi-dinî tecrübe analogisinin dayandığı temel ayaklardan birisi, Tanrının dolaysız idrakiyken, diğeri de budur. Yani, nasıl duyu tecrübelerimizden hareketle bir dış dünyanın varlığına inanıyorsak, dinî tecrübelerimizden hareketle de bir ilahi dünyanın varlığına inanabiliriz. Dolayısıyla, nasıl duyu tecrübemize dayanarak fiziksel dünya hakkında inançlar oluşturmak makulse, dinî tecrübeye

⁶¹ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, trans. by G.E.M. Anscombe, üçüncü baskı, Macmillian Pub. Co., New York, 1989, s. 203 vd.

⁶² John Hick, **God and the Universe of Faiths**, Oneworld, Oxford, 1993b, ss. 278-290; John Hick, **Problems of Religious Pluralism**, St. Martin Press, New York 1985a, ss. 16-27; John Hick, **Arguments for the Existence of God**, Macmillian, London 1970b, s. 108 vd.

dayanarak ilahi dünya hakkında inançlar oluşturmak da makuldür. Çünkü nihayetinde, bir bütün olarak duyu tecrübesinin güvenilir olup olmadığını göstermenin kısır döngüsel olmayan bir yolu yoktur.⁶³

Peki, Tanrının kendisini dolaylı bir şekilde göstermesini anlayabilir miyiz? Bu konuda yazar, böyle bir durumu ayırt edebileceğimiz kanaatindedir. John Hick bu durumun, kendi özgürlüğümüzü korumayla ve kutsal varlığa karşı sorumluluğumuzla ilgili olduğunu belirtir.⁶⁴ Tanrıyla ilgili bilgimiz bize mecburi bir algılama olarak verilmez. Bu bilgiye, gönüllü bir şekilde, yorum vasıtasıyla ulaşılır. Çevremizi doğru olarak bilmek için, onu doğru olarak yorumlamalıyız. Bir gerçeğin farkında olmak için, onun gerçekliğinin faktörlerini ortaya çıkarmaya çalışmalıyız. Neyi öğrenebileceğimiz, olmasını veya yapmayı istediğimiz şeye bağlıdır. Kognitiv özgürlüğümüzün derecesi, çevremizin farklı yönlerine göre farklılık gösterebilir.

J.Hick'in bir önceki bölümde, bu konuda insan tecrübesinin farklı boyutlardaki işleyişlerini nasıl ele aldığını görmüştük. Bu bağlamda, Tanrının dolaylı olarak algılanması, duyu algısında en aşağı düzeydedir ve bu yüzden Tanrı, sokakta geçen bir adam tarafından fark edilemez. Karşılaştırmalar yaparak hepimiz çevremizin "doğal manasını ayırt etmeyi öğreniriz". Eğer kafamızın üstünde parlayan bir yıldız nokta olarak ulaşmaya çalışırsak, ellerimiz havada boş kalır. Eğer açık bir kapı olduğunu düşünerek tuğla bir duvardan geçmeye çalışırsak, hatamıza hızla çare buluruz. Bu yüzden, fiziksel dünya ile ilgili bilgiler her zaman ortak duyu ile dikkate alınır.

Yazarımıza göre, gerçeklik *yargıları* ve *değer yargıları* arasında temel bir farklılık olmuştur. J. Hick, ahlaki zorunluluğun bilincine bağlı olan etik *manayı* algılamanın, *duyu* algısından çok *estetik* algıya daha yakın olduğunu söyler. Herkesin ahlaki tecrübeye doğuştan yatkınlığı vardır. Ancak bu yatkınlık farklı insanlarda çeşitli şekillerde gelişir. Örneğin, bir adam hayatın etik gereklerine karşı daha bilinçli, daha duyarlı ya da bir adam ailesine karşı görevlerinin büyük ölçüde farkında olabiliyor iken, bunun dışındaki zorunluluklara karşı kör olabilir. Veya akademik alanda kariyer bilincine sahip iken, pratik yaşamında büyük ölçüde adi olabilir. *Algı*, doğru "*yetkiyi*" *fark etmeyi* içerir. İnsanoğlu sosyal bir varlıktır ve aile

⁶³ Abdüllatif Tüzer, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, Dergah Yay., İstanbul, 2006, ss. 276-279.

⁶⁴ John Hick, 1966, s. 120.

ve grup yaşamının gereksinimlerine karşı içgüdüsel olarak bağlıdır. Bencil bir adam ahlaki olarak algıya kapalıdır. İnsanların yanlış yapmaları, genellikle ahlaki bir sorumluluk olarak görüp kabul ettikleri şeyi yapmayı reddetmelerinden kaynaklanmaz, fakat o işin zorunlu olduğunu fark edememelerinden kaynaklanır. Bu inatçı ahlaki körlük, yani fark edememe, *kognitiv özgürlüğün* işlemedir. Üzerimizde yetki iddia eden her hangi bir zorunluluğun gereğini kabul etme veya reddetmek için kognitiv özgürlüğümüz vardır. Oysa kognitiv özgürlük, *fiziki* dünyayı algılamada asgari düzeydedir. Ama dünyanın *estetik* ve *etik* algılanışında maksimumdur.⁶⁵

Çevremizin *dinsel anlamını* fark etme, kutsal varlığın orada kendisini göstermesini fark etmedir. Yazarımıza göre, Tanrı zattır. O bir nesne olamaz. İncilin her sayfasında bundan bahsedilmiştir. Yazarımıza göre, bazı teologlar şunda ısrar etmektedirler. Tanrı kutsal *sendir*. Yani, Tanrı bizimle, insanın insanlarla ilgilendiği ya da bir babanın çocuklarıyla ilgilendiği gibi ilgilenir.

İnsanlar arasında iki tür ilişkiden söz edilebilir: *Şahsi* ve *şahsi olmayan* ilişkiler. Bunu, Martin Buberin *Ben ve Sen* adlı kitabında (İch und Du) ben-sen ve ben-o ilişkisi olarak görebiliriz. Ben-sen ilişkisinde, diğer kişiye otonom bir akıl ve istek olarak davranırız, yani bu kişi kendi görüş ve hakları olan, bilincini kendisi yönlendiren, saygı duyulup danışılacak biridir. Ben-o ilişkisinde, diğer kişiye bir obje gibi ya da bir şey yapmaya zorlanacak hayvan gibi davranırız, yani onu bir kişi olarak değil de bir şey ya da eşya olarak görürüz. Bu iki ilişki arasındaki fark, kolaylıkla ayırt edilebilir. Örneğin, diyelim ki yanımızda olmayan birisinin karakterini, hareketlerini tartışıyoruz. Birden o kişi odaya giriyor ve kendisi hakkında konuşan adamların arasına katılıyor. Bu durumda ister istemez ben-o ilişkisinden çıkıp ben-sen ilişkisine gireriz. Artık ona analiz edilecek bir numune gibi davranamayız. Çünkü o da bizimle aynı konumdadır ve ayrı bir akıl ve kişilik olarak analiz edilip eleştirildiği kadar analiz edebilen hale gelmiştir.

Düşüncelerimizi başka insanların beynine posta kutusuna mektup atar gibi sokamayız, der yazarımız. Akıllar sadece sembollerin karşılıklı kullanımı sayesinde dolaylı bir şekilde iletişim kurabilirler. Gerek fiziksel mimikler, gerekse taklidi sesler

⁶⁵ John Hick, 1966, s. 126.

olsun bu semboller, iletişim unsurları olarak bir anlam ifade etmeli ve anlaşılmalıdır.⁶⁶ Akıllar arasındaki iletişim, sadece dinleyen kişinin konuşan kişinin semboller ile ne demek istediğini anladığı zaman oluşur.

Sembollerin bir birey ile bağlantılı yorumları her iki tarafta aynı ise, ortaya akılların buluşması çıkar. Ve böylece iki tarafta her şey net olur. Başka bir deyişle, iletişim kurmak veya bundan sakınmak için sonsuz bir özgürlüğe sahibiz. Bu özgürlüğümüz olamadan sorumlu şahıslar olarak statümüz derinden bozulacaktır. Tıpkı hipnoz altındaki bir hasta gibi oluruz.

Tanrıyı tanımak, bu yeryüzünde yaşayan birini tanımak değildir. O, bizim var olmamızdan sorumlu, kaderimizi belirleyen "Nihai Gerçektir", der J.Hick. Böyle bir varlığın farkında olmak, bizi bir bakıma etkilemelidir. Gözlem yapan kişi, kendisi farkında olmasa da ona derinden bağlıdır. Böylece yaşamının tüm süreci değişebilir. Bununla birlikte, tüm insan ilişkilerimizde, diğer kişi bizimle aynı seviyededir. Her iki tarafta insani düzlemde ilişkiye girer. Oysaki Tanrıyı bilmede ibadet içinde tam bir açılma söz konusudur. Tanrıyı bulmada ibadet eden kişi, kendi dünyasındaki esas pozisyonundan çekilir ve Tanrının diyarına doğru yol alır. Eğer Tanrı kendisini bize zorlayıcı bir şekilde gösterseydi, bu durumda bizim özgürlüğümüzü ve sorumlu kişiliğimizi yok ederdi.

Hick'e göre, Tanrı kendisini sembollerin arkasına gizlemiştir. O, Tanrı'nın, dünyayla ve toplumlarla doğa vasıtasıyla tezahür ederek iletişime geçtiğini söyler. Tanrı kendini geri planda tutmalı ve bizimle olan bağlantılarını doğal toplumsal zeminde yaparak bize özgürlük vermelidir. Bu yüzden, Tanrı bizim zihnimizi idare etmez ya da dileklerimize kayıtsız kalmaz, fakat kendi varlığını fark etmemizi sağlar.

Tanrının kendisini dolaylı bir şekilde göstermesinin nedenine gelince, Hick'e göre, sadece bu sayede Tanrı ile insan arasında özel bir ilişki için koşulları ortaya çıkabilir. Teiste göre, Tanrı kelimesi mantıklı bir yorumu göstermez veya bu, sadece şiirsel bir kelime değildir. Tanrı kelimesi, evrenin tek üstün yaratıcısı demektir. Tanrıyı fark etme, teistin iddia ettiği gibi, dünyanın özelliğinden çıkarılacak herhangi bir anlam değildir. Tanrının farkında olmak, kişinin yaşamındaki olaylar ve koşullar vasıtasıyla Tanrıya doğru hareket etmesidir. Tanrıyı bulan kişi yaşamın

⁶⁶ Bu teori ile ilgili bkz. "Ich und Du" (1923), R. Gregor Smith, (1958) içinde; John Hick, 1966, s.128.

tümünü kutsayıp varlık ve amacı arasında bağlantı kurabilir. Bu sayede insanın hayat görüşü, aynı akıldan yeni dünyaya bakmaktansa aynı dünyayı yeni bir akıl ile bakmaya dönüşmüştür. Özetle, bu konuda yazarımız şunu der: İnsan dua ederken Tanrıyla direk bir bağlantı içindedir. Bu kişinin tüm yaşamı, “kutsal Sen” ile bir diyalogtan ibarettir.

2.1.6. İnanç ve Gerçek

John Hick’e göre, *inanç*, dünyayı, her zaman mutlak Tanrıyla bağlantıda olduğumuz şekilde tecrübe etmemizdir. Bu zorlamasız bir biçimde gerçekleşir. Yaşadığımız dünyayı dikkate alacak olursak, bunun Tanrı yapımı olma olasılığının, Tanrı yapımı olmama olasılığından daha fazla ya da daha az olup olmadığını sormak normal görünüyor. Teizm mi yoksa ateizm mi evreni daha iyi açıklar? İki olasılık teorisini teistik probleme uygulayabiliriz. Frekans teorisine göre, olasılık bir istatistik sorundur. Örneğin, bir çantada karışık renkli 100 top olsun. Bunun 10 tanesi kırmızı, 90 tanesi siyahtır. Toplar tek tek çıkarılmaya başlasın. Topun kırmızı çıkma olasılığı yüzde on ya da onda birdir.⁶⁷ Evren bir evrenler sınıfının üyesi olmadığı için, onun hakkında böyle istatistiki işlemler yapmak mümkün değildir. İnsanlar evren hakkında olasılık açısından yargılarda bulunurlar, fakat onların bulunduğu bu yargılar, herhangi bir hesaplama ile değerlendirilemeyecek şahsi izlenimlerdir. Din felsefecileri bunu fark etmişler ve bir teolojinin kanıtlar olmadan iddialarını kabul etmemişlerdir.

Tam olarak nötr bir ışık altında bakıldığında ve hiçbir filozofun açıklaması olmadan dünyanın yüzeyi, inişli çıkışlı, siyah beyaz tablo şeklindedir. Diyelim ki, dünya kötülükle iyiliğin, yani siyahla beyazın yan yana olduğu, kutsal ile şeytani etkenlerin bir arada bulunduğu bir dünyadır. Bir teist ile ateist tartıştığında, biri ötekine evreni kendi gördüğü şekilde göstermeye çalışır. İkisinin arasındaki fark, insani tecrübe ve yorum farklılıklarında ve dünyaya iki radikal ve farklı biçimde bakmalarından kaynaklanır.

⁶⁷ Pierre Lecomte, benzeri türden argümanların olasılığını “Noüy in Human Destinay” (1947) tarafından ileri sürülmüştür ve bu görüşü Wallace I. Matson “The Existence of God” (1965) deneni eserinde eleştirmiştir ss. 102-111, John Hick (1966) içinde, s.128.

Hick, anti-teistik kanıtla konuya adımını atar. Bunun temel sebebi, kötülük gerçeğidir. Evrenin iyi bir yaratıcı tarafından yaratıldığını kabul ettiğimiz takdirde, onun neye benzeyeceği sorulsa, hepimiz genel olarak onun tüm muhtemel dünyaların en iyisi olduğu cevabını veririz. Fakat aynı zamanda, hepimiz var olan dünyada sayısız kötülüklerin olduğunu da söyleriz. O yüzden, bu demektir ki, bu dünya tüm olası dünyaların en iyisi değildir. Yani, bu dünya, etik monoteizmin ileri sürdüğü gibi bir yaratıcının eseri olamaz.

Teistik iddiaya göre Tanrının bir eseri olarak evren vardır. Çünkü Tanrı onun var olmasını istemiştir. Evren, ahlaki kişiliğin giderek çevre fırsatlarına özgür bir şekilde karşılık vermekle gelişmesine fırsat veren bir yapı ve süreç içermektedir. Evrende, insanoğlunun değerleri için kendini ve kendi menfaatlerini feda etmesini talep edebilen ve zorluk ve engellerle uyandırılan sevgi, fedakârlık özelliklerini geliştirebildiği bir sürecin olduğunu belirtir yazarımız. Belki de insanların içinde özgür ve sorumlu olarak yaşadığı evren, hem kendilerine hem birbirlerine acının yanı sıra mutluluk ve neşe getirme gücü ile daha yüksek değerler üretebildiği bir yerdir.

Şimdi teistik kanıt tartışmasına geçelim. Bu noktayı J.Hick, iki grupta özetliyor⁶⁸: A) Dünyanın ve insan deneyiminin belli genel özellikleri. Örneğin, doğanın düzeni ve güzelliği, insanın evrensel ahlak duygusu. B) Belli özel olaylar. Örneğin, sözde mucizeler, duaya verilen cevaplar, özel işaretler.

Birinci grupta, insanın dini savunumlar yoluyla ahlaki tecrübeyi vurgulaması yer alıyor. Bir adam rüyasında Tanrıyla konuştuğunu iddia ediyorsa bu, onun Tanrıyla konuştuğunu hayal ettiğini söylemekten başka bir şey değildir. Daha genel ifade edecek olursak, görüntü, ses, trans, rüya ya da içten gelen his konusunda tecrübeden çıkan akılcı hareket dini yoruma doğru kaymaktadır.

Sözde mucizeler ve dualara bakacak olursak, son yıllarda parapsikoloji veya fiziki araştırma adı altında gruplara ayrılmış araştırmalar sayesinde yeni veriler ortaya çıkmaktadır. Bazen bu yeni bilimin araştırmacıları, bunlarla ilgili çalışmaların dini, modern akılla rehabilite edeceğine inanmaktadırlar. Parapsikolojinin spekülasyonları ve verilerle karşı karşıya gelmenin ilk etkisinin, bilimsel ve felsefi

⁶⁸ John Hick, 1966, s. 153.

maddecilikten arta kalanları silip süpürerek dini inanca yardım etmek olduğu doğrudur. Hick, duaya cevap veren gücün, inanan kişinin kendi yoğun arzu ve inancına bağlı olduğunu söyler. Sürekli olarak kendimizi bilinçsiz bir şekilde etkilediğimiz söylenebilir. Yani, dua eden kişide bu etki toplanır ve belli bir şekilde yönlendir.

Bu konuda yazar şu görüşü de beyan eder: Dua eden kişi, kendi cevabını parapsikolojik mekanizmalarla verebilmektedir. Doğanın genel gerçeklerinin yanı sıra, dini tecrübe ve tüm tarih fenomenlerini içeren naturalistik bir teori en azından prensipte mümkün gibi gözükmektedir. Sonuç itibarıyla, hayatın dini yorumu sadece bir alternatifini yerine getirmede kabul edilemez. Bu sonuçtan şunu çıkarabiliriz: Teizm deneysel bir konu değildir. Burada test, gözlem yoktur. Örneğin, eğer *a* ortaya çıkarsa teizm doğrudur, *b* ortaya çıkarsa yanlıştır biçiminde bir mantık uygulanamaz.⁶⁹

Hick'e göre, aşkın kutsal varlık konusunda hiçbir iddiaya yol açmayan bir yoldur *teizm*. Hick, bugün Tanrının varlığına olan inancı reddederken hayatın dini şekillerinin önemi ve değerini fark edecek bir dini natüralizmin olasılığına büyük bir ilginin olduğu kanaatindedir.

2.1.7. İnanç ve Doğrulama

Tanrının varlığının doğruluğu ispatlanabilir olmalıdır. Hick, doğrulamanın içeriğinin, bir tezin doğruluğu ile ilgili belirsizlik veya bilgisizliğin kaldırılması olduğunu iddia eder. Bir jeolog, yeryüzünün yüzeyinin on beş milyon yıl sonra buzla kaplı olacağı tahmininde bulunuyor. Farz edelim ki, on beş milyon yıl içerisinde evrenin yüzeyi buzla kaplandı ama bu arada insan ırkı yok oldu. Böylece olayı gözlemleyecek veya jeologun tahmininin kesinliği konusunda her hangi sonuca varacak kimse kalmaz. Öyleyse, şimdi bu kişinin tahmininin doğrulandığını söylemeyi mi isteriz, yoksa doğrulayacak kimse kalmadığı gerekçesiyle bunu ret mi edeceğiz.

Bu da gösteriyor ki, doğrulamayı sadece mantıksal bir kavram olarak değil,

⁶⁹ John Hick, 1966, s. 160.

aynı zamanda mantıkla psikolojinin bir karışımı olarak görebiliriz. Doğrulama kelimesini aktif de kullansak, pasif de kullansak cümlede, birileri tarafından bir şey doğrulanması gerekir. Örneğin p'nin doğrulandığını söylemek, bunu birinin doğruladığını gösterir. Yani, birisi bir şeyi doğrulamadan bir olay kendi kendine doğrulanamaz. O halde, doğrulama, insan bilinci dahilinde meydana gelmektedir. Doğrulama, bir tez ya da tezlerin doğruluğunun kanıtlanmasıyla ilgili tecrübeyi gösterir. Bu ölçüde doğrulama, psikolojik bir nosyondur. Elbette doğrulama mantıklı bir nosyon olmalıdır, fakat doğrulamanın gerçekleşmesi için hem akılcı hem de psikolojik koşulların yerine getirilmesi gerekir. Bu bağlamda, doğrulamak, bilmek gibi bir şeydir. Bilmek, birinin içinde bulunduğu veya sorumlu olduğu bir tecrübedir.⁷⁰

Doğrulama, genellikle bir tahminin gerçekleşmesi olarak yorumlanır. Bir tahmini doğrulamak istiyorsak, onunla ilgili doğrulanması gereken ifadeleri tespit etmeliyiz. Yargılar genellikle şarta bağlı olabiliyor. Bazen koşullar çok açık olur ve özel dikkat gerektirmez ama bazen sıra dışı operasyon gerekebilir. Örneğin, masanın mantığı sizin masalar hakkındaki ifadeleri doğrulamak için ne yapmamız gerektiğini belirler, molekülün mantığı yine onunla ilgili ifadeleri doğrulamak için ne yapmak durumunda olduğumuzu belirler. Ve Tanrı mantığı da, sizin onun hakkındaki açıklamaları doğrulamak için ne yapmanız gerektiğini tespit eder. Böyle durumlarda, bir yargıyı doğrulayacak olan kişinin öncelikle bir şeyler yapması gerekir. Bu da, bir tezin doğru bilindiği ya da herkesin bunu doğruladığı ya da gelecekte doğrulayacağı anlama gelmez. O halde doğrulama ve yanlışlama arasındaki bağlantı nedir?

Antony Flew ile birlikte bazı filozoflar, ‘Tanrının var olduğunu doğrulayacak olası tecrübeler nelerdir’ sorusunu sormaktansa, ‘hangi olası deneyimler Tanrının var olduğunu yanlışlayacak’ veya ‘hangi olaylar Tanrının var olmasına karşıt olacaktır’ sorusunu sormuşlardır.⁷¹ Çoğu durumda, elbette bir şeyin doğruluğunu ve yanlışlığını ortaya çıkarmak simetrik olarak bir biriyle bağlantılıdır. Örneğin, “bitişik odada masa vardır” örneğini test edelim. Bu durumda doğrulayıcı tecrübeler, görme ve dokunma deneyimleriyle, yani birinin yan odaya gitmesi şartıyla ortaya çıkar. Söz

⁷⁰ Orhan Hançerlioğlu, 1999, s. 35.

⁷¹ A. G. N. Flew, “Theology and Falsification”, John Hick (1966) içinde, s. 172.

konusu tecrübenin yokluğu ise bu önermenin yanlış çıktığını gösterir. Tıpkı demir paranın iki tarafı gibi, doğrulama ve yanlışlamanın birbirine bağlı olması gerekmiyor. Parayı bir kere havaya attınız mı, ya yazı ya da tura gelir. Yani, bir şey doğrulanır ya da yanlışlığı ortaya çıkar. Fakat doğrulama ve yanlışlama bazen, der Hick, farklı paraların tek bir tarafıyla bağdaşabiliyorlar. Yazarımız bu örneklemeleri şu nedenden ötürü verdiği hatırlatır: Biz mantıklı bir şekilde *gereken* doğruları doğrulamaktan bahsetmiyoruz. Bu nedenle, doğrulama, mantıklı bir tasdik ve kanıtla tanımlanacak diye bir şey yoktur. Bizim doğru olarak aradığımız şey, rasyonel şüpheyi atmaktır.

Hıristiyan inanç dilinde Tanrı kelimesi, bazı kelimeler sisteminin merkezindedir. Bu kelimeler ruh, akıl, inkarnasyon, kurtarıcı gibi kelimelerdir. Tanrı, evrenin resmini oluşturan fikirlerin bir karışımı gibidir. Hick bize konuyla ilgili bir alegorik hikaye sunar. İki adam beraber bir yolda ilerliyorlar. Bir tanesi yolun kutsal şehre çıktığına inanıyor, bir diğeri hiçbir yere çıkmadığını düşünüyor. Ama bu, varolan tek yol olduğu için ikisinin de yürümesi gerekiyor. Her ikisi de bu yolu hiç yürümemiş. Seyahatleri boyunca hem onlara mutluluk verici hem de zorluklarla dolu dakikalar yaşamışlar. Her defasında, bir tanesi, seyahatini kutsal şehre bir hac olarak düşünmüş ve mutluluk verici anları cesaret olarak görmüş ve engelleri de sabırlı bir şekilde ders aldığı ve amacıyla ilgili imtihan olarak görmüş. Diğeri, bunların hiç birine inanmıyor ve seyahati, kaçınılmaz ve gayesiz yük olarak görüyordu. Onun açısından ulaşılması gereken kutsal bir şehir yoktu ve sadece yol vardı. İkisinin tecrübe ettiği şeyler aynıydı. Tek fark, nihai varılacak yerd. Ve son köşeyi döndüklerinde, birinin her zaman doğru, ötekisinin de yanlış olduğu ortaya çıkacak. Olayın gidişatına göre, biri olumlu diğeri olumsuz düşünüyordu. Bu kısa hikayenin elbette katı sınırları vardır. O da, tek bir noktayı açığa çıkarmak için tasarlanmıştır. Hıristiyan doktrini, der Hick, bizim belirsiz varlığımızın yanı sıra, varlığın nihai bariz bir durumunu şart koşar. Seyahat etme durumu kadar, bir yere varma durumu da vardır.

Hick'e göre, dünyaya ait bir hac olduğu gibi, sonsuz bir ilahi hayat da vardır. Bir ateist ile bir teistin tasavvur ettiği yeryüzü birbirinden farklıdır.⁷² Yine de bu fark, her birinin objektif içeriğindeki bir farkı içermez. Her ikisi de geçici süreçlerin ayrıntılarında farklı olaylar olmasını beklemez. Fakat teist, tarih tamamlandığında öte dünyanın ortaya çıkacağına inanır, ama ateist inanmaz. Moritz Schlick, "ölümsüzlüğün metafizik bir sorun olarak görünmemesi gerektiği, ama mantıklı bir doğrulamaya sahip olduğu için bunu empirik bir hipotez olarak görmemiz gerektiği sonucu çıkarmalıyız" der. Bu, şu söz söylenerek doğrulanabilir: "Ölene kadar bekle".

Bizim bildiğimiz tek nefis, der Hick, empirik nefstir. Yani, yürüyen, konuşan, hareket eden, uyuyan ve yaklaşık 60 ile 80 yıl arası yaşayıp ölen bir kişi söz konusudur. Zihinsel olaylar ve ruhsal özellikler davranış biçimlerinde ve bu empirik nefsin düzeni içerisinde analiz edilir. İnsanoğlu zeki, düşünceli, insancıl, yüksek seviyede hareket edebilen organizma olarak tanımlanabilir. Akıl ya da ruh, bir makinedeki hayalet gibidir, ama burada söz konusu olan, daha esnek daha karmaşık şekilde davranan insanların olduğu makinedir. Bu durumda, burada vücuttan ayrı olan bir ruh nosyonuna yer yoktur. O zaman, eğer böyle bir şey yoksa, vücudun ölmesi durumunda hayatta kalmaya çalışacak bir ruh da yoktur.

Ateist, dirilen vücutuyla yer yüzündeki hayatını hatırlayabilir ve evrenin daha kompleks olduğu ve onu fark ettiğinden çok daha karmaşık olduğunu söyleyebilir. Fakat onun yeni bir evrende yeni bir vücutla hayat bulması, ona bir Tanrının olduğunu göstermeyecektir. Bizim var olmamızın sebebi, Hick'e göre, iki muhtemel gelişmedir. Bunlardan birincisi, Tanrının bizim için olan amacını yerine getirmesi konusundaki tecrübedir. İkincisi de, birincisi ile bağlantılı olarak, Tanrının kendisini insanın vücudunda gösterdiği şekliyle, onunla kurulan bağ hakkındaki tecrübedir.

Çeşitli yazarlar Tanrıyla karşılaşma iddialarıyla ilgili mantıksal zorluğa işaret ederler. Kim Tanrıyla karşılaştığını bilebilir? Ya da karşılaştığının Tanrı olduğunu bilebilir? Tanrı, Hıristiyan teolojisinde, belli sıfatlarla tanımlanır. Bu tanımlar sonsuz

⁷² Roy W. Perret, "John Hick on Faith: A Critique", *International Journal of Philosophy of Religion*, cilt 15, 1984, s. 61.

aşk, mükemmel iyilik, muktedir sıfatlarıdır. Bunlar da, bizim tarafımızdan gözlemlenemeyecek şeylerdir.

Bir kişi, kendisinin nasıl sınırlı gücü olduğunu fark edebilir? Ya da karşılaşılan varlığın muktedir olduğunu bilebilir? Bir kişi, nasıl iyiliğin ve sevginin sınırsız olduğunu algılar? Bu değerler, kişi deneyiminde verilmez. Bir kişi, Tanrı olduğuna inandığı veya umduğu ya da tahmin ettiği bir varlıkla karşılaştığını iddia edebilir. Fakat hiç kimse sonsuz, ilahi ve ebedi yaratıcı olduğunu fark ettiği varlıkla karşılaştığını iddia edemez. Hıristiyanlıkta Tanrı, İsa'nın Babası olarak bilinir. Tanrı, İsa'nın bedeninde yaşayan ve yeryüzünde İsa'nın hayatında gözlemlenen bir varlıktır. Kısacası, Tanrı, kendisini İsa'da gösteren yüce varlıktır.

İsa'nın Baba hakkında öğrettikleri, onun kendi varlığının göstergesidir. Hick'in bu durum karşısındaki yorumuysa, sadece Tanrının kendisinin sonsuz doğasını bildiğidir. Bizim Tanrısal doğa hakkındaki inancımız, Tanrının kendini insanlara İsa'da göstermesine dayanır. Bizim Tanrının sonsuz varlığıyla ilgili inançlarımız, gözlemsel doğrulamalara sahip olamaz. Çünkü, der yazarımız, bunlar insan deneyiminin çok ötesindedir. Yani, Tanrı otoritesini dolaylı bir şekilde İsa ile bize öğretir.

İnançlı bir kişinin, Tanrının var olup olmadığını net olarak ortaya çıkarmak için, öldükten sonrasına kadar beklemesi gerektiği iddia edilmiyor. Aksine inanç, kutsal varlığın farkına varma, dünyayı Tanrının bizimle olduğunu düşünerek tecrübe etmektir. O halde, Tanrının var olduğuna inanan kimsenin kafasında Tanrı, ölümden sonra doğrulanmayı bekleyen, benimsenmiş hipotez durumunda bir şey değildir. Kişi, pek doğrulama gerektirmeyen yolla da Tanrıyı bilebilir. İnanan kişi, her zaman Tanrıyla ilgili iman bilincini açıklayan tezlerin, gerçeğe dayalı ifadeler olduğunu kabul eder. Bunlar yanlış ya da doğru olabilir ama inanan kişiye göre doğrudur. Hick şunu söyler: “Şunu da eklemeliyiz ki, iman o kadar tamdır ki, şüpheye hiç yer bırakmaz”.⁷³

⁷³ Kai Nielsen, “Eschatological Verification”, *Canadian Journal of Theology*, Vol. IX, No.4, October 1963, ss. 276-277.

Kai Nielsen, eskatolojik doğrulama konusunda şöyle diyor: Bilmediğimiz şeyin kutsal bir varlık olduğunu doğrulamamız nasıl olacaktır? Bu ifadenin doğru ya da yanlış olacağı konusunda; nasıl olacağı konusunda hiçbir fikrimiz yoktur. Üstelik bunun doğru ya da yanlış olması halinde neyi değiştireceğini de bilmiyoruz.

Tanrı kelimesiyle ne söylenmek istendiğini anlamadığımız sürece “İsa”, “Tanrının oğlu”, “efendimiz İsa” kelimelerini nasıl anlayabiliriz? Eğer “Tanrı vardır” ifadesini doğrudan doğrulanmanın nasıl olacağını bilmezsek, “Tanrının oğlu vardır” ifadesini nasıl doğrulayacağımızı da bilemeyiz. İsa ile Tanrının oğlu anlamca eş değildir. Eğer Tanrı kelimesini bilmeden “Tanrı var mıdır ya da yok mudur” ifadeleri arasındaki farkın nasıl anlatılacağı sorulursa, genel cevap şu olacaktır: Böyle birbirine geçmiş bilgi ve bilgisizlik, çok yaygın epistemolojik bir durumdur. Nielsen’in da vurguladığı gibi, bunu sık sık kullansak da, anlamı konusunda tatmin edici felsefi analiz yapamayız.

2.1.8. Bilgi Olarak İman

Dine inanan bir kişinin, Tanrı bilincini bir bilgi biçimi olarak tanımlamaya hakkı var mıdır? Ya da imanın bilgidен kesin bir şekilde ayrı olarak inançla eşleşmesi gerekir mi? Platon zamanından günümüze kadar bilgi, genel olarak gerçeğin yahut hakikatin doğrudan ya da yanılmaz bir şekilde bilinmesi olarak görülür. Bilmek görmenin, anlamının bir genellemesidir. Modern bir Plâtoncu şöyle sorar: “Bilmek, düşünmek ya da inanmaktan nasıl ayrılır.” Bu soruya verilebilecek doğru cevap ise “sezgi”dir. Bilgi, burada, sezginin mecazı olarak algılanır. Bilmek kendi içinde sezgisel bir süreçtir. Bilgi, bu eski anlayışa göre, bir şeyin doğrudan algılanmasıdır ki, algı kendi doğruluğunu kendi içinde taşır.⁷⁴

Gerçeklerin karşısında oturarak ve bilimsel deneyimlerimizi tarif edilmesi, kıyaslanması ve sınıflandırılması gereken veriler olarak görmeyip yanılmaz, vasıtasız bilgi iddiasında bulunan filozoflar, bilginin öncelikli bir ideal konseptini tanımlamışlar ve bunun bizim deneyimimizin içerisinde örneklendirilmesini düşünmüşlerdir. Onlar, insan bilgisini, insan doğasının dışından bir yerlerden

⁷⁴ A. E. Taylor, (1934), “Knowing and Believing”, s. 398., John Hick (1966) içinde, s. 200.

görüntülemeye çalışmışlar ve bu sayede kendilerini melek veya Tanrı zekâsının çerçevesine sokmuşlardır. Ama böyle sağlıklı bir bakış açısına ulaşamaz. Çünkü biz bir şeyi sadece kognitif deneyler sayesinde bilebiliriz. Epistemolojik düşüncemizi doğanın dışında kalarak inceleyemeyiz. Biz nereye gidersek doğamız oraya gider, kısacası tüm idrak edişimiz kendimizle ilgilidir ve kaçınılmaz olarak subjektif bir faktör içerir.

Eğer bu doğru ise, bilgi kendi doğruluğunu ispatlamaz. Gerçek bilgiye sahip olduğumuzu söylemek, yeterli değildir. Yani, bir şeyi biliyorum demek, o şeyin doğru bir bilgi olduğunu garantilemez. Bir şeyin bilgi olması, o şeyin, doğrulama, rasyonel açıklama, mantıksal sentez vb. epistemik süreçlerden geçmesine bağlıdır. O halde sahip olduğumuz şey bilgi değil, sadece doğru inançtır.

Eğer bilgi yanılmaz değil ve de kendi kendini doğrulayan bir idrak biçimi değilse, o zaman nedir? Hangi koşullar altında ‘ben biliyorum’ deriz. Bilgi, ustaca bir kelimedir. Eğer kesin olarak eminsek, ‘biliyorum’ deriz. John Locke’un dediği gibi, “bilmek ve emin olmak aynı şeydir; ne biliyorsam ondan eminimdir ve neden eminsem onu biliyorum”. P’yi biliyorum ama bundan emin değilim demek, aptalca olacaktır.

Hick bu anlayışı dini bilgiye uygulayarak şunu söyler: Tanrı ile bir diyalog olarak hayatı tecrübe etmek, inanan kişinin Tanrının gerçek olduğundan emin olmasının temel sebebidir. Tanrının var olduğu gerçeğine varmak, doğal dünyanın bilincine varmak kadar zorlayıcıdır⁷⁵. Bir insanın, Tanrının var olduğuna dair mantıksal bir kesinlik iddia etmesinin akla uygun olduğu koşullarla ilgileniyoruz, Tanrının var olup olmadığı sorusuyla değil.

2.1.9. Hıristiyan İnancı

Tanrı sorunu, yaşam ve hayatımızın belki de tek nihai meselesidir. Din Felsefesinde ve teolojide karşılaşılan sorunların neredeyse tümü Tanrı sorununa dayanmakta veya dayandırılmaktadır. Yüzyılımızda Tanrı meselesi, Hıristiyanlık içerisinde diğer yüzyıllardan oldukça farklı bir şekilde gelişmiş, bu dünyada Tanrı

⁷⁵ John Hick, 1966, s. 206.

tecrübesinin mümkün olup olmadığı üzerine odaklanmıştır. Hıristiyanlık inancı açısından Tanrı tecübesinin analizini yapma gayreti, vahyin doğası hakkında bir inceleme yapmaya benzer. Çünkü Tanrı vahyinin tecrübesi, bir bakıma bireyin veya bireylerin kişisel katılımını da içerir.

Bir kişinin dünyayı dini açıdan tecrübe etmesine ne sebep olur? Hick bu soruyu sorarak başlar. Ona göre bunun cevabı insan beyninin yaşadıklarını dini açıdan yorumlayabilme eğilimi ve Tanrı vergisi bir gönüldür. O halde bu kapasiteyi harekete geçiren nedir? O'dur (yani Tanrı), der Hick. İnsan deneyiminin dini yorumları, o deneyim içerisindeki özel anahtar noktalardan kaynaklanır. Bu anahtar noktalar akli dini bir şekilde yorum yapmaya yönelir. Tecrübenin bir takım faktörleri, ruhani bir katalizör olarak, beyni harekete geçirmek için derin bir şekilde etkiler. Yeterli derecede ruhani katalizör bir kişinin dünya hakkında tüm bakışını değiştirerek her şeyi yeniden idrak etmesini sağlayabilir.

Hıristiyanlıkta inanç katalizörü İsa'nın kendisidir. Hıristiyan iddiasına göre Tanrının kendini insanlara göstermesinin tek ve nihai yolu İsa'dır. İsa'yla ilgili Hıristiyan iddiasını esasında ikiye ayırabiliriz. 1)İsa'nın içindeki inanç. 2)İsa'dan gelen inanç. Öncelikle İsa'nın kendisini Tanrının oğlu olarak gördüğü bir yorumda inanç, İsa'nın kendisine yönelmiştir. İşte bu İsa'daki inançtır. Bu noktadan itibaren dünyayı araştıran hayatı yorumlayan ve İsa'nın gösterdiği ışıktan gelen ikinci inançsa İsa'dan gelen inançtır. İkincisinde İsa, inanan kişinin kendi tecrübesini bir bütün olarak tekrar yorumlaması için ruhani bir katalizör görevindedir.⁷⁶

Hıristiyan inancının İsa'yla ilgili temel iddiasının içeriği konusunda şüphe yoktur. İnkarnasyon İsa'nın bir manada hem tanrı hem de insan olduğunu ifade ediyor. İsa'nın bir insan olduğu dini inancı açıklanabilir bir şeydir: İsa'nın insanlar arasından bir insan olarak dini şahit mefhumundan geldiği söyleniyor.

İnsanî vücudunun sadece görüntü olduğu, acı çekmesinin mümkün olmadığı, kötü muameleye maruz kalmayacağı ya da çarmıha gerilemeyeceği söyleniyordu.

⁷⁶ Gordon H. Clark, **Religion, Reason and Revelation**, The Trinity Foundation, New Mexico, 1961, ss. 111-115.

Buna zıt olarak Ortodoks Hıristiyan dogması İsa'nın insan olduğu, acıya, günaha, cehalete maruz kaldığında ısrar ediyordu.

Hick'e göre Hıristiyan düşüncesi o kadar üst seviyelere ulaştı ki şu iddia ileri sürüldü: Kim İsa'ya inanırsa onun yok olmayacak sonsuz bir yaşamı olacaktır.⁷⁷ İsa'nın ilahi varlığına dair Hıristiyan inancı, Tanrının yaşamıyla daimi bir birliktelik içinde olan bir insan yaşamı ve kişiliği yorumudur. Bu yorum onun kişiliğinin etik bir değerini içerir. İsa'nın ilahlığı öncelikle ahlaki karakteri sayesinde oluşmuştur. Yani ilk Hıristiyanların İsa'yla ilgili yorumu etik önemin algılanmasıdır.

Onun insanlar üzerindeki etkisinin temelini oluşturan şey İsa'nın mükemmel ahlaki karakteri ve etik öğretme otoritesidir. Tanrının insanları bir baba gibi sevmesini İsa'nın yaşamında gösteren şey havarilerin tecrübesiydi. İsa insanlara, Tanrının onları sonsuz aşkla sevip umursadığını söyledi. Ve bu sevgi İsa'nın davranışlarında görünüp hissedildi.

İnsanlara sadece kutsal aşktan söz etmedi, bizzat kutsal aşk olarak konuşan kendisiydi. Günah işleyenlerin af edilmesini doğrudan kendisi tanrıdan isterdi. İsa'nın kutsallığını, onun dünyevi yaşamı süresince havarileri sayesinde fark etmeye başlıyoruz. O halde inanan kişilerin ardından gelen jenerasyonun inancı ne olur, üstelik bu insanlar İsa'yı bir beden içerisinde tanıma fırsatını hiç elde etmemişlerse? Hıristiyanların izleyen yüzyıllarda ve günümüzdeki inancının orijini nedir? Dünyevi İsa'yı bilmeyen Hıristiyanların İsa'ya dair inancı, İsa'yı bir bedende görenlerin inancıyla yakından bağlantılıdır.⁷⁸

Bu noktada Hick, Yeni Ahit'in, Hıristiyan inancının oluşumunda tecrübeye öncelik tanıdığını iddia eder. Bu inanç her yaşta inananın, bu hayatın zevk, acı, mutluluk, zorluk, kolaylık ve sıkıntılarıyla birlikte Tanrının koruması altında olduğu inancıdır. Yani insanoğlu hiçbir şekilde Tanrının gözetimi dışında değildir.

İnsanların çevreleriyle ilgili bilimsel ve bilim öncesi inançları elbette farklı kültürler de yüzyıllar boyu değişiklik göstermiştir. İlk zamanlarda tüm doğal olgular

⁷⁷ The Non-Absolutness of Christianity, in The Myth of Christian Uniqueness, John Hick (1989a) içinde, ss 330-331.

⁷⁸ Avery Dulles, **Models of Revelation**, Orbis Books, New York, 1983, ss. 98-109.

canlandırıcı bir ruha veya değişiklik gösteren herhangi bir obje içerisindeki yaşama atfediliyordu. Daha sonra tüm ruhlar, tanrılar, yeryüzünün görünmeyen güçleri siyah ve beyaz büyü ve perilerin var olduğu ve bunların olayların gidişatını etkilemek için aracılık yaptığı sanılıyordu. Ama günümüzde medeni insanlar bu inançları bir kenara bıraktı ve gözlemlenebilir tüm olayların doğa kanununa göre ortaya çıktığı fikrini taşımaya başladı. Bu evreler insan düşüncesinde muazzam bir gelişmeyi gösteriyor. Önemli noktaysa doğanın tam ve kendine yeten sistem içermesidir.

Yeni Ahitteki Hıristiyan olgusundan çıkarılan olay İsa'nın ölümüdür. Yeni Ahit fazla ısrar etmese de İsa'nın ölümünü kutsal bir olay olduğunu ve insanlığın kurtarılışı için Tanrının yaptığı en büyük fedakârlık olduğunu beyan ediyor. İsa'nın ölümüyle ilgili birçok yerde çeşitli yorumlar yapıldı. İsa'nın ölümünü Tanrı önceden takdir etmiştir. "İsa bizim günahlarımız için öldü" cümlesi Vihcent Taylor'un kitabında bahsedildiği gibi yorumlanmıştır. Yeni Ahitteki yazılarda İsa'nın çarmıha gerilmesinin korkutucu bir suç olduğu söylenirken açık bir çelişki vardır. Çünkü bir yandan İsa'nın çarmıha gerilmesinin bir suç olduğu diğer yandan da bunun, insanlığın kurtuluşu için kutsal bir plan oluşu ileri sürülmektedir.

O yüzden Hıristiyanlık, İsa'nın ölümünü hem insanlık tarihindeki en büyük suç hem de insanlığın kurtulma sebebi olarak görür⁷⁹. İnsanların kurtarılmasıyla ilgili bu paradoks, şimdiye kadar olmuş hem en iyi hem de en kötü şeydir. İsa'nın çarmıha gerilmesi hem insanî hem de kutsal bir eylemdir. *Hıristiyanların İsa'yla ilgili bu inancı, kişinin tüm yaşamında Tanrının inayetini fark etmesi, kendi inancını İsa'da gözlemlemesidir.*

Hıristiyan iddiasına göre inanan kişinin içindeki İsa ruhu, inananın İsa'nın aklına göre görüp hareket etmesidir. İsa'nın aklıyla yorum yapmak zenginlik, güç ve dünyevi şöhreti önemsiz görmektir. Önemli olan, ruhsal olgular olarak kabul edilen sevgi, nefret, inanç, affetmek, fedakârlık, açgözlülük ve kötülüğü görebilmektir. Hıristiyan inancına göre kabul edilen gerçek değerler zaman, jeografik konum, toplumdaki yer ve kişinin kültürel geçmişinden bağımsızdır. Bu, kişinin çevresi ya da bulunduğu yer ile alakası yok anlamına gelmiyor. Hıristiyan inancına göre hayatın

⁷⁹ John Hick, 1966, s. 230.

sınırlarını, fırsatlarını ve durumlarını şekillendiren şeyler değil, fakat kişinin bunlarda nasıl yer aldığı ve bunlara nasıl tepki gösterdiği önemlidir. Bir kişinin yaşamı, yaşamda gösterdiği performans kalitesiyle şekillenir. Kişini karakterini ve kaderini oluşturan şeyler yaşam koşullarının ayrıntıları değil yaşam koşullarından faydalanarak elde edilen ruhsal kârdır.

Sonuç olarak Hıristiyanlar hayatta şunu daha önemli görmüşlerdir: Tanrının yarattığı ruhsal kişilik, yaşamın getirdiği her şeyi kabul etmenin temelidir. Hick bu konudaki kendi eleştirisini ‘inanılabilir Hıristiyanlık’ deyişi ile ele alır. Günümüzde kiliseye daha az kişinin gitmesinin nedeni, yazarın kanaatine, oradaki insanların bildiği ya da bildiğini zannettiği şeyler ve kilisede öğretilenleri inanılmaz bulmalarıdır. Problem kilisenin bu fikirleri formüle edip sunmasıyla alakalıdır⁸⁰. Örneğin onlara söylenen şeyler arasında şunlar var: Tüm dünyanın tek kurtarıcısı İsa’dır, tek doğru din Hıristiyanlıktır. İsa’nın çarmıha gerilerek fedakârca ölümü sayesinde günahların silineceği, Tanrı’nın İsa’da hulûlüdür. Tüm bu inançlar, çoğu insana inanılmaz gelebilir. Eğer akla uygun bir Hıristiyanlık varsa bu, Hick’e göre, kilisenin öğrettiği şey değildir. Şu an sorulması gereken hayatî soru, bir fikrin modern düşünceye göre inanılabilir olup olmadığı değil, doğru olup olmadığıdır. Şayet doğru ise diğerleri inanılabilir görse de görmese de biz bu düşünceyi sonuna kadar savunmalıyız. Peki, bu gelenekselleşmiş doktrinler yeni bir biçimde tekrar yorumlanıp anlaşılmalı mıdır?

Öncelikle Hıristiyan anlayışı İncil’e dayandığı için Hick, işe, Yeni Ahit’in modern tarihi incelemesiyle ilgili temel bulgulardan başlanması gerektiğini düşünür. Ona göre her ne kadar dört İncil, İsa’nın yaşamının delilleri olarak okunsa da, hiç biri on iki havarinin herhangi biri tarafından yazılmamış ve yine hiç biri İsa’nın ölümünden kırk yıl sonradan daha önce yazılmamıştır. Tanrının verdiği akli tamamen yok sayarak İsa’yı takip etmek yazara göre hatadır. İsa da yanılabilir, çağının yakın sonunu tahmin etmede yanıldığı gibi. Öyleyse Yeni Ahit’le İsa hakkında geriye ne kaldı?

⁸⁰ John Hick, “Believable Christianity”, **A Lecture In The Annual October Series On Radical Christian Faith At Carrs Lane URC Church**, Birmingham, October 5, 2006, <http://www.johnhick.org.uk/article16.html>

Hick'e göre aslında bu yanlış bir sorudur. Doğru olan, bizim sonraki kilise doktrinlerini ortadan kaldırdığımızda ortaya neyin çıktığıdır? Ortaya çıkan şey, ona göre, İsa'nın yaşamı ve öğretilerin özüdür. İsa'daki kutsal inkarnasyon fikrini metaforik bir düşünce olarak ele alan Hick'e göre Tanrı, insan olmadığı için literal anlamda İsa da Tanrı'nın Oğlu değildir. Ancak mucizevî anlamda Tanrı'nı oğludur, doğumu mucizevîdir.

Hick'in bir diğer sorusu şudur, tüm dünyayı Hıristiyanlaştırmak kilisenin mi görevidir? "Gidin ve kutsal Ruh ve Tanrı adına tüm ulusların havarilerini vaftiz edin" (Matta 28-19). Ancak araştırmacılar bu ifadelerin tarihsel İsa'ya ait olmadığı görüşündedirler. Hick şimdi şu soruyu sorar: Kurtuluş derken öldükten sonra cennete gitmeyi mi kastediyoruz, yoksa bu yaşamdaki dönüşümümüz mü? başlıyor. Onun cevabı kademeli değişimdir. Bu kademeli değişim sürecini nerede aramalıyız? Bu sadece Hıristiyanlar arasında mıdır? Yoksa inançlı insanlar arasında mıdır? Hatta hiç dini inancı olmayanlar arasında da var mıdır? Hick'in kanaatince şimdiye kadar söylenenlerden yola çıkılırsa, sevgi, nefret, incelik, kabalık, fedakârlık, bencillik hepsi tüm dünyaya adaletli yayılmıştır.⁸¹ O, büyük dünya inançlarının içinde aşağı yukarı eşit ölçüde papaz ve günahkâr olduğu görüşüne yer verir. Bu yüzden radikal bir şekilde global bir çerçevede Hıristiyanlığın yerini tekrar düşünmeli ve bununla ilgili anlayışımızı tekrar ele almalıyız görüşünü taşır.⁸²

2.1.10. İman ve Ameller

Amelsiz iman ölüdür. Yeni Ahit, Tanrının farkında olmamız, yaşamımızı yönetmemiz için büyük bir fark yarattığını ve İsa'nın bu farkı tanımladığını ifade ediyor. İsa'nın ahlaki öğretisi net ifadelerle Tanrıyı tanımamızda yardımcı olur.

Son on yıl içerisinde Yeni Ahitte geçen "Tanrının krallığı" veya cennetin krallığının manası üzerine önemli bir çalışma yapılmıştır.

1) Tanrının krallığı belli bölgeye ait bir kavram değildir. İsa'nın alegorik hikâyeler, emirler ve imajlarla aşılacağı fikre bakılacak olursa krallık, doğruluğu kabul edilmiş hükümdarlıktır veya Tanrının, özgürlüğe malik olan yaratılmışların

⁸¹ John Hick, **Death and Eternel Life**, The Macmillan Press, London, 1985b, ss. 256-259.

⁸² John Hick, 1966, s. 235

yaşamında etkili bir kuralıdır. İnsan yaşamındaki yeri neresi olursa olsun Tanrının isteği gönüllü bir şekilde yapılır ve o yerde kutsal hükümdarlık kendini göstermiş olur. Böylece krallık, Tanrının, yarattığı özgürlük ülkesindeki Kendi kuralıdır.

2) İsa'nın, aynı derecede iyi bilinen, Tanrının krallığından bahseden ve bu krallığın gelecekte belli olacağını söyleyen birçok sözü vardır. Tanrının hükümdarlığının doğruluğu evrensel olarak kabul edilmiştir. Bu, insan toplumunda bu veya öteki dünyada ortaya çıktığında Tanrının emrinde mükemmel şekilde belirlenecektir⁸³. Bu krallık cennet şehridir.

İsa, Tanrının emrinin geldiğini ve onun gücünün ayrıca İsa'nın eylemlerinde gayet açık olduğunu hangi manada iddia ediyor? Mesih olarak İsa'nın gelişi krallığın gelişi idi. İsa'nın yaşamında Tanrının hükümdarlığı doğrulandı ve İsa'nın yaptığı şeylerde de Tanrının amacı doğrudan dünyada yerine getirildi. İsa her bir havari kazandığında krallıkta bir vatandaş kazanmış oluyor. Tanrı kendini İsa'nın yaşamında gösterdiği gibi, havarileri bir dereceye kadar İsa'nın içinde oldukları için yani İsa'nın ruhuna mukabil cevap vermeye hazır oldukları için İsa'yı her takip edişlerinde Tanrı da kendini göstermiş sayılıyor.

Krallığın gelişi konusunda İsa'nın ahlaki öğretisi nasıl olur? İsa'nın etik'i, krallığın etik'i olarak tanımlanabilir. Yani bu etik, bu dünyada Tanrının hükmünü kabul eden bir bireyin yaşam şeklinin genel bir açıklamasıdır. İsa'nın kendi yaşamında Tanrının isteği tüm anlamıyla yerine getirildi ve onun havarileri olan kadın ve erkekler krallığın vatandaşları oldular. Bu noktada bariz bir çelişkiye dikkat edilmelidir yani İsa'nın etik öğretisi genellikle emir kipinde ifade edilir. Örneğin “size söylüyorum düşmanlarınızı sevin ve size zülüm edenlere dua edin” (Matta 5:44).

Eylemleri değiştirmenin tek yolu insanları değiştirmektir. Çünkü bir kişinin yaptıkları karakterinin göstergesidir. Ahlak sorunlarına köklü bir çözüm insanlarda bir değişiklik gerektirir. Tabii bu değişiklik sadece kişinin amellerinde olmamalı. Aksi halde ruhunun derinliklerindeki olumsuz şeyler değişmeden kalabilir. Sürekli iyi bir meyve elde etmenin tek yolu iyi bir ağaca sahip olmaktır. Her sağlam ağaç iyi

⁸³ John Hick, 1966, s. 238.

meyve verir ama kötü ağaç köyü meyve verir. Bir kişi krallığın vatandaşı olarak yaşamaya nasıl teşvik edilir veya ona nasıl müsaade edilir? Bu soruyu İsa'yı anlama konusunda Din ve Etik'in birbiriyle olan yakın bağlantısı açısından ele alabiliriz. İsa'nın öğretisi bizden en derin tutkularımızı karşısına alan bir yaşam sürmemizi istemiyor. Aksine Hick'e göre İsa, bize, içinde yaşadığımız dünyanın gerçek doğasını ve bunun ışığı altında en derin arzularımızı bile gerçekleştirebileceğimizi gösteriyor.⁸⁴ Dünyada insanca yaşamamız için bize yeni bir vizyon sunuyor veya bir kavrama modu gösteriyor. Bu bağlamda İsa'nın bir ideolojik olmaktan çok bir realist olduğu söylenebilir.

Diğerlerine karşı fiziksel, ruhsal, ekonomik ya da politik açıdan güçlü olma şeklinde güvence aramak çevremizin özelliğiyle ortaya çıkacak bir şeydir oysaki İsa bu hedefleri, dünya hesaplarıyla ilgili olduğu için reddediyor. İnsanların gerçeği dikkate alarak yaşamaları üzerinde ısrar ediyor.

İsa'nın ahlak anlayışı dünyanın ortak anlayışından farklıdır⁸⁵. Çünkü Hick'e göre onun gerçeklik vizyonu dünyanın ortak bakışından farklıdır. Egoizm etik'i ateistik iken İsa'nın etik'i köklü ve kalıcı bir şekilde teistiktir. İsa bize mantıklı bir birey olarak gerçeğin doğru yapısının ne olduğunu anlatmakla yükümlüydü. Dünyanın ve Tanrının vizyonunun Hıristiyan yaşamında nasıl olması gerektiği belki de en iyi şekilde modern çocuk psikolojisindeki buluşlarla gösterilebilir. Aslında bu buluşlar bir göstergeden daha fazlasını içerir. Örneğin, bir çocuğun anne ve babasının sevgisini algılaması ve sevginin onun yaşamındaki tek gerçek olduğunu idrak etmesi, onun belli olaylara karşı tepkisini de etkileyerek Tanrının çocuklarını sevmesi konusundaki ve bu dünyanın algılanmasıyla ilgili Hıristiyan inancıyla kıyaslanabilir.

Kendisini bağımlı bir sevginin objesi olarak hisseden çocuğun dünyaya karşı yapıcı bir tepki yolu geliştirmeye meyilli olduğu ispatlanmış bir psikolojik tezdur. Diğer yandan kendini sevgiden yoksun hisseden çocuk kendisi için zıt bir tepki yolu geliştirecektir. Bir çocuğun çevre etkileşimi onun içinde sevgi uyandırmaya meyillidir ve bu sevgi sadece anne ve babasına değil genel itibarıyla tüm insanlara

⁸⁴ Bu konuyla ilgili bkz., Erich Formm, "Values, Psychology and Human Existence", John Hick (1966) içinde, ss. 246-247.

⁸⁵ John Hick, 1966, s. 242.

yönelik bir tavidir. Psikiyatrist Erich Fromm'un dediği gibi “sevgi belli bir kişiyle olan bağlantı değildir”, bir kişinin bütün olarak dünyayla bağlantısını belirleyen karakterinin tek bir sevgi nesnesine yönelişi değildir⁸⁶.

Anne baba sevgisinin bebek bilincinin küçük dünyasında evrensel önemi vardır. Kısacası Tanrı aşkına bebeğin ruhu, bunun meyvesi olan “sevgi, mutluluk, huzur, sabır, incelik, iyilik, inanç ve kendini kontrol etme” gibi özellikler sergilemeye meyillidir. Yani bu manada Tanrının krallığına girmek küçük çocuk olmak demektir. Bir yetişkinle çocuk arasında Tanrıyı bilme bakımından farklar vardır. Yetişkinin dünyası Âdem ve Havva'nın cennetten atıldıktan sonraki hayatıdır ama bir çocuğun ana rahmine düştüğü andan itibaren başlar.

İnancın belli koşullarda oluşan eğilimler anlamına geldiğini biliyoruz. Eskiden inanmanın basit bir zihinsel eylem olduğuna inanılıyordu ve bu sadece inanan kişi tarafından gözlemlenebilen eylem olarak biliniyordu. Örneğin, ateşin yakıtına inanmak bir kişinin elini ateşe koymaktan veya yanan bir sigarayı yemekten kaçınması demektir. İnsanın inandığı şeyler Hick'e göre deneyim yaptığı şeylerle doğru orantılıdır. Bir kişi p' ye inanıyor ama p' ye göre hareket etmiyorsa bu inancın yanlış kullanımınıdır. Uzun zaman önce John Locke herkesin alışlagelmiş veya birikmiş bilgiye sahip olduğuna değinmiştir. Örneğin, ben yeryüzünün yuvarlak olduğuna inanıyorum ve yaklaşık beş yaşımdan beri bunun böyle olduğuna düşünüyorum ama ben bu önermeyi sürekli kafamda taşıyorum. Hick, bir inancı ancak koşullar doğrultusunda dile getiririz, der.

Şimdi Hıristiyan etik'indeki Tanrı inancına bakacak olursak, İsa'nın sözlerinin gerçek olduğuna inanmak ne demektir? Bunu ne anlam geldiğini İsa'nın yaşamına bakarak görebiliriz. İsa'ya göre Tanrıyı bilmek onun sonsuz varlığına hizmet etmektir. İsa, Tanrıya inanmayı öğretmekle ilgiliydi ve bunun ne anlama geldiğini insanlara göstermeye çalışıyordu. Bizim amellerimiz birbirini etkileyen iki tür faktörün ürünüdür. Birincisi dünya hakkındaki inancımız, ikincisi ise inandığımız dünya açısından kendi amaç ve arzularımız. Farklı doğa anlayışları yüzünden çeşitli tiplerde eylemlere yol açan aynı temel arzularla çevrelenmiş olabiliriz. Mesela: Eğer x

⁸⁶ Erich Fromm, “The Art of Loving”, s. 46, John Hick, (1966) içinde, s. 245.

arzusuyla dolu isek bir şekilde hareket ederiz. Eğer e arzusuyla doluysek başka bir şekilde hareket ederiz. Kendi isteklerimiz çevre koşullarıyla şekillenebilir. Yaptığımız işin ahlaki değeri kendi dünya görüşümüze bağlı olarak değişir.⁸⁷

Aristoteles mutluluk olarak değerlendirdiği tek iyiyi şu soruya cevap vererek açıklıyor. Amelin ulaşabileceği tüm iyiliklerin en yükseği nedir? Aristo şöyle cevap verir: İyi şeyler yapmak ya da iyi bir yaşamı idrak etmek mutlu olmakla aynı şeydir, ancak mutluluğu oluşturan şey, tartışma konusudur.⁸⁸ Bunu sıradan insanlar zevk, malvarlığı veya gurur şeklinde tanımlayabilirler. Aynı adam farklı anda farklı şeyleri söyleyebilir mutluluk için. Örneğin, o hastalandığında sağlığın mutluluk olduğunu, fakir olduğumda da zenginliğin mutluluk olduğunu söyler. Bu yüzden mutluluk her şeyin ötesinde sadece mutluluk aşkına seçtiğimiz şeylerdir.

Hiç kimse mutluluğu onur, zevk veya zekâ uğruna seçmez hâlbuki onur, zevk, zekâ mutluluk uğruna seçilir. Mutluluk bu bağlamda nihai amaç gibi gözüküyor.

Aristo'ya göre her şey bir şeye ulaşmak için yapılır. Bir şeye ulaşmak ise onun doğasını tamamlamaktır. Mutluluk biraz da biçime bağlıdır. Mesela bir kasımpatı tohumunun büyümesi mutluluktur. Mutluluk bir şeyin doğasının gereğini yerine getirilmesidir. O yüzden bir insanın mutluluğu da insan doğasının gereklerini yerine getirmekte yatmalıdır. Hıristiyanlığa göre insanların var olmalarının amacı Tanrıyla olan ilişkide yatar. İnsanoğlu yaratıcısına kulluk etmesi için yaratılmıştır.

Yeni Ahitteki iyi ve kötü paradoksu iki şekilde yansıtılmaktadır: İsa'nın öğretilerinde olduğu gibi her zaman Tanrıya güvenmeye tekrarlanan bir çağrı vardır. Söylenen bu sözlerin ana teması kutsal aşkın evreni yönettiği ve Tanrının dünyasında endişe etmeden kalabileceğimizdir. Her şeyde Tanrı, kendini sevenlerin iyiliği için çalışır. Diğer yandan sembolü İsa'nın gerildiği çarmıh olan ağır ahlakî talepler hakkında söylenenler var. “Her kim arkamdan gelecek olursa bırakın kendini inkâr etsin ve hacını alıp beni takip etsin”, “eğer bir kişi bana gelir ve kendi annesi, babası,

⁸⁷ Bkz. Gordon H. Clark, 1961, ss. 151-170.

⁸⁸ W.D. Ross, **Aristoteles: Hayatı ve Eserleri–Mantık-Doğa Felsefesi-Biyoloji-Psikoloji-Metafizik-Etik-Politika-Retorik ve Poetik**, Yay. Hazır., Ahmet Arslan, İzmir, 1993, ss. 282-289.

çocukları, kardeşleri ve hatta kendi yaşamından nefret etmezse benim havarim olamaz”. Bir taraftan iyilik bir taraftan kötülük var.

Bu iki tema bir biriyle nasıl bağdaşır? Bu iki tema tek bir şeyde birleşiyor kötülüğe iyilikle karşılık vererek. Nefrete karşı direnmek ahlakî körlüğe karşı iyiliği benimsemektir. İsa ölmek istedi ve kendini, Hick’e göre, kötülüğe kötülük katarak yenilmemek için feda etti. İsa’nın ölümünde yine Tanrının iş başında olduğunu görürüz. İsa’nın ölümünde önemli olan şey dünyayı kendisiyle uzlaştırmasıdır.

2.1.11. Thomist–Katolik İnancın Analizi

Bu inancı üç başlık altında toplayabiliriz: 1) Thomistik- Katolik inancı akılcıdır, yani inancı niyetsel bir tavır olarak ele alır. 2) Fideistiktir, inanç ve bilgiyi bir arada ele alır. 3) Gönüllü-isteklidir yani inancı aklın bilinçli bir ürünü olarak görür. Bu üç faktör günümüze kadar Katolik görüşünün birbiriyle bağlantılı etkenleri olarak kalmıştır. Eugen Joly “Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism” adlı kitabında inançla ilgili olarak amacının “sadece ve sadece canlı, yaşayan Tanrıyla görüşmek” olduğunu belirtmiş ve inancı şu şekilde karakterize etmiştir⁸⁹: “Canlı Tanrı ile Kişisel bir Karşılaşma”. Bu, Tanrının otoritesi ile ilgili teolojik tezlerin geleneksel bakış açısından çok farklı gibi görünüyor. Yine de kitabının sonunda, Joly inancın normatif kuralcı bir tanımını veriyor ve diyor ki “Tanrı, kendisi hakkında ve dünyayla ilgili planları hakkında bilmemiz gereken her şeyi göstermiştir. İsa bize bunları gösterdiği için (bir doktrin) kabul ettik ve kilise İsa’nın sözleriyle bize bunu iletiyor”.

İnanç ve varlık bağlantılı terimlerdir. İnanç, insanın kutsal varlığa dönüşünün kavramsal bir yönü iken; inancın doğası ise fikride varlık düşüncesi ile bir beraberlik oluşturur. İnancın Thomist–Katolik nosyonu, varlığın inancı oluşturan gerçekleriyle, insanla olan kutsal bağlantısıyla iç içedir. Tanrı, insan için gerekli bilgileri toplamış ve bu bilgiyi önce peygamberler sonra da İsa sayesinde kilisenin önderliğinde tüm insanlığa aktarmıştır. İncil’de de bu fikir merkezinde bazı gerçekler vardır. Bu prensipler ayrıca inanç ve mantık arasındaki bağın Thomist- Katolik tanımını tespit

⁸⁹ John Hick, 1966, s. 24.

eder. Bu tanıma göre iki tip teolojik gerçek vardır: 1) İnsan mantığının aldığı ve felsefi teşvikle kurulabilenler (Örneğin, Tanrı vardır gibi). 2) Mantığın alanını aşan şeyler. Birincisi doğal teolojinin temelini oluştururken ikincisi vahyedilmiş teolojinin temelini oluşturur. Birincisi akıl, ikincisi inanç ile kavranır. Doğal teolojinin gerçekleri mantıklı olduğu kadar yine de inanç ile kabulü içinde sunulmuştur. Aksi halde çoğu insan bunlara ulaşamaz ve öğrenemezdi.⁹⁰ Yine, mantıklı bir yansıtma ile Tanrının varlığını bilmeye başlayanların bazıları, Hick'e göre, o bilgiye geç ulaşacaktı.

Thomist–Katolik inanç ki bu ortaya çıkarılan gerekçelere inanmadır, ayrıca teolojik düşüncenin doğasına bir bakış belirler. Teologun görevi, bir filozofun metafiziksel teoriler yaratabilmesi gibi birtakım doktrinler yaratmak değildir. Hıristiyan doğruları, Hick'e göre, zaten biliniyor o yüzden teologun görevi bunları sistem haline getirmek, açıklamak ve maruz kalınan yanlışlardan uzak tutarak yönlendirmektir. Açığa çıkarma, Tanrının bu tür doğrularını insanlara ulaştırmaktır. İnanç ise insanın bunlara itaatli bir şekilde inanmasıdır. Hick'e göre bunlar İncil'de yazılıdır ve teologlar tarafından sistemleştirilmiştir. Bu akılcı varsayım, sadece Hıristiyan fikrinin büyük bir kısmında değil ayrıca Hıristiyanlığın eleştirilerinin çoğunda da görülecektir.

Tanrının insan sevgisi, doğrudan İsa'nın yeryüzünde yaptıkları işlerde görülmektedir. Tanımlanmış iletişim olarak kabul edilen vahiy, bizim deneyimlerimiz içindeki Tanrının işlevinin birleşmesinden oluşuyor. William Temple'nin dediği gibi: “olay ve takdir vardır ve bunların karşılaşmalarından vahiy oluşur”⁹¹. Olaylar her zaman kendi içinde tektir, her iş bize ya doğal olaylar olarak görülür ya da sayesinde Tanrının bize yöneldiği olaylardır. Bu ifşa edilen olay görüldüğünde ve bize kutsal yönelmeler olarak döndüğünde, insanoğlu Tanrı hakkında bilgi edinerek bilinçlenir. İnanç da bu bütünün içindedir der Hick. Sebebi, bu olayları insanın fark etmesidir ve bu sayede bunları tecrübe ederek Tanrının varlığını ve işlevini açığa çıkarmış oluruz.

⁹⁰ Aydın Işık, **Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize**, Elis Yayınları, Ankara, 2006, ss. 65-70.

⁹¹ John Hick, 1966, s. 3

2.2. Hick'in Teolojik Tartışma Konusunu Ele Alışı

Hick, günümüzde teoloji ve felsefe sahasındaki neredeyse tüm konuların ihtilafı olduğu gerçeğini dikkate almamızı önerir. Çünkü insanlık tarihiyle Hıristiyan tarihine göz attığımızda her konunun kendi kendini eleştire geldiğini görürüz. Teoloji ve felsefî diyalogun görevi nedir sorusuna Hick şu şekilde cevap verir: “Felsefî diyalogun amacı, şüphesiz ki arzu edilen ve zaman zaman da gerçekleşen bir görüş birliğine varmak olmayıp, ancak farklılıkları mümkün olduğu ölçüde tam olarak tespit etmek ve sorunun ne olduğunu görmek olmalıdır”⁹². Hick, teolojinin büyüyen ve gelişen organizma olduğunu belirterek, bugün ve yarın için olan uygun bir teolojik yapının 1000 yıl önceki teolojik yapıdan hatta hızlı kültürel değişim nedeniyle, 100 yıl veya bir nesil önce uygun olan bir teolojik oluşumdan farklılık gösterebileceğine değinir. Geleneksel Hıristiyan öğretisi bugünün öğretisinden, Hick'in kanaatine göre, farklılık arz etmektedir. Geleneksel teoloji, İsa-Mesih'in kutsal teslisin ikinci şahsı Tanrı'nın hulûl'ü olduğunu, dünyanın günahlarına kefarete olarak çarmıhta öldüğünü ve böylece kurtuluşu mümkün kıldığını, dünyanın sonuna kadar bunu ilan etmek için kiliseyi kurduğunu, Hıristiyanların da İsa'nın bedeninin üyeleri olarak Kutsal Ruh tarafından yerleştirildiklerini ve toplu ayinde haftadan haftaya manevi olarak beslendiklerini söyler. Bu görüşün diğer bir anlamı, sadece Hıristiyanlığın Tanrı tarafından bir insanın şahsında kurulmuş olduğudur. Hick'in bu konudaki itirazı şudur, “o halde Tanrı, gökten yeryüzüne gelerek kurduğu bu dine bütün insanların girmelerini arzu etmez mi?”. Bir kimse herhangi bir Hıristiyan'ın Hıristiyan olmaya herhangi bir kişiden ahlaki ve dini açıdan daha üstün olmasını gerektiğini söyleyemez. Bu mantıksız bir istek olur.

Böylece bu teolojinin bir revizyona tabi tutulması gerektiğini söyler. Bunu yaparken de, o, geleneksel öğretiyi görmezlikten gelmek veya onunla çelişmek niyetinde değil, onu anlamlı kılma çabası içindedir.

Hick, tamamen Hıristiyan geleneğine ait olan kurtuluş kavramıyla savunulan düşünceye katılmadığını söyler. Çünkü kurtuluş öğretisinin ulaştığı sonuç bir tür dışlayıcı “krisotloji”den başka bir şey değildir. Bu fikir, kutsal ruhun meyvelerinin

⁹²John Hick, *The Rainbow of Faiths*, SCM Press, London, 1995, s. 38.

kilisede olduğu kadar onun dışında da aşıkâr olarak daha fazla veya daha az bulunduğu şeklindeki gözlemine tezat teşkil etmektedir. Bunun yerine o, kapsayıcı ve çoğulcu bir tür teori geliştirdiğini söyler. İsa, herhangi bir teolojik teklifler bütününden çok insanların yaşamlarıyla alakadar olmuştur. Hick'e göre ilahi yargının ölçütü Ruh'un meyvelerini yaşamamızda gösterip göstermediğimizdir. Kapsayıcı kristoloji, günümüz Katolik ve Protestan teologlarının pek çoğu tarafından kabul edilen tutum olup, her bir büyük dinin içinde ve dışında kurtuluşun vuku bulunduğunu onaylar.⁹³

Ancak her nerede cereyan ederse etsin onun İsa'nın işi olduğu konusunda ısrar eder. Böylece diğer dünya dinlerinin taraftarları Hıristiyan kurtuluşuna dâhil edilmekte, Karl Rahner'in ifadesiyle "anonim Hıristiyanlar"⁹⁴ olmaktadır.

Bu Hıristiyan kapsayıcılığın iki türünden söz edilebilir: Birincisi kurtuluşa erişmek için bir kimsenin İsa'yı rab ve kurtarıcısı olarak kabul etmesi gerektiğini fakat bu dünya hayatında onunla karşılaşmadıysa muhtemelen ölümünden sonra karşılaşacağını savunarak kurtuluşu geleneksel terimlerle tanımlar. Bu görüş Tanrı'nın, insanlığın çoğunun kendi hataları olmaksızın ebedi kayıpta olmalarını takdir ettiğini kabul etmeyen muhafazakâr Hıristiyanlar arasında gittikçe kabul görmektedir. Bunun son Protestan örneği olan Richard Swinburne, "Responsibility and Atonement" (Sorumluluk ve Kefaret) adlı eserinde geleceğe ait Hıristiyanlıktan söz etmekte ve bununla bu dinde olmayanların kurtuluşu ölümleri anında veya ölümlerinden sonra elde edebilmelerini kastetmektedir.⁹⁵

Kapsayıcılığın daha geniş olan diğer şekli insanoğlunun fiili transformasyonunu ve onun aracılığı ile toplumun transformasyonunu öngören bir kurtuluş anlayışıdır. Fakat bu da Yahudilerin yaşamlarında Tora'nın, Müslümanların yaşamlarında İslam'ın, Hinduların yaşamlarında Hindu manevi uygulamalarının, Budistlerin yaşamlarında Budadharma'nın ve nihayetinde tüm dinsel geleneklerin kurtarıcı eyleminin içinde gizli olarak iş görenin Mesih olduğu konusunda ısrar eder.

⁹³ John Hick, (1988), "Whatever Path Men Choose is Mine",. J. Hick ve Brian Hebblethwaite (ed.) içinde, ss. 173-174.

⁹⁴ Hanifi Özcan, **Maturidi'de Dini Çoğulculuk**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayın Nu. 106, 1995, ss. 16-17.

⁹⁵ Richard Swinburne, **Responsibility and Atonement**, Clarendon Press, Oxford, 1992, s. 173.

Bu tarz bir düşünce Hinduizmin Hindularca bilinmeyen Mesih'i ve benzer şekilde Budizm'in Budistlerce bilinmeyen Mesih'i fikridir. Buradaki İsa tarihsel Nasıralı İsa değil, doğu sonrası göksel Mesih olarak bilinen Mesih'tir. Hick bu konudaki çelişkiyi şu şekilde dile getirir: Bir tür bilinmeyen nedensellik 30'lu yaşlardaki İsa'nın insanlığı kurtarmak amacıyla kendi bedenini feda etmesi ve bu modeli diğer büyük dinsel geleneklere kurtuluşun reçetesi olarak sunması Hıristiyanlığı hem çelişkiye hem de zora sokar.

Öldükten sonra dirilen Mesih'in eyleminden bahsetmek yeterli olmayacaktır. Çünkü bu ihtimal 30'lu yaşlarda olan İsa'nın ölümünün ardından dirilişiyile başlamıştır. Zamanından geriye doğru işleyen bir nedensellik fikrini savunmak, 500 yıl öncesindeki Buda'nın kurtarıcı manevi gücü hakkında hesap vermek için ve ya 1000 yıldan fazla geriye doğru işleyen Yahudilik ve Hinduizmin başlangıcını örtmek için hazırlanmadıkça, mümkün değildir. Hick'e göre bu, birkaç kişinin içine dalmayı arzuladığı felsefi bir bataklıktan başka bir şey değildir.

2.2.1. Gerçeklik, Tanımlanamazlık ve Ölçütleri

Beşeri idrakin ötesinde yer alan Tanrısal Gerçekliğin tanımlanamazlığı öğretisi Hick'e göre bütün diğer dinsel geleneklerde de ortak bir konudur. Hick, delil olarak birkaç örnek vermektedir; Hinduizm'de Upanishadlarda Brahmana şöyle der: "Orada gözler bir yere gidemez, konuşma bir yere gidemez, akıl da bir yere gidemez"⁹⁶. Hick, diğer dinsel geleneklerin doktrinlerinden de örnekler sunar.

Ancak bizi ilgilendiren, bu konunun Hıristiyanlık açısından ne anlama geldiği olduğu için daha çok bu yönde yoğunlaşacağız. Hıristiyanlık söz konusu olduğunda düşünürlerin daima olumlu (yani kavranamaz, bilinemez, algılanamaz) ilahi sıfatlar üzerinde ısrar ettiği bir gerçektir. Hıristiyan teolojisi her zaman ilahi tabiatın nihai olarak tanımlanamazlığını tasdik ederken aynı anda, ibadet ile ilgili sebeplere binaen, ayırt edici beşeri vasıflarıyla kişisel bir varlık olarak Tanrı hakkında konuşmak ister. Hick'e göre bu tutarsız gibi görünen durumlar arasındaki ilişki hiçbir zaman açık seçik olarak ortaya konmamıştır. Hick, bizim kavramsal idrakimizin ötesinde kendi

⁹⁶ Mundaka Upanishad, 1.3 terc., Radhakrishna, **The Principal Upanishads**, Allen Unwin, London 1969, s. 688.

sonsuz varlığı içindeki Tanrı ile insani olarak kavranabilen ve tecrübe edilebilen yollarla bizim tarafımızdan bilinen Tanrı arasında bir ayırma gidilmek suretiyle bu ilişkinin ortaya konabileceğini ileri sürer.

Eğer Gerçeklik herhangi bir çeşit nesne değilse o zaman elbette ki “O hiçbir şeydir” sonucuna da varılabilir. Ancak, Hick’in cevabına bakacak olursak O bir nesne değil fakat hiçbir şey de demek değildir. Hıristiyanlığın algıladığı bir beşer değildir. Çünkü o, dinsel nesnel-kavramlarımız da dâhil tüm nesne konseptlerini aşkınlaştırır. Hick’e göre Geçekliğin şahsi olduğunu inkâr etmek onun gayrişahsî olduğunu söylemek demek değil fakat daha ziyade şahsî-gayrişahsî düalizminin burada uygulanması demektir. Gerçekliğin şahsî mi yoksa gayri şahsî mi olduğunu sormak yanıltıcı ve yanlış yola sevk edici olabilir. Çünkü o, onun şahsi ve gayrişahsî olabilen varlık olduğunu önceden varsayar.

Hick’e göre “Tanrı iyidir, sevendir, maksatlıdır” ifadesi İsa’nın öğretisinin Göksel Babası için literal olarak doğru, Kendinde Gerçeklikle (Real in itself) kendisiyle alakalı olarak da mitolojik olarak doğrudur. Ama eğer Göksel Baba, Gerçekliğin hakiki bir tezahürü veya tecrübe edilebilir şekli ise, o zaman O’nun sıfatları da Gerçekliğin bizatihi kendisinde analogik karşılıklarını bulmaz mı? Gerçeklik, Göksel Babanın olduğu gibi beşeri olarak anlaşılabilir bir şekilde iyi veya seven değilse, o zaman elbette gerçekliğin tabiatında iyilik ve sevgiye benzer bir şey mutlaka olmalıdır. Aksi takdirde göksel baba gerçekliğin hakiki bir tezahürü nasıl olabilir? Seven olmayan, kötü bir ilah niçin Gerçekliğin hakiki bir tezahürü olmasın? Sadece gerçeklik kötülük ve nefrette değil de güzellik ve sevgide yansımaları bulan bir tabiata sahip olduğu için mi? Böylece Gerçeklik kendi iyilik, güzellik ve sevgi analogilerini ihtiva eden bir tabiata sahip olmalı mıdır?⁹⁷

Hick, Gerçekliğin şahsiyet, sevgi, güzellik, merhamet, adalet, rahmet, güç, murat ve bilgi gibi Göksel Babanın çeşitli sıfatlarına benzer sıfatlara sahip olarak tasavvur edildiği kanaatindedir. Buna Gerçekliğin, hakiki şahıs ve hakiki olmayan şahısların sıfatlarına benzer diğer sıfatlara da sahip olduğunu ilave etmeliyiz. Ayrıca Gerçekliğin, analogik olarak, şahsî, maksatlı ve maksatsız, bir cevhere benzer ve

⁹⁷ John Hick, **God and Universe of Faith: Essay in the Philosophy of Religion**, Macmillan Press, London, 1975, s. 120

cevhersiz... vb tasvir edildiğini de dahil etmeliyiz. Bu listeye ne kadar fazla ilavede bulunulursa o kadar denli tutarsızlık ortaya çıkar. Bu yüzden bu tarz imkânsızlıkların bataklığına saplanmak yerine tüm bu sıfatların bizim beşeri kavramsal repertuarımızın parçaları olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Doğrusu Gerçeklik, kendi zenginliği içinde muhtemelen sonsuz bir tabiata sahiptir. Bu tabiat bizim beşeri terimlerimizle düşünülemez. Çünkü tabiat ve cevher kavramı, Hick'e göre, beşeri kavramlar sistemine aittir.⁹⁸

Hick'in bu ifadesinden şu sonuç çıkarılabilir. Gerçekliği, bizzat olduğu gibi değil ancak beşeri terimler dairesinde düşünüldüğü ve tecrübe edildiği oranda tanımlayabiliriz. Ancak beşeri olarak idrak edilebilir sıfatlar olan “güzel”, “merhametli” biçiminde tasvir edilse de Gerçeklik, beşerî olarak idrak edilebilir sıfatlara sahip değildir.

Gerçekliğin bizzat kendisi iyi, merhametli veya müşfik olarak tanımlanamaz fakat bizimle ilişkisinde yani bize etkisi bağlamında O iyidir. Gerçekliğin bakış açımıza göre iyi, güzel, merhametli ve müşfik olması tıpkı güneşin güzel ve yaşam verici olması gibidir.⁹⁹

Güneşin yaşam veren sıcaklığı bizim varlığımızın ve neşvünema bulmamızın temeli ve gerekli olan şartıdır. Benzer şekilde Gerçeklik de varlığımızın ve en yüksek iyiliğimizin olmazsa olmazıdır. Ancak Gerçekliği bu terimlerle tasvir ettiğimizde literal olmaktan ziyade metaforik olarak konuşuruz.

Gerçeklik, Hick'in dediği gibi, idrak edebildiğimiz şeyden daha büyükse veya onun çok ötesinde ise niçin Gerçekliği var sayalım? Onun varlığı ne çeşit bir farklılık yapabilir? Bunun cevabı, tüm dinsel geleneklerde önemli yer tutan kurtulma, bağışlanma, aydınlanma kısaca beşeri dönüşüm formülasyonlarındaki şaşırtıcı benzerlikte yatar. Hick'e göre mantıklı olan, beşeri transformasyonun pek çok zemini olduğunu değil tek bir nihai zemini olduğunu düşünmektir. Onun bu görüşü açıkça geleneksel Hıristiyan öğretisiyle bağdaşmamaktadır.

⁹⁸ John Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, New Jersey, 1990a, ss. 7-14; John Hick, **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Trancendent**, Macmillan, London, 1989a, ss. 75-77

⁹⁹ John Hick, 1975, s. 122.

2.2.2. Hick'in Hakikat Anlayışı

Dinlerin, hakikati yansıttıkları iddiasıyla değişik inanç sistemleri geliştirdikleri inkâr edilemez bir vakiydir. Ancak hakikat iddiaları hakkında ne söylenebilir? Bazılarına göre, nihai varlık kişiseldir, diğerlerine göre ise kişisel değildir. Kişisel bir Tanrı'dan bahsedenler arasında Yahudilik, bir ve tek olan Tanrı'nın üçlü değil katı bir şekilde tek Tanrı olduğunu, Yahudi ırkını Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak gördüğünü ve Filistin'de Mısır'da Babil'de sık sık onların tarihine müdahale ettiğini; İslam, Tanrı'nın bir ve tek olduğunu, Kur'an'ı doğrudan vahyettiğini ve Müslüman toplumun Mekke ve Medine'deki yaşamlarına müdahale ettiğini; Hıristiyanlık ise bir ve tek Tanrı'nın üçlü bir yapıya sahip olduğunu ve Nasıralı İsa'nın bu üçlü Tanrı'nın beşeri hayatı yaşayan ikinci şahsı olduğunu ifade eder. Diğer yandan Vaishnavite Hinduizmi, Krişna'da ve pek çok diğer dünyevi varlıkta bedenleşen kişisel Vişnu'ya inanır. Saivite Hinduizmi, kozmik dansı evrenin yaşamı olan ilahi rab Şiva'ya inanır. Hick'e göre değişik dini geleneklerde değişik biçimlerde arz edilen Nihai Gerçekliğin yalnızca değişik idrakleridir.¹⁰⁰

Bu noktada Hick, şu soruyu yöneltir, gerçekliği yansıtmada şayet bu inanç sistemlerinin herhangi biri doğru ise, en azından ondan farklılaştıkları oranda tüm diğerlerinin yanlış olması gerekmez mi? Bu problemi çözmek için Hick, üç aşamada meseleyi açıklığa kavuşturmak ister.

Hick ilk olarak, psikolog Jastrow'un muğlak ördek- tavşan resmini dikkate alarak başlar. Ördeklerin bilindiği fakat tavşanların tamamıyla bilinmediği bir kültürün olduğunu; buna karşı tavşanların bilindiği fakat ördeklerin hiç bilinmediği bir başka kültürün olduğunu varsayalım. Ördeğe aşina olan kültürdeki insanlar belirsiz bir figür gördükleri zaman, doğal olarak onun bir ördek figürü olduğunu varsayarlar. Hakikaten onlar gördüklerinin ne olduğunu iyi bildiklerini iddia ederler. Çünkü tavşan kavramından yoksun olduklarından dolayı söz konusu resmin belirsiz olduğunun farkında değillerdir. Tabii olarak tavşanın bilindiği kültürde ise bunun tersi geçerlidir. Sonuç olarak her iki kültür resim karşısında kendilerini haklı çıkarmaya çalışırlar.

¹⁰⁰ John Hick, 1985a, ss. 81-94 ; John Hick, **Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion**, Yale University Press, New Haven, 1993a, ss. 103 110

Hick'in bu bağlamda Nihai Tanımlanamaz Gerçekliğin Yahve, Kutsal Teslis, Allah, Shiva, Vishnu olarak farklı insani terimlerle hakiki bir şekilde tecrübe edilebileceğini ve bu değişik şahsi ve gayri şahsi kavramların Gerçeklikle bizim farklı dinsel mantalitemiz, kültürümüz arasında bir yerde ortaya çıktığını ileri sürer.

Hick, ikinci aşamada farklı hakikat çeşitlerinin nasıl mümkün olduğunu açıklamaya yönelir. Burada dua, meditasyon, sakremler, toplu ibadet gibi manevi uygulamalardan yola çıkar. Arkasından bunların ne anlama geldiğini açıklar. "Eğer dua eylemindeki gibi, Gerçeğe kişi olarak yaklaşırsak o zaman tanrıyı kişisel bir varlık olarak tecrübe ederiz. O zaman Yahudi halkının seçen, İsa'nın öğretisinin göksel babası veya Kuran'da Arap halkına hitap eden ilahi varlık, özel bir ilahi kişilik olacaktır¹⁰¹.

Bu durum Hıristiyanlık söylemiyle şu şekilde ifade edilebilir: Vahiy, inananları, kendilerine ait kavram grupları ve değişik manevi uygulama tarzlarıyla muhtelif gelenekler tarafından şekillendirilmiş olan kişilerle (karizmatik dini liderlerle) ilişkili olarak değişik şekiller alan göreceli bir konudur.

Üçüncü aşamada ise Hick, haritacılıktan yararlanarak meseleyi açıklamayı dener: Dünya üç boyutlu bir küre olduğu için, iki boyutlu olarak yapılmış olan herhangi bir haritası kaçınılmaz olarak onu tahrif eder. Haritalandırmada muhtelif amaçlar için kullanılan, silindirel projeksiyon da dahil, pek çok yol vardır. Bu durumda, bir harita tipinin doğru ise olması diğerlerin yanlış olmasını gerektirmez. Herhangi bir nedenle birisi bir amaç için, diğeri başka bir amaç için kendisine uygun olduğunu düşündüğü herhangi bir tipteki haritayı kullanabilir.

Buradaki benzerlik, Hick'e göre, hem aynı dinin farklı teolojileri hem de farklı dinlerin farklı teolojileri ve felsefeleri için de geçerlidir. Ona göre sonsuz sonlu tasvirleri olmasına rağmen büyük dinsel gelenekler tarafından çizilen kavramsal haritalar kendi farklı projeksiyonları bağlamında eşit derecede güvenilir ve faydalıdır. Hick'in çoğulcu hipotezi, dört eleştirel faktörü açıklamaya çalışır:

¹⁰¹ John Hick, **İnançların Gökkuşuğu: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar**, çev. Mahmut Yadin, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002. s. 61.

1) İnsanların içsel olarak dindar olmaları. 2) Dini inancın gerçek içeriği bakımından temel bir farklılığı bulunduğu gözlemi. 3) Dini inancın bir yanılsama olmadığı. 4) Her dini geleneğin, mensuplarının hayatını olumlu yönde değiştirdiğinin kabul edilmesi. Bu iddialardan ilk ikisi birçok insan için apaçık olduğundan dolayı Hick dini inancın bir yanılsama olmadığı varsayımı olan üçüncü faktörle tartışmasına başlar. O, kabul edilemez gördüğü dini fenomenin anlaşılması için şu iki yaklaşımı sorgular: Natüralizm ve mutlakçılık (absolutism). Hick evrenin natüralist bakış açısından hareketle yorumlanabileceğini kabul etse de, bütün dini inançların aldatıcı olduğu iddiasının geçerli olmadığını düşünür.¹⁰²

Hick yalnız natüralizmi değil, natüralizme çok yakın olan dini non-realizmi de kabul etmez¹⁰³. Non-realistler, dini inançlar faydalı olmalarına rağmen, bunların bir kişinin algısından bağımsız olarak var olan objeleri gösteremediklerini iddia ederler. Buna örnek olarak, Müslümanların günde beş kere yapmış oldukları ibadeti gösterir, yani bu kendi algılarından gerçekten bağımsız olarak var olan bir şeye veya bir kişiye ibadet ettikleri anlamına gelmez.

Hick, nonrealistlerin tersine, maddi objelerin bizim dışımızda var olduklarını ve onları algılamamızdan bağımsız olduklarını iddia eder¹⁰⁴. O, dini fenomenle ilgili eleştirel realist bir görüşten yanadır ve dini inancın objelerinin, bir dizi nitelikleriyle birlikte kişinin algısından bağımsız olarak var olduklarına inanır.

Hick'in ele aldığı ikinci yaklaşım ise, mutlakçılıktır. Mutlakçılık, natüralizmin tersine, dini fenomenle ilgili genellikle realist bir görüşü kabul eder ve dinin inançla ilgili sadece tek bir sisteminin literal olarak doğru, bununla uyuşmayan diğer tüm inançların ise yanlış olduğunu iddia eder. Hick mutlakçılığı eskiden kısmî bir şekilde kabul etse de şimdi bu yaklaşımı reddetmektedir. Mutlakçılık, kişinin benimsediği kendi inanç sistemine odaklandığı zaman geçerli olarak görülebilse de gerçek dünyada bunun hiç makul olmadığı da açıktır.

¹⁰² Bkz. Mustafa Köylü, **Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinler Arası Diyalog**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 46-60.

¹⁰³ John Hick, 1989a, 190-209.

¹⁰⁴ John Hick, a.g.e., s. 172.

Natüralizm ve mutlakçılığı kabul etmeyen Hick, kendi yaklaşımını “büyük post-axial inançlar, farklı farklı anlayışlarımızdan aşkın olan Gerçekliğe ilişkin farklı tecrübe, anlayışlar içerir” şekline izah eder¹⁰⁵. Özetle Hick’in çoğulcu hipotezi şunları iddia eder: Bütün dini tecrübelerin mutlak kaynağı olan bir tek ilahi Gerçek vardır, hiçbir dini gelenek Gerçeği doğrudan algılamaz, her dini gelenek Gerçek’in algılandığı ve tecrübe edildiği otantik bir yöntem gösterir. Gerçek, kendisi hakkındaki olumlu ya da olumsuz tüm tasvirleri aşar. Çoğu insana göre farklı dinsel geleneklerin birçok açıdan uzlaştırılmaz inançları savunduğu apaçık bir durumdur. Ancak çoğu dinin, mensuplarının hayatlarında olumlu ahlaki değişiklere neden oldukları da bir gerçektir. Bu sebepten ötürü birçok insan sadece bir tek dinin doğru olduğuna inanmanın geçerli olmadığını düşünür. Bu düşünceye sahip olan birey için Hick’in geliştirdiği hipotezin güçlü sezgisel çekiciliğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak Hick’in, görüşünün geçerli olabilmesi için çatışan hakikat iddiaları sorununu yeterli bir şekilde açıklaması gerekir.

Başka bir ifadeyle Hick’in başta karşılaştığı problemlerden biri, farklı dini geleneklerin çatışan inanç sistemlerini uzlaştırmaktır. Ancak konumuz gereği Hick’in diğer dinsel çatışan hakikatler konusundaki tavrını dışarıda tutarak onun Hıristiyanlık açısından konuyu ne şekilde ele aldığıyla yetinmek durumundayız. Bu konuya geçmeden önce Hick’in Hıristiyanlığın temel iddialarıyla ilgili olarak şu genel görüşünü belirtmekte yarar var: Hıristiyanlık, “olgusal karakterine” dayanmadıkça anlamlı olan bir şekilde kendi kimliğini devam ettiremez¹⁰⁶.

¹⁰⁵ John Hick, 1989a, s. 307.

¹⁰⁶ John Hick, 1993a, s. 35-101.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HİRİSTİYAN TEİZMİNİN FELSEFİ GÜÇLÜKLERİ

3.1. Tanrının Hulûlü Metaforu

Tipik Hıristiyan geleneğine göre Nasıralı İsa dünyanın günahları için ölmeyi göze almış ve kiliseyi bunun aracı kılmıştır. Eğer Tanrının hulûlü gerçekse Hıristiyanlık, Tanrının kişide bulunduğu tek din olacak ve buna göre de bütün diğer dinlerden eşsiz şekilde üstün olacaktır.

Eğer bu iddia haklı ise John Hick'e göre şu sonuçlara ulaşabiliriz:

1) İsa'nın Ortodoks Hıristiyan anlayışını bize bizzat öğretmemiştir. 2) İsa'nın biri insanî diğeri Tanrısal iki dogması tatmin edici şekilde açıklanmamıştır. 3) Tarihsel olarak, geleneksel Hıristiyan dogma insanı kötü olarak görmüş ve iyiliği kendisinin sağlayacağını söylemiştir. 4) İlahi kutsal hulûl düşüncesi metaforik olmaktan çok literal olarak düşünülmüştür. İsa vücuda geldiğinde ya da hulûl gerçekleştiğinde ideal insan yaşamı Tanrı nezdinde gerçekleşmiş oldu ve böylece Tanrı onun aracılığı ile kendini sergiledi ve dile getirdi. Tanrı yeni bir aşk ile insanı şekillendirdi ve ilahi sevgisini insanda gerçekleştirmiş oldu. 5) İsa'yı bu şekilde sahiplenmek Tanrı'yı hayatımıza yön veren bir efendi olarak görmek anlamına gelir. 6) İsa'ya bu şekilde Tanrı vasfını yakıştırdığımızda eşsiz, aşkın gerçekliğe sahip olan bir Tanrı anlayışı yerine farklı inançlara karşılık gelen çok Tanrıca bir anlayış ortaya çıkar. Dolayısıyla dünya barışını sağlamada Yeni Ahit merkeze alan ve tüm insanlık için mümkün olan tek kurtuluşun sağlayıcısı olarak Hıristiyanlığın daha iyi hizmet edebileceğini savunan bu çok Tanrıca dünya anlayışı, eşsiz ve aşkın bir dünya görüşü olarak kabul edilmiş olur.¹⁰⁷

Ancak tüm bunlar kaçınılmaz bir şekilde tartışmaya açıktır. John Hick'in kendi ifadesiyle, bu konuları eleştirirken düşünce ve duygu eğiliminin yanı sıra

¹⁰⁷ Mavrodes, **Revelation in Religious Belief**, Temple University Press, Philadelphia, 1988, ss. 85-100.

halkın genel düşüncesini de bir noktada buluşturmak ve daha ileriye götürmek daha doğru bir yöntem olacaktır¹⁰⁸.

3.2. Günümüzde İnkarnasyon Meselesine Bir Bakış

Hick'e göre günümüz teoloji dünyası, kendisinin de mensubu olduğu Hıristiyan öğretisinin merkezindeki yoğun aktivite telaşını ve İsa'nın dini önemine dair bir tartışmayı tecrübe etmektedir¹⁰⁹.

İnsan idrakindeki pek çok değişmelere rağmen Hıristiyanlığın özüne yönelik yeni araştırmalar, yaklaşık son iki yüz yılda çeşitli yollarla devam etmektedir. Bu süre içerisinde çok çeşitli olaylar ve düşünce hareketleri bir konuya odaklanarak ya da yeni bir ittifakta rol oynayarak bu araştırmalarda katalizör olarak görev yapmıştır. Bir çeşit inkarnasyon doktrinine bağlı güçlü bir Anglikan anlayışının geleneksel bir şeklide hâkim olduğu İngiliz kilisesince 1972'de "The Myth of God Incarnate" isimli bir cilt makalenin basımı, bu olaylardan biridir. İngiliz gazetelerinde haftalarca çıkan yazılar, şimşek gibi çakan vaazlar ve papazların açıklamaları, o makalelerin Anglikan yazarlarını görüşlerinden hararetle vazgeçmeye çağırdılar.

Hick, bu konuda özetle şunlara dikkat çeker: Söz konusu hikâye Amerika'da da basıldı ama daha küçük çapta etki yarattı. Bu tezin ana fikri, İsa'nın, Tanrının inkarnasyonu olduğunu bizzat öğretmediğini ve bu dinamik düşüncenin kilisenin ürünü olduğudur. Ancak bu düşünce, yeni olmayıp uzun zamandır Atlantik'in her iki tarafındaki akademik Hıristiyan çevreleri tarafından kabul edilmektedir. Britanya'da, der Hick, yeni olan şey teolojik kurtuluş üyelerinin artık bunu açık bir şekilde dile getirmesi ve inkarnasyon doktrinini kutsal olarak kabul etmeye devam etmek yerine açık bir şekilde tekrar gözden geçirilmesi gerektiği sonucuna varmalarıydı. Ancak yine de kilisenin hem içinden hem dışından bu görüşe husumet besleyenler vardı ve kilise tarafından yıllarca İsa'nın söylediği iddia edilen "ben ve Babam birdir, Beni gören Babamı görür" inancına masumca inandırıldıkları fikrine karşı tam bir memnuniyetsizlik duyuyorlardı.

¹⁰⁸ John Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, John Knox Press, Westminster, 1993c, ss. 3-6.

¹⁰⁹ John Hick, a.g.e., ss. 7-14.

Devam eden tartışmalara yazarımızın katkısı şudur: Ana soruyu daha sade daha ılımlı bir şekilde sunarak taze tutmaktadır. İsa'nın Tanrı olduğunu, herhangi bir açıklamaya girişmeden söylemek, Hick'e göre, dairenin kare olduğunu söylemek gibidir. Tanrı-insan nitelemesi aynen yuvarlak kare gibi çelişkilidir. Eğer inkarnasyon inancı gösterildiği gibi doğru ise bu zeki bir şekilde açıklanmalı, şu ana kadar öne sürülen tüm konular tekrar gözden geçirilmelidir. Hick'in önerisine göre ilahi inkarnasyon düşüncesini bir kenara atılmalıdır. Zira İsa'nın ikili tabiatını açıklamaya yönelik teşebbüsler başarısız olmaktadır.

Cünkü bizim Tanrı anlayışımız insan ürünüdür. Teologlar, tanrı tanrıdır diyerek kendi tanımlarını sunmakta özgürdürler. Bir dereceye kadar bu insanın tanımına da uygulanmaktadır. Bu yüzden belirli formüller içinde İsa'nın Tanrı olarak ve insan olarak oluşumuna güvenip güvenmemek bizim elimizdedir. Mesela İsa, her "şeyi bilen" ve "tüm güce sahip olan" olmak zorunda mıydı yoksa bütün bunlar ilahi sıfatlar değil midir? Örneğin tüm bilgiye ve her güce sahip bir insan olabilir mi?

Nispeten insan oluşumuzun genel karakteri ve Tanrının tabiatını ortaya koyarak kutsal inkarnasyon olasılığının literal anlayışına ulaşmak için bu ikisini bir birine uydurmak, birleştirmek daima mümkündür. Fakat sorun bu tür manevraların dini olarak kabul edilebilir olup olmadığıdır. Yazarımıza göre Kilise tarihinde İsa'nın hangi anlamda hem tanrı hem de insan olduğunu açıklamak için çok sayıda teori sunuldu. Fakat her biri ya kutsallık ya insanlık anlayışını ya da ikisini de ihlal ettiği için reddedildi. O zaman sorun, kutsal inkarnasyon düşüncesine anlamlı her hangi bir açıklamanın getirilip getirilemeyeceği değil bu açıklamanın dini kaygıları tatmin edip edemeyeceğidir.

İsa'nın rolünü anlayış şekli Yahudi eskatoloji inancı tarafından şekillendirildi. E.R.Sanders'ın "İsa ve Yahudilik" adlı çalışmasına bakılırsa İsa, krallığının yakında geleceğini ve Tanrının kendi krallığında özel bir şekilde çalışma içinde olduğunu düşünüyordu.¹¹⁰ Tarihsel gerçekler onun Yahudi restorasyon inancının genel çerçevesine uyduğunu ve onu o teolojinin beklentilerine cevap veren bir grubun kurucusu olduğunu göstermektedir.

¹¹⁰ John Hick, 1993c, s 15; bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. E.P. Sanders, **Jesus and Judaism**, SCM Press ve Fortress Pres, London ve Philadelphia, 1985, ss. 60-87.

Bu düşünce dünyası içinde İsa kendisini krallığın kurulmasından önceki Tanrının son habercisi olarak gördü. İsa, Tanrının dünyada kesin olarak işe başladığı ilahi krallık dönemini başlatan son peygamberin eşsiz rolünü gerçekleştiriyordu. Ancak bu beklentiye bağlı hareket sadece kısa bir süre devam edebildi. Birinci yüzyılın vahye ait düşünce dünyası için Yahudilik kayboldu bu aslında İsa'nın kendi rolünün merkezi olduğu Yahudilik versiyonu, inananları arasında sadece 20–30 yıl sürdü çünkü onun yerini Roma İmparatorluğun çoğulcu dünyasına daha fazla dayanabilecek olan bir düşünce aldı. Ve sonucunda hâkim olan şu yapıyı meydana getirdi: İsa, cennetten insani dünyaya yaşamaya gelen ve bizi kendi ölümüyle kurtaran Tanrının oğludur. Gelişmiş Hıristiyan düşüncesine göre İsa, İbrani yazıtlarındaki Nasıralı İsa'nın Tanrı olması gibi Tanrı değil fakat ilahi biriliğin inkarnasyonunda ikinci şahıstır. Bu temel tema etrafında insan ırkının kökten gelen günahkârlığı ve suçu ile ilgili düşünce yapısı gelişti. Bu, Yahudi tarihindeki uzun, mucizevî ilahi yardım hikâyesinin devamıdır: İsa'nın bir bakireden dünyaya gelişi, acılı ölümü, tekrar fiziksel geri gelişi ve yükselişi. İsa'nın vücudunun karşılığı olarak kilise, cennet, cehennem geçici ızdırap yeri, ahiret ve diğer konuların yanı sıra Hıristiyanların evreni ve oradaki yerlerini algılayışlarının resmini içeren bu düşünce birikimi, 17. yüzyılda modern bilimsel bakış açısı şekillenmeye başladığında ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmaya başladı.¹¹¹

Bu yeni modern bilginin adım adım kabul edilmesi eşliğinde biyolojik evrim tartışmalarının alevlenmesi ve en çetin konular olan yazıtların tarihsel incelenmesiyle 19. yüzyılın sonunda Hıristiyanlar arasında derin teolojik görüş ayrılıkları ortaya çıktı. Hıristiyan teolojisine karşı gelen bilimsel düşünce nedeniyle başta Protestan ve daha sonra Katolik kiliseleri teolojilerinin yeni bilgi doğrultusunda gelişmesine izin verdiler. Tipik Katolik, Anglikan, Presbyterian, Lutheran inanç sistemi günümüzde 100 yıl öncesinden bile çok farklıdır. Ana kiliselerin ilk başta istemeyerek de olsa yeni bilginin ışığı altında inançlarını tekrar gözden geçirmeleri onları marjinalleşmekten kurtardı.

Modern bilimin verileri ışığında gözden geçirilen veya sorgulanan konulardan biri de geleneksel Hıristiyan doktrininin Tanrının inkarnasyonu ile ilgili görüşüdür.

¹¹¹ John Hick, 1993a, ss. 3-9

Modern anlayış, Nasıralı İsa'nın Tanrı inkarnasyonu olduğu inancını taşıyan teolojik öze karşı akla bir takım sorular getirmektedir. Burada eleştirilen inkarnasyon kelimesi ya da olası diğer birçok anlamı değil kilisenin İznik Konsülünü (M.S. 325) ve Kadoköy kabul etmesidir. Sarah Coakley Hıristiyan teolojisinde inkarnasyonun altı anlamı dikkatli bir şekilde bir birinde ayırtı etti.

Birincisi, inkarnasyonel teoloji, Tanrının insan hayatındaki varlığını ya da yerini ifade eder. İnsanlık tarihi içinde aktif olarak (İbranî yazıtlarından çıkarıldığı gibi) Tanrı zaman akışı içerisinde bizimle vardır. Buradaki temel düşünce, her zaman “içkin” Tanrı için insan yaşamının ve tarihin önemli olmasıdır. Bu anlamda Hıristiyanlığın versiyonları inkarnasyoneldir aynı zamanda Yahudilik, İslam, Sihizm de öyledir hatta farklı yönlerden Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm için de bu geçerlidir.

İkinci anlamda Hıristiyan teolojisi, sadece Tanrının daima insan hayatına karıştığına beyan etme anlamında değil aynı zamanda İsa'nın hayatında belli bir noktada ve özellikle etkili ve güçlü bir şekilde yer aldığını ileri sürmesi anlamında inkarnasyoneldir. Diğer bir değişle İsa sadece sıradan bir adam değildi Tanrı ile ilişkisi evrensel öneme sahip olan biriydi. Ancak Coakley'in dediği gibi bu tür bir tanımlama bize İsa'nın kişisel var oluş öncesi ya da onda bulunduğu iddia edilen doluluk ve özel oluşunun açıklanması gibi daha tartışma götürülen konularla ilgili bize bilgi vermemektedir. Yinede bu yaygın bir inkarnasyon anlayışıdır. İlahi inkarnasyon bu anlamda söz konusu değildir.

Üçüncüsü, önceki iki anlamda daha fazla önem arz eden bir diğer var oluş öncesi konusuna odaklanır. Bu anlamda “inkarnasyon” İsa'nın ete bürünüşü anlamına gelir ve böylelikle inkarnasyon kristolojinin tamamlayıcı özelliği İsa'nın bizzat kendisinin bir takım ilahi ya da yarı ilahi şekilde dünyaya gelişinin varoluş öncesine inanış olarak görünür. Burası, J. Hick'in yerleşmiş gelenekten ayrılmaya başladığı noktadır.

Dördüncü ve bir öncekinden bile daha ileri bir görüşü savunan anlama göre inkarnasyonel kristoloji, İsa'daki ilahî ve insanî özellikleri arasında güçlü bir etkileşim

vardır.¹¹² Bu bakış açısından inkarnasyon Tanrı'nın İsa'da tamamen kendisini göstermesidir. Burada Tanrı tamamen kendini ifşa etmektedir. Öyle ki kişi, fert İsa'dan tamamıyla Tanrı diye bahsedilebilir. Hick, bu tür bir anlam karşısında, inanmayı bırakmayı düşündüğüm bir ilahi inkarnasyondur, der.

Beşinci anlama göre İsa, tek ilahi inkarnasyondur ve başka hiçbir kişi ya da insan hiçbir zaman tanrıyı bu yolda sunamaz. Bu beşinci bakış açısında inkarnasyon şu anlama gelir: İsa tüm diğer ortaya çıkma şekillerinden çok daha ayrı bir kategoridedir. Bu yüzden ondaki ilahi manifesto hem özel hem de sondur. Diğer hepsinden nitelik olarak üstündür ve hiçbir zaman daha iyisinin olamayacağını söyler. Bu, Hick'in dışlamak istediği bir ilahi inkarnasyon düşüncesidir.

Altıncı ve son anlama göre Chalcedon konsilinin inkarnasyonel kristolojisine eşit olan, kilise tarafından tanımlanmış bir düşünce vardır. Burada inkarnasyon baba oğul ve kutsal ruhun birliğini ifade eder. Hick bu görüşü de saf dışı bırakmak istediğini söyler.

Sarah Coakley'in belirttiği gibi, bu düşünceler karşılıklı olarak özel değildi. Tam aksine, her biri bir öncekini içerir. Böylece çoğalan oran oluştururlar. Hick, kendi kristolojisinin *ikinci* maddede durduğunu oysa geleneksel Ortadoks versiyonun beşe kadar ve bazı durumlarda altıya kadar gittiği dile getirir. Benim ileri süreceğim şey, der J. Hick, ilahi inkarnasyon düşüncesinin metaforik bir düşünce olarak kabul edilmesidir¹¹³. O, İsa'yı Tanrının etkisine olağanüstü bir şekilde açık ve bunun sonucu olarak inkarnasyon aracılığıyla dünyada tanrı vekilliğini olağanüstü derecede yaşayan bir insan olarak görür. Böylelikle kendi zamamının ve konumunun şartlarına göre tanrıya karşı sorumlu ve açık olarak yaşayan ideal insandı. Ve böyle yaparak ilahi aşkı yansıtan bir sevgi şeklinde inkarnasyonallaştı. Bu çığır açan yaşam, asırlar boyunca batı medeniyetine entelektüel ve ahlaki rehberlik sağlayan büyük bir geleneğin ilham kaynağı oldu. Günümüzde bu geleneğin birçok yönden çekiciliğini ve kabul edilebilirliğini kaybettiğini bize hatırlatmaktadır Hick. Ona göre batı medeniyetinin kendisi post-Hıristiyan bir döneme girdi. Tanrıya tamamıyla güvenerek inananların inancı o zamanki koşullar bizimkinden çok daha farklı olasına

¹¹² John Hick, 1993c, s.82.

¹¹³ John Hick, a.g.e., s. 18.

rağmen ilk yüzyıllar ki kadar güçlüdür. Bir zamanlar işe yarayan bu düşünce şimdi önemini belirsizleştirmeye sebep olan inkarnasyon, trinity ve kefaretle ilgili teori açısından sıyrılabilirse yaşayan öğreti olarak insan yaşamı için temel bir ilham kaynağı olmaya devam edebilir.

J. Hick inkarnasyon teorisini ele alırken özellikle şu iki gruba hitap ettiğinin altın çizer: Kilise dışı ve kilise içinde oluşan gruba. İlk grup, entelektüel koza içinde devam eden yaşamından tatmin olmayan ve insanların çoğu için artık hiçbir anlam ifade etmeyen eleştirilmemiş geleneksel düşüncelere sahip Hıristiyanlardır. Hick, bu noktada sadece din adamlarının özel ayinsel dünyası ve Pazar günlerinin duaları içinde değil aynı zamanda her gün yaşadığımız günlük hayatın içinde de inanılabilir bir Hıristiyanlık inancı arayanlara hitap etmeyi amaçladığını söyler. Mesela bu konu bir başka yönden yani Tanrı olduğunu bilmeyen bir Tanrı sorunu açısından da ele alınmaya açıktır. Kadıköy formülasyonlarını artık yararlı olmayan bir dönemin belgeleri olarak bir kenara bırakmayı arzu eden teologlardan birisi olan Hick'in görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Kadıköy Konsilinin "Tanrı'dan tek sudur etmiş oğul" "bunu bize bizzat Rabbimiz Mesih öğretmiştir" biçimindeki doktrinini bizzat İsa'nın öğretmediğini düşünme konusunda yeterince makul sebebimiz var. İsa'nın kendi ilahlığını öğretmediği idraki, son bir buçuk asırdır Hıristiyanlığın orijinine dair eleştirel tarihi araştırmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmış modern bir gelişmedir. Kilise, İsa'nın kim olduğunu ondan daha iyi bildiğini nasıl iddia eder?

Hulûl doktrini ile ilgili diğer bir problem de şudur: İsa aynı zamanda nasıl ilahi olarak her şeye gücü yeten, kâinatın kendi kendine varolan ezeli-ebedi yaratıcısı ve insani olarak cahil, geçici, sonlu ve bağımlı bir yaratık olmaktadır? Bu tarz fikirlere literal anlam verilebilir mi? Resmi dogma böyle bir şeyin nasıl mümkün olduğunu açıklamaya teşebbüs etmeksizin onun çift tabiata sahip olduğunu ve insani bedeni içinde ilahi bir aklın bulunabileceğini ileri sürer. Bu açık bir paradokstur. Çok çeşitli varyasyonları bu iddia başarısız olarak nitelendirilerek reddedilmek zorundadır.

O zaman Tanrının oğlu bir insan olurken kendini ilahi sıfatlardan tamamen boşaltmış mıdır? İlahi sıfatlardan yoksun bir Tanrı hala Tanrı olur mu? Bu konuda bir dizi güçlüğün olduğu konusunda dikkat çeker. Şayet İsa beşeri tabiatına uygun

olmayan ilahi sıfatlara sahip ise onun gerçekten insan veya gerçekten ilahi bir varlık olduğu söylenebilir mi? Hick'e göre bunların tamamı metaforik ifadelerdir ve tutarlı bir literal anlama sahip olduğu şimdiye değin gösterilememiştir.

Hick'in hulûl doktrini ile ilgili üzerinde durduğu başka bir problem İsa'nın tarihsel kötülükleri haklı çıkarmak için kullanıldığı görüşüdür. İsa-Mesih figürünün mutlaklığı ilk Hıristiyan imparatoru Konstantin zamanından günümüze kadar onun insani kötülükleri onaylamak için adeta gönüllü olduğunu göstermektedir. Avrupa antisemitizmi pek çok asırdır Tanrı olan İsa'nın öldürülmesi suçlamasıyla kendi kendini haklı çıkarmıştır.

Yüzyıllardır süren ve köken olarak da dördüncü İncil'deki (Yuhanna 8.37, 8: 44; 8. 47) antisemitik söylemler tarafından teşvik edilen Hıristiyan anti-semitizmi 1940'larda doruk noktasına ulaşmıştır. Reinhold Bernhardt'ın ifade ettiği gibi "Hıristiyanlık tarihinde bir dinin teolojik olarak lanetlenmesi Hıristiyanların o dinsel geleneğin taraftarlarına yönelik davranışlarıyla yakından alakalıdır"¹¹⁴.

Günümüzde üçüncü dünya diye adlandırdığımız bölgeleri tahrip eden Batı sömürgeciliği, Hıristiyan âleminin doğru ve gerçek medeniyetini dinini dünyanın daha aşağı derecedeki putperest insanlarına sunmakla görevli olduğu kanaatiyle kendini haklı çıkarır. İşte bu üçüncü dünyanın ekonomik olarak sömürülmesini ve politik olarak idare edilmesini meşru kılan bir ideoloji idi. Aynı şekilde tabii erkek üstünlüğünü dile getiren ataerkillik, hem Biblikal Tanrı imajının erkek olması hem de Tanrı'nın hulûlü olan İsa'nın erkek olmasıyla nedeniyle yine kendini haklı görür. Mary Daly'nin meşhur ifadesiyle "Tanrı erkek olduğu zaman erkek da Tanrı olmaktadır"¹¹⁵. Bu düşünce çağımızda Hıristiyan Kiliselerinin çeşitli kollarında kadınların rahip olarak atanmasına karşı geliştirilen argümanlarda açıkça kendini göstermektedir. Öyle ki kadının ruhunun olup olmadığı sorgulayan Ortaçağ tartışmalarından birkaç gömlek daha ileri argümanlar dahi duyabilmekteyiz. Ancak Hick'e göre bunların hiç biri kayda değer görüşler değildir.

¹¹⁴ John Hick, 1993c, s. 23-37.

¹¹⁵ Reinhold Bernhardt, **Christianity Without Absoluteness**, SCM Press, London, 1994, s. x; Mary Daly, **Beyond God the Father**, Beacon Press, Boston, 1973, s. 19.

3.3. İsa'nın Hayatı, Ölümü ve Tekrar Hulûlü

Bu konuyla ilgili bir sürü araştırmacı değişik yaklaşımlarla kendi görüşlerini sağduyularıyla geliştirerek dini açıdan önemli sonuçlara varmışlardır. Hick, bu yüzden hangisine güvenip güvenemeyeceğimizi belirlemenin zor olduğunu söyler.

Hick, Nasıralı Tarihi İsa ile Kilisenin birbirine karışmış hatıralarla inşa ettiği İsa hakkında Batıda gelişen yorumlar arasındaki farkı anlatmakla işe başlar. Doğu ötesi Hıristiyan toplulukları arasında hayatı derinden ve heyecan verici bir şekilde etkileyen farklı farklı İsa hatıraları ortaya çıktı. Bunun nedeni ölümün ötesine yükseldiğine inandıkları İsa'nın ruhunun bulaşmasıydı. Yeni Ahit'in bölümleri İsa'nın bu ruhandan alınan ilhamla yazıldı görünür. Çünkü, İsa'nın etkisi hem onun hikâye ve öğretileri sayesinde hem de kendi gördüklerini rapor eden gezgin Hıristiyan peygamberler sayesinde hissedilebiliyordu.

Genelde, ilk Yeni Ahit belgelerinin (ki bunların bazıları St. Paulus'un mektuplarıdır) İsa'nın ölümünden 20 yıl sonra yazıldığı yaygın olarak kabul edilmektedir. Yazarların hiç biri tasvir ettikleri hayata gözleriyle şahit olmamışlardır¹¹⁶. İnciller on yıldan fazla zamanda gelişmiş sözlü ve yazılı geleneklere bağlı olan ikinci ve üçüncü tasvirler olup İsa ile ilgili orijinal hikâyeler, eski dünyanın güzelliği, kilisenin Yahudilik görüşüne karşı olması, zulüm altında inanç kuvvetlendirme, Hıristiyan toplumun farklı akımlarındaki gerçek polemikler, dini temaları örneklendirme ve İsa'nın yaşamıyla ilgili diğer olayları içeriyor.

John Hick İncillerin, İsa'dan 40–70 yıl sonra yazıldığı kanaatindedir¹¹⁷. Yine de bugün kısa kariyeri şimdiye kadar yaşanmış en etkili yaşam olarak çok derin ve uzun süreli etki bırakan dünyevi İsa hakkında güvenle söylenebilecek bir şeyler var mı? Araştırmacılar genellikle şu noktalarda ortak görüşe vardılar: İsa Galile'li bir Yahudi idi, Meryem adı verilen bir kadının oğluydu Baptist John tarafından vaftiz edildi. O, nasihatlerde bulundu, hastaları iyileştirdi ve dualarla insanların içinden kötü ruhları cinleri çıkardı, 12 ; havarisi olduğu söylendi, faaliyetlerini büyük ölçüde İsrail ile sınırlandırdı. Roma yetkilileri tarafından Kudüs'ün dışında çarmıha gerildi

¹¹⁶John Hick, 1993c, s. 23.

¹¹⁷John Hick, a.g.e., s. 19.

ve ölümünden sonra takipçileri yolunda yürümeye devam ettiler. Hick'e göre, dini açıdan İsa ile ilgili en büyük gerçek onun "Baba" yani Tanrıyla ilgili güçlü ve daimi bilinci olmasıdır. Din psikolojisi açısından bakacak olursak, sadece son derece yoğun bir Tanrı bilincinin İsa'nın güçlü peygamberlik güvenini ve karizmatik gücünü besleyebildiğini söyleyebiliriz. Onun için Tanrı her gün görüştüğü kadın ve erkekler kadar ve yaşadığı Galile tepeleri kadar gerçektir. Tanrı İsa için o kadar gerçektir ki insanlara Tanrının seven ve bağışlayan yönünden bahsederken onu dinleyenlerin çoğu için Tanrı yaşayan bir gerçek haline geliyordu. İsa'nın yoğun Tanrı bilinci kendi kültürünün dini fikirleri tarafından şekillendirilmişti.

İsa'nın Tanrıyla olan ilişkisini anlamak için temel ölçüt peygamberlik idi. Ama İsa sadece bir peygamber olduğu için değil aynı zamanda belki de son peygamber olduğu için bunun farkında gibi gözüküyor. E. P. Sanders "İsa kendisini krallık kurulmadan önce son peygamber olarak görüyordu" der.

İsa sonun yakın olduğunun, acilen İsrail'i tevbe ettirmek için gönderildiğinin ve böylece İsrail'in büyük gün için hazır olabileceğinin büyük ölçüde bilincindeymiş gibi gözüküyor, dua ederek şöyle diyordu: "Vakit tamamlanıyor ve Tanrının krallığı mevcuttur. O halde tevbe edin ve İncil'e inanın" (Mark 1:14). İsa'nın esas mesajı tevbe etmeye bir çağrıdır. O, krallığın gelmek üzere olduğunu ve yeni bir yaşamın başlayacağını bildiriyordu. Bu yaşam sevgi yaşamıydı. Devid Fluser bunu Yahudilikte yeni duyarlılık olarak nitelendiriyor¹¹⁸. Esasında bu duyarlılık, Tanrıya karşı ve komşuya karşı çifte ilahi emir olarak İsa'dan önce vardı. Ama İsa'nın komşu aşkından kendi anladığı şey daha derin gibi görünüyor veya en azından diğerlerinden daha güçlü etki yaratıyor. İsa, kişinin kendi kişisel özelliklerini unutup diğerlerinin ihtiyaçlarına hizmet etmek için özgür olmasını ve Tanrıya olan bütün inancı öğretti. Dinleyicilerine Tanrıya güvenerek yarın için endişe etmeden yaşamalarını, komşuya iyi davranmalarını ve sınırsızca verip af etmelerini söyledi: Düşmanlarınızı sevin ve sizi kandıranlara dua edin. Böylece cennete olan Tanrımızın oğulları olabilirsiniz ki kendisi güneşi kötünün ve iyinin üzerine doğdurur ve yağmuru doğrunun da yanlısın da üzerine yağdırır (Matta 5:44-45).

¹¹⁸ John Hick, 1993c, s. 26.

İsa'nın öğretileri ve şifa verici hizmeti kısa ama yoğundu. Onun kişiliğinin kelimelerinin etkisi bu kısa zaman içerisinde olağan üstü olmuş olmalı ve etkisi ne kadar büyük olursa kurulmuş düzenin sonuna geldiğini iddia eden birisi olarak Romalı yetkililerin dikkatini çekmeye başlaması o kadar olasıydı. İsa'nın zamanındaki Yahudilerin kafasında ve muhtemelen kendi kafasında da Tanrının güvenilir bir hizmetkârının çektiği acıların İsrail'in iyiliği için olduğu fikri vardı. Bu fikri destekleyen bir takım alışıla gelmiş temalar da vardı. Örneğin, "dürüst olanın acı çekişi, ötekisi kan dökmeden günahlar affolunmaz".

Hulûl kelimesi Hıristiyan tarihi boyunca kullanılmıştır ve bu "geçiş olayı" olarak görülüyordu. İnciller yazılırken arkadan gelen iki kuşak İsa'nın cesedinin gizemli bir şekilde canlandığına birkaç hafta yeryüzünde bedensel olarak var olduğuna ve daha sonra yükselip bir bulutun içine yerleştiğine inanıyordu.

Biz bu olayları İncillerde yazıldığı kadarıyla biliyoruz. O halde ilk havarilerin, İsa çarmıha gerildikten sonra canlı bir şekilde yüce bir Rab (Lord) olarak yaşadığına inanmalarına ne sebep olmuştur? Tarihi kanıtlarla bu soruya çeşitli cevaplar verilebilir. Hick'e göre bu anlatı, İsa çarmıha gerildikten 2 ya da 3 yıl sonra Şam yolunda Paul'un Rabbin (Lordun) görüntüsünü müşahade ettiğini söylemesiyle başlar. O yüzden Şam yolculuğunu İsa'nın ortaya çıkması olarak görüyorlardı. Paul, ışık ve sesin duyulduğu ama vücut belirtisinin olmadığı haberini vermişti. Hıristiyanlar bu tecrübeden yola çıkarak İsa'yı Işık ile özdeş tutmuşlardır. Bu ışığın içinde aşk ve huzur vardır. Bu hikâyenin ayrıntıları şu şekilde dile getirilmiştir: Boş mezarın hikayeleri (Mark 16:5), tüm yeryüzünde üç saatlik karanlık (Matta 27:45), deprem (Matta 27:51), uyuyan bir sürü azizin mezarından yükselip Kudüs'e girişi ve bir çok insan tarafından görünmesi (Matta 27:53-53), iki gün sonra ikinci deprem (Matta 28:2), cennetten gelip taş yuvarlayıp onun üzerine oturan şimşek görünümündeki melek, Galile'de bir dağın üzerinde İsa'nın ortaya çıkması yukarıya doğru bir bulutun içinde yok olması (Matta 28:3). Hick'e göre ise İsa sadece bir fiziksel mucizeyle çarmıha gerildikten sonra yok olmaktan kurtulmuş olabilir.

3.4. İsa'dan Mesih'e

İsa tanrı tarafından yeniden diriltildiğinde Mesih oldu. Ama şunu belirtmemiz gerekir ki Hick, bildiğimiz geleneksel Hıristiyan doğmaların bu olaya bakışından tamamıyla ayrı bir görüşe sahip görünüyor. Ona göre “Neden beni iyi diye çağırıyorsunuz Tanrıdan başka hiç kimse iyi değildir” (Mark 10:18) diyen İsa kendisini ilah olduğunu hiçbir zaman iddia etmedi. Yani kendisi bile ilahlığını ve yeniden dirilişini kabul etmezken kilisenin bu kadar önemli şeyi bilmesi nasıl mümkün olur? Kendisi Tanrıyla olan bağlantısının farkındaydı ve bu bağlantısını tamamen yaptığı işlerle öğretti. Bunu özellikle de günahları af etmede gösteriyordu. Peki, İsa'nın kendi evlatlık hissi neydi? Bunu sevgili Baba sözlerinde anlıyoruz.

Sıkça tekrarlanan iddia İsa'nın kendisini Tanrının yerine koymasıydı. Günahları af etmede öyle yaptığına inanılıyordu ama der Hick, şunu da hatırlamalıyız ki İsa sadece affetmeyi dile getirmiştir¹¹⁹ bu da Tanrının değil papazın yetkisindeydi. Hıristiyan inancı sadece Nasıra'lı İsa'nın içinde doğmamıştır aynı zamanda kilisenin geliştirmekte olan hafızasında da ortaya çıkmıştır. Aslında kilise açık bir Hıristiyan gerçeğidir ve kilise İsa'nın vücudu olduğu için İsa ve kilise kelimeleri eşanlamlı kullanılmıştır. Hick'e göre böylece Hıristiyanlık artık bir kişi olarak İsa'da değil kilisede doğmuştur. İsa'yı düşünmek içgüdüsel olarak bir çeşit kutsallık hissi uyandırıyor ancak Hıristiyan kilisesini düşünmek aynı hissi uyandırır mı? İsa bir şekilde kendisini ruhsal olarak insanlara göstermeye devam etmektedir. İyi veya kötü olsun George Washington, Atilla, Hitler gibi tarihi şahıslar var ve bu kişiler tarihin bir parçası olarak çeşitli şekillerde anılırlar, hatırlanırlar. Yani bir şekilde *inkarne* olur, *yeniden dirilirler*. Bu, der Hick, İsa için de geçerlidir¹²⁰

3.5. İsa'nın İlahlığını Kilise'nin Onaylaması

Nasıralı İsa'dan Ortadoks Hıristiyan teolojisinin kutsal Mesih'ine kadar olan tarihi gelişmeye Hick'in bakış açısından göz atacağız. Bu önemli geçiş nasıl ortaya çıktı? Bu soruya cevap vermek için öncelikle ilk yüzyıl âliminin sanayileşmiş, bilim merkezli modern batının bilgininden anlatmak durumundayız. James Dunn'ın şu

¹¹⁹ John Hick, 1993c, ss. 29-32.

¹²⁰ John Hick, a.g.e., ss. 38-39.

soruya dikkati çektiğini görüyoruz. İlk Hıristiyanlar İsa'yı Tanrının oğlu olarak adlandırdıklarında bu, onları dinleyenler için ne anlama gelmişti acaba? Hick'e göre dünyayı sarsan mucizeler göstermesi, oluşmuş tüm dünya görüşünü altüst etmesi tarihi bir kişi olan İsa'nın Tanrı olarak adlandırılmasına neden olmuş olmalıdır. Yüzyıllardır Tanrıyı, Hıristiyan inanisından etkilenecek, sonsuz, her şeyi bilen, muktedir ve evrenin yaratıcısı olarak biliriz. Ama eski dünyada kutsallık kavramı çok daha az bir şekilde net olarak tanımlanmış ve bunun kullanım koşulları çok daha az belirlidir. Çünkü o dünya, St. Paul'un da dediği gibi, zaten "içinde bir sürü tanrı ve efendinin olduğu bir dünyaydı"¹²¹. O zaman Tanrının oğlu kelimesi fazla bir önem taşımıyordu. Yeni Ahit dönemindeki Roma dünyasında kutsal, Tanrının oğlu, hatta tanrı kelimeleri bir birinin yerine kullanılıyordu.

Homeros destanında kahramanlara sık sıkça yüce deniliyordu. İmparatorlara, krallara ve bazen kahramanlara tanrı dendiği de olmuştur. Dunn'a göre Yunan mitolojisinin efsanevi kahramanlarından bazıları özellikle Dionysus ve Heracles, Zeus'un oğulları, Tanrının oğulları olarak adlandırılıyordu. İsa zamanında Tanrının oğlu kelimesi Augustusu kastederek söylenirdi. Stoic felsefesinde Zeus tüm insanların Babası olarak görülüyordu. Kutsal oğulluk ve ilahlıkla ilgili ifadeler eski dünyada yaygındı ve çeşitli şekillerde kullanılıyordu.

Yahudilikte de dâhil olmak üzere eski dünyadaki kutsallık fikrinin bu esnekliğine bakacak olursak İsa'nın kutsal kişilerin sınıfına ait bir kişi olarak görülmeye başlaması hiçte şaşırtıcı değildir. Yaşamı süresince kutsal peygamber, etkili vaiz ve onarıcı özelliği bu şekilde fark edilmiş olabilir.

Dilin gerçek kullanımıyla çeşitli metaforik ve gerçek dışı kullanımları arasındaki modern farkın eski dünyada kesin bir şekilde gösterilmemesine rağmen Hick bunun metaforik olduğu kanaatindedir¹²². İbrani geleneğinde şahsen veya topluca hatırlanan bir olayın veya karşılaşılan bir kişinin önemi hemen metaforik ve mitolojik terimlerle ifade ediliyordu. Aslında Tanrıyla ve Tanrının dünyada kendini

¹²¹ John Hick, 1993c, s. 40.

¹²² John Hick, a.g.e., s. 40.

göstermesiyle ilgili tüm İncil dili büyük ölçüde metaforiktir¹²³.

İbranilerin kutsal kitaplarında Tanrı; kral, baba, kaya ve çoban olarak tanımlanır. Yeni Ahitteki kilit imaj ise Babadır. Onunla bir oğul arasındaki bağlantı bu yüzden Hıristiyan söyleminde merkezî hal almıştır. Modern anlayış bakımından bunlar orijinal kullanımında metaforlardır. Aslında Baba erkek ebeveynidir. Oysa Tanrı, dişi ve erkek arasındaki biyolojik farkın ötesindeki ruhtur ve her ne kadar İsa'nın bakireden olma fikri buna hatırlatsa da gerçek anlamda çocuk doğurmaz¹²⁴.

İlerleyen asırlarda Hıristiyan felsefesi her ne kadar Tanrının oğlu kelimesinin literal anlamda olduğunu düşünse de eski dünyada bu yaygın bir şekilde kullanılan ve kolayca anlaşılabilir bir metafordur. Yahudi araştırmacı Geza Vermes'in Tanrının oğuluyla ilgili söylediklerine değinirsek ona göre "Tanrının Oğlu her zaman Yahudiler açısından metaforik olarak anlaşıldı Yahudi kaynaklarında bunun kullanımı hiçbir zaman atfedilen kişinin tanrısallığa katılımını ima etmez. Sonuç itibariyle eğer Hıristiyan teolojisi Yunanca değil de İbranice ile gelişseydi, Hick'e göre, ortaya bir inkarnasyon fikri çıkmayacaktı¹²⁵.

Bazılarına göre St. Paulos bir istisna oluşturuyor gibi görünüyor zira bir Yahudi olmasına rağmen İsa'nın Tanrının tek inkarnasyonu, tek oğlu olduğu fikrine varmıştı. Hick'e göre Paul farklı şekilde değerlendirilebilir çünkü yazılarında kati olmaktansa genellikle nasihat verici ve güzel ifadeli bir dili vardı. O, Sistematiğin yazmaktan ziyade belli Hıristiyan gruplarına vaaz vererek İsa'dan Tanrının oğlu, Rab (Lord) ve İsa Mesih olarak bahsedirdi.

Son mektubunda (eğer bu gerçekten onun tarafından yazılmışsa ki pek çok araştırmacının bundan şüphesi var) Paul'un dili ilahlaştırma yönünde ilerliyor. Fakat şunu sormamız gerekiyor: Bu dil ilk yüzyılda yazar ve okuyucular için ne anlama geliyordu? Paulun kullandığı esas simgesel şey Baba ve Oğul idi ve bu kaçınılmaz olarak oğlun babaya olan itaatini akla getiriyor. Paul'un yazılarında Tanrı ve Tanrının oğlunun karşılıklı olarak eşit olduğu söylenemez. Tanrı önce bir kadından olma oğlunu gönderdi ve Paul'a göre İsa Tanrının dünyaya gönderdiği, önceden var

¹²³ John Hick, 1993c., s. 42.

¹²⁴ John Hick, a.g.e., s. 43.

¹²⁵ John Hick, a.g.e., s.44.

olmuş bir oğluydu. J. Dunne bu konuyla ilgili Paul'un tüm metinlerini inceledikten sonra şu sonuca varır: "Paul, Tanrının oğlunu göndermesiyle ilgili iki pasajında şunu kastetmesi mümkündür: Tanrının oğlu önceden vardı ve İsa olarak inkarnasyona uğradı".

Gelişmekte ve büyümekte olan kilise kendi inançlarını Akdeniz havzasının Yunanca konuşan kültürüne kendisini felsefi terimlerle açıklamak zorundaydı. İmparator Konstantin'in Hıristiyan olmasından sonra imparatorluğun Hıristiyanlıkla barışması, Hıristiyan inancının bölünmez bir bütünlüğe kavuştu. Ardından kilise de resmi bir şekilde Yunan kültürünü ve İsa'nın Tanrının Oğlu olduğunu kabul etti. Orijinal İncil metaforları bundan sonra felsefi amaçlarla popüler dil seviyesine göndermeler yaptı, Tanrının metaforik oğlu, metafizik hale geldi ve teslisin ikinci kişisi oldu¹²⁶.

Bunun politik önemi şuydu Hıristiyan imparatoru Tanrının yeryüzündeki vekili konumunu aldı. O çağın tarihçi Eusebius, Konstantin'in, rakibi Licinius karşısında zafer kazanması üzerine şunları söyler: "Konstantin Oğul-Tanrının himayesi altındaki evrensel kral, Tanrının oğlu ve hepimizin kurtarıcısı. Her yere birliklerini gönderdi ve İlahlığın düşmanlarına karşı kolay bir zafer kazandı.

3.6. İki Âlem–İki Akıl

Chalcedon (Kadıköy) konseyi daha sonra inkarnasyonla ilgili olarak Ortodoks doktrinin ne olduğunu şu şekilde tanımladı:

Yüce İsa, anlamlı ruh ve vücuda sahip olarak kurtarılmamız için gönderilmiş, günahlardan uzak bakire Meryem'den olma, iki âlemde de bilinen değişmeden ve bölünmeden uzak, aynı ve tek kişi olarak kalmıştır.

Sorun şu ki Konsey, İsa'nın "hakikaten Tanrı ve hakikaten İnsan" olduğunu, herhangi bir paradoksa işaret etmeden, iddia ediyor. Ortodoksluk, hem tamamen kutsal bir doğaya hem de tam olarak insan doğasına sahip olan İsa fikrini anlaşılır bir şekilde açıklamak durumundadır. İki farklı doğanın aynı anda, birbirine karışmadan,

¹²⁶ John Hick, 1993c, s. 46.

değişmeden, bölünmeden ve ayrılmadan İsa'nın içinde olduğunu iddia etmek bu güne kadar belli bir anlamı olmayan kelimeler kümesi oluşturmaktan öteye geçmemiştir.

Dördüncü yüzyılda yaşayan Apollinaris bir kişinin ruh, beyin ve vücuttan oluştuğunu, İsa'nın ruhunun da sonsuz kutsal Logos olduğunu aklıyla vücudunun ise insan olduğunu iddia ediyor.

Bu iddiayla aynı anda hem kutsal hem insan olunabileceğini ileri sürüyordu¹²⁷. Ama bir insan ruhu olmadan İsa'nın gerçekten insan olamayacağını belirtmek gerekiyor. John Hick'e göre sonuçta biz orijinal Chalcedon formülünü, net bir şekilde açıklanmamış biçimiyle miras aldık¹²⁸. Esas olarak kurulmuş öneri iki doğanın iki akıl olarak anlaşılmasıdır. Yani Logos veya Oğlun Kutsal Akıl ile Nazareth'li İsa'nın insanî akıl.

İki akılla ilgili ortaya atılan görüş ve fikirler biri Thomas Morris'in "Tanrı İnkarnasyonunun Mantığı" düşüncesidir. Morris Nasıralı İsa'nın Tanrının oğluyla bir ve aynı kişi olduğu ve kutsal teslisin ikinci kişisi olduğu biçimindeki yüksek Ortodoks tasvirini savunuyor¹²⁹. Hick'e göre Morris bu görüşüyle Tanrının hulûlü durumunda iki farklı bilinci fark etmemizi öneriyor. İlki Tanrının oğlunun bariz biçimde kutsal olan bilinci ki bunu kutsal akıl olarak da adlandırabiliriz, diğeri ise İsa büyüdükçe ortaya çıkan farklı dünyevi yani tamamen insanî olan bilinçtir.

Hick, bu iki bilinci iki akıl arasındaki asimetric bağlantı olarak görebileceğimizi söyler. İki bilgisayar programını veya bilgi veren iki sistem gibi bir tanesi diğerini içeriyor fakat onunla karışmıyor. Yani Kutsal akıl, inkarnasyondan kaynaklanan dünyevi insan tecrübesine tam olarak ve doğrudan ulaşır fakat dünyevi bilincin böyle ve doğrudan bir ulaşımı yoktur.

İki akılla ilgili olarak Morris sonraki açıklamalarında üç kıyas önerir. Birincisi hayali olayların akışında yer alan ama hepsinin de rüya olduğun farkında olan bir hayalperestinkidir. Burada "yüksek bilinç kutsal ve insan beyniyle bağlantılı

¹²⁷ John Hick, 1993c, s. 48.

¹²⁸ John Hick, 1993a, ss. 35-101.

¹²⁹ Thomas Morris, (1989), "For a different criticism of Morris' theory, concluding that ' Morris' s Jesus is in the end scarcely a human figure at all", John Hick (ed) içinde, s. 58.

hayal ürünüyle özdeş oluyor”. İkinci kıyas standart psikoloji teorisinde yer alan bilinç seviyesidir. İspatına lüzum görülmeden kabul edilen meseleler veya bilinçaltında kutsalla Tanrının hulûlü arasında paralellik kuran aklın asimetrik bir şekilde işlemesidir. Üçüncüsü ise çoklu kişiliğe sahip olanın bilincidir. Çokluk kişilik hallerinde edinilen tecrübelerle ilgili doğrudan ve tam bilgiyle yüklü bir kişilik vardır. Başka bir deyişle böyle durumlarda asimetrik bağlantılar var gibi görünür. Her ne kadar bunlar iki akıl iddia edilen tarzda paralellik içinde olmasa da tüm bu kıyasların ortak noktası, kutsal olanla insan aklının birbirleriyle kognitif bağlantıyla ilişkili olmasıdır.

Bunlar inanç sistemleri olarak ve bilgi hazineleri olarak görünürler. Bu teori her bir aklın diğerinin içeriklerinin ne derece bilincinde olduğuyula alakalıdır. Canlı bilinç sadece akıl işleriyle ilgili değildir aynı anda tavırları benimseyerek sürekli olarak karar verme ve seçme gücünü çalıştırarak ve duygular vasıtasıyla alınan bilgileri işleyerek dinamik bir faaliyet içindedir. Morrisin, aklın tek boyutluluğu ve çok boyutlu gerçekliği arasında gösterdiği bu fark Hick’e göre çok önemlidir.

Hick, kutsalla insan beyni arasındaki bağlantının sadece akıl işleviyle açıklanmasının, inkarnasyon açısından önemli olan dini duyguyla bir tutulamayacağını ama yine de Morris’in iki akıl kristolojisinin başka bir sebepten dolayı kabul edilemez olduğunu ifade eder¹³⁰.

Öncelikle tam asimetrinin hipotetik durumunu ele alalım. Burada A ve B şeklinde iki bilinç var. A, B’nin bilincinde olan her şeyin farkındadır ama B, A’nın bilincinde olan herşeyin içeriklerini tam olarak farkında değildir. O yüzden Oğul Tanrı, İsa’nın aklından geçenleri biliyordu ama İsa, Oğulun kendisini gözetlediğinin hatta Onun varlığının bile farkında değildi. Muktedir olan Tanrı her zaman insan bilinciyle ilgili her içeriğin farkında olmalıdır. Ama eğer bu doğruysa o zaman inkarnasyon herkes için geçerlidir¹³¹. Morris’in bu itiraza cevabı şudur: “Kutsal akıl inkarnasyondan çıkan dünyevi insan tecrübesine tam olarak doğrudan ulaşır ama

¹³⁰ O’Collins (1983); Brown (1985); Thomas Moriss(1986) Swinburn; (1989); Sturch (1991). A somewhat simiar idea was earlier expressed by Bernard Lonergan: see Meynell (1989) ch. 8. John Hick (1993c) içinde, s. 49.

¹³¹ John Hick, 1993c, s. 51.

dünyevi bilincin tam ve doğrudan Tanrı İsa'ya (Logos/Tanrıya) ulaşma şansı yoktur”.

Hick'e göre, Morris'in bahsettiği şekilde insanın kutsal akla ulaşma sürecinin doğası daha net bir şekilde ortaya konmalıdır. Bu konuda iki farklı ihtimal görünüyor. Birisi iki akıl arasında karşılıklı bağlantı ve etkileşimin açıklanmasıdır. Yani İsa'nın insan aklı, kendisinin bir obje olduğunun farkında olması ama buna karşılık Oğul Tanrı aklının bilincini bilincine varmasından söz edebiliriz. Böylece İsa, teslisin ikinci kişisiyle karşılıklı ben-sen durumunun bilincine varıyordu. Bu, Tanrının varlığında oğul olduğunun ve aynı zamanda Oğul Tanrının da kendisinin farkında olması demektir. Bu düşünce Yeni Ahitteki tasvirlerle uyuyor görünüyordu. Ama daha sonra İsa'nın sinoptik İncillerde yansıtıldığı gibi Tanrıyla olan ilişkisi sadece kognitif değil aynı zamanda arzuyla veya kendiliğinden olan bir yöne de sahipti. Kendisi sadece Tanrının varlığının ve gerçeğin bilincinde değil aynı zamanda Tanrıya dua ettiği, onun sesini duyduğu ve Tanrının isteğine yaptığı işlerle cevap verdiği aktif bir ilişki içerisindeydi.

Kişinin Tanrının varlığının bilincinde olması, onunla konuşması içeriden ya da dışarıdan sesini duyması çoğu erkek ve kadının değişen ölçülerde içinde bulunduğu etkileşim halidir. Ama Hick'e göre Moses, Jermiah, İsaiahs, Muhammed, Guru Nanak, St Francis, Kabir, Ramakrishna gibileri bu konuda çok daha öndedir.

Kişilerin kutsala karşı bu tür açıklık ve sorumlulukları İsa'nın Tanrıyla olan ilişkisini anlamak için bir temeldir. Donald Baillie ve Geoffrey Lmpe'e göre İsa etraftaki kutsal varlığın bilincindeydi ve kutsal akla karşı sorumluydu. Bu sorumluluğu öyle bir ölçüdeydi ki onun kutsal aşkı yansıtan bir aşka hapis olduğu söylenebilir. İsa'nın kutsal akla sınırlı bir şekilde ulaşmasıyla ilgili başka bir olasılık seyrek bilinç ve bilinç bütünlüğü açısından bir yoldur. Yani zaman zaman İsa'nın insani aklı, Tanrının oğlu olan kutsal aklıyla kimliğinin bilincine varmaya başlar. Bu anlarda İsa bilinçli olarak kutsaldı ve Tanrının oğlu olduğunun farkındaydı. Buna dördüncü İncil'de şu şekilde değinilmiştir “Ben ve Baba Biriz” (John 10. 30). “O

Beni ve Ben Onu Görürüz” (John 14:9). Hick burada İsa’daki Tanrı bilincini bütünleyici bir mistisizm şeklinde görür¹³².

Hick, Morris’in Tanrının farkında olunmasını sadece İsa’nın değil tüm insanlığın bilincine yaymasına şu önermeyle cevap verir: Bir telepati farz edelim ve A kişisi B kişinin aklına telepatik bir şekilde ulaşsın. Bu, B’nin düşüncelerinin A’nın düşünceleri olduğu ve B’nin zihinsel kurumunun A’nın zihinsel durumunu takip ettiğini gösterir mi? Elbette ki hayır der Hick.

Benzer şekilde B’nin dışarıda yağmurun yağdığına inandığını ve A’nın B’nin beynine telepatik bir şekilde ulaştığını düşünelim. Bu, A’nın da dışarıda yağmur yağdığına inanması demek değildir. Çünkü A, B’nin yanıldığını bağımsız bir nedenle düşünebilir¹³³. Yani Tanrının bizim aklılarımızla mükemmel bir bağlantısı olması hepimizin aklının onun akli veya hepimizin düşüncelerinin onun düşünceleri olduğunu göstermez.

Morris’e göre İsa dünya bilinci içerisinde kendisinin iyi olduğunun ve günah işlemeyeceğinin bilincinde değildi. Örneğin bir odaya kapatılan adama iki saate kadar dışarıya çıkmaması söyleniyor. Ama adamın kendisi bilmeden beynine adamın karar vermesini, teşebbüste bulunmamasını engelleyen elektrotlar yerleştiriliyor. Bir açıdan adam odada özgür ama başka bir anlamda da özgür değildir. Tıpkı adamın elektrotların bilincinde olmaması gibi İsa da kendisinin iyi olduğunun ve günah işlemeyeceğinin farkında değildi.

Hick’e göre yani şuan elimizde hiçbir günah işlemeyen bir insan, İsa var. Ne zaman akli yanlış karar vermeye başlarsa Tanrının oğlu olan İsa onu engelliyordu. Morris’in teorisine göre İsa’yla konuşanlar, Tanrının oğlunun görünmeyen bir şekilde takip ettiği hata yapmasını engellediği bir insanla konuşuyordu. Sonuç itibarıyla Hick’e göre iki akıl teorisi, Hıristiyan kutsal öğretisi olan inkarnasyon fikrine anlaşılabilir mana kazandırmıyor¹³⁴. Çünkü iki akıl teorisi, inkarnasyon doktrinindeki zıtlıkları tam olarak açıklayamamaktadır.

¹³² John Hick, 1993c, s. 53.

¹³³ John Hick, a.g.e., s. 54.

¹³⁴ Thomas Morris, (1989), “For a different criticism of Morris’ theory, concluding that ‘ Morris’s Jesus is in the end scarcely a human figure at all’ see” Thatcher (1990), 46-8, 94-5, John Hick (1993c) içinde, s. 58.

Struch bu bağlamda şu soruları sorar: Tanrının oğlunun akli ve bilinci aynı kişininkiyse İsa'nın vücudunun geri kalanını yöneten beyni, Tanrının oğlunun ahlaki karar vermesinde yer mi değiştiriyor? İsa'nın insan beyni yanlış yapmaya meyilli olabilir mi?

3.7. Kutsalın Kendisini İfşasının Anlamı

Özellikle Almanya ve İngiltere'de Kenotik teoriler geliştirilmiştir*. Bunların amacı hakiki bir insan ve tarihi şahıs olarak İsa'nın doğasına karşı adil olmaktır¹³⁵. Sinpotik İncil'lerden başlayacak olursak tarihi İsa'nın Tanrının özelliklerinden bazılarından mahrum olduğunu söylememiz gerekir. Örneğin İsa ne muktedir ne de mutlaktır. O halde ilk soru onun bu özelliklere kesin anlamda sahip olup olmadığı veya sahipse bunları sistematik bir şekilde tatbik etmekten kaçınıp kaçınmadığıdır. Her ne kadar bu görüş Lutherci teologlar tarafından savunulsa da ikinci olasılık genel anlamda uygun değildir. Çünkü bile bile sınırsız gücünü kullanmaktan çekinen mutlak bir İsa, muktedir olan ama cahilce bir insan gibi davrandığı için sıradan bir vatandaş olarak dikkate alınacaktır. Hick'e göre "o halde bizim maruz kaldığımız korkular ve endişeler, içine düştüğümüz günahlar ve bizi karşılayan ölümün gizemi İsa'ya gerçek dışı gelecektir". Böylece o biz sıradan ölümlülere farklı bir dünyada yaşayacak olacaktı ve o zaman ortak insan doğamızın mükemmelliği onun için de imkânsız olacaktı¹³⁶.

Esas kenotik teoriler sadece kutsal özelliklerin gizlenmesi üzerinde durmaz aynı zamanda güçlerden mahrumiyet ve kutsalın boşaltılmış kendiliğini (self-emptying) ön plana çıkarır. Hick'e göre kenotik teoristler bu anlamda başarılı olamadılar. Kenotik Hıristiyan öğretisinin daha yakından bakma adına Hick, bize 1907'de yayınlanan "The One Christ"ta Bishop Frank Weston'un kenotik fikrinden söz eder.

Weston'a göre biz bir benlik, ego, özne, kişi veya benden oluşuyoruz. İkinci olarak da egonun işlediği bir insan doğasından geliyoruz. Bir insan doğası bir vücut

* Eski Yunanca'da "kenosis-boşluk", teolojik bir terimdir.

¹³⁵ Claudie Welch, (1965), "God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology", John Hick (1993c) içinde, s. 62.

¹³⁶ John Hick, 1993c, s. 64.

ve ruhtan oluşuyor. Ruh hem mantığın zekâsal güçlerini (akıl ve duygu) hem de hayvanî güçleri içerir. Weston'un bu tablosunda sıra dışı olan şey, egonun varlığının akıldan veya ruhtan uzak bir şey sayılmasıdır¹³⁷. Ama bu uzaklık onun kristolojisi için gereklidir. Weston'a göre kristoloji insanda "ben" denen bir gerçekliğe inanır.

Ben, ruhtan ve vücuttan ayrıdır ve aslında ikisinden de uzaktır. "Ben ne ruh ne vücut ne de ikisinin oluşumudur" ama her ikisinin de içinde var olduğu zemindir. Weston kristolojisinin ben ve akılla vücut arasındaki bu ayrımı neden gerektirdiği Katolik kilisenin Nasıralı İsa'nın içindeki ben'in Tanrının sonsuz Kelimesi yani Logos olduğunu düşünmesidir. Bu nedenle ben ve akılla vücut arasındaki bu ayrım sadece Weston'un teorisi için değil, Katolik düşüncenin yarattığı sorunların çözümü için de gereklidir. Weston'un temel iddiası Hulûlün insanî bir şahısta, bir öznedede veya bir aktörün içinde değil Meryem'in döl yatağında ortaya çıktığıdır¹³⁸. Weston buna göre Tanrının Oğlunu, kutsal benin iki bağlantısı içerisinde yaşıyor olarak görüyor. Birincisi İsa'nın teslis içerisinde sonsuz bağlantısı ikincisi de Onun hulûl eden varlığının geçmiş bağlantılarıdır. Weston, kutsal ve insan doğalarının tek bir kişide yani İsa'da birleştiğini söylerken Nasıralı İsa olarak bildiğimiz, vücut ve akıl yoluyla kendini gösteren, benlik olarak kutsal özelliklere sahip Tanrının oğlundan bahsediyor. Weston, bazen kenotik kristolojisinin ileri gelen temsilcisi gibi davranır. Ama yine de kendi teorisini kenotizmden ayrı tutuyor ve Logosun Hulûl etmeden kutsal özelliklerin her hangi birine sahip olmaması üzerinde ısrar eder.

Görünüşe göre Weston, kutsal ruhla var olan insanlığın şahsi olmayan insanlık olduğunu benimseyen Ortodoks geleneğini takip ediyor. Yani bu insanlık kendisini yöneten ego ile dolu tek bir kişi değil, egonun sayesinde çalışan zihinsel ve fiziksel bir makinedir. Bu durumda da insan psiko fiziksel makinesini çalıştıran ego veya benlik sonsuz Kutsal Logos oluyordu. Aynı zamanda Weston, İsa'nın kendi insan beninde yanılmaz bir kişi olduğunu ve bunun nedenin de İsa'nın yaratıcı ve doğru doğası olduğunu onaylıyor. Hulûl etmiş Oğulun babası Tanrıyla bağlantısı, onun insan beni sayesinde gerçekleşiyordu ve İsa Tanrıya dua ediyor, Babasının isteklerini gerçekleştiriyordu. İsa, bebeklikten gençliğe ve erkeklığe doğru ilerlerken

¹³⁷ Weston, Frank (1914), "The One Christ: An Enquiry into the Manner of the Incarnation", John Hick (1993c) içinde, s. 65.

¹³⁸ John Hick, 1993c, s. 66.

onun Tanrı bilinci de mükemmel bir bebekten mükemmel bir adama dönüştüğü gibi geliyordu. Weston'un karşılaştığı sorun İsa'nın kendisini nasıl sonsuz kadir ve muktedir ama aynı zamana bağlı normal bir insan gibi cahil ve zayıf gördüğüdür.

İsa'nın, bir taraftan içerisinde Logos'un da bulunduğu teslisin sonsuz yaşamıyla yaratılmış tüm evrenle sonsuz bir ilişkisi vardı ; diğer yandan hulûl etmiş Oğulun kendi vatandaşlarıyla ve onlarla birlikte üzerinde yaşadığı dünya ile sınırlı ilişkileri vardı. Hick'in açığa çıkarmaya çalıştığı ise bu ikisi arasındaki ilişkidir¹³⁹. Weston, sadece tek bir İsa'nın olduğu ve hem hulûlden önce hem de hulûlden sonraki evrelerde tek bir kutsal benlik bulunduğu üzerinde ısrar eder.

Ortaya çıkan manzaraya göre, kendi bilincinin farkında olan kutsal teslisin ikinci kişisi hulûlden önceki evrede sonsuz benliğe sahipti. Dünyevi yaşamının yaklaşık o otuz yılı boyunca cennetsel varlığını sürdürdüğü için o dönem sürecince Logos aynı anda hem cennette hem de yeryüzündeydi. Ve yine Weston'a göre aynı kutsal benlik yine hem hulûl ettiği hem de hulûl etmediği evrelerde tek bir benliktir.

Şimdi sorun bu fikirler kümesinin manalı bir hipotez bütünlüğü içerisinde geliştirilip geliştirilmeyeceğidir. Weston, bu iddiasını bir seri benzetmelerle açıklamaya girişir: Birincisi, St. Francis de Sales, bir evlat olarak sevdiği ve hürmet ettiği kendi anne ve babasının günahını çıkararak bir papazdı. O, sadece bir rahipti ve anne ve babasının, rahiplik görevi gereği ruhlarının günahını çıkarıyordu. Günah çıkarma seansı sırasında onlarla iki ilişki içerisindeydi. İlki onların oğulları olması; diğeri onların günahını çıkarıp ruhlarını temizleyen rahiplik ilişkisiydi. Bu yüzden St. Francis'in aynı anda iki bilinç düzeyi vardı: Oğul olarak daha geniş bilinç ve rahip olarak daha dar bir bilinç. Böyle bir durumda da görüldüğü gibi tek bir kişi çevresiyle çift bir ilişki içerisinde bulunabilir.

Bu örneklerden sonra bile Weston, dürüst bir şekilde, "kimse bu soruna çözüm üretmedi ve kimse üretmez" itirafında bulunur. Sonuç itibariyle mesele bir muamma olarak kalmıştır. Bu genel olarak kenotic teologlar için de geçerlidir. Çağdaş kenosist teologlar klasik bir doktrinin görkemini ortadan kaldırmak için kenotic veya başka bir teori kullanamayacakları kanaatinde dirler.

¹³⁹ John Hick, 1993c, s. 68.

3.8. Kenotic Teoride Süregelen Problemler

Tanrı'nın gerekli kutsal atıfların her hangi birine sahip olmayı sonra erdirmesi büyük ölçüde paradoksal görünüyor. Thomas Morris, bu paradoks konusunda şunları söyler: Kutsal değişmezlik, ilahî kutsallık hakkındaki o kitapların örneklendirilmesi ile ilgili bir özellik veya modalite olarak anlaşılmalıdır. Stephan Davis'e göre ise Tanrının kutsal olması ve bir insan haline gelmesinin imkân ve şartları doğal olarak bilgimizin ötesindedir; fakat kesin olan şeylerden biri Tanrının insan olmakla bağdaşmayan kutsal özellikler her ne ise bunlardan vazgeçmesi gerçektir. Bu özellikler elbette Tanrının Tanrı olarak kalmasını sağlayan özellikler değildir.¹⁴⁰

Görünen şu ki insan olma kutsal özelliklerin bulunmamasına ve Tanrı olma da insanî özelliklerinin bulunmamasına bağlıdır. Biz gerekli olan veya olmayan her hangi bir kutsal ya da insani vasfı bir dereceye kadar dile getirebilmekteyiz. Bu da Tanrının hulûl ettiğine dair dogmayı kesin bir bilgi verisi olarak alıp bundan yola çıkarak muktedir, kadir gibi özelliklerin gerekli kutsal atıflar olmadığı sonucunu doğurur. O halde eğer İsa, Davis'e göre, Tanrı ise ve İsa muktedir değilse o halde muktedir olmak Tanrı için gerekli değildir. Aynı noktadan yola çıkarak şunu da söyleyebiliriz: Tarihsel İsa'nın muktedir olmaması bizi, onun her zaman var olmadığı fakat sadece bir yerde ve bir zamanda var olduğu, sonsuz olmadığı, annesinin rahmine belli bir zamanda düştüğü ve kendisinin dışında var olan her şeyin yaratıcısı olamayacağı fikrine götürür. Bu noktada Davis şunu sorar, "o halde Tanrının hangi özellikleri gereklidir? Bence bu özellikler inkarnasyonla alakalı olan, kutsal olan, kendine benzemeyen ve var olan v.b özelliklerdir".

Var olan ve kendine benzemeyen atıfları aslında Tanrı da dâhil olmak üzere var olan herhangi bir şeyin özellikleri olmalıdır. Fakat Tanrı olmak için gereken farklı ayırt edici her hangi özellik var mıdır? Davis'in tek önerisi "kutsal olmadır". Peki, kutsal olmak ne demektir? Buna verilecek kalıplaşmış cevapların bir kısmı şöyledir. Kutsal olmak sonsuz, muktedir, kadir, her zaman var olan, her şeyin tek başına var olan yaratıcısı olmak demektir. Ama Davis tarafından tüm bu atıflar tesadüfî olarak bir kenara konmuştur çünkü tarihsel İsa bunların hiç birini

¹⁴⁰Davis, Stephen, "Logic and Nature of God", John Hick (1993c) içinde, s. 73.

taşıymıyordu. Davise göre “vazgeçilmez bir takım kutsal sıfatlar vardır”. Örneğin “yerin ve göğün yaratıcısı olan ve yaratılmamış olan”. Daha sonra bunlara şu cümleyi ekliyor Davis: İsa, Tanrı gibi ve bir insan gibi bazı özelliklere sahiptir. O yüzden şunu diyebiliriz İsa Tanrı olarak ölemez, bir insan olarak ölebilir. İsa’yla ilgili böyle bir yorum paradoksa sebep olacaktır yani İsa bir şey olarak hem ölebilir; hem ölmeyebilir.

Hick bir başka yaklaşıma geçer ve Tanrının metafizik ile ahlaki özellikleri arasındaki farka değinir. Metafizik sıfatlar Tanrının var olan her şeyin Kadiri-Mutlak yaratıcısı olması ve Kendiliğinden meydana gelmesidir. Ahlaki özellikler ise iyilik, sevgi, adalet, merhamet ve akıldır. O halde teslisteki ikinci kişinin metafiziksel özelliklerini geçici olarak inkarnasyonda terk ettiğini ama ahlaki özelliklerini koruduğunu söyleyebilir miyiz? Yani İsa kutsal müktedir ve kadir gibi özelliklere sahip olmaksızın Tanrının iyilik, sevgi, adalet, merhamet ve aklında vücut bulmuştur. İlk bakışta bu etkileyici bir olasılıktır. İsa’nın kutsal aşkıta vücut bulmasının kutsal müktedirlik veya kadirlikte vücut bulmasından daha mantıklı olduğu iddia edilebilir. İsa’nın Tanrının ahlaki özelliklerinde vücut bulduğu fikri Hick’e göre literal bir hipotez olarak söylenmemiştir¹⁴¹. Yani, İsa Tanrının varlığında o kadar açık ve Tanrının isteklerine o kadar sadık cevap verdi ki kutsal aşkı yansıtan bir şarkı inkarne etti. Ölüm noktasına kadar bu kutsal aşkı yansıtan bir aşkla inkarne oldu.

İsa Hıristiyan geleneğine göre günahsız olarak adlandırılır. Ancak İncil’deki kayıtlarda İsa’nın “bana neden iyi diyorsunuz Tanrıdan başka kimse iyi olmaz” (Mark 10:18) sözlerinin yanı sıra bir çok kişi tarafından yapılsa kötü görünebilecek çeşitli şeyler yapmış olduğu da yazılıdır.

Örneğin (Mark 13:31-5) ailesine kibirle davranırdı ve şöyle derdi: Eğer biri bana gelir ve kendi annesi babası, kardeşi, eşi ve çocuklarından nefret etmezse benim havarim olmaz. (Mark 4:26. Matta 21:12) ayrıca Kudüs tapınağında şiddet kullanmıştır.

Bugün ırkçı bir teori olarak adlandıracağımız bir şekilde kızını tedavi etmesi için yalvaran putperest bir kadına şöyle diyor. Önce çocukları besleyin çünkü

¹⁴¹John Hick, 1993c, s. 78.

çocukların ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru değil (Mark 7:27).

3.9. Hıristiyan Dogması'nın Tarihi Etkileri

Bu bölümde Hıristiyan tarihindeki büyük kötülüklerin inkarnasyon doktriniyle ilişkisi üzerinde durulacaktır. Semitizm karşıtı kötülükler, üçüncü dünyanın koloniler halinde sömürülmesi, başka din mensuplarına yönelik Hıristiyan üstünlük kompleksi inkarnasyon dogmasından değil acımasızlık, ön yargı ve açgözlülüğten kaynaklanmıştır.

Anti-semitizm Hıristiyanlık'la başlamadı; fakat Hıristiyanlık Roma İmparatorluğun dini haline geldiğinde Yahudilerin zulmü sona ereceği yerde arttı. Rosmary Ruether şöyle der: Hıristiyan antisemitizmini eski antisemitizmin çerçevesinde tek bir yeni faktör olarak görmeliyiz. Bunun kaynağı Mesih İsa'nın hakkındaki Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki felsefi tartışmadır. Hıristiyan antisemitizmi orta çağlarda yükseldi; sonra nedense azaldı, ama 19. ve 20. yüzyıllarda tekrar Avrupa'nın Yahudi nüfusunu yok etmek için Nazi girişimiyle gerçek anlamda bir yaygınlığa ulaştı. Yuhanna İncilinde Yahudileri yüzyıllar boyu Hıristiyan zihnini zehirleyen Tanrının düşmanı olarak damgalanmıştır.

Yuhanna (İncil'i) İsa'sı Yahudi saldırılarına karşı şöyle der "Beni öldürmeye bakıyorsunuz çünkü benim sözlerim sizin içinizde hiç yer bulmuyor, siz babanızın yani şeytanın adamlarısınız ve sizin isteğiniz babanızın istediklerini yapmak. Tanrının olanlar Tanrının sözlerini duyarlar sizin bu sözleri duymamanızın sebebi Tanrıdan olamayışınızdır". Yuhanna, Hıristiyan geleneğindeki anti-semitizmin kökü olarak Yahudileri şeytanî saymakla bu konudaki tavrını gözler önüne seriyor¹⁴².

Batının üçüncü dünya olarak adlandırılan ülkeleri emperyalistçe sömürmesi başka bir temel tarihi kötülüktür. Afrika, Hindistan, Güney Amerika ve Uzak Doğudaki Avrupa kolonileri öncelikle keşif yapanların maceraperestlikleri ve bunların hazine arzuları için bir çıkış yeri olmuştur. Ama ticaretin gelişmesi bunu koruyacak askerî varlığı gerektiriyordu. Bu coğrafyaların mineral ve diğer doğal kaynakları İspanya, İngiltere, Portekiz, Fransa ve Almanya'yı zenginleştirmek için

¹⁴² John Hick, 1993c, s. 81.

ve daha sonra Avrupa sanayi devrimini beslemek için ihraç ediliyordu. Bunlar bağımlı bir pazar haline, kendi malzemelerini geri satın alır hale geldiler. Üçüncü dünyanın bu kitlesel sömürülmesi beyaz adamın onları batı medeniyetinin lütuflarından faydalandırması karşılığında adeta bir görevdi.

İsa'nın kutsal statüsüne inanmak insanın sapıklığını gerektirmiyordu elbette. Fakat 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadarki döneme bakacak olursak Hıristiyan Avrupanın kuzey Amerika ile üçüncü dünyayı acımasızca sömürebilmesi için Hıristiyan inanç sisteminin yatırımına ihtiyaç duyuyordu. İçerisinde İsa'nın Tanrı hulûlü olduğunu barındıran Hıristiyan doğmasının kadınlara yönelik adaletsizliği haklı çıkarmak için kullanılması ise biraz da kadınların sosyal değersizliklerindendi ve bu elbette Hıristiyan kültürüne özgü bir şey de değildi. Çünkü patriarşi veya erkek egemenliği monoteizmin yükselmesinden itibaren aşağı yukarı dünyanın dört bir yanında hüküm sürmüştür¹⁴³.

Bunun nedeninin insan doğasının erkek versiyonunda yattığı görüşündedir Hick. Erkek üstünlüğü düşüncesi Tanrıyı kendi imajında yaratır ve böylece Mary Dalys'in meşhur sözündeki gibi "Tanrı Erkek ise Erkek de Tanrıdır". Ama Hick'e göre İsa, sıra dışı bir şekilde kadınlara karşı sempatikti, kadın takipçilerine ilgi gösteriyordu. Kilise tarihi boyunca yeni feminist araştırmacılar tarafından önemli lider kadınlar yeniden keşfedilmiştir. Ama kilise bir bütün olarak öncelikle St Paul'un liderliği altında Patriarşik bir yol izlemiştir. Onun erkek egemenliğini teolojik açıdan haklı çıkardığı iyi bilinir. Örneğin, "sizden tüm insanların başının İsa olduğunu bir kadının liderinin kocası olduğunu ve İsa'nın başının da Tanrı olduğunu bilmenizi istiyoruz" der. Erkek, kadından yaratılmamıştır; ama kadın erkekten yaratılmıştır. Kadınlar kilisede sessiz kalmak zorundadır; çünkü onların konuşmasına izin verilmez ve onlar ikinci sınıf vatandaştır. Eğer bir şey bilmeyi arzu ederlerse evlerindeki kocalarına soracaklardır çünkü bir kadının kilisede konuşması utanç verici bir şeydir.

Thomas Aquinas konuyu şöyle ele almıştır "insan doğası söz konusu olduğunda kadın kusurludur ve bu yanlış şeylere yol açar o yüzden kadınlar doğal

¹⁴³ Mary Dely, 1973, s. 85.

olarak erkeklere maruz kalırlar çünkü erkekteki algı hâkimdir”. Bu erkek baskınlığının teolojik bir onayıdır¹⁴⁴. Katolik, Anglikan ve Ortadoks kiliselerinde kadınların papazlığa kabul edilme törenlerindeki tartışma da netleşmiştir. Erkek olan oğul Tanrı, kadın olarak değil bir erkek olarak vücut bulmuştur ve o yüzden yeryüzünde sadece erkekler rahip olarak Tanrının temsilcileri olabilirler. Vatikan’ın 1976’da kadınların peygamberliğiyle ilgili açıklamasında bir rahip ve İsa arasında fiziksel bir benzerlik olması gerektiği söyleniyordu. Ancak Katolik Karl Rahner, bu açıklamayı kınadı.

Hick’e göre; Hıristiyan düşüncesinin taşıdığı ve kendisini kibir, küçük görme, mahkûm etme ve düşmanlıkla dışa vuran dini üstünlük kompleksi ile İsa’nın kutsal teslisin ikinci şahsının inkarnasyonu olduğu fikri arasında çok yakın bir bağlantı vardır. Böyle bir tavır insan ırkının Hıristiyan azınlığı ile Hıristiyan olmayan çoğunluğu arasındaki ilişkiyi derinden etkilemiştir. Batının emperyalist yayılmasının arkasında iş gören misyoner hareket Hinduizm, İslam, Taoizm ve Afrika dinini ruhsal karanlık bölgeler olarak kabul ediyordu. 1960’ların sonlarında tertip edilen dünya misyonunun Chicago kongresi şu açıklamayı yaptı: “İkinci dünya savaşından bu yana bir milyardan fazla ruh sonsuzluğa geçmiş ve bunların yarısından fazlası İsa’nın adını bile duymadan, kim olduğunu bilmeden ve neden öldüğünün farkında olmadan cehennem ateşinin azabına girdiler”. Hıristiyanlığın bu üstünlük kompleksiyle inkarnasyonun geleneksel doktrini arasındaki bağlantı açıktır. Eğer İsa, Tanrının hulûlü ise Hıristiyan dini bizzat Tanrı tarafından kurulmuş eşsiz bir dindir. Yani Tanrı, İsa’nın içerisinde yeryüzüne geldi, yeni bir toplum kilise başlattı ve tüm insanlığın bu toplumun parçası olmasını talep etti. Kiliseden istenen ve beklenen de insan ırkını Hıristiyanlığa döndürmesidir.

Ama buna rağmen üçüncü dünyanın pek çok yerinde artan nüfusla birlikte dünyanın Hıristiyan oranı azalıyor muhtemelen azalamaya devam edecek ve muhtemelen 21. yüzyılın başında İslam dünya dinlerinin en büyüğü haline gelecek.

Eğer İsa’nın kutsallığıyla ilgili doğma literal bir iddia olarak değil de Hıristiyan düşüncesinin iç metaforik tartışması olarak anlaşılmaya başlansaydı,

¹⁴⁴ Aquinas Thomas (1976), “Summa Theologica”, John Hick, (1993c) içinde, s. 86.

Hick'e göre Hıristiyanlarla diğer insan ırkları arasındaki ilişkide bulunan engel ortadan kalkmış olurdu¹⁴⁵.

3.10. Çoğul İnkarnasyonlar

Batı düşünürleri diğer gezegenlerdeki olası kutsallıklar hakkında spekülasyon yapmaya başladılar. Bazıları bunu, bizim evrenimizde İsa'nın ölümüyle meydana gelen geleneksel kurtulma anlayışına bir tehdit olarak görür. Hıristiyanlığa inmayan Thom Panine "The Age of Reason" kitabında şöyle diyor. "O halde bu tuhaf kibir nereden çıktı, kendi korumasında milyonlarca dünyaya sahip olan Tanrı geri kalan tümünün bakımından vazgeçip ölmek üzere niçin bizim dünyamızda ortaya çıktı? Çünkü bir adam ve kadının elma yediğini söylüyorlar. Diğer yandan her dünyanın bir Havva'sı; bir elması; bir yılanı bir kurtarıcısı olduğunu mu düşüneceğiz? Bu durumda saygısızca Tanrının Oğlu ve bazen Tanrının kendisi olarak adlandırılan kişinin, ölümün sonsuz başarısı içinde dünyadan dünyaya dolaşmaktan başka işi yok mu?".

Diğer yandan hayal gücü yüksek bazı sanatçılar gerçek anlamda kozmik bir İsa'nın bir yayılması olarak pek çok kutsal inkarnasyon fikrine sahiptir. Alice Megenell'in şiiri "Christ in the Universe"de bu iyi bir şekilde ifade ediliyor: O zaman bir milyon yabancı İncil duyup bunları karşılaştıracamız. Ruhun sonsuz Tanrı çeşitlerini okumaya o yıldızları taramaya hazır olmamız gerekiyor.

Son teolojik yazılarda Hıristiyan düşüncesinin bu konuda zıt yönlere hareket etmeye başladığını haber vermektedir Hick. Thomas Morris kendi "İki Akıl" kristolojisine dayanarak logosun, kutsal akıl ve İsa'nın insan aklı arasındaki ilişkiyi algılamasıyla birlikte sınırlı sayıda yaratılmış akıl veya bilinç ile Tanrının oğlunun doğru kutsal aklı arasındaki ilişkinin sınırlı sayıda tutulmadığını düşünmek için bir sebep yoktur der. Eğer bu mümkün ise herhangi bir sayıda çoklu inkarnasyon da mümkündür. Morrisin aklındaki, muhtemelen, aynı dünyadaki değil farklı dünyalardaki çoklu inkarnasyonlardır.

¹⁴⁵ John Hick, 1993c, s. 90.

Hebblethwaite, ise şöyle diyor: İsa'nın insan tarihindeki Tanrının pek çok inkarnasyonundan biri olabileceği iddiası klasik Hıristiyanlık inancındaki inkarnasyon doktrininin tam bir fiyasko olduğunu gösterir. Eğer Tanrı, dünyamıza kendini şahsen tanıtmak ve bizi kendine bağlamak ve sevgimizi kazanmak için gelmişse bunu bu şekilde birden fazla yapmış olabileceğini düşünemeyiz. Çünkü sadece bir insan gerçekte bize Tanrı olabilir, eğer Tanrı tekse. Sadece tek gerçek kişi yeryüzündeki bir Tanrının aracı ve açıklaması olabilir.

Peki, madem Hebblethwaite sadece bir kişinin, eğer Tanrı tekse, Tanrı olabileceğini düşünüyor, o halde bu kutsal teklik Tanrıyı aynı anda birçok insanla şahsi ilişkiye girmekten alıkoyar mı? Dünyanın dört bir yanındaki insanlar aynı anda Tanrının şahsi varlığını tecrübe edemez mi? Hebblethwaite, Tanrının kişisel ve evrensel doğasının birden fazla kutsal inkarnasyona engel olduğunu iddia ediyor. Böyle yaparak da Hick'e göre Hıristiyan mutlakçılık motifiyle hareket etmiş oluyor¹⁴⁶. Bu noktada Hick, bu modern tartışmalara dalmadan klasik teologlardan Thomas Aquinas'a bakmak ister. Thomas Aquinas da akılcı bir merak ruhu içerisinde Hıristiyan teolojisinin birden fazla inkarnasyon olasılığına izin verip vermediğini kendine sordu. "Summa Theological" kitabının üçüncü bölümünde Oğul Tanrının hulûlünden hareketle diğer iki kişinin (Baba ve Ruhun) aynısını yapıp yapamayacağını sorar. Ona göre; Oğlun yapabildiğini Baba da yapabilir çünkü aksi halde üç kişi güç bakımından eşit olmayacaktır. Nasıl Oğulun hulûl etme gücü varsa bu güç Baba ve Kutsal ruhta da vardır. Aquinas, daha sonra şu soruyu sorar. Teslisin diğer iki şahsının aynı doğaya sahip olduğu farz edilebilir mi?

Cevabı evettir. Üç kişi tek kutsal doğa içerisinde yaşayabilir. O yüzden aynı zamanda bunlar bir insan doğasında öyle bir şekilde yaşayabilirler ki bir insan doğası üç kişi tarafından alınır. O halde bir Ortodoks Hıristiyan açısından şu soru akla gelebilir: Yeni Ahitte şahit olunun inkarnasyona ilaveten neden başka inkarnasyonlar yok? Aquinas bu soruyu da sormaktan çekinmiyor ama evrensel bir inkarnasyon fikrini reddediyor. Farklı tek tek bireylerin çeşitli çokluğundan oluşan insan ırkının olmadığını iddia ediyor. Aquinas, şöyle der "kutsal inkarnasyon kutsal aşktan çıkar ama aşk bizim kendimizi arkadaşlarımıza mümkün olduğunca

¹⁴⁶ Hebblethwaite Brain, (1987), "The Incarnation", John Hick (1993c) içinde, s. 91.

vermemizi sağlar. O halde Tanrının Oğlu pek çok insan doğası olduğunu farz etmiş olabilir. Ama insan ırkının yaratılışının bir nedeni varsa başka kişiyle konuşan kişinin hipotezi bu nedeni başarısız kılacaktır. Bu şartlar altında Aquinas'ın evrensel inkarnasyon fikrini reddedişinin mantıklı bir nedeni var gibi görünüyor.

Fakat Hick'e göre paha biçilmez bir fikir olarak kutsal inkarnasyonlar yararlı başka şeyler de yapmış olabilirler: Birçok kişiye doğru yaşam şeklini öğretmiş, Tanrının kanununu kalplerine kabul ettirmiş, dünyaya adalet ve barış getirerek ulusların saflaştırılmasını sağlamış ve hastaları tedavi etmiş olabilirler.

St Aquinas ayrıca gereksiz bir aşırılıkla İsa'nın hulûl zamanlaması ile ilgili konuyu ele alır ve Tanrının insanlık tarihinin başında hulûl edip etmediğini sorar. Buna cevabı hayırdır çünkü hulûl günaha cevaptır. İnsanlık tarihinin başlangıcında ise günah henüz ortaya çıkmamıştı. Peki, günah başladıktan hemen sonra Tanrının hulûl etmesi uygun olmaz mıydı? Nasıl ki iyi bir doktor hastalığın başlangıcında rahatsız olan kişiye ilaç vermiyorsa benzer bir şekilde "Tanrı da insan ırkına insanlar kendi acizliğini fark etmeden önce bir çare olarak inkarnasyonu vermez". Aynı şekilde İsa'nın insanlık tarihinin sonunda mı hulûl edip ettiğini sorar ve cevabı yine hayırdır. Kısacası İsa, ne tarihin başında ve sonunda gelmiştir en uygun zamanda hulûl etmiştir. Zira "Tanrı her şeyi kendi aklıyla belirler ve bu yüzden en uygun zamanda hulûl etmiştir".

İsa'nın inkarnasyonuna ek olarak kutsal inkarnasyonlar fikri pek çok Hıristiyan'a tehlikeli görünür. Elbette bunu neden böyle olduğunu sormak öğretici olabilir. Çoklu inkarnasyonlar hipotezi, görüldüğü gibi, teolojik ve mantıklı bir şekilde kabul edilebilir. Eğer kutsal teslis kişilerinden biri veya diğeri birden fazla hulûlü dileseydi bunu yapmak Hick'e göre Tanrının gücü dâhilinde olurdu.

Eğer çoklu inkarnasyon konseptini daha ileri bir düzeye taşırsak Hick'e göre şöyle bir sonuca varabiliriz: Tanrı, İsa olarak hulûl ettiğinde insanlar kutsallık yönünün bir şekilde farkındaydı. İsa'yı inançla takip eden kadın ve erkekler de kurtuluş yolunu bulabildiler. Eğer, der Hick, benimde önerdiğim gibi kutsal inkarnasyon fikrini metaforik bir şekilde anlarsak tüm büyük dinlerdeki ilgili

kişilerin kutsal gerçekliğe cevap olarak farklı şekillerde hulûlü yaşadıklarını söylemek son derece normal olur¹⁴⁷.

3.11. Metafor Olarak Kutsal İnkarnasyon

Kelimenin gerçek anlamları sözlük anlamlarıdır. Literal bir şekilde konuşmak da bir ifadenin bu standartta veya sözlük anlamı bağlamında kullanılması demektir. Buna karşılık metafor; literal olmayan ve ironi, mübalağa, deyim, benzetme ve isimlendirmeyi de kapsayan şekilci bir konuşma biçimidir. Yani metaforik konuşma, konuşmacının sözcüklerini sözlük anlamından farklı biçimde kullanımındır. Metaforik konuşma aslında şiire benzer ve şiir gibi düz yazıya çevrilemeyen bir özellik taşır yazarımıza göre¹⁴⁸. Bu genel ifadeler ışığında inkarnasyona geçildiğinde Hick şu görüşlere yer verir: Nicaea (İznik) 345 ve Chalcedon (Kadıköy) 451’de ulaşılan teolojik formülasyondan önce İsa’yı Lord, Kurtarıcı, Tanrının Oğlu ve Tanrı şeklinde ifade eden Hıristiyan dilinin genellikle dini mest edici veya edebi olduğu görülüyor¹⁴⁹. Fakat teolojinin daha resmi dili içerisinde inkarnasyon dört İncil’de de teknik terim olarak yer almaya başladı. İnkarnasyonun esas orijinal yeri kilisenin resmi diliydi. İnkarnasyon burada metafor olarak görülmüyordu tersine İsa’nın hem gerçek Tanrı hem gerçek insan olarak bir insan hayatını sürdüren Tanrının oğlu olduğu doktrini için basit yapıda bir terimdi.

O, metaforik olarak değil literal olarak hem Tanrı hem de insandı. Eğer bir kişinin vücudu insan vücudu fakat aklının Tanrının akli olduğunu farz edersek bunun olası tek gerçek anlamı, o kişinin Tanrı hulûlü olduğu olsa gerek. Dili literal anlamda kullanırken inkarnasyonun böyle açıklanması metafizik olarak da nitelenebilir çünkü kutsal akıldan bahsedilmektedir. İnkarnasyonun felsefi kullanımında bir metafor olması alternatifini konusunda ise Hick şunlara yer vermektedir: Bu sıra dışı bir metafor şeklidir; çünkü literal eğilimli bir ifade olarak başlamıştı. “Metaforlar” bizim bir şeyi görme biçimimizi değiştirmeye yarar ve mitolojilerde çok boyutlu olarak daha geniş ve kapsamlı bir şekilde kullanılır. Bunların gerçeklik ve geçerlilik düzeyi yüksektir. Kutsal inkarnasyonla ilgili olarak literal ve metaforik konuşma biçimleri

¹⁴⁷ John Hick, 1993c, s. 98.

¹⁴⁸ John Hick, a.g.e., s. 102.

¹⁴⁹ John Hick, a.g.e., s. 101.

arasındaki ilk fark birincisinin fiziki, ikincisinin ise psikolojik ya da metafiziksel bir hipotez olarak anlatılabilesidir. Diğer fark ise metaforik olanının, bu özelliğine ve anlamına zarar vermeden aynı şekilde tercüme edilemediğidir¹⁵⁰.

3.12. İsa'nın Kanıyla Yapılan Kefaret

Kefaret kelimesi hemen hemen tüm felsefecilerin bu başlık altında bir tür doktrin olduğunu hissettikleri ve Hıristiyan inancına derinlemesine işlemiş bir kelimedir. Dar anlamda İsa'nın çarmıha gerilmesi, insanın günahını telafi etme eylemiydi. Daha geniş bir manada, kefaretin kurtuluş anlamına veya Tanrıyla doğru bir ilişkiye girmek anlamına gelmesi açısından İsa'nın ölümü, tüm yaşamını adamasından ayrı tutulabilir veya tutulmayabilir. O halde ana fikir kurtuluşun Tanrının affını gerektirdiği ve kutsal adaleti ve doğruluğu yerine getirmek için yeterli bir kefaretin gerektiğidir.

Bu dar bağlamda Hick, her ne kadar daha geniş anlamda kefaretin kurtuluş anlamına gelse ve hayati bir önem taşısa bile, kefaretin fikrinin bir hata olduğu kanısındadır. Yine de diğer kalıplaşmış doktrinlerle birlikte bunun ortaya çıkardığı gerçek tarihi tecrübeye dönmek önemlidir. İlk doğu Hıristiyan toplumunun derin ve her şeyi özümseyen canlı bir ruh taşıdığı açıktır. Öyle ki bu insanlar kefareti; kendilerini olumlu anlamla dolu, eski dünyanın korkularından uzak, ölüm ve günah düşüncelerinden arınmış yeni bir dünya biçimine yönelten İsa'nın ruhu olarak tanımlıyorlardı.

Bu anlam ve umut ile dolu bu yeni özgür yaşamı ifade ediyordu ama günümüzde Batı kiliselerine (hem Katolik hem Reformist) miras kalan bu teorilerin artık gerçek anlamda herhangi bir makullük taşımadığını hissediyoruz. Yine de Ortodoks felsefecileri tarafından Tanrısallaşma olarak adlandırılan, insanın Kutsal Ruh ile ağır ağır dönüşümü fikrinin doğu Hıristiyanlığı içerisindeki gelişmesine göz atamamız gerektiğini söyler Hick. Latin felsefesi ise İsa'nın ölümüyle kazanılan mazeretin kutsanmaya neden olduğu fikrini taşıyor ki bu kutsama da bir günahkârın bir papaza kademeli bir şekilde dönüşümüdür ve Ortodoks felsefesi de İsa'nın

¹⁵⁰ John Hick, 1993c, s. 110.

ölümünün insanın kutsallaşmasında önemli olduğu fikrini taşır. Her iki gelenek de aynı İncil imajını kullandığı için her ikisinde de çoğunlukla aynı dili bulabiliriz. Yine de bunların temel eylemleri farklı yönere doğru hareket eder: Biri işlemsel bir kefarete fikriyle diğeri ise kurtuluşun dönüşümsel olduğu fikriyle hareket eder. Şimdi işlemsel model hakkında Hick'in görüşünün ne olduğuna bakalım.

Doğu ve Batı kiliseleri bölünmeden önce Hıristiyanlığın özgür yaşam deneyimini kavramasallaştırma girişimi Markos'un İsa'yla ilgili söylediği şu cümleyle hız kazandı: "İnsanlığın oğlu hizmet edilmeye değil hizmet etmeye ve hayatını insanların çoğu için bir fidye olarak vermeye geldi" (Mark 10:45). Eski dünyada fidye kelimesinin "dokunaklı" bir manası vardı. Nüfusun önemli oranı şehirleri savaşta yenilen kişilerdi ve köle oluyorlardı. İlk Hıristiyan felsefecileri kendilerine şu soruyu soruyorlardı: "İsa ölümüyle kim için fidye ödüyordu?" ve kaçınılmaz cevap şeytandan başkası değildi. Hıristiyan yazarları ve din adamları tarafından genellikle, insan ırkının şeytanın yetkisi altında günaha girdiği ve bizi rehin tutan şeytanla pazarlık etmek için İsa'nın haçını kullandığı kabul ediliyordu.

Hick'e göre burada bir suç problemi vardır. Zira her ne kadar sınırlı olsa da eşsiz bir özgürlük ve sorumluluğa sahibiz ve özgür olduğumuz için kendi yanlış seçimlerimiz için kendimiz suçluyuz.

Geçmişten miras aldığımız ve "kefarete" konusundaki fikirleri besleyen gerçek günah konusunda Hick şu görüşlere yer vermektedir: Çağdaş anlayışımız ışığında miras kalmış olan bir günah fikri ahlaki bir saçmalaktır¹⁵¹. Hayvanlar bile biyolojik olarak sert bir çevre içerisinde kendilerini korumak ve hayatta kalmak için programlanmışken biz Tanrının isteği doğrultusunda dünyaya geldiğimiz için onun göz önünde suçlu olamayız. 18. yüzyılın sonuna doğru miras alınan evrensel suç fikri artık geçerliliğini kaybediyordu 19. yüzyılda ise neredeyse tamamen yok oldu.

Anselmus, günahı "Tanrıya ödenmesi gerekeni vermektir" diye tanımlıyordu. Tanrının beklediği şey tam bir itaattir. Tanrının beklediği bu onuru ona vermeyen kişi Tanrıyı kendinden mahrum eder ve bu günahıdır. O halde günah işleyen herkes Tanrıya vermediği o şerefi geri ödemek zorundadır. Bu, her günahkârın Tanrı'ya

¹⁵¹John Hick, 1993c, s. 116.

vermesi gereken bir özürdür¹⁵². Buna göre İsa'nın çarmıh üzerindeki gönüllü ölümü dünya günahları için tam bir memnuniyet oluşturuyordu.

16. yüzyılda reformcular tarafından başka bir fikir vurgulandı: İnsanı Tanrının önünde masum olarak gören haklı çıkarma ve kurtuluş fikri. Bu fikir kanun anlayışının arka planından çıkıyordu. Buna göre günah işleme ceza veya özür gerektiren kişisel itaatsizlik ve şerefsizlik eylemiydi. Yöneten ve yönetilen üzerinde uygulanan tarafsız adalet fikri Rönesans'tan bu yana Avrupa'da gelişmişti. Şimdi kanunun, yöneten kişinin bile dışında tutulamayacağı sonsuz bir geçerliliği olduğu kabul ediliyordu. Reformcuların uyguladığı ve kendi doktrinlerinde yaydıkları yeni prensip buydu. Bunların doktrinlerinde İsa'nın, insanlığın günahı için ölümü bizim yerimize gerçekleştirdiği düşüncesi vardı.

O, biz affedilebilelim diye öldü
O, biz iyi olalım diye öldü
Biz sonunda cennete girebileceğiz
Ve onun değerli kanıyla kurtulacağız
Günahın bedelini ödeyebilecek
Başka bir iyilik yoktu
O sadece cennetin kapısını açtı
Ve bizi içeriye soktu.

Sadece günahkârları affedebilmek için suçlu yerine masumu cezalandırarak Tanrının memnun olması gibi bir ahlakî ve dinî bir saçmalıkla uğraşıyoruz hala, der Hick¹⁵³.

Richard Swinburne "Sorumluluk ve Kefaret" kitabında bu kurtuluş veya kefarete anlayışını şu şekilde özetliyor:

- 1) Tanrıya karşı işlenen suç kurtuluşun önünde büyük bir engeldir.
- 2) Bir kişinin bir başka kişiye yaptığı yanlışlık karşısında bu hatayı telafi etmesi dört şeyi gerektirir: tevbe, özür, tazminat, kefarete.
- 3) Tanrı şahsi bir varlıktır.

¹⁵²John Hick, 1993c, s. 117.

¹⁵³John Hick, a.g.e., s. 119.

- 4) İnsanlara yapılan her yanlışlık her zaman Tanrıya yapılmış demektir. Çünkü insanın Tanrıya bağlılığı bir bütündür ve insan iyi yaşamayı ona borçludur.
- 5) Tanrıya günahlarımız için yalvararak, dua ederek tevbe edebiliriz. Ama kendimiz yeterli kefareti sunamayız çünkü Tanrıya karşı kefareti gerektiren şey insan günahı olduğu için ikinci derece hayat yaşayan insanlar yaratıcılar tarafından büyük fırsat verildiğinde yeterli kefareti sunamazlar.
- 6) Mükemmel, günahsız bir yaşam süren İsa'nın bir fedakârlık olarak ve gönüllü bir şekilde ölümü seçmesi Tanrıya hem kişisel hem toplu günahlarımız için bir kefareti olarak sunabilir.
- 7) Kutsanmak ve böylece kurtulmak sadece Hıristiyanlık ibadetinde yer alanlar için mümkündür.

Kurtarılmak için biz bu nedenle bu hayatta veya öteki hayatta İsa'nın vücudu olan Hıristiyan kilisesine katılmalıyız.

Hick ise bu konuyu şu şekilde yorumlar:

1) Kurtuluş fikrinin günah meselesi etrafında dönmesi ve kefaretin Latin felsefe geleneğinin temel teması olması fikri St. Agustin tarafından başlatıldı¹⁵⁴. Yunan geleneği ise kurtuluşu Tanrısallaşma veya dönüşüm olarak görür. Affetmek elbette bunun içerisinde bir etkidir fakat Latin geleneğinin içinde merkezi bir yerde değildir. Swinburne bir takım nedenlerden ötürü Latin gelişimine karşın Yunan düşüncesini tercih etmiş, Doğu felsefesinin önerdiği radikal alternatifi dikkate almamıştır. Eğer bir kişi kurtuluşu, insan varlığının yeni bir oryantasyona dönüşümü olarak görürse o zaman kurtuluşla ilgili işlemsel teoriler, hatalı bir soruya verilen olmayacak cevaplar olarak karşımıza çıkar.

2) Swinburne'ün insanlar arasındaki suç ve uzlaştırma analizi mükemmeldir.

3) Bizim diğer insanlarla olan ilişkimiz Tanrıyla olan ilişkimizi içerir böylece yaptığımız her işte Tanrıyla bağlantımız vardır. Bu fikir, daha liberal bir açıdan,

¹⁵⁴ Agustine St, (1953), "Of True Religion", John Hick (1993c) içinde, s. 115.

Swinburne'ün teorisindeki “başka bir sorumluluk elementidir”.

4) Bir hata yaptığımızda bunu tamir etmek için gereken şey davranışımızın sonucunu hükümsüz kılmak için elimizden geleni yapmaktır.

5) Swinburne burada, yanıltığımız kişiye pişmanlığımızı ve duyduğumuz acıyı fazladan bir hizmet veya hediye sunmayı kefaret olarak adlandırıyor.¹⁵⁵ Fakat burada sorulması gereken soru bu dört unsurun tevbe, özür dileme, tazminat ve kefaretin Tanrıyla olan ilişkimizde etkisinin sürüp sürmeyeceğidir. Hick'e göre Swinburne'un temel hatası, bunun olabileceğini düşünmesidir. Hick'e göre tevbe etme özür ifadesidir ve günahkârın derinden ve doğru bir şekilde tevbe ederek Tanrıdan kendisini affetmesini istemesi gerekir. Ancak aynı zamanda hatayı tamir etmede ve Swinburne'ün kefaret olarak adlandırdığı ekstra şeylerde ikna edicilik var mı? Hick bu konuda şunu ifade eder: “Ben Tanrıya karşı hatalarımızda yapılması gerekenden fazla bir kefaret ve telafi olamadığımı iddia ediyorum”.

Tanrıya karşı gerçek anlamda tevbekâr olan kişi affedilmeyi bir lütuf ve hediye yani hak edilmemiş ve kazanılmamış şey olarak görebilir. Hristiyanlara göre bu, İsa'nın yaşamı olabilir ve birinin bunu hemen yapması gerekir. Fakat Hick'e kalırsa İsa'nın ölümünü telafi edici fedakârlık olarak tanımlayarak Tanrının insanlığı affetmesini sağladığını ifade etmek doru değildir.

Kutsal ruh bizi doğru bir pişmanlığa götürebilir. Swinburne göre, taraflı ve tarafsız her görevi yerine getiren mükemmel bir hayatı hepimiz Tanrıya borçluyduk. Buna karşı Hick, “Peki, o halde tek bir mükemmel yaşamın, tüm insanların mükemmel hayata sahip olmasını sağlaması nasıl açıklanır?” sorusunu yöneltir. Buna Swinburne'ün cevabı şudur: “Tanrı, insanın günahına kefaret olması için kiminkini isterse onun diyetini kabul etmekte özürdür”. Örneğin Tanrı sıradan bir kişinin yaptığı olağanüstü bir şeyi dünyadaki tüm günahlar için yeterli olarak seçmiş olabilir veya bu amaçla bir meleğin bir davranışını da kabul etmiş olabilir. Swinburne'ün fikrine göre çarımha gerilmenin bir gereği yoktu ve Swinburne, ancak İsa'nın

¹⁵⁵ Bu konuyla ilgili bkz. Richard Swinburne, **The Philosophy in Christianity**, Cambridge University Press, 1989, ss. 124-149

ölümüyle tatmin olan bir ahlak kanunu düşüncesini taşııyordu. Çünkü ona göre İsa'nın kurtuluşu için koşulları oluşturmak Tanrı'nın kendi özgür seçimi içindeydi.

6) Swinburne, İsa'nın, açıkça kendi hayatını insanların günahlarını telafi etmek amacıyla Tanrıya sunulan bir sunun olarak gördüğünü söylüyor. Ama yine de İsa'nın kendi ölümünü nasıl gördüğü konusunda Yeni Ahit araştırmalar arasında bir görüş birliği yoktur. Bu konudaki görüşlerden biri E. P. Sanders tarafından dile getirilmiştir. Ona göre İsa'nın ölümünün bir kefarete olması "mantıklı hatta büyük olasılıkla mümkün, âdeta kesin". O şunu da ekler: "İsa kendi ölümüne bir şehitlik mertebesi vermiş olabilir". "Bir şehidin ölmesi diğerleri için de faydalıdır ve bu Yahudilikte doğrulanmıştır".

Jeremias bu fikri başka bir açıdan ele alarak, bir kuzunun öldürüldüğünü ve kanının Jahve'nin komutasındaki İsraililerin kapılarına sürüldüğünü hatırlatır ve şöyle der: "İsraililerin kapılarına kan sürme emrine uymalarına bir ödül olarak Tanrı kendini gösterdi ve onları dağıtarak evlerine yerleştirdi. Bu kanın hatırına Tanrı İsrail'e karşı ölüm cezasını geri aldı ve 'Bu kanı göreceğim ve sizin kefaretinizi ödeyeceğim' dedi". Jeremias'a göre bu, İsa'nın kendi ölümünün anlamı konusunda ne düşündüğünü açıklar. Onun ölümü acı çeken hizmetkârın dolaylı ölümüdür ki bu ölüm birçok kişinin günahının bedelini öder".

Burada dikkate değer nokta da Swinburne'un, İsa'nın ölümünün değerinin insanî günahların kötülüğüne eş olduğu düşüncesinden uzaklaşmasıdır. Swinburne şöyle der ki "bu değerli kefarete bir telafidir ve bağışlayıcı Tanrının geri kalan tüm insanları bağışlaması için yeterlidir".

7) Swinburne aynı zamanda kurtuluşun Hıristiyanlıkla sınırlı olduğu doktrinini değiştiriyor ve şunu ekliyor: "Hıristiyan olmayanların bu hayatın ötesinde inançlarını değiştirme fırsatı olabilecektir". Hick, Swinburne'ün son kurtuluş fikriyle ilgili bu düzeltme girişiminin hiç de çekici bulmadığını belirtir.

3.13. İsa'nın Dönüşü Olarak Kurtuluş

Hick, Hıristiyanlığın Batıdaki gelişimi içerisinde kurtuluşun geleneksel anlayışıyla ilgili temel hatasının kutsal affa yer verilmesi olduğunu düşünmektedir.

Zira ona göre, bir cezanın yüklenilmiş olmasıyla veya yeterli bir kurbanın sunulmasıyla alınacak olan af, gerçek anlamda bir aff değildir. Bu, borca karşılık verildiği düşünülen bir kabulden ibarettir. Ama İsa'nın öğretileri içinde geçtiği kadarıyla tövbecar olanlar için kutsal bir af bulunduğu, dahası, insanın doğrudan tanrıya yönelerek günahlarının bağışlanması için ona sığınması ve bağışlanacağını umması kabulüne dayalı olarak kendisinin de diğer insanları af etmesi gerekmektedir.

E. P. Sanders'in çağdaş Yahudilik anlayışına göre, bağışlanmanın istendiği günahların varlığı tartışılmaz olup mahşer günündeki duaların varlığının kabulü kadar gerçektir.¹⁵⁶ Yine bu anlayışa göre, insan doğası esas itibarıyla "iyi" olmakla birlikte, sürekli olarak kendisine karşı direnmeyi gerektiren şeytani eğilime de sahiptir. Tanrı ise, insanın sınırlı oluşunu ve zayıflığını bildiği için gerçek tövbe edeni affetmeye her zaman hazırdır. Hick, bu görüşün aynı şekilde İslam'da da mevcut olduğunu söylemekte ve Kuran'da Allah'ın merhametli, bağışlayıcı ve yüce olarak bahsedildiği aktararak bütün teistik inançlarda kutsal af anlayışının mevcut olduğunun altını çizer.

Hick, ayrıca, batı Hıristiyanlığı ile şekillenen kendi din anlayışlarının Hıristiyan düşüncesinin farklı Doğu yaklaşımlarına dair eksik bilgi içerdiğini söyleyerek, bu geleneğin yansımalarıyla gelişen Ortodoks kiliselerinin yüzyıllar boyunca hem felsefi açıdan hem de Hıristiyan kilisesine ait olması açısından epey güçlük çıkardığını ifade eder. Ancak o, yine de, Ortodoks felsefesini kabul ettiğini söylemez. Hicke göre, sekizinci yüzyılda Yuhanna ed- Dimeşki (Şamlı John) tarafından kaleme alınan "Ortodoks Ayinine Dair" kitapta geçen imaj ile ilgili ifade akliliği ve özgürlüğü gösterirken benzerlikle ilgili ifade, diğerleriyle birlikte Tanrı'yla konuşma anlamına gelmektedir.

Ortodoks düşüncesinde tanrısallaşma teması enkarnasyon ve teslis fikirlerinin temel argümanları olduğu ve dönüşüm sürecinde İsa'nın hayati rol oynadığının kabul edildiği felsefenin içinde görülmüştür. St. Paul'un mistisizmi ile ilgili görüşünde Hick, insanların İsa'da bir dönüşüm süreci içine girdiklerini ve İsa'ya benzemek

¹⁵⁶ E.P. Sanders, 1985, ss. 18-19

suretiyle bir güzellik derecesinden diğer bir güzellik derecesine geçtiklerini ifade eder. İnsanlar Tanrı'ya kul oldukları takdirde, oğulluk konumuna dönüşür ve İsa'nın imajına brnrlenir. Ona göre Paul, Roma'da Hıristiyanlara Şu konuda telkinlerde bulunmuŐtur. "Dünyaya benzemeyin, ama aklınızı yenileyerek dönüşüme uğrayın". Öyle anlaşılıyor ki, Hıristiyan olmak demek, yaşamının her anında İsa'yı davranıŐlarına temel almak ve kurtuluşla iyilik dönüşüm konusunda tesir bakımından en büyük unsurun İsa'nın bizzat kendisi olduğunu kavramaktır. Ayrıca Hick, İsa'nın çarmıha gerilmesinin Hıristiyan mitolojisindeki kabulünün tüm insanlığın tek kurtuluşu olarak görülmesinin yanlış olduğunu belirterek, kutsal yaşamın gönüllü kurbanının acıya direnmesine ve onun bu vesileyle diğer insanlara ilham vermesine izin verilmesi ve bu bakış açısının da herhangi bir felsefi teoriye indirgenmemesi gerektiğini öne sürer.¹⁵⁷

Sonuç olarak denilebilir ki, İsa'nın ölümü, onun yaşamının bir parçası olup kendisini Tanrı'ya sunmasındaki bölünmez bütünlüğü ifade etmekteydi. Hick'in yaklaşımıyla da, o'nun çarmıha geriliŐi diğer insanlara ilham verecek ve kilise tarafından geliştirilen kefret teorilerini de içermeyecektir. Elbette bir bakıma bu teoriler, geçmişteki birinin çarmıha gerilmesinin sözü edilen hıristiyanlarda yarattığı etkiyi ifade etmekten ibarettir. Ancak konuya akli açıdan yaklaŐıldıđı zaman, kilise içinde ve dışında durumun oldukça farklı olduğunu ve bu geleneksel kefret teorisinin günümüzde anlamını yitirdiğini söylemek mümkündür.

3.14. Bir Süreç Olarak Kurtuluş

Dünya dinleri diğer gelenekleri eşit ölçüde otantik görerek uluslararası barıŐı sağlamak ve kıtalar arası ekolojik sorunları 3. dünya lkelerinin 2. Dünya SavaŐı sonundaki fakirliğini, açlığını, hastalık sorunlarını çözmek için bir araya geldiklerini aktaran Hick, nasıl olup da dünya dinlerinin karşılıklı olarak böyle bir yargıya vardıklarını sormaktadır. Çünkü ona göre, din ya da dinler, kendisini açıkça ya da kapalı olarak ortaya koyarken dini öğretileri arasındaki farklılıkları bütünüyle ortaya koyarlar. Bu durum, onlara ilişkin kutsal gerçektir ve bu kutsal gerçek Hick'e göre ya bireyseldir ya da değildir. Eğer Şahsi ise, tek midir ya da "bir de üç" müdür? Dünya

¹⁵⁷ John Hick , 1989a, s. 361.

yaratılmış mıdır, yoksa sudûr mu söz konusudur? Bu dünyada sadece bir kereye mahsus olarak mı yaşamaktayız, yoksa tekrar yeniden dirilecek miyiz?

Hick, dini çoğulculuk sorununa ele alırken bu oldukça önemli iddialarla birlikte, onların kolay kolay altından kalkılacak şeyler olmadığını da belirtmektedir. Ona göre, “kurtuluş” esas itibarıyla bir Hıristiyan terimidir. Ancak bu terim, diğer dünya dinleri arasındaki işlevsel benzerlikleri öne çıkarmak bakımından kullanılmaktadır. Aslında geniş anlamda, Hıristiyanlık ve diğer büyük dini gelenekler kurtuluşun benzer yollarıdır.¹⁵⁸ Kurtuluş, Hıristiyanlık öğretisine göre, İsa’nın fedâkar ölümü vesilesiyle tanrı tarafından bağışlanma olduğunda, bu, kurtuluş Hıristiyan kurtuluş tanımı olacaktır. Yani, kurtuluş kelimesi hangi dine veya geleneğe göre yorumlarsa ona göre anlam kazanacaktır. Yine, kurtuluş Mahayana Budizmi çerçevesinde sonsuz uyanmaya ermek olarak tanımlandığı zaman Daharmahaya’nın nirvanaya ulaşması sonucunda kurtuluş kelimesi bir Budist’e göre tanımlanmış olacaktır. Wernon Whithe, bu hususun, İncil’in ifadeleri arasında, tüm ben merkezlikçiden bağımsız olarak aşk ve ibadetle gerek tanrıya gerekse insanlığa karşı saygıyla yönelme anlamında geçtiğini belirtmektedir.¹⁵⁹

Hick, kurtuluşla ilgili farklı algıların ben merkezli varlıktan kutsal gerçeklik içerisindeki uyuma yönelik dönüşle ilgili ayrıntılar olduğunu iddia etmektedir.¹⁶⁰ Ve her gelenek bu büyük dönüşümü elde etmek için çabalamaktadır. Tevrat’a olan inanç, İsa’ya olan havarilik, Kuran’a göre yaşayan itaatli kişi ile Budist Darması’nın sekiz katlı yolunun, dünyada ortaya konan ahlaki eylemler vasıtasıyla gerçek anlamda tanrıya ibadet etme olduğu unutulmamalıdır. Yani, Hick’e göre, bütün büyük dinler birer kurtuluş yollarıdır.¹⁶¹ Bu dinlerin hepsi de, insanın benmerkezcilikten tanrımerkezciliğe dönüşümünün oldukça önemli olduğunu öne sürmektedir. Acaba bu tür iddialar nasıl değerlendirilmelidir? Diye sorulduğu zaman, Hick buna şöyle karşılık vermektedir: İnsanın tanrıyla olan gerçek ilişkisinin iç ve ruhani niteliğini doğrudan gözlemlemek mümkün değildir, ancak, bu ilişkinin bir insanın diğerleriyle ilişkisini ve bu ilişkinin ahlaki ve ruhsal boyutunu nasıl etkilediği

¹⁵⁸ John Hick , 1989a, s. 348.

¹⁵⁹ Vernon Whithe, **Atonement and Incarnation**, Cambridge University Press, 1991, s. 54.

¹⁶⁰ John Hick, **Problems of Religious Pluralism**, MacMillan, London, 1988, s. 117.

¹⁶¹ John Hick, **God Has Many Names**, USA, 1980, s. 5.

gözlemlenebilecektir. Bu dönüşümün iki temel örneği vardır: Dünyadan dua vasıtasıyla çekilip meditasyona yönelen azizler ile dünya değişiminin yollarını arayan Mahatmagandi v.s. gibi örnekler bulunmaktadır.¹⁶²

Eğer büyük dini geleneklerin her birinin esas iddiası belirlenir ve kurtuluş öğretisi, ben merkezlikten kutsal gerçekliğe yönelen ilerletici bir değişim olarak görüldüğü takdirde, büyük dünya dinlerinin hiç birinin diğerinden daha kurtarıcı ve vicdanlı olmadığı görünecektir.¹⁶³

3.15. Kurtuluşun Anlamı

İsa'ya bakacak olursak, onun kendisini son peygamber olarak rolünü yerine getirmek için çağırıldığını düşünmesi kuvvetle muhtemeldir. Acaba bu durum, kendisinin de anlamış olması gereken tek ve kritik insan rolü müdür?

İsa'nın eskatolojik vizyonunu kabul ettikleri için ilk kilise, onun son gün tanrını temsilen mutlu ve güçlü bir şekilde tekrar gelmesini umarak bekledi. Yine de, bu beklentinin yavaşlamasıyla onların İsa'ya olan inancı onu bir peygamberden önce tanrının yarı kutsal oğluna daha sonra da tanrının tam olarak kutsal oğluna çevirip teslimin kişisi yaptı.¹⁶⁴ Hick'e göre, her ne kadar İsa tanrının krallığının peygamberi olarak devam eden bir kilise veya Yahudiliğin dışında yeni bir din kurma eğiliminde olmasa da, yine de, Hıristiyanlık olarak bilinen mevcut yapı , Yeni Ahitle birlikte oluşmuştur.Yeni Ahit, İsa'nın anıları, bunların projeksiyonu, felsefe tarih karışımı bir kitaptır ve bu yüzden tanrının hululü olarak İsa'da gelişmiş olan inancı eleştirmek ya da desteklemek için kullanılmaktadır.¹⁶⁵ Yeni Ahitten seçilmiş hikayeleri yönlendiren en önemli unsur Hick'e göre, belki de kişinin kiliseye göre tavrıdır. Ona göre, geleneksel Ortodoksluğa alternatif olarak Hıristiyanlığın vazgeçmesi gerekmemektedir. Diğer bir daha yapıcı olasılık da, günümüzün yeni global bilinciyle Hıristiyanlığın tavsiye edilen yönde kendisini anlama konusunu devam ettirmesidir. Bunun olma olasılığı ne ölçüdedir? Hıristiyanlar hıristiyanlığı algılama, tecrübe etme ve yüce Tanrı'ya karşılık vermeyele ilgili çeşitli otantik yöntemler

¹⁶² John Hick, 1980, s. 139.

¹⁶³ John Hick, a.g.e., s. 137.

¹⁶⁴ John Hick, **God and the Universe of Faiths**, Oneworld, Oxford, 1993b, ss. 165-167.

¹⁶⁵ John Hick, 1980, s. 75.

arsında tek olarak görmeye mi başlayacaklar? Ve İsa'yı istisna bir şekilde kutsal var oluşa açık ve ideal insan yaşamının yüksek derecesinde görülen birisi olarak mı görülecektir? Hick'e göre, doğru cevap, hem evet, hem hayırdır.

Bazı Hıristiyanlar, bu yönde hareket ediyorlar ve böyle yapmaya devam edeceklerdir. Ama diğer birçoğu da böyle yapmamaktadır. Aynı zamanda, her ne kadar daha küçük oranda olsa da, diğer kültür, inanç ve azınlıklara saygı çerçevesinde global bir bakış açısında doğru devam eden hareket vardır. Bu global bakış açısını taşıyan Hıristiyanlar arasında Hıristiyanlık tekdir ve İsa da büyük insan, peygamber ve tanrının hizmetkarıdır. Teslis doktrini enkarnasyon doktrininden doğmuştur fikrini gerçek anlamda Tanrı'nın hululü olarak sorgulamak demek, Tanrı fikrinin bir kişide üç kişinin anlamının sorgulanması demektir. Eğer İsa yeryüzünde Tanrı olsaydı aynı zamanda cennette de Tanrı olmuş olacaktı. Böylece, Hıristiyan teolojisinin en az bir ikilik durumunu gerektirdiği açıktır. Kutsal Ruh bu ikiliğe eklendiğinde, sonuçta teslise ulaşılmıştır. Ama geleneksel olmayan Hıristiyan biçimine göre teslis sembolü bilincin iç merkezine karşılık gelmemektedir.

Hick'in şu hususu belirlemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Tanrı, insanların bildiği şekilde yaratıcı, dönüşen ve iç ruh olarak üç şekilde görünmektedir. Bizim bunları üç farklı kişi olarak somutlaştırmamıza gerek yoktur. Hıristiyanlık Tanrı'ya yer yüzünde etkin olarak ve tarihi süreçte yer alan olarak gören tek din de değildir. Yahudilik ve İslam da, Tanrı'yı bu dünyada yönlendirici, tarihin kritik noktalarında mucizevi şekilde araya giren ve insan işlerinde yer alan olarak görmektedir. Eğer enkarnasyon doktrinini kabul edersek, İsa'da gördüğümüz olaganüstü aşkın, gerçek anlamda ve benzer bir şekilde İsa'nın kendini çarmıhta feda etmesiyle açıklandığı Tanrı aşkına inanmamız mümkündür.

Enkarnasyon fikrinin bir başka büyük dini değeri, bunun Tanrı'yı İsa'nın yaşamı ve ölümü doğrultusunda bizim çektiğimiz acıları paylaşan olarak göstermesidir. Eğer Tanrı muktedir ise, tüm insanların çektiği cezayı bilir, ama eğer Tanrı ölümlü ise, yani, acı çekebiliyorsa, o zaman Tanrı, A.N. Whitehead'ın dediği gibi, "Tanrı, anlayan ve acı çeken bir kuldür. Kutsal acı çekme düşüncesi günümüzde de çoğu kişinin hoşuna gider ve son zamanlarda yanlış anlaşılrsa da, Tanrı değişmez ve ölümsüzdür. İsa'nın çarmıh üzerinde acı çekmesi İsa'nın insani bedenine aittir.

Kutsal olan yönünde değildi. Acı çeken Tanrı düşüncesi rahatsız edici şekilde antropomorfizme doğru yaklaşmaktadır.”¹⁶⁶

Dinin kapsayıcı felsefesini savunan Vernon White şöyle söylemektedir: “Kurtarıcı hakkındaki bilgi, kurtarılanın gerekli bir unsuru değildir.”¹⁶⁷ O halde, Hıristiyan kilisesinin önemini ve rolünü gerek mi görmek gerekmektedir? Konunun mantığının şunu gösterdiği doğrudur. “Eğer İsa olayı ile ilgili hiç tarihsel bilgi ve bunu iletecek hiçbir insan olmasaydı hala etkisinden söz etmek mümkün olacaktı.”¹⁶⁸

Eğer Tanrı enkarnasyon olayı ile ilgili Hıristiyanlara herhangi imtiyaz vermiyorsa o zaman bir Hıristiyan’ın dini bir avantajı da yoktur ve diğerlerini Hıristiyanlığa döndürmeye çalışmanın bir anlamı da yoktur. Ancak, White bu açık sonucu görmezden gelerek şunu söylemektedir: “Bu Tanrı’nın dünya için belirlediği hedeflerde kilisenin önemini belirsizleştirmemekte ve enkarnasyon olayının bilgisiz etkileri de bulunmaktadır, bir başka deyişle, bunun hakkında bilgi edinmek demek, nihai bir şekilde nail olmanın önemli bir parçası olmak demektir. Yani, White göre her şeyden önce, Hıristiyanlar için uygundur, ancak Yahudiler, Müslümanlar, Hindu, Budist, Taoist ve diğerleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Çoğu modern Hıristiyanlara göre, mitolojiyi mitoloji olarak kabul etmek zordur. Örneğin, Noel konusuna bakacak olursak, İsa’nın 25 Aralık’ta doğduğu tarih olası değildir. Ve onun insan olan bir babası yoktu temaları da olası değildir. Bu yüzden, onun Tanrı hululü olduğu dogmasını reddetmemiz için nedenler bulunmaktadır. Hick, tüm bunların ışığında bir kişinin nasıl olur da Noel’e katıldığı sorusunu sorar. Ya, Noel hikayesinin yanlış olduğu düşünülecek, ya da, hayal gücünü genişletip duygularını ortaya koyarak kalbini sıcak tutacak ve Tanrı’nın insan hayatıyla ilişkisini yüce ve sevgi dolu hislerle zenginleştirecektir. Ancak böyle düşünmenin oldukça zor olduğu da inkar edilemez. Çünkü Hick’e göre, bu sözler farklı insanlar tarafından farklı şekillerde anlaşılmaya uygundur. Örneğin, İsa’nın iki doğası vardır. O halde, bizim Hıristiyan hikâyesini gerçek anlamda veya mitolojik

¹⁶⁶ R.E. Nickolson, **Rumi: Poet and Mystic**, Unwin Mandala, London and Boston, 1978, s. 65.

¹⁶⁷ Vernon White, 1991, s. 39.

¹⁶⁸ Vernon White, a.g.e., ss. 113-114.

açından doğru olarak düşünüp düşünmemizin bir nedeni var mıdır? Belki vardır, çünkü mitolojinin sahip olmadığı kabul edilmez göstergeler literalde vardır.”¹⁶⁹

Eğer İsa literal olarak ve eşsiz bir şekilde Tanrı'nın hululü olsaydı, o zaman Hıristiyanlık Tanrı tarafından kişide bulunan tek din olarak ortaya çıkardı. Teslis düşünceleri ve İsa'nın iki doğasının aslına bakılırsa, çoğu insan için anlaşılmaz olduğu açıktır. Geleneksel olmayan Hıristiyanlık ile kıyaslandığında bu cevap basit olabilir. Evrenin gizemine ait olarak dini tecrübe ve mantıklı düşünceyle yönlendirilen ve güçlenen tepki insani bir tepkidir. Etrafımızda bulunan aşkın sinyallerinin düşüncelerimiz ve duygularımızla bağdaşması gerektiğinden bu iş, filozofların ya da felsefecilerin yapacağı iş değildir. Çünkü onların işi bilimsel araştırmalardır. Dahası, bir şeyi hayata uygulamak yaratıcı olan insanlara hastır ve aşkın deneyimlerine tepki göstererek ve bunu insan yaşamının görüp geçirdiği şeyler açısından kesin mitolojik biçimler içerisine katan yaratıcı insanların işi olmalıdır. Bu ne zaman olacak? Olacak mı? Yoksa çoktan olmaya başladı mı? Burada Hick'in cevabının bunun “gelecek” tarafından belirleneceği şeklinde olduğudur.

3.16. Hıristiyan “Gerçeği “ve Diğer “Gerçekler”

Hick'e göre, sonsuz bir aşk gerçeği farklı şekilde algılanmakta ve bu yüzden farklı şekilde de yaşanmakta olup çeşitli dini, kültürel yollar içerisinde farklı üslupla tepkiler verilmektedir.

Aklın algıda aktif olduğuna ilişkin Kant'ın temel görüşü ve bizim her zaman çevremizin bilincinde olduğumuzu ortaya koyan bilişsel felsefe ve sosyolojideki çalışmalar bilincin desteklendiğini ve günümüzde de dini farkındalığın çeşitli biçimlerinin analiz edildiğini göstermektedir. Eğer biz bir dinin naturalistik yorumundan farklı olarak ilerlersek kendimizi iki davranış kalıbını sergilerken bulmamız kuvvetle muhtemeldir. Birincisi, bizim tarafımızdan direk olarak yaşanmayan eşsiz aşkın gerçeğini bir postulat olarak ortaya koymuş olmaktadır. İkincisi ise, insan bilincinin farklı tarihi modları içerisindeki gerçeğin farklı belirtileri olarak görülen ve tecrübe edilen mutlak hususları kutsal şeyler belirlemektir. Kant'ın

¹⁶⁹John Hick, 1993b, s. 18.

terimlerine göre, kutsal aşkınlık yani Hakikat, farklı insan algılamaları yoluyla tecrübe edilmektedir.

Hick'e göre, insanların tecrübe ettiği dinle ilgili unsurlar, dua etmek, meditasyon v.s olup Mutlak'ın göstergeleri veya görüntüleridir. Hick, aynı gerçeğin farklı şekillerde yaşanıp tarif edilebileceğini belirtmektedir. Farklı modlarda tecrübeler farklı algısal şemaların yararı açısından sonsuz kutsal gerçeklik söz konusu olduğunda çok daha büyük bir alan olması gerekirken dağlar, nehirler ve evlerin algılanışı insan ırkı boyunca hep tekdüze olmuştur. Ancak, mutlak gerçeğin farkında olmaya başladığımız andan itibaren yeryüzü farklı kültürler içerisinde farklı yöntemlerle gelişmiştir. İkinci bir yorum olarak der Hick, mutlak gerçeğin bizim algılarımızın ötesinde olduğunu söylemek, onun algılanamayacağı anlamına gelmez.¹⁷⁰ Düşüncede şekillenen özellikler ve dil, insan tecrübesinin esasıdır. Bunları numen alanına uygulama garantimiz yoktur. Bu yüzden mutlak gerçeği tekil ya da çoğul madde veya yöntem, kişisel veya kişisel olmayan iyi veya kötü, inançlı veya inançsız olarak düşünmemiz gerekmektedir. Eşsiz gerçeğin bu tarif edilemez oluşu uzun zamandan beri dini görüşün temel bir teması olmuştur. Üçüncü bir yorumda ise, şu soruyu sorabiliriz “Neden kendi içerisinde açıklanamaz, gösterilemez olan bir kutsal gerçekten söz etmekteyiz? Eğer bunun hakkında gerçek bir şey söyleyemiyorsak, o halde, bunun varlığını neye dayalı olarak öne sürmekteyiz? Hick, bu soruyu şöyle yanıtlamaktadır: Tecrübe edilen dini fenomen, önerilen numen zeminle ilgili gerçek olanın veya olmayanın dinin naturalistik yorumuyla dinsel yorumu arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Mutlak gerçeği kabul etmek demek, dinsel tecrübenin sadece bizim insan olarak hayal ettiğimiz şeylerin oluşumu değil aynı zamanda mutlak gerçeğe olan sorumluluğumuzun göstergesi de olmaktadır.

Eylemlerimiz ve düşüncelerimizle şekillenen dini tecrübemiz kutsal gerçekliğin evrensel varlığına olan kognitif cevabımızdır ki, bu gerçeklik kendi içerisinde insan düşüncesini aşmaktadır. Bu gerçeklik bize dinlerin tarihinde çeşitli şekillerde sunulmaktadır. Her temel gelenek mutlak gerçeği düşünür ve tecrübe temeli konusunda kendisine farklı yol kurmuştur ve bu zaman içerisinde işte bizim kaderimiz, nereden geldiğimiz, kozmolojiler ve eskatolojilerle ilgili sorulara cevaplar

¹⁷⁰ John Hick, 1993c, s. 148.

gelişmiştir. Bunlar insanların dini tecrübelerinden ortaya çıkan kendi yarattıkları cevaplardır, ama yine de, bunların hepsi doğru olamaz. Muhtemel ve kısmen doğrudur ama kozmolojilerimiz ve eskatolojilerimiz içerisindeki doğruluk ve yanlışlığın bu bilinmeyen dağılımına rağmen kurtuluşla ilgili süreç yüzyıllar boyunca devam ettiği için kurtuluşun bunlardan her hangi birisini benimsemesi gerekmediği anlaşılmaktadır.

John Hick, Yeni Ahit metinlerinde çoğu Hristiyanların aşına olduğu şu ifadelerle dikkat çeker. “İsa’dan başka kimsede kurtuluş söz konusu değildir, onun dışında kendisi vasıtasıyla kurtulacağımız birisi de yoktur.” Hatta Katoliklerde, “kilisenin dışında kurtuluş yoktur” dogması geçerlidir. Aynı şekilde Protestanlar’a göre de, “Hristiyanların dışında kurtuluş bulunmamaktadır.” Buradan hareketle Hick, “her dinin kendi içinde kurtuluş yoluna ve yöntemlerine, “mutlak gerçekle” ilgili kendi algılama şekline sahip olduğunu ve dolayısıyla Hristiyanların başka geleneklere sahip olan insanlara kendi işlerini nasıl yapmaları gerektiğini söyleme yetkisine sahip olmadıklarını ifade etmektedir.

Konuyla ilgili Hick kendi eleştirisini, “Hristiyanlık tek doğru din midir yoksa diğerleri arasından biri midir?” sorusunu yöneltmekle ele almakta ve kendisinin de tıpkı diğer Hristiyanlar gibi klasik anlamda kurtuluşun ancak kilisede olduğu inancı taşıdığını dile getirmektedir.¹⁷¹ Hick uzun araştırmalar sonucunda şu görüşe ulaşmaktadır. Her zaman büyük dünya inançları hakkında çeşitli nedenlerle kişisel değişimler olacaktır. Ancak bu değişimler aynı dindeki nesilden nesile geçen kitlesel inanç geçişine oranla daha marjinal olmaktadır. O halde neden çoğu Hristiyan, Hristiyanlığın tek doğru din olduğuna inanmaktadır? Bu düşünce onları Yeni Ahite yönlendirmektedir. Fakat günümüzde Yeni Ahit araştırmacıları aksi görüşü savunmaktadır. Eğer kurtuluş, af dileme ve İsa’nın çarmıha gerilip ölmesi nedeniyle Tanrı tarafından hoş görülüp kabul edilmek olarak tanımlanırsa o zaman kurtuluş, Hristiyan kurtuluşu şeklinde tanımlanacak ve hristiyanlık tek doğru din olacaktır.

Burada Hick’in itirazı, önemli olan sosyal adaletle sevginin ifadesi olarak teslim olmak ve sorun, kişinin kurtulup kurtulmadığıdır. Sorulması gereken soru,

¹⁷¹ John Hick, “Is Christianity The Only True Religion, Or One Among Others?”, **A talk given to a Theological Society in Norwich**, England, 2001, ss. 1-6.

kimin kurtulma yolunda olduğudur. Kurtuluşun mutlak gerçekliği nedir? Hick'e göre "mutlak gerçekliğin özünde" sınırsız aşk ve şefkat olan ruhani bir dönüşümdür. Acaba bu öğreti insanların hayatında nasıl yansımaktadır?

Hick'in bu konudaki incelemesinin sonucunda ortaya çıkan tablo şudur: Dinlerin *dış* görünüşleri, yani, ses, renkler, kokular v.s bizi farklı farklı yerlere götürmektedir. Ancak, hepsinin *içinde* yapılan şey aynı olup, o da, ibadettir. Buna göre, Hıristiyanlık da ahlaki ve ruhani açıdan diğer dinlerden üstün değildir. Bu hem birey hem toplum bazında geçerlidir. Görünüşe bakılırsa bu durum bizi çoğulculuğa götürmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, "Kutsal Gerçeklik" ve insanlar arasında kurulan tek bir bağ yoktur, ancak, bağımsız bir şekilde geçerli olan iletişim çoğunluğu bulunmaktadır. Bu çoğulcu görüşün gelişmesinin temelinde dinin bizim insan aklından üstün olan gerçekliğe, yani Tanrı'yla olan insani bağa vurgu yatmaktadır. Başkla bir deyişle, bizim ve Tanrı arasında oyma putlar değil de, Tanrı'nın zihni imajları veya resim ve Tanrı kavramları vardır. Bizim Tanrı'yı fark etmemiz, her zaman bu insani imajlarımızla gerçekleşmektedir. Hick'in yaklaşımına göre bu zihni imajlar, sadece dinler arasında farklılık göstermemekte, aynı zamanda belli bir din içerisinde de farklılık göstermektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. HIRİSTYAN TEİZMİNİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1. John Hick'in Fonksiyonel Teolojisi

John Hick, günümüzde din felsefesi sahasında kendisinin geliştirmiş olduğu yorumlarıyla Hıristiyan teolojisinde ve genel anlamda da felsefede önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda o, sadece Hıristiyanları değil aynı zamanda tüm dinsel geleneklerin mensuplarının kişinin kendi dinsel geleneğini merkeze koyan görüşten, dinsel yaşam merkezli gören yaklaşıma kaymasının zamanının geldiğine dikkat çekmektedir.¹⁷²

Hick'e göre, astronomide Kopernik devrimi, sadece kişinin evreni nasıl anlaması gerektiği konusunda değil, aynı zamanda insanın âlemdeki konumunu anlaması noktasından da önemlidir. Zira bu devrim çok uzunca bir süre devam eden ve yeryüzünü dönen kâinatın merkezi olarak jeosentrik olarak gören eski inançtan, güneşi merkeze koyan ve yeryüzü de dâhil olmak üzere tüm gezegenlerin onun etrafında döndüğünü ifade eden bir vakıya işaret etmektedir. Bu teoriden yararlanan Hick, bu güne kadar varlığını sürdüren dinsel geleneklerin de tıpkı eski astronomi bilginlerin düşmüş oldukları hataya düştüklerini belirtir. Ona göre, bu çelişkinin temel noktasını, kilise veya Hıristiyanlık ya da İsa-Mesih dışında kurtuluş yolu yoktur şeklindeki Hıristiyan doğması oluşturmaktadır¹⁷³.

Bu tür iddialar bilimin çok az geliştiği eski dönemlerde olabilirdi. Diyalog adı altında oldukça fazla iletişim ve alış verişlerin olduğu çağdaş dünyada bu tarz teolojik anlayışın değişmesi artık bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu gereklilikten yola çıkan Hick, çağdaş Hıristiyan teolojisinin de Hıristiyanlığı veya İsa'yı kiliseyi merkeze alanda yaklaşımından ayrılarak Tanrı'yı merkeze koyan ve Hıristiyanlık, İsa veya kilise de dâhil olmak üzere diğer tüm dinsel gelenekleri Tanrı'nın etrafında dolanan unsurlar olarak gören bir bakıma 'Kopernik devrimi'ne muhtaç olduğunu iddia eder. Çünkü klasik teoloji, Hıristiyanlığı tüm inançların birliğinin merkezine

¹⁷² John Hick, 1993b, s. viii-ix.

¹⁷³ John Hick, a.g.e., s. 125-133.

koyarak diğerk bütün dinleri ve inançları onun etrafında döner yürüngeler olarak ele almaktadır.

Hick'in Tanrı merkezli teorisini Hıristiyan dinsel geleneğine nasıl uyguladığı sorusuna cevap arayacak olursak, önümüze şu görüşler çıkmaktadır: Hick, klasik Hıristiyan teolojisini kısaca şu şekilde özetlemektedir. "Tanrı sadece İsa'ya vahyetti ise, o zaman diğerk tüm vahiyler (dinsel gelenek ve öğretiler) otomatik olarak temelsizleştirilmektedir. Şayet, Yaratıcı kişisel olarak gökten yeryüzüne geldiyse ve Hıristiyan kilisesinde vücut bulan kendi dinini kurduysa, bu durumda o, elbetteki tüm insanların bu kilisenin parçası olmaları gerektiğini istemektedir. Dolayısıyla, Hıristiyan olmayan kişiler şayet kurtarılmış ebedi hayata katılmak istiyorlarsa bir an önce kilisenin üyesi olmaları gerekmektedir. Zira böylece, İsa'nın Tanrı'dan başka bir şey olmadığı veya onun ilahi teslisin beşeri hayatı yaşayan ikinci unsuru olduğu dogması, kaçınılmaz bir mantıkla tarihsel olarak "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasının gelişmesinde olduğu gibi Hıristiyan mutlakıyetçiliğine yol açmaktadır."¹⁷⁴

Görüleceği üzere Hick, klasik teolojinin sonuçlarının günümüz şartlarında artık kabul edilemez olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü bu tarz Hıristiyan teolojisi Hıristiyanlığın bizzat İsa-Mesih'te tecelli eden Tanrı tarafından kurulmuş bir din olduğunu ve bundan dolayı da onun diğerk dinlerden üstün olduğunu kabulü gerektirmektedir. Ayrıca, teslisin ikinci şahsının kendini bir beşer olarak insanlığa açtığı inancı da kaçınılmaz olarak Hıristiyan dışlayıcılığına, tekelciliğine ve mutlakıyetçiliğine yol açmaktadır. Hick, bu görüşünü desteklemek amacıyla hem Roma Katolik Kilisesinin hem de Protestan geleneğinin ürettiği dokümanlara atıfta bulunarak bazı çağdaş teologların mevcut dinsel durumu anlamak için yeni yollar keşfetmeye sevk eden nedenlerin bulunduğundan söz eder. Ancak ona göre, söz konusu yeni çözüm yollarının yeni bir teoloji ortaya koymaktan ziyade eski teolojiye yapılmış ilaveler niteliğinde olduğu da açıktır.

Hick'in ileri sürdüğü teolojide Kopernik devrim teorisi, İsa'nın statü ve konumu hakkındaki görüşü çok yakından ilgilidir. Çünkü bu teori ile o, İsa'yı

¹⁷⁴ John Hick, (1989), "Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism", Hick & Meltzer, (ed.) içinde, s. 204; John Hick, **Three Faiths-One God**, State University of New York, 1989b, s. 8.

Tanrı'nın tek, mutlak ve tüm insanları bağlayıcı yegâne vahiy olarak gören geleneksel Hıristiyan öğretinin geçerliliğini tartışmaya açmakta ve İsa'nın konumunun belirlenmesi gerektiğini Hıristiyan teologlarından talep etmektedir. Hick şu soruları yöneltmektedir: “Hıristiyanlar olarak Tanrı'nın oğlu olan İsa'nın üstün ve eşsizliğine yönelik kendi ayırt edici imanımıza karşı adaletli olmak zorundayız. Ancak aynı şekilde burada bunun ne çeşit bir söylem olduğunu da gündeme getirmeliyiz. Enkarnasyon sırrı lafzi mi yoksa mecazi bir söylemi mi temsil etmektedir? Eğer o, mecazi ise, o zaman enkarnasyon fikrinin diğer dinsel mitolojilerle ilişkisi nedir?¹⁷⁵ Hick çözüm olarak, öncelikle, bir Hıristiyanın Rab ve kurtarıcı olarak İsa'ya olan şahsi bağlılığının sorgulanmadığı veya onun geçerliliğinin inkâr edilmediği konusunda ikna edilmesi gerektiğinin altını çizer. Yani, öncelikle inananlar, İsa'nın statü ve konumu gibi son derece önemli konular üzerinde yeni yorumlar getirirken, bu işin inançlarını daha da kuvvetlendirmek için olduğu konusunda ikna edilmeleri gereklidir.¹⁷⁶

4.2. Hick'in İsa Anlayışı

Hick'in İsa anlayışının başlangıcı, İsa'nın Tanrı bilinçliliği ışığı altında hem enkarnasyon hem de teslis doktrinlerinin yeniden bir yorumlanmasından ibarettir. Bu durumda, İsa'nın nasıl algılandığı sorusunu sormak yerinde olacaktır.

Hick, kişisel olarak Nasıralı'yı, Tanrı realitesi karşısında son derece duyarlı ve bilinçli bir kişi olarak algıladığını ayrıntılı olarak belirtmektedir.¹⁷⁷ Onun bu kişisel İsa izleniminden elde edilen en önemli sonuç, İsa'yı Tanrı ile insanlar arasında aracı yapan şeyin onun Tanrı bilinçli şahsiyet olmasıdır. Bu bilinçliliği sayesinde ki İsa, Tanrı'nın realitesini görünmeyen hazır bulunma olarak tecrübe etmiştir. Bu niteliklere sahip olan İsa, Tanrı'nın ilahi sevgisini diğer insanlara da bildirmiş ve tanıtmıştır. İsa'nın Tanrı ile olan bu yakın ilgisi, onun varlığıyla yüz yüze gelmenin bir anlamda Tanrı'nın varlığı ile de yüz yüze gelme anlamını doğurmuştur. Bu yüzden Hick'e göre, İsa'nın varlığında insan İsa'nın lafzi/ literal olarak Tanrı olduğu anlamının değil, sözü edilen manevi ilgiden doğan tam bir Tanrı

¹⁷⁵ John Hick, 1980, s. 38-39.

¹⁷⁶ John Hick, 1993b, s. 147-148.

¹⁷⁷ John Hick, (1992b), “Jesus and the World Religions”, John Hick (ed.) içinde, s. 172.

bilinçliliğe sahip olma anlamında Tanrı'nın varlığı ile karşı karşıya olunduğunun düşünülmesi gerekmektedir.¹⁷⁸

Hick, İsa'nın konumu konusundaki bu kişisel ifadelerinden yola çıkarak onunla ilgili şu sonuca varmaktadır: Öyle görülüyor ki, Kutsal Ruh ile dolu ve bir iyileştirici olarak İsa, kendi rolünü yeryüzünde kurulacak olan Tanrı'nın krallığını teblig eden son peygamber olarak mütalaa eden olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle, bu görüşün Hick'in'in yaklaşımıyla, tarihsel İsa'nın Tanrı bilinçliliği olarak da görmek mümkündür. Ancak, Hick'e göre İsa'yı önemli yapan ve onu etkili kılan şeyin, İsa'nın Tanrı'nın varlığı hakkındaki engin bilinci olduğunu da belirtmek gerekir.¹⁷⁹

4.2.1. Hick'e Göre İsa'nın İlahlaştırılması Süreci

Hick Hıristiyanlık ile ilgili yorumlarında bu dini geleneğin temel doktrinlerini oluşturan enkarnasyon ve teslis konuları ile ilgili olarak "The Rainbow of Faiths" adlı eserinde geleneksel enkarnasyon doktrini ile ilgili şu üç temel probleme işaret etmektedir:

1)Geleneksel kristolojinin onun Tanrı'nın Oğlu veya teslisin ikinci şahsı olduğunu öğrettiği görüşün tersine, son dönemlerde yapılan araştırmalara baktığımızda onun devamlı surette kendisinin bir insanoğlu olduğunu insanlara öğrettiğini görmekteyiz.

2)Hıristiyan teologları, İsa'nın hem Tanrı hem bir beşer olduğu şeklindeki geleneksel Hıristiyan dogmasını anlaşılır bir şekilde izah edememektedir. Çünkü insanların zihinlerini kurcalayan buna benzer sorular Hıristiyan otoritelerinden henüz tatmin edici bir cevap alamamışlardır. İsa aynı zamanda nasıl ilahi olarak her şeye gücü yeten ve beşeri olarak zayıf ve sıradan; ilahi şekilde ebedi, evreni kendi kendine var eden yaratıcısı ve diğer taraftan beşeri olarak sonlu, geçici ve başkasına bağımlı bir varlık olabilir?

¹⁷⁸ John Hick, (1992b), "Jesus and the World Religions", John Hick (ed.) içinde, s. 172.

¹⁷⁹ John Hick, (1995), "A Pluralist View", Dennis L. Okholm&Timothy R. Philips, (ed.) içinde, s. 35.

3)Hick'e göre hulul doktrini literal olarak anlaşılması, geride diğer dinsel gelenekler arasında çok tahrik edici sonuçlar açmakta ve kültürler arası ilişkilerin sağlıklı bir şekilde gelişmesine zarar vermektedir.¹⁸⁰

Hulul doktrinin ve İsa'nın ilahlılığın geleneksel olarak anlaşılmasının sebebiyet verdiği temel problemlere bu şekilde işaret ettikten sonra Hick, bu doktrinin tarihsel olarak nasıl geliştiği konusunu yorumlamaya çalışmaktadır. Ona göre, ilk dönem Filistinli İsa'nın muhatapları onunla iletişime girdikleri zaman, âdeta yeniden hayata gelmişler gibi Tanrı'nın varlığı bilinciyle yaşamış ve yeryüzünde O'nun iradesinin hâkim olması için hizmet etmişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta bu bilincin içeriğidir. Bu bilinç, İsa'nın klasik Hıristiyan geleneğindeki Tanrı'nın Oğlu ya da teslisin ikinci şahsı anlamında olmayıp, Aşkın Tanrı Bilinci anlamındaki bir bilinçtir. Bu bağlamda, İsa ile karşılaşan erkek ve kadınlar, bir süre sonra bir değişime uğramışlar. Ve İsa, onların varlığının dinsel merkezi, dindarlık ve bağlılıklarının objesi, kendisini takip etmek suretiyle hem yaşamlarını Tanrı'ya verdikleri hem de yaşamlarını yenilemiş olarak Tanrı'dan geri aldıkları rab, öğretmen ve bir model olmuştur".¹⁸¹

Bu durum, İsa'nın havarilerinin dini tecrübelerini tamamen onun üzerine yoğunlaştırdıklarını göstermektedir. Dolayısıyla ortaya havarilerin edindikleri dinsel tecrübenin nasıl ifade edilmesi gerektiği sorusu çıkmaktadır. İsa vasıtasıyla havarilerin kendi hallerini nasıl ifade etmesi doğru olacaktı denildiği zaman, Hick, hem havarilerin hem ilk taraftarların İsa hakkında konuşabileceği uygun bir dilin arayışına girilmesinin önemini doğrduğunu ve dolayısıyla İsa'nın ilahlaştırılma sürecinin başladığını söylemesi dikkat çekicidir. Hick'e göre bur süreç, Yahudilerin onu Mesih olarak görmesiyle başlamakta ve Tanrı'nın oğlu, hulul'ü ve kutsal teslisin ikinci şahsı olarak görüldüğü İznik formülasyonu ile zirveye ulaşmaktadır.¹⁸²

Hick'e göre, beşeri bir varlık olan İsa'nın ilahlaştırılmasına yol açan en önemli olay, gelişen ve büyüyen Kilisenin, Akdeniz bölgesinin Yunanca konuşan

¹⁸⁰ John Hick, 1995, s. 95-100; John Hick, **Rethinking Christian Doctrine In the Light of Religious Pluralism**, Pargon House, New York, 1990, ss. 89-101.

¹⁸¹ John Hick, 1992b, s. 174.

¹⁸² John Hick, a.g.e., s. 173.

kültüre açılma ihtiyacıdır. Yani öne çıkan husus, bu kültürler tarafından kabul edilebilir felsefi terimlerle ifadelendirilme ihtiyacıdır.

Ayrıca Hick, ilahlaştırma sürecine etken faktörlerin başında 1)kültürel faktör, 2)Hıristiyan dinsel tecrübenin tabiatı, 3)dini zihniyetin eğiliminden de söz etmektedir. Acaba hangi kültürel tecrübeler Hıristiyanları İsa'yı ilahlaştırmaya sevk etmektedir? Bu soruya Hick, kendisinin editörlüğünü yapmış olduğu 1972'de "The Mith of God Incarnate" adlı kitapta yer alan Michae Goulder ve Frances Young'ın yazılarına atıfta bulunarak, onların bu konuda yapmış oldukları araştırmanın sonucunda "insan yaşamında vücut bulmuş ilahilik fikirlerinin ne kadar yaygın olduğunu" çok güzel ortaya koyduklarından söz eder. Bu araştırmacıların sunduğu delillerden yola çıkan Hick, söz konusu kültürel ortamda İsa'nın ilahlaştırılmasında şaşılacak hemen hemen hiçbir şey olmadığı sonucuna varmaktadır. İkinci olarak, İsa'nın yaşadığı Yahudi çevreyi analiz eden Hick'e göre, İsa'nın ilahi özelliğe sahip bir varlık olarak görülmesi ilk olarak onun yaşadığı kültürün bir sonucudur. Bu durumda, İsa'nın geldiği dönemde önemli özelliklere sahip kişilerin mecazi anlamda ilahi özelliğe sahip "Tanrı oğul" olarak ele alındığının anlaşılması mümkün görünmektedir.

İsa'nın ilahlaştırılması konusuyla ilgili üçüncü sebep ise, dinsel zihniyetin eğilimini ifade eden İsa'nın taraftarlarının dinsel psikolojisidir. Bu konuda Hick'in vardığı sonuç şu şekilde özetlenebilir: Budaology ilahlaştırma süreci şekil bakımından mensuplarınca nasıl ilahlaştırılmış ise, Kristolojik ilahlaştırma süreç de aynı şekilde olmuştur.¹⁸³ Bütün bu açıklamalardan hareketle, ilahlaştırma sürecini, herhangi bir teoriden öte, tarihsel olarak meydana gelen bir süreç olarak görmek mümkündür.

İsa'yı ilahlaştırma konusunda Hick sonuç olarak, ne tarihsel İsa'nın kendisinin ilahi tabiata sahip olduğunu ileri sürdüğünü ne de onun havarilerinin onun ilahlığını ve tanrısallığını ele alacak herhangi bir referansta bulduklarını belirtmektedir. İsa'nın tanrısallığı düşüncesinin ilk Hıristiyan toplumu içinde

¹⁸³ John Hick, 1992b, s. 170.

vuku bularak zamanla gelişip doktrinleşmiş ve ardından doğma haline gelmiş görünmektedir.

Yahudi geleneğinde kullanılan ilahi oğulluk ise, Roma kültürüne girince aslını kaybederek mecazi kullanımdan literal kullanıma geçmiştir. Hick'e göre, bunun sebebi, oğul tanrı geleneğinin Yahudilikte zaten bilinen bir şey olmasıdır. Yani "o kişinin Tanrı'ya yakın olduğu, O'na kulluk ettiği ve o'nun isteklerine uygun olarak eylemlerde bulunduğu" metaforik olarak anlaşılmaktaydı. İşte Hick'e göre, bu anlamda karizmatik bir vaazcı ve iyileştirici olan İsa da mensuplarınca Tanrı'nın oğlu olarak düşünülmesi gereği doğmuştur. Ancak söz konusu şekildeki İsa anlayışı ne zaman Yahudi bağlamından çıkıp Roma-Yunan kültürünün hakim olduğu dünyaya taşınmıştır, işte o zaman bu metafor anlayış, zamanla literal anlayışa yerini bırakmıştır. Buna göre, tarihsel İsa'nın kendisini hiçbir şekilde Tanrı'nın yerdeki hululü olarak görmediği belli olduktan sonra, İsa'dan sonra gelişen hiçbir Hıristiyan öğretisinin hiçbir şekilde İsa'nın Tanrı'nın hululü olduğunu iddia etmesi mümkün değildir. Çünkü İznik konsilinin İsa'sının tarihsel İsa'yı değil, onun ölümünden sonraki kültürlerin ışığı altındaki İsa anlayışına dayandığı bir vakıdır.

4.3. Hick'e Göre Din Dili

Hick, farklı çağlarda ve muhtelif Kilise çevrelerinde ortaya imajların veya İsa tasvirlerinin çeşitli idealleri yansıtacak derecede çeşitlilik arz ettiğini belirterek din diline ilişkin açıklamalar yapmaktadır. Bunlara örnek olarak İncil'deki İsa tasvirlerinden bir örnek sunar: Burada, İsa kesin bir kanun koyucudur. Ama o, son derece de merhametlidir. İsa bireylerin ruhlarını teşhis eden ve iyileştiren ilahi ruh bilginidir. O, her şeye kadir ve muktedir olan adaletli bir peygamberdir. İsa ölümlü insanların acı, ıstırap ve üzüntülerini paylaşmak suretiyle kendini adayan bir insanoğludur.

Hick'e göre, toplumsal ve ferdi ihtiyaçla ortaya çıkan bu Yeni-Ahit'teki farklı İsa tasvirlerinin oluşurken insanların umut ve arzuları devreye dahil olmuş ve Yeni-Ahit'in İsa figürü de pek çok kişiye pek çok şey ifade eder bir yapıya

bürünmüştür.¹⁸⁴ Aslına bakılırsa, her türlü tabiatüstü unsurdan ayırt edilen İsa'nın tarihi ve onun gerçek tebliğinin ortaya çıkarılması gerekmektedir.¹⁸⁵ Dolayısıyla, İsa'nın Tanrı'nın hulul'ü ve oğlu olduğunu dile getiren geleneksel söylemlerin literal olarak değil de mecazi ve metaforik olarak anlaşılması gerektiği öne çıkmaktadır.

Hick'e göre söz konusu bu mecazi ve mitolojik dil İsa'nın Tanrı'nın değil de, tarihte onun sevgisinin hulul'ü olduğunu ifade edecektir. O, hem Tanrı hem insan olması anlamında değil de, Tanrı'nın iradesine ve gayesine son derece açık bir insan anlamında Tanrı'nın hulul'üdür. İsa hakkındaki Hıristiyan geleneğini inceledikten sonra Hick, günümüz Hıristiyan teolojisinin "ikili tabiat" kristolojisine her hangi bir şekilde izah edilebilir bir sonuca varmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Konumuzla ilgili, yani Hıristiyan geleneğindeki din dili ile ilgili diğer bir görüşe göre, din dili, aslında "metafor veya mitosun tabiatı" konusuna dahildir. Bu konuda Hick şu görüşlere yer vermektedir, "Mitos nedir sorusunun cevabı; anlatılan ancak literal olarak doğru olmayan bir hikaye veya bir şey ya da kişiye uygulanan, denildiği gibi, literal anlam taşımayan bir fikir veya imajdır. O kendisini duyanları belirli bir takım davranış ve tutumlarda bulunmaya davet etmektedir. Böylece bir mitosun hakikati onun çağrıştırdığı davranışın tutumun uygunluğundan ibaret olan bir çeşit pratik hakikattir, denilebilir."¹⁸⁶

Hikaye mitosa örnek olarak Hick, Tevrat'ın Tekvin kitabının ilk bölümlerinde anlatılan Adem ve Hava'nın cennetten çıkarılması hikayesini vermektedir. Ona göre söz konusu hikâye tanımlandığı şekliyle literal hakikat sunan bir hipotez olarak yorumlanmıştır. Ancak, günümüzde o literal olarak doğru olamayan, fakat bir şiirsel söylem ve "bir hikaye mitosuna olarak anlaşılmalıdır".¹⁸⁷ Ayrıca, Hick metafor veya mitostan ne kastettiğini ortaya koymak için öncelikle teori ve hipotezle mitos arasında bir ayırımı gitmektedir. Ona göre ister teolojik ister bilimsel olsun teori, "bazı şaşırtıcı fenomenlerle başlamakta ve daha geniş bir durumun varsayılan bir

¹⁸⁴ John Hick, 1992b, s. 168.

¹⁸⁵ R. Protestan görüşü için bkz.: A. Malet, **La Pensee de Rudolf Bultmann**, Geneve, 1962; Katolik görüşü için bkz. . R. Marle, **Bultmann et la foi chretienne**, Paris, 1967, **Bilan de la theologie du XX'e Siecle**, t. II, Paris, 1971.

¹⁸⁶ John Hick, 1993b, ss. 166-176.

¹⁸⁷ John Hick, a.g.e., s. 168.

tasvirini sunmaktadır. Bu geniş perspektif dahilinde görüldüğünde taktirde fenomen asla şaşırtıcı olmayacaktır.”¹⁸⁸

Mitoslar da teoriler gibi “problemlili olan fenomene yönelik cevaplardan ibarettir. Ancak bir mitos’un farklı tarzda bir cevap olduğu da belirtilmelidir. O, şaşırtıcı fenomeni izah etme iddiasında bulunmaz. Yani onu izah eder gibi yapmaz. Daha ziyade o, kişiyi söz konusu fenomenle uygun bir şekilde alakalandırmaya muktedir kılar. Mitosla teorinin tek farkı, bilimsel kuramın pratikte denetlenebilir, mitosun ise sadece zihinde var olarak kalması denilebilir. Hick, Tanrı’nın Oğlu, çok özel olarak da Oğul Tanrı, imgelerini “özdeşleştirme mitosunu” olarak adlandırmaktadır. O, bunu yapmakla hulul doktrinini teolojik bir hakikat değil de, **dinsel bir mitos** olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu problem her zaman bir ilahi sır olarak süregelmiştir. Buraya kadar gözlemlediğimiz üzere, günümüzün önde gelen din felsefecilerin önünde yer alan Hick, İsa’nın konumu ve statüsüyle ilgili olarak dinlerin çoğulculuğunu esas alarak yeni bir Hıristiyan dinler teolojisi ve buna bağlı olarak fonksiyonel bir öğretiyi geliştirmeye çalışmaktadır.

Bu bağlamda o, hulul, teslis ve kefarete gibi geleneksel Hıristiyan geleneklerini verimli ve faydalı bir dinler arası diyalogun geliştirilmesi yolunda en önemli engeller arasında görmekte ve onları mevcut modern ilmi araştırmalar, dini çoğulculuk ve dinler arası diyalogun ışığı altında yeniden ele almak suretiyle İsa’nın konumunu belirlemeye çalışmaktadır. Hick geliştirmiş olduğu kristoloji ışığı altında İsa’nın, Tanrı’nın oğlu, Oğul-Tanrı ve teslisin hulul doktrinini ve onun insanlığın kurtuluşu için kefarete olarak çarpmışta kanının akıtılmasına razı olduğunu dile getiren klasik kefarete doktrinini yeniden yorumlayarak İsa’nın konumu ile ilgili şu sonuca ulaşır: “İsa, yoğun Tanrı bilinçliliği, Tanrı’nın varlığına ve ilahi vahye açık oluşu vasıtasıyla, mensuplarına Tanrı’yı gerçek kılan bir insanoğludur, yani bir beşerdir”. Hick’in hipotezinin şu dört noktayı açıkladığı söylenebilir:

a) İnsanlar içsel olarak dindar olabilir.

b) Dini inançlar içerikleri açısından temel bir farklılık gösterebilir.

¹⁸⁸ John Hick, 1993b, s. 166.

c)Dini inanç bir yanılısama değildir.

d)Her dini gelenek, mensuplarının hayatlarını olumlu yönde geliştirme potansiyelini de içinde taşımaktadır.

Öyle görülüyor ki, Hick, hem natüralizmi, hem mutlakçılığı hem de non-realizmi reddetmektedir. Bütün dini tecrübelerin mutlak kaynağı olan, bir tek ilahi gerçekliğin bulunduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu açıklamalardan elde edilen bir diğer sonuç, hiçbir dini geleneğin, tek başına söz konusu doğrudan algılama gücüne sahip olamayacağı, her dini geleneğin, gerçeğin algılanması ve tecrübe edilen otantik bir yöntemi olmasından ibarettir.

4.4. John Hick'in Din Anlayışı

İnsanlık tarihi incelendiğinde, din kavramının çok erken dönemlerden başlayarak insan hayatına girdiği ve etken bir konuma sahip olmaya başladığı gözlemlenmektedir. Bu görüşten şu sonuç çıkartılabilir, her toplumun şu ya da bu şekilde bir dini vardır. Tarihçilerin teorilerine göre, farklı toplumlar gerek çevresel faktörlerden ötürü, gerekse tarihsel şartlardan dolayı birbirinden oldukça farklı olan dinlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Düşünce tarihine baktığımızda, birbirinden farklı din tanımlarıyla karşılaşmakla birlikte, dinin temel ilgi alanlarının Tanrı kavramı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap, peygamber kurucu vb. olduğunu görmekteyiz.¹⁸⁹ Hick'e göre, evrende dini açıdan olumlu ya da olumsuz bir anlam ve işaret bulmaya çalışan insan aklı, oradan eli boş dönmeye mahkûmdur. Teist ve ateist'in delillerini inceleyen Hick, bunların hiç birinin insanı bir tarafı seçme konusunda kesin bir sonuca götürecek şekilde başarılı olmadığını savunmaktadır. Ona göre, doğa ve tarihten çıkarılan ve teizm ya da natüralizm adına delil olarak ileri sürülen olgular, hem teistik hem de natüralistik yoruma uygundur. Örneğin, dini tecrübe olgusu teizme işaret ederken; doğal ve ahlaki kötülüklerden kaynaklanan sıkıntıların varlığı, aksi yöne işarette bulunmaktadır. Bu ve benzeri düşüncelerden hareket eden filozofun ulaştığı sonuç,

¹⁸⁹ Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, Ankara 1997, s. 7.

teistik yaklaşımın natüralist, natüralist yaklaşımın da teistik şekilde yorumu açık olmasıdır.¹⁹⁰

Hick, bu tür evren yorumunda iki noktaya önemle dikkat çekmektedir. Evrenin dini açıdan belirsiz olmasıyla, onun belli bir karakterinin olmadığına işaret edilmediğidir. Bu evrendeki düzen ve işleyiş, hayatın organik bütünlüğü, mevsimlerin sıralanışı, evrenin nedenselliğe bağlı bir düzenin olduğunu göstermektedir.¹⁹¹ İkincisi, teistik ya da natüralistik yorumun tercih edilmesi konusunda imkân hesabının yapıp yapılmayacağıdır. Hick'e göre, bu sonuç farklı delillerin değerlerini nicelik açısından ele almayı gerekli kıldığı için, realistik olarak mümkün değildir. Ancak o, bu tür açıklamanın keyfi olabileceğini de belirtmektedir. Çünkü ona göre teizm ve ateizmin adına karşıt grupların sunduğu delilleri karşılaştırmalı olarak değerlendirmek son derece zordur. Hick'e göre, evren, anlaşılabilir belirsizliğini sürdürmektedir. Evren, bazı yönleriyle dini bir tepkiye insanı çağırırken, bazı yönleriyle de bunu reddetmek suretiyle hem dini hem de natüralistik inanca izin vermekte; ancak, her iki durumda asla giderilmeyecek şekilde karşıt ihtimali de yanında bulundurmaktadır. O halde, dini inanç ve tecrübe ile ilgili her hangi bir realistik analiz ve dini inancın rasyonelliğinin her hangi bir realistik savunmasının bu sistematik belirsizlik durumundan yola çıkması gerektiği anlaşılmaktadır.¹⁹²

Öyle anlaşılıyor ki, negatif ve pozitif olmak üzere iki tür natüralistik argümandan söz etmek mümkündür. Negatif argüman dini de içine alan bütün fenomenlerin, onun dışında açıklanıp beyan edilebileceğini kabul ettiği için, evrenin dini yorumunun geçersiz olduğu; pozitif argümanla da evrenin, teistik bir dünya görüşüyle çelişen yönünü göstermeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Böyle bir çabanın, hızla gelişen günümüz bilimsel bilgi ve onun pratik bir sonucu olan teknolojiye dayanarak ilerlediğine inanan Hick'e göre, Tanrı'yı ve dini açıklamayı kapsamayan kişi merkezli bir evren anlayışını, tabiat ve insan bilimleri dairesinde kurmak mümkün değildir. Ancak, tam ve tutarlı dini olmayan bir evren anlayışı prensip

¹⁹⁰ John Hick, 1989a, ss. 122-123.

¹⁹¹ John Hick, a.g.e., s. 73.

¹⁹² John Hick, a.g.e., s. 124.

olarak mümkündür. Bu izaha göre fiziki evren, ne mekân ne de zamanla sınırlandırmak mümkündür

Fiziki evren, başlangıcı olan ve yaratıcı tanrısal bir gerçekliğe atıfta bulunarak, açıklanmaya ihtiyaç duymaz. Evren, kendi muhtevasıyla birlikte sınırsız bir şekilde karmaşıktır. Hick, maddenin varlığı ve onun hareketi ile ortaya çıkan esas kanunları dikkate alarak, güneş sisteminin oluşumunun, idrak edilebilir olduğunu söyleyerek, natüralist yorumun imkânını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁹³ Fiziki evrenin din dışı açıklanmasının yapılmasını gerekli kılan özelliği, teolojik olarak, bireyin yaratıcısı ile kognitif bir özgürlük ilişkisinde bulunabileceği bir alandaki özelliğine benzemektedir. Hick'e göre, dünyamızı ve dünyadaki varlığımızı Tanrı'yı göz önünde bulundurmadan açıklamamızın nedeni, Tanrı'dan epistemik bir uzaklıkta bulunmamız ve dolayısıyla Tanrı'yla özgür bir şekilde ilişki içerisinde olmamamızdan kaynaklanmaktadır.¹⁹⁴

Evrenin bilimsel betimlemeleri ile evrenin natüralistik teorisi arasındaki farklılığın bulunduğundan da söz etmek mümkündür. Hick, bunlardan birincisinin, örneğin, insanın bir canlı olduğunu; ikincisinin ise, böyle bir açıklamaya girmeksizin, insanın, aşkın bir Tanrı tarafından yaratılmadığını ileri sürmektedir. O, natüralistik teorinin, Hıristiyan inancıyla uyuşmadığını; gerçek olan bilimsel betimlemelerin, 20. yüzyıl Hıristiyanlarının inanç sistemleriyle bağdaşmaktan uzak olduğunu da söyler.¹⁹⁵

Hick, bilimle din arasında çok sıkı ilişki olduğu kanaatindedir. Ona göre, otonom bir düzen olarak evrenin parçaları olarak bizlerin, Tanrı'nın yaratıcı eylemiyle var olduğumuzu; bilimlere gelince, sistematik olarak keşfederek, işleyişlerini bir dereceye kadar kontrol edebileceğimiz eylemlerdir. Bu bağlamda din ile bilim arasında bir çelişki yoktur. Çünkü Tanrı'yı dikkate almaksızın, tamamen doğal düzeni açıklayan bilimsel bir bilginin oluşturulması, Tanrı'nın evreni zorunlu bir şekilde düşünerek değil, özgür kişisel imanla yarattığı hipotezi ile uyum içerisinde. Bu şekilde, çağdaş bilimin dünya görüşü ile uygunluk arz eden teolojik

¹⁹³ John Hick, 1975, ss. 94-95.

¹⁹⁴ John Hick, a.g.e. s. 97.

¹⁹⁵ John Hick, a.g.e. s. 98.

bir açıklama ortaya çıkabilir. Natüralist ve bilimsel açıklama ile teolojik açıklama arasında farklılıklar bulunduğunu belirten Hick'in, dinlilik ve dinsizlik arasında yapılacak bir tercihte, akla ve akli delillere güvenmediğini görüyoruz. Şayet, Hick'e göre din konusunda aklın önemli bir yeri yoksa bu durumda, Tanrı'ya ve dine inanmanın geriye kalan dayanağının ne olacağı sorusunu sormanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

4.4.1. Gerçeği Kanıtama Aracı Olarak Din

John Hick, bu bölümde dini tasdiklerin doğru olup olmadığı ve faydalı olup olmadığı sorusunu ele almaktadır. O, Amerika'da 1950 ve sonrası metinlerinde din, dinin doğası, fonksiyonu ve çeşitleri, pragmatik değeri konusunda açıklamalar yapıldığını v pek çok Amerikan eğitim kurumunda dinin insan kültürünün bir unsuru olarak dikkate alındığını ve bu konuda çalışmalar yapıldığını aktarmaktadır.

Kültür, papazlık, tabular ve bunlarla bağlantılı pek çok şeyin tanrı fikrine dahil olduğunu görmekteyiz. Tanrı konusunda klişeleşen soru, O'nun var olup olmadığı veya gerçek olup olmadığıdır. Ancak bu soru Hick'e göre, dinle ilgili bir soru değildir. Dinin var olduğu açıktır ve bunun insan hayatında hizmet ettiği amaçlar ortadadır. Dini inançların doğurduğu fayda sorusu sıklıkla gündeme gelmiş ve bunun pratik faydaları meselesi insanın dikkatini oldukça cezp etmiştir.¹⁹⁶

Hick, bizlere dinin kullanımını konusunda John Stuart Mill'in gözleme dayalı yazdığı ünlü makalesinden örnekler sunmaktadır: "Eğer din veya onun herhangi biçimi doğru ise, bunun yararı hakkında başka bir kanıtı gerek yoktur. Eğer kaderimizin hangi şeylerin düzeni altında ve evrenin hangi yönetimi altında yaşanacağını bilmek yararlı olmasaydı neyin bu şekilde dikkate alınacağını hayal etmek elbette zor olacaktı. İnsanlar ya inanmayı bırakmalılar ya da diğerlerinin inançlarına güvenmekten vazgeçmelidirler. Dinin yararının gösterilmesine gerek yoktur. Dinin yararıyla ilgili bir tartışma, aslında yalnızca inanmayanların hoşuna giden bir şeydir".¹⁹⁷

¹⁹⁶ John Hick, 1993c, s. 19.

¹⁹⁷ John Hick, a.g.e., s. 20.

Mill'in bu sözleri 19. yüzyılın İngiltere'sine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Bertrant Russle'nin iğneleyici sözlerini hatırlarsak, o, "dinin doğru olduğunu ve inanılmasını gerektiğini tartışanlara saygı duyabileceğini, ancak dinin faydalı olduğu için inanılması gerektiğini söyleyen kişiler için sadece derin bir ahlaki şartlanma hissettiğini de öne sürdüğünü"¹⁹⁸ görüyoruz. Hick'e göre, Tanrı, bilimsel araştırma için uygun bir olgu değildir, ama din öyledir. Dinin, tarihi, psikoloji, sosyoloji ile karşılaştırmalı bir çalışması olabilir. Yani, din uygun bir araştırmanın parçası haline gelebilir. Fakat Tanrı, bu karmaşık din olgusu içerisinde ortaya çıkan tanımlanmış bir düşüncedir.¹⁹⁹ Hick bu düşünce etrafında iki şeyi tartışmaktadır. Birincisi, Hıristiyan inancının temel doğrulamalarının gerçekliğini sürdürmesinin hayati derecede önemli oluşu, ikincisi ise, gerçek inancın temel yapısı ile onun mitolojiye ait gerçek olmayan dilinin inanan kişinin din dilini oluşturması konusudur. Ona göre, eğer dini inançların tanımı gerçek dışı olarak kabul edilseydi bunların hiç biri, objektif gerçek ile olan bir bağlantıya dayalı türde önem taşımayacaktır. Hick, mitolojinin mitolojik olmayan inançlar üzerinde oldukça etkili olduğunu düşündüğünü önemle belirtmektedir.²⁰⁰

Bu yaklaşım, Hick'in, diğer bir tezini işaret etmektedir. Bu tez, Hıristiyanlığın kendi temel doğrulamalarının gerçekliği üzerinde ısrar etmesi gerektiğidir. Bu durumu doğuran unsur, hâlihazırda sunulan alternatiflerin varlığıdır. Artan sayıdaki çağdaş felsefeciler *din dilinin* nonkognitif olan sonucuna varmışlardır. Örneğin, bu felsefecilere göre, "Tanrı insanoğlunu sever" gibi bir cümlenin akla yatkınlık noktası ne olursa olsun o noktanın bir gerçeği gösteremeyeceği açıktır. Onlar, buradan hareketle, bu tür cümlenin nasıl bir işlev gösterebileceğini dikkate alırlar. Örneğin, bu, doğal dünyaya bir şekilde bakma biçimini ifade etmektedir. (Jhon Widsom, Rudal, Petermune'e göre) veya bu belli bir şekilde yaşama niyetini açıklamaktadır. R.B.Braithwite, T.R. Miles'e göre belki inanca dayalı bir ifadedir. W. Zurdegge'e göre tüm dini inançlar semboliktir.

Randall'a göre, "felsefe insanların ahlaki tecrübe ve ideallerinin yaratıcı ve sembolik şekilde yorumlanmasıdır". Dini sembollerin işlevi ise, dört şekilde ortaya çıkmaktadır:

¹⁹⁸ John Hick, 1993c, s. 22.

¹⁹⁹ John Hick, a.g.e., s. 28.

²⁰⁰ John Hick, a.g.e., s. 173.

- 1)Aklı ahlaki eyleme teşvik etmektir,
- 2)Bir toplumu ortak sembolleri sayesinde bir araya getirmek,
- 3)Sadece şiir ve sembolle ifade edilebilen bir tecrübe kalitesini yaymak,

4)Doğanın daha nadir bulunan derinliklerini oluşturarak dünyadaki ihtişam düzenine gözlerimizi açmaktır. Randall, dini bir yandan insan yaşamının önemli ve değerli bir niteliği olarak görürken, öte yandan, Aşkın Tanrı fikrinin doğru düzgün yeri olmayan düşüncesini taşıyan sıradan bir mesele olarak görmektedir. Bu noktada Hick,e bakıldığında ise o, üç tane tezi derinleştirmek istemektedir. Birinci tezi, Hıristiyan yazıları, duaları, ayinleri, prensipleri ve felsefelerinde öngörüldüğü üzere tanrının var olduğu işlevsel bir doğruluk konusudur.

Hick, bu görüşünün Prof. Phillips tartafından onaylanmadığını belirtmektedir. Ona göre, “Tanrı fikrine sahip olmak, Tanrıyı bilmek demektir” Bu, şuna yol açıyor gözükmektedir. Birisi Tanrı fikrine sahip ise, bu, Tanrı’nın var olduğunu gösteriyor veya bu düşünceye sahip olan kişi için Tanrı vardır. “İnanan kişinin öğrendiği *dini dildir*, yani kendisinin de diğer inanan kimselerle birlikte içinde bulunduğu bir dildir”. Phillips’in iddia ettiği şey bu dili nasıl kullanılacağını bilmek Tanrı’yı Bilmek anlamına gelmesidir.²⁰¹ Phillips’in ateizm olasılığı tartışmasına bakacak olursak şöyle diyor, “Felsefi olarak bir düzen içerisinde tek ateizm türü dinin kişiye göre hiçbir şey ifade etmemesinin farkında oluşudur Yani, kişi ibadet, dua, inanç ve benzerlerinin ne olduğu konusunda söylenecek hiçbir şey bulamaz yani bu ateizm şekli şu cümlede toplanır. Benim kendimi dindar olarak adlandırmamam gerekir, din benim için hiçbir şey ifade etmiyor”²⁰².

Eğer bu ateizmin felsefe olarak tek uygun şekli ise o halde felsefi olarak uygun olmayan bir şekli de olmalıdır. O da şu cümlelerle ifade edilir: “Tanrı’nın var olduğuna inanmak mantıksızdır. Tanrı’nın gerçekliğine inanmak için yeteri kadar gerekçe yoktur”. Phillips’e göre, Tanrı’nın var olması mantıken imkansızdır, çünkü bu özel *İlah konsepti* derin bir şekilde anlaşılmazdır. Diğer yandan, Phillips *dini dilin* kullanımının Tanrı’nın var olması içerisindeki inancı içermediğini zannediyor.

²⁰¹John Hick, 1993c, s. 32.

²⁰²John Hick, a.g.e., s. 29.

Ama bu noktada Hick'e göre, öyle geliyor ki, Tanrı hakkında söylenen sözler onun var olduğunu gösteriyor. Örneği şudur, Tanrı zor zamanlarda yardım etmek için hep vardır, yüce Tanrı her şeye kadirdir. Başlangıçta emir vardı ve o emir Tanrı ile birlikteydi. Bunun devamında ekleyerek şunları der, "Bu tür dilin kullanıcılarına gerçekte atıfta bulunduğumuz sonsuz kadir olan varlık var mıdır sorusuna tereddüt etmeden verilecek cevap elbette vardır olacaktır".

Hick'in ikinci tezi ise, birincisini takip etmektedir. Hıristiyan itikadı Tanrı'nın işlevsel gerçekliğini doğruladığı için bu doğrulama ile ilgili bir sorunun doğmasına neden olmaktadır. Hick'e göre, burada, her zaman mantıklı bir şekilde uygun olduğunda o iddianın doğrulanıp doğrulanmadığını sormak bizi işlevsel bir iddia ile yüzyüze bırakacaktır. Ancak o, Phillips'in açıkça böyle bir soruyu kabul etmediğini söyler. Phillips, *dua* babında şöyle demektedir: "Fiziksek dünyanın gerçekliği hakkında bir soru sormak fiziksel dünyanın var olup olmadığını sormak değildir, ancak söz konusu gerçeklik konseptinin aydınlatılmasını sormaktır."²⁰³

Benzer şekilde felsefecilere ilginç gelen Tanrı sorusu da, *gerçekliğin bir çeşidi* hakkındaki bir sorudur. Bağlamın bir *işşasıdır*. Bir kavramı açıklama sorusudur. Yani, felsefeciler, "Real" (Gerçek) kelimesiyle " Tanrı Gerçektir" ifadesindeki anlamı ortaya koymak isterler.

Hick'in üçüncü tezi, felsefi hususların tanrının var olduğuna inanmanın mantıklılığı konusundaki bir kararla bağlantılı olup olmadığına ilişkindir. Phillips, felsefi eleştirinin var olan bir inancı sarsabildiği olumsuzluğunu kabul etmekte ve bu konuda şöyle demektedir: "Din, tam anlamıyla karıştırılmaktadır. Epistemoloğlar, elbette dini ifadelerin anlamını netleştirmek için araştırma yapacaklardır. Felsefe ne dini destekler ne de karşıdır. Her şeyi olduğu gibi bırakır ve bu gerçek felsefeyi "kelamdan" ayırt eden bir yöndür. Tanrı'nın var olup olmadığına karar vermek felsefenin işi değildir. Ancak onun işi Tanrı'nın varlığını kabul etmenin veya reddetmenin ne anlama geldiğini sormaktır."²⁰⁴

²⁰³John Hick, 1993c, s. 27.

²⁰⁴John Hick, a.g.e., s. 33.

Hick bu pasaj hakkında bazı soruları Şu Şekilde yöneltir. Yukarıda da ifade edildiği gibi felsefe genel anlamda ne dinden yana ne de dine karşıdır. Ancak kendisinden başka her Şeyi yaratan sonsuz bir varlık olduğu iddiası gibi dinle ilgili inanç yana veya buna karşı felsefi tartışmalar olamaz mı? Başka bir sorusunda, felsefe her Şeyi olduğu gibi bırakır, ancak bu bizim olup bitenleri ayırt etmemize yardımcı olmaz anlamına mı geliyor demekten de kendini alamamaktadır.

Hick'e göre dini tavır ve anlama arasındaki farkın ne olabileceği meçhuldür.²⁰⁵ Phillips ise, böyle bir fark olduğunu iddia etmekte ve bunu Şu Şekilde tarif etmektedir: "Dinlerin doğruluğu hayattakilerin iŐlerinin nasıl yürüdüğüne bağlıdır. İŐler yle veya böyle iyi gitmeyebilir, ancak nihai gerçekte kişinin hoşuna gitmediği sürece inanç bir Őaka ya da baŐarısızlık haline gelecektir."²⁰⁶ Hick'in bu konudaki görüşü ise, Şu Şekildedir, dinin hayata dair farkı, söz konusu olan veya olmayan bir takım empirik gerçeklerin arasındaki farktır.

Hick, birisinin çıkıp, Tanrı'ya inanç ile zeka zrl çocuğa sahip olmanın korkunçluğu arasında birbirine uymayan bir görüntü bulunduğunu söylemesine karşı, bunun dinle çok az alakası olduğunu ve böyle düşünmenin batıl itikada daha yakın olduğunu söylemektedir. İnsanlar neden böyle Şeyin ona olmuş olduğunu sorduklarında, neden bana olmasın ki diye cevap vermektedir.

Hick , Phillips'in "Dini İnançlar ve Dil Oyunları" makalesini genel olarak Őu Őekilde değerlendirmektedir. Bu konuda anlam ve geçerlilik bu dil oyununu oynamayı sečenler iŐin önem arz edecektir. Dini inançlardan dil oyunları olarak bahseden kimse, bu Őekilde yaparak bazı aŐılardan Őüpheler hissetmeye baŐladıđını da ortaya koymaktadır. Aslında burada, dinin izole edilmiŐ dil olarak ve yaŐamın diğer Őekillerinden bağlantılı olmadıkça anlaŐılamayacađı gerçegi dikkate alınmaktadır.

Dini inançlar, sadece bu dünya ve bunun iÇindeki yaŐantılarla bağlantılarla sınırlanmayıp bu dünyanın aşkın gerçekliğiyle ilgili yönleriyle de bağlantılıdır. Hick'in bu konuyla ilgili rneği, Tanrı'nın ölümden sonra bize tekrar hayat verme

²⁰⁵ John Hick, 1993c, s. 34.

²⁰⁶ John Hick, a.g.e., s. 35.

amacındaki dini inançtır. Dini inancın bu alanı ve ölümden sonra insan deneyiminin gelecek süreciyle ilgili beklentileri arasında açık bir ilgi bulunmaktadır. Hicke göre, Tanrı'nın yarattığı tüm insanlara duyduğu sevgiye inanç ve insanların vücut ölümü gerçekleşikten sonraki yaşamı ile inanç arasındaki alakaya dikkat edilirse, Hıristiyan inancında Tanrı'nın insana duyduğu sevgi dilinin ayrılmış farklı bir boyutunun olmadığı görülecektir. Bu sevgi, yaratıcının tüm insanlara birlikte yaşayarak hayatın olağanüstü gücünden haz almalarını sağlayan kutsal bir amaçtan başkası değildir.

Hick'e göre, böyle bir Tanrı bilinci, "Cennetin Krallığı olarak sembolize edilmektedir. Phillips bazı yazarlar gibi (N.G. Chernıshevski, Dostoyevski) Tanrı'yı sevgide değil, acıda, başarısızlıkta ve belanın ortasında bulunabileceğini söylemektedir. Tanrı insanlara bu kadar acı verdiğine göre iyi niyetini yerine getirmiyor demektir. Hick, dini inançların örnek bir dil oluşturmadığının fark edilmesini özellikle belirtmektedir. Eğer sevgi kelimesi Tanrı için söylendiğinde bir anlam ifade ediyorsa, bunu, İsa'nın sözlerindeki insan sevgisine olan pozitif benzetmenin bir karşılığı olarak düşünülmesi gerekmektedir. Hick'in ifadesiyle, Tanrı'nın insanlar için iyi niyeti bu dünyevi yaşantının çok ötesindedir.

4.5. Bir Tecrübe Olarak Dini İnanç

Hick, inancın 'ne olduğu' konusunda, hem inananlar, hem inanmayanlar tarafından kabul edilebilecek tanımsal bir analiz yapma çabasındadır. Başka bir ifadeyle, bir Hıristiyanın veya bir agnostiğin aynı anda evet bu inançtır diyecekleri bir ortak tanıma ulaşılmasının imkânını araştırmak gerekmektedir. İncil ve diğerleri bir inanç hayatını dile getirerek insanların Tanrı'yla olan ilişkisine vurgu yapmakta ve inancın insani bir tavır olarak Hıristiyan felsefesinin de içinde yer aldığını ortaya koymaktadır.

Bu konuda Hick'in hipotezi, dini inancın *algı anlayışı* olduğu değil, tanıyarak idrak etme biçimi olduğudur.²⁰⁷ Fiziki objeler ve bunların bilinci konusunda karışıklıklar var. Burada ortaya çıkan karmaşık durum, Wittgenstein'in "Felsefi Araştırmalar" kitabında '*..olarak görme*' konusuna filozofların dikkatleri çektiği

²⁰⁷ Bu konuyla ilgili bkz. John Hick, **Arguments for the Existence of God**, Macmillan, London, 1970b, ss. 126-129.

tartışmadır. Örneğin, bir küp diyagram alttan ya da üsten bakıldığında bir küp olarak görünebilir ve onu algılayan akıl, bu iki perspektif arasında çözüm bulmaya meyillidir. Yani, bu durumda objektif bir şekilde orada olan ve retinayı etkileyen bir şeyden bir şey olarak söz ederiz.

Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi, özellikle peygamberliğe dayalı din tipinde Tanrı'nın var olması hissi bir takım belli veya genel ahlaki talep taşımakta, fakat aynı zamanda Tanrı'nın da sadece natural dünyayla çevrelenen tek varlık olarak farkına varabileceğimizi söylemektedir. Ayrıca Tanrı'nın varlığını hissetmek her hangi bir belli çevre faktörü olmadan da ortaya çıkabilmektedir. Dış koşullardan bağımsız olarak Tanrı'nın mistik varlığını aklımız dua veya meditasyonla dopdolu olduğu bir zaman diliminde hissetmemiz mümkündür. Hick, bunun sonucunda sosyal ilişkimizin etik yönünün açığa çıkarak komşularımızla olan ahlaki ilişkinin gelişme yönüne gireceğinden de söz etmektedir.²⁰⁸ Bu son durum, Tanrı'nın bilincine varmanın bir parçası olarak komşularımızla kaynaşmanın bir boyutu olarak görülebilir.

Hick, inanç nosyonunu İncil kayıtlarında yansıtılan dini deneyimler tarihine uygulayarak test edeceğini söylemektedir. Eski Ahit peygamberlerin zamanın belli olaylarında İsraililerle bağlantılı olarak hareket ettiğini belirtmektedir. Hick'e göre Eski Ahit'in, diğer büyük peygamberlerinin de olup biten tarihi tecrübe ettiklerin ilişkin yaklaşımı doğrudur. Olayların dini önemini tecrübe eden peygamberler, bunu insanlara duyurdular ve bu dini önem, kişinin komşularına karşı her zaman dikkatle davranması hususunda kutsal bir talep olduğunun bilincinde olunmasını ortaya koymuştur.

İsa'yı yaşamak demek, Tanrı'nın kendi amacını ve aşkın varlığında onun bulunduğunu tecrübe etmektir. Hick'e göre, Yeni Ahit'te kullanılan Tanrı'nın varlığını ifade eden, Mesih, Tanrının Oğlu, Logos gibi ifadeler ilk dönemlerde kullanılmamış olabilir. O dönemin Hristiyanları, kendi kişisel ilişkilerinde yaşadıkları tecrübelerin göreceliliğine dayanarak onu sanki Lordları olarak görüyorlardı.

²⁰⁸ John Hick, 1989a, ss. 235-236.

İsa'nın kendi tecrübesinden ortaya çıkan bir faktörü tecrübe etmek, İsa'nın öğrettiği ve kendi yaşamında gösterdiği biçimde yaşamaya meyilli olmaktır. Hick'e göre, İncil, İsa'nın gelişyle doruğa yükselen ve ifşa olunan olaylar akışının bir kayıdır. Ancak İncil, tarihte olan olayları inancın bakış açısından ele almakta ve bu tarihi peygamberler ve daha sonra havariler ile yaşanıp tecrübe edilen biçimde açıklamakta ve onu kaleme alanların inancının onlara bir ilhamı olmaktadır. İncilin tekliği, eşsizliği, yazı kalitesi veya eşsiz modundan kaynaklanmamakta, olayların ifşa edildiği şekilde belgesel açıklamalarla önemi vurgulanmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, bir mucize, bizim canlı bir şekilde Tanrı bilincine vardığımız bir olaydır. Herhangi bir olayın mucizevî olabilmesi için, dini boyutun içinde yaşanması gerekmektedir. İnanç teorisinin bir başka uygulaması da kutsal ayindir. Ayinlerde ekmek, şarap ya da su gibi bir takım sıradan objeler, Tanrı'nın merhametinin birer vasıtası olarak ve onun varlığını ve amacını ortaya çıkararak yoğun bir şekilde ona odaklanmayı sağlamaktadır.

Aslında bir ayin de bir mucize kadar dini öneme sahiptir. Mucizeden farkı ise, ilahi bir okuyuş içerisinde ve mucizevî özellikleri olmayan ekmek, şü veya şarap gibi sıradan maddelerle Tanrı'ya ibadet olmasıdır. Sonuç olarak, Hick'in dini inancın epistemolojik analizinin neticesi olarak şü söylenebilir: İnanç, inançlı bir kişinin Tanrı'nın varlığında yaşamı tecrübe etmesi demektir.²⁰⁹ Ancak bu tecrübenin doğru ya da hayali olup olmadığı başka bir sorundur.

4.6. Hick'in Kötülük Problemi İle İlgili Görüşü

Hick, konuyu ele alırken teodise sorununa bağlı olan cehennem mahkûmiyeti ve dünyaya düşme fikirleriyle ilgilendiğini belirtmektedir. Geçmişteki ve gelecekteki gerçek olaylara işaret ederek bu olayların anlaşılması veya yanlış anlaşılmasıyla ilgili olarak bu iki mit dikkati çekmektedir. Hick'e göre, gerçek geçmiş olaylara değinerek meleklerin ve insanların düşüşü fikrini anlamak için, gerçek anlamda Adem ile Havva'nın hikayesini kabul etmek gerekmemektedir.

²⁰⁹ John Hick, 1993c, s. 51.

Düşüş fikrinin özüne inmek için meleklerin ‘inme’ nosyonunu ciddi bir şekilde ele alma konusunda, ‘şeytan’ konusunun da ortaçağ geleneği içinde fikri takibinin yapılması gerekmektedir. Hick’e göre, melekler yere inmeden önce şeytan diye bir şey yoktu. Yaratılan her şey, saf ve kusursuzdu. Yaratılan hiçbir şeyin doğası ve çevresinde şeytandan eser yoktu. Öfke, acı, mutsuzluk, sebepsiz içgüdü (kötü düşünce) korku endişe yoktu.²¹⁰ Melekler, Tanrı ve onun sevgisinin bilinci içerisinde yaşamaktaydılar. İşte bu kusursuz ortamda ilk olarak şeytan ortaya çıktı. Bir başka deyişle, bir melek Tanrı’yı inkar edip, buna karşılık kendini yaratmanın yerine kendisine itaat ve ibadet etmesine karar verince şeytan ortaya çıktı da denilebilir.

Bunun teodise sorunuyla bağlantısına gelince, düşüş hikâyesinin fonksiyonu şeytanın var olma sorumluluğunu yaratıcıdan alıp, yaratılana vermektir. Yani, Tanrı içinde hiçbir kötülüğün olmadığı dünyayı yaratmıştır. Ancak her şeyde mevcut olan bu özgürlüğü yanlış kullanarak dünyaya ölüm ve acıyı da birlikte getirmiştir. Melekler özgür varlıklardır ve özgür varlıklar doğru yapmak kadar yanlış yapmak için de özgür olmalıdırlar. St. Agustin, bu sorunu “Tanrı’nın Şehri” kitabında ele almıştır. Agustin, kendisine meleklerin bazıları düşerken bazıları nasıl oluyor da düşmeden kalır sorusunu sormaktadır. Onun buna cevabı şudur: Düşmeden kalanlar kendilerini Tanrı’ya olan aşkılarıyla ona bağlanmışlardır. Fakat ötekiler, kutsal aşktan daha az pay alarak kendi kötü istekleri sonucu kendileri düşmüşlerdir.

Hick’in açıklamaları içinde, katolik çağdaş bir felsefeci olan Dam Illtyd Thethowan ise, bu sorunu şöyle ele almaktadır: “Günah gerçeği kesinlikle düşünceye engel bir eylemdir. Fakat biz, mantıksız bir reddediş olarak günahla neyi kastetmekteyiz? Doğru olduğunu bildiğimiz şeyden ne derece uzaklaşıp buna karşı sorumluyuzdur?” Elbette yeryüzüne indirilen insanlar genellikle mantıksız ve kendi doğru isteklerimize karşı davranmaktadırlar. Sorun şu ki der Hick, biz meleklerin yaratılıştan gelen kusursuzluklarını hem de özgürlüklerini yanlış kullanmalarını kabul edebilir miyiz? Tanrı yaratıklarının gelecekteki özgür seçeneklerini bilme olasılığına yaratıcı ve mantıklı bir şekilde bakmaktadır. Çünkü Hick’e göre, Tanrı bilir ki, insanoğlu günah işleyecektir ve sırf bu yüzden bir insan yaratmayı iptal

²¹⁰ John Hick, 1993c, ss. 62-63.

etmez ve fikrini değiştirmez.²¹¹

Tanrı'nın bu kararı gösteriyor ki, günah ortaya çıkacaktır ve Tanrı'nın bunu bilmesine "önceden bilme" denir. Tanrı'nın bir insanı yaratması demek, onun belirlenmiş yapısı, doğası, potansiyeli, içgüdüleri, eğilim ve ihtiyaçlarıyla bir varlık yaratması demektir. Yine de, bu durumda şu soruyu sormalıyız, Tanrı yarattığı varlığı ne gibi özellikler ihsan etmeyi tercih etmiştir? O yüzden yaratılanın en azından temel özelliği, Tanrı'nın ona bağış ettiği doğaya bağlıdır. Hick'in bu konudaki örneği, J.P. Sartre'ın, Augustin çizgisindeki şu sözleridir: "Bizler özgürüz, çünkü karakterlerimiz özümüzden çıkıyor. Ancak yine de özümüzün bizim tarafımızdan seğilmediği gerçeği, bu özgürlüğün tam bir köleliği örttüğü gerçeğini de göstermektedir. şu bir gerçektir ki, Tanrı, Ademin özünü seğmiştir."²¹²

Thethowman'a göre, Tanrı'nın özgür varlıkları yarattığının risk içerdiği ve bunun yanlış kullanılabileceğidir. Ona göre, Tanrı, bizi yaratmakla bir risk almıştır. Çünkü, bizim onu kabul veya reddetmemiz mantıksal olarak yaratılışımızın ötesinde bir şeydir. Hick, burada muhtemel ikilemden kaçınılamayacağından söz eder. Tanrı, insanları ya da melekleri sınırlı bir şekilde mükemmel yarattı ve onlara hiç düşmeyecekleri bir doğa verdi, ya da er ya da geç düşeceklerini umduğu için kusursuz olmayan bir doğa verdi. Tanrı'nın niyeti açıktır. İncil'de temsil edilen Tanrısal amacı görmek için Hick, İncil'deki yazıları bir bütün olarak görmemiz gerektiğinin altını çizmektedir. Hick, insanların ve peygamberlerin günah ve acıya karşı savaşırlarken şeytana karşı olan tavırlarına ve aynı anda iyinin ve kötünün Tanrı'dan geldiği teolojik yansımanın gerektirdiği tutum içerisinde olduklarına dikkati çekmektedir.

Düşüş fikrinden insanoğlunun sonsuz cennet ve cehennem çift kaderi fikrine gelince, genel olarak şu görüşlere yer verilmektedir. Mitolojik dilde cehennem vardır, ancak boştur. Eğer insan kendini Tanrı'ya açar ve onun iyiliğini ve gücünü anlarsa bu doğru bir algılama olacaktır. Hıristiyan inancına göre, bizim irademizin içeriğinde yarattıklarını kurtarmaya çalışan bir Tanrı sevgisi vardır. Bu kutsal gerçekten asla kaçamayız. Çünkü hem bu dünyadaki, hem diğer dünyadaki

²¹¹ John Hick, **Evil and the God of Love**, London, The Macmillan Press LTD, 1985c, ss. 351-159.

²¹² John Hick, 1993c, s. 67.

özgürlüğümüz yaşayabildiğimiz doğamıza bağlıdır. Bu yüzden, Tanrı sevgisinin Onun bize karşı her zaman aktif olmaya devam ettiğinin bir göstergesi olacağını düşünmeliyiz. Cehennem Tanrı'nın sorumluluğunda olup yarattığı şeylerin içindedir. Ancak, bunu kişinin özgürlüğü ve sorumluluğu ile bağdaştırmak da oldukça zordur.

4.7. Zorunlu Varlık Olarak Tanrı

Hıristiyan düşüncesinde 'zorunlu varlık' kelimesi Tanrı ve insan arasındaki farkı tanımlayarak ortaya çıkmıştır. Bu kelimenin Tanrı'ya uyarlanması Tanrı'nın ve insanın sadece taşıdıkları özelliklere değil, aynı zamanda varoluş şekillerindeki farklılığa da vurgu yapmaktadır. Gereklilik, felsefi bir metinde genellikle akılcı bir gerekliliktir ve mantıklı olarak bu varlığın varolmaması imkânsızdır. Bunun yanı sıra gerçeğe dayalı gerçeklik de vardır. Bu ikisi arasındaki fark, Hick'e göre, Kant'ın "saf aklın tenkidinde" ortaya çıkmaktadır.²¹³

Hick, öncelikle bu konuda, 'mantıklı olarak gerçeklik' kavramına yer vermektedir. "Tanrı'nın mantıken gerekli varlık olduğunu söylemek veya onun varlığının mantıklı şekilde olduğunu söylemek Tanrı'nın var olmamasının mantıken imkânsız olduğunu söylemektir. Fikirler arasındaki bağlantılar ve gerçek ile var olma arasındaki konular arasında fark vardır. Mantıksal zorunluluk, fikirler arasındaki bağlantıya bağlıdır. Örneğin, 'daha büyük, daha küçük' fikirlerini ele alacak olursak, eğer A, B den büyük ise B, A dan küçüktür, çıkarması mantıksal olarak bir zorunluluktur.

Hick'in bu ifadelerinden şu sonucu çıkarabiliriz: Eğer bir şeyin varlığını gösteren ifade doğru ise bu hem mantıklı hem de zorunlu olarak doğrudur. Ayrıca, felsefi gerekçelere dayanarak 'gerekli varlık olarak Tanrı' hakkında söylenen her şeyi, mantıksal zorunluluk olarak değerlendirip bunu reddetmememiz gerektiğini söyler. Bunun dışındaki mantıksal zorunluluğun Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayan eşsiz ve tek Gerçek olarak düşünülmesindeki zorunluluğa ilişkin olduğunu görmekteyiz.

²¹³ John Hick, 1993c, s. 77.

Zorunlu ve mümkün varlık arasındaki fark, mantıksal olarak zorunlu ve muhtemel doğrular arasındaki farkla bağlantılı değildir. Thomist düşünceye göre zorunlu, gerçeklik özelliğine sahip olma anlamını içermektedir. Hick, zorunlu varlığı gerçek ve mantıklı olarak ikiye ayırmıştır. Gerekli varlığı şu şekilde tanımlanmaktadır: “Eğer bir şey önlenemiyorsa o ‘zorunludur’. Eğer önlenabiliyorsa ‘mümkündür.’” Findley tarafından ele alınmış olan “Tanrı’nın varlığı ispatlanamaz mı” başlıklı çok tartışılan makalesine değinerek, Hick, kutsal var olmayı mantıksal olarak gerekli varlık düşüncesiyle birleştirmeye çabalamaktadır. O, Tanrı konseptini dini tavırların yeterli objesi olarak tanımlar. Findley’e göre, dini teori sorgusuz sualsiz kendimizi o objeye adanmak ve onun önünde diz çökmektir. Ve böyle bir tavır sadece kendini ibadete verip o objeye inananlar açısından geçerlidir.

Öyle görülüyor ki, “zorunlu” demek mantıksal olarak da gerekli olmak demektir. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Tanrı var olması için hiçbir şeye bağlı kalmaya gerek duymaz. Kendiliğinden olmuştur ve sadece Tanrı kayıtsız şartsız kendince var olan varlıktır. Bu nedenle Tanrı, insana gizemli gelmekte ve bu yönde sorulan sorular da sırf bu sebeple bir anlam kazanmaktadır. Hick ise, Tanrı’nın herhangi bir açıklamaya tabi tutulamayacağını öne sürmektedir. Ancak, bu demek değildir ki, biz onun hakkında doğruları bilemeyiz. Tanrı ne ise odur. O’nun hiçbir şeye bağlı olmamasının olumsuz olarak algılanmaması gerekmektedir. Çünkü O, sonsuz zenginlik ve teklik özelliğine sahip bir varlıktır.²¹⁴

²¹⁴ John Hick, “On doing Philosophy of Religion”, 2001, [http:// www. johnhick.org.uk/article3.html](http://www.johnhick.org.uk/article3.html)

SONUÇ

Bu çalışmada Aydınlanma çağının başlangıcından günümüze kadar Yeni-Ahit'e uygulanan modern bilimsel metotların keşfi altında yeniden yorumlanması gerektiğine dikkat çeken Protestan filozof John Hick'in görüşleri ele alınarak din anlayışı ve din felsefesinin temel doktrinleri ile ilgili yazarın kendine has felsefi üslupla fikirlerini ne şekilde açıkladığı incelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Hick, Tanrı'nın gerçekliğinin, tek bir kişinin veya dinsel geleneğin bilip de açıklayacağı bir inançtan çok daha engin ve büyük bir öğreti olduğunu ileri sürmektedir.

Hick'e göre "İlahi gerçeklik" hakkında nihai olarak konuşulamaz, daha çok O ebedi olarak elde edilemez insan zihnini aşan gizem olarak anlaşılmalıdır. Filozofun dinler arası diyalogun sağlıklı gidebilmesi için öngördüğü bu görüş bir tür ön şart gibidir. Dinler arası diyalog için bu tarz bir anlayış şu anlama gelir: Hiçbir dinsel gelenek, hiçbir dinsel figür ve hiçbir vahiy eşsiz, nihai anlamda Tanrı'nın sözü olamaz. Çünkü bu tip bir vahiy anlayışı sonsuz olan Tanrı'yı sınırlar.

Ancak Hick'in bu düşüncesi şuna benzer bir yoruma da açıktır; Hick'in çabası dinleri dini bir dünya görüşüne referansla değil, Aydınlanma rasyonelliği ve modern bilime atıfla açıklamaya çalışmaktır. Bir başka eleştiriye örnek olarak, Hick dinlerin Tanrı kavramları üzerinde bilinemez bir "Mutlak" kavramı yerleştirmekte ve bu da dinlerin mutlak olduğunu iddia ettikleri ilahları izafileştirmektedir. Konuyla ilgili bir başka tenkit ise, Hick'in iddia ettiği bu mutlak numenal aşkın gerçeklik, hakiki varlık olmakta ve dinlerin tanrıları, nitelikleriyle birlikte varlıklarından yoksun kalmaya mahkum olmaktadır.

Sonuç olarak şu denilebilir: Hick'in doktrini ışığı altında Hıristiyan teolojisinin günümüz şartları açısından doğru anlaşılması bu dinsel kültürdeki insanlarla sağlıklı iletişimin kurulmasında kolaylık sağlayabilir. Bu bağlamda pek çok çağdaş Hıristiyan artan bir şekilde dünyanın giderek küçük bir köy haline geldiğini ve kendi dinsel kavrayışlarının da bir dizi diğer dinsel idrakler arasında bir idrak olduğunun farkına varmaya başlamışlardır. Bu süreçte görsel ve yazılı medya, teknolojik ve iletişim ve Internet ulaşım imkanları ile üniversite ve çeşitli kilise organizasyonları vasıtasıyla gittikçe artan sayıda Hıristiyan diğer dinsel

gelenekler ve bunların mensuplarıyla ilgili somut ve objektif denilebilecek kadar bilgiler edinmeye başlamışlardır. Hick ve benzeri düşünürlerin çabaları sonucunda, söz konusu bu dinsel geleneklere yönelik ilgiler artmış ve neticede de söz konusu bu dinsel gelenekleri dikkate almayan bir Hıristiyan teolojisinin günümüz dünyasında artık güvenilir bir teoloji olamayacağı kanaati yaygın bir görüş haline gelmiştir.

Buna uygun olarak, Hick'in görüşleri dikkate alındığında iki konu üzerinde özellikle durulmuştur. Birincisi Hıristiyanlığın yeniden ele alınışı, ikincisi dini çoğulculuk hipotezi. Yazar için bu iki konu, kendilerini tamamlayıcı konumdadır yani bir birbirinden tamamen bağımsız değildir. Hick, dini çoğulculuk tezini işlerken kapsayıcı İsa anlayışını engelleyen klasik Hıristiyan dogmasını yeniden yorumlar. Hick'in düşündüğü diğer görüşler ise şu şekildedir. İnkarnasyon teorisi bizzat İsa'nın öğretilerinden biri değildir. Hıristiyanlığın diğer doktrinleriyle karşılaştırıldığında, söz konusu doktrini anlamlı hale getirmek oldukça güçleşmektedir. Tanrı'nın inkarne etmesi fikri, bir metafor olarak ele alındığında Hıristiyanlık açısından daha anlamlı olmaktadır. Eğer, Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi tarihsel İsa ile kilisenin Paskalyası (İsa'nın yeniden dirildiği iddia edilen gün) ile karıştırılırsa bunun gibi sonuçlar kaçınılmazdır. Hick'e göre Hıristiyan teolojisindeki, birçok problem bu iki İsa'yı birbirine karıştırmaktan dolayıdır. Hick'in Hıristiyanlığı yeniden ele alışı teorisine gelince bu konuda özet olarak şunları diyebiliriz. En erken yazılmış İncil dokümanları, Pavlus'un mektupları ve Markos İncili'nin İsa'nın ölümünden yaklaşık yirmi, otuz yıl sonra yazıldığı ve yazarların bu hadiselerle şahitlik etmedikleri şeklinde ele almış olmasıdır.

Hick'e göre Hıristiyanlık, Tanrı'nın İsa'da inkarne ettiğine inanarak kendi teolojik dayanaklarını zayıflatmaktadır. Bir taraftan İsa'nın insan, diğer yandan ise onu ilahi vasıflarla sahip biri olduğunu söylemekle Hıristiyanlık ciddi bir çelişki içindedir. Bu çelişkiye inanmanın, bazı kaçınılmaz sonuçları söz konusu dini zor duruma bırakmaktadır. Örneğin, hangi ilahi vasıflar İsa'ya aittirler ve hangileri ait değildirler ve neden? Onun hem alim ve hem de kadir ve aynı zamanda da insan olduğunu söylemek mümkün müdür?

Hick'e göre buna benzer doktrinlere inanmak, tarihte birçok menfi olaya sebep olmuştur. Bu doktrin sadece felsefi ve teolojik açıdan yanlış olmayıp, aynı

zamanda Hıristiyan dünyasının üstünlük kompleksine, anti-Semitisizm ve 3. dünya ülkelerinin sömürülmesine sebep olduğu için de ahlaki anlamda sorumludur. Yazar inkarnasyon doktrinin klasik anlamda anlaşılmasının yerine, bu doktrin için kullanılan ifadelerin teolojik içerikten ziyade, dini heyecan vermek, dine karşı teslimiyet ve bağlılığı kuvvetlendirmek için söylendiği sonucuna ulaşır. Hick'in İsa'nın ilahi sıfatlarını, Tanrı'nın Oğlu olmasını, Tanrı'nın İsa'da inkarne etmesini ve teslis gibi temel doktrinleri klasik Hıristiyanlığın dışında yorumlamsının nedenine gelince, özetle şunları diyebiliriz. Hick'in önerdiği yeni Hıristiyanlık teolojisi, birçok yönden İslam'ın Hıristiyanlık görüşü ile uyuşmasıdır.

Yazar'a göre, bir taraftan dinsel çoğulculuk farklı doktrinel sistemleri kendi dinsel gelenekleri içinde olduğu gibi bırakırken, diğer taraftan da kompleks bütünlükler olarak bu dinsel geleneklerin Gerçekliğe yönelik farklı beşeri cevaplar olduklarını öngören bir teoriyi ileri sürer²¹⁵. Yani söz konusu bu rakip inanç sistemlerinden sadece bir tanesi nihayetinde doğru olabilir. Ancak pratiklerin Gerçekliğe yönelik aşağı yukarı eşit derecede geçerli cevaplar olarak görür. Sonuç olarak görüşünü şu şekilde özetler. Bizzat Gerçekliğin kendisi ile onun çeşitli şekillerde insanoğlu tarafından düşünülmesi ve tecrübe edilmesi arasındaki fark, bunun nasıl olduğunu anlamamızı sağlar. Bu da ismen, farklı inanç sistemlerinin Gerçekliğin (Tanrı) farklı tezahürleri olduklarıdır. Onlar, karşılıklı olarak çatışmacı inançlar değildir. Çünkü onlar, farklı fenomenal gerçeklikler hakkındaki inançlardır.

²¹⁵ B. Twiss, "The Philosophy of Religious Pluralism, A Critical Appraisal of Hick and His Critics", **The Journal of Religion**, 1990, s. 70.

KAYNAKLAR

Kitaplar

- ARIEW, Roger and Danie Garber, (ed and trans), **Philosophical Essays**, Indiana, 1989.
- ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, 4. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- ASLAN, Adnan, **Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S.H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk**, İSAM Yayınları, Yayın No:336, İstanbul, 2006.
- ASLAN, Adnan, **Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi**, İSAM Yayınları, Yayın No:336, İstanbul, 2006.
- AYDIN, Mahmut, **İsa Tanrı mı? İnsan mı? Dinler Arası Diyalog Bağlımında İsa-Mesih'in Konumu Sorunu**, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- AYDIN, Mahmut, **Monologdan Diyaloga: Çağdaş Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, Ankara Okulu, Ankara, 2001.
- AYDIN, Mehmet S., **Alemden Allah'a**, Ufuk Kitapları: 1, İstanbul, 2000.
- AYDIN, Mehmet, **Din Fenomeni**, Tekin Kitabevi, Konya, 1993.
- AYDIN, Mehmet, S., **Din Felsefesi**, 8. Baskı, Çağlayan A.Ş., İzmir, 1999.
- BADHAM, Paul (ed.), **A John Hick Reader**, London-Hong Kong, 1990.
- BARTH, Karl, **Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God**, T&T Clark, Edinburg, 1978, ilk baskı 1958, I/2.
- BERNHARDT, Reinhold, **Christianity Without Absoluteness**, SCM Press, London, 1994.
- BESNARD, Albert M. **Katolik Mezhebi**, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1993.
- BETTESON, Henry ed., **Documents of the Christian Church**, Oxford University. Press, London, 1956.
- BORCHERT, M. Donald (ed.), **Encyclopedia of Philosophy**, vol 5, second edition, 2006.

- BORCHERT, M. Donald (ed.), **Encyclopedia of Philosophy**, vol. 7, second edition, 2006.
- CEVİZCİ, Ahmet, (derl. ve çev.), **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- CHADWICK, Henry, **The Early Church**, Penguin Books, London 1990.
- CLARK, Gordon H. **Religion, Reason and Revelation**, The Trinity Foundation, New Mexico, 1961.
- CLARKSON, John F., **The Church Teaches : Documents of the Church in English Translatio**, St Louis and London, 1955.
- COBB, John, **Christ in A Pluralistic Age**, Westminster Press, Philadelphia, 1975.
- CUVILLIER, Armand, (Der.), **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doruk Yay., İstanbul, 2003.
- D’COSTA, Gavin ed., **Christian Uniqueness Reconsidered: The Mith of a Pluralistic Theoloji of Religions**, Orbis Books, Maryknoll, 1990.
- DELY, Mary, **Beyond God the Father**, Beacon Press, Boston, 1973.
- DULLES, Avery, **Models of Revelation**, Orbis Books, New York, 1983.
- ELIADE, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- FORD, F., David (ed.), **The Modern Theologians**, Blackwell, Oxford, 1997.
- GILSON, Étienne, **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- GUSDORF, Georges, **İnsan ve Tanrı**, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- GUTIERREZ, Gustavo A **Theology of Liberation**, SCM Press, London, 1974.
- GÜRSOY, Kenan, **J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler**, Akçağ Basım Yayın Pazarlama A.Ş., Ankara, 1991.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, 11. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- HICK, John, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall Inc., USA, 1963.

- HICK, John, **Faith and Knowledge**, Second Edition, Cornell University Pres, New York, 1966.
- HICK, John, (ed.), **Classical and Contemporaray Readings in the Philosophy of Religion**, second ed, Prentice-Hall,USA, 1970a.
- HICK, John, **Arguments for the Existence of God**, Macmillian, London 1970b.
- HICK, John, **God and the Universe of Faiths**, St. Martin's Press, New York, 1973.
- HICK, John, **God and Universe of Faith: Essay in the Philosophy of Religion**, Macmillan Press, London, 1975.
- HICK, John, **God Has Many Names**, USA, 1980.
- HICK, John, **Philosophy of Religion**, New Jersey, 1983.
- HICK, John, **Problems of Religous Pluralism**, St. Martin Press, New York, 1985a.
- HICK, John, **Death and Eternel Life**, The Macmillan Press, London, 1985b.
- HICK, John, **Evil and the God of Love**, London, The Macmillan Press LTD, 1985c.
- HICK, John, **Problems of Religious Pluralism**, MacMillan, London, 1988.
- HICK, John, ve Brian Hebblethwaite (ed.), **Christianity and Other Religion**, Fortress Press, Philedelphia, 1988.
- HICK, John, **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent**, MacMillan, London, 1989a.
- HICK, John, **Three Faiths-One God**, MacMillan, London, 1989b.
- HICK, John, **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, New Jersey, 1990a.
- HICK, John, **Rethinking Christian Doctrine In the Light of Religious Pluralism**, Pargon House, New York, 1990b
- HICK, John, **Arguments for the Existence of God**, London, 1992a.
- HICK, John (ed.), **Myth of God Incarnate**, SCM Press, London, 1992b.

- HICK, John, **Disputed Question in Theology and the Philosophy of Religion**, Yale University Press, New Haven, 1993a.
- HICK, John, **God and the Universe of Faiths**, Oneworld, Oxford, 1993b.
- HICK, John, **The Metaphor of God İncarnete**, John Knox Press, Westminster, 1993c.
- HICK, John, **The Rainbow of Faiths**, SCM Press, London, 1995.
- HICK, John, **İnançların Gökkuşığı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştiriler, Diyaloglar**, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- HUME, David, **Din Üstüne**, çev. Mete Tuncay, İmge yay., 3. baskı, İstanbul, 1995.
- IŞIK, Aydın, **Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize**, Elis Yayınları, Ankara, 2006.
- JAMES, William, **Varieties of Religious Experience**, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- KANT, Immanuel, **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Birinci Basım, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1984.
- KANT, Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1993a.
- KANT, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, London, 1993b.
- KNITTER, F., Paul, **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions**, SCM Pres, London, 1985.
- KÖYLÜ, Mustafa, **Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinler Arası Diyalog**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- LE POIDEVIN, Robin, **Ateizm**, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- LEITH, H. John (ed.), **Creeds of the Chuches**, Jhon Knox Pres, Atalanta, 1973.
- LUCIEN, Richard, **What Are They Saiying About Christ And World Religions**, Paulist Pres, New York.
- MALET, A., **La Pencee de Rudolf Bultmann**, Geneve, 1962.

- MARLE, R., **Bultmann Et La Foi Chretienne**, Paris, 1967.
- MARLE, R., **Bilan De La Theologie Du XX'e Siecle**, t. II, Paris, 1971.
- MAVRODES, **Revelation in Religious Belief**, Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- MOLNAR, Thomas, **Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief**, New York, 1980.
- NICKOLSON, R.E., **Rumi: Poet and Mystic**, Unwin Mandala, London and Boston, 1978.
- ÖZCAN, Hanifi **Maturidi'de Dini Çoğulculuk**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayın Nu. 106, 1995.
- PETERSON, Michael ve diğerleri, **Reason Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- RADHAKRISHNA, S., **The Principal Upanishads**, Allen & Unwin, London, Humanities Pres, New York, 1969.
- ROBINSON, J.M. ed., **Theology as History**, Macmillan, New York, 1967.
- ROSS, W.D., **Aristoteles: Hayat ve Eseleri- Mantık- Doğa Felsefesi Biyoloji- Psikoloji- Metafizik-Etik- Politika- Retorik ve Poetika**, yay. hazır. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993.
- SANDERS, E.P. **Jesus and Judaism**, SCM Pres, London ve Fortress Press, Philadelphia. 1985.
- SMITH, R. Gregor, **I and Thou**, 2d ed, Edinburgh, 1958.
- SOBORINO, Jon, **Jesus the Liberator: An Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth**, Orbis Boks, Maryknoll, 1974.
- SOBORINO, Jon, **Christology at the Crosroads: A Latin American Approach**, Orbis Boks, Maryknoll, 1978.
- SWINBURNE, Richard, **The Philosophy in Christianity**, Cambridge University Press, 1989.
- SWINBURNE, Richard, **Responcibility and Atonement**, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- TÜMER, Günay ve KÜÇÜK, Abdurrahan, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, Ankara, 1997.

- TÜZER, Abdüllatif, **Dini Tecrübe ve Mistisizm**, Dergah Yay., İstanbul, 2006.
- WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev, Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- WHITE, Vernon **Atonement and Incarnation**, Cambridge University Press, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, **Philosophical Investigations**, trans. by G.E.M. Anscombe, üçüncü baskı, Macmillian Pub. Co., New York, 1989.
- YAZOĞLU, Ruhattin ve AYDENİZ, Hüsni (der. ve çev.), **Dini Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- **A Dictionary of Philosophy**, Gramercy Books, New York, 1999.

Makaleler

- ASLAN, Adnan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat” **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 1, 1997.
- AYDIN, Mahmut, “Bir kurtuluş Teolojisinde Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojinse Doğru”, **Divan: İlimi Araştırmalar**, 5/9, 2000.
- HICK, John, “Believable Christianity”, **A Lecture In The Annual October Series On Radical Christian Faith At Carrs Lane URC Church**, Birmingham, October 5, 2006, <http://www.johnhick.org.uk/article16.html>
- HICK, John, “Is Christianity The Only True Religion, Or One Among Others?”, **A talk given to a Theolojical Society in Norwich**, England, 2001.
- HICK, John, “On doing Philosophy of Religion”, 2001, <http://www.johnhick.org.uk/article3.html>
- HICK, John, “A Pluralist View”, Dennis L. Okholm & Timothy R. Philips, eds., **More Than One Ways: Four Views on Salvation in a Pluralist World**, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1995.
- HICK, John, “Hıristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması”, çev. Saban Ali Düzgün, **İslamiyat III**, Sayı: 4, 2000.

- HICK, John, “Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism”, Hick & Meltzer, eds., **Tree Faiths-One God**, Albany: State University of New York, 1989.
- HICK, John, “What does the Bible really say? Asermon, whith period for question disscussion”, at **Carrs Lane URC church**, Birmingham, 2005.
- KILIÇ, Recep, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?” **Dini Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 19, 2004.
- KÜNG, Hans “The World Religions in God’s Plan of Salvation”, J. Neuner, ed., **Christian Revelation and World Religions**, Burns & Oates, London, 1967.
- NIELSEN, Kai, “Eschatological Verification”, **Canadian Journal of Theology**, Vol. IX, No.4, October 1963.
- PANENBERG, Wolfhard, “The Revelation of God in Jesus of Nazareth”, J.M. Robinson, ed., **Theology as History**, Macmillan, New York, 1967.
- PERRET, Roy W. “John Hick on Faith: A Critique”, **International Journal of Philosohy of Religion**, cilt 15. 1984.
- TWISS, B., “The Philosophy of Religious Pluralism, A Critical Appraisal of Hick and His Critics”, **The Journal of Religion**, 1990.