

DİN FELSEFESİ DERNEĞİ

KONFERANSLARI

DİNİ ÇOĞULCULUĞUN İMKÂNI*

Doç. Dr. Rahim Acar

I. Dinî Çoğulculuğa Dair Çağdaş Tartışmaların Ortaya Çıkışı

Dinî çoğulculuk tartışmaları, Hıristiyanlık ve İslam gibi monoteist dinlerin yeryüzünde yayılmasından sonra belki dünya tarihinde ilk defa bu kadar etkili bir şekilde gündeme gelmektedir. Bunda dinin içerdiği tanrı anlayışı ve buna bağlı olarak dinin mahiyetine ilişkin bir dönüşümün etkisi vardır. Monoteist dinlerin yayılmasından önceki dönemlerde, veya mahalli ve sınırlı tanrı inançlarının yaygın olduğu çoktanrıci toplumlarda dinî çoğulcu olmak daha öncelikli seçenek iken tektanrılı dinlerin yaygınlaştığı dönemlerde, artık tek bir dine bağlanmak birincil seçenek haline gelmiştir. Tektanrılı dinlerdeki din anlayışına göre, kabaca söylemek gerekirse, tek bir ilah vardır ve o da kendisine ve âleme dair insanın bilmesi, inanması, gereken doğru inançları, ya vahyederek, ya da başka bir yolla bildirmiştir. Bildirilen bu inançlarla çelişen inançların doğruluğu sözkonusu olamaz, zira bütün doğru inançları tanrı bildirmiştir. Dolayısıyla yirminci yy.da dinî çoğulculuğun dinî çeşitlilik vakıası karşısında benimsenebilecek ciddi bir seçenek haline gelmesini dinin mahiyetine dair anlayışların farklılaşması ile ilişkilendirmek mümkündür.

Her ne kadar modern dönemdeki dinî çoğulculuk tartışmaları Hristiyan dünyada ortaya çıkmış ve alevlenmişse de bu problem, sadece Hristiyan dünyanın problemi değildir. Küresel düzeyde her dinî havzayı ve her bir dinin mensubunu ilgilendirir. Günümüzde ulaşım ve iletişim araçlarının etkisinin yaygınlaştığı ve bu nedenle yerkürenin coğrafi veya kültürel hiçbir bölgesinin diğer bölgelerden yalıtılamayacağı izahtan varestededir. Dolayısıyla, Hristiyan dünyada dinî çoğulculuk tartışmalarını doğuran şartlar ve Hristiyan dünyada yapılan tartışmalar İslam dünyasını da etkilemektedir.

* Bu teblig 8 Mart 2008 tarihinde Din Felsefesi Derneği'nin tertiplemiş olduğu "Dinî Çoğulculuğun İmkânı" başlıklı konferansta sunulmuştur. © Rahim Acar.

Peki dinî çoğulculuk mümkün müdür? Dinen çoğulcu olunabilir mi? Ya da daha başka bir ifadeyle, bir kişi çelişkiye düşmeden hem bir dinin mensubu olur hem de dinî çoğulculuğu kabul edebilir mi? Bu konuşmada, önce “dinî çoğulculuk” tabiriyle ne kastedtiğimi açıklayıp dinî çoğulculuğun mümkün olup olmadığı sorusuna cevap vermeye çalışacağım. Daha sonra da bu soruya verilmiş olumlu cevaplardan en başarılı veya cazip görünen iki türü değerlendireceğim. Bu iki türden birincisi dinî çoğulculuğu rasyonel otoriteye dayanarak temellendirmeye çalışan John Hick’in modelidir, ikincisi ise bunu mistik tecrübeye dayanarak temellendirmeye çalışan gelenekselci okul mensuplarının çizgisidir.

II. Dinî Çoğulculuk Ne Demektir?

“Dinî çoğulculuk” tabirindeki “çoğulculuk” kelimesi kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlar tazammun edebilmektedir. Çoğulculuk tabirinin kullanımında iki tarz vardır: tasvir edici bir tarzda kullanıldığı gibi kurallayıcı/ buyurucu bir tarza da kullanılmaktadır. Mesela bir toplumda çok sayıda farklı etnik, dinî veya kültürel grubun birarada yaşaması halini, tasvir ederek, o toplumu çoğulcu bir toplum olarak nitelersek buradaki “çoğulcu” tabiri tasvir edici anlamda kullanılmıştır. Çoğulculuk tabirinin ikinci kullanımı kurallayıcı, tavsiye edici, tarzdadır. Bir durumun en iyi nasıl açıklanacağını, entellektüel veya ahlakî endişeler açısından nasıl bir tavır takınılması gerektiğini ifade eder. Mesela, işlevsel bir siyâsî sistemin çok partili olması gerektiğini savunmak kurallayıcı anlamda, politik çoğulculuktur. Genel ifadelerle söylemek gerekirse, çoğulculuk, ya (1) herhangi bir şeyde birden fazla ögenin varolduğunun tesbiti veya (2) birden fazla ögenin varolması gerektiğinin veya seçeneğin geçerli olması gerektiğinin kabul edilmesidir. Çoğulculuk kelimesi, birinci anlamda bir vakıayı göstermekte, ikinci anlamda ise bir vakıa karşısındaki tutumu belirtmektedir. Bunu dinî bağlama uygularsak, dinî çoğulculuk tabiri ya (1) bir vakıa olarak birden fazla dinin varlığının tesbiti anlamına gelecektir ve onların müntesiplerinin başta varolma hakkını tanımak olmak üzere, onlarla iyi ilişkiler kurma şeklindeki tavır gösterecektir. Ya da (2) birden fazla dinin din olarak geçerli ve kabul edilebilir olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.

Dinî çoğulculuk yeryüzünde birden fazla dinin müntesibinin olması mıdır? Yeryüzünde birden fazla dinin müntesibinin bulunması, çok sayıda dinin bulunması bir vakıadır. Fakat dinî çoğulculuk denildiğinde kastedilen, bir vakıanın tesbiti değildir. Eğer dinî çoğulculukla kastedilen bir vakıanın tesbiti olmuş olsaydı, tarih boyunca neredeyse bütün dinlerin mensuplarının çoğulcu olduğunu söylemek mümkün olurdu. Zira insanlığın bilinen tarihi kayıtları yeryüzünde her devirde pek çok dinin müntesibinin bulunduğunu göstermektedir.

Dinî çoğulculuk tabiri ile kastedilen çok sayıda dinin mevcut olması vakiasının tesbiti olmadığı kabul edilse bile şu soru hala bakidir: acaba, dinî çoğulculuğu savunmak, dinî bakımdan çoğulcu olmak, farklı dinlerin mensuplarının diğer dinlerin mensuplarına karşı müsamahakâr olması veya onlarla bazı konularda işbirliği yapması ya da onlarla diyalog kurması mıdır? Başka dinlerin mensuplarına karşı müsamahakâr olmakla dinî çoğulculuğu savunmak birbirinden kesinlikle tefrik edilmelidir. Başka dinlerin mensubu olan insanlara, veya cemaatlere, karşı gösterilen tavır, yani müsamahakar olmak, en nihayetinde başka insanlara gösterilen tavidir, birer inanç sistemi, birer dünya görüşü olarak dinler karşısında takınılan bir tavır değildir. Bunu belirginleştirmek için sosyolojik çoğulculuk ve teolojik ya da felsefi çoğulculuk şeklinde bir ayırım yapmak işimize yarayacaktır. Bir toplumun bütün mensuplarının aynı dinî inançlara sahip olmayabileceğini ve fakat toplumsal hayat gereği belli bir toplumsal düzen içinde birbirleri ile iyi ilişkiler kurabileceğini kabul etmek sosyolojik çoğulculuk şeklinde ifade edilebilir. Buna karşılık teolojik veya felsefi anlamda çoğulculuk dinlerin mensuplarını ve onların oluşturduğu cemaatı değil, bizzat dinlerin kurucu öğeleri olan inançlarını ve din olarak değerlerini ilgilendirir. O halde dinî çoğulculuk çok sayıda dinin mevcut olması vakiasının tesbiti olmadığı gibi, başka dinlerin müntesipleri ile iyi ilişkiler kurmak da değildir.

O halde diyebiliriz ki, dinî çoğulculuk tabiri, birden fazla dinin geçerli olduğunun kabul edilmesidir. Dinî çoğulculuğu benimseyen filozofların ya da teologların tartışmaları dikkatle incelendiği zaman, dinî çoğulculuk tabiriyle kastedilen şeyin birden fazla dinin din olarak geçerliliğinin kabul edilmesi olduğu görülür. Dinî çoğulculuğu savunmak demek, sadece bir tarihçi gözüyle, dünya üzerinde pek çok dinin bulunduğunu tesbit etmekten öte, bu vakia hakkında teolojik veya felsefi bir mevziyi belirtmektedir. Dinî çoğulculuk, başka dinlerin mensuplarına karşı davranışlarımızın niteliği olmaktan ziyade, kişinin mensubu olmadığı dinlerin inançları hakkındaki yargısı ile ilgilidir.

Dinî çoğulculuğu birden fazla dinin geçerli olduğu inancını kabul etmek diye tanımladım. Dolayısıyla dinî çoğulculuğun mümkün olup olmadığını sorduğum zaman, sorum bu çerçevede şu hale dönüşür: birden fazla dinin geçerli olduğunu kabul etmek mümkün müdür?

Birden fazla dinin geçerli olmasını kabul etmek ne anlama gelir? Bir dinin geçerli olması derken kastedilen şey, iki noktada o dinin gerekli şartları temin etmesi demektir. Bu iki nokta, çok sayıda dinin (1) inançlarının doğruluğu ve (2) müntesiplerini kurtuluşa erdirmesidir. Birinci nokta felsefi ve rasyonel olarak güvenilirlik ve saygınlık kaynağı iken, ikinci nokta insanların dine yönelimlerindeki önemli etkenlerden birine karşılık verir. Dinlerin insanoğlu için gördüğü önemli bir

işlev insanlara umut vaat etmesi, bu dünyadan sonra ne olacak sorusuna cevap vermesi, gelecek kaygusu ve ölüm korkusu karşısında metanet kaynağı olmasıdır. Ancak bu ikinci noktada bir dinin güvenilir ve bağlanmaya değer olması için birinci şartı yerine getirmesi gerekir: yani önce aklı olarak kabul edilebilir olmalıdır, insan olarak bizi diğer canlılardan ayıran ve dinî hitaba muhatap kılan tarafımızı tatmin etmelidir.

Biraz önce sorduğum soruyu tekrar hatırlatayım: ‘birden fazla dinin inançları aynı anda doğru olabilir mi ve farklı dinlerin insanları kurtuluşa erdirmesi mümkün müdür?’ Bu soruya olumlu cevap vermenin önündeki en büyük engel dinî inançlar arasındaki farklılıkların birbiriyle telif edilemeyecek kadar büyük olmasıdır. Bu farklılıkların başında kuşkusuz, ilâhî olanın mahiyetine veya nasıl bir şey olduğuna dair inançlar bulunmaktadır.

Ortada pek çok dinî gelenek vardır. Bunlar birbirlerinden çok farklı öğretilere sahiptir. Bu dinî gelenekler kendi içlerinde teist ve teist-olmayan dinî gelenek ailelerine ayrılabilirler. Teist dinlerde ilim sahibi olmak, irade sahibi olmak, fiilde bulunmak gibi şahsî sıfatlarla muttasıf bir veya birden çok Tanrı inancı bulunmaktadır. Sırf teist gelenekler dikkate alındığında kendisinin tanrı olduğuna inanılan binlerce varlık vardır. Bir kaç meşhur isim olarak şunlar zikredilebilir: İsis (eski Mısır'daki doğurganlık ve bereket tanrıçası), Osiris (Eski Mısır'da her yıl ölüp dirilen Tanrı, İsis'in kocası ve kardeşi), Zeus (eski Yunan mitolojisinde diğer tanrıların babası olan Gök Tanrı), Aphrodite (eski Yunan mitolojisinde güzellik ve aşk tanrıçası), Apollo (eski Yunan mitolojisinde ilham, müzik, tıp ve şiir tanrısı), Vişnu (Hinduizmde dünyayı muhafaza ve idame ettiren tanrı), Şiva (Hinduizmde dünyayı tahrip eden ve tekrar imar eden tanrı) ve Baal (eski Sami halklar nezdinde doğurganlık ve tabiat tanrısı). Teist dinî tecrübe ve düşünce içindeki ilahların zenginliğinin yanısıra, teist-olmayan dinlerde de bir çeşitlilik söz konusudur. Teist-olmayan dinî geleneklerde dinen nihâî önemde olan şey, gayri şahsî mutlaklar olarak tecrübe ve tasavvur edilmiştir. Gayri şahsî mutlağın örnekleri arasında, Brahman (sınırsız gayri şahsî şuur), Dharmakaya (Buda'nın gayri şahsî ve sınırsız hakikatı), Nirvana (hiçlik), Sunyata (boşluk) ve Tao (kozmetik düzenin ilkesi olan yaratıcı prensip) zikredilebilir.¹

İlahî olan şeye, ya da Tanrı veya Nihâî Gerçekliğe dair inançlar hususunda iki köklü soru karşımıza çıkmaktadır. (1) Eğer ilâhî olan şeyin nihayetinde şahsî bir varlık olduğunu kabul edersek, bu takdirde ilâhî olan şeyi gayri şahsî tasavvur eden dinî inançlar yanlış sayılacaktır. İlahî olan şeyi şahsî bir varlık olarak tasavvur etmek demek ona şahıslara yüklenen sıfatların, niteliklerin, yüklenebilir olması demektir. Mesela “Tanrı irade sahibidir,” “Tanrı ilim sahibidir” demek veya “Tanrı dualara

karşılık verir” gibi önermelerde gündelik tecrübemizde şahıslara yüklediğimiz bazı sıfatlar Tanrı’ya yüklenmiştir. Bunların doğru olduğunu kabul etmek zorunlu olarak, Tanrı’nın veya nihâî gerçekliğin ilimden, iradeden ve dualara cevap vermekten uzak, gayr-i şahsî bir şey olduğunu reddetmek anlamına gelmektedir. (2) Şayet en temelde ilâhî olanın veya aşkın olanın şahsî bir varlık olduğunu kabul etsek bile, bütün şahsî Tanrı inançları birlikte doğru olabilir mi? “Mesela ilah olarak İsis gerçekten varsa, ilah kabul edilen diğer varlıklar da gerçekten ilah olarak var mıdır? Yer yer tabiatın güçleriyle aynılaştırılan veya âlemin tamamından değil de mesela belli bir kabilenin, topluluğun veya dünyanın belli bir bölgesinin sorumlusu sayılan ilahların birlikte” varolduğuna inanmak bir çelişki doğurmayabilir. “Ancak özellikle monoteist dinler bütün âlemin rabbi olan tek bir tanrı kabul ederler. Bu durumda, mesela bütün âlemin rabbi olarak İslam’ın öğrettiği Allah inancı doğru kabul edilirse, diğer dinlerdeki ilahların ilahlığı savunulamaz.”ⁱⁱ Dinlerin kendi meşruiyetlerini, doğru Tanrı tasavvuruna sahip olmakta gördüklerini dikkate alırsak bu farklılıkların dinî çoğulculuk bakımından önemi daha da artar. Kur’an’daki Allah’ın mûteâl, aşkın oluşuna, çocuk edinmekten münezzehe oluşuna yapılan vurguyu bu bağlamda hatırlamak yerinde olacaktır.

Dinî çoğulculuğun gerektirdiği ikinci ilke, yani ‘birden fazla dinin kurtuluşa erdirdiğini kabul etmek’ de ciddî problemlerle yüklüdür. Burada önümüze bütün dinlerin üzerinde uzlaştığı bir kurtuluş tasavvurunun olup olmadığı, felsefî olarak belirlenebilen ve herkesin kabul ettiği bir kurtuluş tasavvuru olup olmadığı ve hatta kurtuluşun ne olduğunu belirleme kudretine sahip olup olmadığımız gibi sorular karşımıza çıkmaktadır. Dinlerin insanlara cevap sunduğu temel meselelerden biri bu dünyadaki durumun yorumlanmasıdır. Acılar, sıkıntılar ve meşakkatler ihtiva eden bu dünya halinden sonra başımıza ne geleceğine dair bir açıklama veya bir izahtır. Bu açıdan bakılırsa, dinlerin kurtuluş tasavvurları, Tanrı veya nihâî gerçeklik tasavvurlarına bağlı olarak birbirlerinden oldukça farklılık arz etmektedir. İslam açısından, Allah’ın rızasını kazanmak kurtuluştur denilebilir veya bunun sonucu dikkate alınarak kurtuluş cennete gitmektir denilebilir. Böyle bir kurtuluş tasavvuru mesela, teist-olmayan dinî geleneklerdeki, kendini arındırarak doğum-ölüm kısırdöngüsünden kurtulmak anlamına gelen kurtuluştan farklıdır. Dolayısı ile dinlerin farklı kurtuluş telakkilerinin olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu durumda, birden fazla dinin müntesipleri kurtuluşa erebilir demek için en başından kurtuluşun ne olduğunu belirlemek gerekiyor. Eğer belli bir dinin öğrettiği kurtuluş anlayışını doğru kabul edersek, dinî çoğulculuk dairesinden çıkmış bazı dinlerin kurtuluş konusundaki öğretilerinin geçersiz olduğunu kabul etmiş oluruz. Öyleyse dışlayıcı bir mevziye düşmeden, herkesin kabul ettiği bir kurtuluş tasavvurunu felsefî olarak belirleyebilir miyiz, böyle bir ortak tasavvur bulunabilir mi diye sormamız

gerekiyor. Bu sorunun cevabını daha sonra tartışmak üzere şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Dinî çoğulculuğun dayandığı iki ilkenin her birisinin kendince güçlükleri olsa da, acaba dinî çoğulculuğu benimsemeye engel gibi görünen bu güçlükler aşılamaz mı? Aklî bir tutarsızlığa düşmeksizin ve dinleri onlar tarafından kabul edilemez şekilde indirgemeksizin dinî çoğulculuğu savunmak mümkün değil midir? Biraz önce kısmen değindiğim güçlükler olsa da bu soruya olumlu cevap veren bu güçlüklerin aşılabileceğini düşünen filozof ve düşünürler vardır. Şimdi bu soruya olumlu cevap verenlerin geliştirdikleri teorilere ve modellere yakından bakarak bu cevapların tatminkâr olup olmadığını müzakere etmek istiyorum. İnceleyeceğim iki örnek yaklaşımdan birisi John Hick'in aklî otoriteye dayanarak geliştirdiği çoğulcu modeldir. Diğeri ise Gelenekselci okul mensuplarında gördüğümüz ve mistik tecrübe otoritesine dayandığını söyleyebileceğim izahtır.

III. Hick'in Modeliⁱⁱⁱ

Yukarda dinî çoğulculuğu kabul etmenin önündeki en önemli engelin mevcut dinlerin temel inançlarının birbiriyle bağdaşmazlığı olduğunu söylemişim. Bu engeli aşmak, mevcut dinlerin birbiriyle çelişen inançlarını birlikte doğru kabul etmeyi sağlamak için John Hick iki temel iddiada bulunur: (1) Dinlerin öğrettiği şahsî ilahlar ve gayri şahsî mutlakların ötesinde bir Gerçek vardır, ve (2) dinî inançlar hakîkî anlamda değil efsânevî (mythological) anlamda doğrudur. Hick dinî inançların rasyonel olarak ispatlanamadığı kanaatindedir. Doğruluğu aklî olarak ispatlanmamış dinî inançlara bağlanmanın meşruiyetini sağlayan şey Hick'e göre dinî tecrübedir. Hick'e göre, dinî inançlar dinî tecrübeden kaynaklandığı ve dinî tecrübe de birbirinden çok farklı inançlara kaynaklık edebildiği için dinî tecrübenin güvenilirliği sınırlıdır. Dolayısıyla dinî tecrübeye dayanarak belirli bir dinin inançlarının doğru diğerlerinin ise yanlış olduğu temellendirilemez.

Dinî tecrübe genel olarak inanma hakkını temin eder, ama belirli dinî inançların doğruluğunu temin edemez, zira o fazlasıyla yorum içerir. Aslında bütün tecrübemiz yorum içerir gerçekliği olduğu gibi bilmemizi sağlamaz, ancak dinî tecrübedeki yorum serbestisi tecrübenin içeriğini önemli ölçüde değiştirir. John Hick, gerçekliği yorumlayarak algılamayı “gibi-tecrübe etmek” olarak tabir eder. Wittgenstein'in “gibi-görmek” kavramını, bütün insanî tecrübeyi içerecek şekilde genişletir.^{iv} Mesela, fiziksel dünyaya ilişkin tecrübemize dayanarak “bir sandalye görüyorum,” dediğimde, duyu algılarımı önemli ölçüde yorumluyorum demektir. Nihayetinde gördüğüm şey belirli renklerdir. O renklerin durumunu farklı çizgilerin birbiriyle ilişkisini ben bir sandalye olarak yorumluyorum. Başka bir ifadeyle, gözle görülen şey sandalye değil renklerdir. Renkleri yorumlayarak sandalyeyi gören zihindir. Nasıl ki fiziksel

dünyayla ilgili tecrübemiz yorum içeriyorsa, dinî tecrübe de yorum ihtiva eder: Dinî tecrübe de diğer tecrübe türleri gibi bir gibi-tecrübe ediştir, algılayan insanın algılanan şeyi yorumunu ihtiva eder. Tecrübe için genel olarak geçerli olan hükümler dinî tecrübe için de geçerlidir. Ancak dinî tecrübeye bu tecrübeyi yorumlama düzeyimiz veya özgürlüğümüz fiziksel tecrübeyekinden çok daha fazladır. Mesela fiziksel dünyada, karşımızda gürleyen bir aslanı kuzu gibi yorumlama şansımız yok denecek kadar azdır. Fakat dinî tecrübeye kişi tecrübesini teist bir kavramsal çerçeveye yorumlayabileceği gibi teist-olmayan bir kavramsal çerçevede de yorumlayabilir. “Dinî anlam düzeyinde insanın daha özgür olması, muayyen inançları gerekçelendirmede dinî tecrübenin güvenilirliğini ortadan kaldırır.” Fakat insanlık tarihi boyunca neredeyse her kültürde bir dinin hatta birden çok dinin varolması, dinden azade hiçbir toplumun olmaması, dinî tecrübenin genel olarak güvenilirliğinin göstergesidir. Bu haliyle dinî tecrübe, tecrübe edilen bir şeyin varlığına genel olarak inanma hakkını temin eder. Ama muayyen dinî inançların doğruluğunu temin edemez.

Eğer dinî tecrübe, genel olarak inanma hakkını temin ediyor, fakat belirli inançları ispatlamaya yetmiyorsa, dinî çeşitlilik vakıası karşısında bunun tazammunu, dinî tecrübeye dayanarak, hiç bir dinin inançlarının diğerlerine üstün görülemeyeceği ve normatif kabul edilemeyeceğidir: “Eğer ortada tek bir dinî gelenek bulunsaydı ve bütün dinî tecrübe ve inanç aynı nesneyi yöneliyor olsaydı, din epistemolojisi bu noktada durabilirdi.”^v Bu durumda, Hick yeryüzünde pek çok dinin varolduğunu dikkate alarak, çoğulcu hipotezini ileri sürer: “...büyük dinî gelenekler, kendisi hakkında bizim çeşitlilik arzeden müşahedelerimizi aşan nihâî bir ilâhî Gerçekliği tecrübe etme, tasavvur etme ve onunla bağlantı içinde yaşamının farklı yollarını oluştururlar.”^{vi} Bu farklı yolların her biri diğerleri kadar meşru sayılmalıdır zira hiç birinin diğerlerine üstünlüğünü isbatlayacak ne bir aklî delil vardır ne de tecrübî bir dayanak vardır.

Dinî tecrübenin ve aklî argümanların muayyen bir dinin inançlarının doğruluğunu göstermekten uzak oluşuna dayanarak John Hick, dinlerdeki şahsî ilahlar veya gayri şahsî mutlak tasavvurlarının ötesinde bizatihi bilinmeyen bir Gerçek vazeder. Dinlerin öğrettiği şahsî ilahlar ve gayri şahsî mutlakların ötesinde bizatihi bilinmeyen bir Gerçek vazetmekle, birbiriyle çelişen dinî öğretileri eşdeğer kılar. Eğer dinî inançlar dinî tecrübeye dayanıyorsa ve dinî tecrübe de gerçekliğin önemli ölçüde yorumlanmasıyla meydana geliyorsa, dinî tecrübenin konusu olan şey, mevcut dinlerin şahsî ilahlarının veya gayri şahsî mutlaklarının ötesindedir. Dinlerin o şey hakkında bildirdikleri o şeyle ilişkili fakat o şey bizatihi dinlerin bildirdiğinden tamamen farklıdır. Hick bu şeyi Gerçek diye adlandırır. Eğer Gerçek mevcut dinlerin

tasavvurlarının ötesinde olmasaydı, o takdirde iki farklı dinin Gerçeğe dair tasavvuru arasında çelişki bulunduğu zaman bunlardan birisi bu Gerçeğe uygun ise diğeri uygun olmayacaktı. Biri doğru ise diğeri yanlış olacaktı. Fakat eğer dinî tecrübenin asıl konusu olan Gerçek bütün dinî tasavvurların ötesinde ise, ve hiçbir din tarafından hakıyla bildirilmemişse, doğru olarak tavsif edilmemişse, o takdirde hiçbir dinin o Gerçeğe dair tasavvurunun diğelerinden daha doğru olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla da, çok sayıda dinin bizatihi bilinmeyen Gerçeğe dair öğretisi, onu doğru olarak bildirmemek bakımından aynı hükümde olacaktır.

Hick'in dinlerin öğrettiği şahsî veya gayrî şahsî şeylerin ötesinde bir Gerçek varolduğunu kabul etmesi, dinî öğretilerin gerçekliğe dair hükümlerinin hakikaten doğru olmadığı, yani gerçeklikten haber vermediği, anlamına gelir. Zira onların haber verdiği Tanrı veya nirvana, sunyata veya Tao gerçekten varolan şeyler değildir. Onlar sadece Hick'in vazettiği Gerçekliği tecrübe eden kişinin yorumu ile ortaya çıkmıştır. Mesela İslam dininin inanç esaslarından olan tek bir ilâhın varolduğu başka bir ilâhın olmadığı inancını Hick'in modeline göre tahlil edelim. İslam dinine göre, tek ilah vardır o da Allah'dır. Allah görünen ve görünmeyen bütün diğere varlıkların yaratıcısı, her şeyin evveli ve her şeyin ahiridir. Müslümanlar, bu sıfatlarla muttasif olan Allah'ın kendi zihinlerinde tasavvur ettikleri bir hayalden öte gerçekte varolan bir varlık olduğuna inanırlar. Oysa Hick'in modeline göre Allah'a yüklenen bu sıfatlar, Bizatihi Gerçeğin yorumlanarak tecrübe edilen tasavvurlarından sadece biridir. Bizatihi Gerçeğin gerçekten ne olduğunu belirtmez. Eğer Hick'in kabul ettiği şekilde, dinlerin öğrettiği ilahlar veya nihâî gerçeklikler aslında gerçekten varolmayıp, gerçekten varolan şeye dair insanî tecrübenin beşerî ve kültürel sınırlar içerisinde insanlara ait kavramlar ve nitelikler kullanılarak yorumlanmasıyla ortaya çıkmış hükümler ise, dinî öğretiler gerçekte ne olduğunu doğru bildirmemektedir. Sadece ilgili dini kuran insanın zihninin varolan Gerçek hakkındaki tecrübesini kendi insanî-kültürel şartları çerçevesinde yorumlayarak ortaya koyduğu hükümler ve nitelermelerden ibarettir. Gerçeğin tecrübesi o kadar muğlaktır ki, insanlar kendi şartları çerçevesinde ona çok çelişkili nitelikler atfedebilmektedir. O halde dinî inançlar gerçeklikten olduğu gibi haber vermemektedir. Dolayısıyla da dinî inançlar, tamamen hayal mahsulü olmamakla birlikte, onların Gerçeğin ne olduğuna dair hakikî anlamda doğru hükümler içermediklerini söylemek gerekir.

Hick, dinlerin öğrettiği inançların hakikî anlamda doğru olmadığını savunarak farklı dinlerin birbirleriyle çelişen inançlarının hepsinin nasıl kabul edilebilir olduğunu izah eder. Hick'e göre dinî inançlar hakikî anlamda değil, fakat efsanevî (mitolojik) anlamda doğrudur. Dinî inançların doğruluğu dinî tecrübenin nesnesini doğru olarak bildirmekten ziyade insanları ona yönlendirmelerindedir. Bir hükmün

hakiki anlamda doğru olması demek kabaca o hükmün gerçekte durum nasılsa, ondan sadık bir şekilde haber veriyor olması demektir. Mesela, “Fakültenin bahçesinde öğrenciler var” dediğim zaman bu hükmün hakiki anlamda doğru olması demek “fakültenin bahçesinde gerçekten öğrencilerin olması demektir. Yani bu hükümde içerilen inancın benim zihnimin haricinde varolan gerçekliğe tekâbul etmesi demektir. Diğer taraftan bir hükmün efsanevî anlamda doğru olması demek, o hükmün gerçekte ne olduğuna birebir tekâbul etmemekle, gerçeklikten sadık olarak haber vermemekle birlikte, o hükmü kabul eden insanın hayatını değiştiren etkileyen, yönlendiren bir hüküm olması demektir. Mesela, “İsa bedenlenmiş Tanrı’dır” hükmü bu hükmü kabul eden insan için efsânevî anlamda doğrudur. Yani bu inanç onu kabul eden insanın hayatını belli bir şekilde yönlendirmesini, bazı ahlakî kuralları benimseyip uygulamasını sağlamakta, o insanın hayatını değiştirmektedir. Bu inancın, mitolojik anlamda doğru olması için gerçekten doğru olması gerekmemektedir. Dinî inançları mitolojik ya da efsânevî anlamda doğru kabul ettiğimiz zaman, onların inananların hayatlarını iyi yönde dönüştürdüğünü ikrar etmiş olmakla kalmayız. Onların gerçeklikten doğru şekilde haber vermesi gerektiği için farklı dinlerin birbiriyle çelişen inançlarının da izahını yapmış oluruz.

Ne var ki, hem dinlerde öğretilen şahsî ilah ve gayri şahsî mutlak öğretilerinin ötesinde bizatihi bilinemez bir Gerçek vazetmek, hem de dinî inançları hakiki anlamda doğru kabul etmemek dinlerin kendilerini takdim edişinden veya dinlerin müntesiplerinin kendi inançlarına bakışından oldukça farklıdır. Hick’in efsânevî doğruluk izahı dinlerin çelişen doğruluk iddialarına karşı uzlaştırmacı bir formül içerse de, dinlerin kendilerini takdim edişi ile bağdaşmamaktadır. Dinlerin mensupları kendi inançlarını gerçeği göstermeyen, sadece inandıkları için hayatlarını bazı ahlakî ilkelere uygun yaşamalarını sağlayan etken olarak mı görmektedirler? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün görünmemektedir. Hiçbir dinî inanç hakiki anlamda doğru olmadığına göre, “Allah’tan başka ilah yoktur,” demekle “İbadete layık pek çok tanrı vardır” demek arasında gerçekte bir çelişki olamaz, zira bunların hiç birisi gerçekten durumun ne olduğunu göstermemektedir. Buna karşılık her iki hüküm de onu kabul eden insanların hayatlarını dönüştürmektedir. Ancak insanlar hayatlarını inandıkları hükümlerin, inanç esaslarının hakikî anlamda doğru olduğunu kabul ettikleri için değiştirmektedirler. Varsayalım ki insanlar inandıkları dinî inançların gerçekten doğru olmadığını düşünüyorlar. O takdirde o inançların gereği olarak hayatlarını yönlendireceklerini beklemek beyhudedir.

Dinî çoğulculuğun ikinci şartı olan pek çok dinin müntesibinin kurtuluşa ermesi şartını temin etmek üzere, Hick bütün dinlerin anlayışlarından farklı ve onları

kuşatacak bir kurtuluş tanımı sunar. Hick kurtuluşu, “genel olarak, insan varoluşunun gerçekliğin hakikî yapısından uzaklaşmış durumunun, çok köklü bir şekilde gerçeklikle uyumlu daha iyi bir hale dönüşmesi olarak”^{vii} tanımlar. Hick’in bu terime verdiği standart tanım ise şöyledir: “kurtuluş/özgürleşme “insan varoluşunun ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşümüdür.”^{viii} Bu haliyle Hick’in yaptığı, hiçbir dinin kavramsal çerçevesine mahpus olmadan, kurtuluşun bütün dinler için geçerli olabilecek türsel bir tanımını yapmaktır. Hick kurtuluşun türsel bir tanımını sunsa da, bu tanım muayyen dinlerin tanımlarından farklıdır.^{ix} Mesela, bir müslüman için kurtuluş, Allah’ın rızasını kazanıp, cennete gitmektir denilebilir. Hristiyanlık açısından kurtuluş “İsa’nın kefarete ödeyen ölümü sayesinde Tanrı tarafından bağışlanmaktır” denilebilir. Bu iki kurtuluş tasavvuru birbirine yakın olsa da birbirlerinden farklıdır. Kişisel bir Tanrı inancına sahip olmayan dinlerdeki kurtuluş inancı bunlardan çok daha farklı olacaktır. Ama her halükarda şunu belirtmeliyim ki, dinler sözkonusu olduğunda kurtuluşun ne olduğu dinî inançların bir parçasıdır. Eğer öyleyse, felsefi olarak ‘kurtuluş şöyle, şöyle bir şey olsun’ demek fazla cüretkâr görünmektedir.

John Hick’in çoğulculuk modeline baktığımız zaman bu modelin dinlerin inançlarını bir üst modelle kuşatma iddiası taşıdığını söylemek mümkündür. Bu üst model, üç öge içerir: (1) Hick dinlerin öğrettiği şahsî veya gayrî şahsî şeylerin yerine bunların ötesinde bir Gerçeklik vazeder. Hick’in böyle bir Gerçeklik vazetmesi, dinlerdeki doğru inançlara dair öğretilerle benzerlik içindedir. Bir peygamberin veya din kurucusu birinin “şöyle şöyle bir tanrı vardır,” ‘diğer dinlerdeki ilgili inançlar yanlıştır,’ demesi ile Hick’in “bizatihi bilinemez olan bir Gerçeklik vardır, dinlerin buna dair öğrettiği inançlar yanlıştır” demesi aynı hitap düzeyindedir. (2) Hick dinî inançların hakiki anlamda doğru olmadığını iddia eder. Buna karşılık, dinî inançlar ve onların iddialarının muhtevası konusunda hakikî anlamda doğru olan Hick’in felsefi değerlendirmeleridir. Yani onların gerçeklikten haber vermeyip, Hick’in yargılarının gerçeklikten haber verdiğidir. Hick kendi teorisinin mahiyeti konusunda nisbeten alçakgönüllü bir tavır takınır. Kendi teorisini nihayetinde bir hipotez olarak sunar. Ancak her halükarda onun çoğulcu modeli, dinlerin öğrettiği inançların aksine, realiteyi olduğu gibi izah etme iddiası taşıyan bir hipotezdir. Dolayısıyla epistemolojik olarak, dinî öğretilerden daha üstün bir konumdadır, (3) Hick, dinlerin insanlara vadettiği kurtuluştan ötede bütün dinlerin mesajını kuşatacak bir kurtuluş tanımı sunar. Oysa kurtuluş vaadi, her bir dinin kendi bağlamında anlamlıdır, zira dinler insanların ruhlarının derinliklerindeki temel endişelere çare sunmaktalar. kurtuluşun ne olduğu kabul edilen kutsalın veya ilahın mahiyetine ve bizimle ilişkisine göre belirlenir. Eğer o kutsalı veya ilahı bilemezsek, kurtuluşun nasıl bir şey olduğu da bilinemez.

Bu durumda Hick'in dinî çoğulculuk modeli, dinî çoğulculuğun mümkün olduğunu kesinlikle göstermez. Zira, Hick'in dinî çoğulculuk modeli birden fazla dinin inancının doğruluğunu ve onların kurtuluşa erdirici olduğunu göstermekten ziyade, onların inançlarının yanlış olduğunu iddia eder ve onlara alternatif dinî inançlar teklif eder. Hick birden fazla dinin geçerli ve makbul olduğunu göstermek için, (1) dinî inançların hiç birinin doğru olmadığını iddia eder. Yani dinler kendi inançlarını ilaha veya mutlağa ilişkin hakiki anlamda doğru olarak takdim etseler de, Hick bunları mitolojik veya efsânevî anlamda doğru saymaktadır. (2) Hick'in modelinde temel dinî inançlar yenileriyle değiştirilmektedir. Dinlerin öğrettiği şahsî ilahlar veya gayrî şahsî mutlaklar yerine bizatihi Gerçeği ve her dinin kendine mahsus kurtuluş tasavvuru yerine de Hick kendi kurtuluş inancını koymaktadır. Bu haliyle Hick'in çoğulcu modeli dinî bir otorite iddiası taşımayan fakat dinleri aşan üst bir açıklama iddiası taşır.

O halde Hick'in çoğulcu modeli (1) inançlarının doğruluğu ve (2) müntesiplerinin kurtuluşa ermesi anlamında birden fazla dinin geçerli olduğunu göstermez. Tam tersine onların hepsinin yanlış olduğunu ve insanların bir anlamda masum yanlışların peşinden gittiklerini ima eder. Din hususunda tabiatçı yorumu benimseyenlerden farklı olarak, Hick'in yaklaşımına göre, bu masum yanlışların peşinden gitmek çok yaygındır, dolayısıyla da makbuldür.

IV. Gelenekselci İzâh

Hick'in modelini inceleyerek dinî çoğulculuğun imkânsızlığına dair geliştirmeye çalıştığım tezin gelenekselci okulun sunduğu çoğulculuk anlayışı için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Yani gelenekselci okulun çoğulcu izahı da (1) dinî öğretilerin mutlaklık iddialarını tanımaz, (2) dinî inançların vaz'ı konusunda dinî otoritenin öğretisini kuşatma iddiası taşır. Ben burada gelenekselci izaha dair, gelenekselci okulun müntesiplerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu konudaki görüşlerine dayanarak birkaç kelime söylemekle yetineceğim.^x

Bu okulun mensupları çok sayıda dinin inançlarının doğru ve müntesiplerini kurtuluşa erdirici olmasını onların hepsinin tek bir hakikatın tezahürü olmasına dayandırır. Dinî inançlar arasındaki farklılıkların varlığını teslim etmekle birlikte bunun birbiriyle hem ontolojik bakımdan hem de epistemolojik bakımdan izahı için zâhir ve bâtın ayırımına başvururlar. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Mutlak ile dinler arasındaki ilişkiyi anlatmak için kullandığı Mutlak ve izafi mutlak ayırımına göre, gerçekte varolan Mutlak bizatihi bilinemez, dinî öğretilerin ona dair bildirdikleri "izâfi mutlaktır." Nasr'a göre Tanrı, ilâhî isim ve sıfatların farklı yönlerini insanlığa bildirmek üzere birçok din göndermiştir. Her bir din ilahî varlığın sonsuz zenginliğinin farklı bir boyutunu yansıtır. Aslında Hakikat birdir ve Mutlak hakikat

değişmez. Dinler bu mutlak hakikatin belli kültürel bağlamlarda farklı suretlerde ifadesidir.^{xi} Mutlak hakikat bizatihi suretten münezzehtir. Ancak mutlak hakikati biz mutlaka belli bir surette, belli dinler, belli doktrinler, şeklinde bilebiliriz. Bu bağlamda Nasr'ın dinlerin zahirî ve batınî boyutları arasında yaptığı ayrımı da hatırlamak gerekir. Nasr'a göre dinin biri batınî, biri zahirî iki boyutu vardır: batınî olan insana manevî şuur kazandırır, zâhirî olan kural ve doğmalardan ibaret olup inananları kurtuluşa erdirir. Dinlerin hepsi nihayetinde aynı "Mutlak Hakikat"ın tezahürleri olmaları itibariyle özde, yanî batınî olarak, birdirler. Ancak farklı insanî kültürel bağlamlarda Mutlak hakikatin tezahürü farklı farklı olmaktadır. Dolayısıyla zahiren birbirinden farklı dinler vardır.

Nasr'ın Tanrı ve çok sayıda din arasındaki ilişkiyi izah için geliştirdiği Mutlak hakikat/mutlak ve izafî mutlak ayrımı ile zâhirî ve bâtınî boyut ayrımını kabul edersek, bunun bazı kabul edilmesi güç tazammunları ile karşı karşıya kalırız.^{xii} Buna göre mesela A dininin Mutlak hakkında öğrettikleri doğru olduğu kadar A dininin inançları ile çelişen inançlar öğreten B dininin inançları da doğrudur. O takdirde, geleneksel ekol mensupları Mutlak hakkında doğru olan hükümler konusunda, dinleri tebliğ eden veya kuran peygamberlerden daha fazla şey biliyorlar demektir. Ya da peygamberler de Mutlak hakkında kendilerinin doğru diye öğrettiği şeylerle çelişkili hükümlerin doğru olduğunu bildiği halde, Mutlak hakkında kitlelere mistik tecrübe sahiplerinden daha az şey söylemeyi tercih etmişlerdir.

Seyyid Huseyin Nasr'ın izahında gördüğümüz—ve Gelenekselci ekolün diğer mensuplarında da karşılıkları bulunabilecek olan—Mutlak hakikat ve ona dair öğretileri niteleyen "izâfî mutlak" kavramlarını, John Hick'in çoğulcu modeliyle ilişkilendirirsek şöyle bir tablo ortaya çıkar. Nasr'ın vazettiği "Mutlak Hakikat" Hick'in vazettiği Bizatihi Gerçeğe karşılık gelir.^{xiii} Hick'e göre mevcut dinler bizatihi Gerçeği olduğu gibi göstermezler, dolayısıyla hakikî anlamda doğru değildirler. Nasr'a göre de mevcut dinî öğretiler Mutlak Hakikati olduğu gibi bildiremezler, zira dinî öğretiler birer surettir, formdur, Mutlak Hakikat ise suretten münezzehtir. Nasr'ın Mutlak ile dinler arasındaki ilişkiyi anlatmak için kullandığı Mutlak hakikat ve izafî mutlak ayrımına göre, gerçekte varolan Mutlak bizatihi bilinemez, dinî öğretilerin ona dair bildirdikleri "izâfî mutlaktır." Bu haliyle nasıl ki John Hick'e göre dinî öğretiler Gerçeği olduğu gibi bildirmezler ise, Nasr'ın terminolojisinde "izâfî mutlak" denilen dinî öğretiler de Mutlak'ı olduğu gibi bildirmezler. Hick, dinlerin Gerçeklik hakkındaki öğretilerinin epistemolojik değeri hususunda tutarlı bir teori geliştirme ihtiyacıyla bunların hakikî anlamda değil efsânevî anlamda doğru olduğunu belirtir. Buna karşılık Nasr Mutlak hakkındaki öğretilerin izâfî mutlak sayılmasının epistemolojik değeri hususunda çok açık değildir. Eğer her şeye rağmen izâfî mutlak

saydığımız dinî öğretilerin gerçeklikten haber verdiğini, yani Mutlak hakkında hakikî anlamda doğru olduğunu kabul ederse, o takdirde dinler arasında ilahın veya mutlağın ne olduğuna dair birbiriyle çelişkili inançlar hususunda Nasr'ın görüşünün açıklayıcı olmadığını söylemek gerekir. Eğer dinî inançlar, zımnen Hick'inki gibi gerçeklikten olduğu gibi, yani ona sadık olarak, haber verme iddiasından öte, insanları belli bir yöne yönlendirme anlamında efsânevî doğruluğa sahipse, o takdirde Hick'in teorisine yöneltilen eleştiriler Nasr'ın teorisi için de geçerlidir. Yani Nasr da dinî inançların hakiki anlamda doğruluğunu reddetmiş olmaktadır. Bu durumda, dinlerin Mutlak hakkındaki öğretilerinin daha ötesinde olup, belli bir dinin Mutlağa dair ihtiva ettiği hükümlerin çeliştiği olan hükümlerin de kendisi hakkında doğru olduğu bir Mutlak ve izâfî mutlak ayırımı mevcut dinlerin inançlarını kuşatıcı üst bir açıklama getirme iddiası taşır. Zira Mutlak hakkında doğru olabilen yargıları dinler bildirmemekte, sadece batınî bilgi sahibi olanlar bildirmektedir.

Nasr'ın ilâhî hakikat ve dinlerin ona dair bildirdikleri arasında yaptığı ayırım, Gelenekselci ekol müntesiplerince paylaşıldığı oranda, Nasr'ın görüşleri hakkında burada söylenenler, gelenekselci ekolün müntesiplerinin görüşlerine teşmil edilebilir.

Hick'in modeli ile geleneksel ekole mensup mütefekkirler arasındaki en önemli fark epistemolojiktir. Yani "durumun böyle olduğunu nereden biliyorsun" sorusuna verdikleri cevaptır. Hick'in mevzısından farklı olarak gelenekselcilerin kendi mevzileri için epistemolojik dayanak iddiası mevcuttur. Hick nihayetinde kendi modelinin bir hipotez olduğunu kabul eder. Yani bütün dinlerin öğrettiği ilahlar ve mutlakların ötesinde bizatihi ne olduğu bilinmeyen bir Gerçek olduğunu söylerken, böyle bizatihi bilinmeyen Gerçeği kendisinin bildiği iddiası taşımaz. Buna karşılık gelenekselci okulun mensupları, Mutlak hakkında farklı dinlerin birbiriyle çelişen inançlarının hep birlikte doğru olduğunu bâtinî bir bilgiyle bilme iddiası taşır.

V. Sonuç Değerlendirmeleri

Önümüzdeki örnekler dikkate alındığında dinî çeşitlilik vakıası karşısında çoğulcu bir tavır benimsemek mümkün görünmemektedir. Çelişen dinî inançlar karşısında, dinî çoğulculuğu savunmak için geliştirilen modeller şu iki niteliğe sahiptir: (1) yeni dinî inançlar vazetmek, ve (2) dinî sahada dinlerin inançlarını kuşatan ve onların ötesine geçen bir açıklama getirmek. Biraz önce zikrettiğim Hick'in modelinde dinî inançların yerine onlarla aynı mahiyette inançların vazedildiğini gördük. Dinlerde öğretilen tanrı, mutlak vb. şeylerin yerine Gerçeğin ikame edildiğini, dinlerdeki bu inançların vahiy vb. gibi özel bir epistemolojik kaynaktan ziyade genel anlamda dinî tecrübe ürünü sayıldığını gördük. Bu ise mevcut dinlerin inançlarını tabiatçı bir gözle indirgemek bile sayılabilir. Dinler kendi inançlarının kutsal bir kaynaktan geldiğini Tanrı'dan veya tanrılar tarafından

bildirildiğini ya da gayr-i şahsî mutlağa dair hakikî bilgi içerdiğini öğretir. Mesela belli bir dinin öğretilerini başka bir dinî inanca dayanarak reddetmek bir tabiatçılık sayılmaz. Zira bu kişi bazı inançları batıl/yanlış diye reddederken başka bazı inançların ilahî bir kaynaktan geldiğini kabul eder. Ama Hick'in modelinde gördüğümüz hiçbir dinî inancın aşkın bir kaynakla özel bir bağlantısının olmadığı, tümüyle insanî tecrübenin bir türü olan dinî tecrübeye dayandığıdır. Bu durumda Hick'in modelinde hem (1) dinî inançların yerine yenileri teklif edilmiş ve dinlerin kendi inançlarının ilâhî kaynaklı olduğu iddiası reddedilmiştir. Dolayısıyla (2) Hick'in modeli dinî sahada dinlerin inançlarını kuşatan ve onların ötesine geçen bir açıklama getirmiştir.

Buna karşılık gelenekselci ekolde dinlerin vahiy yoluyla aşkın bir kaynaktan geldiği iddiası vardır. Bu haliyle Hick'in tabiatçı indirgemeciliğinden uzaktır denilebilir. Ancak bir bütün olarak Hick'in teorisi kadar gelenekselci ekol mensuplarının görüşleri, (2) bütün dinî inançların ötesine geçme onları kuşatma iddiası taşır. Aksi takdirde, mevcut dinlerin inançlarının ilahla veya mutlakla ne kadar ilgili olduğunu veya olmadığını tesbit etme makamında olamazlardı. Dinî inançlara doğrudan doğruya alternatifler teklif etmeseler bile, Mutlak hakkında hangi dinî inançların doğru olduğunu—sadece bir dinî otoritenin bildirdiği değil çok farklı inançlar—ve bunların mutlak hakkında hangi bakımdan doğru hangi bakımdan yanlış olduğunu belirlemektedirler. Bu ise tam da dinî otoritenin yaptığı kabul edilen şeydir.

Burada zikredilen iki öğeden her birinin varlığı dinî çoğulcu olmayı imkânsız kılar. Eğer mevcut dinlerin öğretileri hakikî anlamda doğru sayılmazsa, o takdirde çoğulcu olmanın gereklerinden olan birden fazla dinin öğretilerinin doğru kabul edilmesi şartı çiğnenmiş olur. Birden fazla dinî öğretinin doğru kabul edilmesi için mevcut dinlerin öğretilerini yanlış sayıp yenileriyle değiştirmek de, mevcut dinlerin inançlarının ötesine geçip onların öğrettiği inançlardan daha doğrusunu takdim etmek de, resmen olmasa da zımnen dinî otorite mevkisine yerleşmektir. Dolayısıyla dinî çoğulculuğa geçit vermez.

ⁱ Rahim Acar, *Dinî Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*, (Ankara: Elis Yayınları, 2007), s. 70

ⁱⁱ *Ibid.*

ⁱⁱⁱ John Hick'in modeline dair tartışmamın ayrıntıları için bkz. Rahim Acar, *Dinî Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*, böl. II-IV.

^{iv} Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s.19-20; Hick, *An Interpretation of Religion*, s.140-141.

^v Hick, *An Interpretation of Religion*, s.233.

^{vi} Hick, *An Interpretation of Religion*, s.235-236. Ayrıca bak., Hick, *God Has Many Names*, s.83.

^{vii} Hick, *An Interpretation of Religion*, s.10.

^{viii} Hick, *An Interpretation of Religion*, s.36.

^{ix} Hick'in Dinlerdeki kurtuluş tasavvurunun tahlili için bkz. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S.H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk* (İstanbul: İsam, 2006), ss.166-168.

^x Gelenekselci ekolün müntesiplerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın mevzisi ile ilgili daha ayrıntılı ve derinlikli tahliller için Adnan Aslan'ın *Dinler ve Hakikat* başlıklı kitabına bakılabileceğini en başından hatırlatmak isterim. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, özellikle, bl.V, ss.169-184. Gelenekselci ekolün müntesiplerinin görüşlerine dair genel bir inceleme için bakz., Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

^{xi} Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi," *İslam Araştırmaları 2* (1998), s.157-158; Aslan, *Dinler ve hakikat*, ss. 178-184. Frithjof Schuon'un benzer görüşleri için bkz., Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, der., çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), ss. 123-126.

^{xii} Aslan'a göre "izâfî mutlak" kavramı dinlerin birbirine benzeyen yönlerini izah için kullanılabilir de, birbiriyle çelişkili inançlarını izah etmede yetersizdir. Mesela, İsa'nın ilâhî sıfatlara sahip oğul Tanrı olması, İslam ve Hristiyanlık arasında ihtilafli mevzulardandır. Tevhid inancı doğru ise, teslis inancı yanlıştır (s.180-181). Aslan, Nasr'ın her dinin ilâhî âlemde bir özü veya arketipi bulunduğu fikrini anlatır ve dinler arasındaki anlaşmazlığı çözümede başarısız olduğunu beyan eder (s.181).

^{xiii} Krş. Aslan *Dinler ve Hakikat*, ss.172-174. Aslan Hick'in ve S. H. Nasr'ın "mutlak" tasavvurunun birbirinden farklı olduğunu iddia eder. Bu farklılıklar şöyle özetlenebilir. (1) Hick'e göre "dinler ve tanrılar dahil" her şey hakkındaki bilgimiz, duyu verileri, akıl yürütme ve tecrübeden kaynaklanır; Nasr'a göre ise hakikatin kaynağı vahiydir, dolayısıyla mesela Kur'an'da Allah hakkında bildirilen sıfatlar vs. tartışmasız kabul edilmelidir. (2) Hick'e göre Gerçek pratik hedeflere dayanarak vazedilmiş bir postulatır. Nasr'a göre ise Tanrı ontolojik bir şahıstır, olan ve olacak olan her şeyin gerisindeki şuurlu faildir. (3) Hick'e göre mutlak "insan kategorilerinin ötesindedir," bizzatîhi "tarif ve tasvir edilemez," "kendini dinlerin "ilah" kavramları yoluyla izhar eder." Nasr'a göre de İlahî Zat bütün kategorilerin ötesindedir "tasvir ve tasavvur edilemez," fakat kendini "dinler ve insanda izhar eder." Aslan'a göre Hick ile Nasr arasındaki en önemli farklılardan biri şudur: (4) Hick dinlerin ilah tasavvurlarını Mutlak'ın farklı tezahürleri olarak görür. Buna karşılık Nasr dinlerdeki ilah tasavvurlarının aynı gerçekliği gösterdiğini, onların "kendini farklı dinî dünyalarda izhar eden aynı gerçekliğin farklı isimleri olduğunu söyler." Hick, Mutlak'ın şahıs veya şahıs-olmayan gibi nitelermelerden uzak olduğu kanaatinde. Vahiy Mutlak'a değil onun tezahürlerine atfedilebilir, Tanrı'nın kendini kutsal kitaplarda bildirmiş olması mitolojik anlamda doğru olur. Fakat Nasr kutsal kitaplarda Tanrı'ya atfedilen sıfatların hakikî anlamda doğru olduğu kanaatinde. Aslında burada Aslan'ın Hick ile Nasr arasında gördüğü farklı noktaların gerçekten farklı noktalar mı olduğu yoksa terminolojik bir muğlaklık eseri mi olduğu tartışma götürür. Zira eğer farklı dinî geleneklerde dinî bakımdan nihâî olan şeye dair nitelermelerin hepsi hakikî anlamda doğru sayılacaksa burada ciddi sıkıntılar var demektir. Ayrıca, Hick'in Gerçek diye bir şeyi postule etmesi felsefi

olarak daha tutarlı görünüyor. Zira eğer Mutlak bizatihi bilinemez ise, özelde Nasr'ın ve genelde gelenekselci okulun müntesiplerinin Mutlak hakkında verdikleri bilgiler, din kurucularının bile erişemediği bilgiye erişmiş olma iddiası taşır. Bunun inandırıcılığı oldukça düşüktür.