

KANITA DAYANMAYAN RASYONEL TEİST İNANÇ*

John HICK

Çev.: Ferit USLU**

I. Teizm Lehindeki Delillere Dinî Karşı Koyuş

Teizm lehindeki önde gelen delillerin (*arguments*) hepsi ciddi felsefi eleştirilere açıktır, çağdaş filozoflar arasında bu delillerin ortaya koyma iddiasında oldukları şeyi başaramadıklarına dair yaygın bir uzlaşısı bulunmaktadır. Bu delillerden, ne Mutlak bir Varlığın var olduğunu kesin bir biçimde kanıtlamayı üstlenenler, ne de Tanrı'nın varlığının olası olduğunu gösterme iddiasında olanlar bu iddialarını gerçekleştirmeyi başarmışlardır.

Öyle görünüyor ki, Tanrı'nın gerçekliği; (i) ne *a priori* bir akıl yürütme ile ispatlanabilir (çünkü böyle bir akıl yürütme kavramlar alanıyla sınırlı kalmaktadır); (ii) ne *a posteriori* bir akıl yürütme ile ispatlanabilir (çünkü bu, problemle ilgili en temel savı kanıtsamak (*begging question*)¹ anlamına gelecek bir önermeyi konuya dahil etmek olacaktır);² (iii) ne de yüksek veya dü-

* Çevirisi sunulan metin, "Rational Theistic Belief without Proofs" özgün ismiyle, ilk olarak J. Hick'in, *Arguments for the Existence of God (Tanrı'nın Varlığı Lehinde Deliller)*, (Macmillan, London, 1970, ss. 101-120) adlı eserinde yayınlanmıştır. Fakat bizim çeviride esas aldığımız metin, son baskısı için J. Hick tarafından gözden geçirilerek, üzerinde küçük düzeltmelere gidilen ve A *John Hick Reader (Bir John Hick Derlemesi)*, ed. Paul Badham, (Macmillan, London, 1990, ss. 49-67) içinde aynı adla yayınlanan makaledir. J. Hick'in bu makalede ileri sürdüğü ana savın eleştirisi için bkz. Ferit Uslu, *İmanı Temellendirme Sorunu*, basılmamış doktora tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2002 (çev.).

** Dr., Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

- 1 Savı kanıtsamak (müsâdere ale'l-matlup, Lat. "petito principi"), bir mantık terimidir ve bir mantık yanlısına verilen isimdir. Savı kanıtsamak, bir akıl yürütmede sonucun, kendisini kanıtlamak için ileri sürülen öncüllerde örtük biçimde kabul edilmiş olmasından doğan informal bir mantık hatasıdır. Bkz. Boruch A. Brody, "Logical Terms", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c. V, New York- London, 1967, s. 64; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, "Petition de Principle maddesi", c. II, İstanbul, 1955; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı yay., İstanbul, 1993, s. 154 (Çev.).
- 2 J. Hick, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik *a posteriori* bir delilin neden bir savı kanıtsama hatasına düştüğünü bir başka eserinde şöyle açıklar: (çev.)

şük dereceli bir olasılık olarak ortaya konabilir (çünkü bu bağlamda olasılık kavramı herhangi bir açık anlamdan yoksundur).³

Teolojideki modern gelişmeleri yakından takip etmeyen bir filozof, teologların içinde buldukları konum icabı teizmin lehindeki kanıtların savunucusu olmaları gerektiğini düşünebilir. Ayrıca böyle bir filozof, Tanrı'nın varlığının ne kesin bir kanıtlanmasının yapılabileceği ne de bunun lehinde geçerli olması delilin bulunabileceği sonucunu teologların ölümcül bir darbe olarak addedeceklerini kolayca zannedebilir. Fakat gerçekte böyle bir düşünce sadece, fazlasıyla gelenekçi olan *Roma Katolik teolojisi*,⁴ veya *Muhafazakar Protestanlığın* kimi mezhepleri⁵ ve on dokuzuncu yüzyıl idealizm geleneği içinde çalışmalarına devam eden çoğu Protestan apolojetikleri gibi belli teolojik okullar için doğrudur.⁶ Diğer taraftan bu görüş, Musevilik dinî düşüncesi için hiçbir zaman doğru olmadığı gibi;⁷ 'neo-ortodox' hareketten, Reform çalışmalarının diriltilmesi ve Kierkegaard ve takipçilerinin egzistansiyalizminden etkilenen çağdaş Protestan teolojisinin ana akımı için; veya Katolik Kilisesi otoritelerinin resmî öğretisinden daha önce bu konu üzerinde (diğer pek çok konuda olduğu gibi) duran önde gelen çağdaş Roma Katolik düşünürleri için de doğru olmamıştır.

"Zira bu türden [*a posteriori*] deliller, Tanrı ile dünya arasında belli bir bağlantıya esas alırlar. Tanrı'nın varlığıyla ilgili kesin bir kanıtı temel oluşturabilmek için gerekli bağlantı, 'eğer dünya (ya da onun belli bir yönü) varsa, Tanrı vardır' şeklindeki bir önermeyi haklı görecektir şekilde aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilir" şeklindeki yakın dönemdeki açıklaması için bkz. Pope Pius XII'e ait genelge: *Humani Generis* (1940), özellikle, 2., 3., 25. ve 29. paragraflar.

- 3 Yazarın, "Tanrı'nın varlığının kanıtlanması söz konusu olduğunda olasılık kavramı her herhangi bir açık anlamdan yoksundur" düşüncesinin ayrıntılı izahı için bkz. John Hick, *Arguments for the Existence of God*, ("Theism and Probability" alt başlığı) The Macmillan Press Ltd., London 1979, s. 27- 33. -çev.-
- 4 Papalığın "İnsan aklı, İlahî vahiy ve lütf olmaksızın, yaratılmış şeylerden sağlanan deliller aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilir" şeklindeki yakın dönemdeki açıklaması için bkz. Pope Pius XII'e ait genelge: *Humani Generis* (1940), özellikle, 2., 3., 25. ve 29. paragraflar.
- 5 Mesela bkz. J. Oliver Buswell, *What is God?(Tanrı Nedir?)* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan,1937); ve Robert E. D. Clark, *The Universe: Plan or Accident? (Alem: Plan mı Tesadüf mü?)*, Muhlenberg Pres, Philadelphia; (Paternoster Press, London 1961).
- 6 Mesela, W. R. Matthews, *Studies in Christian Philosophy (Hıristiyan Felsefesi Araştırmaları)*, 2. edn. (London: Macmillan, 1928); ve "Theism" maddesi, *Encyclopaedia Britannica* (1949) vol. xii, 50.
- 7 Bkz. Abraham Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism (İnsanın Aradığı Tanrı: Bir Musevilik Felsefesi)* (New York: Jewish Publication Society of America, 1955) ss. 246f.; Martin Buber, *Eclipse of God*, (New York: Harper and Row, 1952; and London: Gonancy, 1953), ch. 8; Türkçe çevirisi için bkz: Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev.: Abdülhatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000 -çev.-.

Öyleyse şimdi biz teizmin lehindeki kanıtlar hakkındaki bu teolojik karşı çıkışı ele almalıyız. Teolojik karşı çıkış kanıtlara tam anlamıyla bir ilgisizlik durumundan başlayıp, bunların dinle ilgisi olmadığı ve hatta din için zararlı olduğu gerekçesiyle pozitif karşı çıkış durumuna kadar uzanır. Burada değerlendirilebilecek pek çok farklı anlayış vardır.

1. Kitab-ı Mukaddes'te (Bible) tasvir edildiği şekliyle bir mü'minin teizm lehine hiçbir kanıtı ihtiyacı olmadığı fikri genellikle vurgulanmaktadır.⁸ Bilmenin, ispatlamak anlamına geldiğini savunan rasyonalist gelenek içindeki filozoflar,⁹ Batı dininin temellerini ihtivâ ettiği düşünülen Kitab-ı Mukaddes'te, Tanrı'yı ispatlamaya yönelik hiçbir girişimin olmadığını görmekle hayrete düş-

8 Mesela; John Baillie, *Our Knowledge of God (Tanrı hakkındaki Bilgimiz)*, (London: Oxford University Press, 1939) ch. 3, section 10.

9 Burada konuya daha fazla açıklık getireceğini umduğumuz J. Hick'in bir başka eserinden ilgili bir bölümü aynen aktarıyoruz (çev.):

"Descartes'ten günümüze, "bilme"nin "ispatlayabilmek" anlamına geldiği görüşü modern felsefenin büyük bir bölümünün temel "rasyonalist" dogması olagelmıştır. Descartes, mantıksal zorlayıcı (*compelling*) ispatlarla inançlarımızı kanıtlanmadıkça, İlahi bir Yaratıcının var olduğuyla ilgili bilgimiz bir yana, etrafımızdaki maddi dünyanın gerçekten var olduğunu, veya arkadaşlarımızın ve komşularımızın bağımsız kişisel varlıkları olduğunu bile tam olarak bildiğimizi iddia edemeyeceğimizi düşünmüştür. Ve Descartes'ten bu yana felsefi çabaların büyük bir kısmı bu tür kanıtların araştırılmasına adanmıştır.

Her ne kadar kimi filozoflar bu yargıya katılmasalar da, bugün çoğu filozof, son dört yüzyıl içindeki felsefi çalışmaların, rasyonalist arzuyu tatmin edecek hiçbir kanıtın olmadığını ve de olamayacağını gösterdiğini kabul etmektedir. Biz kendi bilincimize dayanarak, diğer insanlarla karşılıklı etkileşim içinde olduğumuz kuşatıcı maddi bir dünya içinde yaşamaktayız. Bunun gerçekliği hakkında hiçbir lafzî kanıt, bize kendi tecrübemizin kesin istikrarlılığı ile sağladığından daha büyük ve daha rasyonel bir bilinç sağlamaz. Fakat eğer biri yaşadığı dünyanın gerçekliğinden ciddi biçimde şüphe edecek olursa, o kişi, böyle radikal bir şüpheden mantıki zorunluluk içeren felsefi kanıtlamalarla hiçbir zaman kurtulamaz.

Rakip felsefi gelenek olan empirizm ise, bilgiyi ispatlamayla eşitleyen rasyonalist görüşe karşı çıkarken kesin mantıksal ispatlamayı, (Hume'un ifadeleriyle) yalnızca "ideler arasındaki ilişkiler" alanı içinde faaliyetinde bulunma, "olgular (*matters of fact*) ve var-oluşlar"a erişememe şeklinde görmektedir. Bu felsefi duruş noktasından, bir olgu ve var-oluş konusu olarak Tanrının gerçekliğinin, mantıksal ispatlama alanı dışında yer alması zorunlu olmaktadır. Aynı diğer olgu sorularında olduğu gibi, o da öncelikle tecrübenin temelleri üstünde belirlenmelidir. Eğer bir Tanrı varsa, ve biz insanlara kendini bildirmek istiyorsa, bir şekilde O, bizim beşeri tecrübe alanımız içine girmelidir.

Belki de bu sebeple, tabii dünyaya ait bilgilerle ilişkisi açısından hatalı olduğu geniş ölçüde kabul edilmeye başlayan rasyonalist programın, İlahi var-oluş ve gayeyle (ki teist dinlerin iddiasına göre bunlar insan hayatının tabiat üstü dünyasını oluştururlar) ilişkisinde de başarısızlığa düşmüş olduğu görmek şaşırtıcı değildir.

Öyleyse biz, Batı Dininin birincil dokümanter kaynağı olan İncil'in, Tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik hiçbir girişim içermemesini şaşkınlık göstermeden not edebiliriz." (John Hick, "The Religious Rejection of the Theistic Proofs", (Teistik Kanıtlara Dini Reddiye) *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion (Din Felsefesinde Klasik ve Çağdaş Okuma Metinleri)*, ed.: by John Hick, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1964, ss. 471-472 içinde) (çev.).

müşlerdir. Kitab-ı Mukaddes, felsefî akıl yürütmeyle İlahî gerçeğin tanınacağını ileri sürmek yerine, baştan sona bunu teslim edilmiş bir şey olarak kabul eder. Aslına bakılırsa, Tanrı'nın var olduğunu mantıkî kanıtlayıcıyla ortaya koymaya çalışmak Kitab-ı Mukaddes yazarlarına saçma görünmektedir. Zira onlar zaten hayatlarının her safhasında Tanrı'yla, Tanrı'nın da kendileriyle ilişki içinde olduğuna inanıyorlardı. Onlar Tanrı'yı çıkarsanmış bir varlık (entity) olarak değil, tecrübe (experience) edilen bir gerçeklik olarak düşünüyorlardı. Kitab-ı Mukaddes yazarlarının çoğu, (şüphesiz her zaman olmasa da kimi zaman), maddî bir dünyada yaşadıklarına dair sahip oldukları bilinç kadar kuvvetle Tanrı'nın huzurunda olduklarının bilincindeydiler. Nazarlarında Tanrı'nın, bir kıyasın sonucu olan bir önerme olmadığını veya zihin tarafından tasdik edilen bir düşünce (idea) olmadığını, bilakis tecrübe edilen yüce gerçeklik olduğunu fark etmeden Kitab-ı Mukaddes yazarlarının satırlarını okumak imkansızdır. Bir mü'mine, murat etmesiyle, yaşadığına, hareket ettiğine ve varlığına sahip olduğuna inandığı Tanrı'nın varlığı konusunda bir kanıt bulmaya çalışmak, bir kocaya kendi hayatının büyük ölçüde anlamını ve değerini oluşturan karısı ve ailesinin varlığı hakkında felsefî bir kanıt aramak ne kadar anlamlı görünüyorsa ancak o kadar anlamlı görünebilir.

Cook Wilson'ın yazdığı gibi:

Eğer biz, kendi arkadaşlarımızın varlığı hakkında düşünüyorsak, burada aradığımız 'doğrudan bilgi'dir (*direct knowledge*), tamamıyla çıkarsamaya dayalı bilgi ise bize zavallı bir çaba olarak görünür. Pek çok kişiye, 'arkadaşlarımız' dedikleri bu tür varlıkların var olup olmadıklarının doğrudan bilinemeyeceğini, ve doğrudan bilinen olgular açısından bunun sadece ihtimalli empirik bir kanıtlayıcı ve çıkarsama meselesi olduğunu işitmek şaşırtıcı geldiği kadar nafoş da gelirdi. Biz durumun gerçekten böyle olduğu biçimindeki düşünceye kendimizi inandırsak bile, hareketlerimiz, arkadaşlarımızın varlığıyla ilgili tam bir itimat içinde olduğumuzu bize kanıtlayacaktır. Öyle ki, bu itimadın, bir kişinin arkadaşı uğruna hayatını riske sokacak düzeyde bir kesinliğe hiçbir zaman ulaşmayan empirik kanıtlamadan çıkarsanması mümkün değildir. Bizler, salt çıkarsanmış arkadaşlar istemeyiz, çıkarsanmış bir Tanrı'yla yetinmemizin hiç ihtimali olabilir mi?¹⁰

Diğer bir ifadeyle, imanlı kişinin Tanrı'yla ilgili kanıtlara ihtiyacı yoktur. Çünkü o, kendisi için söz konusu kanıtlardan daha üstün gördüğü bir şeye sahiptir. Fakat bu tespitten, ne Tanrı'yla ilgili kanıtlara ihtiyaç duyan hiç kimsenin olamayacağı hükmü, ne de aslında bu türden kanıtların olmadığı hükmü çıkartılabilir. Dindarca bir hayat için kanıtların uygunsuzluğu ile ilgili söylenenlerin hepsi tamamen doğru olabilir. Buna rağmen dinî hayatın dışında bulunan kişiler için Tanrı'nın varlığını ispatlama gücü olan geçerli kanıtlar da olabilir.

10 John Cook Wilson, *Statement and Inference (Bildirim ve Çıkarım)*, Oxford University Press, London, 1926, c. II, s. 853.

2. Yine, teizmle ilgili geleneksel kanıtların her birinde varlığı ispatlandığı iddia edilen Tanrı'nın, Kitab-ı Mukaddesin öngördüğü imanın objesi olarak farz edilen yaşayan Tanrı'nın sadece bir soyutlaması ve donuk bir gölgesi olduğuna çoğunlukla işaret edilmektedir. 'Alemin İlk Sebebi', kendisine koşulsuz bağlılık göstermenin, sevgi ve güven duymanın uygun olacağı bir İlah olabilir de olmayabilir de. Bu çerçevede T. Aquinas'ın, "et hoc omnes intelligunt Deum" ("ve bu tamamen Tanrı olarak anlaşılır") sözü, mantıkî bir kanıtlamadaki son basamak olmayıp, bilakis sadece kanıtın bu noktasındaki kopukluğu gözden kaçırmaya yönelik adetin bir uygulamasıdır. Bir 'Zorunlu Varlık', aslında metafiziksel açıdan her yönüyle mutlak olan bir varlık -yani mutlak kudret ve ilme sahip, ezeli ve yaratılmamış bir varlık- ahlakî açıdan iyi de olabilir kötü de. H. D. Aitken'in de işaret ettiği gibi, "sonsuz kudret ve ilim sahibi bir varlığın mükemmel bir kötülük kaynağı olmaması için mantıksal açıdan hiçbir neden yoktur."¹¹ Mahiyeti tabiatın görünüşlerinden hareketle çıkarılan ilahî bir Nizam Verici, D. Hume'un da gösterdiği gibi, sonlu ya da sonsuz, mükemmel ya da nâkis, âlim-i mutlak veya yanılabilen biri olabilir; hatta tek bir varlık değil, bir Tanrılar ailesi (pantheon) de olabilir.¹² Bu kanıtların meşrû olarak bizi ibadete sevk edebilmesi ancak kanıtlanan veya kanıtlandığı iddia edilen şeyin ötesine geçmekle ve İlk Sebep, Zorunlu Varlık veya Tabiatın arkasındaki Akıl ile, Kitab-ı Mukaddes'e dayalı inancın Tanrı'sını özdeşleştirmekle ancak mümkün olur. İçeriklerine bir ilavede bulunmadan, dinî geleneklerden sağlanan bir duygusal yaşantı kendilerine aşılardan ve kanıtların kendilerini aşan tecrübelerle sahip olmadan, bu kanıtlar tek başlarına bizi hiçbir zaman imanlı bir hayata sevk etmezler.

Öte yandan bu bakış açısıyla ele alındığında ontolojik kanıt farklı bir kategori içerisinde yer almaktadır. Eğer o başarılıysa, kendisinden daha mükemmelinin düşünülmediği, her yönden mükemmel bir varlığın gerçekliğini bize sağlar. Açık ki, eğer böyle bir varlık da ibadete layık değilse artık hiçbir varlığın buna layık olma imkanı kalmaz. Bu yüzden öyle görünüyor ki, diğer kanıtlardan farklı olarak, eğer mantıkî yeterliliği bulursa, ontolojik kanıt, bu tür soyut akıl yürütmeleri kavramaya güç yetiren göreceli olarak az sayıda insana ibadet için rasyonel bir zemin sunabilir. Öte yandan, bu kanıt eğer başarılı olsa en fazla şeyi başaracak kanıtken, maalesef başarıya en uzak olan kanıttır. Çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, ontolojik kanıt, varoluşu bir kavramdan çıkarsama iddiasının oluşturduğu yanılğı içine kaçınılmaz bir biçimde düşmüş durumdadır.

11 H. D. Aitken, "God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals" (Tanrı ve Kötülük: İman ve Ahlakî Değerler Arasındaki Bazı İlişkiler Üzerine Bir Çalışma), *Ethics*, Jan. 1958, p.82.

12 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, V. kısım; Türkçe çevirisi için bkz: David Hume, *Din Üstüne*, çev.: Mete Tunçay, 3. baskı, Ankara 1995, ss. 173-179.

3. Kimi dindar yazarlarca, Tanrı'nın varlığının mantıkî bir kanıtlanmasının bir zorlama kalıbı oluşturacağı ve Tanrı'nın, 'insan yaratıklarına özgür ve sorumlu bireyler şeklinde muamelede bulunma' açık niyetiyle tezat teşkil edeceği ileri sürülmüştür. Sonsuz zatî bir gerçeklik olan Tanrı'nın, insanı kendi suretinde yaratmakla, onun nispi özgürlüğüne ve otonomisine saygı göstererek insana her zaman bir kişi muamelesi yaptığı düşüncesi üzerinde yirminci yüzyıl teolojilerinin büyük bir kısmı önemle durur. Tanrı, kendini karşı konulmaz bir haşmet ve güç içinde açıklarak (revealing) insan aklını ayak altına almaz, bilakis her zaman iman gerektirdiği hür seçime yer bırakacak yollarla bize yaklaşır. Hatta denilmektedir ki, Tanrı'nın bizim dünyevî tarihimize bizzat dahil olması bile, ancak iman gözüyle idrak edilebilecek bir 'tebdil-i kıyafet' içinde olmuştur.¹³ Pascal'ın ortaya koyduğu gibi,

O, ancak tüm kalbiyle kendisini arzulayanlara apaçık görünmek ister ve tüm kalbiyle kendisinden kaçanlardan saklanmayı ister; kendisine dair bilgileri öyle bir tarzda düzenlemiştir ki, zatıyla ilgili belirtileri kendisini arzulayanlara görünebilecek ama arzulamayanlara görünmeyecek şekilde ortaya koymuştur. Sadece görmek isteyenlerin görebilecekleri kadar yeterli ışık vardır, ve karşı tabiattakiler için ise yeterli bulanıklık vardır.¹⁴

Buna göre, Tanrı'nın kendini açıklayıcı faaliyetleri, her zaman, bizim zaman içinde tecrübe ettiğimiz olaylarla o derece uzlaşılı halindedir ki biz ancak Tanrı'nın varlığının bilincine, iman diye adlandırdığımız olayları yorumlama ve bunlara mukâbelede bulunma yoluyla varabiliriz. Zira eğer Tanrı, kendini belli eden zorlayıcı bir tutumla fizikî çevremizin içinde kendisini bize ifşâ etmiş olsaydı, biz, kişisel dokunulmazlığımızı karşı konulmaz bir biçimde ortadan kaldıracak sonsuz güç tarafından hiçliğe atılmış olurduk. Dahası 'insanoğlu daha fazla gerçekliği kaldıracak güçte olmadığından'¹⁵ bizler, Tanrı'nın kemâl derecedeki kutsilliği karşısında mânen kör ve sonsuz enerjisi karşısında da felç olabilirdik. Zorunlu olarak maruz kaldığımız ve bizim sonlu doğamızın zayıf otonomisini tahrip eden bu şekilde doğrudan, aracısız bir karşılaşma, teslimiyet, kendini adayış ve itaatteki insani hür mukabeleler için hiçbir dayanak bırakmazdı. Öyleyse insanlar, Tanrı'nın gerçekliğinin şuuruна sahip olmaya yönelmeye ve bu idraki kendi kişisel varoluşlarının otantik bir yönü olarak kabul etmeye zorlanamaz, çünkü bu idrak, onlara, İlahî sonsuz kudretin hâkimane tavrıyla dikte edilmemiş veya empoze edilmemiştir.

13 Burada Tanrı'nın İsa'da enkarnasyonu kastedilmektedir (çev.)

14 Pascal, *Pensées*, ed. Leon Brunschvicg, trs. W. F. Trotter (London: J. M. Dent, 1931) no. 430. (Türkçe çevirisi için bkz. Pascal, *Düşünceler*, çev.: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs yay., İstanbul 1996, s. 72. (çev.).)

15 T. S. Eliot, *Burnt Norton*, I.

Burada kendisine baş vurulan temel ilke şudur: Tanrı, kendi yarattığı insanlarla sevgi ve teslimiyete dayalı kişisel bir ilişki oluşturmak amacıyla kendi varlığının bilincinde olmaları için insanları zorlamaz. Ve bizim göz önünde tuttuğumuz bakış açısına göre, Tanrı'nın varlığını kabullenmeyi mantıken zorlayıcı bir kanıtın böyle bir amacı bozacağını söze eklemek, aynı ilkenin sadece bir ileriki aşamaya uygulanması olacaktır. Zira bu takdirde insanlar -en azından kanıtları takip etmeye güç yetirenler- Tanrı'nın gerçek olduğunu bilmeye zorlanacaklardır. Bu konuda Alasdair MacIntyre, bir Hıristiyan apolojist olarak, şunları yazmıştı:

Çünkü biz mantıki ikna ediciliği olan kanıtlar (*arguments*) oluşturabilecek olursak, karar vermeye hiç yer bırakmayan bir kesinlik türü oluşturmuş oluruz ki, burada ispat (*proof*) hakimdir, fakat seçime yer yoktur. Euclid'in vardığı sonuçları kabul edip etmemeyi düşünmeyiz; sadece onun kanıtlarının kesinliğine bakarız. Eğer Tanrı'nın var olduğunun ispatlanması mümkün olsaydı, şüphe ve inkar içeren her ifadeye gökten düşen yıldırımlarla cevap verildiği bir durumda özgürce karar verme imkanından ne kadar mahrumsak, Tanrı'ya sevme konusunda da bu imkandan o kadar mahrum olurduk."¹⁶

İşte teizm lehindeki kanıtlara yöneltilen 'dinî zorlama' ile ilgili eleştiri budur.

Fakat bu nereye kadar geçerli bir eleştiridir? Diyelim ki, mantığın baskısı altında Tanrı'nın kendisini bilmeleri için insanları zorlamasının, O'nun özgür ahlakî varlıkların iradelerine dayalı mukâbelelerini ve ibadetlerini kazanmayı istiyor olması amacına, uygun düşmeyeceğini ifade eden teolojik doktrini kabul ettik. Fakat yine de teizmle ilgili kanıtların böyle bir şeye yol açıp açmayacakları sorusu geçerliliğini koruyacaktır. Lafzî bir ispat (*proof*), Tanrı'nın İlahî hükümlerlik ve kudretinin doğrudan tezahürünün oluşturduğu zorlama ile kıyaslanabilecek ölçüde O'nun varlığının idrakiyle ilgili bir zorlama oluşturabilir mi? Bir önermenin ispatlanması, kahredici tesire sahip bir tecrübenin yaptığı gibi, her hangi bir kişiyi, tüm benliğiyle sarsıp, harekete geçirebilir mi? Sonsuz kudretin, ruhlarımızın özerkliğini direnilemez bir biçimde ihlâl edeceğine, ve Tanrı'nın sonsuz mukaddesliğinin gözlerimizi kör edeceğine ve O'nun sonsuz enerjisi karşısında felce uğrayacağımıza dair tamamıyla Tanrı'nın İlahî haşmetinin karşı konulmaz tezahürüyle ilgili söylenen şeyler, gerçekten lafzî ispatlamalara da uygulanabilir mi? "Tanrı vardır" önermesiyle sonuçlanan, lafızlardan oluşan bir söz kalıbı, zihinlerimizde, Newman'ın kavramsal tasdik diye

16 Alasdair MacIntyre, *Metaphysical Beliefs (Metafizik İnançlar)*, London: SCM Press, New York: Allenson, 1957, p. 197. MacIntyre aynı fikri *Difficulties in Christian Belief (Hıristiyan İnançındaki Güçlükler)*, London: SCM Press, 1960, p. 77.

adlandırdığının¹⁷ ötesinde bir şeyi kendiliğinden oluşturma gücüne gerçekten sahip midir?

Şüphesiz teizmle ilgili kanıtlarda etkili olması beklenenlerdekine benzer saf rasyonel düşüncelerin kimi zihinlerdeki etkisinin kimisine göre daha büyük olduğu doğrudur. Bir zihin ne kadar fazla rasyonelse göreceli olarak bu etkinin de o kadar fazla olacağı beklenmelidir. Pek çok kişide -hatta insanlık bir bütün olarak göz önüne getirilirse büyük çoğunluğunda- teizmle ilgili bir kanıtın, içinde hiçbir mantıksal kopukluk bulunmasa da, hemen hemen hiçbir etkisi olmazdı! Fakat daha sofistike zihinlerde etkisinin daha büyük olması gerekir. En azından teorik olarak, saf mantıksal düşüncelerin, duyularının şahitliğinin oluşturduğu etki kadar etkili bir biçimde kendilerini harekete geçirebildiği salt rasyonel zihinlerin var olması mümkündür. Öyleyse ilkin agnostik olan birine Tanrı'nın varlığıyla ilgili felsefî bir ispat (mesela, 'kendisinden daha mükemmel düşünülmemeyen' şeklindeki Tanrı tanımıyla birlikte ontolojik delil) getirilebileceği ve böylece gerçekliği kendisine ispatlanmış olan O varlığa ibadet etmesinin sağlanacağı düşünülebilir. Bu mümkün görünmektedir, fakat ben inanıyorum ki, böyle bir durumda bile, entellektüel kabule ek olarak, delilin sunduğu Tanrı idesine yönelik diğerinden tamamıyla farklı dindârâne bir mukâbele nin (*religious response*) olması gerekir. Mantıksal hesaplama için gerekli olan salt entellektüel yeteneğin¹⁸ üstünde ve ötesinde, sınırsız bir mükemmelliğe şartsız ibadet ve bağlılık mukabelesinde bulunma isteği ve kutsallık atfetme gibi bazı eğilimlerin kişide faaliyette olması gereklidir. Zira bütünüyle veya yalnızca mantıksal olan ve aynı zamanda huşû hissi ve ibadetle mukabele kapasitesinden yoksun olan bir zihin, bir tür insan-hesap makinesi tasarlamak mümkündür. Böyle bir varlık Tanrı'nın var olduğunu çıkarsayacak, fakat bu sonuca, söz gelişi, Shasta Barajı'nın¹⁹ 602 feet yükseklikte olması gerçeğine pek çok kişinin gösterdiği egzistansiyel ilgiden daha fazlasını göstermeyecektir. Bu yüzden öyle görünüyor ki, teizmle ilgili bir kanıtın kabulü, kişiyi ibadete yönelttiği zaman diğer durumda bütünüyle soyut olacak bir sonucu, engin öneme sahip ve harekete geçirici bir hakikate (*fact*) dönüştüren dindârâne bir reaksiyon ortaya çıkar. Newman'ın terminolojisi ile söylersek, "Tanrı vardır" önermesinin *kavramsal tasdiki*, güncel yaşayan bir inanca ve Tanrı'ya imana karşılık gelen *gerçek bir tasdike* döndüğünde, orada, bir düşünceyle (*idea*) ilgili özgürce insanî bir mukâbelede bulunma vardır ki bu düşünce, kavramsal düzeyde ele alındığında takdirde reddedilebilir. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın

17 John Henry Newman, *A Grammar of Assent, (Tasdikin Grameri)*, 1870, ch. 4.

18 Bu yeteneğin faaliyeti "tevazû delili" ismiyle Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olarak C. S. Peirce tarafından mükemmel bir şekilde tasvir edilmiştir. Bkz. Onun, *Collected Papers (Derlenmiş Mehtinler)*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1934) ve, 467, 486

19 A.B.D.'de Kuzey Kaliforniya'da Sacramento ırmağı üzerindeki bir baraj ve hidroelektrik santrali, bkz. *Encyclopedia Americana*, ed. Bernard S. Cayne, New York, 1975, cilt. V, s. 203 (çev.)

varlığına dair lafzî bir kanıt kendi başına bizim beşerî özgürlüğümüzü yok edemez. Böyle bir kanıt sadece, dinî açıdan olumlu bir değer ya da öneme sahip olmayan veya çok az sahip olan kavramsal bir tasdikte yol açar.

Bununla beraber sonuç olarak ben, teizm lehindeki kanıtlara teolojik karşı çıkışların felsefî karşı çıkışlardan hatırı sayılır bir şekilde daha az güçlü olduğu; ve bu sebeple tabii teolojiyi reddeden teologların bunu öncelikle teolojik değil de felsefî zeminlerde yapmakla iyi etmiş oldukları görüşündeyim. Bu felsefî gerekçeler, son derece güçlüdür.²⁰ Bu yüzden bizim şimdi, hakkında her hangi bir kanıt bulunmadığında Tanrı'nın var olduğuna inanmanın hâla rasyonel sayılıp sayılamayacağını ele almamız gerekmektedir.

II. Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç Mümkün müdür?

Teizm lehindeki geleneksel kanıtların etkili olduğu dönem boyunca Tanrı'nın varlığı, filozoflar tarafından genellikle akıl yürütme aracılığıyla ortaya çıkarılacak bir şey muamelesi görmüştür. Tanrı'nın varlığı bir çıkarsamanın sonucu olarak görülüyor ve bu inancın ne kadar rasyonel olduğu sorusu, o çıkarsamanın geçerliliğine oranlanıyordu. Fakat önceden değindiğimiz gibi, dinî bir bakış açısından, bu yaklaşımda bir tuhaflığın olduğu her zaman düşünülmüştür. Söz konusu yaklaşımın göz önünde bulundurduğu durum, iman sahasının dışında bulunan insanlar hakkındadır. Apolojist, bu insanları sözü geçen sahanın yakınına getirmek amacıyla rasyonel bir çıkarsama köprüsü inşa etmeye çalışır. Fakat aslında bu yol, dinî imanı ortaya çıkaran orijinal, genel ya da normal olan yol değildir. Kozmolojik, ontolojik ve teleolojik kanıtlar geliştirildiklerinde, zaten teist inanç, hatırlanamayacak kadar önce tesis edilmiş ve hâlen gelişmekte olan insan hayatına ait bir formun faaliyet halindeki bir ögesi idi. Kişiler ve toplumlar, dinle ilgili iddialarını, kendi tecrübeleri - düşüncelerin miras kalmış çatısı içinde oluşmakta olsa da yine de kendilerine ait olan şahsî tecrübeleri- temelinde dayanarak oluşturmuşlardır. Bu sebeple, birinin spekülâtif bir yolla icat ettiği fakat her hangi birinin ciddiyetle inanması hayli güç olan salt kurguya dayalı metafiziksel bir varsayımla uğraşmamaktayız. Bilakis, tecrübe ve teemmülden doğmuş olan ve imana ve onun pratiğine sahip toplumlar içinde yaşayan itikatlarla karşı karşıyayız. Öyleyse tarihsel olarak, Tanrı'nın felsefî 'ispatları' (*proofs*), inancı tesis etmek için değil, onu savunmak ve desteklemek için ileri sürülmüştür. Buna göre, uygun felsefî yaklaşım, canlı ve etkin olan inançları savunmak için sonradan formüle edilmiş teorik ve âtil durumdaki kanıtlar yerine, söz konusu bir inancın gerçek temellerini ve yapısını araştırmak şeklinde olmalıdır. Sorulması gereken, 'sıfırdan

20 Yazar, Tanrı'nın varlığıyla ilgili (ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlakî) kanıtlar hakkındaki felsefî değerlendirmeleri, *Arguments for the Existence of God*, (Macmillan Press, London, 1970) adlı kitabında etraflıca ele almıştır. (Çev.)

başlayarak Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamak mümkün müdür, değil midir?' sorusu değildir; "dindar insan, insan varoluşunun dinî biçimi ışığında inandığı şeye inanırken, 'rasyonel bir kişi' olarak isimlendirilmeyi gerçekten hak edip etmediği" sorusudur.

Bu noktada, rasyonel inanç ile ne kastettiğimizi incelememiz gerekmektedir. Eğer bir inançla kendisine inanılan bir önermeyi kastediyorsak, bu durumda bizim burada ilgili olduğumuz şey rasyonel inançlar (*beliefs*) değil, rasyonel inanma fiilleridir (*believings*). Önermeler, geçerli ya da geçersiz kurulmuş, doğru ya da yanlış olabilirler, fakat rasyonel veya irrasyonel olamazlar. Rasyonel ya da irrasyonel olan, *insanlar*, ve buna bağlı olarak, onların inanış durumlarını ve fiillerini de içeren durumları ve eylemleridir. Hatta, doğruluklarını tanımlamaya dayalı olmalarından alan ve bu sebeple kendilerini anlayan herkesin rasyonel bir şekilde inandığı analitik önermelere inanma bir tarafa bırakılırsa, inanma fiillerinin (veya durumlarının) rasyonelliği, her farklı örnek için ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Zira rasyonellik, inanılan önerme ile inanan kişinin inanmasına zemin oluşturan delil arasındaki ilişkiye ait bir özelliktir. Belki de, Mr. X'in 'p'ye inanması rasyonel olurken, Mr. Y'nin 'p'ye inanması rasyonel olmayacaktır. Çünkü Mr. X'in sahip olduğu veriler açısından, 'p' inanmaya değerken, Mr. Y'nin sahip olduğu veriler açısından inanmaya değer değildir. Öyleyse, Tanrı'nın gerçekliğine inanmanın rasyonelliği hakkındaki soru, kullandığı veriler ışığında tikel bir insanın inanışının, ya da aynı veri külesini paylaşan insanlar kümesinin inanışının rasyonelliği hakkındaki sorudur. Veya aynı hususu diğer bir yolla ortaya koyarsak, "Tanrı vardır" önermesinin inanmaya-değerliği hakkındaki bir değerlendirme, onun, tikel veri dizilerine (*particular ranges of data*) olan bağlantısı açısından olmalıdır.

Tanrı'ya inananlarca rahatlıkla elde edilebilen ve onların inanışlarının dayandığı temelin önemli bir bölümünü oluşturan, ancak o şekilde inanmayan kişilerce kolaylıkla elde edilemeyen ve bu sebeple de değer verilmeyen bir veri ya da delil alanı vardır ki; bu dinî tecrübedir. Öyle görünüyor ki, dindar kişi, kısmen inanışını, dindar olmayan kişinin sahip olmaması sebebiyle kullanmadığı belli türden dinî tecrübe verisine dayandırmaktadır. Böylece sorumuz; teistin, kendine has dinî tecrübesi ışığında, Tanrı'nın var olduğundan emin olma hakkına sahip olup olmadığıyla ilgili bir soruya dönüşmüş olmaktadır. Dindar insanın Tanrı'yı bilme iddiasının rasyonel mi yoksa irrasyonel mi, sağlam mı yoksa çürük mü temellendirilmiş olduğuyla ilgili soru budur. Teist, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlama umudunda olamasa da, buna rağmen yine de Tanrı'nın var olduğuna inanmanın kendisi için tamamıyla rasyonel olduğunu gösterebilmesi mümkündür.

Burada söz konusu edilen şey, dinî nitelikli bir tecrübe yaşamayan bir kişinin, dindar insanın aktardıklarını temel alarak Tanrı'ya inanmasının rasyonel olup olmadığı değildir. Mistiklerin ve diğer dindar insanların tasvir ettiği özel tecrübelerin sebebi olarak Tanrı'nın çıkarsandığı bir "dinî tecrübe delili" teklif etmemekteyim. Burada dikkate alınması gereken, her hangi birine ait

nakledilmiş dinî tecrübeyi, dindar olmayan kişinin teorik olarak kullanması değil, aksine dindar insanın kendisinin o tecrübeyi pratikte kullanmasıdır. Öyleyse soru; dindar kişinin, kendi şahsî tecrübesine güvenmekle ve o temel üzerene yaşam sürmeyi devam ettirmekle rasyonel bir şekilde davranıp davranmadığı sorusudur.

Bu soruyu inceleyebilmemiz için benzer bir durumda neyin rasyonel inanç sayıldığını düşünmemiz gerekmektedir. Ben, dindar insanın, "Tanrı'nın varlığının bilinci içinde olduğu"nu iddia etmesi ile, her hangi bir kişinin, "hesaba katılması gereken kendinden bağımsız bir şekilde var olan bir çevre" şeklinde fiziksel dünya hakkında bir bilince sahip olduğunu iddia etmesi arasında bir benzerlik bulunduğunu ileri sürüyorum.

İddiaların ikisinde de, kognitif addedilen tecrübelerden oluşan bir alan, her ne kadar gerçeğe uygunluk özelliği mantıksal olarak ispatlanamasa bile, gerçeğe uygun kabul edilmiş ve buna göre de hareket edilmiştir. Duyu tecrübesini ele alırsak, bunun gerçeğe uygun kabul edilmesi iki nedenden doğmuştur. Birincisi, 'duyularımızın bizi gerçek maddî bir dünyaya bağladığı' düşüncesine Descartes'in *teorik güvence* sağlama girişiminin başarısızlığı; ikincisi, 'etrafımızda süre giden nesnelere objektif dünyasına solipsist-olmayan olağan inancımızın felsefi akıl yürütmenin ürünü olmadığı gibi onun tarafından doğrulanması da mümkün olmadığı; bilakis (Hume düşüncesinin bazı yorumlarında söylendiği gibi -her ne kadar bu tabir Hume'un kendisi tarafından kullanılmamış görünse de-) tabii bir inanç olduğu' düşüncesinin doğruluğunu göstermeye yönelik Hume'un girişiminin başarısı. Söz konusu inanç, normal bir insanın normal algısal tecrübesine cevap olarak, zihinde tabii ve aslında kaçınılmaz bir biçimde belirir. Bu inanç, kendisine dayanarak yaşadığımız bir inançtır ve solipsist alternatifinin ciddi olarak kabul edilerek onun reddedilmesi, diğer insanlarla olan ortak maddî bir çevre içindeki ilişkimizi o derece yolundan çıkarır ki, akıl hastası olarak addedilmemize yol açabilir. Akıl hastası addedilmemizin nedeni, bundan böyle diğer insanları, bağımsız bilinç merkezleri olarak görmeyeceğimiz; onların kişisel amaç ve isteklerini dikkate almayacağımız; ve kendileriyle kişiler-arası ilişki kurmayı mümkün görmeyeceğimiz olgusuna dayanmaktadır. Bunun yerine tek-kişili bir dünyada yaşıyor oluruz.

Öyleyse, içinde diğer insanlarla beraber yaşadığımız dış dünyanın gerçekliğine inanmanın rasyonel olduğu veya [ruhsal açıdan] sağlıklı olduğu dilimizin temel bir doğrusu ya da ona ait bir ön-kabuldür ve böyle yapmamak irrasyonel veya anormaldir.

Bu görüşü tamamıyla benimsersek, bu durumda duyu tecrübesinin özellikleri neler olur? Öyle görünüyor ki bu özellikler iki türdür: kognitif tecrübenin bu formunun verilmişlik ya da istem-dışılık özelliği; ve dış dünyaya olan inancımızın gereğine göre başarıyla faaliyette bulunmamızın mümkün olması ve bulunacağımız olgusu. Bunlar, olduğumuz şekilde meydana getirildiğimiz ve koşullarla sarıldığımız için, inandığımız şekilde inanmaktan başlan-

gıçta kendimizi alıkoyamayacağımız anlamına; ve süre giden tecrübemizin inancımızı yalanlayamayacağı, ama aksine devamlı doğrulayacağı anlamına gelir. Algısal tecrübemize güvenmememiz için pozitif bir neden bulunmadığı bir durumda, söz konusu özellikler topluca bu tecrübe zemini üstünde yaşamaya ve ona güvenmeye yeterli neden oluşturur. Tecrübemizin bir bütün olarak subjektif olduğu şeklindeki teorik olasılığı dışlama konusundaki yeteneksizliğimiz, güvensizlik için böyle bir neden oluşturmaz. Öyle görünüyor ki, bu, bizim örtük olarak üzerinde ilerleyeceğimiz ilke olmaktadır. Ve tanımı gereği bu yolda ilerlemek rasyoneldir. Yani çoğunluk tarafından yukarıdaki nedenle anormal olarak yaftalanan çok küçük bir azınlık [solipsistler] bir tarafa bırakılırsa, bu yol, tüm insanların içinde ilerliyor olduğu ve ilerleye geldiği yoldur. Öyleyse diyebiliriz ki, algısal tecrübemizi alışkanlığa dayalı olarak kabul edişimiz insan rasyonelliği kavramının etkin bir parçasıdır.

Bunun için şimdi biz, böyle bir ilkeyi, duyu tecrübesindeki paralel bir sonucu oluşturacak şekilde dinî tecrübe lehine de kullanıp kullanamayacağımızı sorabiliriz. 'Dinî tecrübe' elbette oldukça esnek bir kavramdır. Öyleyse mevcut amacımız için, dikkatimizi 'Tanrı'nın hazır bulunmasının (*presence*)⁷ - kendisinin şuur alanı içinde var olduğumuz ve dolayısıyla kendisiyle karşılıklı farkındalık ilişkisi kurulabilen aşkın İlahî Zihin hakkında farz edilen farkındalığın- teizme ait anlamı üzerine sınırlandırmamıza izin verin. 'Tanrı'nın huzurunda yaşamak' ifadesi, Tanrı'nın dolaysız rü'yeti (*vision*) şeklinde anlaşılmalıdır, bilakis tarih içinde ve kendi kişisel hayatımız içinde cereyan eden olayları Tanrı'nın bize muamelelerinin bir vasıtası olarak tecrübe etmek şeklinde alınmalıdır. Buna göre dinî tecrübe, dinî-olmayan tecrübeden farklıdır. Fakat bu farklılık, diğer bir dünya hakkında bir bilinç sebebiyle değil, aynı dünyayı değişik bir yolla tecrübe etme sebebiyledir. 'Salt doğal öneme sahip' olarak tecrübe edilebilen olaylar, dindar zihin tarafından, aynı zamanda, 'dinî öneme sahip ve Tanrı'nın hazır bulunuşuna ve faaliyetine aracılık eden olaylar' olarak da tecrübe edilir.²¹

Dinî tecrübenin bu türünü hem onun en güçlü örneklerinde, öncü ve önemli dinî simalarında, hem de büyük iman timsalleri tarafından başlatılan geleneklerin sıradan takipçilerinde var olan daha zayıf örneklerinde incelemek mümkündür. Biz, dinî tecrübenin doğruladığı (*justify*) iddialar sorunuyla ilgilendiğimiz için, o tecrübeyi hem güçlü hem de zayıf formları içinde ele almamız uygun olacaktır. Dolayısıyla, buna ait bir tasvir, ister günümüzün ister geçmişin inanan sıradan kitlelerine sadece kısmen tatbik edilecektir.

Öyleyse, mesela, Eski Ahid'in büyük peygamberleri tarafından veya Nasaralı İsa veya St. Paul, St. Francis, St. Anselm tarafından dile getirildiği

21 Bu görüş benim, *Faith and Knowledge (İman ve Bilgi)* adlı eserimde geliştirilmiştir: bkz. 2. baskı, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966; London, Macmillan, 1967, bölüm 5

şekliyle İlahî huzurda yaşamının anlamını eğer düşünürsek görürüz ki, onların 'Tanrı hakkındaki bilinçleri' (*awareness of God*) o derece güçlüdür ki, Tanrı, onların tecrübeleri içinde fizikî dünyanın tecrübesi kadar şüphe edilemez bir faktördür. Bu kişilerin, Tanrı'nın gerçekliğine inanmaktan kendilerini alamamaları, maddî dünyanın ve kapı komşularının gerçekliğine inanmaktan kendilerini alamamalarından daha az değildir. Kitab-ı Mukaddes'in pek çok sayfası, içinde boylu boyunca yürüyen devasa bir varlığın ayak sesleriyle bir binanın yankılanması gibi, Tanrı'nın hazır bulunuşu duygusuyla yankılanır. Tanrı, peygamberler ve havariler tarafından, onların iradeleriyle beraber hareket eden dinamik bir irade şeklinde ve kendini apaçık gösteren bir kişisel gerçeklik olarak bilinir. Öyle ki bu kişisel gerçekliğin, sanki helak edici bir fırtına ve hayat bahsedici güneş işığı gibi, bir arazinin değişmez sınırları, ya da düşmanlarının kini ve komşularının dostluğu gibi kaçınılmaz bir biçimde dikkate alınması gerekir.

Öyleyse bizim sorumuz, zorlayıcı (*compelling*) nitelikli bir 'Tanrı tecrübesi'ne sahip biriyle ilgili olacaktır. Öyle ki bu kişi için, kendi Tanrı tecrübesinin gerçeğe uygunluğundan şüphelenmesini gerektirecek şey, kendi duyularının şahitliğinden şüphelenmesini gerektirecek şeyden daha fazla değildir. Bu şahsın, tüm çevresiyle ilgili bir bakış açısı hakkında güvenilebilecek kognitif bir kabul şeklinde ve dolayısıyla kendisine dayanılarak eylemde bulunulacak bir bilgi şeklinde birinciyi kabul etmesi, aynı ikinciyi kabul etmesinin kesinlikle rasyonel olmasındaki gibi, kendisi için rasyonel midir? Duyu tecrübemizle ilgili yukarıda kaydedilen iki özellik -verilmişliği ya da istem-dışı (*involuntary*) olma özelliği ile başarıyla ona göre eylemde bulunabileceğimiz olgusu- aynı şekilde burada da bulunmakta mıdır? Öyle görünüyor ki, evet. Büyük dinî şahsiyetler tarafından aktarılan Tanrı'nın hazır oluşu duygusu benzer bir istem-dışılık ve karşı konulmazlık özelliğine sahiptir; ve onlar, bu duyguyu temel alarak yaşamayı sürdürdükleri için ilerideki tecrübeleri, onların bir ilizyonla değil, bilakis gerçeklikle ilişkili bir tecrübe yaşadıkları inancını destekleyip onaylar. Bu sebeple, dindar insanın kendi dinî tecrübesine güvenme ve hayatını buna göre yönlendirmeyi sürdürme hakkına sahip olması ilk bakışta (*prima facie*) doğru görünmektedir.

Bu akıl yürütmenin dayandığı analogi, duyu tecrübelerimizi, objektif bir dış dünyanın algılanması şeklinde olağan kabulümüz ile, bu kabule benzerlik gösteren, 'Tanrı'nın huzurunda yaşama' dinî tecrübesinin, zihinlerimizin dışındaki İlahî bir gerçekliğin bilincinde olma şeklindeki kabulü arasındadır. Her iki durumun da, kişinin aşkın olanı dışlayarak 'sadece kendisinin sahnede olduğunu' (*solus ipse*) kabul ettiği birer solipsist alternatifi vardır; durumların birinde, tekil bilincimizi aşan fiziksel bir çevre reddedilmekte, diğerinde ise, tekil bilincimizi aşan İlahî bir Zihin reddedilmektedir. Bu analoginin, tekil maddî nesnelere algılanması temeline dayandırılmadığı ve gerçeğe uygun olan ile ilizyon olan duyu algıları arasındaki karşıtlık üzerine kurulu olmadığı not edilmelidir. Bilakis analogi, dış dünyanın, objektif bir dış dünya olduğu şeklindeki

farkındalığımız temeline dayanmakta ve söz konusu bilinç ile aynı bilinç tecrübesi halinin teorik açıdan mümkün solipsist yorumu arasındaki karşıtlık üstüne kurulmaktadır.

III. Dinî İnanç ve Algısal İnanç

Analojiyi kaba hatlarıyla ve yalın biçimiyle böylece ortaya koyduktan sonra, şimdi dinî ve duyusal tecrübeler arasındaki pek çok farkı inceleyerek bu analojiyi sınırlandırmak istiyorum. Sonuçta oluşacak resim önceden kaba hatlarıyla sunulan ilk taslağa göre daha girift olacak ve bence sonunda analojinin teist imanının rasyonel oluşunu savunmaya yönelik gücü hala azalmış olmayacaktır.

İki tecrübe türü arasındaki en açık farklılık; duyusal tecrübeye herkes sahipken ve kimse bundan kendini alamazken, dinî tecrübeye, bizim işaret ede geldiğimiz son derece canlı ve diğerlerinden ayrı türünün her hangi bir derecesine herkesin sahip olmamasıdır. Maddî bir çevrede varlığını sürdüren bedenli varlıklar olarak, o çevreyle karşılıklı bilinçli bir etkileşimden kendimizi alıkoyamayız. Diğer bir ifadeyle, bir duyu tecrübesine 'sahip olmak'tan kendimizi kurtaramaz ve bu tecrübeyi, bizi çevreleyen boşlukta maddî bir dünyanın algılanması olarak kabul etmekten kendimizi alamayız. Mesela, gün ışığında gözlerimizi açtığımızda bize gelen görsel tecrübeleri almaktan başka bir şey yapamayız; ve diğer duyular için de durum böyledir. Öyleyse algıladığımız dünya isteklerimiz doğrultusunda şekillenmemekte, bilakis bundan ister hoşlanalım ister hoşlanmayalım, olduğu hal üzere bize kendini sunmaktadır. Bir polislin isteksiz bir zanlıyı beraberinde karakola götürmek için zorlaması durumunda olduğu gibi, 'zorlama' (coerce) kelimesinin bizim tarafımızdan istenmemeyi imâ eden her hangi bir anlamında, duyularımızın bizi zorlamadığını söylemeye gerek yoktur. Duyu tecrübesinin zorlayıcılığı; maddî çevremizin genel hatlarıyla bizim algıladığımız şekilde olmadığına sağlıklı olarak inanamayacağımız ve şayet tecrübe ettiğimiz şeylerin orada olmadıklarına kendimizi bir anlık inandırırsak, çevre tarafından kısa süre içinde cezalandırılacağımız ve aslında, eğer bunda ısrar edersek onun tarafından imhâ edileceğimiz anlamındadır.²²

Buna karşın, manevî bir çevreyle karşılıklı bilinçli bir etkileşime girmek zorunda değiliz. Aslında Tanrı'nın insan türüne kendisini tanıması için baskı yapmadığı, bilakis kendisini zorlayıcı olmayan bir iman mukabelesi aracılığıyla

22 Duyu tecrübesinde ve dinî tecrübeye "zorlayıcılık" kavramıyla ilgili bir tartışma için, bkz. Donald F. Henze, "Faith, Evidence and Coercion" (İman, Delil ve Zorlama), *Philosophy*, Jan. 1967; John Hick, "Faith and Coercion" (İman ve Zorlama), *Philosophy*, July 1967; ve D. R. Duff-Forbes, "Faith, Evidence, Coercion" (İman, Delil ve Zorlama), *Australasian Journal of Philosophy*, Aug. 1969

bilme konusunda bizi serbest bıraktığı fikri, çağdaş teolojilerin pek çoğunda ortak bir zemindir. Ama kişi bir kez Tanrı bilincine özgürce sahip olmak için kendisine fırsat tanıdı mı, bu tecrübe, yoğunluğunun doruk noktalarında - önemle not edilmelidir ki- zorlayıcı olur ve Tanrı'nın gerçek olduğuna inanmaktan 'kendini alamayan' insanın söz konusu durumunu yaratır. Bir havari, peygamber ya da aziz, o derece güçlü bir Tanrı bilincine sahiptir ki, dinî bilincinin (*religious awareness*) gerçekliğinden duyduğu şüphe, duyu tecrübesinin gerçekliğinden duyduğu şüpheden daha fazla olamaz. Tanrı'nın huzurunda bilinçli olarak yaşadığı süre içinde, Tanrı onun için İlahî bir Sen (*Thou*) iken, Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu hiç ortaya çıkmaz. Tanrı'yla ilgili kognitif özgürlüğümüzün bu noktada değil, daha önceki basamaklarda bulunması gerekir. Bireyin, Tanrı'nın bilincine varmasında kendi serbest kabulü ve mukabelesi temel rol oynar; fakat bir kez Tanrı'nın bilincine *varınca*, o bilinç durumu zorlayıcı ve şüphe edilemez bir nitelik kazanır.²³

Bu durumun bir sonucu olarak, fizikî dünyayı herkes algılar ve bunu yapmaktan kendini alamazken, Tanrı'nın hazır oluşunu asla herkes tecrübe edemez. Gerçekte, Kitab-ı Mukaddes'in büyük şahsiyetleri tarafından aktarılan güçlü ve zorlayıcı bir dinî tecrübeyi son derece az sayıda insan yaşar. Bu olgu, septik bir soruyu hemen akla getirmektedir: Dayanılmaz bir dinî tecrübeyi tadanlar insanlık içinde böyle küçük bir azınlığı oluşturmaları sebebiyle, onların, duvarlardan tehditkâr sesler işiten bir paranoyak ile ya da yeşil yılanlar gören bir alkolik ile kıyaslanabilecek bir yanılığa kapılmış olduklarından kuşullanmamız gerekmez mi?

Elbette ki bu, varılabilecek muhtemel bir yargıdır. Fakat sözü edilen durumlarda var olanlara benzer özel gerekçelerimiz olmadığında, *a priori* olarak bu yargıda bulunulmamalıdır. Ve gerçekte, bu varsayımı savunmak için uygun kanıtlar göstermek güçtür. Aksine büyük dinî şahsiyetlerin genel olarak zekilikleri ve olağanüstü yüksek ahlakî nitelikleri, tecrübelerinin anormallik psikolojisinin terimleriyle yapılacak her hangi bir analizine ters düşmektedir. Paranoyaklar ve alkoliklerle ilgili paralel görüşü destekleyen 'gerçekliğe umumî bir ters düşünüş ve üretici ve tatmin edici bir hayat yaşamaya kabiliyetsizlik' gibi deliller, dinî tecrübe yaşayanlar hakkındaki söz konusu analizleri desteklemektedir. Buna karşın, mesela, Nasaralı İsa, milyonlarca insan tarafından insan tabiatının üstün imkanlarını gerçekleştiren kişi olarak görülmektedir. Bu sebeple, öyle görünüyor ki, -her ne kadar dindar kişi için kendi hususî tecrübe kalıbının ışığında Tanrı'nın gerçekliğine kesin bir şekilde inanmak uygun ve yerinde olsa da- bu tecrübeyi bizzat paylaşmayan ve bu nedenle o inanca sahip olmak için dayanacağı hiçbir temeli olmayan bir kişi için agnostik tutu-

23 Bu, benim, "Sceptics and Believers" (Septikler ve İnançlılar) adlı makalemde daha ayrıntılı bir biçimde geliştirilmiştir (bkz. John Hick (ed.), *Faith and Philosophers (İman ve Filozoflar)*, London: Macmillan, New York: St. Martin's press, 1964 içinde).

mu benimsemek yukarıdaki yargıyı benimsemeye göre daha mâkûl (*reasonable*) negatif bir duruştur. Bu durumda, teizm pozitif olarak reddedilmiş olmamakta, fakat diğer yandan bilinçli ve kasıtlı olarak tasdik edilmiş de olmamaktadır. Böyle bir agnostik tutum, teist tarafından uygun bir tavır olarak kabul edilmelidir. Zira, eğer biri için, kendi hususi dinî tecrübesi temeline dayanarak Tanrı'nın gerçekliğini tasdik etmek mâkûl ise, diğer birisi için de, böyle bir tecrübe olmadığında, Tanrı'nın gerçekliğini tasdik etmemek mâkûl olmalıdır.

Sorulması gereken diğer bir soru, rasyonel inanç ve doğruluk arasındaki ilişkiyle yakından irtibatlıdır. Rasyonel bir inançtan kastımız, bir inanca sahip olmanın, onu kabul eden biri için elde ettiği veriler ışığında rasyonel olmasıdır. Elbette ki böyle inançlar zorunlu olarak ya da her zaman doğru olmazlar. Kimi zaman bir kişinin eksik veriye dayanarak, gerçekte yanlış olan bir inanca sahip olması rasyoneldir. Mesela, bir zamanlar insanlar için güneşin dünya etrafında döndüğüne inanmak rasyoneldi. Zira bunun böyle olduğu açıkça algılanmaktaydı ve dünyanın güneş etrafında döndüğü kendilerinden çıkarılan ilave teorik ve gözlemsel verileri elde etme imkanı henüz yoktu. Buna göre, eğer bir inanç yanlışlığını sürdürdüğü halde rasyonel olabiliyorsa, dindar insanın inancı da bu türden olamaz mı? Mü'minin zihnindeki dinî tecrübeyle ilgili verilere, psikoloji veya sosyoloji bilimleri tarafından sağlanan başka veriler eklendiği zaman, bunlar, o kişi için Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğini sona erdirmez mi? O zaman bunun yerine, o kişinin, 'Tanrı'nın hâzir olduğuyla ilgili tecrübesini'; yardımsever yüce bir güç şeklinde babası hakkındaki bastırılmış bebeklik hatırasının bir etkisi olarak, veya kendisinin bir hücresi olduğu sosyal organizmanın kendi üstündeki baskısının bir etkisi olarak, veya dinin doğasıyla ilgili diğer bir kısım natüralist teorilere uygun olarak anlamak gerektiğine inanması rasyonel olmaz mı?

Elbette ki bu mümkündür. Aslında daha genel olarak şöyle demeliyiz: Mantıksal bir yolla kendi kendini doğrulayan önermelerle ilgili kabullerimiz hariç, ilke olarak, tüm inançlarımız yeni veriler ışığında gözden geçirilmeye ya da geri alınmaya açıktırlar. İnanması şimdi bize rasyonel gelen bir şeye günün birinde, inanmanın rasyonel gelmeyebileceği her zaman için olasıdır. Fakat bu genel ilkenin bizim mevcut inanışımızda oluşturacağı farklılık, ilişkili olduğu inanç türüne göre değişecektir: Farklılık, bilimlerin yüksek seviyeli varsayımlarında olduğu gibi, önemli ölçüde teorik unsur içeren inançlarda maksimuma ulaşırken, şimdi önümde bir tabaka kağıt gördüğüme ilişkin inancımda olduğu gibi algısal inançlarda minimum düzeyde kalır. Büyük dinî şahsiyetler açısından düşünüldüğünde, Tanrı'nın gerçekliğine inanmak, algılanan maddî dünyanın gerçekliğine inanmaya benzediğinden, ben bunun ikincilere daha yakın olduğunu ileri sürüyorum. Böyle bir inanç, bilimlerde geliştirilenlerle mantıksal olarak karşılaştırılabilecek açıklayıcı bir varsayım değil, algısal bir inançtır. Tanrı, Amos veya Yeremya ya da Nasaralı İsa için çıkarılmış bir birim (*entity*) değil, bilakis tecrübe edilen hazır bir kişidir. Eğer böyleyse, dindar

insanın Tanrı'nın gerçekliğine imanının, onun fiziksel dünyanın gerçekliğine olan imanından daha fazla 'şimdilik' (*provisional*) olması gerekmediği, yerinde bir tespittir. Her iki örnekte de durum şudur; sahip olduğu ve kendisine ait bir parça olan tecrübesi ışığında kişi, tecrübe ettiği şekliyle çevresindeki özelliklerin "orada" olduğunu kabul etmekten kendini alamamaktadır. O, hem içinde yaşadığının bilincinde olduğu maddî dünyanın gerçekliğine inanmaktan hem de kendisi için karşı konulmaz bir apaçıklığı olan ve yaşayış tarzı ona yönelik özgürce bir mukâbele olan Tanrı'nın hazır bulunuşuna inanmaktan kendini alamamaktadır. Ben bu kişinin, söz konusu inancı kabul edip ona göre yaşamının diğerini kabul edip ona göre yaşamaya kadar akla uygun olduğunu ileri sürüyorum.

IV. Bir biriyle Uyuşmayan Dinî İnançlar Sorunu

Şimdi dikkatimizi, analogimizi sınırlandıran ve onu aşındırma tehlikesi oluşturan diğer bir koşula çevirmeliyiz. Vakıada olduğu gibi, açıkça bir biriyle bağdaşmayan inançlara yol açan dinî tecrübenin formları arasındaki derin farklılığa ne anlam vereceğiz? Halbuki bunun aksine duyu tecrübesi, ortak bir dünya meydana getirmektedir. Öyle ki kolaylıkla normalde her hangi iki ferдин algılaması, beraberce paylaştıkları ortak dünya hakkındaki varsayımın terimleri içinde birleştirilebilir.

Genellikle din adı altında toplanan farklılıklar, aslında insanlığın kültürel ve psikolojik çeşitliliklerinin kapsamı kadar fazladır. Tüm dinî tecrübelerin teizme uygun olduğu asla söylenemez; Nihai Gerçeklik, tek-şahıslı (zât) olarak anlaşılabilir gibi, gayr-ı zâtî olarak veya çok-şahıslı olarak da anlaşılabilir. Ve eğer biz, Abraham Maslow'un kendisine ait 'doruk tecrübeler' kavramıyla kısa bir süre önce yaptığı gibi²⁴ dinî tecrübe kavramını genişletmeyi tercih edersek, farklılıklar daha da artacaktır. Fakat dinî tecrübenin alanıyla ilgili Maslow'un son genişletmesi bir tarafa bırakılsa bile, içeriğinin hayrete düşürücü bir tarzda değiştiği ve buna yol açan farklı nakillerin bir biriyle kolayca aynı gerçekliğin alternatif söylemleri şeklinde telif edilemeyeceği açık bir gerçektir. Ayrıca bu bölümün ilk kısmındaki akıl yürütme (*argument*), farklı pek çok din nokta-i nazarından, onların dinî tecrübe ve inançlarının farklı formlarıyla birlikte yeniden ortaya konabileceğinden, söz konusu akıl yürütmenin gereğinden fazla şeyi kanıtıyor olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Akıl yürütme Tanrı'nın gerçekliği hakkındaki Yahudi-Hıristiyan eksenli teist inancın rasyonelliğini ortaya koyarken, aynı zamanda ve eşit ölçüde, Budist'in zorlayıcı dinî tecrübesinden kaynaklanan inancının rasyonel olduğunu ve benzer şekilde

24 Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences* (Columbus, Ohio: Ohio University Press, 1964). (Türkçe çevirisi için bkz. Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev.: H. Koray Sönmez, Kuraldışı yayınevi, İstanbul, 1996 -çev.-).

Hindu inancının ve İslam inancının, v.d., rasyonel olduğunu da ortaya koymak zorunda değil midir?

Sanırım bu sonucu kabul etmede tereddüt göstermememiz gerekir. Kendi dinî tecrübesi temeline dayanarak, 'Tanrı'nın ve Efendimiz İsa Mesih'in Babası'nın gerçekliğine inanmaktan kendini alıkoyamayan bir Hıristiyan'ın inancının rasyonel olduğu yolundaki baştan beri doğrulamaya çalıştığım ilke, *kendi* dinî tecrübesine dayanarak Allah'ın gerçekliğine ve O'nun inayetine inanmaktan kendini alamayan bir Müslüman'ın inancının; ve *kendi* dinî tecrübesine dayanarak alemin Budist resmine inanmaktan kendini alamayan Budist'in inancının; v.d.'nin rasyonel olduğunu doğrulamak için de geçerlidir.

Fakat bununla sorun çözülmüş olmamaktadır. Şimdi önümüze pek çok olasılık çıkmış durumda. Ben sonuç sadedinde sadece seçilebilecek değişik yolları, bunların her birinin bizi hangi yöne ulaştırdığını ve yolların birinden gitmeye karar veren birini ne tür zorluklar beklediğini kısmen gösteren küçük ölçekli bir harita çizmeye teşebbüs edebilirim.

Alemin doğası ile ilgili hakikatin nihaî olarak herkese açık bir bilginin konusu olup olmayacağı konusundaki alternatif olasılıklar ilk yol ayrımını meydana getirmektedir. Sorun şudur: En sonunda tüm rasyonel insanların, ortak bir tecrübe kütlesini temel alarak, alemin şu ya da bu özel karaktere sahip olduğuna kendilerini kabul ettirmek zorunda (*oblige to*) kalacakları bir konum olacak mıdır, olmayacak mıdır? Diğer bir ifadeyle bu sorun, dinî inançların nihaî olarak aleni (*public*) doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olup olmaması sorunudur.²⁵

Bir yandan; alemin düşünülebilir bir resmi içinde yaşamaya ve bu inançlarını taşımaya devam ettikleri sürece, değişik ve bir birine aykırı inançların müntesipleri için, alemlerle ilgili şahsi anlayışlarının doğru olduğu fikrinin etkisi altında kalmayı sürdürme imkanı vardır. Zira onlar, hiçbir zaman inançlarını doğrulayan ya da yanlışlayan can alıcı tecrübî bir noktayla karşılaşmazlar. Bu, hem eskatolojik-olmayan dinler, hem de çoğu ateist ve natüralist teoriler tarafından benimsenen resimlere ait, her zaman olmasa da çoğu zaman kabul gören bir özelliktir. Fakat öte yandan; alemlerle ilgili mümkün diğer bir resimde veya daha doğrusu, farklı eskatolojik dinler tarafından çizilmiş bir resimler ailesinde insan tecrübesinin gelecekteki gelişimi,²⁶ sonunda olgularla sadece

25 Hick, burada öte dünyada, her şeyin açık seçik hale gelerek belli bir dinin inançlarının doğrulanabileceği bir duruma işaret etmektedir. Bkz. J. Hick, "Theology and Verification", (Teoloji ve Doğrulama) *A John Hick Reader*, ed. by Paul Badham, Macmillan, London, 1990. -çev.-

26 "Gelecekteki gelişim" ile yazar ölüm sonrası uhrevi hayatta insanların karşılaşacağı olayları kastetmektedir. Bununla ilgili olarak bkz., J. Hick, *Faith and Knowledge*, 2nd edition, Ithaca-London, 1966; J. Hick, "Theology and Verification", (Teoloji ve Doğrulama) *A John Hick Reader*, ed. by Paul Badham, Macmillan, London, 1990, özellikle V. kısım; J. Hick, "Eschatological Verification Reconsidered" (Yeniden Gözden Geçirilmiş Şekliyle Eskatolojik Doğ-

tek bir inancın uyusabileceği şekilde seçenekleri daraltacaktır. Ve başka karşıt bir görüşü savunmak irrasyonel olacaktır. Hıristiyanlık, İslam ve Yahudiliğin bir kolu ve belki Budizmin de bir kolu tarafından, alemin kesinlikle belirli bir yapısının bulunduğu ve kesinlikle belli bir amaca doğru ilerlediği, öyle ki bu amaç gerçekleştiğinde, sahip olduğu ileri sürülen belirli yapıya alemin sahip olduğu konusunun rasyonel şüpheden uzak olacağı kabul edilmiştir.

Alemle ilgili her iki görüşte mantıksal açıdan mümkündür. Eğer Hıristiyanlık doğruysa, içinde dinî imanın nihaî olarak doğrulanacağı resimlerden ikincisine uygun düşen bir alem içinde yaşamaktayız. Ve biz şimdi Hıristiyan Tanrı inancının rasyonelliğini araştırdığımızdan, bu ilk yol ayrımında "inançların doğrulanabileceği" seçeneğini, onu daha fazla araştırmak ve bizi nereye götürdüğünü görmek için, tercih etmeyi isteyebiliriz.

Bu patikadan giderken, yolda, farklı dinlerin bir biriyle ilişkisi hakkında bir birine rakip iki kavramlaştırmayı öneren ikinci bir ayrım noktasıyla karşılaşırız. Patikalardan birinden gidersek yol boyunca dinî inançların çokluğunun nihaî bir uyuşmaya dayandığını kabul edecekken, diğer patikadan gidersek bunu reddederiz. Sonuncusu, yani bağdaşmazlık tezi, bizi aşağıdaki tabloya ulaştırır; inandıkları şekilde inanmaktan kendilerini alamamalarına yol açan tecrübeye sahip farklı din müntesiplerinin kendi hususî inançlarını savunmaları aynı anda rasyoneldir. Fakat hala 'inançların doğrulanabileceği' tezinin doğruluğunu farz ettiğimizden, sonunda bu anlayış, rasyonel insanlar için alem hakkında bir biriyle uyuşmayan ve biri diğerine rakip anlayışlara bağlı kalma imkanını ortadan kaldıracaktır. Zira bu seçeneğin en katı formuna göre, sadece bir tek doğru iman ve pek çok yanlış iman vardır. Bu görüş, elbette ki, Hıristiyanlık ve İslam gibi eskatolojik dinlerin geleneksel örnekleri için uygun düşmektedir. Bununla birlikte, bu görüşten vazgeçmek için Hıristiyanlığa özgü bir neden vardır: Tanrı'nın tüm yaratıklarına yönelik kurtarıcı sevgiye sahip olduğu inancı, insanlara yönelik İlahî faaliyetin Hıristiyan vahyinin etkisinin ulaştığı kişilerle sınırlandırılması gerektiği fikrini kabul edilemez kılmaktadır. İnsanlığın başlangıcından bu yana var olan şahısların çoğunluğu Nasaralı İsa'nın tarihteki etkisinden ya önce ya da onun dışında yaşamışlardır. Buna göre, tarihi Hıristiyanlığın dışında bir kurtuluşun olmadığını söyleyen doktrin, aslında Tanrı'nın evrensel sevgisini ve kurtarıcı faaliyetini yadsıyor demektir.

Söz konusu geleneksel iddiada meydana gelecek her hangi bir yumuşama bizi hemen alternatif patikaya götürecektir. Bu patikanın sonunda ise, doğru olarak anlaşıldığında, farklı dünya dinlerinin doğmasına sebep olan farklı dinî tecrübe formlarının, son derece kompleks ve zengin olan tek bir İlahî gerçekliğin farklı yüzlerine ait tecrübeler olarak anlaşılması gerektiği sonucu

rulama), *A John Hick Reader*, ed. by Paul Badham, Macmillan, London, 1990, özellikle I. Kısım (çev.)

bulunmaktadır. Eğer byyleyse, farklı dinlerin inançları, yüksek bir gerçeeklikle ilişkilendirilen o inançları meydana getiren tecrübeler olarak, daha yüksek bir doğrulukla alakalı olacaklardır.

Bu imkanla ilgili ileri bir araştırma, bizi, zorunlu olarak sınırlandırılmış Őimdiki incelememizin ötesine götürür. Ben, birisi, zorlayıcı dinî tecrübesine dayanarak Tanrı'nın gerçeekliğine inandığında, onun rasyonel bir inanış içinde olduğunu ileri sürüyorum. Son olarak Őunu da ekliyorum; bu akıl yürütmenin yanına dinlerin ve onlara ait dinî tecrübe formlarının çokluğu gerçeğini koyduğumuzda, değişik dinlerin kendisini farklı kısımlı tecrübeler ve kısımlı bilgilerle temsil ettiği İlahi bir gerçeekliğin varlığını ileri sreabiliriz.