

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

ÇAĞDAŞ BATI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
DİNSEL KAPSAYICILIK
DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
MUSTAFA ÇAKMAK
2502050182

DANIŞMAN
PROF. DR. CAFER SADIK YARAN

İSTANBUL 2011

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

ÇAĞDAŞ BATI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
DİNSEL KAPSAYICILIK
DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
MUSTAFA ÇAKMAK
2502050182

DANIŞMAN
PROF. DR. CAFER SADIK YARAN

İSTANBUL 2011

TEZ ONAY SAYFASI



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ



TEZ ONAYI

Enstitümüz **FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim** Dalında **2502050182** numaralı **MUSTAFA ÇAKMAK**'m hazırladığı "ÇAĞDAŞ BATI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK" konulu **YÜKSEK LİSANS- / DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 28.Maddesi **20.01.2011 PERŞEMBE** günü saat: **16.00**'da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ**ne* **OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI(*)	İMZA
PROF.DR.CAFER SADIK YARAN	KABUL	
PROF.DR.ŞİNASİ GÜNDÜZ	KABUL	
PROF.DR.ÖMER AYDIN	KABUL	
PROF.DR.FAHRİ KAYADIBİ	KABUL	
PROF.DR.ADNAN ASLAN	KABUL	

ÖZ

Bu tezde varlığına şahit olduğumuz dinsel çeşitliliğin anlamı, hakikatin kaynağının ne olduğu ve kurtuluşun nasıl gerçekleşebileceği tartışmasında farklı çözüm önerileri olarak ortaya konulan dinsel dışlayıcılık, dinsel çoğulculuk ve dinsel kapsayıcılık şeklindeki kavramsal tasnifin ayrıntılarına girilmiştir. Ayrıca bu tez, bu kavramsal tasnif içindeki dinsel kapsayıcılığın çağdaş batı düşüncesinde nasıl şekillendiğini, hangi kavramlar üzerine bina edildiğini irdelerken diğer taraftan İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesinde dinsel kapsayıcılık olarak nitelendirilebilecek yaklaşımların varlığını ve bu yaklaşıma kaynaklık eden temel düşüncelerin neler olduğunu tartışmayı amaçlamıştır.

ABSTRACT

In this thesis, the conceptual classification of religious exclusivism, religious pluralism and religious inclusivism are examined in detail through the discussions on the questions of what is the source of the truth, how the salvation can be achieved, and what is the meaning of religious diversity. This thesis also examines the questions of how religious inclusiveness has been shaped through the development of contemporary western thought and what are the essential concepts of it, while aiming to discuss whether there are approaches which can be identified as religious inclusiveness in Islamic tradition and the contemporary Islamic thought and what are those ideas that can be interpreted as the sources of these approaches.

ÖNSÖZ

Günümüz dünyasının şartları, bizlere birbirinden farklı hakikat iddialarına sahip, farklı kurtuluş çözümleri sunan birbirlerinden farklı dinleri ve bu dinlerin mensuplarının varlığını daha doğrudan gözlemlememize fırsat vermektedir. Bu gözlem fırsatı; hakikatin ne olduğu, neyi içerdiği, kimin bu hakikatin sahibi olduğu soruları ve bu hakikate sahip olunmasıyla elde edilebileceği düşünülen kurtuluş fikri üzerinde daha derinlemesine düşünceler üretmeyi beraberinde getirmektedir. Acaba hakikate sahip oluş ve bu sahip oluşun sonucunda elde edileceği düşünülen kurtuluş, tek bir dinin sahip olduğu özel bir hâl midir? Yoksa bu hakikate sahip oluş ve bu sahip oluşun beraberinde getirdiği düşünülen kurtuluş, tek bir dine özel olmayıp bütün dinlerin bir şekilde sahip olabileceği bir durum olarak mı algılanmalıdır? Ya da bu taban tabana zıt iki eğilimin arasında başka bir durumdan söz etmenin imkânını arayıp, hakikate sahip oluş ve beraberinde getirebileceği düşünülen kurtuluşu ne tek bir dinin tekeline bırakmayı ne de bütün dinlerin bu duruma kaynaklık edebileceği fikrini kabul etmeyi doğru bulmayı, hakikate sahip ve kurtuluşa vesile olması açısından bir dinin özel olduğu, fakat başka dinlerin de geçici durum ve şartlarla bu duruma kaynaklık edebileceği düşüncesini dillendirmek en doğru yaklaşımdır?

Yaşadığımız dünyadaki dinsel çeşitliliğe anlam verme çabalarının bir sonucu olarak gündeme gelen kavramsal tasnifin içinde tezimizin ana konusunu oluşturan dinsel kapsayıcılık, tasnifin diğer öğeleri olan dinsel dışlayıcılık ile dinsel çoğulculuk ile karşılaştırıldığında orta bir noktada kendini konumlandırmaktır. Bu paradigma, belirli bir dinin özel oluşuna yaptığı vurguyla dışlayıcılığa yaklaşırken, kurtuluşun başka dinsel geleneklerin mensubu olmakla da elde edilebileceği fikrini dile getirmesi ile çoğulculuğa yaklaşmaktadır. Dinsel kapsayıcılık denen bu algı biçimi, her ne kadar bu yüzyılın içinde Hıristiyan dünyada ortaya çıkmış ve tanımlanmış olsa da çok daha eski dönemlerde, farklı dinlerin içinde, farklı şekillerde ipuçlarını bulabileceğimiz bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Tezimiz, kapsayıcı paradigmanın Hıristiyan ve İslam düşüncesindeki yansımaları üzerine bina edilmiştir.

Tezimizin birinci bölümü, dinsel kapsayıcılığın daha doğru anlaşılması açısından dinsel dışlayıcılık ve dinsel çoğulculuğun irdelenmesine ayrılmıştır. Dinsel

dışlayıcılığın farklı dinsel geleneklerdeki serüveni, çağımızda bu algıya sahip düşünürlerin yorumları ve bu yorumlara getirilen eleştiriler bölümün ilk kısmını, dinsel çoğulculuğun temel argümanlarının neler olduğunu tartışan sayfalar ise ikinci kısmını oluşturmuş ve bölüm dinsel kapsayıcılığa giriş yapılarak sonlandırılmıştır.

Tezimizin ikinci bölümü; çağdaş Batı düşüncesindeki dinsel kapsayıcılığın ortaya çıkışındaki önemi dolayısıyla II.Vatikan konsilini ele alarak başlamış, ayrıca çağdaş Batı düşüncesindeki dinsel kapsayıcılığın temel argümanları ve çıkış noktalarını Karl Rahner, Clark H. Pinnock ve Gavin D'Costa örnekleri üzerinden tartışmayı denemiştir.

Tezimizin üçüncü bölümü ise, Kur'an'da kapsayıcılık olarak nitelendirilebilecek yaklaşımların tahlili ile birlikte İslam geleneğinde dinsel kapsayıcılık olarak değerlendirilebilecek yaklaşımları Gazali, Matüridi ve İslam tasavvufçularının yorumları üzerinden; çağdaş İslam düşüncesindeki kapsayıcılık olarak değerlendirilebilecek yaklaşımları ise İsmail Raci El Faruki, Fazlur Rahman ve özellikle Süleyman Ateş örnekleri üzerinden irdelemeye çalışmıştır.

Bu tezin ortaya çıkmasında çok önemli katkısı olan ve bu süreçte ihtiyacım olan desteği esirgemeyen değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN'a, tez izleme komitesinde yer alan ve değerli görüşlerinden çok istifade ettiğim sayın Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ'e, yine tez izleme komitesinde yer alan ve fikirleriyle tezimize zenginlik kattığını düşündüğüm sayın Prof. Dr. Ömer AYDIN'a, Ayrıca bu tezin oluşma sürecinde önerilerinden ve ayrıca kütüphanesinden faydalandığım sayın Prof. Dr. Adnan ASLAN'a öncelikle teşekkür etmek isterim. Tezin oluşumunda önerilerini benimle paylaşan sayın Yrd.Doç.Dr. Muhammed GÜNAYDIN'a, tezin biçimsel anlamda bu hale gelmesinde önemli katkısı olan değerli arkadaşım Dr. Ümit HOROZCU'ya, tezin tamamını dikkatle okuduktan sonra getirdiği önerilerini çok önemsendiğim değerli ağabeyim Menderes YILDIRIM'a, tezin oluşma sürecinde zaman zaman yaptığımız konuşmalarda motivasyonumu hep üst düzeyde tutmamı sağlayan değerli arkadaşlarım Muammer KIRANOĞLU, Murat

GÜVEN ve İshak BIÇAKÇI'ya ve son olarak bu süreçte destek ve sevgileriyle her zaman yanımda olan ailemin tüm fertlerine şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Mustafa ÇAKMAK

İstanbul 2011

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	10
ÖTEKİ DİNLERE BAKIŞTA TEMEL YAKLAŞIMLAR	10
1.1. DİNSEL DIŞLAYICILIK	11
1.1.1.Hıristiyan Geleneğinde Dışlayıcılık	13
1.1.2.Hendrik Kreamer ve Dışlayıcılık.....	21
1.1.3. İslam Geleneğinde Dışlayıcılık	28
1.1.4. John Hick'in Dışlayıcılığa Yönelttiği Eleştiriler	35
1.1.4.1. Tek Bir Dinin Doğruluğu İddiasına Yönelik Eleştiriler	36
1.1.4.2. Kurtuluşun Sınırı ve Tanrının Merhameti Merkezli Eleştiriler.....	49
1.1.4.3. İnsanın Doğduğu Yer ve Tanrının Adaleti Merkezli Eleştiriler.....	53
1.1.4.4. İnkarnasyon İnancı Merkezli Dışlayıcı Algıya Yönelik Eleştiriler.....	57
1.2. DİNSEL ÇOĞULCULUK.....	67
1.2.1. John Hick ve Çoğulculuk.....	68
1.2.2. Wilfred Cantwell Smith ve Çoğulculuk.....	80
1.2.3. Hans Küng ve Çoğulculuk	85
1.3. DİNSEL KAPSAYICILIK.....	97
II. BÖLÜM	100
ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK	100
2.1. DİNSEL KAPSAYICILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI: II. VATİKAN KONSİLİ.....	101
2.2. ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK	116

2.2.1. Karl Rahner ve Kapsayıcılık.....	116
2.2.2. Clark H. Pinnock ve Kapsayıcılık	132
2.2.3. Gavin D’Costa ve Kapsayıcılık.....	151
2.4. TESLİS, İNKARNASYON VE DİNSEL KAPSAYICILIK.....	160
III. BÖLÜM	173
ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK.....	173
3.1. KUR’AN VE DİNSEL KAPSAYICILIK	174
3.2. İSLAM GELENEĞİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK.....	188
3.2.1. Gazali ve Kapsayıcılık.....	189
3.2.2. Matüridi ve Kapsayıcılık	191
3.2.3. İslam Tasavvufçuları ve Kapsayıcılık.....	196
3.3. ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK	204
3.3.1. Fazlur Rahman ve Kapsayıcılık	204
3.3.2. İsmail Raci El Faruki ve Kapsayıcılık.....	212
3.4. SON DÖNEM TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK	219
3.4.1. Süleyman Ateş ve Kapsayıcılık.....	219
3.4.1.1. Kurtuluşun Şartları	219
3.4.1.2. Allah’ın Merhameti	226
3.4.1.3. İslam’ın ve Müslüman Olmanın Anlamı	228
3.4.1.4. Kur’an ve Önceki Dinleri Nesh.....	231
3.4.1.5. Dini Anlamda Özgürlük ve Zorlama.....	236
3.4.1.6. Ehl-i Kitap ve Tevhid İlkesi.....	239
3.4.2. Süleyman Ateş’e Yönelik Eleştiriler.....	241
SONUÇ.....	254
KAYNAKÇA.....	264

KISALTMALAR

a.g.e.:	Adı geçen eser
a.y.:	Aynı yer
a.g.t.:	Adı geçen tez
a.g.m.:	Adı geçen makale
bkz:	Bakınız
C.:	Cilt
ev.:	Çeviren
Ed.:	Editör
edts.:	Editörler (ing.)
et al.:	Ve Diğerleri (ing.)
Hz.:	Hazreti
nr.:	Number (sayı)
S.:	Sayı
s.:	sayfa
vb.:	Ve benzeri
vd.:	Ve diğerleri
vol.:	Volume (cilt)
vs.:	Ve saire
yay.:	Yayınları
yay. haz.:	Yayına hazırlayan
yy.:	Yüzyıl

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Dinlerin çeşitliliği, çokluğu, hakikat oluşu ve kurtarıcılığı konusunun içinden kolayca çıkılması bir konu olmadığı açıktır. Çünkü konuyu nereden ele alırsak alalım veya onu hangi noktadan yorumlarsak yorumlayalım, konunun dinlerin temel ilkeleri, Allah'ın adaleti ve Onun sevgisinin evrenselliği gibi temel çıkış noktalarının çok derinlemesine düşünmeyi gerektirdiği açıktır. Farklı dinsel geleneklere mensup bir çok düşünür, felsefeci ve teolog bu konu üzerinde düşünmeye devam etmektedir. Çünkü içinde yaşanılan dünya artık bu soruları daha fazla canlı tutmakta ve konuyla ilgili daha fazla sorular üretilmesine neden olmaktadır. Bu durum da aslında gayet doğaldır. Çünkü günümüz dünyasındaki hayatın şartları artık dünden çok farklıdır. Bugünün dünyasında farklı dinlere mensup milyarlarca insan yaşamakta, bu insanlar birbirlerini çok yakından tanıma fırsatı bulabilmekte ve kendisi dışındaki bu insanlarla ilgili daha fazla şey düşünmekte ve belki de kendine daha fazla sorular sormaktadır.

“Bu hayatın insan açısından bir anlamının olup olmadığı, varsa bu anlamın ne olduğu, öldükten sonra bir hayatın var olup olmadığı veya eğer böyle bir hayat varsa bu hayatın nasıl bir hayat olacağı” şeklindeki sorular, inanan olsun veya olmasın tüm insanların zihinlerini meşgul etmektedir. Dinler ise insanların zihinlerini meşgul eden böyle sorulara tatmin edici cevaplar ürettiklerini ve bu ürettikleri cevapların doğruluğu konusunda iddialı olduklarını dile getirmektedirler. Fakat bu durumda birbirinden farklı hakikat iddialarına sahip, farklı kurtuluş reçeteleri sunan dinler ortaya çıkmakta ve bu dinlerin nasıl algılanması gerektiği de ayrıca tartışma konusu olmaktadır. Farklı dinlere mensup insanların konuyla ilgili sorularını bir an olsun bir kenara bırakıp bir ateistin penceresinden duruma bakmaya çalıştığımızda şöyle bir resimle karşılaşmaktayız; Müslümanlar, Hıristiyanlar, Museviler, Budistler, Hindular ve başka dinsel gelenekler kendi inançları açısından kutsal kabul edilen kitaplar vasıtasıyla büyük bir ilahi gücün emrine davet etmektedirler. Söz konusu bu dinler ve sahip oldukları kutsal kitaplar, kendi mensuplarının başka dinlerin de doğru olma ihtimalini kabul etmemelerini, çünkü kendi sahip oldukları dinin tek doğru din olduğunu, bu dine uyduklarında ancak kurtuluşa kavuşabileceklerini söylemektedir.

Bu durumda, “Dünyadaki dinler içinde aynı hakikat iddialarına sahip dinler var mıdır?” sorusu anlam kazanmaktadır. Bu soruya olumlu cevap vermenin mümkün olmadığı ortadadır. Söz konusu dinler aynı hakikat iddialarına sahip olsalardı bu kadar süredir devam eden bu tartışma ya da karşılıklı iddiaların devam etmesinin bir anlamı kalmazdı. Bu noktada temel bir soru daha ortaya çıkmaktadır. “Her ne kadar bazı benzerliklere sahip olsalar da her dinin sahip olduğu farklı hakikat iddialarından hangisi gerçekten ilahidir?” Eğer hepsi ilahi ise, bu durumda Tanrının her bir dinin mensuplarına farklı bir hakikat sunmuş olduğunu ve böyle bir tavrın da açık bir çelişki olduğunu yadsıyabilir miyiz? Bir ateist için bu sorunun yanıtı basittir. Çünkü onun açısından Tanrı, onun gönderdiği dinlerin temel inanç ilkeleri ve onların kurtuluş vesilesi olduklarına dair iddiaları temel olarak inkar edilmektedir. Dolayısıyla dinlerin çokluğu, çeşitliği, farklı gerçeklik analizleri ve birbirinden tamamen farklı temel inanç ilkeleri aslında ateistin sorunu değildir. Fakat herhangi bir din mensubu veya daha doğru bir ifadeyle, düşünüp kendine sorular soran bir din mensubu için hakikatin ne olduğu ve neyi içerdiği, vaat edilen kurtuluşun hangi din ve dinler vasıtasıyla ve hangi şartlarla gerçekleşebileceği soruları etrafında şekillenen bu konu, görmezden gelinmediği sürece bir sorundur. Geçmişte şartlar gereği bu sorulara elbette daha sınırlı ve tek bir algıdan ortaya çıkan bir anlayışla cevap üretilemeye çalışılmıştır. Günümüzde ise durum geçmişte olduğundan farklı bir şekilde ele alınmaktadır.

Yaşadığımız dünyada birçok yönden birbirinden tamamen farklı dinsel geleneklerin varlığına şahit olmaktayız. Geçmiş dönemlerde, farklı dinsel geleneklerin mensupları birbirlerini yeterince yakından tanıma fırsatı bulamazken, günümüz dünyası artık farklı dinsel geleneklere mensup bu insanlara birbirlerini çok daha yakından tanıma fırsatı vermektedir. Bu fırsat, farklı dinsel geleneklerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda klasik düşüncelerin yanında farklı yaklaşımların varlığını kaçınılmaz olarak ortaya çıkarmaktadır. Yine felsefi anlamda yeni bakış açıları, epistemolojik anlamda yeni algılar, dinsel çeşitliliğin anlamlandırılmasında farklı yaklaşımların ortaya konulmasına zemin hazırlamaktadır. Geçmişte tek bir dinin doğruluğunu ve hakikati içerdiği, ayrıca kurtuluşun yalnızca tek bir dinin mensubu

olmakla elde edilebileceği şekildeki tek ve keskin bir algı genel kabul görürken, günümüz dünyasında dinsel çeşitliliği anlamlandırma ve yorumlama noktasında artık tek bir algıdan söz edilmemektedir. Bugün konu üzerinde düşünen bir çok kimse dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak isimlendirilen kavramsal bir tasnifi temel alarak yorumlar yapmakta, düşüncelerini ortaya koyarken ister istemez belli bir sınıfın içine dâhil edilmektedir.

Dinsel çeşitliliği yorumlama çabalarının sonucu ortaya çıkan dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklindeki kavramsal tasnifin ilk olarak 1983 yılında Alan Race tarafından yapıldığı kabul edilir.¹ Söz konusu bu tasnif tamamen Hıristiyanlık merkez alınarak yapılmıştır. Günümüzde bu konu üzerinde yorumlar yapan Hıristiyan geleneği içine yetmişmiş düşünür, teolog ya da felsefeciler genel olarak bu tasnifi çıkış noktası olarak kullanıp düşünceler üretmektedirler. Kabul etmek gerekir ki konunun adını koyan düşünce atmosferi, bu konunun sınırlarını da kendi çizmektedir. Aslında bu durumun gizli bir dayatmanın da ipuçlarını verdiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu tasnifin, aslında düşünce üreten insanları sınırladığı şeklinde yorumlar da pekâla yapılmaktadır. Bunu söylerken bir zorlamadan elbette söz etmiyoruz. Fakat her üretilen düşünce, “Bu üçlü ayrımın hangisinin sınırları içinde değerlendirilebilir?” sorusundan hareketle kendine bir yer edinme ihtiyacı hissedebilecektir. Ve doğal olarak Hıristiyanlık merkezli bu dünyada ortaya çıkan düşüncelerde de Hıristiyan teolojisinin daha belirleyici olacağı muhakkaktır. Fakat tam anlamıyla bu tasnifin sınırlarına mahkûm olmadan düşünceler üretmenin ve yorumlar yapmanın pekâla mümkün olduğunu söyleyen kimseler de yok değildir.² Ayrıca, Hıristiyan dünyanın dışında Müslüman düşünür, teolog ve felsefeciler, bu sorun üzerinde daha fazla durmayı denerler ve daha fazla düşünce üretirlerse konuya daha orijinal katkılar sağlayabilmelerinin önünde bir engel görünmemektedir.

Dinlerin çokluğu ve çeşitliliğini anlamlandırma çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkan bu kavramsal tasnif içinde, bu tezin de ana konusunu oluşturan dinsel kapsayıcılığın, dinsel çoğulculuk ve dinsel dışlayıcılıkla karşılaştırıldığında kendini

¹ Bkz. Alan Race, **Christians and Religious Pluralism**, London, SCM Press, 1983.

² Gavin D’Costa, “The Impossibility of a Pluralist View of Religions”, **Religious Studies** 32, June 1996, s.223-232.

ifade etme konusunda işinin daha zor olduğu açıktır. Çünkü dışlayıcı algı, tek bir dinsel geleneği, hakikatin tek kaynağı ve kurtuluşun yegâne yolu görüp, hakikati tahrip etmeleri nedeniyle diğer dinsel geleneklerin kurtuluşun alternatif yolları olarak düşünülmemeyeceği temel tezini dillendirirken, çoğulculuk ise tüm dinsel gelenekleri hakikatin bir parçası ve mensuplarını kurtuluşa kavuşturma konusunda birbirinden hiç de farklı yollar olmadığı şeklindeki bir iddiamın altını çizirken ortaya koydukları görece net tavrı, kapsayıcıların hakikati ve kurtuluşu nasıl algıladığı konusunda yerini daha komplike bir duruma bırakmaktadır. Tezimiz bu nedenle kapsayıcılığın görece daha muğlak bu anlayışını irdelemeye çalışacaktır.

Peki, kapsayıcı, kapsamacı ya da inhisarcı olarak isimlendirilen bu paradigma nasıl tanımlanabilir? Hıristiyanlık merkez alınarak tanımlanmaya çalışıldığında kapsayıcı yaklaşım, kısaca ‘Yeni Ahit’te de görülen Tanrı vahyinin evrenselliği ile onun kurtarıcı vahyinin özel oluşu (*particularity*) arasında görünen çelişkiyi aynı anda uzlaştırma çabasıdır” şeklinde tanımlanabilir. Çünkü Yeni Ahit, hem Tanrı’nın tüm insanların kurtulması gerektiğine dair nihai arzusundan bahsetmekte hem de, sadece İsa Mesih’e inananların kurtulacağını ileri sürmektedir.³ Alan Race, öteki dinleri kısmen kabul, kısmen de reddettiği için bu paradigmayı alaycı bir tavırla “diyalektik evet/hayır yaklaşımı” olarak değerlendirmektedir.⁴ Paul F.Knitter ise kapsayıcılığı kabul edilebilirlik açısından ana hat (*mainline*) olarak tanımlar.⁵ Dinsel kapsayıcılıkla ilgili bu dile getirilen yargılardan sonra onu felsefi bir dille şöyle tanımlamak mümkündür: “Kapsayıcılık, kurtuluşun nasıllığıyla ilgili olarak özel bir kurtuluş durumunun ontolojik olarak zorunlu olduğunun altını çizirken fakat bu durumun epistemolojik olarak zorunlu olmayabileceğini kabul eden felsefi bir eğilimin adıdır.”⁶ En genel olarak dinsel kapsayıcılık denildiğinde, “Bir dinsel geleneğin hakikatleri içermesi ve kurtuluşun kaynağı olması açısından merkez kabul edilmesine rağmen, diğer dinsel geleneklerin mensuplarından bazılarının ortaya

³ K.Gnanakan, **The Pluralist Predicament**, Bangalore, Theological Book Trust, 1992, s.71

⁴ Bkz. Alan Race, **Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions**, London, SCM Press, 1983, s.7.

⁵ Paul F. Knitter, **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions**, London, SCM Press, 1985, s.135.

⁶ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basigner, **Akıl ve İnanç:Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s.399.

koyduğu övülmeye layık davranışları nedeniyle kendi dinsel geleneklerinin içinde kalarak da kurtuluşa kavuşabileceğini” kabul eden bir anlayıştan söz edilmektedir.

Sonuç olarak tezimiz, günümüz dünyasındaki hızlı değişimin ve bu değişimin ürettiği yeni şartların insanın zihninde Tanrının merhameti ve adaleti merkezli daha fazla soru ile meşgul etmesi nedeniyle ve bu soruların öneminden yola çıkarak dünyada var olan dinsel çeşitliliği anlamlandırma konusundaki kavramsal tasnifin ayrıntılarına girmeye çalışacak ve özellikle bu tasnifin dışlayıcı ve çoğulcu paradigmalardan öngördüğü çözüme oranla daha makul, fakat aynı zamanda daha karmaşık bir çerçeveye çizen dinsel kapsayıcılığın çağdaş Batı ve İslam düşüncesindeki yansımalarını ayrıntılarıyla irdelemeyi kendine amaç edinecektir.

II. KONUNUN TARİHÇESİ VE SINIRI

Dinlerin çeşitliliği ve hakikat iddialarını anlamlandırma çabaları konusunda ortaya çıkan kavramsal tasnifin din felsefesinin konusu olması İngiliz din felsefecisi John Hick’le gerçekleşmiş bir durumdur. Hick, temel ilkelerini kendisinin ortaya koyduğu dinsel çoğulculuk yaklaşımını ortaya koyarken dinsel dışlayıcılık ve dinsel kapsayıcılığın niçin doğru yaklaşımlar olmadığını onlara yönelttiği eleştirilerle dile getirmeye çalışmıştır. Hick’in bir din felsefecisi olarak bu konuya ayrıntılarıyla girmiş olması daha sonraki din felsefecileri tarafından bu konunun din felsefesinin genel konuları içine dahil edilmesini sağlamıştır.

Dinsel kapsayıcılığın tarihine bakıldığında ise her ne kadar daha önceki yüzyıllarda bu algıyı çağrıştıran bazı düşünceler üretilmiş olsa da içinde bulunduğumuz yüzyıl, kapsayıcılık olarak nitelendirilebilecek düşüncelerin ortaya çıktığı dönem olarak değerlendirilebilir. Örneğin bu yüzyılın ilk yarısında yaşayan Hıristiyan Misyoner John Farquhar, 1953 yılında “*The Crown of Hinduism*” isimli eserinde kapsayıcı olarak nitelendirilebilecek düşünceler dile getirmiş, Katolik dünyada ise Thomas Aquinas çizgisini takip eden Philippe Glorieux gibi isimler kapsayıcı olarak nitelendirilecek yaklaşımlar sergilemişlerdir. Daha sonraki dönemlerde ise bir taraftan John Rabinson ve Paul Tillich gibi teologlar Hıristiyan kapsayıcılığının liberal kısmını savunurken, diğer taraftan süreç felsefesi ışığında bir

teoloji geliştirmeyi deneyen John Cobb, 1982 yılında kaleme aldığı “*Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Budism*” isimli eseriyle Budizm’i Hıristiyanlık açısından tahlil ederek farklı bir kapsayıcılık formu ortaya koymaya çalışmıştır.⁷

Yukarıda dile getirilen isimler ve eserleri kapsayıcı paradigma açısından önemli olsa da Hıristiyan dünyadaki dinsel kapsayıcılık denildiğinde ilk akla gelen şey, 1965 yılında sona eren II. Vatikan Konsili’dir. Bu konsilin Hıristiyan dünyadaki dinsel kapsayıcılığın tarihi açısından bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Zira bu konsili özel ve farklı kılan şey, konsilin yedinci oturumunda kabul edilen ve diğere dinsel geleneklerin mensuplarıyla ilgili yapılan yorumları içeren ‘*Nostra Aetate*’ isimli bir dokümanın yayınlanmış olmasıdır. Söz konusu bu doküman, Katolik Kilisesinin yüzyıllardır süren ve “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” (*Extra ecclesiam nulla salus*) ifadesiyle formüle edilen dışlayıcı paradigmasının temel mantığından uzaklaşıldığının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu doküman, genel olarak diğere dinsel geleneklere mensup insanlardan bazılarının kurtuluşun sınırları içine girebileceği ihtimalinden bahsetmektedir. II.Vatikan konsili sonrası Katolik Kilisesinin kurumsal olarak bu farklı değerlendirmesi elbette bazı teolog ve felsefecileri cesaretlendirmiş ve kapsayıcı denebilecek düşünceler daha yaygın bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.

Çağdaş Batı düşüncesinde dinsel kapsayıcılık denildiğinde şüphesiz ilk akla gelen isim Karl Rahner(1904-1984)’dir. II. Vatikan Konsili öncesinde kapsayıcı düşünceler dile getirmiş olmasına rağmen bu düşünceleri çok değerli görülmemiş olan Rahner, II. Vatikan konsili sonrası yüzyıllardır süren dışlayıcı paradigmanın kısmen değışmeye başlamasıyla birlikte düşünceleri daha fazla gündeme gelmeye başlamış bir teologtur. Rahner, görüşlerini 1961-1984 yılları arasında kaleme aldığı “*Theological Investigation*” adlı geniş hacimli eserinde ayrıntılarıyla dile getirmiştir. Onun dile getirdiği ‘*Anonymous Christian*’ (Gizli Hıristiyan) kavramı çok eleştiri almış olsa da Hıristiyan kapsayıcı paradigmasının en temel noktalarından birini

⁷ Adnan Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy, The Thought of John Hick Seyyid Hossein Nasr**, London, Curzon, 1998, s.4.

oluşturmuştur. Söz konusu bu kavram, bu konu üzerinde düşünceler üreten bir çok kimseye ilham kaynağı olmuştur. Nitekim çağdaş Batı Hıristiyan kapsayıcılığının temel algısında, diğer dinsel geleneklerde var olduğu düşünülen kurtuluş imkanının sebebi olarak *İsa Mesih* ve *Kutsal Ruh*'un diğer dinsel geleneklerdeki aktivitelerinin altı çizilmektedir. Dolayısıyla bu temel algı, diğer dinlere mensup inanlardan kurtuluşa kavuşması muhtemel adayların bu kurtuluşu elde ederlerken aslında farkında olmadıkları bir süreci yaşadıkları varsayımından hareket etmektedir. Karl Rahner'in çağdaş Batı düşüncesindeki kapsayıcı algı açısından bu önemi, onun çağdaş Batı düşüncesindeki kapsayıcı algıyı irdelemeye çalıştığımızda görüşlerine ilk başvuracağımız kişi olmasını sağlamıştır. Rahner dışında görüşlerini kapsayıcı paradigma açısından değerli ve önemli bulduğumuz diğer iki isim C.H.Pinnock ve Gavin D'Costa'dır. Çağdaş batı düşüncesindeki dinsel kapsayıcılığı⁸ bu üç isim üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

“Dinsel kapsayıcılığın kavramsal olarak batı düşünce dünyasının bir ürünü olduğu açıktır. Peki ama İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesinde dinsel kapsayıcılık kavramının içine dâhil edilebilecek düşünceler üretilmiş midir? Eğer üretilmişse bu üretilen düşünceler yukarıda dile getirilen kavramsal tasnif kullanılarak mı ifade edilmiştir?” soruları önemli sorulardır. İslam geleneği ve çağdaş İslam düşüncesi irdelendiğinde, bu konuyla ilgili düşünceler üretilirken bu kavramsal tasnifin kullanılmadığını kabul etmemiz gerekir. Peki dinlerin çeşitliliği ve hakikat iddialarını anlamlandırma konusundaki söz konusu bu kavramsal tasnifin kullanılmamış olması, kavramların içeriğinin ortaya çıkardığı algının ipuçlarını İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesinde görmemize engel midir? İslam geleneğine ve çağdaş İslam düşüncesine bakıldığında dinsel kapsayıcılık olarak nitelendirilen düşüncelerin bu kavramla dile getirilmediğini; fakat bu kavramın kullanılmamış olmasının kapsayıcı paradigmanın öngördüğü algının İslam düşüncesinde de izlerinin var olmadığı anlamına gelmeyeceğini söyleyebiliriz.

⁸ Kapsayıcı olarak nitelendirilebilecek diğer düşünürlerden bazıları, Raimundo Panikkar, Marissuai Dhavamony, Y.M.Congar, ve M.M.Thomas Philippe Glorieux, Bede Griffiths ve bazı görüşleriyle Hans Küng'tür.

Tezimiz, İslam geleneği ve çağdaş İslam düşüncesinde ortaya konan yaklaşımların çağdaş Batı düşüncesinde üretilmiş söz konusu kavramsal tasnifin içine sokularak bir değerlendirme yapmanın anlamsızlığına dikkat çeken eleştirilerin önemli olduğunun kabul etmektedir. İşte bu nedenle “İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesinde kapsayıcılık” ifadesini kullanırken dile getirmeye çalıştığımız şey “İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesinde dinsel kapsayıcılık olarak değerlendirilebilecek yaklaşımlar” olarak kabul edilmelidir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken mesele, kavramsal tasnifin veya kavramların isimlerinin kullanılmasından çok, bu kavramların içeriği üzerinde yoğunlaşmanın gerektiğidir. Tezimiz, işte bu gerekçeyle kapsayıcılık kavramı kullanılmamış olsa dahi İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesinde bu kavramın içeriğine paralel düşünceler üretmeleri nedeniyle bazı örneklerden yola çıkarak dinsel kapsayıcılığın İslam düşüncesindeki yansımalarını irdelemeye çalışacaktır.

I. BÖLÜM

ÖTEKİ DİNLERE BAKIŞTA TEMEL YAKLAŞIMLAR

1.1. DİNSEL DIŞLAYICILIK

İnsanların farklı dinsel geleneklerin varlığına, çeşitliliğe getirdikleri yorum ve onları anlamlandırma çabalarından birinin ve en eskisinin dışlayıcı yaklaşım biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Dışlayıcılık, hakikatin yalnızca tek bir dinde ve dolayısıyla kurtuluşun da ancak bu hakikati içeren özel dinde var olabileceği veya onun aracılığıyla elde edilebileceği temel tezinden hareket eden bir paradigmanın adıdır. Bu paradigmaya göre, diğer din mensupları dinlerinde samimi olsalar ve ahlâken dürüst olsalar da kendi dinleri aracılığıyla kuruluşa kavuşamazlar. Dolayısıyla insanların vaat edilen kurtuluşa kavuşabilmeleri için tek doğru din olan bu dinden haberdar olmaları ve onu kabul etmeleri zorunludur. Söz konusu bu din tarafından tayin edilen yegâne kurtuluş planı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak zorunludur.⁹ Dışlayıcı tavrı benimseyenler, evrensel kesin bir doğruya mutlak bir şekilde bağlıdırlar, başka doğruların olabilirliğine ihtimal vermezler.¹⁰

Dışlayıcılığı; doğruluğu ve kurtuluşu, tek bir dinsel gelenekle sınırlandıran, daha açık bir ifadeyle, yalnızca tek bir dinsel geleneğin doğru olduğu ve kurtuluşa götürülen yolun da yalnızca bu dinsel geleneğin gösterdiği yol olduğunu ileri süren yaklaşımın adı olarak tanımlayan John Hick, Hıristiyanlığa özgü dışlayıcı tavrın şu önermelerden oluştuğunu ifade eder:¹¹

1. “İncillerin Tanrı ile ilgili söylediği şeyler doğrudur.” iddiası gerçeğe yönelik kesin bir iddiadır.
2. Eğer Hıristiyan biri bu iddianın gerçek olduğuna inanırsa, doğal olarak başka bir din mensubu buna inanmayacaktır.
3. Gerçeğe yönelik doğruluk iddiası; Tanrı, insanlar ve dünya ile ilgili kendine özgü bilgiler içerir.
4. Kurtuluş için, doğru inancın bir üyesi olmak zorunluluğu vardır.

⁹ Peterson, Hasker, Reichenbach, Basigner, **Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s.383.

¹⁰ Raimundo Panikor, **The Intra-Religious Dialogue**, New York, S.C.M Press, 1978, s.15.

¹¹ John Hick, **Problems of Religious Pluralism**, London, Macmillan Press, 1985, s.31.

Dışlayıcılık denildiğinde tek bir formdan söz etmek mümkün değildir. Temel ilkelere vurgu yapan ve bir dinin öğretilerinin doğru, diğerlerinin, bu tek doğru olanla çatışması nedeniyle yanlış olduğunu savunan yaklaşım, ‘öğretisel dışlayıcılık’, kurtuluş vurgusunu ön plana çıkaran ve yalnızca tek dinin kurtuluş sağlayabileceğini savunan yaklaşım, ‘kurtuluşçu dışlayıcılık’ ve son olarak, dini tecrübenin altını çizen ve yalnızca tek bir dinin tecrübelerinin gerçeğe bağlı olduğunu onun dışındakilerin ise böyle bir özelliğe sahip olamayacağını iddia eden yaklaşım ise ‘tecrübeye dayalı dışlayıcılık’ şeklinde tasnif edilebilir.¹²

Dışlayıcılığın savunucularının neden böyle düşündüklerini, neden tek bir dinin kurtuluşa kavuşturabileceği ve bu din dışındaki diğer dinsel gelenekler için bir kurtarıcılıktan söz edemeyeceğimiz iddiasında olduklarını, öncelikle kutsal kitapların perspektifinden incelemeye çalışalım. Dışlayıcılık, yalnızca tek bir dinsel geleneğe özgü bir yaklaşım biçimi değildir. Hristiyanlardan, Müslümanlardan, Hindulardan, Budistlerden ya da Yahudilerden bu yaklaşım biçimine çok sıcak bakan ve kendi açılarından onu hararetle savunan kimseleri bulmak hiç de zor değildir.¹³ Örneğin, Hindular, Sankristçe’de “*Sanatana Dharma*” adı verilen Hinduizm’i tek gerçek din ve kurtuluşun tek vasıtası olarak kabul ederler. Buna göre, diğer dinler, bütün dini sistemler, Hinduizm’in tahrif edilmiş veya yanlış yorumlanmış biçimleridir. S.Radhakrishnan, Hinduizm hakkında, “O, sadece Hindistan adı verilen coğrafi bölgeyle sınırlı bir din değil, dünyanın en ücra köşelerine kadar yayılmış bir inanç sistemidir” şeklinde ifadeler kullanırken, hem Hinduizm’in evrenselliğini, hem de doğal din olma özelliğini dile getirmektedir. Klasik dönem düşünürlerinden Şankaracharya’ya göre, hakikat bilgisini sağlayan tek bilgi kaynağı Vedalar’dır. Dolayısıyla, bu kutsal metinlerin, kişiyi aynı gerçekliğe götüren alternatif yollar olarak görülmelerine imkân yoktur. Çünkü, tek gerçeklik olan Nirguna Brahma’nın mahiyetiyle ilgili, birbirinden farklı ve çeşitli anlayışlar söz konusu olamaz. Bu nedenle, Vedalar’ın otoritesini tanımayan ve bu kutsal metinleri güvenilir bir bilgi

¹² Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, **Dini Çoğulculuk: John Hick’in Düşünceleri Üzerine Tartışmalar**, İstanbul, İz Yayınevi, 2006, s.9-10.

¹³ Hendrik Wroom, **No Other Gods: Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism, and Islam**, Cambridge, Eerdmans Publication, 1996, s.130.

kaynağı görmeyen Caynizm ve Budizm gibi dinler, Hindu bilginler tarafından heretik olarak değerlendirilmişlerdir.¹⁴

Bu yaklaşımın farklı dinsel geleneklerdeki savunucularının her birini böyle düşünmeye sevk eden kendi geleneklerinden farklı delilleri vardır. Fakat birleştikleri nokta, tümünün kendi dinsel geleneklerini, kurtuluşun yegane yolu olarak görmeleridir. Tüm dinler içinde dışlayıcı fikirlere sahip olan kişiler olmakla birlikte, Katolik Hıristiyanlar açısından, tarihte bu yaklaşımın formülü konumunda olan bir ifade vardır: “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” - “*Extra ecclesiam nulla salus*”. Bu ifade, Hıristiyan dışlayıcılığının ya da daha doğru bir ifadeyle Katolik dışlayıcılığının sembol ifadesi olarak değerlendirilir. Öncelikle sözünü ettiğimiz bu sembol ifadenin kökenlerine inmeye çalışmak ve dışlayıcıların Yeni Ahit metinlerinde var olduğunu iddia ettikleri yaklaşımının izlerini görmeye çalışmak bize önemli ipuçları verecektir. Dışlayıcılığın izlerini öncelikle Hıristiyan geleneğinde aramak isteyişimizin nedeni, bu yaklaşım biçiminin sistemli bir şekilde çok uzun yüzyıllar Katolik Kilisesi tarafından savunulmuş olmasıdır.

1.1.1.Hıristiyan Geleneğinde Dışlayıcılık

Hıristiyan dışlayıcılığını doğru anlamak adına, Hıristiyan kutsal metinlerinde dinlerin çeşitliliğini anlamlandırma konusunda nasıl bir tavır alındığını ve bu metinlerin bünyelerinde nasıl ifadeler barındırdıklarını irdelemek faydalı olacaktır. Yeni Ahit metinlerindeki dışlayıcı yaklaşımın izlerini dört farklı grupta değerlendirebiliriz.¹⁵

İlk olarak, kurtuluşun ancak İsa Mesih’le mümkün olabileceğini ifade eden metinler göze çarpar. Örneğin; Kilise tarihinin ilk günlerinde Petrus ve Yuhanna bir gün tapınağa girerken Petrus, Mesih İsa adına bir topal dilenciye iyileştirir. Daha sonra o, Yahudilere bu iyileştirme ve şifa vermenin İsa’ya olan inancın bir neticesi olduğunu söyler. Her ne kadar insanların büyük bir çoğunluğu, Petrus’un mesajına

¹⁴ Bkz. Ali İhsan Yitik, “Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı”, **Dinler Tarihi Araştırmaları I**, Ankara 1998, s.130-132.

¹⁵ John Sanders, **No Other Name: An Investigation in the Destiniy of the Unevangelized**, Michigan, Grand Rapids, William B. Erdmans, 1992, s.38-41.

inansalar da, Petrus ve Yuhanna yakalanıp, ertesi gün dini otoritenin huzurunda kendini savunarak şöyle der: “Şunu iyi bilin ki, sen ve tüm İsrail halkı, sizin çarmıha gerdiğiniz; ancak Tanrı'nın ise ölümden yükselttiği Mesih İsa adına ki, bu adam iyileştirdiğiniz adamın önünde duruyor.” O, bu noktayı güçlendirmek için şu ilaveyi yapar. “Ondan başka hiçbir kimse adına kurtuluş yoktur, zira kendisiyle kurtulmanız gereken ölümlüler arasında kendisine verilen gökyüzü altında başka bir isim yoktur.”¹⁶ Yine İsa Mesih'e atıfla. “Yol, hakikat ve hayat benim. Hiç kimse bensiz Baba'ya ulaşamaz”¹⁷ şeklinde ifadeler söz konusudur. İkinci olarak, İnsanların günahkârlığını ve İsa Mesih'siz hayatın ümitsizliğini ifade eden metinler göze çarpar. Örneğin, “Tanrı, Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu. Böylece adaletini gösterdi. Çünkü sabrederek, daha önce işlenmiş günahları cezasız bıraktı. Bunu, adil kalmak ve İsa'ya iman edeni aklamak için şimdiki zamanda kendi adaletini göstermek amacıyla yaptı”.¹⁸ Üçüncü olarak, bazı metinlerde, İncil'den haberdar olmanın ve tövbe etmenin öneminden bahsedildiği,¹⁹ ve yine Oğul'a inanan ebedi hayata kavuşurken ona inanmayan kişinin ebedi olarak gideceği yerin cehennem olduğu bildirildiği göze çarpar.²⁰ Son olarak ise, bu kutsal metinlerde Tanrıya giden yolun darlığından ve bu yolun sadece çok az sayıdaki insan tarafından aşılabileceğinden bahsedilmektedir.²¹

Söz konusu bu metinler değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç, İsa Mesih olmadan kurtuluşun gerçekleşebilmesinin kesinlikle mümkün olamayacağıdır. Fakat yukarıdaki metinler, Hıristiyan dışlayıcıların kendi perspektiflerinin sonucu olarak oluşmuş bir sınıflandırmadır. Daha sonra göreceğimiz gibi kapsayıcı yaklaşımı savunanlara göre ise, Yeni Ahit metinlerinde aslında yukarıdaki metinlerin aksini iddia eden ve kapsayıcı bakış açısını yansıtan birçok ifadenin de bulunduğu dile getirilir.

¹⁶ Resullerin işleri 4/12.

¹⁷ Yuhanna14/5-6.

¹⁸ Romalılara Mektup 3/25.

¹⁹ Markos 1/14-15.

²⁰ Markos 16/15-16.

²¹ Matta 7:13-14.

Dışlayıcı yaklaşım biçimini savunanlar açısından delil olabilecek Yeni Ahit metinlerine değindikten sonra, bu yaklaşım biçiminin tarihi serüveni hakkında bilgi vermek onu doğru anlamamız ve doğru değerlendirmeler yapmamız açısından bize önemli ölçüde yardımcı olacaktır. İsa Mesih'in Tanrının insan şekline bürünmüş bir biçimi olarak yorumlanması ve buna bağlı olarak diğer dinlerdeki Tanrı inançlarının dikkate alınmayışı veya önemli görülmeysi ile kendini temellendiren Hıristiyan dışlayıcılığı, “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” şeklinde dile getirilen bir formülle kendini ifade etmiştir.²² Hıristiyanlığın kurumsallaşma aşamasından itibaren diğer dinsel geleneklere ve inançlara yönelik dışlayıcı tavrının, genel olarak Yahudi toplumundan miras alınan Eski Ahit'e, zaman içinde ortaya çıkan Yeni Ahit'e ve özellikle de Patristik dönemde, yani kilise babalarının hakim olduğu dönemde gelişen Hıristiyan geleneğine dayandığını söylemek yanlış olmaz.²³ Hıristiyan geleneğindeki bu dışlayıcı tavrın oluşmasında ve uzun yüzyıllar devam etmesinde kilise babalarından, özellikle Orijen, Cypriyan ve Augustin'in katkılarının özellikle altını çizmek gerekir.²⁴

Söz konusu bu Hıristiyan dışlayıcılığının “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” şeklinde yüzyıllar boyunca dile getirilen resmi ifadesinin kökenlerinin nereye dayandığı ve böyle resmi bir dışlayıcı tavrın niçin ortaya çıktığı sorusu önemlidir. Hans Küng, bu dogmanın kökenlerini Antakyalı İgnatyus, İrenyus, İskenderiye'li Clement, Origin ve bütün Yunan kilise babalarına dayandırır.²⁵ F.A.Sullivan da bu dogmanın ilk olarak Antakya piskoposu İgnatyus tarafından “Kardeşlerim, aldanmayın, şayet bir kimse bölücülük yapan birini takip ederse Tanrının krallığını miras olarak alamaz. Şayet bir kimse yabancı bir doktrini izlerse İsa'nın çarmıhta çektiği acıya hissedar olamaz.” şeklinde ifade edildiğini söyler.²⁶

²² Wroom, **No Other Gods**, s.129.

²³ Mahmut Aydın, **Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan Müslüman Diyalogu**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s.29.

²⁴ Aydın, **Monologdan Diyaloga**, s.71.

²⁵ Hans Küng, **The Church**, London, Search Press, 1978, s.313.

²⁶ Francis A. Sullivan, **Salvation Outside the Church: Tracing the History of the Catholic Church Response**, New York, Paulis Press, 1992, s.18.

Üçüncü yüzyıla gelindiğinde ise İgnatys'un bu yaklaşımını; doğuda Origen, hiç kimsenin kendini kandırmaması gerektiğini, çünkü Kilise dışında hiç kimsenin kurtuluşa kavuşamayacağını, Batı'da Aziz Cyprian ise, Katolik kilisesine tam üye olmayan bir kişinin kesinlikle kurtuluşunun mümkün olamayacağını ifade ederek devam ettirmişlerdir. Cyprian, bu iddiasını o kadar ileri götürmüştür ki, Kiliseyi anne olarak benimsemeyen bir kişinin bir baba olarak Tanrı'ya sahip olamayacağını, Nuh'un gemisinin dışında olan kişinin gözden çıkarıldığı gibi, Kilisenin dışında kalan bir kişinin de gözden çıkarılacağını ileri sürmüştür. O, yukarıdaki ifadelerle dile getirdiğimiz görüşünü de İsa'nın "Benimle olmayan kişi bana karşı demektir ve benimle bir araya gelmeyen kişi dağılıp gözden kaybolur."²⁷ sözüyle temellendirmek istemiş ve daha sonra o bu sözü tefsir ederek, "Kim Kilisenin dışında bir araya gelirse, İsa'nın kilisesini dağıtmış olur. Kim de bu birliğe, -daha doğrusu kilise birliğine- tutunmazsa, Tanrının hukukuna, baba-oğul inancına sahip olamaz."²⁸ şeklinde bir sonuca varmıştır.

Görüldüğü gibi Ortaçağ'da Hıristiyanların diğer dinlere karşı tavrını, "bütün insanlar dinleri ve ırkları ne olursa olsun ancak Hıristiyan olmakla kurtuluşa ulaşırlar" temel iddiası ile kendini tanımlayan 'dışlayıcılık' belirlemiştir. Yine örneğin, 1302 tarihinde Boniface VIII Papa deklârasyonunda şu ifadelere yer verilmiştir.²⁹

"İmanımızın bir gereği olarak sadece bir tane kutsal Katolik Kilisesi olduğuna ve onun dışında ne kurtuluşun ne de günahları affın mümkün olduğuna inanmaktayız. Hatta biz Katoliklerin Kutsal Papalığa teslim olmanın her insanî mahlûkun kurtuluşu için yegane şart olduğunu da ilan ederiz."³⁰

İlk üç asırda "*Kilise dışında kurtuluş yoktur*" dogması diğer dinsel geleneklerin taraftarları için değil, Kilisenin birliğini muhafaza etmek için yalnızca sapkın ve hizipçilik yapan Hıristiyanlara uygulanmıştır. İşte bu nedenden dolayı,

²⁷ Matta 12/30.

²⁸ Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict", *The Muslim World*, Vol. 79, 1989, s.26.

²⁹ Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, s.174.

³⁰ John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan Press, 1988, s.120.

burada aydınlatılması gereken temel nokta, Kilise'nin birliği için ortaya konan söz konusu bu dogmanın nasıl olup da kiliseye hiç üye olmamış kişilere, daha doğrusu diğer din mensuplarına uygulanmaya başladığı sorusudur.³¹ Bu önemli bir sorudur. Çünkü yüzyıllar boyunca çerçevesini bu ifadenin belirlediği diğer dinsel gelenekleri dışlayıcı bir tavırdan söz edilmektedir.

İlk üç asırda Hıristiyanlık içindeki hizipçi gruplara yönelik ifade edilen “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” dogması, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunun resmi dini olmaya başladığı dördüncü yüzyılın sonuna doğru, Kilise Babaları tarafından yalnızca Hıristiyan sapkınlara değil de diğer dinlere mensup olanlara da uygulamaya başlanarak alanı genişletilmiştir.³² Dışlayıcılığın Hıristiyanlık dışındaki tüm dinsel geleneklere doğru genişletilmesinde o dönem için en önemli isim Augustin'dir. O, İncilin mesajını işiten fakat Hıristiyan olmayanların o mesajı reddettiklerinden dolayı suçlu olduklarını ve onların kurtuluşunun ancak Kilisenin üyesi olmakla mümkün olabileceğini belirtmiştir.³³ Florance Konsilinde (1442), Kilise tarihinde ilk defa şu ifadeler kullanılmıştır.

“Katolik kilisesinin dışında kalanlar, sadece putperestler değil aynı zamanda Yahudiler veya heretikler veya mezhepçiler de ebedî hayata iştirak edemeyecekler; eğer ölmeden önce Katolikliğe girmezlerse Şeytan ve onun yandaşları için hazırlanmış ebedî ateşe atılacaklardır.”³⁴

Katolik Hıristiyan dünyada görülen bu dışlayıcı tavrın Protestan dünyada da örneklerinin olduğunu ifade etmek gerekir Örneğin. Martin Luther'in, “*Large Catechism*” isimli eserinde “Hıristiyanlığın dışındakiler, ister sapıklar, ister Türkler (Müslümanlar) ve Yahudiler, isterse sahte Hıristiyanlar (Katolikler) olsun, tek ve bir olan gerçek Tanrı'ya inansalar dahi, onlar yine de sonsuz cehennem azabına dığar

³¹ Aydın, **Monologdan Diyaloga**, s.77.

³² Sullivan, **Salvation Outside the Church**, s.27.

³³ Sullivan, **Salvation Outside the Church**, s.35.

³⁴ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s. 120.

olacaklardır.”³⁵ şeklinde dile getirilen görüşler Protestan dünyadaki dışlayıcı algı için iyi bir örnek olarak görülebilir.

Yukarıda örneklerini verdiğimiz dışlayıcı paradigma, 1492’de Amerika’nın keşfi ve 1497’de Vasco da Gama’nın Ümit Burnundan geçerek, Hindistan’a varmasıyla Batı Hıristiyanlarının İsa’nın mesajını duymayan diğer din mensuplarıyla karşılaşmalarına fırsat vermiştir. İşte bu karşılaşama zorunlu olarak Hıristiyanların diğer din mensuplarına yönelik dışlayıcı tavrını yeniden gözden geçirmelerinin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Örneğin, Papa IX. Pius, *Singulari Quadam*(1854) adlı bildirisinde şu ifadeleri kullanmıştır.

“Şüphesiz ki Roma Katolik Kilisesi dışında hiç kimsenin kurtuluşa eremeyeceği hususu bir iman esası olarak kabul edilmelidir. Çünkü Kilise kurtuluşun yegane gemisidir. Bu nedenle her kim ona binmezse selde mahvolur gider. Ancak benzer şekilde kesin olarak kabul edilmelidir ki gerçek dinden haberdar olmayanların bu haberdar olamamaları kendi kusurları değilse, o zaman onlar Rabbin nazarında bu konuda suçlu olarak görülmemelidirler.”³⁶

Tüm bu ifadelerin ardından, “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” şeklindeki geleneksel Katolik dogmanın ortaya çıkış ve yayılış serüvenini şu şekilde özetlemek mümkündür. Öncelikle bu dogma, ilk Kilise babaları tarafından kilisenin birliğine yönelik tehdit olarak algılanan sapıklara ve hizipçilere yönelik olarak dile getirilmiştir. İkinci olarak; üçüncü yüzyıldan sonra, özellikle Augustin’in etkisiyle dışlayıcı tavır, diğer tüm dinsel geleneklere yönelik olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Daha sonra, coğrafi keşiflerle gelişen yeni durumların etkisiyle başka bazı yorumlar dile getirilmiş ve İsa’nın mesajını tanıma fırsatı bulamamış insanlar dışlayıcı tavrın dışında değerlendirilmeye başlanmıştır.³⁷

³⁵ Martin Luther, **Large Cateism, II. III.**, trans. Wace and C. A. Buchheim in Luther's Primary Works, London: 1896, s.106, Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.174’den naklen.

³⁶ Joseph Neuner, **The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church**, Bangalore: Theological Publication in India, 1996, s.281, Aydın, **Monologdan Diyaloga**, s.79’den naklen.

³⁷ Aydın, **Monologdan Diyaloga**, s.80.

Dışlayıcı algının Hıristiyanlık tarihindeki en önemli ve acı sonucu, şüphesiz Haçlı Seferleri olmuştur. Her ne kadar farklı yorumlar yapılmış olsa da bu seferler Hıristiyanlık adına yapılmış ve binlerce insanın kanı dinsel gerekçelerle akıtılmıştır. Hugh Goddard'a göre Haçlı Seferleri adeta bir hayaller çağıdır ve Papa da hayalperest biri olarak düşünülebilir. Ortaçağ insanı, İsa Mesih'in ikinci gelişinin artık kapıda olduğuna inanmakta ve bu nedenle zaman varken tövbe edip harekete geçerek iyi bir şeyler yapmaları gerektiğine inanmaktaydılar. Kilise, günahın ancak hacca gitmekle bağışlanabileceğini bildirerek kutsal bölgenin, yani Kudüs'ün İsa Mesih'in ikinci gelişinden önce tekrar Hıristiyanların eline geçmesi gerektiğini ilan etmişti. Papanın dinleyicileri onun kendilerini mevcut zavallılıklarından silkinip, kutsal kitapların süt ve bal olan bölge olarak nitelediği bölgeyi ele geçirmeye karşı teşvik ettiğine inanıyorlardı. Şüphesiz ki, bu hac ibadetini yerine getirmek için bölgeye yolculuk oldukça zordu. Bu nedenle, öyle ya da böyle, bölgeyi elinde bulunduran Mesih karşıtlarının (Müslümanların) üstesinden gelmesi gerekiyordu.³⁸ Sonunda bu başarılı, fakat bu başarının faturası çok ağır olmuştur. Dolayısıyla bu seferler, birçok masum insanın canına kıyılmasına neden olan anlamsız ve vahim bir olay olarak tarih sayfalarındaki yerini almıştır.

Dışlayıcı algılayışın sonucu olan Haçlı seferlerinin nedenlerine ve acı sonuçlarına değindikten sonra, Hıristiyan dünyadaki dışlayıcılığın yakın zamanlardaki yansımalarından biri olan Frankfurt Deklarasyonu'na değinmek faydalı olabilir. Diğer dinsel geleneklerin bir kurtuluş yolu olabileceği fikrini öne süren II. Vatikan konsili –ki bu konsil Hıristiyan dışlayıcılığının sona erdiğinin düşünülmesi açısından bir dönüm noktasıdır- kararlarına şiddetle karşı çıkarak, onu yanlış bir öğreti olarak kabul ettiklerini ilan eden önemli Alman teolog ve misyonerler tarafından imzalanan bu deklarasyon şu ifadelerle başlamaktadır.

“İsa'nın Kilisesi, tüm dünyaya yayılması gereken 'teslis' misyonuna katılma noktasında kutsal bir imtiyaza ve kesin bir zorunluluğa sahiptir. Kilisenin faaliyetleri sayesinde onun ismi tüm insanlar arasında övülecek,

³⁸ Hugh Goddard, **A History of Christian-Müslim Relations**, Chicago, Edinburgh University Press, 2000, s.9.

insanlık geleceğın azabından kurtulacak ve yeni bir hayata kavuşacak, oğlu İsa'nın Tanrılığın onun ikinci gelişinin beklentisinde tesis edilecektir.”³⁹

Bu deklarasyonda kurtuluşun yalnızca İsa ve onun misyonuna inanmakla mümkün olabileceğın ifade edilirken, yaratılış esasını üzerine Tanrı'ya ait olan Hıristiyan olmayan tüm insanların ona inanmaları gerektiğinin ve onun adına vaftiz olmak zorunluluğının altını çizilmektedir. Zira onlara yalnızca onda sonsuz kurtuluş vaat edildiğinin ifade etmişlerdir. Ayrıca Hıristiyan olmayan din ve ideolojilerin taraftarlarının İsa'nın bedeninde vaftiz edilebilmeleri için mutlaka önceki bağlarından daha doğrusu inançlarından kurtulmalarının zorunlu bir şart olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁴⁰

Hick, bu deklarasyonla ilgili yorumlar yaparken, deklarasyonun en genel olarak, yaratılış açısından Tanrı'ya ait olan Hıristiyanlığın dışındaki tüm insanları Mesih İsa'ya inanma ve onun adına vaftiz edilmeye davet ettiğinin, zira sonsuz kurtuluşun yalnızca onunla mümkün olabileceğinin dile getirir.⁴¹ Sonuç olarak Frankfurt deklarasyonunun bir anlamda geriye dönüşü ifade ettiğinin, çünkü bu deklarasyonun, klasik dışlayıcı yaklaşımdan farklı görüşler ortaya konmaya başlandığı izlenimini veren II. Vatikan Konsili sonrasında tekrar dışlayıcı yaklaşımın önemli izlerini içinde barındırdığını söyleyebiliriz.

Hıristiyan dışlayıcı algısı, uzun yüzyıllar devam eden serüveninde dünyada bazı dönemler o kadar uç noktalara varmıştır ki, örneğın 18.yüzyılda yaşamış olan Parson Thwackum'un, “Ben din dediğimde Hıristiyanlığı kastediyorum, yalnızca Hıristiyanlığı değil, Protestan mezhebini, yine yalnızca Protestan mezhebini değil, Anglikan Kilisesini kastediyorum.”⁴² şeklindeki sözleri bu dışlayıcılığının boyutlarını anlamak açısından ilginçtir. Fakat örneğinin verdiğimize dışlayıcı algının ekstrem yorumların yalnızca Hıristiyan geleneğiyile de sınırlı olmadığını, daha sonra

³⁹ “The Frankfurt Declaration”, **Christianity Today**, June 19, 1970, s.4.

⁴⁰ “The Frankfurt Declaration”, **Christianity Today**, s.6.

⁴¹ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.120

⁴² Hick, “Whatever Path Men Choose is Mine”, **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick and Brian Hebblethwaite, Philadelphia, Fortress Press, 1988, s.173.

değineceğimiz İslam geleneğinde de benzer dışlayıcı yorumları bulmanın pekala mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.

Dışlayıcı yaklaşımın çağdaş Hıristiyan dünyadaki en önemli temsilcileri, Karl Barth, Emil Brunner ve Hendrik Kraemer'dir. Ayrıca, Kraemer'in fikirlerinden beslenerek dışlayıcı tutumu benimseyen ve savunan küçük bir Hıristiyan teolog ve ilim adamı grubu vardır. Bunların ileri gelenleri olarak Protestan mezhebine mensup ilim adamları Stephen Neill,⁴³ Lesslie Newbiggin⁴⁴ ve Norman Anderson⁴⁵ Katolik'lerden Cizvit Misyoner Henricus van Straelen⁴⁶ teolog Hans von Balthasar⁴⁷ ve oryantalist Paul Hacker⁴⁸ zikredilebilir. Bu çalışmanın sınırları, yukarıda isimlerini dile getirdiğimiz kişilerin tümünün görüşlerini irdelenecek ölçüde geniş olmadığından, yalnızca Hendrik Kraemer'in dışlayıcılığı nasıl algıladığına daha yakından bakmakla yetineceğiz.

1.1.2.Hendrik Kraemer ve Dışlayıcılık

Kraemer, 1888 yılında Amsterdam'da doğmuş ve çocukluğu katı kuralları olan bir öksüzler yurdunda geçmiş koyu bir Hıristiyan'dır. Hıristiyanlıkla da bu öksüzler yurdunda kaldığı dönemde tanışmış, büyük olasılıkla da iddia ettiği yaklaşımın temelleri burada atılmıştır. Kraemer, uzun yıllar oryantalist ya da misyoner olarak çalışmış ve bu dönemde bir çok eser yazmıştır. Onun iddialarını değerlendirirken dikkat edilmesi gereken şey, onun misyonerlik faaliyetlerini çok önemseyen koyu bir Hıristiyan olduğu gerçeğidir.⁴⁹ Örneğin, 1938'de yayımladığı “*The Christian Message in a Non-Christian World*” (Hıristiyan Olmayan Dünyada

⁴³ Bkz. **Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions**, Oxford, Oxford University Press, 1970.

⁴⁴ Bkz. **The Open Secret**, New York, Eerdmans Publishing, 1978. Diğer eserleri; **Christian Witness in a Plural Society**, London, BBC, 1977; **The Finality of Christ**, London, SCM Press, 1969.

⁴⁵ Bkz. **Christianity and Comparative Religion**, London, İnter-Varsity Press, 1975.

⁴⁶ Bkz. **The Catholic Encounter with World Religions**, London, Burns-Oates, 1966.

⁴⁷ Bkz. **The Moment of Christian Witness**, New York, Newman Press, 1966.

⁴⁸ Bkz. **Theological Foundations of Evangelization**, St Augustin, Steyler Verlag, 1980.

⁴⁹ Gavin D'Costa, **Theology and Religious Pluralism: Signpost in Theology**, Oxford, Basil Blackwell, 1986, s.58.

Hıristiyan Mesajı) adlı eseri, misyonerlere nasıl stratejiler izlemeleri gerektiği konusunda bilgiler verir.⁵⁰

Kraemer'e göre Hıristiyanlık, hakikate ulaştıran tek dindir. Zira Mesih İncil'lerde bu gerçeği açık bir şekilde dile getirmiştir. Hıristiyanlık dışındaki dini hayat, ne kadar yoğun ve samimi olursa olsun, insanları yanlış yola sevk ettiği için ilahi vahyin kendileri hakkındaki hükmü ile karşı karşıyadır. Kraemer, İsa Mesih'in yalnızca günahkâr insanların akıbeti hakkında hüküm getirmediğini, aynı zamanda inananlara da merhamet ve müjde getirdiğini söyler. Dinin gerçek varlığı bu iki kutbun aynı anda var olmasıyla mümkündür. Bir yanda inanan diğer yanda ise inkâr eden olmalıdır.⁵¹

Kraemer, dinleri değerlendirirken onların bütüncül karakterlerini göz ardı edip, çoğulcuların yaptığı şekilde, dinler arasındaki bazı sınırlı ve istisna benzerliklerin özellikle vurgulanmasının anlamsızlığına dikkat çeker. O, dinlerin dogmalarıyla, mistik yaşamlarıyla ve kültürleriyle bölünmez bir bütünlük olduğunu, dolayısıyla bir dini bütünüyle anlamadan, yalnızca farklı dinlerdeki bazı benzerlikler dikkate alınarak yapılan bir değerlendirmenin bizi kesinlikle yanlış sonuçlara götüreceğini düşünür. Fakat O, bunları söylerken dinler arasındaki bazı ortak noktaları tamamen inkâr ediyor değildir. Ona göre dikkat edilmesi gereken nokta, benzer şekilde kullanılan bazı kelimeler ya da terimlerin farklı dinlerde farklı anlamlara gelebileceğini unutmamak gerektiği konusudur. Örneğin, '*fanilik*' kavramından bir Budist'in anladığı şey ile bir Hıristiyan'ın anladığı şey arasında önemli farklıklar vardır.⁵²

Kraemer'e göre, Tanrı ve insanoğlu ile ilgili doğru bilgi, yalnızca Hıristiyanlıkta ortaya çıkabilir. Bunun nedeni ise, Tanrı doğruyu İsa'nın bedeninde vahyetmiştir. Hıristiyanlar, bu doğruyu diğer insanlara anlatmalıdırlar. Çünkü Tanrı,

⁵⁰ Race, **Christians and Religious Pluralism**, s.21.

⁵¹ Hendrik Kraemer, **The Christian Message in a Non-Christian World**, London, Edinburgh House, 1938, s.101-120, Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 1998, S.2, s.148'den naklen.

⁵² D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.56.

bütün insanların bu doğruyu bilmesini istemektedir.⁵³ Hıristiyan olmayan dinsel gelenekler ise, ona göre, yalnızca insanların kendi kendilerini haklı çıkarmak için ortaya koydukları girişimlerdir. Çünkü onlar, Mesih'in şahsında ortaya çıkan Tanrının yegane vahyi ile karşılaştırıldıklarında hata içinde oldukları çok açık bir şekilde görülecektir.⁵⁴ Kraemer'e göre doğru, eğer Tanrının kendini İsa Mesih'te ortaya koyduğu Hıristiyanlıkta, diğer dinsel gelenekler mantıksal olarak bir yanlış ya da bir illüzyon içindedirler.⁵⁵ Kraemer, doğrunun ve ilahi olan dinin hangisi olduğunu bilmenin yolunun, ancak Tanrının kendini açığa vurduğu İsa Mesih'le mümkün olabileceğini ifade eder.⁵⁶

Bu noktada, genel olarak Hıristiyanların İsa Mesih'i Tanrının insan şekline bürünmüş hali olarak değerlendirilmesine yönelik Thomas Pain'in yorumu oldukça ilginçtir. Ona göre İsa, putperest mitolojinin henüz yürürlükte olduğu, buna önem verildiği bir dönemde doğmuştur. İşte halkı bu tür efsaneye inanmaya hazırlayan faktör, söz konusu bu mitolojidir. Putperest mitolojide geçen olağanüstü şahısların hemen hepsi birer Tanrı-oğul olarak tanımlanmıştır. Bunu izleyen '*teslis*' öğretisi ise, Politeizm'in sınırlandırılmış bir formundan başka bir şey değildir.⁵⁷

Kraemer, kurtuluşun yalnızca Hıristiyanlıkta var olabileceğini ifade ederek Hıristiyanlık dışındaki dinlerin insan ürünü olduğu iddiasının altyapısını oluşturur. Ona göre eğer biri Hıristiyanlığı kabul etmez, Tanrının merhametine teslim olmazsa, bu onun itaatsizliği ve büyük yanlışlığıdır. Yaptığı bu yanlışlığın sonucuna da katlanmak zorunda kalacaktır. Kraemer, bu temel yaklaşımının bir sonucu olarak, dinlerin birbirlerinden öğrenebileceği şeyler olabileceğini kabul eden diyalog fikrini kabul etmesi söz konusu değildir.⁵⁸

⁵³ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.57.

⁵⁴ Aydın, **Monologdan Diyaloga**, s.187.

⁵⁵ Race, **Christians and Religious Pluralism**, s.25.

⁵⁶ Hendrik Kraemer, **Why Christianity of All Religions?**, Lutterworth Press, London, 1962, s.79.

⁵⁷ Bkz. Thomas Pain, **The Age of Reason**, London, Barroits, 1951, s.2-6. Ayrıca bkz. Orhan Atalay, **Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama**, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1999.

⁵⁸ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.58.

Kraemer, dışlayıcıların çoğunluğu ile birlikte tarihte Tanrı'nın varlığını, ya da etkisini ifade etmek için tek değerli kriterin *inkarnasyon* düşüncesi olduğunu sonuna kadar savunur. Yine o, çoğulcuların dinler arasındaki yüzeysel benzerlikler ve çok sınırlı ilişki noktalarından yola çıkarak ulaşılmış olduğu sonuca da karşıdır. Kraemer ile Hick'in farklı zamanlarda dile getirdikleri yaklaşımlarını karşılaştırmak istediğimizde şöyle bir manzarayla karşı karşıya kalırız. Hick, dinlerin, kişinin ben merkezilikten Tanrı merkeziliğe yönelmesi için bir araştırma ve özgürleşme olduğu yaklaşımını dile getirirken, Kraemer, dinlerin çoğu zaman farklı soru adresleri olduğunu ve cevaplarının da bu yüzden farklı olduğunu iddia eder. O, bununla ilgili olarak Afrika'daki misyonerlik faaliyetleri esnasında edindiği izlenimi şöyle dile getirir: "Kişileri Hıristiyanlığa yönelten günah bilinci değildir; bilakis Hıristiyanlık kişilere günah bilincini getirmiştir."⁵⁹

Genel olarak Kraemer'in iddialarını şu üç noktada toplayabiliriz: Öncelikle Hıristiyanlığın diğer dinlere oranla çok özel bir yeri vardır. Tanrı kendisini İsa Mesih yoluyla ve bu dinle vahyetmiştir. Bu nedenle İsa Mesih'in konumu ve durumu özeldir ve bu özel durum Hıristiyanlığı özel kılmaktadır. İkinci olarak, dinler özü itibarıyla insani değil ilahidir. Dolayısıyla onlar için hüküm vermek insana düşmez. Hüküm Tanrı'ya aittir. Son olarak, bu dünyada cezayı hak eden insanlar daima olacaktır ve herkesi kurtarmak endişesiyle, daha yalın bir ifadeyle hümanist kaygılarla hakikat tahrip edilmemelidir.⁶⁰

Kraemer'in söz konusu bu iddiaları elbette bazı eleştirileri almıştır. Adnan Aslan'ın dile getirdiği bu eleştirileri şöyle ifade edebiliriz. İlk olarak bir dinin diğer tüm dinlerden üstün olduğunu gösteren sağlam kriterlerin ortaya konması gerekir. Hıristiyanlığın İsa Mesih'in bizzat kurduğu din olarak diğer dinsel geleneklerden üstün olduğuna yönelik inanç, Hıristiyanlar dışında kabul gören bir inanç değildir. Örneğin, Hıristiyanların Hz İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia etmeleri, Tanrı'nın onlara özel kıldığına dair inançlarının bir sonucudur. Halbuki, bir Müslüman Kur'an'a dayanarak bunun Tanrı'ya bir iftira olduğunu söyler. Dolayısıyla

⁵⁹ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.60.

⁶⁰ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.149.

Hıristiyanların iddialarının aksine, bu doktrine inanmak, Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstünlüğüne değil, bilakis zaafına delalet eder. Bir Müslüman, Tanrının gönderdiği son kitabında kendi katında yegane dinin İslam olduğunu, Hıristiyanlığın bir kısım inanç esaslarının bizzat Hıristiyanlar tarafından bozulduğunu söyleyerek İslam'ın doğruluğunun vurgulandığını bir Hıristiyana nazaran daha tutarlı tarzda iddia edebilir. Kraemer'in teklifi doğrultusunda eğer Tanrı'nın dinler hakkındaki hükmü esas alınrsa, onun en son gönderdiği kitabın hükmü esas alınmalıdır. Dolayısıyla Hıristiyanlık üstünlük iddiasından vazgeçmelidir. Bu ise Kraemer'in ulaşmak istediği sonuçla örtüşmemektedir.⁶¹

Kraemer'e yönelik bir diğer eleştiri ise şöyle ifade edilebilir. Kraemer, bir şeyin Tanrı'nın hükmü olmasıyla inananların o şeyin Tanrı hükmü olduğunu söylemesi hususunu birbirine karıştırmaktadır. Tarihi tecrübe bize, Tanrı'nın hükmünü veya vahyini elçileri yoluyla tebliğ ettiği ve bunun insanlar tarafından kaydedilip nesilden nesile aktarıldığını söylemektedir. Sonuç olarak, kutsal kitapların metin haline getirilmesi sürecinde geçirdiği serüvenleri açısından Eski Ahit ile Yeni Ahit Kur'an'la hiçbir zaman aynı değerlendirilemez.⁶²

Dikkate değer bir başka eleştiri ise; Kraemer'in çoğulcu paradigmayı kastederek, "Herkesi kurtarmak endişesiyle hakikat tahrip edilmemelidir" şeklinde dile getirdiği haklı eleştiri bu noktada kabul edilebilir. Bütün insanlığı ahlaki ve gayri ahlaki nasıl yaşarlarsa yaşasınlar ve neye inanırlarsa inansınlar, sırf hümanist endişelerle cennete gönderme psikolojisiyle hareket etmenin sağlıklı bir değerlendirme olmadığı çok açıktır. Fakat dini çoğulculuk meselesi üzerine düşünüp çözüm bulmaya çalışan herkesin bu noktadan hareket ettiğini söylemek de oldukça güçtür.⁶³

Gavin D'Costa da Kraemer'in yukarıda dile getirdiğimiz yaklaşımlarına yönelik bazı eleştiriler getirir. D'Costa'ya göre Kraemer, dinlere bütüncül yaklaşımın diğer dinler arasındaki yüzeysel benzerlik ve karşılaştırmaların önüne geçebileceğini

⁶¹ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.149.

⁶² Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.150.

⁶³ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.150.

söylerken haklıdır. Bununla birlikte dinsel gelenekler içindeki değişiklik ve gelişmeler sonucunda inanç ve pratikler arasında oluşabilecek yaratıcı etkileşimi inkâr etmenin doğru olmadığı açık bir gerçek olarak karşımızda çıkmaktadır.⁶⁴ Kraemer, dinlere bütüncül yaklaşılması gerektiği konusundaki aşırı vurgusundan dolayı dinlerin değişen ve dinamik yönünü küçümsemekte ve dikkate alınmaması gerektiğini savunmaktadır. Oysa D’Costa’ya göre bu yanlıştır; çünkü o, böyle bir karara varmak için Kraemer’in getirdiği delil ve yaptığı analizlerden daha fazlasının gerektiğini ve ayrıca dinlerin dinamik ve değişim özelliklerinden dolayı, bırakın dinler arasında olanı, bir din içinde bile farklı inançlar oluşabildiğini ifade eder. Örneğin, Hinduizm içinde birbirinden farklı inançlara sahip “*Advaita Vedanta*”, “*Visdat Vaita*” ya da “*Samkhaya Yoga*”dan söz edilebilir. Ve daha da ilginç olanı, Hinduizm içinde teistik bir inanca sahip olan “*Hare Kirişna*” isminde farklı bir dini yapının varlığıdır.⁶⁵ Yine O, Kraemer’in dinlerin pratikleri ışığında değişmeye başlayan klasik doktrinleri konusunda yeterince dikkatli bir gözleme sahip olmadığını düşünür. Örnek olarak da; Theravada Budizm’inin pratikleri ışığında geçirdiği radikal değişimi gösterir.⁶⁶ D’Costa’nın bu noktadaki eğilimini şöyle özetlemek mümkün olabilir. Hıristiyanlık ile Hıristiyan olmayan dinler arasında hem ciddi benzerlikler hem de ciddi farklılıklar vardır. Ne bu farklılıklar ne de bu benzerlikler görmezden gelinebilir.⁶⁷

Hatırlayacak olursak, Kraemer’in Tanrının doğru yolu, yaşamı ve gerçeği İsa Mesih’te ve onun vahyinin ışığında gösterdiğini, diğer dini yaşam, ahlak ve geleneklerin kutsal yargının hükmüne kaldığını iddia ettiğini söylemiştik. Kraemer dışındaki bazı dışlayıcılar, Yahudilerin Eski Ahit’ini kendi teolojilerine uygun olarak Tanrı’nın bir vahyi olarak görmez, oysa Hıristiyanların tamamına yakını, Eski Ahit’i Tanrının tarihteki bir aktivitesi veya kendisinin ifadesi olarak görmektedirler. Bu önemli ve dikkat çekicidir. Kraemer ise biraz daha farklı düşünerek, Hıristiyan vahyi dışındaki Eski Ahit’in Tanrı’nın vahyi olduğunu kabul ederken, kurtuluş için yeterli olamayacağını ifade eder. Kraemer’in bu son ifadesinden Hıristiyanlık dışında bir

⁶⁴ D’Costa, *Theology and Religious Pluralism*, s.61.

⁶⁵ D’Costa, *Theology and Religious Pluralism*, s.61.

⁶⁶ D’Costa, *Theology and Religious Pluralism*, s.63.

⁶⁷ D’Costa, *Theology and Religious Pluralism*, s.64.

vahyin kabul edilebileceği sonucu çıkar ki, bu noktada “Hıristiyan vahyi dışında bir vahyin kabul edilemez” şeklinde dile getirilen dışlayıcı yaklaşım anlamını yitirir. Böylece, çoğulcuların eleştirisi haklı çıkmış, yani kurtuluş imkanı Hıristiyanlığın sınırlarını aşmış olur.⁶⁸

Daha geniş bir perspektiften yola çıkarak, Kraemer ve onun gibi düşünen Hıristiyan dışlayıcı algısına sahip kişilere şu soru pekâla yöneltebilir. “İsa’dan önce ve sonra yaşamış bir çok insanın durumu ne olacaktır?”, ki bu insanlar İsa’dan önce ya da sonra yaşamalarının seçimini yapmamışlardır. Bu soru, İsa’nın hayatta olduğu dönemde yaşadığı halde onu gerçek anlamda işitmemiş olanlarla, işittiği halde onu kendi ihmalleri veya kusurları dışında anlayamayan ya da bu fırsatı yakalayamayanların durumu için de geçerlidir. Gavin D’Costa bu noktada şöyle bir soruyu gündeme getirir; “*Evrensel Sevgi Tanrısı*” anlayışını temel aldığımızda, kendi hatası olmadan Hıristiyanlıkla tanışamayan bu milyonlarca insanın kurtuluşunu inkâr edebilir miyiz?” Ona göre bu soruya eğer negatif cevap verirsek “Kurtuluşun yalnızca Hıristiyan Tanrısına ya da vahyine teslim olmakla mümkün olabileceği” yaklaşımıyla bir çelişkiye düşeriz. Pozitif cevap verirsek ise “Yahudilik ve başka bazı dinlerin kurtuluş için doğru bir yol olabileceği” tezini kabul etmiş oluruz.⁶⁹

D’Costa, Kraemer’e katılmasa ve hatta onun dışlayıcı yaklaşımına ciddi şekilde eleştiriler yöneltse de onun doğru kriterin ne olduğu konusunda yaptığı katkıyı önemli bulur. Doğru kriterle ilgili olarak Kraemer’in yaptığı katkı, Hıristiyan vahyini herhangi düşünce ve iddia dizisine sokmanın kesinlikle yanlış olacağını ifade etmiş olmasıdır. Bu değerlendirme, zihinsel birtakım ifadelerin karşılaştırılması olarak düşünülemez. Daha açık bir ifadeyle, dini gelenekler bir takım önermesel ifadelere indirgenemezler. Çünkü ritüeller, ibadetler, inançlar, duygular ve bunun gibi bir çok etken, bir dini birlikteliğin ve doğrunun kompleks dokusunu ancak oluşturabilir.⁷⁰

⁶⁸ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.67.

⁶⁹ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.68.

⁷⁰ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.71.

Hıristiyan dışlayıcılığının aslında en temel tavrını, dışlayıcı yaklaşımın bir diğer savunucusu Karl Barth şöyle dile getirir. “İsa Mesih hayatın ışığıdır. O, hayatın bir ve tek ışığıdır. Olumlu olarak bu şu demektir. Bütün tamlığı ve mükemmelliği içinde o hayatın ışığıdır. Olumsuz olarak ise şu anlama gelmektedir. Onun yanında ve dışında başka bir ışığın olması söz konusu değildir.”⁷¹

Karl Barth’a göre, Hıristiyan olmayanların İsa Mesih’e imanları onların kurtuluşu için yeterli iken Kraemer’e göre kurtuluş için buna ek olarak onların resmen Hıristiyan olarak Kiliseye katılmaları da gerekir. Bu anlayış farkı, Kraemer’in aktif bir misyoner olarak dünyanın farklı bölgelerinde çalışmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁷²

Sonuç olarak, başta Kraemer olmak üzere dışlayıcılar, kendi konumlarına uygun olarak kurtuluşun Hıristiyan vahyine bağlanmakla mümkün olabileceğini ifade ederken, temel Hıristiyan yaklaşımlarından önemli bir tanesi olan “*Evreysel Sevgi Tanrısı*” anlayışını doğru ve tatmin edici bir şekilde konumlandırmayı başardıklarını söylemek zor gibi görünmektedir. Yine dışlayıcılar, çoğulcuların doğruluk kriterini Hıristiyan vahyi ile sınırlamayıp, başka doğruluk kriterlerini dikkate almalarına karşı olarak, dini doğruluk iddialarını değerlendirme konusunda Hıristiyanlığın kanun-kural koyucu özelliğini vurgulamışlardır.

1.1.3. İslam Geleneğinde Dışlayıcılık

Dışlayıcı paradigma, sistemli bir şekilde olmasa da yaklaşım biçimi olarak yalnızca Hıristiyanlık içinde değil, bütün büyük dinsel gelenekler içerisinde kendisine savunucular bulabilen bir anlayıştır. İslam geleneğinde bazı Kur’an ayetlerinden yola çıkılarak dışlayıcılığa dönük yorumlar yapılmıştır. Bunlardan en önemli olanları “Allah katında din İslam’dır”⁷³ ve “Her kim İslam’ın dışında bir din ararsa bu kabul edilmez ve o, hüsrana uğrayanlardan olur”⁷⁴ mealindeki Kur’an ayetleridir. Eğer Allah katında kabul görebilecek din olan ‘*islam*’ geniş anlamda, Allah’ın göndermiş

⁷¹, Karl Barth, **Church Dogmatics, The Doctrine of the Word God**, Edinburgh, T&T Clark, 1978, s.86., Aydın, **Monologdan Diyaloga**, s.186’dan naklen.

⁷² Aydın, **Monologdan Diyaloga**, s.188.

⁷³ Ali İmran 169.

⁷⁴ Ali İmran 85.

olduğu ilahi ve ibrahimi dinlerin tümüne verilen isim olarak düşünülürse, dışlayıcı yaklaşımı savunanlar için bu ayet delil olamaz. Bu nedenle onlar, ayette geçen ‘islam’ın dar anlamda Hz Muhammed’e gönderilen ve onun ölümünden sonra kurumsallaştırılan din olarak düşünülmesi gerektiğine ve doğru olanın da bu olduğuna, çünkü Kur’an’da, Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarını tahrif ettiklerini ifade eden açık ayetlerin⁷⁵ bulunduğu inanırlar. Yine bu noktada, İslam geleneği içindeki dışlayıcı eğilimin delil olarak kullandığı bir hadisten söz etmek yararlı olabilir. Hz Peygamber şöyle buyurmuştur. “Bugün İsa da Musa da yaşamış olsalardı bana uymaktan başka bir şey yapmaları kendilerine helal olmazdı.”⁷⁶ Hatta dışlayıcı yaklaşım öyle ileri götürülür ki, örneğin Bağdadi, “Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, biri dışında diğerlerinin cehennem yolcuları olduklarını”⁷⁷ bildiren, kimilerine göre ise sıhhati tartışmalı bu hadisin farklı versiyonlarını açıklayarak, Peygamberin, İslam dini içinde yalnızca bir grubun kurtuluşunun imkânından bahsettiğini ve bu grubun da ‘Fırkayı Naciye’ yani ‘Ehli Sünnet’ olduğunu dile getirir. Bu noktada kurtuluş, bırakın İslam dışındaki dinlere mensup insanları, Müslümanların tümünü bile kapsamamakta ve yalnızca tek bir mezhep taraftarlarına bir imtiyaz olarak verilmektedir. Böyle bir değerlendirmenin bir sonucu olarak da, Ehli Sünnet dışındaki, Zeydiyye, İmamiyye ve Şia’nın başka bir çok kolu, Hariciler ve Mutezile gibi Ehli Sünnet dışındaki mezhepler kurtuluşun sınırlarına dahil olamamaktadırlar.⁷⁸ Bu dışlayıcı tavır tek yönlü işlemez, yani, yalnızca Ehli sünnet geleneği içinde değil, Şia içinde de yalnızca kendi kurtuluşunun imkândan söz eden yaklaşım biçimlerinden söz edilebilir. İslam dini içinde var olabilen dışlayıcı yaklaşım, yalnızca İslam dinine özgü değil, Hıristiyanlık içindeki, Katolik, Ortodoks ve Protestanlar arasında da görülebilmektedir. Dolayısıyla öncelikle halledilmesi gereken nokta -eğer halledilmesi gerekli ise- bir dinin içindeki dışlayıcılığın

⁷⁵ Bakara 75: “Şimdi bunların size iman edeceklerini mi ümit ediyorsunuz? Halbuki bir fırka vardı ki: Allah’ın kelamını iştirlerdi ve akılları aldıktan sonra onu bile bile tahrif ederlerdi”, Nisa 46: “O Yahudi olanlardan kimileri, kelimeleri tahrif ediyorlar.....”.

⁷⁶ Ahmed İbn Hanbel, **Müsned**, III-338.

⁷⁷ Tirmizi, İman 18, İbn Mace, Fiten 17; Ebu Davud, Sünnet1; Darimi, Siyer 74.

⁷⁸ Mehmet Okuyan, Mustafa Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre Ötekinin Konumu”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s.175.

kaldırılmasıdır. Ancak bu gerçekleşikten sonra, diğer dinlere yönelik dışlayıcı yaklaşım sorgulanabilir.

Kur'an'a ve Hz Muhammed'in peygamberliğine inanmak kurtuluş için zorunlu bir şart mıdır? Hz Muhammed'in peygamberliğine ve Kur'an'a inanmayan bir Yahudi, Hıristiyan veya Sabii, yalnızca Allah'a ve ahiret gününe inanır, iyi işler yaparlarsa kurtuluşa kavuşabilir mi?⁷⁹ Bu sorular çok kritik sorulardır. Ve bu sorulara verilecek cevaplar da aynı ölçüde kritik olacaktır. Müslümanlar içinde dışlayıcı algıya sahip olanlar, birinci soruya doğal olarak olumlu cevap vereceklerdir. Kur'an'da bu sorulara verilebilecek yanıtlarla ilgili olarak iki ayetle karşılaşmaktayız. Bunlardan birincisi, bakara suresinin 62. ayeti, “Şüphe yok ki iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler'den her kim Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanır ve salih amel işlerse, elbette bunların Rableri yanında mükâfatları vardır. Onlara bir korku yoktur ve yine onlar üzülmeyeceklerdir.” İkincisi ise, maide suresinin 69 ayetidir. “Şüphesiz iman edenler Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler'den Allah'a ve ahiret gününe inan ve salih amel işleyenlere bir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.” Yukarıdaki iki ayetin yorumlanmasında iki farklı eğilimle karşılaşmaktayız. Birinci eğilimde olanlar, bu iki ayetin çerçevesi ile yetinerek kurtuluşa ermek için Allah'a ve ahiret gününe inanıp, iyi ve güzel işler yapmanın yeterli olduğuna inanırlar.⁸⁰ İkinci eğilime sahip olanlar ise, söz konusu iki ayeti Kur'an ve sahih sünnet bağlamında ele alarak, kurtuluşa kavuşabilmenin asgari şartları arasında, Hz.Muhammed'in son peygamber ve Kur'an'ın da ilahi hakikatin en son biçimi ve içerik olarak da nihai vahiy olduğunu kabullenmenin de yer aldığı şeklindeki geleneksel İslami düşünce ve inancın, bütün dinlerin aynı derecede kurtuluş için elverişli olduğu tarzındaki bir çoğulculuğa izin vermediği görüşündedirler.⁸¹

⁷⁹ Atalay, **Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama**, s.223.

⁸⁰ Bkz. Süleyman Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde değildir.” **İslami Araştırmalar**, c.3, sayı.1, 1989, s.7-24; Ekrem Sarıkçıoğlu, “İslam Hıristiyan Diyaloguna Genel bir Bakış”, **O.M.Ü.İ.F.D.**, sayı 4, 1990, s.5; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'daki İslam**, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1993, s.367-368.

⁸¹ Bkz. Talat Koçyiğit, “Cennet Mü'minlerin Tekelindedir”, **İslami Araştırmalar**, C.3, S.3, 1989, s.8-94; Nazif Şahinoğlu “Cennet Sadece Allah'ın Tekelindedir”, **Girişim Dergisi**, S, 58, 1990, s.60-67.

Talat Koçyiğit, Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul etmenin kurtuluş için gerekli bir şart olduğunu ifade ederken, Kur'an'ın bakara 62. ve maide 69'uncu ayetleri dışında başka ayetlerin de bulunduğunu söyleyerek, özellikle bakara 285'ci ayeti hatırlatır. "Müminler, Rabbinden kendisine indirilene hem peygamber hem de meleklerine, peygamberlerine iman etmiş ve şöyle demişlerdir; Allah'ın peygamberlerinden hiçbirini ayırmayız..." ve yine nisa 136. ayette şu ifadeler yer almaktadır. "Ey iman edenler... Allah'a, elçisine, elçisine indirdiği kitaba iman ediniz. Her kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü reddederse en büyük sapıklığa düşmüş olur." Koçyiğit'e göre; bu ve benzeri ayetlerden anlaşılması gereken şey, Allah, peygamberlerin tümü, melekler, kitaplar ve ahiret gününe iman etmek kurtuluşun ayrılmaz şartlarıdır. Diğer inanç esaslarının özelliklerini bir tarafa bıraktığımızı düşünsük bile, günümüz dünyasında yaşayan hangi Hıristiyan, Kur'an'ın emrettiği şekilde bir Allah'a inandığını söyleyebilir? Her ne kadar bazı Hıristiyan ilim adamları 'teslis'i farklı yorumlamaya çalışsalar da, onların Tanrı inancı da hiçbir zaman İslam'ın 'tevhid' inancıyla uyuşmamaktadır. Zaten Kur'an onların 'teslis'e inandıklarını ve İsa'yı gerçek Tanrı kabul ettiklerini⁸² açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁸³

Talat Koçyiğit, bazı araştırmacıların savunmakta oldukları, "Allah tarafından gönderilen tüm peygamberler aynı dini, daha doğrusu 'islam'ı tebliğ etmiştir, dolayısıyla köken itibarıyla aralarında herhangi bir fark yoktur. Yani, İbrahim, İsa ve Musa'nın tebliğ ettikleri din ile Hz Muhammed'e indirilen din aynıdır." iddiasına⁸⁴ karşılık olarak bu iddianın doğru olabileceğini söyler. Fakat buradan, örneğin, "Allah Hz Nuh'a ve Hz İbrahim'e neyi vahyetmişse, aynıısını Hz Muhammet'e de vahyetmiştir" sonucunu kesinlikle çıkaramayacağımız kanaatini taşır. Ona göre, diğer peygamberlere indirilen vahiy ile Hz Muhammed'e indirilen vahiy içeriği ile

⁸² Nisa 171: "Ey Ehli kitap... Dininizde aşırıya gitmeyin, Allah'a karşı hak olmayı söylemeyin; Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi ve Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur. Allah'a ve peygamberlerine inanın, "üçtür" demeyin, vazgeçin, bu hayrınızdır. Allah ancak bir tek Tanrı'dır, çocuğu olmaktan münezzehtir...." Maide 73: "And olsun ki, "Allah üçten birisidir" diyenler kâfir olmuşlardır; oysa Allah bir ve tektir".

⁸³ Talat Koçyiğit, "Cennet Mü'minler'in Tekelindedir", **İslami Araştırmalar**, C. 3, S. 3, 1989, s.86.

⁸⁴ Bu iddia Bakara 136'ya dayandırılmaktadır. Ayette Allah şöyle buyurur "Biz, Allah'a ve bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve onun torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilenlerle onlardan hiçbirini arasında fark gözetmeksizin, inandık ve biz sadece Allah'a teslim olduk deyin."

değil, indiriliş şekli ile aynilik gösterir. Allah Nuh'a, İbrahim'e, Musa ve İsa'ya nasıl vahyetmişse Muhammed'e de öyle vahyetmiştir. Bu anlamda Peygamberler arasında hiçbir fark yoktur.⁸⁵ Talat Koçyiğit'in, indirilen vahyin niteliği değil, indiriliş şekli aynıdır şeklinde dile getirdiği yaklaşımı çok tatmin edici görünmemektedir. Söz konusu ayette ifade edilen, peygamberlerin getirdiği vahiyler arasındaki farkı Talat Koçyiğit'in karşı çıktığı nitelik olarak kabul etsek ne olur? Diğer dinlerin kurtuluş yolu olarak düşünülmesini kesinlikle kabul etmek istemeyen biri için bunu kendi bakış açısına uygun olarak yorumlamak çok kolaydır. Bunu dışlayıcı bir ifadeyle şöyle dile getirebiliriz; “Musa'nın ve İsa'nın getirdiği vahyin niteliği ile son peygamber Hz Muhammed'in getirdiği vahyin niteliği arasında herhangi bir fark söz konusu değildir, fakat Musa ve İsa'dan sonra gelenler onların getirdiği vahyi tahrif etmişlerdir. Dolayısıyla günümüzdeki Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleri kurtuluş yolunun alternatif güzergâhları olamaz.”

Talat Koçyiğit, “Eğer İslamiyet dışındaki dinlerin günümüz için geçerliliğinden bahsediliyorsa, Kur'an'da “Bugün dininizi sizin için tamamlayıp üzerine nimetimi tamamladım ve din olarak size İslam'ı seçtim.”⁸⁶ ayetinin anlamı nasıl yorumlanabilir?” sorusunu dile getirdikten sonra, O, bir şeyin yenisi, tamamı ve en mükemmeli geldiğinde, onun eskisi, bozulmuşuyla yetinilebileceğini ileri sürmek ne ölçüde mantıklı olduğunun sorgulanması gerekliliği üzerinde durur.⁸⁷

Koçyiğit devamla, Kur'an'ın bizzat kendisi Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğini bildirmemiş midir? Biz dinler arası diyalog uğruna aşağıdaki ayetleri görmezden mi geleceğiz? “Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler, dillerini eğerek, bükerek ve dine saldırarak (Peygambere karşı) “işittik ve karşı geldik”, “dinle dinlemez olası”, ‘raina’ derler.⁸⁸, “Ey kitap ehli. Peygamberimiz size kitaptan gizlemekte olduğunuz bir çok şeyi açıklamak üzere geldi; bir çok (kusurunuzu) da affediyor. Gerçekten size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.”⁸⁹, “Ehli Kitap'tan

⁸⁵ Talat Koçyiğit, “Cennet Mü'minlerin Tekelindedir.”, s.88.

⁸⁶ Maide 3.

⁸⁷ Talat Koçyiğit, “Cennet Mü'minlerin Tekelindedir”, s.89.

⁸⁸ Nisa 46.

⁸⁹ Maide 15.

bir grup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerek. Halbuki okudukları kitaptan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde: Bu Allah katındandır, derler, onlara bilerek Allah'a iftira atıyorlar.”⁹⁰ “Elleriyle kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için “Bu Allah katındandır” diyenlere yazıklar olsun.. Elleriyle yazdıklarından dolayı vay onların haline.....”⁹¹, “Ey kitap ehli, niçin hakkı batıla karıştırıyor ve bilerek gerçeği gizliyorsunuz.”⁹² gibi ayetler dışlayıcı algıya sahip Müslümanların kendi algılarının altyapısına destek olarak kullanabileceği ayetlerdir.

Yine Kur'an, Hıristiyanların temel inançlarına yönelik sert ifadeler kullanır. “Allah için üçüncüsüdür diyenler elbette kafir olmuşlardır. Oysa bir tek Tanrı vardır, başka Tanrı yoktur. Bu dediklerinden vazgeçmezlerse elbette onlardan inkar edenler acı bir azap dokunacaktır.”⁹³ “And olsun, Allah ancak Meryem oğlu Mesih'tir diyenler elbette kafir olmuşlardır. Halbuki Mesih demişti ki, “Ey İsrailoğulları, benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin. Zira kim Allah'a ortak koşarsa muhakkak ki Allah ona cenneti haram kılmıştır. Ve onun varacağı yer ateştir, zalimlerin yardımcısı yoktur.”⁹⁴ Kur'an'ın Ehli Kitaptan bazılarının övgüyle bahsettiği ayetleri görmezden gelerek veya bu ayetleri dışlayıcı paradigmanın temel ilkelerinin ışığında farklı şekilde yorumlayarak, yukarıda dile getirilen ayetleri sıralayıp, hangi şartlara sahip olunursa olunsun, ‘Müslüman olmayanlar cehennemliktir’ hükmünü vermek, İslam geleneğindeki dışlayıcılık olarak nitelendirilebilecek yaklaşımın genel eğilimi gibi görünmektedir.

İslam geleneğindeki dışlayıcı algıya göre, her ne kadar günümüz Hıristiyanlığının vahiy temeli olsa bile, İslami bağlamda o vahyedilmiş bir din değildir. İslam'a göre; Batı Hıristiyanlığının temel öğretileri olarak kabul edilen ‘teslis’, ‘inkarnasyon’, ‘kefarete’ ve bu doktrinlerle ilgili diğer detayların hepsi

⁹⁰ Al-i İmran 78.

⁹¹ Bakara 79.

⁹² Al-i İmran 71.

⁹³ Maide 73.

⁹⁴ Maide 72.

Kur'an tarafından reddedilen kültürel oluşumlardır. Yalnızca Kur'an değil, aynı zamanda ortaya çıkan kaynaklar da bunların doğruluğunu inkâr etmektedir.⁹⁵

Dışlayıcı algıya sahip olanlar, Kur'an'da geçen Ehli Kitaba yönelik bazı ayetlerin kendileri için önemli dayanaklar olduğunu düşünmektedirler. Örneğin "Biz Hıristiyanlar diyenlerden de kesin sözlerini almıştık; ama onlar da kendilerine zikredilen(verilen öğütlerin veya kitabın) önemli bir bölümünü unuttular. Bu sebeple kıyamete kadar aralarına düşmanlık ve kin saldık. Yakında Allah onlara yaptıklarını haber verecektir. Ey Ehli Kitap Peygamberimiz size Kitap'tan gizlemekte olduğunuz birçok şeyi açıklamak üzere geldi; birçok (kusurumuzu) da affediyor. Gerçekten size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi"⁹⁶ Veli Ulutürk'e göre bu iki ayetten ikincisinde Hz Peygamberin, doğrudan muhatap alınarak Ehl-i Kitaba da geldiği ifade edilmektedir, ayrıca yine aynı ayette geçen 'Nur'un da Hz Muhammed olduğunu müfessirler açıklamışlardır. Çünkü ondan sonrada zaten kendilerine Kur'an'ın geldiği ifade edilmektedir. Bu iki ayetten çıkarılacak sonuç şu olabilir: Hz Muhammed'in peygamberliği tüm insanlığı kuşattığı için Ehli Kitaba da bizzat hitap yöneltilerek Hz Muhammed ve onun kitabı Kur'an'ın bizzat Yahudi ve Hıristiyanlara da gelmiş olduğu net bir şekilde ifade edilmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlar ve Yahudiler Kur'an'a inanma ve Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul etme noktasında Müslümanlarla aynı sorumluluğu taşımaktadırlar.⁹⁷

Mahmoud M. Ayoub, İslam dünyasındaki dışlayıcılığı yorumlarken şu ifadeleri kullanır. Son yüzyılın ortalarından itibaren İslam dünyasının farklı bölgelerinde Batı sömürü hakimiyeti ve misyonerlik faaliyetlerine karşı bir takım entelektüel hareketlerin ortaya çıktığını, İslam'ın yegane geçerliliği, evrenselliği ve sonluluğuna ilişkin yeni fikir ve yorumların bu hareketlerin temel özelliğini oluşturduğunu ileri sürerek, Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'daki üstünlük ve dışlayıcılık doktrinin de dini düşünceden ziyade siyasi düşünceler tarafından motive edildiğini iddia etmektedir.⁹⁸ Bu yorum, dikkate değer olmakla birlikte dışlayıcı

⁹⁵ Mustafa Köylü, **Dinler Arası Diyalog**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s.142.

⁹⁶ Maide 5/14-15.

⁹⁷ Veli Ulutürk, **Kur'an'da Ehl-i Kitap**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996, s.101.

⁹⁸ Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict", s.28.

dünyayı algılayışta eksik görünmektedir. Çünkü, dışlayıcılığın günümüzden ziyade geçmişte de önemli izlerinin var olduğunu unutmamak gerekir.

Sonuç olarak, farklı dinsel geleneklere mensup olup dışlayıcı paradigmaya sahip olma noktasında ortak özelliklere sahip kişilerin kendi dinlerini tek kurtuluş vasıtası görmesi, bir toleranssızlık ya da bağnazlık olarak değerlendirilebilir mi?⁹⁹ Bu soruya ‘evet’ yanıtını vermek ne ölçüde doğrudur? Bir insanın kendi dinini en doğru ve mükemmel görmesi ve buna uygun olarak kendi dinini başkalarına anlatmayı kendine görev bilmesi nasıl yorumlanmalıdır? Dışlayıcı algı, aslında doğal bir eğilim olarak düşünülebilir. Çünkü, herhangi bir dine mensup samimi dindarlar, kendi dinlerini doğal olarak en doğru kabul edeceklerdir. Bu da bağnazlık olmasa gerektir. Önemli olan nokta, diğer din mensuplarını düşman görmekten kurtulabilmektir. Yoksa samimi bir Müslüman kendi dinini en doğru görmesi ve başkalarına anlatmaya çalışmasının, ya da bir Hıristiyan’ın *misyon*’u çok önemli ve gerekli görmesinin herhangi bir garipliği söz konusu olamaz.

Dinsel dışlayıcılığın özellikle Hıristiyan ve İslam geleneğindeki yansımalarına ve temel tezlerinin neler olduğuna değindikten sonra John Hick’in özellikle Hıristiyan dışlayıcılığına yönelik eleştirilerini ortaya koymak, dışlayıcı paradigmayı daha doğru anlamamıza katkı sağlayabilir. Hick’in ana gövdesini oluşturduğu çoğulcu paradigmanın izlerini de aslında dışlayıcı paradigmaya yönelttiği bu eleştirilerde bulabiliriz. Bir çoğulcu olarak John Hick’in dört noktada özetlenebilecek eleştirileri dile getirildikten sonra çoğulcu paradigmanın ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır.

1.1.4. John Hick’in Dışlayıcılığa Yönelttiği Eleştiriler

Yeni bir yaklaşım biçimini teklif etmenin ön şartı, daha önceki yaklaşım biçiminin niçin terk edilmesi gerektiğine ve niçin yeni bir yaklaşım biçimine ihtiyaç duyulduğu sorusuna tatmin edici bir cevap verebilmektir. Bu nedenle Hick, kendi iddialarının alt yapısını oluşturmak için öncelikle dinsel dışlayıcılığa yönelik

⁹⁹ Mustafa Köylü, “Dinsel Dışlayıcılık”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s.59.

eleştirilerini dile getirir. O, yeni bir yaklaşım biçimini teklif etmenin mantki bir açıklamasının olması gerektiğinin farkındadır. Eğer böyle bir gerekçe yoksa niçin insanlara farklı şekilde düşünülmesi gerektiği teklif edilsin? Daha açık bir ifadeyle, Eğer Hick, dinsel dışlayıcılığın temel yaklaşımlarından tatmin olmuş ya da onun biraz yumuşatılmış hali olduğunu söylediği dinsel kapsayıcılığı kabul edilebilir bir yaklaşım biçimi olarak değerlendirmiş olsaydı yeni bir yaklaşım biçimini teklif etmesinin elbette bir anlamı kalmazdı. İşte bu nedenle Hick, dinsel dışlayıcılığa yönelik eleştiriler getirip bu yaklaşım biçiminin niçin terk edilmesi gerektiğinin sebepleri üzerinde durarak kendi yeni yaklaşımının alt yapısını oluşturmak istemiştir. Hick'in dinsel dışlayıcılığa yönelik eleştirilerini dört noktada toplayabiliriz.

1.1.4.1. Tek Bir Dinin Doğruluğu İddiasına Yönelik Eleştiriler

Hick, İsa Mesih'in yolunun kurtuluşun yegâne yolu olduğunu kabul ederek diğer yolların kurtuluş için yeterli olamayacağı iddiası ile Hıristiyanlık dışındaki farklı dinsel geleneklerin kurtuluşun diğer alternatif yolları olabileceğine yönelik iddia konusundaki yapılacak seçimin, önemli bir karar aşaması olduğu kanaatindedir. O, yakın zamana kadar dinsel dışlayıcılığın tek bir dinin doğruluğu üzerine kurduğu sistemin artık geride kalması gerektiğini düşünmektedir.

Hick, öncelikle dinsel dışlayıcılığın hangi nedenlerle ortaya çıktığını irdelemeye çalışır. O, Katolik dünyasındaki dışlayıcılığın kökenlerine inerek '*Kilise dışında kurtuluş yoktur*' şeklinde formüle edilen dışlayıcı anlayışın temellerinin 13. ve 14. yüzyıllarda toplanan konsillerde atıldığını ve bu anlayışın sadece Katolik Hıristiyanlara da özgü olmadığını ifade eder. Örneğin 1970 yılında yayınlanan Frankfurt Deklarasyonu, Hıristiyan olmayan dünyaya seslenerek, mutlaka Hıristiyan olmaları gerektiğini, aksi takdirde onlar için herhangi bir kurtuluştan bahsedilemeyeceğini ifade eder. Yine 1960'taki Dünya Misyonerleri Kongresinde, savaş yılları boyunca bir milyondan fazla insan öldüğü ve bunların yarısından fazlası İsa'yı hakkıyla tanımadıkları için ateşe gittiği ifade edilir."¹⁰⁰

¹⁰⁰ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.121.

Hick, dinsel dışlayıcılığı eleştirirken olmasını istediği bir devrimden bahseder. Bu devrim, astronomideki Kopernik devrimine benzeyen, Hick'in teolojide önemli anlayış değişikliklerine yol açabileceğini düşündüğü bir devrimdir. O, bu devrime “*Teolojideki Kopernik Devrimi*” adını verir. Şimdi bu devrime niçin ihtiyaç duyulduğunun ve bu devrim öncesi anlayışın hangi nedenlerle terk edilmesi gerektiğinin ayrıntılarına girelim.

Hick, kendi teklif ettiği yaklaşımı daha iyi ifade etmek için astronomideki ‘Kopernik devrimi’ olarak nitelendirilen yeni yaklaşımdan faydalanır. O, daha önceki dönemlerde kabul edilen ve onun ‘*Ptolemaic*’¹⁰¹ (Batlamyus) teorisi diye nitelediği teoriyi şöyle ifade eder; Astronomideki ‘Kopernik devrimi’ öncesi anlayış, dünyanın merkez kabul edildiği, diğer gezegen ve yıldızların ise dünyanın etrafında döndüğü şeklinde düşünülen bir anlayışa dayanmaktaydı. Kopernik devrimiyle birlikte bu anlayıştan vazgeçilerek güneşin merkez kabul edildiği, diğer yıldız ve gezegenlerin güneşin etrafında döndükleri ve ona göre konumlandıklarını dile getiren bir anlayış kabul edilmiş oldu.¹⁰² Hick, ortaya attığı ve Kopernik devrimi olarak nitelendirdiği yeni anlayışını şöyle dile getirir:

“Kopernik devrimi, kainatın düzeni ve insanın kainattaki yeri konusunda çok büyük bir değişimi öngörmektedir. Bu devrim, yerkürenin evrenin merkezi olduğu kesin inancından güneşin merkezde ve dünya dahil diğer gezegenlerin ise onun etrafında döndüğü gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Teolojideki Kopernik devrimi, dinler alemi ve kendi dinimizin bu alemdeki yeri konusunda buna benzer bir devrimi gerektirir. Bu devrim, Hıristiyanlığın merkezde olduğu kesin inancı yerine Tanrı'yı merkeze koyan ve kendi dinimiz dahil insanlığın bütün dinlerinin O'na hizmet için var olduğunu ve gerçekte onun etrafında döndüğü gerçeğini ifade etmelidir.”¹⁰³

Hick'e göre, Kopernik öncesi astronomideki algılayış yukarıda ifade edildiği gibi dünyanın merkez kabul edildiği ve diğer tüm gezegenlerin ve yıldızların güneşe

¹⁰¹ Hick, ‘**ptolemaic**’ terimini ‘Kilise dışında kurtuluş yoktur’ sloganıyla en iyi ifadesini bulan geleneksel Hıristiyan dışlayıcılığını tanımlamak için kullanır.

¹⁰² Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.124-125.

¹⁰³ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.130-131.

göre konumlanması gerektiğini ifade ederken, Kopernik’le birlikte bu anlayış terk edilip dünyanın dokuz gezegenden herhangi biri olarak güneşin etrafında dönmekte olduğunun anlaşılmasıyla yeni bir dönem başlamıştır. İşte Hick, teolojide de astronomide olduğu gibi Kopernik devrimine benzer, radikal bir anlayış değişikliğine ihtiyaç olduğu kanaatindedir. Ona göre, Hıristiyanlık, tüm inançların merkezi konumunda değildir. O, Hıristiyanlığın, Kopernik’in Evreni algılayışında dünyayı konumlandırıldığı şekilde konumlandırılması gerektiğini, daha anlaşılır bir ifadeyle, Hıristiyanlığın diğer dinsel geleneklerden herhangi birisi olduğunu ve dolayısıyla onlardan herhangi bir farkının bulunmadığını söyler. Oysa daha önceki anlayışta, Hıristiyanlığın kurucusu İsa Mesih’in Tanrının insan biçimine bürünmüş şekli olduğu temel tezinden hareketle Hıristiyanlık, inançlar dünyasının merkezi kabul edilirdi. Dolayısıyla Tanrının bizzat kendisi olan İsa Mesih’in kurucusu olduğu Hıristiyanlık dışında bir merkez aramak hiç de mantıklı değildir.¹⁰⁴ Görülen o ki; İsa Mesih’in Tanrının oğlu ya da onun insan biçimine bürünmüş şekli olduğu düşüncesinin değişmesi, teolojideki Kopernik devriminin de ortaya çıkmasıyla yakın bir ilişki içindedir.

Hick, Hans Küng’ün 1964’de Bombay’da düzenlenen “*Hıristiyan Vahyi ve Hıristiyan Olmayan Dinler*” adlı konferansta dile getirdiği ve yeni bir açılım olduğunu iddia ettiği yaklaşımına da karşıdır. Şimdi bu yeni ve farklı olduğu söylenen yaklaşımın ayrıntılarına girelim. Küng bu yeni yaklaşımında iki önemli terimi kullanır. Bunlardan birincisi; ‘*ordinary*’ (sıradan), ikincisi ise; ‘*extraordinary*’(mükemmel) dir. Ona göre ‘*ordinary*’ Hıristiyanlık dışındaki tüm dinsel gelenekleri ve onların mensuplarını, ‘*extraordinary*’ ise Hıristiyanlığı ve onun inanırlarını kapsamaktadır. Hick, bu ayrımla ilgili olarak şu ifadeleri dile getirir. Eğer ‘*ordinary*’ basit olarak ‘çoğunluk’, ‘*extraordinary*’ ise ‘azınlık’ olarak yorumlanırsa herhangi bir problem söz konusu değildir. Yani, Hıristiyan olmayanların Hıristiyanlardan nüfus bakımından daha kalabalık olduğu doğrudur. Fakat ‘*ordinary*’ den kastedilen şey, diğer din mensuplarının sıradan konumları olarak algılanır ve bu din mensuplarının kendi dinsel gelenekleri içinde Tanrıyı düşünmelerini ve ona dua

¹⁰⁴ Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.126.

etmelerinin gerektiğini, fakat sonuçta bu samimi din mensuplarının İsa Mesih'i bulacakları, er ya da geç ona kavuşacakları, teslim olacakları, daha açıkçası Hıristiyan olacakları savunulursa ve 'extraordinary', Hıristiyanların konumu için düşünülür ve imtiyazlı bir durum olarak algılanırsa, işte o zaman bu anlayışın 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' sloganından yola çıkan dışlayıcı anlayışın hiç de uzağında olmadığı çok açık bir şekilde görülebilir. Dolayısıyla Hick, Hans Küng'ün 'ordinary' ve 'extraordinary' ayrımından yola çıkan anlayışının istenilen yeni açılım için hiç de uygun bir yol olmadığı kanaatini taşır. Çünkü ona göre Küng'ün dile getirdiği bu anlayış, klasik dışlayıcı yaklaşımdan özde hiç de farklı şeyler söylememektedir.¹⁰⁵ Hick'e göre Küng, aslında diğer bir ifadeyle şunu söylemektedir. Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup insanlar, Yeni Ahit ile gerçek anlamda tanışmadıkları için kendi dinsel gelenekleri içinde Tanrıya dua etmekte ve onu anmaktadır. Fakat er ya da geç gerçeğe yani İsa Mesih'e kavuşacaklardır. Küng için Katolik Kilisesi, İsa Mesih'in dünyadaki temsilcisidir. Çünkü, Katolik kilisesi inançlar dünyasının merkezidir ve dolayısıyla tüm insanlar bu merkeze zamanı geldiğinde yöneleceklerdir¹⁰⁶

II. Vatikan konsili, daha önce belirtildiği gibi Hıristiyanların diğer dinsel geleneklere bakışı konusunda önemli bir anlayış değişikliğinin dile getirildiği önemli bir toplantı olarak kabul edilir. II. Vatikan konsili ile birlikte klasik dışlayıcı yaklaşım açık bir şekilde savunulur olmaktan çıkmıştır. Hick, II. Vatikan konsilini, teolojide olması gerektiğini düşündüğü Kopernik devrimi için önemli, fakat yetersiz görür.¹⁰⁷ Çünkü ona göre; İsa Mesih doğru algılanmadan Hick'in olmasını istediği devrim gerçekleşemez. Bu konsilde dile getirilen ifadeleri tekrar hatırlayacak olursak;

“Gerçekten, hiçbir kusurları olmaksızın İsa Mesih'in İncil'ini ve onun kilisesini tanımamış olan, fakat samimi bir kalple Tanrıyı arayan kimseler de kurtuluşa kavuşabilirler. Tanrı, kendi kusurları olmaksızın, henüz açık bir Tanrı bilgisine erişmemiş olup, doğru bir hayat sürmeye çalışanlardan –ki

¹⁰⁵ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.128-129.

¹⁰⁶ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.129.

¹⁰⁷ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.126.

bunu Tanrı'nın lütfu olmaksızın yapamazlar- kurtuluş için gerekli yardımları esirgemez. Gerçekten bu kimselerin içinde iyi ve doğru ne varsa, Kilise bu insanları İncil'e hazırlık olarak ve her insanı sonun da yaşama kavuşsun diye aydınlatan tarafında bağışlanmış bir armağan olarak saymaktadır."¹⁰⁸

Sonuç olarak kurtuluşun elde edilebilmesi, İsa Mesih'e bağlanmakta ve bu kurtuluş ancak ona teslim olmakla mümkün olmaktadır. Bu nedenle Hick, merkezde yine Hıristiyanlığın yer alması nedeniyle II. Vatikan konsili sonrasında yukarıda dile getirilen yeni anlayışı yetersiz bularak, onun daha önceki klasik dışlayıcı yaklaşımla temel anlayış noktasında çok da farklı olmadığını düşünür.

Cardinal Bea, 1964 yılında yayınlanan Vatikan açıklamasının temel noktası üzerinde dururken, diğer dinsel geleneklerin bazı ahlaki ve dinsel ilkelerini doğru kabul etmenin ya da diğer dinsel geleneklere mensup samimi inanırlara saygıyla bakılmasının nedeni olarak, onların İsa Mesih ile birlikteliklerine dair bir inanca dikkatleri çeker. Ve onların er ya da geç bu zenginliğe doğrudan katılacaklarına dair inancını dile getirir.¹⁰⁹ “Klasik dışlayıcı paradigma ile yukarıda Cardinal Bea'nin II.Vatikan Konsili ile ilgili dile getirdiği yorumu arasında kastedilen anlam açısından herhangi bir farklılık söz konusu mudur?” sorusuna Hick kesinlikle ‘hayır’ cevabını verir.¹¹⁰

Hick, İsa'dan önce 800 yıllarında başlayan bir dönemden ve dünyadaki mevcut dinsel geleneklerin tümünün kökenlerinin bulunduğu iki merkezden söz eder. Bunlardan birincisi, Mezopotamya, ikincisi ise Hindistan'dır. Bu dönem, bu iki merkez ve dünyanın başka bazı bölgelerinde bir çok dinsel ve felsefi ekolün başlangıcı olmuştur. İsrail peygamberleri, Çin'de Laotzu ve Konfiçyüs bu dönemde yaşamıştır. Hindistan'da Upanişadlar bu dönemde yazılmıştır. Yine Buda ve Mahavira, Eski Yunanda Sokrat, Platon ve Aristo, daha sonra İsa ve son olarak Hz Muhammed bu dönemde yaşamıştır. Hick, bunları ifade ettikten sonra şu soruları yöneltir. Dünyanın bu eski yerleşim bölgelerinde ortaya çıkan bu kadar çok dinsel

¹⁰⁸ Lumen Gentium, 2.16 (H.Demirel ve diğerleri), **Kilise Babalarından Alıntılar**, İstanbul, 1997, s.810.

¹⁰⁹ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.127.

¹¹⁰ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.127.

gelenegi nasıl açıklayabiliriz? Bunlardan birini kabul edip diğerslerini inkar etmek problemi çözebilir mi? Acaba Tanrı vahyini yukarıda dile getirilen kişilerden tek bir kişiye mi göndermiştir? Yoksa Tanrı dünyanın farklı bölgelerinde ve farklı zamanlarda farklı elçileriyle vahyini mi iletmiştir? Hick'e sorarsanız kesinlikle ikinci alternatifin doğru olduğunu söyleyecektir.¹¹¹

Hick, dinsel geleneklerin, insanın kutsal gerçekliğe verdiği karşılığın sonucunda oluşan sistemler olduğunu ifade ederken, kendisine yöneltilen "Kutsal gerçeklik tekse niçin birden çok dinsel gelenek vardır ve bu dinsel gelenekler niçin birbirlerinin zıddı olan şeyler söylemektedir?" sorusuna dinsel geleneklerin doğal olarak içine doğdukları zamanın ve yerin belirlediği bir yapıya büründüklerinin altını çizerek cevap verir. Çünkü ona göre dinsel gelenekler, sonuç olarak insanların kutsal gerçekliğe verdiği karşılığın sonuçlarıdır. Ve pek tabii ki, bu insanların buldukları bölgenin kültürünün, geleneklerinin, düşünce yapısının ve yaşanan zamanın onların verdikleri bu karşılığa etkisinin büyük olacağı muhakkaktır. Bu nedenle İslam'ın temeli, ortaya çıktığı yerde ve zamanda yaşayan Arap insanının kutsal gerçekliğe verdiği karşılığın bir ürünüdür. Hinduizm yine Hindistan'da yaşayan insanların kutsal gerçekliğe verdiği karşılık, Budizm ise Güneydoğu Asya insanının, Hıristiyanlık ise, Avrupa ve oradan Amerika ve Avustralya'ya göç eden Avrupa kökenli insanların kutsal gerçekliğe verdiği karşılığın ürünü olarak değerlendirilebilir.¹¹² Hick, bu iddiasıyla bağlantılı olarak şöyle der; insanlar, inandıkları Tanrı'yı kendi toplumsal yapılarına uygun olarak şekillendirirler. Örneğin Müslüman ya da Hıristiyanların Tanrısı, baba, güçlü, kuvvetli ve her şey kadir gibi sıfatlarla daha da belirginleşirken, Hindu dinsel geleneklerinde böyle bir durumun söz konusu olmadığı, Tanrıya atfedilen baba, güçlü kuvvetli, her şey kadir sıfatlarının fazlaca vurgulanmadığı görülür.¹¹³

Eğer tüm dinsel gelenekler köken olarak aynı '*kutsal gerçekliğin*' yansımaları ise dünyada niçin farklı kutsal kitaplar var? Niçin İslam ya da Hıristiyanlık tek bir Tanrı fikrine sahipken Hinduizm ya da Budizm böyle bir Tanrı fikrine sahip

¹¹¹ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.136.

¹¹² Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.139.

¹¹³ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.134-135.

değildir? Yine Hıristiyanlığın ortaya koyduğu doğrular Hinduizm açısından büyük ölçüde yanlış değil midir? Bazı dinsel gelenekler Tanrıyı bir kişi olarak algılamak, diğer bazıları niçin böyle algılamaz? Yine bazı dinsel gelenekler, ölümden sonra tekrar dirileceğimize inanırken, diğerleri niçin bunun imkansızlığından söz etmektedir. Kur'an, İnciller, Bahavat Gita, bunların tamamı Tanrının kelamı mıdır? Hick'in bu sorulara nasıl cevaplar verebileceğini kısaca dile getirmiştik. O, bu noktanın daha iyi anlaşılması için meşhur fil hikayesinden bahseder. Bu hikayeye göre, o güne kadar hiç fülle karşılaşmamış birkaç kör ile bir fili yan yana getirirler. Körlerden biri filin bacağını tutar ve bu büyük bir sütundur der, diğeri hortumundan tutar ve bu büyük bir yilandır der. Şimdi burada körlerin tanımları yanlış mıdır? Hick, bu soruya kesinlikle 'hayır' cevabını verir. Ona göre körler filin yalnızca bir bölümünü tanımlayabilmişlerdir, bunun dışına isteseler de çıkamazlar. Çünkü onların böyle bir imkanları yoktur. Hick, farklı dinsel gelenekleri de bu körlere benzetir. Bu farklı dinsel gelenekler, kutsal gerçekliğin kendilerinde bıraktığı etkinin sonucunda onun farklı yönlerini ifade etmektedirler.¹¹⁴

Kör ile fil hikayesinin başka bir versiyonunu Hans Küng dile getirir. Hikayeye göre, kralın biri kendisini eğlendirmek için doğuştan kör olanları toplar ve içlerinden kendisine fili en güzel şekilde tarif edene bir ödül vereceğini söyler. Bunun üzerine körler toplanır; ilk kör filin bacağını tutar ve der ki; "Bu tam bir ağaç gövdesidir" bir diğeri ise kulağını yakalayıp "bu bir hurma yaprağı" der. Diğerleri de buna benzer tariflerde bulunur ve aralarında filin neye benzediği konusunda bir mücadele başlar. Oysa gerçeği Buda bilmektedir.¹¹⁵

Hick, bu fil hikayesine değinirken aslında şunları söylemek istemektedir. Fil hikayesindeki körlerden birinin filin yalnızca bacağına dokunup onu bir sütuna benzetmesi gözleri görmeyen kişinin kendisi açısından doğru kabul edilebilir, fakat bu anlayışın kesinlikle tek doğru anlayış olduğunu, yani bunun kesinlikle bir sütun olmak dışında bir alternatifinin olmadığını iddia etmek yanlıştır. Yine diğeri bir körün filin yalnızca hortumunu tutup bu bir yilandır demesi, kendi açısından elbette

¹¹⁴ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.140.

¹¹⁵ Hans Küng, "The World Religions in God's Plan of Salvation", **Christian Revelation and World Religion**, Ed. Joseph Neuner, London, Compass Books, 1967, s.54.

doğrudur. Fakat bu doğrular, gözleri görmeyen bu kişilerin kendi konumlarından kaynaklanan öznel doğrulardır. Yoksa körlerin doğruları, hikayedeki filin gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde, farklı dinsel gelenekler de kutsal gerçeklikle manevi bir ilişki içine girmiş bazı seçkin şahsiyetlerin dile getirdikleri bazı ifadeler neticesinde ortaya çıkmış sistemlerdir. Fakat bir dinsel geleneğin doğrunun ve kurtuluşun tek kaynağı olarak kendi adresini göstermesi ve diğerlerini yanlış adresler olarak yorumlaması, hikayede dile getirilen körün yalnızca hortuma dokunup “Bu kesinlikle yılandır, başka bir şey olması söz konusu değildir” demesinden hiç de farklı değildir. Gözleri görmeyen bir kişinin kendi durumunu aşan iddialarda bulunması ve kendi doğrusunun dışındaki yaklaşımlara kendini kapatması ne kadar mantıksızsa, bir dinsel geleneğin gözleri görmeyen bir insanın farklı olmayan konumundan hareketle diğer dinsel geleneklerin doğrularını inkar etmesi o ölçüde mantıksızdır.

Hick dinsel geleneklerden bahsederken dünyadaki istisnasız tüm dinsel gelenekleri aynı şekilde değerlendirmemektedir. Onun, kurtuluşa vesile olabilecek dinlerden bahsederken kastettiği şey, dünyada şu anda yaşayan ve oldukça fazla sayıda inanırı bulunan ve büyük bir geleneğe sahip dinlerdir. Ona göre, bu dinsel geleneklerin doğru kabul edilmesini ve onların diğer dinsel geleneklerden farklı bir konumda değerlendirilmesinin elbette bazı nedenleri vardır. Bu nedenlere değinecek olursak; öncelikle söz konusu bu büyük dünya dinlerinin oluşmuş ve yerleşmiş gelenekleri vardır. Örneğin, İslam’ın, Hıristiyanlığın, Museviliğin, Budizm’in ya da Hinduizm’in oluşmuş gelenekleri vardır. İkinci olarak, bu gelenekler, çok uzun yüzyıllardır hayatiyetlerini sürdürmektedirler. Örneğin, İslam’ın, Hıristiyanlığın, Museviliğin, Budizm ya da Hinduizm’in tarihlerine baktığımızda çok uzun bir geçmişin var olduğunu görürüz. Hick’e göre, bu dinler, tarih’in süzgecinden başarıyla geçmişlerdir. Son olarak, Hick, bu büyük dinsel geleneklerin inanırlarının ibadet ederlerken dile getirdikleri ifadeleri dikkatle incelediğinde onların aynı anlama gelen ifadeleri kullandıklarını çok açık bir şekilde görülebileceği

kanaatindedir. Ona göre, örneğin bir Hıristiyan'ın ibadet ederken dile getirdiği ifadelerle bir Sih'in dile getirdiği ifadeler birbirlerinden hiç de farklı değildir.¹¹⁶

Farklı dinsel geleneklere mensup insanların ibadet ederken dile getirdikleri ifadeler dikkatle incelendiğinde bu ifadelerin anlam açısından pek de farklı olmadığı görüleceğini dile getiren Hick, “Bu ifadeler niçin birbirlerine benzemektedir?” sorusunu dile getirir. Ve devamla “Tek bir dinsel gelenek doğruysa, niçin diğer bazı dinsel geleneklere mensup inanırlar da bu doğru dinsel gelenek mensuplarının dile getirdiği ifadelerine benzer şeyler söylemektedir” sorusunun cevabının tatmin edici bir şekilde verilmesi gerektiğini ifade eder.¹¹⁷ Buradan hareketle Hick, bir Hindu şairin, bir Budist din adamının bir Müslüman sufinin yüce bir varlığa yönelik ifadelerinin benzerliğinin bazı şeyler ima ettiğini düşünmektedir.¹¹⁸

Hick, dünya dinlerini, aynı kutsal gerçeğin farklı tecrübe edilmiş şekilleri olarak tanımlarken bir şeyin farkındadır. Hıristiyanların ‘*God*’, Musevilerin ‘*Yahve*’ ve Müslümanların da ‘*Allah*’ olarak isimlendirdikleri Tanrı, teistik bir inanç sisteminin ürünüdür. Peki ama, teist anlamda bir Tanrı inancına sahip olmayan Budizm ya da Hinduizm’i nasıl yorumlayabiliriz? Hick bu soruya Hinduizm bağlamında şu yanıtı verir. Hindu Tanrı anlayışı iki yönlü bir Tanrı fikrini ortaya koyar. Bunlardan ilki ‘*Saguna God*’ ikincisi ise ‘*Nirguna God*’dır. ‘*Saguna God*’ Tanrının kişisel yönünü ifade ederken ‘*Nirguna God*’ Tanrının sevgi, merhamet ve yaşam kaynağı gibi kişisel ifade etmeyen yönünü ifade eder.¹¹⁹

Hick, Hıristiyan olarak kendilerinin, Hıristiyanlığın Tanrıya ve onun hediye edeceği mutlu sona kavuşturacak doğru, uygun ve gerçek bir yol olduğunu tekrar tekrar söylediklerini ifade eder. Ona göre; burada herhangi bir problem söz konusu değildir. Problem olan nokta, Hıristiyanlığın kurtuluş için alternatif yollardan biri değil tek geçerli güzergah olduğunu iddia etmektir. Hick devamla şöyle der; biz Musevilere, Müslümanlara, Budistlere, Hindulara ve Sih dinine mensup kişilere “Siz

¹¹⁶ Farklı dinsel geleneklerin ibadet ederken kullandıkları ifadelerdeki benzerliklere örnekler için (bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.141.)

¹¹⁷ Hick, *God and the Universe of Faiths*, 143.

¹¹⁸ Wroom, *No Other Gods*, s.150.

¹¹⁹ Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.146.

kurtuluş yolu üzerinde değilsiniz, bu nedenle kurtuluşa kavuşmak istiyorsanız mutlaka Hıristiyan olmalısınız” iddiasını dile getirirken acaba duygusal bağlanma dışında herhangi bir dayanağımız söz konusu mudur? Varsa bu dayanak nedir? Hick böyle bir dayanağın kesinlikle olmadığını düşünmektedir.¹²⁰

Hick, Hıristiyanlık dışındaki diğer dinsel geleneklere mensup tanıdığı bazı insanlardan bahsederek onların çoğunun Tanrıya bir çok Hıristiyandan çok daha içten bağlanmış olduklarına şahit olduğunu dile getirir. Ona göre söz konusu bu insanlar bu durumlarıyla, klasik dışlayıcı yaklaşıma meydan okumaktadırlar.¹²¹ Hick, kendi hayatından bir örnek vererek şu ifadeleri kullanır; “Samimi arkadaşlarımdan biri olan Hasan, İslam dinini derinden yaşamaya çalışan biridir. Onun hayatını iyi bir şekilde gözlemleyebiliyorum ve onun iyi bir Hıristiyan’dan beklenen tüm özellikleri bünyesinde barındırdığına inanıyorum. Şimdi bu durumda, Hasan’a Müslüman olmaktan vazgeçip niçin Hıristiyan olması gerektiğini nasıl anlatabilirim?”¹²² Hick, kendisinin Hasan’a Hıristiyan olması için herhangi bir geçerli sebep sunamayacağını, çünkü onun zaten iyi bir Hıristiyandan beklenen özelliklere fazlasıyla sahip olduğunu düşünür.

Hick, Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklere ait çeşitli ibadet yerleri incelendiğinde fenomenolojik olarak kilisede bulunan şeylerin oralarda da bulunduğunu ifade eder. Ona göre, bütün bu ibadet yerlerine insanlar evreni yaratan ve insanlar üzerine ahlaki prensipleri vaaz eden biri olarak Tanrıya kalplerini açmak için bir araya gelmişlerdir. Elbette süs ve debdebeler oldukça birbirinden farklıdır. Örneğin, bir kilisede erkekler ayakkabı giyinir, ancak başlarında herhangi bir şey yoktur; Müslümanlar ve Sih dinine mensup insanlar ibadet yerlerinde başlarını açıkta bırakmayabilirler ve içerde ayakkabı giymezler; sinagoglarda ise her ikisi de vardır. Bazılarında mahfile bazılarında ise yere oturursunuz. Bazılarında ilahi vardır, bazılarında ise yoktur. Bazılarında müzik aletleri kullanılırken, bazılarında böyle bir şey söz konusu değildir. Daha da önemlisi yüce varlık, Hıristiyan kilisesinde ‘*God*’ olarak, Yahudi sinagoglarında ‘*Adonai*’, bir Müslüman camisinde ‘*Allah*’, bir sih

¹²⁰ Hick, “Is There Only Way To God?”, **Theology**, Vol. XXXV, January 1982, s.4.

¹²¹ Hick, “Is There Only Way To God?”, s.4.

¹²² Hick, “Is There Only Way To God?”, s.4.

tapınağında ‘*Param Atma*’, Hindu tapınağında ise ‘*Rama*’ ve ‘*Kirişna*’ olarak isimlendirilmektedir. Ancak burada önemli olan şey farklı şekillerde de olsa yapılan ibadetin gayesinin temel olarak aynı olmasıdır.¹²³

Hick, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hıristiyanlığın tek kurtuluş reçetesi olduğunu iddia etmenin sağlam bir iddia olmadığına inanmakla birlikte, onun gerçekliğinden ve otantikliğinden şüphe etmez.¹²⁴ Ona göre doğru olmayan yaklaşım, milyonlarca mensubu bulunan -ki bu milyonlarca insan bu dinin mensubu olarak yaşayan ve bu şekilde ölen insanlardır- diğer dinsel gelenekleri gerçek dışı, otantiklikten uzak olmakla suçlamaktır.¹²⁵

Hick, ahlâk konusu üzerinde de özellikle durur. O, kurtuluşa kavuşacak insanların en önemli özelliğinin ahlaklı olmaları olduğunu düşünür. Bu nedenle, Hıristiyan dışlayıcıların diğer din mensuplarının hiçbir özelliğine dikkat etmeden ve onları hiçbir şekilde anlamaya çalışmadan Hıristiyanlık dışındaki tüm dinsel geleneklerin mensuplarını -ahlaklı ve iyi olsunlar ya da olmasınlar- kurtuluşun sınırları içine almak istemeyişlerinin çok büyük bir değerlendirme hatası olduğunu düşünmektedir. Ona göre; eğer dinlerin temel amacı iyi ve ahlaklı insanlar yetiştirmekse, bunun yolu niçin Hıristiyanlıkla sınırlı olsun? Hick, büyük dünya dinlerinin sahip oldukları ahlak ilkelerinin paralelliğinden söz ederek, aslında onların hiç de farklı olmadıklarını özellikle vurgular. O, büyük dünya dinlerinin sahip oldukları ahlak ilkelerinin temeli olarak ‘*iyilik*’(goodness) üzerinde durmaktadır. Ona göre iyilik, evrensel olarak kabul gören diğerlerine karşı ilgi, nezaket, sevgi, şefkat, doğruluk ve dürüstlüktür. Diğerlerine karşı sevgi ve ilginin odak noktası olan “kendine karşı nasıl davranılmasını istiyorsan diğerlerine karşı da öyle davran” altın kuralı, tüm büyük dinlerin öğretileri arasında yer almaktadır. Bu konuda İsa, “Diğer insanların sana karşı nasıl davranmalarını istiyorsan, sen de onlara öyle davran”(Luka 6:31); Konfüçyüs, “Kendin için istemediğin bir şeyi diğerleri için de yapma”(Analects, XII,2); Taoism, “iyi bir kişi diğerlerinin kazançlarını kayıplarını da kendisinin gibi kabul eder” (Thai Shang, 3); Zerdüşt,

¹²³ Hick, “Whatever Path Men Choose is Mine”, s.174-177.

¹²⁴ Hick, “Is There Only Way To God?”, s.5.

¹²⁵ Hick, “Is There Only Way To God?”, s.6.

“Doğa, yalnızca kendisi için iyi olmayan bir şeyi bir başkası için de yapmadığı zaman iyidir” (Dadistan-i Dinik, 94:5); derken, Hinduların kitabı Mahabharata’da şunları okuyoruz: “Bir kişi kesinlikle kendisini incitecek bir şeyi diğerine yapmasın, kısacası bu, Dharma’nın kuralıdır.”(Anushana Parva, 113:7). Caynistlerin kutsal kitapları da şunu söylemektedir: “Dünyadaki tüm varlıklara, kendine nasıl davranılmasını istiyorsan o şekilde davran” (Katanga Sutra, 11:33). Budist metinlerinde de bu bağlamda şöyle denmektedir: “Bir anne her gün çocuğuna nasıl davranıyorsa, bir kişi de diğer tüm yaratıklara aynı şekilde davranmalıdır”(Sutta Nipata, 149). Yahudi Talmud’u şöyle demektedir: “Kendin için nefret edilecek şeyi diğer hemcinsin için yapma. İşte bu Tevrat’ın tamamıdır”(Babil Talmudu, Shabbath 31a). Son olarak İslam peygamberinin bu konudaki sözü şudur: “Bir kişi kendisi için istediğini kardeşi için istemedikçe gerçek Mümin olamaz” (İbn Mace, Giriş, 9).¹²⁶ Hick devamla şu soruları yöneltir; “Yukarıdaki ifadelerden yalnızca biri mi doğrudur? Bu ifadelerin anlam açısından farklılıklar içerdiği iddia edilebilir mi?, Eğer bu ifadeler aynı anlamı içeriyorlar, farklı din mensupları da bu ifadelerin paralelinde davranışlar sergiliyorlar ve böylece ahlaklı bireyler oluyorsa, tek bir dinsel gelenekte ifade edilenlerin doğru diğerlerinin ise yanlış olduğunu iddia etmenin hangi mantıklı gerekçesi olabilir?”

Hick, belli konularla ilgili olarak İncil veya Tevrat ya da Kur’an’da dile getirilen ifadelerin tartışmasız kabul edilerek sorunların aşılabileceğinden ümitli değildir. Ona göre, örneğin; herhangi bir konuda “Kitab-ı Mukaddes şöyle buyuruyor” şeklinde başlayan ve başka herhangi bir kaynağı ciddiye dahi almayan bir yaklaşımın herhangi bir problemi çözmesi pek mümkün gibi görünmemektedir. Zira Kitab-ı Mukaddes farklı tarihi ve kültürel şartlar içinde, farklı insanlar tarafından aşağı yukarı bin senelik bir dönem içerisinde yazılmış bir dokümanlar koleksiyonudur. İçinde bulunan yazılar, tarihi dokümanları, peygamberlere ait sözleri, ilahileri, mektupları, hatıraları, tarihsel İsa’nın anılarını, inanç ağırlıklı yönlerini gösteren tasvirleri içermektedir. Dolayısıyla ona göre; Kitab-ı Mukaddes’i

¹²⁶ John Hick, “A Pluralistic View”, **Four Views on Salvation in Pluralistic World**, Ed. Stanley N.Gundry, Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips, Michigan, Zondervan Grand Rapids, 1995, s.39-40.

değerlendirirken insan unsurunu ve tarihi şartları daima göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu noktayla ilgili olarak şu soruyu yöneltir: Eğer Kitab-ı Mukaddeste dünyanın düz olduğu ve bir takım hastalıklara cinlerin neden olduğu söyleniyorsa, biz yine de bunların doğruluğuna inanmak zorunda mıyız? Hick'e göre elbette değiliz.¹²⁷

Hick'in yukarıda Kitab-ı Mukaddes ile ilgili olarak dile getirdiği ifadeler doğru olarak kabul edilebilir. Bir çok Hıristiyan din bilgini, İncillerin İsa Mesih'in ölümünden belli bir müddet sonra yazıldığını ve büyük ölçüde insan ürünü ifadeler olduklarını kabul eder. Çünkü, İncillerdeki ifadeler dikkatle incelendiğinde İsa Mesih'ten sonra yazıldıkları ve yazıldığı dönemin kültürel şartlarını büyük ölçüde yansıttıkları görülecektir. Dolayısıyla, 'Kitab-ı Mukaddes şöyle buyurmaktadır.....' şeklinde dile getirilen ifadelerin tartışmasız doğru kabul edilmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Fakat, Hick'in İncillerle ilgili olarak yaptığı yorumun diğer kutsal kitaplar için de geçerli olduğunu iddia etmek için önemli delillerin olması gerekir. Oysa Hick bu konuda fazla ayrıntıya girmemektedir. Örneğin, Kur'an ile ilgili olarak onun Hz Muhammed'den sonra yaşayan çeşitli Müslümanlar tarafından yazıldığını herhangi biri iddia edemez. Çünkü Kur'an, Hz Muhammed'in yaşamında çeşitli nesnelere üzerine yazılmıştır. Hemen sonrasında I. Halife Ebubekir tarafından kitap haline getirilmiş ve III. Halife Osman zamanında ise çoğaltılmıştır. Ve bu süreç tarihsel olarak bir tartışmanın konusu değildir. Sonuç olarak Kur'an, bizzat Hz Muhammed'in hayatında yazılmış ve herhangi bir tahrifle karşılaşmamıştır. Bu yönüyle Hick'in İncillerle ilgili yorumunun Kur'an için de geçerli olduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak Hick, kendilerine ait ve etkileyici kutsal kitaplara sahip, kendine özgü ibadet şekillerinin var olduğu gözlenen ve kendi peygamberleri, azizleri ve düşünürleri olan diğer dinsel geleneklerle ilgili olarak bir karar vermenin bize

¹²⁷ Hick, "A Pluralistic View", s.33.

düşmediğini, böyle bir girişimin Allah'ın hakkını gasp etmeye yönelik bir teşebbüs olduğunu düşünür.¹²⁸

Hick, dinsel geleneklerin sahip oldukları kutsal kitapların kendilerinin yeganeliğinde ısrar eden ifadelerinin ve yine dinsel geleneklerin tarihten gelen rekabetlerinin farkındadır. Fakat o, modern ve global bir köye dönüşen dünyada yeni bir durumla karşı karşıya bulunduğunu ifade eder. Ona göre farklı dinlere mensup insanlar günümüzde birbirlerini daha yakından tanıma fırsatı bulmakta, birbirlerini etkilemekte ve daha önce hiç olmadığı kadar birbirlerine yakın olabilmektedir. Bu zaman dilimi, dinsel geleneklerin tarihinde, gözlerimizi küçük algılamalardan daha geniş algılayışlara çevirdiğimiz çok önemli bir dönemdir. Bu nedenle Hıristiyanlığın, ya da başka bir dinsel geleneğin tek doğru ve tek kurtuluş kaynağı kabul edildiği bir yaklaşım biçimi artık geçmişte kalmıştır.¹²⁹

1.1.4.2. Kurtuluşun Sınırı ve Tanrının Merhameti Merkezli Eleştiriler

“Eğer tek bir dinsel gelenek doğruysa ve bu dinsel gelenek dışındaki insanlar acı bir sonla karşılaşacaklarsa ve bu insanların sayısı kurtuluşa kavuşacakların sayısından çok daha fazlaysa, bu durum düşünülen ‘Sevgi ve Merhamet Tanrısı’ anlayışıyla nasıl bağdaşabilir?” sorusu, üzerinde durulan konunun merkezine ulaşmak açısından güzel bir sorudur. Çünkü gerçekten Tanrının merhametinin genişliği ile dışlayıcı algının öngördüğü kurtuluş formülü arasında ciddi bir çelişkinin varlığı inkâr edilemez. Hick, bu nokta üzerinden dışlayıcı algıya önemli eleştiriler getirmiştir.

Hick, daha bebek iken vaftiz edilmesine ve 16 yaşlarında kilise ibadetlerine götürülmesine rağmen kendisinin bu ayinleri son derece zevksiz ve can sıkıcı bulunduğunu ve bunlardan pek tatmin olmadığını ifade eder. Ayrıca kendisi gençlik yıllarında Nietzsche ve Bernart Russel'in eserlerini okuyarak onlardan önemli derecede etkilendiğini belirtmektedir. Ancak daha sonra hukuk fakültesinde okurken tekrar güçlü bir Hıristiyan olduğunu ve geleneksel tüm Hıristiyan inançlarını

¹²⁸ Hick, “Is There Only Way To God?”, s.6.

¹²⁹ Hick, “Is There Only Way To God?”, s.7.

sorgulamaksızın kabul ettiğini ifade eder. Bu ilgisi daha sonra felsefe dersleri almak için gittiği Edinburg Üniversitesi'nde daha da gelişir. Hick daha sonraları almış olduğu bu felsefe eğitiminin de etkisiyle Kitab-ı Mukaddesi, astronomi ve biyolojik evrim gibi çeşitli açılardan tekrar incelendiğinde onun içinde pek çok zıtlığın bulunduğu farkına vardığını söyler. Ancak ona göre en önemli cevap verilmesi gereken en temel soru, 'Sevgi ve Merhamet Tanrısı' olarak nitelendirilen Tanrının insanlığın çok büyük bir bölümünü sadece ve sadece Hristiyan olmadıklarından dolayı ebedi cehenneme nasıl göndereceği?" sorusudur.¹³⁰

Hick, dünya nüfusu ile karşılaştırıldığında kurtuluşa kavuşabilecek insanların sayısının çok sınırlı olacağı iddiasının 'Evrensel Sevgi Tanrısı' anlayışıyla kesinlikle çeliştiğini düşünür.¹³¹ Ona göre eğer Tanrı insanları seviyorsa onların büyük bir çoğunluğunu neden cehenneme göndersin? Ya da eğer bu kadar çok insanın cehenneme gideceği doğruysa, inanılan Tanrı nasıl olur da 'Evrensel Sevgi Tanrısı' olarak nitelendirilebilir?

Kendisini dinî çoğulculuk hipotezine sevk eden sebeplerden biri olan onun adil ve merhametli bir Tanrı kavramıyla dinlerin dışlayıcı tavırlarının çeliştiğine yönelik inancını Hick şöyle dile getirir:¹³²

"Hristiyanlar olarak biz Tanrı'nın herkesi sevdiğini ve bütün insanlığın yaratıcısı ve Babası olduğunu ve sonuç olarak herkesin iyiliği ve kurtuluşunu istediğini iddia etmekteyiz. Aynı zamanda geleneksel söyleme uyararak kurtuluşa götüren tek yolun Hristiyanlık olduğunu da iddia ederiz. Diğer taraftan biraz üzerinde düşündüğümüz zaman, daha önce yaşamış veya hala yaşamakta olan insanlığın büyük bir kısmının Hristiyanlığın sınırları dışında yaşadığını fark ederiz. Şimdi bunlara dayanarak Tanrı'nın bütün insanlığı sevdiğini ve herkesin eşit derecede kurtulmasını arzu ettiğini ve fakat sonunda

¹³⁰ Köylü, **Dinler arası Diyalog**, s.51.

¹³¹ Farklı dinlere mensup insanların dünya nüfusu içindeki güncel oranları için bkz. (Çevirimiçi) <http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm>. 12/06/2009

¹³² Aslan, **Religious Pluralism Christian and Islamic Philosophy**, s.104.

sadece çok sınırlı sayıda bir azınlığın bu kurtuluşa ulaşabilecek şekilde dünyayı düzenlediğini nasıl iddia edebiliriz?”¹³³

Hick daha yalın bir ifadeyle şunu söylemektedir: “Hıristiyanlar olarak biz hem kendi inandığımız Tanrının ‘*Evrensel Sevgi Tanrısı*’ olduğunu ve onun tüm insanlığın yaratıcısı ve babası olduğunu, tüm insanların kurtuluşunu ve iyiliğini istediğini söylüyoruz, hem de kurtuluşa giden yolun yalnız Hıristiyan yolu olduğunu iddia ediyoruz. Burada açıklanması gerçekten zor bir çelişki söz konusudur.”¹³⁴

Hick'in argümanını Hıristiyan teolojisindeki unsurlarından temizleyerek felsefî bir formda yeniden inşa etmek gerekirse bu form şöyle ifade edilebilir:

1. Tanrı doğası gereği adaletli ve iyidir. Gerçekten iyi ve adaletli Tanrı, sonuç olarak insanlığın iyiliğini yani kurtuluşunu dilemelidir.
1. Eğer Tanrı bütün insanlığın mutluluğunu diliyor ve fakat dünyayı sadece çok küçük bir azınlığın bu mutluluğa ulaşabileceği şekilde tanzim ediyor ise, o zaman iyi ve adaletli olmaz.
2. Dolayısıyla, iyi ve adaletli bir Tanrı'nın gerçekten iyi ve adil olabilmesi için iyiliğini ve adaletini göstermesi, yani her ferdi kurtuluşa ulaşabileceği bir konumda yaratması beklenir.

İnsanların çok büyük bir bölümü, İsa'nın yaşadığı dönemden önce veya sonra yaşamaları ve onu görememeleri nedeniyle Hıristiyan dünyanın dışında kalmışlardır. Ve bu durum da kendi iradelerinin dışında gerçekleşmiş bir durumdur. Hick, “Tüm bu insanlar kendilerinin ellerinde olmayan bir nedenle kurtuluştan yoksun mu kalacaklardır?” sorusunu gündeme getirerek, kendisinin de dahil olduğu Hıristiyanlara yönelik olarak; onların ‘*Evrensel Sevgi Tanrısı*’ olduğunu iddia ettikleri Tanrının böylesine büyük bir insan nüfusunu kurtuluştan yoksun bırakıp çok küçük bir azınlığın kurtuluşa kavuşabileceği bir sona nasıl rıza göstereceğine inanabilecekleri sorusu üzerinde gerçekten ciddi şekilde düşünmeleri gerektiğini

¹³³Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.122.

¹³⁴Hick, *God and the Universe of Faiths*, s.122.

ifade eder.¹³⁵ Hick'e göre; '*Evrensel Sevgi Tanrısı*'nın yalnızca Hıristiyan kiliseleri mensubu insanlar için bir kurtuluş hazırladığı nasıl iddia edilebilir? Bu iddia, yalnızca saçma değil, '*Evrensel Sevgi Tanrısı*'na yönelik çok büyük bir saygısızlık ve haksızlıktır. Ve sonuçta böyle bir iddia, Hıristiyanların Tanrı inancını tamamıyla inkâr etmektir.¹³⁶

Hick, dışlayıcı yaklaşımın Tanrının hem egemenliğine hem de mükemmel ve sevgi dolu oluşuna leke sürdüğünü düşünür. Çünkü ona göre; dışlayıcı yaklaşımın sonucunda insanların çok büyük bir oranının cehenneme gideceği düşünülürse, cehennemde Hıristiyan olmayanlar için düşünülen sonsuz acı çekiş şeytanın ve kötülüğün sonsuzluğu anlamına gelecektir. Bununla birlikte, böyle bir anlayış, bizi Tanrının yarattığı insanların tümünün kurtuluşunu arzu etmediği dolayısıyla iyi ve merhametli olmadığı şeklinde bir anlayışa götürür ki, bu kabul edilemez.¹³⁷

Hick, dışlayıcı yaklaşım biçimini savunanların tasarladığı cehennemin, aynı zamanda Tanrının egemenliğine gölge düşürdüğünü iddia eder. Çünkü ona göre; Tanrının insanları kurtarma isteği ya da amacı, cehenneme gidecek olan insanların çokluğuna bakılacak olursa sonuçta bir başarısızlığı göstermektedir. Bu durumda, sanki şeytan insanları Tanrıya rağmen kandırabilmiş, kendi isteklerini insanlara empoze edip onları kandırarak onların cehenneme gitmesine neden olmuş ve sonuç olarak şeytan bu sonucu Tanrıya rağmen elde edebilmiştir. Hick'e göre böyle bir sonuç, elbette Tanrının egemenliğine gölge düşürmektedir.

Sonuç olarak Tanrının egemenliği, sevgi dolu oluşu, merhametinin genişliği ile dışlayıcı paradigmanın öngörüsü olarak insanların büyük bir bölümünün kurtuluşun sınırları dışında kalıyor oluşu arasında açıklanması zor bir çelişki vardır. Ve söz konusu bu çelişkiden kurtulmak için Tanrının sevgisi ve merhameti tartışılmayacağına göre tartışılması gereken paradigmanın öngörüsüdür.

¹³⁵ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.122.

¹³⁶ Hick, "Is There Only Way To God?", s.6.

¹³⁷ Hick, **Evil and The God of Love**, London, Macmillan Press, 1985, s.197.

1.1.4.3. İnsanın Doğduğu Yer ve Tanrının Adaleti Merkezli Eleştiriler

“Kişilerin sahip oldukları din büyük ölçüde içinde doğdukları toplumun sahip olduğu dinsel gelenek oluyorsa, kurtuluşa götürdüğü iddia edilen dinsel geleneğin bilinmediği ve yaşanmadığı bir yerde doğan ve büyüyen insanın kendisinin belirleyemediği bu durumundan dolayı kurtuluştan yoksun kalması Tanrının adaletiyle ne ölçüde bağdaşabilir?” sorusu dikkate değer, ancak Tanrının adaleti ile insanın bir dini benimseme süreci doğru değerlendirildiğinde cevaplanabilir bir soru gibi görünmektedir. Tanrının adaleti ve insanın müdahale edemediği bir durum dolayısıyla kurtuluşun sınırlarının içine dahil olamaması durumunun içerdiği çelişkiyi önermelerle şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Mutlak merhamet ve adalet sahibi yüce yaratıcı bütün insanlığın kurtuluşa ulaşmasını ister.
2. İnsanların çok büyük bir bölümü içinde doğdukları aile ve toplumun dinini benimserler.
3. Eğer yalnızca tek bir dinin kurtuluşa vesile olabileceğini kabul edersek, o dinin var olmadığı toplumlarda doğan insanların (kendi hatalarının karşılığı olmadan) kurtuluşa ulaşamayacaklarını tasdik etmiş oluruz.
4. Bu ise mutlak adalet ve Evrensel Sevgi ve Merhamet sahibi bir yaratıcının varlığıyla çelişmektedir.¹³⁸

Dinlerin çokluğu ve farklılığı fenomenal bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin bir problem olarak algılanması kişinin bakış açısına bağlıdır. Dinlerin çokluğu meseleyi “Sadece benim inandığım din doğru, diğerleri yanlış” söylemi ile halledenler için bir problem olarak görülmez. Ne de Tanrı’yı insan zihninin bir projeksiyonudur diyenler için bir problemdir. Dinlerin çokluğu, Allah’a inanan ve aynı zamanda da diğer din mensuplarının niçin ve nasıl kurtuluşa ulaşip ulaşamayacağı meselesini

¹³⁸ Buhari’de Allah’ın kullarına merhametini simgeleyen çarpıcı bir hadis rivayet edilmektedir. Hz. Ömer’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber’e bir grup esir getirilmiş. Bu gruptan bir kadının memesinden devamlı süt akmaktadır. Bu kadın çocuğunu bulduğu zaman kucağına alıp emzirmeye başlar. Bunu gören Hz. Peygamber: ‘Ne dersiniz, bu kadın çocuğunu ateşe atar mı?’ der. Sahabe; ‘Hayır. Bilakis onu atmamak için elinden geleni yapar’ diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Allah kullarına bu kadının kendi çocuğuna olan merhametinden çok daha merhametlidir.’(Buhari, Edep 18.)

sorgulayan kimseler için problem olmaktadır. Bu açıdan bu teolojik olmaktan çok felsefî bir problemdir.¹³⁹

Dini tartışmaların kısmen dışına çıkarak meseleyi sadece akıl perspektifinden irdeleyecek olursak, önümüze çıkması muhtemel görüntü şudur: Bir kimse kendi tercihi olmayan bir ailede dünyaya gelmekte, çok büyük bir ihtimalle o ailenin dinini benimsemekte, sonra benimsediği bu dinin diğerlerinden üstün olduğunu iddia etmekte ve kendisiyle aynı konumda olan diğerlerine ise aynı hakkı tanımamaktadır. Dinin bizzat içeriğine değil de dinin benimsenme sürecine bakılacak olursa dinsel dışlayıcılık, çelişkili bir tutum gibi görünmektedir. Hick de dinlerin dışlayıcı tavrını kendi dinî çoğulculuk hipotezinin önemli bir parçası olarak görmektedir:¹⁴⁰ Ona göre dünya dinlerine bakıldığında, çoğunun kurtarıcı hakikate sahip olma iddialarında yarıştuklarını görülür. Her dinî toplum kendi kutsal kitabının hakikat ve diğerlerinin ise kendilerinden farklı oldukları noktalarda yanlış olduğunu iddia ederler. Yine her dinî toplum, kendi yolunun hakikate ve sonsuz mutluluğa götüren yegane ve sahih bir yol olduğuna inanır.”¹⁴¹

Hick dinsel dışlayıcılığı evrensel bir fenomen olarak görmekte ve varsaydığı bu evrensellikten hareketle kendi tezini temellendirmek istemektedir. Hick, kişilerin sahip oldukları dinin seçiminin, doğdukları yer, tarih, mensup olduğu aile ve toplumla çok yakın bir ilişki içinde olduğunu savunmaktadır. O, iddia ettiği bu yaklaşımını şöyle dile getirir.

“Sıradan insanlara açık olan bir hakikattir ki, (teologlar bunu gereği gibi değerlendirememiş olsalar da) insanların hangi dine inanıp ve hangi dini yaşadıkları çoğu durumlarda - % 98 veya 99 oranında - nerede ve nasıl bir aile içinde doğduklarına bağlıdır. Mesela, bir kimse Mısır veya Pakistan'da Müslüman aile içinde dünyaya gelmiş ise büyük bir ihtimalle Müslüman; Sri Lanka'da Budist aile içinde dünyaya gelmiş ise büyük bir ihtimalle Budist;

¹³⁹ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.103.

¹⁴⁰ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.103.

¹⁴¹ John Hick, **The World's Religious Traditions: Current Perspective in Religious Studies**, Edinburgh 1984, s. 147. Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.104'ten naklen.

Hindistan'da Hindu aile içinde dünyaya gelmiş ise büyük bir ihtimalle Hindu; Avrupa ve Amerika'da Hıristiyan bir aile içinde dünyaya gelmiş ise çok büyük bir ihtimalle Hıristiyan olur.”¹⁴²

İnsanların tamamına yakını, mensup oldukları dinlerinin seçimini yapamamışlar, toplumsallaşma sürecinde, kendilerini içinde yaşadıkları toplumun sahip olduğu dinsel geleneğin mensubu olarak bulmuşlardır. Bu nedenle, Hick'e göre, eğer bir ferдин hangi dine mensup olacağını doğum deneni tesadüfi bir olay tayin ediyor ise, o ferдин mensubu olduğu dinin hakikat iddialarını tek doğru kabul etmesi uygun değildir. Çünkü o, başka doğrulara ve farklı kurtuluş reçetesi sunan bir dine inanan herhangi bir toplumda doğmuş ve yaşıyor olsaydı, aynı şekilde içinde yaşadığı toplumun sahip olduğu doğruların tek ve kesin doğrular olduğuna inanacaktı. Diğer bir ifadeyle Hick şunu söylemektedir: Eğer bir kimse, örneğin bir Hıristiyan, kendi dininin hakikat ve kurtuluşa götüren yegâne din olduğuna sadece Hıristiyan bir ailede dünyaya geldiği için inanıyorsa, bu iddiayı temellendirme noktasında ciddi güçlüklerle karşı karşıya kalacağı açıktır.

Bu güçlüklerden ilki, herhangi bir kişi doğduğu aileyi kendisi seçmediğine göre inandığı dini de tercih etme imkânına sahip olamamıştır. Bu durumda eğer bu din doğru ise onu tercihle değil tesadüfle bulmuş olmaktadır.¹⁴³ İnsanların sahip oldukları din çok büyük bir oranda içinde yaşadığı toplum belki daha özelde de o toplumun içinde var olan bir aile tarafından belirlenmektedir. Herhangi bir A kişisinin kurtuluşun tek yolu olduğu düşünülen dine sahip oluşuyla ilgili olarak içinde doğduğu toplumun yapısı dikkate alınmadan sağlıklı bir değerlendirme yapılamaz. Dolayısıyla, insanların doğumu kendi iradelerinin dışında bir seçimle gerçekleşmekte ve bunun sonuçlarına da katlanmak durumunda kalmaktadırlar.

Açıklanması zor güçlüklerden ikincisi ise şöyle ifade edilebilir: Eğer hakikat ciddi bir araştırma sonucunda kendi tercihi ile değil de tesadüfle elde ediliyor ise onun kazanma veya kayıp etmeninin kişi aleyhine bir durum olmaması gerekir.¹⁴⁴

¹⁴² Hick, **God Has Many Names**, s. 44.

¹⁴³ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.101-102.

¹⁴⁴ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.101-102.

İnsanların büyük ölçüde kendi iradesi dışındaki bir seçimin sonuçlarına katlanmak zorunda olacağı iddiası Tanrı'nın adaletiyle çelişmektedir. Örneğin, bir öğretmenin öğrencileriyle ilişkisi ve onlara yönelik tavrını düşünelim. Bir öğretmenin derslerine iyi çalışan bir öğrenciye zayıf not vermesi ya da hiç ders çalışmayan bir öğrenciye yüksek not vermesinin onun adaletine büyük bir leke süreceğinde herhangi bir şüphe yoktur. Öğretmen bir öğrencinin başarısını değerlendirirken onun ailesinin ve ders çalışabilme olanaklarını göz önünde bulundurmalıdır. Yoksa bütün öğrencilerin aynı şartlara sahip olduğunu düşünerek yapılan bir değerlendirmenin sonuçlarının sağlıklı olması beklenemez. Aynı tavrı Tanrı için düşündüğümüzde, Tanrı'nın onun emir ve yasakları konusunda hiçbir titizlik göstermeyen birine cennet köşelerinden bir yer, Tanrının buyruklarını elinden geldiğince yerine getirmeye çalışan biri için de cehennem köşelerinden bir köşe hazırlaması onun adaletiyle kesinlikle bağdaşmaz. Yine Tanrı, insanların yaptıklarını veya yapmadıklarını sorgulayacağı zaman tüm insanların aynı koşullara sahip olduğunu kabul etmesi ve böyle değerlendirmesi, Tanrının adaletine uygun olmaz. Çünkü bazı insanlar kendi imkanları dışında inanmaları gereken dinle sağlıklı bir tanışma ortamı yakalayamamış olabilirler. Kaldı ki biz, Tanrının herkese eşit davranacağını ve hiçbir zaman adaletsizlik yapmayacağına inanmaktayız. Bu nedenle, insanların kendi iradelerinin söz konusu olmadığı doğumlarının bir sonucunda miras olarak devraldıkları dinlerinin kendi aleyhlerine bir sonuca neden olmaması gerekir. Fakat bu genel ifadeleri kullanırken insanların bir dine sahip olma sürecini yalnızca aile ve topluma bağlamanın da bazı yanlış sonuçlara ulaşmamıza neden olabileceğini de kabul etmek gerekir.

Üzerinde durduğumuz bu konudaki güçlüklerden üçüncüsünü şöyle ifade etmek mümkündür. “Bir kimsenin kendi dininin doğru olduğu iddiasının sebebi sadece doğduğu aile ise, aynı sebeple başkalarının da doğruluk iddialarını onaylaması gerekir.” Hick, insanların inandıkları doğruların kaynağı sahip oldukları dinsel gelenekse ve bu dinsel geleneğe sahip oluş, büyük ölçüde kişinin iradesinin dışında gerçekleşiyorsa ve buna rağmen herhangi biri “Benim dinim tek doğru dindir” iddiasında ise, başka dinsel geleneklere mensup insanların da aynı iddiada

bulunmasının önünde herhangi bir engel olmadığını ve tek doğrunun varlığı iddiasının tamamen öznel bir değer yargısının ürünü olduğunu düşünür.¹⁴⁵

Sonuç olarak Hick'in, kişinin büyük ölçüde müdahil olamadığı bir durum dolayısıyla kurtuluşun sınırları içinde veya dışında kalması gibi bir sonla karşılaşmasının, Tanrının adaleti açısından ciddi bir tehlike içerdiği kanaatine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1.1.4.4. İnkarnasyon İnancı Merkezli Dışlayıcı Algıya Yönelik Eleştiriler

İnkarnasyon doktrini, Hıristiyan teolojide çok önemli bir yer işgal etmektedir. Çünkü bu teolojide İsa Mesih, Tanrının insan şekline bürünmüş hali olarak değerlendirilmekte ve dolayısıyla Tanrının İsa Mesih'in bedenine girerek Hıristiyanlığı oluşturduğu ve bu dinsel geleneğin İsa Mesih'in dünya hayatından çekilmesinden günümüze kadar herhangi bir değişiklik ya da bozulmayla karşı karşıya kalmadığı ve gelecekte de kalmayacağı; çünkü Tanrının bu duruma geçmişte izin vermediği ve gelecekte de asla izin vermeyeceği düşünülür. Diğer dinsel gelenekler ise bu nokta dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılır. Daha açık bir ifadeyle; geleneksel Hıristiyan teolojisi açısından, Tanrının bir insanın -ki bu insan İsa Mesih'tir- bedenine girip oluşturduğu dinsel gelenek olan Hıristiyanlık dururken, diğer dinsel geleneklerin doğruluğundan ya da kurtuluş için bir vasıta olabileceklerinden bahsetmenin kabul edilebilir bir tarafı olamaz.

Hick'e göre, *teslis* inancı ve onun bir uzantısı olan *inkarnasyon* doktrini bizi zorunlu olarak Hıristiyan dışlayıcılığına götürür. Çünkü İsa'yı Tanrının insan bedenine girmiş şekli olarak düşünürsek, Tanrının kendisinin kurduğu din olan Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklere mensup kişiler için bir kurtuluştan nasıl söz edebiliriz?¹⁴⁶

Hick, Hıristiyanlığın insan-Tanrı tarafından kurulan yegane din ve dolayısıyla diğer bütün dinlerden üstün olması gerektiği¹⁴⁷ iddiasına temel teşkil ettiği için

¹⁴⁵ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.101-102.

¹⁴⁶ Wroom, **No Other Gods**, s.142.

¹⁴⁷ John Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, London, S.C.M. Press, 1993, s. IX.

Tanrı'nın İsa'nın bedenine hulûl ettiğini iddia eden *inkarnasyon* doktrinini ele alarak bu doktrini lafzî anlamda değil de ancak metaforik anlamda değerlendirmek gerektiğini iddia eder. Ona göre *inkarnasyon* inancı İsa Mesih'in bildirdiği ve inanılmasını istediği bir inanç değildir. Yani İsa Mesih, kendisinin Tanrı olduğunu iddia etmemiş, daha sonra yaşayan insanların bir eklemesi olarak Hıristiyanlığın inanç esaslarının temeli konumuna gelmiştir. Ayrıca, Hıristiyanların diğer doktrinleriyle karşılaştırıldığında bu doktrini anlamlandırmak oldukça zordur. Bu nedenle *inkarnasyon* inancını metaforik anlamda algılamaya çalışmak, Hıristiyanlık açısından daha doğrudur. Tersine bir durumda bu doktrini metaforik değil, gerçek anlamda düşünmek ve kabul etmek, içinden çıkılmaz zorlukları beraberinde getirir. Çünkü "Tanrı'nın bir insanın bedenine nasıl girdiği" sorusu, cevabının hiç de kolay verilemeyeceği bir sorudur. Hick, İsa Mesih'i 'insan biçimine bürünmüş tanrı' şeklinde değil de "Tanrıya giden yollardan birinin aydınlatıcısı" olarak yorumlamasının Hıristiyanlar için çok daha doğru olacağı kanaatini açıkça dile getirir. Ona göre, Eğer Tanrı'yı doğru anlar, İsa Mesih'i onun elçilerinden biri olarak yorumlanıp kurtuluş yollarından yalnızca birinin kılavuzu olduğu kabul edilirse, anlaşılması ve kabul edilmesi çok daha kolay bir doktrin ortaya konulmuş olur.¹⁴⁸

Hick, bu noktada çok önemli bir ayrıma dikkatlerimizi çekmektedir: Hıristiyanlık tarihinde iki İsa'dan söz edilir. Bunlardan birincisi; Nasıralı İsa ve diğeri ise Kilisenin Paskalya (İsa'nın yeniden dirildiği iddia edilen gün) sonrası gelişmelere dayanarak oluşturduğu İsa'dır.¹⁴⁹ Hick'e göre, Hıristiyan teolojideki birçok problem bu iki İsa'yı bir birine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Hick, aynı zamanda Paskalya öncesi İsa'ya sadece Kilise'nin sunduğu Hıristiyanlık tarihi yoluyla ulaşabileceğimiz gerçeğinin bu ayrımın önemini azaltmayacağını da ifade eder. Bu sebeple en erken yazılmış Yeni Ahit dokümanları, Pavlus'un mektupları ve Markos İncili'nin İsa'nın ölümünden yirmi yıl sonra yazıldığı ve yazarların da

¹⁴⁸ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s.IX.

¹⁴⁹ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s.15.

olaylara bizzat şahitlik edenler olmadığı gerçeği göz önüne alınırsa Hick'in *inkarnasyon* algısının ciddi bir temelini olmadığı iddia edilemez.¹⁵⁰

Hick, paradigmasını oluşturmaya İsa'nın çarmıha gerildikten sonra tekrar dirildiğini iddia eden doktrini ele alarak başlar. Ona göre bu doktrin İsa'nın öğretileri içinde yoktur. Yeni Ahit'in en erken yazmalarında ne boş mezara ve ne de dirilmiş İsa'nın görülebilir bedenine atflar vardır.¹⁵¹ Hick'e göre İnsanlar bu fikre günümüzde var olan İnciller yazılırken, yani, en iyimser tahminle İsa'nın ölümünden iki nesil sonra inanmaya başlamışlardır. Hick, Pavlus'un¹⁵² Şam yolundaki ihtida olayı ile yeniden dirilme hadisesi arasında bir benzerlik olduğunu, yani yeniden dirilme hadisesinin de Hıristiyan kültüründeki '*ışık olma*' fenomeninin bir başka versiyonu olabileceğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle Hick, aslında Hıristiyanların inandığı tarzda bir yeniden dirilmenin aslında gerçekleşmediğini ve bu doktrine temel teşkil eden hadiselerin ancak Pavlus'un dinî tecrübesi gibi bir şey olabileceğini iddia etmektedir.¹⁵³

Hick, İsa'nın yeniden dirilmesi hadisesinin Yeni Ahit'te dile getirirken tek mucizevi olay olmadığını bununla birlikte; boş mezar, üç saate yakın karanlık, deprem ve azizlerin yeniden dirilmesi ve Kudüs'e girmeleri gibi bir çok olaydan bahsedildiğini söz konusu etmekte ve İsa'nın yeniden dirilmesi olayı Hıristiyan inanç esaslarının bir parçası yapılırken, örneğin, neden azizlerin yeniden dirildiği hikayesinin tamamen unutulduğunu sormaktadır. Hick, diğer İncillerden olaya yirmi yıl daha yakın olan Markos İncili'nin dirilmeden değil de sadece boş mezardan bahsetmesini kendi tezine delil olarak gösterir ve şöyle der:¹⁵⁴

“Yeniden dirilme hadisesinin huşu ve ihtiram uyandıran bir olayın hatırlanmasından mucizevi fiziki hadiselerin anlatımı haline dönüştürüldüğü tarzında düşünmemizi doğrulayan sebepler vardır. Bu tecrübe bize olayın dışarıda vuku bulan bir duyu verisi olmaktan ziyade, içsel manevî bir yaşayış

¹⁵⁰ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s.15.

¹⁵¹ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s. 23-24.

¹⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.

¹⁵³ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s. 24.

¹⁵⁴ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.178.

olduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan burada İsa'nın ölümünden günler ve haftalar sonra bir nevi manevî tecrübe olarak veya fizik mucizeler olarak neler olduğu hususu tarihî açıdan tamamen delillendirilmesi de mümkün değildir.”¹⁵⁵

Hick, İsa'nın Tanrının oğlu veya oğul'a hulul eden Tanrı olduğu inancının da yeniden yorumlanması gerektiğine inanır. O, İsa'nın kendini Tanrı veya Tanrı'nın hulul ettiği Oğul olarak asla görmediğini ve hatta İsa hayatta iken birilerinin onu bu sıfatlarla nitelendirdiğini işitmiş olsaydı, ona hemen karşı çıkacağını, bunun küfür ve sapıklık olduğunu söyleyeceğini düşünmektedir. İsa'nın kendisini nasıl gördüğü hakkında kesin şeyler söylemenin mümkün olmadığını belirten Hick, o dönem tarihlerinin ittifakla İsa kendisinin 'insan bedenine bürünmüş Tanrı' olduğuna inanmadığı sonucuna ulaştığını vurgulamaktadır.¹⁵⁶ Hatta Hick, V. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar, Hıristiyanların genellikle İsa'nın kendini Tanrı'nın oğlu ve Teslisin ikinci şahsiyeti olarak bildiğine inandıklarının zannedildiği ve fakat XX. yüzyıldaki Yeni Ahit araştırmalarının ortaya çıkardığı bulgular meselenin hiç de böyle olmadığını gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁷

İsa'nın şahsiyeti ile alakalı tarihî doktrinlerin, bilgi ve bulguların zmlenerek yapılacak ince analizler, Hick'e göre, ağdaş teolojik çalışmalara ışık tutacak ve kültürel şartların İnciller zerindeki etkilerini tespit edecektir. Örneğin, '*Tanrı'nın oğlu*' kavramı Yeni Ahit'in yazıldığı devirde imparatorlar, kahramanlar ve krallar için sık sık kullanıldığı gerçeği göz önüne alınırsa, bu ifadenin aslında, Hick'e göre, İsa'nın bu sınıfa ait olduğunu belirtmek için kullanılmış olması daha doğrudur. İsa'nın peygamberliği ve olağandışı olan şahsiyeti bu tarz metaforik ifadelerin kullanılmasına imkan sağlamış olacağına inanan Hick'e göre, bu inancı yeniden yorumlamak için asıl önemli olanın '*Tanrı'nın oğlu*' gibi vasıfların, İsa'nın yaşadığı dönemde metaforik anlamda kullanıldığı gerçeğinin ortaya çıkmasıdır.¹⁵⁸ Hick bir mülakatında şunları söylemektedir.

¹⁵⁵ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s. 25.

¹⁵⁶ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s. 27.

¹⁵⁷ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.179.

¹⁵⁸ Hick, **The Metaphor of God Incarnate** s. 41-42.

“İsa Mesih’in tarihi bir şahsiyet ve bir çok yeni Ahit aliminin ifade ettiği gibi (ki bu son asırda ortaya çıkmış bir gelişmedir) kendisini Tanrı ve teslisin tecessüm etmiş ikinci şahsiyeti olarak görmediğini kabul edelim. Aksine Hıristiyanlık İsa’yı Tanrı ve teslisin ikinci şahsı olarak biliyor. Şimdi, İsa kendisini böyle bilmediği halde onun Tanrı olduğuna inanılması değişmez hakikat mi, yoksa terk edilmesi gereken sonradan ilave edilmiş bir doktrin mi? buna kim nasıl karar verecek?”¹⁵⁹

325 yılında toplanan İznik Konsilini, İncillerde ifade edilmeyen “*ousia*”, yani İsa'nın insan şekline bürünmüş Tanrı ve “*homoousios toi parti*”, yani Baba ile aynı özden olduğu ifadelerini, Yunan kültüründen ödünç alınan kavramların Kilise tarafından resmileştirildiği bir toplantı olarak değerlendiren Hick, İncillerdeki metaforik olarak dile getirilen ‘*Tanrı'nın oğlu*’ ifadesinin de daha sonraları metaforik anlamda Oğul-Tanrı veya Teslisin ikinci şahsiyeti fikrine dönüştüğünü söyler. Yine 451’de toplanan Kadıköy konsilinde ise bu görüşler daha da geliştirilmiş ve İsa'nın aynı anda hem Tanrılıkta hem de insanlıkta kâmil bir bütün, anlaşılabilir ruha ve bedene sahip gerçek anlamda hem Tanrı ve hem de insan, ilahlık bakımından Baba ile aynı öze, insanlık açısından ise bizimle aynı maddeye sahip biri şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶⁰

Hick’e göre, Hıristiyan dışlayıcılar, Tanrı'nın İsa’da kendisini açığa vurduğunu iddia ederek kendi teolojik dayanaklarını tahrip etmektedirler. Bir taraftan İsa'nın insan, diğer yandan ise onun ilahî vasıflarla donatılmış biri olduğunu söylemek içinden çıkılmaz bir çelişkiyi kendi içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla, böyle bir çelişkiye inanmanın, bazı kaçınılmaz sonuçları dışlayıcı Hıristiyanları doğal olarak bazı çelişkiler yumağı içine sokacaktır. Hıristiyan teologlar, şu sorulara tatminkâr cevaplar vermekte ciddî güçlük yaşamaktadır: Hangi ilahî vasıflar İsa’ya nispet edilebilir ve hangileri edilemez ve niçin? Onun hem her şeyi en iyi bildiğini, hem de her şeye gücünün yettiğini ve aynı zamanda da insan olduğunu iddia etmek mümkün müdür? İnciller, İsa'nın ilahî vasıflarının olmadığını söylemekte, ama

¹⁵⁹ Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat”, s.179.

¹⁶⁰ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.180.

Hıristiyanlar onun bir kısım ilahî sıfatları olduğuna inanmaktadırlar. Bu bir çelişki değil midir?¹⁶¹

Hick bütün bu soruları, *inkarnasyon* inancının yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmek için sıralar. Ona göre; bu doktrine inanmanın kötü sonuçlarını, tarihi derinlemesine bilmeye gerek olmadan da çok net bir şekilde görebiliriz. Örneğin haçlı seferlerinin sebepleri ve sonuçlarını bu doktrin sonucunda oluşan dışlayıcı paradigmanın bir ürünü olarak yorumlamak çok derin bir inceleme, araştırma ve yorumu gerektirmeyecek kadar yalın bir gerçektir. Hick, Tanrı'nın İsa Mesih'le kendini açığa vurduğu inancını, sadece felsefî ve teolojik açıdan hatalı değil, aynı zamanda Hıristiyan dünyasının üstünlük kompleksine, III. Dünya ülkelerinin sömürülmesine sebep olduğu için ahlakî anlamda da eksik ve yanlış bulur.¹⁶²

Hick, *inkarnasyon* doktrininin yeniden yorumlanması gerektiğine olan inancının, bu doktrin için kullanılan ifadelerin teolojik maksatla değil de, dinî heyecan vermek, dine karşı teslimiyet ve bağlılığı kuvvetlendirmek için söylendiğini ileri sürerek temellendirmeye çalışır. Özellikle İznik ve Kadıköy Konsillerinden önce, Hick'e göre, Hıristiyanlar İsa ile ilgili ilahî sıfatları içeren ifadeler kullandıklarında, bunlarla metafizik hakikatleri ifade etmek istemekten ziyade dinî duygu ve bağlılığı sağlayan mitolojik hakikatleri metaforik ifadelerle dile getirmek istemişlerdir. Modern dillerde, mesela İngilizcede de bu nevi metaforik ifadeler vardır. Örneğin, "George Washington 1776 Amerikan Bağımsızlık Ruhunun enkarne etmiş halidir" sözü bu tür bir metaforik ifadedir.¹⁶³ Bütün bunlara dayanarak Hick *inkarnasyon* doktrinini şöyle yorumlamaktadır:

"İnkarnasyon doktrini, daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın İsa'da ete kemiğe büründüğü iddiası üç açıdan yorumlanabilir ve her bir yorum da İsa'nın bir beşer olarak Tanrı ile ilişkisini ifade eder: Birinci olarak, İsa Tanrı'nın iradesine tabii olduğu müddetçe ve onun iradesinin gerçekleşmesi

¹⁶¹ Hick, **The Metaphor of God Incarnate** s. 62.

¹⁶² Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s.80.

¹⁶³ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.180.

için yeryüzünde faaliyette bulunması sebebiyle Tanrı, İsa'nın hayatına metaforik manada hulul etmiştir; İkinci olarak; İsa Tanrı'nın iradesini tahakkuk ettirmekle, Tanrı ile yakın ilişkide olan insan idealini tecessüm ettirmiş (incarnate) olmaktadır; son olarak; İsa kendi nefsinin feda eden aşkı bir hayat yaşadığı için, nefsinde sonsuz ilahî aşkı, kendisi sonlu da olsa tecessüm ettirebilmiştir.”¹⁶⁴

Hick, aynı zamanda *teslis* doktriniyle *inkarnasyon* düşüncesinin yakın bir ilişkisinin olduğunu iddia eder. Ona göre; İsa'nın tecessüm etmiş Tanrı olduğu fikri, dolaylı da olsa, Tanrı'nın bir içinde üç olduğu yani *teslis* inancına sebebiyet verdiği açık bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlayışa göre, İsa yeryüzündeki Tanrı ise, o halde gökte de bir Tanrı olması gerekmekte ve böylelikle Hıristiyanlık zorunlu olarak ikinci bir unsura ulaşmakta ve son olarak bu iki unsura farklı bir unsur olan *Kutsal Ruh*'da eklenince, o zaman iki unsurlu Tanrı fikri üçlü bir inanca dönüşmekte ve *teslis* inancı bu şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁵ Hick, ayrıca bütün Yeni Ahit alimlerinin *teslis*'in İsa'nın getirdiği temel inanç ilkeleri içinde olmadığına hem fikir olduğunu ve onun Tanrı'yı Yahudilikteki *tevhid* inancı formlarında düşündüğünün altını çizmektedirler.¹⁶⁶

Hick, Hıristiyanlıkta sadece bir *teslis* doktrini olmayıp, bir çok *teslis* teorisinin var olduğunu düşünür. Bunlardan birinde, *teslis* üç şahsiyeti birleştiren bir şey olarak, daha açık bir ifadeyle, *Baba*, *Oğul* ve *Kutsal Ruh*'un aynı ilahî tabiatı paylaştıkları ifade edilmekte, bir diğerinde ise, Tanrı bir olarak kabul edilmekle birlikte, onun üç farklı yolla bilinebileceğini, bu anlamda Tanrı, yaratan (*Baba Tanrı*), acılarımızı dindiren ve kurtaran (*Oğul Tanrı*) ve günahlarımızı bağışlayan (*Kutsal Ruh*) fertler olarak algılanmaktadır. Hick, bu son anlayışın Tanrı'yı doksan dokuz isimle tanımlayan İslami anlayışa yakın olduğunu söyler.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s. 105.

¹⁶⁵ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s. 152.

¹⁶⁶ John Hick, “Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism” In **Three Faiths, One God: A Jewish Christian and Muslim Encounter**, Ed. John Hick and Edmund S. Meltzer, London 1989, s. 202.

¹⁶⁷ John Hick, “Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism”, s. 199-201.

Muzammil H. Sıddıki, Hick'in bu benzetmesini şaşkıncı bulur. Sıddıkî, Hick'in bu yorumunda '*teslis*'in esas alındığını ve dolayısıyla Hıristiyan Tanrı anlayışını Müslümanlara kabul ettirmeyi hedeflediğini iddia eder. İslam'da Tanrı'nın doksan dokuz isminin olmasının bir sınırı değil, aksine bir sonsuzluğu sembolize ettiğini ileri sürer.¹⁶⁸ Adnan Aslan'a göre ise; İslam ile Hıristiyanlık açısından burada can alıcı nokta bu inançlara verilen değerdir. Doksan dokuz sayısı konusundaki bir ısrar, İslam'da bir inanç esası ve inanılması gereken bir doktrin olarak algılanmazken, Hıristiyanlıkta *teslis* inancı temel bir doktrin olarak kabul edilmektedir.¹⁶⁹

Hick'in, İsa'nın tanrısal sıfatları, Tanrı'nın oğlu olması, Tanrı'nın İsa'da kendini açığa vurması ve Teslis gibi temel doktrinleri geleneksel anlayışın dışında yorumlamasının sebebi nedir? Daha önce de işaret edildiği gibi Hick'in Hıristiyan teolojinin bir çok unsurunu farklı tarzda yorumlama gayretinin arka planında, dinî çoğulculuk hipotezini güçlendirme çabası vardır. Örneğin, Hick, İsa'nın Tanrı'nın oğlu ya da Tanrı'nın insan biçimine bürünmüş şekli olarak yorumlanmasını teolojik ve aklî açıdan saçma bulduğu için değil, Hıristiyanların dinî üstünlük iddiasına sebep olduğu için eleştirir. *Teslis*'i çoğulculuk hipotezini daha iyi anlatmak için bir model olarak gören Hick, en az *inkarnasyon* doktrini kadar eleştiriye açık olduğu halde daha az tenkit etmektedir. Hick'in muhafazakârlık ile liberallik arasında orta yolu temsil eden yeni bir Hıristiyan ilahiyatı tesis etmeye teşebbüs etmesinin bir sebebi de, geleneksel Hıristiyanlığı tenkit edebilen ve aynı zamanda meseleleri dinleri aşan bir perspektifle görebilen, kendi kimliğidir.¹⁷⁰

Hick'in önerdiği yeni Hıristiyan teolojisi, görüldüğü üzere bir çok bakımdan İslam'ın Hıristiyanlık görüşü ile paralellik göstermektedir. Bunu gören bir kısım Müslüman yazarlar Hick'in bu görüşlerinden aşırı memnun olmuş görünmektedirler. Bunların Hick'in bu yeni Hıristiyan teolojisi teklifini tasvip etmeye sevk eden motivasyonlarını sezmek mümkün değildir. Fakat bu yazarlar, Hick'in bu nevi

¹⁶⁸ Muzammil H. Sıddıki, "A Muslim Response to John Hick: Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism" in Three Faiths, s. 212-213., Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.181'den naklen.

¹⁶⁹ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.181.

¹⁷⁰ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s.181.

görüşlerinin aynı zamanda onun din felsefesinin temel bir unsuru olduğunu ve onu bir bütün olarak değerlendirmek gerektiğini unutmaktadırlar. Hick'in *inkarnasyon* doktrini veya İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu eleştirisini takdir ederken aynı sistemin bir parçası olan Hick'in Allah'ı Mutlak'ın fenomenal tezahürü tarzındaki yorumunu veya bakire doğum hadisesinin inkarını nasıl değerlendireceklerini de yeniden gözden geçirmelidirler.¹⁷¹

Görüldüğü üzere Hick, İsa'nın konumunun nasıl yorumlanması gerektiği üzerinde oldukça fazla durmaktadır. O, geleneksel Hıristiyan teolojisinin İsa'nın konumuyla ilgili yaptıkları yorumun kendi dışlayıcı yaklaşımlarının en temel noktası olduğunu bildiği için bu nokta üzerinde oldukça fazla durup, bu algılayışın niçin yanlış olduğunu açıklamaya çalışır. Çünkü, ona göre; İsa'nın geleneksel algılanış biçimi kendi teklif edeceği yeni yaklaşımının önünde çok büyük bir engeldir.

Hick'in çoğulcu hipotezinin temelini oluşturan Hıristiyan dışlayıcılığına yönelik dört noktada odaklaşan eleştirilerini şu şekilde özetlemek mümkündür. Öncelikle, Hick, tek bir dinsel geleneğin tek doğru ve kurtuluşun da tek reçetesi olduğu yaklaşımına şiddetle karşıdır. Çünkü, günümüz dünyasında farklı dinsel geleneklere mensup insanların birbirlerini daha yakından tanıma fırsatı bulduğunu ve kendisinin de farklı dinlere mensup birçok insan tanıdığını, Hıristiyan olmayan birçok dostu olduğunu, onların ahlaki değerlerini, inanç esaslarını, ibadet biçimlerini ve ibadet ederlerken dile getirdikleri ifadeleri daha yakından incelediğinde aslında birbirlerinden çok da farklı olmadıklarını, bu nedenle de bir dinsel geleneğin öteki dinsel gelenekleri hangi nedenden dolayı dışlayıcı bir karakterle kurtuluş yoksunu olarak niteleyebileceğinin mantıklı açıklamasını yapması gerektiğini düşünür. Ona göre dışlayıcı yaklaşım, tamamen subjektif değerlendirmelerin ürünüdür. Yalnızca dışlayıcı Hıristiyanlar değil, diğer dinsel geleneklere mensup dışlayıcı tavır taraftarları da niçin kendi inandıkları dinin ve değerlerin tartışmasız tek doğru olduğunu ve yalnızca kendi sahip oldukları dinin kurtuluş reçetesi olabileceği iddiasında olduklarının subjektif değil, objektif delillerini ortaya koymaları gerekir.

¹⁷¹ Aslan, **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy**, s182.

Hick, ayrıca Hıristiyan dışlayıcılara yönelik olarak, onların hem inandıkları tanrının '*Evrensel Sevgi ve Merhamet Tanrısı*' olduğunu, hem de yalnızca Hıristiyanlar için bir mükafaat hazırladığını söyleyerek çok büyük bir çelişki içine düştüklerini düşünmektedir. Ona göre eğer dışlayıcı anlayışı savunanların iddia ettikleri gibi, en iyimser tahminle, dünya nüfusunun yalnızca beşte biri kurtuluşa kavuşabilecekse, bu nüfusun beşte dördünü cehenneme gönderecek Tanrı inanılan '*Evrensel Sevgi Tanrısı*' olamaz. Duruma tersten bakacak olursak, eğer inanılan Tanrı '*Evrensel Sevgi Tanrısı*' ise, bu durumda O'nun farklı dinsel geleneklere mensup insanların tamamına yakını kurtuluştan mahrum etmemesi beklenir.

Hick'in getirdiği eleştirilerin üçüncüsü, kişinin doğumu ile kurtuluşu bağlamındadır. Ona göre, herhangi bir insanın sahip olduğu dinsel gelenek, çok büyük bir ihtimalle içinde doğduğu aile ve toplumun sahip olduğu dinsel gelenek oluyorsa ve bu seçimi bireyin kendisi yapmıyorsa, o zaman kişinin kendisinin yapmadığı bir seçimin iyi ya da kötü sonucuyla da karşılaşmak zorunda kalmaması gerekir. Örneğin, Hıristiyan dışlayıcıların perspektifinden olaya bakarak Türkiye'de mütedeyyin bir aile içinde yaşayan Ahmet isminde birini düşünelim. Ahmet, ailesinin ve içinde yaşadığı toplumun kendi üzerinde bıraktığı izlerin etkisiyle muhtemelen bir Hıristiyan değil, iyi bir Müslüman olacak ve kurtuluşa kavuşamayacaktır. Dolayısıyla, Ahmet kendi yapmadığı bir seçimin kurbanı olacaktır. Oysa Hick'e göre böyle bir sonuç inandığımız Tanrının adaletiyle kesinlikle uyuşmaz. Adil olduğuna inandığımız Tanrı, herhangi bir insanı seçimini kendisinin yapmadığı bir şeyin sonucundan sorumlu tutmaz.

Hick'in özetlemeye çalıştığımız eleştirilerinin sonuncusu ise İsa'nın algılanma biçimine yöneliktir. Hick'in dile getireceği yeni yaklaşım biçiminin temelini oluşturması açısından İsa'nın algılanma biçimi önemlidir. Eğer İsa, Tanrının insan şekline bürünmüş durumu olarak yorumlanırsa, Hıristiyan dışlayıcıların tezi kabul edilmiş, yani bizzat Tanrının kurduğu din olan Hıristiyanlığın tek doğru ve kurtuluşun tek yolu olduğu, diğer dinsel geleneklerin ise insan uydurmasından ibaret olduğu iddiası doğru kabul edilmiş olacaktır. Bu tehlikeyi gören Hick, İsa'nın

kesinlikle ne Tanrının oğlu, ne de Tanrının insan biçimine bürünmüş şekli olarak yorumlanmasının doğru olduğunu düşünür.

Hick bir mülakatında, olmasını istediği değişiklik ve ulaşmak istediği sonuçla ilgili olarak, kendisinin dışlayıcı doktrini savunan Hıristiyan teolojisinin değiştirilmesi ve düzeltilmesinden bahsederken, bir Hıristiyan olarak Hıristiyan düşüncesinin değişmesi noktasında bir sorumluluğunun olabileceğini düşündüğünü, Hıristiyan düşüncesinde yapmak istediği düzeltmenin ise “Kimse Tanrı’ya benim yolumun haricinde bir yolla ulaşamaz” iddiasını yalnızca Hıristiyanlar için doğru olduğunu ve fakat diğer dinsel geleneklere mensup bireyler için doğru olamayacağı tezini kabul ettirmek olduğunu ifade eder.¹⁷² Sonuç olarak, Hick, kendi teklif edeceği yeni yaklaşım biçiminin alt yapısını oluşturmak için dile getirdiği dışlayıcı yaklaşımın açmazları gerçekten önemli açmazlardır. Dışlayıcı yaklaşım biçimini savunanların ve özellikle dışlayıcı algıya sahip Hıristiyanların bu açmazlara tatmin edici cevaplar üretmeleri gerekmektedir.

1.2. DİNSEL ÇOĞULCULUK

Çoğulcu yaklaşım, temel anlayış olarak, dışlayıcı ve kapsayıcı bakış açılarından farklı bir tutum sergileyerek, tüm dinlerin hakikat olma ve kurtuluşa vesile olmaları açısından eşit konumlara sahip oldukları iddiası temelinde kendini konumlandırır. Bu yaklaşım biçiminin tarihi, dışlayıcı ve kapsayıcı yaklaşım biçimine oranla çok daha yenidir. Her yeni düşüncenin beraberinde getirdiği sorular bu yeni düşünce veya yaklaşım biçimi için de geçerlidir. Örneğin, Ortaçağ’da olmayan bu yaklaşım biçimi bugün niye vardır? Geleneksel öğretileri tehdit eden böyle yeni bir yaklaşımın oluşmasına kaynaklık eden etkenler nasıl yorumlanmalıdır? Çoğulcu paradigmanın ortaya çıkışının ardında çok farklı etkenlerin olduğu muhakkaktır. Fakat bu yüzyılın meyvesi olan küreselleşmenin, dinleri algılama biçimi üzerindeki yansımalarının, bu çoğulcu paradigmanın oluşumuna katkısı yadsınamaz bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Kapsayıcılık ve dışlayıcılık gibi geniş topluluklar tarafından kabul edilirken

¹⁷² Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat”, s180-181.

çoğulculuğun entelektüel düzeyde bir hayli tartışılan ve kabul gören bir paradigma olduğunu söyleyebiliriz.

Dünyada mevcut dinsel geleneklerin kutsal metinleri incelendiğinde, çoğulcu paradigmanın temel tezlerine uygun ifadeler bulmak zor değildir. Örneğin, Yeni Ahit'te: "İsa Mesih'te cisimlenmiş Logos, her insanı aydınlatan bir ışıktır" (Yuhanna, 1-9); Hindu Bagavad-Gita'sında, Ebedi Rabb (Kirişna) şöyle der: "İnsanlar bana ne kadar yaklaşırlarsa ben de onları o kadar kabul ederim, her nerede hangi yolu seçseler o yol benim yolumdur"(IV-11); Budizm'in bir kolu olan Mahayana'da ise; "Bodhisattva", kendisini bütün varlıkların kurtuluşu için hediye eder"(Sıkşasa muccaya, 280)¹⁷³ denilirken; Kur'an ise "Doğu da, Batı da Allah'ındır. Her nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır. Allah, her şeyi kuşatan ve her şeyi bilendir"(Bakara 115). Mutasavvıf Mevlana Celaleddin Rumi de, farklı dini geleneklerin bu özelliğini şöyle ifade eder: "Lambalar farklıdır, fakat ışık aynı olup, O'nun katından gelir."(Mesnevi, 1259)¹⁷⁴

Her ne kadar, 15. yüzyıl düşünürü Nicholas Cuga 'De Pace Fidei' isimli eseriyle, bütün dinlerin aslında bir mantığa, akla dayandığını bu nedenle hepsinin insanları aynı kurtuluşa götüreceğini ifade etmişse de,¹⁷⁵ bu yaklaşımın ilk önemli temsilcisi 1923 yılında yayımladığı "The Place of Christianity Among the World Religion" başlıklı makalesiyle Alman liberal Proteston teologu Ernst Troeltsch'dur. Troeltsch'u, "Re-thinking Missions", isimli eseriyle William Hocking ve faşizm ve komünizm tehdidini bertaraf etmek adına çoğulculuğu savunan İngiliz tarihçi Arnold Toynbee takip etmektedir.¹⁷⁶ Ancak dinî çoğulculuğun sistemli bir biçimde ortaya konulması John Hick ile gerçekleşmiştir.

1.2.1. John Hick ve Çoğulculuk

John Hick, 1973'te yayımlanan "God and the Universe of Faiths" adlı eserinde ilk kez çoğulcu yaklaşım biçimini açık bir şekilde savunmuş ve tezlerini

¹⁷³ İlhan Güler, **Zen Budizmi**, İstanbul, Yol Yayınları, 1988, s.106-107.

¹⁷⁴ Atalay, **Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama**, s.51.

¹⁷⁵ Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, **Dini Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Üzerine Tartışmalar**, İstanbul, İz Yayınevi, 2006, s.18.

¹⁷⁶ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.154.

ortaya koymuştur. Hick'in çoğulcu yaklaşımını irdelemeye geçmeden önce, onu böyle düşünmeye iten nedenlerin öncelikle bilinmesinin, onu daha doğru anlamamıza yardımcı olacağında şüphe yoktur. Çünkü, yeni ortaya çıkmış bir düşünceyi olabildiğince doğru anlamının ve yorumlamanın en doğru ve gerçekçi yolu, onu tarihi ve toplumsal bağlarından koparmadan anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır. Bu düşünce eksenine uygun olarak, Hick'in ortaya koyduğu düşüncelerini de içinde bulunduğu toplumda meydana gelen değişim ve gelişmelerden bağımsız olarak ele alıp değerlendirmeye çalışmanın bizi doğru sonuçlara götürmeyeceği çok açık bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Bu yaklaşım doğrultusunda, onun çoğulcu yaklaşımına kaynaklık eden iki temel etkenden söz edebiliriz. Bunlardan ilki, onun sahip olduğu epistemoloji ve felsefi bakış açısı, ikincisi ise, içinde bulunduğu toplumda meydana gelen değişimlerin onda bıraktığı izlerdir. Bu iki etkenin ayrıntılarına girdiğimizde Öncelikle, Tanrıya inanan ve inanmayanların delillerini inceleyen Hick'in, bu delillerin hiçbirinin, insanın seçimini yönlendirme noktasında kesin bir sonuca ulaştıramayacağını düşündüğünü söyleyebiliriz.¹⁷⁷ O, bu durumu şu ifadelerle dile getirir:

“Evrenin anlaşılabilir müphemliğinin sürdüğü görünüyor. O, bazı yönleriyle dini bir mukabeleyi davet ederken, öteki bazı yönleriyle, bunu reddetmektedir. Yine evren, hem dini hem de naturalistik inanca izin verir, ne var ki, her iki durumda da karşı tarafın doğruluğu her zaman ihtimal dahilindedir. O halde, dini inanç ve tecrübeyle ilgili herhangi bir realistik analiz ve dini inancın rasyonelliğinin herhangi bir realistik savunması, bu sistematik müphemiyet durumundan yola çıkmaktadır.”¹⁷⁸

Bu noktada sorulması gereken sorunun, “Fakat onun agnostik olarak değerlendirilebilmesine yol açabilecek yukarıdaki ifadelerinin, ortaya koyduğu dini çoğulculuk hipotezine nasıl bir etkisi söz konusudur?” şeklinde olması beklenir.

¹⁷⁷ Cafer Sadık Yaran “John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s.132.

¹⁷⁸ John Hick, **An Interpretation of Religion Human Responses Transcendent**, London, Macmillan Press, 1989, s.123.

Aklın, din ve din dışılık arasında herhangi bir tercihte bulunulamayacağını iddia eden Hick, doğal olarak aynı kulvarda yer alan ve birçok noktada birleşen dinler arasındaki bir seçimin, aklın hakemliğinde gerçekleşebileceğine ihtimal vermemektedir. Ona göre bir dinin bir başka dinden daha doğru ya da daha iyi olduğunun geçerli herhangi bir kriteri olamaz.¹⁷⁹ Çünkü insanlar, zaten dinlerini herhangi bir kritere bağlı olarak seçmezler. İnsanların tamamına yakını sahip oldukları dinin seçimini herhangi bir delile bağlı olarak değil, içinde bulunduğu aile ve toplumun yapısına ve seçimlerine paralel olarak yapmaktadırlar.

Bilindiği üzere Kant'a göre herhangi bir şeyi asla doğrudan tecrübe edemeyiz. Daha ziyade zihnimizde kendisine yer bulan tüm anlamlı bilgiler, zihnimizi oluşturan melekeler tarafından kabul edilmiş, işlenmiş ve süzgeçten geçirilmiş bilgilerdir. Bu işlemleri yapan zihnimiz ise yaşadığımız zaman mekan toplum ve kültürden epeyce etkilenmektedir. İşte Hick, Kant'ın argümanının temel olarak tüm tecrübenin insanoğlu tarafından tecrübe edilmiş olarak mevcut olduğunu ileri sürer. Biz objeyi, bizzat kendisinin olduğu şekliyle vasitasız ve doğru olarak elde edemeyiz. Bildiğimizi iddia ettiğimiz şey, sadece objenin bir imajıdır. Yani hissedilen veri, bilen zihnimiz tarafından işlenip düzenlenerek oluşmuştur. Felsefi terimlerle ifade edecek olursak; bildiğimiz şey, daima eşyanın fenomeni yani kendisini sunması ve zihnimizin de onu işlemesi yoluyla oluşmuş imajıdır. Numeni, yani eşyanın kendisini olduğu gibi asla bilemeyiz.¹⁸⁰

Hick, Kant'ın numen-fenomen ayrımından ilham alarak var olan çeşitli dinleri, *ilahi numen*'in (Bilinemez Tanrı) farklı bir yönünü temsil ettiği şekilde değerlendirir. Ona göre bu açıdan dinler arasında hakikat değeri açısından bir ayırım yapmak doğru olmaz. Bu nedenle dinler arasında yapılacak bir mukayese, ancak dinlerin yol açtığı ahlaki ve varoluşsal dönüşüm açısından mümkün olabilir veya olmalıdır.¹⁸¹ Hick, tüm dinsel geleneklerin ardından nihai bir gerçeklik bulunduğu şeklindeki hipotezine Kant'ın bu görüşünü uygulayarak şu sonuca varır: Dindarlar

¹⁷⁹ John Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice Hall, Newjersey, 1990, s.112.

¹⁸⁰ Bkz.Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, London, Penguin Books, 2007.

¹⁸¹ K.R. Samples, "Do All Religions Lead to God", Çevirimiçi: <http://www.reason.org/resources/fff/2002issue08/index.shtml>. Erişim 12/04/2010.

gerçekten nihai gerçekliği tecrübe etmelerine rağmen, onu ancak kendi hususi tarihsel sosyal ve psikolojik melekelerinin şekli veya formu içinde tanıyıp bilirler. Onlar doğrudan ve vasıtasız olarak gerçekliğe sahip olamazlar. Çünkü onlar onu numenal olarak değil de ancak fenomenal olarak bilebilir. Bütün bu hipotezlerden yola çıkan Hick'e göre ilahi gerçeklik hakkında dinlerin bilip tebliğ ettiği şey doğrudur. Fakat hakikat, sonsuz olarak bilinenden daha fazladır. Bu nedenle insanlığın sahip olduğu büyük dünya dinleri, "hakkında ürettiğimiz çeşitli versiyonlarımızı aşkınlılaştırarak aşkın varlığı tecrübe ve idrak etmenin ve onunla iletişim içinde yaşamının farklı yollarını temsil eder. Sonuç olarak Hick; tek ilahi bir numen ve pek çok fenomen olduğunu ileri sürer¹⁸²

Hick'e göre '*The Real*' (Hak bizatihi)¹⁸³ numen alanıdır ve bizim tecrübe alanımızın dışındadır. Dolayısıyla, '*Hak Bizatihi*' hakkında iyi ya da kötü herhangi bir nitelmenin anlamsız olacağını iddia eder. Örneğin ona şahıs veya gayri şahıs, aktif veya pasif, tek veya çok, iyi veya kötü, adil veya zalim, alim veya cahil diyemeyiz. Onun hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, o fenomenal Tanrı kavramının numenal zeminidir. Hick, '*Hak Bizatihi*'nin birincisi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi semitik dinlerde ortaya çıkan müşahhas (*The personae of the Real*), diğeri ise Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde görülen müşahhas olmayan (*The impersonae of the Real*) iki ayrı tezahürü olduğunu söyler. Bütün bunlar, Hick'e göre, '*Mutlak*' ve '*Aşkın*' numenal varlığın fenomenal yansımaları olduğu için dinlerin her biri doğrudur ve bunlardan her birine inanan kurtuluşa kavuşacaktır.¹⁸⁴ Bu noktada Hick'e, "Bu büyük dinsel geleneklerin Hak Bizatihi'nin tezahürleri olduğundan nasıl emin olabiliriz?" sorusunu yönelttiğimizde o, bunun bazı ipuçları olabileceğini söyler. Örneğin, dinlerde derin bir mistik yaşamın var olması, o dinin hak olduğunun bir göstergesidir. Yine hak dinler, inanılarını ben-merkezli bir hayat biçiminden hak-merkezli hayat anlayışına götürür. Ve aynı zamanda hak dinler, ortak ve evrensel ahlaki prensiplere kaynaklık etmekte kalmaz, aynı zamanda onların uygulanacağı bir mekanizmayı da meydana getirir. Son olarak, tarihi sürecin bizzat

¹⁸² John Hick, **An Interpretation of Religion**, s.235-237.

¹⁸³ Bu çeviri Adnan Aslan'a aittir.

¹⁸⁴ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.157.

kendisi hak olanları, olmayanlardan ayıran önemli bir testtir. Eğer bir dinsel gelenek yüzyıllardır hayatiyetini devam ettirebiliyor ve milyonlarca inancı bulunuyorsa onun Hak bızatihi ile bir bağlantısının olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.¹⁸⁵

Dini çoğulculuk paradigmasını ortaya koyarken Hick'in, Ludwig Wittgenstein'in *ortak gramer* (aile benzerlikleri) kavramından etkilenmiş olabileceği ihtimalini dile getiren araştırmacılar da söz konusudur. "Bütün dilleri dil yapan ortak bir şey vardır ve diller birbirlerinden tamamen farklı olmalarına rağmen hepsinin sahip olduğu, özne-yüklem-tümleç gibi ortak gramatik unsurlar vardır" ifadesinden hareketle, "bütün dinleri din yapan ortak birtakım unsurlar vardır ve bu unsurlar da Tanrı-Mutlak-bızatihi gerçek diye isimlendirilen şeylerdir" yargısındaki benzerlik dikkate değerdir. Burada Hick, dinler için öne sürdüğü aile benzerlikleri ile bütün dinî tecrübelerin mutlak kaynağı olan, bir ilahi realitenin varlığından, hiçbir dinî geleneğin bu ilahi realiteyi doğrudan kavrayışa sahip olamayacağından, Tanrı'yı kavrama ve tecrübe etme konusunda her bir dinin kendince otantik bir metod ortaya koyabileceğinden ve gerçeğin bütün tanımlamaları aşacağından bahsetmektedir.¹⁸⁶

Hick'in çoğulcu bakış açısına sahip oluşunun epistemolojik nedenleri dışında onun yaşadığı İngiltere ve özelde, Birmingham tecrübesinin etkisi de önemlidir. II. Dünya Savaşı sonrası İngiltere'ye farklı din ve milletlerden bir çok insan göç etmiş ve bu insanlar doğal olarak sahip oldukları dini yaşamak ve çocuklarına da bu dini öğretmek istemişlerdir. Özellikle, 1950'de Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'ten göç eden Müslümanlar, bu değişime neden olan baş aktörlerdir. Bu göçlerle birlikte, İngiltere'deki Hıristiyanlar, kendi dinlerine mensup olmayan insanlarla komşu olmak durumunda kalmışlardır. Hick de böyle bir ortamda Hıristiyan dünya dışındaki insanları daha da yakından tanıma fırsatı bulmuş ve bu insanlardan bazılarının son derece ahlaklı ve gerçekten takdire şayan davranışlar sergilediğini gözlemlemiştir. Böyle bir gözlem, sonuç olarak, onun farklı dinleri kurtuluş açısından değerlendirme

¹⁸⁵ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.157.

¹⁸⁶ Mevlüt Albayrak, "Dinî Çoğulculuk Hipotezi", **Tabula Rasa**, 2003/1, S.7, s. 79.

noktasında yeni bir arayışın içine itmiştir.¹⁸⁷ Şimdi bu yeni arayışın ayrıntılarına girebiliriz.

Hick, kendi yaklaşımını ifade ederken, öncelikle astronomi ile ilgili örneklerden yararlanır. Bunun sonucu olarak, ortaya koyduğu yeni yaklaşımını, astronomideki '*Kopernik devrimi*'ne benzetir. Bilindiği üzere astronomideki Kopernik devriminden önceki anlayışa göre dünya, evrenin merkezi olarak kabul ediliyordu. Oysa '*Kopernik devrimi*'yle birlikte bu anlayışın yanlış olduğu, yani dünyanın evrenin merkezi değil, uzaydaki dokuz gezegenden yalnızca biri olduğu ispatlanmış oldu. Hick de Kopernik'in astronomide yaptığı devrimden ilham alarak, söz konusu bu devrimin teolojide de olması gerektiğini ifade eder. O, bu yaklaşımında, kendi devrimi öncesindeki anlayışın, Kilise'nin merkez kabul edildiği bir anlayışken, kendi devrimiyle ortaya çıkan anlayışın ise, Tanrıyı merkez alıp, dinlerin ise bu merkeze göre konumlanması gerektiğini öne süren bir anlayış olduğunu ifade eder.¹⁸⁸

Hick'in teolojideki '*Kopernik devrimi*' olarak nitelendirdiği bu yeni yaklaşımının altyapısını oluşturan en temel etken, onun geleneksel Hıristiyan teolojisinin savunduğu tezin sonucu olarak, yalnızca küçük bir azınlığın kurtuluşa kavuşmasının mümkün olduğu yaklaşımıyla, '*Sevgi Tanrısı*' ve '*İnsanlığın Yaratıcısı*' olarak nitelendirilen Tanrı arasında uzlaştıramayacak bir çelişki görmesidir. Ona göre, Hıristiyan teolojisindeki '*Kopernik Devrimi*'ne neden olan en önemli etken, işte bu '*Evrensel Sevgi Tanrısı*' anlayışıdır.¹⁸⁹

Gavin D'Costa, Hick'in geleneksel Hıristiyan teolojisine yönelttiği eleştirilere üç etkenin kaynaklık ettiğini düşünür. Birincisi; Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklerin sahip olduğu bazı anlayışlar. ikincisi; Kitab-ı Mukaddes ile ilgili yapılan

¹⁸⁷ John Hick, **God Has Many Names**, London, Macmillan Press, 1980, s.45.

¹⁸⁸ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.23.

¹⁸⁹ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.25.

modern bilimsel çalışmalar, sonuncusu ise geleneksel Hıristiyan teolojisinin neden olduğu felsefi açmazlardır.¹⁹⁰

Hick, eleştirilerinin odağını daha önce de ifade edildiği üzere Hıristiyan teolojisine ve daha çok bu teolojideki *inkarnasyon* düşüncesine yönelir. O, Hıristiyan teolojideki *inkarnasyon* düşüncesine, günümüzdeki anlaşılan şekliyle kesinlikle karşıdır. Özellikle Ortodoks Hıristiyanlar İsa'nın, Tanrının oğlu, başka bir ifadeyle 'teslis'in ikinci ögesi olduğuna inanarak onun çarmıhta ölmesinin dünyanın günahları için bir kefarete olduğunu ve onun Kilisede vücut bulan yeni bir din kurduğunu kabul ederler. Böyle bir kabullenmenin, hem İslam, hem de diğer dinlerle ilişkisi bağlamında önemli farkı şudur. Hıristiyanlık, dünya dinleri arasında, kurucusu bir insanda vücut bulmuş Tanrı olan tek dindir. Bu insan, 'Teslis'in ikinci ögesi olarak, insan bedenine girmek üzere semadan yeryüzüne inmiş ve Hıristiyan Kilisesini kurmuştur. Buradan şöyle bir sonuca varılmak istenmektedir. Hıristiyanlık Tanrının bizzat kendi kurduğu dindir, dolayısıyla da diğer bütün dinlerden üstündür.¹⁹¹

Hick'in doğal olarak *inkarnasyon* doktrini, yukarıdaki şekliyle kabul etmesi söz konusu değildir. Ona göre, *inkarnasyon* doktrini, yalnızca Hıristiyanlığa özgü bir inanç da değildir. Örneğin, Mahayana Budizm'inde "Üç Beden Doktrini" (Triyaka) vardır. Anlayış olarak da Hıristiyanlıktaki *inkarnasyon* doktrininden çok da farklı değildir. Bu dinsel geleneklerde aynı mantıktan ve inançtan yola çıkarak kendi dinlerini diğer bütün dinlerden üstün görme eğilimine düşebilirler. Dolayısıyla, Hıristiyanların böyle bir inançla kendilerini diğer dinlerden üstün görme eğilimi doğru değildir.¹⁹²

Hick, *inkarnasyon* doktrininin nasıl anlaşılması gerektiğini şöyle dile getirir. İsa'nın Tanrının insan bedenine girmiş şekli olduğunu söylemek, ona göre yalnızca Hıristiyanlıktaki İsa'ya verilen önemi ifade eder. Bunu daha iyi anlamak için şöyle bir örnek verebiliriz. Sevgilisinin ismi Helen olan birisi, Helen vasat bir güzelliğe

¹⁹⁰ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.25-27.

¹⁹¹ John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", **İslamiyat**, çev. Şaban Ali Düzgün, 2001, S.4, s.75.

¹⁹² D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.26.

sahip olsa bile, kişisel bir bağlanmayla Helen'in dünyanın en güzel kızı olduğunu söyler. Oysa, Helen dünyanın en güzel kızı değildir. İşte İsa'ya gösterilen bu öznel sevgi, onun bir şekilde Tanrı olarak algılanmasına neden olmuştur. Fakat böyle bir anlayışın nesnel kanıtlarını bulmak imkânsızdır. Bu nedenle, inkarnasyon doktrini, *literal* anlamda değil mitolojik anlamda anlaşılır ve kabul edilirse, ancak doğru bir değerlendirilme yapılmış olur. Yoksa, *literal* anlamda kabul edilen bir inkarnasyon doktrininin ne dini ne de felsefi herhangi bir dayanağını bulmak mümkündür.¹⁹³ Yine Kitab-ı Mukaddes ile ilgili yapılan çalışmalar göstermiştir ki, “İsa, Tanrının kendini açığa vurmuş şeklidir” iddiası tarihi ve teolojik olarak ve *literal* anlamda kabul edilemez.¹⁹⁴

Hick'in inkarnasyon doktrini ile ilgili değerlendirilmeleri incelendiğinde, onun *inkarnasyon* doktrinini genel olarak çoğu dinde, dini ortaya koyan ve onu anlatan din kurucularının ilahlaştırılması sonucu ortaya çıkabilen bir anlayış olarak gördüğünü, ayrıca bu inancın ya da düşüncenin, mitolojik değil literal anlamda algılandığında felsefi güçlükleri de beraberinde getireceğini düşündüğünü söyleyebiliriz.¹⁹⁵ Hick'in, *inkarnasyon* doktrininin ortaya çıkış nedeni ile ilgili olarak yaptığı yorum oldukça isabetli gibi görünmektedir. Tanrının bir insan bedenine nasıl girebileceği sorusu, felsefi anlamda cevabının hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde verilemeyeceği zor bir sorudur. Zaten Hıristiyanlar da bu yaklaşımlarının ispatı güç bir inanç meselesi olmaktan öteye götürülemeyeceğini kabul etmektedirler.

Hick'in *inkarnasyon* doktrinine yönelttiği eleştirilere değindikten sonra, onun teolojideki ‘*Kopernik Devrimi*’ olarak nitelendirdiği yaklaşımının diğer öğelerine geçebiliriz. Öncelikle John Hick, kişinin sahip olduğu dinin, doğduğu aile, bu ailenin yaşadığı yer ve içinde yaşadığı toplumun yapısıyla doğrudan ilişkili olduğunu savunur. Ona göre; örneğin Madras'ta doğan bir kişi, Hindu olacak ve yine Karaçi'de bir Müslüman aile içinde doğan biri de doğal olarak Müslüman olacaktır. Dolayısıyla kişinin sahip olduğu dinin, hangi din olacağını belirleyen yaşadığı toplumun kendisi

¹⁹³ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.26-27.

¹⁹⁴ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.30.

¹⁹⁵ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.33.

olacaktır. Bu yüzden, çoğu zaman kendisinin yapmadığı bir seçimin sonucu olarak sahip olunan dinin, yalnızca kendi sahip olduğu din olması ya da olmaması nedeniyle diğer dinlerden üstün ya da aşağı olduğu iddiası, dar görüşlü bir eğilimin ifadesi olacaktır.¹⁹⁶

Hick'in kişinin doğduğu yer ile sahip olduğu din arasında kurduğu ilişki, gerçekten çok doğru bir ilişki gibi görünmektedir. Çünkü insanların belki tamamına yakını, sahip oldukları dinin seçimini kendileri yapmazlar, onu bir miras olarak alır ve kabullenirler. Tabii ki bazı istisnalar vardır ve var olmaya devam edecektir. Fakat bu, sahip olduğumuz dinin, genel olarak toplumsallaşma sürecinde edindiğimiz bir olgu olduğu gerçeğini değiştirmez. Türkiye'de Müslüman bir aile içinde doğan A kişinin, çok istisna durumlar dışında, Müslüman olmamak özgürlüğü yok gibidir. Zaten içinde bulunduğu toplum, A kişisine, toplumda yaşanan dini, şu veya bu şekilde empoze eder. Yine çok istisnalar dışında, bu A kişisi, niçin Müslüman olduğunu sorgulamaz ve belki de bu şekilde hayatı noktalanır. Bu bir realitedir dolayısıyla verdiğimiz A kişisi örneği, toplum içindeki insanların çok büyük bir oranı için kesinlikle geçerlidir.

Hick, kendisinin '*Kopernik Devrimi*' olarak nitelendirdiği yeni yaklaşımı kabul edilirse, bunun şu anlama geleceğini ifade eder. Büyük dünya dinleri, aynı sonsuz ve kutsal gerçeğin, farklı tarih ve kültürel ortamlarda farklı şekilde ortaya çıkmış ifadesidir.¹⁹⁷ O, dinler arasındaki farklılıkları inkar etmek yerine, bu farklılıkları uzlaştırmayı amaçlayan bir model ortaya koymaya çalışır. Çünkü Hick, dinlerin aynı köke sahip olduğunu, fakat yüzyıllar içerisinde, farklı kültürler ve farklı düşünce formları ile etkileşimleri sonucunda farklı yapılanmalara gittiğini iddia eder.¹⁹⁸ Örneğin, Hıristiyanlık ve İslam iki ayrı bütünlüktür. Vahye kaynaklık eden farklı unsurları, farklı kutsal kitapları, farklı ve büyük örnek şahsiyetleri, insanlık tarihinde farklı tarihsel ortamları ve mekanları, her birinin farklı kültürler yaratan ve özümseven kendine has toplumsal özellikleri, Hıristiyan ve İslam dünyaları içinde

¹⁹⁶ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.29.

¹⁹⁷ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.28.

¹⁹⁸ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.37.

ülkeden ülkeye ve çağdan çağa değişen kendi toplumsal yapıları ve uygulamalarıyla, bu iki gelenek iki ayrı bütünlüktür. Fakat ikisi de, Kur'an her surede ve Müslümanlar günlük hayatlarında "Rahman ve Rahim" olan Allah'tan bahsederken, Yeni Ahit, "Tanrı sevgidir" derken ve Hıristiyanlar Tanrıyı "Merhametli Semavi Babamız" diye nitelerken aynı temel imanı onaylamaktadır. Bu yaklaşımı, Müslüman Sufilerin yazılarında da görmek mümkündür. Örneğin, Mevlana Celaleddin Rumi, kendi dönemindeki dinlere işaretlerle şunları söylemektedir. "Lambalar farklı, fakat ışıklar aynı, ötelerden gelmekte." Bu dini çoğulculuğun güçlü sesidir. Yine Cüneyd Bağdadi şunları ifade eder; "Suyun rengi kabının rengidir." Buna İbn Arabi şu eklemeyi yapar; "Şayet bir insan Cüneyd'in, 'Su rengini kendini kaplayan kaptan alır' dediğini bilseydi, başka insanların inançlarına müdahale etmez, aksine, Tanrıyı her inanç formunda algılamaya çalışırdı."¹⁹⁹

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak, Hick, bir Hıristiyanın pekala bir Müslüman Sufiden veya Buda'nın bilgeliğinden yararlanabileceğini ifade eder. Ona göre, aynı şekilde bunun tersi de mümkündür. Hick, bu düşüncelere sahip olurken, dinsel geleneklerin hemen hemen tümünde rastlanılan '*Mistik tecrübe*'den yola çıkmıştır. O, Tanrıyı bilebilmenin yolunun felsefi çıkarımlardan değil, mistik tecrübeden geçtiğini iddia eder. Ona göre Hz. Muhammed'in tecrübesi ile Hz. İsa'nın veya Buda'nın tecrübesi arasında büyük farklar yoktur. Onlar aynı şeyi tecrübe etmişler, fakat buldukları tarih ve toplumsal yapı onların bu tecrübeyi ifade ediş şekillerinde farklı yollar ve tarzlar benimsemelerine neden olmuştur. Yoksa kaynak açısından aralarında herhangi bir farklılık söz konusu değildir.²⁰⁰ Burada, Hz İsa'nın da Buda'nın da ve belki Konfüçyüs'ün de yaşadığı mistik tecrübenin aynı kutsal gerçekliğin bir ifadesi olduğu kabul edilebilir. "Fakat o insanların yaşadıkları tecrübeler sonucunda oluşan dinsel gelenekler, günümüzde ne ölçüde o insanların yaşadığı tecrübeyi yansıtabiliyor? Veya tecrübe edilen gerçeklikle günümüze gelen miras ne ölçüde aynıdır?" soruları bağlamında bu konu, üzerinde fazlaca düşünce üretilmeyi hak eden bir konu gibi görünmektedir.

¹⁹⁹ Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", s.83.

²⁰⁰ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.31.

Hick, dışlayıcılığa keskin eleştiriler getirirken kapsayıcılıkla ilgili olarak ise, onun dışlayıcılığın kılık değiştirmiş şekli olduğunu, çünkü kurtuluşun İsa Mesih sayesinde gerçekleşeceği yaklaşımıyla, Hıristiyanlığın gizli üstünlüğünün vurgulandığını düşünür.²⁰¹ Hick devamlı kapsayıcı algının savunucularına şu soruyu yöneltir: “II.Vatikan konsili sonrası kapsayıcı yaklaşımı savunanlar, kurtuluşun teistleri kapsayabileceğini ifade ederken, teist olmayan Budist, Hindu ya da örneklerini çoğaltabileceğimiz diğer din mensupları niçin bu kapsama alanına dahil olamamaktadır?” O, bu sorunun tatmin edici bir cevabının verilmesi gerektiğini söyler.²⁰² Bu noktaya ilgili olarak, Hick’e yöneltilen iki önemli sorudan da söz etmek gerekir. Bunlardan birincisi, ‘*Evrensel Sevgi Tanrısı*’nın bütün insanları kurtarma isteğine sahip olduğu iddiasının temeli nedir? İkincisi ise; ‘*Evrensel Sevgi Tanrısı*’ anlayışını, yapısı gereği yalnızca teistik dinler bünyelerine kabul ederken, Hinduizm ve Budizm gibi kişisel bir Tanrı fikrine yer vermeyen dinlerin değerlendirilmesi nasıl olacaktır?²⁰³ Bu sorular cevap bekleyen önemli sorulardır.

Farklı dinsel gelenekler içindeki dışlayıcı eğilimler, kendi inananları dışındaki insanlar için kesinlikle Allah’ın bir merhametinin söz konusu olamayacağını iddia ederken, Hick’in Allah’ın insanlara olan merhameti ve sevgisini özellikle vurgulaması anlaşılır bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Fakat yalnızca bu hümanist vurgudan yola çıkarak, hak eden etmeyen tüm insanlar için bir merhametten söz etmenin herhangi bir dayanağını bulmak kolay görünmemektedir. Yine dini tecrübeler arasındaki ortaklıktan ya da dini dogmalar arasındaki benzerliklerden yola çıkarak dinlerin tümünü aynı değerde görmeye çalışmanın da çok sağlam delilleri olmalıdır. Fakat bunun aksine, çoğulcular tarafından ortaya konan delillerin yeterliliği konusunda oldukça fazla şüphe ve tereddütler bulunmaktadır.

Hick’e göre dinsel gelenekler, Tanrının inisiyatifi ile insanların dünyada ve ahirette mutluluğa kavuşabilmeleri için göndermiş olduğu ilahi kuralların tümüne verilen isim değil, ilahi inisiyatifin insanın dini tecrübesiyle kesişmesiyle ortaya çıkan

²⁰¹ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.322.

²⁰² Hick, **Philosophy of Religion**, s.71.

²⁰³ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.71-72.

ve görüldüğü kadarıyla insan unsurunun çok önemli katkısının olduğu sistemlerdir.²⁰⁴ Görülen o ki, Hick'in bu yaklaşımı bizi insanların mensup oldukları dinin temel inanç esaslarına ve bu dinlerin öngördüğü dinsel bir yaşama karşı daha gevşek davranabilecekleri sonucuna götürebilecektir. Hick'in bu yaklaşımıyla, dinsel geleneklerin *Tanrı*'nın insanları dünyada ve ahirette mutluluğa ulaştıracak ilahi kuralları olmaktan çok öte, insanın kendi iç dünyasında ürettiği yarı mitolojik sistemler olmaktan kurtulamayacağı çok açıktır.²⁰⁵ Ki bu durum, vahyin kaynağının Tanrı olduğu inancının ortadan kalktığı anlamına gelebilecektir.

Elbette Hıristiyanlık diğer dinsel geleneklerle paralel birtakım temel değerlere sahiptir. Fakat diğer dinlerden karşılıklı farklı birçok şey de yok değildir. Örneğin, kişisel Tanrı fikri, elbette Hinduizm ve Budizm'deki kişisel olmayan Tanrı fikrinden farklıdır. Hıristiyanların teslis merkezli Tanrı inancı, Tanrının merhametli, lütufkâr ve kurtarıcı yönlerinin belirgin oluşuyla İslam'ın 'Allah'ından ayrılır. İsa'nın ilahi yönü de diğer dinler tarafından reddedilir.

John Hick'in ortaya koyduğu bu çoğulcu yaklaşıma eleştirel bir gözle bakıldığında bazı problemlerin olduğu açıktır. Hick'in kendisinin de dile getirdiği gibi teorisinin merkezinde *Din* değil *Tanrı* bulunmaktadır. Ve söz konusu bu Tanrı, bilinemez olarak kaldığından, dinler arasında karar verme konusunda, dinin insan ve toplum hayatında ortaya çıkardığı ahlaki dönüşümlere bakmak dışında bir ölçüt bulunamaz. Bazı noktalarda kabul edilebilir olan bu bakış açısının, önemli dini ve felsefi sorunları da bulunduğunu kabul etmek gerekir.²⁰⁶ Yine söz konusu bu anlayış, dini ahlaka indirgemektedir ki, bu durum teistik dinler için kabul edilebilir bir durum değildir. Ayrıca, dini çoğulculuk anlayışı, 'ahlâki iyi'yi 'metafizik gerçek'ten kopuk düşünmektedir ki bu durum felsefi anlamda tutarlı değildir. Bireyin ya da toplumun

²⁰⁴ Hick, **Philosophy of Religion**, s.111.

²⁰⁵ Bkz. Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.143-145.

²⁰⁶ Bkz. Recep Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", **Dini Araştırmalar**, C.VII, 2004, S.19, s.15.

dönüştürülmesi dinin öncelikli hedefi olmakla birlikte, bu dönüşümün teolojik doğrular üzerine bina edilmesi gerektiği gözden kaçırılmaktadır.²⁰⁷

Sonuç olarak, Hick'in ortaya koyduğu ve savunduğu dini çoğulculuk paradigması, kişi merkezli vahiy anlayışına sahip bir din için geçerli bir anlayış olmakla birlikte, İslam dini gibi önerme formunda bildirilen özel vahiy merkezli din açısından savunulabilir bir anlayış değildir.²⁰⁸

Dinsel çoğulculuğun ortaya konuluşu John Hick'in görüşlerinin merkezinde oluşmuş olsa da farklı çoğulculuk paradigmaları söz konusudur. Hick dışında çoğulcu olarak nitelendirilebilecek düşüncelere sahip felsefeci ve düşünürler elbette vardır. W.Cantwell Smith bunlardan biridir. Şimdi onun düşüncelerinin ayrıntılarına girebiliriz.

1.2.2. Wilfred Cantwell Smith ve Çoğulculuk

Dinsel çoğulculuğun sistemli bir şekilde savunmasını yapan Smith, önemli temel bir yaklaşım olarak, bir inanç sahibinin diğer dinler hakkında söylediği hiçbir ifadenin, o dinlerin taraftarlarınca tasdik edilmedikçe doğru olamayacağını savunur.²⁰⁹ Görülen o ki; böyle bir yorumdan, bir kişinin bir başkasının dini ile ilgili yaptığı değerlendirmenin herhangi bir değerinin olmayacağı sonucunu çıkarmak çok zor değildir. Bu durumda, örneğin bir Hıristiyanın, ne kadar bilgili olursa olsun, İslam ile ilgili yaptığı yorum her zaman eksik kalmaya mahkûm olması çok muhtemel görünmektedir.

Wilfred Cantwell Smith'in, öncelikle '*din*' kavramının yerine '*dinî gelenek*' kavramının kullanılmasını önererek dinî çoğulculuk meselesine farklı bir bakış açısı getirdiğini söyleyebiliriz. Her bir dinin bir fenomen olmakla birlikte birer değer olduğunu ifade eden Smith'e göre dinler, kendi kültürel değerleri içerisinde tanımlanmalı, nominal birimler olarak idrak edilmeye çalışılmalıdır. İman (*faith*) ve

²⁰⁷ Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s.17.

²⁰⁸ Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?",s.17.

²⁰⁹ W.Cantwell Smith, **Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion**, London, Macmillan Press, 1981, s.97-98.

birikimsel gelenek (*cumulative tradition*) olmak üzere her dinin iki boyutunun olduğunu ifade eden Smith, bu boyutları birbirine bağlayanın ise fert olduğunu ifade eder. Bu anlamda iman, ferdin iç dinî tecrübesi, Aşkın Varlık'a olan ilişkisi, algısı olarak tanımlanırken; tarihî süreç içerisinde bir nesilden diğerine aktarılabilen, toplumun biriken kültürel değerlerini ifadeye ise '*büyüyen gelenek*' kavramı karşılık gelmektedir.²¹⁰ O, '*din*' ve '*dinler*' terimleri yerine '*iman*', '*inanç*' ve '*birikimsel gelenek*' terimlerini kullanmayı tercih eder. Ona göre; '*iman*' dediğimiz Tanrı ile insan arasındaki bu öznel ilişki, tüm dinlerin ortak paydasıdır. Ve dinlerin en temel özelliği de budur. '*İnanç*' ve '*birikimsel gelenek*' ise farklı tarih, yer ve kültürlerde doğal olarak farklı şekillere girebilecek dinlerin daha az önemli olan yönleridir.²¹¹ Smith, Bu yaklaşımıyla, farklı iman değil, fakat farklı inanç ve birikimsel geleneklere sahip insanlar karşılaştıklarında, birbirlerini rakip veya düşman görmek yerine aynı kutsal varlığa, farklı vasıtalarla ulaşmayı deneyen ve aynı amaçları taşıyan insanlar olarak bakmak gerektiğini düşünüyor görünmektedir. Smith, genel olarak aslında şu noktanın altını çizmektedir. İnsanlık, ortak tek bir dinsel tarihe ve imana sahiptir. Dolayısıyla "*İnsanlığın dinsel tarihinin teolojisi*" olarak adlandırılabilir tüm dinsel geleneklerin izlerinin bulunacağı tek bir dünya teolojisi mutlaka oluşturulmalıdır.²¹²

Acaba Smith'in '*iman*' ve '*birikimsel gelenek*' ayrımı, Kur'an'daki '*din*' ve '*islam*' terimleriyle bir benzerlik göstermekte midir? Bazı araştırmacılar²¹³ bir benzerliğin olduğu kanaatini taşırlar. Fakat, gerçekten böyle bir benzerlikten söz edebilir miyiz? Allah'a inançları ve teslimiyetleri noktasında Hz.İbrahim ile Hz.Muhammed arasında elbette bir farktan söz edilemez. Fakat acaba Hz. İbrahim ve Hz Muhammed arasındaki bu ortak nokta, diğer tüm dinler açısından nasıl değerlendirilebilir? Bir Hindu veya bir Budist ile acaba evrensel ortak bir imana mı sahiptir? Smith, bunun, böyle yorumlanması gerektiğini ifade edebilir; çünkü bu

²¹⁰ Brian Fay, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 105-111.

²¹¹ Mahmut Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: W.C.Smith'de Dinsel Çoğulculuk," **İslam ve Öteki**, ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s.86-87.

²¹² Smith, **Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion**, s.125.

²¹³ Bkz. Mahmut Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: W.C.Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s.117-118.

yaklaşım, onun oluşturmaya çalıştığı yapının temelidir. Bu iddia tartışılabilir. Fakat, Kur'an'ın yaptığı 'din' ve 'islam' ayrımını Smith'in 'iman' ve 'birikimsel gelenek' ayrımına benzediğini söylemek zorlama bir yorum gibi görünmektedir. Smith'in 'iman' kavramı, dünyadaki tüm dinlerin din olarak nitelenmesini sağlayan, yüce bir varlığa inanmayı ve ona teslim olmayı içerirken, Kur'an'ın 'din' kavramı, Kur'an'da sıfatları belirtilmiş yüce bir varlığa teslim olmayı içermektedir. Dolayısıyla, başka bazı araştırmacıların²¹⁴ Smith'in 'iman', 'birikimsel gelenek' ayrımının, dinlerin içlerini boşalttığı yaklaşımı yerinde bir değerlendirmedir. Çünkü, eğer biz, önemli olanın 'Evrensel iman' olduğunu düşünür ve bunun dışındaki 'birikimsel geleneği' teferruat olarak değerlendirirsek, din denilen sistemleri önemli ölçüde çökertmiş oluruz. Sonuç olarak, farklı dinsel geleneklere sahip olan insanlar arasında sağlıklı bir diyalog için bu sistemlerin içinin boşaltılması ne doğru ve ne de gereklidir.

Smith ile ilgili yapılabilecek genel bir değerlendirmede, onun üç önemli vurgusundan söz edebiliriz. Öncelikle, ifade edilmesi gereken nokta, onun Hıristiyanlık dahil olmak üzere, tüm dinsel gelenekler arasında herhangi bir fark görmediğidir. İkinci olarak, o, dinsel gelenekleri değerlendirirken kendisinin ne Kiliseyi ne de İsa'yı bağlayıcı bir kriter olarak düşünmediğini ve farklı dinsel geleneklere mensup insanların da bir diğerini kendi dinsel geleneğinin kriterleriyle değerlendirilmemesi gerektiğini düşünür. Son olarak; ona göre bütün dinsel gelenekler, kurtuluşa vesile olma noktasında eşit fırsatlara sahiptirler.²¹⁵

Smith'in dile getirdiğimiz yaklaşımı, bazı eleştiriler de almıştır. Onun bir din felsefecisinden ziyade dinler tarihçisi kimliğiyle, Hegelvari bir biçimde tarihi *mutlakla* özdeşleştirdiği²¹⁶ ve dinî çoğulculuk teorisinde vahiy kökenli dinleri dışarıda bıraktığı ifade edilebilir. Zira vahiy kökenli bir din, vahyin bitişiyle noktalanmakta, din tarihin her noktasında büyüyen gelenek ifadesine sığmamaktadır. Smith'in yaklaşımında eksik kalan diğer bir nokta ise, farklı dinlerin farklı hakikat telakkilerinin doğruluk bazında nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin cevabıdır. O,

²¹⁴ Bkz. Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.143-145.

²¹⁵ Mahmut Aydın, "Küresel bir Teolojiye doğru: W.C.Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s.120.

²¹⁶ Ayrıntılı bilgi için Bkz.Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 1995.

dinî doktrinin tarihi aşan bir obje olmadığını belirtmiş, bu nedenle de farklılığın, dinlerin tarih ötesi/aşkın bir iddiaları olamayacağı gerekçesiyle sorunu yok saymıştır. Bu durum, dinlerin hakikat iddialarını kabul etmeyerek üretilmiş bir çözümdür ki, çoğulcu paradigma dayanak noktalarından biri olan perspektivizmi yadsıyarak problemi görmezden gelmiş ve problemsizliği çözüm olarak sunmuştur.²¹⁷

‘Geleneksel Ekol’ olarak adlandırılan ve Seyyid Hüseyin Nasr, Rene Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckardt, Huston Smith gibi düşünürlerin temsil ettiği diğer bir dinî çoğulculuk yaklaşımı, Hâlidî/perennial felsefenin din anlayışı bağlamında Hakikat’in tek olduğu, değişmeyeceği ve sürekli olacağı iddiası üzerinden kendi tezini kurar. Onlara göre farklı dinler aynı hakikatin farklı kültürler içerisindeki formlarıdır. Formsuz şekliyle bize ulaşmayan mutlak, kullandığı formlar itibariyle görünüşte çeşitliliğe sahip olmaktadır. Bu ontolojik olarak zorunludur. Zira form, kavram olarak dahi bizatihi çokluğu içinde barındırır. Farklı formların özde birliği, zâhirde değil bâtında gerçekleşen ve ancak bâtınî yönde vukufiyeti olan, üst perspektife sahip kişilerce idrak edilebilen bir birliktir.²¹⁸ “Bütün yollar aynı zirveye ulaşır” ifadesi ile formüle edilen bu yaklaşım, farklı formlara bürünmüş dinlerin herkes tarafından kavranılamayacak ve de kavranılmaması gereken özde birliğini güneş metaforuyla izah etmeye çalışır. Seyyid Hüseyin Nasr’ın ifadesiyle, “İnsanoğlu bir güneş sistemi içerisinde yaşamak ve onun kanunlarına uymak mecburiyetinde olmasına rağmen, diğer güneş sistemlerinin varlığının ve harmonisinin farkına varabilir. Ancak, bir gezegen içerisinde yaşayan biri için kendi gezegeni tek ve yegânedir. Buradaki gezegen sistemini bir dinî gelenek olarak algılasak, insan elbette kendi sisteminin güneşi ile aydınlanacaktır. Buna rağmen, manevi yetkinliğinin gücü ile, orada olmadan ve sezgisiyle bilebilir ki, her gezegen sisteminin bir güneşi vardır ve bu hem o gezegen sisteminin güneşi hem de bütün güneş sisteminin güneşidir.” Nasr, inandığı din ile diğer dinleri güneş metaforuyla tek bir potada eşitledikten sonra, din mensubunun inanç objesini diğer objelere

²¹⁷ Fay, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok kültürlü Bir Yaklaşım**, s. 105-111.

²¹⁸ İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Aslan, **Notlar 1: Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 2004, s 28-30.

nazaran en üst pozisyonda görme arzusuyla şunu ifade eder: “Her sabah şafakla yükselen ve dünyamızı aydınlatan güneş neden yegâne güneş olmasın!”²¹⁹

Geleneksel ekolü savunanların, İslâm’ın tevhid doktrinin mensupları olduklarından hareketle, klasik tasavvufi bir üslupla İbn Arabi ve Mevlana Celaleddin Rumi gibi mutasavvıflardan etkilenmeleri, yaklaşımlarını idrak etmede önemli bir etmendir. “Lâ mevcûde illallâh” ifadesiyle özetlenebilecek vahdetü’l-vucud (varlığın birliği) doktrini ‘Mutlak’ın varlıkla uzlaştırılması gibi farklı bir epistemolojiyi öngörür. Bu nedenle geleneksel ekol mensupları, din felsefesinin kullandığı modern epistemoloji ve dilin ifade ettiklerini kapsayabilecek bir muhtevaya sahip olamayacağını belirtir ve elitist bir yaklaşımla ancak belirli bir grubun idrak edebileceği bu içeriğe uygun bir bağlam türetilmesi gerekliliğini savunurlar.²²⁰

Söz konusu bu çoğulculuk algısının problemi farklı din ve gelenekleri kendi bütünlüğü içerisinde kabul edip, aralarındaki farklılık ve çelişkileri izah etmemesidir. Dinler arasındaki ayrışmalarda ‘çelişkiden’ çok ‘farklılık’ ifadesini kullanan ekol mensupları, bu kavramsallaştırmayla problemi asgarî seviyeye indirmekte, aynı görüş üzerindeki ayrışmaların dahi bir çeşitlilik gibi yeni bir epistemolojiyle izah edilebilirliğini savunmaktadır. Örneğin, Hz. İsa’nın Hıristiyanlar ve Müslümanlar açısından konumu gibi bir konu, ‘farklılık’tan ziyade açık bir ‘çelişki’dir ve farklı bir epistemoloji dahi dindarların bu konudaki hakikat algılarını bütünüyle tevil etmediği müddetçe kabul edilebilir değildir. Hakikat telakkilerinin bütünüyle tevil edilerek farklı bir forma büründürülmesi ise, üzerinde konuşuluyor olanı değiştirmek, dolayısıyla objenin formunu bozarak bu farklı forma yönelik bir çözüm bulmak anlamına gelecektir. Söz konusu bu yaklaşımın ikinci problemi ise, bilgi edimindeki elitizasyonudur. Dinlerin aşkın birliği, sadece belirli şahıslar tarafından idrak

²¹⁹ Kutluer, Kılıç, Aslan, **Notlar 1: Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s.35-36.

²²⁰ Kutluer, Kılıç, Aslan, **Notlar 1: Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s.35-36.

edilebilirdir ve meseleye yönelik herhangi bir idraksizlik ise bizatihi anlamaya çalışan kişinin söz konusu elit dahilinde olamamasından kaynaklanmaktadır.²²¹

1.2.3. Hans Küng ve Çoğulculuk

Hans Küng ismi, dünyada varlığına şahit olduğumuz dinsel çeşitliliğin anlaşılması kapsamında görüşleri hayli dikkat çeken bir isimdir. Küng'ün, 1963-1965 yılları arasında gerçekleştirilmiş İkinci Vatikan Konsili'nde görev yapan teologlar arasında yer aldığını da dikkatten kaçırmamak gerekir. 1954'te papaz olan Küng'le ilgili bir başka ayrıntı ise papaların yanılmazlığı biçimindeki dogmatik inancı eleştiren görüşleri yüzünden, 1979'da Papa 2. Jean Paul döneminde Vatikan tarafından Katolik üniversitelerde ders vermesinin yasaklanması üzerine Kiliseyle resmi bağlarını koparmak zorunda kalmış olmasıdır.

Hans Küng'ün çoğulculuk olarak tanımlanan temel yaklaşım biçiminin klasik bir temsilcisi olarak görebilir miyiz? sorunun gündeme gelebileceği öngörüsüyle öncelikle şunu belirtmek gerekir ki; onun görüşlerinin çoğulcu bir yapı taşıyor olduğunu gözlemlese bile kapsayıcılığı işaret eden yaklaşımları da görmezden gelemeyiz. İşte bu nedenle kapsayıcı paradigma konusunun ayrıntılarına girmeden önce onun bu düşüncelerini irdelemenin konumuza katkı sağlayabileceği kanaatini taşıyoruz.

Küng'ün görüşleri incelendiğinde öncelikle “Doğruluğun herhangi bir kriteri varolup olmadığı” sorusunun onun zihnini bir hayli meşgul ettiği açıktır. Ona göre sorulması gereken soru ilk şu olmalıdır. “Birbirlerinden farklı dinsel geleneklerin tek tek doğruluk iddialarını doğrulayacak ya da yanlışlayacak bir kriter sistemi var mıdır?”²²²

Küng'e göre kanlı ve sancılı bir takım anlaşmazlık tarihinden sonra Kilise, doğruluk üzerine sürdürülen tartışmaların köşelerini keskinlikten arındırarak genel

²²¹ Kutluer, Kılıç, Aslan, **Notlar 1: Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s.35-36.

²²² Hans Küng, “Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria”, **Christianity and Other Religions**, ed.John Hick and Brian Hebblethwaite, Oxford, Oneworld Publaction, 2001, s.118.

doğrulara ulaşmak amacıyla cevaplar üretmeye çalışmaya başlamıştır. Elbette bu cevapların pratik sonuçları da beraberinde gelmiştir. Aynı durum Hıristiyanlığın diğer dinlerle olan ilişkisine de yansımıştır. Bugün bazı insanlar şöyle bir soruyu gündeme getirebilmektedir. “Hıristiyanların kendi kimliklerinden ve kendi dinlerinin doğrularından vazgeçmeden diğer dinlerin de doğrularını kabul etmesine izin veren sağlam bir teolojik yol var mıdır?”²²³

Bilindiği üzere Charles Sanders, William James ve John Devey gibi bazı teolog ve felsefeciler doğrunun ne olduğu ile ilgili olarak pragmatik bir çözümü önermişlerdir. Bu pragmatizmin dini yorumu ise şöyle ifade edilebilir. “Bir dinin değeri, geçmişte ve şimdi her şeyiyle pratik olarak insanın varlığına yaşamına veya topluma nasıl bir değer kattığıyla ölçülür.” Fakat bu yaklaşıma yöneltilen temel itiraz ya da soru şudur: Acaba dinlerin doğruluk değeri, sadece işe yarar oluşu, yardımcı olma yönü, ihtiyaçları giderme fonksiyonuna indirgenebilir mi? “Doğru din nedir” sorusu etrafında süren tartışmalarda William James ise “*Varieties of Religions Experience*” isimli eserinde otantik ve orijinal doğru dinin ne olduğu sorusu karşında kullanılabilecek kriterin felsefi olarak kanıtlanabilecek “*etik test*” olduğunu düşünür.²²⁴

Hans Küng, birbirinden farklı hakikat iddialarına sahip yaşayan dünya dinlerinin anlaşılmasında ve konumlandırılmasında dört temel yaklaşım biçiminden bahseder.

1. Doğru din yoktur veya tüm dinler eşit derecede yanlıştır. Küng, ateistik yaklaşımın ne anlama geldiğine ayrıntılarıyla girmek istemediğini bildirir. Ona göre, Zaten ateist yaklaşım çeşitli eleştirilerini çeşitli şekillerde dile getirmektedir. Ve bu bizim temel konumuzun merkezinde değildir. Ve bu sürekli bir meydan okuma olarak günümüzde de devam etmektedir. Bu yaklaşıma göre, dinler kendilerinden şüphe etmek ve onları inkar etmek için öğretilerinde, ritüellerinde, yeterince malzeme sağlamakta cömert davranmaktadırlar. Dolayısıyla hiçbir dinde doğruluk ve

²²³ Küng, “Is There One True Religion?”, s.118.

²²⁴ Küng, “Is There One True Religion?”, s.119.

gerçeklik söz konusu değildir.²²⁵ Bu noktada, dinlerin aslında gerçekliği yansıtır şeklinde bir önermeyi ispat etmeye gerek olmadığını düşünen Küng, şöyle bir yorumu yapmaktan da geri kalmaz. Ona göre; ateistik itirazların temel çıkış noktası olan ‘Tanrının anlamsızlığı’ iddiası, basit olarak bu soruya verilebilecek cevap olmamalıdır.²²⁶

2. Sadece tek bir doğru din vardır, diğerleri ise yanlıştır. Hıristiyanlığın ilk ve erken dönemlerinde Origen, Cyprian ve Augustin tarafından oluşturulan ve 4. Roma Konsilinde resmen kabul edilmiş anlayıştır. Bu dışlayıcı anlayışın bilindiği üzere sloganlaşmış olan meşhur ifadesi ise “*Kilise Dışında Kurtuluş Yoktur*”. Amerika keşfedilmeden 50 yıl önce, Floransa Ekümenik Konsilinde (1442) şöyle ifade edilmiştir. “Kutsal Roma Katolik Kilisesi, Kilise dışında kalan putperestlerden, Yahudilerden, inançsızlardan, ayrılıkçılardan kimse ölmeden önce Katolik kiliseye katılmadıkça kurtuluşa değil şeytan ve dostları için hazırlanmış cehenneme gideceklerine kesin bir şekilde inanmaktadır.”²²⁷

Yüzyıllar boyunca böyle dışlayıcı temel bir algıyla yaşayan ve hatta 1952’de Kilise babalarından Fr Leonard Feeney Katolik Kilisesi dışında kalan insanların kurtuluştan ve Tanrının merhametinden yoksun kalacağını iddia ettikten çok kısa bir süre sonra 1965 yılında II. Vatikan konsili ile birlikte Katolik kilisesinin diğer dinlere bakışında ciddi bir değişim gözlenmiştir. Katolik kilisesi bu konsilde aslında en genel olarak şunu söylemiştir: Kilise, diğer dinlerde var olması muhtemel doğruluk ve kutsallıkları reddetmez. Bu demektir ki, Hıristiyan olmayan dinlerden bazıları kurtuluş yolları olarak değerlendirilebilir. Söz konusu bu yollar ana yol ‘*extraordinary*’ değil, fakat ‘*orderly*’ alternatif yollardır. Diğer dinlerin doğrularını toptan inkar ortadan kalkmış saygı ve diyalog çerçevesinde bir ilişki önerilmektedir.

228

Görülen o ki, değişen dünya keşfedilen yeni yerler tanışılan yeni insanlar ve kültürler zamanla dinlere bakışı da değiştirmiş, dünyada yaşayan farklı dinlere

²²⁵ Küng, “Is There One True Religion?”, s.120.

²²⁶ Küng, “Is There One True Religion?”, s.122.

²²⁷ Küng, “Is There One True Religion?”, s.122.

²²⁸ Küng, “Is There One True Religion?”, s.123.

mensup insanların kurtuluşundan söz edilmeye başlanmıştır. Oysa önceki dönemlerde Kilise dışında kurtuluşun olamayacağı çok keskin bir şekilde yüzyıllarca bir dogma olarak kabul edilmişti. Bu yeni dönem postemperyalizm ve postkolonizm dönemidir.

3. Tüm dinler eşit derecede doğrudur. Küng'e göre; dünya dinleriyle ilgili malumat sahibi bir çok kimse bilir ki, dinler birbirlerine benzemektedir. Wilfred Cantwell Smith'in dediği gibi basit olarak tarihin bir döneminde kalmazlar, sürekli bir gelişim içindedirler ve sürekli şaşılacak bir şekilde daha kompleks yapılara dönüşmektedirler.²²⁹

“Kendilerine özgü ve çoğu zaman birbiriyle çelişen mitler, semboller, doktrinler, ritüeller ve kurumları olan objektif din algısı ile tüm dinlerde temel bir özellik olarak görülen dini tecrübeye dayalı ve subjektif din algısı birbirinden nasıl ayırt edilebilir yada ayırt edilmeli midir? Dini tecrübenin tüm dinlerde aynı şekilde var oluşun, doğrunun ve hakikatin ne olduğu sorusuna bir cevap olabilir mi?” sorularını dile getiren Küng, bir noktanın altını özellikle çizer. Ona göre bu noktada unutulmaması gereken şey, dini tecrübenin, her dinin kendi içinde yorumlayarak farklı formlarda ifade ettiği ve kendi rengini verdiği bir tecrübe olduğudur.²³⁰ Dolayısıyla farklı dinleri içindeki her tecrübeyi otantik ve orjinal bir Tanrıyla iletişim yolu olarak görmek, dinlerin içinde var olma ihtimali olan saçma sapan inançların da bu çerçevenin içine girmesine izin vermek anlamına geleceği için kabul edilemez. Dolayısıyla dini tecrübe olarak algılanan her şeyin sonuçta aynı işlevi gördüğünden yola çıkarak dinleri kurtuluşa kavuşturma konusunda aynı düzeyde görmek doğru değildir.

4. Sadece tek bir din doğrudur, diğer bazı dinler bu doğruluktan pay alabilirler. Hans Küng, dışlayıcılığın doğruyu yalnızca kendisinde gördüğü ve kendisi dışında bir doğrunun ihtimalini inkar eden duruşu ile çoğulculuğun doğrunun ne olduğu konusunda subjektif değerleri ön plan çıkararak herkesin doğrusunun kendince doğru olduğu sonucuna varması ve dinler arasında herhangi bir fark görmemesi doğrunun

²²⁹ Küng, “Is There One True Religion?”, s.125.

²³⁰ Küng, “Is There One True Religion?”, s.125.

ne olduğu sorusuna çözüm ararken kapsayıcılığın gerçek çözüm olduğu kanaatini kendisinde de güçlendirdiğini düşünmektedir.²³¹

Bu yaklaşım, Hindistan orijinli dinlerin hemen hemen hepsinde karşılaşılan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda inanılan dinin dışındaki dinler yanlış değil, fakat geçicidir. Onlar evrensel doğrunun bir parçasını yansıtmaktadırlar. Tabii burada sahip olunan din mükemmel, diğer dinler ise gerçek doğruya ulaşmada başlangıç aşaması veya doğrunun kısmi yansıması olarak değerlendirilmektedir.²³²

Hans Küng'e göre kapsayıcılığın içinde pek çok farklı paradoks mevcuttur. Hıristiyan kapsayıcılığının aslında fikir babası sayın Karl Rahner'in ortaya koyduğu "Gizli Hıristiyan" kavramı aslında Hıristiyan üstünlük psikolojisinin bir ürünüdür. Çünkü Rahner'in "Kilise dışında kurtuluş yoktur" çıkamazından kurtulmak için ortaya koyduğu bu kavram, aslında şunu ifade etmektedir; Yahudilerden, Müslümanlardan, Hindulardan ve Budistlerden kurtuluşa kavuşması muhtemel insanların bu kurtuluşlarına sebep olan şeyin kendileri değil bizzat farkında olmadıkları 'Gizli Hıristiyan' oluşlarıdır. Elbette bu durumu ciddi hiç bir diğer din mensubunun kabul etmesi mümkün değildir. Bu, diğer din mensuplarına "Aslında siz kim olduğunuzu bilmiyorsunuz" demektir ki, böyle bir yaklaşım ya da yakıştırma diyaloga zarar verecek bir saygısızlıktır.²³³

Doğru dinin kriterinin ne olduğu sorusuna tekrar dönecek olursak, Hans Küng'e göre, doğruyu söylemek veya kabullenmek yanlış görme ve onunla ilgili konuşma konusunda cesareti de içerir. Doğru ile yanlış ayıracak oluşmuş bir önyargıya sahip olabiliriz. Önemli olan bu yargının ölçüsüz olmamasıdır. Başka bir anlayışın eleştirisi önce özeleştiri ile sağlıklı olabilir. Çünkü aynı anda hem doğru hem de yanlışın içinde olabiliriz. Bu demektir ki, bir din içindeki her şey eşit derecede iyi ve doğru değildir. O dinin öğretilerinde, imanında, ahlaki değerlerinde, ritüellerinde kurumlarında bazı yanlış şeyler olabilir. Bunu söylerken hiçbir şekilde Hıristiyanlık bu değerlendirmenin dışında değildir. Çünkü örneğin Hıristiyanlık barış

²³¹ Küng, "Is There One True Religion?", s.126.

²³² Küng, "Is There One True Religion?", s.126.

²³³ Küng, "Is There One True Religion?", s.127.

ve sevgi vurgusuna rağmen genel olarak diğer din mensuplarına dışlayıcı, toleranssız ve agresiftir. Bu nedenle eleştirilmesi haksız değildir.²³⁴

Küng'e göre, herhangi bir dinin doğruluğu sorunu saf bir teoriden daha fazla bir şeydir. Doğrunun doğası asla Tanrı, insan veya dünya ile ilgili kurulan doğru ifadelerin bir sistem içinde kurulması demek değildir. Yine diğerlerinin yanlış önermelerine karşı bir doğru önermeler serisi değildir. Aynı zamanda pratiktir ve bir tecrübe yoludur.²³⁵

Küng, doğru-yanlış veya iyi-kötünün ne olduğu ile ilgili ilginç tespitler yapar. Ona göre, din doğruya bir anlam katmaktadır. Yaşanılan hayatta doğru iyi ve değerliye dönüşmekte, yanlış ise anlamsız, değersiz ve kötüye dönüşmektedir. Dolayısıyla doğru Hıristiyan ve Budist iyiye, yanlış Hıristiyan ve Budist kötüye dönüşmektedir. Bu durumda, "Doğru veya yanlış din nedir?" sorusu "İyi veya kötü din nedir?" sorusuna dönüşmektedir.²³⁶

Küng, dinlerin kendi içinde doğru yanlış veya değerli değersiz şekilde ayrılmasının nasıl mümkün olacağı sorusuyla ilgilenmeye çalışır. Ona göre örneğin, Hinduların kast sitemini, Budizm'de anlaşılması güç seksüel aktiviteleri, İslam'daki 'cihad' anlayışı ve cezaları, Hıristiyanlıktaki haçlı seferlerini ve engizisyonu, Yahudilerin bazı uygulamalarını düşündüğümüzde doğrunun kriterinin ne olduğu sorusu eğer subjektif değerlendirmeler dışında kalacaksa iyice karmaşıklaşmaktadır. Küng açısından her din kendi doğruluk kriterine sahiptir. İslam açısından Kur'an, Hıristiyanlık açısından İsa Mesih, Yahudiler açısından Tora, Hindular açısından Gita, Budistler açısından Sutra doğruluk kriteri olarak kabul edilirken dinlerin doğruluk kriterinin ne olduğu sorusu can alıcı bir soru olarak beklemektedir.²³⁷

Küng, doğru kriterin ne olduğu sorusuna yönelik olarak üç aşamalı bir argüman grubundan bahseder. Genel ahlak, Küng'ün önemle üzerinde durduğu bir konudur. Küng açısından dini bağlılık ya da inanç ekonomik sömürüye, cinsel

²³⁴ Küng, "Is There One True Religion?", s.128.

²³⁵ Küng, "Is There One True Religion?", s.129.

²³⁶ Küng, "Is There One True Religion?", s.129.

²³⁷ Küng, "Is There One True Religion?", s.129.

suistimale yol açıyorsa nasıl bir tavır takınmak gerekir? Ya da dini buyruklar kötülüğü, insanoğlu için yıkım olabilecek eylemlere izin verir mi? Çocukların katledilmesine, dul kadınların yakılmasına, geleneklere karşı çıkan insanların işkence görmesine inançlar gerekçe gösterilebilir mi? Dini saiklerle yapılan ırkçılık, emperyalizm, aldatma, toplu intiharlar kabul edilebilir mi? Küng'ün buna cevabı elbette 'hayır'dır.²³⁸ Kurumsallaşmış dinler yalnızca ahlak değil, kökleşmiş gelenekler de içerir. Fakat dinler kendi içlerinde bir ahlak üretir ve onu somutlaştırırlar.²³⁹

Küng, özellikle altını çizerek dile getirdiği "Kişi için 'iyi' nedir?" temel sorusuna, "Kişinin doğru bir şekilde insan olmasına yardım eden şeydir" şeklinde cevap verilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre, temel ahlaki norm ise kişi insan olduğunun farkında olarak yaşamalı ve o insanlığını tüm ilişkilerinde ortaya koyabilmelidir. İnsanoğlu insanlığını, sezgi ve duygularını içeren tüm anlarda ya da durumlarda doğa ve toplumla ilişkisinin tüm boyutlarında kişisel ve toplumsal olarak ortaya koyabilmelidir.²⁴⁰

Herhangi bir dindeki, "İyi ile kötü veya doğru ile yanlış"ın ayırt edilebileceği kriter nedir?" sorusuna cevap olabilecek bir formüle sahip olduğunu dile getiren Küng, bu formülü şöyle özetler. Eğer bir dinin ahlaki veya inanç öğretileri, ritüelleri, kurumları insanoğlunun erdemine, varlığına anlam katıyorsa, fiziksel ve psikolojik olarak insana iyi şeyler hissettiriyorsa ve insanoğlu için barışa ve adalete katkı sağlıyorsa o din doğru ve iyi dindir. Eğer bir dinin ahlaki veya inanç öğretileri, ritüelleri, kurumları insanoğlunun erdemine, varlığına anlam katmıyorsa, fiziksel ve psikolojik olarak insana iyi şeyler hissettirmiyorsa ve insanoğlu için barışa ve adalete katkı sağlamıyorsa o din doğru ve iyi din değildir.²⁴¹

Aslında en genel olarak Küng, şunu söylemektedir. Hıristiyanlığın, Yahudiliğin, İslam'ın, Hinduizm'in, Budizm'in tarihlerinde iyi veya kötü, doğru veya yanlış olan bazı örnekler vardır. Nerede bir din insanları ırk, sınıf, cinsiyet

²³⁸ Küng, "Is There One True Religion?", s.130.

²³⁹ Küng, "Is There One True Religion?", s.132.

²⁴⁰ Küng, "Is There One True Religion?", s.133.

²⁴¹ Küng, "Is There One True Religion?", s.134.

şeklinde ayırıyor ve onlara fiziksel, psikolojik ve mental olarak zarar veriyorsa, o din kötü dindir. Dinler özünü kaybetmediği sürece sorun yoktur; fakat bu öz yitirildiğinde çok kötü sonuçları olabilir.²⁴²

Doğru kriterin ne olduğu konusunda Küng'ün altını çizdiği bir başka nokta, her zaman dinin otantikliği ve kutsal kitaptan veya kişilerden kaynaklanan normatifliğinin önemli oluşudur. Örneğin İsa Hıristiyanlığın temelidir. Yeni Ahit Hıristiyanlığa normatif bir standart getirmesi açısından hizmet eder. Torah Yahudiler açısından, Kur'an Müslümanlar açısından, Dharma öğretisi ve Budha figürü Budizm açısından bir temel kriterdir. Yani dinlerin 'özü' ilk orijinal halinden kaynaklanan kendi kutsal kitapları veya dini figürleridir.²⁴³

Küng'e göre, eğer doğru kriterin ne olduğu sorusuna cevap üretmek istiyorsak bir dinin iç ve dış perspektifini birbirinden ayırmak zorundayız. Biri, Hıristiyanlığı, diğer dinler gibi tamamen dışarıdan bir tarafsız gözlemci, bir din öğrencisi ya da eski bir Hıristiyan gibi Hıristiyan mesajına, toplumuna ve geleneklerine bağlı olmak zorunda hissetmeksizin görebilir. Bu da Hıristiyanlığı dünyadaki diğer dinler arasında değerlendirmemize yol açar. Bu paradigmadan bakınca birçok doğru din var olduğu kabul edilecektir. Fakat şunu da kabul etmek gerekir ki, iç perspektif ile dış perspektif zorunlu olarak birbirini dışlayan anlayışlar değildir. Tıpkı bir uluslar arası avukatın, uluslar arası sorunların içinde bulunurken hem uluslar arası avukat oluşunu hem de bir ülkenin vefalı ve bağlı vatandaşı oluşunu aklından çıkamayarak işini yapması gibi. Bu noktada kimse tek boyutlu değildir, çünkü gerçek sanıldığından daha kompleksdir.²⁴⁴

Hiç kimse doğru dinin ne olduğunu ararken kendi yaşam tarihi ve tecrübelerini bir kenara bırakarak bir sonuca basit bir şekilde varamaz. Yine hiç kimse bir bağımsız bir teolog, bir felsefeci, tüm dinlerin üzerinde durabilen ve hüküm verebilen ve objektifliğini kaybetmeyen dini ve politik bir otorite olarak

²⁴² Küng, "Is There One True Religion?", s.135.

²⁴³ Küng, "Is There One True Religion?", s.137.

²⁴⁴ Küng, "Is There One True Religion?",s.138.

kabul edilemez. Kendisini tüm dinlere karşı bağımsız bir şekilde konumlandığını söyleyen kişi aslında hiçbir şey yapmıyor demektir.²⁴⁵

Küng, kendisi için Hıristiyanlığın güzel ve ikna edici sebeplerini ortaya koyabileceği, doğru bir din olduğuna inanmaktadır. Fakat ona göre aynı zamanda milyonlarca mensubu bulunan diğer dinlerin yanlış olduğunu basit bir şekilde söyleyebileceğimiz bir kanıt yoktur. Onların hem Hıristiyanlıkla uyumlu doğru ilkeleri hem de kendilerine özgü doğrulukları mevcuttur. Niçin Yahudi, Müslüman, Hindu ve Budist olduklarını Yahudi, Müslüman, Hindu ve Budist teolog ve felsefecilere bırakmak gerekir.²⁴⁶

Küng, kendisine “Niye bir Yahudi, Hindu, Budist ya da Müslüman değil de bir Hıristiyan oldun” sorusu sorulduğunda, buna bir çok gerekçe sunabileceğini fakat özetle, İsa’nın hayat yolunda kendisi için bir rehber olduğuna inandığını söyler. Ayrıca son olarak şu eklemeyi yapar. “İncil’in ifadelerinden yola çıkarak diyebilirim ki, o bizim için yol, doğruluk ve yaşamdır.”²⁴⁷ Eski Yunan felsefecilerinin Tanrısı, İbrahim’in Tanrısı, İshak ve Yakub’un Tanrısı İsa Mesih aslında çok derin bir seviyedeki imanı temsil eder. Fakat şunu unutmamak gerekir ki, bu Tanrıya inanma kararı tamamen subjektif değil, mantıklı gerekçeleri de olan bir karardır.²⁴⁸

İnsani değerlerin kimilerinde minimal düzeyde de olsa tüm dinlerde var olduğunu ve orada gerçek dini duyguların gerçekliğe dönüştürülmeye çalışıldığını ve dinlerin doğru insani hislerin ve değerlerin mükemmelleştiği yapılar olduğunu düşünen Küng, doğru dinin kriterinin ne olduğuyla ilgili olarak özetle şunları söylemektedir. Birincisi; dışarıdan bakıldığında, yani dini çalışmalar açısından bakıldığında farklı doğru dinler vardır. Aynı hedefe yönelmiş farklı dinler birbirlerine ve insanlığa faydalı oluşlarıyla doğru din sıfatını almaktadırlar. İkincisi; Küng şöyle konuşur: “Yeni Ahit’e yüzünü dönmüş bir Hıristiyan inanırının bakış açısından baktığımda, benim için doğru din vardır, O da İsa Mesih’in şahsında oluşan Hıristiyanlıktır. Diğer dinleri kurtuluşa vesile olması açısından aynı derecede

²⁴⁵ Küng, “Is There One True Religion?”, s.139.

²⁴⁶ Küng, “Is There One True Religion?”, s.139.

²⁴⁷ Küng, “Is There One True Religion?”, s.140.

²⁴⁸ Küng, “Is There One True Religion?”, s.141.

ve önemde göremem.” Üçüncüsü; Küng’e göre Hıristiyanlığı doğru din olarak görmek, diğer dinlerdeki bazı doğru ilkeleri inkar etmemizi gerektirmez. Onlardan bazıları pozitif bir değer taşıırken diğer dinler basit bir şekilde yanlış değildir. Diğer dinler, Hıristiyanlığın temel ilkeleriyle çelişmediği, aksine tamamladığı ve zenginleştirdiği ölçüde doğru kabul edilir.²⁴⁹ Son olarak, Küng’in çok iddialı denilebilecek bir ifadesinin altını çizmek gerekir. Ona göre; geleceğin Hıristiyanlık ve diğer dinler açısından neler getireceğini bilemeyiz. Fakat Hıristiyanlık, Budizm, Hinduzim, İslam ve Yahudilik insanlığın sonunda bugünkü yapılarıyla var olmayacaklardır. Dinlerin sahip oldukları dinsel figürler ayrılık vesilesi olmaktan çıkacaktır. Ve doğruyla yüz yüze kalacaktır.²⁵⁰

Küng’ün görüşleri irdelendiğinde onun, Hıristiyanlığı doğruyu ve hakikati içeren din olarak kabul ederken, ayrıca diğer dinlerde var olması muhtemel doğrulukları görmezden gelmenin yanlışlığına dikkati çekmesi bize kapsayıcı bir algının ipuçlarını vermektedir. Fakat “Hiçbir din tüm doğruyu yalnızca kendi içinde barındıramaz, tüm doğruya Tanrının kendisi sahiptir.” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımı ise çoğulcu bir algıyı yansıtmaktadır. Yine Küng’ün İsa Mesih ve Hıristiyanlığa yüklediği anlam ve insanları ‘*orderly*’ ve ‘*extraordinary*’ şeklinde sınıflandırması, bir değer atfetmesi ve aralarındaki değer farkının altını çizmesiyle tam bir çoğulcu olarak değerlendirmesine imkan vermese de burada dinler arasında özellikle ‘*Evrensel Ahlak*’²⁵¹ kavramı çerçevesinde dinler arasında oluşturmaya çalıştığı ortak zemin ve bu düzlemde dile getirdiği görüşleri ile çoğulcu yaklaşımın sınırları içine girdiğini söyleyebiliriz. ‘*Evrensel Ahlak*’ kavramı Küng’ün üzerinde durduğu özel bir konudur. Ona göre dünyanın geleceği için tüm dinlerin katıldığı ortak bir evrensel ahlakın inşa edilmesi bir zorunluluktur. Tüm uluslar için bir dünya ahlakı olmaksızın insan yaşamının birlikteliğinden söz etmek mümkün değildir. Dinler arası barış olmaksızın milletler arası barıştan söz edilemez. Dinler arası

²⁴⁹ Küng, “Is There One True Religion?”, s.144.

²⁵⁰ Küng, “Is There One True Religion?”, s.145.

²⁵¹ Bu kavramın ayrıntıları için, Bkz. Hans Küng, **A Global Ethic for Global Politics and Economics**, Trans. JohnBowden, London, SCM Press, 1997., Hans Küng, “The History, Significance and Method of the Declaration Toward a Global Ethic”, Ed. Hans Küng-Helmut Schmidt, **A Global Ethic and Global Responsibilities: Two Declarations**, London, 1998.

diyalog sağlanmadıkça da dinler arası barışın sağlanması mümkün değildir.²⁵² ‘*Evrensel Ahlak*’, tüm mevcut dinsel geleneklerin, kültürlerin ve ideolojilerin yerini alan yeni bir din, ideoloji veya üstyapı olmadığı gibi, çeşitli dinlerin kendi özel ahlaki sistemlerini geçersiz kılmaya yönelik bir proje de değildir. Keza o yeni bir ahlak veya ahlakilik meydana getirmeyi ve onu çeşitli dinsel geleneklere empoze etmeyi amaçlamaz. Bu nedenle, ‘*Evrensel Ahlak*’ projesini Tevrat’ın ve ondaki on emrin, İncillerin ve ondaki dağ vaazının, Kur’an ve Hz peygamberin sünnetindeki ahlaki emirlerinin, Bagavada Gita’nın, Buda’nın ve Konfüçyüs’ün ahlaki söylemlerinin ortadan kaldırılması olarak görmek çok yanlıştır.²⁵³

‘*Evrensel Ahlak*’ kavramı konuşulurken ‘*altın kural*’ olarak nitelendirilen ve dinlerdeki bazı ortak ahlaki ilkelerin altını çizen bir algıdan bahsedilir. Kısaca “kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına sen de yapma” şeklinde formüle edilebilecek ‘altın kural’²⁵⁴ farklı dinlerdeki kutsal metinlerde benzer mesajları içeren

²⁵² Hans Küng; “Towards a Universal Civilisation” **Islam and Christian-Muslim Relation**, S.2, 2000, s.229.

²⁵³ Hans Küng; “Towards a Universal Civilisation” s.230-231.

²⁵⁴ Altın kuralın ilk kaydedilmiş versiyonu Zerdüş’t’e (M.Ö) 628-551) kadar gitmektedir. Bu bağlamda Zerdüş’tün şöyle dediği nakledilir. “herkes ve herhangi bir kimse için doğru olan şey, her kim için olursa olsun benim için de doğrudur...” kendim için iyi olarak gördüğüm bir şeyi herkes için de iyi görmeliyim. Sadece evrensel olan yasa, doğru bir yasadır” (Gatalar, 43:1)M.Ö. 551-479 yılları arasında yaşayan Konfüçyüs kendisine “Bir kişiye tüm hayatı boyunca temel kural olarak hizmet edecek tek bi söz var mıdır? Şeklinde sorulan bir soruya şu yanıtı verir: “kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma” (Analects; 12;2, 15:23). Bu sözün başka bir versiyonu Konfüçyüs tarafından şu şekilde ifade edilir: “Başkalarının bana yapmasını arzulamadığım bir şeyi ben de onlara yapmayı arzulamam” (Analects, 5:11) 2. Caynizm’in kurucusu olarak kabul edilen Mahavira (M.Ö. 540-468) da şöyle der: “bir kimse kendisine nasıl muamele edilmesini istiyorsa, diğer tüm yaratıklara da aynı şekilde muamele etmelidir.” (Sutraki-Tanga 1:11,13). “Başkalarına vurulmasını veya eziyet edilmesini isteyen bir kimse, başkasına değil, sadece kendisine şiddet kullanıp zarar versin ne de başkalarına karşı şiddet kullanıp ona zarar versin ne de başkalarının da kendisine şiddet kullanıp zara vermesine izin versin (Acagangasurtra, 5:101-1-2) 3. Daha sonraki dönemlerde bir araya getirilen çeşitli Budist kutsal kitaplarında da Budizm’in kurucusu Buda’ya (M.Ö) 563-483) atfedilen şu sözlere rastlamaktayız: “kendinizi şu sözlerin ışığı altında diğerleriyle mukayese edin: “Kendinizi şu sözlerin ışığı altında diğerleriyle mukayese edin: onlar da tıpkı benim olduğum gibi mi? Ben de tıpkı onların olduğu gibi miyim? Bir kimse ne bir başkasını öldürmeli ne de başkalarının öldürülmesine sebebiyet vermelidir” (Sutta Nipata, 705). “Ölümü istemeyerek ve ıstıraba karşı çıkarak hayatıma ve zevklerime düşkün müyüm? Varsayalım ki bir kimse beni hayatımdan etmek zorunda kaldı, o zaman benim de mukabele olarak hayatına bağlı olan o kimseyi hayatından etmem mi gerekir? başkasının acı ve ıstırap çekmesine nasıl sebebiyet verebiliriz? (Samyutta Nikaya, 353). 4. M.Ö. 3. yüzyıl Hindu epik şiiri mahabharata’da, Hindu altın kuralı hem olumlu hem de olumsuz olarak şu şekilde ifadesini bulur: “kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkaların yapma. Kendin için arzu ettiğin ve özlediğin şeyi başkaları için de arzu et ve özle. İşte bu Dharma’nın (Hindu öğretisinin) tümüdür. Buna iyi dikkat et” (Mahabharata, Anusasana Parva, 113:8) 5. Eski Ahit’in ilk beş kitabından biri olan Levililer’de de altın kuralın Yahudi versiyonu olumlu olarak şu şekilde ifade

öğütler olarak yer almaktadır. ‘*Altın Kural*’ın çeşitli dinsel geleneklerde farklı versiyonlar halinde yer alması demek, onun örneğin akıl kültür, dil ve coğrafya söz konusu olmaksızın her insanda özdeş bir şekilde etkili olduğu ve iş gördüğü anlamına gelmemelidir. Zira, altın kuralın her dindeki yorumu değişik faktörler nedeniyle farklılık gösterebilir. Aynı şekilde bir dinsel gelenekte ahlaki olarak kabul edilen bir şey, diğerinde ahlaki olarak kabul edilen başka bir özellik farklılık gösterebilir. Ancak, unutulmamalı ki, her dini gelenekte fertlerin refahının ilettilmesi, o dini gelenekteki tüm ahlaki kararların altında yatan temel prensiptir.²⁵⁵

Hans Küng’ün görüşlerinin kapsayıcılık ve çoğulculuk arasında bir yerde durduğunu söylerken sahip olduğu bu görüşleriyle, onun çoğulculuk ve kapsayıcılık arasındaki geçiş açısından doğru bir seçim olduğu kanaatindeyiz. Onun

edilir. “Komşunu kendin gibi seveceksin” (Levililer 19:18) yine Yahudilikte, Rabbinik Yahudiliğin temel kurucusu olarak kabul edilen İsa’dan yaklaşık bir nesil önce yaşamış Hilel’de şu altın kuralı öğretmiştir. “ Kendinize yapmadığınız veya yapılmasını istemediğiniz bir şeyi başkalarına yapmayın. İşte bu, Tevrat’ın özüdür. Diğerleri ise yorumdur” (Talmud, Shabbath, 31a) Bunlara ilaveten Mişna’da şu ifadeye yer verilmektedir: “Şayet bir kimse tek bir canlının ölümüne sebebiyet verirse, kutsal kitap onu tüm dünyayı yok etmiş olarak görür. Şayet bir kimse tek bir canlının hayatını kurtarırsa, kutsal kitap onu dünyayı kurtarmış olarak kabul eder. 6. Bir Yahudi olan ve Yahudi dinsel geleneğini izleyen Hz. İsa da tüm Tevratı ve peygamberleri özetleyecek şekilde bu altın kuralı şöylece ifade etmiştir: “Başkalarının senin için ne yapmalarını istiyorsan sen de onlar için onu yap” (Luka 6:31). “Başkalarının senin için ne yapmalarını istiyorsan sen de onlara onu yap. İşte bu Musa’nın yasağını (Şeriatının) ve peygamberlerin öğretilerinin anlamıdır/özüdür. (Matta7:12) 7. Bu altın kural Hz. Muhammed’in bir hadisinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır. “Bir kimse kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek bir inanan, yani mü’min olamaz. (Buhari, “iman”, 7; Müslim, “iman”, 71,72.) yine Kur’an’ın ifadesiyle “... eğer bir kimse bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir; ve bir kimse bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur” (Maide, 32) 8. Bu altın kural Afrika’daki çeşitli kabile inançlarında da yer almaktadır. Örneğin, Yoruba kabilesine atfedilen bir ata sözünde şöyle denir: “Bir yavru kuşa vurmak için eline sopa alacak olan kişi, önce nasıl acı verdiğini hissetmesi için onu kendinde denesin.”(Andrew Wilson (ed), World Scripture, Paragon House, New York 1991, s.114.) 9. 19. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Bahailiğin kurucusu Bahauallah da “kendisi için arzu etmediği bir şeyi başkası için de arzu etmediğini ve yerine getiremeyeceği bir şey için söz vermediğini” ifade eder. (Gleanings from the Writings of Baha’ullah, İngilizce’ye çeviren, Shoghi Efendi, Baha’i Publishing Trust, Wilmette 1976. 10.1915’de Soteasan tarafından Kore’de kurulan Budizm’in yeni bir versiyonu olan Won Budizmi’nde altın kuralın şu versiyonlarına rastlıyoruz: “Başkalarını düzeltmeden önce kendini düzelt. Başkalarına öğretmeye kalkışmadan önce kendine öğret. Başkalarından sana iyilik yapmasını beklemeyen önce sen onlara iyilik yap. (The Scripture Won Buddhism, Won Kwang Publishing, Korea 1988, s.309.) Raymond F.Collins, “Golden Rule”, ed. David N. Freedman,. **The Anchor Bible Dictionary** , Cilt 2, New York, Doubleday, 1992, s.1070-1071.

²⁵⁵ Raymond F.Collins, “Golden Rule”, Ed. David N. Freedman, **The Anchor Bible Dictionary** , C.2, New York, Doubleday, 1992, s.1070-1071.

değerlendirmelerine dikkatle bakıldığında, bazı düşüncelerinin dinsel çoğulculuğu bazı düşüncelerinin ise dinsel kapsayıcılığı yansıttığını söylemek zor değildir.

Sonuç olarak, çoğulcu paradigma, dinleri, aynı kutsal gerçeğin farklı yorumları olarak gören ve ‘*Evrensel Sevgi Tanrısı*’nın çok küçük bir azınlığa kurtuluş hakkı verecek kadar sevgi ve merhametten yoksun olmadığı ve dolayısıyla yalnızca dinlerin kendilerini tek doğru din olarak görmelerinin yanlışlığının altını çizer. Ve en genel olarak, tüm dinlerin aynı kaynaktan neşet ettiği varsayımından hareketle onların sahip olduğu değer, ortaya koyduğu doğrular ve kurtuluşa vesile olma açısından birbirlerine karşı onları özel kılan bir durum söz konusu değildir. Ayrıca dini çoğulculuğun dünyada yaşayan farklı dinlere mensup insanların çok büyük bir bölümü tarafından sahip oldukları dinlerin temel öğretilerini anlamsızlaştırdığı endişesi ve gerekçesiyle kabul edilmesinin zor olduğunu söyleyebiliriz.

Tüm söylenenlerle ilgili genel bir değerlendirme yapacak olursak; ‘*dini öteki*’ne çoğulcu yaklaşımın, dinler arasındaki diyaloga zemin hazırlaması ve bazı benzerlik noktalarını haklı olarak vurgulaması ve dünyada barışa katkı sağlama ihtimalini içinde barındırıyor oluşuyla olumlu bir değerlendirmeyi, dinsel geleneklere bütüncül yaklaşımı ihmal etmesi, dinlerin hakikat algıları arasında görülen derin farkları görmezden gelmesi ve tüm dinsel gelenekleri aynı konuma indirgemesi ile olumsuz bir değerlendirmeyi hak ettiğini söylemek mümkün gibi görünmektedir.

1.3. DİNSEL KAPSAYICILIK

Kapsayıcılık, dinsel çeşitliliğin anlamlandırılması açısından dışlayıcılık ile çoğulculuğun tam ortasında bir yerde konumlanmaktadır. Kapsayıcılığın ortaya koyduğu iddialar incelendiğinde bu yaklaşımın hem çoğulculuğun hem de dışlayıcılığın görüşlerinden izler bulunduğunu söyleyebiliriz. Kurtuluşun tek bir dinsel gelenekle sınırlandırmamasıyla çoğulculuğa yaklaşırken, kurtuluş için ana bir kaynağın varlığı ve bu kaynağın diğer kaynaklardan daha özel oluşuna yapılan vurguyla dışlayıcılığa yaklaşmaktadır.²⁵⁶

²⁵⁶ Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior*, Michigan, Zondervan Publishing House, 1994, s.103.

Kapsayıcılık, dışlayıcılığın ötesine geçerek, bir dinin mutlak doğruluğuyla ve onun kurtuluşa götürme konusunda özel oluşuyla ilgili olarak dışlayıcı iddialara benzer görüşler ortaya koysa da, hak dinin belirlediği şartların meydana gelmesine bağlı olarak, başka dinlerin müntesiplerinin kurtuluşa kavuşabileceği ihtimalinin altını çizmektedir. Kapsayıcılığın ortaya koyduğu algıyı felsefi bir dille ifade edecek olursak; “Özel bir kurtuluş ontolojik olarak kurtuluş için zorunlu olabilir, fakat epistemolojik olarak kişinin bilmesine gerek kalmadan kurtuluşun çerçevesine dahil olması mümkündür.”²⁵⁷

Hıristiyan kapsayıcılığı için iki temel kurtuluş yolu iddiası üzerine kurulmuştur. Birincisi ‘özel’ kurtuluştur ve burada söz konusu olan, İsa Mesih ile elde edilebilen Hıristiyanlara özgü bir kurtuluştur. İkincisi ise Tanrının evrensel kurtarma isteğinin bir sonucu olarak yine İsa Mesih’in gizli bir şekilde faaliyetinin sonucunda diğer dinsel gelenekler içinde kalınarak da elde edilebilen ‘genel’ bir kurtuluştur. Hıristiyan dünyadaki kapsayıcılık, İsa Mesih merkezlidir. İster Hıristiyanlık isterse diğer dinler içinde olsun İsa Mesih’ten bağımsız bir kurtuluştan söz edilemez. Diğer dinsel geleneklere mensup insanlar farkında olmasalar da İsa Mesih bir şekilde onların dünyalarında bulunmakta ve onların kurtuluşlarına vesile olmaktadır.

Kapsayıcı anlayışın sistemli bir şekilde Batı düşüncesinde varlığını sürdürdüğünü ve Karl Rahner, Clark H.Pinnock ve Gavin D’Costa gibi ve başka bir çok teolog ve felsefeci tarafından bu çerçevede düşünceler üretildiğini ve bu anlayışın Kilise gibi dini kurumlar tarafından da özellikle 1960’lardan sonra paylaşılan bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz.

İslam düşüncesindeki kapsayıcılıkla ilgili bir değerlendirme yapacak olursak; hem İslam geleneğinde hem de çağdaş İslam düşüncesinde kapsayıcılık olarak nitelendirilen düşüncelerin bu kavramla dile getirilmediğini, fakat kurtuluşun nasıl gerçekleşebileceği ile ilgili kapsayıcı anlayışın öngördüğü kurtuluş algısını çağrıştıran düşünceler üretildiğini ve bu düşünceler üretilirken Kur’an’ın temel alındığını ifade

²⁵⁷ Basigner, Peterson, Hasker, Reichenbach, **Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, s.399.

etmemiz gerekir. Bundan sonraki bölümlerde kapsayıcılığın ayrıntılarına girerek, bu anlayışın Batı ve İslam düşüncesindeki yansımalarına ve kimler tarafından nasıl ele alındığının irdelemeye çalışacağız.

II. BÖLÜM

ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK

2.1. DİNSEL KAPSAYICILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI: II. VATİKAN KONSİLİ

Hıristiyan kapsayıcı algının resmi olarak ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz II. Vatikan konsiline değinmeden önce, Yeni Ahit'te ve Hıristiyan geleneğinde kapsayıcı olarak nitelendirilebilecek yaklaşımların izini sürmek, üzerinde durduğumuz konuya katkısı açısından önemli görünmektedir. Yeni Ahit metnlerinin içinde daha önce değindiğimiz dışlayıcı algıya imkân verecek ifadelerin yanında kapsayıcı algı için örnek teşkil edebilecek ifadeleri bulmak çok zor değildir. Örneğin II.Pavlus'un Atinalılara yönelik olarak dile getirdiği "Ey Atina erleri, ben sizi her şeyde çok dindar görüyorum. Çünkü dolaşıp tapındıklarınıza baktığım zaman, bir mezbahta şu yazıyı buldum: Meçhul Tanrı'ya!. Şimdi, tanımadan tapındığınız Tanrı'yı ben size bildiriyorum.." ¹ ifadesi, kapsayıcı algı için önemli ve değerli görünmektedir. Yine İsa'nın ağzından "Zannetmeyin ki ben, Tevrat'ı ya da peygamberleri yıkmaya geldim; fakat tamamlamaya geldim" ² şeklinde dile getirilen ifadelerin kapsayıcı algının ortaya koyduğu anlayışla ciddi paralellikler taşıdığı açıktır. Fakat buna rağmen dışlayıcı algıyı savunanların, kutsal metinlerden bu ifadeler dışında kendilerine uygun ifadeleri ön plana çıkararak Hıristiyan geleneğine uzun yüzyıllar rengini verdiğini söyleyebiliriz.

Yeni Ahit metinleri dışında Hıristiyan geleneğinde kapsayıcı yaklaşımın izlerini aramaya çalıştığımızda, 12. Yüzyılda dışlayıcı yaklaşımdan farklı olarak yeni düşünceler üretildiği görülür. Bu yeni düşüncelerin niçin ortaya çıktığı ile ilgili sorulabilecek sorunun nedenlerini irdelediğimizde o dönemde meydana gelen bazı değişimlerin bu duruma kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bilindiği üzere 12. yüzyılda Kur'an'ın Latinceye tercüme edilmeye başlanış ve İslam dininin Hıristiyanlar tarafından değerlendirilişinde İncillerin değil felsefi birtakım ölçütlerin kullanılması, Müslümanlara yönelik algıda bazı değişimlerin meydana gelmesine imkân vermiş ve

¹Resullerin İşleri 17: 22/23

² Matta 5:17

böylece Klasik dışlayıcı algıdan kısmen farklı bazı düşünceler üretilmeye başlanmıştır.³

Bu farklı düşüncelerin sahiplerinden biri Cusalı Nicolas'tır. Onun düşünceleri incelendiğinde onun kapsayıcı imalar barındıran yaklaşımlar ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Cusalı Nicolas, (1401-1464) Almanya'da dünyaya gelmiş ve 1448 kardinalliğe kadar yükselmiş bir din adamıdır. Nicolas, "*De Pace Fidei*" (İnançların Barışı) isimli bir eser kaleme almış ve bu eserinde Hıristiyanların diğer din mensuplarıyla nasıl bir ilişki içinde olmaları gerektiği konusunu irdelemeye ve bu konuda düşünceler üretmeye çalışmıştır. Nicolas, bu kitabında kahramanları Logos, Petrus ve Pavlus olan hayali bir diyalog toplantısı tasvir etmiştir.⁴ Bu diyaloglar içinde, temel olarak diğer din mensuplarına, onların dinlerinin içinde İsa'nın veya Hıristiyanlığın zımnen bulunduğu ve bunun herkes tarafından fark edilemediği iddia edilmektedir. Pavlus tarafından dile getirilen "Farklı ritüeller içinde tek bir inanç vardır" iddiasının anlamını, "Aslında tek inanç vardır, o inanç da Hıristiyanlıktır, fakat diğer dinsel gelenekler bu tek inancın farklı yansımalarıdır" şeklinde yorumlamak mümkündür.⁵ Bu eserde sonuç olarak dile getirilen görüş, "Evet tek doğru din Hıristiyanlıktır, fakat diğer dinsel geleneklerde de iyi ve güzel olarak nitelendirilebilecek bazı örnekler bulunabileceği ihtimalini de gözden kaçırmamak gerekir" şeklindedir. Sonuç olarak, bu yaklaşımın '*Kilise dışında kurtuluş yoktur*' şeklinde formüle edilen Katolik dışlayıcı paradigma ile karşılaştırıldığında önemli bir açılım olarak nitelendirilebileceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu durum, 1960'larda II. Vatikan konsili ile başladığı düşünülen kapsayıcı algının aslında yüzyıllar önce de dillendirildiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Dışlayıcı yaklaşımın egemen olduğu uzun yüzyıllar içinde kapsayıcı yaklaşım için ilginç bir örnek olarak düşünülebilecek söz konusu yaklaşım bu yönüyle önemli gibi görünmektedir.⁶

³ Mahmut Aydın, **Dinler Arası Diyalog: Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2008, s.53.

⁴ Jasper Hopkins; "Nicholas of Cusa" **Dictionary of The Middle Ages**, Ed. Joseph R.Strayer, New York: Charles Scribner's Sons, 1987, s.120., Aydın, **Dinler Arası Diyalog**, s.63'den naklen.

⁵ Jasper Hopkins, "Nicholas of Cusa", s.121., Aydın, **Dinler Arası Diyalog**, s.65'den naklen.

⁶ Aydın, **Dinler Arası Diyalog**, s.66.

Modern dönemlere kadar hemen hemen tüm dinsel geleneklerin ‘öteki’ algısı, daha önce dile getirildiği üzere dışlayıcı bir karakter göstermiştir. Duruma Hıristiyanlık ve Batı düşüncesi bağlamında bakıldığında bu algının yansımalarını çok daha net bir şekilde görmekteyiz. “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” şeklinde özetlenebilecek Roma Katolik Kilisesinin bu dışlayıcı paradigması, uzun yüzyıllar devam ettikten sonra 1960’lara gelindiğinde kısmen de olsa değişmek zorunda kalmıştır. Peki ama bu zorunda kalış nasıl yorumlanmalıdır? Böyle bir zorunda kalışa sebep olan etkenler nelerdir? Bir değişim anlaşılmaya çalışılırken hangi dinamiklerin böyle bir değişime kaynaklık ettiğini bilmenin değişimin doğru anlaşılmasına yönelik katkısının büyüklüğü tartışılmaz bir gerçektir.

Bilindiği üzere 18. yüzyıla kadar dışlayıcı bir karakter taşıyan Batı Hıristiyan düşüncesindeki hakikat algısı Aristo felsefesindeki zıtlık prensibinden ilham almıştır. Bu prensip, “Bir şeyin aynı şekilde ve aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olamayacağı” temel tezinden hareket etmektedir. Hıristiyan düşüncesinin bu prensip üzerine dayanan hakikat algısı, uzun yüzyıllar dışlayıcı bir mantıkla tanımlanmıştır. Buna göre A, A dır. Çünkü onun A olmadığı gösterilemez. Böylece hakikat tek bir şeydir. Onun dışındakiler hakikatin tamamen dışındadır. Bu mantıktan yola çıkarak Hıristiyan dışlayıcılığı açısından şöyle bir sonuca ulaşılmaktadır; “Hıristiyanlık, tek mutlak hakikat ve kurtuluş kaynağıdır. Çünkü onun hakikat kaynağı olmadığı gösterilemez.”

18.yüzyıl Aydınlanma düşüncesi Batı dünyasının ‘*mutlak hakikat*’ algısını derinden etkilemiştir. Değişen algı, hakikatin anlamı ve statüsünün ne olduğu veya olması gerektiği konusunda önemli değişimler meydana getirmiştir. Aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan paradigmadaki bu değişim, daha önce büyük oranda mutlak, durağan ve dışlayıcı olan Batı düşüncesindeki hakikat algısını, mutlak olmayan, değişime açık ve daha kapsayıcı bir hale dönüştürmüştür. Leonard Swidler’in Aydınlanma düşüncesiyle meydana gelen hakikatin izafileşme sürecinde

bu duruma kaynaklık eden sebeplerle ilgili olarak altı maddede özetlediği değerlendirmeleri dikkate değerdir.⁷

Söz konusu sebeplerden birincisi; 19. yüzyılda ortaya çıkan ve hakikat iddialarının ancak ortaya çıktıkları tarihsel bağlamlarında değerlendirildiğinde anlam kazanabileceği iddiasını dile getiren ve ‘*Tarihselcilik*’ olarak nitelendirilen algıdır. Bu algıyı savunan düşünürlere göre, hakikate yönelik ifadeler kendi tarihsel şartlarından çıkarıldığında izafilerdir. Bu durum ise eşyanın anlamı ve değeriyle ilgili tüm ifadelerin zaman bağlamında mutlak olarak nitelendirilemeyeceği anlamına gelir. Sebeplerden ikincisi: ‘*Niyetsellik*’ şeklinde ifade edilen yeni bir algıya göre, biz kendisine göre yaşamak istediğimiz şekilde bilgi ve hakikati elde etmek için sorular sorarız. İşte bu, hakikatin herhangi bir uygulama veya niyet doğrultusunda kabul edilmesi görüşüdür. Buna göre hakikat hakkında dile getirilen her ifade, düşünürün eyleme yönelik niyetiyle alakalı olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla niyetten bağımsız bir mutlaklık söz konusu değildir. Sebeplerden üçüncüsü, Karl Mannheim gibi bazı düşünürlerin, “Hakikati anlamaya çalışırken kültür, sınıf cinsiyet gibi sosyolojik faktörlerin dikkate alınması gerekir” şeklinde dile getirdiği yeni yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre bir şeyin anlamının hakikati hakkındaki herhangi bir ifade onu söyleyen kişinin olaylara bakış açısından bağımsız olamayacağı için mutlak olamaz. Sebeplerden dördüncüsü, Wittgenstein ve etkilediği birçok felsefecinin “hakikat hakkındaki her bir ifade tasvir etmeye çalıştığı hakikatin ancak kısmi bir bölümünü ortaya koyabilir” şeklinde ifade edilebilecek yeni bir algıdır. Buna göre, bir ifade doğru olabilir veya işaret ettiği nesnenin dış realitesini doğru olarak tasvir edebilir. Fakat bu durum, dilin sınırlılıkları içinde olabileceğinden hakikat izafilerdir. Sebeplerden beşincisi, Hans-George Gadamer, “hakikat ve bilginin yorumdan bağımsız olmadığı, tüm hakikat ve bilginin yorumlanmış hakikat ve yorumlanmış bilgi olduğu” temel tezinin sonucu olarak hermönetik bilimini ortaya koymuştur . Bu demektir ki; hakikat mutlak değil, izafidir. Sebeplerden sonuncusu ise, hakikatin yalnızca pasif bir dinleyici ve kavrayıcı olarak değil, onunla iletişim içinde olduğunda ortaya çıkabileceğini öngören yeni bir anlayıştır. Buna göre, kişi ile

⁷ Leonard Swidler, **After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection**, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990, s.7-11.

iletişim içine giren hakikat ancak kişinin anlayacağı dil ve düşünce kalıplarıyla ifadesini bulur. Söz konusu bu dil ve düşünce kalıpları, mutlak hakikat kavramına izin vermemektedir.⁸

En yalın haliyle, hakikat algısı, mutlak olmanın ötesinde anlayışın tarihi şartlarına, anlama eyleminin altında yatan niyete, olaylara bakış açısına, dilin özelliklerine, yapılan yorumlara ve diğer hakikat anlayışlarıyla kurulması öngörülen iletişime bağlı olarak izafi bir yapıya sahiptir.⁹ Sonuç olarak 19. yüzyılla birlikte yukarıda da dile getirilen sebeplerin de etkisiyle hakikatin mutlak olmaktan çıkıp izafi bir kavram olduğuna yönelik iddia ve inançlar, dinsel geleneklerin mutlak hakikat iddialarını da derinden etkilemiştir.

Dışlayıcı Hıristiyan algısındaki bu değişimi, yalnızca değişen bu epistemolojik algıya bağlamak elbette doğru değildir. 20. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde, farklı sebeplerle değişik kültürlerin ve halkların birbirleriyle karşılaşmasıyla sonuçlanan kültürel globalizm ile II. Dünya savaşı sonrası yaşanan genel psikolojinin etkisiyle insanların ve toplumların birbirine yakınlaşması ve daha sağlıklı ilişkiler kurması, dışlayıcı Hıristiyan algısındaki paradigma değişikliğini tetikleyen etkenler olmuştur. Bununla birlikte, dünya altmışlı yıllardan itibaren Asya ve Afrika gibi istihdam sorunu yaşayan coğrafyalardan Batıya işgücü amacıyla gerçekleştirilen göçlere sahne olmuş ve Batı dünyası daha önce böylesine derinden ve yakından yaşamadığı bir tecrübeyi yaşamaya başlamıştır.

Yüzyıllar boyunca devam eden dışlayıcı paradigmaya alternatif olarak kapsayıcı hatta çoğulcu paradigmanın ortaya çıkışında içsel neden olarak zikredilebilecek bir başka durum ise, Kilise'nin iç yapısındaki değişimdir. Bu dönem oryantalizm çalışmaları, ürettiği sonuçlar itibarıyla Kilise'nin iç yapısını etkilemiş, savaş sonrası dönemde merkeziliği sorgulanır hale gelen Batı düşüncesi, kaba oryantalist bilgilerin daha objektif bir gözle incelenmeye başlanmasıyla birlikte kendisini diğer dinlere karşı yeni bir bakış açısı geliştirmek zorunda hissetmiştir.¹⁰

⁸ Swidler, **After the Absolute**, s.57-58.

⁹ Swidler, **After the Absolute**, s.59.

¹⁰ Kürşat Demirci, **Yahudilik ve Dini Çoğulculuk**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2000, s.11.

Bu gelişmeler bağlamında Roma Katolik kilisesinin, uzun süredir “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” şeklinde ifadesini bulan dışlayıcı algısının değişimi, II. Vatikan konsilinin toplanması ve sonucunda algıdaki değişimi dile getirilen ifadelerle anlamını bulmuştur. Papa John XXIII tarafından toplanan II. Vatikan Konsili 1962-1965 yılları arasında düzenlenmiştir. Bu konsil, 20. yüzyılda Roma Katolik Kilisesinin tarihinde diğer dinlere bakıştaki uzun yüzyıllardır süre gelen dışlayıcı yaklaşımın değişimi açısından ciddi bir kırılma noktası olarak kabul edilir.

II.Vatikan konsilinde alınan kararlar doğrultusunda süreç devam etmiş, Papa VI.Paul tarafından ‘Hıristiyan Olmayan Topluluklar Sekretaryası’ kurulmuş ve sekreteryaya 1989’da dindarlar arası diyalog ile ilgili papalık konseyi haline dönüştürülmüştür. “İslam Dünyası ile İlişkiler” bürosunun organizasyonu ile 40 civarında bilimsel toplantı tertip edilmiştir. Ayrıca Vatikan tarafından kurulan “Arap İslam Araştırmaları Enstitüsü” tarafından ‘*islamochristiana*’ adıyla bir dergi çıkarılmaya başlamıştır. Yine aynı yıllarda Dünya Kiliseler Birliği, Ortodoks-Protestan Kiliselerinin oluşturduğu Birlik, Ortadoğu Kiliseleri Birliği çalışmalar yapmaya başlamıştır. Ayrıca İngiltere’nin Birmingham kentinde “İslam Hıristiyan ilişkilerini Araştırma Merkezi” 1976’dan beri yayınlar yapmakta, Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora düzeyinde eğitim vermektedir.¹¹

II. Vatikan Konsilinde alınan kararlar daha sonraki dönemlerde yapılan toplantılarda ele alınmış ve uygulamalar ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim Papa II. John Paul’un talimatıyla 24 Kasım-8 Aralık 1985’te Roma’da yapılan piskoposlar toplantısında II. Vatikan Konsilinin bir muhasebesi yapılmıştır. Bu toplantıda Katolik kilisesinin modern dünyada iyi yetişmiş din adamlarına büyük ihtiyacı olduğu hatırlatılmıştır. Roma Katolik Kilisesi kendisini, yegane gerçek Kilise olarak misyonunun bütün dünyaya yol göstermek ve bütün insanları kurtuluşa ulaştırmak olarak ifade ettiği için bu misyonunu yerine getirememenin sebebi olarak Kilisenin içinde bulunduğu durumu, dünyadaki gelişmelerin gerisinde kaldığını, hatta Hıristiyan halkın bile Kiliseden uzaklaştığını fark etmiştir. Bütün bu

¹¹ Bkz. Emmanuel Adamakis, “Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Arasında Diyalog”, **Kültürler Arası Diyalog Sempozyumu**, 2004, s.53-56.

olumsuzlukların devam etmesi sebebiyle, Roma Katolik Kilisesi, dünya ile diyaloga girme isteğini tekrar ifade etmiştir.¹²

II. Vatikan Konsili sonrasındaki gelişmelere değindikten sonra tekrar Konsile dönecek olursak, Konsil sonrasında, Kilisenin diğer Hıristiyan mezheplere ve diğer dinsel geleneklere yaklaşımının eskiye oranla çok daha pozitif bir hal almaya başladığını söyleyebiliriz. II. Vatikan Konsilinden sonra değişen algının konsil sonrası yayınlanan metinlere nasıl yansıdığıyla ilgili olarak aşağıdaki alıntı bize önemli ipuçları vermektedir.

“Tanrı, tüm insanlığa içinde yaşamaları için dünyayı verdi. (cf. Acts 17:26) Tüm milletler tek bir kaynaktan gelmektedir, ve hepsinin tek bir sonu vardır, o da Tanrıdır. Tanrının geniş iyiliği, merhameti ve kurtarma planı tüm insanlara yöneliktir.” (cf. Wisdom 8:1; Acts 14:17; Romans 2;6-7); Timothy 2;4).¹³

Katolik Kilisesinin Hıristiyan olmayanlara yönelik olarak sürdürdüğü dışlayıcı algısını bazılarına göre revize etmesi, bazılarına göre bırakması sonucunu ortaya çıkaran II. Vatikan konsili, kapsayıcı paradigmanın ortaya çıkması ve bazı Hıristiyan teolog ve felsefecilerin kapsayıcı düşünceler üretmelerine kaynaklık etmesi açısından çok önemli bir role sahiptir. Bu konsili özel ve farklı kılan şey ise, konsilin yedinci oturumunda kabul edilen ve diğer dinsel geleneklerin mensuplarıyla ilgili yapılan yorumları ve alınan kararları içeren ‘*Nostra Aetate*’¹⁴ isimli bir

¹² Ali İsra Güngör, “Katolik Kilisesinde Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı” **Dinler Tarihi Araştırmaları I**, Ankara 1998, s.119-120.

¹³ “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick and Brian Hebblethwaite, Oxford, Oneworld Publications, 2001, s.39.

¹⁴ Papa, XXIII John’un 1963’te ölümünden sonra onun yerine geçen Papa VI.Paul’un gözetiminde 1965’te hazırlanıp yayınlanan Nostra Aetate, Hıristiyanlık dışı dinlerle ilgili ilk resmi dokümandır. Bu dokümanın tarihçesi uzun ve karışıktır. Papa XXIII. John’un, konsilin Yahudilerle ilgili bir bildiri yayınlamasını istemesi üzerine ortaya çıkmıştır. Kilisenin Yahudilere yaklaşımını belirleyecek bu bildirin oluşmasında siyasi ve dini bir çok problemle karşılaşmıştır. Siyasi problem, Arapların tepkisi, dini problem ise Yahudilerle İsa’nın ölümü arasındaki münasebettir. Yahudiler hakkında yayınlanacak bildirin diğer dokümanlara kaydırılması çalışmalarının başarısız kalması üzerine bildirin hitap alanı genişletilmiş, İslam ve diğer dinler de dahil edilmiştir. Nostra Aetate, son şekli verildikten sonra, 28 Ekim 1965’de oylamaya sunulmuş, 88 red ve 3 geçersiz oya karşı 2221 kabul oyuyla onaylanmıştır. (Bkz. Güngör, **Vatikan Misyon ve Diyalog**, Ankara, Alperen Yayınları, 2002 s.72-76.)

dokümanın ortaya çıkmış olmasıdır. Bu doküman, Katolik Kilisesinin uzun yüzyıllardır süren ve “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” ifadesiyle formüle edilen dışlayıcı algısının temel mantığından uzaklaştığının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Sözü edilen ‘*Nostra Aetate*’adlı doküman, Hıristiyan dünyada daha özelde Katolik dünyada ‘*dini öteki*’ ile ilgili anlayış değişikliğinin başlangıcı olarak kabul edilir. ‘*Nostra Aetate*’ye bakıldığında bu dokümanda, Katolik Kilisesi tarafından farklı dinsel geleneklerin ortak bazı noktalarda nasıl buluşabileceği ya da birbirleriyle nasıl daha doğru ve saygın bir ilişki kurulabileceği sorusundan hareketle bazı tespitlerin yapıldığı açık bir şekilde görülmektedir.

“Geçmişten günümüze bir çok insanın zihninde farklı şekillerde tanımlanıyor veya kabul ediliyor olsa da gizli bir gücün varlığına inanç vardır. Bu kabul ve tanımlama insana derin ve yaygın dini duygular katar. Birbirleriyle etkileşen medeniyetlerin gelişmesiyle, söz konusu sorulara cevaplar üretmek için bu dinler daha saf ve orijinal fikirler kullanmaya ve daha gelişkin bir dil kullanmaya çaba göstermektedirler. Bu yüzden Hinduizm’de, insanlar Tanrının gizemini araştırır, ve bu gizemi mistik bir dil veya derin bir felsefeyle ifade eder. Onlar, bu dünyanın yüzeyselliğinden asketizmin çeşitli versiyonlarını ve meditasyonu kullanarak özgürleşmek ve kurtulmak isterler. Budizm de temel hedef hem kendi çabasıyla hem de Tanrının yardımıyla yüksek seviyede bir aydınlanma yaşamaktır. Dünya üzerindeki pek çok din de, insanın kalbinin soru ve endişelerine cevap bulmaya çalışmaktadır. Bunu, dini ayinler kadar ahlaki eğitim ve çeşitli doktrinler ile yapmaktadır.”¹⁵

II. Vatikan Konsili sonrasında Kilise, diğer dinsel gelenekleri değerlendirirken, onlarda var olan doğru ve kutsal olan hiçbir şeyi reddetmediğini, Tanrıya giden diğer yollara, faaliyetlere ve yaşam biçimlerine içten bir saygı duyduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Ve görülen o ki, Kilise, diğer dinsel

¹⁵ “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, s.40.

gelenekleri incitmeden fakat İsa Mesih'in biricikliğinden de vazgeçmeksizin bir yol bulmaya çalışmaktadır.

“Bu ahlaki ve doktrinel öğretiler, Kilisenin savunageldiği bir çok temel prensiple karşılaştırıldığında birçok yönden farklılık gösterebilir. Fakat hiçbiri tüm insanların ışığı olan ‘doğru’nun ihtişamını daha az yansıtmaz. Fakat Kilise, İsa’nın “yol, doğru ve yaşam” (John14:6) olduğunu ifade etmekle yükümlüdür. İnsanlar onda dini yaşamlarının mükemmelliğini bulur ve bulacaktır. (cf.2 Corinthians 5(18-19))”¹⁶

Yine konsil sonrasında ortaya çıkan tabloda Kilise, açıkça mensuplarını akıl ve vicdan sahibi diğer dinlere mensup insanlarla işbirliğine ve onlarla görüş alışverişinde bulunmaya teşvik etmekte ve hatta zorlamaktadır. Kilise, Hıristiyanların kendi iman ve yaşamlarını sürdürmelerinin yanında diğer dinsel geleneklerdeki spiritüel ve ahlaki ilkeleri, sosyal ve kültürel değerleri kabul etmeleri gerektiği üzerinde durur¹⁷ Müslümanlarla ilgili olarak aşağıda söylenenler bu durumu destekler niteliktedir.

“Kilise, tek, canlı, merhametli, her şeye kâdir, yeri göğü yaratan ve insan (peygamber) la konuşan Tanrı’ya ibadet eden Müslümanlara saygıyla bakar. İslam seve seve İbrahim’in izinden gitmekte,- ki o kendini Tanrı’ya teslim etmişti- Müslümanlar da kendilerini Tanrının hükmüne teslim etmeye çalışmaktadırlar. İsa’ya bir peygamber olarak saygı duyarlar, bununla beraber, onu bir Tanrı olarak kabul etmezler. Onun bakire annesi Meryem’e büyük bir onur ve değer verirler. Onlar öldükten sonra Tanrının tüm insanları toplayacağı ve mükâfat veya ceza vereceği karar gününe inanırlar. Bu nedenle ahlaki yaşama ve Tanrıya ibadete(namaz, zekat ve oruç) özel önem verirler.”¹⁸

‘*Nostra Aetate*’ye bakıldığında, bu dokümanda, tarih boyunca Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında büyük düşmanlıklar ve anlaşmazlıklar olduğunun inkar

¹⁶ “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, s.40

¹⁷ “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, s.41.

¹⁸ “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, s.41.

edilemeyeceği kabul edilir. Fakat geçmişin geride bırakılması gerektiğinin, yine karşılıklı olarak içten samimi bir şekilde insanlığın barışı huzuru ve mutluluğu için çalışmak gerektiğinin kesin bir şekilde altının çizildiği görülür.¹⁹ ‘*Nostra Aetate*’, Yahudilerle ilgili olarak hiç de alışık olunmayan birtakım olumlu denilebilecek yorumlar da içermektedir.

“Bu konsil, Yeni Ahit’in İbrahim’in ortaya koyduğu yoldan gittiğini unutmaz. Kilise, İsa’ya tüm inananlar,- ki onlar İbrahim’in inanan oğullarıdır- (c.f. Galatians, 3:7), İbrahim’in çağrısının içindedir. Kilise Musevileri önemser, Tanrı bu insanları onlara Eski Ahit’i verecek derecede sevgi merhamet dolu olduğunu göstermiştir. Kilise Eski Ahit vahyinden elbette önemli şeyler almıştır. Kilise, gıdasını Yahudi olmayanlar tarafından aşılana yabani zeytin ağacının dallarındaki aşılana zeytin ağacının köklerinden almaktadır.(c.f Romans 11:17) Kilise, İsa’nın – ki o bizim barışımızdır- Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki anlaşmazlıkların gidericisi ve her iki tarafı kendinde tek vücut haline getirdiğine inanır.(c.f Ephesians 2:14-16) İsa Mesih’in ilk havarilerinin Yahudi toplumunun içinden ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Kilise, aynı sesle, aynı Tanrıya, aynı ahenkle ibadet edilen günü dört gözle beklemektedir. Yahudilerin büyük çoğunluğu Hıristiyanlığın veya İncilin yayılmasına karşıdır. Fakat aziz Paul’a göre Yahudiler yine Allah’a karşı sevgi doludurlar. (Romans 11:28)”²⁰

Peki değişen yeni Yahudi algısı nasıl tanımlanmaktadır? Dokümanda bu soruya cevap niteliğinde ifadeler yer alır. Bu ifadelerde genel olarak Yahudi otoriteler, mensuplarıyla birlikte İsa’nın ölümünü ısrarla savunmuş olsalar da, sevgi dolu İsa’ya yapılan şey (çarmıh) den dolayı ayırt etmeksizin o dönemdeki ve günümüzdeki tüm Yahudilerin suçlamanın doğru olmadığını altı çizilir. Yine Kilisenin Tanrının yeni insanları olmasına rağmen, Yahudileri Tanrı tarafından lanetlenmiş insanlar olarak nitelendirilmesine karşı çıktığı, bu nedenle eğitim ve Tanrının sözlerini vaaz ederken herkesin çok dikkatli olması gerektiği ve kimsenin

¹⁹ “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, s.41.

²⁰ “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, s.42.

İsa Mesih'in ve İncil'in gerçekleriyle tam anlamıyla uyuşmayan hiçbir şeyi öğretmemesi gerektiği ifade edilir"²¹

'*Nostra Aetate*'nin içeriğine bakıldığında, yukarıda ifade edilenler dışında, Katolik Kilisesinin, kime yapılırsa yapılısın zulmü kınadığını ve yasakladığını, "Vaad edilmiş topraklar hakkı" inancını politik değil, sadece spiritüel ve kutsal kitap kaynaklı olduğu sürece anlamaya çalışacağını ve tüm kin, nefret, zulüm, haksızlık, antisemitizm manifestolarına hangi dönemde kim tarafından yapıldığına bakılmaksızın kesinlikle karşı olduğunu açıkça ifade ettiği görülmektedir.²² Anlaşılan o ki; Katolik Kilisesi, İsa Mesih'in '*sınırsız sevgisi*' ile gönüllü olarak tüm insanlığın kurtuluşu için kendisinin çarmıha gerilmesine katlandığına inanırken, bu durumu İsa Mesih'in, Tanrının tüm merhametinin kaynağının ve evrensel sevgisinin bir işareti ve delili olduğunu ifade ve ilan etmenin kendisine verilmiş bir görev olduğu kanaatinde dir.²³

'*Nostra Aetate*'ye bakıldığında, Kilise açısından, insanın itibarı ve üstünlüğü ve bundan kaynaklı haklarla ilgili olarak insanlar arasındaki ayrılıklara ve anlaşmazlıklara yol açan veya körükleyen bir teori ya da pratik için bir herhangi bir zemin yoktur. Bu nedenle Kilise, İsa'nın öğretisinin ruhuna aykırı bir şekilde tüm insanlar arasındaki ırk, renk, sınıf ve mezhep ayrılıklarını kınar. Bu yüzden aziz Peter ve Paul'un izinde bu konsilin ciddiyetle İsa'ya inananlardan tüm insanlığın huzur ve barışı için ellerinden gelenin en iyisini yapmalarını istediğini belirtmektedir.²⁴

Bu doküman, Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklere mensup insanlardan bazılarının kurtuluş kapısını açsa da bazı düşünürlerce o, Katolik Kilisesinin dışlayıcı algısından pek de kopmadan bazı yeni değerlendirmelerin ortaya konulmaya çalışıldığı bir doküman olarak algılanmaktadır. Buna göre; Katolik kilisesi, diğer dinsel geleneklere ve mensuplarına hiç de saygılı görünmemektedir. Bunun en açık göstergesi, II. Vatikan konsilinde kabul edilen bir diğer doküman olan *Lumen*

²¹ "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", s.42.

²² "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", s.43.

²³ "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", s.43.

²⁴ "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", s.44.

Gentium'da Hıristiyan olmayan dinlerde her ne kadar bazı hakikatler bulunsa da Kilise onları İncil'e hazırlık (*preparation for the Gospel*) olarak değerlendirdiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.²⁵

Batı dünyasının kendileri dışındaki insanların dünyalarına bakışındaki bir takım sorunlar, diğer dinlere bakışta da kendini göstermektedir. Uzun yüzyıllar Katolik Kilisesi, kendisi dışındaki dinsel geleneklere ve onların mensuplarına saygılı davranmamıştır. Bu nedenle II. Vatikan Konsiliyle birlikte ortaya çıkan açılım ve aynı çerçevede dinler arası diyalog çalışmaları, samimiyeti ciddi şekilde sorgulanan girişimler olarak yorumlanmaktadır. Doğal olarak, bu konuda uzun süredir devam eden emperyal anlayışlarından soyutlanmış bir bakış açısının, Batı Hıristiyan dünyasının kendisinden beklemek safdillik olarak algılanmaktadır. Bunu söylerken her söylenen sözde, her atılan adımın arkasında sadece ve sadece bu sömürgeci ve yukardan bakan anlayışın izlerini aramaya çalışmak elbette fazlaca şüphecî ve iddialı olmak anlamına gelecektir. Fakat dikkatten kaçırılmaması gereken şey böyle bir geleneğin var olduğu gerçeğidir.

Roma Katolik Kilisesinin II. Vatikan Konsilinde yayımladığı bu meşhur '*Nostra Aetate*' adlı dokümanı vasıtasıyla başlattığı dinler arası diyalog programının en temel amacının, baş döndürücü bir şekilde gelişen ulaşım ve iletişim imkanları sayesinde farklı dinsel geleneklere sahip kişilerin kolayca birbirleriyle iletişim içinde olduğu küresel küçük bir köy halini alan günümüz dünyasında sürdürülmesi imkansızlaşan dışlayıcı misyon anlayışının yerine- Hıristiyanlık olmasa da- muhatabın sahip olduğu dinde de güzel ve kutsal şeylerin olduğu, fakat bunların ancak Hıristiyanlık vasıtasıyla kemale erdirilebileceği iddiasını savunan kapsayıcı bir misyon anlayışı oluşturmak olarak yorumlanabilir. Bu nedenle, dinler arası diyalogun

²⁵Çevirimiçi:http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html. Erişim 12/07/2010

karşımıza yeni bir misyon yöntemi²⁶ olarak çıktığı düşüncesine sahip olanlar hiç de haksız görünmemektedirler.

Katolik kilisesi, kuruluşundan II. Vatikan Konsiline kadar İncil'in mesajını Hıristiyan olmayanlara sunarak onları 'Baba-Oğul-Kutsal Ruh' adına vaftiz ederek Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin yerine geçip onların üstesinden gelmeyi hedeflerken, II.Vatikan Konsili ile birlikte mutlak hakikat olarak ilan ettiği Hıristiyan vahyi yani İsa-Mesih vasıtasıyla Hıristiyan olmayan dinsel gelenekleri tamamlamayı, mükemmelleştirmeyi amaçlamaktadır. Kısaca Roma Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsiliyle birlikte Hıristiyan olmayanları Hıristiyanlığa kazandırılması gereken objeler olarak gören anlayıştan Hıristiyan mesajı vasıtasıyla onların noksanlıklarını gidererek daha mükemmel ulaştırmayı amaçlayan bir anlayışa geçiş yapmıştır.²⁷

Katolik Kilisesinin II. Vatikan konsiliyle birlikte *dini öteki* ile ilgili kısmen değişen algısı yanında, Katolik Kilisesi dışındaki Hıristiyan dünyada da bazı anlayış değişikliklerinden bahsedebiliriz. Protestan, Ortodoks ve Anglikan Kiliselerine mensup kiliselerin bir araya gelmesiyle 1948 yılında İsviçre'nin Cenevre kentinde kurulan, günümüzde 100 farklı ülkeden 330 Kiliseye mensup 400-500 milyon Hıristiyanı temsil eden Dünya Kiliseler Birliğinin 1967 Kandy toplantısında aldığı kararlarda, Hıristiyan olmayan dinsel gelenekler ve onların mensuplarıyla ilgili olarak onların dikkate alınması gerektiği ifade edilmiş, onlarla iyi ilişkiler kurmanın önemi üzerinde durulmuş, diyalogun, misyonun bir parçası olduğu vurgulanmıştır.²⁸ Fakat dikkatle incelendiğinde bu kararlarda diğer dinsel geleneklerin teolojik ilkelerinin doğru olabileceğine ve mensuplarına kurtuluş vasıtası olabileceğine yönelik herhangi bir ifade ya da ima göze çarpmamaktadır. Burada dikkate alınması gereken nokta, diğer dinlerin mensuplarının potansiyel Hıristiyan adayları olarak görüldüğü gerçeğidir. Misyonun altı bu nedenle kalınca çizilmektedir.

²⁶ Bkz. Şinasi Gündüz, **Misyonerlik**, Ankara, TDV, 2006, s.108, Ayrıca Bkz. M.Aydın, "Dinlerarası Diyalog Yeni bir Misyon Yöntemi mi?", **İslamiyat**, S.5, 2002, s.23, Ayrıca Bkz. P.F. Knitter, "Diyalog ve Misyon, 2002, **İslamiyat**, 2002, S.5, s.82-85.

²⁷ Aydın, **Dinler Arası Diyalog**, s.94.

²⁸ "Christians in Dialogue with Men of Other Faiths", **Religion and Society**, 14/2 1967, s.64-69. Aydın, **Dinler Arası Diyalog** .s.95'den naklen

Konsille ilgili ilginç değerlendirmeler de yok değildir. Örneğin, 1965 II. Vatikan Konsilinde dile getirilen “Her ne kadar asırlar boyunca Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında birçok anlaşmazlık ve düşmanlık ortaya çıkmış ise de konsil, hepsini unutmaya, samimi olarak karşılıklı anlayışa gayret göstermeye ve bütün insanlar için soysal adaleti, barış ve hürriyeti birlikte korumaya ve geliştirmeye teşvik eder” şeklindeki ifadelerin aslında Kur’an’ın yüzyıllar önce dile getirmiş olduğu “Deki ki: Ey Ehli Kitap! Geliniz, bizimle sizin aramızda birleşeceğimiz, müşterek şu sözde karar kılalım; Allah’tan başkasına ibadet etmeyelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah’tan başka Rab edinmesin. Eğer bu daveti reddederlerse ‘Bizim, Allah’ın emirlerine itaat eden Müslümanlar olduğumuza şahit olun’ deyin”²⁹ şeklindeki teklifine verilen gecikmiş bir cevap olarak değerlendirilmiştir.³⁰

Bir başka eleştiri ise, II.Vatikan konsilinin amacı bağlamında onun doğru anlaşılması gerektiğine yöneliktir. Öyle ki, eleştiri Kur’an ve İslam tarihine bakıldığında Müslümanların Ehli Kitabı her zaman konuşmaya değer bulduklarının açıkça görüldüğü, fakat Hıristiyan dünyanın İslam dünyasına siyasi ve teknolojik üstünlük kurduktan sonra onlarla konuşmayı aklına bile getirmediği ve hatta II Vatikan Konsilinin bile bu gerçeği değiştirmediği iddiası üzerine bina edilmiştir.³¹ Bu eleştiride, Hıristiyan dünyanın Müslümanlarla ilişkisinde samimi olmadığını altı çizilmektedir.

John Hick’e göre; Tanrının evrensel kurtarıcı iradesi ile Hıristiyan Tanrı inancı arasındaki açık çelişki bu inancın temelini oluşturan eski Batlamyusçu -“*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” şeklinde formüle edilen Hıristiyan dışlayıcı paradigması-anlayışın bir şekilde yeniden yorumlanmasını zorunlu hale getirmiştir. İşte Katolik dünyasında II. Vatikan konsilinde dillendirilen yeni anlayış ve Dünya Kiliseler Birliğinin ortaya koyduğu bazı açılımlar sözü edilen bu çelişkiyi ortadan kaldırma

²⁹ Al-i İmran, 3/64.

³⁰ Suat Yıldırım, “Diyalogun Dikenleri Yolları”, **Polemik Değil Diyalog**, Ed. Hayrettin Karaman, Ömer Faruk Harman, Faruk Tuncer, İstanbul, Ufuk Kitap, 2006, s.87.

³¹ Faruk Beşer, “Diyalogdan Ne Anlıyoruz?”, **Polemik Değil Diyalog**, s.103.

konusunda başarılı olamamış, Hick'in deyimiyle "Batlamyusçu teorinin yörüngeleri" olmaktan öteye gidememişlerdir.³²

Hick'in "Batlamyusçu teorinin yörüngeleri" olarak nitelendirdiği 'dini öteki'ne bakıştaki değişimin ayrıntılarına indiğimizde ilk dikkat çeken kişinin Papa XI. Pius olduğunu görürüz. O, 1854 yılında, gerçek ve kurtuluş vasıtası din olan Hıristiyanlıktan haberdar olmayanların bu durumları şayet 'gizli bir cahillikten' dolayı ise, yani onlar bilinçli olarak değil de bir cehaletin eseri olarak Hıristiyanlıktan haberdar değillerse onların bundan dolayı suçlu olamayacağını ifade etmiştir.³³ Bu beklenmeyen çıkıştan yaklaşık yüzyıl sonra Katolik Kilisesi, 1949 yılında Boston Başpiskoposu Leonard Feeny'in "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasını literal olarak yorumlama konusundaki ısrarına karşı yazdığı bir yazıda ebedi kurtuluşu elde etmek için her zaman Kilisenin üyesi olmanın zorunlu olmadığını, Kiliseye katılma noktasında var olan 'gizli arzu'nun da kurtuluş için yeterli olabileceğini dile getirmiştir.³⁴ Bu süreçte önemli bir açılım 1962 yılında Karl Rahner'den gelmiştir. O, verdiği bir konferansta diğer dinsel geleneklere mensup iyi ve ahlaklı kişileri 'Gizli Hıristiyan' olarak niteleyerek yeni bir anlayışı ortaya koymuştur. Rahner'in bu yaklaşımı onun kapsayıcı paradigması açısından çok önemlidir.³⁵ Rahner'in bu yeni yaklaşımının hemen ardından 1962-1965 yılları arasında düzenlenen II. Vatikan Konsilinin sonucunda yayınlanan dokümanlarda Hıristiyan olmayanların da kurtuluşu elde edebilecekleri ihtimalinden söz edilmiştir. Yine yaklaşık aynı dönemde Hans Küng "The World Religions in God's Plan of Salvation" adlı makalesinde dinsel gelenekleri, olağan (*ordinary*) ve olağanüstü (*extraordinary*) kurtuluş yolları şeklinde tasnif ederek Hıristiyanlığı olağan, diğer dinsel gelenekleri ise olağan dışı kurtuluş yolları olarak tanımlamaktadır.³⁶

³² John Hick, **God Has Many Names**, London, Macmillan Press, 1980, s.68-70.

³³ Sullivan, **Salvation Outside the Church: Tracing the History of the Catholic Response**, s.112-119.

³⁴ Sullivan, **Salvation Outside the Church**, s.136-137.

³⁵ Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick, Brian Hebblethwaite, Oxford, Oneworld Publications, 2001, s.19-39.

³⁶ Bkz. Hans Küng, "The World Religions in God's Plan Salvation", s.231-250.

Hick'e göre yukarıda dile getirilen bu tarz teolojik yörüngeleri kullanmak, Kiliseye ait olmayan, sıradan insanlara göre saçmalık olarak telakki edilmesine rağmen, niyet bağlamında o, ilahi merhametin alanının, daha önce sınırın dışında bırakılan kişileri içine alacak şekilde genişletilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda fonksiyon olarak o, artık kabul edilebilir olmayan eski görüşle (*dışlayıcı paradigma*), ortaya çıkmaya başlayan yeni görüş (*çoğulcu paradigma*) arasında psikolojik bir köprüdür. Ancak er veya geç bu köprüden karşıya geçilmesi gerekmektedir. Bunun için de teolojide '*Kopernik devrimi*' adını verdiğimiz şeyi gerçekleştirmek elzemdir.³⁷

Süreç dikkatlice izlendiğinde algıdaki değişimin nedenlerini sezmemek çok zor görünmemektedir. Katolik Kilisesinin II.Vatikan Konsiliyle birlikte açıkça dillendirdiği veya dillendirmek zorunda kaldığı diğer dinsel geleneklerin hakikatten pay sahibi olmaları ve kurtuluşa vesile olmalarının imkanı, her ne kadar İsa Mesih ve onun bu dünyadaki faaliyetleriyle ilişkilendirilse de sonuç olarak; bu konsille birlikte uzun yüzyıllar devam etmiş klasik dışlayıcı algının, kapsayıcı bir nitelik kazandığını söylemek mümkündür.

Konsil sonrasında, resmi söylemler dışında bu konuyla ilgili olarak bazı teolog ve felsefeciler önemli değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. Batı Hıristiyan düşünce dünyasında kapsayıcı paradigmanın ilk akla gelen ismi bilindiği üzere Karl Rahner'dir. Onun dinsel ötekinin nasıl algılanması gerektiği ile ilgili söyledikleri Hıristiyan dünyada fazlasıyla etkili olmuş, kendisinden sonra gelen bir çok düşünür ve teolog onu referans alarak görüşler ortaya koymuşlardır. Şimdi onun görüşlerinin ayrıntılarına girebiliriz.

2.2. ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK

2.2.1. Karl Rahner ve Kapsayıcılık

Hıristiyan dünyada resmi söylem dışında değiştiği düşünülen algının ortaya çıkışında en etkili kişi şüphesiz Karl Rahner (1904-1984)'dir. Rahner, II.Vatikan

³⁷ Hick, *God Has Many Names*, s.69.

Konsili öncesi görüşleri fazla ilgi çeken ve ciddiye alınıp yorumlar yapılan biri değilken, Konsil sonrasında çalışmalarının birçok kimseyi etkilemesiyle modern Katolik teolojinin en önemli sözcüsü olarak görülmeye başlanmıştır. En önemli eserlerinin başında gelen “*Christianity and the Non-Christian Religions*” (*Hıristiyanlık ve Hıristiyan olmayan Dinler*)’de Rahner, ‘dini öteki’ne bakışı konusundaki temel tezlerini ortaya koymuştur. Gavin D’Costa’ya göre Rahner, bu eserinde, Hıristiyan olmayan dinlere Hıristiyan penceresinden bir fenomenalist gözüyle bakarak dışlayıcı algıyla arasına mesafe koymuştur.³⁸

Rahner, dışlayıcı paradigmayı eleştirmesinin yanında özellikle dinsel çoğulculuk ile ilgili olarak eleştirel değerlendirmelerde bulunur. Ona göre Hıristiyanlığın da içinde bulunduğu dinlerin geçmişte olmayan fakat bugün yüzyüze olduğu temelde en büyük sorun dinlerin genel olarak inkâr edilmesidir. Bu inkâr, ‘*geleceğin dini*’ şeklinde ifade edilir. Ve bu anlayış maneviyatı ve gizemi dışlayan insan varlığının sekülerizasyonunu öngören bir anlayıştır.³⁹ Daha yalın bir ifadeyle aslında temel sorun, farklı dinsel geleneklerin doğruluk ve kurtarıcılık sorunundan önce onların varlığı konusudur. Varlığı tartışma konusu olmaktan çıktığında ya da ötelendiğinde önümüze ilk çıkan şey, dünyadaki tüm farklı dinsel geleneklerin sonuçta insanların farklı tarih, yer ve kültürel ortamlarda Tanrı’ya verdikleri farklı karşılıklar olduğu ve aslında birbirlerinden daha değerli ya da daha değersiz olmadıkları genel sonucunu empoze eden dinsel çoğulculuktur.

Rahner açısından dinsel çoğulculuk, Hıristiyanlığa mensup bireyler açısından bugün dünden çok daha tehlikeli ve sıkıntılı bir durumdur. Ona göre, geçmiş dönemlerde insanlar “Diğer dinlere mensup bireyler ve onların din kaynaklı gelenekleri ve kültürel ortamları nasıldır?” şeklindeki sorularla fazlaca meşgul olacak bir ortamın içinde değilken bugünün dünyası artık dünün dünyasından bir hayli farklıdır. Bugünün dünyası tek kutuplu bir dünya olmaktan çıkmış, artık tarihin, kültürün ve dinlerin merkezi olarak yalnızca Hıristiyan dünyası kabul edilmemekte, bir çok kutup ve merkezin varlığı net olarak gözlemlenebilmektedir. Farklı dinsel

³⁸ Gavin D’Costa, **Theology and Religious Pluralism: The Challenge of other Religions**, Oxford, Basic Blackwell, 1986, s.83.

³⁹ Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, s.20.

geleneklere mensup insanlar bugünün dünyasında artık birbirlerinin ya kapı komşusu ya da spirüel komşularıdır. Bu durum, farklı dinsel toplulukların iletişimini zorunlu hale getirmekte ve bu durum tüm dünyayı etkilemektedir. Rahner'e göre; karşı karşıya olunan temel soru şudur; "Günümüz dünyasında dinlerin çokluğu ve farklılığını kurtuluşları ve geçerlilikleri açısından nasıl anlamalı, ya da nasıl yorumlamalıyız?"⁴⁰

Rahner, kendi *öteki* algısının merkezine İsa'yı ve Hıristiyanlığı yerleştirmeyi ihmal etmez. Fakat o, Tanrı ve insanoğlu ile ilgili tüm soruların İsa'ya referansla cevaplanabileceğini ifade ederken, dışlayıcıların "Kurtuluş yalnızca Kilise aracılığıyla ve Tanrının merhameti ile gerçekleşebilir" iddiasını tümüyle reddetmese de, bu yaklaşımı revize ederek, kendisine ait "Tanrının Hıristiyan olmayan dinleri de dışarıda tutmayan merhameti ile kurtarıcı bir yönü vardır" yaklaşımını temellendiren bazı tezler ortaya koyar.⁴¹ Bu tezleri dört noktada toplayabiliriz.

Birinci Tez: Rahner, öncelikle klasik Hıristiyan teolojisini ele alır. Bu teolojiye göre; Hıristiyanlık, kesin ve tartışmasız doğruya, hakikate sahip ve tüm insanlara yönelik bir dindir. Onunla eşit seviyede değerlendirilebilecek başka bir din yoktur. Ona göre bunu ispatlamak mümkün olmayacağı için bir çabaya da gerek yoktur.⁴² Hıristiyanlık açısından '*yasal din*', Tanrının insanlar üzerindeki aktivitesinden daha çok Tanrının özgür bir şekilde kendini İsa'da açığa vurmasıyla oluşmuştur. Bu nedenle Hıristiyanların, Tanrının özgürce bilinçli ve bir amaca matuf olarak kendisini İsa'nın bedeninde açığa vurması ve bu *inkarnasyon* sonucunda ortaya çıkan kendi dinlerini dünyadaki tüm insanlık için doğru, yasal ve geçerli din olarak görmelerinde ve devamla İsa'nın gelişinden bugüne İsa ve onun dünyada devam eden tarihi varlığı Kilise ile temsil edildiğine inanmalarında herhangi bir sakınca yoktur.

İkinci Tez: Rahner, Yeni Ahit'in tüm insanlara ulaşamadığını söyleyerek doğru kabul edilen İncillerin tarihi ve varoluşsal konumları dikkate alınmadan

⁴⁰ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.21.

⁴¹ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.83.

⁴² Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.23.

yapılacak bir değerlendirmenin bizi yanlış sonuçlara götürebileceğini iddia eder. O, dikkat çektiği bu yaklaşımın bir sonucu olarak insanları iki gruba ayırır. Birinci grup insanlar; Yeni Ahit öncesi yaşayanlar, ikinci grup insanlar ise; Yeni Ahit’le aynı dönemde veya daha sonra yaşamış fakat kendi ihmalleri dışında Yeni Ahit’le tanışma fırsatı bulamamış kimselerdir. Rahner, Yeni Ahit’e inanan Hıristiyanlar gibi bu insanların da kurtuluşa kavuşabileceklerini düşünmektedir.⁴³

Hıristiyanlığı ve İsa’yı öteki algısının merkezine koyan Rahner, Hıristiyanlık dışındaki dinlerde bir çok hata ve yanlış unsurun bulunduğunu kabul etmesine rağmen onların hakikatten bazı bölümler içerdiğini ve dolayısıyla kurtuluşa kavuşturma konusunda rolleri olabileceği düşüncesini kabul eder. Ona göre örneğin; Eski Ahit, içinde yanlış ve hata dolu şeyler olsa da Yeni Ahit’e kadar meşru olarak kabul edilmelidir. Çünkü o, kendi fonksiyonunu yerine getirmiş ve yerini Yeni Ahit’e bırakmıştır. Aynı şekilde Hıristiyan olmayan dinler de sahip oldukları hata ve yanlışlıklara rağmen kurtuluş için bir yol ya da sebep olabilirler. Rahner, burada açık bir şekilde doğruluk veya yanlışlığa sahip olma noktasında dinlerin farklı derecelere sahip olduklarını düşünmektedir. Ona göre Hıristiyan olmayan dinlerle ilgili yapılacak bir değerlendirme, bu yaklaşım ışığında yapılmalıdır. Fakat buradan “Hıristiyan olmayan tüm dinler meşru olarak kabul edilebilir.” sonucunu çıkarmak da doğru olmaz, yalnızca böyle bir durumun prensip olarak mümkün olabileceği ifade edilebilir.⁴⁴ Rahner, “Kurtuluş için gereken Tanrının merhameti veya inayeti yalnızca kendini açığa vurduğu İsa’dadır, bunun dışında kurtuluştan söz edilemez” iddiasını kabul etmez.⁴⁵ O, İsa’nın, Tanrının kurtarma isteğinin tek değil, son göstergesi olduğunu düşünür.⁴⁶ Hıristiyanlık, öteki dinsel geleneklerle karşılaştırıldığında çok daha özel bir yere sahiptir. O belirli sınırları olan bir din olmanın çok ötesinde evrensel özelliklere sahip bir dindir. Daha açık bir ifadeyle, Hıristiyanlık, mutlak ve tüm insanlara yönelik bir dindir.⁴⁷

⁴³ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.84.

⁴⁴ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.86.

⁴⁵ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.100.

⁴⁶ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.101.

⁴⁷ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.102.

Kapsayıcı paradigma için, aslında isminden de anlaşılacağı üzere tüm dinleri İsa Mesih'in kurtarıcı nüfuzu altına alıp bu anlamda dinlerin meşruluklarını ve İsa Mesih'in mutlak kurtarıcılığını vurgulayarak "Yeryüzündeki tüm dinleri kapsamakta veya içermektedir" denilebilir. Rahner, yukarıda ifade edildiği gibi öteki dinsel gelenekleri derecelendirir ve Hıristiyanlıktan tamamen farklı düşünerek onlara '*yasal din*' adını verir. Ona göre '*yasal din*', bir kurumsal geleneğe sahip din anlamına gelmektedir. Bu dinsel gelenekler, belli dönemlerde Tanrı ile ilişki kurmanın geçici ve sınırlı yolları olabilir. Burada altı çizilmesi gereken nokta, Tanrı ile kurulduğu düşünülen ilişkinin sınırlı ve geçici olduğunu unutmamak gerektiğidir.⁴⁸ Rahner, Hıristiyanlık dışındaki dinsel gelenekleri '*yasal din*' olarak tanımlarken onların sahip olduğu tüm ilkelerin tartışmasız bir şekilde kabul edilebileceği şeklinde bir yaklaşımı kesinlikle paylaşmaz.⁴⁹ Rahner'in bu anlayışından yola çıktığımızda onun Yahudilik, İslam gibi tek tanrılı dinler ile Hinduizm ve Budizm gibi evrensel karakterli diğer dinleri '*yasal din*' statüsüne dahil ettiğini, fakat çok tanrılı ilkel kabile dinlerini ise bu statüye dahil etmekten kaçındığını söylemek mümkündür.⁵⁰

Rahner, İncil'in tarih sahnesine çıkışına kadar, Hıristiyan olmayan dinlerin, Musa'nın getirdiği Tevrat hariç, Tanrının bilgisini ve sevgisini içeren öğeler taşımadığını düşünmektedir. Dahası, bu dinler, ona göre, asli günah sonrasında sapkınlık nedeniyle insanoğlunun sapkınlıkları ve günahlarıyla karışmıştır. Bu nedenle içerdikleri bu sapkınlık ve bozulmayı reddetmeden '*yasal din*' olarak kabul edilemezler. Bu '*yasal din*' meselesinin doğru anlaşılması gerekir. Rahner'in, bu nedenle bu konu üzerinde fazlasıyla durduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu meseleyle ilgili olarak birkaç noktanın üzerinde duralım.

Öncelikle onun "Hıristiyan olmayan dinlerden bir kısmının uhrevi bazı özelliklere, güzelliklere ve değerlere sahip olduğunu varsaymak pekâla mümkündür." şeklindeki ifadesinden hareketle, 'Hıristiyan olmayan dinler' kavramından ne anladığına bakalım. Rahner'e göre; 'Hıristiyan olmayan dinler'

⁴⁸ Rahner "Christianity and the Non-Christian Religions", s.66.

⁴⁹ Rahner "Christianity and the Non-Christian Religions", s.66.

⁵⁰ Şinasi Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu", **Küresel Sorunlar ve Din**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005, s.104.

kavramının sınırları içine politesit birtakım inançlar, etik ve metafiziksel bazı sapmaları içinde barındıran dinler, hem teori hem de pratikte zararlı inançlar dahil edilemez. Hıristiyanlık tarihinde ve Yeni Ahit'te geçen ifadelerde bu yanlış ve sapkınlıklarla ilgili olarak yeterince karşı çıkış mevcuttur.⁵¹

Rahner'in üzerinde durduğu '*yasal ve yasal olmayan dinler*' konusu aslında teolojik bir düşünceye dayanmaktadır. Ona göre bu düşünce, Hıristiyan olmak için Tanrının evrensel kurtarma isteğinin tüm insanlığa yönelik olduğudur. Ve bu inancın sahip olunan asli günah inancıyla doğrudan ilgisi vardır. Fakat bu düşünce, kişisel olarak bir insanın kurtuluşunun kesinliğinden daha çok Tanrının kurtarma isteğine yapılan vurguyu ön plana çıkarmaktadır. İsa Mesih'in devasa merhameti, (*supernatural*) insanların kurtuluşuna vesile olmaktadır. Bu kurtuluşun içine İsa'dan önce –İsa'dan sonra yaşamışlar da dahil edilebilir- yaşamış fakat onun ve Yeni Ahit'in ışığından yararlanma fırsatı bulamamış farklı millet, kültür ve çağlara ait milyonlarca insan girmektedir.⁵² Tanrının sevgisinin evrensel boyutunun böyle bir algının ortaya çıkmasında etkili olduğu çok açık görülmektedir.

Rahner'e göre, '*kurtuluş*'u bir açıdan, Katolik öğretilere yola çıkarak 'sadece Hıristiyanlığa özgü bir durum' olarak algılamak, başka bir açıdan ve daha geniş bir perspektiften ise "Tanrının tüm insanlığa yönelik merhametinin bir sonucu olarak yorumlamak", iki uzlaşmaz tavır olarak görünse de, bu iki birbirine zıt gibi görünen tavır, Tanrının kurtarma isteği ile onun isteğine bir şekilde kişisel olarak karşılık verebilen insanların birlikte ortaya koyacakları bir son ile uzlaştırılabilir.⁵³

Rahner, İncillere dikkatlice bakılması gerektiğini, çünkü orada aslında sorunun cevaplarına yönelik önemli ipuçları bulunduğunu düşünür. Ona göre İncil'lerden anlaşıldığına göre insanlığın tümüne kurtuluş açısından baktığımızda pesimist olmak için bir neden yoktur, aksine optimist olmamıza neden olabilecek

⁵¹ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.26.

⁵² Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.27.

⁵³ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.27.

fazlasıyla veri bulunmaktadır. Tanrının kurtarma isteği ve merhameti insanların bazılarının aşırı aptallığından ve şeytani düşüncelerinden çok daha güçlüdür.⁵⁴

Rahner, eğer Tanrı (*Baba*), İsa (*Oğul*)'nın bedenine insanların onca günahına rağmen onları kurtarmak için inkarne olmuşsa bu durum, Tanrının tüm insanlığı kurtarma isteğinin bir sonucu olabileceğini düşünmemiz için yeterli bir nedendir. Aksi durumda o, *inkarnasyon*'un tatmin edici şekilde anlaşılmasının güç olacağını iddia eder. Ona göre, İsa Mesih sadece kurtuluş imkânı vermez bilakis o, bizzat kurtuluşun kendisidir ve ayrıca insanın özgür seçiminin doğruya yönelmesine sebeptir.⁵⁵

Rahner, aynı dinsel tecrübelerin, farklı yollarla, değişik düzeylerde ve farklı isimlerle farklı dinsel geleneklerde yaşanabilir olduğunu düşünmektedir. Fakat ona göre, yine unutulmaması gereken nokta, bunu sağlayan şeyin de Tanrının sevgi ve merhameti olduğu gerçeğidir. Dindarlar üzerinde düşündüğümüzde onların bilinçli bir seçimle farklı formlarda, farklı ritüellerle ve farklı dinsel kurumlar aracılığı ile dindarlıklarını yaşadıklarını gözlemleyebiliriz.⁵⁶

Rahner'e göre; Hıristiyanlık öncesi dinler, önyargılı bir şekilde, batıl ve gayri meşru olarak değerlendirilmemeli, aksine, onların oldukça olumlu bir anlama ve öneme sahip olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Fakat burada üzerinde hassasiyetle durulması gereken önemli nokta, bu dinleri aynı şekilde değerlendirmekten özellikle kaçınılması gerektiğinin unutulmamasıdır. Kendileriyle ilgili olumlu ifadeler kullanılan bu dinsel gelenekleri özel olarak belirtmek doğru değildir. Çünkü bu dinler farklı derecelerde ve anlamda bu '*yasal din*' statüsü içine girebilmektedirler. '*Yasal din*', belirli bir dönemde kurumsal olarak var olmuş ve kurtuluş için Tanrı ile doğru bir ilişki biçimini ve araçları ortaya koyabilmiş dinlerdir. Söz konusu bu dinler, Tanrının kurtuluş planının bir parçasıdır ve kurtuluş için bir seçenektir.⁵⁷

⁵⁴ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.28.

⁵⁵ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.28.

⁵⁶ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.29.

⁵⁷ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.29.

Rahner, Yeni Ahit'in, Tanrının bizzat kurduğu Kilise tarafından realize edildiği ve doğrunun ya da yanlışın ne olduğuyla ilgili tartışmasız normlara sahip olduğu konusunda herhangi bir kuşkuya sahip değildir. Fakat ona göre Eski Ahit'le oluşan Yahudilik böyle kabul edilmesi mümkün olmasa bile şüphesiz yanlışlarının yanında bazı doğruları içeriyor olması nedeniyle 'yasal din' olarak kabul edilebilir. Elbette peygamberler vardır ve haktır. Ve fakat, onların varlığı, yeni şeyler ortaya koyma iddiasıyla aslında var olan bir bozulmanın da resmidir.⁵⁸

Rahner, İncil'in bize Eski Ahit -dolayısıyla Yahudilik- içindeki doğru ve kutsal şeylerin ne olduğu konusunda resmi ve geçerli teminatlar verdiğini düşünür. Ona göre eskatolojik olarak Eski Ahit dininin (Yahudiliğin) geçerli ve geçersiz yönleri ancak Yeni Ahitle ortaya konabilir. Rahner, Eski Ahit dini olarak da adlandırdığı Yahudilik için, "İçindeki bozulma, yanlışlık ve objektif ahlaki yanlışlıklar mutlaka temizlenmeli ve Tanrı'nın oluşturduğu din ile insanların sonradan uydurduğu ve eklediği bir takım öğretiler mutlaka birbirinden ayrılmalıdır" der.⁵⁹

Bu nedenle Rahner, Hıristiyanların "Hıristiyan olmayan dinlerin hem Tanrıdan geldiği, hem de tamamen insan ürünü şeyler olduğu şeklindeki yargının çelişki doğuracağı" önyargısından kurtulması gerektiğinin ısrarla altını çizer. Ve devamla şu soruları gündeme getirir; "Eğer insanoğlu Tanrının sevgi ve merhameti altında yaşıyorsa- ki bunu inkâr etmek imkânsızdır- o zaman bunun sadece normatif olarak bir yerde olduğunu düşünmek ne ölçüde mantıklı ve delile dayanmaktadır?" Ve yine. "Acaba İsa Mesih veya Yeni Ahit dışında doğru ve yasal bir din içindeki doğru olmayan bölümleri çıkartacak ve bir dinsel geleneği inanılmaya layık veya değil şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutabilecek bir kriterden söz etmek mümkün müdür?"⁶⁰

Rahner, herhangi bir dini toplulukta, dinin pratikleriyle kişisel olarak yaşanabilir oluşu bizi, onun doğru ve hak bir din olduğu sonucuna ulaştıracağını

⁵⁸ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.30.

⁵⁹ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.31.

⁶⁰ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.32.

iddia eder. Ona göre bunu anlamının daha basit ve anlaşılır başka bir yolu, bir topluluğun ve çeşitli etkenlerle oluşturulan ahlakının sosyal ve doğal halini düşünmek ve gözlemlemektir. Böyle bir ahlaki yapı asla saf değildir, bilakis bir takım değişimlere uğramıştır. İsa Mesih bunu Eski Ahit’le ilgili olarak doğrulamaktadır.⁶¹ Fakat Rahner’e göre, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin içinde kısmi doğruluklar taşıyor oluşu ve bu yönüyle kurtuluşa vesile olabileceği ihtimalinden söz ediliyor oluşu bütünüyle İsa Mesih’in dileği ve isteğine bağlıdır.⁶²

Rahner’e göre; Tanrının merhameti ve sevgisiyle dünyaya gelen herkes bir bilinç altındadır. Bir dinin mensupları içinde Tanrı’nın merhametinin etkisi altında olduğuna yönelik herhangi bir işaret olmadığı sürece onun doğru ve kurtuluşa vesile olabileceği kabul edilemez. Fakat bu etkiyi gösteren işareti anlamak aydınlanmış Hıristiyanlar için bile hiç de kolay değildir, fakat olmalıdır. Belki de çok yüzeysel ve çok az bir sevgiyle bakmaları onların görmelerini engelliyor olabilir. Ama ne olursa olsun diğer dinleri, “doğal teistik metafiziğin yeni temsilcileri ya da insan kaynaklı yanlış yorumlar veya bu doğal dinin kurumsallaşmış hali” şeklinde görmek doğru değildir. Hıristiyanlık öncesi dönemlerde dinsel geleneklerin sahip olduğu bazı temel ilkelerle Tanrı’nın merhametinin sınırları içine girme ihtimalinden söz edilebilirdi. Fakat bu durum, günümüzde imkansız olmasa bile imkansıza yakındır. Eğer “Hıristiyanlık öncesi *yasal dinler* vardı” -hatta Eski Ahit’in var olduğu dönemlerde bile- derken bundan kastedilen şey, onların tüm temel ilkeleriyle ‘*yasal din*’ oldukları anlamına kesinlikle gelmez. Ona göre yine aynı şekilde tarihin belirli dönemlerinde belirli kültür ve belirli topluluklarında belirli tarihi şartlar altında belirli formlarda ortaya çıkmış ve yaşayan tüm dinler ‘*yasal din*’ olarak tanımlanamazlar.⁶³

Rahner, ortaya koyduğu tezlerde kesinlikle Eski Ahit’in yasallığının Yeni Ahit ile aynı ölçüler içinde değerlendireceği imasında bulunmadığını açıkça ifade eder.⁶⁴ Ona göre Yeni Ahit, Eski Ahitte ifade edilen şeylerin hangilerinin kurtuluşu

⁶¹ Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, s.33.

⁶² Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, s.33.

⁶³ Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, s.34.

⁶⁴ Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, s.34.

açısından kutsal ve Tanrının isteğine uygun ve hangilerinin batıl ve Tanrının isteğine uygun olmadığını anlamamıza yardımcı olmaktadır.⁶⁵

Üçüncü Tez: Rahner ikinci tezde ifade ettiklerinin kabul edilmesi halinde, Hıristiyan olmayan (*extra-christian*) dinlerin mensuplarından bazılarının saf ve sade bir Hıristiyan olarak değil, kendi dini içinde ve saygılı duyularak “*Gizli Hıristiyan*” şeklinde kabul edilebileceğini düşünmektedir. Rahner, diğer dinsel geleneklerin mensuplarıyla ilgili olarak onların hiç bir şekilde Tanrının merhameti ve doğrularıyla uzaktan ya da yakından ilgilerinin olmadığı şeklinde bir değerlendirmenin doğru olmadığını düşünür. Diğer dinsel geleneklere mensup insanlardan bazıları misyonerler ulaşmadan önce belli şartlarda bir yüce varlığı kabul etmiş veya vahiy onlara ulaşmış olabilir. Bu merhamet ve sevgi,- onun tüm spiritüel etkinliklerinin bir doğal sonucu olarak anlaşılır- onun bilinç ve şuuruna subjektif olarak eşlik eder. Fakat objektif olarak bilinmesi ve kabul edilmesi mümkün değildir.⁶⁶

Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup insanları, Hıristiyanlıkla tanışmamaları nedeniyle birer ‘*günahkar*’ ve ‘*ahlâksız*’ olarak nitelendirmenin doğru olmayacağını, onların birer ‘*Gizli(isimsiz) Hıristiyan*’ olduklarını söyleyen Rahner, Hıristiyan olmayan birinin, Tanrının inayet veya merhametine karşı pozitif hisler beslemesi durumunda, o kişinin nesnel olarak Tanrıyı bilmese de İsa’da kendini açığa vuran Tanrıyı kabul etmiş olacağını düşünmektedir. Ona göre Tanrının insanları kurtarıcı, İsa düşünülmeden algılanamaz ve yorumlanamaz. Söz konusu insanlara işte bu nedenle ‘*Gizli Hıristiyan*’ denilebilir. Rahner’e göre ‘*Gizli Hıristiyan*’, resmi olarak Hıristiyan olmayan, fakat İsa’nın kurtarıcı lütfunun etkisiyle kendi dini aracılığıyla kurtuluşa kavuşma ihtimali olan kimsedir. Rahner, burada Tanrı’nın öteki dinlerde de gizemli bir şekilde faaliyet içinde olduğu, fakat tam olarak kendisini kesinlikle *İsa Mesih*’de vahyettiğini iddia eder.⁶⁷ Böylece İsa, sadece basit bir kurtarıcı olarak değil, tüm dinlerin mensuplarının da kurtuluşunu sağlayan bir fiili sebep olarak algılanmaktadır.

⁶⁵ Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, s.35.

⁶⁶ Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions”, s.36.

⁶⁷ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.87.

Rahner'e göre; bir kişinin kendisine İsa'nın mesajı ulaşmadan da Kilise misyonerlik hareketinin bir parçası veya zaten kurtuluş yolu üzerinde herhangi biri olarak '*Gizli Hıristiyan*' olması çok mümkündür. –Doğrusu, herhangi birinin üzerinde bulunduğu kurtuluş yolu da zaten İsa'nın kurtuluş yoludur ve başka kurtuluş yolu da söz konusu değildir- Rahner, konuyla ilgili olarak son tahlilde, şunu söylemenin yanlış olmayacağı kanaatini taşır.

“İsa'nın mesajı, diğer dinsel geleneklere mensup ve yaptıkları nedeniyle Tanrı tarafından terk edilmiş birini Hıristiyan'a dönüştürmez, bilakis gizli bir Hıristiyan'ı, Kilise tarafından şekillenen imanın bahşedilen derinliğinde Hıristiyan inancıyla ilgili birçok şey de bilen bir kişiye dönüştürür.”⁶⁸

Tam bu noktada Rahner'in altını çizmek istediği şey, kişinin önceki '*Gizli Hıristiyanlığının*' kendini açığa vurmasını Hıristiyanlığın kendini geliştirmesinin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Ona göre bu durum aynı zamanda Tanrı'nın kurtuluş amacına da uygundur. Fakat bu noktadan ve anlayıştan, yani kişinin zaten '*Gizli Hıristiyan*' olduğu ve bu şekilde de kurtuluşa kavuşulabileceği düşünülerek Hıristiyan olmasına gerek olmadığı ve dolayısıyla Hıristiyanlığın temel öğreti, öğüt ve ritüellerine gerek kalmadığı sonucuna varmak kabul edilebilir değildir.⁶⁹

Bu durumda sorulması gereken soru şudur. '*Gizli Hıristiyanlığın*' kendini açığa vurmasının gerekliliği ile ilgili olarak altı çizilmesi gereken noktalar nelerdir? Rahner, bu konuda iki önemli saptamada bulunur. Ona göre öncelikle, Hıristiyan olmayan dinlere mensup bazı kimseler için kullanılan '*Gizli Hıristiyan*' tanımı Tanrının sevgisine, merhametine, adaletine, Hıristiyanlığın sosyal yapısına ve *inkarnasyon*'un amacına uygun olduğu kabul edilmelidir. İkinci olarak, Hıristiyanlığı daha derin ve daha saf halini kavrayan ve inanan kişiler, elbette yalnızca '*Gizli Hıristiyan*' tanımı içine giren diğer dinsel geleneklere mensup insanlardan kurtuluş açısından çok daha büyük bir şansa sahiptir. Bununla beraber Kilisenin mesajı, eğer '*Gizli Hıristiyan*' olduğu halde bunun tam olarak ayırında olmayan diğer dinsel

⁶⁸ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.36.

⁶⁹ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.36.

geleneklerden birine mensup herhangi bir kişiye yönelikse misyonerliğin stratejisi de ona uygun olmalıdır. Fakat hala bu noktada misyonerlik faaliyetlerinin yeterliliği ciddi şüpheler içermektedir.⁷⁰ Rahner, Kilise mensuplarının kendilerini seçilmiş ve kurtulmuş kullar, kendileri dışındaki diğer dinsel geleneklere mensup insanları ise günahkâr zavallılar olarak görmelerinin doğru olmadığını söylemektedir. Fakat bunları söylerken o, diğer dinsel geleneklerin Kilisenin öncü kuvveti olduğunu ve bu dinlerin, insanları gerçek Hıristiyanlığa hazırlamak gibi bir fonksiyonunun bulunduğunu iddiasını da dillendirmekten kaçınmaz.⁷¹ Çünkü, Rahner açısından, her ne kadar diğer dinsel geleneklere mensup insanlar için bir kurtuluş kapısının var olduğunu düşünse bile Hıristiyanlık ve İsa Mesih vazgeçilmezdir ve ne olursa olsun, misyonerlik gereklidir.⁷² Bu durumda, diğer dinsel gelenekler hedefe ulaşmak için kullanılan merdivenler olarak yorumlanmaktadır.

Dördüncü Tez: Rahner'e göre umutlu olmak için yeterince neden vardır. Bir taraftan, Hıristiyanların somut dünyalarında var olan dinsel çoğulculuğun yakın ve tahmin edilebilir gelecekte ortadan kaybolacağını söyleyebiliriz. Diğer taraftan, bir Hıristiyan'ın diğer dinsel geleneklere mensup başka birini, Hıristiyanlığın gizli bir çeşidinin mensubu olarak görmesi ve onu Tanrı'nın daha önceki dünyadaki yansımalarının bir sonucu şeklinde yorumlaması ve buna ilahi bir hediye olarak bakması anlaşılır bir durumdur. Eğer bu ifadeler doğruysa, o zaman mevcut gözle görülür Kilisenin dışında gizli bir gerçekliğin var olduğuna dair Hıristiyan inancının veya beklentisinin sosyal ve tarihsel ifadelerinin, Kilisenin kendini günümüzde kurtuluşu hak eden bir özel topluluğun temsilcisi olarak kabul ettiği düşüncesine oranla daha kabul edilebilir olduğu söylenebilir.⁷³

Rahner, yalnızca tarihi pozitivist analizler sebebiyle değil teolojik nedenlerle de dünyadaki dini çoğulculuğun varlığının yakın bir gelecekte sona ereceğine dair bir öngörüye sahip olmadığını söyler. Ona göre İncil'den açık bir şekilde çıkardığımız sonuç, İsa'ya ve Kilise'ye karşı olma tavrının kıyamete kadar sürecek bir durum

⁷⁰ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.37.

⁷¹ Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s.152.

⁷² D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.88.

⁷³ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.37.

olduğudur. Bu nedenle, Hıristiyanlığa yönelik bu düşmanlığa karşı çok hazırlıklı olmak gerekir. Eğer bu karşı olma durumu bireysel bir karşı çıkışla sınırlı olur genel bir karşı çıkışa dönüşmezse, var olmasında herhangi bir sorun görünmemektedir. Rahner, inançlı bir Hıristiyan'ın, sabırlı ve anlayışlı olmayı becerebilmesi gerektiğini düşünürken bununla birlikte, '*Kilise dışında kurtuluş yoktur*' şeklinde sloganlaşan Ortaçağ dışlayıcı Kilise anlayışının da artık var olmasının beklenemeyeceğini ifade eder.⁷⁴

Rahner'e göre Hıristiyanlığa mensup insanlar, bir çok karşı çıkışla yüz yüze gelse de Tanrının sevgi ve kurtarıcı yönüne şüphe duymadan inanmalıdır. Kilise, tüm karşı çıkışlara karşı ümit, sevgi, merhametle karşılık vermiştir. Hıristiyan olmayanlar, kendilerine yönelik '*Gizli Hıristiyan*' tabirini bir küstahlık olarak yorumlayabilirler. Fakat Hıristiyan, alçak gönüllüğünün en büyük kaynağı olan bu '*küstahlık*' tan hem kendisi hem de Kilise adına vazgeçemez. Bu Tanrının, Kiliseden ve kişilerden daha büyük olduğu gerçeğinin derin bir itirafıdır.⁷⁵

Rahner'in dört grupta incelediğimiz yaklaşımlarına değindikten sonra, şimdi ona yöneltilen eleştirilere bakmak yerinde olacaktır. Rahner'in diğer dinsel geleneklere mensup bazı kimseler için yaptığı '*Gizli Hıristiyan*' nitelemesi, kuşkusuz en çok eleştiri alan yaklaşımdır. Rahner'in bu ilginç yaklaşımına yöneltilen eleştiriler, hem çoğulculardan, hem dışlayıcılardan hem de paralel düşüncelere sahip olduğu bazı kapsayıcılardan gelmiştir.

Çoğulcu anlayışın en etkili ismi John Hick, Rahner'in '*Gizli Hıristiyan*' nitelemesini iki açıdan eleştirir. Birincisi; ona göre bu anlayış, Hıristiyan olmayanlara karşı bir hakaret olarak algılanabilir. Böyle algılanması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Ve böylesi bir durumun, doğal olarak dinler arasında kurulmak istenen diyaloga önemli zararlar verme ihtimalini kuvvetlendirmektedir. İkincisi ise; Hick, bu anlayışın keyfi yorumlara neden olabileceğini, bu anlayıştan yola çıkarsak örneğin, bir Hıristiyan'ı gizli bir Müslüman olarak, yine bir Müslüman'ı gizli bir

⁷⁴ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.37.

⁷⁵ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", s.38.

Hindu olarak görmemizi engelleyecek herhangi bir kriter bulamayacağımızı düşünür. Hick'in bu iddiasın karşılık Rahner, yaklaşımının diğer dinlere karşı bir Hıristiyan iddiası olduğunu ve dolayısıyla bir Müslüman veya bir Hindu'dan onay beklemediğini ifade eder.⁷⁶

Hick, Rahner'in '*Gizli Hıristiyan*' nitelemesinin de yine klasik dışlayıcı yaklaşımdan hiç de farklı olmadığını söyler. Ona göre bu anlayış sonuçta kurtuluş için Hıristiyan olma zorunluluğunu öngörmektedir. Kişi eğer kurtuluşa kavuşmayı ümit ediyorsa kendisi farkına varsın ya da varmasın, mutlak olarak *İsa Mesih*'e teslim olmalıdır. Diğer dinsel geleneklere mensup, iyi işler yapan ve ibadetlerini yerine getiren kimseler bunu İsa Mesih sayesinde, onun yardımıyla yapmaktadırlar. Bazıları bu gerçeğin farkına varıp Hıristiyan olmakta, diğer bazıları ise farkına varamadıkları için "*Gizli Hıristiyan*" olmaktadır.⁷⁷ Sonuç olarak Hick, Rahner'in '*Gizli Hıristiyan*' kavramıyla dile getirdiği algının, Hıristiyan dışlayıcılığının "*Kilise dışında kurtuluş yoktur*" şeklinde formüle edilen anlayışından çok da farklı şeyleri ima etmediğini düşünmektedir.

Hick, Rahner'in tezinden şu sonucu çıkardığını ifade eder: Hıristiyan olmayan biri, Hıristiyan olmadığını zannettiği halde bir Hıristiyan olabilir. Daha yalın bir ifadeyle, herhangi biri başka bir dinsel geleneğin mensubu olmasına rağmen *İsa Mesih*'in merhametinin sınırları içinde bulunabilir, fakat bunun farkına varamayabilir.⁷⁸

Hick, Rahner'in ortaya koyduğu bu tezin sonucunda, bazı kişilerin kabul etmedikleri halde onlara tek yanlı olarak bir yafta vurulduğunu iddia eder. Oysa ona göre bu yaklaşım doğru değildir. Eğer böyle bir yaklaşım doğru kabul edilirse pekala bir Müslüman, bazı Hıristiyanlar için '*Gizli Müslümanlar*', bir Yahudi, bazı Hıristiyan ve Müslümanlar için '*Gizli Yahudiler*', bir Hindu da Hindu olmayan diğer dinlerin mensubu bazı kişiler için '*Gizli Hindular*' nitelemesini yapabilecektir.

⁷⁶ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.89.

⁷⁷ Hick, **God and the Universe of Faiths**, s.127.

⁷⁸ Gavin D'Costa, **John Hick's Theology of Religions**, Lanham, University Press of America, 1987, s.43.

Çünkü böyle bir yaklaşım, tamamen subjektif bir değer yargısının ürünü olmaktadır.⁷⁹

Yaklaşımları Hick tarafından dinler arasında kurulması düşünülen iletişim biçimlerine ve diyaloga zarar verdiği öne sürülen Rahner, tam aksine diyalogun, Hıristiyanların, Hıristiyan olmayanlardan farklı şeyler öğrenebilmelerinin yanında, Hıristiyanlığın diğer insanlar tarafından keşfedilip anlaşılabilmesine vesile olabileceğini düşünmektedir. Fakat bu var olması gereken diyalogun sistemler değil kişiler arasında başlaması gerektiğini ifade eder.⁸⁰

D'Costa'ya göre ise; Rahner'in bu yaklaşımı, Hick'in iddia ettiğinin aksine, diyalog konusunda herhangi bir açmaza sebep olmaz. Ayrıca bu iddia içinde Hıristiyan olmayanlara karşı herhangi bir saygısızlık yoktur.⁸¹ Görülen o ki; D'Costa'nın aksine, Hick'in '*Gizli Hıristiyan*' kavramından yola çıkarak oluşan algının bu konudaki diyaloga zarar verebilir endişesi hiç de yersiz değildir. '*Gizli Hıristiyan*' nitelemesinin mantıklı ve delile dayanan tatmin edici bir açıklamasının olmadığı, ayrıca bu nitelemenin dinler arası diyaloga zarar vermesinin yüksek bir olasılığa sahip olduğu açıktır.

Bu '*Gizli Hıristiyan*' nitelemesiyle ilgili olarak küçük bir parantezle Hans Küng'ün söylediklerine bakacak olursak, ona göre Hıristiyan olmak, aslında İsa Mesih'in sadece Hıristiyanlar için değil, tüm insanlar için de normatif oluşunu kabul etmek demektir. Ancak Küng, öteki'ne '*Gizli Hıristiyan*' denilmesine karşı çıkar, Ona göre eğer bu tanımlama kabul edilecek olursa öteki dinlere mensup insanların da Hıristiyanlara "*İsimsiz veya Gizli Hindu*" veya "*İsimsiz veya Gizli Müslüman*" demesini engelleyecek herhangi bir neden bulunamaz⁸².

D'Costa, '*Gizli Hıristiyan*' kavramının doğru anlaşılması gerektiğini ifade ederek Rahner'e haksızlık yapıldığını düşünür. Ona göre Rahner, yanlış

⁷⁹ D'Costa, **John Hick's Theology of Religions**, s.43.

⁸⁰ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.94.

⁸¹ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.94.

⁸² Hans Küng, "A Christian Response", **Christianity and The World Religions**, Ed. Hans Küng, London, Continuum Books, 1987, s.110-111

anlaşılmakta ve bu nedenle de yanlış değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır. Çünkü Rahner, herkesin '*Gizli Hıristiyan*' olduğunu iddiasında değildir, yalnızca diğer dinsel geleneklere mensup bazı insanların '*Gizli Hıristiyan*' olabileceğini ifade eder. Yine bütün dinsel geleneklerin meşru olduğunu değil, yalnızca prensip olarak Hıristiyanlık dışındaki bir dinin de meşru ve dolayısıyla kurtuluş için vasıta olabileceği ihtimalini dile getirir.⁸³

Cafer Sadık Yaran'a göre, Rahner'e yöneltilebilecek en temel eleştiri, ne Rahner'in '*Gizli Hıristiyan*' nitelemesi, ne de kurtuluş açısından Hıristiyanların daha avantajlı ya da daha üstün olduğu iddiasıdır. Zira, başka dinsel geleneklerde iyi ve güzel işler yapan ve kurtuluşu hak ettiği düşünülen insanlar için "Hıristiyanlığın istediği özelliklere sahip, fakat açık olarak kendilerine Hıristiyan sıfatı yapıştirılmayan insanlar" şeklinde yorum yapılması çok garip karşılanmayabilir. Yine her din mensubunun açık olarak dile getirmese de kendi dinini diğer dinlerden daha üstün ve değerli görmesi de gayet doğaldır. Fakat doğal olmayan yaklaşım, Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlerin fonksiyonunu, Hıristiyan olmayan insanlar için, onları Hıristiyanlığa hazırlayan bir geçiş evresi olarak değerlendirmektir. Böyle bir değerlendirme, dinler arası diyalogun başlamadan bitmesi anlamına geleceğinde şüphe yoktur⁸⁴

Rahner'in ortaya koyduğu kapsayıcı yaklaşımın bazı yan etkilerinin olacağı muhakkaktır. Zira kişi, bir dinsel geleneğin inanç ve öğretileriyle kurtuluş yolunda ilerleyebiliyorsa bunun, *İsa Mesih* aracılığıyla kurtuluş öğretisinin mutlak doğruluğunu ve mükemmelliğini ve Hıristiyanlığın diğer dinsel geleneklerden üstünlüğünü tartışılır hale getirmesi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Böyle bir durumda farklı dinlere mensup bazı kişilerin kendi dinine, inançlarına ibadetlerine ve ritüellerine gereken önemi vermesi beklenemeyecektir.⁸⁵ Doğal olarak insanlar kendilerinden beklenen bir çok özveri konusunda ve düzenli yapılması gereken belli ibadetler konusunda daha tembel olması çoğu zaman karşılaşılması muhtemel bir gerçekliktir. Örneğin bir Müslümanın Ramazan ayında sabırla tuttuğu orucun veya

⁸³ D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.107.

⁸⁴ Cafer Sadık Yaran, "İnküvizizm", **İslam ve Öteki**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001, s.80.

⁸⁵ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnküvizist Yorumu", s.110.

günde beş defa kıldığı namazın veya sahip olduğu malın belli bir bölümünü ihtiyaç sahibi insanlarla paylaşmak zorunda oluşunun, gösterdiği bir çok özverinin ve nefsinin meşru olmayan isteklerine hayır demesinin kendi kurtuluşu için gerekli olduğunu düşünürken, başka dinsel geleneklere mensup insanların bu ölçüde özverili ve sabırlı olması beklenmeden kurtuluşa kavuşmaları mümkün olabiliyorsa, bu durum onun özveri ve sabır konusundaki motivasyonunu olumsuz yönde etkilemesi inkârı çok zor bir gerçek gibi görünmektedir.

2.2.2. Clark H. Pinnock ve Kapsayıcılık

Karl Rahner, kapsayıcılığın sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk teolog olduğunu belirtip temel yaklaşımlarına değindikten sonra, onun dışında son dönem batı düşüncesinde kapsayıcı görüşlere sahip bazı teolog, düşünür ve felsefecilerin görüşlerini irdeleyelim.

Bunlardan birincisi, Clark H. Pinnock'tur. Pinnock, 1950'lerde kuzey Amerika'da muhafazkâr evangelist bir toplum ve dışlayıcılığın fazlaca hissedildiği bir ortamda yaşayan genç bir inananken, C.S Lewis'in, Hıristiyan ve Hıristiyan olmayanların arasındaki ilişkiyi kapsayıcı bir şekilde anlamasına yardım ettiğini söyler. Onun için diğer bir önemli bilim adamı İslam hukukçusu Sir Norman Anderson'dır. O, 1970 "*Christianity and Comparative Religion*", daha sonra 1984 de yeniden yayınladığı adıyla "*Christianity and World Religions*" adıyla yayınladığı kitabında Hıristiyan olmayan diğer din mensuplarının kurtuluşlarının imkânından bahseder. "Yeni Ahit öncesinde yaşayan insanlar pekâla kurtuluşa kavuşabildiğine göre, bu durum sonrasında neden mümkün olmasın?" sorusu onu bir hayli düşündürmüştür. Bu iki bilim ve düşünce adamı Pinnock'un kendi ifadesiyle onun dar *evangelistik* öğretilerle sınırlı kalmasını engellemişler, onların bu etkisiyle Pinnock, dar ve dışlayıcı olarak tanımladığı evangelistik öğretilerden kurtularak, daha kapsayıcı bir renk taşıyan görüşleri savunmaya başlamıştır.⁸⁶

⁸⁶ Clark H. Pinnock, "An Inclusivist View", **More One Way, Four Views on Salvation in Pluralistic World**, Ed. Dennis L. Okholm, Timothy R. Philips, Michigan, Zondervan Publishing House, 1995, s.107.

Pinnock'a göre doğruluk, ne eşit ölçüde bütün dinlerde, ne de tüm dinler dışta tutularak tek bir dindedir. Çünkü dinler, yüce doğruluklar yanında yanlış yorumları da içerebilmekte, insanları iyiliğe ve güzelliğe yönlendirdiği gibi, bazı ölümlere ve kötü sonuçlara da neden olabilmektedir. Bu noktada, doğrunun ne olduğuna karar verme ve kurtuluşun nasıl gerçekleşeceği konusunda doğru kriterin ne olduğu veya ne olması gerektiği sorusu önem kazanmaktadır. Pinnock'un bu kriterin ne olduğuyla ilgili olarak ulaştığı sonuca göre; İsa Mesih doğru kriterin ölçüsüdür.⁸⁷

Pinnock, Rahner'i Hıristiyan öğretisi ve misyonunun altını yeterince çizmediği gerekçesiyle eleştirerek, İsa Mesih'in biricikliğini daha önemle vurgulandığı bir kapsayıcı anlayışı ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. O, Hıristiyanlık dışındaki bazı dinsel gelenekler içinde Tanrının inayeti rahmeti ve aktivitesi gerçekleştirebileceğini düşünür. Fakat ona göre, dinlerin tamamını bu şekilde değerlendirmemiz mümkün değildir. Bu nedenle, diğer dinsel gelenekler ve onların mensuplarıyla ilgili genel değerlendirmeler yapmak yerine fenomenolojik yaklaşımlar sergilemek daha doğrudur.⁸⁸

Pinnock'un kapsayıcılık anlayışının temel ilkelerinin ayrıntılarına girildiğinde bazı noktaların altının özellikle çizildiği görülür. Birinci olarak, Pinnock'a göre kurtuluş, temelde İsa Mesih aracılığıyla gerçekleşebilir bir durumken başka dinsel geleneklerdeki kurtuluş imkânı da ancak İsa Mesih'in inayeti ile mümkün olabilecektir. Bu demektir ki diğer dinsel geleneklerin kurtuluş vesilesi olabilmesi, İsa Mesih'in varlığı ve fonksiyonuna bağlıdır.⁸⁹

Pinnock'un altını çizdiği ikinci nokta diğer dinlerin değerlendirmede nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğiyle ilgilidir. Ona göre Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklerin değerlendirilmesinde fenomenolojik yaklaşımın doğru sonuçlara ulaşmamızda önemli olduğunu unutmamak gerekir. Diğer bir ifadeyle diğer dinler

⁸⁷ Pinnock, "An Inclusivist View", s.119.

⁸⁸ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu", s.107.

⁸⁹ Pinnock, "An Inclusivist View", s.119-120.

ve mensupları için genel değerlendirmeler doğru bir yaklaşım değildir. Böyle bir tavırdan uzak durmak gerekir.⁹⁰

Pinnock'un üzerinde durduğu üçüncü nokta, '*Kutsal Ruh*'un kurtuluş konusundaki işlevi meselesidir. Ona göre, diğer dinsel geleneklere mensup insanların kurtuluşun imkânı konusunda İsa Mesih'ten neşet eden *Kutsal Ruh*'u dikkatten kaçırmamak gerekir. Çünkü *Kutsal Ruh*, diğer dinsel geleneklerde Hıristiyanlık öncesi bir hazırlık yürütmektedir. Diğer dinsel geleneklerde bu '*Tanrısal Ruh*' o dinsel geleneklerin kurtuluş vasıtası olabilmelerinin yegâne sebebidir.⁹¹

Pinnock, dördüncü olarak Tanrının kurtarıcı aktivitesi üzerinde durup belli noktaların altını çizer. Ona göre, Tanrının kurtarıcı aktivitesi, yalnızca belirli bir zaman dilimiyle veya belirli bir toplulukla sınırlandırılmaz. Çünkü böyle bir sınırlandırma onun evrensel kurtarıcılığına, sonsuz sevgisine ve rahmetinin genişliğine olan inançla çok açık bir çelişki içermektedir. Çünkü Tanrı bütün yarattıklarına karşı sevgi ve merhamet doludur.⁹²

Kapsayıcı yaklaşımın ayrıntılarına inildiğinde onun merkezine neyin konacağı, kişinin içinde bulunduğu düşünce dünyası ve kültürel ortamın içeriğine göre değişkenlik gösterebilecektir. Kapsayıcı yaklaşımın kavram olarak üretildiği ve temel argümanlarının ortaya konulduğu yerin Hıristiyan düşünce dünyası olmaları nedeniyle İsa Mesih'in ve onun biricikliğini merkeze konulması ve bunun üzerinde düşünceler üretilmesi beklenen bir durumken, buradan şöyle bir sonuca da pekâla ulaşmak mümkündür. Kurtuluşun merkezinin ne olduğu, kaynağının kim olduğu konusu hiçbir zaman objektif değerlendirmelerin neticesinde ulaşabileceğimiz bir sonuç değildir. Dolayısıyla her dinsel gelenek, kendi inançlarını merkeze koyarak *öteki*'ni değerlendirecektir. Fakat böyle bir değerlendirme subjektif olmaktan kurtulamayacağı aşikârdır. Bu noktada kapsayıcı anlayışın bu durumuyla ilgili olarak Şinasi Gündüz'ün yorumu dikkate değerdir. Ona göre dışlayıcı anlayış, kurtuluş ve

⁹⁰ Pinnock, "An Inclusivist View", s.122.

⁹¹ Pinnock, "An Inclusivist View", s.123.

⁹² Pinnock, "An Inclusivist View" s. 124-125.

hakikatin ifadesi bakımından öznellik, normatiflik ve merkeziliği dürüstçe dile getirirken, aslında farklı ve orijinal bir yaklaşım da sergilediği söylenemeyecek kapsayıcı anlayışın aynı dürüstlüğü göstermediğini söyleyebiliriz.⁹³

Pinnock'a göre kapsayıcılık, temel olarak Tanrının merhametinin tüm insanlar arasında ve diğer dinlerin içinde de bulunma ihtimali üzerinden yola çıkar. Diğer din mensuplarının kurtuluşundan bahsederken bu dinlerin İsa Mesih'e bir hazırlık olarak değerlendirilebileceğinin altını özellikle çizer.⁹⁴ Pinnock, Tanrının tüm dünyayı yarattığı, İsa Mesih'in tüm dünyayı kurtarmak için kendini feda ettiği ve Kutsal Ruh'un ise her yerde İsa Mesih'e bir hazırlık misyonuyla bulunduğu konusunda herhangi bir şüpheye sahip değildir. O, kapsayıcı yaklaşımı savunanların, diğer dinlerde var olması muhtemel kurtuluştan bahsederken bu durumun Tanrı'nın merhametinin o dinlerdeki bazı insanlar için ancak geçerli olduğunu, bunun sebebinin ise İsa Mesih olduğu kanaatini taşıdıklarını düşünmektedir.⁹⁵

Kapsayıcılığı savunan Pinnock, Tanrının izlerini diğer din mensuplarında ve diğer dinsel geleneklerde aktif olduğunu söylerken bu durumun gerçekleşmesi için bazı şartlardan bahseder. O, bu şartlardan ilkinin dile getirirken öncelikli olarak, diğer dinsel geleneklere pembe gözlüklerle bakılmaması gerekliliği üzerinde durur. Çünkü ona göre bu durum, diğer dinsel geleneklerin doğru bir şekilde değerlendirilmesine engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla, eğer bu pembe gözlükler çıkarılmazsa o dinsel geleneklerin içinde var olması muhtemel bazı yanlışlıkların dikkatlerden kaçırılabilirliği ihtimalinin hiç de zayıf bir ihtimal olmadığını bilmek gerekir. Diğer dinlere ve mensuplarına bakışta dikkatli olunması gerektiğinin altını çizen Pinnock, söz konusu şartlardan bahsederken ikinci olarak Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin kurtuluş için bir aracı rol üstlenebileceğini prensip olarak kabul ettiğini, fakat bunun için bazı şartların olgunlaşmasının zorunlu olduğunu söyler. Pinnock, ortaya koyduğu yaklaşımında Tanrının sevgisinin ve merhametinin başka dinsel geleneklerde ve o geleneklere mensup insanlara yönelik olarak var olabileceğini kabul etmektedir. O, ortaya koyduğu kapsayıcılığın, bu yönüyle kurtuluş imkânını

⁹³ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkülvist Yorumu", s.114.

⁹⁴ Pinnock, "An Inklusivist View", s.98.

⁹⁵ Pinnock, "An Inklusivist View", s.98.

inkar eden dışlayıcılığa, tüm dinlerde var olan belirsiz gerçekliğe vurgu yapan çoğulculuğa önemli bir alternatif olarak düşünülebileceğini ifade eder.⁹⁶

Bir dini, kurtuluşun merkezi kabul ederken diğer bazı dinleri kurtuluş için meşru yollar olabileceği ihtimalini kabul eden bir yaklaşım biçimi olarak kapsayıcılığın, tek bir din dışında diğer tüm dinlerin kurtuluş vasıtası olabilme ihtimalini inkar eden dışlayıcılıkla ve bütün dinleri genel olarak kurtuluş için birbirlerinde çok da farklı olmayan vasıtalar olarak gören çoğulculukla kıyaslandığında daha geniş bir çevrede ve daha geniş bir insan grubu tarafından kabul gördüğü söylenebilir. Hatta ifade edilen üç yaklaşım içinde bulunduğu konum ve dile getirdiği görüşler açısından ana hat (*mainline*)⁹⁷ olarak da tanımlanmaktadır. John Hick bile, her ne kadar çoğulculuğu savunuyor olsa da kapsayıcı yaklaşımla ilgili olarak onu, Hıristiyan düşünürler arasında uzlaşma sağlanabilecek en yakın ve uygun yaklaşım olarak tanımlar.⁹⁸ Peki ama kapsayıcılık niçin diğer paradigmalara oranla kendisine daha çok taraftar bulabilmektedir?

Pinnock'a göre, kapsayıcılık birkaç sebep dolayısıyla geniş bir çevrede kendisine taraftar bulabilmektedir. Bunlardan ilki, dile getirdikleriyle insanlara umut veriyor oluşudur. Hıristiyanlar iyiliğin ve merhametin kötülüğe ve günaha galip gelmesini arzu etmektedirler. İnsanlar bu anlamda kapsayıcılığı daha kolay kabul etmektedirler. Eğer Yeni Ahit ile de uyumlu bir yapı ortaya konur ve insanlar ikna edilebilirse çok önemli bir adım atılmış olur.⁹⁹ İkinci olarak, günümüz dünyasında artan sayıda Hıristiyan, dışlayıcılığın ortaya koyduğu yaklaşımları reddetmektedir. Kendi hataları olmaksızın içine doğdukları toplum nedeniyle kurtuluşun dışında kalmalarını bir kenara bırakılsa bile, sadece kötülük problemi bile dışlayıcılığı reddetmek için fazlasıyla yeter. Kabul etmek gerekir ki, geçmiş dönemlerden teologlardan destekleyici örnekler bulmak her zaman kolay değildir. Çünkü onlar Hıristiyan olmayan dünyadan çok da haberdar değillerdir. Geçmiş dönemlerin sosyo-kültürel şartları, iletişim olanakları günümüz dünyasıyla mukayese dahi edilemez.

⁹⁶ Pinnock, "An Inclusivist View", s.99.

⁹⁷ Knitter, **No Other Name**, s.135.

⁹⁸ Hick, **The Metaphor of God Incarnate**, s.88.

⁹⁹ Pinnock, "An Inclusivist View", s.99

Pinnock'a göre; örneğin Ireneus buna örnek verilebilir. Onun günümüz dünyasında yaşasaydı ne diyeceğini bilemeyiz. Çünkü onun yaşadığı dönemin şartlarının hiç bulunmadığı bir çağın içinde yaşamaktayız. Düşünceler ve felsefeler içinde yaşanan hayattan etkilendiğine göre onun gibilerin günümüz dünyasında ne söyleyeceğini kestirmek güçtür.¹⁰⁰ Üçüncü olarak, Kapsayıcılık, tüm insanları anlamaya çalışmaktadır. Burada değerli olan şey, “Yalnızca tek bir dinsel geleneğin mensupları kurtuluşa kavuşabilir” ya da “Bütün dinler aynı hedefe yönelmiş olmaları nedeniyle aslında aynı şeyi söylemektedir” şeklinde özetlenebilecek dışlayıcı ve çoğulcu paradigmalardan net ve kesin ifadelerinden ziyade, diğer dinsel geleneklere mensup insanlarda var olduğu düşünülen iyiliğin ve kutsallığın dürüstçe anlaşılmasına çalışma çabasıdır. Dördüncü olarak, Kapsayıcılık, dışlayıcılık ile çoğulculuk arasında bir zemine sahiptir. Fakat kurtuluş konusundaki İsa Mesih'in konumunun özelliğini de hiçbir şekilde dikkatten kaçırmamak gerekir. İsa Mesih'e yüklenen anlam kapsayıcı anlayışın en can alıcı noktasıdır.¹⁰¹

Pinnock'un ortaya koyduğu kapsayıcı anlayışta temel nokta, *Kutsal Ruh*'un her yerde ve her dini yaşamda bizzat aktif olduğu ve onları Tanrı'nın yoluna hazırladığına dair inançtır. Bu inanç, 'Sevgi ve Merhamet Tanrısı'nın her yerde bulunduğu doktrinine dayanır. *Kutsal Ruh*, dünyanın her yerinde *Baba*'nın ve *Oğul*'un ruhu veya gölgesi olarak bulunmaktadır¹⁰². Pinnock ayrıca kapsayıcı algısını teslis inancıyla da yakın ilişki içinde temellenmektedir. Onun kapsayıcılığı açısından Müslümanlar, Hindular ve diğerleri aslında Tanrının sevgisini üzerlerinde göreceğimiz insanlardır. Fakat bu noktayı doğru anlamak gerekir. Çünkü Hıristiyanlar dışındaki bu insanların tıpkı Hıristiyanlar gibi kurtuluşa kavuşabilmeleri kendilerinin iyi olmalarından daha çok Tanrının sevgi ve merhametiyle ilgilidir. Pinnock'a göre geleneksel teolojinin ya da bir başka deyişle uzun yüzyıllar devam eden klasik dışlayıcı paradigmanın en büyük hatası, *Kutsal Ruh*'un aktivitesini Kilisenin duvarlarının sınırlarına hapsedmek olmuştur. Bu durum *Kutsal Ruh*'un kurtuluşa vesile olma açısından, veya daha açık bir ifadeyle İsa Mesih'e imana vesile

¹⁰⁰ Bkz. Terrance L.Tiessen, **Irenaeus on the Salvation of the Unevangelised**, London, Scarecrow, 1993, s.261-281.

¹⁰¹ Pinnock, “An Inclusivist View”, s.105-106.

¹⁰² Pinnock, “An Inclusivist View”, s.106.

olması açısından diğer dinlerin mensupları arasında ortaya koyduğu işleve engel olmaktadır. Oysa *Kutsal Ruh*, Kilise içinde ve dışında kurtuluşları sağlama işlevini sürdürmektedir. Misyonerlerin, Pagan kültüründeki *Kutsal Ruh*'un nasıl gizli bir şekilde bulunduğu ve nasıl bir işlev gördüğüyle ilgili olarak daha çok şey ortaya koyması gerekir. Çünkü misyonerler bu konuda daha yerinde tespitler yapabilirler.¹⁰³

Pinnock, *Kutsal Ruh*'un kendi kapsayıcılık anlayışını temellendirmesinde çok önemli bir rol oynadığını düşünür. Ona göre, Papa II. John Paul'un da bu terminolojiyi kullanması ayrıca memnuniyet vericidir. Papa, Katolik piskoposlara gönderdiği '*Redemptor Hominis 1979*' adlı bir genelgede *Kutsal Ruh*'un Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerdeki aktivitelerinden bahseder. Yine özellikle '*Dominium et vivificantem 1986*' genelgesi de aynı şekilde diğer dinlerdeki *Kutsal Ruh*'un aktiviteleri ile ilgili değerlendirmelerden oluşur. Görüldüğü üzere *Kutsal Ruh*, Pinnock açısından, ortaya koymaya çalıştığı kapsayıcılığın temelidir. Fakat *Kutsal Ruh*'un işlevinin diğer dinlerin içinde tam olarak nasıl gerçekleştiği konusunda Pinnock, tam bir tanımlama yapmaktan özellikle kaçındığını itiraf eder.¹⁰⁴ John Taylor'a göre de *Kutsal Ruh*'un işlevinin niteliği ve nasıllığını tam olarak idrak etmemiz her zaman mümkün olmayabilir. Fakat o, görünmez yollarla her an işlevini sürdürmektedir.¹⁰⁵

Pinnock, diğer dinsel geleneklerin mensuplarıyla ilgili konuşan ve bazı yargılarda bulunan herhangi bir filozof, düşünür ya da teologun doğru değerlendirmeler yapması için hayatın içinde bizzat gözlem yapması gerektiğinin özellikle altını çizer. O, gerçek anlamda durumu gözlemeden diğer dinsel geleneklere mensup insanlar ve onların durumlarıyla ilgili olarak yorumlar yapan teolog ve felsefecileri eleştirir. Karl Barth ile ilgili meşhur bir hikâyeden bahseder. Barth'ın kendisine bir Hindu tanıyıp tanımadığı sorulduğunda onun dininin konumunu yorumlamak için böyle bir şeye ihtiyaç duymayacağını söylemiştir.¹⁰⁶

¹⁰³ Pinnock, "An Inclusivist View", s.107.

¹⁰⁴ Pinnock, "An Inclusivist View", s.106.

¹⁰⁵ John V. Toylar, **The God-Between God: The Holy Spirit and Christian Mission**, London, SCM Press, 1972. s.9.

¹⁰⁶ Pinnock, "An Inclusivist View", s.106.

Pinnock, kapsayıcı algının oluşmasında II.Vatikan konsilinin öneminin farkındadır. Ona göre, Katolik Kilisesinin II. Vatikan konsilinden sonra kapsayıcılığı öneren bakış açısının resmi olarak ifade edilişi kapsayıcılığın geniş şekilde benimsenmesini sağlamıştır. Kapsayıcılık, yüzyıllarca hüküm süren dışlayıcı mirasın üzerine oturmuş ve çoğulcu anlayışlarla mücadele etmektedir. Bu yönüyle değerlidir. Hem yeni anlayışlara açık hem de tarihi doktrinin yapısından uzaklaşmamaktadır. Pinnock, bir kapsayıcı olarak, Katolik Kilisesinin bu bakış açısındaki liderliğini kabul ederken, bir evangelist olarak bu modelin Kitabı Mukaddes ile uyumunu göstermekle ilgilendiğini ifade eder.¹⁰⁷

Pinnock, İncil'in kapsayıcılığı desteklediğine¹⁰⁸ kesinlikle inanmaktadır. Yeni Ahit metinlerinde gördüğü ifadeler bağlamında ulaştığı sonuç böyle bir yargıya ulaşmasına neden olmuş ve diğer dinsel geleneklerdeki olumlu olarak nitelendirilebilecek inanç ve ahlakî ilkeleri tespit ise onu şöyle bir neticeye vardırılmıştır: “Hinduizm literatürünü ve ondaki kişisel Tanrı sevgisini, Japon Shin-Shu Amide dinindeki merhamet vurgusunu önemsemek, Budha'ya erdemli biri olarak büyük saygı duymak, Eski Ahit'te bir peygamber figürü olarak Muhammed'e de hürmet etmek gerekir.”¹⁰⁹

Pinnock'a göre, dinler arasındaki diyalog elbette belli bir hedefe yönelik olarak değerlendirilebilir. Misyonerler için diyalog ortamı önemlidir. Diyalog sürecinde *Kutsal Ruh* bir katalizör görevi görerek diğer din mensubu kişi ve toplulukların değişimine yardımcı olmaktadır. Diyalog sürecinde *Kutsal Ruh*'un, İsa Mesih'i tanımayan diğer dinlere mensup insanların yaşamlarında Tanrı'nın merhametinin izlerini bulmaya çalışması çok değerlidir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Pinnock, “An Inclusivist View”, s.109.

¹⁰⁸ Örneğin, Pavlus'un Atinalı'lara yönelik olarak dile getirdiği “Ey Atina erleri, ben sizi her şeyde çok dindar görüyorum. Çünkü dolaşp tapındıklarımıza baktığım zaman, bir mezbahta şu yazıyı buldum: Meçhul Tanrı'ya!. Şimdi, tanımadan tapındığımız Tanrı'yı ben size bildiriyorum..” (Resullerin İşleri 17/ 22-23) “Zannetmeyin ki ben, Tevrat'ı ya da peygamberleri yıkmaya geldim; yıkmaya değil, fakat tamamlamaya geldim”(Matta 5/17)

¹⁰⁹ Pinnock, “An Inclusivist View”, s.110.

¹¹⁰ Poul J.Griffithhs, “Why We Need Interreligious Polemics”, **First Things** 44, June-July 1994, s.31-37.

Pinnock, diğer dinsel geleneklerle ilgili olumlu ifadelerin kullanılabilceğini söylerken bazı uyarılarda da bulunmaktan kaçınmaz. Ona göre, kapsayıcı anlayışı kabul ediyor olmak, diğer dinsel geleneklerle ilgili olarak saf bir iyimserlik içinde bulunmamızı gerektirmez. Çünkü bu dinlerin içinde çok önemli doğrular olmasının yanında kabul edilemez iddialar da yer alır. Yine bu dinlerin öğretilerinde erdemli davranışlara teşvik olmasının yanında kötü işlere yönlendiren bazı ifadeleri görmezden gelemeyiz. Çünkü bu dinlerin içinde *Kutsal Ruh* işlevini yerine getiriyor olsa da, şeytan da varlığını sürdürmektedir.¹¹¹

Pinnock, doğrunun ne olduğu konusunda elbette bir kriter olması gerektiğini düşünür. Onun böyle bir kriterin varlığına kesinlikle ihtiyaç duyulduğunu ifade ediyor olması, onun çoğulculardan özellikle farklı olduğunun görülmesi açısından önemlidir. Pinnock'a göre, her dinsel geleneğin kendileri açısından doğruluk kriterleri vardır. Örneğin, Hıristiyanlar için bu İsa Mesih'tir. Pinnock, çoğulculuk ile kapsayıcılık arasındaki temel ayrışmanın doğruluk kriterinin varlığı konusunda yaşandığını ifade ederken çoğulculuğun rölativist bir karakter taşıdığını, fakat bu durumun, ironik bir şekilde kendi iddialarını da aslında temelsiz bıraktığını düşünür. Pinnock çoğulcu paradigmayı savunanlara şöyle bir soru yöneltir.¹¹²

“Bütün dinlerin aynı kaynaktan geldiği, tek bir hedefinin olduğu, aynı şeyleri söylediği iddia edildiğinde bu iddiaların doğruluğunun kriteri ne olacaktır? Eğer bu olmazsa dinlerin doğrularını yanlışlardan, övülmeye layık davranışları yerilmesi gerekenlerden nasıl ayırabileceğiz?”¹¹³

Pinnock'un ortaya koyduğu kapsayıcı paradigma, Hıristiyan mesajını yalnızca Eski Ahit'le tamamlanan bir mesaj olarak görmez. Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklerde de Tanrıyla iletişime geçme isteğinin görülebileceğini iddia eder. Bu paradigma açısından insanoğlunun yaşamı ve kültüründeki tüm güzel şeyler Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. O, diğer insanları İncil'de ifade edilen doğrulara hazırlamaktadır. Hıristiyanlık dışındaki dinlerin değeri, Tanrı'nın kendini İsa

¹¹¹ Pinnock, “An Inclusivist View”, s.113.

¹¹² Pinnock, “An Inclusivist View”, s.114.

¹¹³ Pinnock, “An Inclusivist View”, s.114.

Mesih'te ortaya koyduğu gücünün ışığında ve onları tamamlamasında ortaya çıkmaktadır.¹¹⁴

Pinnock, İnsanların İsa'dan daha önce yaşamaları dolayısıyla ona inanmamış olmaları nedeniyle bir kınanmaya maruz bırakılmayacağını düşünür. Çünkü ona göre bu durum, onların hataları nedeniyle değil Tanrının planının bir parçası oluşuyla ilgilidir.¹¹⁵ Pinnock, diğer dinsel geleneklerin durumuyla ilgili olarak "Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlerin durumu nedir ve nasıl yorumlanmalıdır?" şeklindeki soruyu şöyle cevaplar.¹¹⁶

"Öncelikle din, insan yaşamının ve kültürünün merkezinde durmaktadır. İnsanoğlunun hayata anlam verme arayışının cisimleştiği sistemdir. Kutsal Ruh, Kilise ile sınırlı değil dünyanın tamamında etkin olarak vardır. Kurtuluşu sağlayan şey diğer dinler değil o dinler içinde etkin olan Kutsal Ruh'tur. Dolayısıyla Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensuplarından bazılarının kurtuluşunun kaynağı o dinler değil Tanrının kurtarma isteğini etkin şekilde ortaya koyduğu Kutsal Ruhtur."¹¹⁷ Kutsal Ruh sürekli etkin olduğu için İsa Mesih öncesi dinlerde de etkindir. Ve öncesinde yaşayan birileri aslında farkında olmadıkları halde Kutsal Ruh'un sağlamasıyla kurtuluşun sınırları içine girmektedirler.¹¹⁸

Pinnock, imanın ne olduğuyla ilgili bazı yorumlarda bulunur. Ona göre iman, Hıristiyanlığa veya başka dinlere mensup olmakla tanımlanabilecek bir şey değildir. İman (*faith*), Allahın sahip olduğu ve koruduğu ve aynı zamanda dini sistemlerin üstünde bir kalp veya bir gönül işidir. Tanrı, bunu dini sistemlerin içinde ve dışında insanlara verebilir. Dolayısıyla bir insan için Tanrıyla konuşmak ondan merhamet istemek için herhangi bir zamana yere ve sisteme ihtiyaç duymaz.¹¹⁹

Pinnock, ortaya koymaya çalıştığı kapsayıcılık çerçevesinde, Tanrının kurtuluş için özel ve genel olmak üzere iki yol kullandığını düşünür. Bunlardan ilki,

¹¹⁴ Pinnock, "An Inclusivist View", s.114.

¹¹⁵ Pinnock, "An Inclusivist View", s.116.

¹¹⁶ Pinnock, "An Inclusivist View", s.116.

¹¹⁷ Pinnock, "An Inclusivist View", s.116.

¹¹⁸ Pinnock, "An Inclusivist View", s.117.

¹¹⁹ Pinnock, "An Inclusivist View", s.117.

Augustin'den günümüze kadar batı teolojisinin öngörüsü olan, "Tanrı'nın rahmetinin Kilise mensupları dışındaki insanları kapsayacağı konusunda kötümser olmak" olarak tanımlanabilir. Tanrının kendini tüm insanlara açtığı doğrudur. Fakat bu onları kurtarmak ve yardım etmek için değil onlara kınanması gereken davranışlarını kınamak, günah işleyenlerin durumunun daha kötü olması içindir. Fakat Pinnock'a göre söz konusu bu algıyla ilgili olarak şöyle bir soru sorulmadan geçiştirilemez. "Acaba ne çeşit bir Tanrı günahkârların ve onların umutsuz hallerinin daha kötüye gitmesi için vahyeder?".¹²⁰ Kurtuluş yollarından ikincisi, erken dönem Kilise babalarına öngörüsü olan ve daha tercih edilir görüştür. Buna göre Tanrı'nın takdiri ve genel vahiy, merhametli bir yapıya sahip görünmektedir. Ve diğer dinlerin kurtuluşunun değerini keskin bir şekilde yadsımaz. Onlar yaradılışı Tanrının büyük sevgisi olarak görürler. Genel vahiy, sadece doğal ve normal değil olağanüstü bağışlayıcı öğeler de taşıyabilir.¹²¹

Dışlayıcılığın kapsayıcılığa yönelik olarak, "Doğru inançlar yanında bir çok yanlış inancı bünyesinde barındıran ve Hıristiyan kurtuluş doktrinini yadsıyan diğer dinlerle ilgili olarak Tanrı, nasıl onların içinde etkin olabilir ve onlarla ilgili pozitif ifadeler kullanabilir?" sorusu dikkate değerdir. Nitekim Hıristiyan dışlayıcılığının önemli isimlerinden olan Kreamer, bu sorunun kapsayıcılar açısından kolayca cevaplanabilir olmadığını ve Tanrı'nın Hıristiyanlık dışında herhangi bir dinsel gelenekle bir ilişki veya iletişiminin olamayacağını ifade eder.¹²²

C.S.Lewis'e göre; diğer dinsel geleneklere mensup olup, Hıristiyanlığın temel ilkelerine uygun bir şekilde, kendi dinlerinin bazı bölümlerine odaklanan ve bunu kendisi farkında olmasa dahi İsa Mesih'in etkisiyle yapan bir çok insan vardır.¹²³ Mark Heim'de diğer dinsel geleneklerdeki kurtuluşun kaynağı olarak İsa Mesih'i gördüğünü söyler. Ona göre, bütün dinsel gelenekler aslında Tanrıya çıkar ve İsa

¹²⁰ Bruce Demarest, "General and Special Revelation: Epistemological Foundations of Religious Pluralism" **One God, One Lord; Christianity in a World of Religious Pluralism**, Ed. Andrew D. Clarke and Bruce W. Winter, Baker, Grand Rapids, 1993, s.189-206.

¹²¹ Pinnock, "An Inclusivist View", s.118.

¹²² Tartışmalar için bkz. D'Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.92-96.

¹²³ C.S.Lewis, **Mere Christianity**, New York, Macmillan Press, 1967, s.176.

Mesih'te son bulur. Fakat bu yolların hepsi İsa Mesih'le başlamak zorunda değildir.¹²⁴

Bu konu irdelenirken akla gelebilecek bir başka soru, diğer dinsel geleneklerdeki dini önder, aziz ve velilerin nasıl yorumlanması gerektiği sorusudur. Tüm kapsayıcılar diğer dinlerdeki övgü ve saygıyı hak eden bu insanları kabul eder. Pinnock, onların tümünü Rahner'in dediği gibi '*Gizli Hıristiyan*' olarak nitelerek yerine, kutsal kitaptan yola çıkarak onlara '*Messianic Believer*' (Mesih Kurtuluşa Hazırlanan İnananlar) demektedir. İncil'in kendisi ise bu tip insanlara sadece inananlar (believers) demektedir.¹²⁵

Kapsayıcı paradigmanın temel çıkış noktası dikkatle incelendiğinde, misyon açısından bir hayli problemlili bir durumun varlığı görmezden gelinemez. "Kapsayıcılık açısından misyon ne anlam ifade etmektedir?" sorusuna Pinnock, misyonun İsa Mesih'in merkez kabul edildiği bir kurtuluşu öngördüğünü söyleyerek cevap verir. O, kapsayıcılığı, misyon için gerekli motivasyonu azaltacak bir yaklaşım olmamakla birlikte, onu daha fazla faktörü içine alan daha sistemli bir yapı olarak görmekte ve anlamaktadır. Pinnock'a göre İsa Mesih'i duymuş olmasına rağmen çeşitli nedenlerle kendi dininde kalmayı seçen insanlar için karar Tanrı'nın merhametinin sınırlarıyla ilgilidir. Fakat böyle bir tehlike olmamasına rağmen hala kendi dininde kalmayı seçen insanların durumlarıyla ilgili bir şey söylemek bize düşmez. Çünkü bu konu hiç de basit değildir.¹²⁶

Pinnock dinler arası diyalog konusuna da değinir. Ona göre dinler arası diyalogda söz konusu olduğunda dikkat edilmesi ve önemsenmesi gereken nokta, örneğin Hıristiyanların teslisten, Müslümanların ise Hz Muhammed'in son peygamber olduğuna dair inancından vazgeçmesi demek değildir. Sadece dinlerin

¹²⁴ Mark Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Valey Forge, Pa. Judson, 1985, s.129-130.

¹²⁵ Pinnock, "An Inclusivist View", s.119.

¹²⁶ Pinnock, "An Inclusivist View", s.120.

birbirleriyle barış ve saygı çerçevesinde yaşamayı becerebilmesine yardımcı olmaktadır.¹²⁷

Kapsayıcı yaklaşım, özelde Pinnock kapsayıcılığı, hem dışlayıcılardan hem de özellikle çoğulculardan doğal olarak eleştiriler almaktadır. Bu yaklaşımı anlamaya çalışırken hangi konularda eleştiriler aldığını bilmek, bize onu daha iyi anlamamız açısından önemli ipuçları verebilir. Şimdi bu eleştirilerden bazılarına değinelim. Öncelikle çoğulcular açısından böyle bir yaklaşım, her ne kadar öteki dinlere karşı daha ılımlı bir paradigma olarak dinler arasındaki engelleri ortadan kaldırmayı amaçlasa da her şeyi İsa Mesih merkezli yorumlaması içinden çıkılmaz bir problem olarak görülebilmektedir.¹²⁸ İkinci olarak, kapsayıcıların iddia ettiği gibi kurtuluş, eğer Kutsal Ruh ve İsa Mesih gibi Hıristiyan değerler bu dinsel geleneklerin bünyesinde mündemiçse, bu insanların kendi dinlerini koruyarak kurtuluşa kavuşmaları ve dinlerine devam etmeleri daha mantıklı değil midir? Çoğulculardan gelebilecek bir diğer bir eleştiri de, Hıristiyanların inandıkları Kitab-ı Mukaddes'in bütününe bakıldığında din, tek başına insanı kurtarmaz, onu ancak Tanrı kurtarır. Kutsal Kitap, temelde Tanrı'nın insanlık dahil tüm mahlukatını kurtarmak için tarihte neler yaptığının hikayesidir.¹²⁹ Hal böyle iken Tanrı'nın tüm insanlığa yönelik bu sevgi ve merhametini doğru anlamak gerekir. Çoğulculardan gelen son eleştiri ise; Öteki dinlerin kendilerine ait temel unsurların teolojik değerinin, yani geçerlilikleri ve hakikat oluşları konusunun Hıristiyan kapsayıcılığı açısından müphemliğini koruduğuna yöneliktir. Belki de kapsayıcılığın en önemli problemi budur. Eğer Tanrı, öteki dinlerde faaliyet içinde bulunuyorsa neden İsa Mesih ve onun kurtarıcılığı geçerlidir? Böylece ya İsa'nın normatif oluşu, sınırlandırmayı gerektirecek ya da Hıristiyanlık dışındaki dinlerin hakikat iddiaları Tanrı vahyi olarak kabul edilecektir.¹³⁰

¹²⁷ Pinnock, "An Inclusivist View", s.122.

¹²⁸ Gnanakan, **The Pluralist Predicament**, s.73.

¹²⁹ Christ Wright, **Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus**, East Sussex, Thinking Cleraly, 1997, s.64.

¹³⁰ Gnakan, **The Pluralist Predicament**, s.94

Bu genel eleştirilerden sonra, Hick'in daha spesifik eleştirilerine geçebiliriz. Ona göre genel olarak kapsayıcılık, dışlayıcılığın daha nazik bir şekilde ifade edilmesinden başka bir şey değildir.¹³¹ Hick' göre, Pinnock'un klasik eski dışlayıcı anlayıştan farklı olarak kurtuluşu Kilisenin sınırları dışına çıkarması, *Kutsal Ruh*'un diğer dinsel geleneklerde bizzat aktif olduğunu dile getirmesi ve dolayısıyla samimi ve dindar Yahudilerden, Müslümanlardan, Hindu ve Budistlerden bazı insanları '*Messianic believer*' (Mesihî kurtuluşa hazırlanan inananlar) olarak tanımlayarak onlar için bir kurtuluşun mümkün olabileceğinin ifade etmesi kayda değerdir. Fakat gerçekçi düşünmek gerekirse "Bu yeterli midir?" sorusuna Hick'in vereceği cevap '*hayır*'dır. Hick'in bu '*hayır*'ına rağmen, Pinnock'la üç konuda hemfikir olduğunu ifade eder.¹³²

Öncelikle, Hick, Tanrı'nın, İncil'i duymamış veya ona inanmamış insanlığın çoğunluğunu cehennem azabıyla cezalandıracağına dair dışlayıcı algı sonucunda oluşan bu inancı reddetme konusunda Pinnock ile aynı düşündüğünü söyler. Yine Hick'e göre; dinler, bazı özellikleriyle insanlık için çok önemli faydalar sağlıyor olsa da diğer bazı özellikleriyle de birtakım zararları beraberinde getirmişlerdir. Ona göre dinler, bir taraftan hayata anlam katma, medeniyetlerin ahlaki yapısını oluşturma, karşılıklı sevgiyi öğretme, eğitim ve sağlığı önemseme, büyük düşünür ve evliyalar ortaya çıkarma, büyük sanat eserlerinin oluşmasına katkıda bulunma ve bir literatürün oluşmasına sebep olma açısından önemlidir. Fakat bununla birlikte, bugüne kadar devam eden savaşların bir çoğunun sebebi olma, kadınların ezilmesine göz yumma konusunda, kölelik ve sınıfsal ayrılıklar, emperyalizm, sömürgecilik, ırkçılık gibi sosyal sorunların ortaya çıkışında önemli rol oynamışlardır ve dolayısıyla söz konusu bu sorunlardan kısmen sorumludurlar. Bu noktada da Pinnock'la çok farklı düşünmediğini söyler. Ve son olarak, Hick, Hıristiyanlık

¹³¹ Hick, **The Metephor of Incarnate**, 87-88.

¹³² Hick, "An Inclusivist View",(response), **Four Views on Salvation in a Pluralistic World**, ed. Stanley N. Gundry, Dennis L. Okholm, Timothy R. Philips, Michigan, Zondervan Grand Rapids 1996, s.124.

dışındaki diğer dinlerdeki kutsallık, iyilik ve dindarlığın gerçekliği konusunda bazı tereddütler olsa da Pinnock ile aynı şeyleri düşündüğünü söyler.¹³³

Hick'in Pinnock'la paylaştığı görüşlerinden sonra, ona getirdiği eleştirilere geçebiliriz. Ona göre, tüm dinsel gelenekler, kurtuluşa vesile olma açısından daha fazla ya da daha az şansa sahip değildir. Yine İsa Mesih, Muhammed, Buda, Yahudi peygamberlerin yaşadığı dini tecrübeler ve Tanrıyla kurdukları iletişim birbirlerinden daha az ya da daha çok değerli değildir. Bu nedenle Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensuplarını '*Messianic believer*' şeklinde tanımlamak doğru değildir. Çünkü böyle bir tanımlama onların özgün dinî öğreti, dinsel tecrübe ve yaşamlarının değerine yapılmış bir haksızlık ve saygısızlıktır. Büyük medeniyetler ve büyük dinsel gelenekler ve onların içinden çıkan büyük ve değerli insanlar düşünüldüğünde bu dinsel geleneklerin yalnızca İncil için bir hazırlık evresi olarak düşünülmesi çok mantıklı ve hakkaniyete uygun değildir.¹³⁴

Alister E. McGrath'e göre, Pinnock'un kapsayıcılığı II.Vatikan Konsilinde dile getirilen görüşler ve Karl Rahner'in yazdıklarıyla paralellik göstermektedir.¹³⁵ O, Pinnock'un söylediklerinin, Arminian¹³⁶ öğretisini daha iyi anlaşılması ve

¹³³ Hick, "An Inclusivist View", (response), s.125.

¹³⁴ Hick, "An Inclusivist View", (response) s.128.

¹³⁵ Alister E. McGrath, "An Inclusivist View", (response), **Four Views on Salvation in a Pluralistic World**, ed. Stanley N. Gundry, Dennis L. Okholm, Timothy R. Philips, Michigan, Zondervan Grand Rapids 1996, s.129.

¹³⁶ Reformasyon dönemine bakıldığında, Luther, Zwingli, Calvin, Bucer, Beza, Melancthon, John Knox gibi Protestan liderlerinin, insanın doğası gereği, kurtuluşu kazanmak için bir şey yapmaya yetisinin olmadığı ve Tanrı'nın lütfunda tamamıyla kadir olduğu üzerinde hemfikir oldukları açıkça görülür. Reform görüşünü benimseyenler bazı konularda ayrılmış olsalar bile hepsi, bu konu üzerinde birleşmişlerdir. Bunun, Reformasyon'un temel öğretisi olduğunu söylemek doğru olur. Çoğu zaman, imanla aklanma öğretisi reformasyon teolojisinin merkezi gerçeği olarak düşünülür. Ancak reformcular, Pavlus'un öğretisine geri dönerek, günahkarın kurtuluşunun tamamıyla Tanrı'nın karşılıksız lütfuna dayandığını vurgulamışlardır. İmanla aklanma öğretisi önemlidir, çünkü insanın yalnızca Tanrı'nın lütfuyla kurtulmuş umutsuz bir günahkar olduğu ilkesini güvence altına alır. Ancak Reformasyon öğretisinin merkezi, Tanrı'nın lütfunun kadir ve karşılıksız olduğu gerçeğidir. Reformcuların savunduğu düşünceye karşıtlık hiçbir zaman asla durmadı. İnsanın tamamıyla çaresiz olduğunu reddeden ve kurtuluşun aslında bizlerin yaptığı bazı şeylere dayandığını söyleyen Arminian öğretisi bu teolojiye ateşli bir şekilde karşı çıkmıştır. Tüm bunlar 1603 yılında Hollanda'daki Leyden Üniversitesi'nde teoloji profesörü olan Van Harmen (Arminius) adında bir kişi tarafından öğretilmiştir. 1618 yılında Dortrecht'te (Dort) uluslararası bir konsil toplanmış ve altı ay boyunca bir araya gelmiştir. Arminius'un öğretileri ve onu destekleyenler reddedilmiş ve suçlanmıştır. Fakat Arminianizm, Dort Konsiliyle sona ermemiş, John Wesley bu öğretiyi yaygınlaştırmıştır. Arminian öğretisinin yaptığı şey, günahkarların kurtuluşunu Tanrı ile günahkarlar arasında bölmektir. Kurtuluş işinin bir kısmının Tanrı bir kısmının ise kendileri tarafından yapıldığı söylenir. Çevirimiçi:

keşfedilmesine yardımcı olması ve ortaya koyduğu anlayışın sorunun çözümüne sağlayacağı katkılar açısından çok önemli olduğunu belirtir.¹³⁷

Alister E. McGrath'e göre, Pinnock'un yaklaşımının arka planında ifade edilmemiş ve yorumlanmaya muhtaç bazı noktalar var gibi görünmektedir. Pinnock, dinler bazı kutsal doğruları (*noble truths*) içerirken bazı yanlış öğeler (*terrible errors*) de görmezden gelinemez demektedir. Fakat bu nokta önemlidir. Çünkü bu yaklaşımla, "Dinlerin inanç esaslarının ve ibadetlerinin bazılarında kısmi değişikliklere gereksinim vardır" sonucunu çıkarmak, çoğulcuların pek hoşuna gitmese de bizi bunun pekâla mümkün olabileceği sonucuna götürmektedir. Fakat tam bu noktada şöyle bir soruyla karşı karşıya gelmekten kurtulamayız. Acaba bir inancın doğru ya da yanlış olduğuna karar verecek kimdir? Bu konuda dinleri eleştiren çok daha ayrıntılı ve ikna edici bir çalışmaya ihtiyaç olduğu görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bir inancın doğru olup olmadığı veya kurtuluşa vesile olup olmayacağı kararının verilebilmesi için dinlerin kendi bünyeleri dışında bir kriter grubuna ihtiyaç duyulduğuna şüphe yoktur.¹³⁸

McGrath, tüm dinler kurtuluş için bir yol olabilir mi? sorusuna kendisinin açıkçası emin olmadığı cevabını vereceğini söyler. Ona göre; Pinnock bundan farklı düşünmemektedir. Deyeceği en fazla şu olabilir: "Tanrının doğru ne ise ona karar vereceği konusunda ona güvenmeliyiz"¹³⁹

Pinnock'a göre kendisini daha dışlayıcı olarak tanımlayan McGrath, onun çok önemli noktaların altını çizdiğini ve gelecekte tartışılmaya değer ve aday bir çok konuyu gündeme getirdiğini itiraf etmesi gerektiğini söyler. Ona göre Pinnock, evangelistleri bu konu üzerinde tekrar düşünmeye sevketmesiyle önemli bir işlevi yerine getirmiştir ve bu durum kesinlikle dikkate değerdir.¹⁴⁰

[http://www.incilturk.com/kutuphane/iradenintutsakligi\(Sonuc\)_teslis_baba.htm](http://www.incilturk.com/kutuphane/iradenintutsakligi(Sonuc)_teslis_baba.htm) son erişim 10/03/2010.

¹³⁷ McGrath, "An Inclusivist View", (response), s.131.

¹³⁸ McGrath, "An Inclusivist View", (response), s.131.

¹³⁹ McGrath, "An Inclusivist View", (response), s.132.

¹⁴⁰ McGrath, "An Inclusivist View", (response), s.132.

W.Gary Philips ve R. Douglas Geivet göre; Pinnock'a ortaya koyduğu yaklaşımından kaynaklanan şöyle bir sorunun yöneltmesi gerekmektedir. “Başka dinsel geleneklere mensup dindar insanlara İsa Mesih’e dönmeleri konusunda bir misyonerlik faaliyetinde bulunulma konusunda ısrarcı olmak gerekir mi?” Daha açık bir ifadeyle, misyonun Pinnock açısından önemi ve değeri nedir? Onlara göre Pinnock, bu konuda suskundur.¹⁴¹

Pinnock'un, ortaya koyduğu kapsayıcı yaklaşımda Hıristiyan olmayan dinlerde şahit olunan azizliğe ve dindarlığa özel önem verdiğinin ve ayrıca bu durumun Kutsal Ruh'un etkisiyle gerçekleşebildiğinin altı çizilir. Fakat W.Gary Philips ve R. Douglas Geivet, bu kanaatte birtakım sorunlar olduğunu dile getirirler.¹⁴² Bu sorunlardan birincisi, spesifik doğruluk iddialarının diğer dinlerdeki dini figür ve şahsiyetlerinin yaşamlarının moral değerlere ve etkinliklere bağlanmasıdır. Başka bir deyişle, dinsel etkinlik ve davranışlar doğruluk iddialarının önüne geçmektedir. İkincisi, John Hick tarzı dini çoğulcular da Pinnock'un diğer dinleri değerlendirirken kullandığı moral değerleri kriter olarak kullanmaktadır. Fakat çoğulcular, dinleri değerlendirebilecek bir kriterin olamayacağından hareket eden bir anlayışa sahiptirler. Onlar için bu mantıklı olabilir. Çünkü doğal teoloji ve Kutsal Kitabın söyledikleri bir ölçü olmadığı için, doğal olarak dinlerin değerini ölçecek eldeki tek kriter görünen azizler ve onların yansımalarıdır. Fakat aynı mantıklı hal kapsayıcılık için geçerli değildir. Çünkü kapsayıcılık doğrunun ne olduğu konusunda bir kriterin varlığını inkar etmemektedir. Dolayısıyla, kapsayıcılığın Kutsal Kitap kaynaklı kriterleri kullanması daha anlamlı olacaktır Pinnock gibi kapsayıcıların dinsel gelenekleri değerlendirilişinde, bir taraftan doğal teoloji ve kutsal kitabın otoritesini kabul ederken diğer taraftan moral değerlerin ve dinsel figürlerin bu kadar çok altını çizmeleri anlaşılır değildir.¹⁴³

¹⁴¹ W.Gary Philips & R. Douglas Geivet, “An Inclusivist View”, (response), **Four Views on Salvation in a Pluralistic World**, Ed. Stanley N. Gundry, Dennis L. Okholm, Timothy R. Philips, Michigan, Zondervan Grand Rapids 1996, s.133.

¹⁴² Philips ve Geivet, “An Inclusivist View”, (response), s.133.

¹⁴³ Philips ve Geivet, “An Inclusivist View”, (response), s.138.

W.Gary Philips ve R. Douglas Geivet, Pinnock'un, kendi görüşlerinin İncil'le kesinlikle uyumlu olduğu konusunda ısrarlı olduğunu, fakat bu uyumluluk iddiasının bir hayli tartışılır olduğunu iddia ederler. Çünkü onlara göre Pinnock, ilk olarak yorumlarını Kutsal Kitaptan nasıl çıkardığını tam olarak anlatmamakta ve kutsal kitaptan cımbızla çektiği birkaç cümle ve diğer yayınlarındaki bazı zorlama yorumlarla İncil'den sonuçlar çıkarmaktadır. Pinnock, bu konuda başkaları için daha çok düşünme ve çalışma önerirken kendisi için aynı şeyi pek düşünmemektedir.¹⁴⁴ İkinci olarak Pinnock'un kapsayıcı anlayışı, ilk bakışta İncil'deki dışlayıcı anlayışa delil olabilecek türdeki ifadeler için pek bir şey söylememektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki; İncil'den bazı sonuçlar çıkarırken zorlama yorumlardan mutlaka kaçınmak gerekir. Biz Tanrı'nın yeryüzünün tamamı için doğru kararı verdiğini bilebilir, fakat doğru kararın ne olduğuna biz karar veremeyiz. Ve son olarak şunu ifade edebiliriz ki; "Tanrının kendisini vahiyle ifade ettiğinden daha cömert, daha merhametli olduğunu söylemek bizim haddimiz değildir"¹⁴⁵.

Söz konusu eleştirilerden sonra sonuç olarak, Pinnock kapsayıcılığının genel olarak iki teolojik doğru üzerinde durduğunu söyleyebiliriz. Bu teolojik doğrulardan birincisi, Tanrının özel olarak kendini İsa Mesih'in bedeninde açığa vurmuş olduğu gerçeğidir. Bu yönüyle Hıristiyanlık ve mensupları özel bir kurtuluşun mensupları olacaklardır. Daha yalın bir ifadeyle Hıristiyanlık ve mensupları kurtuluşun merkezinde yer almakta ve bu özel durumlarıyla diğer dinsel geleneklerden farklılaşmaktadır. Söz konusu teolojik doğrulardan ikincisi ise, Tanrı'nın genel tüm insanlığa yönelik olarak tüm sevgisinin ve merhametinin bir sonucu olarak onları kurtarma isteğine sahip olduğu inancıdır. Ve bu kurtarma isteği tüm dünyada etkin bir şekilde faaliyetini sürdürmektedir. Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklere mensup bazı insanlar genel bir kurtuluşun muhataplarıdır. Bu kurtuluşa en büyük rol *Kutsal Ruh*'a aittir.¹⁴⁶

Pinnock, dışlayıcıların birinci doğruyu kabul edip diğerini reddettiğini, çoğulcuların ise bunun tersini yaptığını söyler. Ona göre kapsayıcılık, hem

¹⁴⁴ Philips ve Geivet, "An Inclusivist View", (response), s.139.

¹⁴⁵ Roger Nicole, "Universalism: Will Everyone Be Saved?", *Christianity Today*, S.30, 1987, s.38.

¹⁴⁶ Pinnock, "An Inclusivist View", s.141.

dışlayıcılığı hem de çoğulculuğu içinde barındırmaktadır.¹⁴⁷ Pinnock'a göre, Tanrının sevgi ve merhameti ile onun İsa Mesih ile sahip olduğu biricikliği birbirinden ayrılmadan Kitab-ı Mukaddes tarafından temellendirilmektedir. Bir taraftan, İsa Mesih kurtuluşun elbette temel kaynağı olarak kabul edilir. Ve doğal olarak, kurtarıcı olması açısından diğer dinsel gelenekler kesinlikle Hıristiyanlıkla aynı önem ve değerde görülemez. Diğer taraftan; Tanrı'nın teslisin özünden yola çıkıldığında evrensel bir sevgiye sahip olduğunu unutmamak gerekir. Tanrı'nın kurtarma isteği tüm insanlığa şamildir. İsa Mesih'in tek kurtuluş yolu oluşu, Tanrı'nın dar bir çerçevede kurtuluşa imkân verdiği anlamına gelmez. Tanrının sevgisi ve merhameti tüm insanoğluna *Kutsal Ruh* vasıtasıyla ulaşmaktadır. İsa, Tanrı'nın özel, *Kutsal Ruh* ise genel sevgi ve merhametinin simgeleri olarak değerlendirilebilir.¹⁴⁸

Pinnock'a göre dışlayıcı paradigma, Tanrının evrensel sevgi ve merhametini ve tüm insanlığı kurtarma isteğini yadsımakta, kendi hataları olmaksızın İsa Mesih'i görememiş, onunla aynı dönemde yaşayamamış insanlar için kurtuluş imkânını reddetmekte ve bunu Tanrının koyduğu kuralların bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Çoğulcu paradigmaya baktığımızda ise, bu paradigmanın doğru dinin kriterinin ne olduğu veya ne olması gerektiği sorusu üzerinde durmadan bir yargıya varmaya çalıştığını görmekteyiz. Kapsayıcılık ise; felsefi olarak kolay ispat edilebilecek bir teori olamamasına rağmen, Tanrının adaleti ve sevgisini aynı anda yansıtması açısından önemlidir.¹⁴⁹

Hick'in inkarnasyonun metaforik bir olay olarak algılanması gerektiği ile ilgili iddiası, dışlayıcı ve kapsayıcı algıya sahip bir çok kişi tarafından kesinlikle kabul edilemez. İnkarnasyon konusu Pinnock kapsayıcılığı açısından da gerçekten önemlidir. Pinnock'a göre, inkarnasyonun metaforik olarak yorumlanması, Yeni Ahit açısından kabul edilemez. Tanrının varlığı İsa'nın varlığı, Tanrının hareketi İsa'nın hareketidir. İnkarnasyon, Hıristiyanlığın temelidir. Bu inanç ortadan kaldırıldığında

¹⁴⁷ Pinnock, "An Inclusivist View", s.142.

¹⁴⁸ Pinnock, "An Inclusivist View", s.142.

¹⁴⁹ Pinnock, "An inclusivist View", s.144.

ya da gerçek anlamının dışında değerlendirildiğinde Tanrı, ‘*Sevgi ve Merhamet Tanrısı*’ olmaktan çıkarak tanımsız bilinmeyen bir varlığa dönüşür.¹⁵⁰ Pinnock, biraz sert denebilecek bir üslupla İsa’nın Hıristiyanlığın kalbindeki yerini dağıtmaya Hick’in gücünün yetmeyeceğini söyler.¹⁵¹

Pinnock, Hick’in kendisiyle ilgili olarak yaptığı tavsiyeye şu yanıtı verir. “Hick, benim dışlayıcılıktan kurtulduktan sonra kapsayıcılığın da ötesine geçerek çoğulculuğa yönelmemi tavsiye etmektedir. Tatmin edici delilleri varsa kapsayıcılığın ötesine geçmeye bir itirazım yok aslında. Fakat bu haliyle çoğulculuk kapsayıcılığın yerini alabilecek nedenlere sahip görünmemektedir.”¹⁵²

Sonuç olarak, Pinnock dışlayıcı paradigmanın uzun yüzyıllar devam eden “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” anlayışını Tanrının sevgi merhametine gölge ettiği ve kurtuluşu tek bir dinle sınırladığı gerekçesiyle, çoğulcu paradigmanın ise “*Tüm dinsel gelenekler Tanrıya alternatif yollardır*” şeklinde özetlenebilecek değerlendirmelerinde doğru dinin bir kriterinin olamayacağı düşüncesinin yanlışlığı ve kurtuluşun fark gözetmeksizin herkes için mümkün olabileceği görüşünü dillendirdiği gerekçesiyle kabul edilmelerinin mümkün olmadığını söylerken, diğer dinsel gelenekleri de kapsayan ve fakat İsa Mesih’in merkezinde yer aldığı bir kurtuluş imkânının altını çizmektedir.

2.2.3. Gavin D’Costa ve Kapsayıcılık

Gavin D’Costa, görüşleri irdelendiğinde kapsayıcılık tanımına girebileceğini söyleyebiliyor olsak da aslında o, dünyadaki farklı dinsel geleneklerin ne ölçüde kurtuluşun vasıtası olabileceği tartışmasında ortaya konan modelleri kullanmaktan ve bunlarla sınırlı kalmaktan pek hoşlanmaz. Ona göre, dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklindeki yapılan tasnif temelde mantıksızdır. Fakat, konu hakkında konuşmak için buna zorunlu olarak ihtiyaç duyulduğunu ve bunu kendisini de

¹⁵⁰ Pinnock, “An Inclusivist View”, s.147.

¹⁵¹ Pinnock, “An Inclusivist View”, s.147.

¹⁵² Pinnock, “An Inclusivist View”, s.148.

yaptığını itiraf eder.¹⁵³ D'Costa'nın her ne kadar bu tasnife karşı olduğunu bilsek de konuyla ilgili olarak durduğu yeri gözlemlediğimizde kendisinin kapsayıcı paradigmanın sınırları içine girdiğini söyleyebiliriz. Bu üçlü tasnif, diğer dinlere yönelik çeşitli Hıristiyan tutumlarını incelemek için kullanılırken, aynı zamanda onlar, diğer dinlerin dinsel çoğulculuğa yönelik tutumlarını analiz etmek için mantıksal kategoriler olarak da kullanılmışlardır. Bu durum söz konusu tasnifin Hıristiyanların diğer dinlere yönelik tutumlarını analiz etmek için geliştirilmesine rağmen, eşit derecede Hinduların Hıristiyanlar hakkında veya diğer bir ifadeyle dinlerin birbirleri hakkındaki görüşleri analiz etmek için de kullanılabilirdiğini açıkça göstermektedir.¹⁵⁴

Gavin D'Costa'nın üzerinde durduğu konulara bakıldığında onun Hıristiyan Kapsayıcılığını özellikle dışlayıcılığa yönelik eleştiri temelinde değil, daha çok çoğulculara ve özellikle Hick çoğulculuğuna yönelik eleştirileri ile bağlamında oluşturmaya çalıştığını görmekteyiz. D'Costa'ya göre çoğulcular, Hıristiyanlığın diğer dinlere yönelik geleneksel dışlayıcı ve kapsayıcı yaklaşımlarının yeniden düşünülmesi gerektiğini söylerken üç noktanın üzerinde dururlar. Bu üç nokta; öznellik, gizem ve adalettir¹⁵⁵ D'Costa çoğulcuların bu noktalardan hareketle paradigmalarını kurguladıklarını düşünür. Fakat bu üç kavrama yüklenen anlam çoğulcular ve D'Costa açısından bir hayli farklıdır. O, kendisinin de *teslis* anlayışı temelinde bu üç kavrama şöyle anlamlar verdiğini söyler. Ona göre öznellik, Tanrının evrensel oluşu ve duruşuyla açıklanabilecek bir olgudur. Oysa çoğulcular bu kavramdan tek ve kesin bir doğrunun ya da dinin olamayacağı sonucunu çıkarmaktadırlar. D'Costa açısından gizem, Kutsal Ruhun dünyadaki diğer dinlerdeki etkinliği ile yorumlanabilir. Oysa çoğulcular gizemi Tanrının varlığına ve sıfatlarına yönelik olarak algılamaktadır. Son olarak, D'Costa, adaletin ancak '*Tanrının*

¹⁵³ Gavin D.Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", **Religious Studies**, 1996, Vol. 32,s.223.

¹⁵⁴ Bkz.Harold Coward, **Pluralism: Challenge to World Religions**, Newyork, Orbis Books, 1985.

¹⁵⁵ Gavin D'Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", **Christian Uniqueness Reconsidered**, ed. Gavin D'Costa, New York, Orbis Books, 1990, s.17.

Krallığı' ile zemin bulabileceğini düşünürken çoğulcular kurtuluş konusundaki fırsat eşitliği üzerine vurgu yapmaktadırlar.¹⁵⁶

D'Costa, kapsayıcı algısı ile ilgili olarak dört temel tez ortaya koyar. Birinci tez, *teslis* teolojisinin diyalektik olarak kendini hem evrensel ve hem de özel yapısıyla dışlayıcılık ve çoğulculuktan ayırmakta olduğu varsayımından hareket eder. D'Costa, Tanrının kendisini İsa'nın bedeninde açığa vurmasının Tanrıyı belli bir alan ve toplumla sınırlayacağı yönündeki yorumlara katılmaz. Çünkü O, Kutsal Ruhun, Tanrının evrensel yönüne işaret ettiğini düşünür. D'Costa'ya göre, *teslis*'ten yola çıkıldığında Tanrının *Oğul İsa*'da inkarne oluşu, Tanrının özel vahyini ve mesajını ifade ederken, tarih içinde hep var olan *Kutsal Ruh* ise onun evrenselliğinin ve genel mesajının ve aktivitesinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. *Kutsal Ruh*'un aktivitesini Hıristiyanlıkla sınırlamak gibi bir hataya düşmemek gerekir. Böyle bir sınırlama düşüncesi çoğulcu ve dışlayıcı anlayışların yaptıkları en temel hatadır.¹⁵⁷ Tabii burada açıkça görülmektedir ki, dinsel gelenekler arasında Hıristiyanlık özel bir konuma sahiptir. D'Costa her ne kadar bunu açıkça dile getirmese de Hıristiyan kapsayıcılarının tümünün altını çizdiği şey, İsa Mesih'in bizzat getirdiği dinin diğer dinlerden elbette daha özel olduğudur.

Söz konusu tezlerinden ikincisi, *Kutsal Ruh* inancı bağlamındadır. D'Costa, Tanrının insanlık tarihindeki evrensel etkinliğiyle ilgili olarak İsa'nın biricikliğinin altını çizilmesine izin verilmesi gerektiği kanaatini taşır. Ona göre, Tanrının aktivitesinin durduğunu söylemek mümkün değildir. *Baba* kendini *Oğul İsa* ile açığa vurmuştur. Fakat bu durum Tanrı'nın aktivitesinin Hıristiyanlıkla sınırlı olacağı anlamına gelmemektedir. Böyle bir sınırlama için teolojik nedenler yeterince mevcut değildir.¹⁵⁸ Daha yalın bir ifadeyle, diğer dinsel gelenekler *Kutsal Ruh*'un etkinliği için elverişli alanlardır. Ve bunu inkâr etmek için elimizde yeterli sebepler yoktur.

D'Costa'nın tezlerinden üçüncüsü dini öteki ile diyalog bağlamındadır. D'Costa'ya göre *teslis* inancı, uygun şekilde diğer din mensuplarıyla iletişimi teşvik

¹⁵⁶ Bkz.Gavin D'Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", s.16-29.

¹⁵⁷ D'Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", s.17-18.

¹⁵⁸ D'Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", s.19.

eder. Bu nedenle komşu sevgisi Müslüman Yahudi, Hindu, Budist ve diğerlerini içine alır şekilde tüm Hıristiyanlar için zorunludur. D'Costa açısından, *Baba'nın Oğul*'un bedeninde inkarne oluşu onun sevgisinin özel boyutuyla ilgilidir. *Kutsal Ruh*, bu sevginin farklı zaman ve diyarlarda ortaya çıkmasına yardım eder. Dolayısıyla komşu sevgisi, Tanrı sevgisiyle gerçek anlamını bulur. Komşu, kişisel veya yapısal olarak tanıştığım ve ilişki içinde olduğum kişiler yanında, örneğin Hindistan'da bir kimyasal fabrikada veya benim hükümetim tarafından desteklenen bir savaş mültecisi de olabilir. Komşu sevgisi dışlayıcı bir tarzda olamaz. Bu nedenle dinler arası diyalog Hıristiyanlar için zorunludur.¹⁵⁹

Gerçek komşunun kim olduğuyla ilgili olarak Luke 10:29-37 'de İsa Samiriyeli bir kişiden yola çıkarak yorumlar getirir. Hikâyeye göre soyulmuş, yaralanmış ve bırakılmış bir adamı Samiriyeli bir kişi alır, yaralarını temizler ve o tamamen normale dönene kadar onunla ilgilenir. İşte gerçek komşu hikâyede anlatıldığı gibi sevgi ve merhametini gösteren bu komşudur. Bu tez, komşunun en zor günlerinden, sefaletinde, ihtiyaç duyduğunda her zaman onun yanında olmayı gerektirdiğini gösterir.

D'Costa'nın kapsayıcı algısındaki dördüncü tez, İsa'nın örnekliği (*normativity*) kendini çarmıhta feda eden sevgisinin boyutu bağlamındadır. D'Costa'ya göre, İsa'nın normatifliği Hıristiyanların diğer din mensuplarıyla ilişkilerinde önemli bir yere sahiptir. '*Tanrının Krallığı*'nı kurmak için bazen Hıristiyan olmayanlarla birlikte, bazen de onlara karşı hareket etmek gerekir. Baskı ve acılara karşı ortak hareket etmek dinler arası diyalog için uygun bir yoldur.¹⁶⁰

D'Costa, Gandhi'nin yaşamının Hinduizm'deki spiritüel ve ahlaki kaynakların kabul edilmesi konusunda zorlanan bazı Hıristiyanlar için çok uygun bir örnek olabileceğini, hatta eski Hıristiyan anlayışlarının sorgulanmasına da öncülük edebileceğini düşünür. Ona göre, bir Hıristiyan olan C.F Andrew'in Gandhi ile

¹⁵⁹ D.Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", s.20.

¹⁶⁰ D.'Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", s.18.

arkadaşlığı sonucunda kendi içinde yaşadığı dönüşüm bunun bir örneğidir.¹⁶¹ Andrew, kendi serüveninden yola çıkarak, Hıristiyanlar sadece konuşurken, Gandhi'nin yaşamının arkadaşı için feda edebilecek kadar büyük bir sevgi ile dolu olduğunu gösterdiğini ifade eder.¹⁶² D'Costa'ya göre; Hıristiyanlar, Hıristiyan olmayanların kültürlerine, kıssalarına, ritüellerine ve tarihlerine dikkatlice bakmalıdırlar. Çünkü onların içinde Kutsal Ruh vasıtasıyla Tanrının sesini daha yakından duyabilirler.¹⁶³

D'Costa beşinci tez olarak, *Kutsal Ruh*'un önemi ve işlevi üzerinde durur. Kilise, *Kutsal Ruh*'un hükmü ve otoritesi altında durmaktadır. Ve eğer *Kutsal Ruh* dünya dinlerinde aktif olarak bulunuyorsa, o zaman dünya dinleri Hıristiyan imanı açısından son derece önemlidir. D'Costa, *Teslis*'in önemini, *Kutsal Ruh*'un diğer dinler içinde bulunduğunun tatmin edici delil sebeplerin bulunmasına bağlar. Ona göre, *Kutsal Ruh* doktrini diğer din mensuplarının dinsel tecrübelerinden, sözlerinden ve yaşamlarından çıkarılabilir. Ve ayrıca Hıristiyan toplumu içinde var olması, yanlış ideolojilerin de önüne geçebilmesini, Tanrının diğer dinler içinde kendini açığa vurabileceği gerçeğini görmelerini ve kendilerine yönelik bir özeleştiriyapabilmelerini sağlar. Diğer din mensuplarının bu özelliğini görmezden gelmek, Hıristiyan inancı açısından da kabul edilemez.¹⁶⁴

Diana Eck, bir dinin mensupları tarafından nasıl algılandığının ve ifade edildiğinin önemini altını çizerek, “Hindu ve Müslümanları doğrulayabilmek ve *Kutsal Ruh*'un aktivitesini görmek için önce onları dinlemek, daha doğru bir ifadeyle onları kendi ağızlarından dinlemek ve ne söylediklerini, ortaya koydukları davranışların mantığını derinden anlamak gerekir” şeklinde bir yorumda bulunur.¹⁶⁵ Fakat kriterin ne olacağı sorusu burada da kendini göstermektedir. Herhangi bir din mensubunun yaptığı yorumun değeri nasıl anlaşılacağı ayrı soru olarak karşımızda çıkmaktadır.

¹⁶¹ D.'Costa, “Christ, The Trinity and Religious Plurality” s.22.

¹⁶² C.F.Andrews, **Christ in the Silence**, London: Hodder&Stoughton, 1932, Gavin D.'Costa, “Christ, The Trinity and Religious Plurality”, s.22'den naklen.

¹⁶³D'Costa, “Christ, The Trinity and Religious Plurality” s.21-22.

¹⁶⁴ D'Costa, “Christ, The Trinity and Religious Plurality”, s.23.

¹⁶⁵ D'Costa, “Christ, The Trinity and Religious Plurality”, s.23.

D'Costa, bu konuda bir noktanın da altını özellikle çizer. O, Kutsal Ruhun daha önce belirtilen diğer dinsel geleneklerdeki aktivitelerini yalnızca teistik dinsel geleneklerle sınırlı tutmamız gerektiğinin sağlam nedenlerini bulmanın mümkün olmayacağı kanaatindedir. Ona göre, *Kutsal Ruh*, dünyanın bütün kültürlerinde ve dinsel geleneklerinde çeşitli şekillerde kendini gösterebilir. *Kutsal Ruh*'un aktiviteleri var olan bir kültürel yapı içinde anlam kazanır. Örneğin, Hindistan'a bakıldığında oradaki Hıristiyanların kendi yöresel kültürlerinin kendi Hıristiyan teolojisi, ibadet ve pratiklerini oluştururken ne kadar etkili oldukları açıktır.¹⁶⁶

D'Costa'nın ortaya koyduğu bu beş teze baktığımızda, onun kapsayıcı Hıristiyan teolojisini nasıl anladığıyla ilgili olarak önemli ipuçları yakaladığımızı söyleyebiliriz. Bu beş tezde ifade edildiği gibi, D'Costa, *teslis* doktrinin kapsayıcı yönünü, İsa'nın biricikliğine ve Hıristiyanlığın tek doğru din olduğuna vurgu yapan dışlayıcı paradigma ile Tanrının tarihteki evrensel aktivitelerine vurgu yapan çoğulcu paradigma arasında bir ortak noktada buluşulması için önemli ve özel görmektedir.¹⁶⁷ D'Costa'nın anladığı ve aktardığı Hıristiyan *teslis* teolojisi, diyalog bağlamında dünya dinlerinin bazı temel doğrularını kabul, bazılarını ise reddettiğini açıkça ifade eder. Bu nedenle toptancı bir anlayışa sahip değildir. Onlarla ilgili "İkinci sınıf dinler", "Tanrı'ya giden eşit yollar" veya "Günahkâr insanların kurduğu sistemler" gibi toptancı değerlendirmeler yapmaktan özellikle kaçınır. D'Costa açısından, ortaya koyduğu doktrinde, diğer dinsel geleneklerin kutsal metinlerinde ve mensuplarının kendi dinsel tecrübelerinde Tanrının ya da İsa'nın sesini duyabileceklerine, *Kutsal Ruh*'un aktivitesini hissedebileceklerine yönelik bir iddia vardır. Ve bu durum aslında, Tanrının tarihteki aktivitesinin bir göstergesidir. Yine bu durum Hıristiyanların kendi dinlerini değerlendirmeleri ve diğer dinlere daha dikkatle bakmaları için önemli bir vesiledir. Fakat yine tüm dinler aynı değerde değildir. Ve dolayısıyla çoğulcuların, "Hıristiyan eşsizliği miti" şeklinde dile

¹⁶⁶ D'Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", s.24.

¹⁶⁷ D'Costa, "Christ, The Trinity and Religious Plurality", s.27.

getirdikleri tüm dinlerin aynı değerde olduğunu ifade eden anlayışları kesinlikle kabul edilemez.¹⁶⁸

D'Costa'nın beş noktada özetleyebileceğimiz tezlerine değindikten sonra, özellikle çoğulculuk ve dışlayıcılık karşılaştırmasına değinmek, onun tezlerini daha iyi anlamak açısından faydalı olabilir. D'Costa, ilginç bir yorumla çoğulculuğun her ne kadar dışlayıcılığın kesinlikle karşısında duruyor görünse de aslında ondan çok da farklı olmadığını söyler. Ona göre aralarındaki tek fark hakikat iddialarındaki ölçütün ne olduğu konusundaki ayrılıktır.¹⁶⁹

Çoğulculuk değerlendirmesi yaparken, Hick'in felsefi çoğulculuğu ile Paul Knitter'in pratik ve pragmatik çoğulculuğunu ele alan¹⁷⁰ D'Costa, Hick'e “Kendisinin de dahil olduğu çoğulcuların *Aşkın Gerçekliğin* tüm tanımların ötesinde olduğunu nasıl bilebilmektedir” sorusunu yöneltir. Çünkü, çoğulcu paradigmanın öznellik ve bilinmezlik üzerine bina edildiği ortadadır. O, çoğulculara “Bu durumda bir taraftan fenomenler dünyasında kesin ve dışlayıcı doğruların olamayacağı söylenirken diğer taraftan kesin bir hüküm vermek nasıl açıklanabilir?” sorusunu yönelttikten sonra, bunun açık bir çelişki olduğunu söyler. D'Costa, aşkın agnostisizmin, aslında dışlayıcı hakikat iddialarına sahip olduğunu düşünür. Gerçekliğin bilinemeyeceğini söylemek de kendi başına bir iddiadır.¹⁷¹

D'Costa'nın dışlayıcılık ve çoğulculuğun aslında çok farklı olmadığına yönelik tezi şöyle özetlenebilir: “Bir konuda hüküm verirken ölçüt kullanmak dışlayıcı olmak anlamına gelmektedir. Zira ölçüt kullanma durumundaki kişi bir şeyi kabul ederken başka bir şeyi ya da şeyleri dışarıda bırakmaktadır”. Daha açıklayıcı bir ifadeyle; D'Costa, çoğulculuk diye bir şey olamayacağını, çünkü onların bir şeyin doğru mu yanlış mı olduğuna bir ölçüte göre karar vermekte olduklarını ve böylece o ölçüte uymayan dinsel yapıları dışarıda bırakmakla dışlayıcı olduklarını düşünmektedir. Buna karşılık Hick, D'Costa'nın “Çoğulculuk bir çeşit dışlayıcılıktır,

¹⁶⁸ D'Costa, “Christ, The Trinity and Religious Plurality”, s.27.

¹⁶⁹ D'Costa “The Impossibility of a Pluralist View of Religions”, s.225.

¹⁷⁰ D'Costa “The Impossibility of a Pluralist View of Religions”, s.226.

¹⁷¹ D'Costa “The Impossibility of a Pluralist View of Religions” s.228.

çünkü bir ölçüt ortaya koymaktadır.” şeklinde özetlenebilecek tavrını, en yalın haliyle kavramın içeriğini boşaltmak olarak yorumlar. Ona göre eğer D’Costa haklı olacak olursa, herhangi bir konudaki her iddia kendisi dışındakileri dışlamak anlamına gelecektir ki, bunun doğruluğunu kabul etmek mümkün değildir.¹⁷²

Bilindiği üzere Hick, dinsel geleneklerin kurtuluşa kavuşabilmeleri için daha önce değindiğimiz bazı şartlar ortaya koyar. Bu nedenle büyük dünya dinleri olarak algılanan İslam, Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm gibi dinler dışında kalan dinlerle ilgili olarak o, pek iyimser değildir. Bu nedenle D’Costa’nın, bu nokta üzerinden giderek, Hick’e yönelttiği “Söz konusu büyük dünya dinleri olarak algılanan bu dinler dışında kalan Nazizm, Mabet Halkı, Davidianlar, Güneş Mabet Tarikatı ve Aum Shin Rikyo kültü gibi bazı dini akımların ilahi varlığa veya gerçekliğe gerçek yanıtlar olmadıklarına karar verildiğinde, bu kararı vermemize sebep olan ölçütün kaynağının nedir?” şeklindeki sorusuna Hick’in yanıtı; “Ölçütün Hıristiyanların Hıristiyan öğretilerden, Yahudilerin Yahudi öğretilerden, Müslümanların İslam’ın öğretilerinden, Hindu ve Budistlerin ise yine kendi öğretilerinden aldıkları temel ahlaki prensiplerdir. Çoğulcu hipotezin terimleri bağlamında bu ölçüt, tüm büyük dünya inançlarının temel ahlaki mutabakatını temsil etmektedir” şeklindedir.¹⁷³

D’Costa, Hick’in daha önce değindiğimiz insanların çok büyük bir bölümünün kurtuluşa kavuşamayacak oluşlarıyla Tanrının kudreti ve ‘*Evrensel Sevgi Tanrısı*’ oluşu arasında kabul edilemez bir çelişkinin altını çizen Hick’e cevap verirken iki noktanın özellikle üzerinde durur. Birincisi: Eğer inanılan Tanrı ‘*Evrensel Sevgi ve Merhamet Tanrısı*’ ise, Hick’in mantığıyla hareket edecek olursak, bırakın çok sayıda insanın cehenneme gidecek olmasını, tek bir kişinin bile cehenneme gidişi bile inanılan Tanrıya yüklenen sevgi dolu ve merhametli sıfatlarıyla bir çelişkiyi doğurabilir. İkincisi ise, eğer Tanrı dünyadaki tüm insanların Tanrısıysa, o zaman kendisini Hıristiyan olmayan tüm insanlara bir şekilde

¹⁷² John Hick ,“The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D’Costa”, **Religious Studies**, S.33, 1997, s.163.

¹⁷³ Hick “The Possibility of a Religious Pluralism: A Reply Gavin D’Costa” s.164.

göstermesi gerekir ya da diğer tüm dini tecrübeler ve yaşamlar Tanrıyla olan evrensel ve sürekli ilişkilerin ürünleri olarak değerlendirilmelidir.¹⁷⁴

D'Costa, Hick'in dile getirdiği şekilde, 'Evrensel Sevgi Tanrısı' anlayışının, bizi zorunlu olarak çoğulcu bir bakış açısının doğruluğunu kabul etmeye götürür mü?" sorusuna cevap verirken Hick'in öngörüsüne kesinlikle katılmadığını ifade eder.¹⁷⁵ Yukarıdaki soruyla bağlantılı olarak, "Acaba kurtuluşun tek bir dinsel gelenekle sınırlı olmasıyla 'Evrensel Sevgi Tanrısı' anlayışı kesinlikle çelişir mi?" sorusuna D'Costa'nın cevabı basit bir şekilde 'evet' değildir.¹⁷⁶

D'Costa, Knitter çoğulculuğu ile ilgili olarak da bazı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre, Knitter'in ortaya koymaya çalıştığı çoğulculuğu irdelemeye çalıştığımızda, onun çoğulculuğunun teorik gerekçelerden daha çok pratik gerekçeler üzerine bina edildiğini görürüz. D'Costa, Hıristiyanlık dışındaki dinsel gelenekler Hıristiyanlığın 'Tanrının Krallığı' olarak isimlendirdiği kurtuluş sürecini teşvik konusundaki performansları ve güvenilirlikleri bağlamında değerlendirilmeleri gerektiğini düşünür. Knitter, özgürlük teolojisi bağlamında Hıristiyan terminolojisini kullandığını kabul etmekte ancak krallık tabiriyle kastedilen gerçekliğin yalnızca Hıristiyanlığa ait bir şey olmadığını özellikle belirtmektedir. Ona göre bir din, beraberinde *doğruluk, adalet, barış ve sevgi* getirdiği oranda hakikat ve kurtuluş yolu olabilir.¹⁷⁷

D'Costa'ya göre; Knitter'in belirli sosyal eylemler (doğruluk, adalet, sevgi, barış için ortaya konan faaliyetler) ve onların temeli olan inançları gerektiren bir Tanrı inancını öngörürken, diğer sosyal eylem formlarını ve dayandığı inançları dışlamaktadır. Böylece her ne kadar çoğulcu olduklarını iddia etse de dışlayıcı olarak kalmaktadır. D'Costa bu konuyla ilgili olarak Karl Rahner'den esinlenerek aşağıdaki ifadeleri kullanır. "Çoğulculuk ve dışlayıcılık arasındaki farklılık aralarında gerçekten nesnel bir ayırım yapacak kadar değildir. Aslında kendilerini çoğulcu diye

¹⁷⁴ D'Costa, **John Hick's Theology of Religions**, s.93.

¹⁷⁵ D'Costa, **John Hick's Theology of Religions**, s.93.

¹⁷⁶ D'Costa, **John Hick's Theology of Religions**, s.94.

¹⁷⁷ D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", s.230

adlandıranlar aslında dışlayıcıdır. Ancak onlar dışlayıcı olduklarını bilmemektedirler. Onlar ‘*isimsiz dışlayıcı*’lardır.”¹⁷⁸

Genel değerlendirme yapacak olursak, D’Costa’ya göre kapsayıcı paradigma, Hıristiyanlar açısından kurtuluş için tek geçerli kriteri olan İsa Mesih’in Tanrının yansıması olarak görülmesi ve onun ifadeleri doğrultusunda dinin yaşanılması gerektiğini ifade ederken, diğer dinsel geleneklerin silinip atılamayacağını da kabul etmektedir. Bu paradigma, olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermeden diğer dinlere de yaklaşmayı denemenin gerekliliği üzerinde durur.¹⁷⁹

Son olarak, D’Costa, kendisinin de içinde bulunduğu ve savunduğu kapsayıcı yaklaşımın Hıristiyanlık dışındaki dinleri yanlış kabul eden dışlayıcı yaklaşım ile dinler arasındaki gerçek farklılıkları görmeyi ihmal eden çoğulcu yaklaşıma nazaran daha doğru bir konuma sahip olduğunu düşünmektedir.¹⁸⁰

2.4. TESLİS, İNKARNASYON VE DİNSEL KAPSAYICILIK

Dinlerin çeşitliliği ve farklılığı konusu irdelenirken Teslis meselesi veya İsa Mesih’e bakış, özellikle üzerinde durulması gereken bir konudur. Çünkü ‘*klasik kristoloji*’¹⁸¹ İsa Mesih’i yorumlarken temel noktalarda önemli mesajlar içermektedir. Klasik dışlayıcı yaklaşımın çıkış noktası da İsa Mesih’e ve onun biricikliğine yönelik temel ve sarsılmaz inançtır. Peki ama İsa Mesih’in biricikliği meselesi niçin bu kadar önemlidir? Üzerinde niçin bu yoğunlukta bir tartışma sürmektedir? İsa’nın özel bir kurtuluşa vesile olacağına ya da olamayacağına yönelik inancın sonuçları neler olabilir? Bu sorular, dikkate değer önemli sorulardır. Kabul etmek gerekir ki, eğer bir dinsel geleneğin kurucusu bizzat Tanrının kendisi olarak düşünülüyorsa, o zaman diğer dinsel geleneklerle karşılaştırılmaz bir üstünlüğe sahip olması muhakkaktır. Uzun yüzyıllar “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” cümlesiyle sembolleşen Hıristiyan -

¹⁷⁸ D’Costa “The Impossibility of a Pluralist View of Religions” , s.232.

¹⁷⁹ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.112.

¹⁸⁰ D’Costa, **Theology and Religious Pluralism**, s.89.

¹⁸¹ Klasik kristoloji, İsa Mesih’i Tanrının oğlu veya bizzat Tanrının kendisi olarak kabul eder. Dışlayıcı paradigmanın en temel itici gücüdür.

özelde Katolik- dışlayıcılığı, temelde İsa Mesih'e bakışta kendisini göstermektedir. Teslis ve İsa Mesih'in biricikliği meselesi çok uzun yüzyıllardır Hıristiyan geleneği içinde ve dışında tartışma konusu olduğu bir gerçektir. Bu meselenin geçmişte nasıl tartışılmış olabileceği konusunda bize bazı ipuçları vermesi açısından bir ateist, bir Hıristiyan ve bir Müslümanın *teslis* ve *inkarnasyon* meselesinden ne anladığına bakmamız faydalı olacaktır.¹⁸²

Bir Hıristiyan açısından *teslis* veya *inkarnasyon* nedir? Ona göre Tanrı üç farklı öze ya da zata sahiptir. Bu üç zata ne karıştırmalı ne de ayırmalıdır. Zira *Baba*'nın zata farklı olduğu gibi *Oğul*'un ve *Kutsal Ruh*'un zatlari da farklıdır. Ancak *Baba*, *Oğul* ve *Kutsal Ruh*'un uluhiyeti bir, hükümlanlikleri eşit ve yücelikleri ebedidir. *Baba* ne ise *oğul* da odur, *Kutsal Ruh* da odur. *Baba* da *Oğul* da *Kutsal Ruh* da yaratılmamıştır. *Baba*, *Oğul* ve *Kutsal Ruh* idrak olunamaz. *Baba*, *Oğul* ve *Kutsal Ruh* ezelidir. Ancak üç ebedi değil bir ebedidir. Ve üç yaratılmamış değil bir yaratılmamıştır. Üç idrak olunamaz değil, yalnızca bir idrak olunamazdır. '*Mutlak Kadir Baba*', '*Mutlak Kadir Oğul*' ve '*Mutlak Kadir Kutsal Ruh*'tur, fakat üç mutlak kadir değil sadece bir mutlak kadirdir. '*Hüda Baba*', '*Hüda oğul*' ve '*Hüda Kutsal Ruh*'tur, fakat üç hüda değil yalnızca bir hüdadır. *Baba* hiç kimse tarafından var edilmemiş, yaratılmamış ve doğrulmamıştır; *Oğul*, *Baba* tarafından yaratılmayıp ondan doğmuştur; *Kutsal Ruh*, *Baba* tarafından yaratılmış ve doğrulmuş olamayıp O'ndan sudur etmiştir. *Baba* birdir, üç değil; *oğul* birdir, üç değil; *Kutsal Ruh* birdir, üç değil. Kısacası bu şekilde üç farklı öz birleşerek Tanrı'yı oluşturur.¹⁸³

Bu Hıristiyan iddiasına karşılık olarak bir Müslüman veya Ateist şunları pekala söyleyebilir. "Üç zata ne karıştırmalı ne de birbirinden ayırmalı" dedikten sonra "Çünkü *Baba*'nın zata başka olduğu gibi, *Oğul*'un ve *Kutsal Ruh*'un zatlari da farklıdır" demek "zatlari birbirine karıştırma" anlamına gelir. "Şayet karışmış ise

¹⁸² Bkz.Şihabüddin ve Burhanüddin Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, (Dinleri Tartışmak: Dinlerin Hakikat anlayışı Üzerine Oturumlar) çev.Ulvi Murat Klavuz, İstanbul, İz yayınları, 2005, s.126-143. Bu kitabın konusunu, kurgu mu gerçek mi olup olmadığı tam olarak bilinmeyen tarafları bir Hıristiyan, bir Yahudi , bir Müslüman ve bir Ateistten oluşan bir oturumda dinlerin hakikat iddiaları üzerine konuşulanlar oluşturmaktadır. Özellikle teslis ve inkarnasyon meselesi ciddi şekilde tartışma konusu yapılmıştır.

¹⁸³ Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, s.138.

birbirinden ayırma” demek değildir. Bu cümleden sonra gelen şu “Baba, oğul ve Kutsal Ruhun uluhiyeti bir, hükümranlıkları eşit ve yücelikleri ebedidir” cümlesinin anlamı ancak iki şıktan biri olabilir. Ya “bu üç unsur, ilah olma özelliği, yani uluhiyet sıfatları ve fiilleri açısından eşit olmakla, üçünün de kendilerinin dışındaki varlıklar, yaratılmışlar üzerinde gerek yaratma ve var etme yönünden ve gerekse varlığının devamını sağlama yönünden etkileri eşit seviyededir ve varlıklar arasında temayüz etmişlikleri yücelikleri ebedidir” anlamına gelir ki bu, birden fazla ilah bulunması demektir veya “Bunların üçünün uluhiyeti birleşmek suretiyle tek bir uluhiyet haline gelmiş, hükümranlılık ve tesirleri tabii olarak eşit seviyede kalmış ve diğer varlıklardan yüce oluşları da ebedileşmiştir” anlamına gelir. Birinci şık temennu delili¹⁸⁴ ile çelişir. Delil kısaca şu şekilde ifade edilir: “Âlemde her açıdan birbirine eşit iki ilah bulunması durumunda, bunlar birbirine zıt hususları irade edebilirler. Çünkü ilah hür iradeye ve tam bir kudrete sahiptir.” Bu durumda üç ihtimal ortaya çıkar: Birincisi, her ikisinin de irade ettiği hususun aynı anda gerçekleşmesi, birbirine zıt olan hususlar bir arada bulunamayacağı için imkansızdır. İkincisi, her iki ilahın dediğinin de olmaması; dilediği olmayan aciz olacağı ve aciz olan da ilah olamayacağı için bu ihtimal de söz konusu değildir. Üçüncüsü ise, ilahlardan birinin dilediğinin olup, diğerinin dilediğini olmaması durumunda ise dilediği olmayan aciz olduğu için ilah olamaz. Her açıdan ona eşit olan ikinci ilah da aciz olacağı için onun da ilah olmaması gerekir. Bu üç ihtimalin imkansızlığı ortaya çıkınca, ilahın bir ve tek olduğu sabit olur, ikinci şık ise üç kısımdan müteşekkil olan bir varlığın bir birleştiricisinin bulunmasının zorunlu oluşunun açık olması itibariyle imkansızdır. Dolayısıyla gerçek uluhiyeti bu tarzda tasavvur etmek mümkün olmayacaktır. Eğer bu ibare ile kastedilen “Bu üç unsurun uluhiyeti birdir, bu uluhiyeti parçalara ayırmayınız” demekse, ‘uluhiyet’ bir sıfat olup, her sıfat da ancak bir zat ile birlikte düşünülebileceğinden, bu durumda bunun manasının “Şu üç unsuru karıştırınız, terkip ediniz ama ayırmayınız” şeklinde olması gerekir. Yoksa “Hem

¹⁸⁴“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti”(Enbiya 21/21) ayetinden hareketle ortaya konulan Allah’ın birliğine dair delildir

karıştırınız hem de “aynı zamanda birbirinden ayırt ediniz” denirse, bunu mantıkla açıklamak mümkün görünmemektedir.¹⁸⁵

Hıristiyan, *teslis*'e ve *inkarnasyon*'a getirilen eleştirilerden kurtulmak için bu durumu bir örnekle açıklar. Örneğin güneş, şu güneşin öncelikle bir şahsiyeti var ki biz onu gördüğümüzde “İşte güneş!” diyoruz. Pekala fakat bu güneşin bir de ışığı var ki güneşi görmemiz o sayede mümkün oluyor. Güneşin ışığı olmasaydı, güneşi güneş olarak görmek mümkün müydü? Elbette değil, demek ki güneş ancak ışığıyla birlikte güneş olarak algılanabilir; doğal olarak ışığı olmasa güneş algılanamazdı. Peki yalnız ışık var olsaydı da güneş dediğimiz tek zat bulunmasaydı ne olacaktı? Hiç, değil mi? Zira ortalıkta bir ‘ışık’ var ama neyin ışığı? Bunlardan başka ‘sıcaklık’ var. Ne zaman güneşi görsek, ışığı da bize ulaşıya sıcaklığı da az çok hissedeceğiz. Sonuç olarak; güneş bulununca ışık ve ısı bulunması, ışık ve ısı bulunduğu da güneşin bulunması zorunlu bir durum olup, hiçbiri diğerinden ayrı olamaz. Biri diğerinin ayrılmaz şartı olmuş olur. İşte bu şartlarda var olan güneş nasıl ‘bir güneş’ ise üç özden ibaret olan ilah da ancak ilah olur. Tersten alırsak, güneş dediğimizde nasıl zatı, ışığı ve sıcaklığı dikkate almaya mecbur isek, ilah dediğimizde de ‘Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’u göz önünde bulundurmaya mecburuz. Bu takdirde, şu üç unsur ile güneş nasıl bir güneş ise veya güneş nasıl bu unsurlardan bulunmaksızın var olamazsa, üç özde birlik ve birlikte üç öz de onun benzeridir. Eğer bu örnek de teslisi anlamak için yeterli değilse yapılabilecek bir şey yoktur.¹⁸⁶

Bu söylenenlere bir Müslüman şöyle itiraz eder. Güneş örneği doğru bir örnek gibi görünmüyor. Çünkü Tanrı ile güneş yapıları itibariyle farklıdır. Şöyle ki, güneşin varlığı Tanrıya bağlıdır. Tanrı güneşi, güneşin esas maddesiyle ışık ve ısıdan mürekkep olarak yaratmıştır. Nitekim ışık güneşe mahsus bir özellik olmayıp, başka bir çok maddenin de ışığı vardır. Öyleyse ışık güneşi oluşturan parçalardan biridir. Aynı şekilde ısı da güneşin dışındaki şeylerde de bulunan bir niteliktir. Bu durumda güneşin esas madde ile ışık ve ısıdan mürekkep olduğu aynen sabit olmuştur. Güneş ilah ile kıyaslanamaz. Çünkü ilah kadim, güneş ise hadistir. İlah yalın, güneş ise

¹⁸⁵ Mirza, **Reddü’l Hilaf ve Faslü’l İhtilaf**, s.139.

¹⁸⁶ Mirza, **Reddü’l Hilaf ve Faslü’l İhtilaf**, s.141.

mürekkeptir. Ve son olarak ilah benzersiz ve yaratılmamış, güneş ise tam tersi benzerleri olan ve tanrı tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla teslisi anlatmak için güneş örneği iyi bir örnek değildir.¹⁸⁷

Bir Müslüman İsa Mesih'in Tanrılığı ve *inkarnasyon*'u ile ilgili olarak Hıristiyan birine şu itirazda bulunabilir.“ Tanrı, kendisi yeryüzüne gelmiş, varlığını ispat etmiştir” iddiası, ispat edilmesi gereken bir iddiadır. Siz Tanrı'nın yeryüzüne geldiğini nasıl ispat edeceksiniz? Biz esasen ilahın varlığını kabul eden bir dine mensubuz. Belki bunu anlayabiliriz, fakat alemde ilahın var olmadığını iddia eden bir ateiste bu nasıl anlatılabilir ve o nasıl ikna edilebilir. Bir ateiste Tanrı *inkarnasyon* ile yeryüzüne geldiğini söyleseniz, ondan “Varlığına inanmadığım Tanrının yeryüzüne geldiğine niye inanayım?” cevabını almanız çok muhtemeldir. O halde ona ne şekilde cevap verecek ve kendisini nasıl ikna edeceksiniz? Bu sorular bir Hıristiyan için cevaplanması güç sorular gibi görünmektedir.¹⁸⁸

Teslisi savunan bir Hıristiyana şu soru da pekala sorulabilir. “Oğul ve kutsal ruh da Baba'dan ayrı olarak ve Baba'nın kadim oluşu gibi ezelden beri var mıdır? yoksa Baba tarafından mı yaratılmıştır?” Bir Hıristiyan bu soruya cevaben şunları söyler. Madem ki *Oğul Baba*'dan doğmuştur ve '*doğma*' bilinen doğma türünde bir şey olmayıp bedenleşmiş bir '*kelime*'nin ortaya çıkması gibi bir doğumdur. Ve madem ki bu '*kelime*' Baba'nın ezeli sıfatlarından olup O'nun zatı kadimdir, şu halde '*kadim*' olan Baba'nın kadim sıfatlarından olan "*kelime*" nin bedenleşmesinden ibaret olan Oğul'un kadim olması gerekir. Şimdi varsayım ve örneklendirme yoluyla bu meseleyi aydınlığa kavuşturalım; mesela bir insan; bunun sıfatlarından birisi de '*konusan*'" olmasıdır. İşte bu konuşma '*kelime*' ve '*söz*' ile olur. Halbuki bu söz ve kelime insandan çıkar ve insan kadim ise onun '*konusan*' olma sıfatı da kadim olur. Bu şekilde kadim bir insanın sözünün de kadim olması zorunludur. Ve kadim olan şeyin yok olması mümkün olamayacağından bu kelime de yok olamaz. Öyle ise '*bedenleşmiş kelime*'nin varlığının kadim oluşu zorunlu olur.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, s.142.

¹⁸⁸ Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, s.154.

¹⁸⁹ Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, s.175.

Fakat bir Müslüman buna itiraz edebilir. Şöyle ki; mantıki delillerde küçük ve büyük önerme bulunmalı ve her biri ayrı ayrı doğrulanmış olmalı ki netice doğrulanmış olarak ortaya çıksın. Bu varsayımda küçük ve büyük önerme kabul edilmiş olmamakla birlikte, birbirleriyle irtibatları kurulmuş değil. Kadim olan Baba'yı mecazen tanıyoruz. Çünkü gerçekte Baba değil, Tanrı'dır. "Kadim sıfatlardan olan 'konuşmayı' da hakiki anlamda biliyoruz. Fakat kelimenin bedenleşmesinden ibaret olan 'oğul'; işte bunu anlamak zor görünmektedir "kelimenin bedenleşmesi" demek tek bir kelimenin bedenleşmesi mi demektir? Bundan da önce 'oğul', ilahi kelimelerden bir kelimenin bedeni biçim kazanmış olmasından ibaret bir fert midir? yoksa Tanrı'nın konuşma sıfatının bedenleşip cisimlik özelliği olarak 'oğul' suretinde ortaya çıkması mıdır? Eğer yalnız bir kelimenin bedenleşmesi ise "ilahi kelimeler sonsuz iken bu sonsuz sayıdaki kelimeler arasından yalnız bir kelimenin bedenleşip diğerlerinin bedenleşmemesinin sebebi nedir?" sorusu ortaya çıkar. Ve eğer "konuşma sıfatı bedenleşti" demek ise sonsuz olan konuşma sıfatının sonlu ve sınırlı olan beden içinde bulunması nasıl mümkün olur ve düşünülebilir? Kaldı ki 'kelime' manevi bir şey ve 'bedenleşme' ise cismani bir şey olduğuna göre, manevinin cismaniye dönüşmesi bizatihi midir, yoksa başkasından mı kaynaklanmaktadır? Yani kelimeyi söyleyen mi bu kelimeyi bir beden ve cisim sahibi kılmıştır? Kendi kendine dönüşmüş ve değişmişse, dönüşme ve değişme 'hudus' alameti olduğundan, kadim olmakla çelişik bir durumdur ve kadim olan kelimenin hadis şeylere mahal teşkil etmesini ve onun da hadis olmasını gerektirir. Bu ise sizin "kelime kadimdir." şeklindeki iddianızı çürütür. Eğer bu kelimeyi söyleyen, bu kelimeye beden ve cisim kazandırmış ise bu da *Oğul*'un yaratılmış ve sonradan yaratılmış olduğuna delalet eder. Bununla birlikte *Oğul*, yaratıcı zat ile zaman açısından eşit ise yaratıcı zat gibi kadim olması gerekir ve dolayısıyla -sizin dediğiniz gibi- kadim olmak yoklukla çelişik olduğu ve 'doğmak' ise daha önce doğmamış olmayı gerektirdiği için *Oğul*'un *Yaratıcı Zat*'tan doğmuş olmayıp ezelden beri var olmasını zorunlu kılar. Zaman açısından *Yaratıcı Zat*'tan sonra ise "kendisinden önce yokluk bulunan her şey hadistir" kesin önermesinin hükmüne uygun olarak oğulun hadis olduğu ve dolayısıyla uluhiyete ortak olmadığı

ortaya çıkar. Aynı durum Kutsal Ruh için de geçerlidir. Ve bu durumda iddialarınızın yeniden düşünülmesi gerekir.¹⁹⁰

Buna karşılık Hıristiyan şöyle bir karşılık verir: Yukarıda dile getirilen itirazlara cevap olarak “ Oğul zat açısından kadimdir, yalnız bedenleşmesi hadistir, cevher kadim olduktan sonra arazın hadis olmasında mahzur yoktur” şeklinde bir cevap verilirse buna ne dersiniz? Dolayısıyla itirazınızı yeniden düşünmek istemez misiniz?¹⁹¹

Bir Müslüman şöyle karşılık verir. Yalın cevher arazlara mahal olamaz. Arazilara mahal olan cevher bileşik (mürekkep) cevherdir. Araz odur ki, kendi başına yer kaplayamaz ve kendisinin varlığı, üzerinde bulunduğu şeyin varlığına bağlıdır. Mesela cisim var olmadıkça onun arazi olan renk, şekil, koku veya hareket, kısacası herhangi bir araz var olamaz. “Bedenlenen oğulun bedenlenmesi” bir araz olsa bile bir yer işgal etmemesi gerekir. Halbuki oğul dediğiniz zat bu alemde bir yer işgal etmiş ve bütün insanlar gibi gezmiş, yürümüş, yemiş içmiş olduğundan, buna araz demek mümkünse bütün insanlara da araz demek gerekirdi ve iddianız yine sabit olamayacak idi. Demek ki buna araz diyemeyeceksiniz. Bir varlık araz olamayınca mutlaka cevher olacağından ve yer işgal eden bir cevher, yalın bir cevher olmayıp mürekkep bir cevher olacağından, oğulun mürekkep bir cevher olması ve her mürekkep hadis olduğu için ‘oğul’da hadis olması gerekir. Hudus, kadim olma ile çelişik olduğu için de “zat açısından kadimdir” demenizin hiçbir anlaşılır yanı yoktur.¹⁹²

Söz konusu bu tartışmalar bizi aslında Hıristiyanlığın teslis öğretisinin doğruluğunun tartışılmasından öte onun Tanrı'nın bizzat kurduğu din olduğu iddiasıyla diğer dinsel geleneklerden nasıl farklılaşabileceği ve bu farklılığın ise objektif mi yoksa subjektif mi olacağı tartışmasına götürmektedir. *Teslis* öğretisi ve *inkarnasyonun*, Hıristiyan teolojisi açısından diğer dinlere bakışta çok önemli ve belirleyici bir konuma sahip olduğu açıktır. Bu nedenle, özellikle *İsa Mesih*'e bakış

¹⁹⁰ Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, s.176.

¹⁹¹ Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, s.177.

¹⁹² Mirza, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, s.177.

ve ona yüklenen anlam, diğer dinsel geleneklere nasıl bakılması gerektiğinin de ipuçlarını vermektedir. Acaba İsa, Tanrının kendisi veya onun oğlu mudur? Yoksa Tanrının elçilerinden yalnızca biri mi? Bu sorulara verilecek cevap, aslında farklı dinsel geleneklerin doğruluğu ve kurtuluşa vesile olmaları açısından nasıl bir konumda değerlendirildiklerinin de göstergesi olacaktır.

“Acaba İsa’nın tanrısallığı konusunun kaynağı nedir?” sorusuyla meşgul olduğunda aslında ne tarihsel İsa’nın bizzat kendisi ilahi tabiata sahip olduğunu söylediğini ne de onun havarilerinin onun tanrısallığını çağrıştıracak herhangi bir imada bulduklarını söyleyebiliriz. Aksine İsa’nın Tanrısallığı düşüncesi, ilk Hıristiyan toplumu içinde ortaya çıkmış ve zamanla gelişip doktrinleşmiş ve dogma haline getirilmiştir. Çünkü İsa’nın ilahlığı Yahudi bağlamı içinde kullanılan ilahi oğulluk ifadelerinin zamanla Yahudi bağlamından çıkıp Helenist Roma kültürü bağlamına girmesi sonucunda olmuştur. Zira İsa’dan önce Yahudiler zaten ‘Tanrının Oğlu’ ifadesine yabancı değildiler. Ancak bu dönemde ‘*Tanrının Oğlu*’ ifadesi bir kişi için kullanıldığında o kişinin Tanrıya yakın olduğu ona kulluk ettiği ve onun isteklerine uygun olarak eylemlerde bulunduğu anlamında metaforik olarak anlaşılmaktaydı. İşte Hick’e göre bu anlamda “karizmatik bir vaazcı ve iyileştirici olan İsa’da takipçileri tarafından Tanrının oğlu olarak düşünülmesi gerekmiştir.” Ancak bu şekildeki bir İsa anlayışı ne zaman ki Yahudi bağlamından çıkıp da Yunan-Roma kültürünün hakim olduğu dünyaya taşındığında bu mecazi metaforik anlayış yavaş yavaş değişmeye ve literal olarak anlaşılmaya başlanmıştır. O, artık Tanrının oğlu teslisin ikinci şahsıdır. Son olarak da 325 yılındaki İznik konsilinde onun Tanrılık vasfı Kilise tarafından resmen onaylanmıştır¹⁹³

Hick’e göre Kilise’nin bir dizi Kristolojik Heresileri reddetmesi Nasıralı İsa’da ilahi *inkarnasyon* inancının insan idrakinin ötesinde yatan bir sır olduğu anlayışını ifade etmektedir. Onda sabit bir anlam veya muhteva keşfedilmemesinin altında yatan sebebin onun bu tarz bir muhtevaya sahip olmamasıdır. *İnkarnasyon*,

¹⁹³ Hick, “A Pluralist View” **More Than One Ways: Four Views on Salvation in A Pluralist World**, Ed. Dennis L. Okholm & Timothy R. Philips., Michigan, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995, s.35-36.

uygun bir şekilde tanımlanmayı bekleyen bir temel inanç doktrini olarak düşünülmemelidir. Aksine ona mitolojik bir fikir olarak bakmak daha doğrudur. Bu nedenle o literal olarak İsa'ya uygulanamaz. Ancak literal anlam ihtiva etmemesine rağmen güçlü bir şekilde hatırlatma özelliğine sahip şiirsel bir imaj olarak yaklaşık iki asırdır etkili olduğunu ispat edecek bir tarzda dinsel önemi ifade eder. Böylece o, İsa'ya imanın gerektirdiği uygun bir mukabeleyi çağrıştıran fonksiyonunu yerine getirir.¹⁹⁴

Knitter de paralel şeyler söylemektedir. Ona göre İlk Hıristiyanlar İsa'ya Tanrının sözü, '*Tanrının hikmeti*' ve '*Tanrının oğlu*' gibi ulvi sıfatlar verdiklerinde aslında dünyaya felsefi ve dogmatik tanımlar sunma niyetinde olmamışlardır. Aksine onlar kendi kendilerini bu sıfatlara sahip olan İsa'nın taraftarları olarak onu diğerlerine ilan edip, bu şekilde onları da kendileri gibi olmaya davet ederek onu izlemeye ve onun Tanrı'nın krallığı olarak adlandırdığı şey için çalışmaya gayret sarfetmişlerdir.¹⁹⁵

Knitter'in İsa Mesih'in nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili söyledikleri dikkate değerdir. Onun İsa Mesih'le ilgili düşüncelerini şekillendiren aslında diğer dinsel geleneklere bakışta yaşadığı değişimdir. Papalık Georgian Üniveristesindeki teoloji eğitimi sırasında yaşadığı iki önemli olay onun '*dini öteki*'ye bakışında önemli değişikliklere neden olmuştur. Bunlardan birincisi Karl Rahner'in 1960 yılların başlarında geliştirdiği ve Katolik kilisesinin Hıristiyan olmayanlarla ilgili teolojik tutumunu oldukça etkileyen diğer dinsel geleneklerdeki iyi ve güzel amellerde bulunan ahlaklı kişilerin '*İsimsiz Hıristiyan*' olduğu şeklindeki teorisiyle tanışmasıdır. Diğer ise, II. Vatikan Konsilinin Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerle ilgili '*Nostra Aetate*' adlı dokümanında Hıristiyanların özellikle de Katoliklerin diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla ilişkilerinde dönüm noktası olarak kabul edilen olumlu ifadelerle karşılaşmasıdır. Yani kısacası Rahner'in Hıristiyan olmayan dinsel gelenekleri '*Yasal dinler*' olarak görmesi ve *Nostra*

¹⁹⁴ Hick, **God and Universe of Faiths**, s.172.

¹⁹⁵ Paul F. Knitter, **Jesus and the Other Names: Christian Mission ana Global Resbonsibility**, New York, Orbis Books, 2001, s.68.

Aetate'de İslam, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi dinsel geleneklerdeki iyi ve güzel şeylerin olduğunun tasdik edilmesi kendisinin dışlayıcılıktan kapsayıcılığa yöneltmiştir.¹⁹⁶

Knitter, kapsayıcı anlayışı çok uzun süre savunmaz. Doktora eğitimi sırasında Rahim adlı Pakistanlı bir gençle tanışır. Ve dost olurlar. Bu dostlukları esnasında Rahim'in çevresindeki pek çok Hıristiyan'dan çok daha iyi, temiz dürüst ve ahlaklı olduğunu görür. Bu tecrübe onun kapsayıcı anlayışı yeniden gözden geçirmesine sebep olur. Çünkü Rahim'in dini İslam da en azından kendi dini olan Hıristiyanlık kadar kendine tabi olanları Tanrı'ya inanmaya, iyi ve güzel işler yapmaya ve adaletli olmaya sevk etmektedir. Bu nedenle ona göre; Rahim'e "*İsimsiz Hıristiyan*" demek haksızlıktır. Bu noktada Rahner ve Kapsayıcı Paradigma Knitter için *dini öteki*'yi anlamak ve tarif etmek için yeterli olmaktan çıkmıştır. Görüldüğü üzere Knitter, Rahner'in '*İsimsiz Hıristiyan*' teorisi ile karşılaşınca dışlayıcılığı ve dini ötekini yüz yüze tecrübe etmekle de kapsayıcılığı terk ederek çoğulculuğa geçiş yapmıştır.¹⁹⁷

Knitter, İsa-Mesih'in biricikliği meselesinde "*The Five Thesis on the Uniqueness of Jesus*" adlı makalesiyle kendi düşüncelerini ifade eder. Beş noktada özetlenebilecek yaklaşımları şunlardır. Birincisi; ona göre, '*Mesih*', '*Tanrının oğlu*' ve '*logos*' gibi sıfatlar lafzî değil mitolojik olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu sıfatlar eski Yahudi ve Helenistik kültürün etkisiyle ortaya çıkmıştır.¹⁹⁸ İkincisi; Yeni Ahit'teki İsa tanımlamaları kültürel ortamdan etkilenerek oluşmuştur.¹⁹⁹ Çünkü İnciller bilindiği üzere İsa'nın ölümünden çok sonra yazılmıştır. Üçüncüsü; Knitter'e göre, farklı kültürel şartlarda oluşturulan İsa imajları mutlaklaştırılmamalıdır. Çünkü bu imajların bir çoğu farklı yorumlar üzerine bina edilmiştir. Eski kristolojiler günümüz için yeniden yorumlanabilmelidir.²⁰⁰ Dördüncüsü, Knitter, farklı dinsel

¹⁹⁷ Bkz. Knitter, "Towards a liberation Theology of Religions" **The Myth of Uniqueness**, ed. Hick-Knitter, London, SCM Press, 1987, s. 178-200., Bkz. Knitter, **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions**, SCM Press, London, 1985, Bkz. Knitter, "Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue" **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick, Brian Hebblethwaite, Oxford, Newworld Publication, 2001, s.146-156.

¹⁹⁸ Knitter, **No Other Name?**, s.180-181.

¹⁹⁹ Knitter, **No Other Name?**, s.180-181

²⁰⁰ Knitter, **No Other Name?**, s. 181

geleneklere mensup insanlarla oluşabilecek diyalogların yeni anlayışları da beraberinde getirebileceğini düşünür. Beşincisi; Knitter'e göre, yeni kristolojiler İsa Mesih merkezli değil mutlaka Tanrı merkezli olmalıdır.²⁰¹

Klasik kristoloji ve beraberinde şekillenen dışlayıcı paradigmanın köklerine bakıldığında ise İznik ve Kadıköy konsillerinin bu anlayışın şekillenmesinde önemli bir role sahip olduğu görülür. Kilise babaları, Kadıköy konsilinde, İsa'nın şahsiyeti ve konumu ile ilgili aşağıdaki ifadeleri resmi olarak onaylayarak geleneksel Hıristiyan İsa anlayışı olarak bilinen İsa'yı Tanrı ile aynı cevhere sahip bir varlık olarak gören klasik kristolojiyi Hıristiyan inancının temeline resmi olarak yerleştirmişlerdir.

“Kutsal kilise babalarını izleyerek hepimiz tam bir mutabakat içinde tüm insanlara hem tanrısallıkta hem de insanlıkta mükemmel olan; gerçekten Tanrı ve gerçekten beden ve ruhtan oluşan bir beşer olan; ilahlığı hususunda tanrı ile aynı cevhere, insanlığı hususunda bizimle aynı cevhere sahip olan; günah hariç diğer tüm yönlerde bize benzeyen; ilahlığı söz konusu olduğunda asırlar önce babadan meydana gelen ancak, aynı zamanda insanlığı sözkonusu olduğunda bizim ve bizim günahlarımız için Tanrı taşıyıcısı (Theotokos) bakire Meryem'den dünyaya gelen bir ve aynı Oğulu, Rabbimiz İsa-Mesihi öğretiyoruz. Bir ve Aynı Mesih, Oğul, Rab ve Tanrıdan tek zuhur olan İsa, birbirine karışmayan, değişmeyen, bölünmeyen, ayrılmayan iki tabiatla tanınmaktadır. Söz konusu bu tabiatların ayrımı hiçbir şekilde birlik tarafından geçersiz kılınmaz. Ancak her bir tabiatın temel karakteristikleri korunmuş ve tek bir kişi ve cevher olmak için kısımlara ayrılmış veya iki şahsa ayrılmış olarak değil bilakis bir tek oğul, Tanrı'dan meydana gelen tek söz, Rab İsa Mesih olarak onlar bir araya gelmişlerdir. Hatta, önceki peygamberler Rabbimiz İsa Mesih'in bize öğrettiği ve Kilise babalarının öğretilerinin bize naklettiklerine göre ondan bahsetmişlerdir”.²⁰²

²⁰¹ Knitter, **No Other Name?**, s.181

²⁰² Henry Betterson, **Documents of The Christian Church**, Ed. Henry Betterson, London, Oxford Univ Press, 1956, s.72-73.

İznik ve Kadıköy konsillerinde şekillenen ve Yeni Ahit metnilerindeki İsa'nın biricikliğini vurgulayan ifadelerle²⁰³ güçlenen klasik kristoloji günümüze kadar süregelmiştir. Bu kristolojinin ortaya çıkışından günümüze kadar Hıristiyan teoloji tarihinde İsa Mesih'in nasıl hem beşeri hem ilahi tabiata sahip olduğu ve bunların tek bir şahısta birleştiği, onun nasıl Tanrı ile aynı cevhere sahip olduğu gibi konuları izah etmek için pek çok girişimde bulunulmasına rağmen bu konudaki insanların kafalarındaki soru işaretlerini giderecek makul bir izah tarzı geliştirilemediği için Hıristiyan teologları ve din adamları için içinde kolayca çıkmak için bu kristolojinin öngördüğü İsa anlayışının bir iman konusu ve sır (mystery) olduğunu ve bundan dolayı da ona olduğu gibi inanılması gerektiğini ileri sürmeye başlamışlardır.²⁰⁴

Hick'e göre şayet Tanrı kendini yalnızca İsa-Mesih'te vahyetmişse, o zaman diğer tüm vahiyler otomatik olarak daha düşük ve ikinci derecede vahiyler olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda da onların etkisi Tanrı'nın kendini doğrudan İsa-Mesih'te açmasından, insanları uzaklaştırarak farklı bir yöne çekmek olmaktadır. Zira, şayet yaratıcı kişisel olarak gökten yeryüzüne geldiyse ve Hıristiyan Kilisesinde vücut bulan kendi dinini kurduysa, o zaman o, elbette ki, tüm insanların bu kilisenin bir parçası olmaları gerektiğini istemektedir. Dolayısıyla, Hıristiyan olmayan kişiler şayet kurtarılmış ebedi hayata katılmak istiyorlarsa er veya geç kilisenin üyesi (yani Hıristiyan) olmaları gerekir. Böylece, İsa'nın Tanrı'dan başka bir şey olmadığı veya onun ilahi teslisin insan hayatı yaşayan ikinci unsuru olduğu doktrini kaçınılmaz bir mantıkla tarihsel olarak “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*” dogmasının gelişmesinde olduğu gibi Hıristiyan dışlayıcılığına yol açmaktadır.²⁰⁵

²⁰³ O Baba'dan sudur eden biricik oğuldur. (Yuhanna 1:14) Oğul'dan ve Oğul'un kendisine Baba'yı açıklamak için seçtiği kimseden başka hiç kimse Baba'yı bilemez (Matta 11:27) Hiçkimse kesinlikle Baba'yı görememiştir. Baba'nın kalbine yakın olan onun biricik oğlu onu bilindir kıldı. (Yuhanna 1:18) Kendisiyle kurtuluşa ereceğimiz başka isim yoktur; çünkü gök altında adamlar arasında verilmiş başka isim yoktur ki onunla kurtulabilelim (Resullerin işleri 4:12) Her şeyin kendisi vasıtasıyla olduğu ve onun vasıtasıyla bizim mevcut olduğumuz tek bir Rab vardır o da İsa-Mesih'tir. (I.Korintliler 8:6) Tanrı ile insanlar arasında tek bir aracı vardır. O da İsa-Mesih'tir. (I.Timoteosa)

²⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hick, **The Myth of God Incarnate**, Ed. John Hick, London, SCM Press, 1977.

²⁰⁵ Hick, “Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism”, s.204, **Three Faiths-One God** Ed.Hick Meltzer, Albany, State University of Newyork, 1989.

Hıristiyanlar tarafından kabul edilen dört İncilin içinde Yuhanna incili Klasik Hıristiyan dışlayıcılığının temeli *inkarnasyon* düşüncesi için önemli bir temel oluşturmaktadır. Hick'e göre İsa'nın ilahi oğulluğu ve eşsizliğini ifade eden geleneksel Hıristiyan anlayışının ortaya çıkışı dördüncü İncil Yuhanna'ya dayanmaktadır.²⁰⁶ Zira İsa'nın mesajının, gerçekte onun Tanrı'nın *inkarnasyon*'u olduğu şeklinde eşsiz bir anlamda bizzat Tanrı'nın oğlu olduğu düşüncesi üzerine bina edilmesi dördüncü incilin temel karakteristik özelliğidir.²⁰⁷

Görüldüğü üzere Teslis inancı ve özellikle *inkarnasyon*, Hıristiyan kapsayıcılığı açısından özel bir öneme sahiptir. Hıristiyan kapsayıcılığı ile ilgili düşünceler üreten herkes bir şekilde İsa Mesih'in özel oluşuna vurgu yapmakta ve ayrıca onun Hıristiyanlık için özel, diğer dinler için genel diyebileceğimiz kurtuluş imkanı için bir temel sebep olduğu vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Her ne kadar John Hick, teslis doktrinin metaforik anlaşılması gerektiğine yönelik bir iddiayı dile getirmiş olsa da Hıristiyan kapsayıcılığı açısından bu iddia kabul edilemez. Çünkü *inkarnasyon* inancı ortadan kalktığında Hıristiyanlığın özel bir kurtuluşun vasıtası olduğu iddiası anlamını yitirmektedir. Sonuç olarak *teslis* ve *inkarnasyonu* Hıristiyan kapsayıcılığının üzerine bina edildiği çok önemli iki kavram veya doktrin olarak değerlendirebiliriz.

²⁰⁶ Bkz. "O Baba'dan sudur eden biricik oğuldur" (Yuhanna 1:14) veya Hiçkimse kesinlikle Baba'yı görememiştir. Baba'nın kalbine yakın olan onun biricik oğlu onu bilir kıldı. (Yuhanna 1:18).

²⁰⁷ Hick, "Jesus and World Religions", s.175-176.

III. BÖLÜM

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK

3.1. KUR'AN VE DİNSEL KAPSAYICILIK

Kur'an'ın, dini açıdan mükemmel oluşunu bir iddia değil, kesin bir önerme olarak ortaya koyduğunu ve ayrıca farklı bölümlerinde İslam'ın Allah katında tek geçerli ve doğru din olduğunu tezinin altını çizdiğini söyleyebiliriz.¹ İndiriliş süreci ve nasıl korunduğu açık olan bir kutsal kitaba sahip oluşu, hayatı çok net bir şekilde bilinen bir peygamberin varlığı, sistematığı tamamlanmış büyük bir literatüre sahip oluşu, ideal bir döneminin² varlığı, derin mistik tecrübeler birikimine sahip oluşu, eleştirel zihniyeti, çok sağlam ve köklü geleneklerinin varlığı İslam'ı özel kılmaktadır. Fakat bu özel oluş onun tek doğru ve tek kurtuluş kaynağı olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir mi? Eğer değilse, 'öteki'nin kurtuluş açısından konumu nasıl yorumlanmalıdır? Daha doğru bir ifadeyle, Kur'an, diğer dinsel geleneklere ve onların mensuplarına yönelik nasıl bir bakış açısına sahiptir?

Kur'an'ın 'öteki' algısının ne olduğu sorusu ve etrafındaki tartışmalar, incelemeye çalıştığımız konunun önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Zira Müslümanların 'öteki'ne bakışının çerçevesini büyük ölçüde Kur'an'ın belirlediğini söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, bu konuyla ilgili olarak düşünce üretecek herhangi bir Müslümanın Kur'an'ı dikkate almadan bir çözüm önermesi veya konuyla ilgili yorumlarda bulunması çok mümkün görünmemektedir.

Her ne kadar 'öteki'ne bakışın çerçevesinin ne şekilde çizilmesi veya varlığına şahit olduğumuz dini çeşitliliğin nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili olarak belirleyici olanın Kur'an olduğunu söyleyebiliyor olsak da, bu noktada Kur'an'dan nasıl sonuçlar çıkarıldığı daha önemli gibi görünmektedir. Kur'an'ın 'öteki'ne yönelik bakış açısının dışlayıcı mı, kapsayıcı mı ya da çoğulcu bir karakter mi taşıdığı sorusu, bu soruya cevap üreten kişiye göre değişkenlik gösterebilir niteliktedir. Dolayısıyla Kur'an'ın ifadeleri incelendiğinde onun 'öteki'ne yönelik tavrının tek bir hat üzerine ilerlemediğini veya en azından böyle anlaşılmadığını söyleyebiliriz.

¹ İsmail Çalışkan, "Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'ani Temelleri", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, 2007, s.17.

² Asrı Saadet olarak nitelendirilen peygamberimizin hayatta olduğu ve Müslümanların içinde aynı onlar gibi bizzat yaşadığı bir dönem Müslümanlar için özel ve çok önemli bir örnektir.

Ehl-i Kitap özelinde duruma bakıldığında Kur'an'da onları hem öven hem de yeren ifadeleri bulmak hiç de zor değildir. Kur'an, onların hepsinin bir olmadığını, çoğunlukla fasık olmakla birlikte, içlerinde gerçekten inanan insanların da bulunduğunu,³ bunların hem Müslümanlara indirilen Kur'an'a hem de kendilerine indirilene inandıklarını,⁴ Allah'a ve ahiret gününe inandıklarını, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıklarını, hayır işlerine koştuklarını, geceleri Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapandıklarını,⁵ emanete ihanet etmeme gibi bir ahlaki olgunluğa⁶ sahip olduklarını ifade edip onları överken, aynı Kur'an'ın Ehli Kitap'la ilgili olarak onların çoğunluğunun fasık olduğunu,⁷ gerçek kendilerine açıklandığı halde, sırf kıskançlıktan ötürü Müslümanları küfre döndürmeye çalıştıklarını,⁸ Allah'ın ayetlerinin inkar ettiklerini ve hakkı batıla karıştırdıklarını,⁹ inkârcıları dost edindiklerini,¹⁰ cibt ve tağuta inandıklarını,¹¹ Allah hakkında gerçek dışı şeyler söylediklerini,¹² Üzeyir ve İsa gibi şahsiyetleri tanrılaştırdıklarını, hahamlarını ve rablerini rableştirdiklerini,¹³ kendi kitaplarını tahrif ettiklerini,¹⁴ ahitlerini bozduklarını,¹⁵ dinlerini hafife aldıklarını,¹⁶ vahyin bir kısmına inanıp bir kısmını inkar ettiklerini,¹⁷ kitaptaki gerçeği gizlediklerini,¹⁸ Allah'ın dinini ciddiye almadıklarını ve onu menfaat karşılığı sattıklarını,¹⁹ kendilerine gönderilen peygamberleri yalanladıklarını ve onları haksız yere öldürdüklerini,²⁰ Allah'a verdikleri ahdi bozduklarını²¹ açıkça ifade eder.²²

³ Ali İmran 3/110.

⁴ Ali İmran, 3/199; Nisa 4/162.

⁵ Ali İmran 3/113-114.

⁶ Ali İmran 3/75.

⁷ Ali İmran 3/110, Maide 5/81.

⁸ Bakara 2/109; Ali İmran 3/72, 99, 100; Nisa 4/44.

⁹ Ali İmran 3/70-71.

¹⁰ Maide 5/80.

¹¹ Nisa 4/51.

¹² Nisa 4/171.

¹³ Tevbe 9/30-31.

¹⁴ Bakara 2/79; Nisa 4/46; Maide 5/13,41.

¹⁵ Bakara 2/63-64, 100.

¹⁶ Maide 5/57.

¹⁷ Bakara 2/85.

¹⁸ Bakara 2/146.

¹⁹ Ali İmran 3/185.

²⁰ Bakara 2/87; Nisa 4/155.

²¹ Nisa 4/155.

Peki Kur'an'a bakıldığında, Ehli Kitapla ilgili olarak onları hem öven hem de yeren bu ifadeleri nasıl anlamak ve yorumlamak gerekir? Bu sorudan devam edecek olursak, eğer Kur'an Müslümanlar dışında bazı insanları övüyorsa, bu övgü, onların kurtuluşlarına bir işaret olarak yorumlanabilir mi? Ya da aynı Kur'an, Müslümanlar dışında kalan diğer insanlardan bazılarını onları yeren ifadeleri uygun görüyorsa bu onların kurtuluşun dışında kalacaklarına dair bir ipucu olarak mı yorumlanmalıdır? Aslına bakılırsa, 'Kur'an'ın, diğer dinsel geleneklere mensup insanlarla ilgili olarak tavrının kapsayıcı mı yoksa dışlayıcı mı bir nitelik taşıdığı?' sorusuna cevap aranırken aslında cevabı aranan soru, "Kimin kurtuluşun sınırlarının içine dahil olabileceği ve kimin bu sınırların dışında kalacağı" sorusudur.

'Öteki'nin kurtuluşunun imkanının varlığı tartışmasında Kur'an'ın, insanın bireysel kurtuluşunu esas aldığı söylemek mümkündür. Kurtuluş, her bireyin ortaya koyduğu davranışlarının sonucu olarak kendi şahsında tezahür edecek bireysel bir durum olarak değerlendirilmelidir. Bireysel olarak nitelendirilebilen bu durum, bir hüküm olarak değil, bir imkan olarak Allah'a *tevhid* bağlamında sağlam bir iman ve salih ameller ortaya koyma şartıyla her insan için geçerlidir. Diğer bir ifadeyle kurtuluş, herhangi bir dinsel geleneğe mensup olmakla elde edilecek bir şey olmadığı gibi, bir ümmetin tamamının topluca kurtuluşunu öngören bir son da değildir. Hz Muhammed ümmetinin 'en hayırlı' olarak nitelendirilmesi²³, yalnızca bir övme, yüceltme ve üstün görme değil, toplumu ıslah ve bireyleri iyiye yönlendirme fonksiyonlarını yaptıkları sürece 'en iyi' olacaklarına dair ölçüdür. Şayet Ehli Kitap da aynı fonksiyonu üstlenirse onlar da övülmüş olurlar.²⁴ Bu yüzden ilgili ayetlerde²⁵ dünyevi kurtuluş ile uhrevi kurtuluş birlikte zikredilmiştir. Her ne kadar bu tür ayetlerde, ilk bakışta, Hz Muhammed'in getirdiğine inanan ve güzel işlere önyak olan veya onları yapan kişiler kastedilmiş olsa da, Kur'an'ın ifadelerinden²⁶ destek alarak onların dışında Allah'a ve ahiret gününün varlığına inanan, doğru ve yararlı işler

²² Okuyan, Öztürk, "Kur'an Verilerine Göre Öteki'nin Konumu", s.179.

²³ Ali imran 110.

²⁴ Casiye 45/16.

²⁵ Bakara 2/114,217; Ali İmran 3/22,56,104,130,148,200; Maide 5/16,33,35; Araf 7/157; Tevbe 9/68,72,85,100; Yunus 10/64; Rad 13/34; Nahl 14/30; Hac 22/9,11,77; Muminun 102; Nur 24/19,23,52; Kasas 28/42; Ahzap 33/71; Mumin 40/9; Duhan 44/57; Fetih 48/5; Haşr 59/9; Saf 61/12.

²⁶ Bakara 2/62,112,262,274; Maide 5/69; En'am 6/48, Araf 7/35; Yunus 10/62; Ahkaf 46/13.

yapan başka ümmetlere mensup kişilerin de kurtulabileceği anlaşılmaktadır. Kendisine Kur'an ve onun mesajı sahih bir şekilde ulaşmamış kişiler, bir yüce yaratıcı fikrini taşımakla birlikte şirke ve zulme bulaşmadıkları ve haddi aşmadıkları sürece uhrevi kurtuluşa ulaşabilirler.²⁷ Bu noktada sorulması gereken soru, İslam dışında sağlam bir *tevhid* inancına sahip olunabilecek, ahiretin varlığına inanmamızı sağlayacak ve güzel davranışlar sergilememizi teşvik edecek dinler var mıdır?

Kur'an'da, kurtuluşa kavuşması muhtemel insanların hangi şartlara sahip olmaları gerektiği ile veya daha doğru bir ifadeyle, hangi özelliklere sahip insanların kurtuluşu elde edebileceği ile ilgili ipuçları ararken, şu noktaların altı çizildiği görülür. Kurtuluş ancak, gayba iman edip, dünya hayatını kendilerine ihsan edilen nimetlerden başkalarını da faydalandıran, peygamberlere gönderilen kitaplara ve ahiret gününe kesinlikle inanarak yaşayan insanlar,²⁸ insanları hayra çağırıp iyiliği tavsiye eden, kötülüklerden alıkoyanlar ve faiz yemeyenler;²⁹ içki, kumar, şirk, fal ve dikili taşlar gibi şeytani tuzaklardan uzak duranlar;³⁰ zulüm ve haksızlık yapmaktan kaçınıp buna karşı çıkanlar;³¹ malları ve canları ile Allah yolunda mücadele edenler;³² namazlarını huşu ile kılan, faydasız işlerden kaçınan, namuslarını koruyan, emanete riayet edip ahde vefa gösterenler;³³ Allah'ın emirlerine uygun hareket etmeye çalışan ve işlediği günahlardan dolayı tevbe eden kadın ve erkek mü'minler;³⁴ kendilerini günahlardan arındırmış olanlar,³⁵ Allah'a verdikleri sözü tutanlar, antlaşmayı bozanlar, sabredenler, Rablerinden korkanlar, infak edenlere ve kötülüğe karşı infak edenler³⁶ için söz konusu olabilir. Ayrıca iman edenler ile Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabii'lerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp Salih ameller işleyen kimseler,³⁷ tüm benliğiyle Allah'a yönelenler,³⁸ mallarını Allah

²⁷ Çalışkan, "Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'ani Temelleri", s.20.

²⁸ Bakara 2/2-5.

²⁹ Ali İmtan 3/104,130.

³⁰ Maide 5/90.

³¹ En'am 6/21, 135; Yusuf 12/23.

³² Tevbe 9/88.

³³ Mü'minun 23/1-10.

³⁴ Nur 24/31.

³⁵ Şems 91/9.

³⁶ Rad 13/20-22.

³⁷ Bakara 2/62; Maide 5/69.

³⁸ Bakara 2/112.

yolunda gizli ve açık harcaııp, fakirlere yardım edip ve mütevazi olabılenler,³⁹ Allah yolunda şehit olanlar,⁴⁰ “Rabbimiz Allah’tır” deyip dürüst bir hayat yaşayanlar⁴¹ için de herhangi bir korku ve hüznün olmayacağı da net bir şekilde ifade edilmiştir.⁴²

Hangi dinsel geleneğe mensup insanların doğru bir yol üzerinde olduğu ve kurtuluşa kavuşabileceği tartışmasının, Kur’an’ın indiriliş sürecinde bir ara ciddi bir şekilde gündeme geldiği ve Ehli Kitab’ın “Yahudi ve Hıristiyanlar hariç hiç kimse cennete giremeyecek” söylemine karşın Kur’an’ın, bu iddianın sadece onların bir kuruntusu olduğu tespitini yaptığını görmekteyiz. Bunun ötesinde Kur’an, iddia sahiplerini delil getirmeye çağırarak onlara meydan okumakta, devamında Yahudilerin ve Hıristiyanların birbirleri hakkında ileri sürdükleri asılsızlık iddialarını dile getirmekte ve onların Allah’ın mesajını anlamadıklarını belirtmektedir.⁴³

Kur’an’dan yola çıkılarak Ehli Kitabın kurtuluşuyla ilgili üç önemli görüş şöyle özetlenebilir. Birinci görüş, Ehli Kitabın son peygamber Hz Muhammed’e ve onun getirdiği dinin bilgisine ulaşması ve Müslüman olması gerektiği, bunu yapmayanların kurtuluşun sınırları içine dahil olamayacakları üzerine bina edilir. İkinci görüş, Ehli Kitabın sorumlu olabilmesi için gelen son mesajı doğru bir şekilde duyması ve bu mesajın üzerinde düşünmeye değer bulunacak ölçüde yoğun ve tahrık edici nitelikte olması gerektiğinin altı çizilir. Üçüncü görüş, Ehli Kitaptan bazı insanların Hz Muhammed’in ve getirdiği mesajı ile doğru bir şekilde tanışma fırsatı bulmuş olmalarına rağmen, Müslüman olmayı seçmemiş olmaları ve fakat Hz Muhammed’in peygamberliğini inkar etmeksizin tek Allah’a ve ahiret gününe inanmaya ve salih ameller işlemeye devam etmeleri nedeniyle kurtuluşun sınırları içine dahil olabileceklerin öngören anlayıştır.⁴⁴

Konunun ayrıntılarına inildiğinde, “Ehli Kitabı yalnızca ve yalnızca Müslüman olmaya mı çağırılmaktadır? veya “Ehli Kitabın kurtuluşlarının tek yolu

³⁹ Bakara 2/274.

⁴⁰ Ali İmran 3/170.

⁴¹ Ahkaf 46/13; Fussilet 41/30

⁴² Okuyan, Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre Öteki’nin Konumu”, s.196-197.

⁴³ Bakara 2/113.

⁴⁴ Hayrettin Karaman, “Ortak Söze Gelmek”, **Polemik Değil Diyalog**, Ed. Hayrettin Karaman, Ömer Faruk Harman, Faruk Tuncer, İstanbul, Ufuk Kitap Yayınları, 2006, s.28-29.

Müslüman olmak mıdır?” şeklinde gündeme gelen sorulara, Kur’an’ın “ Aranızda ortak bir söze gelin; Allah’tan başkasına tapmayalım, ona hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah’ı bırakıp da birimiz diğerimizi ilah edinmesin”⁴⁵ şeklinde cevap verdiği görülür. Sonuç olarak, Kur’an’da kurtuluşun imkânı için altı çizilen şey, Allah’ın birliğine, ahiret gününün varlığına inanmak ve salih ameller ortaya koymaktır.⁴⁶ Bu noktada “Hıristiyan ve Yahudiler söz konusu bu kurtuluş şartlarını taşımakta mıdır?” sorusu, en kritik sorudur ve bu sorunun cevabı aslında kurtuluşun nasıl olacağıyla ilgili olarak dile getirilen yorumların sınırlarını çizmektedir. Bu soruya olumlu cevap verenler, Kur’an’da iki farklı yerde hemen hemen aynı ifadelerle ortaya konan ve Allah’a ve ahiret gününe inanıp salih ameller işleyen insanların hangi dinsel geleneğe mensup oldukları önemli olmaksızın kurtuluşa kavuşabileceği⁴⁷ temel tezinden hareket ederken, soruya olumsuz cevap verenler ise, Hıristiyan ve Yahudilerin inanç ilkelerine dikkat çekerek bu ilkelerin İslam’ın ortaya koyduğu *tevhid* ilkesiyle ciddi çelişkiler içerdiğini iddia etmekte ve örnek olarak Katolik Hıristiyanların Amentü⁴⁸ olarak nitelendirilecek inanç ilkelerinde *tevhid* inancıyla çelişen yönlerine dikkat çekmektedirler.

Kurtuluşun çerçevesi ve sınırlarının çizilmesi tartışması aslında *tebliğ*, *misyon* veya *davet* kavramları da tartışılmayı beklemektedir. Bu kavramların belirli bir algını ürünü olduğu açıktır. Bu çerçevede bir kimsenin kendi dininden olmayan biri ya da birilerini kendi dinine davet etmesinin anlamı, kurtuluş için adresin belirli bir yer olduğuna dair bir iddiadır. Ve kendisi dışındaki dinlerin kurtuluş vasıtaları olup olamayacağı tartışmasında bir kanaat bildirimidir. İnsanların kendi inandıkları doğruları ya da sahip oldukları inançları başkalarına anlatmaya çalışması kadar doğal bir şey olamaz. Eğer dinsel geleneklere çoğulcu bir algıyla ortaya çıkan bir paradigma çerçevesinden bakılmıyorsa, dışlayıcı olarak veya kapsayıcı olarak

⁴⁵ Al-i İmran 3/64

⁴⁶ Karaman, **Polemik Değil Diyalog**, s.37.

⁴⁷ Bakara 2/62, Maide 5/69.

⁴⁸ Katolik Amentü;1. Ben yerin ve göğü yaratan, her şeye kadir Baba Tanrı’ya 2. Ve efendimiz olan, O’nun biricik oğlu İsa’ya; 3. Ruhü’l Kudüs’ten gebe kalana; 4. Ve bakire Meryem’den doğana; 5. O’nun Pontus Pilatus’tan zulüm gördüğüne 6. Çarmıha geridiğine, öldüğüne, gömüldüğüne, 7. O’nun Pontus Pilatus’tan zulüm gördüğüne, 8. Üçüncü gün tekrar canlandığına, 9.Göklere çıkıp, kadir olan Baba Tanrı’nın sağına oturduğuna, 10. Oradan gelip ölüleri dirileri hesaba çekeceğine; 11. Ruhül Kudüs’e 12. Mukaddes Katolik Kilisesine; 13. Azizlerin cemaatine; 14. Günahların affedileceğine,

nitelendirilebilecek bir paradigmaya sahip insanların inançlarını başkalarına anlatmayı veya onlarla paylaşmayı kendilerine verilmiş bir görev olarak düşünmesi çok muhtemeldir. Örneğin, İslam geleneğinde *tebliğ* veya *davet*, Hıristiyan geleneğinde *misyon*, bu anlayışın yansımalarıdır.

Hıristiyanlık tarihine bakılığında misyonerliğin çok önemli yer işgal ettiğini görürüz. Gerçi misyonerlik, başka amaçların⁴⁹ taşıyıcısı olarak yorumlansa ve büyük bir finansal desteğe sahip olsa da bu, Hıristiyanların kendi dinlerini başkalarına anlatma konusunda diğer tüm dinlerden daha gayretli olduklarını görmemize engel değildir. İslam geleneğine baktığımızda ise misyonerlik gibi sistemli bir faaliyetten söz edilemez. Fakat *davet* veya *tebliğ*, İslam'ın ilk yıllarından itibaren emredilmiştir.⁵⁰ Zaten Kur'an'a göre Hz Muhammed, tüm insanlara gönderilmiş bir peygamber olup⁵¹ görevi doğru yola çağırma⁵² Davet, aynı zamanda Peygambere uyan, ona inananların da bilinçli olarak yapmış oldukları bir görevdir.⁵³ Bir başka ifadeyle *davet*, Müslümanların kaçınılmaz görevlerinden biridir. Bu yüzden Kur'an,⁵⁴ insanları hayra davet edecek, iyiliği emredip kötülükten sakındıracak özel bir grubun Müslümanlar arasında bulunmasını emretmektedir.⁵⁵

Davet veya *tebliğ* daha kolay anlaşılabilirken, İslam geleneğinde önemli bir itici güç olan *cihad*'in nasıl anlaşılması gerektiği de tartışma konusu olmaktadır. *Cihad*, yalnızca klasik anlamdaki Allah yolunda askeri araçlarla yapılan savaş mıdır? Yoksa Allah yolunda ortaya konan her türlü mücadele *cihad* olarak adlandırılabilir mi? Ve yine acaba *cihad*'ı dışlayıcı veya kısmen kapsayıcı anlayışın bir ürünü olarak değerlendirmek yanlış bir yorum mudur? Bu noktada şehitliğin⁵⁶ Allah katında övülmesi ve cihatla ilişkisi nasıl değerlendirilebilir? *Cihad*, güç ve gayret sarfetmek anlamına gelen '*cehd*' kökünden, dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve onu

⁴⁹ Emperyalizmin, sömürülecek ülkelere önce misyonerlerle gittikleri, misyonerlerin altyapıyı oluşturması ve Hıristiyan kültürünün zamanla yerleşmesinden sonra gerçek sömürünün başladığına dair bir kanaat oluşmuştur.

⁵⁰ El-Müddesir 74/1-3.

⁵¹ Araf 7/158

⁵² Mü'minun 23/73

⁵³ Yusuf 12/108

⁵⁴ Ali İmran 3/104

⁵⁵ Şevki Saka, **Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu**, İstanbul, Seha Neşriyat, 1991, s.114-115.

⁵⁶ Kur'an, Bakara 1/154.

başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslami tebliğ, nefse ve dış düşmana karşı Allah yolunda mücadele etmek anlamlarına gelir. Bu durumda dine çağırma faaliyeti, ‘*cihad*’ın bir parçası olmaktadır. Bir başka deyişle *cihad*, daveti de içine alan bir görevdir. ‘*Cihad*’ın malla, canla, el ve dille yapılan türleri vardır. Tarih boyunca davet, bir anlamda savaş dışında kalan ve lisanla yapılan cihadın bir boyutu olarak anlaşılmıştır. Böylece *cihad*, savaş anlamı dışında ikna edici metodlar kullanılarak yapılan dine davetleri de kapsamaktadır.⁵⁷

Kur’an’ın bazı ayetleri, onun genel algısı dikkate alınmadan yorumlandığında çok ilginç sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, “Ortalıkta fitne kalmayıp, din tamamıyla Allah’ın dini oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse muhakkak ki, Allah yaptıklarını görür”⁵⁸ ayetini anlamaya çalışırken bu ayetten “Müslüman oluncaya kadar Müslüman olmayan herkesle savaşmak gerekir” sonucunu çıkarmak çok aşırı bir yorum gibi görünmektedir. Bu dışlayıcı algının da ötesinde bir tavidir. Aslında ayete anlam yüklenirken savaşın ne için olması gerektiği üzerinden gidildiğinde, Müslüman olmayanlarla onların hepsinin Müslüman olması için değil din özgürlüğünün önündeki bütün engellerin ortadan kaldırılması için mücadele etmek gerektiği sonucuna pekala ulaşılabileceği düşünülür. Çünkü Allah, Kur’an’ın başka bir bölümünde şöyle der: “Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan men etmez. Çünkü Allah adalet yapanları sever.”⁵⁹ Ve devamla “Allah sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanıza yardım eden kimselerle dost olmaktan men eder. Kim onlarla dost olursa, işte zalimler onlardır.”⁶⁰ Daha açık bir ifadeyle, Müslüman olmayan insanlarla Müslümanlara herhangi bir fiili saldırıda bulunmadıkları sürece, sadece Müslüman olmadıkları gerekçesiyle herhangi bir şekilde savaşılmaz.⁶¹

⁵⁷ Saka, **Kur’an-ı Kerim’in Davet Metodu**, s.42

⁵⁸ Enfal, 8/39

⁵⁹ Mümtehine 60/8.

⁶⁰ Mümtehine 60/9.

⁶¹ Karaman, **Polemik değil Diyalog**, s.40.

Cihad algısının yanlışlığına vurgu anlamında Peygamberin “Ben insanlarla ‘Allah’tan başka ilah yoktur.’ sözünü söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum.”⁶² hadisi ilginçtir. Nitekim, farklı bir siyasi ve sosyal ortam içersinde dile getirdiği yerel ve tarihsel hüküm içeren bu hadisteki ‘*insanlar*’ kelimesi, dünya hayatının sonuna kadar yaşayacak tüm inanmayan insanlara teşmil edilerek Allah yolunda *cihad* anlayışının altyapısı oluşturulmuştur.⁶³

Kur’an’ın farklı bölümlerindeki ayetlerinden farklı sonuçlar çıkarılabilmektedir. Buradaki mesele neyin ön plana çıkarılmak istendiği gibi görünmektedir. Örneğin Müslüman olmayanları dışlayan onları kurtuluşun çerçevesi içine almayan ve hatta onlarla savaşılması gerektiğini dile getiren dışlayıcı algılar için de delil niteliği taşıyan ifadeleri Kur’an’da bulmak hiç de zor değildir. Örneğin “Onları yakaladığınız yerde öldürün! Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın!..”⁶⁴ “Kendilerine Kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Elçisinin yasakladığını yasak saymayan ve hak dini din olarak benimsemeyenlerle, küçülerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın!..”⁶⁵ “Müşrikler sizinle nasıl topyekün savaşıyorlarsa siz de onlarla topyekün savaşın!..”⁶⁶ “Ey peygamber inananları savaşa teşvik et!..”⁶⁷ “Sakın gevşeyip de üstün olduğunuz halde barış çağrısında bulunmayın!..”⁶⁸ gibi ayetler, bağlamları dikkate alınmadan yorumlanmış ve bunların af, merhamet, aldırış etmeme ve barışa davet etme temalı ayetleri neshettiği ileri sürülerek de belli bir düşünce çizgisi oluşturulmaya çalışılmıştır.⁶⁹

Kur’an’da yer alan dini öteki ile ilgili bu ifadeleri yukarıdaki şekilde yorumlamayan araştırmacılar ise Kur’an’ın sadece saldırıya uğranıldığında savunma amacıyla savaş izni verdiğini, normal durumlarda ise barıştan yana olmanın

⁶² Buhari, İman 17,28; Salat,28; Zekat1; Müslim, İman 32,36; Ebu Davud, Cihad 95; Nesai, Zekat 3; Darimi, Siyer 10.

⁶³ Okuyan, Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre Öteki’nin Konumu”, s.190.

⁶⁴ Bakara 2/191.

⁶⁵ Tevbe 9/29.

⁶⁶ Tevbe 9/36.

⁶⁷ Enfal 8/65

⁶⁸ Muhammed 47/35.

⁶⁹ Ahmet Yaman, “Ben ve Öteki: Kur’an’ın ‘öteki’ ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi”, **İslami İlimler Dergisi**, S.1, 2008, s.101.

gerekliliği olduğu görüşünü dillendirmektedirler.⁷⁰ Bu yaklaşımdan yola çıkıldığında Kur'an'da ifade edilen ve savaş ayetleri olarak yorumlanan bu ayetlerin müşriklerin ya antlaşmaları bozdukları veya din aleyhine fitne çıkardıkları; bir başka anlatımla Müslümanların din özgürlüklerini ellerinden alacak ölçüde onlara saldırdıkları durumlarla ilgili olabileceği ifade edilmektedir.⁷¹

Kur'an'dan çıkarılan sonuç bağlamında 'öteki'ni kurtuluş açısından tamamen dışlayan ve hatta Müslümanları onlarla savaşa teşvik eden bir anlayışla, hangi şartlar içinde bulunulursa bulunulsun tek ana hedefi 'öteki' ile pasif bir barış temeline oturtan anlayışın sonuç itibarıyla tartışılmaya muhtaç olduğu açıktır. Aslına bakılırsa söz konusu bu iki anlayış biçimi de günümüz dünyası için çok şey ifade ediyor görünmemektedir. Ahmed Ebu Süleyman'ın ifadesiyle, "Temeli sıcak ve sürekli savaş anlamında bir *cihad* anlayışına bağlamak günümüzün fikri, siyasi ve teknolojik yönlerden geri kalmış Müslüman toplumların durumlarıyla örtüşmemektedir. Aynı şekilde esası barış, müsamaha ve savunmaya bağlayan yaklaşım ise, siyasi sosyal ve ekonomik özgürlük peşinde olan İslam dünyasının psikolojik alt yapı ve ideallerine ilgisiz kalmaktadır."⁷²

Sonuç olarak Kur'an, savaş veya cihadı imanın baskı altında gerçekleştirilmesini değerli bulmamış,⁷³ esasen kin ve nefrete yol açan savaşı bir tebliğ aracı olarak öngörmemiş, konjonktürel gerekler ve dünyevi çıkarlar uğruna düşmanlığı tırmandırmayı doğru bulmamış, İslam ülkesi ve Müslüman varlığını korumak gibi meşru gerekçeleri bulunmayan savaşları kınamıştır.⁷⁴ İnsanın yaratılış itibarıyla masum ve dolayısıyla canına kastedilmesinin haram olduğu hükmünü ilke olarak benimseyen düşünürler canlıları öldürmeyi, yerleşim yerlerini yıkmayı ve

⁷⁰ Necip Ermenazi, eş-Şer'ud-devli fil İslam, yy.Matbaa İbn Zeydun, 1930, s.74; Ebu Zehra el-Alakatü'd-devliyye fi'l İslam, Kahire ty. Darül Fikril Arabi, s.52, Arif Ebu İyd, el-lakatü'l Hariciyye fi Devleti'l Hılafe, Kuveyt 1983, s.280, Vehbe Zühayli, **Asaru'l-Harb fi'l Fıkhi'l-İslami**, Dimeşk 1992, s.130. Ahmet Yaman, "Ben ve Öteki" s.101'den naklen.

⁷¹ Saka, "Kur'an'a Göre İnanç Hürriyeti", **Diyanet İlmî Dergi**, S.28, 1992, s.130.

⁷² Ahmed Ebu Süleyman, **İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s.103.

⁷³ Bakara 2/256; Yunus 10/89; Ankebut 18/29.

⁷⁴ Bakara 2/205; Enfal 8/47; Nahl 16/92.

çevreyi tahrip etmeyi beraberinde getireceği için savaşın özü itibariyle güzel bir olgu olmadığını belirtmişlerdir.⁷⁵

Kur'an'ın, kurtuluşun vesilesi kabul ettiği tek din olan 'İslam'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusu, Ehli Kitabın İslam açısından nasıl bir değere sahip olduğunu da belirlemektedir. Bu noktada kapsayıcı mı yoksa dışlayıcı mı bir algıdan hareket edildiği sorusuna verilen cevap 'İslam' kelimesine yüklenen anlam çerçevesinde şekillenmektedir. Muhammed Arkoun açısından, Kur'an'da bir çok yerde kullanılan 'islam' ve 'müslim' kelimeleri, Hz Muhammed'e gelen vahiy ve onun vefatından sonra gelenekle şekillenen 'islam' ve onun inanırı olan 'Müslüman' anlamında değil, Allah'ın otoritesine mutlak bir teslimiyet anlamındadır. Kur'an'ın 'müslim' kavramıyla, Hz İbrahim'in Allah'ın isteğine boyun eğerek oğlunu kurban etme konusundaki samimiyeti ve Allah'a duyduğu sevgisinden bahsedilirken onun aynı zamanda ne Hristiyan ne de Yahudi olmadığı vurgusu aslında bu tartışmada bir mesaj içermektedir.⁷⁶

Ehli Kitabın kendi kutsal metinlerini tahrif ettiği⁷⁷ bilgisini veren Kur'an'ın verdiği bu bilgi, yine farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Tahrifin varlığı ve onun yorumu Kur'an'ın kendinden önce gelen kutsal kitapların veya daha genelde Hristiyanlık ve Yahudiliğin geçerliliklerini ortadan kaldırıp kaldırmadığı tartışmasını ortaya çıkarmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ın diğer dinsel geleneklere bakış açısını yansıtması açısından da önemlidir.

⁷⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-i İslamiye ve Islahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul, C.III, 1976, s.356.

⁷⁶ Muhammed Arkoun, **İslam Üzerine Düşünceler**, Çev. Hakan Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1999, s.25.

⁷⁷ "Şimdi (ey mü'minler) siz, bunların size inanmalarını mı umuyorsunuz? Oysa bunlardan bir grup vardı ki, Allâh'ın sözünü işitirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi." Bakara 2/75., "İnananlara rastladıkları zaman: "İnadık" derler; birbirleriyle yalnız kaldıkları zaman: "Allâh'ın size açtığını onlara söylüyorsunuz ki, onu Rabbiniz katında sizin aleyhinizde delil olarak mı kullanırsınız? Akılınızı kullanmıyor musunuz?" derler." Bakara 2/76., "Bilmiyorlar mı ki, Allâh onların gizlediklerini ve açığa vurduklarını biliyor?" Bakara 2/77., "Onların içinde bir de ümmiler var ki, Kitabı bilmezler, bütün bildikleri birtakım kuruntular (yahut kulaktan dolma şeyler)dir; onlar sadece zannediyorlar." Bakara 2/78., "Vay haline o kimselerin ki, Kitabı elleriyle yazıp, az bir paraya satmak için, "Bu Allâh katındandır," derler! Ellerinin yazdığından ötürü vay haline onların! Kazandıklarından ötürü vay haline onların!" Bakara 2/79.

Tahrifle ilgili olarak üç farklı yorum dile getirilir. Bunlardan birincisi; mevcut Kitab-ı Mukaddes sırasıyla Davud'a, Musa'ya ve İsa'ya indirilen Zebur, Tevrat ve İncil olarak kabul edilemez. Çünkü Yahudiler ve Hıristiyanlar kutsal metin olduğunu iddia ettikleri bu kitapların metnini değiştirmişlerdir ve dolayısıyla onlar artık tahrif edilmiş metinlerdir. İkincisi; her ne kadar önce yorumda tahrifat yapılmış olsa da, daha sonra metnin bazı bölümleri değiştirilmiş, bazı parçalar çıkarılmış veya eklenmiştir. Böylece mevcut Kitab-ı Mukaddes; ne Zebur, Tevrat ve İncil olarak kabul edilebilir ne de Yahudi ve Hıristiyanların bu kitapları algılayışları genel olarak kabul edilebilir. Üçüncü ise; tahrif, vahyin metninin değiştirilmiş olması değil, yorum ve anlamdaki bozulmadır.⁷⁸

Bu son yorumla bağlantılı olarak Fahrettin Razi'nin yorumu ilginçtir. Razi, Ehli Kitap'ın yaptığı tahriften söz ederken, tahrifi asılsız şüpheler ortaya atmak, bozuk teviller yapmak ve bir takım sözcük oyunları ile lafzı nesnel anlamından soyutlayıp, ona öznel bir anlam yüklemek olarak tanımlar. Ona göre, bu durum Müslümanlardan bazı insanların kendi görüşlerine ters düşen ayetlere yönelik çarpıtılmış yorumlardan farklı değildir.⁷⁹

Kur'an'ın 'öteki'ne yönelik tavrına bakıldığında bu tavrın genel ve tek bir bakış açısını yansıttığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü, Kur'an, Müslümanlar dışındaki topluluklarla ilişkilerde belli bir ilişki biçimini, belli bir topluluk için normatif olarak belirlemiş değildir. Bu türden ilişkilerde tamamıyla Müslümanların çıkarları ve diğer toplulukların Müslümanlara karşı tutumları belirleyicidir denilebilir.⁸⁰

Kur'an'ın, dinlerin kendisine değil, bireyin dini tutum ve davranışlarına göre pozisyon aldığını söyleyebiliriz. Buna göre Kur'an'da Yahudiler, Hıristiyanlar, müşrikler, kafirler ve münafıklar hakkında her türlü hükmü verebilecek ifadeler

⁷⁸ Ahmed Emin, Duha'l-İslam (Kahire: Mektebetü'n-Nahdah el-Mısıriyye, 1961), C.1, s.307-308, Gulam Haydar Asi, **İslam'ın Diğer Dinlere Bakışı**, Çev. İbrahim Hakan Karataş, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005, s.63' naklen.

⁷⁹ Fahrettin Er-Razi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer. **Et Tefsiru'-l Kebir Mefatihul- Gayb** , Beyrut, C.X., s.118, Okuyan, Öztürk, "Kur'an Verilerine Göre Öteki'nin Konumu", s.182'den naklen.

⁸⁰ Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Ehl-i Kitap Anlayışı", **Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları**, Ankara, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004, s.63.

bulmak zor değildir. Çeşitli ayetlerde yer alan ilgili tüm kavram ve konular, bu gruplardan birinin tutumunun biçimini açıklamaya matuftur. İnanç merkezli bu ayırım, sadece teorik değil hem dünya hem ahirette bir ilkedir.⁸¹ Kur'an'ın davranışlara göre tasnifi, indiriliş sürecinden sonra ortaya çıkabilecek bütün dini inançları ve onların mensuplarını da bu çerçeveye yerleştirme kolaylığı sağlamaktadır. Bu bakış açısı, çağdaş koşullarda İslam'ın diğer dinlere yaklaşımında teolojik temel olarak alınabilir.⁸²

Mahmut Eyyub'a göre Kur'an, Müslümanların yaptığından daha çok dini çoğulculuğu ve iman birliğini tasdiki kabul etmektedir. Yalnızca genel bir unsur olarak Kur'an, Tanrı'ya samimi imanı ve salih amel işleme konusunda ısrarı önemsemektedir. Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sabiilerden iman edip salih ameller işleyenlerin de kurtuluşa kavuşabileceği açıkça ifade edilmiştir.⁸³ Eyyub'a göre burada dikkat çekici olan şey, kurtuluşa götüren şeyin etiket değil iman olduğunun açıkça görülmesidir. Öyleki, Sabiiler⁸⁴ Ehli Kitapla aynı düzlemde değerlendirilmektedir. Oysa Sabiiler'in inançları incelendiğinde tam anlamıyla Ehli kitap'la paralel şeyler söylemedikleri halde onlar da aynı şartları taşıdıklarında kurtuluşa kavuşabilecekleri ifade edilmiştir.⁸⁵

Kur'an, aynı kaynaktan gelmiş olmasına rağmen zamanla farklı bir yapıya bürünen Yahudilik ve Hıristiyanlığı, kendi tarihsellikleri içinde hakikat olarak kabul etmiş, nüzul dönemindekilere ise hakikat olarak değil ama dinsel ve sosyolojik realite olarak değer vermiş ve tanımıştır. Kısaca İslam dışındaki yanlış ya da batıl dinler, Allah nezdinde geçerli olmadıkları bildirilmek kaydıyla⁸⁶ din olarak tanınmış ve ilişki kurulmuştur.⁸⁷

⁸¹ En'am 6/ 136-138; Tevbe 9/28,113; Kasas 28/64.

⁸² İsmail Çalışkan, "Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'ani Temelleri", s.10.

⁸³ Bakara 2/62, Maide 5/69.

⁸⁴ Bkz.Şinasi Gündüz, **Sabiiler; Son Gnostikler**, Ankara, Vadi yayınları, 1995.

⁸⁵ Mahmut Eyup; "The Islamic Context of Muslim-Christian Relations" **Conversion and Continuity Indigenous Christian Communities In Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries**, Ed. Michael Gerves and Ramzi Jibrān Bikhazi, Papers in Mediaeval Studies 9 (Toronto: Pontifical Institute of Medeval Studies, 1990, s.466.

⁸⁶ Kadı Ebu Bekr Muhammed b.et-Tayyib el-Bakillani, **Kitabu Temhid'l-Evail**, Beyrut, 1987, s.387.

⁸⁷ İsmail Çalışkan, "Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'ani Temelleri", s.7.

Bu noktada Kur'an'da dinin tamamlandığının⁸⁸ ifade edilmesi, önceki peygamberler aracılığıyla tebliğ edilen dinin parçalanmaya, bozulmaya ve unutulmaya yüz tutmasının ortadan kaldırılması ve zamanın şartlarına göre bütün aşamaları tamamlayarak nihai noktaya ulaşmasıdır. Bu durum, dinin, artık başka bir peygamber aracılığıyla yeniden ve daha ileri tekamül şekliyle tebliğ edilmeyeceği demektir. Doğal olarak peygamberler silsilesi ve vahiy sürecinde ihtiyaca binaen yeni hükümler indirilmiş, nihai noktaya ulaşıldığında bütün esaslarıyla ortaya konulmuş, gerekli tüm buyruklar iletilmiştir.⁸⁹

Farklılıkların yaratılıştan gelen insanı karakterli oluşu yanında Allah'ın insanları tek bir ümmet yapmak istememesi, farklı zamanlarda farklı şariatlar göndermesi, her kavmin bir yol göstericisinin olduğunu ifade etmesi⁹⁰ de farklı dinlerin varlığına izin verildiğini, fakat bu durumun onların meşru olarak kabulü anlamına gelmediğini gösteren başka bir kanıttır. Allah insanların farklı yol ve yöntemler belirlenerek ayrıldığını ifade ederken⁹¹ bu dinsel çeşitliliğin Allah'ın bir iradesinin tezahürü olabileceğini unutmamak gerekir.

Yahudilere ve Hıristiyanlara yaklaşımdaki bu olumlu tutuma dikkat edilirse, onların inanç ve eylemleri tasdik edilmemekte, doğrulukları ve meşruiyetleri bütün olarak onaylanmamaktadır. Kısaca onlara, “Siz de doğru ve hak üzeresiniz, bu yüzden yolunuza devam edin” tarzında bir yaklaşımdan ziyade dini bakımından müşterek noktalar hatırlatılmakta, yanlışları açıklanmakta ve ayrıca onlardan Hz Muhammed'e indirilen son ilahi vahyin ürünü olan mükemmel inanç ve ameli kabul etmeleri istenmektedir.⁹² Bu noktada müminlere bir uyarı yapılarak onlara karşı uyanık ve bilinçli olunması, aksi takdirde imanlarından bile olabileceklerine dikkat çekilmektedir.⁹³ Yine Yahudi ve Hıristiyanların çok sıkı dostlar olamayacağı ifade

⁸⁸ Maide 5/3.

⁸⁹ Hanifi Özcan, **Maturidi'de Dini Çoğulculuk**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, 107-108.

⁹⁰ Bakara 2/213, 253; Maide 5/48; En'am 6/35, 107-108,112,137,149.; Hud 11/118; Yunus 10/19, 47,99; Yusuf 12/103; Rad 13/8; Nahl 16/9, 36,63,84,89,93; Hac 22/40; Kasas 28/75, Mümin 40/5; Şura 42/8; Zuhuf 43/33.

⁹¹ Maide 5/48, Bakara 2/148.

⁹² Ali imran 18-99.

⁹³ Ali İmran 100.

edilmiş,⁹⁴ sebep olarak da dine saygısızlıkları gösterilmiştir.⁹⁵ Ehli Kitap içinde müminlere en iyi dostların Hıristiyanlar içinde Kuran'ın hakikat olduğunu gören ve vahye inananların, en katı düşmanların ise bu hakikati görmezden gelen ve çekemeyen Yahudiler ve katı müşrikler olduğu⁹⁶ vurgulanmıştır.⁹⁷

Sonuç olarak, Kur'an'ın diğer dinsel geleneklerin temel inanç ilkelerini doğruladığını söylemek ne kadar doğruysa, diğer dinsel geleneklerin mensuplarının da hiçbir fark gözetilmeksizin dışlayıcı bir algıyla kurtuluşun sınırları dışında kalacağını iddia etmek o ancak kadar doğrudur. Dünyada varlığına şahit olduğumuz dinsel çeşitliliğin nedeniyle ilgili olarak bu durumun, Allah'ın takdiri olduğu temel tezinden hareketle, Allah'ın temel ilkelerini Kur'an'da ifade ettiği kurtuluş şartlarını taşıyan herkesin -herhangi bir mensubiyet zorunluluğu gerekmeksizin- kurtuluşlarını temel olarak kabul etmekle birlikte bunun nasıllığı konusunu Allah'ın kendisine bırakmak bu noktada en doğru yaklaşım gibi görünmektedir.

3.2. İSLAM GELENEĞİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK

'*Dini Öteki*'ne bakış, Hz Peygamber'in vefatından sonra oluşmuş İslam geleneği söz konusu olduğunda, dışlayıcı olarak nitelendirilebilecek bir karaktere bürünmüş ve genel olarak bu şekilde devam etmiştir. Fakat bu gelenek içinde dışlayıcı algıdan farklı olarak diğer dinsel geleneklerle ilgili ve özellikle Ehli Kitap merkezli olarak kapsayıcı bir paradigmanın ipuçlarını da bulmak çok zor değildir. Gazali, Matüridi gibi kelimacılar ve İslam Tasavvuf geleneği içinde İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre gibi bazı mutasavvıflar kapsayıcı olarak nitelendirilebilecek görüşler dile getirmişlerdir. Fakat bu noktada altını çizmemiz gereken şey, dile getirilen bu görüşlerin dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk gibi modern kavramlardan tamamen bağımsız olarak dile getirilmiş olmasıdır. "Hıristiyan dünyada üretilen kavramların İslam geleneğinde tam bir karşılığının olamayacağı" eleştirisinin farkında olarak, burada yapılmaya çalışılan şeyin, *kapsayıcılık* olarak

⁹⁴ Maide 5/51.

⁹⁵ Maide 5/57.

⁹⁶ Maide 5/82.

⁹⁷ İsmail Çalışkan, "Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'ani Temelleri" , s.25.

nitelendirilen genel algıya benzer, İslam geleneği içinde düşünceler üreten insanların ortaya koyduğu düşünceleri tartışmaktır.

3.2.1. Gazali ve Kapsayıcılık

İslam geleneğine bakıldığında kapsayıcı olarak nitelendirilebilecek yaklaşımların çok sık olmasa da karşılaşılabilen yaklaşımlar olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, İmam Gazali'nin İslam geleneği içinde işgal ettiği yer düşünüldüğünde ve geleneğin genel dışlayıcı tavrı dikkate alındığında söylediği şeyler gerçekten ilginçtir. Gazali, İslam çağrısının ulaşmadığı kimselerle ilgili olarak Allah'ın rahmetinin genişliği vurgusuyla şu ifadeleri kullanır.

“Ben derim ki: Her ne kadar çoğunluğa bir anlık veya bir saatlik hafif şekilde, yahut hakkında cehenneme atılma ifadesinin kullanılabileceği bir süre cehennem konulacaklarsa da rahmet geçmiş ümmetlerin birçoğunu kapsamına alır. Hatta diyorum ki, İnşallah zamanımızdaki Hıristiyan Rumların ve Türklerin çoğunluğunu yani Bizans ve Türk ülkesinin uç bölgelerinde yaşayan kendilerine davetin ulaşmadığı kimseleri de rahmet kuşatacaktır. Davetin ulaşmadığı üç grup insan vardır. 1. Hz. Muhammed'in ismini hiç duymayanlar. Bunlar mazurdurlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanma noktasında sorumlu değildirler. 2. Hz. Muhammed'in isim ve sıfatlarından, gösterdiği mucizelerden haberdar, İslam ülkesinin komşuları olan ve onlarla bir arada yaşayanlar. Bunlar inkarcılardır. 3. İki derece arasında olanlar ki bunlar Hz Muhammed'in isminden haberdar, ancak sıfat ve özelliklerinden haberdar değildirler, aksine tıpkı bizim çocuklarımızın '*Mukaffa*' adında bir yalancının peygamberlik iddia ettiğini duymaları gibi onlar da çocukluktan beri adı Muhammed olan Haşa bir yalancının peygamberlik iddia ettiğini duymuşlardır. Bunlar da bana göre, Hz. Peygamber'in vasıfları konusunda birinci gruptakiler ile aynı konumdadırlar. Çünkü ismini duymakla birlikte vasıflarını olduğundan başka duymuşlardır. Bu ise konuyu araştırmaya sevk etmez.”⁹⁸

⁹⁸ Ebu Hamid Muhammed Gazali, **Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka**, Menşuratül Darü'l-Hikme, Beyrut, 1986, s.105-106.

Gazali, bu ifadeleri dile getirdikten sonra, diğer ümmetlere ve topluluklara hangi şartlarda İslam'ın mesajını ulaştırmış kabul edileceği ve nasıl bir değerlendirme yapılabileceği konusu üzerinde durur. Ona göre bir toplumun sorumluluğu birtakım şartların gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Örneğin, Allah Resulü'nün ispatı olan, ayın yarılmaması ve parmaklarının arasından su akması, çakıl taşlarının tesbih getirmesi gibi mucizeleriyle birlikte Kur'an adında bir kitap getirmiş olması gerekir. Bunları işitmesine rağmen inkâr edenler, Gazali'ye göre inkarcı ve dolayısıyla sorumludurlar. Vatanları Müslümanların yaşadığı bölgelere uzak olan Rum ve Türkler, yukarıdaki şartları tam olarak taşımadıkları için sorumlu olmazlar. Hz. Peygamber ve Kur'an ile ilgili bilgiler kendisine ulaşan kimselerin içinde bir araştırma arzusu doğması beklenir. Onların dünyayı çok sevmeleri ve dünya işleriyle çok fazla uğraşmaları ve ahireti unutmaları nedeniyle bu istek doğmuyor ve herhangi bir araştırma yapma gereği duymuyorlarsa sorumluluk düşmez. Diğer din mensuplarından Allah'a ve ahiret gününe inancı olanlar, bir peygamberin geldiğini işittiklerinde araştırmaları gerekir. Araştırmaya başladıkları halde sonuca ulaşmadan ölürlerse, sorumlu değildirler ve Allah'ın rahmetine kavuşmaları beklenir.⁹⁹

Birbirlerinden farklı şartlara sahip insanların aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini söyleyen ve Hz Muhammed'in getirdiği mesaja karşılık verirken bunun etkili olması gerektiğini ve bu durumu farklı şekilde değerlendiren insanlar için dışlayıcı bir tavır kolayca benimsemeyi doğru bulmayan Gazali, İslam dini içindeki görüş farklılıklarının kolayca bir tekfir nedenine dönüşmesine de bir anlam verememektedir. O, İslam dini içindeki farklı eğilimlerin, mezheplerin ve düşünce akımlarının bu konudaki genel tavrının yanlışlığına vurgu yapar. Ona göre, her fırka karıştırmayı kâfir saymakta ve onu Peygamberi yalanlamakla suçlamaktan kaçınmamaktadır. Gazali, örneğin Hanbeli mezhebi mensubunun, Eş'ari mezhebi bağlısını, Allah'ın üstte oluşu ve arşta oturuşu konusunda Peygamber'i yalanladığı gerekçesiyle tekfir ederken, Eş'ariler de Allah'ı yaratıklara benzettiği ve O'nun benzerinin asla olmadığı hususunda Peygamber'i yalanladığı gerekçesiyle Hanbeli düşüncesini kafirlikle itham ettiğini, Eş'ari düşüncesine sahip olanların, Allah'ın

⁹⁹ Gazali, *Faysalü't- Tefrika beyne'l- İslam ve'z- Zendeka*, s.20.

görülebileceği, ilim, kudret gibi sıfatlarının olduğu hakkında Peygamber sözlerini yalandığı gerekçesiyle Mu'tezile'yi kâfir sayarken, Mu'tezile'nin de Allah'a sıfatlar vermekle kadimleri çoğalttığı ve *tevhid* ilkesinde Peygamber'i yalanladığı gerekçesiyle Eş'ari'leri tekfir ettiğini söyler. Gazali, daha sonra, bir varlığın zatî (özel), hissî (duyusal), hayali (düşsel), aklî (düşünsel) ve şibhi (benzersel) olmak üzere beş yönü bulunduğunu, Peygamber'in haber verdiği şeyleri, bu varlık yönlerinden herhangi birine göre düşünüp kabul edenin, Peygamber'i yalanlamış olmayacağını, bu gerçeği bilmeyen kimselerin haberi kendi algıladıkları biçimde düşünmeyen muhalif kimseleri Peygamber'i yalanlamakla suçladığını belirterek başkalarını küfürle suçlamanın doğru olmadığını söyler.¹⁰⁰

Gazali, varlığın bu beş yönünü örneklerle açıkladıktan sonra bir haberi, zahir anlamıyla tasdik etmek nasıl Peygamber'i tasdik ise, hissî, hayalî, aklî, şibhî yönleriyle düşünüp tasdik etmenin de Peygamber'i tasdik olduğunu, bundan dolayı inkâr amaçlı olmadan dini metinleri çeşitli varlık yönleriyle düşünüp değerlendirmenin küfür sayılamayacağını, kible ehlinin birbirlerine karşı anlayışlı, hoşgörülü olup birbirlerini küfürle suçlamamaları gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰¹

Görülen o ki; farklı dinlere mensup insanlara yönelik dışlayıcı algının yanlışlığının yanı sıra İslam içindeki dışlayıcı algının yanlışlığına da örnekler vererek karşı çıkan Gazali; dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulcuk gibi kavramlarla bunu ifade etmiyor olsa da ortaya koyduğu yaklaşımının içeriği, onun İslam'ı kurtuluşun merkezine koyan, fakat diğer dinlere mensup insanları tamamen dışlamayan bir kapsayıcı algının ipuçlarını vermektedir.

3.2.2. Matüridi ve Kapsayıcılık

İmam Gazali'den sonra, bu konudaki yaklaşımları önemsenmesi gereken bir başka isim Ebu Mansur Muhammed El Maturidi (852/944)'dir. Bir kelamcı olarak onun *öteki*'ne bakışı, doğruluk ve meşruluk kapsamında yalnızca ilahi dinler olarak tanımlanan Hıristiyanlık ve Yahudiliği içeren nitelikteki bir kapsayıcılığı

¹⁰⁰ Bkz. Gazali, **Faysalü't- Tefrika beyne'l- İslam ve'z- Zendeka**, s.20-106.

¹⁰¹ Bkz. Gazali, **Faysalü't- Tefrika beyne'l- İslam ve'z- Zendeka**, s.20-106.

çağrıştırdığını ve hatta bu yaklaşımın daha çok ‘kısmi çoğulculuğun’¹⁰² tipik bir örneği olarak görülebileceğini söyleyebiliriz.¹⁰³

Matüridi Allah’ın gönderdiği tüm dinlerin özünün *tevhid* olduğunun altını çizer. Ona göre *tevhid* değişmeyen, tek ve tam olan bir inanç olması nedeniyle bu semavi dinlerin neshedilmeden kalan, dolayısıyla her zaman olduğu gibi şu anda da geçerli olan yegâne ortak noktalarıdır.¹⁰⁴ Bu demektir ki, bütün ilahi dinler özleri ve asılları, yani temel hedefleri olan *tevhid* ilkesi itibariyle şu anda da yürürlüktedir. Bu inanç, değişmeyen, tek ve tam olan bir din diye ifade edildiğine göre, ‘*din*’i çoğul olarak değil, tekil olarak kullanmak ve ‘dinin tek, şeriatların ise çok olduğu’ şeklinde genel bir sonuca varmak yanlış olmasa gerektir.¹⁰⁵

Matüridi, aynı düşünme, aynı konuşma yetilerine ve aynı kültür ve aynı dile sahip olan insanların farklı inanç, düşünce, anlayış ve yorumlara sahip oluşunu, şeriatların farklılığını, ve aynı şeriat içerisindeki anlayış ve yorum farklılıklarını ilahi hikmetin bir gereği olarak yorumlar.¹⁰⁶ Matüridi’ye göre dinin biri değişen, diğeri değişmeyen iki yönü vardır. *Tevhid* inancı, bütün peygamberler dönemi için geçerli olan ve değişmeyen dinin özüdür. Şeriatlar ise farklı peygamberler dönemlerinde farklı şekillere girebilen yönüdür. Bunlardan birincisi dinin inanç, diğeri ise ameli yönünü oluşturur diyebiliriz.¹⁰⁷

Hanefi Özcan, Matüridi’nin kapsayıcı olarak nitelendirilebilecek yaklaşımlarını, ‘kısmi çoğulculuk’ şeklinde tanımladığı yaklaşım için önemli bir adım olarak görür. Matüridi’nin şeriatlara bakışı, din konusunda ortaya koyduğu görüşlerle çoğulculuk yolunda attığı bu olumlu adımı ortadan kaldıracak nitelikte olmadığı gibi; şeriatlar arası ilişkiye getirdiği pozitif yaklaşımla, yani onların

¹⁰² Bu kavram Hanefi Özcan tarafından kullanılmıştır.

¹⁰³ Özcan, *Maturidi’de Dini Çoğulculuk*, s.19.

¹⁰⁴ Matüridi, *Kitabü’t Tevhid Tercemesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005, s. 94-95.

¹⁰⁵ Özcan, *Maturidi’de Dini Çoğulculuk*, s.22.

¹⁰⁶ Özcan, *Maturidi’de Dini Çoğulculuk*, s.62.

¹⁰⁷ Özcan, *Maturidi’de Dini Çoğulculuk*, s.77.

birbirinin devamı olma gibi bir özelliğe, bir başka deyişle, kısmi bir birikimsellik özelliğine sahip olduğunu ifade ederek onu daha da pekiştirmektedir.¹⁰⁸

Matüridi'nin *öteki*'ne bakışı incelendiğinde bu bakışta çoğulculuğu çağrıştıran ifadelerle karşılaşmak hiç de zor değildir. Ona göre şeriatların farklı ve çok olması, dini açıdan bakıldığında imtihan amacını taşırken, dünyevi açıdan ise, peygamberlerin gönderildiği toplumların dil, kültür ve geleneklerinin farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Matüridi, bu durumu açıklamak için bir örnekten yola çıkarak şöyle der;

“Gökten aslı ve özü itibariyle aynı tatlı su indiği halde, yeryüzünün, yani toprağın farklı renk ve bileşime sahip olmasından ve farklı konumda bulunmasından dolayı, su yere indikten sonra renk ve tat bakımından değişip kimi yerde sel, kimi yerde bulanık olarak akıyorsa; din konusunda da durum farklı değildir. Daha yalın bir ifadeyle; insanda fitraten bulunan ve ayrıca vahiy yoluyla da bildirilip desteklenen, bir başka deyişle, Allah'tan gelen din bir tane olduğu halde, insanların farklı dinlere, farklı mezhep ve şeriatlara sahip olması, onların toplumsal ve kültürel farklılıklarından kaynaklanmaktadır.”¹⁰⁹

Su, gökten temiz ve eşit olarak indiği halde, toprağın bileşiminde bulunan unsurların renginin, tadının ve kokusunun değişik olması, suyun da tadını, rengini, kokusunu değiştirir. Bu, yeryüzünün cevherlerinin değişik olmasından dolayıdır. Eğer yeryüzünün durumu bu şekilde olmasaydı, gökten inen su tatlı ve temiz olduğu halde, yere indikten sonra değişmezdi. Eğer su, üzerine indiği toprağın durumuna göre değişmeseydi, o zaman, kendisinden faydalanılan su da tek tür olurdu, yani sadece tatlı su olurdu.¹¹⁰ Matüridi'ye göre; dinin durumu bu suyun durumundan çok da farklı değildir. Din, öz itibariyle yeryüzünde farklı ortamlardaki farklı insan gruplarına gönderilmiş, bu insanlardan bazıları bu özden tam anlamıyla faydalanıp, doğru inanca sağlam bir şekilde sahip olurlarken, başka bazıları ise bu fırsatı değerlendirememiş ve özden uzaklaşarak yanlış inançlara sahip olmuşlardır.

¹⁰⁸ Özcan, *Matüridi'de Dini Çoğulculuk*, s.23.

¹⁰⁹ Özcan, *Matüridi'de Dini Çoğulculuk*, s.24.

¹¹⁰ Özcan, *Matüridi'de Dini Çoğulculuk*, s.99.

Matüridi, insanın içine doğduğu aile ve toplumun yapısından yola çıkarak aile ve toplumun kişinin sahip olması muhtemel inanca etkisine de değinir. Ona göre, insanın çocukluğu zaten belli bir dini gelenek içersinde geçmekte ve bu gelenek onun baştan sona bütün bir dini hayatına yön verip belli bir dini tutum oluşturmada etkili olmaktadır. Öyle ki, bu aşamada, kişinin dini davranış ve tutumlarında irade ve tercihinin etkisi kendisini pek fazla hissettirmemektedir.¹¹¹

Matüridi'ye göre Tevrat ve İncil, büyük ölçüde tahrif edilmiştir. Burada tahrif, insanların kendi istek ve arzularına göre, vahyin sözlerini ve yazılışlarını değiştirmelerine bağlı olarak anlamlarının ve yorumlarının değişmesini ifade etmektedir. İşte bu anlamda, kendilerinde tahrif vuku bulduğu için, elde mevcut olan semavi kitapların Kuran'a kendisinde hiçbir şekilde tahrif vuku bulmamış olan Kur'an'ın da onlara uygun olması söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın tasdik ettiği ve doğruluğuna şahit olduğu semavi kitaplar, şu anda günümüzde mevcut olan ve büyük ölçüde tahrif edildiği bilinen kutsal kitaplar değildir. Dolayısıyla, Matüridi'nin bu açıklamalarına göre, Kur'an'ın, günümüzdeki Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan Tevrat ve İncil'e şu veya bu şekilde, uygun olduğunu düşünmek yanlış olur.¹¹²

O halde, diğer semavi kitaplar, taşıdıkları anlam ve hüküm yönünden değil, bizzat kendi isim ve özel nitelikleri içersinde, yani kendilerine has bir ismi ve formu bulunan kutsal bir kitap olarak nesh edilmişlerdir. Onlar, anlam ve hüküm yönünden Kur'an'da ve Kur'an kimliği altında yaşatıldıklarına göre, bu tam anlamıyla bir neshi ifade etmemektedir. Veya burada, en azından, kendi özel nitelikleriyle nesh edilmiş olduklarını, fakat kısmen de olsa anlam ve hükümleriyle Kur'an adı altında, yani bizzat Kur'an'da devam etmelerini dile getirmeye müsait bir tür nesihten söz etmek gerekmektedir. Çünkü, bütün semavi kitapların taşıdıkları anlam ve hükümler, bir biçimde, -daha açık bir şekilde ifade edecek olursak-değiştirilerek veya genişletilerek

¹¹¹ Matüridi, **Kitabü't Tevhid**, s.291.

¹¹² Özcan, **Maturidi'de Dini Çoğulculuk**, s.126.

Kur'an'da yer almaktadır; kısacası, Kur'an, yeryüzüne indirilen vahyin tamamını içermekte ve temsil etmektedir.¹¹³

Matüridi'ye göre, Kur'an, dili ve üslubu itibariyle farklı olmasına rağmen, taşıdığı anlamlar ve ihtiva ettiği hükümler bakımından, tahrif olmadan bulunduğu dönemlerdeki, diğer semavi kitaplara uygundur. Bu uygunluk, onların hem kaynaklarının, hem de gönderiliş amaçlarının aynı olmasından kaynaklanan teolojik bir zorunluluktur.¹¹⁴ Kur'an, hem eski ilahi kitaplardan alınan bazı önemli noktaları, hem de onlarda bulunmayan, dolayısıyla tamamen yeni olan birçok hükümleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla, semavi kitaplar birbirinin devamıdır, fakat bu devamlılık, onların eski kimlikleriyle değil, yeni dil ve yeni üslupla gerçekleşen bir devamlılıktır. Bu demektir ki, son şeriat olan İslam oluşurken eski şeriatların önemli noktalarını kendisinde toplamıştır. Felsefi terminolojiyle ifade edilecek olursa, bu, diğer şeriatlarda olduğu gibi, İslam'da da kısmi bir '*birikimsellik*' ve ayrıca kısmi bir '*kapsayıcılık*' özelliğinin bulunduğu anlamına gelmektedir.¹¹⁵ Ancak bunu hiçbir zaman bir '*seçmecilik*' (ekletisizm) olarak değerlendirmemek gerekir.¹¹⁶ Kelime anlamlarına bakıldığında '*kapsayıcılık*' bir şeyin benzer veya özümmlenebilir şeyleri, bütünü bir unsuru olacak şekilde, içine alıp kaynaştırmasını ifade ederken '*birikimsellik*' ise bir şeyin, benzer veya özümmlenebilir şeylerin ilavesiyle çoğalış genişlemeye ve sürekli artmaya müsait olmasını dile getirir. '*birikimsellik*' sosyolojik yönü, '*kapsayıcılık*' ise epistemolojik yönü ağır basan bir kavramdır.¹¹⁷

Kendisinden önce gönderilen diğer dinsel geleneklere göre her yönden en mükemmel ve en gelişmiş durumda bulunan İslam, diğer şeriatların bir araya toplanmasından, yani birbirinden bağımsız olan şeylerin birbirini tamamlamasından

¹¹³ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s.129.

¹¹⁴ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s.27.

¹¹⁵ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s.29.

¹¹⁶ Seçmecilik(Eklektisizm), Victor Cousin (1792-1867)'le anılan, birbirinden farklı olan, fakat önemli ve kabul gören düşünceleri derleyip kökeni itibariyle yeni olmayan, dolayısıyla eskinin yeni bir kılıfla sunulması diye niteleyeceğimiz bir doktrin oluşturma yöntemidir.

¹¹⁷ W.C.Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to The Religious Tradations of Mankind*, New York, Macmillan Press, 1963, s.156-190.

ibaret değildir. İslam şeriatında, yenilik ve orijinalliğin yanında entelektüel üstünlük ve gelişmişlik de söz konusudur.¹¹⁸

Sonuç olarak Matüridi'nin yukarıdaki dile getirilen ifadelerinden yola çıktığımızda onun İslam'ın, kendinden önceki dinsel geleneklerin içeriğini de kapsayan bir paradigmayı benimsediği şeklinde bir yargıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Diğer dinsel gelenekleri doğruluk açısından tamamen yok saymayan anlayışıyla dışlayıcı algıdan, onları kendi başlarına bir değer ve kurtuluş vasıtası olarak görmeyişiyle de çoğulcu algıdan ayrılmaktadır. Bu durumda Matüridi'nin dinsel çeşitliğe yönelik yorumunun -modern terimlerle ifade edilecek olursa- dışlayıcılık ve çoğulculuktan daha çok kapsayıcı bir nitelik taşıdığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

3.2.3. İslam Tasavvufçuları ve Kapsayıcılık

Matüridi'nin değerlendirmelerinin ardından, İslam'da Tasavvuf geleneğine bakıldığında, klasik İslam geleneğinin genel yaklaşımlarının dışında kapsayıcı hatta zaman zaman çoğulcu algılarla karşılaşmanın hiç de zor olmadığı görülür. Tasavvuf geleneğinin din algısı yapısı gereği klasik İslam geleneğinden farklıdır. Batılı yazarların '*İslam mistisizmi*' olarak adlandırıldığı tasavvuf, aklın ürünü olan felsefenin mistik görünümü değil, vahye oturan İslam dininin; insan ruhundaki mistik eğilim ve ihtiyaçlara cevap veren sonuçların kurumsal bir toplamı¹¹⁹ olarak tanımlanabilir. Mistisizmin, özelde tasavvufun dinler arasında kurulması düşünülen ortak bir zemin olabileceği genel bir yorum olarak dillendirilir. Çünkü, tasavvufun özüne sahip olmayan dinler zaten hayatiyetlerini devam ettirememişlerdir.¹²⁰

Tasavvuf geleneği genel yargıların dışında gözlemler yapmamıza da fırsat vermektedir. Örneğin, dini pratikleri yerine getirme söz konusu olduğunda dışlayıcı algılara sahip insanların, kapsayıcı ve çoğulculardan daha dikkatli ve özenli oldukları inkar edilemezken bu durum tasavvufçular düşünülerek yorumlandığında aynı

¹¹⁸ Özcan, **Matüridi'de Dini Çoğulculuk**, s.29.

¹¹⁹ Yaşar Nuri Öztürk, **Tasavvufun Ruhunu ve Tarikatler**, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1997, s.15.

¹²⁰ Öztürk, **Tasavvufun Ruhunu ve Tarikatler**, s.16.

değerlendirmeyi yapmak mümkün görünmemektedir ¹²¹ Dolayısıyla dışlayıcı algının çoğulcu ve kapsayıcı algılara yönelttiği temel eleştirilerden biri olan ‘dini pratiklere karşı gevşekliğe neden oldukları’ eleştirisi, İslam Mutasavvıfları söz konusu olduğunda anlamından çok şey kaybetmektedir.

İslam tasavvuf geleneğinde İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre ‘*dini öteki*’ne bakışta farklı şekillerde değerlendirilebilecek yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ve dolayısıyla bu durum farklı değerlendirmeleri de beraberinde getirmiştir. Öncelikle Muhyi'ddin İbn Arabi (1165-1240)’nin farklı dinsel geleneklerin doğruluk açısından değeri ve kurtuluşun kaynağı olup olamayacakları ile ilgili olarak sahip olduğu görüşlerinin ayrıntılarına ve değinelim.

İbn Arabi’nin birbirinden farklı gerçeklik iddialarına sahip dinsel gelenekleri değerlendirirken, Kant’ın Numen-fenomen ayrımını hatırlatan bazı ifadeleri kullandığını görürüz. Ona göre bir tarafta ‘*mutlak*’ ilah varken diğer tarafta ise ‘*mutekad*’ ilahlar vardır. Örneğin bir Müslümanın namazda kiblesinde hayal ve düşüncesiyle canlandırmak istediği Allah’a, ‘*Mutekad İlah*’ (inanılan ilah) denir. Bu ‘*Mutekad İlah*’, tecelli ettiği mahallin istidadına göre değişir. ‘*Inanılan ilah*’lar bir hudut ile mahdut olurlar. Bu ilahlar kendi kullarının kalbine sığabilen ilahlardır. Halbuki *Mutlak İlah* hiçbir şeye sığmaz.¹²² İbn Arabi’nin çıkış noktası gerçekten ilginç görünmektedir.

Dinsel gelenekleri değerlendirirken ilginç bir şekilde çok daha sonraki dönemlerde Kant ile bilinir hale gelen böyle bir anlayışa sahip İbn Arabi, öteki dinlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerde farklı şekillerde yorumlanmaya müsait ifadeler kullanır. Örneğin, “Hıristiyanların kilise ve manastır inşa etmelerine, bunlar harap olmuşsa yenilemelerine ve onarılmalarına, buralarda casusların barınmalarına, şirk gösterisinde bulunmalarına, Müslüman olmak isteyen Hıristiyanların İslam’a girmelerini engellemelerine izin verilemez. Hıristiyanlar Müslümanlara saygı göstermek, bir meclise geldiklerinde ayağa kalkmak, Müslümanlar gibi giyinmemek,

¹²¹ Cafer Sadık Yaran, **Bilgelik Peşinde: Din Felekesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002, s.262.

¹²² İbn Arabi, **Füsüs ül Hikem**, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, MEB Yayınları, 1992, s.344-345.

İslam isimlerini almamak, onların unvanlarını kullanmamak, ata binip kılıç kuşanmamak, silah bulundurmamak, mühürlerine Arapça ifadeler yazmamak, şarap alışverişi yapmamak, yollarda haçlarını ve kutsal şeylerini teşhir etmemek, ölülerini Müslüman kabristanlıkları yanına gömmek, yüksek sesle çan çalmamak, ayinlerini alçak sesle yapmak zorundadırlar. Eğer buna karşı davranırlarsa, Müslümanlara karşı duran gayri müslimlere ne yapılırsa onlara da o yapılır.”¹²³ şeklindeki ifadelerinden onun dışlayıcı bir algıya sahip olduğuyla ilgili olarak bir yargıya ulaşmamız pekala mümkünken, “insanların Tanrı’yı mutlak değil ancak sınırlı olarak bilebileceğini, bu sınırlı bilgilerine uygun inançlar geliştirebileceklerini ve bu nedenle de herhangi bir dine mensup bir kimsenin, öteki’nin inancını kötölemesi veya aşağılaması, bilgiden değil, cehaletten kaynaklanacağını” söylerken¹²⁴ onu dışlayıcı algıya sahip biri olarak değerlendirmek çok doğru görünmemektedir.

Yukarıda dile getirilen birbirine zıt görüşlerin aynı kişi tarafından dile getirilmesinin bir açıklamasının olması gerektiği açıktır. Onun bu farklı yaklaşımının nedeniyle ilgili olarak, o dönemde Endülüs’te Müslümanlara yapılan haksızlıkların etkisinin onun görüşlerinde dışlayıcı bir etkiye neden olduğu söylenebilir. Fakat bu durumun konjektürel¹²⁵ olduğunu ve dolayısıyla İbn Arabi’nin dışlayıcı algıyla ilgili olarak genel yaklaşımının onu cahillik ürünü bir algı şeklinde değerlendirdiği söyleyebiliriz.¹²⁶

Kapsayıcı paradigmanın içeriği, İbn Arabi’nin bazı söylemleriyle dikkate değer şekilde örtüşmektedir. İbn Arabi, vahyedilmiş dinlerin hepsini birer ışık olarak görürken, bu dinlerin arasında Hz. Muhammed’in getirdiği dinin yıldızların ışığı yanında güneşin ışığı gibi olduğunu, güneş görüldüğünde ise yıldızların ışığının kaybolacağını, çünkü bunların ışığının güneşten kaynaklandığını düşünür. Ona göre, güneşin görünmesiyle birlikte nasıl yıldızlar görünür olmaktan çıkıyorlarsa, İslam

¹²³ İbn Arabi, **Fütuhât**, IV, 710, Muhaderatül Ebrar, II, 195; Süleyman Uludağ, **İbn Arabi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.47-48.

¹²⁴ İbn Arabi, **Füsus ül Hikem**, s.346.

¹²⁵ Süleyman Uludağ, **İbn Arabi**, s.49.

¹²⁶ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s.265.

dininin gelmesiyle birlikte de diğer dinler hükmünü kaybetmiştir. Ne var ki yıldızların varlıklarını yitirmesi gibi bir şey olmayacağından bu dinler de var olmaya devam ederler. Bu nedenle bütün peygamberlere ve ilahi dinlere iman ederiz. Bilgiden yoksun şekilde yapılan değerlendirmeler bir kenara bırakılırsa bu dinlerin tamamen batıl olarak değerlendirilmesi kabul edilemez.¹²⁷

Yine İbn Arabi, Hıristiyanların ve Yahudilerin inandığı şeylerin tümüne ve hakikatin onların dinlerinde ve vahyedilmiş kitaplarında bulunan her parçasına, kendi vahyedilmiş kitabına inandığı gibi inandığını, Kur'an'ın onların kitaplarını, İslam'ın ise onların dinlerini içerdiğini, dolayısıyla onların Kutsal metinlerini ve bunun üzerine bina edilen dinlerinin Kur'an ve onun üzerine bina edilen İslam'da zımnen mevcut olduğunu düşünür.¹²⁸ Bir takım rezervler konulması şartıyla bu yaklaşımın aslında kapsayıcı yaklaşımın temel çıkış noktasıyla önemli bir paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Her dinin kurtuluşa vesile olma açısından bir ihtimali bünyesinde barındırdığını fakat bu durumun bütün dinlerin eşit olduğu sonucuna ulaşmamıza izin vermediğini düşünen İbn Arabi, şöyle der:

“Sünnetin getirdikleriyle Allah'a ibadet eden ve 'şeyleri hakikatte olduğu gibi gören' kimse, hiçbir sıkıntının olmadığı saadet yolunda yürür, çünkü bu yol kolay, aydınlık örnek, saf ve bozulmamış, kirlenmemiş bir yoldur. Öteki yolun sonunda da saadete ulaşılır, ne var ki bu yol üzerinde çöller, korkular, yol kesen haydutlar ve zehirli yılanlar vardır. Hiç kimse bunların azabını çekmeden bu yolun sonunda saadete ulaşamaz”¹²⁹

Bu noktada, İbn Arabi açısından dinlerin dogmatik doğruluğu ile eskatolojik kurtarıcılığının birbirinden tamamen farklı şeyler olduğu açıktır.¹³⁰ Kapsayıcı paradigma açısından değerlendirildiğinde ise İbn Arabi, diğer dinler insanlar için kurtuluş yolu olma ihtimalini inkar etmiyor olmasına rağmen, İslam'ın kurtuluş yolu olma açısından diğer dinlerden çok daha kolay ve kestirme bir yol olduğu konusunda

¹²⁷ İbn Arabi, **Fütuhât**, c. III, s.153, William Chitick, **Hayal Alemleri; İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Çev.Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999, s.159'dan naklen.

¹²⁸ İbn Arabi, **Fütuhât**, c. III, s.153-154.

¹²⁹ İbn Arabi, **Fütuhât**, c. III, s.418.

¹³⁰ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s.267.

kesin bir kanaat sahibidir. İbn Arabi'nin, kapsayıcı olarak nitelendirilebilecek düşüncelerinin yanında çoğulculuğu çağrıştıran ifadeleri de yok değildir.

“Şu halde sakın ki itikatta hususi bir bağ ile bağlanmış olmayasın ve ondan başkasını inkar etmeyesin; bu taktirde çok hayırdan mahrum kalırsın, belki işi hakikatiyle anlayabilmek ilmi de senden gitmiş olur. O halde sen itikadı lazım gelen suretlerin hepsi için kendi nefsinde heyula ol. Çünkü Allah hakkında hiçbir itikat diğer bir itikadı tahdid ve şümulüne alamaz”¹³¹

İbn Arabi'nin yukarıdaki ifadelerinde iki önemli noktanın altının çizildiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi, öteki dinlere ve mensuplarına dışlayıcı olarak yaklaşılmasının yanlış olduğu, ikincisi ise, kişinin kendisini diğer dinleri kucaklayan biri olarak görmesi gerektiği şeklindedir.

İnsanları ‘*cahiller*’ ve ‘*arifler*’ olarak iki gruba ayıran İbn Arabi, cahilleri - modern terimlerle ifade edecek olursak- dışlayıcı, arifleri ise kapsayıcı ve çoğulcu anlayış sahibi insanlar olarak tanımlar. Bu noktada İbn Arabi'nin arifler arasında nasıl bir tercih yaptığı sorusu önemli gibi görünmektedir. Acaba İbn Arabi çoğulcu anlayışla kapsayıcı anlayışı nasıl uzlaştırabilmektedir? Ya da daha doğru bir ifadeyle O, arifler için çoğulculuğu mu yoksa kapsayıcılığı mı daha doğru bir yaklaşım olarak kabul etmektedir? O, bu durumu zahir-batın ayırımından faydalanarak açıklamaya çalışır. İbn Arabi'ye göre Arifler, kendi iç dünyalarında her ne kadar çoğulcu olsalar da bunu açığa vururken kapsayıcı ifadeleri yeğlemektedirler.¹³²

İslam tasavvuf geleneğinde bir diğer önemli mutassavıf Mevlana Muhammed Celaleddin-i Rumi (1207-1273)' dir. Onun ‘*öteki*’ne yönelik söylemleri incelendiğinde kapsayıcı ve çoğulcu olarak nitelendirilebilecek bir paradigmaya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Mevlana, öncelikle kandil ve ışık meteforundan hareketle ışığın hep aynı ışık olarak kaldığını, değişen şeyin sadece kandil olduğunu, bu kandilin fitili değişse de ışığın hep aynı kaldığını düşünmektedir¹³³ Görülen o ki

¹³¹ İbn Arabi, **Füsus ül Hikem**, s.138.

¹³² Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s.275.

¹³³ Mevlana, **Mesnevi ve Şerhi**, Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, M.E.G.S.B. Yayınları., c.III, 1985, s.158, (1253-1256).

Mevlana, dinlerin hedeflerinin ortaklığından hareket etmektedir.¹³⁴ Kendisine övülesi davranışlar sergileyen gayrimüslimler hatırlatıldığında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Yollar her ne kadar çeşitli ise de gaye birdir. Görmüyor musun ki Kabe’ye giden ne çok yol vardır. Bazısının yolu Rum’dan bazısının Şam’dan, bazısının Acem’dan, bazısının Çin’den, bazısının da deniz yolundan Hint ve Yemen’den. Bunun için yollara bakarsan, ayrılık büyük ve sınırsızdır. Fakat gaye, maksada bakacak olursan hepsi birleşmiş, hepsinin kalbi Kabe hakkında anlaşmış ve orada bir olmuştur.”¹³⁵

Bu bağlamda “Eğer dinler aynı temel hedeflere sahiplerse aralarında farklılığa yol açan şey nedir?” sorusu önem kazanmaktadır. Yine “Bu farklı oluşun bir hikmeti var mıdır? Varsa bu nasıl yorumlanabilir?” veya “Bu hikmet ne kadar önemlidir?” soruları değerli ve önemli sorular gibi görünmektedir. Mevlana, bu soruya Allah’ın insanoğlu tarafından tam olarak kavranamayacağı tezinden yola çıkarak cevap verir. Ona göre tüm insanlar Allah’ın sınırlı bir bölümünü ancak idrak edebilirler. Çünkü Allah tam olarak kavranamaz. Bu sınırlı kavranabilirlik durumuyla ilgili olarak anlatılan fil hikayesinin başka bir versiyonunu da Mevlana dile getirir.¹³⁶ Farklı versiyonları anlatılan bu fil hikayesi Tanrı’nın fil örneğinde olduğu gibi, asla tam olarak kavranılamayacağı, onu anlatmak iddiasındaki dinlerin, onun hakikatine ancak belli ölçüde ve o da kendi dillerinin, dinlerinin, kültürlerinin, bilgi, deneyim ve yorumlarının kaçınılmaz katkılarını ve sınırlamalarını da taşıyarak ulaşabileceği; dolayısıyla, fili tasvir etmekteki farklılıkların da birbirlerine üstün olmayan kişiler

¹³⁴ Yaşar Nuri Öztürk, **Mevlana ve İnsan**, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1997, s.101.

¹³⁵ Mevlana, **Fihri Mafih**, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, İstanbul, M.E.G.S.B. Yayınları, 1985, s.152-153.

¹³⁶ Hintliler, halka göstermek için karanlık bir ahıra bir fil getirmişlerdi. Fili görmek için o karanlık yere bir çok kişi toplanmıştı. Fili, o karanlıkta görmenin imkanı yoktu; herkes, file el sürmekteydi. Birinin eline hortumu geçti; fil dedi, bir oluğa benziyor. Bir başkasının eli, kulağına dokundu; fil ona, yelpazeye benzer bir şey zannını verdi. Birisi, eliyle ayağına dokundu; filin şeklini dedi, direk gibi gördüm. Birisi, elini sırtına koydu; bu fil dedi bir taht gibiymiş. Böylece herkes, filin bir yerine dokundu; neresine dokunduyorsa ona göre anladı; fili o çeşit anlatmaya başladı. Bu bakımdan sözleri, birbirine aykırı oldu; birisi dal dedi ona, öbürü elif adını taktı. Her birinin elinde bir mum olsaydı, sözlerindeki ayrılık kalkar giderdi. Duygu gözü, elin avucuna benzer ancak; insanın avucu, filin her yanını kavrayamaz ki.(Mevlana, Mesnevi, III, ss.168,(1260-1270)

örneğinde olduğu gibi birbirlerine üstünlük sağlayabilecek herhangi bir nedenin bulunamayacağını göstermektedir.¹³⁷

Tanrının tam olarak kavranılamayacağı temel tezinden hareket eden Mevlana, Allah'ın takdirinin bizim bilemeyeceğimiz bir sebebinin olabileceği gerçeğinin altını özellikle çizer. Ona göre farklı dinsel geleneklerin varlığı ilahi hikmetin bir gereğidir. Dolayısıyla bunun sorgulanması ise anlamsız ve gereksizdir.¹³⁸ Mevlana açısından insanların ayrılığa düşmesinin bir başka nedeni ise, onların tanışmak ve anlaşmak için birbirlerine fırsat vermemeleri, dahası, bunun için çaba harcamamalarıdır. O, bu eksikliği Mesnevi'de güzel bir hikaye¹³⁹ ile dile getirir.

Mevlana'nın dile getirilen yaklaşımlarından yola çıkıldığında "Mevlana'yı çağdaş anlamda bir çoğulcu olarak tanımlamak mümkün müdür?" sorusu akla gelmektedir. Görülen o ki, Mevlana, dinlerin amaç birliğinin altını çizerken onların farklılıklarını hiç görmezden gelmiyor değildir. O, dinsel geleneklerin tümünü aynı değerde görmediğini yine Mesnevi'de bir hikaye¹⁴⁰ ile dile getirmiştir. Mevlana'nın bu noktadaki görüşlerini çoğulculuktan daha çok kapsayıcılığı çağrıştırdığını söyleyebiliriz.¹⁴¹ Mevlana'nın görüşleri çoğulcu bir algı ile yorumlandığında¹⁴² ise

¹³⁷ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s.279.

¹³⁸ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s.279.

¹³⁹ Bir adam, dört kişiye bir para verdi. Bunların biri, ben dedi bu parayı engura vereceğim. Öbürü Araptı, hayır dedi; ben engur istemem, ineb isterim. Öbürüyse Türktü, bu para benim dedi, ineb istemem ben üzüm isterim. Öbürü de Rum'du, bırakın şu lafları dedi; İsrail istiyoruz biz. Kavgaya giriştiler; savaş kalktılar; çünkü adların manasından haberdar değillerdi. Ahmaklıktan birbirine yumruk vuruyorlardı; bilgisizlikle dopdoluydular, bilgiden se bomboş. Orada yüz dilli, sır sahibi üstün bir el olsaydı, onları barıştırıverirdi. (Mevlana, Mesnevi, II, s.499,(3689-3695))

¹⁴⁰ Hani herkes görünmeyi bildiğini söyler, onu bir sıfatla sıfatlandırır. Filozof bir başka çeşit anlatır; derken behse giren biri, onun sözlerini cerheder. Öbürüyse ikisini de kınar; bir başkası gösterişle can çekişir. Herbiri, duyanlar, kendisini o köyün adamı sansın diye bu yolun izlerini söyler durur. Gerçek olarak şunu bil ki bunların hepsi de doğru değildir; fakat bu sürünün hepsi yollarını kaybetmiş de değildir. Çünkü hak olmadıkça batıl meydana çıkmaz; ahmak, kalp parayı altındır ümidiyle alır. Dünyada yürüyüp duran geçer akça olmasaydı, kalp paralar nasıl harcanırdı? Öyleyse bütün bu sözler batıldır deme; batıllar, hak ümidiyle gönüle tuzak kesilmişlerdir. Öyleyse hepsi de hayal, hepsi de sapıklık deme; dünyada hayalsiz gerçek yoktur. Dünyada ayıplı şeyler olmasaydı alış-veriş edenlerin hepsi de ahmaklaşıp giderdi. Kumaş tanımak pek kolay olurdu; madem ki ayıplı yok; ehil olmayan kim oluyor, ehil kim? Fakat her şey ayıp olsaydı, o vakit de bilginin faydası olmazdı; hepsi odunsa burada öd ağacı yok demek. Her şey hak diyen kişi, ahmağın biridir; her şey batıl diyen de kötü kişidir. (Mevlana, **Mesnevi**, II, s.417-418,(2927-2946))

¹⁴¹ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s.279.

¹⁴² Mahmut Aydın, Mevlana'nın görüşlerinden hareketle özetle şöyle bir sonuç çıkarır. Birincisi; Müslümanların ilahi vahyin tümüne sahip olup herşeyi muhtevi olabileceği, ikincisi; kendilerinin Tanrı bilgisinin mutlak ve bağlayıcı olduğu, üçüncüsü ise: kendi vahiylelerinin aşılabilirliği ile ilgili

Müslümanların evrensel bir vahye sahip olduklarına dönük iddialarının sınırlanabileceği ve bu iddiaların tartışmaya açmaları gerekebileceği belirtilmiştir.¹⁴³

Mevlana, bir taraftan dinlerin hedef birliğine sahip olduğunu ifade edip çoğulcuğa yorulabilecek görüşlere sahipken diğer taraftan, Hayatta Kur'an'a kul olduğunu, Hz Muhammed'in yoluna toprak olduğunu söyleyerek İslam'ın kendisi açısından değerini ifade eder. Fakat bu durum açık bir çelişki gibi görünmektedir. Bu çelişkili gibi görünen yaklaşım onun *zahir-batın* ayrımı dikkate alındığında daha kolay anlaşılır bir durumdur. Onun birbirinden farklı dinsel geleneklerin varlığını yorumlarken ortaya koyduğu bu yaklaşımını, *batın*'da çoğulcu, *zahir*'de ise kapsayıcı olarak yorumlamak yanlış görünmemektedir.¹⁴⁴

Sonuç olarak Mutasavvıfların birbirleriyle çelişir gibi görünen bazı noktalarda kapsayıcı ve bazı noktalarda çoğulcu ve az da olsa bazı noktalarda dışlayıcı olarak nitelendirilebilecek yaklaşımlarını doğru bir şekilde anlamak ancak onların öngördüğü dini zahiri ve batını boyutu arasındaki farkın doğru anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Bu noktada şöyle sorular akla gelmiyor değildir. "Acaba mutasavvıfların bu iki farklı yaklaşımdan onlara rengini veren yaklaşım hangisidir?" veya daha açık bir ifadeyle "Çoğulcu yaklaşım mı ile kapsayıcı yaklaşımdan hangisi onların görüşlerini tam olarak yansıtmaktadır?" Bu soruların cevabını verirken onların akıl ve ilim düzeyinde kapsayıcı bir algıya, gönül ve irfan düzeyinde çoğulcu algıya sahip olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu yargıdan hareketle, onların akıl ve ilim insanları olmalarından daha çok gönül ve aşk insanları olduğunu, bu nedenle kapsayıcı anlayışla bağdaşan, epistemolojik açıdan keskin olmayan bir çoğulculuğa anlayış olarak daha yakın olduklarını söyleyebiliriz. Onların sahip olduğu bu keskin olmayan çoğulcu paradigmanın, modern din felsefesinde görülen

olarak yeniden bir değerlendirme yapmaları gerektiğini söyler.(Bkz. Mahmut Aydın, "A Muslim Pluralist, Jalaledin Rumi", *The Myth of Religious Superiority*, ed. Paul F. Knitter, New York, Orbis Books, 2005, s.220-237.

¹⁴³ Rıfat Atay, "Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlana Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi", *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S.16, 2006, s.96.

¹⁴⁴ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*,s.285.

akılcı ve agnostik temelden ziyade varlığın birliği temel doktrininin ve mistik tecrübenin bir yansıması olarak değerlendirilmesi çok daha doğrudur.¹⁴⁵

3.3. ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK

3.3.1. Fazlur Rahman ve Kapsayıcılık

Fazlur Rahman'ın, '*dini öteki*'ne bakışta hangi paradigmadan hareket ettiğini anlamak için onun indirilen ilahi kitaplara bakışı bize bazı ipuçları verebilir. Onun semavi kitapların kaynağına dönük değerlendirmeleri ilginçtir. Bütün semavi kitapların, bir tek kaynaktan, '*Kitapların Anası*' (Ummul Kitap) ve '*Saklı Kitap*' denen semavi asıldan çıktığını ve onun parçaları olduğunu düşünen Fazlur Rahman, vahiyyle gelen bütün kitaplara inanmanın zorunlu olduğunu düşünür. Bu yüzden ona göre Kur'an'da peygamberin bunu ilan etmesi emredilmektedir: "De ki: 'Ben Allah'ın indirdiği her kitaba inandım...'"¹⁴⁶ Fazlur Rahman, Kur'an'da '*kitap*' kelimesinin herhangi bir semavi kitaba özgü olarak değil de, bütün kitaplara birden verilen genel bir terim olarak kullanıldığını düşünür. Bu nedenle, peygamberin bütün diğer ümmetlerin de Kur'an'a inanmaları gerektiğini beklemesi gayet doğaldır. Zira Hz peygamber ve ümmeti bütün bu kitaplara iman etmişlerdir. Kur'an'ın 'apaçık bir Arapça ile vahyedildiğini, Kur'an'ın ısrarla vurguladığı doğrudur.¹⁴⁷ Fakat söz konusu bu vurgu dışlayıcı bir algının ötesinde, Mekkeli Araplara yöneliktir ve dolayısıyla vahyin doğruluğu hiç bir şekilde onun bir dille ifade edilmesine bağlanmamıştır.¹⁴⁸ Fazlur Rahman'ın '*kitapların anası*' ve '*saklı kitap*' şeklinde formüle edilen ve Allah tarafından gönderilmiş kutsal kitapların özü olarak nitelendirebileceğimiz yaklaşımı aslında, Allah'ın göndermiş olduğu ve aynı bir öze sahip semavi dinlerin ortak bir ismi olarak kabul edilen '*islam*' algısından ve bunun üzerine bina edilen paradigmadan çok da farklı görünmemekte ve dolayısıyla kapsayıcı bir algının ipuçlarını vermektedir.

Fazlur Rahman, Hz Muhammed'in Ehli Kitap ve sahip oldukları inançlar karşısında yeni mesajın konumunun ne olması gerektiği ile ilgili olarak aldığı tavrın

¹⁴⁵ Yaran, **Bilgelik Peşinde**, s.295-296.

¹⁴⁶ Şura 42/15.

¹⁴⁷ Nahl 16/103, Şuara 26/195, Zümer 39/28, Fussilet 41/3.

¹⁴⁸ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1996, s.226.

zaman zaman değişimiyle ilgili olarak farklı yorumların yapıldığını söyler ve bu durumun sebebine yönelik Nöldeke Schwally tarafından dile getirilen teorilere¹⁴⁹ değinir.

Birinci teori; Medine’de Hristiyanlar ve özellikle Yahudiler Hz Muhammed’i peygamber olarak kabul etmek istememişlerdir. Peygamber de sonuç olarak Hz İbrahim’in şahsiyetine sığınarak onun musevilik ve Hristiyanlıkla olan bağlarını koparıp tamamen İslam’a mal etmeye çalışmış ve İslam ümmetini doğrudan doğruya ona bağlamıştır. İkinci teori; Hz Muhammed, Mekke’de iken Araplara daha önceki peygamberlerin ümmetlerine getirdikleri vahyin aynısını getirdiğine kani idi. Bu teori daha sonra geliştirilerek İslam’da görülen bu gelişmenin peygamberin asıl amacından köklü bir sapma, daha doğrusu temelden bir değişiklik olduğu ileri sürülmüş ve neticede kıblenin Kudüs’ten Kabe’ye değiştirilmesi ile ve Kabe’yi hac olarak ziyaret etmenin İslam’ın temel bir şartı olduğunun tesis edilmesiyle İslam’ın millileştirilmesine veya Araplaştırılmasına kadar uzanmıştır.¹⁵⁰

Fazlur Rahman’a göre bu iki teoride bazı ifadeler doğru olsa bile temel algıda ciddi sorunlar bulunmaktadır. Hz Muhammed’in getirdiği vahyin daha önceki peygamberlerinkinin aynısı olduğunu Kur’an doğruladığı halde tebliğin sadece Araplara yönelik olduğu ifadesi doğru olamaz. Ayrıca İslam, Hz İbrahim’e dayandırıldığı zaman -ki bu dayandırma Medine’de değil, daha henüz peygamber Mekke’de iken olmuştur- Yahudi ve Hristiyanların direnmesinden dolayı Kur’an’ın, Hz Musa’yı Yahudilere, Hz İsa’yı ise Hristiyanlara bıraktığı şeklinde anlaşılması da doğru değildir. Ayrıca, kıblenin değiştirilmesi meselesinin İslam’ın millileştirilmesiyle kesinlikle bir ilgisi yoktur.¹⁵¹

Fazlur Rahman, Kur’an’ın, çok açık bir şekilde bazı Yahudi ve Hristiyanların Hz peygamberin getirdiği vahyin doğruluğunu tasdik ettiğinden ve ayrıca onu

¹⁴⁹ Bkz. Nöldeke- Schwally, *Geschichte des Qourans*, New York, 1930, s.146-147. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.219-220’den naklen.

¹⁵⁰ Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.220.

¹⁵¹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.221.

Mekkelilerle çatışmasında cesaretlendirdiğinden bahseder. Fakat İslam'ı kabul eden Ehli Kitap'la ilgili olarak hiç bir tarihi bilgiye sahip olunmadığını da kabul eder. Kur'an'ın bunlara işaret etmesi, o bölgede Hıristiyanlığın mevcut olduğuna dair açık bir delildir. Kur'an'da 'kendilerine kitap verilenler', 'Kitap ve ilim verilen millet', 'bilgi sahibi insanlar' ve 'uyarıcı kimseler' olarak nitelendirilen bu insanlar, Hz Muhammed'in peygamberliğinin doğruluğuna şahitler olarak zikredilmişlerdir. Hatta müşriklerin şiddetli karşı çıkışı, baskıcı tavırları ve eziyetleri karşısında ümidini yitirmeye başladığında, Kur'an onu 'önceden gönderilen Kitab'ı okuyan kimselerin' destek ve tesellisini almaya teşvik etmiş¹⁵² apaçık deliller verildikten ve kendisine beklemediği, ummadığı halde ilahi emir gönderildikten sonra müşriklerin yanında olmaması¹⁵³ tavsiye edilmiştir.¹⁵⁴

Fazlur Rahman'a göre Hz Muhammed, tebliğinin özellikle önceki dinlerin mensupları tarafından da tasdik edildiğini göz önünde tutarak bütün bu dinlerin, Kur'an'ın ışığında ve onun emir, yasak ve öğütleri doğrultusunda birleşerek tek bir ümmet olmaları gerektiğini düşünmüş, fakat önceki dinler ve mezhepler arasındaki farklılıklara dair bilgisinin artmasıyla, sonuçta olması gerekenin bu olmadığını anlamıştır. Şüphesiz ki bu durum onu, birinci dereceden önemli teolojik bir mesele ile karşı karşıya bırakmıştır. Kur'an bu meseleyi, İslam toplumunun '*vasat*' ve '*ideal*' bir toplum olarak resmen tesis edildiği Medine devrinin sonlarına kadar ele almaya devam etmiştir.¹⁵⁵

Fazlur Rahman'a göre, her peygamberin tebliği, muhatap olduğu kavim için iki nehir havzası arasına çekilen bir su seddine benzer. Bu yeni tebliğ ya da davet, onları doğruyu bulan ve takip edenler ile yanlışın peşinden gidenler olarak iki ayrı topluluğa böler. Fakat daha sonraki kullanımlarında '*ahzap*', aslında önceleri birlik içinde olan hakikatin sonradan parçalanıp mezheplere ayrılması anlamını taşımaktadır. Kur'an'da '*ahzap*' kelimesi, Hıristiyanlar arasındaki mezhep ve görüş

¹⁵² Yunus 10/94

¹⁵³ Kasas 28/85-89.

¹⁵⁴ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.226.

¹⁵⁵ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.227.

ayrılıklarına işaret etmek için kullanılmıştır.¹⁵⁶ Bu farklılıklar, Hz İsa'nın getirdiği orjinal vahyi bozmuştur. Bu anlamda kullanış, Kur'an'da özellikle Hıristiyan ve Yahudiler hakkında, ama genel olarak da 'kendilerine apaçık bilgi gönderildiği halde sonradan gerçeği değiştirerek ayrılıklara düşen kimseler' hakkında gittikçe vurgulanan bir anlam kazanmıştır.¹⁵⁷ Böyle dini ayrılıklar üzerinden uzun zaman geçince artık asıl vahiy kaybolur. Bu nedenle Kur'an "Bu kavimler üzerinden uzun zamanlar geçti"¹⁵⁸ cümlesini çok sık dile getirir. Kur'an'da¹⁵⁹ Müslümanlar da bir süre sonra gerçeğin üzerini örten bu ayrışmalara ve fırkalara karşı özellikle uyarılmaktadır.¹⁶⁰

İslam'ın Hıristiyanlığa karşı olan tutumu, İslam'ın kendisi kadar eskidir. Çünkü İslam'ın kendisi, bazı önemli inançlarını, Hıristiyanlık ve Musevilikten alarak, bu dinlerde olan diğer bir çok inançları da eleştirerek oluşmuştur. Yani sonuç olarak denilebilir ki; İslam'ın kendini tanımlaması, kısmen bu iki dine ve bu dinlerin mensuplarına karşı takındığı tutumun neticesidir.¹⁶¹

"İslam, tamamen Musevi ve Hıristiyanlığın etkisinin bir sonucu mudur? Yoksa temelde Musevi ve Hıristiyanlıktan bağımsız, fakat onlardan önemli bazı inançları alan doğal bir gelişme midir?" sorularından hareketle Fazlur Rahman, bazı Hıristiyan ve Yahudi yazarların, İslam'ın bu iki dinin birinden kaynaklandığını göstermek için gereksiz ve anlamsız bir çaba içine girdiklerinden bahseder. Ona göre önemli birkaç yazar¹⁶². ikna edici bir tarzda İslam'ın kendi ortamı içinde Arap geleneği çerçevesinde geliştiğini ispat etmeye çalışmışlardır. Fakat bu gelişme

¹⁵⁶ Meryem 19/37.

¹⁵⁷ Yunus 10/19, Casiye 45/17, Bakara 2/213, Ali İmran 3/9, Leyl 92/4.

¹⁵⁸ Enbiya 21/44, Kasas 28/45, Hadid 57/16.

¹⁵⁹ Rum 30/32, Ali İmran 3/103-105, En'am 6/153.

¹⁶⁰ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.228.

¹⁶¹ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.261.

¹⁶² Bkz.W.Montgomery Watt, **Muhammed at Mecca**, Oxford, 1953, s.1-28, Maurice Gaudet-Demomlyness, Mohamet, Paris, 1957, s.i-xxii ve H.A.R Gib, "**Pre-Islamic Monoteism in Arabia**", Harvard Theological Review adlı dergide neşredilen makalesi, sayı 55, 1962, s.269-280. Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 262'den naklen.

içersinde Hıristiyan ve Yahudi inançlarının önemli denebilecek bir kısmı da kabullenilmiştir¹⁶³

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'a bakıldığında, Hz peygamberin İslam'ın ilk geldiği zamanlardan hayatının sonuna kadar, daha önce gönderilen kitapların semavi olduğuna ve peygamberlerin de bu kitapları vahiyle aldıklarına kesinlikle inandığı açıkça görülür. Bu nedendir ki; hiç tereddüt etmeden hem Hz İbrahim, Hz Musa, Hz İsa, hem de Tevrat ve İncil'de adı geçen diğer bütün şahsiyetlerin, aynı kendisi gibi peygamber olduğunu kabul etmiştir. Daha önceki dinlerin mensuplarının da Kur'an'ı vahiy olarak kabul etmeleri ve Hz Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğuna inanmaları, onun bu kabullenmesini doğrulamıştır. Fazlur Rahman, bunları ifade ettikten sonra bir yanlış algıya dikkat çeker. Ona göre, önemli müsteşriklerden Snouck Hurgronje ve Nöldeke-Schwally gibi kişilerin geliştirdikleri ve Batılı müsteşrikler arasında yaygın olan "Peygamber Mekke'de iken, Araplara Hz Musa ve Hz İsa'nın kendi ümmetlerine verdikleri vahiyleri verdiği kesinlikle inandığı halde, Medine'de Yahudiler, onun Allah'ın elçisi olduğunu reddetmeleri üzerine Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlardan tamamen farklı bir ümmet olduğunu yerleştirmeye başlamıştır" şeklindeki algı kesinlikle doğru değildir.¹⁶⁴

Kur'an'ın ilk indirilen ayetlerinde sabit dini toplumlarla ilgili olarak geniş bilgiler söz konusu olmadığına değinen Fazlur Rahman, değişik milletlere ve toplumlara değişik peygamberlerin ayrı zamanlarda geldiğini, fakat bu elçilerin vahiylerinin her zaman aynı ve evrensel olduğunun altını çizer. Çünkü ona göre; bütün vahiyler tek bir kaynaktan gelmiştir ki, bu kaynak da '*Ummul Kitap*'¹⁶⁵ veya '*Saklı Kitap*'¹⁶⁶tır. Bütün bu kitapların evrensel olmaları, Hz Peygamber'in de Nuh'a, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya inanmak zorunda olduğu gibi onlara inanılmasını zorunlu hale getirir.¹⁶⁷

¹⁶³ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.261-262.

¹⁶⁴ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.262.

¹⁶⁵ Zuhuf 43/4, Rad 13/39.

¹⁶⁶ Vakıa 56/78.

¹⁶⁷ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.263.

Fazlur Rahman'a göre, Hz Muhammed ve ona inananlar tüm peygamberlere inanıyorsa aynı şekilde bütün insanlar da ona inanmalıdır. Ona inanmamak diğer peygamberlere inanmamakla eşdeğerdir. Çünkü bu inançsızlık peygamberler zincirinin koparılması anlamına gelmektedir.¹⁶⁸

Fazlur Rahman, birbirlerinden farklı dinsel geleneklerin varlığıyla ilgili olarak, aslında tüm dinlerin kaynağının bir olmasına rağmen, dinsel geleneklerdeki farklı hakikat iddialarının Hz peygamberin de kafasında birinci dereceden önemli bir kelami sorun (*theological problem*) doğurduğunu söyler. Ona göre, bu sorun onun zihnini çok fazla meşgul etmiş ve bu nedenle de hayatının sonuna kadar gelen tüm vahiylerde, bu konu değişik yönlerden ele alınmıştır. Dinlerin, sadece birbirlerinden ayrılmış olması değil, aynı zamanda kendi içinde bölünmüş olmaları konusu da Kur'an'da ayrıntılı olarak işlenmiştir.¹⁶⁹ Fazlur Rahman, Kur'an'ın bu konu ile ilgili olarak değişik diyebileceğimiz bir yaklaşımın ipuçlarını barındırdığını düşünür. Ona göre başlangıcında birlik içinde olan insanlık, sonrasında peygamberlere vahiy gelmeye başlayınca bölünmeleri yaşamıştır. İlginç bir şekilde peygamberlere gönderilen vahyin insanları birbirinden ayıran set vazifesi görmesi ve bölücü güç görevi yapması ilahi bir sır olarak kalacaktır. Çünkü eğer Allah birlik dileyseydi bütün insanları tek bir noktada ve inançta birleştirmesi hiç de zor olmazdı.¹⁷⁰

Fazlur Rahman, "Yahudiler, 'Hıristiyanlar sağlam bir temel üzerinde değildir' diyorlar, Hıristiyanlar da: 'Yahudiler sağlam bir temel üzerinde değildir diyorlar. Oysa her iki grup da aynı kitabı okuyor.'¹⁷¹ "Yahudi ve Hıristiyan olandan başkası cennete girmeyecek dediler. Bu onların kuruntusudur."¹⁷² "Sen onların kendi dinlerine girmedikçe ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar senden memnun olur. Asıl yol Allah'ın yoludur."¹⁷³ "Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Onların yaptıklarından siz sorumlu

¹⁶⁸ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.263.

¹⁶⁹ Bakara 2/213, Hud 11/118, Yunus 10/19.

¹⁷⁰ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.264.

¹⁷¹ Bakara 2/113.

¹⁷² Bakara 2/111.

¹⁷³ Bakara 2/120.

değilsiniz.”¹⁷⁴ şeklinde Kur’an’ın çeşitli bölümlerinde dile getirilen Ehli Kitap merkezli bu dışlayıcı iddialara ve Allah’ın hidayeti sahiplenme emellerine verdiği cevabın gayet açık ve net olduğunu düşünür. Ona göre kurtuluş, belli bir toplumun tekelinde değil, Allah katında ‘iyi’ sıfatını taşıyan insanlara aittir. Hiçbir toplum, seçilmiş olduğunu ve yegane kurtuluş yolunun kendilerinin sahip oldukları yol olduğunu ileri süremez. Kur’an’ın bu konudaki ayetlerinin hepsi seçilmişlik fikrine karşıdır. ¹⁷⁵ Bu seçilmişlik ve dışlama fikirlerini şiddetle reddeden ayetlerle tam bir uyum içinde olan Kur’an’ın diğer başka ayetleri¹⁷⁶ de aynen İslam inancını kabul edenleri tanıdığı gibi, o toplumlarda Yahudilerin, Hıristiyanların ve Sabiilerin için de iyi kimselerin var olabileceği ihtimalini kabul etmektedir.¹⁷⁷

Fazlur Rahman, belli şartlar yerine getirildiğinde İslam dini mensubu olmaksızın Hıristiyan, Yahudi ve Sabii’lerden bazı insanların kurtuluşunun imkanından bahseden ayetlerin müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından yanlış yorumlandığını ve onların bu her iki ayette de apaçık olan anlamı kabul etmekten kaçmak için kendilerini boş yere yordüğünü düşünmektedir.¹⁷⁸ Ona göre bu ayetlerin en yalın anlamı, hangi dine mensup olduğu önemli olmaksızın, Allah’a, Ahiret gününe inanan ve iyi işler yapan her insanın kurtulma ihtimaline sahip olduğudur. ¹⁷⁹ Ayrıca Kur’an, kurtuluşun yalnızca kendilerine ait olduğunu ileri süren Yahudi veya Hıristiyanlara cevap verirken bu düşüncenin onların kendi kuruntuları olduğunu, gerçeğin ise kim inanıp hayır işler yaparsa bunun mutlaka mükâfat göreceğini¹⁸⁰ açık bir şekilde ifade etmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁴ Bakara 2/134,141.

¹⁷⁵ Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, s.265.

¹⁷⁶ “Şüphesiz iman edenler (Müslümanlar) ve Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiilerden kim Allah’a ve Ahiret gününe inanır, iyi bir iş yaparsa elbette onlara Rablerinden mükafaat vardır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.(Bakara 2/62, Maide 5/69)

¹⁷⁷ Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, s.266.

¹⁷⁸ Fazlur Rahman, söz konusu ayetteki Ehli Kitabın kim olduğuyla ilgili olarak iki zorlama yorumdan bahseder. Bunlardan birincisi; onların sonradan Müslüman olan Ehli Kitap olduğuna yönelik yorum, ikincisi yine onların Hz Muhammed peygamberlikle görevlendirilmeden önce yaşamış Ehli Kitap olduğuna yönelik yorumdur.

¹⁷⁹ Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, s.266.

¹⁸⁰ Bakara 2/111-112.

¹⁸¹ Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, s.266.

Fazlur Rahman'a göre Kur'an'da Ehli Kitap ve özelde Hıristiyanlarla ilgili dile getirilen farklı anlaşılmaya müsait ifadelerin doğru anlaşılmasına yönelik olarak dikkat edilmesi ve bilinmesi gereken noktanın Hz peygamberin değişik yer ve zamanlarda farklı Hıristiyan gruplarla karşılaşmış olması dolayısıyla ve bunun doğal bir sonucu olarak durumun Kur'an ayetlerine farklı şekilde yansımış olabileceği gerçeğidir.¹⁸²

Teslis inancının Kur'an'da çok kesin bir şekilde reddedilirken aynı Kur'an İsa ve ümmeti hakkında güzel şeyler söylediğini dile getiren Fazlur Rahman, Kur'an'ın Allah ile eş tutmamak veya böyle bir eş tutmayı sadece bir benzetme kabul etmek şartıyla *kelimetullah*'ın (Logos) cisimleşeceği fikrine itiraz etmeyebileceğini söyler. Fakat *kelimetullah*, Kur'an'a göre Allah'ın keliması Allah ile aynı değildir. Hz İsa "Allah'ın Ruhu"dur, fakat Kur'an'a göre bu, dar ve özel anlamdadır. Ve bu anlam gerçek Hıristiyanların anladığı gibi değildir. Fazlur Rahman'a göre dikkatten kaçırılmaması gereken şey, Allah'ın, Hz Adem'e de ruhundan üflediği gerçeğidir.¹⁸³ Kendilerini tevhide inananlar olarak gösteren Hıristiyan ve Yahudilerin bu davranışlarından dolayıdır ki Kur'an, onları ümitle davet etmiş,¹⁸⁴ fakat Hz Peygamberin herhalde kendilerinin *tevhid* inancına sahip olduklarını iddia eden Ehli Kitap ve Müslümanların birleşmesi henüz mümkün olduğu bir zamanda yaptığı bu davet, Hıristiyanlara cazip gelmiş fakat onlar bu davete yine de sessiz kalmışlardır. Fazlur Rahman, daha önce gerçekleşmeyen bu durumun bugün için karşılıklı bir anlayış içersinde ve uyumlu bir yaklaşımla mümkün olabileceğine inandığını, fakat Müslümanlara ve Hıristiyanlara düşen bazı şeyler olduğunu, Müslümanlar için bunun İslam'ın tarihi formüllerini değil, bizzat Kur'an'ın kendisini dinlemek, Hıristiyanlar için ise daha saf ve hakiki bir *tevhid* inancına yaklaşmak olduğunu düşünür.¹⁸⁵

Fazlur Rahman'ın yaklaşımlarına dikkat edildiğinde onun altını çizmeye çalıştığı noktanın Allah'ın ortak bir öze sahip farklı dinler gönderdiği ve bu dinlere

¹⁸² Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.271.

¹⁸³ Hier 15/29, Sad 38/72.

¹⁸⁴ "Ey Kitap Ehli, bizim ve sizin ortak olduğumuz bir kelimedede birleşelim, yalnız Allah'a tapalım ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım" Ali İmran 3/64

¹⁸⁵ Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s.271.

mensup insanların bunun farkında olunması gerektiğidir. Fazlur Rahman, Allah'ın Kur'an'da kurtuluşun şartlarını çok net olarak ifade ettiğini ve dolayısıyla zorlama yorumlarla bunu sınırlamanın anlamsızlığına dikkat çeker. Bu noktadan bakıldığında onun dışlayıcı bir algıdan tamamen uzak olduğunu, kurtuluş için gereken şartlara dikkat çekmesi, bunu belirli şartlara bağlaması ve bu şartları belirleyen Kur'an olması nedeniyle İslam merkezli bir kapsayıcı algının Fazlur Rahman için yanlış bir tespit olmadığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

3.3.2. İsmail Raci El Faruki ve Kapsayıcılık

İsmail Raci el Faruki'nin düşünceleri incelendiğinde onu *öteki*'ne bakışını, dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk kavramları kullanılmadan, dinsel geleneklerin üzerine bina edildiği ortak bir öz üzerinden değerlendirmeler yapmayı deneyen bir paradigma olarak nitelendirebiliriz.

Faruki, birçok dinin kendi varlığını sürdürmek için, bir başkasının ortaya çıkarak hayat sürmesine izin vermek istemediğini, eğer yeni ortaya çıkan din başarılı olur, kendine taraftar bulmaya başlar ve bu farkedilirse eski kurulu din ya da geleneğin yeni olana baskı uygulayabileceğini düşünür. Ona göre, bu çok genel bir tavidir. Fakat İslam, sahip olduğu öz dolayısıyla bu genel tavra uymamıştır.¹⁸⁶

Faruki, İslam'ın bu ayırıcı özelliğinden bahsettikten sonra misyon ve dini rölativizm konusu üzerinde düşünceler üretir. *Misyon* veya *tebliğ*'in çok doğal bir süreç olduğundan bahseden Faruki, bu sürecin inkarı sonucunda ortaya çıkması muhtemel algı ile dini rölativizm arasında bağlar kurar. Ona göre akla hitab eden hiçbir din, misyonu göz ardı edemez. *Misyon*'u veya *tebliğ*'i göz ardı etmek, din tarafından doğru olduğu iddia edilen şeye diğer insanların da katılmasını istememek demektir. Dolayısıyla bu durumdan iki sonuç çıkar; ya bu iddia ile ilgili olarak ciddi olmanın anlamı yoktur, ya da bu iddia, tamamen rölatif ve sonuçta onu ileri sürenlerden başka kimseye uygun değildir.¹⁸⁷

¹⁸⁶ İsmail Raci el-Faruki, Luis Lamia el Faruki, **İslam Kültür Atlası**, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1997, s.209.

¹⁸⁷ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.209-210.

Faruki'ye göre, başka konularda olduğu gibi dinde de izafiyet, diğer görüşler ve iddialar tarafından etkilenmeye karşı dini zayıf düşürür. Rölativizm, bir iddianın yalnızca mensubu için doğru ve diğer iddiaların, diğerleri için doğru olabileceği anlamına gelir. Fakat dinler, hayat ve ölüm; geçmiş, bugün ve gelecek; dünya ve yaratılış; fazilet ve ahlaksızlık; mutluluk ve mutsuzluk; bilgi ve doğruluk hakkında çok önemli iddialarda bulunurlar. Bu iddialar kendilerini öne sürenler tarafından gereksiz görülürse o zaman iddianın ciddiyeti şüphelidir. Bu durumda birbirine zıt fikirleri yan yana koymak, onların doğruluğunu iddia etmek ve onların birbirleriyle çelişmelerini sonsuza dek uzlaşamaz olarak görmek anlamına gelir. Elbette her insan gibi din adamı da bir hipotez cümlesi, doğruluğu şüpheli olan, sınırlı bir uygulanabilirliği ya da geçerliliği olan ya da kesin olmayan bir önerme ortaya koyabilir. Fakat dinde, özellikle inancın temel esasları söz konusu olduğunda bütün gücü, evrenselliği ve farklılığı ile gerçek hakkında kaçamak sözler söylenemez. Ancak, iddiaların doğruluğu hakkında ikna olan kişiler de bu iddiaları bozulmaktan korunmalı ve böylece kendi doğrusuna inanmayanları ikna etme görevine katılmalıdır. Bu *misyon* veya *tebliğ*'in entellektüel yönüdür.¹⁸⁸

Faruki, İslam'ın iddialarının rasyonel olduğunu, dahası İslam'ın, son din ve dolayısıyla bütün dinlerin, özellikle kendisinden önce gelen ve aynı dini gelenek üzere bulunan Yahudilik ve Hıristiyanlığın son reformu olduğunu söyler. Ona göre, açıkça onun iddiaları diğer dinlerin tersi yönündedir. Anlaşılır bir ifadeyle konuşursak, İslam'ın misyonu, sonuçta onun tasdik ettiklerinin ve reddettiklerinin zorunlu bir devamıdır. Herkes bu konuda Müslümanla yarışabilir; Müslüman da epistemolojik olarak İslam'ın önermelerinin doğruluğunu ispatlamaya ve kendisiyle tartışanın muvafakatini kazanmaya mecburdur.¹⁸⁹

Tebliğ'in altını çizen Faruki, bu durumun daha doğru anlaşılması için “Dinde zorlama yoktur. Artık hak ile batıl ayrılmıştır.... artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin..., kim doğru yola girerse kendi menfaatindedir, kim de saparsa ancak kendi

¹⁸⁸ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.210.

¹⁸⁹ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.210.

zararına sapmıştır...”¹⁹⁰ gibi ayetleri gündeme getirerek tebliğin kesinlikle bir zorlama demek olmadığını, aksine, amacı ancak çağrılanın serbest iradesiyle gerçekleşebilecek olan bir davet olduğunu ifade eder. Ona göre amaç, çağrılanı Allah’ın alemlerin yaratıcısı, Rabbi, Maliki ve Hakimi olduğuna ikna etmek olduğu için baskı altında verilen bir karar bu manada bir çelişki ortaya çıkaracaktır. İnsan ahlakı, baskı ile yapılan bir *tebliğ*’i insanın kişiliğinin bir ihlali olarak görür. İslam’ın bu konudaki hükmü daha ağırdır. Kur’an, bu sebeple ikna metotlarının kullanılmasını tarif eder. Eğer konu Müslüman olmayanlarla tartışılır ve onlar ikna olmazlarsa kendi hallerine bırakılmalıdırlar.¹⁹¹ “Rasül’e düşen, yalnızca duyurmaktır...”¹⁹² “İnkara koşanlar seni üzmesin, onlar Allah’a hiçbir zarar veremezler... İman karşılığında inkarı satın alanlar... onlar için acı bir azap vardır.”¹⁹³ Faruki’ye göre söz konusu bu *tebliğ* sürecinde Müslümanların sonucu garanti etmek gibi bir yükümlülükleri yoktur. Zira Kur’an’da insanları İslam’a döndürenin kendileri değil, Allah olduğu ifade edilir.¹⁹⁴ “Gerçekten sen, sevdiğini hidayete eristiremezsin, ancak Allah, dilediğini hidayete eristirir; O, hidayete erecek olanları daha iyi bilendir”¹⁹⁵

Faruki, söz konusu İslamî tebliğin itici gücünün duygu değil akıl olması gereğinden hareket eder. Ona göre, İslam’a davet, akla sunulan değerlerle durumu değerlendirmeye, tartışmaya, müzakereye ve muhakemeye davettir. Burada tartışılan şey hüküm olduğu için hükmün tabiatından davet’in çağrılan kişinin cephesinde muhtevasının delillendirilmiş, ince işlenmiş ve vicdanlı bir kabulü dışında hiçbir amacı olamayacağı çıkar. Bu çağrılan kişinin bilinci herhangi bir şekilde genel ihmaller ya da hatalar tarafından bozulmuşsa, *davet*’in kendisi de aynı şekilde bozular. Unutkanlık, hislerin aktarımı ya da suni olarak ortaya çıkan bir ihmal; başka bir deyişle şuurun ‘*psikopatik gelişme*’ sini içeren *tebliğ* veya *davet* meşru değildir. *Davet*, bir sihir ya da illüzyon işi, cevabı hükümden çok etkilenme olan duygusal bir beğeni değildir. İçinde idrakin ve kalbin birbirlerine üstün gelemeyecekleri tarafsız

¹⁹⁰ Bakara 2/256; Kehf 18/29; Zümer 39/41.

¹⁹¹ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.210.

¹⁹² Maide 5/99.

¹⁹³ Ali İmran 176-177.

¹⁹⁴ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.211.

¹⁹⁵ Kasas 28/56.

bir ortam olmalıdır. Karar, diğerinin disipline eden bir idrak değerlendirmesiyle onu destekleyen ve zenginleştiren hissi bir muhakemenin ortak bir sonucu olmalıdır. Sadece alternatiflerin değerlendirilmesi, karşılaştırılması ve birbirleriyle çelişkilerinin anlaşılması, delillerin ve karşı delillerin dikkatli, acelesiz ve objektif bir şekilde tartılmasından sonra hükme varılmalıdır. İç tutarlılık, diğer bilgilerle uyumluluk, gerçeğe ilişkide bulunmadan İslam'ın çağrısına verilecek cevap rasyonel olmayacaktır. O halde İslam'ın çağrısı gizli olarak yapılamaz, çünkü yalnızca kalbin beğenisiyle ilgili değildir.¹⁹⁶

Sonuç olarak, Faruki'ye göre, İslam'ın çağrısı idrakin kritik bir işlevidir. Dogmatik olmamak, kendi otoritesinin geleneğinin mahiyetini desteklemek onun özünde yoktur. Kendisini her zaman yeni delillere, yeni alternatiflere açık tutar ve sürekli yeni formlarda, ilim ve yeni buluşların ışığında, insan davranışlarını yeni ihtiyaçlara göre düzenler. İslam'a çağıran kişi, otoriter bir sistemin elçisi değil, çağrılarla Allah'ın ve peygamberleri yoluyla gönderdiği çifte vahyi anlamaya ve şükretmeye katılan kişidir. Akıl yürütme işlevinin tamamen durması, aklın kendisini yeni delillerin ışığına kapatması insanlık dışıdır. Bugün durum ne olursa olsun dinamik olmaya görüş açıklığında ve anlayışta her zaman gelişmeye devam etmelidir. O halde hiçbir sağlıklı zihin çağrıyı baştan reddetmeyi göze alamaz. Başka hiçbir delili duymak istemeyecek kadar kendi gerçeğiyle tatmin olmuş olan bir kafa durgunluğa, fakirleşmeye ve yaşam kabiliyetini kaybetmeye mahkûmdur.¹⁹⁷

Tebliğ'in üzerinde özenle duran ve içeriğinin nasıl olması gerektiği ile ayrıntılı düşünceler üreten Faruki, Ehli Kitap'a ve onların hakikat iddialarına acaba nasıl bakmaktadır? Ya da daha doğru bir ifadeyle, Ehli Kitap İslam açısından nasıl bir önem ve değere sahiptir? Faruki'ye göre İslam'ın Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa, kurucularına ve kitaplarına verdiği değer yalnızca bir lütuf değil, onların dini değerinin kabulü anlamına gelir. İslam onları müsamaha gösterilmesi gereken 'farklı görüşler' olarak değil, Allah'ın indirdiği 'meşru dinler' olarak görür. Dahası, onların bu meşru konumu ne sosyopolitik durumla, ne kültürle, ne de medeniyetle ilgili

¹⁹⁶ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.211.

¹⁹⁷ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.213.

olmayıp dini bir anlam taşımaktadır. Bu yönüyle İslam tek ve özeldir. Zira daha önce başka hiçbir din, diğer dinlere inanmayı kendi inancının ve şahadetinin zorunlu bir şartı yapmamıştır.¹⁹⁸ Görülen o ki Faruki, İslam'ın diğer dinsel gelenekleri de içeren bir niteliğinin olduğunu ifade ederek aslında kapsayıcı olarak değerlendirilebilecek bir algıdan bahsetmektedir.

Faruki, İslam'ın tam anlamıyla bağımsız ve bağlantısız bir şekilde aniden ortaya çıkmış bir yapı olduğu iddiası yerine, onu, Yahudilik ve Hıristiyanlığın önceki peygamberleri tarafından daha önce sunulan aynı gerçekliğin yeni bir doğrulayıcısı olarak değerlendirmeyi daha doğru bulur. O, bu aynı gerçeklik iddiasını dillendirirken '*haniflik*' kavramını gündeme getirir. *Haniflik*, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın birlikte sahip olduğu ortak özün ifadesidir. Bu dinsel gelenekler söz konusu bu ortak özle aynı kaynaktan beslenen bir anlayışı oluştururlar. Sonuç olarak bu ortak özde buluşan herkes, '*hanif*'tir. Faruki, *Haniflik* kavramından yola çıkarak Karl Rahner'in '*Gizli Hıristiyan*' kavramı¹⁹⁹ ile paralellikler kurulmasına kesinlikle karşıdır. Çünkü ona göre '*hanif*' kavramı, Kilisenin ilahi rahmet hakkındaki iddiasından etkilenen modern bir teologun icadı değil, Kur'an kaynaklı bir kavramdır.²⁰⁰

Bu noktadan hareketle Faruki'ye göre, İslam, bir dinin en mantıklı şekilde kişiye verebileceği şeylerin daha fazlasını verir. İslam, Allah'ın daha önce göndermiş olduğu vahyin ürünleri olan dinlerin peygamberlerini ve kurucularını, kitabını ve öğretisini kabul etmiştir. Söz konusu bu dinlerin tanrısıyla kendi tanrısını bir ve aynı olduğunu onaylamış ve daha önce gönderilmiş ilahi mesajların ürünü olan bu dinlerin mensuplarının Allah nezdinde dost olduğunu belirtmekten kaçınmayarak ortak bir zemin oluşturmuştur.²⁰¹

Faruki'nin *hanif* kavramı üzerinden 'ilahi dinlerin ortak biz öze sahip olduğu ve aynı hakikat iddialarını dile getirdikleri' temel iddiasının beraberinde klasik bir soruyu gündeme getirdiğini söyleyebiliriz. Allah'ın peygamberler aracılığıyla

¹⁹⁸ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.214.

¹⁹⁹ Bu kavram için bkz. Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions" s.19-39.

²⁰⁰ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.215.

²⁰¹ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.216.

göndermiş olduğu mesajların özü ve temel öğretileri aynı ise bu dini çeşitliliğin kaynağı ya da sebebi nedir? Faruki bu çeşitliliğin sebebiyle ilgili olarak bazı tespitlerde bulunur. O, öncelikle bütün peygamberlerin mesajlarının iki kısımdan oluşan bir mahiyet taşıdığını söyler. Bunlar; Allah'ın tek ilah olduğunu ve bütün ibadet, kulluk ve itaatin yalnızca O'na yönelik olması gerektiğinin kabulü anlamına gelen '*tevhid*' ile iyi şeyler yapıp kötülükten kaçınmak anlamına gelen '*ahlakilik*'tir. Her vahiy, geldiği insanlara uygulanabilecek ve böylece tarihi şartlara uyum sağlayabilecek bir kanun dizisi şeklinde gelmiştir. Bu şekildeki bir özelleştirme vahyin özünü değil yalnızca ibadetin nasıl yapılacağını belirler. Vahyin bu İslami nazariyesi insanlığı tartışmaların ötesine çekerek, din ve ahlakın temel prensipleri etrafında toplar.²⁰²

Faruki, ayrıca Allah'ın vahyinin her zaman bütün insanlar tarafından kabul edilmediğinin altını çizer. Ona göre, insanlardan bazıları birinci olarak, kazanılmış hakları olan sürekli cömertlik, fedakarlığı ve zenginin fakire vermesini savunan ilahi paylaşma emirlerine katılmazlar. İkinci olarak, düzenli bir sosyal hayatı destekleyen vahiy her zaman yönetilenlerin kanuna uymalarını tavsiye eder, fakat bir hâkimin kontrolü altında olma fikri kendi yollarını kendileri çizmeyi seven yönetici ve krallar için her zaman kabul edilir olmayabilir. Üçüncü olarak, ilahi vahiy insana kendisini kendisine göre değil Allah'a ve O'nun hükümlerine göre değerlendirmesi gerektiğini hatırlatır. Fakat insan kibirlidir ve kendisini beğenmek ve üstün görme eğilimi hep var olmuştur. Dördüncü olarak, vahiy insanlardan nefislerini disipline etmelerini ve arzularını kontrol altında tutmalarını ister. Fakat bu durum insana zor gelir. Beşinci olarak, vahyin muhtevasının mantıklı ve dikkatli bir şekilde ezberlenmediği, öğretilmediği ve herkes tarafından ya da bir çok kişi tarafından korunmadığı yerlerde vahiyler yeni ilaveler, vurgu değişiklikleri ve farklılaşmaya maruz kalmışlar ya da tamamen unutulmuşlardır. Son olarak, ilahi vahiy dil, ırk ve kültür sınırları boyunca hareket ettiğinde, hatta zaman içinde gerçek alıcılardan çok uzaktaki aynı toplumun

²⁰² Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.216.

nesillerine götürüldüğünde yorumlarla meydana gelen değişikliklere maruz kalmıştır.²⁰³

Yukarıda dile getirilen söz konusu durumlardan bazıları veya tümü vahyin orijinalliğinin bozulmasına yol açabilir. İşte bu, Allah'ın yeni peygamberler göndermesi ve ilahi mesajı tekrar tekrar ileterek onu insanların kafalarında ve kalplerinde yeniden kurmayı neden istediğinin sebebi olarak değerlendirilmelidir.²⁰⁴

Yanlış yönlendirmeler aksini öğretmediği sürece bütün insanların Allah'ı ilah olarak ve ahlakî kuralları da emir olarak tanıyabilecekleri bir yeteneğe sahip olduğundan hareketle, Faruki, İslam'ın, bütün insanları '*homo religious*'un türleri olarak tanımladığını, bu tanımın peygamberliğin ve bütün tarihin bir açıklamasını yaptığını ve böylece aslında İslam'ın, başlangıç yıllarında Allah'ın dini olarak ifade ettiği *tabii din* ya da *din el-fitrat* ile kendisini bir tuttuğunu düşünmektedir.²⁰⁵

Sonuç olarak, bütün ilahi mesajların '*hanif*' kavramı üzerinden ortak bir paydada buluşabileceğini ifade eden Faruki, İslam'ın daha önce gönderilmiş ilahi mesajların kaynağını ve içeriğinin kapsayan bir algının üzerine kurulduğunun özellikle altını çizer. Bu yönüyle kapsayıcı bir algının ipuçlarını vermektedir. *Davet* ya da *tebliğ*'i önemseyişi, devamla *dini rölativizm*'e karşı çıkışı ise onun çoğulcu bir anlayışın çıkış noktasına en baştan katılmadığının resmidir.

Çağdaş İslam düşüncesindeki dışlayıcı algının dışında dile getirilen kapsayıcı nitelikteki düşüncelerin, '*kapsayıcılık*' kavramı kullanılmadan ifade edildiği açıktır. Fazlur Rahman ve Faruki dinlerin çeşitliliği, doğruluk kriterleri, kurtuluş için vasıta olup olamayacakları meselesinde *dini öteki*'ne bakışta Ehli Kitap merkezli düşünceler ürettiklerini, ayrıca '*Ümmül Kitap*' ve '*hanif*' gibi kavramlar üzerinden hareket ederek dinlerin ortak bir kaynaktan geldiği ve dolayısıyla İslam dışındaki semavi olarak nitelendirilen dinlerin ve en azından bazı mensuplarının olumlu değerlendirmeleri hak ettiği düşüncesinin altını çizdiklerini söyleyebiliriz.

²⁰³ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.216-217.

²⁰⁴ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.217.

²⁰⁵ Faruki, **İslam Kültür Atlası**, s.217.

3.4. SON DÖNEM TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DİNSEL KAPSAYICILIK

3.4.1. Süleyman Ateş ve Kapsayıcılık

Süleyman Ateş, ‘*dini öteki*’ne bakış konusunda etraflıca düşünceler üretmiş ve bu düşünceleriyle ciddi tepkiler almış bir ilim adamıdır. Onun ortaya koyduğu düşünceler irdelendiğinde, bu düşüncelerin klasik İslam geleneğindeki dışlayıcı olarak nitelendirilebilecek algıya ciddi eleştiriler getirdiği görülür. Bu noktada sorulması gereken soru şudur. Acaba Süleyman Ateş, İslam geleneğinde dışlayıcı olarak nitelendirilebilecek bu algıya ciddi eleştiriler getirirken, bunu nerede durarak yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle o, çoğulcu bir algıdan hareketle mi, yoksa kapsayıcı bir algıyla mı düşünceler üretmekte ve eleştiriler ortaya koymaktadır? Şimdi bu soruya onun görüşlerini ayrıntılarıyla irdeleyerek cevap vermeye çalışalım. Onun ‘*dini öteki*’ ile ilgili bu görüşlerini belli başlılar altında toplamak mümkündür.

3.4.1.1. Kurtuluşun Şartları

Bir insanın kurtuluşa kavuşma şartlarının neler olduğu konusu, Süleyman Ateş’in öncelikle üzerinde durduğu ve düşünceler ürettiği bir alandır. Bu bağlamda, onun cevabını aradığı ilk soru; cennetin herhangi bir dinin tekelinde olup olmadığı sorusudur. Süleyman Ateş’in Kur’an’dan yola çıkarak ulaştığını söylediği sonuca göre; cennete girmek için üç şart vardır. Birincisi, Allah’a ve birliğine inanmak, ikincisi, ahiret hayatına inanmak, üçüncüsü ise salih amellerde bulunmaktır. Allah, Kur’an’da bunu açık bir şekilde ifade etmiştir.²⁰⁶ Ateş, bu konu tartışılırken Müslümanların düştüğüne inandığı bir hataya dikkat çeker. Cennetin sahibinin Allah olduğu düşünülürse herhangi bir din mensubunun oraya girecek olanları belirleme hakkının olamayacağı aşikârdır. O, bazı Müslümanların, Hıristiyan ve Yahudilerin düştükleri hataya aynen düşerek cenneti kendi tekellerine almaya çalıştıklarını, oysa

²⁰⁶ İnananlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiler’den Allah’a ve Ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için Rableri katında karşılıklar vardır. Onlar hiç kaygılanmayacak ve hiç üzülmeceklerdir de.(Bakara 2/62). Aynı ifadeler içeren(Maide 5/69) ayeti vardır.

Kur'an ayetlerine²⁰⁷ bakıldığında bunun yanlış bir tavır olduğunun açıkça görülebileceğini söyler.²⁰⁸

“(İş) Ne sizin kuruntularınızla, ne Kitap Ehlinin kuruntularıyla olmaz. Kötülük yapan, onunla cezalandırılır ve kendisine Allah'tan başka ne dost, ne de yardımcı bulamaz (Allah'ın vereceği cezayı hiç kimse ondan savamaz). Erkek veya kadından her kim inanarak güzel işler yaparsa, işte öyle kimseler cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar. ”²⁰⁹“Kim Allah'a inanır ve yararlı iş yaparsa Allah onun kötülüklerini örter ve onu, altından ırmaklar akan cennetlere sokar, orada ebedi kalırlar. İşte büyük başarı budur.”²¹⁰

Ateş, yukarıdaki Kur'an ayetlerinden yola çıkarak, Allah'ın, Kur'an'da bir milleti toptancı bir mantıkla azaba mahkum etmediğini, indirilen kitabın özüne bağlı kalanların ödüllendirileceğini, onun yolundan ayrılanların ise cezalandırılacağını belirttiğini söyler. Ona göre, Hz. Muhammed, kendisine inanmış olduklarını söyleyen herkesin değil; ancak Allah'a ve ahirete inanıp, salih ameller sergileyenlerin cennete kavuşabileceğini söylemiştir. Ayrıca, Kur'an'a göre iman, sadece salt bir sözden ibaret olarak değil, aynı zamanda güzel eylemlerin dışı vurumu olarak da değerlendirilmelidir. Nitekim Kur'an, cenneti hak edecek inananların özelliklerinden bahsederken,²¹¹ onların yalnızca 'inandık' demekle yetinmeyen, bilakis sözlerinde duran, Allah'ın emirlerini yerine getirmeyi bir görev bilip bundan kaçınmayan, Allah'a saygılı, ahirete inanıp buna uygun bir davranış modelini hayatına uygulayan, Allah yolunda başa gelebilecek sıkıntılara sabreden, namazlarını kılan, Allah'ın kendilerine verdiği rızktan gizli ve açık olarak infak eden, kötülüğü iyilikle savan kimseler olduklarının altını çizer.²¹²

²⁰⁷ Ve dediler ki; “Yahudiler ve Hristiyanlardan başkası Cennet'e giremeyecektir.” Bu onların arzularıdır! De ki; söylediğiniz gerçekse delilinizi getirin” (Bakara 2/111)

²⁰⁸ Süleyman Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, **İslami Araştırmalar Dergisi** , C.3, S. 1, 1989. s.12.

²⁰⁹ Nisa 4/123-124. Bkz. Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, C. II, s.686-687.

²¹⁰ Teğâbü'n 107/9. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. VI, s.2728-2729.

²¹¹ Ra'd 13/19-24. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. III, s.1372-1373.

²¹² Süleyman Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2000, s.10.

“Şüphesiz inananlar; Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabii’lerden Allah'a ve âhiret gününe inanan ve iyi işler yapanlara, Rableri katında mükâfat vardır; onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”²¹³ “Şüphesiz inananlar (müslümanlar) ile Yahudiler, Sabiiler ve Hıristiyanlardan (her bir grubun kendi şeriatında) “Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır”²¹⁴

Bu ayetlerin yorumlarıyla ilgili olarak farklı görüşler dile getirilmiştir. Söz konusu bu yorumlardan biri, ayetin “Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki, (o din) ondan kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır.”²¹⁵ ayetiyle nesh edilmiş olduğunu savunurken, bir diğeri ise burada ödüllendirileceklerin, Müslüman olan Yahudi, Hıristiyan ve Sabiiler olduğunu iddia eder. Süleyman Ateş, bu yorumların her ikisine de katılmadığını belirtir. O, öncelikle bu ayetlerle ilgili olarak bir neshin varlığına inanmaz, sonra da ayetlerde sözü edilen “Yahudi, Hıristiyan ve Sabiilerden dinleri üzere kalanlar değil ancak Müslüman olanlar kurtuluşa kavuşabilecekler” şeklinde dillendirilen yorumu kabul edilebilir bulmaz. Çünkü eğer iddia edildiği gibi olsaydı, ‘inananlar’, dedikten sonra artık Yahudilerin, Hıristiyanların ve Sabiilerin zikredilmesine gerek kalmazdı. Çünkü ‘inananlar’, bütün Müslümanları kapsar. Ancak bu söz, kendi dinlerinde kalan Yahudileri, Hıristiyanları ve Sabiileri iman dahiline aldığı takdirde bir anlam ifade edebilir. Yoksa inananlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler ‘inanırlarsa’ ifadesiyle, “inananlar ve inananlar” ifadesi arasında bir fark olmazdı. Ateş, böyle anlamsız bir tekrarın Kur’an’a yakıştırılmayacağını söyler.²¹⁶

Süleyman Ateş’e göre, ayrıca bu ayette ödüle lâyık görülenler, sadece Müslüman olan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler olsaydı, o zaman Müslüman olan Mecusiler, Hintliler gibi birçok millet kurtuluşun sınırları dışında kalırlardı. Hatta ayetlerde Müslüman olan Yahudiler, Hıristiyanlar kastedilmiş olsaydı putperestlikten Müslümanlığa dönenlerin İslam’ı kabul edilmezdi. Sonuç olarak; ayetin mensuh

²¹³ Bakara 2/62, Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.I, s.157-158., Maide 5/69, Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.2, s.817.

²¹⁴ Maide 5/69.

²¹⁵ Ali İmran 3/85. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.I, s.467-468.

²¹⁶ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.40.

olduğu görüşü kabul edilebilir olmadığı gibi, ayette sadece Müslüman olan Yahudilerin, Hıristiyanların ve Sabiilerin ödüle layık görüldüğü görüşü de aynı şekilde doğru değildir. O halde ayetlerde Allah'a, ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyen Yahudi, Hıristiyan ve Sabiilerin de ödüllendirilecekleri, korku ve üzüntüye uğratılmayacakları belirtilmiştir. Ateş devamla, fazlaca iddialı bir yorumda bulunarak, *tevhid* inancına sahip olmayanların, cennetle ödüllendirilmeyeceklerine göre, bu durumda Hıristiyanların *tevhid* inancına sahip olduklarının kabul edildiği anlamını çıkarabileceğimizi söyler.²¹⁷

Süleyman Ateş, bu konudaki kendi yaklaşımlarını destekleyen ve paralel düşünceler üretmiş olan başka kimselerin görüşlerinden de örnekler verir. Örneğin M.Reşid Rıza, söz konusu ayeti yorumlarken, üstadı Muhammed Abduh'un görüşlerine değinir. Muhammed Abduh, Yahudi ve Hıristiyanların korudukları vahiylerin bir kısmını tahrif etmiş olsalar da yine de dinlerin özlerini tamamen yok etmediklerini, bu durumda onların dinlerinin özüne bağlı kalmak kaydıyla kurtuluşlarının önünde bir engel bulunmadığını savunur. Ona göre, Sabiiler ise dinlerine çok batıl inanç karışmış olsa da özü bakımından dinleri Hıristiyanlığın ruhuna, Hıristiyanlardan daha yakındır. Çünkü, onlardan bazı insanlar Hz. İsa'dan aktarılan her sözden fıskıran zühd ve tevazuyu yaşamaktadırlar. Bir kısım Hıristiyan ise tersine son derece dünya tutkunu, ihtiras sahibi ve şehvet düşkün olmuşturlar. Dolayısıyla bu insanlar kendilerine yeni bir davet gelip doğru bir şekilde anlatılıncaya kadar sadece kendi dinlerinden sorumludurlar. Reşid Rıza'da benzer bir şekilde, Peygamber'in çağrısını tam anlamıyla duymuş ve onu anlamış olan ilahi din mensuplarının kendi peygamberlerinin açıkladığı doğru biçimiyle Allah'a ve ahirete inanması ve salih ameller işlemesi şartıyla kurtuluşa kavuşabileceklerini, fakat Müşebbihe, Hülûliyye ve İttihadiyye (Vahdet-i Vücutçular) gibi doğru olmayan bir biçimde inanırlarsa bu durumun onları kurtuluşa kavuşturamayacağını savunur.²¹⁸

²¹⁷ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.40.

²¹⁸ "Faysalu't-Tefrika Beyne'l-kufri va'z-zandaka" s. 75-76, Terakkî matbaası, Mısır. 1319 H.-1901 M.Reşid Rıza, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim: 1/337-339 i5. Tefsir: 1/337, Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.51-52.'den naklen.

Süleyman Ateş'e göre Kur'an'da Ehli Kitab'ın kurtuluşunun imkanına işaret eden başka kanıtlar da söz konusudur. Örneğin Kur'an'da "Ama hepsi bir değildir. Kitap Ehli içinde, gece saatlerinde ayakta durup Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapanan bir topluluk da vardır. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar, iyiliği emreder, kötülükten kaçınırlar, hayır işlerine koşarlar. İşte onlar da iyilerdendir."²¹⁹ şeklinde dile getirilen ayetler de Kitap Ehlinin *tevhid* ehli olduğunu göstermektedir. Ayette geceleri kalkıp ibadet edenlerin, bazı Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğu bilinmektedir. Her ne kadar bu övülen insanların Müslüman oldukları söylenmiş olsa da bunu doğrulayan hiçbir veri söz konusu olmadığını söyleyen Ateş, ayette övgüyle bahsedilen insanların Müslüman olduklarına dair getirilen yorumların insanların kafalarındaki kalıplaşmış fikrin bir yansıması olduğunu düşünür.²²⁰ Ayrıca ona göre "İnananlar, Yahudiler, Sabiier, Hıristiyanlar, Mecusilerer ve (Allah'a) ortak koşanlar... Allah, kıyamet günü bunlar arasında hüküm verecek haklıyı haksızı ortaya çıkaracaktır. Şüphesiz Allah, her şeye şahittir!"²²¹ şeklindeki Kur'an ifadesi de Hıristiyanların, müşrik olmadığını açıkça göstermektedir. ²²²

Ateş'e göre Allah'ın farklı peygamberler aracılığıyla göndermiş olduğu Tevrat, İncil ve Kur'an temelinde şekillenen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın aslında özde bir farklılığı söz konusu değildir. Bunların üçü de birbirini destekleyen vahyin ürünleridir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam özde bir oldukları için Kur'an, kendinden önceki Kitaptan saygı ile söz eder ve Ehli Kitabı, kitaplarının hükümlerini gereğince uygulamaya çağırır. Bu çağrıya kulak asmayıp kendisine gelen mesajın sadece işlerine gelen bazı kısımlarını uygulayan, işlerine gelmeyen kısımlarını terk eden Ehli Kitab, kafir, zalim ve fasık olarak nitelendirilirken; Müslümanlarla birlikte Kitaplarının hükümlerine sadık kalıp onları uygulayan Yahudilerin, Sabiilerin ve Hıristiyanların da korku ve üzüntü çekmeyecekleri aksine kurtuluşa kavuşabilecekleri vurgulanır.²²³

²¹⁹ Ali İmran 3/113-115. Bkz. **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.483.

²²⁰ Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.I, s.483.

²²¹ Hac 22/17.Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**,C.IV s.1717.

²²² Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.40.

²²³ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.47.

Ayrıca Kur'an, yakınlığın işareti olarak değerlendirilebilecek bir yaklaşım sergileyerek Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın özde birliğini vurgulamak üzere Ehli Kitabın kesip pişirdiklerinin Müslümanlara, Müslümanların yiyeceklerinin de öteki Ehli Kitaba helâl olduğunu; Müslümanların, Ehli Kitabın kadınlarıyla evlenebileceklerini açıkça bildirilmiştir²²⁴

Ehli Kitaba yönelik onların yiyeceklerinden yemek ve kadınları ile evlenme konusunda özel bazı hükümlerin varlığıyla ilgili olarak farklı değerlendirmeler yapılmış, bu durumun istisnasız tüm Ehli Kitap için mi yoksa Tevrat ve İncil'e herhangi bir tahrif söz konusu olmadan önce yaşamış Ehli Kitap için mi geçerli olduğu tartışılmıştır. Ateş'e göre bu tartışma anlamsızdır. Çünkü Kur'an, indiği zamandan bahseder ve hüküm vermiş, o dönemde yaşayan Hıristiyanların çeşitli fırkalara ayrılmış olduğunu ve 'teslis'e inandıklarını, kitaplarının bir kısmını unuttuklarını ve diğer bir kısmını ise farklı ve yanlış yorumladıklarını ifade etmiştir. Ateş açısından, Kur'an'ın indiği dönemdeki Ehli Kitap ne ise tartışmaların yapıldığı dönemdeki Ehli Kitap da odur. Kur'an, Ehli Kitap tartışmasının yapıldığı döneme gelinceye kadar değişmemiştir ki bu ayetlerin Tevrat ve İncil'e tahrif girmeden önceki Ehli Kitap hakkında olduğu varsayılın. Hz Peygamber ve ashabı, Ehli Kitap arasında bir ayırım yapmamış, yalnızca Kur'an'ın hükmünü uygulamışlardır. Hatta ashabın büyük alimlerinden Huzyfe İbn el Yeman bir Yahudi kadınla evlenmiş, diğer sahabeler onun bu eylemine itiraz etmemişlerdir.²²⁵

Kur'an, Ehli Kitap'la ilgili olarak bu ayrıcalıklardan bahsederken Yahudi ve Hıristiyanların veli edinilmemesi gerektiğinin de altını çizmiştir.²²⁶ Ateş'e göre bu konu, doğru bir değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada Müslümanların bir şeyin ayırına varması gerekir. Bu yaklaşım, tüm Ehli Kitaba teşmil edilebilecek bir yaklaşım değildir ve olmamalıdır. Ateş, Yahudi ve Hıristiyanlarla sıkı dostluk kurmayı yasaklayan birkaç ayetle birlikte başka bazı ayetlere de konu olan dostluk meselesinde belirleyici olan noktanın Müslümanın muhatabı olan Ehli Kitabın tavrı

²²⁴ Maide 5/5. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.II, s.743-745.

²²⁵ Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.744-745.

²²⁶ Maide 5/51.

olduğunu düşünür. Ona göre; Kur'an'ın başka ifadelerinden²²⁷ yola çıkıldığında onlarla sıkı dost olma yasağının, genel değil İslam ile alay eden, Müslümanların inancını küçük gören Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında olduğu, yine Müslümanlara saldırmayan, bozgunculuk yapmayan Ehli Kitap'la iyi ilişkiler içinde olmanın veya iyi dostluklar kurmanın herhangi bir sakıncasının olmadığı anlaşılmaktadır.²²⁸

Süleyman Ateş, Kur'an'ın, Ehli Kitabı, dinlerini tamamen bırakmaya değil, şirke bulaşması muhtemel inançlarını bırakıp 'tevhid' ilkesinin ruhunda birleşmeye çağırıldığını düşünmektedir.²²⁹ Ona göre Ehli Kitap'la Müslümanlar arasında ortak olan söz,²³⁰ İslam kelimesinde özetlenen bu 'tevhid' prensibidir. Kur'an, aşırı davranışlarıyla dinlerini bozan, dinin ruhundan ayrılan çıkarıcı Ehli Kitabı şiddetle kınamasına rağmen onların hepsini aynı kategoride değerlendirmekten de özellikle kaçınır. Peygamberlerini tanrılaştıran, yahut Allah'ın oğlu olduğunu, ya da üç varlıktan oluştuğunu söyleyen Ehli Kitabı özelde Hıristiyanları Allah'a karşı nankörlükle nitelerken²³¹ dinlerinin aslı olan 'tevhid'e bağlı kalanları övmekte²³² ve onlarla ortak bir zeminde buluşulabileceğinin ipuçlarını vermektedir.²³³

Sonuç olarak, Ateş'e göre, Ehli Kitabın dinlerini tamamen terk etmeleri gerekli değildir. Fakat dinleri içinde Allah'ın birliği temel ilkesine zarar verecek hükümler barındırmamaları ve bazı aşırılıklardan kaçınmaları ön koşuldur.²³⁴ Ayrıca,

²²⁷ "Ey inananlar, sizden önce kendilerine Kitap verilmiş olanlardan ve kâfirlerden, dininizi eğlence ve oyun yerine koyanları dost tutmayın; inaniyorsanız, Allah'tan korkun." (Maide 5/57). "Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan men etmez- Çünkü Allah adalet yapanları sever. Allah sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için yardım eden kimselerle dost olmaktan meneder. Kim onlarla dost olursa işte onlar zalimlerdir!" (Mümtehine 60/8-9)

²²⁸ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.47-48.

²²⁹ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.54.

²³⁰ De ki: "Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin." Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: "Şahit olun, biz müslümanlarız." (Ali imran 3/64)

²³¹ Maide 5/72-73. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.II, s.821-823.

²³² "Ama hepsi bir değildir. Kitap ehli içinde gece saatlerinde kalkıp Allah'ın âyetlerini okuyarak secdeye kapanan bir topluluk da vardır. Onlar Allah'a ve âhiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten men ederler; hayır işlerine koşarlar. İşte onlar da iyilerdendir. Yapacakları hiçbir iyilik inkâr edilmeyecektir. Şüphesiz Allah, korunanları bilmektedir." (Al-i Imrân 3/113-115)

²³³ Kitap ehliyle, haksızlık edenleri dışında en güzel tarzda tartışın ve deyin ki: 'Bize indirilene de, size indirilene de inandık, Tanrımız ve Tanrınız birdir, biz de O'na teslim olanlarız.'" (Ankebut 29/46)

²³⁴ "Ey ehli kitap! Dininizde aşırı gitmeyin, ve Allah hakkında gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın elçisi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur.

yine ona göre; Hz Muhammed'in peygamberliğini gerçek anlamda tanıma fırsatı bulan Ehli Kitap'ın onun Allah'tan vahiy alan bir peygamber olduğuna inanması gerekir.²³⁵ Bu durumda eğer kişi, Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul ederse, kendi dinsel geleneğinin mensubiyetinden vazgeçmek zorunda kalmadan Allah'a ve Ahiretin varlığına inanarak ve Salih ameller işleyerek da kurtuluşa kavuşabilir.²³⁶

3.4.1.2. Allah'ın Merhameti

Süleyman Ateş Allah'ın merhameti, insanların merhametiyle kıyaslanamayacak derecede geniş olduğu temel tezinden hareketle farklı dinlere mensup insanlar için mümkün olabileceğini düşündüğü kurtuluş üzerine görüşler ortaya koymuştur. Ona göre insanların belli kalıplara sıkışmış dar düşünceleri, egoizmi Allah'ın geniş rahmetini daraltmak istemiş, bu düşünce kalıplarından hareketle yapılan yorumlar ise İslâm'a fayda değil zarar vermiştir.²³⁷

Ateş, Allah'ın, Hz. Muhammed'i, âlemlere rahmet olarak gönderdiği müjdesi²³⁸ ile, insanların büyük bir çoğunluğunun cennete giremeyeceği gerçeği arasında ciddi bir çelişkinin söz konusu olduğunu düşünür ve şöyle bir soru soruyu gündeme getirir; “Allah'ın, insanlara rahmet olarak gönderdiği Hz. Muhammed, kendisine inanmayan veya inanamayan bütün insanların cehenneme gitmesine neden oluyorsa bu durumda onun âlemlere rahmet oluşu nasıl bir anlam ifade edebilir?” Ateş, Hz Muhammed'in getirdiği temel inanç ve ahlak prensiplerine, onun dininin

Allah' a ve Peygamberlerine inanın, “üçtür” demeyin. Vazgeçin! Bu, sizin için daha iyidir. Allah ancak bir tek tanrıdır. Çocuğu bulunmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa onundur. Ve ne yeterli kefildir Allah.” (Nisa 4/171)

“Ey kitap ehli, bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Allah'tan başkasına tapmayalım, ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım, Allah'ı bırakıp da birbirimizi rabler edinmeyelim.....” (Ali İmran 3/64)

“Allah ancak Meryem oğlu İsa Mesih'tir diyenler kesin inkarcı olmuşlardır. Oysa Mesih, “ Ey isailoğulları! Rabbiniz ve Rabbinize kulluk edin “ demişti. Kim Allah'a ortak koşarsa, kesin, Allah ona cenneti haram kılar ve onun varacağı yer cehennemdir. Ve hainler için hiçbir yardımcı yoktur.” (Maide 5/72-73).

²³⁵“Ondan önce kitap verdiklerimiz, buna inanırlar. Ve onlara okunduğunda “ona inanıyoruz evet, o kesinlikle rabbimizden gelen gerçektir. Biz, gerçekte, ondan önce de teslim olmuştuk derler. İşte onlara, sabırlarından dolayı, karşılıkları iki kez verilecek . onlar, kötülüğü iyilikle savarlar, kendilerine verdiklerimizden bağışta bulunurlar. (Kasas 28/52-53-54)

²³⁶ Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, s.14-15.

²³⁷ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.29.

²³⁸ Enbiya 21/107. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. IV, s.1706.

ruhuna uygun bir inanca ve davranış modeline sahip herkesin cennete girebileceği ihtimalinin altını kalın bir şekilde çizer.²³⁹

Allah'ın rahmeti konusunu önemseyen Ateş, bununla ilgili bazı hadislerden örnekler verir; “Rabbimiz, kendisine rahmeti yazmış(acımayı prensip edinmiş)tır”²⁴⁰ “Rahmetim, her şeyi kaplamıştır.”²⁴¹ Bir kutsi hadiste de “Allah'ın rahmetinin, gazabını geçtiği”²⁴² ifade edilmiştir. Ateş'e göre her Peygamber, insanlığa bu sonsuz ilahi rahmeti sunmaya çalışmış, Allah'a ve ahirete inanan ve salih ameller işleyen tüm ilahi dinlerin mensuplarını cennetle müjdelemiştir. Fakat insanların bencilliği, ilahi mesajın geniş ufkunu daraltmış, dinsel kurumlar ve bireylerin kendileri sadece kendilerinin cennete girebileceğini iddia etmeye başlamışlar, Yahudiler, cenneti yalnız kendilerine tahsis ederken, Hıristiyanlar da kendilerinden başkasına cennet vizesi vermemişlerdir.²⁴³

Süleyman Ateş, Allah'ın rahmetinin genişliği ile Ehli Kitap'tan bazı insanların gerçekten kurtuluşa kavuşabileceği temel tezi için iyi bir örnek olabileceğini düşündüğü Habeş Kralı Necaşi'den özellikle bahseder. Bilindiği üzere Mekke döneminde bazı Müslümanlar, Kureyşli müşriklerin baskı ve hatta işkencesinden kurtulmak için Habeşistan'a hicret etmişler, fakat hemen Kureyşli müşrikler onları geri getirmek için Amr ibn el-As ile, Abdullah ibn Ebî Rebi'a'yı birtakım hediyelerle Necaşi'ye göndermişler, iki elçi, Necaşi'ye ve papazlarına hediyelerini sunduktan sonra, ülkesine sığınmış olan bu insanların, ne İsa'yı, ne de kendi dinlerini tanımayan sapıklar olduğunu ve bu nedenle onları ülkesinden çıkarması gerektiğini söylemişlerdir. Bunun üzerine Müslümanları da dinleyip, Peygamber'in öğretisi ve düşünceleri hakkında bir fikir edindikten sonra Necaşi, Cafer'in okuduğu Meryem Suresinden de etkilenip, çevresindeki papazlarla birlikte ağlamış ve: “Bu sizin okuduğunuz Kur'an ile İsa'nın getirdikleri aynı kandilden çıkmaktadır” ifadesini kullanmış ve hediyelerini geri verdiği Kureyş elçilerini

²³⁹ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.30.

²⁴⁰ Buhari Tevhid, 55.

²⁴¹ Müslim, Tevbe: 14-16.

²⁴² İbn Mace Zühhd 35.

²⁴³ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.22.

kovmuştur.²⁴⁴ Daha sonraki zamanlarda Medine’de bir gün Hz Peygamber, ashabına Necaşi’nin öldüğünü haber vermiş ve namazgaha çıkıp Müslümanları saf düzenine sokarak “Kardeşiniz için mağfiret dileyin” demiş ve dört tekbir alıp, gıyaben ona cenaze namazı kılmıştır²⁴⁵

Görüldüğü üzere Hz Muhammed, kendisinin getirdiklerinin hak olduğunu kabul edip Müslümanları korumuş olan bir Hıristiyanı iman kardeşi bilmiş ve ona namaz kıldırmıştır. Necaşi’nin yaptığı, peygamber’in doğruluğunu, Kur’an’ın vahiy eseri olduğunu kabulden ibarettir. Yoksa o, dinini bırakıp da Müslümanlarla birlikte namaz kılmamış, Müslümanların dini ritüellerini uygulamamıştır. Fakat yalnızca bu kadarı bile, Necaşi’nin kurtuluşu için yeterli görülmüştür. Dolayısıyla Ateş’ göre Allah’ın geniş rahmetini daraltmaya kimsenin hakkı yoktur.²⁴⁶

Sonuç olarak; Süleyman Ateş, Kur’an’ın toptancı davranmadığı bir konuda diğer din mensuplarının tamamını cehenneme gideceğiyle ilgili genel ve kesin ifadelerden kaçınılması gerektiğinin altını özellikle çizer. Ona göre her dinsel gelenekte iyi ve kötü insanlar mevcuttur ve iyi olanlar cennete kötü olanlar ise cehenneme gidecektir.²⁴⁷ Kur’an, Ehli Kitap’la ilgili ifadelerinde onlardan bazılarında övgüyle bahsederken yine onlardan bir kısmının cezayı hak ettiğini söylemekten kaçınmamıştır.²⁴⁸

3.4.1.3. İslam’ın ve Müslüman Olmanın Anlamı

‘İslam’ terimi üzerinden bir tartışma yaparak bu terimin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duran Süleyman Ateş, bu terimin Hz Muhammed’e gönderilen son dinin adı değil, Hz İbrahim ve Hz Muhammed arasında Allah tarafından gönderilen

²⁴⁴ Sîretu ibn Hişâm: 1/357-361, Mısır ve Beyrut 1355-1936 J3, Ateş, **İslam’da Güncel Tartışmalar**, s.34’ naklen.

²⁴⁵ Buhari, Cenâiz: 4,54,55,61,65; Müslim, Cenaiz: 63-68; Ebû Dâvûd, Cenaiz: 62; Tirmizi: 8/37, 48; Nesa’i, Cenaiz: 27,72, 76; İbn Mace: 6/33; İbn Hanbel, Müsned: 1/254,2/241,3/369 43. Buhari, Edeb: 27.

²⁴⁶ Ateş, **İslam’da Güncel Tartışmalar**, s.34.

²⁴⁷ Hepsi bir değildir, Ehli Kitap’tan dosdoğru bir toplum vardır ki, gece vakitlerinde secdeye kapanarak Allah’ın ayetlerini okurlar. Onlar, Allah’a ve Ahiret gününe inanırlar, iyiliği emreder kötülükten sakındırırlar ve iyi işlerde yarışırırlar. İşte bunlar iyilerdendir. ve iyilik olarak her ne yaparlarsa, karşılıksız bırakılmayacaktır. Çünkü Allah, Takvalıları bilir. (Ali İmran, 3/113-114-115)

²⁴⁸ Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, s.12.

ilahi mesajların genel adı olduğunu düşünür.²⁴⁹ Ona göre mesajın özü bütün peygamberler için aynıdır. Bu, bizi bütün peygamberlerin insanlara adı farklı da olsa *islam*'ı anlattığı ve dolayısıyla *islam*'ın gelen mesajların ortak ruhu veya özü olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.²⁵⁰

“Allah katında din, İslam’dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf aralarındaki aşırıktan ötürü, ayrılığa düştüler. Kim Allah'ın ayetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah, hesabı çabuk görendir. Seninle tartışmaya girişirlerse de ki: "Ben de özümü Allah'a teslim ettim." Kendilerine Kitap verilenlere ve ümmilere de ki: "Siz de İslâm oldunuz mu? " Eğer islâm olurlarsa doğru yolu bulmuşlardır. Yok eğer dönerlerse, sana düşen, yalnız duyurmaktır. Allah kullarının yaptıklarını görmektedir”²⁵¹ “Kim İslâm 'dan başka bir din ararsa, bilsin ki, (o din) ondan kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır.”²⁵²

Süleyman Ateş'e göre Kur'an'ın bu ifadelerinde, Allah katında kabul görecektir dinin İslam olduğu, İslam'dan başka bir dinin Allah katında kabul edilmeyeceği vurgulanmaktadır. Ehli Kitap'ın da bu gerçeğin farkında olduğu, fakat kendilerine bunu bildiren ilim geldikten sonra aralarındaki bazı aşırılık, kıskançlık yüzünden inanç konusunda ayrılığa düştükleri belirtilmekte ve Allah'ın ayetlerini dinlemeyenler, ahirette yüzyüze kalınacak hesaba karşı uyarılmaktadır.²⁵³

Süleyman Ateş, '*islam*' olarak ifade edilen Allah'ın bu evrensel mesajının altını çizerken, peygamberler arasında özellikle Hz. İbrahim'in, '*islam*' adıyla sembolleştirilen *tevhîd* dininin bayraktarı olduğunu, dahası havarilere yönelik olarak; Kur'an'da “Havarilere: ‘Bana ve elçime inanın!’ diye vahyetmişim. İnanıdık, bizim

²⁴⁹ “Ve Allah için, hakkını vererek savaşın. O Sizi seçti; ve din konusunda üzerinize hiçbir güçlük yükledi, atanız İbrahim öğretisini izleyenlerden olarak, ki, O, daha önce sizi “Müslümanlar” olarak adlandırmıştı.....” (Hac 22/78) Bkz. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. IV, s.1751-1752.

²⁵⁰ Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”.7-9.

²⁵¹ Al-i İmrân: 3/19-20, Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.425.

²⁵² Al-İ İmrân: 3/85, Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.465.

²⁵³ Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”.7-9

Müslümanlar olduğumuza şahit ol! demişlerdi.”²⁵⁴ şeklinde dile getirilen ayetin Hz. İsa’ya inanan Havarilerin de Müslüman olduğunu söylediğini düşünmektedir.²⁵⁵

Ateş’e göre, “İsrailoğullarını denizden geçirdik, Firavun ve askerleri de zulmetmek ve saldırmak için onların arkalarına düştü. Nihayet boğulma kendisini yakalayınca (Firavun), gerçekten İsrailoğullarının inandığından başka Tanrı olmadığına inandım, ben de Müslümanlardanım!’dedi”²⁵⁶ ayeti de Firavun’un son nefesinde Müslüman olduğunu bildirmekte ve dolayısıyla aslında İslam’ın, yalnızca son dinin adı değil, bütün ilahi dinlerin ortak adı olduğu ve bu dinlerin, dillere göre isimleri farklı da olsa ruhlarının ‘*islam*’ olduğu sonucuna bizi götürmektedir.²⁵⁷

“Eğer Allah’ın, bazı insanları diğer bazılarıyla savunması olmasaydı, içlerinde Allah’ın ismi çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılırdı. Allah, kendi dinine yardım edene elbette yardım eder. Allah, kuvvetlidir, galiptir.”²⁵⁸

Süleyman Ateş, ayrıca Kur’an’da ifade edilen üç büyük dinin mabetlerine dikkatleri çekerek bu dinlerin özünün birlikteliğine ve ortaklığına vurgu yapmayı dener. Ona göre, Kur’an açık bir şekilde bu dinlerin mabetlerinin önemine bizim dikkatimizi çekmektedir.²⁵⁹

Hız Muhammed’in Ehli Kitap ve Müşriklere olan davranış modeli aslında Ehli Kitabın Müslümanlar açısından değerini ortaya koymaktadır. Hız Muhammed’in saçını tarama şeklini belirlerken bile bazı şeylere dikkat ettiği, örneğin kendi saçlarını müşrikler gibi ortadan ayırmaktansa Ehli Kitap’a benzer şekilde düz salıverdiği, daha sonraki dönemlerde ise Müşrikler Müslüman olduktan sonra saçlarını ortadan ayırmaya başladığı görülür.²⁶⁰ İbn Hacer, Peygamberin tavrıyla ilgili olarak şöyle bir yorumda bulunur. “Çünkü Ehli Kitap, temelde bir şeriat sahibiydi ve bu nedenle Hız Muhammed, müşriklere uymaktansa, şeriat sahibi olan

²⁵⁴ Mâide: 5/111, Bkz. Ateş, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.853-855.

²⁵⁵ Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”.7-9

²⁵⁶ Yunus: 10/90, Bkz. Ateş, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, C. III, s.1257.

²⁵⁷ Ateş, **İslam’da Güncel Tartışmalar**, s.10.

²⁵⁸ Hac 22/40. Bkz. Ateş, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, C.V, s.2704.

²⁵⁹ Ateş, **İslam’da Güncel Tartışmalar**, s.54.

²⁶⁰ Buhari, Menakıb: 23, Libâs: 70.

Ehli Kitaba uymayı tercih etmiştir.”²⁶¹ Burada Hz Muhammed’in vermek istediği mesaj, kendisine gönderilen vahiy ile Ehli Kitab’a gönderilen vahyin ortak bir paydaya sahip olduğu ve benzenilmeye çalışılacak birileri varsa, onların ortak paydaya sahip olunan Ehli Kitap olması gerektiğidir.

Sonuç olarak, Süleyman Ateş, ‘*islam*’ teriminin doğru anlaşılması gerektiğinin altını çizerken Allah katında kabul görecekle ve cennetle mükafatlandırılacak insanların Hz Muhammed’le gelen son mesajın mensubu olmak ile sınırlandırılmaması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Kur’an’ın kendi ifadesiyle Allah katında din ‘*İslam*’dır. Fakat bu ‘*İslam*’ yalnızca son peygamber Hz Muhammed’e gönderilen mesajın özel adı değil, Allah’ın gönderdiği mesajların bütününe verilen ortak isimdir.

3.4.1.4. Kur’an ve Önceki Dinleri Nesh

Süleyman Ateş, önceki kutsal kitapların ne anlam ve değerinde olduğu tartışmasına da girmekten imtina etmez. Ona göre, Hz Muhammed’in getirdiği mesaj tamamen yepyeni ve orijinal değildir. Hz İbrahim’den itibaren gelen geleneğin son örneğidir.²⁶² Daha açık bir ifadeyle Hz Muhammed, geçmiş peygamberlerin getirdiği ilkeler üzerinde yürümektedir.²⁶³ Hz İbrahim ve getirdiği mesaj Hıristiyanlık ve Yahudilik kadar Hz Muhammed’le gelen son din olan İslam’ın da temel çıkış noktasıdır.²⁶⁴ Kur’an indirildiğinde önceki kutsal kitaplar ortadan kaldırılmamıştır. Aksine Allah, Kur’an’da İsrail oğullarına da Kitabı Mukaddes’i doğrulayıcı olarak Kur’an’ı gönderdiğini ifade etmektedir.²⁶⁵ Ateş’e göre, Tevrat, İncil ve Kur’an birbirlerini eşit şekilde doğrulayan Allah’ın vahiyleridir. Kur’an, İncil ve Tevrat’tan saygıyla bahsederek Ehli Kitaba yönelik olarak onların bu saygıyı hak eden kitaplarına doğru bir şekilde uymaları gerektiğini belirtir. Eğer onlar kendilerine

²⁶¹ Fethu’f-Bârî: 6/566,10/361-362. Ateş, **İslam’da Güncel Tartışmalar**, s.58.

²⁶² “ De ki; Elçiler konusunda bir ilk değilim: ne bana ne de size, ne yapılacağını bilmiyorum; ancak ben vahyolunana uymaktayım ve ben yalnızca, apaçık bir uyarıcıyım” (Ahkaf, 46/9)

²⁶³ “ İşte bunlar (O önceki peygamberler) Allah’ın doğru yola ilettikleridir. Öyleyse onların doğrularına uy” En’am, 6/46.

²⁶⁴ Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”,s.9.

²⁶⁵ “ Ve yanınızdakini (Kitabı Mukaddes) doğrulayıcı olarak indirdiğine inanın ve onu ilk yalanlayanlar olmayın” (Bakara 2/41)

gönderilen mesaja doğru bir karşılık verirlerse kurtuluşa kavuşmalarının önünde bir engel yoktur.²⁶⁶

Kur'an'ın bir çok ayetinde²⁶⁷ daha önce gönderilen Tevrat ve İncil'i doğruladığı ve onlarla ortak bir öze sahip olunduğu vurgulanmaktadır. Süleyman Ateş, Kur'an'ın geçmiş ilahi kitapları doğrulayıp tasdik ettiği bu açık ayetlerine rağmen onun önceki ilahi Kitapları neshettiğini, o kitapların mensuplarının Hz. Muhammed'in getirdiği şekliyle Müslüman olmadıkça ibadetlerinin, Allah katında kabul görmeyeceğini söylemenin anlamsızlığına dikkat çeker. Çünkü Kur'an, kendinden önceki ilahi kitapların hükümsüz olduğunu iddia etmemiş, aksine o kitapların mensuplarına, kitaplarının hükümlerini uygulamalarını emretmiştir.²⁶⁸

Süleyman Ateş, Kur'an'da sözü edilen²⁶⁹ Ehli Kitabın kendilerine gönderilen kitapları üzerinde yaptığı tahrifin doğru anlaşılması gerektiğini düşünür. Ona göre, söz konusu ayette ifade edilmek istenen şey, Ehli Kitabın bizzat kitaplarının sözlerini değil, onu yanlış yorumlayarak anlamını tahrif ettikleridir. Çünkü Taberi'nin dediği gibi eğer kitaplarını tahrif ettikleri amaçlanmış olsaydı, "Allah'ın sözlerini işitirler, sonra onu anladıktan sonra tahrif ederler" denmezdi. Bu şu anlama gelir "Bazı insanlar Allah'ın kelamını işitirler. İşittikleri bu sözler, Allah'ın kelamıdır ki onu işitirler, hatta amacını da anlarlar, fakat onu çıkarları için yanlış yorumlarlar."²⁷⁰

Ateş, Tevrat özelinde bazı tespitlerde de bulunur. Ona göre Tevrat'ta bir tahrifin olduğunda şüphe yoktur. Zaten Hz Musa'dan asırlarca sonra derlenmiş bir kitabın, orijinal haliyle korunmuş olması mümkün değildir. Tarihi verilere göre, Tevrat, çeşitli asırlardaki Yahudi peygamberlerinin, din adamlarının söz ve yazılarının derlenmesinden oluşmuş ve ancak Babil esaretinden sonra derlenmiştir. Bu nedenle Tevrat'ta Babil sözlerine çok rastlanmaktadır. Ama Kur'an, Hz Peygamber devrinde Yahudilerin ellerinde bulunan kitabı, kaynağının sağlamlığı

²⁶⁶ Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", s.9-10.

²⁶⁷ Bakara: 2/41-89-91-97-101, Al-i Imran: 3/3-4, Nisa: 4/47, Mâide: 5/48, En'âm: 6/92, Fâtır: 35/31, Ahkaf: 46/12, Ahkaf: 46/30.

²⁶⁸ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.12.

²⁶⁹ Bakara 2/75.

²⁷⁰ Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, s.628.

nedeniyle ilahi kitap kabul etmektedir. Çünkü çeşitli devirlerdeki peygamberler tarafından derlenmiş olsa da yine esas itibariyle ilhama dayalı ilahi bir kitaptır. Bu gerekçeyle Kur'an, Yahudilere Ehli Kitap demekte ve kendisinin de o kitabı doğrulayıcı olarak geldiğini çeşitli ayetlerinde vurgulamaktadır. Bu nedenledir ki, Kur'an'ın "kelimeleri yerlerinden tahrif ettikleri" ifadesiyle ortaya koymak istediği niyeti, Yahudilerin, kendi kitaplarını tahrif ettiklerini söylemek değildir. Çünkü ayetin devamında "Sizin yanınızda bulunamı doğrulayıcı olarak indirdiğimiz bu Kur'an'a inanın..." şeklinde ifadelerin kullanılması, Kur'an'ın Yahudilerin ellerinde bulunan kitabın doğruluğunu kabul ettiğini gösterir. Eğer onların yanlarında bulunan kitap bozulmuş veya tahrif edilmiş ise Kur'an'ın tahrife uğramış yanlarındaki o kitabı doğruladığı nasıl söylenebilir? Bu, açık bir çelişki meydana getirir ki, bu durumun Kur'an için kabul edilmesi söz konusu değildir.²⁷¹

Ateş, Tevrat'ın tamamen tahrife uğramadığı iddiası üzerinden düşünceler üretmeye devam eder. Ona göre Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, İsrail oğullarına bütün yiyecekler helaldi. "De ki: 'Doğru iseniz, Tevrat'ı getirip okuyun'."²⁷² ayetinde, Hz. Yakub'un, kendisine haram kıldığı şeyler dışında bütün yiyeceklerin, İsrailoğullarına helal olduğu, bunun Tevrat'ta böyle yazıldığı; aksini iddia edenlerin, Tevrat'ı getirip okumaları gerektiği belirtilmektedir. Bu durumda eğer Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat, Kur'an'ın kastettiği Tevrat değilse, o zaman Kur'an, nasıl Yahudilerden Tevrat'ı getirip okumalarını istemektedir? Eğer tahrif edilmemişi yoksa bu nasıl mümkün olacaktır? Ateş'e göre, tamamen tahrif olmamış bir Tevrat'ın varlığı söz konusu ki Kur'an onun getirilip açıkça okunmasını emretmektedir. Tevrat'ta²⁷³ anlatıldığına göre: Yakub, Gece kalkıp iki karısını ve iki cariyesini ve on bir çocuğunu aldı ve Yabbok geçidini geçti. Ve Yakub, yalnız başına kaldı ve seher söküneye kadar bir adam onunla güreşti. Ve onu yenemediğini görünce uyluğunun başına dokundu ve Yakub'un uyluk başı incindi. Bu nedenle İsrailoğulları, uyluk başı üzerindeki kalça adalesini yemezler. Ateş'e göre; Kur'an, İsrailoğullarına, dinde aşırılıkları yüzünden Tevrat'ta

²⁷¹ Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, s.628.

²⁷² Al-i İmran 3/93, Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.469-470.

²⁷³ Tekvin 32/22-31.

kendilerine birçok şeyin haram kılındığı, oysa Tevrat gönderilmeden önce Yakub'un bu olay üzerine yemeyip kendisine haram saydığı uyluk başındaki et dışında, hayvanın herhangi bir yerini yemenin haram olmadığını belirtir. Kur'an, Yahudilere onların durumun böyle olmadığı iddiasında iseler Tevrat'ı getirip okumalarını tavsiye eder. Kur'an'ın bu meydan okuması bizi Tevrat'ın tahrif edilmemiş halinin mevcut olabileceği sonucuna götürmektedir.²⁷⁴

Peki ama, Kur'an'ın Yahudilerin yanlarında mevcut Tevrat'ı tasdik ettiğini ifade eden ayetleriyle "Vay haline o kimselerin ki, Kitabı elleriyle yazıp, az bir paraya satmak için, 'Bu Allah katındandır' derler! Ellerinini yazdığından ötürü vay haline onların! Kazandıklarından ötürü vay haline onların!"²⁷⁵ şeklinde dile getirilen ve Yahudilerin az bir bedel karşılığında kendi kutsal kitaplarını tahrif ettikleri iddiası nasıl değerlendirilmelidir? Süleyman Ateş'e göre burada Yahudilerin, elleriyle yazdıkları Kitap, Tevrat değil, onun ayetleri üzerine yaptıkları Talmud ve benzeri tefsirler şerhler, Tevrat ayetlerini arzuları doğrultusunda yorumlayarak meydana getirdikleri Mişna gibi fıkıh kitaplarıdır. Din adamları, yazdıkları şerhleri, kitabın aslında bulunmayan ayrıntılara dair içtihat hükümlerini, akli spekülasyonlarla oluşturdukları kuralları, Allah'ın buyrukları olarak görmüş ve bu yorumların insanlar tarafından Tanrı buyruğu olarak kabul edilmesini sağlamışlardır.²⁷⁶ Ateş, Kur'an'dan bazı örneklerle Tevrat ve İncil'in tahrif edilmemiş halinin var olabileceği ihtimalinin altını özellikle çizmektedir.²⁷⁷

"De ki: "Öyleyse Musa'nın, insanlara nûr ve yol gösterici olarak getirdiği Kitabı kim indirdi?"²⁷⁸ "Onların ardından, yanlarındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona, içinde yol gösterme ve nûr bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan, korunanlar için yol gösterici ve öğüt olan İncil'i verdik."²⁷⁹ "De ki: Ey Kitap Ehli, siz Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirilene uygulamadıkça bir esas üzerinde değilsiniz. (Ey

²⁷⁴ Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.169.

²⁷⁵ Bakara 2/79.Bkz.

²⁷⁶ Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.169.

²⁷⁷ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.12-13.

²⁷⁸ En'âm: 6/91, Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.911-912.

²⁷⁹ Maide 5/46. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.799-800.

Muhammed) Rabbinden sana indirilen, onlardan çoğunun azgınlık ve inkârını artıracaktır. Sen o kâfirler toplumu için üzülme!"²⁸⁰ "İncil sahipleri, Allah'ın onda indirdiğiyle hükümler."²⁸¹

Ateş, buradan yola çıkarak "Eğer Kur'an'ın indiği sırada Tevrat ve İncil tamamen tahrife uğramış ve orjinal hali tamamen yok olmuş durumdaysa ve bu nedenle Kur'an onları tamamen neshetmiş ve geçersiz kılmışsa, Yahudilere Tevrat'ın hükmünü, Hıristiyanlara ise İncil'in hükmünü uygulamaları ve genel olarak Ehli Kitab'a Rablerinden kendilerine indirileni uygulamaları gerektiği nasıl söylenir?" sorusunu dile getirir.²⁸²

Ateş, Kur'an'ın, Tevrat ve İncil'i neshetmediğini bilakis onları doğrulayıcı olarak geldiği konusunda ısrar etmektedir. Peki ama o zaman Kur'an'ın gönderiliş gerekçesi nedir? Ateş bu soruya kendi açısından şöyle cevap verir; Kur'an'dan önce İbrani dilinde indirilmiş olan o kutsal kitapları Arapların okuması mümkün olamazdı. Dolayısıyla Arapların ellerinde de kendi dillerinde okuyacakları bir kitaba ihtiyaç vardı. Ayrıca o eski Kitapların üzerinden zaman geçmekle mesajın üzeri küllenmiş, o mesaja insan eliyle yapılan katmalarla o mesaj tazeliğinden çok şey kaybetmişti. Bu nedenlerle Araplara anlayacakları ilahi bir kitap sunmak, mesaja canlılık kazandırmak ve insan eliyle yapılmış zorlaştırmaları kaldırmak üzere Kur'an Hz. Muhammed'e indirilmiştir. Fakat tüm ilahi mesajların özü aynıdır. Eski Kitaplarda nasıl ibadetler, kurban emredilmişse bu yeni mesajda da aynı şeyler emredilmiştir. Çünkü bu mesajları gönderen Tanrı aynıdır ve bütün dinler insanları O'na kulluğa çağırmaktadır. İnsanlar arasındaki ayrılıklar, kavgalar, Allah adına birbirlerini boğazlamalar, insanların dini saptırmalarıyla kalplere çöreklenen egoizm, ırkçılık ve tekelciliğin sonucudur. Dinin özünde birleşenler, hangi ilâhî dinin mensubu olduğunu önemsemeksizin birbirlerini sever ve Allah sevgisinde birleşirler.²⁸³

Sonuç olarak, Süleyman Ateş, kendisinin önceki ilahi kitapları doğrulayıcı olarak indiğini vurgulayan Kur'an'ın önceki ilahi kitapları neshetmesinin söz konusu

²⁸⁰ Maide 5/66-68. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.815-816.

²⁸¹ Maide 5/47. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.800.

²⁸² Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.14.

²⁸³ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.55-56.

olmadığını ifade eder. Ona göre, bir nesh söz konusu olacaksa neshedenin neshedilenle tamamen çelişen iddialar ortaya koyuyor olması gerekir ki neshin bir anlamı olsun. Kuran, Hz. Peygamber'e, kendinden önce gelen peygamberlerin yoluna uymasını, onların izinde gitmesini emrederken; insanların, hadis şekline soktukları bazı düşünce ve yorumlarla önceki peygamberleri, Hz. peygambere ümmet yapma çabası içine girmiş olmaları ilginç ve bir o kadar anlamsızdır.²⁸⁴

3.4.1.5. Dini Anlamda Özgürlük ve Zorlama

Süleyman Ateş, diğer dinsel geleneklere mensup insanların Müslüman olmaya zorlanmasının gerekip gerekmediği, onlarla dostluk kurulup kurulamayacağı, Ehli Kitap ile savaşın Allah tarafından nasıl karşılandığı konularını tartışırken “Rabbin isteseydi, yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın? Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz.”²⁸⁵ ayetinden yola çıkarak Allah'ın istemesi halinde yeryüzündekilerin hepsinin inanacağını, Allah'ın izni olmadan ise hiçbir insanın inanmayacağını bildiren söz konusu ayetin asıl amacının, kavminden bazı insanların inanmamasına üzülen Peygamber'i teselli etmek olduğunu düşünür. Ona göre Allah isterse, bütün insanları inanmaya zorlayabilir ve bunda da mutlaka başarılı olurdu. Fakat O, bunu yapmamış, herkesi özgürce inanma konusunda serbest bırakmıştır.²⁸⁶

İnsanları İslam'a girmeye zorlamanın nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda da düşünceler üreten Süleyman Ateş, “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”²⁸⁷ ayetine dikkat çeker. Fakat bu ayetin daha sonra gelen din ve vicdan özgürlüğünün ruhuna uygun olmayan ayetlerle nesh edildiği iddiasına karşılık Ateş, böyle bir neshi kabul etmediğini açıkça ifade eder. Ona göre Kur'an'da nesh vuku bulmamış, bazı ayetler inmiş sonra Allah onu peygamberine unutturmuş, ama onların yerini dolduracak başka ayetler inmiştir. Nesh edilenler Kur'an'a yazılmamış

²⁸⁴ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.32.

²⁸⁵ Yunus 10/99-100. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. III, s.1261.

²⁸⁶ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.19-20.

²⁸⁷ Bakara 2/256. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.368.

olanlardır. Kur'an'da yazılan ayetlerin hiçbiri diğerini neshetmez. Çünkü her birinin kendine özgü bir hükmü vardır. Ateş, böyle keskin ifadelerinden sonra bir tahsiste bulunarak neshin ancak hüküm bildiren ayetlerde olabileceğini fakat söz konusu ayetlerin hüküm değil haber bildirdiklerini dolayısıyla bu ayetlerde herhangi bir neshin olamayacağını savunur.²⁸⁸

Ateş, neshin haber bildiren ayetlerde olamayacağını iddia ederken, Kur'an'da neshin varlığını kabul edenler ise, belli bir zamana ve belli bir duruma bağlı olarak ortaya konulan bir hüküm veya emrin, o durum ve o zaman değişince süresini doldurmuş, yerine yenisi getirilmiş olduğunu söylerler. Ayrıca onlara göre nesh edenle nesh edilen arasında bir çelişki veya bir uyumsuzluk da söz konusu değildir. Dolayısıyla, bu anlamda, şeriatlar arasında nesh olabildiği gibi, aynı şeriat içinde de olabilir. Örneğin, Kur'an'da da nesih vardır, fakat nesh edenle, nesh edilen arasında herhangi bir zıtlık yoktur. O halde, bir şeriatın diğer bir şeriatla nesh edilmesi ilahi hikmete ters düşmediği gibi, uluhiyet kavramına da zıt değildir.²⁸⁹

Ateş'e göre diğer dinsel geleneklere mensup insanların inanç ve değerlerine dil uzatmak İslam'ın yaymaya çalıştığı ruhla bağdaşmaz. Nitekim Kur'an, bu bağlamda "Onların Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki onlar da bilmeyerek taşkınlıkla Allah'a sövmesinler..."²⁹⁰ ayetiyle bir Müslümanın tavrının nasıl olması gerektiğinin ipuçlarını verir. Herhangi bir din mensubunun inancına hakaret edildiğinde, o kimsenin de karşısındakinin inancına hakaret edeceği çok sürpriz bir tavır olmasa gerektir. İşte bu psikolojik gerçeği anlatmak üzere ayette Müslümanlara, putperestlerin taşkınlığa kapılıp Allah'a kötü nitelikler yakıştırmaması için onların tanrılarıyla ilgili olarak onları incitecek şeyler söylenmemesi emredilmiştir. Ateş'e göre bu ayet aynı zamanda din ve vicdan özgürlüğünün çok güzel bir ifadesidir. Herhangi bir din mensubunun inancına hakaret etmenin İslam'a katacağı değer açısından anlamsızlığı ortadadır. "De ki: Hak Rabbinizdendir. artık dileyen inansın,

²⁸⁸ Süleyman Ateş, "İslamda Din ve Vicdan Özgürlüğü", **III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu**, Ankara, 1998, s.299.

²⁸⁹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, Ankara, 1976, s.122-125.

²⁹⁰ En'am 6/108.

dileyen inkâr etsin..²⁹¹ ayeti de inancın serbest iradeye bağlandığını, dileyenin inanacağını, dileyenin inkar edeceğini, fakat inkârcıların, Allah'ın huzurunda küfürlerinin sonucuna katlanacaklarını vurgulamaktadır.²⁹²

Kur'an'da insanların dilediği şeye inanma özgürlüğünün altı çizilirken Allah yolunda '*cihad*' nasıl algılanmalıdır? Devamla, Allah için yapıldığı iddia edilen savaşlarda ölen insanların durumu nasıl değerlendirilmelidir? Ateş'in bu sorulara cevap niteliği taşıyan değerlendirmelerinde, '*cihad*'ı, din değiştirmenin zorlama bir aracı olarak değil, hak dinin önemini ve özgünlüğünü fiilen ispatlamanın bir yolu olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre '*cihad*'ın hikmeti, insanların zorla bir inanca sahip olmasının önüne geçmek, vicdanları baskıdan kurtarmak, zorlama kabul etmeyen bu dini hakim kılmak amacıyla vicdan özgürlüğü sağlamaktır. Sonuç olarak Ateş'e göre '*cihad*', hakkın serbestçe tebliğine engel olmak isteyen ve bu hususta zor kullanan din düşmanlarının muhtemel engellerinin ortadan kaldırılması için yapılır.²⁹³

Ehli Kitapla yapılan çatışma ve savaşlar konusuna geldiğimizde Süleyman Ateş, Hz Muhammed'in savaşlarını ve seferlerini inceleyenlerin onun sebepsiz bir şekilde hiç bir topluluğa asker göndermediğini veya savaş açmadığını görebileceklerini düşünür. Ona göre, Hz Peygamberin içinde bulunduğu savaşların bir düşmanlığı savmak veya Müslümanlara zarar vermiş ve onlara haksızlık etmiş olanları cezalandırmak ya da İslam çağrısının özgürlüğünü garanti altına almak veya antlaşmayı bozanlara, düşmana yardım edenlere ders vermek amacıyla yapıldığı aşikardır. Bunların hepsi Kur'an'ın çizdiği genel prensibin sınırları içindedir. Peygamberin Ehli Kitapla savaşları da Kur'an'ın bu prensibi içinde kalmıştır. Medine ve Hayber'deki Yahudi kabilelerini kuşatması, onların Müslümanlara karşı entrika ve tuzakları sonucu olmuştur. Mute ve Tebuk seferleri, Şam yolu üzerinde bulunan Hıristiyan kabilenin peygamberimize, elçilerine ve yoldan geçen Müslüman kabilelere saldırılarına cevap olarak düzenlenmiştir. Sonuç olarak Ateş, Kur'an'ın Müslümanlara herhangi bir şekilde saldırmayan kendi hayatlarını sürdüren Ehli

²⁹¹ Kehf 18/29. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.III, s.1577.

²⁹² Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.929.

²⁹³ Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.368.

Kitapla herhangi bir şekilde bir savaşın anlamının olamayacağını söylediğini düşünür²⁹⁴

Yine bu bağlamda “Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahirete inanmayan, Allah'ın ve Elçisinin haram kıldığını haram saymayan (Allah ve elçisinin yasaklarını dinlemeyen) ve hak dinini din edinmeyen kimselerle, boyun eğerek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın.”²⁹⁵ ayeti, Ateş'e göre savaşmayı, yalnız hak dine bağlı kalmayan, Allah ve Elçisinin yasaklarını tanımayanlarla sınırlandırmış, fakat bu sınırlandırmayı yaparken yasa tanımaz, toplumun huzurunu bozan ve isyan edenlere karşı savaşılmasını istemekten vazgeçmemiştir.²⁹⁶

Ateş'e göre Kur'an'ın savaşılmasını emrettiği insanlar, başka din ve inanç mensubu, kendi halinde, barışçı insanlar değil; Müslümanlara saldırmış, onlara işkence etmiş, onları yurtlarından sürmüş, mallarına mülklerine konmuş Mekke müşrikleri ve onların müttelikleridir. Yoksa Hz. Peygamber, Medine'ye geldiği zaman Ehli Kitap olan Yahudilerle savunma ittifakı kurduğu gibi, hayatlarının sonlarına doğru çıktığı Tebuk Seferinde de birçok Hıristiyan ve Müşrik kabilelerle saldırmazlık ittifakı yapmış, kimseyi din değiştirmeye zorlamamıştır.²⁹⁷ Bu durum Hz. Peygamberin örnek oluşu açısından değerlendirildiğinde Müslüman olmayan kişilere karşı nasıl bir tavır sergilenmesi konusunda önemli bir ipucu vermektedir.

3.4.1.6. Ehl-i Kitap ve Tevhid İlkesi

Süleyman Ateş, kurtuluş için üç önemli şarttan bahsedip Ehli Kitap'tan bazı insanların bu kurtuluşa dahil olabileceklerini ifade ederken Hıristiyanların *tevhid* ilkesine uygun bir imana sahip olup olmadıkları tartışmasına girer.

“Ey Kitap Ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisi, O'nun Meryem'e attığı kelimesi ve O'ndan bir ruhtur. Allah'a ve elçilerine inanın, (Allah) "Üçtür" demeyin. Kendi yararınıza olarak buna son verin.

²⁹⁴ Ateş, “İslamda Din ve Vicdan Özgürlüğü” s.302.

²⁹⁵ Tevbe 9/29 Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.III, s.1133.

²⁹⁶ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.22.

²⁹⁷ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.78.

Çünkü Allah, yalnız bir tek tanrıdır. Hâşâ O, çocuk sahibi olmaktan yücedir. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter.”²⁹⁸

Bu ayetten yola çıkarak Kur'an'ın, Ehli Kitap'tan dinlerini bırakmalarını istemediğini, fakat 'tevhid'e aykırı inançları bırakıp Allah'a ve elçilerine inanmaya, aşırıktan vazgeçmeye çağırdığını söyleyen Ateş, onları bu tür inançlara götüren şeyin, İsa'ya olan sevgilerini aşırılığa vardırılmaları olduğunu düşünür. Daha açık bir ifadeyle Ateş'e göre Hıristiyanların Hz İsa'ya gösterdiği sevginin boyutu, onları Hz İsa'yı Allah'ın oğlu olarak görmelerine kadar götürmüştür. Bu bakış açısının yanlışlığı, doğal olarak bir putperestlik olarak bile yorumlanabilmiştir. Sonuç olarak bu ifrat, sonunda onları insan olan peygamberi Allah'ın parçası olarak görmeye başlamalarına neden olmuştur.²⁹⁹ Peygambere duyulan sevgi ve saygının sınırları ve boyutları önemlidir. Eğer bu sınır aşılsa, durum Kur'an'ın da ifade ettiği gibi küfre³⁰⁰ dönüşür. Bu nedenle Hz Muhammed Müslümanlara “Siz beni Hıristiyanların, Meryem Oğlu İsa'yı övdükleri gibi övmeyin. Çünkü ben, Allah'ın kuluyum. Benim için), Allah'ın kulu ve Rasülü deyin”³⁰¹ şeklinde önemli bir ikazda bulunmuştur.³⁰²

Ateş'e göre, *tevhid'e* aykırı olan bu teslis inancı, insanları Allah'ın nurundan bir parça sayan Yeni Eflantuculuğun Hıristiyanlığa uygulanişından doğmuştur. Kur'an, akla ters düşen bu inancı benimseyen Hıristiyanları kafir kabul etmekle beraber onları müşrik saymamış ve ayrıca onların yiyeceklerinin de Müslümanlara helal olduğunu bildirmiştir.³⁰³

Süleyman Ateş, son olarak genç Müslüman araştırmacılara, Kur'an'ı çevreden kazanılan önyargıların sislendirdiği renkli gözlüklerle değil, sağduyu ve tedebbür ile okumaları gerektiğini ve İslâm'ı, onun özüne uygun olmayan, onbeşinci

²⁹⁸ Nisa 4/171. Bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.722.

²⁹⁹ Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. I, s.722.

³⁰⁰ Maide 5/72, bkz. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.821.

³⁰¹ Buhari, Enbiya: 48; Darimi, Rikak: 68; İbn Hanbel, Musned: 1/23-24.

³⁰² Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C. II, s.722.

³⁰³ Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, C.I, s.744.

elden yazılmış kitaplardan değil; doğrudan doğruya Kur'an'dan öğrenmeleri gerektiğinin ısrarla altını çizer.³⁰⁴

Süleyman Ateş'in görüşlerine değindikten sonra ona yöneltilen eleştirilerin neler olduğuna, bu eleştirilerin hangi temeller üzerine bina edildiğine bakabilir ve onun Talat Koçyiğit'le girdiği polemikten hareketle sorularımızı şöyle şekillendirebiliriz. “Acaba cennet kimin tekelindedir?” veya “Cennet birilerinin tekelinde olmalı mıdır?” ya da daha açık bir ifadeyle “Cennet Müslümanların tekelinde midir?”, “Eğer değilse; yani Hıristiyanlar, Yahudiler ve diğer dinlere mensup insanlar kendi kutsal kitaplarına göre amel ederek kurtuluşa kavuşabileceklerse, insanların Müslüman olmaları gerektiğini söylemeye gerek var mıdır?” Bu sorular, dikkate değer ve tartıştığımız konunun merkezine dair en yalın sorulardır.

3.4.2. Süleyman Ateş'e Yönelik Eleştiriler

Süleyman Ateş'in *öteki*'ne yönelik bu farklı algısı ve bunun sonucunda çıkan düşünceler elbette eleştiriler almıştır. Söz konusu eleştirilerin en dikkat çekici olanı Talat Koçyiğit tarafından dile getirilenlerdir.³⁰⁵ Kurtuluşun hangi şartlarda gerçekleşebileceği ve kimlerin bu kurtuluşun sınırlarına dahil olabileceği konusundaki bu tartışma önemlidir. Talat Koçyiğit dışlayıcı bir algıdan beslenerek Süleyman Ateş'in yaklaşımlarını eleştirmiştir. Bu eleştirilerin neler olduğuna değinmek, Süleyman Ateş'in söylediklerini daha doğru anlamak adına önemli olabilir. Koçyiğit'in eleştirilerini birkaç nokta üzerinden irdeleyebiliriz.

Talat Koçyiğit öncelikle İslam'ın 'biricikliği' ve tebliğin gerekliliği üzerinde durur. Ona göre Allah'a, ahiret gününe inanıp salih ameller işleyen kimselerin kurtuluşa kavuşabileceğinden bahseden ayetler³⁰⁶ zamanın şartları dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Kur'an'da övülen ve kurtuluşundan bahsedilen Ehli Kitap ile

³⁰⁴ Süleyman Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.36.

³⁰⁵ Söz konusu bu tartışma Süleyman Ateş'in “Cennet Kimsenin Tekelinde değildir” adlı makalesiyle başlamış, Talat Koçyiğit'in “Cennet Mü'minlerin Tekelindedir” adlı makalesiyle Ateş'e yönelik eleştiriler getirmesiyle devam etmiş, buna karşılık Süleyman Ateş “Cennet Tekelcisi mi” adlı makaleyle tartışmayı sürdürmüştü, Koçyiğit ise “Hafızın Unuttuğu Ayetler” adlı makalesiyle kendi adına tartışmayı sonlandırmıştır.

³⁰⁶ Bakara 2/62, Maide 5/69.

günümüz Ehli Kitabı birbiriyle karıştırılmamalıdır. İslam'ın davet prensibini doğru anlamadan sağlıklı bir değerlendirme yapılamayacağını düşünen Koçyiğit, İslam'da farz olarak kabul edilen tebliğ görevinin anlamlı olması için Süleyman Ateş'in öngördüğü şekilde bir kurtuluş anlayışının kabul edilemeyeceğini söyler.³⁰⁷ Koçyiğit çok basit olduğunu düşündüğü şu soruyu gündeme getirmektedir. 'Eğer İslam dinine mensup olunmadan kurtuluş mümkün olabiliyorsa, İslam'ı başka insanlara anlatmak için niçin gayret bu kadar gösterilsin?' Koçyiğit'in yaklaşımı bizi şöyle bir sonuca götürmektedir: 'tebliğ'in anlamlı olabilmesi için İslam'ın kurtuluşa vesile oluş açısından 'biricikliği' inkar edilemez.

Koçyiğit, ikinci olarak kurtuluşun şartları üzerinde durur. Allah'a, İslam'ın ilkelerine, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere ayırt etmeksizin inanmadan cennete girilemeyeceği iddiasında olan Koçyiğit, yalnızca Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih ameller işlemeyi kurtuluş için yeterli görmemektedir. Cennete girebilmek için peygamberler arasında bir ayırım yapılamaz. Eğer Hz Muhammed'e inanmadan da cennete girilebiliyorsa o zaman inananla inanmayan arasındaki fark nedir? Dolayısıyla kurtuluş için Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul etmek ön koşuldur.³⁰⁸ Koçyiğit, Ateş'in, cennete girebilecek Hıristiyanların Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeleri koşuluyla kendi dini içinde kalabileceği ve kurtuluşa kavuşabileceğini söylerken görünüşü kurtardığını düşünmektedir. Ona göre, Hz Muhammed, tüm insanlığa gönderilmiştir. Bu nedenle cennete girmek isteyenlerin kendi dinlerini bırakarak Müslüman olmaları gerekir.³⁰⁹ Çünkü Kur'an'da Allah'ın bunu istediği açıktır.³¹⁰

Koçyiğit'in üzerinde durduğu bir başka konu, İslam ve Müslüman kavramlarının içeriğidir. Koçyiğit'e göre, 'islam' terimi Kur'an'da ifade edildiği³¹¹ üzere Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'ya da gönderilen mesajın ortak adı değil Hz

³⁰⁷ Talat Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C.3, Sayı 3, 1989, s.88-89.

³⁰⁸ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", s.90.

³⁰⁹ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", s.85.

³¹⁰ "Kim İslam'dan başka bir din ararsa, bu ondan asla kabul edilmeyecek ve öteki dünyada kaybedenlerden olacaktır." (Ali İmran 3/85)

³¹¹ Maide 5/3.

Muhammed'e gönderilen dinin özel adıdır. Dolayısıyla onun, 'islam' terimini Süleyman Ateş'in anladığı gibi kesinlikle anlamadığını söyleyebiliriz. Koçyiğit açısından bir şeyin yenisi geldiğinde eskilerinin yerine geçmesi mantığın gereğidir. Kur'an kendinden önceki Tevrat ve İncil'in tahrif edilmesi nedeniyle gönderilmiş bir kutsal kitaptır. Dolayısıyla Kur'an, mükemmeliğin zirvesidir ve kendinden önceki kutsal kitapları hükümsüz bırakmıştır.³¹² Eğer bu iddia doğruysa, Kur'an'dan önce gönderilen kutsal kitapların inanırı olarak kendini tanımlayan ve o şekilde yaşayan insanlar, ne olursa olsun sahip oldukları kitabın hükümsüz olması nedeniyle kurtuluşun sınırları içine dahil olamayacaklardır.

Koçyiğit ilahi dinlerdeki ortak noktanın varlığı ve bunun ne olduğu tartışmasına da girer. Ona göre Ateş, Kur'an'da ifade edilen³¹³ Hz Nuh'a, ve ondan sonra gelen Hz İbrahim, Hz Yakup, ve sonra gelen bir çok peygambere vahyedilen şeylerin aynılığını büyük bir hatayla yanlış yorumlamaktadır. Nuh'a, İbrahim'e ve sonra gelen tüm peygamberlere vahyedilen şey ile Hz Muhammed'e vahyedilen şey elbette farklıdır. Söz konusu ayette mesajlar arasında aynılığından bahsedilen şeyi doğru anlamak gerekir. Buradaki aynılığın mesajın içeriği değil iletilme biçimiyle ilgili olduğu açıktır.³¹⁴ Dolayısıyla bir içerik ortaklığından yola çıkarak bir 'ortak öz' den bahsetmek çok anlamlı değildir.

Koçyiğit, Ehli Kitap ve *tahrif* konusunda da Ateş'ten farklı düşünür. Ona göre her ne kadar Yahudiler Tevrat'ın, Hıristiyanlar ise İncil'in tahrife uğramadığını iddia ediyor olsalar da Kur'an'ın kendinden önce gönderilen kitapların tahrif edildiğini yönündeki ifadeleri açıktır. Koçyiğit, Ateş'in de kabul ettiği gibi bu kitaplarda İslam'ın temel ilkelerine ters bazı ifadeler yer aldığını, fakat bu ifadelerin kabul edilebilir olmadığını ve ayrıca bu ifadelerle ilgili olarak onların yalnızca basit yorumsal farklar olduğu tezinin de yanlış bir değerlendirme olduğunun altını çizer. Koçyiğit'e göre Kur'an'dan önceki ilahi kitapların bazı bölümleri unutulmuş, bazı

³¹² Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", s.89.

³¹³ "Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakup'a ve kabilelere, İsa'ya, Eyyub'a Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik ve Davut'a da Zebur'u verdik." (Nisa 4/163)

³¹⁴ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir" s.88.

bölümleri tahrif edilmiş ve bazı bölümleri yanlış yorumlanmıştır. Dolayısıyla önceki ilahi kitaplarda Kur'an'ın ruhuna uygun çok az şey olmasına rağmen, onlar İslam'ın temel ilkelerine uygun olmayan çok fazla şey içermektedir.³¹⁵

Hz Muhammed'in ümmeti olmanın kurtuluş için gerekli bir şart olup olmadığı konusunda yorumlar yapan Koçyiğit, inanmanın ve salih ameller işlemenin kurtuluş için birbirinden ayrılmaz gereklilikler olduğu kanaatinden hareketle yalnızca inanmanın kurtuluş için yeterli olmadığı sonucuna ulaşır. Ayrıca Kur'an'da kurtuluş şartları arasında gösterilen salih ameller Koçyiğit'e göre yalnızca genel iyi ve güzel davranışlar olarak değerlendirilemezler. Ona göre ise salih ameller dediğimiz şey, ancak Hz Muhammed'in getirdiği vahyin rehberliğinde gerçekleşebilecek davranışlardır.³¹⁶ Ve dolayısıyla kurtuluş için salih amel, salih amel için ise Hz Muhammed'in rehberliği zorunludur. Anladığımız kadarıyla Koçyiğit, salih amelin, yalan söylememek, ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmek, dürüst olmak, başkalarının hakkını yememek, hırsızlık ve ahlaksızlıktan kaçınmak gibi evrensel olarak kabul edilen iyi davranış modellerini hayata uygulamaktan daha fazla şey içerdiğini düşünmektedir.

Süleyman Ateş, Talat Koçyiğit tarafından dile getirilen eleştirilere daha önce dile getirdiğimiz görüşleri paralelinde karşılık vermiştir. Ateş, öncelikle Koçyiğit'in Ehli Kitabın Kur'an'da dile getirilen ve onları yalanlayan ayetteki³¹⁷ mantığı kullandığını düşünmektedir. Ateş'e göre, Yahudiler ve Hıristiyanların cennete yalnızca kendilerini layık görmelerine rağmen bunun sağlam hiçbir delilini getiremezken aslında Koçyiğit de Müslümanlar için aynı iddiayı dile getirmekte fakat bunu Ehli Kitap gibi sağlam delillerle destekleyememektedir.³¹⁸

Süleyman Ateş açısından, Kur'an prensiplerine ters düşen bu tür dışlayıcı iddialar kabul edilemez. Ona göre, İslam geleneğinde bu dışlayıcı düşünceler öyle

³¹⁵ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir" s.90.

³¹⁶ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir" s.90.

³¹⁷ "Ve dediler ki: "Yahudiler veya Hıristiyanlardan başkası cennete giremeyecektir." Bu onların arzularıdır. De ki; "söylediğiniz gerçekse delilinizi getirin" , "Hayır ama, her kim iyi davrananlardan olarak yüzünü Allah'a teslim ederse onun rabbi katında karşılığı vardır, onlar kaygılanmayacak ve hiç üzülmeceklerdir." (Bakara 2/111-112)

³¹⁸ Süleyman Ateş, "Cennet Tekelcisi mi?", **İslami Araştırmalar** Dergisi, C.4, S.1, 1990, s.29.

boyutlara ulaşmıştır ki, başka din mensupları şöyle dursun, kendi cemaatlerinden olmayan Müslümanları kafirlikle itham edip cehenneme sokmaktan imtina etmemektedirler. Bazı cemaatler, kendi mensuplarından başkalarına cennet vizesi vermeye yanaşmazken; başka cemaatler de *'firka-i nâciye'* nin (kurtuluşa erecek fırkanın) sadece kendileri olduğunu söylemektedirler. Eğer gerçekten cennete giriş vizesi onların elinde olsaydı, altı milyar insan içinden büyük ihtimalle sadece yarım veya bir milyon insana yer verir, ötekilerin cehenneme gitmesinden ve orada cezalandırmalarından hiç de üzüntü duymazlardı. Süleyman Ateş, kendi görüşünü destekler nitelikte gördüğü Kur'an'ın, bu tekelci zihniyetin sahiplerine şöyle seslendiğini ifade eder: “Yoksa onların mülkten bir payı mı var? Öyle olsaydı insanlara bir çekirdek zerresi bile vermezlerdi.”³¹⁹

Allah'ın rahmetinin sınırsızlığı temel tezinden hareketle Ateş, Allah'ın dileğine ve takdirine kimsenin müdahale edemeyeceğini, dolayısıyla O'nun isterse politeistleri bile cennetine alabileceğini söyleyerek kabul edilmesi çok zor bir noktaya varmaktadır. Ona göre Allah, Kur'an'da bu konuyla ilgili olarak yeterince açıktır.³²⁰ Bu nedenle Allah'ın rahmetinin bir sınırını olduğunu düşünmek gibi bir hadsizliğin içine girmenin yanlışlığını vurgulamaya ayrıca gerek yoktur.³²¹

Hız Adem'den Hız Muhammed'e kadar gönderilen vahyin aynı olup olmadığı veya ilahi olarak nitelendirilen dinlerin ortak noktalarının ne olduğu konusunda Ateş, diller farklı olsa da mesajın özünün aynı olduğu, çünkü aynı Allah'ın farklı mesaj göndermesinin söz konusu olamayacağı kanaatini dile getirir. Ateş, Koçyiğit'in mesajın içeriğinde değil, gönderiliş biçiminde bir benzerlik olabileceği tespitini de yanlış ve yetersiz bulduğunu söyler.³²²

Koçyiğit'in kendi yaklaşımlarıyla ilgili yorumlarında önyargılı bir tavır sergilediğini de düşünen Ateş, Hız Muhammed'in peygamberliğine inanmanın zorunluluğu meselesi konusunda kendisinin çok doğru anlaşmadığını düşünür. O,

³¹⁹ Ateş, **İslam'da Güncel Tartışmalar**, s.32.

³²⁰ Rabbiniz, sizi daha iyi bilir. Dilerse, size merhamet eder ve dilerse, sizi cezalandırır. Biz seni kendilerinden sorumlu olarak göndermedik.

³²¹ Ateş, “Cennet Tekelcisi mi?”, s.30.

³²² Ateş, “Cennet Tekelcisi mi?”, s.31.

Ehli Kitabın Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul etmesinin zorunlu olduğunu düşündüğünü fakat bununla birlikte Ehli Kitabın kendi dinsel geleneğinin içinde kalarak da kurtuluş şansı elde edebileceğinin altını çizmektedir.³²³

Ateş'e göre Kur'an, İncil ve Tevrat'ı Kur'an'ın indiği zamanki haliyle dikkate almakta fakat onları her şeyiyle doğru kabul etmemekte, onlarda bir takım tahrif bozulmaların olduğunu iddia etmektedir. Tartışma bu noktaya odaklanmakta ve dolayısıyla bu tahrifin nasıllığı ön plana çıkmaktadır. Ateş, söz konusu bu tartışmada tahrif veya bozulmanın kutsal metinlerin kendisinden çok kutsal metinlere getirilen yorumlardan kaynaklandığını tekrar dile getirir.³²⁴

Ateş, Koçyiğit'le girdiği polemikte, sonuç olarak cennetin kimsenin tekelinde olmaması gerektiğini dile getirir. Ehli Kitabın İslam'a girmeden cennete girip giremeyeceği konusunda önemli şeyler söyler. Ona göre, genel olarak insanlar, içine doğduğu ailenin veya yaşadığı toplumun çok ciddi etki ve katkılarıyla bir dine mensup olurlar. Bu nedenle söz konusu bu gerçekten yola çıkıldığında insanların sahip olduğu bu avantaj ya da dezavantajlar ya da daha doğru ifadeyle farklılıklar dikkate alınmadan yapılacak bir değerlendirme sonucunda insanların cennete veya cehenneme gönderilmesi kabul edilebilir değildir.³²⁵

Ateş ve Koçyiğit arasındaki bu tartışma dikkatle irdelendiğinde, tartışma sürecinde ve konuların ele alınış biçimlerinde çoğulculuk, dışlayıcılık ve kapsayıcılık gibi batı düşüncesi kaynaklı terim ve kavramların kullanılmadığını ve yine John Hick, Hendrik Kreamer, Karl Rahner gibi bu konu açısından önemli sayılabilecek kişilerin tartışmanın içine dahil edilmediğine şahit oluruz. Söz konusu tartışma, Kur'an ayetleri üzerinden yapılmış olması tartışmanın iç dinamiklerin ortaya çıkardığı bir sonuç olduğu izlenimini vermektedir.³²⁶

³²³ Ateş, "Cennet Tekelcisi mi?", s.34.

³²⁴ Ateş, "Cennet Tekelcisi mi?", s.34-35.

³²⁵ Süleyman Ateş, "Cennet Tekelcisi mi?",s.37.

³²⁶ Cafer Sadık Yaran, " Non-Exclusivist Attitudes Towards the Other Religions in Recent Turkish Theology and Philosophy of Religion" **Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition**, Ed. Şinasi Gündüz, Cafer Sadık Yaran, Washington DC, The Concil for Research in Values and Philosophy (RVP), 2005, s.16.

Söz konusu bu tartışmaya taraf olan Talat Koçyiğit ve Süleyman Ateş'in görüşleri incelendiğinde, Koçyiğit'in dışlayıcı bir İslam algısına sahip olduğu, Süleyman Ateş'in ise daha çok kapsayıcı, kısmen de çoğulcu bir İslam algısından yola çıkarak düşünceler ürettiği sonucuna ulaşabiliriz. Ateş'in örneğin vahiy kaynaklı tüm dinleri İslam, bağlılarını Müslüman olarak tanımlaması Karl Rahner'in '*Gizli Hıristiyan*' tanımıyla kısmen benzerlikler taşımasıyla kapsayıcı, kişinin sahip olduğu din ile doğduğu ve yaşadığı çevre ile bağlantı kurması ve ayrıca Allah'ın rahmeti ve dışlayıcı iddianın doğruluğu durumunda cehenneme gideceklerin niceliksel fazlalığına dikkat çekmesi ise John Hick'in görüşleriyle paralellikler taşımasıyla da çoğulcu olarak isimlendirmeye imkân vermektedir.³²⁷

Cafer Sadık Yaran'a göre, Ateş ve Koçyiğit arasındaki tartışmaya bakıldığında Ateş'in Kur'an ayetlerinden kendi tezini doğrulayan daha ikna edici sonuçlar çıkardığı söylenebilir. Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğine dair tartışmalarda ise Ateş'in Kur'an'ın indiği dönemde onlarda bir tahrif olmadığını, daha sonra olduğunu söylemesi hem Kur'an hem de tarihi veriler ışığında çok mantıklı görünmemektedir. Yine Cennetin sadece tek bir dinin mensuplarına ait olamayacağını söylemek hem Kur'an hem de hümanist yaklaşım bağlamında dikkate değerdir.³²⁸ Koçyiğit'in yaklaşımları dışlayıcı İslam algısının tipik bir örneğini bize sunmaktadır. Fakat eleştiriyi hak eden belki en önemli yorumu, farklı peygamberlere gelen vahyin özünün ortaklığı meselesinde kendini gösterir. Onun vahyin özünün ortaklığından vahyin gönderiliş şeklinin ortaklığını anlaması ve bunu savunması çok anlaşılır ve tatminkar görünmemektedir.

Süleyman Ateş'in yaklaşımları Koçyiğit dışında da eleştiriler almıştır. Bunlardan biri Muhammed Ali es-Sabuni'dir. O da, Ateş'in yaklaşımlarına dışlayıcı bir İslam algısından hareketle itirazlarda bulunmuştur. Sabuni, öncelikle Kur'an'da kurtuluş için gerekli şartların neler olduğu tartışmasından hareketle "Ayırdetmeksizin tüm peygamberlere inanmak acaba bu şartların içinde midir?" sorusunu gündeme

³²⁷ Yaran, " Non-Exclusivist Attitudes Towards the Other Religions in recent Turkish Theology and Philosophy of Religion". s.16.

³²⁸ Yaran, " Non-Exclusivist Attitudes Towards the Other Religions in recent Turkish Theology and Philosophy of Religion". s.17.

getirir. “O kimseler ki ne Allah’ı tanrlar ne rasullerini ve o kimseler ki Allah’ı tanıdığını iddia edip rasullerini tanımayarak, Allah ile elçilerini birbirinden ayırmak isterler. Ve o kimseler ki rasullerin bazısına iman ederiz, bazısını reddederiz’ derler ve böylece iman ile küfür arasında bir yol tutmak isterler. İşte bunlar gerçek kâfirlerin ta kendileridir.”³²⁹ Sabuni, ayette yerilen insanların kimler olabileceği düşünüldüğünde ilk akla gelen kimselerin Ehli Kitap olduğunu söyler. Çünkü peygamberlerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddedenler onlardır; Yahudiler Hz. Musa’ya iman ederken Hz. İsa ve Hz. Muhammed’i inkâr etmekte; Hıristiyanlar ise Hz. İsa’ya iman ederken Hz. Muhammed’i inkar etmektedirler. Bu yüzden Allah “İşte bunlar gerçek kâfirlerin ta kendileridir!” buyurarak onların hepsinin kâfir olduğuna hükmetmiştir.³³⁰

Kurtuluşa kavuşmanın olmazsa olmaz şartı ya da şartları tartışılırken, “Hz. Muhammed’e iman etmek ve Allah’tan getirdiği her şeye tâbi, olmak olmazsa olmaz bir şart mıdır?” sorusuna Süleyman Ateşin verdiği “Yahudi ve Hıristiyanların Hz. Muhammed’e, ona vahiy geldiğine ve getirdiklerinin hak olduğuna inanmaları durumunda kendi dinleri üzere ibadet etmeleri cennete girmeleri için yeterlidir. Dinlerini terk edip Hz. Peygamber’in dinine tâbi olmaları şart değildir” şeklinde özetlenebilecek cevap kabul edilebilir değildir. Çünkü, ne Hıristiyanlık inancının lideri Vatikan’daki Papa, ne de en alt seviyedeki bir papaz ya da haham Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanmaktadır. Daha net bir ifadeyle; Yahudi ve Hıristiyanlardan hiç kimse Hz. Muhammed’in ve Kur’an’ın hak olduğuna inanmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu iddianın teorik bir anlamı olsa da pratik bir değeri yoktur. Hemen hemen bütün Yahudi ve Hıristiyanlar Hz. Muhammed’in peygamberliğini yalanlamaktadır. Onların Hz. Muhammed’in peygamberliğine inandıklarını, Mesih’in ilahlığını ve Allah’ın oğlu olması şeklindeki inançlarını tashih ettikleri düşünülse bile bu yeterli değildir. Mutlaka, Hz. Muhammed’i kabul

³²⁹ Nisa 4/150-151.

³³⁰ Muhammed Ali es-Sabuni, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâlikü’l-Mulk Olan Allah’ın Elindedir”, Çev. Ömer Faruk Tokat, (Çevirimiçi), <http://akademikmakaleler.org> , 11/09/2010.

etmeleri ve onun getirdiği dine ters düşen kendi dinsel inançlarını terk etmeleri gerekir ki bu Allah'ın Kur'an'da zorunlu kıldığı bir şarttır.³³¹

Sabuni'ye göre, "Hz. Muhammed'in peygamberliği Araplarla mı sınırlıdır yoksa bütün insanlığı bağlayan bir kapsayıcılık mı ifade etmektedir?" sorunun cevabı çok açıktır. Nitekim "Ey Rasûlüm! Biz seni bütün insanlığa rahmetimizin müjdecisi, azabımızın uyarıcısı olarak gönderdik."³³² "Ey insanlar! Ben sizin hepinize Allah tarafından gönderilen peygamberim."³³³ şeklindeki Kur'an ayetleri, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrensel olduğunu açıkça dile getirmektedir. O halde Hz. Muhammed tüm insanlar için gönderilmişse ona uymanın zorunlu olmadığı nasıl söylenebilir?³³⁴

Sabuni, Ehli Kitabın sahip olduğu niteliklerin kurtuluş için yeterli olup olmadığı tartışmasında, Ehli Kitabın Meryem³³⁵ ve İsa Mesih³³⁶ konusunda kabul edilemez şeyler söylediğini ifade eden, Tanrının 'tevhid'i değil 'teslis'i konusunda ısrar eden Hıristiyanları kâfirlikle suçlayan³³⁷ ve kendilerini diğer herkesten daha özel gören Ehli Kitabın bu algısının yanlışlığının altını çizen³³⁸ bir çok ifadeye dikkat çeker. Dile getirilen söz konusu bu ifadelerden yola çıkıldığında, Yahudi ve Hıristiyanların sağlam bir inanca sahip olduklarını ve kurtuluşa kavuşabileceklerini söylemek hiç de kolay değildir.³³⁹

Sabuni'ye göre, Yahudi ve Hıristiyanların kurtuluşa kavuşma ihtimaline sahip olabilmeleri için Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabullerinin zorunlu olup olmadığı tartışmasına ışık tutabilecek başka Kur'an ifadeleri de söz konusudur. "Onlar ki, yanlarında Tevrat ve İncil'de yazılı bulacakları o rasûle, o ümmî

³³¹ Sabuni, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâlikü'l-Mulk Olan Allah'ın Elindedir",

³³² Sebe 34/28.

³³³ Araf 7/158.

³³⁴ Sabuni, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâlikü'l-Mulk Olan Allah'ın Elindedir"

³³⁵ "Küfürleri ve Meryem hakkında pek büyük bir iftirada bulunmaları sebebiyle (lânete uğramışlardır) Nisa 4/156.

³³⁶ Andolsun ki, 'Meryem oğlu Mesih, Allah'tır.' diyenler kâfir olmuşlardır."(Maide 5/17)

³³⁷ "And olsun ki, 'Allah üçten biridir' diyenler kâfir olmuştur."(Maide 5/73)

³³⁸ "Yahudiler ve Hıristiyanlar 'Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz' dediler. De ki: Öyleyse günahlarınızdan dolayı size niçin azap ediyor?"(Maide 5/18)

³³⁹ Sabuni, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâlikü'l-Mulk Olan Allah'ın Elindedir".

Peygambere ittiba ederler.”³⁴⁰ şeklindeki ayette “sözü edilen peygamber kimdir?” sorusunun cevabı açıktır. O ümmi peygamber Hz. Muhammed’tir. Çünkü söz konusu ifadelerde peygamber ümmîlikle vasıflandırılmış, Tevrat ve İncil’de adının zikredildiği belirtilmiştir. Bu vasıflara sahip olan peygamber de Hz. Muhammed’den başkası değildir. Kur’an, bu ifadelerinde peygambere iman etmekten veya peygamberliğine inanmaktan değil ona tabi olmaktan söz etmektedir. Tabi olmak ise onun getirdiği şeriatla amel etmek ve dinine sarılmaktır. Yoksa zorunluluk ve ittiba içermeyen imanın anlamı yoktur. Bu aynı zamanda Allah’ın alemlere rahmet olarak gönderdiği Peygamber’i tasdik etmenin şartlarından. Kur’an’daki bir başka ifade³⁴¹ de kurtuluşun şartının Müslümanların iman ettiği her şeye iman etmek olduğunun ve Müslümanların da son peygamber Hz. Muhammed’e ve onun getirdiği İslam dinine tâbi olduklarının altı çizilir.³⁴²

Sabuni’ye göre, Kur’an, kendisinden önceki kitaplara hükmeden ve muharref yerlerini denetleyen ve onlara şahitlik eden bir kitaptır. Allah, Yahudi ve Hıristiyanların, kitaplarını tahrif ettiklerini şöyle anlatır: “Yahudilerden bir kısmı, (Allah’ın kitabındaki) kelimeleri esas manasından saptırlar.”³⁴³ Hıristiyanlarla ilgili de şöyle buyurur: “Kendilerine zikredilen Kitab’ın önemli bir bölümünü unuttular.”³⁴⁴ Yani İncil’in hükümlerinden bir çoğuyla amel etmeyi bıraktılar. “Bu yüzden biz de aralarına kıyamet gününe kadar sürecek kin ve nefret bıraktık.”³⁴⁵ Aslında en açık ve yalın soru şudur; “Tahrife uğramamış ve kurtuluş vesilesi olabilecek gerçek Tevrat ve İncil var mıdır? Varsa nerede ve kimin elindedir?”³⁴⁶

Sabuni’ye göre, bazı ayetlerden³⁴⁷ yola çıkarak herhangi bir ilahi dine mensup olan herkesin gerekli şartları taşıdığı sürece cennete girebileceğini iddia eden Ateş, “Bu Kur’an, herhangi bir semavi dine mensup olan, Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyen herkese cenneti müjdelemektedir.”diyerek ve söz konusu

³⁴⁰ Araf 7/157.

³⁴¹ “Eğer onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa doğru yolu bulmuş olurlar.”(Bakara 2/137)

³⁴² Sabuni, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Maliku’l-Mülk Olan Allah’ın Elindedir”

³⁴³ Nisa 4/46.

³⁴⁴ Maide 5/14.

³⁴⁵ Maide 5/14.

³⁴⁶ Sabuni, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Maliku’l-Mülk Olan Allah’ın Elindedir”.

³⁴⁷ Bakara 2/62, Maide 5/69.

ayetleri kendi yaklaşımına delil kabul etmektedir. Halbuki söz konusu Kur'an ifadelerinden böyle bir sonuca ulaşmak Sabuni açısından pek mümkün görünmemektedir. Çünkü ayet inanan grupları sıralayarak Hz. Musa zamanında yaşayıp da kendisine iman eden Yahudilerden, Hz. İsa'nın zamanında kendisine iman eden Hıristiyanlardan ve Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde kendisine inanan müminlerden söz etmektedir. Şüphesiz bu peygamberlere tâbi olanlar yaşadıkları dönem içinde peygamberlerini tasdik edip onlara tabi olmuşlarsa cennete gireceklerdir. Fakat iman etmeyenler cehenneme girecektir. Nitekim Kur'an bunu şöyle dile getirir: "İsrailoğullarından bir zümre inanmış, bir zümre de inkâr etmişti."³⁴⁸ Bu yüzden Hz. Muhammed'in peygamberliğinden sonra Hz. Musa'ya veya Hz. İsa'ya tâbi olmak ve onların kitaplarıyla amel etmek kabul edilemez.³⁴⁹

Sabuni'ye göre Süleyman Ateş'in, 'Hz. Muhammed'e tabi olmayıp İslâm dinine girmeseler bile Ehli Kitab'ın kendi dinleri üzere devam etmelerinin kendilerini kurtuluşa kavuşturabileceği' şeklindeki iddiasına delil olarak Hz. Peygamber'in, anlaşmayı bozdukları için Benî Kurayza'ya Tevrat'la hükmettiğini dile getirmesi oldukça ilginçtir. Zira bütün müfessir ve siyercilerin de ittifak ettiği üzere onlara Tevrat'ın hükmüne değil Hz. Sad'ın hükmüne göre davranılmıştı; Hz. Sad savaşçı erkeklerin öldürülmelerine, kadınların ve çocukların esir edilmelerine hükmetti. Bunun üzerine Hz. Peygamber Sad'a: "Kuşkusuz sen, yüce Allah'ın yedi kat göğün üstünden verdiği hükmün aynısı ile hükmettin." dedi

Sabuni, "Hz. Peygamber'in Ehli Kitap konusunda Allah'ın emrine muhalefet etmesi nasıl tasavvur olunabilir? Kur'an'ın, Ehli Kitapla ilgili olarak "(Sana şu talimatı verdik): Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamalarına dikkat et."³⁵⁰ şeklindeki ifadesinden yola çıktığımızda Hz. Peygamber'in bu emre aykırı hareket ederek onları Tevrat'la yargıladığını ileri sürmek nasıl mümkün olabilir? Devamla,

³⁴⁸ Saf 61/14.

³⁴⁹ Sabuni, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâliku'l-Mülk Olan Allah'ın Elindedir"

³⁵⁰ Maide 5/49.

Hız. Peygamber'in Kur'an'ı terk ederek onlara Tevrat'la hükmettiği nasıl söylenebilir?"³⁵¹ şeklinde soruları gündeme getirir.

"Kendi kitapları olan ve içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat ellerinde iken nasıl olup da seni hakem tayin ediyorlar? Sonra ne diye peşinden dönüp senin hükmüne razı olmuyorlar"³⁵² ayeti dikkatle incelendiğinde, Allah'ın Yahudileri azarladığını görülecektir. Sabuni'ye göre bu ayetten onların Tevrat'la hükmetmelerini onayladığı şeklinde bir anlam çıkmaz. Aksine burada Yahudilerin bu davranışlarının ne kadar tuhaf olduğu vurgulanmaktadır. Zira onlar hak olduğunu iddia ettikleri Tevrat'ı bir kenara bırakarak peygamberliğine inanmadıkları halde, Hz. Muhammed'e gelip aralarındaki anlaşmazlıkları çözmesini ve bir hükme bağlamasını istemekteydiler. Dolayısıyla ayetin anlamı şöyledir: "Ya Muhammed! Nasıl oluyor da o Yahudiler ne sana, ne de kitabına iman etmedikleri halde senin hakemliğine başvurur ve verdiğin hükme razı olurlar? Bu çok tuhaf değil mi? Doğrusu onlar hiç bir şeye iman eden kimseler değildirler."³⁵³

Süleyman Ateş'e itirazların Ehli Kitap ve onların sahip olduğu kutsal kitaplar üzerine bina edildiği görülmektedir. Hıristiyan ve Yahudilerin nitelikleri tartışma konusu olmakta, Süleyman Ateş, Kur'an'da övgüyle bahsedilen Ehli Kitaptan bazı insanların varlığından yola çıkarak pekala bugün de bu övgüyü hak edecek insanların var olabileceği temel tezini ortaya koymaktadır. Ama asıl soru, bu insanlar kimdir? 'Teslis'i kabul etmeyen, Hz Muhammed'in peygamber olduğunu en azından reddetmeyen Hıristiyanlar kimlerdir? Bu sorular daha tatmin edici cevaplar beklemektedir. Ayrıca Hz Muhammed'in peygamberliği meselesi de ilginç görünmektedir. Ateş, Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul edip kendi dinleri içinde kalarak da kurtuluşa kavuşabilecek insanların var olabileceği tezi de daha ayrıntılı ve daha tatmin edici bir şekilde açıklanmayı gerektirmektedir. Çünkü gerçekten Hz Muhammed'in peygamberliğini kabul eden ve fakat kendi dini içinde kalmayı tercih eden insanlar gerçekten var mıdır? Süleyman Ateş bu soruya olumlu cevap veriyor olsa da bu sorunun cevabı üzerinde daha çok düşünce üretmek

³⁵¹ Bkz. Sabuni, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâlikü'l-Mülk Olan Allah'ın Elindedir"

³⁵² Maide 5/43.

³⁵³ Maide 5/43.

gerektiği açıktır. Fakat diğer taraftan Ehli Kitaptan övgüyle bahsedilen Kur'an ayetlerini daha önce bahsedildiği gibi çok tatmin edici olmayan bir şekilde açıklanmaya çalışılması veya bu ayetlerle ilgili bir neshten bahsedilerek kolaycılığa kaçılması Ateş'in iddiasını güçlendiren etkenler gibi görünmektedir.

SONUÇ

Dinin insanda çok önemli bir boşluğu alternatifsiz bir biçimde doldurduğu muhakkaktır. Bu nedenle hemen hemen bütün toplumlar bir şekilde bir dine sahip olmaktadır. Toplumların sahip olduğu farklı dinlerin dile getirdiği farklı hakikat ilkeleri, neyin hakikat olduğu tartışmasını gündeme getirmektedir. Geçmiş dönemlerde toplumlar daha içe kapanık bir şekilde yaşamayı tercih edip kendisi dışındaki toplumların sahip olduğu dinlere ve onun öğretilerine dışlayıcı bir pencereden bakmayı seçmişken, bugünün dünyası bir şekilde insanların algılarını etkilemekte; bu etki aynı konuların geçmişten daha farklı yorumlanmasına ve farklı kavramlarla ifade edilmesine neden olmaktadır. Kaçınılmaz bir gerçeklik olarak, hakikatin ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği, dünyada mensubu bulunan dinsel geleneklerin ne ölçüde kurtuluşun vasıtası olabilecekleri soruları ve bu sorulara verilen cevaplar bugünün dünyasındaki *öteki* algısının sınırlarını çizmektedir.

Aslına bakılırsa, bütün dinler öncelikle dışlayıcı bir karakter taşırmaktadırlar. Bu durum onların bir açıdan varlık gerekçeleridir. Çünkü her din diğer dinlerle bazı ortak noktaları paylaşıyor olsa da özel bir hakikat iddiasıyla ortaya çıkmış ve insanlara kendisinin kurtuluşun kaynağı olduğunu inandırmaya çalışmıştır. Eğer böyle bir iddia söz konusu değilse, dinler insanları hangi gerekçeyle kendi mensubu olmaya davet edecektir? Nitekim hemen hemen bütün dinler bir şekilde yayılma ve çoğalmayı temel ilke olarak kabul etmektedirler. İslam'da 'tebliğ' ve Hıristiyanlık'ta 'misyon', bu durumun en açık göstergeleridir. Dolayısıyla dinlerin bir şekilde böyle bir yapıya sahip oluşunun yadırganacak bir durum olarak algılanmaması gerekir. Fakat bunu söylerken, çeşitli noktalar itibariyle çözmekte zorlanılan bazı iddiaların fazlaca gündeme geldiği de ortadadır.

Dışlayıcı algının Hıristiyan geleneğinde çok belirgin bir geçmişi söz konusudur. "*Kilise dışında kurtuluş yoktur*" şeklinde formüle edilen bu algı yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Günümüzde de aslında bu algıdan tamamen uzaklaşıldığına dair net ifadelerin var olduğunu söyleyemeyiz. Hıristiyanlığın Tanrı'nın bizzat kurduğu din olması nedeniyle özel bir hakikate sahip olduğu ve bu nedenle İsa

olmadan bir kurtuluşun mümkün olamayacağı ısrarla savunulur. İslam geleneğinde de dışlayıcı bir algının belirgin bir ağırlığını olduğunu gözlemlemek zor değildir. Allah katında kabul edilecek dinin yalnızca İslam olduğu temel teziyle İslam'ın dışındaki diğer dinler hakikati içermeyeceği ve mensupları için kurtuluş kaynağı olamayacağı iddiası dile getirilir.

Dışlayıcı algının, geçmiş dönemlerde farklı dinsel geleneklerin içinde alternatifsiz bir şekilde yaşamış olması, içinde bulunulan dönemin şartlarından bağımsız olarak değerlendirilemez. Çünkü kutsal metinlerde bu algıyı çağrıştıran ifadeler bulmak geçmişte olduğu gibi bugün de mümkündür. Fakat geçmişte bu ifadeler daha ağırlıklı bir şekilde gündeme gelirken bugünün dünyasında değişen algı biçimleri bu metinlerden farklı sonuçlar çıkarabilmeyi mümkün kılmaktadır. Örneğin İsa, geçmişte Hıristiyanlığın içinde kurtuluşa vesile olması açısından tek geçerli kaynak olarak düşünülürken, bugün onun farklı dinsel geleneklerde de kurtuluşa vesile olabileceği, fakat bunu gizli bir şekilde yapacağı şeklinde yeni yorumlar yapılabilmekte, hatta ona metaforik bir anlam bile yüklenebilmektedir. Kur'an söz konusu olduğunda da durum farklı değildir. Bazı ayetlerin yorumlarından yola çıkarak Kur'an'ın dışlayıcı bir karakter taşıdığı pekala dile getirilebilirken ve geçmişte bu çok daha belirgin bir algı iken, bugün Kur'an'ın bazı ayetleri dışlayıcı algının dışında yorumlanabilmektedir. Sonuç olarak dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklinde kavramsal bir tasnifi yapılan farklı algı biçimlerinin kaynağını, dinlerin öğretilerinde veya kutsal metinlerinde değil dünyadaki değişen sosyolojik şartlarda, değişen epistemolojide ve felsefi bakış açılarının yenilenmesinde aramak gerekir.

Dinsel dışlayıcılık denildiğinde John Hick'in bu paradigmaya yönelik eleştirileri görmezden gelinemez. Hick'in en temel eleştirileri Tanrı'nın merhameti ve adaleti temelinde şekillenmektedir. Hick, dışlayıcı algının öngörüsünün bir sonucu olarak ortaya çıkması muhtemel resme bakarak dünyada yaşayan insanların sayısı ile kurtulması muhtemel insanların sayısı arasındaki uçurumun Tanrı'nın geniş merhametiyle ciddi bir çelişki oluşturacağı temel tezini ortaya koymaktadır. Aslına bakılırsa yalnızca hümanist kaygılardan yola çıkılarak, dışlayıcı paradigmanın

öngördüğü şekilde gerçekleşecek bir kurtuluş algısında çok fazla sayıda insanın kurtuluştan yoksun kalacak olmasını, Tanrı'nın merhametiyle çeliştiği iddiasıyla dışlayıcılığın mahkum olması için kullanmak çok ikna edici olmasa da altı çizilmesi ve üzerinde fazlaca düşünülmesi gereken temel bir eleştiri gibi görünmektedir. Çünkü sadece Hıristiyanlıkta değil hemen hemen bütün dinsel geleneklerde Tanrının merhameti çok önemsenmektedir. Dolayısıyla bu kadar çok insan kurtuluştan mahrum kalıyorsa “bir yerlerde bir yanlış var” sonucunu çıkarmak anlaşılabilir değildir. Hick'in bir diğer eleştirisi ise, tesadüfen kazanılan veya kaybedilen kurtuluş fikri üzerinde temellenmektedir. Kabul etmek gerekir ki, bir dine sahip oluş, istisnaların varlığı yadsınmaksızın, çok büyük bir ihtimalle içinde doğulan aile ve toplumun dini yapısına göre şekillenmektedir. Bu durumda kurtuluşa vesile olması düşünülen dinin mensubu olmak ya da olmamak insanın iradesinin çok da söz konusu olmadığı bir miras sonucunda gerçekleşmektedir. Eğer tek bir din, kurtuluşun kaynağı olacaksa, öteki dinlerin içinde doğan ve yaşayan insanlara yönelik olarak bir adaletsizlikten söz edildiğinde bu durum üzerinde fazlasıyla düşünmeyi gerektirmektedir. Çünkü doğası gereği insanın iradesinin söz konusu olamadığı doğumun bir sonucu olarak kazanılan ya da kaybedilen bir kurtuluşun Tanrının adaletiyle bir çelişki doğurmadığını söylemek hiç de kolay değildir.

Hick'in dışlayıcı paradigmaya yönelik bu eleştirileri dikkate değer önemli eleştirilerdir. Fakat “Hick'in bu eleştirileri kendi ortaya koymaya çalıştığı çoğulcu paradigmasının doğruluğunu kanıtlar mı?” sorusuna ‘evet’ cevabını vermek çok mümkün görünmemektedir. Hick'in, Kant'ın numen-fenomen ayrımını kendi paradigmasına uygulayarak Tanrı'yı tanımlanamaz bir gerçeklik olarak değerlendirdiğini biliyoruz. Dolayısıyla hakikati hiçbir dinin tam anlamıyla tanımlayamayacağını ve içermeyeceğini söyleyerek tüm dinsel geleneklerin aslında aynı işlevi gördüğü sonucuna ulaşmak, dinlerin kendilerine özgü hakikat iddialarını ve hatta varoluş gerekçelerini anlamsızlaştırdığı için kabul edilebilir değildir.

Dinsel kapsayıcılığın Batı Hıristiyan düşünce dünyasındaki serüvenine bakıldığında her ne kadar dışlayıcı bakış açısının tekelinin olduğu dönemlerde kapsayıcı düşünceleri içeren bazı cılız sesler duyulmuş olsa da ve yine Yeni Ahit'te

bazı ifadeler bu anlayışı çağrıştırıyor olsa da bu algının yirminci yüzyılın bir ürünü olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Klasik dışlayıcı algıdaki bu değişime kaynaklık eden birçok farklı etkenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu paradigmanın oluşumunda II. Vatikan konsili ve bu konsil sonrasında yayımlanan ve diğer dinlere mensup insanların bazılarının kurtuluş imkanından bahseden dokümanların önemi yadsınamaz. Bu dokümanlardan biri olan '*Nostra Aetate*' de diğer dinsel gelenekler ve mensuplarından bazıları için Hıristiyanlık tarihinde ilk kez olumlu ifadeler dile getirilmiştir. Bu konsil, Batı düşünce dünyasında '*dini öteki*'ne bakış konusunda düşünceler üreten insanları da etkilemiş ve daha önce bu paradigma paralelinde düşüncelere sahip, fakat bu düşüncelerini net bir şekilde ifade etme konusunda tereddüt yaşayan insanlar, bu konsil sonrası görüşlerini daha cesurca dillendirmeye başlamışlardır. Sonuç olarak dinsel kapsayıcılığın çağdaş Batı düşünce dünyasındaki yerini belirlerken bu konsilin öncelikle değerlendirilmesi gereken önemli bir dönüm noktası olduğunu ifade etmek gerekir.

Çağdaş Batı düşüncesindeki dile getirilen farklı dinsel kapsayıcılık paradigmalarında en dikkat çekici nokta, diğer dinsel geleneklere mensup insanların kurtuluşlarının imkanı dile getirildiğinde, bunu sağlayan şeyin diğer dinlerin hakikatin bazı bölümlerine sahip olduğunun kabulünden öte *İsa Mesih* ve *Kutsal Ruh*'un o dinler içindeki aktivitelerinin altının çizilmiş olmasıdır. Örneğin, Karl Rahner'in '*Anonymous Christian*' (Gizli Hıristiyan) kavramının içeriği incelendiğinde, bu kavramın içerdiği mesaj, Hıristiyanlık dışındaki dinlerin mensuplarından bazılarının, kendileri farkında olmasalar da aslında birer Hıristiyan adayı oldukları ve bu adaylığı sağlayan şeyin de İsa'nın o dinlerdeki etkinliği olduğunu söyleyebiliriz. Clark H. Pinnock'un kapsayıcılık algısında ise *Kutsal Ruh*, diğer dinlerin içinde sürekli bir faaliyet içindedir ve bu dinler içinde övgüyü hak eden ve kurtuluşun sınırları içine girecek, onun ifadesiyle, '*Messianic Believer*' (Mesihî kurtuluşa hazırlanan inananlar) *Kutsal Ruh*'un etki ve katkısıyla böyle bir duruma gelebilmişleridir. Gavin D'Costa açısından da durum farklı değildir. Onun kapsayıcılık algısının temelinde de *İsa Mesih*'in biricikliği ve *Kutsal Ruh*'un diğer dinlerin içindeki insanların kurtuluşlarının kaynağı olduğuna yönelik kesin inanç

yatmaktadır. Çağdaş Batı düşüncesindeki dinsel kapsayıcılıkta, genel olarak *İsa Mesih*'nin ve *Kutsal Ruh*'un diğer dinlerdeki aktivitelerine yönelik iddia ve inançlar, “bu dinlerin inanırlarına her şeyden bağımsız olarak kurtuluşun kapılarını açabilir” sonucuna izin vermemekte, Hıristiyanlığın bu anlamdaki özel oluşunun altı çok kalın bir şekilde çizilmektedir. Dolayısıyla kurtuluşun birden çok değil tek bir kaynağının olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Fakat diğer dinlere mensup bazı insanların kurtuluşa kavuşabilecek olması, o insanların böyle bu durumun farkında olup olmamasını çok gerekli ve önemli kılmamaktadır. Bu noktada diğer dinlere atfedilen değer tartışması gündeme gelmektedir. Batı düşüncesindeki dinsel kapsayıcılık açısından diğer dinler, her şeyden bağımsız olarak kurtuluşu tek başına sağlayabilecek bir etken olmaktan uzaktır. Çağdaş Batı düşüncesindeki kapsayıcı algının bu yönüyle dışlayıcı algıdan keskin bir şekilde farklılaştığını söylemek çok kolay görünmemektedir.

Dinsel kapsayıcılığın İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesindeki yerinin ne olduğu konusunu irdelediğimizde, bu algının çağdaş batı düşüncesinde olduğu gibi adının konularak sistemli bir şekilde düşünceler üretildiğini ve yorumlar yapıldığını söylemek mümkün değildir. Fakat adının konmamış olması, İslam geleneğinde ve çağdaş İslam düşüncesinde dinsel kapsayıcılık olarak değerlendirilebilecek bazı düşüncelerin dile getirilmediği anlamına gelmez. Örneğin Gazali, İslam'ın dışında kalan ve farklı şartlara sahip üç grup insandan bahsederken bu insanlardan yalnızca tam anlamıyla İslam'ı bilen, ondan doğru bir şekilde haberdar olan ve Allah'ın istemediği davranışlar sergileyen insanların kurtuluştan yoksun kalacağını, diğerlerinin ise kurtuluş imkânına sahip olabileceğini dile getirmiştir. Matüridi, Kur'an'ın, dolayısıyla İslam'ın aynı kaynaktan geldiklerine dair bir inanç temeli üzerinden, kendinden önceki ilahi dinler ve onların kutsal kitaplarını içerdiğine veya kapsadığına ve bu yönüyle Ehli Kitabın tamamen hakikatin ve kurtuluşun dışında değerlendirilemeyeceğine dikkat çekmektedir. İbn Arabi, İslam ve diğer dinleri güneş-yıldız metaforundan yola çıkarak yorumlamakta ve İslam'ın özel oluşuna vurgu yapıldığı fakat diğer dinlerin de tamamen batıl sayılmadığı bir paradigmayı dillendirmektedir. Mevlana'nın da İbn Arabi'ye benzer bir şekilde İslam

ile amaç birliğine sahip bazı dinler olmakla birlikte İslam'ın özel bir kurtuluşun sebebi olarak değerlendirilmesi dikkate değerdir.

Çağdaş İslam düşüncesine bakıldığında bu konuyla ilgili olarak yine kapsayıcılık kavramının Batı düşüncesindeki formatına benzeyen tarzda düşünceler üretilmediğini özellikle belirtmeliyiz. Fazlur Rahman, '*Ümmül Kitap*' kavramı üzerinden düşünceler üreterek ilahi dinlerin ortak bir kaynaktan neşet ettiğini dile getirmekte, İslam'ın, söz konusu bu kaynağın son ürünü olduğunu düşünmektedir. Onun açısından kurtuluş, bir dinin mensubu olmaktan çok belli şartları taşıyor olmakla elde edilebilecek bir durumdur. Dolayısıyla her ne kadar İslam, bu konuda ilk başvurulacak kaynak olsa da başka kaynaklar da kurtuluş için alternatif olabilir. İsmail Raci El Faruki ise benzer bir algı ile '*hanif*' kavramından yola çıkarak ortak bir özden bahsetmektedir. O, bu özde buluşan herkesin '*hanif*' sıfatı taşıdığı ve dolayısıyla kurtuluşun sınırlarına dahil olabileceği kanaatini taşımaktadır. Fakat onun '*hanif*' kavramıyla ilgili olarak altını çizdiği nokta, bu kavramın Karl Rahner'in '*Gizli Hıristiyan*' kavramına kaynaklık eden algıdan tamamen farklı olduğudur. Faruki'nin ortak bir öze sahip olmalarına rağmen var olan dinsel çeşitliliği Allah'ın sorgulanması gerekmeyen bir takdiri olarak değerlendirmesi ayrıca ilginçtir. Fakat bu ortak öz kavramı, soruna genel bir çözüm sunuyor olsa da konunun ayrıntılarına inildiğinde karşılaşılan sorulara aynı netlikte çözümler ürettiğini söylemek güçtür.

Çağdaş İslam düşüncesinde dinsel kapsayıcılık kavramı açısından Süleyman Ateş'in görüşleri dikkate değerdir. Onun; dinlerin çeşitliliği, bu dinlerin farklı hakikat iddiaları ve öngördükleri kurtuluşun şartları üzerine ayrıntılı düşünceler ürettiğini söyleyebiliriz. Hakikatin bir dinin tekelinde olup olmadığı ve kurtuluşun şartları konusu, aslında bu konunun en can alıcı noktasıdır. "Acaba bir insanın kurtuluşu hangi şartlara bağlıdır? Farklı dinlerden insanlar bu şartlara sahip olabilirler mi? Yoksa bu şartlar ancak İslam dinine mensup olmakla taşınabilecek şartlar mıdır?" soruları dikkate değerdir. Ateş, bir kişinin İslam dinine mensup olmak zorunluluğu taşımaksızın Allah'ın birliğine, ahiret gününün varlığına inanan ve salih ameller işleyen kimselerin kurtuluşa kavuşabileceklerini söylerken bunun Kur'an'da açıkça ifade edildiğini dile getirmektedir. Ateş, ayrıca Müslüman olmak zorunda

olunmasa bile Hz Muhammed'in bir peygamber olarak kabul edilmesinin kurtuluş için zorunlu olduğunu düşünür. Özellikle Ehli Kitap'la ilgili olarak onların Kur'an'da farklı şekilde değerlendirildiğini ve her ne kadar bazı ayetlerde ciddi bir şekilde eleştirilmiş olsalar bile onlardan bazılarıyla ilgili olarak Kur'an'da övgü dolu ifadelerin yer aldığı dikkatten kaçırılmaması gerektiğini düşünür.

Kur'an'ın, Allah katında kabul görecektir yegane dinin İslam olduğunu net bir şekilde ifade etmiş olması, beraberinde '*İslam*' teriminin nasıl anlaşılması gerektiği tartışmasını getirmiştir. '*İslam*' terimine yüklenen anlam, söz konusu bu tartışmada aslında nasıl bir algıya sahip olunduğunun ipuçlarını vermektedir. Allah katında kabul edilmesi mümkün yegane din olarak, Hz Muhammed'e gönderilen vahyin ürünü olan Kur'an kaynaklı İslam kabul ediliyor ise bu ifadeden dışlayıcı bir mesaj çıkmaktadır. Ateş, bu terimin Hz İbrahim ve sonrasında gelen tüm ilahi mesajların ortak adı olduğu temel tezinden hareketle bu ifadeyi kapsayıcı bir algıyla değerlendirmektedir. Aslında bu noktada tartışılması gereken temel mesele, '*İslam*' teriminin nasıl anlaşılması gerektiğinden öte, onun içerdiği temel ilkelerin hangi din ve dinler tarafından kabul ediliyor olduğudur. Örneğin, sahip oldukları dinin özü aynı kaynaktan neşet etmiş olsa bile bir Hıristiyan veya bir Yahudi ile bir Müslümanın gerçekten ortak inanç ilkelerine sahip olduğunu söylemek ne kadar mümkündür? Eğer mümkün değilse, bu farklılığa bir anlam yüklenmesi ve bunun da bir sonucun olması gerekecektir. Allah'ın tüm peygamberlere aynı şeyi vahyettiği inkar edilemez. Dolayısıyla "Allahın gönderdiği vahiylerdeki aynılık, vahyin içeriğinde değil gönderiliş tarzındadır" şeklindeki bir değerlendirme de ayrıca çok anlamlı görünmemektedir. Burada esas tartışılması gereken şey, aynı olduğu söylenen Allah'ın vahyinin bugününün dünyası için de bu aynılık niteliğini taşıyıp taşımadığı sorusudur. Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ın her ne kadar bazı ortak ilkeleri paylaşıyor olsa da farklı hakikat iddialarını dillendirdiklerini görmezden gelemeyiz. Sonuç olarak böylesine açık bir görüntü bir yerlerde bir yanlışlığın ve eksikliğin var olduğunu bizlere göstermektedir.

Eğer Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam aynı ortak özden geliyorsa –ki bunda herhangi bir tartışma veya şüphe yoktur- bugün görülen farklılığın en yalın

açıklaması, Hıristiyanlıkta ve Yahudilikte bir bozulmanın veya tahrifin söz konusu olduğudur. Burada mesele tahrifin varlığından öte, nasıllığıyla ilgilidir. Eğer bu tahrif temel inanç ilkelerinin içeriyorsa o zaman Yahudi ve Hıristiyanların kurtuluşundan söz edilemez. Aslında Ateş kurtuluşun Ehli Kitap açısından mümkün olabilmesi için, tahrife klasik dışlayıcı anlayışın “Kur’an geldiğinde diğer tüm dinleri nesh etmiştir” keskin yargısının anlamsızlığına dikkat çekerek Kur’an’da da açıkça dile getirilen İncil ve Tevrat’taki tahrifin yorumsal bir tahrif olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Ateş, Kur’an’ın kendinden önceki dinlerin nesh ettiğine inanmadığını hatta onları doğruladığını söylerken kendisine “Tevrat ve İncil tahrife uğramamışsa Allah niçin Kur’an’ı gönderme gereği duymuştur?” şeklinde kendisine yöneltilebilecek bir soruya o, “Arapların Allah’ın mesajını daha kolay okuması ve anlaması, ayrıca daha önce gönderilen kutsal kitapların yeniden daha anlaşılır şekilde yorumlanması içindir” cevabını vermektedir. Fakat Ateş’in bu açıklaması, “Kur’an’ın yalnızca Allah’ın mesajını bir milletin daha kolay anlaması için gönderildiği, yoksa diğer kutsal kitaplar da pekâlâ Allah’ın mesajını yansıttığı” sonucunu doğurur ki, bu sanki Kur’an’ın değerine yönelik bir haksızlık gibi görünmektedir.

Dinsel kapsayıcılığın Kur’an açısından anlamı söz konusu olduğunda, bu kavramın içeriğini çağrıştıran bazı ayetlerin varlığı inkâr edilemez. Kur’an, diğer dinlerden bahsederken özellikle Ehli Kitap’tan bazı insanların gerçekten övgüyü hak ettiğinin altını çizerek onların kurtuluşa kavuşabileceklerine dair ifadeler kullanır. Fakat daha önce de dile getirildiği üzere bu sahip olunan genel algı, Kur’an ayetlerine bakışı da şekillendirmektedir. Geçmiş dönemlerde aynı ayetler dışlayıcı bir karakterde yorumlanırken bugün kapsayıcı bir karakter taşıyan yorumlar daha çok gündeme gelebilmektedir.

Kur’an’ın dini öteki’ne bakışı ile ilgili olarak söylenmesi gereken en önemli şey, onun çoğulcu paradigmanın öngördüğünden tamamen farklı olarak bütün dinsel gelenekleri aynı değerde görmediğidir. Kur’an, ‘dini öteki’ne yönelik değerlendirmelerde bulunurken onun tek tek dinlerle ilgili bir değerlendirme yapması beklenemez. Kur’an’ın ‘dini öteki’ne yönelik değerlendirmesi müşrikler ile ilgili bazı

ifadeler içeriyor olmasının yanında aslında Ehli Kitap merkezlidir. Bunun nedeni, Kur'an'ın indirildiği dönemde Müslümanların muhatap olduğunu inanç gruplarının Ehli kitap ve müşrikler olmasıdır. Kur'an, kurtuluşu belli bazı temel ilkelere sahip olmakla elde edilebilecek bir durum olarak nitelendirmektedir. *Tevhid* inancına sahip olmak, ahiretin varlığına inanç ve salih ameller ortaya koymak bu kurtuluşun ön şartlarıdır. Fakat tartışma bu noktada tıkanmaktadır. Hz Muhammed'in peygamberliğinin kabulünü kurtuluş için zorunlu bir şart olarak değerlendirmek gerekir mi? Onun bir peygamber olduğuna inanmanın gerekli olduğunu söylemek, pratikte aslında çok da anlam ifade etmemektedir. Bir Müslüman açısından Hz İsa'nın peygamberliğine inanmak ile bugünkü İncil'e inanmak ayrılabilir şeyler olmasına rağmen Hz Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü bugünün dünyasında yaşayan Hıristiyanlar ve Yahudiler eğer Hz Muhammed'in bir peygamber olduğuna inanıyorlarsa getirdiği Kur'an'ı da kabul etmek zorundadırlar. Bu durum, onların sahip olduğu temel bazı inançların terk edilmesi gerektiği sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bu durum örneğin bir kişinin Kur'an temelli '*tevhid*' ile İncil kaynaklı '*teslis*'e herhangi bir çelişki yaşamadan inanmasının gerekebileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır ki bu anlamsız bir değerlendirme olacaktır. Bu konuda net konuşmanın çok kolay olmadığı da ortadadır. Çünkü Ehli Kitap'tan bazılarından Müslüman sıfatını taşıyamamalarına rağmen Kur'an'da övgüyle bahsediliyor olması, "Müslümanlar dışında hiçbir şekilde kurtuluşa kavuşabilecek insanların olmayacağı" genel sonucuna net bir şekilde ulaşmamıza izin vermez gibi görünmektedir.

Dinlerin çokluğu, çeşitliliği, hakikat oluşu ve kurtuluşa ne ölçüde vesile olabileceği ile ilgili olarak sürdürülen tartışmada çözüm olarak üretilen kavramsal tasnifin içinde dinsel çoğulculuk ve dinsel dışlayıcılıkla karşılaştırıldığında dinsel kapsayıcılığın bazı rezervler koymak kaydıyla daha kabul edilebilir bir yaklaşım olduğunu söylemenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bütün dinlerin aslında aynı şeyi söyledikleri ve aynı işlevi gördükleri temel tezinden hareketle, hakikate sahip olma ve kurtuluşa vesile olmaları açısından birbirinden daha değerli ve daha değersiz olamayacakları değerlendirmesi ile tek bir dinin hakikati içerdiği ve onun kurtuluşun

yegâne kaynağı olması nedeniyle yalnızca kendi mensuplarına kurtuluş imkanı sağlayacağı değerlendirilmesi fazlasıyla eleştiriye açıktır. Çünkü bu değerlendirmelerden birincisi, dinlerin özgün hakikat ilkelerini tahrif etmesi, ayrıca dini açıdan doğru ve yanlış subjektif bir değer yargısına indirgemesi ile ikincisi ise Tanrının merhameti ve adaletiyle ilgili olarak fazlaca sorular ve şüpheler üretmesi nedeniyle kolay kabul edilebilir olmaktan uzaktırlar.

Dinsel kapsayıcılık, ontolojik olarak tek bir dinin hakikatin sahibi olduğu fakat eskatolojik olarak kurtuluşun birden çok dinsel geleneğin içinde gerçekleşebileceği ihtimalinin altını çizerek diğer çözüm önerileriyle karşılaştırıldığında daha az sorun üretmekte ve daha kabul edilebilir bir çözüm önerisine dönüşmektedir. İslam açısından kapsayıcı algının ortaya koyduğu paradigmadan yola çıkarak bir değerlendirme yapıldığında, İslam'ın hakikatin tek kaynağı oluşuna yapılan vurguyla hakikat algısına yönelik rölativist yorumun anlamsızlığına dikkat çekilmekte, Kur'an'da övgüyle bahsedilen Ehli Kitap'tan bazı insanların kurtuluşları için açık bir kapı bırakılmasıyla da Allah'ın engin merhametine ve onun adaletine olan güvenin sorgulanmasının önüne geçilmektedir. Sonuç olarak, bu konuda konuşurken söylenecek son sözün sahibinin kim olduğunun farkında olarak konuşmak en doğru tavır gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Adamakis, Emmanuel: “Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Arasında Diyalog”, **Kültürler Arası Diyalog Sempozyumu**, 2004.
- Adam, Baki: **Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Diğer Dinler**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2002.
- Albayrak, Mevlüt: “Dini Çoğulculuk Hipotezi”, **Tabula Rasa**, Sayı 7, 2003.
- Alicı, Mustafa Müslüman- Hıristiyan Diyalogu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- Arkoun, Muhammed: **İslam Üzerine Düşünceler**, Çev. Hakan Yücel, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- Asi, Gulam Haydar: **İslam’ın Diğer Dinlere Bakışı**, Çev. İbrahim Hakan Karataş, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.
- Aslan, Adnan: **Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick Seyyid Hossein Nasr**, London, Curzon Press, 1998.
- Aslan, Adnan: “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 2, 1998.
- Aslan, Adnan: “Dinler ve Mutlak Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la bir Mülakat”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 1, 1997.
- Aslan, Adnan: “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 4, 2000.
- Atalay, Orhan: **Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama**, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1999.
- Ateş, Süleyman: **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Ateş, Süleyman: **İslam’da Güncel Tartışmalar**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2000.

- Ateş, Süleyman: “Cennet Kimsenin Tekelinde değildir.” **İslami Araştırmalar**, Cilt.3, Sayı.1, 1989.
- Ateş, Süleyman: “Cennet Tekelcisi mi?”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt.4, Sayı.1, 1990.
- Ateş, Süleyman: “İslamda Din ve Vicdan Özgürlüğü”, **III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu**, Ankara, 1998.
- Aydın, Mahmut: **Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan Müslüman Diyalogu**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aydın Mahmut, **Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları**, Der. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, Mahmut: **İsa Tanrı mı İnsan mı?**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Aydın, Mahmut: “Küresel bir Teolojiye doğru: W.C.Smith’de Dinsel Çoğulculuk”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.
- Aydın, Mahmut: “Dini Çoğulculuk Üzerine Bir Mülâhaza”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt 14, Sayı2, 2001.
- Aydın, Mahmut **Dinler Arası Diyalog: Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2008
- Aydın, Mahmut: “Dinlerarası Diyalog Yeni bir Misyon Yöntemi mi?”, **İslamiyat**, Sayı.5, 2002.
- Aydın Mahmut: “A Muslim Pluralist, Jalaledin Rumi”, **The Myth of Religious Superiority**, Ed. Paul F. Knitter, New York, Orbis Books, 2005.
- Anderson, Norman: **Christianity and Comparative Religion**, London, İnter-Varsity Press, 1975.

- Atay, Rifat: “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlana Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”, **Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı.16, 2006.
- Ayoub, Mahmoud M.: “Roots of Muslim-Christian Conflict”, **The Muslim World**, Vol. 79, 1989.
- Ayoub, Mahmoud M.: Mahmut Eyoup; “The İslamic Context of Muslim-Christian Relations” **Conversion and Continuity Indigenous Christian Communities In Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries**, Ed. Michael Gerves and Ramzi Jibrān Bikhazi, Papers in Mediaeval Studies 9, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.
- Balthasar, Hans: **The Moment of Christian Witness**, New York, Newman Press, 1966.
- Beşer, Faruk: “Diyalogdan Ne Anlıyoruz?”, **Polemik Değil Diyalog**, Ed. Hayrettin Karaman, Ömer Faruk Harman, Faruk Tuncer, İstanbul, Ufuk Kitap, 2006.
- Betterson, Henry: **Documants of The Christian Church**, Ed. Henry Betterson, London, Oxford Univ Press, 1956.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: **Hukuk-i İslamiyye ve Islahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul, Cilt.III, 1976.
- Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Usulü**, Ankara, 1976.
- Chitick, William: **Hayal Alemleri; İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Çev.Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.
- Collins, Raymond F.:“Golden Rule”, Ed. David N. Freedman,. **The Anchor Bible Dictionary** , Cilt.2, New York, Doubleday, 1992.
- Coward, Harold: **Pluralism: Challenge to World Religions**, Newyork, Orbis Books, 1985.
- Çalışkan, İsmail: “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’ani Temelleri”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XI/1, 2007.

- D'Costa, Gavin: **Theology and Religious Pluralism: Signpost in Theology**, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- D'Costa, Gavin: **John Hick's Theology of Religions**, Lanham, University Press of America, 1987.
- D'Costa, Gavin: "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", **Religious Studies**, Vol. 32, 1996.
- D'Costa, Gavin: "Christ, The Trinity and Religious Plurality", **Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of Pluralistic**
- Demirci, Kürşat: **Yahudilik ve Dini Çoğulculuk**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2000.
- Demirel, H.: **Lumen Gentium, 2.16 Kilise Babalarından Alıntılar**, İstanbul, 1997.
- Eroğlu Ahmet Hikmet: "Kapsayıcılık Açısından İslam'ın Diğer Dinlere Bakışı" **Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları Sempozyumu**, Türkiye Dinler Tarihi Yayınları/4, Ankara 2004.
- Fay, Brian: **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Faruki, İsmail Raci & Faruki, Luis Lamia: **İslam Kültür Atlası**, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1997.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed: **Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka**, Menşuratül Darü'l-Hikme, Beyrut, 1986.
- Goddard, Hugh: **A History of Christian-Muslim Relations**, Chicago, Edinburgh University Press, 2000.
- Gnanakan, Ken: **Ken Gnanakan, The Pluralist Predicament** Bangalore, Theological Book Trust, 1992.
- Griffiths, Poul J.: "Why We Need Interreligious Polemics", **First Things** Vol.44, June-July 1994.

- Güler, İlhan: **Zen Budizmi**, İstanbul, Yol Yayınları, 1988.
- Gündüz, Şinasi: **Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Gündüz, Şinasi: **Misyonerlik**, Ankara, TDV Yayınları, 2006.
- Gündüz, Şinasi: “Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnküivist Yorumu”, **Küresel Sorunlar ve Din**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Gündüz, Şinasi: **Sâbîler Son Gnostikler: İnanç Esasları ve İbadetleri**, Ankara, Vadi Yayınları, 1995.
- Gündüz, Şinasi: **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.
- Güngör, Ali İsrâ: “Katolik Kilisesinde Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı”, **Dinler Tarihi Araştırmaları I**, Ankara 1998.
- Güngör, Ali İsrâ: **Vatikan Misyon ve Diyalog**, Ankara, Alperen Yayınları, 2002.
- Hacker, Paul: **Theological Foundations of Evangelization**, St Augustin, Steyler Verlag, 1980.
- Hebblethwaite, Brian, Hick, John: “Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions”, **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick and Brian Hebblethwaite, Oxford, Oneworld Publications, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Heim, Mark: **Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World**, Valey Forge, Pa. Judson, 1985.
- Hick, John: **God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion**, London, Macmillan Press, 1988.
- Hick, John: **Problems of Religious Pluralism**, London, Macmillan Press, 1985.

- Hick, John: **An Interpretion of Religion: Human Responses Transcendent**, London, Macmillan Press, 1989.
- Hick, John: **Philosophy of Religion**, Newjersey, Prentice Hall, 1990
- Hick, John: **God Has Many Names**, London, Macmillan Press, 1980.
- Hick, John: **Evil and the God of Love**, London, Macmillan press, 1979
- Hick, John: **The Metaphor of God Incarnate**, London, S.C.M. Press, 1993.
- Hick, John: **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick and Brian Heebblewaitte, Oxford, Oneworld Publicition, 2001.
- Hick, John: “Is There Only Way To God?”, **Theology**, Vol. XXXV, 1982.
- Hick, John: “A Pluralistic View’ More than One Way? **Four Views on Salvation in Pluralistic World**, Ed. Dennis L. Okholm and Timathy R. Phillips, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1995.
- Hick, John: “Hıristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması” Çev. Şaban Ali Düzgün, **İslamiyat**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Hick, John: Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism” In Three Faiths, **One God: A Jewish Christian and Muslim Encounter**, Ed. John Hick and Edmund S. Meltzer, London 1989.
- Hick, John: “The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D’Costa”, **Religious Studies**, Sayı 33, 1997.
- Işık, Hidayet: **Amiri’ye Göre İslam ve Öteki Dinler**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- İbn Arabi: **Füsus’ül Hikem**, Çev. Nuri Gençosman, İstanbul, MEB Yayınları, 1992.
- İbn Arabi: **Arzuların Tercümanı**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.

- İkbal, Muhammed: **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, Çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir yay., 1984.
- Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, London, Penguin Books, 2007.
- Karaman, Hayrettin: "Ortak Söze Gelmek", **Polemik Değil Diyalog**, Ed. Hayrettin Karaman, Ömer Faruk Harman, Faruk Tuncer, İstanbul, Ufuk Kitap Yayınları, 2006
- Kılıç, Recep: "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", **Dini Araştırmalar**, 2004, C.VII, S.19.
- Knitter, Paul.F.: "Diyalog ve Misyon, 2002, **İslamiyat**, Sayı 5, 2002.
- Knitter, Paul.F.: **Jesus and the Other Names: Christian Mission ana Global Resbonsibility**, New York, Orbis Books, 2001.
- Knitter, Paul.F.: "Towards a liberation Theology of Religions" **The Myth of Uniqueness**, Ed. Hick-Knitter, London, SCM Press, 1987.
- Knitter, Paul.F.: **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions**, London, SCM Press, 1985.
- Knitter, Paul.F.: "Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue" **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick, Brian Hebblethwaite, Oxford, Oneworld Publicition, 2001.
- Koçyiğit, Talat: "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", **İslami Araştırmalar**, Cilt 3, Sayı.3, 1989.
- Kraemer, Hendrik: **Why Christianity of All Religions?**, Lutterworth Press, London, 1962.
- Küng, Hans: **The Church**, London, Search Press, 1978.
- Küng, Hans: "The World Religions in God's Plan of Salvation", **Christian Revelation and World Religion'**, Ed. Joseph Neuner, London, Compass Books, 1967.
- Küng, Hans: "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumanical Kriteria", **Christianity and Other Religions**,

- Ed. John Hick and Brian Hebblethwaite, Oxford, Oneworld Publaction, 2001.
- Küng, Hans: **A Global Ethic for Global Politics and Economics**, London, SCM Press, 1997.
- Küng, Hans: “The History, Significance and Method of the Declaration Toward a Global Ethic”, Ed. Hans Küng-Helmut Schmidt, **A Global Ethic and Global Responsibilities: Two Declarations**, London, 1998
- Küng, Hans: “Towards a Universal Civilisation” **Islam and Christian-Muslim Relation**, S.2, 2000.
- Küng, Hans: “A Christian Response”, **Christianity and The World Religions**, Ed. Hans Küng, London, Continium Books, 1987.
- Köylü, Mustafa: **Dinler Arası Diyalog**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Köylü, Mustafa “Dinsel Dışlayıcılık”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.
- Kutluer, İlhan & Kılıç, Mahmut Erol & Aslan, Adnan: **Notlar 1: Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 2004.
- Lewis, C.S.: **Mere Christianity**, New York, Macmillan Press, 1967.
- Matüridi : **Kitabü’t Tevhid Tercemesi**, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005.
- McGrath, Alister E.: “An Inclusivist View”, (response), **Four Views on Salvation In a Pluralistic World**, ed. Stanley N. Gundry, Dennis L. Okholm, Timothy R. Philips, Michigan, Zondervan Grand Rapids 1996.
- Mevlana: **Mesnevi ve Şerhi**, Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, M.E.G.S.B. Yayınları., Cilt. III, 1985.
- Mevlana: **Fihi Mafih**, Çev. Meliha Ülker Tarıkahya, İstanbul, M.E.G.S.B. Yayınları, 1985.

- Mirza, Şihabüddin & Burhanüddin, **Reddü'l Hilaf ve Faslü'l İhtilaf**, (Dinleri Tartışmak: Dinlerin Hakikat anlayışı Üzerine Oturumlar) Çev. Ulvi Murat Klavuz, İstanbul, İz Yayınları, 2005.
- Nash, Ronald H.: **Is Jesus the Only Savior**, Michigan, Zondervan Publishing House, 1994.
- Neill, Stephen: **Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions**, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Neill, Stephen: **The Open Secret**, New York, Eerdmans Publishing, 1978. Diğer eserleri; **Christian Witness in a Plural Society**, London, BBC, 1977.
- Newbiggin, Lesslie: **The Finality of Christ**, London, SCM Press, 1969.
- Nicole, Roger “Universalism: Will Everyone Be Saved?”, **Christianity Today**, Sayı.30, 1987.
- Okuyan, Mehmet & Öztürk, Mustafa “Kur’an Verilerine Göre Ötekinin Konumu”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.
- Özcan, Hanefi: **Matüridi’de Dini Çoğulculuk**, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Öztürk, Yaşar Nuri: **Kur’an’daki İslam**, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1993.
- Öztürk, Yaşar Nuri: **Tasavvufun Ruhü ve Tarikatler**, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1997.
- Öztürk, Yaşar Nuri: **Mevlana ve İnsan**, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları, 1997.
- Pain, Thomas: **The Age of Reason**, London, Barroits, 1951.
- Panikor, Raimundo **The Intra-Religious Dialogue**, New York, S.C.M Press, 1978
- Peterson, Michael, & Hasker, William & Reichenbach, Bruce & Basigner, David **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, Çev. Rahim Acar, İstanbul, Küre Yayınları, 2006.
- Philips, W.Gary & Geivet, R. Douglas: “An Inclusivist View”, (response), **Four Views on Salvation in a Pluralistic World**, Ed. Stanley N.

Gundry, Dennis L. Okholm, Timothy R. Philips, Michigan, Zondervan Grand Rapids 1996.

Paçacı, Mehmet: “Kur’an’da Ehl-i Kitap Anlayışı”, **Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları**, Ankara, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004.

Pinnock, Clark H.: “An Inclusivist View”, **More One Way, Four Views on Salvation in Pluralistic World**, Ed. Dennis L. Okholm, Timothy R. Philips, Michigan, Zondervan Publishing House, 1995.

Race, Alan: **Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions**, London, SCM Press, 1983

Rahman, Fazlur: **Ana Konularıyla Kur’an**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Rahman, Fazlur: **İslam**, Çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, Ankara, Selçuk Yayınları, 1996.

Rahner, Karl: “Christianity and the Non-Christian Religions”, **Christianity and Other Religions**, Ed. John Hick, Brian Hebblethwaite, Oxford, Oneworld Publications, 2001.

Sabuni, Muhammed Ali: “Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâlikü’l-Mulk Olan Allah’ın Elindedir”, çev. Ömer Faruk Tokat, (Çevirimiçi), <http://akademikmakaleler.org.>, 11/09/2010.

Saka, Şevki **Kur’an-ı Kerim’in Davet Metodu**, İstanbul, Seha Neşriyat, 1991.

Saka, Şevki: “Kur’an’a Göre İnanç Hürriyeti”, **Diyanet İlmi Dergi**, S.28, 1992.

Samples K.R.: “Do All Religions Lead to God”, Çevirimiçi. <http://www.reason.org/resources/fff/2002issue08/index.shtml>. 02/10/2009.

Sanders, John: **No Other Name: An Investigation in the Destiniy of the Unevangelized**, Michigan, Grand Rapids, William B. Erdmans, 1992.

- Sarıkcıoğlu, Ekrem: “İslam Hıristiyan Diyaloguna Genel bir Bakış”, **O.M.Ü.İ.F.D.**, Sayı. 4, 1990.
- Smith, W.Cantwell: **Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religion**, London, Macmillan Press, 1981.
- Smith, W.Cantwell.: **The Meaning and End of Religion: A New Approach to The Religious Tradations of Mankind**, New York, Macmillan Press, 1963.
- Straelen, Henricus: **The Catholic Encounter with World Religions**, London, Burns-Oates, 1966.
- Sullivan, Francis A.: **Salvation Outside the Church: Tracing the History of the Catholic Church Response**, New York, Paulis Press, 1992.
- Süleyman, Ahmed: **İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.
- Swidler, Leonard: **After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection**, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990.
- Şahinoğlu, Nazif: “Cennet Sadece Allah’ın Tekelindedir”, **Girişim Dergisi**, S. 58, 1990.
- Tiessen, Terrance L.: **Irenaeus on the Salvation of the Unevangelised**, London, Scarecrow, 1993.
- Toylar, John V.: **The God-Between God: The Holy Spirit and Christian Mission**, London, SCM Press, 1972.
- Uludağ, Süleyman: **İbn Arabi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Ulutürk, Veli: **Kur’an’da Ehl-i Kitap**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.
- Watt, W.Montgomery: **Müslüman-Hıristiyan Diyalogu**, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2000.
- Wright, Christ: **Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus**, East Sussex, Thinking Cleraly, 1997.

- Wroom, Hendrik: **No Other Gods: Christian Belief in Dilogue with Buddhism, Hinduism, and Islam**, Cambridge, Eerdmans Publication, 1996.
- Yaman, Ahmet: “Ben ve Öteki: Kur’an’ın ‘öteki’ ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi”, **İslami İlimler Dergisi**, Sayı.1, 2008.
- Yaran, Cafer Sadık: “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, **İslam ve Öteki**, ed. Cafer Sadık Yaran, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.
- Yaran, Cafer Sadık: “İnkusivizm”, **İslam ve Öteki**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.
- Yaran, Cafer Sadık **Bilgelik Peşinde:Din felefesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002.
- Yaran, Cafer Sadık: “ Non-Exclusivist Attitudes Towards the Other Religions in Recent Turkish Theology and Philosophy of Religion” **Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition**, Ed. Şinasi Gündüz, Cafer Sadık Yaran, Washington DC, The Concil for Research in Values and Philosophy (RVP), 2005.
- Yazoğlu, Ruhattin& Aydeniz, Hüsnü: **Dini Çoğulculuk: John Hick’in Düşünceleri Üzerine Tartışmalar**, İstanbul, İz Yayınevi, 2006.
- Yıldırım, Suat “Diyalogun Dikenleri Yolları”, **Polemik Değil Diyalog**, Ed. Hayrettin Karaman, Ömer Faruk Harman, Faruk Tuncer, İstanbul, Ufuk Kitap, 2006.
- Yitik, Ali İhsan: “Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı”, **Dinler Tarihi Araştırmaları I**, Ankara 1998.
- Yunus Emre: **Yunus Emre Divanı**, haz. Faruk Timurtaş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

ÖZGEÇMİŞ

01 Ocak 1978'de İstanbul'da doğan Mustafa ÇAKMAK, 1994 yılında Giresun İmam Hatip Lisesinden, 1999 yılında 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. Aynı yıl içinde 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans eğitimine başlamış “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler” isimli tezini 2002 yılında tamamlamıştır. 2005 yılında ise İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doktora eğitimine başlamıştır. Çalışmalarını dinsel dışlayıcılık, dinsel kapsayıcılık ve dinsel çoğulculuk kavramları etrafındaki tartışmalar bağlamında sürdürmektedir.