



# Dini oğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?

Latif TOKAT\*

---

**Atıf/©:** Tokat, Latif, (2007). Dini oğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?, Milel ve Nihal, 4 (2), 49-102.

**Özet:** Dini oğulculuk mümkün müdür? oğulculuk sosyolojik bir gerekliliktir. İman fenomeninin yapısı gereği, çoğulculuğu teolojik açıdan savunmak imkansız görünmektedir. Vahyin bir bilgi kaynağı ve Tanrı'nın müdahalesi olduğu göz önünde tutulduğunda diğer dinlere vahiy açısından bakmak zorunlu olacaktır. Din-felsefe iliğkisi ve metafizik açıdan bakıldığında ise, felsefeye hangi rolün verildiği belirleyici olacaktır. Felsefe dine öncelenir ve hakikatin kavramsal ifadesi olarak kabul edilirse, dinler aynı hakikatin tüketilemez ifade formları olacaktır. Aynı ahlaki amaçları hedefledikleri düşünülürse, dinlerin sonuçları açısından çoğulcu yapıya imkan tanınabilir. Bu durumda, dinin ahlaka indirgenmesi sorunu doğmaktadır. Son olarak, insanın tarihsel bir varlık olması çoğulculuğa imkan tanıyabilir. Bununla birlikte dinin bir iman meselesi olduğu dikkate alınırsa, teolojik bakış açısının belirleyici olduğu görülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dini oğulculuk, Dinlerarası Diyalog, J. Hick, W. C. Smith, P. Tillich, Din Dili.

---

## Giriş

Bugün yeryüzünde hakim / yaygın olan beş dünya dininin var olduğu bilinmektedir. Bunlar İslam, Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizm'dir. Tarihsel olarak önce yer aldığı ve Hıristiyanlık ve İslam'ı anlamak için göz önünde tutulması gerekti-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, ltokat@yahoo.com

ğinden Yahudiliğin de bunlar arasında zikredilmesi gerektiği belirtilmektedir.<sup>1</sup> Felsefi açıdan çok önemli olmasa da, söz konusu dinlerin müntesiplerinin sayılarla ifadesine bakıldığında bu dinlerin öne çıktığı görülmektedir.

Dini çeşitlilik sorunu gerçekte dinler tarihi kadar eski bir problemdir.<sup>2</sup> Farklı dinlerin varlığı sosyolojik ve kültürel açıdan bir problem teşkil etmeyebilir. Dolayısıyla dinlerin çokluğu kendi başına bir problem değildir.<sup>3</sup> Ancak felsefi açıdan ve özellikle de din felsefesi açısından bu çeşitliliğin bir izahının yapılması zorunludur. Vakiya, şu veya bu şekilde, gerekçesi ne olursa olsun, bir dini çeşitliliğin var olduğudur. Hakikate giden yolu gösteren, “doğru yaşam”ı öngören, insanlara kurtuluş vadeden, bir dünya görüşü sunan ve bu yüzden de bir iman meselesi olan din söz konusu olduğunda bu çeşitlilik nasıl açıklanacaktır? Hakikate giden yol birden fazla olabilir mi?

Dinin odağında yer alan Tanrı / Kutsal / Mutlak inancı nedeniyle tek bir dinin var olması gerektiği düşünülebilir. Zira çok sayıda din demek birden fazla Tanrı tasavvuru, Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkisi; dahası, pek çok doğru yaşam yolunun var olması demektir. Diğer bir ifadeyle birden fazla din demek hakikatin de birden fazla olduğu anlamına gelecektir.

Dinlerin çeşitliliği karşısında üç farklı tavrıdan söz edilebilir. 1) Hepsi yanlıştır diyen ateist tavır, 2) Sadece benim dinim doğrudur, diğerleri yanlıştır diyen teolojik tavır, 3) Hepsi doğrudur diyen çoğulcu tavır.

Ateist tavır bir kenara bırakılırsa, dinlerin birbirlerine bakışlarıyla ilgili olarak ise üç seçenekten bahsedilebilir: 1) Dışlayıcılık: Tek bir din doğrudur, diğer dinlerin hiçbirisi kabul edilemez. 2) Kapsayıcılık: Tek bir din haklıdır, fakat bu din diğer dinleri de kapsar. 3) Çoğulculuk: Hiçbir din diğerlerini dışlayacak ya da kapsa-

<sup>1</sup> Stephen Sharot, *Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests & Popular Religion*, New York University Press, New York 2001, s. 5.

<sup>2</sup> Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İstanbul 2004, s. 61.

<sup>3</sup> Adnan Aslan-İ. Kutluer-M. Erol Kılıç, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, Bilim ve Sanat Vakfı yay. İstanbul 2004, s. 27.

yacak şekilde doğruluk iddiasında bulunamaz. Bütün dinler aynı hakikate gönderme yapan farklı ifade biçimleridir.<sup>4</sup>

Bugün farklı din ve kültürlerden insanların birbiriyle karşılaşmaları daha yakın ve daha sık olmuş ve bu yüzden bu problem yoğun bir şekilde gündeme gelmiş olsa da, çoğulculuk fikrinin tarihi gerilere uzanmaktadır. Farabi'nin, doğrudan dinlerle ilgili bir değerlendirme yapmamasına rağmen, din-felsefe ilişkisi tartışmasına bakıldığında çoğulcu düşüncenin dolaylı izlerini bulmak mümkündür. İbn Arabi ve Mevlana'nın İslam dışındaki dinlerle ilgili düşünceleri çoğulcu şekilde yorumlanabilmektedir. Batı'da ise, örneğin Spinoza'nın Farabi-İbn Sina çizgisine yakın şekilde din-felsefe ilişkisini tartışırken çoğulcu düşünceye imkan tanıyacak görüşlere sahip olduğu söylenebilir.

Günümüzde F. Schuon ve S. H. Nasr'ın metafizik-mistik diyebileceğimiz bir dinlerin aşkınlığı fikrini savundukları görülmektedir. Çağdaş Batı düşüncesinde, Marksist, Hümanist ve Budist gelenekten beslenen ve Tanrı'yı insan varlığının ve var oluşunun odağı olarak niteleyen ve N. Smart ile P. Tillich tarafından savunulan felsefi liberal dini çoğulculuktan ve öncülüğünü J. Hick ve W. C. Smith'in yaptığı felsefi dini çoğulculuktan bahsedilmektedir.<sup>5</sup> Tillich, Hick ve Smith'in Hıristiyan teolojisi içinde kalarak çoğulculuğu savundukları söylenebilir.

Çoğulculuk fikrini savunanların temel gerekçelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Birden fazla sayıda ve formda dinin varlığı söz konusudur. Birden fazla doğru olamayacağına göre, çeşitlilik var diye kolaycı bir yaklaşımla ateist bir tavır içine girmeksizin topyekün dinleri reddetme yerine dinlerin çeşitliliği izah edilmek zorundadır. Dinlerin hiç birini dışlamaksızın ve biriyle diğerlerini kapsamaksızın dini çeşitliliğin bir açıklaması olmalıdır.

---

<sup>4</sup> Bkz. Recep Kılıç "Dinî Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk mu ?" *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2004, sayı 19, s. 13.

<sup>5</sup> Aslan, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek*, s. 27.

2. Smith'in de savunduğu gibi bugün artık dünyada birden fazla din mensubu bir arada yaşamak durumundadır. Pek çok dinden insan birbiriyle çok yakın ilişki içindedir. Smith bu durum nedeniyle "şu andan itibaren insanlığın dini, eğer yaşanacaksa, dini çoğulculuk bağlamında yaşanacaktır"<sup>6</sup> demektedir. Vakıanın böyle olması dini çoğulculuk için bir gerekçe teşkil edebilir mi? Bugün böyledir diye, bir çoğulculuktan bahsetmek ve bütün dinlerin aynı hakikate götürdüğünü kabul etmek mümkün müdür?

3. İnsanların büyük çoğunluğu içine doğduğu toplumun inançlarını benimseyerek bir dine inanmakta ve pek çok insan diğer dinlerden haberdar bile olamadan yaşamaktadır. Başka bir ifadeyle inandığımız dini büyük oranda kendi seçimimizle belirliyor değiliz. Dolayısıyla inanan kendi elinde olmadan inandığı dinin hak, diğerlerinin batıl olduğunu iddia edebilir mi?

4. Tarihsel süreç içinde vahiy pek çok peygambere farklı formlarda inmiştir. Din tarihine bakıldığında, vahiy kaynaklı dinlerde insanlığın problemlerine bağlı olarak İslam'la son bulan gelişmeci bir yapı göze çarpmaktadır. Aynı vahiy geleneğinin kendini tarihsel, sosyal ve kültürel yapıya göre yenilemesi durumu söz konusu olabilir mi?

5. Dinler Mutlak Hakikati ifade ederler. Hakikat ise tek bir din tarafından ifade edilemeyecek, tüketilemeyecek zenginlikte metafizik bir mahiyet arz eder. Dolayısıyla dinlerin çeşitliliği hakikatin tek bir din tarafından ifade edilemez oluşundan kaynaklanmaktadır. Hakikat çok yönlü tezahür edebilir.

6. Her din gerek metinleri, gerekse ilkeleri bakımından belli tarihsel, kültürel ve dilsel ortamlarda ortaya çıkmıştır. Tarih, kültür ve özellikle de dil nedeniyle var olan dini çeşitlilik kaçınılmazdır. Dolayısıyla tek bir dinin hak olduğunu iddia etmek, dindeki tarihsel, kültürel ve dilsel unsurları göz ardı ederek, o kültürü, tarihsel durumu ve dili öne çıkarmak hatta mutlaklaştırmak anlamına gelecektir.

---

<sup>6</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, Harper Torchbooks, New York 1972, s. 11.

7. Eğer dinler, insanlar ve toplumlar üzerindeki etkileri bakımından aynı bireysel ve toplumsal sonuçları doğuruyorsa, bu durumda tek bir dinin hak olduğu şeklinde bir iddiada ısrar etmenin bir anlamı var mıdır?

Çoğulculuk taraftarları özetle bu noktalardan hareket etmektedirler. Dini çoğulculuğu reddedenlerin iddiaları ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Farklı dinler gerçeklik hakkında birbirleriyle yarışan iddialarda bulunuyorlar, bunların hepsi doğru olamaz. O halde ya hepsi yanlıştır, ya da sadece biri doğrudur. Mantıksal olarak birden fazla dinin olması düşünülemez.

2. Kaynak itibariyle benzer olan dini tecrübelerin farklı gelenekleri ürettiği düşünülemez. Zira gerçekte benzer sayılan bütün tecrübeler yoruma dayalıdır. Dolayısıyla, benzer tecrübelerin farklı sonuçlar doğurduğu fikri tutarlı gözükmemektedir. Öte yandan çoğulcu yaklaşım gerçek ve hayal olan dini tecrübeyi ayırt edebilecek bir kritere sahip olmalıdır, tecrübe söz konusu olduğu için böyle bir kriterin daima güvenilirlik sorunu olacaktır.<sup>7</sup>

3. İman yapısı itibariyle başka inançların da hak olabileceğini kabul edemez.

4. Son din diye bir fenomenle karşı karşıyayız. Son din olan İslam diğer dinlerden de bahsetmekte ve bunların tahribata uğradığını, bu yüzden de tek hak dinin İslam olduğunu belirtmektedir. Öte yandan kimi Hıristiyanlar enkarnasyon inancı nedeniyle, İsa'ya tabi olmak dışında bir kurtuluş yolunun olmadığını iddia etmektedir.

5. Tanrı, Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkisi noktasında "Tanrı'nın gözüyle görme imkanımız yoktur." Dolayısıyla bütün dinleri değerlendirebilecek bir konumda olduğumuzu nasıl iddia edebiliriz?

---

<sup>7</sup> Jacqueline Marina, "Schleiermacher on the Outpourings of The inner Fire: Experiential Expressivism and Religious Pluralism", *Religious Studies*, Vol. 40, s. 125.

Dini çoğulculuk hakkındaki lehte ve aleyhteki gerekçelere bakıldığında konunun başlıca şu başlıklar altında ele alınabileceği anlaşılmaktadır: 1) Sosyolojik açıdan 2) Dinlerin varlık sebebi, amacı ve sonuçları açısından 3) Din fenomeninin tanımı ve din felsefe ilişkisi açısından, 4) Teolojik açıdan 5) Metafizik açıdan 6) Tarihsel bir varlık olarak insanın tarih, kültür, coğrafya ve geleneğin etkisi altında olması açısından.

### 1. Sosyolojik Açıdan

Dinlerin çeşitliliği, dinlerarası diyalog adı altında sosyolojik, kültürel ve siyasal diyebileceğimiz çerçevede tartışılmaktadır. Din felsefi açısından bakıldığında sosyolojik gerekçelerle dini çoğulculuğun savunulamayacağı açıktır. Zira sosyolojik durum, bize gerçekte olması gerekenin ne olduğunu söyleyemez. Bununla birlikte bu tür gerekçelerden yola çıkıldığı da görülmektedir.

Dini çoğulculuk fikri sosyolojik açıdan ele alınacak olursa bu durumda çoğulculuk kelimesi yerine diyalog, tolerans, hoşgörü, müsamaha ve tahammül gibi kelimeleri kullanmak gerekecektir. Diyalog, karşılıklı konuşma", "bir araya gelme", "istişare", "görüş alış-verişi"dir. Diyalog, "farklı din ve inançlara sahip iki veya daha fazla kişinin Mutlak Hakikat (Yaratıcı) hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için diğerlerinden bir şeyler öğrenmek amacıyla bir araya gelmek suretiyle iletişim kurma sürecidir."<sup>8</sup>

"Dini çoğulculuk" ifadesi ise her şeyden önce birden fazla dinin "doğru" olduğu anlamına gelir. Çoğulculuk tartışması sadece vakıadan hareket edemez. Var olan dinleri bir değerlendirmeye de tabi tutmak durumundadır. Oysa diyalog fikri böyle bir yargılamayı gerekli görmez, hatta böyle bir yargılamada bulunamaz. "Dinler arası diyalog" ve "kültürel çoğulculuk" ifadeleri, hak olup olmadıkları dikkate alınmaksızın dinlerin kendilerini serbestçe ifade edebilmelerine imkan tanıyan<sup>9</sup> ve sosyolojik anlamda söz konusu edilecek olan bir ilişkinin kurulması demektir. Nitekim

---

<sup>8</sup> Mahmut Aydın, "Dinler Arası Diyalog Üzerine", *Tezkire*, yıl 11, sayı 23, s. 128-129.

<sup>9</sup> Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 14.

sekülerist anlayışa göre, diyalog ya da tolerans ancak mutlak hakikat iddiasından vazgeçildiği veya en azından gündeme getirilmediği durumda mümkündür.<sup>10</sup>

Dolayısıyla sosyal düzenin sağlanabilmesi için gerekli olan diyalog saygıyı, hoşgörüyü, toleransı gerektirir. Ancak diyalog belli bir konuda teolojik mahiyette bir anlaşmayı gerektirmez.<sup>11</sup> Tolerans ise diyalogdan da geri bir aşamadır. Diyalogda başkalarıyla bir şekilde ilişki kurma fikri varken, toleransta başkalarının varlığına katlanılıp katlanılmayacağı tartışılmaktadır. Diğer bir ifadeyle öncelikle başkasına günahkar, hatalı, yanlış, kafir gözüyle bakılmakta ve ardından buna tahammül gösterilebileceği savunulmaktadır. Dolayısıyla tolerans ve hoşgörünün dini çoğulculukla bir ilgisi olamaz.

Muhatabın da en az kendisi kadar hak olduğunu kabul ederek başlayan bir görüş alışverişinden bahsediliyorsa, bu ilişkinin temelinde çoğulcu düşünce bulunuyor demektir. Ama eğer muhatabın dininin hak mı batıl mı olduğu tartışma konusu edilmeden bir ilişkiden bahsediliyorsa, bu durumda ise sosyolojik ve siyasal bir gereklilik nedeniyle ilişki kuruluyor demektir. Çoğulculuk farklı dünya görüşlerinin çoğulluğu anlamına da gelir.

Sosyolojik ve kültürel etkileşimin getirdiği bir zorunluluk nedeniyle diyalogdan bahsediliyor. Bir arada yaşamının ve karşılaşmanın getirdiği bir zorunluluk vardır. Dünya barışı için, dinler arası barış için diyalog zorunluluktur.<sup>12</sup> Diyalogla çoğulculuk arasındaki fark tam da bu noktada belirginleşmektedir. Diyalog, kültürel ve sosyolojik bir gerekliliktir. Farklı kültürler, gelenekler ve dinler bir arada yaşamının gereği olarak karşılıklı konuşma içine girmeleri gerekir. Çoğulculuk ise, söz konusu farklı dinlerin neden farklı olduğunu sorgulamakta ve onların öz itibarıyla aynı Mutlak Hakikati farklı yollarla ifade ettiğini savunmaktadır. Başka bir

---

<sup>10</sup> Ian S. Markham, *Plurality and Christian Ethics*, Seven Bridges Press, New York 1999, s. 11.

<sup>11</sup> Markham, s. 6; Mustafa Köylü, "Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 32.

<sup>12</sup> Aydın, "Dinler Arası Diyalog Üzerine", s. 128.



deyişle, diyaloga giren taraflar birbirlerini yargılamazken, felsefi bakış açısı tarafları doğrulukları / yanlışlıkları bakımından değerlendirme gereği duymaktadır.

Smith'in çoğulculuk gerekçesi her ne kadar sosyolojik bir noktaya dayanmasa da bir tespit olarak Smith sosyolojik duruma da dikkat çekmektedir: "Şu andan itibaren insanlığın dini, eğer yaşanacaksa, dini çoğulculuk bağlamında yaşanacaktır. Konfüçyanistler, Budistler, Hindular ve Müslümanlar sadece Birleşmiş Milletler'de değil, cadde ve sokaklarımızda da bizimle beraberdir. Giderek, sadece bizim medeniyetimizin kaderi onların eylemlerinin etkisinde kalmıyor, aynı zamanda biz onlarla birlikte çay-kahve içiyoruz"<sup>13</sup> derken Smith, bir vakıa olarak sosyolojik duruma dikkat çekmektedir. Ancak çoğulculuk için bu yeterli bir gerekçe değildir. Bireylerin ve toplumların modern dönemde yakınlaşmaları, çoğulculuğu zorunlu kılmaz. Ancak dinlerle ve farklı inançlarla diyalogu zorunlu kılabilir.

Hans Küng'ün "dünya dinleri arasında barış olmaksızın bu dünyanın insanları arasında barış olmayacaktır"<sup>14</sup> ifadesi; Hick'in dinlerin "Tanrı diye isimlendirdiğimiz Aşkın Varlığa eşit derecede geçerli cevaplar olduğu gerçeğini kabul etmeksizin gerçek barış olmayacaktır"<sup>15</sup> şeklindeki barış amaçlı yaklaşımları sosyolojik duruma dikkat çeken ifadelerdir. Aynı şekilde "dünyanın küresel bir köy" haline gelmesi<sup>16</sup> veya dünya nüfusunun %25'inin Hıristiyan, %20'sinin Müslüman olduğu göz önüne alındığında, bu dinlerden biri açısından bakıldığında dünya nüfusunun geri kalan

---

<sup>13</sup> Smith, *The Faith*, s. 11; ayrıca bkz. Mahmut Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 93-94.

<sup>14</sup> John Hick, "Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz?", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 234.

<sup>15</sup> Hick, "Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz?" s. 234; Ayrıca bkz. John Hick, "Dini Çoğulculuk ve İslam", çev. Mevlüt Albayrak, *Tabula Rasa*, C. 6, Sayı: 17, s. 147.

<sup>16</sup> Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 11; Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 18-19.

%75 inin kurtuluşa eremeyeceği anlamına geleceğinin düşünülmesi<sup>17</sup> gibi çıkış noktaları da dini çoğulculuk için bir gerekçe olamaz. Elbette dinler arası ilişkilerin barışçıl ve hoşgörülü olması, bir arada yaşamının yollarının bulunması gerekir ve bu durum sosyolojik bir zorunluluktur. Ancak felsefi, metafizik ve teolojik açıdan çoğulculuğa yeterli bir gerekçe olamamaktadır.

## 2. Dinin Amacı ve Sonuçları Açısından

Her din kendi güçlü teolojisini geliştirmiştir. Dolayısıyla rasyonellik bakımından dinleri derecelendirmek zor görünüyor. Olsa olsa doğurdıkları ahlaki sonuçlar bakımından bu derecelendirme yapılabilir. Bu yüzden acaba teolojik ve metafizik tartışmalara girmeksizin pratik amaçları ve doğurdıkları sonuçlar açısından dinleri değerlendiremez miyiz? Farklı dinler aynı amacı yerine getiriyorsa, onların çeşitliliğinin ne sakıncası olabilir? Mahiyet ve formu ne olursa olsun, bir dinin sonuç itibarıyla “doğru” insan yetiştirmesi ve “doğru” davranışlara götürmesi değil midir amaç? İslam peygamberi “En güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim” derken bu noktaya dikkat çekmiş değil midir?

Dinin varlık sebebi nedir? Dinlerin öngördüğü insan ve toplum modeli nedir? Peygamberler ve din kurucuları gerçekte ne yapmak istemişlerdir? Bireyleri ve toplumları nereye taşımışlar, insanların nasıl yaşamasını istemişlerdir? Peygamberlerin ve din kurucularının amaçları bakımından meseleye baktığımızda dini çeşitliliği anlamamız mümkün olabilir mi?

Dinlerin doğurdıkları ahlaki sonuçlar derken burada kastedilen, kültürel, geleneksel ve tarihsel anlamdaki değerler değil de, daha ziyade evrensel olarak kabul edilen, insani ve ahlaki değerler kastedilmektedir. Bir kültürden bir kültüre değişen ahlaki değerlerin farklılığı burada bizim tartışmamız dışındadır. Bu farklılıklardan yola çıkarak dinler aynı ahlaki sonuçları doğurmamıştır değerlendirmesinde bulunmamız yanlış olacaktır.

---

<sup>17</sup> Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, s. 45.

Dinlerin amacı ile ilgili olarak karşımıza çıkan ve hemen her dine yer alan temel kavram “kurtuluş” (felah, arınma, salvation)’ tur. Dinlerin kurtuluşa götürme noktasında eşdeğer olduğunu savunanlar arasında E. Troeltsch, W.E.Hockig, A. Toynbee de sayılmaktadır. Konuyu daha sistemli halde ele alan Hick’e göre, dinin merkezinde yatan şey, bir takım teolojik doğrular değil, dinin birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlaki dönüşüm ve sonuçlarıdır. Hick, hiçbir dinden doğru ya da yanlış olarak bahsedilemeyeceğini iddia eder. Ona göre dinin merkezinde doğruluk değil kurtuluş yatar.<sup>18</sup>

Max Weber’e göre bütün dini davranışlar belli bir takım amaçları gerçekleştirmek için vardır. Biz bir şeyi ya bizzat kendisi için arzularız, ya da arzuladığımız çok daha yüce bir şeye ulaştırması için arzularız. Weber bu yüce arzuyu “kurtuluş” olarak tanımlamaktadır. Fakat Weber sadece manevi anlamda bir kurtuluştan değil, aynı zamanda dünyevi amaçlı bir kurtuluşu da arzuladığımızı belirtmektedir. Dolayısıyla kurtuluş fikri esas itibariyle ölüm sonrası ile ilgili olsa da dünyevi de olabilir. İnsanlar dünyevi anlamda kurtuluşa ulaşmak, yani ekonomik ve politik bakımdan bir takım sıkıntılardan kurtulma amacıyla dine inanabilirler. Bunlardan ilkinde pragmatik ve ikincisine aşkın amaç denilmektedir.<sup>19</sup>

Acaba bütün dinlerde kurtuluş fikri ortak bir nokta, ortak bir amaç olarak yer almakta mıdır?

Hick, kurtuluş fikrinin bütün dünya dinlerinin ortak merkezi konusu olduğunu iddia etmektedir.<sup>20</sup> Ancak kurtuluş fikri her dine aynı anlamda değildir. Örneğin kurtuluş fikrinin İslam’da üç temele oturduğu belirtilmektedir: Allah’a iman, hesap gününe iman ve hayatta doğru ve yararlı işler yapmak.<sup>21</sup> Öte yandan İsl-

---

<sup>18</sup> Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, s. 14; Cafer Sadık Yaran, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 143.

<sup>19</sup> Sharot, s. 4, 21-22, 27.

<sup>20</sup> John Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 53.

<sup>21</sup> Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre ‘Öteki’nin Konumu”, *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 197.

lam'ın güçlü bir politik yöne sahip olduğu, bu yüzden kutsal sa-vaşta ölenlerin cennetle ödüllendirildiği ama bunun ahlaki anlam- da bir kurtuluştan ziyade uhrevi bir kurtuluş olduğu da iddia edilmektedir. Yahudilik kurtuluşçu bir dindir, fakat dünyevi yönü de vardır. Hinduizm'de ise kurtuluş  Őekildedir. Yeryüzünde veya cennette yeniden doğmak, ruhun çeşitli formlarda ölümsüz- lüğü ve ilahi olanla birleşmek suretiyle bireysel varoluşun sona ermesi.<sup>22</sup>

Weber'e göre, dinler kurtuluş konusundaki vurgularına göre farklılık arzeder. Dinler kurtuluş merkezli olanlar ve olmayanlar Şeklinde ayrılabilir. Örneğin bir ahlaki sistem olarak Konfya- nizm ilahi dinlerdeki anlamıyla bir kurtuluş ögesi içermez. Bu dinde kişinin bu dünyada mükemmelleşmesi amaçtır. Uzun ya- Őam, sağlık ve zenginlik nihai amaçtır. Nitekim salvation teriminin Sanskritçe ve ince de tam karşılığı yoktur. Bu yüzden Konfya- nizm'de kurtuluş fikrinin olmadığı belirtilmektedir. Taoizm'de ise kurtuluş fikri ilahi olanla birleşme ve onda yok olma Őekindedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla bütün dinlerin aynı anlama gelecek bir kurtuluştan bahsettiklerini söylemek doğru değildir.

Kurtuluş kavramına yüklenen bu farklı anlamlara rağmen is- ter dünyevi, ister uhrevi anlamda olsun; ister kurtuluş, ister arın- ma denilsin dinlerin manevi bir "aydınlanma"yı, "uyanış"ı, "d- nşm", "zgrleşme"yi veya kısaca "kurtuluş"u<sup>24</sup> hedeflediği söylenebilir. Budizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm'deki tabiatüstü varlık fikrinin olup olmadığı veya nasıl olduğu temel sorun değil- dir. Ancak buradaki kurtuluş dünyevi konularda söz konusu olan bir kurtuluşla sınırlandırılmaz. Kurtuluş esas itibariyle ölüm son- rasıyla ilgilidir. Kurtuluş fikri kabile dinlerinde ve eski dinlerde de mevcuttur.<sup>25</sup> O halde, nihai olarak bakıldığında tüm bu kurtuluş

---

<sup>22</sup> Sharot, s. 38.

<sup>23</sup> Sharot, s. 37-38; Köylü, s. 35.

<sup>24</sup> Mevlüt Albayrak, "oğulculuğa Yönelik Serüven", *Tabula Rasa*, C. 3, sayı 9, s. 29.

<sup>25</sup> Sharot, s. 8.

anlayışları argümanlar ve ifade şekilleri farklı olsa da tek bir noktada toplanmaktadır.

Kurtuluş fikrinin ortak bir amaç olduğunu kabul etmemiz durumunda karşımıza dinlerin derecelendirilmesi sorunu çıkmaktadır. Acaba dinler aynı amaca aynı derecede geçerli yollarla ulaştırabilmekte midir? Acaba dinlerle ilgili evrensel bir değerlendirme kriterine sahip miyiz? Eğer dinleri birer yaşam modeli olarak görüyor ve çoğulculuğa imkan tanıyorsak, acaba şu soru akla gelmez mi: Bu yaşam modlarından hangisi insan tecrübesine daha uygundur?

Schleiermacher'e göre, dini gelenekler Tanrı bilincini ifade etme bakımından şu şartları taşımalıdır. Eğer bu şartları taşıyorlarsa uygundur: 1) Bireyin kendini aşmasına imkan sağlıyor mu? 2) Bireyi dünyanın bütün belirlemelerinden özgürleşmesini sağlıyor mu? 3) Kişinin kendisini sevmesi gibi komşusunu sevmesine imkan sağlıyor mu?<sup>26</sup>

Hick'in bu konudaki yaklaşımı ise şudur: Eğer kişi veya din kurucusu, ahlaki olarak sorgulanabilir görünüyorsa onu ilahi varlığın veya dinsel hakikatin bir aracısı olarak kabul edemeyiz. Acaba din kurucuları ahlaki mükemmelliği kendi hayatlarında gerçekleştirmiş mi? Örneğin İsa, nefreti, bencilliği, ihtirası ve başkalarını sömürüyü öğretmiş olsaydı kabul edilemezdi. İkinci olarak, kurucuların getirdiği mesaj insanlarda etkili bir vizyon sağlamış mı? Getirdikleri mesajlar topluma düşünsel ve kültürel anlamda uygun mu? Mesaj, hitap ettiği insanların kalplerini kazanabilmiş mi? Diğer taraftan öğretisi olumlu anlamda insanlarda bir dönüşümü sağlıyor ve buna imkan veriyor mu, din kurucusu toplumunu daha iyi bir hayata doğru götürüyor mu? Özetle söyleyecek olursak, Hick'e göre, dinsel fenomenleri prensipte değerlendirebilir ve derecelendirebiliriz. Temel kriter, hangi oranda kurtuluşu ve özgürleşmeyi kolaylaştırdıkları ya da engel olduklarıdır.<sup>27</sup> "Bir dinsel gelenek,

---

<sup>26</sup> Marina, s. 141.

<sup>27</sup> John Hick, "Dinlerin Derecelendirilmesi", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005,

inanç esaslarıyla, ahlaki değerleriyle, ibadet ve ritüelleriyle taraftarlarına anlamlı ve faydalı bir yaşam sağlarsa o dinsel gelenek doğru ve iyi bir dindir.”<sup>28</sup>

“Pek çok Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman’a baktığımda Hıristiyanların çoğunun Müslümanların ve Yahudilerin çoğundan gerçekte daha dindar, (truly religious) daha dürüst (honest) ve daha güvenilir (truthful) veya daha sevecen (loving) ve merhametli (compassionate) yahut da diğerlerine karşı daha düşünceli olarak bulamıyorum... Üç inanç toplumunun uzun tarihlerine, kutsal kitaplarına ve edebiyatlarına, azizlerine ve günahkarlarına ve onların ilham ettikleri toplum ve kültürlerine bir göz atıyorum ve yine birinin açıkça diğerlerinden ahlaki ve dini olarak daha üstün olduğunu göremiyorum. Her bir gelenek güçlü ve zayıf noktaları, üstün yönleri ve düşük seviyeleri ile iyi ve kötünün karışımı olan tarihi bir yapıdır.”<sup>29</sup>

Hick’in yukarıdaki sözlerine bakılacak olursa, o pek çok din mensubuyla olan ilişkisinin sonucunda, Hıristiyanlık dışındaki din mensuplarında gördüğü ahlak ve maneviyatın Hıristiyanlarınkinden geri kalır bir yanının olmadığını belirtmektedir. O bütün toplumlarda Hıristiyanlardan ne daha iyi ne de daha kötü olmayan insanların bulunduğunu savunur. Dinlerin hiç biri diğerlerine ahlaki açıdan üstünlük sağlayamaz. Onlar ahlaki açıdan birbirine eşit düzeydedir. İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm ve Hinduizmde kendini Aşkın Varlığa adayan ahlaklı ve dürüst insanların varlığına şahit olunabilir.<sup>30</sup> Bütün iyi insanların bir dinde, bütün kötü insanların da başka bir dinde toplandığını kimse iddia edemez.

Dinleri ahlaki amaçları bakımından değerlendirdiğimizde ortak bir noktada buluştukları söylenebilir. Ancak burada dinin ah-

---

s. 159-160, 162, 170; Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, İsam Yay., İstanbul 2006, s. 58.

<sup>28</sup> Aydın, “Dinler Arası Diyalog Üzerine”, s. 137.

<sup>29</sup> Hick, “Bizler Aynı Tanrı’ya mı İbadet Ediyoruz?” s. 225.

<sup>30</sup> Cafer Sadık Yaran, *İslam ve Öteki*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 18; Yaran, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, s. 143; Aydın, “Paradigma-nın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, s. 28.

laka indirgenmesi sorunu doğmaktadır. Acaba dinin tek amacı ahlak mıdır?

Çoğulculuk dini ahlaka indirgemektedir. Bu durum teistik dinler açısından kabul edilebilir değildir. Din sadece ahlaki değil, aynı zamanda gerçekliğin tabiatı hakkında metafizik iddialarda da bulunur.<sup>31</sup> İlahi dinlere bakıldığında onların metafizik iddialarda buldukları da görülmektedir. Eğer din ahlaka indirgenirse bu metafizik iddiaların anlamı ne olacaktır? Diğer taraftan “ahlaki iyi” bu bakış açısında metafizikten yoksun bırakılmaktadır. Eğer din, metafizikten yoksun bir ahlak ise, bu durumda seküler hümanizm gibi anlayışları, belirli ölçüde ahlaki dönüşüme katkı sağladıkları<sup>32</sup> için dinin yerine koyma fikri ortaya atılabilecektir. Vahye dayalı bir dinin iman yoluyla ulaştırmayı amaçladığı birey ve toplum yapısıyla veya kurtuluş teorisiyle varılacak olan sonuca, beşeri bir din ya da dünya görüşü yoluyla varılıyor olması durumunda acaba önemli olan sonuçtur diyebilir miyiz?

Öte yandan N. Smart’ın da belirttiği gibi, ahlak dinlerin beş temel boyutundan sadece birisidir. Smart’a göre, dinler, doktrinal, mitik, ahlaki, ritüel, tecrübi ve sosyal boyutlara sahiptir.<sup>33</sup> Smart’ın söylediğine ek olarak dinin varoluşsal bir boyutu da vardır. Varoluşsal anlam imanla ilgilidir. İman ise varlığın ve hayatın anlamı nedir sorularına verilen cevapta ortaya çıkar ve bunlara anlam katar. Bu yüzden dini ahlaka indirgemek Kierkegaard gibi imancılar tarafından sert bir şekilde reddedilmiştir. Zira dini ahlaka indirgemek onu bütünüyle rasyonelleştirmek demektir. Oysa Kierkegaard’a göre Hz. İbrahim, imanı gereği İsmail’i (ya da İshak’ı) kurban etmeye giderken aklını bir kenara bırakmıştı. Eğer o ahlak kuralına göre davranacak olsaydı İsmail’i kurban edemezdi. Kierkegaard’a göre Hz. İbrahim “yanına bir tek şey almıştı. Dünyevi kavrayışını geride bırakmış, imanını yanına almıştı. Yoksa buralarda dolaşıp durmaz, bunun akılsızca olduğunu düşünürdü...

<sup>31</sup> Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, s. 64.

<sup>32</sup> Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, s. 16-17.

<sup>33</sup> Ninian Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner’s Sons, New York 1983, s. 7-8.

İbrahim inanmıştı ve şüphe etmiyordu. O, akıl almaz olana inanmıştı.”<sup>34</sup>

Smith'in dindeki bu varoluşsal boyuta dikkat çektiği görülmektedir. O kurtuluş kavramına sadece ahlaki bir anlam ve fonksiyon atfetmenin ötesinde daha geniş bir anlam yüklemektedir. Ona göre, kurtuluş kişinin nihilizmden, yabancılaşmadan, umutsuzluktan, anlamsızlıktan kurtulmasıdır. Baskı ve zulümden özgürlüğe kavuşması, kişinin içindeki geçici arzu ve isteklerin kurbanı olmaktan kurtulması ve sadece çevresine tepki gösteren bir canlı olmaktan kurtulmasıdır.<sup>35</sup>

Kierkegaard imandaki irrasyonel ve varoluşsal boyuta dikkat çekmektedir ki, din söz konusu olduğunda bu nokta asla göz ardı edilemez. Bu durumda çoğulculuk fikrine dinin mahiyeti ve yapısı açısından bakmak gerekecektir.

### 3. Dinin Tanımı ve Din-Felsefe İlişkisi Açısından

Din felsefesi açısından bakıldığında çoğulcu yaklaşımlar makul ve hatta gerekli görünmektedir. Zira din felsefesi tek tek dinleri değil, bir fenomen olarak dini ele alır ve buradan hareketle dinleri değerlendirir. Genel anlamda din olgusunu ele alan din felsefesi farklı dinlerin varlığını da bir şekilde açıklamak durumundadır. Din felsefesi, ister gelişmeci din anlayışını kabul ederek, isterse kültürel farklılıkları gerekçe göstererek olsun, dinler hakkında bir yargıda bulunmak durumundadır. Ancak eğer dinin bir yaşam tarzı olduğu kabul edilir ve bu yüzden din felsefesinin mümkün olmadığı iddia edilirse, felsefenin böyle bir yargıda bulunamayacağı ve çoğulcu arayışın da gereksiz olacağı sonucuna varılabilir. Eğer din felsefesi mümkünse dini çoğulculuk din felsefesinin önemli konularından biri olmak durumundadır.

---

<sup>34</sup> Sören A. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., İstanbul 1990, s. 16-20.

<sup>35</sup> Wilfred Cantwell Smith, *Towards A World Theology*, The Macmillan Press, London 1981, s. 168; Aydın, “Küresel Bir Teolojiye Doğru”, s. 107.



Farabi, Hegel ve Spinoza gibi filozoflar açısından bakıldığında din-felsefe ilişkisi tartışmasında şu sonuca varılabilir:<sup>36</sup> Dinin getirdiğine ve hedeflediği şeye felsefi düşünce yoluyla da ulaşılabilir. Din sembolik yolla hareket ederken, felsefe rasyonel yolla aynı hedefe ulaşırabilir. Gerek Farabi, gerekse Spinoza açısından bakıldığında din halkın felsefi yoldan anlayamayacağı hakikati ve bu yolun ulaştırmak istediği mutluluğu ya da “doğru yaşam”ı dolaylı, sembolik bir yoldan ifade etmektedir. Bu durumda dini çoğulculuğu metafizik ve felsefi anlamda savunmak mümkündür. Dolayısıyla gerek sembolik olması, gerekse halkın anlayabilmesi için onların kendi kültürlerinden izler taşıması nedeniyle dini çoğulculuk sorununa dinlerin içinden hareketle bakılamaz. O halde, mesele esas olarak din-felsefe, vahiy-akıl ilişkisi tartışması bağlamında değerlendirilmek zorundadır.

Mille kavramını din<sup>37</sup> anlamında kullanan Farabi’ye göre, gayeleri aynı olmakla birlikte<sup>38</sup> din, felsefenin kavramsal olarak tanımladığı mutluluk yolunun sembolik ifadesidir. Hakikatin ve her insanın ulaşmak istediği mutluluğun evrensel ifadesi felsefede burhani yolla ve kavramlarla ifade edilmektedir. Din ise halk için bu hakikatin ve mutluluğun dolaylı bir anlatım biçimidir. Farabi felsefesine göre, dinlerin farklı olması, onların kültür, tarih, dil ve geleneklere göre şekillenmiş olan sembollerinin farklı olmasından başka bir şey değildir. Medinetü’l-Fazıla’da da belirtildiği gibi, her toplumun filozof başkanı aslında aynı amacı hedefleyen fakat farklı yolları kullanan kişilerdir.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Farabi’nin görüşleri için bkz. Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 90-91; Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 91-94; Hegel hakkında bkz. Paul Tillich, *A History of Christian Thought and Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Protestant Theology*, Harper and Row Pub., New York 1968, s. 423-424; Spinoza hakkında bkz. Ahmet Arslan, “İbni Sina ve Spinoza’da Felsefe-Din İlişkileri”, *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu*, Milli Kütüphane Yay. Ankara 1984, s. 392-397.

<sup>37</sup> Farabi, *Kitâbü’l-Huruf*, Tah. Muhsin Mehdi, Darü’l-Meşrik, Beyrut 1970, s. 131.

<sup>38</sup> Ayrıntı için bkz. Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hüer Yay., 3. Baskı, Konya 2004, s. 106, 137-138, 163.

<sup>39</sup> Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 83.

Din ve felsefe arasında kurulan ilişkiye bakıldığında felsefenin dine önceliği söz konusu edilmektedir.<sup>40</sup> Felsefe ve din aynı amaca yönelik olarak vardılar, ancak kullandıkları yöntem bakımından farklıdılar. Hakikatin kavramsal ifadesi olan felsefe dinde kültürlere göre ifadesini bulmaktadır. Dolayısıyla dinlerin farklı formlarda olması mümkündür, hatta gereklidir de.

Farabi ve Spinoza gibi filozoflar dinlerin özünde yatan unsuru tespit etme çabasından hareketle meseleye bakıyor görünmektedirler. Benzer bir tavrı çağdaş teologlardan P. Tillich’de de görmekteyiz. Tillich teolojisinde din, dar ve geniş anlamda iki şekilde tanımlanmaktadır. “Dar anlamda din”, vahiy, kutsal kitap, iman esasları, ibadetler ve diğer kurumlarıyla klasik teizmin din tanımıdır. Tillich, dar anlamdaki din tanımının üç din dışındaki dinleri kapsamadığını düşünerek olsa gerek, Hinduizm, Budizm, Konfüçyanizm ve kendisinin “dinimsi hareketler” dediği yaklaşımları da içine alan daha kapsayıcı bir din tanımı yapmakta ve buna “geniş anlamda din” demektedir. Tillich’in geniş anlamda din tanımına göre din kayıtsız ve şartsız olarak ciddiye alınan bir şey tarafından kuşatılmış olma durumudur ve “nihai ilgi” meselesidir. Ona göre istisnasız her insanın bir nihai ilgisi vardır.<sup>41</sup> Bu tanımda anahtar kavram bütün dinleri ve dinimsi hareketleri içine alan üst kavram olarak nihai ilgidir. Burada sorun nihai ilginin putperest bir yapıda olup olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle nihai ilgi sonlu, sınırlı ve dünyevi ise, yani aşkın değilse putperest bir durum söz konusudur. Bunun dışında, ister “kişi” Tanrı şeklinde inanılsın, ister gayri şahsi bir Tanrı kabul edilsin, aşkın boyutu olan bir nihai ilgi kabul edilebilir olacaktır.

Schleiermacher’in din tanımına bakılacak olursa, ona göre ise din “mutlak bağlılık hissi”dir. Burada mutlak bağlılığın neye olduğundan çok her insanda böyle bir bağlılığın var olduğu önemlidir. Mutlak bağlılık hissi evrensel olarak yaşanan bir tecrübedir. Schleiermacher’e göre, Tanrı bizim doğrudan tecrübe objemiz

<sup>40</sup> Erdem, , s. 178 vd.

<sup>41</sup> Paul Tillich, *Ultimate Concern -Tillich in Dialogue-*, (Ed. D. Mackenzie Brown), Harper and Row Pub., New York 1965, s. 8, 23, 44, 50, 60, 70.

olamayacağı için, Tanrı ve Tanrı-alem ilişkisi hakkındaki bilgimiz daima zorluklar barındıracaktır.<sup>42</sup>

Schleiermacher'ın "mutlak bağlılık hissi" ve Tillich'in "nihai ilgi" tanımları, insani durumdan yola çıkılarak yapılmış geniş anlamda din tanımlarıdır. Bu iki düşünür açısından bakıldığında dini çoğulculuğu temellendirmek mümkündür. Zira sadece kurumsallaşmış dinler değil, her insanın bireysel tecrübesi bile putperest bir duruma düşmediği sürece çoğulcu yapıya dahil edilebilecektir.

Dinin özünün ne olduğu noktasında Hick'in dini tecrübeyi merkezi bir kavram olarak benimsediği görülmektedir.<sup>43</sup> Hick'e göre, alem epistemolojik anlamda belirsizdir ve insan bu alanda özgürdür. İşte iman insanın Mutlak olanla ilişkisi hakkında bir yorumdur. Bu anlamda her bireyin dini tecrübesi rasyoneldir.<sup>44</sup> Hick'in teorisine göre, din insan tecrübesine dayanmaktadır. Dini çeşitlilik, tecrübeye dayalı olarak ortaya çıkan dinin tarih, kültür, dil ve gelenek tarafından şekillenmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Dinin mahiyeti açısından meseleye bakanlardan biri de Smith'dir. O, din kelimesi yerine iman ve "birikimsel gelenek (cumulative tradition)" ifadesini kullanmakta ve ortak bir din tanımını yapma yerine, her birikimsel gelenekte yani dinde geçerli olacak bir ortak öz olarak "iman"ı kullanmaktadır. Smith'e göre, iman dinlerin gerisinde yatan ortak özdür. Din ise imanın birikimsel gelenek olarak şekillenmiş bir tezahürüdür.<sup>45</sup>

Smith, Yahudi-Hıristiyan geleneği içinde geliştirilmiş olan din kavramı aracılığıyla Hinduizm, Budizm ve İslam gibi büyük dinle-

---

<sup>42</sup> Marina, s. 141.

<sup>43</sup> Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı", *Dini Çoğulculuk*, Der. R. Yazoğlu, H. Aydeniz, İz Yay., İstanbul 2006, s. 45.

<sup>44</sup> Kenneth Thomas Rose, *Knowing The Real: John Hick on The Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1992, UMI No: 9307637, s. 182.

<sup>45</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 154-159, 171, 177; Hyun-Jong Kim, *Whose Religion is it Anyway? "Problems" of Religious Pluralism*, Basılmamış Doktora Tezi, Claremont Graduate University, California 2000, UMI No: 9967679, s. 54; Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 89-90, 101.

ri tanıma ve anlamının son derece sakıncalı olduğunu savunmaktadır. Ona göre, bu dinleri kendi birikimsel gelenekleri içinde anlamalıdır.<sup>46</sup>

Smith'e göre, iman insanların reel olsun ya da olmasın yüce varlıkla olan karşılaşmasını ve ilişkisini ifade eden deruni tecrübedir. Bir fenomen olarak iman evrenselidir. İman bölünme kabul etmez, fakat onun pratik sonuçları olan ibadetler, ahlak, hukuk ve sosyal hayatla ilgili ameli kısımları farklılaşabilir. İman Tanrı tarafından verilirken, inançlar yaşanan asır tarafından belirlenmektedir. Bu yüzden iman keyfiyet yönünden değil, şekil yönünden farklılık arzeder ve toplumdan topluma değişebilir. İşte birikimsel gelenek bir toplumun geçmiş dini yaşamının sonucu oluşmuş olan teolojik sistemler, sosyal, kurumlar, kanunlar, ibadethaneler, ibadet şekilleri ve ahlak ilkeleri ile somutlaşmış kültürel ürünlerinin toplamıdır. Bu yüzden birikimsel gelenekler yüzyıldan yüzyıla ve coğrafyaya göre değişebilirler.<sup>47</sup>

Bu tarihsel ve kültürel unsurlar nedeniyle hiçbir din (birikimsel gelenek), Tanrı'nın tam ve mükemmel vahyini barındıramaz. Dinler, imanın sosyo-kültürel şartlar çerçevesinde kısmi bir yansımasıdır.<sup>48</sup> Smith imanı öne çıkararak önemli olanın hangi din olduğu değil, nasıl bir iman olduğu ya da imanın olup olmadığı noktasından hareket etmektedir. O halde, bütün dinlerde birikimsel geleneğin özünde yatan evrensel ve bölünemez olan bir iman vardır.

Smith dinlerin aşkın birliğini kabul etmez. Çünkü dinlerin özünde yatan iman zaten ayrı ayrı değildir ki, imanın tezahürü olan dinlerin aşkın birliğinden bahsedilsin. Onun kabul ettiği birlik, "insanlığın dini tarihinin birliği"dir.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 84.

<sup>47</sup> Smith, *The Meaning*, s. 156-157; Smith, *Towards A World Theology*, s. 4, 168; Yaran, *İslam ve Öteki*, s. 16; Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 89, 96.

<sup>48</sup> Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 114, 118-119.

<sup>49</sup> Smith, *Towards A World Theology*, s. 4-5, 44; ayrıca bkz. Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 95.

Din-felsefe ilişkisi probleminde felsefenin dinler üstü bir konuda görülmesi tam bir rasyonalitenin savunulduğu anlamına gelir. Acaba dinle ilgili olarak tam bir rasyonaliteden bahsedebilir miyiz? Eğer bu mümkünse, dindeki iman olgusunu nasıl açıklarız? Bu durum dindeki varoluşsal boyutun ortadan kalkmasına yol açacaktır. Öte yandan dini, mutlak bağlılık, nihai ilgi ve deruni tecrübe olarak tanımlamak ise, öncelikle “iman”ın aşkınla olan bağlantısını kurmakta zorluklar çıkaracak, diğer taraftan bir takım seküler hareketlerin de din olarak nitelenmesi sonucunu doğuracaktır. Her iki durumda da vahyin ve dinin beşerileştirilmesi riski vardır. O halde, çoğulculuk fikrini, din-felsefe ilişkisi tartışmasına girmeksizin acaba dinin içinden hareketle değerlendirmek daha doğru olmaz mı?

#### 4. Teolojik Açıdan

Kaynakları açısından dinlere baktığımızda, onları vahiy kaynaklı dinler ve insani tecrübe kaynaklı dinler olarak iki başlık altında toplamamız mümkündür. Vahiy kaynaklı üç din, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’e vahiy yoluyla inmiştir. Esas itibariyle aynı tek ilahi evrensel mesajı taşıyan bu dinlerden ilk ikisinin kutsal kitapları ya değişime uğramış, ya da sonradan yazılmıştır. Ancak kaynakları itibariyle bu üç din de vahye dayanmaktadır. O halde dini çoğulculuk problemi tartışılırken nasıl bir vahiy anlayışına sahip olduğumuz belirleyici olmaktadır. Eğer vahiy Tanrı’nın bir müdahalesi ve içerik itibariyle yeni bilgiler getiren bir bilgi kaynağı ise bu durumda, çoğulculuk konusu vahyin sınırları içinde tartışılmak zorundadır.

Vahyin formu ile ilgili olarak iki temel yaklaşımdan bahsedilmektedir. Bunlar önermelere dayanan, “önerme merkezli lafzi vahiy” ve somut gerçekleşme yani “kişi merkezli vahiy” anlayışlarıdır.<sup>50</sup> İslam vahyi önermelere dayanan bir vahiy iken; Hıristiyanlıkta tarihte bir kez olmuş bitmiş, kelimelerle olmayan, Hz. İsa’nın bedeninde Tanrı’nın somutlaşması, bizatihi kendisini açığa vurma-

---

<sup>50</sup> Ayrıntı için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay., İstanbul 2004, s. 77-79, 94-97.

sı şeklinde gerçekleşmiş bir vahiydir. Önermelerinin olmaması ve somut bir olaya dayanması Hıristiyan vahyini İslam vahyine oranla bilgisel değeri bakımından tartışmalı kılmıştır diyebiliriz.

Bu iki vahiy anlayışına dayanan dinler arasında köklü farklılıklar olacaktır. Önerme merkezli vahiy anlayışına göre, vahiy bir bilgi kaynağıdır. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise Tanrı, kendisini tarih içinde belirli şekillerde ifşa ettiği için, dinler epistemolojik anlamda mutlak hakikati tam olarak ifade edemezler. Bu durumda sadece Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği somut olayların yorumu söz konusu olacaktır.<sup>51</sup>

Somut olaya dayanan bir vahyin getirdiklerini yorumlamak, kelimelerle ifade etmek zaten yorumu gerekli kılmakta ve esnek bir alan açmaktadır. Dolayısıyla getirdiği bilgi yorum sonucu elde edilmiş bir bilgidir. Ancak önermelere dayanan vahiy söz konusu olduğunda, yorum alanı daha sınırlı hale gelmektedir. Zira apaçık önermelerle karşı karşıyayızdır ve yoruma esas olan önermelerin, hiçbir yoruma tabi tutmadan lafzi anlamıyla anlaşılması gerektiğini de iddia edebiliriz. Oysa somut olay şeklindeki vahiyde böyle bir imkanımız olmadığı için olay yorumlanmak veya dilsel olarak ifade edilmek durumundadır. Önermelere dayanan vahiyde esneklik diğerine göre çok daha azdır.

Vahiy özel bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği zaman, yani Tanrı hakikati özel bir yolla ve önerme formunda lafzi olarak bildirmişse, bu durumda dinin merkezinde vahiy yer alır.<sup>52</sup> Eğer vahiy başka türlü ulaşılamaz olan bir bilgi getiriyorsa, getirdiği bu bilgi bağlayıcı olacaktır. Bu durumda karşımıza üç durum çıkacaktır. 1) Önermeleri lafzi anlamıyla almak. 2) Önermeleri yorumlamak. 3) Somutlaşma formunda olan vahiyden bahsediyorsak yorumlamak.

Eğer vahyin üç ilahi dinde ortak bir araç olduğu dikkate alınırsa, bu durumda "son vahiy" "son peygamber", "Allah katında din" ve "somutlaşma olarak vahiy" gibi ifadelerle ne kastedildiği

<sup>51</sup> Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 16.

<sup>52</sup> Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 15.

açıklığa kavuşturulmalıdır. İslam'ın "son vahiy" ve "Allah katında din" ifadeleri lafzi olarak anlaşılıyorsa, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin de, aynı kaynaktan gelmeleri sebebiyle, İslam'ın bu ve benzeri ifadelerini dikkate almaları gerekecektir. Öte yandan üç vahiy açısından baktığımızda tarihsel ortaya çıkış süreci de önemlidir. Mantıksal olarak son gelen vahyin belirleyici bir değeri olacaktır. İslam dışındaki dinlerin kutsal kitaplarının değişime veya tahribata uğradığı da dikkate alınmalıdır. Bu dinlerin durumu, Kur'an'dan ya lafzi anlamıyla, ya da vahyin tarihsel, dilsel ve kültürel yapı içinde oluşması gibi noktalardan hareketle yorumlanarak elde edilen bilgiler ışığında değerlendirilecektir. Bu durumda dini çoğulculuk sorununa mantıksal olarak İslam merkezli bakılması beklenirken; "Tanrı'nın son zati vahyinin Hz. İsa'da vücutlaştığı"<sup>53</sup> fikri nedeniyle Hıristiyanlık merkezli bakılması gerektiği de iddia edilebilir.

Mesele vahyin ya da din dilinin kognitif olup olmadığı<sup>54</sup> noktasında düşünülmektedir. Çoğulculuğu savunanların bu noktada çok net olmadıkları görülmektedir. Smith, Hick ve P. Knitter gibi çoğulcular bütün dini bilgiye gelişmeci (evolutionary), kültürel olarak belirlenmiş (culturally determined), pragmatik (pragmatic) ve yol gösterici (polar) olarak bakmışlardır.<sup>55</sup>

Din dilinin kognitif olup olmaması konusunda Hick'in çok da açık-seçik olmadığı görülmektedir. Nitekim onun, eskatolojik doğrulama ilkesine bakılacak olursa, din dilinin kognitif olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Eskatolojik doğrulama ilkesinde doğrulamaya söz konusu edilen şey, iman edilen ama dünyada doğrulanamayan esasların ölümden sonra doğrulanacağıdır. İman meselesi edilen konular dinlerde farklı farklı olabildiğine göre, her dinde doğrulamaya konu edilen şey de değişecektir. İşte Hick bu noktada eleştirilmektedir. Bir yandan Kantçı anlamda bir Aşkın anla-

---

<sup>53</sup> Köylü, s. 33.

<sup>54</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006, s. 70 vd.

<sup>55</sup> Terrence Merrigan, "Religious Knowledge in The Pluralist Theology of Religions", *Theological Studies*, Vol. 58, Issue 4, s. 686-687.

yışı savunulurken, bir yandan da din dilinin kognitif olduğu iddia edilmektedir. Eğer Kantçı anlamda bir epistemoloji savunuluyorsa, din dilinin mitoloji benzeri bir dil olduğu iddia edilmek durumdadır. Hick'in çoğulculuk anlayışının onu vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemeye zorladığı belirtilmektedir.<sup>56</sup> Bu yüzden o vahiy nedeniyle merkezileşen İslam ve Hıristiyanlığın bu merkezi konumunu ortadan kaldırmak için, hem İslam'ın son peygamber ve son vahiy düşüncesini hem de Hıristiyanlığın enkarnasyon inancını yorumlayarak geleneksel anlayışı reddetmiştir. Bu noktaya daha sonra değinilecektir.

Hıristiyan vahyinin epistemolojik bir değerinin olup olmadığı tartışılabilir, ancak önermelere dayalı İslam vahyi hakkında epistemolojik açıdan böyle bir değerlendirme yapmak zor görünmektedir. Bu yüzden İslam dini gibi "önerme formunda lafzen bildirilen özel vahiy" merkezli bir din için uygun gözüken din anlayışı, dini çoğulculuk değil "dinde çoğulculuk" olabileceği belirtilmektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla, İslam söz konusu olduğunda vahyin diğer dinlerle ilgili söyledikleri bağlayıcı olacaktır. Vahyin bu bağlayıcılığını kabul veya reddetmek ise ancak bir iman meseledir.

Din bir iman konusu olduğuna göre, acaba imanın yapısı başka imanların da doğru olabileceğini kabul edebilir mi? Din içinden bakılarak "dini çoğulculuk" ifadesi kullanıldığında başka dinlerin de doğru olduğu zımnen ifade edilmiş olacaktır. Acaba bu mümkün müdür?

Burada temelcilik-ımanlık tartışmasına girmeksizin, ister bilgiye dayalı veya bilgiden sonra gelen bir iman olsun, isterse bilgiden önce gelen bir aşama olarak iman olsun;<sup>58</sup> dini din yapan şeyin iman olduğu söylenebilir. Diğer taraftan imanda ister iradi yönün, isterse akli yönün baskın olduğu kabul edilsin, her halükarda imanda akıl-üstü veya iradi bir durum vardır.

<sup>56</sup> Rose, s. 182-183; Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 92.

<sup>57</sup> Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, s. 65.

<sup>58</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1992, s. 84 vd.



İman bilgidenden sonra gelen bir aşama ve inanmak ya da inanmamak kişiye kalmış bir durum olduğuna göre, bilgiye rağmen reddedilen bir durum söz konusudur. Bu durumda iradi yön ortaya çıkmaktadır ki, her inananın bu aşamada bir diğerini dışlaması doğal görünmektedir. Kişinin bilgiye rağmen tasdik veya reddetmesi mümkündür. Dolayısıyla iman gibi küfür de bilgiye dayanmaktadır.<sup>59</sup> Bilgiye rağmen tasdik etmek veya reddetmek mümkünse, imanda objektif olmayan ve bir durum söz konusudur.

Din bir iman meselesi olduğu için, “doğru din” “yanlış din” nitelmesini yapmak doğru olmayacaktır. Çünkü “doğru” “yanlış” değerlendirmesini yapabileceğimiz, dinler üstü bir pozisyona sahip olma şansımız yoktur. Dolayısıyla, doğru-yanlış şeklinde yapacağımız her değerlendirme, kendi inancımız açısından olacak ve her inancın kendisi dışındaki inançları yanlış olarak nitelemesinden daha doğal bir şey de olamaz.

O halde, bir iman konusu olarak din, başka dinlerin de doğru olabileceğini kabul edemez. İnanan kişi “ben böyle iman ediyorum, başkası da başka türlü iman edebilir” diyemez. Aksi halde kendi imanıyla çelişkiye düşecektir. Hiçbir dindar kendi inandığı dinin dışında başka dinlerin de kendisinin kadar doğru olabileceğini kabul etmez. İman etme birkaç seçenektan birini seçme şeklinde gerçekleşmez. İman edilen şey, diğer seçeneklerin hepsinin yanlış veya eksik olduğu anlamına gelir.

Kişinin düşünerek, değerlendirmeler yaparak kabul ettiği inançlarına artık eleştirel gözle bakması gerektiği düşüncesi, felsefi açıdan bakıldığında, olması beklenen ve hatta gereken bir tavır ise de, teolojik açıdan uygulanabilirliği zor görünmektedir. Bu yüzden diyalogun taraflarının, “son söz”, “nihai vahiy”, “mutlak hakikat” “mutlak kurtarıcı” gibi iddialara yer vermemelerini<sup>60</sup> teolojik bir tavır olarak değil, ancak felsefi bir tutum olarak isteyebiliriz. Eleştirel gözle bakmak, “acaba benim dinimde eksik olan unsurlar olabilir mi” anlamına gelir ki, müminden böyle bir felsefi tavır

<sup>59</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 92-94.

<sup>60</sup> Aydın, “Dinler Arası Diyalog Üzerine”, s. 135-136, 139.

beklenemez. Müminin kendi dininin mutlak olmadığını düşünmesi beklenemez. “Her din mensubu için kendi dini en yüce, en doğru ve yegane kurtuluş yoludur. Zaten böyle olmasa, o dine kalpten inanmanın da bir anlamı kalmaz.”<sup>61</sup>

Bu durumda, her dinin inananının başkalarına dışlayıcı gözle bakması doğaldır. Bunun sebebi her dinden insanın başkalarını kendi inançları açısından değerlendirmesidir. Hangi dindar düşünerek, değerlendirmeler yaparak kabul ettiği dinini değiştirmek ister? Bu bütün dinler açısından bakıldığında böyledir. Kimse kendi dininden başkasına geçmek istemez. Dolayısıyla “tüm dindarlar kapsayıcıdır. Biz daima diğer dinleri kendi bakış açımızdan hareketle anlar, tecrübe eder ve değerlendiririz.”<sup>62</sup>

Bir Müslüman için kurtuluşun tek yolu Kur’an ise, Yahudi ve Hıristiyan için de İncil ve Tevrat olması kaçınılmazdır. Yahudiler seçilmiş olduklarını, Hindular Vedaların hakikatin tek kaynağı olduğunu, Budistler ise sadece dharma’nın insanı acılardan ve yanılsamalardan özgürleştirebileceğini savunacaklardır.<sup>63</sup> Yahudilere göre Tanrı hakikatin tamamını Torah’da bildirmiştir, onun yorumları sonsuzdur ve başka bir vahye de ihtiyaç yoktur. Hıristiyanlara göre, kurtuluşa giden tek yol İsa’dır, onu kabul etmeyenler sonsuza kadar cehennemde kalacaktır. Müslümanlara göre ise, tek bir Tanrı vardır ve Muhammed onun elçisidir.<sup>64</sup>

Eğer teolojiden hareketle dini çoğulculuk savunulabiliyorsa, dinlerdeki tebliğ ve misyonerlik faaliyetlerinin bir anlamı kalmayacaktır. Nitekim bu yüzden Smith, kilisenin Hıristiyan mesajını tebliğ etmemesi gerektiğini, bunun yerine bizzat mesajı yaşayarak diğer dinsel geleneklerle karşılaşması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, tebliğ bir paylaşımdır.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Yaran, *İslam ve Öteki*, s. 14.

<sup>62</sup> Paul F. Knitter, “Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt”, Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 178.

<sup>63</sup> Philip L. Quinn, “Religious Pluralism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, CD Version 1.0 London 1998.

<sup>64</sup> Markham, s. 1.

<sup>65</sup> Aydın, “Küresel Bir Teolojiye Doğru”, s. 112-113.

O halde, imanın yapısı açısından bakıldığında ve teolojinin sınırları içinde kalarak çoğulculuk imkansız gibi görünmektedir. Bu durumda ya kapsayıcı ya da dışlayıcı bir tavır içine girilecektir. Acaba İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik diğer dinlere nasıl bakmaktadır?

İslam açısından bakıldığında meselenin öncelikle kelam perspektifi içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak İslam'ın diğer din mensuplarına karşı tavrının fıkıh disiplini çerçevesinde ele alındığı ve kelami perspektiften ziyade hukuki ve sosyolojik açıdan tartışıldığı belirtilmektedir.<sup>66</sup> Bununla birlikte meselenin felsefi anlamda da tartışılması beklenebilir.

Diğer dinleri değerlendirirken kelimcilerin hermenötik açıdan teknik bir hata yaptıkları düşünülmektedir. Kelam, öteki dinleri öncelikle onların terimleri içinde anlayıp daha sonra bu anlamı kendi dil oyununa transfer etmesi gerekirken, tam tersine, öteki dinleri doğrudan kendi kavramsal çerçevesi içinde anlamıştır.<sup>67</sup>

Buna rağmen, Maturidi kelamına bakıldığında meselenin din-şeriat ayırımı bağlamında ele alındığı görülmektedir. Maturidi'nin dini çoğulculuğunu başlı başına ele alan Hanifi Özcan, Maturidi'nin din şeriat ayırımı yaptığını ve dinin evrensel öz, şeriatın ise kültürel ve tarihsel şartlara göre şekillendiğini düşündüğünü belirtmektedir. "Maturidi'ye göre, şeriatların farklı ve çok olması, dini açıdan bakıldığında, imtihan amacını güder; dünyevi açıdan bakıldığında ise, peygamberlerin gönderildiği toplumların dil, dolayısıyla kültür farklılıklarından kaynaklanmaktadır."<sup>68</sup> Maturidi'ye göre, şeriatların farklı olmasında kavim, dil ve kültür farklılıkları etkili faktörlerdir.<sup>69</sup>

Meselenin daha ziyade sosyolojik, siyasal ve fıkhi açıdan değerlendirildiğini belirtmiştik. Ancak Kur'an'daki Ehl-i Kitap kav-

---

<sup>66</sup> Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 202.

<sup>67</sup> Burhanettin Tatar, "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 286.

<sup>68</sup> Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 24.

<sup>69</sup> Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s. 58-60.

ramını sadece sosyolojik, siyasal ve fıkhi açıdan değerlendirmek doğru olmayacaktır. Ehl-i Kitap kavramının teolojik boyutunun öne çıktığı kanaatindeyiz. Kavram, Kur'an'ın diğer dinlere nasıl baktığı konusunda ipuçları vermektedir. Kur'an'ın Ehl-i Kitabı bir yandan sert bir şekilde eleştirdiğini bir yandan da onların olumlu yönlerini saydığını görmekteyiz. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Ehl-i Kitap arasında Allah'ın övgüsüne mazhar olmuş kimselerin bulunduğu belirtilmektedir. Öte yandan Ehl-i Kitaba karşı tavrının müşriklere olan tavrından son derece farklı olduğu da dikkat çekmektedir.<sup>70</sup>

Kitap ehline Kur'an tarafından böyle bir ayrıcalık tanınması onların Tanrı, ahiret ve peygamber inancının şu veya bu şekilde taşıyor olmaları nedeniyledir. Ehl-i Kitap'tan kadınlarla evliliğe izin verilmesi de onların bu şekilde değerlendirildiğini göstermektedir. Bu izni sadece sosyolojik ve fıkhi bir boyuttan değerlendirmek isabetli olmayacaktır. İslam aile gibi son derece önem verdiği bir kurumu sosyolojik gerekliliklere göre inşa ediyor olamaz. Müslüman erkek-Hıristiyan kadın evliliğine istemeye istemeye izin vererek aile oluşması ne kadar makuldür. Toplumun çekirdeğini oluşturan ailede eşlerden birinin diğerini "kafir" olarak görmesi veya "bir gün o da benim dinimi kabul edecektir" şeklinde düşünmesi ne kadar sağlıklıdır? Böyle bir anlayışla aile kurumu oluşabilir mi?

Ehli Kitap kavramı İslam'ın diğer dinleri dışlamadığını ve fakat kapsayıcı bir tavır sergilediğini göstermektedir. Bununla birlikte, "Kuşkusuz müminler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiler ve bunlardan Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı işler yapanlar için, Rableri katında mükafat vardır, onlar aleyhine ne bir korku ne de bir üzüntü söz konusudur." (Bakara 62, ayrıca bkz. Maide 69) ayetinden yola çıkılarak, Allah'a ve ahirete iman edip yararlı işler yapanların Müslüman olmamış olsalar da kurtulacağı şeklinde bir genel değerlendirme yapılmaktadır.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Yaran, *İslam ve Öteki*, s. 20; Okuyan-Öztürk, s. 178-181, 204.

<sup>71</sup> Okuyan-Öztürk, s. 198-201.

Hick, bazı yorumlarda Ehli Kitab'a Yahudi ve Hıristiyanlar yanında Hindu, Budist ve Konfüçyanistlerin de dahil edildiğini belirtmektedir.<sup>72</sup> Nitekim A. Toynbee de böyle yorumlayanlardan biridir. Toynbee'ye göre, Kur'an Yahudi ve Hıristiyanları Ehl-i Kitap şeklinde adlandırmak suretiyle Tanrı'ya yakınlıklarını teslim edilmiştir. Ehl-i Kitaba İslam toplumunda tanınan bazı ayrıcalıklar zamanla Zerdüşçülere ve Hindulara da tanınmıştır. Müslümanlar ileri dinlere hoşgörülü davranmışlar ve o dinlerin Tanrı'nın gönderdiği vahyi değişik derecelerde aldıklarını zımnen kabul etmişlerdir. Toynbee'ye göre Hıristiyanlar öbür dinlere uydurma, putataparlık gözüyle bakarken Müslümanlar Yahudi ve Hıristiyanlara hoşgörülü davranmışlardır.<sup>73</sup>

Ehl-i Kitap kavramı örneğinden hareketle, İslam'ın diğer dinleri dışlamadığı ve fakat kapsayıcı bir yaklaşımla baktığı anlaşılmaktadır. Acaba Yahudilik ve Hıristiyanlık diğer dinlere nasıl bakmaktadır?

Yahudilik diğer dinlerle ilişkilerin nasıl olacağı konusunda bir fikir geliştirmemiştir. Bunun temel sebebi siyasal anlamda egemen bir pozisyonda olmamış olmalarıdır.<sup>74</sup> Bununla birlikte Yahudilerin dışlayıcı bir tavır içinde oldukları belirtilmektedir. Tanrı hakikatin tamamını Torah'da bildirmiştir, onun yorumları sonsuzdur ve başka bir vahye de ihtiyaç yoktur.<sup>75</sup>

İncil'e bakıldığında ise kapsayıcılıktan çok dışlayıcılığı destekleyen cümlelerin yer aldığı görülmektedir. Diğer dinlere mensup olanlar batıl, tehlikeli ve karanlık olarak tanımlanmaktadır:<sup>76</sup> "İsa, ben tek yol, tek hakikat ve tek yaşamım, benim aracılığım olmadıkça kimse Baba'ya gelemmez, dedi." (Yuhanna 14:6) "Eğer biri size gelir de bu öğretiyi getirmezse, kendisini evinize almayın, ona

---

<sup>72</sup> John Hick, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 54.

<sup>73</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, Bateş Yay., İstanbul 1978, C. II, s. 457.

<sup>74</sup> Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ayışığı yay., İstanbul 2000, s. 7.

<sup>75</sup> Markham, s. 1.

<sup>76</sup> Köylü, s. 42.

selam bile vermeyin. Çünkü böyle birine selam veren, onun kötü işlerine ortak olur.” (Yuhanna 2. Mektup 10-11)

Tarihsel olarak, kilise İncil’deki bu tür tolerans karşıtı ifadeleri kullanmış ve sevgi ifadeleri de bu bağlamda yorumlanmıştır. Buna göre günahkarın veya başka dinden olanın sadece günahı engellemek amacıyla sevilbileceği, son çare olarak da onun öldürülebileceği ve bunun gerekli olabileceği, zira ölümün küfre izin vermeden daha iyi olacağı düşünülmüştür.<sup>77</sup>

Acaba İncil’in bu ve benzeri ifadeleri Hıristiyan teolojisinde nasıl değerlendirilmiştir?

Hıristiyan teolojisinin önde gelen ismi T. Aquinas’a göre, Hıristiyanlığa inanmayan ateistler ve Müslümanlar eğer vicdanları inanç sistemlerinin doğru olduğunu söylüyorsa onu yapmalıdırlar. Zira onlar gerçekten inanmaksızın Hıristiyan olurlarsa günahkar olacaklardır. Aquinas vicdan kavramını anahtar olarak kullanıyorsa da vicdanın eninde sonunda Hıristiyanlığa yöneleceğini de zımnen iddia etmektedir. Nitekim ona göre, Yahudiler ve Müslümanlar iradeli olarak günahkardırlar.<sup>78</sup> Diğer bir ifadeyle vicdanlarının sesine kulak vermemektedirler. Dolayısıyla Aquinas’ın vicdana dayalı tolerans fikri zayıflamaktadır.

Aquinas’ın Hıristiyanlık dışındaki insanların Hıristiyan olmamaları ile ilgili iki temel yaklaşımı vardır: 1) Diğer dinlere inananlar vahye karşı savaş açmayı seçmişlerdir. Sapkın olanlar onunla büyümüş olsalar da hakikatin vahyini reddetmişlerdir. Aquinas’a göre, imana karşı direncin kökeninde insanın günahkarlığı yatmaktadır. Bu yüzden Yahudiler ve diğerleri inanmaya zorlanmamalıdır. Çünkü imanın temelinde irade (seçim) yatmaktadır. 2) Bazı insanların inanmaması onların seçilmemiş olması nedeniyledir. “Kader ilahi takdirin bir parçasıdır. İlahi takdir gereği bazı insanlar sonsuz yaşama ulaşacaktır, bazıları da bu gayeye ulaşamayacaktır.” Aquinas için temel problem bütünüyle farklı iki dinin varlığını açıklamaktı. Ancak onun Hıristiyanlıkla İslam ve Yahudi-

<sup>77</sup> Markham, s. 136.

<sup>78</sup> Markham, s. 136.

liği uzlaştırma konusunda başarılı olamadığı belirtilmektedir. Onun İslam ve Yahudiliğin varlığını insanın gnahkarlığı ve kaderle açıklamakla yetindiği ifade edilmektedir.<sup>79</sup>

Reformist Hıristiyanlarca geliştirilen anlayışa göre, Tanrı'nın mutlak bağışlayıcılığı ve insanın özgürlüğü gereği diğer dinlerden olanlara karşı tolerans gösterilmelidir. Sadece Tanrı bağışlayabilir. Bu yüzden inanma bağışına ulaşmama talihsizliği içindeki insanlara affedilmeleri için dua edilmelidir. Diğer taraftan, Tanrıya karşı isyan şeklinde kullanılıyor da olsa, insana verilen özgürlüğe izin verilmelidir. Bunun sonucunda iki tavrın ortaya çıktığı belirtilmektedir: 1) Milyonlarca günahkar ortaya çıkacak olsa da zgr bir gnahkara müsaade edilmelidir. 2) Gnahkarlar engellenmelidir, böylelikle zararlı ve ölümcül sonuçlar en aza indirgenmiş olacaktır. Pek ok Hıristiyan'ın bu ikinciyi tercih ettiği ifade edilmektedir.<sup>80</sup>

Çağdaş Hıristiyan teolojisinin daha yumuşak davrandığını görmekteyiz. K. Rahner "anonim (isimsiz) Hıristiyanlık" fikriyle kapsayıcı bir anlayışı savunmaktadır. O, Hıristiyanlık öncesindeki insanların durumunu Hıristiyanlık sonrasındaki insanlara uyarlayarak böyle bir sonuca varmaktadır.<sup>81</sup> Tillich Hıristiyanlığın diğer dinlere karşı toleransı kabul ettiğini iddia etmiştir. Bununla birlikte Tillich'in ifadesiyle Hıristiyan vahyi "nihai ve belirleyici" olarak varlığını sürdürmektedir. Vahyeden Tanrı, yani başka dinlerde iř başında olan Tanrı, Hıristiyanlığın Tanrı'sıdır.<sup>82</sup>

Hıristiyan kapsayıcılığının en temel gerekçelerinden birisi enkarnasyon inancıdır. Hick, Hıristiyanlığın üstünlüğünün biricikliğinin enkarnasyon fikri etrafında savunulduğunu ima etmektedir. O, enkarnasyon inancını akli açıdan saçma bulduğu için değil, ama Hıristiyanların dini üstünlük iddiasına sebep olduğu için eleştirmiştir. Hick'e göre, eğer İsa gerçekten Tanrının somutlaşma-

<sup>79</sup> Markham, s. 131-133.

<sup>80</sup> Markham, s. 136-137.

<sup>81</sup> Cafer Sadık Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkusivizm)", *İslam ve teki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 70.

<sup>82</sup> Langdon Gilkey, "oğulluk ve Teolojik İmaları", ev. Mahmut Aydın, *Dinsel oğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 136.

sı ise, bu durumda Tanrı'nın bir kişide şahıslaştığı tek dindir ve bu yüzden bütün diğer dinlerden üstündür. Hick bu düşünceyi reddetmektedir.<sup>83</sup> Hick'e göre, Tanrı'nın hiçbir dinde görülmeyen bir şekilde "gökten yeryüzüne gelerek kurduğu dine" bütün insanların girmesini arzu etmemesi düşünülemez.<sup>84</sup> Eğer Tanrı İsa'da somutlaşmışsa, bir Hıristiyan açısından bu o dinin terk edilmemesi için son derece ciddi bir gerekçedir.

Hick'e göre, enkarnasyon fikri nedeniyle Hıristiyanlığın üstünlüğü artık savunulamaz. Çünkü tarihsel İsa'ya mutlak dinsel değer atfetme konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla Hıristiyanlık hakkında da böyle bir iddiada bulunamayız.<sup>85</sup> Ancak Hick'in yeni İsa anlayışı başarısızlık olarak değerlendirilmektedir.<sup>86</sup> Çünkü Hick, İsa'nın enkarnasyonu inancının mitolojik olduğunun kabul edilmesi gerektiğini düşünmüştür.

Hick'in temel amacının dinlerdeki mutlaklık unsurlarını ortadan kaldırmak olduğu anlaşılmaktadır. Hick'e göre, çoğulcu modelde, Yahudiliğin seçilmiş halk olma iddiası, Hıristiyanlığın Tanrı İsa-Masih olarak bedenleşti iddiası, İslam'ın Tanrının son ve benzersiz vahyi olduğu iddiası gibi mutlaklık iddiaları bertaraf edilmektedir. Bu yüzden Hıristiyanlık ilahi hululu (divine incarnation) mecazi (metaphorical) veya hikayemsi (mythic) olarak anlamak zorundadır.<sup>87</sup>

Smith de benzer şekilde düşünmüş ve İsa merkezliliğin bir sorun olduğunu görmüş olmalı ki, o İsa'yı diğer dinsel geleneklerin dinsel figürleri gibi bir figür olarak kabul etmiştir. İsa-merkezliliği terk edip Aşkın-Varlık merkezliliği savunmuştur.<sup>88</sup>

Görüldüğü gibi teolojik bakış açısında kapsayıcılığın ötesine geçmek zor görünüyor. Hiçbir din başka bir din tarafından kap-

---

<sup>83</sup> David S. Nah, *A Critical Evaluation of John Hick's Theology of Religious Pluralism*, Basılmamış Doktora Tezi, Claremont Graduate University, California 2005, UMI No: 3179501, s. 261; Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 198.

<sup>84</sup> Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 51.

<sup>85</sup> Hick, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", s. 69, 72.

<sup>86</sup> Nah, s. 264.

<sup>87</sup> Hick, "Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz?" s. 233-234.

<sup>88</sup> Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 103.



sanmayı kabul edemeyeceğine göre, kapsayıcılık da teolojik açıdan bakıldığında bir tür dışlayıcılık olmaktadır. Nitekim meseleyi sadece teolojik bağlamda değil de felsefi bağlamda değerlendiren müntesipler bile neticede kendi dinlerini üstün saymışlardır. Tillich'e göre, Kant, Schleiermacher ve Hegel gibi filozoflar Hıristiyanlığı diğer dinlerden daha yetkin görmüşler ve kapsayıcı bir tavır sergilemişlerdir. Tillich kendisi de Hıristiyanlığın "en yüce" din olduğunu kabul etmekle birlikte, biricik ve son din olmadığı kanaatinde. Ona göre, başka dini yaşam tarzları da mümkün olabilir.<sup>89</sup>

Smith'e göre ise, bir din hakkındaki hiçbir ifade taraftarlarınca onaylanmadığı sürece doğru değildir. İslam inancı hakkındaki hiçbir ifade Müslümanlar tarafından kabul edilmediği sürece doğru değildir. Aynı şey Hindu ya da Budistler için de geçerlidir. Bu yüzden bütün dinleri kendi içinde değerlendirmek gerekir. Başkalarının inançlarını anlamak için eğer mümkünse onların kendi gözüyle bakmak gerekmektedir. Bir Budist'i ancak içerden bakarak doğru bir şekilde anlayabiliriz. Budist de, müslümanı ancak içerden bakarak anlayabilir.<sup>90</sup> Budizmi Müslüman gözüyle değerlendirdiğimiz zaman daha baştan onun yanlış olduğuna inanmamız kaçınılmazdır.

## 5. Metafizik Açıdan

Felsefe tarihine baktığımızda Aristo'dan bu yana büyük metafizikçi filozofların farklı Tanrı tasavvurlarına sahip oldukları görülmektedir. Filozoflar ve mistikler tanrı hakkında teizm, deizm, panteizm, vahdet-i vücud ve pan-enteizm gibi aralarında ciddi farklılık

---

<sup>89</sup> Paul Tillich, *Christianity and The Encounter of The World Religions*, Fortress Press, Minneapolis 1994, s. 27, 35, 69-71; Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 424; M. Eliade'ye göre Tillich uzakdoğu gezisinden sonra Hıristiyanlık dışındaki dinlerle ilgili düşüncelerini yeniden gözden geçirmiş, diğer dinleri incelemiş ve onlarla daha yakın dialoglar kurmuştur. Fakat bu durum, onun Hıristiyanlığa bağlılığını yitirmesi anlamına gelmez. bkz. M. Kline Taylor, "The Theological Development and Contribution of Paul Tillich", Paul Tillich -Theologian of the Boundaries-, (Ed. M. Kline Taylor), Collins Pub., Londra 1987, s. 32-33.

<sup>90</sup> Smith, *Towards a World Theology*, s. 97; Aydın, "Dinler Arası Diyalog Üzerine", s. 133, 141.

lar bulunan anlayışlar geliştirmişlerdir. Bu durum göstermektedir ki, felsefi ve metafizik açıdan Tanrı, Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkisi gibi konularda kesin bir kavrama sahip olunamamaktadır.

Öte yandan Konfüçyanizm ve Hinduizm, ilahi olanın birer impersonel (gayri şahsi) kavramları olarak monoteist dinlerin kişi Tanrı'sından daha az aşkın olmayan anlayışlara sahiptirler. Budizm'de ise varlığın nihai temeli anlamına gelecek bir şey yoktur. Budizm kişi olsun veya olmasın, zaman ve mekanın dışında olan bir tabiat üstü şeyin varlığın kabul etmez.<sup>91</sup>

Gerek kişilik atfedilen Tanrı kavramı etrafında geliştirilen anlayışlar, gerekse doğrudan bir Tanrı kavramına yer vermeyen ama Mutlak, kutsal ya da ilahi olan fikrine yer veren anlayışları göz önünde tutarak olsa gerek, Tillich daha da ileri giderek, Tanrı'nın bir varlık olarak bile adlandırılmayacağını düşünmekte ve Tanrı hakkında "teizmin Tanrı'sının fevkindeki Tanrı" (God above the God of theism)<sup>92</sup> ifadesini kullanmaktadır.

Tanrı, Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkisi konusunda son derece farklı anlayışların bulunmasının temel sebebi, Tanrı'nın insan idraki tarafından tam olarak hiçbir zaman kavranamayacağıdır. O halde, acaba dinler insan kavrayışının ötesinde olan Tanrı'nın farklı ama hepsinin de doğru olduğu birer algılama ve ifade biçimleri midir?

Allah, Teslis veya Brahman, bunlardan hangisinin nihai gerçeklik olduğunu acaba nasıl bilebiliriz? D. Hume'a göre, bunlardan hangisinin doğru olduğunu bilmemiz mümkün değildir, zira metafizik konular çözümlenemez. Bu yüzden biz İslam, Hıristiyanlık, Budizm veya Hinduizm hakkında karar veremeyiz. Bu gelenekler belirli kültürel durumlara özgüdür, bu yüzden hangi geleneğin gerçekliği doğru bir şekilde tanımladığını anlamak mümkün değildir veya en azından çok zordur.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Sharot, s. 7-8.

<sup>92</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1963, II, s. 12.

<sup>93</sup> Markham, s. 10, 102.

Bu belirsizlik yüzünden Hume kiliseyi toleransın erdemini anlamaya zorlamıştır. Hume'a göre, teizm kesinlikler üzerine oturmamaktadır. Dahası metafiziği doğrulamak neredeyse imkansızdır. Tanrı'nın Allah, Yahweh, Brahman veya Kutsal Üçlü ile aynı olup olmadığını bilmiyoruz. Hume'a göre, eğer Tanrı varsa, O vahyini kasıtlı olarak kasvetli yapmış olabilir. Hume'un bu yaklaşımından yola çıkarak şu sonuca varılmıştır: Tanrı her hangi bir dini geleneğin mutlak hakikate sahip olmasını istememiştir. Nitekim Aydınlanma sonrasında Tanrı'nın Hıristiyanlara bütün kesinlikleri vermediği düşünülmüştür.<sup>94</sup>

Hume'a ve ardından gelen Kant'a dayanılarak savunulan çoğulculuğun temelinde epistemolojik belirsizlik yatmaktadır. Buna göre, Tanrı kasıtlı olarak dünyayı böyle yaratmış ve hakikati belirsiz bırakmıştır. Tanrı her birimize bir perspektif vermiş ve bu perspektif nedeniyle hakikati görmek son derece zorlaşmıştır. Çünkü bizim perspektifimiz sınırlı ve kısmi olup tam değildir. Metafizik hakkındaki epistemolojik kesinsizlikler bizi çokçu bir din anlayışına doğru itmektedir.<sup>95</sup>

Kant'ın numen-fenomen anlayışının etkisinde olduğu belirtilen Hick'e göre de, alem epistemolojik anlamda belirsizdir.<sup>96</sup> Bu belirsizlik en çok da kendini Nihai Gerçeklikte göstermektedir. İnsan Nihai Gerçeklikle dini tecrübede karşı karşıya gelmektedir. Dini tecrübe Nihai Gerçeklik'in insan bilincine bir etkisidir. İnsanın Nihai olana karşılık veriş şekli ise farklı farklı olmuştur. Nihai Gerçekliğin ontolojik olarak aşkın olması farklılıkların temel sebebidir.<sup>97</sup>

Hick, Hıristiyanlığın değil, Tanrı'nın merkezde olduğunu iddia etmekte ve bunun teolojide bir kopernik devrimi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bütün dinlerle ilgili olarak Tanrı mer-

---

<sup>94</sup> Markham, s. 137-138, 141.

<sup>95</sup> Markham, s. 140, 153.

<sup>96</sup> Yazoğlu, s. 28-29.

<sup>97</sup> Mustafa Eren, *Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dini Pluralizme Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2001, s. 69-70.

kezlilik söz konusudur ve insanlığın bütün dinleri O'nun etrafında dönmektedir.<sup>98</sup>

Dini çeşitliliğin temel sebebi, tam olarak bilinemez olan Tanrı hakkında tecrübelerimizin kültürlere ve düşünce formlarına göre şekillenmiş olmasıdır. Tanrı aynı Tanrı'dır, fakat O olduğu gibi kavranamadığı için belli sınırlar içinde ve daima eksik olarak kavranacaktır.<sup>99</sup> Hick'e göre Tanrı varlığını hiç kimsenin inkara edemeyeceği şekilde ortaya koymamış, aksine O alemi hem dinî hem de gayri dinî yorumlara, yani hem imana hem de inkara imkan verecek şekilde belirsiz yaratmıştır.<sup>100</sup>

Bu durumda: "1) Bütün dinî tecrübelerin mutlak kaynağı olan, bir Gerçek, bir ilahi Realite vardır. 2) Hiçbir dini gelenek Gerçeği doğrudan kavrayışa sahip değildir. 3) Tanrıyı kavrama ve tecrübe etme konusunda her bir din kendince otantik bir metot ortaya koyar. 4) Gerçek (Tanrı) bütün tanımlamaları aşar."<sup>101</sup>

Hick'in teorisinde Tanrı tam olarak bilinemez kalmaktadır. Onun bu yaklaşımı eleştirilmiştir. Zira dinin temelinde Tanrı'nın özel bir yöntemle, önerme formunda, lafzi olarak bildirdiği hakikatlerden oluşan vahiy bulunursa, dinin merkezini bu vahye dayanan "dini doğrular" teşkil eder. Böylece Tanrı, dine /vahye rağmen bilinemez olarak kalmaz.<sup>102</sup>

Öte yandan çoğulculuğu reddedenler, Hick'e örneğin şu soruyu sormaktadırlar. Bütün dinlerin üstünde bir noktadan bakar gibi nasıl davranabilirsin? Gerçekliğin tüm tanımlamaların ötesin-

---

<sup>98</sup> Chris Arthur, *Religious Pluralism: A Metaphorical Approach*, Davies Group Pub., Aurora 1999, s. 114; Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 142.

<sup>99</sup> Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 147-148; William L. Rowe, "Religious Pluralism", *Religious Studies* Vol. 35, s. 139.

<sup>100</sup> Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 54; Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkülvizm)", s. 78; Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 132, 134; Yaran, *İslam ve Öteki*, s. 18-19.

<sup>101</sup> Albayrak, s. 29.

<sup>102</sup> Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, s. 63-64.

de olduğunu nasıl iddia edebilirsin?<sup>103</sup> Hick açısından bakıldığında soruya şöyle cevap verilebilir. Bütün dinlerin üstünden bakma imkanımız yok, Gerçekliğin tanımlamaların ötesinde olduğunu iddia ederken ise halihazırdaki Gerçeklik iddialarının çokluğu, farklılığı ve daha da önemlisi, kesinsizliği ve belirsizliği bizi böyle düşünmeye sevk edebilir.

Hick gibi Smith, Tillich ve E. Troeltsch, A. Toynbee gibi düşünürler de dini, Aşkın olanın tarih içindeki ifşası olarak görmüşlerdir. Bu yüzden hiçbir din mutlak değildir, çünkü dinler, tarihin imkanları ve süreci tarafından sınırlandırılmıştır.<sup>104</sup> Smith'e göre sadece bir tek din göz önünde tutularak geliştirilen ve diğer dinlere "öteki" gözüyle bakan teolojiler irrasyoneldir ve hatalıdır. Bu yüzden o bir "dünya teolojisi" veya "iman teolojisi" geliştirmeye çalışmaktadır. Dünya teolojisinde bir dinsel gelenek diğerine üstün tutulamaz.<sup>105</sup>

Dinlerdeki belirsizliklere dikkat çekenlerden birisi de K. Ward'dır. Ward'a göre, bu kesinsizlik dinlerle ilgili ciddi eleştirilere yol açmaktadır: "Dünyayı iyiler ve kötüler şeklinde ayırmak çok kolaydır. Bütün bilinçli Müslümanların bağışlandığını ve bütün inanmayanların da lanetlendiğini inananlardan duymak mümkündür."<sup>106</sup> Aynı tavır her dinden insan gösterebilir. Ward'ın perspektifinden bakıldığında bütün dinlerin eşdeğer olduğu ve toleransın zorunlu olduğu sonucuna gitmek mümkündür. Ward, Tanrı'nın inkar edilemez mutlak bir vahiy göndermediğini düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle biz, mahşere kadar tam bir kesinliğe asla sahip olamayacağız.<sup>107</sup>

Metafizik perspektiften çoğulculuğa, İslam açısından bakanlardan F. Schuon ve S. H. Nasr, Mutlak olanın ifade edilemezliği

---

<sup>103</sup> Gavin D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 202.

<sup>104</sup> Kim, s. 52.

<sup>105</sup> Smith, *Towards A World Theology*, s. 111; Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s.100, 102, 120.

<sup>106</sup> Keith Ward, *Images of Eternity*, Oneworld Publ. Oxford 1987, s. 176.

<sup>107</sup> Markham, s. 138.

nedeniyle dinlerin çokluğundan bahsetmektedirler. Schuon'a göre, dini çeşitlilik konusunda çözüm "dinlerin aşkın birliği"dir. "Dini hakikatin sadece zahirde olduğu iddiası yalın ve basit bir hatadır. Her bir gerçeklik ve ifade edilen her hakikat zaruri olarak bir forma yani lafzi ifadelerle sahip olmak zorundadır. Doğrusu bir formun bütün diğer formları dışlayarak yegane değer olması metafizik açıdan imkansızdır. Form, doğası gereği yegane yani ifade edilmek istenen mananın mümkün olan tek ifadesi olamaz... Eğer dinler doğru ise, bunun sebebi her defasında Tanrı'nın bizzat bize hitap etmesidir ve eğer onlar farklı ise bunun sebebi de muhataplarının farklılığını dikkate alan Tanrı'nın her defasında farklı bir lisan ile hitap etmesidir. Eğer dinler, hem mutlak hem de dışlayıcı ise bunun sebebi de Tanrı'nın her bir dinde 'Ben' diye konuşmasıdır."<sup>108</sup>

Schuon, her dinde zihinle kavranabilen ve mistik bir öz bulunduğunu belirtir. Buna göre her din doğrudur, ancak bu doğruluk görecelidir. Bir toplum için hakiki / doğru vahiy, diğer toplumlara yönelik diğer doğru vahiylerle görecelidir. Her bir dinde görece olarak Mutlak tezahür eder.<sup>109</sup>

Schuon'a göre, bir dinin gerçekliğini, yani hakikatini ispatlamak isteyen bir kimse ya delil bulamamaktadır, ya da sadece istisnasız olarak her türlü dini hakikati teyit eden deliller bulabilmektedir.<sup>110</sup> Schuon'a göre, bir dinin diğer dinleri belli derecede yanlış olarak görmesi ve yanlış yorumlaması kaçınılmaz bir şeydir, çünkü bir dinin varoluş sebebi, kesinlikle, onu diğer dinlerden ayıran niteliğinde yatmaktadır. Tanrı, insanlık aleminin 'insanlıklar' halinde parçalara bölündüğü ve ilk gelenekten ayrıldığı zamanlardan beri, vahyedilmiş formların hiçbir surette birbirine karıştırılıp harmanlanmasını kabul etmemiştir.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Aslan, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek*, s. 30.

<sup>109</sup> Gilkey, s. 137-8.

<sup>110</sup> Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 31.

<sup>111</sup> Schuon, s. 37.

Mistiklerin genel iddiası şudur: Dinlerin peşinde olduğu şey insan idrakinin ötesindedir, dolayısıyla onunla ilgili bütün söylemler ve konuşmalar ancak “kısmi olarak uygun” olabilirler. Onunla ilgili her şey tam olarak asla elde edilemez.<sup>112</sup>

Mistisizmin, büyük dinlerin buluşabileceği bir zemin olabileceği, örneğin İbn Arabî'nin böyle bir görüşü savunduğu iddia edilmektedir. İbn Arabî'ye göre, insanlar Hakk'ı mutlak değil ancak sınırlı olarak bilebilirler. Bu yüzden bir dinden olanın başka bir dine inananı aşağılaması, insafsızlık ve cehalet nedeniyledir. İbn Arabî'nin Kant'ın savunduğu anlamdaki numen-fenomen ayırımı gibi, Tanrı hakkında temelde iki ayrı nitelemeden bahsettiğinden söz edilmektedir. Tanrı'nın zatı hiçbir suretle kavranamaz hatta yanına yaklaşamaz. Bu yüzden İbn Arabî'nin Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin de doğru olduğunu ama İslam'ın onlara oranla daha doğru ve tam olduğuna inandığı belirtilmektedir.<sup>113</sup>

Metafizik açıdan bakıldığında dinlerin çeşitliliğiyle ilgili olarak saat metaforu denilen şu örnek verilmektedir: Budizmin saati 10:15 i, İslam'ın saati 17:50 yi, Hıristiyanlığın saati 22:00 vd. gösteriyor. Acaba bunlar hepsi farklı yerlerde zamanı gösteren saatler midir?<sup>114</sup>

Dinlerin Hakikatin farklı tezahürleri olduğunu iddia etmek, bütün dinlerin halihazırdaki halleriyle doğruluğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu anlayışa göre, ilahi veya beşeri olsun bütün dinler aynı hakikati, tarihsel, kültürel ve mekansal duruma göre tezahür ettirirler. Bu durumda her ne kadar bir din açısından diğer dinler batıl olarak kabul edilse de, teoriye göre, aslında dinlerin hepsi aynı hakikati farklı yollarla temsil ederler, sembolize ederler. Her dindeki semboller görece olarak doğrudur. Onlar

---

<sup>112</sup> Knitter, s. 181.

<sup>113</sup> Cafer Sadık Yaran, “İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu”, *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 308, 311-313, 316, 322.

<sup>114</sup> Arthur, s. 219

Mutlak'ın bir kesitini temsil ederler, Sonsuz kendisini göreceli olarak bir takım şartlar altında ifşa eder.<sup>115</sup>

Metafizik açıdan bakıldığında dini çoğulculuk Tanrı'ya eşit seviyede ulaştırın yollar olarak kabul edilmektedir.<sup>116</sup> Ancak her metafizik için söz konusu olan itiraz şudur: Bizim "Tanrı'nın gözüyle görme imkanımız yoktur." Dolayısıyla böyle bir değerlendirme hakkına ve gücüne sahip olup olmadığımız daima sorgulanacaktır.

## 6. İnsanın Tarihselliği, Gelenek, Dil ve Kültürün Etkisi Açısından

Başta Hick olmak üzere çoğulculuk taraftarlarının temel iddialarından birisi de insanların büyük çoğunluğunun içine doğdukları çevrenin dini kabullerini benimseyerek yaşıyor olmalarıdır. Acaba, insanlar inanırken, bir dini benimserken ona "doğru" mu yol göstermektedir yoksa "doğum" mu?<sup>117</sup> Yapılan istatistiklere göre, insanların % 99'u dinlerini sonradan kendileri seçmiyor, doğuştan alıyor.<sup>118</sup> Seçmediğimiz bir dinin diğerlerinden üstün olduğunu iddia edebilir miyiz?

Hick, kişinin doğduğu yerin onu tam ve gerçek doğruluğu bilme ve kurtuluşa erme ayrıcalığına kavuşturmasını, diğer dinlerinse eksik olduklarını düşünmenin kabul edilemeyeceğini savunur:<sup>119</sup> "Ben Müslüman bir ülkede ve Müslüman bir ailede veya Müslüman olmayan bir ülkede Müslüman bir ailede doğmuş olabilirdim ve muhtemelen de Müslüman olurum. Aynı şekilde Hıristiyan bir ailede doğan kişi de muhtemelen Hıristiyan olacaktır. Devam edersek, Yahudi, Budist, Hindu veya Taoist... Tibet'te Budist bir ailede doğan bir çocuğun Hıristiyan ya da Müslüman olarak yetiştirilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde İran ya da Pakistan da Müslüman bir ailede doğan bir çocuğun Hıristiyan ya

<sup>115</sup> Gilkey, s. 146-147.

<sup>116</sup> Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 14.

<sup>117</sup> Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 135.

<sup>118</sup> Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", s. 35.

<sup>119</sup> Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 141.



da Budist olarak yetiştirilmesi de mümkün değildir.”<sup>120</sup> Hick’e göre kişinin doğduğu yerin ve zamanın belirleyici bir rolü vardır. İnsanlar dinlerini seçerken belli kriterlere başvurmuyor, aksine büyük ölçüde doğduğu yerin sağladığı imkanlarla seçiyor. Müslüman ülkede doğan Müslüman, Hıristiyan ülkede doğan Hıristiyan olmaktadır. Bu durumda birileri ayrıcalıklı hale gelmektedir.<sup>121</sup>

Hick, II. Dünya savaşından bu yana bir milyara yakın insanın İsa’dan habersiz öldüğünü belirterek, klasik Hıristiyan anlayışına göre bunların cehennem ateşine gideceğini ifade etmekte<sup>122</sup> ve bunun kabul edilemez olduğunu savunmaktadır.

Bu durumda Hick şu itirazı yapmaktadır: “Sevgi, rahmet ve merhamet sahibi bir yaratıcının, bir insanın içine doğduğu aile ve toplumun onun üzerindeki değiştirilmesi güç etkisi dikkate alındığında, tek doğru dini araştırıp bulamadı ve olası baskılara göğüs gerip yaşayamadı diye, yarattığı insanların büyük çoğunluğunu, Hıristiyan dışlayıcıların varsaydığı gibi, ebedi cehennemde tutacağını düşünmek, ne etik ne de teolojik açıdan makul gözükmektedir.”<sup>123</sup>

Hick’e göre, biz büyük oranda sahip olduğumuz kültür ve gelenek tarafından şekillendirilmekteyiz. Tecrübe ettiğimiz anlam dünyasını biz “kısmen” şekillendirmekteyiz.<sup>124</sup> Dilimiz ve kültürümüzle birlikte dinimizi miras olarak almaktayız. Dolayısıyla çocukluğumuzdan beri bizi şekillendiren din, açıkça bizim için doğru olacaktır. Bir kişinin Müslüman Hıristiyan ya da Hindu olmasının bir etnik kimlik sorunu olduğunu belirten Hick’e göre

---

<sup>120</sup> John Hick, “Dini Çoğulculuk ve İslam”, çev. Mevlüt Albayrak, *Tabula Rasa*, C. 6, Sayı: 17, s. 137.

<sup>121</sup> Hick, “Dinlerin Derecelendirilmesi”, s. 154; Yaran, “Dinsel Kapsayıcılık (İnkülvizm)”, s. 74; Yaran, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, s. 144; Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, s. 46.

<sup>122</sup> Hick, “Dinlerin Derecelendirilmesi”, s. 150.

<sup>123</sup> Yaran, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, s. 139, 156.

<sup>124</sup> Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 43; Hick, “Bizler Aynı Tanrı’ya mı İbadet Ediyoruz?” s. 230.

benimsediğimiz din bize uygundur ve biz de başka hiçbir şeye olamayacak şekilde kendimizi ona uygun buluruz.<sup>125</sup>

Biz “geleneğimizin kavramsal lensleri vasıtasıyla tecrübe ettiğimiz ve düşündüğümüz şekilde Tanrı’yı algılayabiliriz. Her bir gelenek kendileriyle tanrısal idrak ettiğimiz kavramlardan, (tarihi ve mitolojik) hikayelerden, dini uygulamalardan, sanatsal sitillerden, yaşam tarzlarından oluşan bir çeşit zihni lensler olarak fonksiyon görür. Ve bu çeşit lenslerin çokluluğundan dolayı Tanrı’nın somut olarak düşünülüp tecrübe edildiği pek çok yol vardır.”<sup>126</sup>

İçine doğulan kültür ve geleneğin inançlar üzerinde belirleyici olduğu bir gerçektir. Hick, kültür ve geleneğin bu baskın yapısı nedeniyle dinler arası geçişin göz ardı edilecek kadar az olduğunu belirterek şu örneği verir: “1947’deki bağımsızlık ve bölünmeden önceki Hindistan’da bir asır veya daha fazla yürütülen yoğun Hıristiyan misyonerlik çalışmalarından sonra tüm alt kıtada Hıristiyan nüfusu yaklaşık % 2,4 olmuştur... Hıristiyanların oranı oldukça verimli Hindistan, Pakistan ve Bangladeş yaşamında marjinal olmaya devam etmektedir.” Hick’e göre, % 95 in üzerinde bir oranla insanların Gerçeklikle ilişki kurduğu gelenek, kişinin nerede ve ne zaman doğduğuna bağlıdır.<sup>127</sup>

Varoluşsal açıdan bakıldığında Hick’in belirttiği gerekçeler makul görünmektedir. Yani, içine doğduğumuz toplum, tarih nedeniyle bir dine inanıyoruz. İkincisi her dinden insanlar iyi veya kötü olabilir. Çeşitli dinden insanlar örneğin, Müslüman, Yahudi, Sih, Budist ve Hıristiyan her birinde büyük iyilikler ve kötülükler olduğu görülebilir.<sup>128</sup> Bireyin seçimlerine bağlı olmaksızın içine doğduğu dini atmosfer nedeniyle bir din başka bir dine üstün sayılamaz. Varoluşsallığı dinin asli unsurlarından biri olarak gördüğümüz zaman belki de öncelikle bu açıdan değerlendirmek gerekir. Doğuştan getirdiklerimiz veya kendi kazanımlarımız olmayan

<sup>125</sup> Hick, “Dini Çoğulculuk ve İslam”, s. 137-138; Hick, “Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları”, s. 52.

<sup>126</sup> Hick, “Bizler Aynı Tanrı’ya mı İbadet Ediyoruz?” s. 231.

<sup>127</sup> Hick, “Dinlerin Derecelendirilmesi”, s. 155-156.

<sup>128</sup> Hick, *İnançların Gökkuşluğu*, s. 49.

konular nedeniyle yargılanıyor olmamız varoluşsal açıdan kabul edilemez. Kimse ıssız bir adada doğmuyor. Dinler çoğunlukla bireyin seçimi dışında belirlenmektedir. Bu yüzden seçime bağlı olmayan bir durumun doğru yanlış olarak değerlendirilmesi doğru mudur?

Modern dönemde farklı kültürlerin birbiriyle karşılaşmaları durumunun dini çoğulculuk fikrini tartışmaya açtığı belirtilmektedir.. Bugün dünyanın her hangi bir yerindeki bir kültüre ve dine mensup bir insan başka bir ucundaki kültür ve dinlerden haberdar olabilirken, dün böyle bir imkan yoktu. Dolayısıyla dini çoğulculuk belki de bugünün insanının durumundan daha çok dünün insanı için çözülmesi gereken bir problemdir. Çünkü eğer tek bir din hak ise, dünyanın geri kalan kısmındaki insanların bundan haberdar olmaları dün çok daha zor ve hatta imkansızdı. O halde bu insanların inançları nasıl değerlendirilecektir?

Bundan 2-3 yüzyıl önce, sayılı ilahiyatçı ya da bilim adamı dışında kaç insan dinlerin çeşitliliği ile ilgili bir bilgiye sahipti? Kaç insan kendi dini dışında bir dinin varlığından haberdardı? 150 yıl öncesine kadar Avrupalılar ve Amerikalılar Budizmle ilgili her hangi bir uygun kavrama, anlayışa sahip değildiler.<sup>129</sup> Önceki çağlarda insanların başka dinlerden tamamen haberdar olmadıkları söylenemez. Fakat bugün farklı dinlerle karşı karşıyalık çok daha sıklıdır.

Hıristiyanlık Avrupa'da, İslam ise Ortadoğu'da bireylerin kontrollerinin ötesinde bir takım tarihsel ve siyasal sebepler nedeniyle yayılmıştır. Bu yüzden bu dinlerden birine inananın iradi olarak günahkar olduğunu iddia etmek makul görünmemektedir. Dinlerin birbirlerine kapalılığı farklı dinden insanlar karşı karşıya geldiğinde ortadan kalkmaktadır. Ahlaki anlamdaki iyi ilişkiler birbirlerine kapalı olmayı onlara sevimsiz göstermektedir. Eğer iyilik Tanrı'dan geliyorsa, başka dinlerdeki iyilikler de Tanrı'dan geliyor olmalıdır.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Arthur, s. 7-9.

<sup>130</sup> Markham, s. 133-134.

İçine doğulan tarih, kültür ve çevre din seçiminde belirleyici olmaktadır. Din adeta bir toplumsal kimlik meselesi gibi fonksiyon görmektedir. Sadece sıradan halk seviyesinden insanların değil, Tanrı ve din hakkında düşünen insanların bile kendi dinleri dışındaki dinlere daima mesafeli kaldıkları görülmektedir. Nitekim ateizmi terk ettiğini fakat klasik teizmin Tanrı'sını hala kabul etmediğini söyleyen A. Flew Hıristiyan bir dünyada yaşamış olmasının sonucu olsa gerekir ki, Hıristiyanlığın daha üstün bir din, Hz. İsa'nın da Hz. Muhammed'den daha üstün bir peygamber olduğunu düşünmektedir.<sup>131</sup> O halde, şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Entelektüel seviyede bile ister teolog ister filozof olsun insanlar düşüncelerindeki kültürel izleri silmemektedirler. Aynı durum neden başka dini kültürler içinde yaşamakta olan bilim adamları ve düşünürler için geçerli olmasın?

O halde, dinlere ve çoğulculuk fikrine insanın belli bir tarih, kültür, dil, gelenek ve coğrafya içinde varoluşu açısından bakılması da gerekmektedir. Dilthey'le başlayan tarihsel varlık anlayışı Heidegger ve Gadamer tarafından da sürdürülmüştür. Buna göre, insan tarihsel bir varlıktır ve onun varoluşu, gerek bireysel gerekse toplumsal anlamdaki tarihi tarafından belirlenmektedir. İçine doğduğu tarih dilimi, mekan, kültür, dil, toplum ve gelenekler bireyin ve toplumların dünyaya bakışını, anlam dünyasını, düşünme şeklini dahası topyekün zihniyetini belirlemektedir.

Bu durum insan yaşamında göreceliliğin var olduğunu göstermektedir. Bu görecelilik sadece insanın manevi dünyasında değil, doğayı algılamasında da söz konusudur. Nitekim insan bilimlerine göre çok daha kesinlik olduğu kabul edilen doğa bilimlerinin temelinde bile bir takım ön kabullerin yattığı iddia edilmektedir. T. Kuhn bilimin nasıl işlediğini "paradigma" kavramı üzerinden tartışmakta ve bilimin de bir takım kabuller üzerinde çalıştığını belirtmektedir.<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Söyleşi için bkz. <http://www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf>

<sup>132</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 2. baskı, Chicago 1970, s. 111.

Kuhn'a göre paradigma, "bilim adamlarının dünyayı algıladığı kavramsal yapı", kavramlar ve hipotezler sistemidir. Paradigmalar, hem bilimin hem de dünyanın yapıcısı ve şekillendiricisidir.<sup>133</sup> Bu sistem yoluyla bilim adamları dünyayı algılar, anlar ve yorumlar. Paradigma olmaksızın bilim yapılamaz. Paradigmalar tarihin çeşitli dönemlerine göre değiştiği gibi, toplumlara göre de değişebilir. Örneğin Rönesanstan beri hızla gelişen Batı bilimin gerisinde belli bir insan, tabiat ve bilgi anlayışı yatmaktadır. İslam dünyasındaki bilim anlayışının gerisinde de bir dünya görüşü yatmaktadır.

Doğa bilimleri alanında bile bir takım ön kabuller olduğuna göre acaba insan bilimleri alanında durum nasıldır?

İnsan kültür, tarih ve dilsel bir yapı ile çevrelenmiştir. Bu durumda insan bilimleri ile ilgili olarak bir iddianın evrensel olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir.<sup>134</sup> Biz bir toplum ve tarih içine doğuyoruz. Toplumun sahip olduğu önyargıları ve paradigmatları bilincinde olmadan kabul ediyoruz. Hiçbir insanın bu ön yargı ve paradigmatlara "rağmen" davranmasını bekleyemeyiz. Bu anlamda tam ve evrensel bir rasyonalite veya objektiflik mümkün değildir. Bireysel ve toplumsal tarih bizi etkisi altında tutmaktadır. Ancak bütünüyle tarihin akışına bırakılmış bir kadere mahkum değiliz. Bir yandan tarih insanı şekillendirirken bir yandan da insan tarihe yön vermektedir.

Heidegger'e göre, insan tarihsel olarak var olur.<sup>135</sup> İnsanın tarihsel bir varlık olması nedeniyle insanla ilgili olan her konuda objektifliklere ve evrensel ilkelere ulaşmamız zor görünüyor. Tarihsel durum nedeniyle insan evrenselliğe ulaşamaz ve bu yüzden insanın yapabileceği şey varlığı sadece içinde bulunduğu tarihsel şartlar içinde "anlamak"tır. Nitekim Heidegger'e göre dünya

---

<sup>133</sup> Kuhn, s. 102.

<sup>134</sup> Brian D. Birch, *The Limits of Pluralism and The Primacy of Practice: An Epistemological Inquiry into Religious Diversity*, Basılmamış Doktora Tezi, Claremont Graduate University, California 1998, UMI No: 9912486, s. iv.

<sup>135</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. Çev., Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996, s. 396-398.

anlamada ifşa edilmiştir. Biz bir şeyi bir şey olarak görürüz ve anlarız.<sup>136</sup>

Heidegger'e göre bütün bilgilenme ve kavrama faaliyeti tarihsel şartlar, ön yargılar, dil, kültür ve geleneğin oluşturduğu ve anlamamızı belirleyen hermenötik şartlara göre gerçekleşmektedir. Bu yüzden akıl, bilim, tarih, teoloji ve sanat, bütün bunlar yaratıcı yorumsal disiplinler olup tarihsel bir geleneğe temellenen disiplinlerdir. Heidegger'e göre, bu durum yadırganmamalıdır, zira tarihsel olmak anlama için de gerekli olanıdır. Heidegger insanın bu şartlar altında var olma durumuna "olgusalılık / facticity" demektedir. Olgusalılık dünyada olmanın bir sonucudur.<sup>137</sup>

Gadamer ise, Heidegger'in insanın tarihsel olarak var olduğu fikrine ön yargı kavramına dahil eder. Tarihselliğimiz nedeniyle ön yargılara sahibiz. İnsan her hangi bir tecrübeye tarihin izleri olmaksızın yaklaşamaz. Gadamer'e göre, Descartesçı düşüncedeki, varlık tarihsel olmayan akıl tarafından kavranılır fikri ancak insanın bütün kültürel ve tarihsel geçmişinin getirdiği ön yargılar ortadan kaldırılırsa mümkündür. Descartes'ın şüphe kavramıyla yaptığı şey "insan aklını ön yargıdan kurtarmak için tarihten kurtarma" teşebbüsüdür.<sup>138</sup>

Descartesçı tarihsel olmayan akıl anlayışının aksine Gadamer'e göre, bilinç tarihsel etki altındadır.<sup>139</sup> Felsefe, sanat ve tarih bütün bunlar bir hakikatin ifade edildiği ve asla metodolojik yollarla doğrulanamayan tecrübelerdir.<sup>140</sup> Kendimiz ve dünyamız hakkındaki bütün düşüncelerimiz felsefi düşünce de dahil olmak üzere zorunlu olarak tarih ve geleneğe temellenir. Objektiflik bir mitem başka bir şey değildir. Bizim bir pratiğin hakikatini test edebilecek bağımsız bir kriterimiz bulunmamaktadır. Ancak bu bizden bağımsız bir gerçeklik alanının olmadığı anlamına gelmez.

<sup>136</sup> Heidegger, s. 148-149. ayrıca bkz. Birch, s. 173.

<sup>137</sup> Heidegger, s. 181-182; Birch, s. 147-148.

<sup>138</sup> Birch, s. 147, 152.

<sup>139</sup> Hans G. Gadamer, *Truth and Method*, İng. Çev. J. Weinsheimer-D. Marshall, The Continuum Publishing, New York, 1993, s. 341, 361-362; ayrıca bkz. Birch, s. 155.

<sup>140</sup> Gadamer, s. xxii; ayrıca bkz. Birch, s. 150.

Biz sosyal olarak kurgulanmış olan bilgisel ön yargılara sahibiz. Böylece kendimizi ve dünyayı anlama bilincimiz somut tarihsel gelişmeler tarafından şekillendirilmiştir.<sup>141</sup> Bizim bir konudaki doğruları ya da yanlışları test edebileceğimiz tarihten bağımsız bir kriterimiz ve tarih üstü bir duruş noktamız yoktur.

Gadamer göre, insan anlayışı sosyal ve tarihsel şartlarla sınırlanmıştır. Ona göre, gerçeklik, paylaşılan kültürel ve dilsel ögeler tarafından şekillenmiş olandır. Gerçeklik hakkında inanılması mümkün olandan başkasına zaten inanılmaz. İnançlar paylaşılan kavramlarca belirlenmektedir. Gadamer insanın kavramlarının ve anlamasının tarihsel ve sosyal çevre tarafından şekillendirildiği düşüncesiyle dini çoğulculuğa bu noktadan bakan Schleiermacher'e dayanmaktadır.<sup>142</sup>

Gadamer'e göre, tarihin yanında bizi etkisi altında tutan unsurlardan birisi de dildir. Bizim tarihsel geleneğimiz dünyayı bize dilin gramatik yapısında verir. Dil bir şeyin obje olmasını sağlayanıdır.<sup>143</sup> Bir şeyin dile gelmesi üç aşamada olur. 1) Algıdaki tecrübe. 2) Bu tecrübenin kavramsallaştırılması. 3) Kavramın dilde ifadesi.<sup>144</sup> Kelimeler olmaksızın bizim dünyadaki objelerle karşılaşma imkanımız yoktur. Dilin ötesinde yatan "kendinde varlık" alanına ulaşma imkanımız yoktur. Biz dil yoluyla varlığın ancak bir görünümünü (view) kavrayabiliriz.<sup>145</sup> Dolayısıyla dil de bizim tecrübelerimize bağlanmış olmaktadır. Nasıl tecrübe etmişsek o şekilde dilselleştirmişiz demektir. Dil, varlığın görece bir algısı olduğundan hiçbir dil bir başkasına çevrilemez. Kelimeler ve fikirlerin kesin tanımları yoktur. Bu yüzden bir kültürün bir kelimeyle kastettiği şey tam olarak başka bir kültüre aktarılamaz.<sup>146</sup>

Çoğulculuk açısından bakıldığında "dillerin farklı olması... ister istemez, anlayış, kavrayış, yorum ve kültür farklılığını berabe-

---

<sup>141</sup> Birch, s. 150-151.

<sup>142</sup> Birch, s. 141-143.

<sup>143</sup> Gadamer, s. 404; Birch, s. 164.

<sup>144</sup> Birch, s. 159.

<sup>145</sup> Gadamer, s. 447; Birch, s. 161.

<sup>146</sup> Markham, s. 106.

rinde getirmektedir. Farklı dil ve kültürel özelliklere sahip olan topluluklara ilahi mesajın ulaştırılması, ancak onların içinden çıkan ve dil, anlayış ve kavrayış derecelerini bilen bir peygamberle mümkün olacağı için; bu, vahyin, onların anlayabileceği bir dilde gönderilmesini, dolayısıyla ilahi mesajın peygamber aracılığıyla beşerileşip insanların anlayabileceği hale gelmesini sağlamıştır.”<sup>147</sup> Nitekim Tillich’e göre, hiçbir zaman saf vahiyden bahsedilemez. Her vahiy daima somut fiziksel tarihsel bir gerçeklik içinde ortaya çıkar. Burada psikolojik ve sosyolojik yapı vahyin formunda etkilidir.<sup>148</sup>

Heidegger ve Gadamer’in tarihsellik anlayışı çoğulculuk açısından temel teşkil edecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Buna göre, 1) Objektivite mümkün olmadığı için, bir dinin diğerinden üstün olduğu iddia edilemez. Dinleri değerlendirme şansına sahip değiliz. 2) Bilincimiz tarihsel olduğu için sahip olduğumuz dinden başkasını sahip olmamız son derece zor görünüyor. Tarihsel şartlar sebebiyle şu veya bu dine inanmışızdır, dolayısıyla elimizde olmayan sebeplerle sahip olduğumuz bir şeyi seçmişiz gibi davranamayız.

Nitekim Hick’e göre, doğulu ve batılı arasındaki zihniyet farkı nasıl söz konusu ise, bu farklılık dinler arasındaki zıtlıklara da yol açmıştır. Linguistik, sosyal, politik ve sanatsal formlardaki farklılıklar bu zihniyetlerin temelini teşkil eder. Dinsel farklılıklar ve çeşitliliklerin sebebi kültürlerin, dillerin, ırkların ve yaşanılan çevrenin farklılığının doğal bir sonucudur.<sup>149</sup> Bu yüzden bize düşen şey din kurucularının kendi dönemlerindeki kültürlere kendimizi uydurmak değildir. Temel mesajı kendi dönemimize taşımaktır.<sup>150</sup>

İnsanın içinde yer aldığı kültür ve inanç dünyası onun kimliği haline gelmiştir. Dolayısıyla insanların kendi inançlarının doğru

<sup>147</sup> Özcan, *Maturidi’de Dini Çoğulculuk*, s. 62-63.

<sup>148</sup> Tillich, *Christianity and the Encounter*, s. 64-65.

<sup>149</sup> Yaran, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, s. 143; Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası”, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 104.

<sup>150</sup> Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, s. 35.



olduğunu diğerlerinin yanlış olduğunu savunması, bir bakıma kimlik ve kültür savunması gibidir. Diğer bir ifadeyle, insanlar içine doğdukları toplumun kimlik, kültür ve inançlarını tabii olarak savunurlar ve tek doğrunun o olduğunu düşünürler. Bunu yaparken, acaba başkaları da doğru olabilir mi şeklinde düşünmemeleri yadırganamaz.

Öte yandan kültürleri karşılaştırmak için bir kritere sahip değiliz. Eğer bir değerlendirme yapıyorsak bir kültürü başka bir kültür açısından değerlendiriyoruzdur. R. Rorty'ye göre, bir kültürü başka bir gelenek veya kültür açısından değerlendirmek felsefenin yanlışlarından biridir.<sup>151</sup> Biz, aynı zaman diliminde ve aynı kültür içinde doğmuş olsak da, "aynı evde farklı dünyalarda" yaşayabiliriz. Çünkü bireyler dünyayı farklı şekillerde görebilir ve yaşamlarını da farklı ideal modellere göre yaşayabilirler.<sup>152</sup>

O halde acaba Kur'an'ın "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır." (Hucurat, 13) ayeti sadece, ırksal çeşitliliğin bir zenginlik olduğuna işaret etmenin ötesinde, kültürel farklılıkların onaylandığı ve farklı kültürlerin hayırlı işlerde iyi amellerde yarışmaları için farklı yasalar ve yaşam tarzları ile donatıldığı şeklinde yorumlanabilir mi?

## Sonuç

Bugün sosyolojik olarak, farklı din ve dünya görüşüne sahip insanlar çok yakın ilişki içindedirler. Sosyolojik açıdan bakıldığında dinler arası diyalog bir gerekliliktir. Ancak bu sosyolojik durum, felsefi bir yaklaşım olan çoğulculuğu da zorunlu kılmaz.

Dinlerin aynı ahlaki sonuçları doğurduğu ve ortak hedeflerinin de benzer ahlaki amaçlar olduğu kabul edilse bile din ahlaka indirgenemez. Dinin ahlaki boyutunun yanında, metafizik ve daha

---

<sup>151</sup> Markham, s. 104.

<sup>152</sup> Arthur, s. 118-119.

da önemlisi varoluşsal bir boyutu vardır. Pratikte “güzel ahlak”ı hedeflemiş olsalar da, dinlerin ahlaktan çok daha önemli bir konu olan insanın varoluşsal sorunlarına cevap olma özelliği göz ardı edilemez. “Hayatın anlamı” sorununa verdikleri cevap dinlerin belki de ahlaktan çok daha önce gelen yönleridir. Dini sadece ahlaka indirgemek, acaba dini olmayan yollarla aynı ahlaki hedeflere ulaşılabiliyorsa dine hala ihtiyaç kalır mı şeklindeki itirazlara yol açabilecektir.

Dini tanımlarken, onu sadece “mutlak bağlılık hissi”, “nihai ilgi” ve “deruni tecrübe” gibi kavramlarla sınırlamak, dinin beşerileşmesine ve tam bir rasyonaliteye indirgenmesine neden olacaktır. Oysa dinde daima rasyonalite ötesi bir durum iman konusu olarak kalmaya devam edecektir. Meseleye din-felsefe ilişkisi açısından bakılırken, felsefenin kavramsal, dinin ise sembolik bir yol olduğu bir yere kadar kabul edilebilirken, bütün yönleriyle dinin rasyonelleştirilmesi benzer sorunlara yol açacak, dindeki varoluşsal boyut ortadan kalkacaktır.

Teolojik açıdan dini çoğulculuğu temellendirmek zor görünüyor. Zira hiçbir “iman” başka imanların da doğru olabileceğini kabul edemez. Bu, iman fenomeninin yapısına aykırıdır. İman başka bir alternatifte yer vermediği için imandır. Bir Hıristiyan için İsa’nın bedeninde somutlaşmış Tanrı fikri, başka dinlerde olmayan bir örnek olması sebebiyle kendi dinlerini üstün saymaları için ciddi bir gerekçedir. Öte yandan İslam’ın ise önermesel vahye dayanması, son din olması ve hiçbir tahribata uğramamış olması, Müslümanlar için kendi dinlerini üstün saymaları açısından yeterli bir sebeptir.

Ortadoğu menşeli Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın her üçünün de kaynağı aynı olduğu düşünülüp bir dini çoğulculuk fikrine yer verilmektedir. Tanrı’nın tarihsel, kültürel ve dilsel unsurları göz önünde tutarak farklı formlarda dinler göndermesi mümkündür. Ancak unutulmamalıdır ki, eğer üç din aynı kaynaktan geliyorsa, sırf kaynakları aynıdır diye bunların aslında çoğulcu bir yapı içinde var olmaya devam edeceklerini söylemek zor görünüyor.

Bu durumda çoğulculuk sorununa bir dinin kendi içinden bakılarak cevap aramak durumunda kalınmaktadır. Eğer bir din kendi teolojisi içinde başka dinlerin de doğru olabileceğini kabul ediyorsa çoğulculuk mümkündür. Ancak anlaşılan o ki, hiçbir teoloji buna imkan vermemektedir. Her din diğer dinlere ya kapsayıcı ya da dışlayıcı bir tavır sergilemektedir.

İslam'ın aynı gelenekten beslenen diğer iki vahiy kaynaklı dini geleneğin son halkası olması nedeniyle, bütün dinlere İslam perspektifinden bakma zorunluluğu her şeye rağmen geçerlidir. Bu durumda dini çoğulculuk fikrine eğer İslam içinden bakılarak bir meşruiyet bulmak mümkünse imkan tanınabilecektir. Yine de bunun teolojik bir iddia olduğu göz önünde tutulmak durumundadır. Din bir iman meselesi olduğu için hangi gerekçelerle savunulursa savunulsun, çoğulculuk düşüncesi daima kolayca reddedilebilecektir.

Çoğulculuk fikrini metafizik açıdan değerlendirirken ise, her metafiziğe yöneltilebilecek olan "Tanrı'nın gözüyle görme imkanımız yoktur" şeklindeki eleştiri karşımıza çıkacaktır.

İnsanın tarihsel bir varlık olması, kendi elinde olmayan belirlenimlerle var olması, belli bir kültür, çevre, dil, tarih ve zihniyet içine doğuyor olması, acaba her hangi bir dine inanırken bireylerin rolü ne kadardır sorusunun sorulmasına neden olmaktadır. İnsanın sadece dini inançları değil, topyekün dünya görüşü, dünya algılaması ve yaşam felsefesi de içinde bulunduğu toplum tarafından ona verilmiş ise, bu durumda, hiçbir mümin kendi inancının diğerlerine üstün olduğunu iddia edemez.

Tillich ve Hick gibi filozofların çoğulculuğu savunmalarına rağmen son noktada kendi dinlerine öncelik vermeleri, içinde yettikleri toplum, zihniyet ve paradigmlar nedeniyledir ve bu durum yadırganamaz. Aynı tavır her dinden insan için geçerlidir.

O halde meseleye varoluşsal açıdan bakıldığında hangi dini çevre içinde olduğumuz kendi kazanımımız olmadığına göre, Tanrı ile olan ilişkimizi açıklamada kendi kazanımlarımıza dayanan

bir yolu geliştirmemiz gerekmektedir.

Acaba dinlerdeki çeşitlilik ve farklılık insanın özgürlüğünün bir bedeli olarak düşünülemez mi? İnsan özgür bir varlık olarak yaratılmışsa, alemin tabiatındaki ve insanın Tanrı ile olan ilişkisindeki belirsizlik kaçınılmaz olacaktır. Tek bir dini gelenek olsaydı dinle ilgili olarak bir özgürlükten bahsetme imkanımız olabilir miydi? İçinde bulunduğumuz dünyada belirsizlikleri aşmak çok zor görünmektedir. Kesinliğe ulaştığımızı iddia ediyorsak, burada ciddi bir kibir durumuyla karşı karşıyayızdır. Çünkü sadece Tanrı kesinlik olarak bütün hakikati bilir. Bu açıdan bakıldığında diyalog teizm için ekstra bir seçenek değil aksine dini bir zorunluluktur.

### Kaynakça

- Albayrak, Mevlüt, "Çoğulculuğa Yönelik Serüven", *Tabula Rasa*, C. 3, sayı 9.
- Arslan, Ahmet, "İbni Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu*, Milli Kütüphane Yay. Ankara 1984.
- Arthur, Chris, *Religious Pluralism: A Metaphorical Approach*, Davies Group Pub., Aurora 1999.
- Aslan, Adnan, *Dinler ve Hakikat*, İsam Yay., İstanbul 2006.
- Aslan, Adnan, İ. Kutluer, M. Erol Kılıç, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, Bilim ve Sanat Vakfı yay. İstanbul 2004.
- Aydın, Mahmut, "Dinler Arası Diyalog Üzerine", *Tezkire*, yıl 11, sayı 23, ss. 128-141.
- Aydın, Mahmut, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Aydın, Mahmut, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Aydın, Mahmut, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Birch, Brian D., *The Limits of Pluralism and The Primacy of Practice: An Epistemological Inquiry into Religious Diversity*, Basılmamış Doktora Tezi, Claremont Graduate University, California 1998, UMI No: 9912486.
- D'Costa, Gavin, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Demirci, Kürşat, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ayışığı yay., İstanbul 2000.

- Erdem, Hüsameddin, *Problematic Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hüer Yay., 3. Baskı, Konya 2004.
- Eren, Mustafa, *Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dini Pluralizme Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2001.
- Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990.
- Farabi, *Kitâbü'l-Huruf*, Tah. Muhsin Mehdi, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1970.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Flew, Anthony, "My Pilgrimage From Atheism to Theism" <http://www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf>
- Gadamer, Hans G., *Truth and Method*, İng. Çev. J. Weinsheimer-D. Marshall, The Continuum Publishing, New York, 1993.
- Gilkey, Langdon, "Çoğulluk ve Teolojik İmaları", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, İng. Çev., Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996.
- Hick, John, "Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz?", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Hick, John, "Dinlerin Derecelendirilmesi", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Hick, John, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006.
- Kılıç, Recep "Dinî Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk mu ?" *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2004, sayı 19.
- Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- Kierkegaard, Sören Aabye, *Korku ve Titreme*, Çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., İstanbul 1990.
- Kim, Hyun-Jong, *Whose Religion is it Anyway? "Problems" of Religious Pluralism*, Basılmamış Doktora Tezi, Claremont Graduate University, California 2000, UMI No: 9967679.
- Knitter, Paul F., "Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Köylü, Mustafa, "Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer

- Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 2. baskı, Chicago 1970.
- Marina, Jacqueline, "Schleiermacher on the Outpourings of The inner Fire: Experiential Expressivism and Religious Pluralism", *Religious Studies*, Vol. 40.
- Markham, Ian S., *Plurality and Christian Ethics*, Seven Bridges Press, New York 1999.
- Nah, David S., *A Critical Evaluation of John Hick's Theology of Religious Pluralism*, Basılmamış Doktora Tezi, Claremont Graduate University, California 2005, UMI No: 3179501.
- Okuyan, Mehmet, Mustafa Öztürk, "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1992.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Quinn, Philip L., "Religious Pluralism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, CD Version 1.0 London 1998.
- Rose, Kenneth Thomas, *KnowingThe Real: John Hick on The Cognitiviy of Religions and Religious Pluralism*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1992, UMI No: 9307637.
- Rowe, William L., "Religious Pluralism", *Religious Studies* Vol. 35.
- Schuon, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992.
- Sharot, Stephen, *Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests & Popular Religion*, New York University Press, New York 2001.
- Sherbok, Dan Cohn-, "Yahudilik ve Diğer İnançlar", Çev. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Smart, Ninian, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner's Sons, New York 1983.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1991.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Faith of Other Men*, Harper Torchbooks, New York 1972.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Towards A World Theology*, The Macmillan Press, London 1981.
- Tatar, Burhanettin, "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Taylor, M. Kline, "The Theological Development and Contribution of Paul Tillich", Paul Tillich -Theologian of the Boundaries-, (Ed. M. Kline Taylor), Collins Pub., Londra 1987.

- Terrence, Merrigan, "Religious Knowledge in The Pluralist Theology of Religions", *Theological Studies*, Vol. 58, Issue 4.
- Tillich, Paul, *A History of Christian Thought and Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Protestant Theology*, Harper and Row Pub., New York 1968.
- Tillich, Paul, *Christianity and The Encounter of The World Religions*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1963.
- Tillich, Paul, *Ultimate Concern -Tillich in Dialogue-*, (Ed. D. Mackenzie Brown), Harper and Row Pub., New York 1965.
- Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Bateş Yay., İstanbul 1978.
- Ward, Keith, *Images of Eternity*, Oneworld Publ. Oxford 1987.
- Yaran, Cafer Sadık, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkülvizizm)", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Yaran, Cafer Sadık, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Yaran, Cafer Sadık, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Yazoğlu, Ruhattin, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı", *Dini Çoğulculuk*, Der. R. Yazoğlu, H. Aydeniz, İz Yay., İstanbul 2006.



## From Which Point of View Religious Pluralism is Possible?

---

**Citation/©:** Tokat, Latif, (2007). From Which Point of View Religious Pluralism is Possible?, *Milel ve Nihal*, 4 (2), 49-102.

**Abstract:** Is religious pluralism possible? Sociologically, pluralism or interreligious dialogue is a necessity. Because of the nature of faith we can not assert religious pluralism theologically. If revelation is cognitive, it will determine our opinion about other religions. Metaphysically, every religion is a symbolic expression of Absolute Truth. Absolute Truth can not be expressed wholly by one religion. If religions aim same moral ends, we can assert pluralism, but this thought will cause the problem of reduction of religion into moral. Finally, as a historical being, if a man is accepting his religion in born, we can not say that one religion is superior to another. However theological perspective will be decisive in the problem of religious pluralism.

**Key Words:** Religious Pluralism, Interreligious Dialogue, J. Hick, W. C. Smith, P. Tillich, Religious Language.