



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Islam and Other Religions: Pathways to Dialogue, Essays in Honour of Mahmoud Mustafa Ayoub,
Irfan A. Omar, ed., London: Routledge, 2006

Islam and Other Religions adlı eserin onuruna kaleme alındığı Mahmoud Mustafa Ayoub, plüralist cenahın Müslüman entelektüel simalarından biridir. Wilfred Cantwell Smith'in öğrencilerinden olan Ayoub, sadece İslami Araştırmalar üzerine değil, karşılaştırmalı din alanında da yetkin bir araştırmacıdır. Ayoub, günümüz dünyasında çatışma yerine diyalogun, hoşgörüsüzlük yerine iyi niyetin ikame edilmesi düşüncesinin samimi bir savunucusudur. Burada amacımız, söz konusu esere katkı sağlayan kişilerin görüşlerini aktarmak değil, daha çok bu yazarlarla diyalog içinde İslam ve Öteki dinler ya da dinler arası diyalog meselesini ele almaktır.

Dinlerarası ilişkiler hususunda ve daha özelinde üç İbrahimî geleneğin birbirleriyle olan ilişkileri konusunda en ciddi sorun, bir sonraki dini geleneğin bir öncekinin otoritesini ve geçerliğini sorgulaması, bir öncekinin de bir sonrakinin, kendi geleneğinin sapık bir izdüşümü olarak yargılamasıdır. Gerçekten de örneğin Yuhanna İnciline baktığımızda, orada her şeyin Mesih-merkezli olarak yeniden inşa edildiği yeni bir dille karşılıyoruz. Bu yeni dil, Yahudi sembolizmini ve özellikle hukuk merkezli geleneği çö-

kertmeye çalışır. Buna karşılık Yahudi geleneğine mensup otoritelerde Yuhanna'da oluşturulmuş yeni dilin bir tür sapkınlık ve aşırılık olduğu sonucuna ulaşır. Benzer bir biçimde Kuran'da ortaya konan tevhit-merkezli yeni dil, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin, gerek Allah'ın birliği gerekse de vahyin bütünlüğü bağlamında şirk içinde olan ve Allah'ın dinini bölüp parçalayan bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Bütün bu olumsuz görüntüye rağmen, Muhammed Arkoun, İbrahimî geleneğin üç torununun özellikle kutsal metinlerini hermenötik anlayış zaviyesinden ele aldıklarında, birbirlerini daha iyi anlamalarına yardımcı olacağını belirtir.

Dini kimlikler açısından, Yahudilikteki seçilmişlik düşüncesi, Hıristiyanlıktaki Mesih-merkezcilik ve İslam'ın tavizsiz monoteizmi (tevhit) her bir dinin taraftarlarının kendi geleneklerine ve kimliklerine daha çok sahip çıkmalarına ve onu parlatmalarına yol açar. Her üç gelenek, kendisini insanlık tarihinin başlangıcı olarak kabul edilen Hz. Âdem'e kadar geri götürür. Fakat söz konusu dini gelenekler arasındaki çatışmanın, her biri için söz konusu olan resmi din anlayışı temel alındığında doruğa çıktığını müşahede etmekteyiz. Gerçekte bu geleneklerin farklı ve değişik yorumları, bir takım alt gelenekler açısından düşünüldüğünde, belki de bunlar arasında diyalog kurmak daha da kolaylaşır. Dolayısıyla din hakkında genel ve resmi söylemlerden somut dindarların farklı yaşantılarına ve deneyimlerine gidilirse, en azından dinlerin mutlaklık iddiasında bulunmaları o kadar da kolay olmayabilir. Ayrıca bu geleneklerin maruz kaldıkları değişim olgusu, itikadi ya da ameli anlamda dini hakikatin sadece belli bir dinin belli bir dönemine (klasik dönem) indirgenmesine de engel olacaktır.

Dinler arasındaki benzerliklerden yola çıkarak diyalog kurmak cazip gibi görünse de, dinlerarası benzerlikleri vurgulamak, metodolojik ve kimliksel açıdan sıkıntılı bir durumdur. Zira bu, dinleri homojenleştirme ve birbirine benzemeyeni zorla benzetmeye çalışma gibi bir probleme yol açar. Oysa dinler arası farklılıklara rağmen, dinler arası diyalog gerçekleşebiliyorsa, orada olgun bir

diyalog sürecinden bahsedilebilir. Yoksa öteki olarak gördüğünün farklılığına saygı göstermiyorsa, orada zaten sahici bir diyalogdan bahsetme imkânı yoktur. Bununla birlikte, nasıl ki, Hinduizm, Budizm, Çaynizm ve Sihizm Hint dinleri başlığı altında sınıflandırılıyorlarsa, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet de İbrahimî dinler başlığı altında sınıflandırılabilir.

Aslında belki de, İbrahimî dinlerin müntesiplerinin tarih boyunca birbirlerine karşı çoğu zaman tahammülsüz olmalarının arkasında yatan gerçek neden, bu üç geleneğin birbirine çok benzemesidir. Özellikle her üç dinin kanonite bağlamında kutsal kitap anlayışı ve geleneğe atfettiği değer, onları birbirine çok daha benzeştiriyor ama paradoksal bir biçimde ayrıştırıyor da. Diğer taraftan bu gelenekler daha derinden incelendiklerinde aynı zamanda belki müntesiplerinin bile farkında olmadıkları ortak noktalara sahip oldukları görülebilecektir. Her üçü de Tanrı'nın kendileriyle iletişime geçmiş olmasının kendilerini özel kıldığına inanmaktadırlar. Her üçü de vahyin muhatabı olmak suretiyle, dünyadaki bozgunculukla mücadele etme misyonuna sahip olduklarını düşünmektedirler. Örneğin Yahudiler seçilmiş kavim olduklarını düşünürken, Müslümanlar, vasat ümmet ya da en hayırlı ümmet olduklarını düşünürler. Her üç gelenek, vahyin mutlaklığı ve kanonikliği hususunda hemfikirdir. Örneğin Calvinistlerle Hanbelileri kıyasladığımızda, onların benzer püriten bir kutsal kitap algısına sahip olduklarını müşahede etmekteyiz.

Her üç gelenek de kendi dinine mutlak bir değer atfetse de, din fenomenolojisinin gelişimiyle hız kazanan otonomi fikri, bu mutlaklık iddiasını görelileştiren bir hal almaktadır. Açıkçası, mutlaklık iddiaları salt teolojik bağlamda anlaşılabilir. Zira mutlaklık iddiaları, tarih boyunca bir takım otoritelerin kendi otoritelerini sağlamak ya da güçlendirmek için kullandıkları meta-söylemlerdir. Aslında insanlar, bu tür söylemlerin teolojik olduğu kadar siyasi olduğunu da fark edebilirlerse, o zaman birbirlerini daha iyi anlama şansı yakalayabilirler.

Her üç gelenekte de, kendilerinden olmayanlar “öteki” olarak

algılanır yani öteki aynı zamanda dışarıdan bakan biridir. Aslında bu öteki yaratma işlemi, her ne kadar dışa dönük bir faaliyet gibi algılsa da, aslında içe dönük hesaplar da taşımaktadır. Zira bu öteki söylemiyle cemaatin homojenliğini sağlanırken, monolitik yapısı da garanti altına alınmış olur. Aslında modernize olmuş ve küreselleşmiş bir dünyada dini gelenekler sadece “dini” değil, dini olduğu kadar “siyasi”, “sosyolojik” vb. boyutlara da sahiptir.

Dinlerarası diyalogun amacı, günümüzün çatışma kültürünün ortasında, barış, adalet ve insan haklarına ulaşmak için işbirliği içinde olmak ve çatışmaya dayalı kriz kültürünü aşmaya çalışmaktır. Söz konusu diyalogun amacı misyonerlik olmamalıdır ve ayrıca herkesçe makbul karşılanan yeni üst bir din üretmek de değildir. Diyalog, karşılıklı anlayış ve hoşgörü kültürünü geliştirmeye, ortak insani değerleri tehdit eden potansiyel kötülöklere karşı birlikte hareket etmeye hizmet etmelidir. Farklılıklara saygı ve karşılıklı anlayış olmaksızın sahici bir diyalog gerçekleşemez. Söz konusu diyalog sürecinin din ya da dinlerin eğitimi ve öğretimiyle ilgili bir boyutu da vardır. Buna göre, bir cemaatin içindeki eğitim, öteki dinlerin imanı ile da ilgili olmalıdır. Bu nedenle öteki dinler öğretilirken, nesnel ve hoşgörölü olunmalıdır. Burada Adolf von Harnack'ın “birini bilen, hepsini bilir” söylemine karşı Max Müller'in “birini bilen, hiçbirini bilemez” ifadesi ön plana alınmalıdır. Onlar tarafından kendi dinimizin nasıl anlatılmasını istiyorsak, ötekilerin dinini öylece anlatmalıyız. Bu nedenle diğer dinlerden bahsederken, indirgemeci ve essentialist dili terk etmeliyiz.

Kur'an ayetlerinin gösterdiği gerçek, Müslüman entelektüeller ve Ehl-i Kitap teologlarının düşünöldüğünden çok daha fazla ortak noktaya sahip olduklarıdır. Reşid Rıza gibi âlimler, İslam'ın Hıristiyanlık dininden çok İsa'nın yolundan sapan Hıristiyanları suçladığını ifade etmektedirler. Kuran'da Müslümanlarla Ehl-i Kitabın barış dönemleri süresince birlikte dostça yaşamalarını engelleyecek hiçbir hüküm yoktur.

Geçen yüzyılda özellikle Batı âleminde İslam'ı anlamaya dönük saygılı bir yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden olan

Cantwell Smith, Kenneth Cragg, Annemarie Schimmell gibi bazı isimler hatırlanmalıdır. Bu tür olumlu yaklaşımlar, her bir dinin müntesiplerinin birbirini daha iyi anlamasına vesile olacaktır. Bununla birlikte dinler arası diyalogu engelleyen faktörlerden birisi de, zihinlerdeki medeniyet şablonlarıdır. Örneğin “Orta-Doğu İslam medeniyeti” veya “Batı Hıristiyan geleneği” gibi kavramlar, bu tür medeniyet şablonlarına örnek olarak verilebilir. Oysa gerçekte, İslam doğulu olduğu kadar Avrupalı ve Amerikalı bir fenomendir. Aynı şekilde Hıristiyanlık da, Batı gerçekliği olduğu kadar Hindistan, Endonezya veya Latin Amerika gerçekliğidir.

İslam and Other Religions adlı eserde, farklı dinlerden, farklı kültürlerden araştırmacılar, ortak bir sonuca ulaşmaktadırlar. Bu sonuç, İslamiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi farklı gelenekler arasında bu dini geleneklerin müntesiplerinin farkında oldukları ya da henüz farkına varamadıkları çok sayıda ortak noktanın bulunduğudur. Jacques Waardenburg, dinler arası ilişkiler bağlamında küresel bir dünyada insanların artık kendilerini sadece dini geleneklerine referansla tanımlamadıklarını, aynı zamanda kendi ulusal kimliklerine ve sosyal sınıflarına göre de kendilerini ifade ettiklerini belirtir. Hatta dini kimlikler, bağlamlarına göre değişen sosyal yönlere sahiptir. Ayrıca Waardenburg’a göre, dini cemaatlerde empirik olarak gözlemlenebilen değişikliklere dikkat edilmelidir. Özellikle son 25 yıl içinde özellikle dinler arası hoşgörü kadar dinlerin katı ve rijit yorumları da ilerleme kaydetmiştir. Dinlerarası diyalog söz konusu olduğunda bu durum da hesaba katılmalıdır. Özellikle Hıristiyanlık ve İslamiyet’i eskatolojik temalar bağlamında karşılaştıran Bijlefeld, her iki dinde Tanrı nosyonunun, sabırlı, adaletli ve merhametli olmak gibi ortak özellikler taşıdığına işaret eder. Papademetriou, Müslümanlar ve Ortodoks Hıristiyanlar arasında hakiki bir diyalog sayesinde insanların korku ve şüpheleri aşacaklarını ve sivil bir toplumda birlikte işbirliği içinde yaşayacaklarına dikkat çeker. Shihab, 21. yy.da dindarlar arasındaki diyalogu engelleyen belli başlı faktörlere dikkat çeker. Bunlardan ilki, siyasi liderlerin kendi çıkarları doğrultusunda dini metinleri tahrif ya da manipüle etmeleridir. İkincisi, soylu ideallerin ve söylemle-

rin pratikte etkisiz olması ya da ihmal edilmesidir. Üçüncüsü, başka bir dinle diyaloga geçen dindarların, öteki geleneğin erdemleri ışığında kendi geleneğine öz-eleştirel yaklaşmayı içselleştirememesidir. Dördüncüsü, Müslümanların Hıristiyanlar hakkında çok az bilgi sahibi olması ve diğer taraftan Hıristiyan misyonerlerin çoğunun plüralist olmaktan çok evanjelik olmasıdır. Beşincisi, Hıristiyanların misyon Müslümanların davet dedikleri şeyin yapısıyla ilgilidir. Esed'in Kur'an'daki sembolleri ya da hikayeleri anlamlandırma tarzını konu edinen Chande, Esed'in Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilen bir kelam olması noktasında Fazlurrahman gibi alimlerle müşterek bir çizgide yer alırken Kurana tarihsel-eleştirel yöntemleri uygulayan Ebu Zaid ya da Arkoun'dan ayrıldığını belirtir. Ona göre, Esed, Kurandaki kıssaların onların mitsel bağlamında yeniden düşünülmesi gereken metinler olduğu hususunda Müslümanlara meydan okumaktadır. Güney Afrikalı feminist bir Müslüman olan Shaikh, kadınların aleyhinde olan hadis metinlerini feminisit bir perspektiften ele alırken, hâkim bilgi söylemini yapıbozumuna uğratmaya çalışır.

Clarke, gizemcilik döneminden önce Şiilikteki iman ve imansızlık kavramlarını ele alırken, Kafravi ise, Fahreddin Razi'nin felsefi teolojisinde Zorunlu Varlık (Vacib-ul vücud) düşüncesini konu edinir. Douglas Berger, filozof Schopenhauer'in İslam'la ilgili fikirlerini konu edindiği makalesinde, onun İslami metinlerle karşılaştığı bağlamın, romantik oryantalist anlayışın egemen olduğu bir kültür olduğunu belirtir. Bu bakımdan Schopenhauer'in İslamiyetle ilgili kanaatleri, fenomenolojik tarzda, Müslümanların İslam'dan algıladıklarını yansıtmaktan çok kendi kişisel ve felsefi değerlendirmeleridir. Etin Anwar ise, Lao-Tzu veya Derrida gibi filozoflarla da çeşitli vesilelerle karşılaştırılmış bir Müslüman mütefekkir olan İbn-i Arabi'yi Meister Eckhart ile karşılaştırır. Ona göre, İbn-i Arabi ve Eckhart, Musa tipi peygamberlik ve İsa tipi peygamberlik modelleri hakkında müşterek görüşlere sahiptirler. Michael Fitzgerald, İbrahimi dinlerde ortak bir unsur olan monoteist tanıklık ya da şahadetin Tanrı düşüncesinin önceliği, insanların mesuliyeti ve insanlığa hizmet gibi alt başlıklar altında değerlendirildi-

rildiğinde, her üç geleneğin monoteizm bağlamında ortak noktalar taşıdığıının daha iyi anlaşılacağını belirtir. Williams, tek Tanrı'nın huzurunda Hıristiyanları ve Müslümanları bekleyen görevleri ele alırken, özet olarak Tanrı hakkındaki hakikatleri öğretmek yerine, onların hayatımızı değiştirip dönüştürmesine izin vermemiz gerektiğine dikkat çeker. Nielsen, Batı medeniyetinde iktidar ile ilgili söylemleri incelediği makalesinde bu söylemlerin ideolojik tonlar taşıdığıının önemini hatırlatır. Dolayısıyla bu tür ideolojilerce kö-rüklenen çatışma mitlerinin gerçekliğini sorgulamaktadır.

Ayoub gibi hem bir akademisyen hem de çok yönlü bir kültür elçisi sayılabilecek bir şahsiyetin misyonunda ilham alan bu makaleler, Ayoub'un gerçekleştirmek istediği hedefin başarılması biçiminde de anlaşılabilir. Ayoub, İslam medeniyetiyle diğer kültürlerin buluşmasında rolü olan ender araştırmacılardan birisidir. Bu bakımdan o, İslam'ın ortadoğuya hapsolmasına mani olan ve İslami geleneğin küresel lige taşınmasını sağlayan kanallardan birisidir de. Ayoub'un karşılaştırmalı din bilimine sağladığı katkılar, özellikle "Tarihin Sonu" veya "Medeniyetler Çatışması" gibi diyalojik mantıktan uzak ve essentialist söylemlerin ötesine geçebilme adına bir fırsat olarak değerlendirilebilir.

Emir KUŞÇU

(Yrd. Doç. Dr. İnönü Ü. İlah. Fak.)



"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak

Jürgen Habermas, **Siyaset Kuramı Yazıları**

Çev. İlknur Ata, YKY, İstanbul, 2010.

Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim, İletişimsel Eylem Kuramı, Bölünmüş Batı ve Doğalcılık ve Din Arasında gibi eserlerinden tanıdığımız ünlü Alman düşünür

ve sosyolog Habermas, 1996 yılında yayımlanan siyaset kuramı yazılarından seçilerek oluşturulan "Öteki" Olmak "Öteki"yle Yaşamak isimli çalışmasında, cumhuriyetçi ilkelerin evrensel ve nesnel içeriğinden hareketle, günümüz toplumlarının karşılaştıkları sorunları tartışmaya açma ve onlara olası çözümler sunma çabasıdır. Dinler ve kültürlerarası diyalogun ve dünya barışının sıkça tartışma konusu yapıldığı günümüzde, Habermas'ın konu ile ilgili değerlendirmelerinin ve önerilerinin düşünce ufukumuzu açıcı nitelikte olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Çünkü çalışma, yazarının da ifade ettiği gibi, "özellikle çokkültürlülüğün ortaya çıkardığı çelişkilerin yoğun bir biçimde görüldüğü çoğulcu toplumların, uluslar-üstü bir birlik oluşturmak için bir araya gelen ulus-devletlerin ve istemleri dışında zorunlu bir risk toplumu haline getirilmiş dünya toplumu yurttaşlarının karşılaştığı sorunlara yanıt verme" (s. 7) çabasının bir ürünü niteliğindedir. Kitap, çok öz ve özet bir cümle ile ifade edecek olursak, günümüz çoğulcu toplumlarda yaşanan özgürlükler mücadelesinden ve haklar çatışmasından, Kant'ın dünya vatandaşlığı düşüncesine kadar uzanan geniş bir yelpazede bireyin ontik ve politik konumunu belirlemeye çalışmaktadır.

Dört ana bölümden oluşan çalışmanın ilk üç bölümünde, Avrupa ulus-devletinin konumu ve geleceği; ulus, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişki; Kant'ın ebedî barış düşüncesi; demokratik hukuk devletinde tanınma mücadelesi; "tartışımçı/müzakereci politika" kavramının açıklığa kavuşturulması ve hukuk devleti ile demokrasi arasındaki içsel ilişki gibi konular eksenindeki düşünce ve değerlendirmeler yer alıyor. Dördüncü bölüm uzun soluklu tek bir yazıdan oluşuyor. "Ahlâk'ın Bilişsel İçeriğine İlişkin Soykütüsel Bir İnceleme". Burada "öteki" kavramının ahlâksal açıdan temellendirilmesi üzerine düşüncelerle karşılaşıyoruz. Açıkcası kitap, yazarının bir yandan tarihten ekonomiye, felsefeden sosyolojiye, uluslararası ilişkilerden demokrasiye, hukuk felsefesinden ahlak felsefesine kadar geniş ve derinlikli ilgisini yansıtması, diğer yandan bir Alman filozofunun kendine özgü üslûbunu ve zorlu anlatım tarzını taşıması dolayısıyla kuş-

kusuz okuru zorlayan ancak Habermas'ın düşünce evreninden dünyanın politikasına ve bireyin oradaki hallerine bakmak isteyenler için de iyi bir tercih olma özelliğini taşımaktadır.

Daha detaylı bir değerlendirmeye geçecek olursak, birinci bölüm "Ulus-Devletin Bir Geleceği Var mıdır?" sorusuna yanıt aramaktadır. Biraz da Federal Almanya'nın siyasi geçmişine ve yakın tarihine göndermeler içeren bu bölümde Habermas, ırk kökenli ve ortak bir yazgıya sahip bir kültürel toplum olarak tanımlanan ulus kavramını tartışma konusu yapmakta ve günümüzde yaşanan bir çok sorunun bu romantizm kaynaklı ulus anlayışının bir ürünü olduğu sonucuna varmaktadır. (s. 7) Ulus kavramının Fransız ve Amerikan devrimlerinin doğal bir sonucu olduğu ve artık ulus-devletlerin dünya siyasetini karakterize ettiği reddedilemeyen bir gerçektir. Uluslar üstü bir örgüt olarak "Birleşmiş Milletler" tamaması da buna işaret eder niteliktedir. Yazar'a göre, ulus olgusu ve ondan türetilen ulus devlet anlayışı, bir yandan yeni bir meşruluk temelinde sosyal entegrasyonun ve ortak bir yazgıya dayalı dayanışmacı toplum bilincinin yeni ve daha soyut bir biçimini olanaklı kılmakta iken, diğer yandan siyasi egemenliği ve meşruluk sorununu dinsel temelden seküler bir zemine taşımak suretiyle insanlığın laikleşme sürecinde olumlu ve anlamlı bir işlev görmüştür. (s. 19, 20) "Ulus-devlet, ilk modern toplumun çürüyen birlik bağlarını, devlet vatandaşlarının dayanışmacı ilişkisi kavramıyla yeniden sağlamlaştırarak tarihte büyük bir başarı elde etmiştir." (s. 23) Ancak gerek kavramsal (ilkesel) gerekse görgül (empirik) olarak incelendiğinde milliyetçilik ile cumhuriyetçilik arasında bir takım gerginlikler ve çelişkiler mevcuttur. Kavramsal olarak bakıldığında ulus sözcüğünün bir, bir devletin vatandaşı olmak iki, devletten bağımsız olarak bir halkın mensubu olmak şeklinde birbiri ile çelişebilen iki farklı anlamı vardır. İşte ulus devlet olgusu, bu kavramın içerdiği ikilemi zorunlu olarak taşımak durumundadır. Olgusal ve tarihsel olarak bakıldığında ise, bir yandan bilimsel saflaştırma, diğer yandan propagandacı yaklaşım milliyetçiliğin siyasi elit gruplarca suistimalini baştan elverişli kılmaktadır. Tarihte bunun örneklerini bulmak ise hiç de zor değildir. "1871 ile 1914

tarihleri arasındaki Avrupa emperyalizminin tarihi, tıpkı 20. yüzyıldaki köklü milliyetçilik gibi (Nazi ırkçılığına değinmeye gerek bile duymuyorum), ulus düşüncesiyle, milletleri, gösterdikleri bağlılıklarıyla anayasal devlete güdülemekten çok, kitleleri, hiçbir biçimde cumhuriyetçi temel ilkelerle bağdaşmayan amaçlar doğrultusunda harekete geçirdiği acı gerçeğini göstermektedir.” (s. 25)

Ayrıca, yazara göre, günümüz çoğulcu toplumlarında bizler kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet modelinden gittikçe uzaklaşan güncel gerçeklerle iç içe yaşamaktayız. Üzerinde yaşadığımız yaşlı yerkürede kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısı ve gücü gittikçe artmaktadır. Normatif açıdan asla kabul edemeyeceğimiz etnik temizlik dışında bundan kaçmamız da asla olanaklı değildir. Bu durumda çokkültürlü toplumları bir arada tutmanın tek yolu sadece liberal özgürlüklerin ve siyasi katılım haklarının bireylere ve topluluklara tanınması değil, aynı zamanda dünyevî boyutta sosyal ve kültürel ortaklık haklarının da sağlanmasıdır. Bunun yolu da, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişkiden hareketle farklılıkları ve ihtilafları ortadan kaldırmak ve uyrukları tekipleştirmek değil, farklılıkları sisteme dahil etmek, onlara sistem içerisinde kendilerini ifade edecekleri yaşam alanları tanımak, bir başka ifade ile farklılıkları, hatta aykırılıkları benimsemektir. Bu benimseyici topluluğu aynı zamanda “ahlaksal [ahlaklı] topluluk” olarak niteleyen yazar, ahlaklılığın ölçütünü çalışmasının önsözünde de ifade ettiği gibi “ayrımcılığın ve haksızlığın kaldırılmasıyla birlikte marjinalleri, karşılıklı saygı temelinde benimseme” (s. 9) olarak tanımlamaktadır. Yazara göre benimsemek, “kendi içine kapatmak ve ötekine karşı kapanmak demek değildir. ‘Ötekini benimsemek’ toplumsal sınırların herkese –hatta ve özellikle de, birbirine yabancı olan ve birbirine karşı yabancı kalmak isteyenlere- açık olması demektir.” (s. 9)

“Küresel Düzeyde ve Devlet Düzeyinde İnsan Hakları” ismini taşıyan ikinci bölüm, “200 Yıl Sonra- Kant’ın Ebedî Barış Düşüncesine Bakış” ve “Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücade-

lesi” başlıklı birbirinden bağımsız iki uzun soluklu yazıdan oluşmaktadır. Kant’ın “Ebedî Barışa Doğru” (*Zum Ewigen Frieden*) isimli makalesinin yayımlanışının iki yüzüncü yıldönümü münasebetiyle Habermas, bu bölümde onun dünya yurttaşlığı hukuku anlayışını günümüzün bilgi birikimi ve tarihsel deneyimlerimiz ışığında yeniden gözden geçirmeye ve günümüz koşullarına uyarlamaya çalışmaktadır. Birçok düşünürü göre, Milletler Cemiyeti’nin ve günümüzde Birleşmiş Milletlerin düşünsel temelini oluşturan bu makale Habermas’a göre yeniden okunmalı ve güncellenmeli; Birleşmiş Milletler de ihtiyaçlar doğrultusunda hukuksal ve işlevsel olarak yeniden yapılandırılmalıdır. Her şeyden önce, Kant’ın söz konusu makalede ileri sürdüğü dünya vatandaşlığı hukuku, hükümetleri tek tek bağlayacak şekilde kurumsallaştırılmalı ve dünya barışı da hem hükümetler hem de kimi yönlerden hükümetleri aşan sivil güçler ve uluslar arası toplum kuruluşları tarafından desteklenmelidir. Örneğin, yazara göre, “Milletler Cemiyeti [ve benzeri kurum ve kuruluşlar], üyelerini, yaptırımlarla hukuka uygun davranışlara en azından teşvik edebilmelidir.” (s. 83. 84.) Çünkü, devletlerarası hukukun öngördüğü masumiyet iddiasını çoktan yitirmiş olan bir zamanların egemen devlet özneleri, içişlerine müdahale etmeme ilkesi ile yetinemezler. İnsanî müdahaleler sorununun bir yansıması ve sonucu olarak çokkültürlülük ve çeşitlilik olgusu ön plana çıkmıştır. Ayrıca, sorunun devlet aygıtını aşan bir boyutu da vardır. Temel hak ve özgürlüklerin korunması sorunu salt hukuksal bir sorun olmayıp, arka planında yatan etik bir duruş ve kültürel bir bakıştan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği için, ulusları ve ulusal yapıları aşan oluşumlar da bu konuda desteklenmelidir. Çünkü bugün, dünya çapında iş yapan otuz büyük işletmeden her birinin yıllık cirosunun, Birleşmiş Milletler Örgütü’nde temsil edilen doksan devletin millî gelirinden daha fazla olduğu düşünülecek olursa, sorunun ve çözümünün salt devletsel organizasyonları aştığı çok daha kolay anlaşılabilir. Açıkcası, 20. yüzyılın, bütün eksikliklerine rağmen bu konuda olumlu bir gelişme grafiği gösterdiği de inkar edilemez. “... Green Peace ya da Amnesty International gibi devletsel-olmayan yeni

organizasyonlar, kamuoyunda, devletlere karşı uluslar arası örgüleşmiş sivil toplumdan çıkan aktörlerin sayısının gün geçtikçe arttığına ilişkin bir göstergedir.” (s. 81)

Her durumda azınlıklar egemen bir güç olarak tanımlanan devlet aygıtının gücü ve otoritesi karşısında özel ve özerk hakları ile kültürel, etnik ve dinsel kimlikleri ile “tanınma” kaygısı içerisindedirler. Bu tanınmanın en güvenli yolu, farklı olduklarının ve farklılıklarının yasal bir güvence altına alınmasıdır. Ancak, hukukun özellikle de yazılı modern hukukun bir takım açmazları özsel olarak içerisinde barındırmasından dolayı yasal güvence, tanınma konusunda yetersiz kalmaktadır. Şöyle ki, modern hukuk, açıkça yasaklanmayan her şeye izin verildiği gibi bir öncüle dayandığı için *biçimsel*, tek tek her bir bireyi öznel hakların taşıyıcısı yaptığı için *bireyselci*, siyasi yasa koyanların değiştirilebilir kanaat ve kararlarına dayandığı için *olumsal* olması nedeniyle bir çok açıdan yetersiz kalmaktadır. İşte burada devreye etik girmek durumdadır. Habermas’ın ısrarla vurguladığı ve altını çizdiği de zaten tanınmanın bu ahlaksal yönü ve içeriğidir. Ona göre bu tanınmanın ahlaksal yönünün en temel vurgusu da saygı duygusu olmaktadır. Bu iki türden bir saygıdır: 1. Cinsiyet, ırk ve etnik kökenden bağımsız olarak, her bir bireyin kendine özgü kimliğine saygı. 2. Haksızlığa uğramış grupların fazlasıyla değer verdiği kendine özgü davranış biçimlerine, hareketlerine, farklı dünya görüşlerine saygı. Ancak, buradaki hukuk ve etik birbirinden bağımsız ve bütünüyle ilişkisiz şeyler değildir. Hukukun etik bir yönü ve içeriği olmalıdır. Habermas’ın ifadesiyle devlet, azınlık haklarının ihlalinin önüne “.... hukuk düzeninde etik tarafsızlığa yer vermekle değil, temel hakların hayata geçirilmesinde izlenecek demokratik süreçlerin ve hukuk toplumlarının içine etik anlayışı yerleştirmekle geçilir.” (s. 127) Sonuç olarak bir toplumsal yapı ya da siyasal organizasyon tüm farklılıkları ile ayakta kalmak ve tarih sahnesindeki varlığını devam ettirmek istiyorsa, bir yandan bünyesindeki “ötekileri” ve “yabancıları” hukukî olarak tanımak ve ahlakî olarak da saygı ile karşılamak, diğer yandan ise bağlı olduğu demokratik süreçlerin ve hukuk ilkelerinin içine etik anlayışı yerleştirmek

zorundadır. Bu, bir toplumun öz-dönüşüm gücüne sahip olmasının ve sahip olduğu gücü korumasının zorunlu koşuludur. Çünkü, “modern toplumlardaki hızlı değişim, tüm yerli yaşam biçimlerini parçalar. Sadece eleştiri ve kopmalarla öz-dönüşüm gücüne sahip kültürler hayatta kalır. Hukuksal güvencelerin tek dayanağı da her zaman, herkese, kendi kültürel çevresinde bu gücü yenileme olanağını tanumasıdır. Bu güç de ancak, yabancıları ve yabancı olanı ayırmakla değil, yabancılar ve yabancı olanlar arasındaki karşılıklıkla artar.” (s. 132)

“Tartışımçı Politika Ne Demektir?” başlıklı üçüncü bölüm de iki kısımdan oluşmaktadır. “Demokrasinin Üç Normatif Modeli” başlığını taşıyan birinci kısımda yazar önce, liberal ve cumhuriyetçi politika modellerini tanımlayıp eleştirel bir süzgeçten geçirdikten sonra, onların artılarını içerdiğini ama eksilerini ve açmazlarını dışladığını söylediği ve kendisinin kavramsallaştırdığı “tartışımçı politika” (deliberative politic) modelini ileri sürmektedir. Tartışım (müzakere), yazarın yaptığı bir alıntıyla da açmaya ve tanımlamaya çalıştığı gibi, “...kişinin kendi talepleri kadar başkalarının taleplerine de gönderme yapan gerekçelerle ikna edilmeye açık olması anlamına gelen toplumsal işbirliğine yönelik belli bir tutuma işaret eder. Tartışım aracı –katılımcıların kendi can alıcı çıkarlarına ilişkin anlayışlarını bildirmelerini de içeren- iyi niyetli görüş alış verişidir... burada her oylama, eğer oylama yapılıyorsa, bireysel yargıların toplanmasını simgeler.” (s. 156) Bu nedenle, tartışımçı politikada yazara göre, tartışma, otoritenin ele geçirilmesi anlamında sadece meşrulaştırıcı bir gücü ortaya koymakla kalmaz. Bu tarzda yürütülen siyasi müzakereler daha çok siyasi gücün uygulanış ve kullanılış biçimine de bir bağlayıcılık kazandırır. İdari ve siyasi güç yalnızca politikalar temelinde ve demokratik süreçte ortaya çıkan yasaların belirlediği sınırlar çerçevesinde uygulanabilir. Ayrıca bu tür bir politika ve ondan çıkarsanan hukuk da, bir önceki bölümde değindiğimiz hukuk-ahlak ilişkisine uygun bir hukuksal yapı ve anlayış üretir. Çünkü “siyasi olarak yazılan bir hukuk eğer meşrulaşacaksa, en azından somut bir hukuk toplumunun ötesinde genel geçerliliğe sahip ahlaksal temel ilkelerle

uyuşmak zorundadır.” (s. 157)

“Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki” başlıklı kısımda ise yazar, “hukuk devleti ölçütlerinde olmayan kurumlara sahip devletsel hukuk düzenlerinin mevcut olması gibi, demokratik anayasası olmayan hukuk devletleri de vardır.” (s. 167) diyerek hukuk devleti ile demokratik devlet arasındaki ayrıma işaret eder ve meşru bir hukuka dayalı her devletin zorunlu olarak demokratik olamayacağını ya da, bir başka ifade ile, hukuklu olmasına rağmen demokratik olmayan devletlerin de olabileceğini ifade eder. Bu noktada geleneksel hukukla modern hukuk arasında bir ayrıma işaret eden yazar, modern hukuk anlayışının geleneksel hukuk anlayışından farklı olarak, -Batı Avrupa’daki feminist eşitlik politikaları örneğinde olduğu gibi- her bir vatandaşa eşit olarak verilen özerklikle kendisini meşrulaştırdığını ve bu meşruiyetin de demokratik yapıların önkoşulu olduğunu ileri sürer. Bir adım daha öteye giden yazar, bir yapının, organizasyonun demokratik olarak nitelendirilebilmesi için dayandığı hukukun, üyelerinin özel ve kamusal özerkliklerini güvence altına alan bir hukuk olması gerektiğini de söyler. Çünkü kamusal özerkliğin kullanılması ancak özel özerkliğin kullanılabilmesi ile mümkündür. Yazar’ın ifadesi ile, “hak kişilerin özel özerkliği olmadan hiçbir hukuk olamaz” (s.175) ve vatandaşların özel özerkliğini koruyan temel haklar güvence altına alınmadan, vatandaşların bir devletin uyruğu olarak kamusal özerklikten yararlanabilmelerini sağlayan koşulların hukuksal kurumsallaştırılması için bir ortam da olmaz. Bundan çıkan sonuç ise, özel ve kamusal özerkliğin birbirlerinin önkoşulu oldukları ve -örneğin- temel insan haklarının halk egemenliği ile kıyaslandığında birinin diğerine göre bir öncelik ve üstünlük taşıyamayacağıdır.

“Yapılması İstenenlerin Geçerliliği Ne Derece Akılcıdır?” başlığını taşıyan dördüncü ve son bölüm ise, “Ahlak’ın Bilişsel İçeriğine İlişkin Soykütüksel Bir İnceleme” isminde uzun soluklu bir makaleden oluşmaktadır. Ahlakî cümlelerin ve önermelerin temellendirilmesine ve içeriğinin belirlenmesine ilişkin derinlikli tartış-

maların yapıldığı yazıda, önce din-ahlak ilişkisinden söz edilmekte ve bu ilişkinin günümüz sorunlarını çözme konusunda yetersiz kaldığına işaret edilerek diğer ahlak kuramları incelenmeye çalışılmaktadır. Dünyevi batılı toplumlarda ahlaksal gündelik sezgilerin hala büyük ölçüde başsız bırakılmış, hukuksal açıdan kişisel bir sorun olarak ilan edilmiş dinsel geleneklerin normatif tözünün etkisinde biçimlendiğini söyleyen (s. 186) yazara göre, kitlelerin, dünya görüşleri açısından çoğulcu topluma geçmeleri ile birlikte modern toplumlardaki herkesçe paylaşılan bir ahlakın kamusal geçerlilik temeli olarak din ve içerisinde kök salan töre parçalanmıştır. Herkesi bağlayan ahlaksal kuralların geçerliliği artık yaratıcı ve kurtarıcı aşkınsal bir tanrının varlığını ve etkinliğini gerektiren gerekçeler ve yorumlarla açıklanamamaktadır. Bu durumda, bu kuralların bilişsel içeriğini Habermas'ın "tartışım etiği" dediği şey doldurmak durumundadır. Tartışım etiğinin temelini ise İyi ve Adalet kavramları/olguları belirlemektedir. "Eğer İyi, artık aşkın olarak önceden verilmediyse, yalnızca topluluğun üyelerine karşı gösterilen saygı.... İyi olmak ilkesini oluşturacaktır." (s.203) "İyinin karşısında adil olanın önceliği olmadan, etik açıdan tarafsız olan bir adalet kavramı da olamaz. Aksi halde dünya görüşü açısından çoğulcu toplumlarda, eşit-adil bir arada varoluşun düzenlenmesinde başarısız sonuçlara varılır...."(s.208) Temelini, iyi ve adalet olgusunun şekillendirdiği tartışım etiği, özü itibariyle, neyin ahlakî açıdan iyi ve yine neyin hukukî açıdan doğru olarak niteleneceğinin karşılıklı saygıya dayalı tartışmanın sonucunda taraflar tarafından belirleneceğini öngörür. Burada tartışmanın tâbi olması gereken bazı önemli kurallar vardır. Bu kurallar, "(a) önemli faydalar getirecek hiç kimse katılımdan (tartışımından) dışlanmamalı, (b) herkese katkı getirme konusunda eşit fırsatlar verilmeli, (c) katılımcılar söylediklerini düşünmeli, (d) iletişim, dışarıdan ve içeriden gelecek zorlamalardan arınık olmalıdır..." (s. 225) şeklindedir.

Ancak bu kurallar uygulandığında, herkese gösterilecek eş-saygı zemininde bir arada eşit haklarla yaşayabilmenin olanakları sağlanmış olacaktır. Buradaki herkese eş-saygı ise, sadece soydaş-

lara ve bizden olanlara değil aynı zamanda ötekine, yani farklı oluşu nedeniyle diğerine gösterilme koşulunu temel almaktadır. Sonuç olarak, yazarının da ifade ettiği gibi, ötekine karşı *bizden biri olarak* dayanışma göstermek, tözsel olan her şeye direnen ve gözenekli sınırlarını sürekli daha da öteye taşıyan bir topluluğa ait esnek “Biz”i kapsamaktadır. Bu ahlaksal topluluk, ayrımcılığın ve haksızlığın kaldırılmasıyla birlikte marjinalleri, karşılıklı saygı temelinde benimseme düşüncesi üzerine kurulmuştur.

Habermas’ın ulus devletten ebedî barışa, tanınma mücadelelerinden demokrasinin normatif modellerine, tartışımcı/müzakereci politika anlayışından ahlakın bilişsel içeriğine ilişkin yaptığı çözümlemelere kadar çok geniş bir yelpazede ele aldığı ve günümüzün güncel meseleleri ile ilişkilendirerek tartışmaya çalıştığı sorunlar, açıkcası konuya ilgi duyan okurlar için ilginç ve üzerinde durulmaya/tartışmaya değer konular gibi görünmektedir. Özellikle, günümüz toplumlarının ve devletsel yapılarının tektiplikten çoğulluğa, benzerlikten farklılığa, homojenlikten heterojenliğe doğru bir değişim ve dönüşüm yaşadığı düşünülecek olursa, Habermas’ın söz konusu konular/sorunlar çerçevesinde ileri sürdüğü çözüm önerileri –ister onaylayalım, isterse reddedelim- daha uzunca bir süre bizim tartışma gündemimizde yerini koruyacak gibidir.

Ferhat AKDEMİR

(Yrd. Doç. Dr., Sinop Ü İlah. Fak.)



**Islam and Global Dialogue:
Religious Pluralism and the Pursuit of Peace,**
ed. Roger Boase, Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.

Modern Batı dünyasının, evrensel ahlaki, siyasi ve dini ilkeler oluşturma adına 20. yüzyılın ortalarından itibaren dinler arasındaki ilişkileri yeniden modern bir zihinle şekillendirmeye giriştiğine ilişkin çok yaygın bir kanaat söz konusudur. Batı’nın kendi tarihsel

ve felsefi tecrübesinden hareketle inşa etmeye çalıştığı bu düşünce sistemine bütün dinleri dâhil ederek ortak bir ahlak doktrini yahut kendi açısından barışı ve adaleti mümkün kılacak olan ahlaki ilkeler oluşturma yoluna gittiği düşünülmektedir. Bu bağlamda, başlangıçta kendi Yahudi-Hıristiyan mirasını sorgulayarak artık yüz yüze, kapı komşusu olduğu “ötekini” tanıma ve yeniden anlamlandırmaya ve onunla ilişki kurmaya yönelik yeni bir sistem geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu çaba esasen kendisinin ve ötekinin hakikat iddialarını olumsuzlayarak, insan hakları ve benzeri modern söylemlerden hareketle evrensel ilkeler koyma eğilimini içermektedir. Temelde plüralist olarak tanımlayabileceğimiz bu yeni ideolojiye, bütün dinlerin tarihsel tecrübelerini çoğulcu tarzda yeniden yorumlayarak ulaşmayı hedef edindiği görülmektedir. Aşağıda tanıtımını yaptığımız çok yazarlı kitabın temel tezleri de sözünü ettiğimiz düşünce sisteminin günümüzde ihtiyaç duyulan barış ve adaletin tesisinde önemli bir role sahip olduğu yönündedir. Ürdün kraliyet prensi Hasan b. Talâl, dini farklılıklara rağmen ortak bir insani düzlemin mevcut sosyal ve siyasi sorunlara ve bunların yol açtığı savaş durumlarına karşı geliştirilmesi gerektiğini bu eser için yazdığı takdim yazısında detaylı bir şekilde ele almaktadır (s. xv).

Kitabın editörü Roger Boase, kitabın önsözünde bu çalışmanın Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman topluluklar arasında karşılıklı bir anlama zeminin oluşmasına katkı sağlaması amacıyla şekillendiğini belirtmektedir. Bu idealinin ötesinde, dini çoğulculuk ile İslam arasında bir çatışma ve zıtlıktan bahsedilemeyeceği iddiasında bulunarak İslam’ın bir savaş dini olmadığı hususunda başta Kur’an-ı Kerim ayetleri olmak üzere hadislerden ve ashabın ifadelerinden deliller getirmektedir (s. xvii-xviii). İslam’ın Batı tarafından doğru algılanmayışını Batı’da seküler ahlaki değerlerin gelişmesine karşın İslam dünyasındaki gerilemeye atıfta bulunan editör, dolayısıyla mevcut önyargıların kaldırılmasında dinlerarası diyalogun gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Boase, 11 Eylül olaylarının da farklı dini geleneklere müntesip bilim adamlarının bir araya gelerek daha çoğulcu bir çerçevede ele almalarını bu kitabın

yazılış gerekçesi olarak sunmaktadır. Kitabın Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleriyle diyalog söylemini geliştiren kilisenin de sıkça kullandığı “İbrahimi Dinler” bağlamıyla sınırlandırıldığı telaffuz edilmektedir. Editör bu durumu bir basamak ileriye götürüp söz konusu dini gelenekleri birbiriyle yarışan kardeşler olarak görmekte, temelde aynı kutsal metinleri paylaştıklarını iddia etmekte ve her üçünü kitab ehli addederek önsöz için Prens Hasan’a teşekkür etmektedir (s. xix).

Kitabı oluşturan Yahudi Hıristiyan ve Müslüman yazarların yazılarını önyargılardan kurtularak barışçıl ve çok dinli toplum yapısı üst bağlamıyla ele aldıklarını söyleyen editör, kitabın da alt başlığında geçen dini çoğulculuğun bu çerçevenin felsefi dayanağını oluşturduğu kanaatindedir. Teolojiye ve ahlaka dair tezleri olan dini çoğulculuğu daha çok moral-pratik söylemin gerçekleştirilmesinde kullanan Boase, medeniyetler çatışması tezine bu yolla karşı çıkmaktadır (s. 1). Hiçbir dini geleneğin mutlak anlamda hakikati içermediği tezinden hareket eden dini çoğulculuk fikri, dinlerin mutlak hakikate sahip olma iddialarından vazgeçmeleri yahut bunu mutlak olarak görmemeleri temelinde gelişme göstermiştir. Buna karşın dinlerin hakikat iddialarının olumsuzlanmasını öngören çoğulcu düşünce, aynı zamanda bu paradigmanın dinlerin fark edemediği mutlak hakikati bildiğini ima eder görünmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bu söylem dinlerin sahip olmadığı bir üst hakikatin olduğunu ve dolayısıyla onun ne olduğunu bildiğini ima ederken, mevcut dini gelenekler üzerinde bir hakikat hegemonyası kurmaya çalışır görünmektedir.

Editoryal bir çalışma olan bu kitap üç ana başlık altında işlenmektedir. Öncelikle diyalog söylemine dair tanımlamalar birinci bölümde, İslam ve Batı arasındaki çekişme ve diyalogların dününü ve bugününü yorumlayan metinler ikinci bölümde, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların dini farklılıkları modern dünyada nasıl algıladıklarını inceleyen makaleler üçüncü bölümde yer alırken son yazı niteliğindeki bir metinle kitap son bulmaktadır. Birinci bölümde dini çoğulculuğun aydınlanma çağına dayanan kökle-

rine ve dinin temelde olumsuzlandığı bu felsefenin getirdiği rölativizmin ve dönemin mevcut söylemlerinin dışlayıcı tavrına değinilmektedir (ss.13-15). Aydınlanmayla birlikte çoğulcu bir dünyanın temellerini atan Batı aslında kendi kültürel kodlarını oluştururken insanı merkeze alıp onun dışındaki her şeyi görece değişken olarak addetmişti. Dolayısıyla modern dönemde İbrahimi dinler bağlamında ele alınan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'dan istenen ahlaki güç olabilmeyen çoğulcu düzlemde gerçekleşme seviyesi belki de günümüz diyalog tartışmalarından beklenen sonucu ele vermektedir. Bu bağlamda ahlaki ilkelerin öne çıkarılması, barış ve demokrasi gibi söylemlerin İbrahimi dinler aracılığıyla insanlığa iletilmesi ve söz konusu dini geleneklerin birbirlerini yeterince araştırmaları ve tanımaları istenmektedir. Bunun yanı sıra her dini geleneğin -aydınlanmanın kazandırdığı bir ilke olarak- bir özeleştirici yaparak önyargılarından kurtulma yoluna gitmeleri uygun görülmektedir. Hans Küng'ün evrensel ahlak düşüncesine atıfla ahlaki temellere dayalı bir çoğulcu düşüncenin savunulduğu görülmektedir (ss.15-18). Elbette dinlerin ortaya koyduğu ahlaki erdemler arasında bir benzerlik söz konusu olabilir. Ancak konunun teolojik düzlemde koparılarak ahlaki bir çerçeveye, dahası Avrupa aydınlanması eksenli mutlak anlamda insanı öncelleyen ilkelerin benimsenmesi çabası ve bahsi geçen dinlerin adeta çizilen bu yol haritasının dışına çıkmasının engellenmesi, dinlerin teolojik köklerinden aldıkları ahlaki moral durumların üstü kapalı olarak olumsuzlanmasını öngörmektedir. Ayrıca dini metinlerin Batı aydınlanması eksenli söz konusu evrensel ahlaki destekleyecek ve bununla çelişmeyecek şekilde çoğulcu bir tarzda yorumuna tabi tutulması da söz konusudur.

Dini farklılıklara ve dini hakikat söylemlerine dair, dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olmak üzere üç yaklaşıma dair kavramsal çerçevede uzun tanımlama ve tartışmalara yer verilmektedir. Hıristiyanların kendi dinleri dışında kurtuluşun olmadığını savundukları ve tarihsel seyir içerisinde dışlayıcı baskın fikrin, Batı'daki Hıristiyan fundamentalist akımlar tarafından kendi politik ve şovenist fikirlerinin temellendirilmesinde kullanıldığı varsayılmaktadır.

maktadır. Benzeri dışlayıcı düşüncenin İslami fundamentalistler için de söz konusu olduğu ileri sürülmektedir. (ss. 28-30). Kapsayıcı söylemin Hıristiyanlık içerisinde kendisine yer edindiğini ve II. Vatikan Konsili sonrasında bunun müşahhas bir şekilde *extra ecclesiam nulla salus* (kilise dışında kurtuluş yoktur) ilkesinden ima yoluyla vazgeçilerek diğer geleneklerde de kurtuluşun ve hakikatin kısmen de olsa söz konusu olabileceğine vurgu yapıldığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda kapsayıcı söylemin aslında öteki geleneklerin özgün durumlarını yok saydığı ve sahip olduğu doğrulanabilir teolojik ve ahlaki ilkelerin köken olarak kapsayıcı söylemin kendisinden sudûr ettiği veya onunla ilintili sayılmakla geçerli olabileceği dile getirilerek bunun diyalogu engelleyen bir durum olduğu kabul edilmektedir (ss. 31-37).

Ötekinin fikrini yok sayan dışlayıcılık ve herkesi tek bir çatı altında özellikle “anomin Hıristiyanlık” adı altında bir araya getirmeye çalışan kapsayıcılık iddiaları karşısında hakikatin mutlaklığını olumsuzlayan ve dinleri adeta Tanrı’nın farklı taraflarının yansıması sayan çoğulcu söylem öne çıkarılmakta ve desteklenmektedir. Zira bu yaklaşımın dini farklılıkları bir duvar ve engel olmaktan çıkardığı, mutlakiyetin izafiliğiyle her dini geleneğe kendi sınırları içerisinde bir hakikat alanı verdiği öngörülmektedir. Bununla birlikte ötekinin hakikat söyleminin de doğrulanması gerekli görülmektedir. Bu yolla diyalogun yolunun açılmış olacağı hararetle savunularak dinler arasındaki eşsizlik/biriciklik iddialarının sınırlandırılmasının sağlanacağı düşünülmektedir. (ss. 37-39). Aslında bu durum, bir dinsel geleneği oluşturan temel unsurların bir ölçüde esnetilmesi yoluyla kendi mutlakiyetlik ve biriciklik iddialarından vazgeçmesini arzu eder ve bu yolla bir dinlerarası diyalogun mümkünliğini varsayar. Bir söylem analizi çerçevesinde bakıldığında çoğulculuk, dinlerin üstünde bir konumla harekete etmekte ve gündemi kendi düzleminde işleyerek öte dünya fikrine hitap etmeyen bir nevi küresel ahlaki ilkeler yumağını kabul ettirme kaygısını gütmektedir.

Mutlak gerçekliğe dair birçok veçhenin varlığını hedef edindi-

ği kabul edilen çoğulculuğun nihayetinde dinlerin ve kültürlerin farklılıklarının bir ayrışma değil, bir uzlaşma zemini oluşturduğu kabul edilmektedir. Bu yolla hakikatin farklı yönlerini temsil eden dinlerin mensuplarının hoşgörü ve karşılıklı anla(ş)mayı gerçekleştirebileceklerini savunan çoğulcu paradigmanın senkretik bir yapı oluşturmadığı, aksine farklılıklara saygıya dayalı olduğu aktarılmaktadır. Bu bağlamda dışlayıcılık eğilimi diyalogu olumsuzlaşırken kapsayıcılık kendi hakikatinin üstünlüğü zaviyesinden diyaloga yaklaşmaktadır. Hâlbuki çoğulcu söylem bütün dinlerin hakikat söylemlerinin ötekilerin söylemleriyle bir arada konuşulmasını ve buna uygun zemin oluşturmasını istemektedir (ss. 40-46).

Diyaloğa dair tanımlamaların işlendiği birinci bölümün son makalesini Muhammed Legenhausen yazmıştır. Yazar özellikle John Hick'in dinsel çoğulculuk kanaatlerinden hareketle konuyu ele almakta ve çeşitli dini çoğulculuk tanımlamalarına farklı dinlere mensup kimselerin yorumlarıyla yer vermektedir. Sonrasında bu terimin 20. yüzyıl Hıristiyan çevrelerde geliştirildiğini iddia ederek tarihsel arka planının diğer dini geleneklere teşmil edilemeyeceğini savunmaktadır (ss.48-58). Çoğulcu söylem dinlerin kendi temel öğretileri içinde yer alan kurban gibi bazı durumların, modern hayat algısıyla uyuşmaması nedeniyle mutlak gerçeklikle ilintili olmadığını kabul etmektedir (s. 60). İndirgemeci ve liberal dini çoğulculuk olarak tasvir ettiği durumu eleştiren Müslüman yazar, "indirgemeci olmayan dini çoğulculuk" adını verdiği yeni bir yaklaşım tarzı geliştirme çabasıdadır. Bu noktada Hick'in İslam şeriatını olumsuzlamasının yanlış olduğunu ve hayatın her alanında İslam'ın yahut şeriatın söz konusu olduğunu kabul etmektedir. Put kırıcısı olan İbrahim Peygamber ile ona karşı duran putperestlerin aynı mutlak hakikatten beslenemeyeceğini örneklerle okuyucunun dikkatine sunmaktadır (ss. 61-64).

Dışlayıcı, kapsayıcı ve plüralist söylemlerin köken olarak Hıristiyanlık Yahudilik içerisindeki kurtuluş doktrini çerçevesinde geliştirildiğini düşünen Legenhausen, İslam bağlamı içerisinde Allah indinde dinin İslam olduğunu ancak önceki kavimlere gön-

derilen peygamberlerin de İslam'ı telkin ettiğinden hareket etmektedir. Dolayısıyla bütün peygamberler aynı tevhid anlayışını anlatırken önceki söylemlerin giderek özel olan İslam'da billurlaştığını Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderilmesi temelinde savunmaktadır. Aynı zamanda Hick'in Mevlana'nın plüralizme yol verecek lambalar sembolizmi yoluyla tasavvuf çerçevesinde İslami bir plüralizmi ileri sürmesini bolumsuzlamaktadır. Yazara göre sufiler, Hick'in gündem dışı tuttuğu İslami şeriata ve hukuka aykırı davranmamışlardır. Buna rağmen sufilerin İslami geleneğe muhalif tavırların gelişmesine neden olduğunu da ima eden Legenhausen onların öteki dinlerde hakikate dair şeylerin varlığını kabul ettiklerini aktarmaktadır (s.64-71).

Dini çoğulcu söylemin mevcut dini-siyasi ve sosyal-ahlaki sorunlara yönelik çözümlerinin ortaya konulduğu ikinci bölüm "İslam ve Batı: Çatışma veya Diyalog?" üst başlığıyla İslam ve Batı arasındaki münasebetlerin tarihsel ölçekte gelişim sürecine ışık tutma ve bunu güncel plüralist söylemle açıklama çabasını yansıtmaktadır (ss. 78-88). Bu bağlamda haçlı seferlerinde sömürge dönemine ve İslami ihyacı tavırların ortaya çıkış sürecinde Batı ile İslam arasındaki çekişmeleri ele alınırken aynı zamanda başından beri söz konusu edilen üç dinin birbirine benzerliğinden bahsedilmektedir (ss. 105-115). Yine bu bölümde İslam ile Batı arasındaki makasın 11 Eylül olaylarından sonra açıldığı ve önyargıların farklılıklar ve şiddet üzerine yeniden kurgulandığı ele alınmakta ve bunun çözümünde keskin ve şiddeti ima eden söylemlerin terk edilerek ortak bir yaşama algısının oluşturulmasının gereğine vurgu yapılmaktadır. Bu yapılırken de öncelikle İslam'ın şiddet yanlısı bir din olmadığını altının çizilmesi gerektiği ve bazı fanatik grupların eylemlerinin İslam'a mal edilemeyeceği ifade edilmektedir (ss.132-137).

Bu çerçevede İslami cihad kavramının Batılılar tarafından yanlış anlaşıldığı ve şiddeti temsil eden bir kavram olarak İslam'la ilintilendirildiği ifade edilerek Müslüman aydınların bu tür kavramsal sorunları vuzuha kavuşturmaları gerektiğine yer verilmek-

tedir. Bu yolla da İslam'a dair Batı toplumlarında oluşturulan yanlış kanaat ve önyargıların giderileceği öngörülmektedir (ss. 143-153). Bu durumun 11 Eylül saldırılarıyla ortaya çıktığı ve İslam'ın şiddet sarmalına hapsedilmesinin İslam ve Batı arasında medeniyetler çatışması söylemini destekleyen olayların ve algıların gelişmesine yol açtığı kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra modern dünyada İslami toplumlar içerisinde neşet eden şiddet ve terör yanlısı grupların da bu algının gelişmesine katkı sağladığı göz ardı edilmemekte ve Müslüman aydınların bu gruplara karşı da mücadelede olması gereğinin altı çizilmektedir (ss. 179-187).

Kitabın son bölümü "Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların Dini Farklılıklara Cevabı" üst başlığını taşımaktadır. Burada öncelikle 11 Eylül saldırılarının sözü edilen üç dinin müntesiplerinin hepsine karşı bir durum arz ettiği ifade edilmektedir. Zira fundamentalist dini söylemlerin nelere yol açabileceğinin bir örneği kabul edilen 11 Eylül ve sonrasındaki gelişmelerin iyi okunması gerektiğine atıf yapılmaktadır. Bu noktada İbrahimi dinler kavramını ortaya atan bazı yazarlar ortak tavırların geliştirilmesini ve bu dinlerin mensuplarının geçmişte yaşanan olumsuz durumların da etkili olduğu kesin ve mutlakıyetçi söylemlerinden vazgeçmesini savunmaktadırlar (ss. 191-200). Buna karşın farklılıkların bir ayrışmanın gerekçesi olmamasını ve teolojik söylem çatışmalarının ötesinde gündelik yaşama ilişkin sosyo-ekonomik problemlerin çözümünde Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların diyalog içerisinde olmalarını öngören metinler de söz konusudur (ss. 209-211).

Kitabın Müslüman yazarlarından Mahmoud Ayoub, Kuran'ın İslam hakkında konuşurken yaptığı evrensel ve bütün gelenekleri kapsayan vurgusunu ve gelmiş geçmiş sözü edilen, edilmeyen bütün peygamberlerin ortak mesajla gelmesini modern dünyanın geliştirdiği çoğulcu söylemle örtüştürme yoluna gitmektedir. Genel İslam ve özel İslam kavramlarıyla konuyu açıklamaya çalışan yazar, Kur'an'ın özel İslam'ın peygamberine gönderildiğini genel İslam'ın ise ilk insandan bu yana söz konusu edilen evrensel din olduğunu ileri sürmektedir. Bu yolla önceki dini geleneklerin ha-

kikat algılarını ve iddialarını olumlayarak Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların kitap ehli olarak aralarında diyalogu hâkim kılma- larını arzulamaktadır (ss. 275-281). Ancak burada ve kitabın genel karakteristiğinde görülen husus çoğulcu söyleme zemin hazırlama girişimidir. Modern Batı algısının ötekiyi anlamlandırma çabası içerisinde geliştirdiği ve 20. yüzyılın sonlarına doğru Yahudi- Hıristiyan kökenden faydalanarak şekil verdiği çoğulculuğun ilke- lerini destekler mahiyette bu üç dinin tarihsel tecrübesini kullandı- ğı görülmektedir. Bu bağlamda dinlerin tarihsel durumlarının güncel teolojik ve etik tartışmalar çerçevesinde nasıl ele alındığı ve bağlamından koparılarak modern algının söylemine yönelik bir payanda haline getirildiğini bütün detaylarıyla aktaran kitap, diya- log kavramı ve bununla geliştirilmeye çalışılan düşünce ve ideolo- jileri merak edenler için önemli bir kaynak mesabesinde dir.

Mehmet ALICI

(Arş. Gör., İ.Ü. İlah. Fak.)



Arnd-Michael Nohl, **Kültürlerarası Pedagoji**

çev. R. Nazlı Somel, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009.

Yirminci yüzyıl, bireysel ve kitlesel göçlerin yaşanması bakımın- dan oldukça hareketli geçmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşın- dan sonra üçüncü dünya ülkelerinden batıya doğru yaşanan göç- ler, sosyal bilimler literatüründe “öteki”, “kültürlerarasılık” “bir- likte yaşama” gibi farklı kavramların yeniden ve daha canlı bir şekilde üzerinde düşünülmesini gerekli kılmıştır. Bu kavramlar, XX. yüzyılın sonlarına doğru hukukun da ilgi alanına girmiş ve insan hakları ve temel özgürlükler bağlamında değerlendirilmiştir. İnsan hakları konusunun her türlü tartışmanın ötesinde tartışılmaz bir noktaya doğru ilerlemesi, hukuken, artık “öteki”nin de kendini ifade edebileceğini ve kendi ait olduğu etnik ve kültürel kimliğini tartışmasız bir biçimde yaşayabileceğine işaret etmektedir. Ancak

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı gibi temel insan hakları belgelerinde herkesin din, dil, ırk vb. alanlarda eşit olduğu ve her türlü ayrımcılıktan uzak olduğu ifade edilse bile bu uygulama ve anlayışın yerel ölçüğe taşınması henüz tam olarak gerçekleşmemiştir. Özellikle yoğun göç alan batı Avrupa'da etnik ve dinsel farklılıklardan kaynaklanan "öteki" olma hali henüz sona ermemiştir. Son yıllarda, özellikle 11 Eylül olayının ardından Avrupa'da etnik ve dinsel milliyetçiliğin tırmandığı düşünüldüğünde gelecek yıllarda konunun hala sıcak kalacağı ve tazeliğini koruyacağı söylenebilir. Ancak şu da bir gerçektir ki, artık insanlık gerek etnik gerekse kültürel olarak birbiriyle yaşamayı öğrenmek zorundadır.

Birlikte yaşama kültürünün kazanılmasında şüphesiz eğitime büyük görevler düşmektedir. Bu kültürün genç kuşaklara öğretilmesi noktasında eğitimin gücü yadsınamayacağı gibi, farklı kültürlerden gelen ve aynı ortamda birlikte eğitim gören öğrencileri kültürel olarak farklılaşmış bir dünyaya hazırlamak için pedagojik yaklaşımların da buna uyum sağlaması gerekmektedir. Eğitime bu anlamda yeni görevler düştüğü, öğretmenlerin, öğrencilerini bu yeni duruma hazırlamaları gerektiği düşüncesine sahip bir bilim insanı olarak Arnd-Michael Nohl, böyle bir gereksinimden hareketle "Kültürlerarası Pedagoji" adlı eseri kaleme almıştır. Eserinin çıkış noktasını oluştururken ifade ettiği şu olay aslında "öteki" ile birlikte yaşama kültüründen ne anlaşıldığı ve bu anlayışın bertaraf edilmesi için eğitimin üstlenmesi gereken yeni görevler konusunda da bir ipucu vermektedir: "bir öğrenci danışmanlık saatimde odama gelip benim sorumlu olduğum dersten bitirme tezi hazırlamak istediğini söylemişti. Sınav için hangi konuyu seçmek istediğini sordum. 'Kültürlerarası Pedagoji' dedi. Kültürlerarası Pedagoji hakkında neler bildiğini sorduğumda, öğrenci 'yabancıları nasıl asimile edebileceğimizi öğreniriz' dedi." (s. 2) Bu cümleler, eğitimin bugüne kadar entegrasyon adı altında "öteki"ni asimile etmede nasıl etkin bir araç olarak kullanıldığının itirafı gibidir. Bu nedenle yazar, kültürlerarası pedagojinin farklı yönlerini ele alırken, asimilasyonist bir eğitim anlayışının ötesinde herkesin kendini

ifade edebildiği ve farklılıkların birer zenginlik olarak görüldüğü bir eğitim modelini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda eser, kültürlerarası pedagojinin dört farklı yaklaşımını içine alan beş bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, kültürlerarası pedagojinin ilk yaklaşımı olarak ortaya çıkan “Asimilasyonist Eğitim” modeline yer verilmektedir. Nohl’a göre, asimilasyonist eğitimin temel hedef kitlesini etnik azınlıklar oluşturmaktadır. O, asimilasyon teşebbüslerinin çoğu zaman azınlıkların yaşam biçimlerinin küçük düşürülmesi ile başladığını, daha sonra onların sahip olduğu bu noksan ve geri kalmış kültür modelinin çoğunluğun sahip olduğu gelişmiş kültür normları ile telafi edileceği düşüncesinin kazandırılmaya çalışıldığını söylemektedir. Bu durum, zaman içinde azınlıkların çoğunluk toplumunun ulusal kültüründeki norm ve değerler içinde kaybolmasına yani bir asimilasyona yol açmaktadır. (s. 11) Yazar, bu bölümde dünyadan asimilasyonist eğitime dair çeşitli örnekler sunarken Federal Almanya’daki görünümüne de ışık tutmaktadır. Bunun dışında Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş yıllarında köylülere yönelik vatandaşlık eğitimi de aynı bağlamda ve ayrı bir başlık altında ele alınmaktadır. (s. 30) Federal Almanya ölçeğinde yabancı azınlıklar ele alınırken Türkiye ölçeğinde yerli azınlıklar konu edilmektedir. Aslında bu iki örnek yerli ve yabancı unsurlarla birlikte yaşama sorununu ya da daha iyimser bir ifade ile birlikte yaşama kültürünü farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ancak eserde bu iki farklı örneğin ortak bir noktasına işaret edilmektedir ki, o da şudur: Bu ülkelerin ikisi de asimilasyonist bir eğitim anlayışını benimsemektedir. Dolayısıyla yazar, kültürlerarası eğitimin ilk modeli olan asimilasyonist eğitim anlayışının ulus devletlerin ilkel eğitim modellerinde ortaya çıkan eksik bir eğitim sistemi olduğunu düşünmektedir.

Nohl, eserin ikinci bölümünde kültürlerarası pedagojinin klasik yaklaşımını değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, asimilasyonist yaklaşımda olduğu gibi, göçmenlerin kültürünü yok sayan ya da noksan telakki eden bir anlayıştan öte azınlıkların

kültüründen yola çıkarak onların her birisinin kendine özgü ancak eşit değerde olduğu düşüncesini savunmakta (s. 45) ve daha çok etnik çağrışimli kültürleri dikkate almaktadır. Bu yaklaşımda ortaya konulan toplum modeli, kültürler arasındaki farklılıkları vurgulayan ve temelde etnik çağrışım yapan bir modeldir. (s. 9) Bu bölümde klasik yaklaşımla ilgili olarak Anglo-Sakson ülkelerden örnekler verilirken yine Almanya ve Türkiye’de Kültürlerarasılık söylemlerine ve bunların eğitimdeki tezahürlerine değinilmiştir. Bu söylemlerin bir tezahürü olarak göçmenler ya da yerel azınlıklarla ilgili bakış açısı, rutinin dışında bir sapmaya uğrayarak artık her birey kültürel bir varlık olarak algılanmakta ve kültüre odaklanmanın bir sonucu olarak özellikle göçmenler, saf iş gücünden insana dönüşmektedirler. (s. 51-52)

İkinci bölümde özellikle Türkiye’deki çokkültürlülük söylemleri üzerine yapılan tespitler dikkat çekmektedir. Bu bölümde yazar, ülkedeki etnik ve dini azınlıkların durumunu ortaya koyarken Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte eğitimin millileştirilmesinin, gayri müslim cemaatlerin kamusal alandaki güçlerine bir sınırlama getirdiğini iddia etmektedir. Ayrıca okullarına “Müslüman Türk” bir müdür yardımcısı tayin edilerek denetim altına alınan bu cemaatlerde belli bir etnik ve dini kimliğin baskısı altında oldukları hissini uyandırıldığını ileri sürmektedir. Hatta biraz daha ileri giderek Nohl, Taner Akçam’ın ifadelerinden alıntıyla Cumhuriyete geçişle birlikte Anadolu’daki gayri-müslim azınlığa karşı sürgün, asimilasyon ya da ortadan kaldırma yöntemleriyle bir yok etme politikası oluşturularak Anadolu’nun müslim-gayrimüslim çeşitliliğine son verildiğini ve bu yönüyle dinsel homojenliğin sağlandığını ifade etmektedir. Yine aynı yazarın makalesinden alıntıyla şimdi de Kürtlerle savaşıldığını, bunun amacının ise Anadolu’nun etnik olarak da homojenleştirilmesi olduğu düşüncesine yer vermektedir. (s. 86)

Eserin üçüncü bölümünde ise “Ayrımcılık Karşıtı Pedagoji” konusu ele alınmaktadır. Nohl, konunun girişinde asimilasyonist eğitim ve kültürlerarası pedagoji modelleri ile ayrımcılık karşıtı

pedagoji arasındaki farkı ortaya koyarak işe başlamaktadır. Ona göre, ilk ikisinin çıkış noktası her bireyin sahip olduğu kültürel aidiyetlerdir. Her ne kadar asimilasyonist eğitim azınlık kültürünü noksanlı, kültürlerarası pedagoji de ayrı olarak görse de ikisinin üzerinde birleştiği nokta, insanların kültürel aidiyetlerine göre ayırt edilebilirliğidir. İşte ayrımcılık karşıtı pedagoji tam da bu noktada, insanların kültürlerine göre ayırt edilmesine karşı çıkmaktadır. (s. 95) Bu yaklaşımın, üzerinde durduğu soru, insanlara “göçmen”, “azınlık” vb tanımlamaları yaparken, bu kavramları atfedenin neden başka değil de bu tür kavramları kullandığıdır. Bu yaklaşım, ilgili sorudan hareketle, kurgulara sebep olanın artık “inşa edilen (göçmen, azınlık vb) değil” inşa eden (yerliler ve çoğunluk mensupları) olduğunu ifade etmekte, bu nedenle de asıl üzerinde durulması gerekenin azınlıklar değil, yerliler ve çoğunluk mensupları olduğunu ileri sürmektedir.

Bu nedenle ayrımcılık karşıtı pedagoji, etnik azınlıklara ve göçmenlere değil, yerlilere ve çoğunluk mensuplarına odaklanmaktadır. İşte bu noktada çoğunluğun ya da yerlilerin egemenliğindeki eğitim sistemine atıf yapılmaktadır. Kültürel farkların inşasında pedagojinin rolüne değinilen bu bölümde, eğitimin ya da pedagojinin, milli kimlik ve toplumsal cinsiyet rollerinin inşasındaki önemine atıf yapılırken çokkültürlü toplumlar oluşturma çerçevesinde de pedagojinin önemli görevler üstlenebileceğine işaret edilmektedir. Eserde, eğitim kurumlarında etnik azınlıklara yönelik ayrımcılık dile getirilirken aslında eğitimin ya da pedagojinin istenildiği takdirde hem pozitif yönde (ayrımcılık karşıtı) işleyen hem de negatif yönde (kültürel farklar inşa etme) işleyen bir araç olabileceğine işaret edilmektedir.

Bununla birlikte yazar bu bölümde, farklı ayrımcılık tiplerinden de bahsetmektedir. A,B,C ve D tipi ayrımcılık modelleri olarak adlandırılan bu modellerden ilk ikisinde önyargılardan oluşan bir ayırım söz konusudur. C tipinde doğrudan kurumsal ayrımcılık söz konusudur. Burada aynı toplumda yaşayan yurttaş ve yabancı arasında farklı üyelik statüleri açısından bir ayırım yapılmaktadır.

D tipi ayrımcılıkta ise kurumsal olarak ancak kasıtlı olmayan ya da dolaylı bir ayrımcılık söz konusudur. Bu tür ayrımcılıkta kurallar uygulanırken aslında bir ön yargı ya da zarar verme düşüncesi olmamakla birlikte yine de olumsuz bir etki yapmaktadır. (s. 104-105)

Kültürlerarası pedagojide yeni açılımların ele alındığı dördüncü bölümde Nohl, kültürlerarası pedagojinin, ayrımcılık karşıtı pedagojinin yeni fikirlerini kabul ettiğini, aynı zamanda ilgisini kültürlerin birlikteliğine vermekten de vazgeçmediğini ifade etmektedir. Yazar, eserin bu bölümünde kurumsal ayrımcılık yaklaşımına getirilen eleştirileri ele aldıktan sonra kültürlerarası pedagojideki iki önemli yeniliği -Düşünümsel Kültürlerarası Pedagoji ve Kültürlerin Çok boyutluluğunun Resmi- ele almaktadır.

Beşinci ve son bölümde ise Kolektif Aidiyetler Pedagojisi ele alınmaktadır. Bu bölümde yazar, kültürlerarası yaklaşımın bazı unsurlarını da işin içine katarak kolektif aidiyetler pedagojisi denemesi yapmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, bir sınıflandırma kıstası olarak etnisitenin yanı sıra, örneğin nesle dayanan, cinsiyete özgü, bölgesel ve diğer kolektif aidiyet boyutlarını da ise koşturmaktadır. Nohl'ın bu pedagojik yaklaşımının temelini ise, Karl Mannheim ve daha sonra Ralf Bohnsack tarafından geliştirilen Prakseolojik Bilgi Sosyolojisi ile yapılan eğitimbilimsel tartışma oluşturmaktadır. (s. 144) Kolektif aidiyetler pedagojisinin eylem kuramsal temellerini ortaya koyduğu bu bölümde Nohl, bu yaklaşımı pragmatizmle ilişkilendirmekte ve pragmatizmin bakış açısından eylemin üç ayağını ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, habitüel eylem, ikincisi, düşünümsel eylem ve üçüncüsü de kendiliğinden eylemdir. (ss. 174-176)

Bu bölümde üzerinde durulan önemli bir konu da kültürlerarası toplumsallaşma, kültürlerarası öğrenme ve kültürlerarası yönelim geliştirmedir. Yazar öncelikle bu kavramlardan ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmakta ve daha sonra bu kavramların kolektif aidiyetler pedagojisindeki yerine işaret etmektedir. Bu bölümde yazar, kültürel temsillerden, kültürlerarası toplumsal-

laşmaya, örgüt teorisi sorunlarından ayrımcılık, iktidar ve katılıma kadar pedagojik aidiyetlerin bir dizi temel kabulünden bahsettikten sonra konuyu pedagojik eylemlerdeki profesyonelleşme sorununa getirmektedir. Bunu yaparken de pedagojinin görevlerini; kültürlerarası toplumlarda toplumsallaşmaya yardımcı olmak (kültürlerarası toplumsallaşma), yabancı kültürleri ve onlarla ilişki kurma ehliyetine ilişkin bilgileri öğretmek (kültürlerarası öğrenme) ve toplumsallaşan kişileri çokkültürlü toplumların karmaşıklığı karşısında kendilerine has yönelimler geliştirirken desteklemek (kültürlerarası yönelim geliştirme) şeklinde sıralamakta, pedagojinin mutlaka bunlarla bağlantı kurmak zorunda olduğunu ifade etmektedir. (s. 250) Örneğin kültürlerarası toplumsallaşmada bireyin birden çok ortam boyutuna (işçi, genç vb.) odaklanılmakla birlikte diğer boyutlar (toplumsal cinsiyet vb.) kenara itilmektedir. İşte tam da bu noktada pedagojinin görevi daha çok toplumsal boyutun işe koşulmasına yardımcı olmak suretiyle kendini gerçekleştirmeye katkıda bulunmaktadır.

Nohl'a göre, pedagojik eylemin profesyonelliği sorununda, sorumlu olan tek taraf pedagoğlar değildir. Bununla birlikte örgütler/kurumlar da aynı sorumluluğu paylaşmaktadır. Zira pedagojik eylemin örgütsel temelinin olası bir sonucu, bu eylemin hizmet sunduğu kişilerin aynı zamanda kurumsal ayrımcılığın da mağdurları olmasıdır. Bu nedenle kurumlar ayrımcılık yapmak yerine öğrenenlerin ortamlarıyla ilişkilerini geliştirmeli, onların mümkün olduğunca çok ortam boyutunu gerçekleştirebilmelerine katkıda bulunmalıdır. (s. 260)

Sonuç olarak, gelişen ve değişen dünyada etnik ve kültürel çeşitlilik, azınlık-çoğunluk, yerli-göçmen gibi birbirine tezat ve birinin diğerinin üzerinde tahakküm oluşturmaya müsait sosyo-kültürel sınıflandırma biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu anlamda yazar, genç kuşağa birlikte yaşama kültürünün kazandırılmasında önemli görevler üstlenmesi gereken eğitime ve pedagojik yaklaşımlara ilişkin çeşitli eleştirilerde bulunurken ilgili eğitim modellerinin uygulandığı ülkelerden de örnekler vererek

konuyu zenginleştirmiştir. Türkiye için ortaya konulan değerlendirmelerin ise gerçekliği yansıtmadığı da ortadadır. Yazar, Taner Akçam'ın ifadelerinden alıntıyla Anadolu'daki gayri müslim azınlığın yok edilerek dinsel homojenliğin sağlandığı ve şimdi de etnik azınlığa yönelik aynı politikanın yürütüldüğü yönündeki taraflı bir bakış açısını dile getirmektedir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, 2002 yılından buyana AB'ye uyum süreci ile birlikte anayasal değişiklikler neticesinde etnik ve dini grupların lehine olacak şekilde önemli değişiklikler yapılmış ve halen bu süreç devam etmektedir. Ancak eserde bazı Türk yazar ve entelektüellerin bu konudaki görüşleri üzerinden olumsuz bir değerlendirmeye gidilmekle birlikte ortaya konulan olumlu süreçten hiç bahsedilmemesi, eserde olgusal gerçekliklerin tarafsız bir şekilde ortaya konulduğu düşüncesine gölge düşürmektedir.

Ayrıca yazar, eserinde "Kolektif Aidiyetler Pedagojisi" yaklaşımını ortaya koymak suretiyle birlikte yaşama kültürüne pedagojik açıdan katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Bunu yaparken de gerek pedagoğlara gerekse kurumlara ya da örgütlere düşen en büyük görevin ayrımcılık karşıtı pedagojiyi benimseyerek profesyonel bir biçimde uygulama alanına koymak olduğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle kitabın özellikle eğitimciler ve eğitim kurumları açısından, birlikte yaşama kültürüne önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.

İbrahim TURAN

(Arş. Gör., OMÜSBE)



İlber Ortaylı, **Avrupa ve Biz**,
İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Türkler ile Avrupalılar arasındaki ilişkiler, köklü ve uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. İki taraf, asırlardır askeri, siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel alanda sürekli gerilimli bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin genişlemek için, Ana-

dolu'nun aksine yüzünü, batı coğrafyasına çevirmesiyle kısa sürede bir Balkan İmparatorluğu haline geldiği XIV ve XV. yüzyıllardan itibaren karşılıklı ilişkiler, hem savaş meydanlarında hem de diğer alanlarda daha da yoğunluk kazanarak devam etmiştir. XV ve XVI. yüzyıllarda, Avrupa'nın en önemli gücü haline gelen Osmanlılar, gittikleri yerlere kendi kültürlerini de götürmüşler, ortaya koydukları eserlerle Balkan topraklarında derin izler bırakmışlardır. Ancak hiçbir zaman fethettikleri topraklardaki inançlara, kültürlere ve yaşam biçimlerine müdahale etmemişlerdir. Ancak Osmanlı Devleti, Batı'nın ekonomik, askeri ve ilmi gelişmeleri karşısında gerekli ve yeterli refleksi göstermekte geç kaldığı için zamanla Avrupalı güçler karşısında önce savaş meydanlarında ardından da diğer alanlarda gerilemeye başlamış; bu gerilemeyi durdurabilmek içinse XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupalılaşıma ya da daha terminolojik bir ifadeyle Batılılaşma serüvenine kervanına katılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma serüveni ağır aksak devam ederken Avrupa'da da, bütün bilimsel ve endüstriyel gelişmelere rağmen ekonomik, siyasal ve dinsel nedenlerden kaynaklanan yoğun çatışmalar ve savaşlar yaşanmaktaydı. Avrupalılar, bu çatışma ve savaşlar neticesinde edindikleri acı tecrübelerle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kültürel ve sosyal yakınlaşmaların yanında siyasal ve ekonomik alanda da bütünleşmeye dönük ciddi adımlar atmışlar ve Avrupa Birliği çatısı altında önemli bir siyasal bütünlük sağlamışlardır. Osmanlı Devleti'nin dini, siyasi, kültürel, toplumsal ve ekonomik mirasının üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti de bu siyasal bütünlüğe katılmak için elli yılı aşkın bir süredir uğraş vermektedir. Bu, Türkiye'nin Batılılaşma politikasının üç yüzyıllık serüveninin son halkasıdır. Ancak bunda şimdilik tam manasıyla sonuca ulaşıldığını söylemek güçtür. Çünkü hem Türkiye'de hem de Batı'da bu siyasal bütünleşmenin karşısında yer alan ve buna sürekli engeller çıkaran önemli muhalif çevreler bulunmaktadır. Şüphesiz bütün bu engelleme çabalarının, asırlar önce başlayan ve sürekli çatışma, savaş ve diplomatik gerilimlerle bugüne kadar devam eden bir tarihsel süreçte karşılıklı olarak

şekillenen toplumsal, siyasal ve kültürel hafızadan bağımsız düşünlmesi mümkün değildir.

Öte yandan bir değişim süreci olarak Batılılaşma, Doğu'nun ve dolayısıyla Türkiye'nin inisiyatifi dışında gelişen ve sadece ilim ve teknikte değil; din, sanat, hukuk, iktisat, edebiyat ve kültür gibi yaşam biçimlerini doğrudan etkileyen alanlarda da insanları değişime zorlayan bir süreçtir. Salt ilim ve teknikten ibaret olmadığı içindir ki Batılılaşma çabaları, batılılaşan ülkelerde sert direnişlerle karşılaşmaktadır. Bu, sadece Türkiye'nin değil, Avrupa'nın Katolik ve Protestan bütünlüğü dışında kalan Rusya'nın; coğrafi bütünlüğü dışında kalan Çin ve Japonya'nın ve haliyle dini bütünlüğü dışında kalan Müslüman ülkelerin de tartıştığı ve henüz üstesinden gelemediği bir sorundur. Kültürel, toplumsal ve siyasal tarih üzerinde çalışan uzmanlar, 'Batı'yı, 'Batılılaşma'yı, 'Doğu'yu, 'Doğu Kültürü'nü ve bu iki kutup arasında geniş bir coğrafyada süregelen kavgaları, barışları, etkileşimleri, emperyal hedefleri, ticari ve endüstriyel münasebetleri, bilimsel ve kültürel hareketlilikleri ve dini, etnik ve mezhepsel farklılaşmaları, çeşitli zaviyelerden ele almakta ve konuyla ilgili bilimsel değişik nitelikte yayınlar telif etmektedirler. Bu yayınlardan biri de Türkiye'nin önde gelen tarihçilerinden İlber Ortaylı tarafından kaleme alınan "Avrupa ve Biz" adlı derleme kitap çalışmasıdır. Bu kitap, Ortaylı'nın, daha önce verdiği bazı seminerleri geliştirip derleyerek oluşturduğu bir çalışmadır. Kitapta, Giriş ve Sonuç hariç, sekiz bölüm vardır. Her bir bölüm, büyük oranda bir diğerinin devamı olacak şekilde kurgulanmıştır ancak kitapta yer yer konuların niteliği gereği kısmi bir iççelik de göze çarpmaktadır.

Ortaylı, kitabının Giriş kısmında "Batı Kültürü ve Türkiye" (ss. 1-22) başlığı altında Batı'nın Doğu'ya, Doğu'nun Batı'ya bakışını ele almaktadır. Bu bağlamda o, ilk önce, medenileşmenin, Batı'ya ait bir üstünlük olduğu ve diğer toplumların kalkınma ve gelişme için gerekli akademik zekâ ve çalışma azminden yoksun olduğu şeklinde bugün Batı'nın da etkisiyle Batı dışı toplumlarda bile yaygın olarak benimsenen bir kanaatin aslında yanlış bir

önerme olduğunu dile getirmektedir. Ona göre toplumları, medeniyete hizmet bakımından tasnif etme alışkanlığı Batı’da değil doğuda başlamıştır. Örneğin İbn Ahmed el-Endülüsî adlı İslam âlimi de medeniyete hizmetleri bakımından dünya topluluklarını sistemli bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Ortaylı, Avrupalıların, toplum tasniflerinde Müslümanların ya da diğer doğuluların aksine objektif kıstaslar oluşturmadıklarını, bilimsellik yerine kendilerini üstün toplumlar olarak gösteren yanlı yaklaşımlardan hareketle medeniliği, Avrupa’yı merkeze alarak açıklamaya çalıştıklarını söylemekte ve bu gayri ahlaki tutumu eleştirmektedir. Çünkü ona göre Müslümanlar, ulusları, medeniyete hizmetlerine göre sınıflandırırken din merkezli davranmamışlar, aksine coğrafi ve determinist bilimsel bir yaklaşım sergilemişlerdir. Oysa Avrupalılar, bunun aksini yapmışlardır. Avrupa’nın, Rönesans’la beraber medenileşme konusunda önemli bir gelişme kaydettiğini kabul eden Ortaylı, gelişen Avrupa’nın, Osmanlı’yla beraber Rusya’yı da ötekileştirme eğilimde olduğunu ileri sürmektedir. Yazar, bugünkü Avrupa bütünleşme çabalarının 17. yüzyıldan beri var olduğuna değinerek Müslüman Türklerle beraber Ortodoks Rusların da tartışmalı bir dışlayıcılıkla iç içe olduğunu, ancak yine de bazı mahfillerde Osmanlıların Avrupa bütünlüğü içinde telakki edildiğine rastlanıldığını belirtmektedir. Son üç asırda Batılılaşmanın, Türklere has bir olay olmadığını, aksine evrensel bir gerçeklik olduğunu, bu yüzden de mukayeseli bir tarih yapmak zorunda olduğumuzu söyleyen Ortaylı, Rusya, Çin, Japonya ve Türkiye’nin farklı zamanlarda Batılılaşma sürecine ayak uydurmaya çalıştıklarını belirtmektedir.

Kitapta “Batılılaşma Süreci ve Tepki” (ss. 23-48) başlıklı birinci bölümde, Batılılaşma olgusuna karşı lehte ve aleyhte gelişen tepkiler ele alınmaktadır. Yazar, bilmeden Batı’yı sevenler olduğu gibi bilmeden ondan nefret edenlerin de bulunduğunu söyleyerek Batılılaşmaya gösterilecek tepki konusunda hem Türkiye’de hem Rusya’da hem de Japonya’da ciddi kafa karışıklıklarının varlığına işaret etmektedir. Öyle ki, bugün bile üzerinde uzlaşılabilen, Batı’nın ilim ve tekniğinin yanında hayat tarzının da alınıp alın-

maması meselesi, Batılılaşma yaşanan bütün ülkelerde tartışma konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu noktada, başarısızlıkla sonuçlanan Batılılaşma çabalarını, Batı yanlıları, Batı'nın yaşam tarzının tam anlamıyla alınmamasına, Batı karşıtları ise ilim ve tekniğin yanında Batı'nın kültürel değerlerinin de alınmasına bağlamışlardır. Bu bölümde ayrıca Türklerin, Kırım Harbi'ne kadar 'batılı insan'ı gâvur belleyerek Frenk diye adlandırdıklarını, bu savaştan sonra ise 'batılı'ya bakışta belli bir yumuşama olduğunu ifade eden yazar, Türklerin genel olarak Batı'yı tanımakta ihmalkâr davrandıklarını, neticesinde de Batılılaşma konusunda Rusya ve Japonya kadar başarılı olamadıklarını iddia etmektedir. Ortaylı, 'Türk Batılılaşması'nın askeriye'den başladığını; bunun sebebinin de savaş meydanlarında düşmanın yeni silahlarıyla karşılaşılmasında aramak gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim ilk modern okullar askeri amaçlı açılmıştır. Askerin tedavisi için cerrah yetiştirecek Tıbbiye açılmıştır; askerin fesi için Feshane; kâğıdı için Kâğıthane; atları için Baytar Okulu açılmıştır. Bilinenin aksine Türklerin sanayiden de ticaretten de anladığını savunan Ortaylı, bugün dahi sanayi için çevreyi feda eden bir millet olduğumuzu, dolayısıyla sadece asker, memur ve şairlerden ibaret bir millet olarak telakki edilemeyeceğimizi belirtmektedir.

"Batılılaşma Dönemi Kadroları"nın (ss. 49-60) ele alındığı ikinci bölümde, özellikle son dönem Osmanlı elit sınıfını oluşturan insan kaynağına değinen yazar, devrin bazı simalarının birkaç dil bilen kişiler olduklarını ve Osmanlı bürokrasisini oluşturan bu kişiler sayesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin nitelikli bir miras aldığını ifade etmektedir. Tıbbiye, Mülkiye, Orman Mektebi, Baytar Mektebi gibi eğitim kurumları bu dönemde son derece nitelikli elemanlar yetiştirmişlerdir. Örneğin Baytar Mektebi'nden Ziya Gökalp, Mehmet Akif gibi isimler çıkabilmiştir. Bu dönemde Galatasaray Lisesi kurulmuştur. Bu liseden toplumun batılılaşmasını yönlendiren iyi eğitilmiş ve iyi dil bilen insanlar yetişmiştir. Medrese, laik nitelikli bu okullar karşısında ayakta kalabilmek için bir dizi ıslahat çalışması yapmış, ancak başarılı olamamıştır. Yazarın bu bölümde yaptığı önemli bir tespit ise Osmanlıların, klasik İslam dev-

rindeki gibi ilim adamı yetiştirme konusunda başarısız oldukları gerçeğidir. Ancak yazar, bu olumsuz duruma karşın, Osmanlının eğitim kurumları olan medreselerin son derece düzenli bir işleyişe sahip olduğunu ve memleketin en ücra köşesinden bile zeki ve akıllı çocukların bulunup bu medreselerde bütün masrafları karşılanarak okutulduklarını ve böylece sistemin tabana yayıldığını söylemektedir.

Osmanlı toplumunda gelişen milliyetçilik olayları ve Osmanlının bu olayları kontrol mekanizmasının ele alındığı “Batılılaşma, Ulusalılık ve Parçalanan İmparatorluk” (ss. 61-74) başlıklı üçüncü bölüm, yazarın özellikle Osmanlıdaki dini cemaatler konusuna eğildiği bir bölümdür. Osmanlıyı tarihin son Roma İmparatorluğu olarak nitelendiren yazar, Osmanlının kurduğu millet sisteminde etnisiteye yer vermediğini, farklı dini gruplara (milet) tanıdığı özgürlük alanıyla özellikle Balkanlarda dört asır boyunca problemsiz bir idare sergilediğini, Osmanlının terk etmek zorunda kaldığı topraklarda ondan sonra farklı etnik ve dini grupların birbirine girdiğini dile getirmektedir. Batı’nın ulusçuluğu yanlış tanımladığını; çünkü Alman, Fransız ve İngiliz uluslarının kendi bölgelerinde saf bir etnik yapıya sahip, Almanca, Fransızca ve İngilizce konuşan Hıristiyan olduklarını söyleyen yazar, böyle bir ortamda ulusçuluğun, Avrupa’dan çıkıp dünyanın başına bela olmasının da bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Avrupa toplumları, Akdeniz-Ortadoğu ve Hint alt kıtası gibi yazıyı, Batı’dan çok önce kullanan ve bu bilgisiyle dini ve lisanî birikimlerini yazıya geçirerek canlı tutan dolayısıyla da azınlıklarla birarada yaşama kültürüne sahip olan toplumlardan farklıdır. Bu bölümde Fener Rum Patrikhanesi’nin ekümenikliğine de değinen yazara göre bu patriklik, Roma’daki papalık gibi mal mülk sahibi olan ve bütün Ortodoksları yöneten bir kurum değildir. Dolayısıyla bu kurumdan korkmak yersizdir ve ona yönelen tutumlar, gözden geçirilmelidir.

“Osmanlı Millet Sistemi ve Batı” (ss. 75-84) başlıklı dördüncü bölümde yazar, Osmanlı devletini oluşturan etnik ve dini azınlık-

ların sosyolojik, dinsel ve kurumsal yapılarına temas etmektedir. Bu bağlamda o, Ermeni, Yunan, Bulgar ve Arnavut gibi Osmanlı millet sisteminin başat aktörlerinin bağlı oldukları dini kurumlar ve bu kurumların işleyişleri ile Osmanlının bunlara bakışını ele almakta ve Osmanlının kendine has millet sistemiyle bu çeşitliliği birarada tutmayı başardığını dile getirmektedir. Osmanlıda ortaya çıkan ulusçuluğun sanıldığı gibi sadece Fransız İhtilali'nden etkilenerek ortaya çıkmadığını iddia eden yazara göre, ondan önce de sınırlar içinde Yunan, Slav ve özellikle de Bulgar ulusçuları vardır. Ve en önemlisi de imparatorluğu asıl parçalayan milliyetçilik, merkezde ve taşrada sistemin alt parçaları olan, kilisenin alt gruplarını teşkil eden ve toprak sahipliği, zanaatkârlık, tüccarlık vs. ile gelişen milliyetçiliktir.

Kitabın beşinci bölümü, “Garbcılar, İslamcılar ve Hukuk Reformları” (ss. 85-102) şeklinde başlıklandırılmıştır. Ortaylı, bu başlık altında hukuk ve edebiyat sahasında tarihsel sürecimizin nasıl işlediğini ele almakta ve hukuk konusunda da edebiyat konusunda da Batılılaşma sürecini tamamlayamadığımızı iddia etmektedir. Ona göre hukuk disiplini, durağan ve kendi içinde zengin bir disiplindir. Bizim sorunumuz, Roma Hukuku’nu bilen hukuk adamlarımızın olmayışıdır. Oysa İslam hukukçuları bile Roma Hukuku’na göre kıyas yapmışlardır. Hukuk fakültelerinde Roma Hukuku derslerinin, göstermelik olarak bulunduğunu söyleyen Ortaylı, fırsat oluştursa, kerhen okutulan bu derslerin de kaldırılacağı yönündeki endişesini dile getirmektedir. “Batılılaşma, Batı’yı tanımakla olur” diyen Ortaylı, bizim Batılılaşma çabamızın ne kadar yüzeysel olduğunun, Batı’yı tanıyamamış olmamızdan rahatlıkla anlaşılacağına iddia etmektedir. Hukuk anlayışının oturtulmasında da geç kaldığımızı söyleyen Ortaylı, buna rağmen Osmanlının son dönemlerinde pek çok anayasal kavram üretmemizin önemli olduğunu; Arapçadan ürettiğimiz bu kavramlardan, Arapların bile o zaman haberi olmadığını ifade etmektedir.

“Avrupa ile Geçmişte ve Gelecekte Siyasi Bütünleşme” (103-144) başlıklı altıncı bölüm, kitabın en kapsamlı bölümlerinden

biridir. Avrupa'nın kendi içinde bugün çok fazla problemle uğraştığını iddia eden Ortaylı, bu birliğe girmek için Türkiye'nin gereğinden fazla gayret sarf etmesini ve fazla ümide kapılmasını yadırgamaktadır. Avrupa-Türkiye ilişkilerinin yeni bir durum olmadığını, bu ilişkinin dokuz yüzyıllık bir geçmişi olduğunu hatırlatan yazar, 1699 Karlofça Antlaşması'yla Avrupa'yla eşit düzeyde ilişki kurduğumuz ve Avrupa sistemine ortak bir aktör olarak dâhil olduğumuz bilgisini vermekte ve 1856 Paris Antlaşması'yla da resmen Avrupalı olduğumuz iddiasını dile getirmektedir. Yazara göre Avrupa Birliği, Türkiye için tarihi bir olgudur; çünkü dokuz asırdır bu dünya ile itişe kakışa bazen çekişerek bazen de ittifak halinde birarada yaşamaktadır. Avrupa Birliği'ne girerek Türkiye çok önemli yerlere gelecek zehabına kimse kapılmamalıdır. Zira Avrupa Birliği yaşlı nüfusuyla kendini yenileyemeyen, üretmeyen, eğitimi sürekli gerileyen kısacası eskiyen bir dünyadır. ABD, Japonya ve İsrail gibi ne üniversite ne de kütüphane sistemi vardır. Avrupa kütüphaneleri, müze konumundadır.

“Tarihi Süreç İçerisinde Avrupa ile İktisadi Bütünleşme Sorunu” (ss. 145-178) adını taşıyan yedinci bölümde yazar, önce XIX. yüzyıla kadar Osmanlı-Avrupa ilişkilerini ele almakta ve bu ilişkilerin tek taraflı değil, karşılıklı olarak geliştiğini dile getirmektedir. Ona göre okullarda okuduğumuz şekliyle bir Osmanlı-Avrupa münasebeti yoktur. Bu tek taraflı ilişki iddiasının en büyük delili olarak sık sık dile getirilen kapitülasyon meselesi, tek taraflı bir imtiyaz değildir. Biz de kapitülasyonlardan yararlanmışızdır. Venedik'te ve diğer Avrupa kentlerinde bizim de tüccarlarımız vardır. Ürettiklerimizi Avrupa'ya pazarlamışızdır. Dolayısıyla bu bilgilerin gözden geçirilmesi lazımdır. Osmanlı XIX. asırda bile büyük devlettir; çünkü bütün büyük devletlerle büyükelçi teatisi yapmaktadır. Avrupa'da alınan kararlarda Osmanlı da vardır; ancak İngiltere, Fransa, Avusturya ve Rusya'dan sonra gelmektedir. Bugün için durum farklıdır. Avrupa'yla iktisadi açıdan bütünleşmek için Avrupa'yı iyi anlamamız, bilmemiz lazımdır. Avrupa ihtiyarlaşmış ve durağanlaşmıştır. Eğitimi zayıflamış, icat yeteneğini kaybetmiştir.

Sekizinci bölümde “Avrupa Siyasi Birliği ve Avrupalılar” (ss. 179-208) konusunu ele alan Ortaylı, söze, Avrupa’nın siyasi birliği fikrinin, Avrupa’nın kendi tarihi olduğuna işaret ederek başlamaktadır. Ona göre, Avrupa medenileşme çağına geç girmiş bir kıtadır. Çünkü yazıyı geç öğrenmiştir. Dolayısıyla kültürünün sürekliliğini sağlayamamıştır. Ayrıca bugün iddia ettiği gibi Hıristiyanlık onun öz kimliği de değildir. Hıristiyanlık şarka ait bir dindir ve şarkta kurumsallaşmıştır. Antakya ve Anadolu tartışa tartışa Hıristiyan olmuşken Avrupa hiç sorgulamadan hazırcı bir yaklaşımla Hıristiyanlaşmıştır. Ortaylı’ya göre Avrupa tarihi, bir kavgalar tarihidir. Kendi içlerinde olduğu gibi kendi dışlarında kalan unsurlarla da sürekli savaşmışlardır. Savaştan yoruldukları içindir ki, bugün siyasi birlik kurma çabası içindedirler. Ancak bunun için de hala kavgaya neden olacak problemleri vardır. Avrupa, üstünlük kompleksi olan bir kıtadır; ancak birarada yaşama kültürü geliştirememiş ihtiyar bir kıtadır da aynı zamanda.

“Avrupa Kültürü ve Türkiye” (ss. 209-228) başlığı, kitabın son bölümünü oluşturmaktadır. Bu başlıkta yazar Avrupa kültürünün kaynaklarına değinmekte; Hıristiyanlığın, Avrupa kültürünü ve medeniyetini şekillendirmesini, Avrupalının bu dini sahiplenmesine bağlamaktadır. Kiliseye gitmeseler de vaftiz yaptırmasalar da Avrupalıların kendilerini Hıristiyan olarak tanımladıklarını ve o kültür coğrafyasına ait hissettiklerini ifade eden Ortaylı, bu durumun İslam dünyasında ne yazık ki bugün olmadığını söylemektedir. Çünkü Müslümanların ortak kavramları, ortak edebiyatları, ortak ekonomileri yoktur. Müslümanlar, Müslümanlığı dini ritüellere indirgemişlerdir. Farklı fraksiyonlara sahip kesimler, kültürel olarak Müslüman kategorisinde değillerdir. Oysa Avrupa bu noktada ne kadar kendi içinde çatışmalar, kavgalar yaşasa da Avrupa insanını, yani kültürel olarak Hıristiyan insanı inşa edebilmiştir.

Ortaylı, kitabın Sonuç kısmına “Batı Avrupa-İslam ve Demokrasi Sorunu” (ss. 229-236) başlığını uygun görmüştür. Demokrasi-nin aslen İngiliz anayasal sisteminin bir ürünü olduğunu, Fransa ve Almanya gibi diğer batılı devletlerin tam manasıyla demokratik

geleneği olan devlet sayılamayacağını iddia eden yazar için demokrasi demek, anayasal düzenle partilerin olması, kuralların tatbik edilmesi demek değildir. Demokrasi demek, her şeyden evvel toplumda, mahalle düzeyinde küçük gruplara indiğimiz zaman işlemesi gereken bir kurum demektir. İslamla demokrasinin pekâlâ bağdaşabileceğini kabul eden yazar, demokratikleşme konusunda Osmanlının çekirdek kadrosunu oluşturan Türklerin yanında Arnavut ve Bosna uluslarında da gelişmeler olduğunu söylemektedir.

Okuyucuya, bir yazılı metin okuma ameliyesinden ziyade sesli bir sunum dinliyormuş hissi verecek kadar akıcı bir üslupla kaleme alınan bu çalışma, kuşkusuz ehil birisi tarafından yazıldığını her satırında hissettirmektedir. “Avrupa ve Biz”, hem kendi tarihini hem de ötekilerin tarihini, sadece ders kitaplarından üstünkörü bir yöntemle öğrenenler için farklı zihinsel kapılar açma kapasitesine sahiptir. Kuşkusuz toplum mühendisliği ve vatandaşlık eğitimi rezerviyle ‘edinilmiş’ tarih bilgilerinin, ezberbozan bir yaklaşımla ele alınması; geniş bir coğrafyada karşılaştırmalı bir analizle bu bilgilerin okuyucuya sunulması, toplumsal, siyasal ve kültürel tarih öğrenmenin ne kadar önemli bir ihtiyaç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Verilen bilgilerin yoğunluğu, örneklerin bolluğu ve çeşitliliği, analizlerin derinliği ve en önemlisi de üslubun akıcılığı, bu kitabın, yer yer tekrara düşmesine rağmen, bugünü anlamak için tarihe yönelen okuyucu için önemli bir kaynak olarak değerlendirilmesine kâfidir. Neticede bu kitap, sadece yalın bir tarih bilgisi vermekten ziyade deneme tadında kültürel, siyasal ve toplumsal bir okuma niteliği taşımaktadır.

Bayramali NAZIROĞLU

(Arş. Gör., OMÜSBE)



Pierre Marinier, **Dua Üzerine Düşünceler**
(Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları),
çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir 1990.

Fizikî âlemde yaşayan insanın inkâr edilemeyecek düzeyde var olan yönlerinden biri ve en önemlisi ruhudur. Ruhun gelişebilmesi ve kemâlini devam ettirebilmesi, metafizik âlemle olan ilişkisine bağlıdır. Bu âlemi idrak etmekle tecrübe edeceği müşahedeler, kişiye kendi sınırlılığını gösterecektir. Aynı zamanda ruh, bu sayede içkin ve aşkın olan Varlığı keşfedecek, onu tecrübe edecektir. Bu tecrübe ile birlikte gerek kendi sınırlılığı sonucu, gerekse W. James'in de belirttiği gibi, sosyal benliğin birtakım engeller karşısında dağılıp çözülmesi sonucu, özlemini çektiği gerçek âleme kavuşabilecektir. İşte bu ilişkiyi sağlayacak tecrübenin özü duadır. Çünkü dua ile Aşkın Varlıkla kurulan ilişki, aracısız ve doğrudan bir ilişkidir.

Sadık Kılıç tarafından yapılan Türkçe çevirisi 1990 yılında yayınlanan Marinier'in bu eseri, duanın niteliği ile onun psikofizyolojik sebepleri ve sonuçlarını ele alıyor. Kitabın bütünlüğünden anlayabildiğimiz kadarıyla yazar, Jung'un görüşleri çerçevesinde psikanaliz ekolüne mensuptur. Bu durum özellikle 29, 54 ve 60. sayfalardaki açıklamalarında görülmektedir. Dolayısıyla yazar, yorumlarını gelişimsel (genetik) metodu kullanarak yapıyor. Ancak, 45. sayfadaki "Duaya icabet edilir mi?" sorusuyla başlayan beşinci bölümde, duanın tesirinin psikolojik şartlarını açıklarken, 49. sayfadaki Evrensel Ben'e yaklaşırken, 55. sayfadaki kozmik şuura dalarken, ilgili konuların daha rahat açıklanması itibarıyla fenomenal alanı açıklayan dinamik metodu tercih ettiğini de belirtmeliyiz.

Altmışbeş sayfalık bu kitabın yirmibir sayfasını teşkil eden sunuş bölümünü çevirmenin yazdığını ancak birinci bölüme geçilince ortaya çıkan ifade değişikliğinden anlamak mümkün oluyor. İlk bakışta sunuş yazısı yazara ait gibi. Söz konusu bu karışıklığın

önlenmesi için, sunuş yazısının başına “çevirmenin önsözü” veya sunuş metninin bittiği sayfanın altına çevirmenin adı yazılabilirdi.

Yazar, eserini kurumsallaşmış dinler üstü bir bakış açısıyla ele alıyor. Kitapta söz konusu olan, insanî varlığın Aşkın Varlığa yönelişidir. Oysa çevirmen, hazırladığı sunuş yazısında İslâmî naslardan hareketle İslâmî bakış açısına ağırlık vermiştir. Ülke-mizdeki okurların dinî kültürleri dikkate alındığında bu yaklaşım bir katkı olarak değerlendirilebilirse de, İslâm dininin duaya bakışı ile bir din psikologunun duaya bakışı arasında farklılıklar olacağı gözden kaçırılmamalıdır. Bilindiği üzere din psikolojisi, dinin insanî yönünü dikkate alan tek yönlü bir ilişkiyi inceler. Yazarın yaklaşımı da budur. İslâm’ın duaya bakışı ise, çift yönlü bir ilişkiyi kapsar; yani Tanrı ile insan arasında karşılıklı bir ilişki vardır.

Bu genel değerlendirmelerden sonra kitabın içeriğini değerlendirmeye çalışalım. Çevirmenin sunuş yazısına duanın tanımıyla başlanmış. Sadık Kılıç’a göre dua, Tanrı’nın rablık ve ilahlık hakikatine en köklü bir sığınma hadisesidir. Dua, insanın varlık karakterinin tabii bir parçasıdır ve onu tamamlayan dördüncü boyuttur. Dolayısıyla dua, insanı metafizik realiteye götürür. (s. 1) Tanımdan sonra İslâmî düzlemde duanın bireysel ve toplumsal olmak üzere iki yönüne yer verilmiş. Duanın mahiyetinin, kendisine yöneldiğimiz varlıkla ilişkinin mahiyetini belirlediği ve duanın gücümüze güç kattığı belirtildikten sonra Kur’ân’da geçen dua ile ilgili âyetler yer alıyor. Devam eden sayfalarda, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) duaya bakışını ve hadislerdeki dua ile ilgili açıklamaları görmemiz mümkün oluyor. Çevirmenin bu bölümdeki şu tespitine katılmamak mümkün değil: “Manevî süreçlere olduğu kadar, dua olayına yaklaşımı da olumsuz olan çağdaş insanın, dinsel hayatı reddetmesi, bir araştırmacının ifadesiyle belirtirsek, ‘ikinci düşüş’ü teşkil eder. Bütüncül bilinç seviyesinden bölünmüş bir bilinç seviyesine inmiş olan fert, dine aykırı tepkileri ile fitrî ihtiyacı bilinç alanının dışına, bastırılmış duygu ve istekler dünyasına itmek ister; unutulacağı, küller altında kalacağı karanlık dünyaya.” (s. 12-13)

Çevirisi yapılan kitap dokuz bölümden oluşuyor. İlk bölüm

bir soru ile başlamış ve yazar bu soruyu cevaplamağa çalışıyor. Oysa ileri sürülen tezlere karşı geliştirdiği antitezleri savunmadan önce yazar, dua hakkında genel bir bilgi verebilirdi. İlk bölümün sorusu şöyle:

“Dua eylemi bir geriye dönüş (regression) mü oluşturur?”

Problem şöyle ortaya konuyor: “Her türlü dinî inancı terk etmiş sadece aklı (rasyonel) bir hayat tarzını benimseyen birçok kişi, ezici tehlike durumlarında, yani bir kaza anında veya bir hastalık sırasında, yahut ecel saatinde dua ve yakarışlara koyulurlar. Sanki dua ihtiyacı ile iç darlığı (agnoisse) arasında bir irtibat var. Böylesi durumlarda bu ihtiyaç, belki de bir aşağılanma, şuur merkezinin bir zayıflaması gibi gözükür.” (s. 22) Ayrıca duada çocukluk yıllarının kalıntılarının varlığını görürüz. Öyleyse dua ‘regression’ mu?

Yazar bu probleme birkaç açıdan cevap arıyor. Birincisi, duada çocukluk yıllarının kalıntıları da olsa, çocuğa eğitimle verilen formüller de olsa, bu, duanın “çocukluk dönemi tortularına veya formüllerine indirgenebileceğini göstermez. Bu şekil, medeniyet, inanç ve geleneklere göre değişiklikler gösterir. Ama eğitim kaynaklı geleneksel biçimler altında kendini açığa vuran” (s. 23) ve her yerde aynı olan evrensel bir tepki türü vardır. İnsan bu tepki ile meçhulü ansızın kavrar, normal şuurunu aşan herhangi bir şeye iltica ederek tehlikeden kurtulmağa çalışır. Yazar bu yaklaşımıyla, duada geriye dönüşün olmadığını, ancak ferdî şuurun yetersizliğinin ve bunu tamamlayan ilâhî şuurun kavrandığını belirtiyor.

Bu probleme verdiği ikinci cevap, bize aynı zamanda yazarın bağlı bulunduğu ekole de işaret ediyor: Duada çocukluğa ait muhtevaların ötesinde atalara ait eski kalıntıların olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu da bize Jung’un kolektif bilinçdışı arketipleri hatırlatıyor.

Üçüncü cevabı ise, insandaki şuurun çok sınırlı ve onunla yapılan teşhisin de tamamıyla keyfi olduğu, bunun yanında bilinçdışı küllî şuurun bizde etkili olduğu şeklinde. Dolayısıyla insanda şuur dışının da yer aldığı rûhî bir bütünlük var. İşte insan bir sıkın-

tiya düştüğünde dua ile kendi meçhul bütünlüğünden bir yardım istiyor. Çünkü acizlik durumlarında “meydana gelen şeylere karşı koymak için normal şuur yetersiz.” (s. 27) Bu görüşünü savunan satırlar arasındaki şu cümle bize yazarın mistisizmin etkisinde olduğunu gösterebilir: “Şayet fert, herhangi bir nokta-i nazardan kendisini her taraftan sıkıştıran kozmik bir madde okyanusunda sadece pek küçük bir nokta ise, diğer bir perspektiften de, bütün evrenin onda mevcut olduğu da en az bu kadar gerçektir.” (s. 25)

Kanaatime göre yazar, bu açıklamalarının öncesinde şu noktaya dikkati çekebilirdi: Dua sadece bir engellenme durumu içerisinde kendiliğinden uyanan irade dışı bir tepki mi ki regression olsun? Veya duaya sadece bir iç darlığı esnasında mı başvurulur? Dua, insana sıkıntı veren iç ya da dış faktörlerin etkisiyle oluşabileceği gibi, insana mutluluk veren birtakım durumların sonucunda sevgi, şefkat ve şükür duygularıyla da yapılabilir. Bir başka ifadeyle insan, dua ettiği yüce varlığa, yalnızca korktuğu için değil, aynı zamanda içten doğma bir sorumluluk, sevgi ve hayranlık duygularının etkisiyle de yönelebilir.

Yazar ikinci bölümde, birinci bölümde verdiği cevapların içeriğini biraz daha derinleştirmiş ve duanın doğuştanlığını ve zamanın bütünlüğü içerisindeki yerini ispatlamağa çalışmış. Bölümün başlığı şöyle:

“Çocukluk dönemine ait ve arkaik reflekslerin gerçekleştirilmesi olarak dua”

Bu bölüme şu ifadelerle başlanmış: “Öyleyse dua ihtiyacını, yani şuurlu Ben’in tecrübe ettiği sonsuz bir bütüne tutunmayı ve onun içine girmeyi bir gerileme eylemi olarak görmek yanlıştır. Burada yemek, içmek veya sevmek ihtiyacını gidermek nasıl geriletici birer eylem değillerse, bunun gibi, bireyin kendisini bırakması, hiç de geriletici olmayan, doğuştan var olan bir refleksin varlığıdır.” (s. 28) Ancak yazara göre, bu doğuştanlığı gölgeleyen belirli formlar var. Çünkü “uygulamada dua ihtiyacı hep belli bir zamana ve çağa özgü inançlara bitişmiş olarak, bir özel biçim altında, yani

şartlı bir refleks gibi görünür.” (s. 28) İşte eğitimin duaya kattığı şartlı refleksler ayıklanır, duanın özü ortaya çıkar. Ancak biz, böyle bir durum karşısında bile “kendimizi, kendine özgü bir medeniyetin kalıtım yoluyla bireye intikal ettirdiği şeyler karşısında bulacağız; fertte kolektif olarak bulunan şuurduşılıklar karşısında bulacağız.” (s. 29) Bu noktada bir başka tartışma konusu gündeme gelmektedir: Akılcıların duaya karşı tepkileri ve bu tepkilerin değerinin ne olduğu konusu. Yani tepki şudur: Duada geriletici hiçbir şey yok ise de hürriyetin vahim bir biçimde çocukluk ve arkaik, ferdî ya da umumî güçlere kendini teslim etmeye indirgenmesi söz konusu olabilir.

Yazar bu tepkiyi Jung’un bakış açısıyla karşılayacaktır: “Ulaşılması bize bırakılan hürriyet, hiç de geçmişin ve ferdî şartlandırılan bütün şeylerin ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Çünkü zamanın bir bütünlüğü vardır. Mazi bizde var olmaya ve etkisini sürdürmeye devam eder. Belli bir tarzda nasıl gelecek şimdi ise, geçmiş... evet o da şimdidir. Bizim şuurumuz, yolun sadece adımımızı attığımız kısmını aydınlatan küçük bir fener gibidir; halbu ki arkasındaki veya önündeki her şey karanlıkta kalmaktadır. Ama devamlı olarak geçmiş ve gelecek zamanın hal üzerinde etkili olduklarını ve onu belirlediklerini hissederiz. En geniş bilinç, zamanın farklı buutlarını parçalanmaz ve birleşik bir bütün olarak yakalayabildir.” (s. 31) Marinier bu sözleriyle kişinin tarihsel gelişimine önem vermekte ve bu önemle konuyu şu şekilde toparlamaktadır:

“Bu dua, belirli bir medeniyet içinde iç sıkıntısına doğuştan olan cevap verme ihtiyacının büründüğü formdur. Bu niteliği ile dua bizde, bazı durumların ortaya çıkardığı problemlere nesiller tarafından hazırlanmış olan cevap vermek tiplerini gerçekleştirir. Ondan faydalanırken şahsî güçlerimizi serbest bırakırız. Milyonlarca insan tarafından özel uyarılmalara verilmiş cevapların kazanılmış gücünden faydalanılır; bu cevapların içimizde şuurun geleceğe doğru genişlemesini kolaylaştıran uygun hareketler olarak meydana gelmesine imkân veririz.” (s. 31-32)

Yazar, üçüncü bölümü ikinci bölüme ek olarak ilave etmiş ve bu bölümde atasal cevapların önemini vurgulamıştır. “Atasal cevaplar bize daha ziyade sonraki gelişmeler için dinamik bir temel” (s. 33) oluştururlar. “Duada hiç durmadan güçsüzlükleri telafi etmeyi, zihinsel bazı hastalıklara sebep olan tehlikeleri hafifletmeyi, korku veya iç sıkıntısını tedavi etmeyi, tehlikeli içgüdülere gem vurmaya, ayrılmış şuuru onu kuşatana yeniden bağlamayı, onu genişletmeyi, çok engin ve kabul sahibi olan bilince yükseltmeyi amaç edinen yapıcı veya yeniden düzenleyici süreçler söz konusudur.” (s. 33) Yazar duanın bu fonksiyonlarını belirterek ferdin dua eylemiyle kendini arkaik tortulara indirgediğini, aksine onlardan güç aldığını belirtmiş oluyor: “Örneğin biz ‘Tanrı’ kelimesini söylediğimizde, medeniyetin başlangıcından beri insanlık tarafından en güç koşullara verilmiş olan olumlu milyonlarca cevabı gerçekleştirmiş oluyoruz. Çünkü insanlar her seferinde gayretlerini ‘Tanrı’ kelimesiyle birleştirmeye çalışmışlardır.” (s. 33)

Duanın en büyük işlevi, kişideki derin Ben’i ortaya çıkarması ve bu Ben’i ilâhî Ben’le birleşebilmeye sevk etmesidir. “Derin varlığın meydana çıkması olarak dua eylemi” başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, genel olarak duanın ruh ve beden hayatına etkilerinden bahsediyor. Derin varlık dediği şey, “egonun kişilik bütünlüğünü aşan, onu tayin eden ve onu yeniden Evrensel olana bağlayan bir parçamız.” (s. 39) Yani benliğimizin derinliklerinde kalmış temel bir bölümdür.

Kişi bu derin varlığı nasıl kavlıyor? Burada önce duanın geleneksel söz ve ritimlerin oluşturduğu formların ötesinde herkeste görülebilen evrensel etkilerinden bahsetmek gerekir.

Yapılan tecrübelerle göre, “tok ve pes sesler, her şeyden önce, rûhî hayatın alt bölgeleri üzerinde, varlığın içgüdüsel bölümü ve ondaki geçmiş ve gelecekle alakalı her şey üzerinde müessir olmaktadır.” Bu seslerle yapılan “bir dua, sükûnet temin ederek, varlığın karanlık bölgelerine nüfuz eder.” (s. 37-38)

Dua eden kişide derin varlığın etkisi, beden ısısının yükselmesiyle de görülebilir. “Vücut ısısının yükselmesi bize duanın nasıl hissî idraklerin değişmesini tahrik ettiğini, nasıl bireyin dünya ile olan ilişkisini ve dünyaya dair intibalarını değişime uğrattığını anlamamıza imkân verir.” (s. 41) Yine duanın görülebilir fizyolojik etkilerinden biri de, tüyleri harekete geçirici bir refleks olmasıdır. Beyindeki kaynağı olarak kabul edilen beyincikten çıkan sınırlarda meydana gelen dalgaların etkisidir bu. Dolayısıyla dua, “sinirsel ve duygusal alanda en ince ve en küçük merkezî safhaları devreye sokar.” (s. 43)

“Duaya icabet edilir mi?”

Yazar, bu eserinde geleneksel herhangi bir dinî yaklaşımı benimsemiyor. Oysa herhangi bir dine inanan için duaya icabet, o dinin öğretileri çerçevesinde değer kazanır. Bu değer de teolojik bir platformda anlam kazanmaktadır. Yazar bu bölümde daha ziyade, dua pratiğinin kişinin psikolojisindeki işleme mekanizmasını ve kişiyi etkileme gücünü incelemektedir.

“Duanın müessiriyeti özel psikoloji şartlara bağlıdır. Bunlar, bilhassa konusunun net bir şekilde belirlenmesi, açık olarak formüle edilmesi ve doğru olarak tasavvur edilmeleridir.” (s. 46)

Duanın icabeti, psikolojik olarak zihnî idrake bağlıdır. Çünkü “etkili duada şekillenen arzunun tasavvuru süjeyi değiştirir.” (s. 47) Onun bu şuurlu arzusu, yavaş yavaş ruhun bilinmeyen tabakalarına nüfuz eder. Bu tabakaları değiştirir, tedrici olarak direnmeleri kırar, direnmenin merkezinde bulunan kıskanç canavarı sükûnete erdirir; bundan böyle onu arzu ettiği fiilleri yapmaya teşvik edecek gizli bir canlılık yaratır. Böylece insanın varlık bütünlüğünün ağırlığını, çevre, şartlar ve insanlar üzerinde arttırır.” (s. 48) Marinier bu ifadeleriyle, insanın dua ile âdeta kendi kendisine telkinde bulunduğunu, bu telkinin de şuuraltından gelen şuur akışındaki bazı elemanları değiştirdiğini belirtmektedir.

Yazar bu açıklamalarından sonra, dua ile insanın Evrensel Ben'e yaklaşılabilirliğini, hatta Evrensel ve Aşkın Ben ile

aynîleşebildiğini söylemektedir. Böylece dua eden insan, âdeta kendisini aşana dönüşebilmektedir. Bu satırlarda, “Ben benim; sen bensin!” şeklindeki formülasyon, eski bir Hint deyişi olarak aktarılmaktadır. Çevirmen, söz konusu ‘dönüşme’ kavramının Hıristiyan mistisizmine göre ifade edildiğini, İslâmî bir kavram olmadığını dipnotta okuyucuya bir hatırlatma olarak yazmış. Ancak her ne kadar İslâm’da bu dönüşümün olup olmadığı veya zâfî mi yoksa sıfatî mi olduğu tartışılabilir, İslâm tasavvufundaki “ene’l-Hak” sözü etrafında gelişen yorumların varlığını da dikkate almamız gerekebilir.

Dua, sabit bir fikir, sürekli endişe, kafayı meşgul eden düşünce demek olan ‘obsession’a indirgenebilir mi?

Altıncı bölümün tartışma konusu olan bu sorunun cevabı için, duanın ve obsession’un karakteristik özellikleri karşılaştırılırsa bu ikisinin aynı şeyler olmadığı görülecektir. Buna göre, “dua eden birey, ortaya çıkarılan safhaların efendisi ve isteğine göre onları geri çevirmeye veya çağırmaya kadir iken, obsession’un ele geçirdiği kimse, ne anlayabildiği ne de hakim olabildiği bir şeyin kölesi olur. Duada bilinç, kendisini kuşatan ve şartlandırmanın içine nüfuz ederken, obsession’da durum bunun tamamen tersinedir.” (s. 51) Ayrıca “obsession’un da içinde yer aldığı patolojik haller, yıkıcı süreçlerdir; ...Obsession insanı yalnızlığa iter; ...duada ise, aksine, evrensel ve ilâhî olana götürür, ruhsal yaşantının meçhul engellerini ortadan kaldırır veya azaltır... Duanın icraata soktuğu sabit olarak tek bir şeyi düşünme işi, sadece bir hazırlanma ve keşif aracı, dünya ve olaylar ormanında bir yol açma biçimidir.” (s. 52)

“Tabiatüstü bilince yaklaşma yolu olarak dua”

Yazar bu bölümde konuya, pragmatik açıdan duadan faydalanmanın yani fonksiyonel olarak duaya başvurma bile, “Aşkın olanı tanıma, onunla bir münasebet içinde gelişme girişimi” (s. 53) anlamına geldiğini vurgulayarak giriyor.

Arzunun gerçekleşmesi, üstün bir bilginin kapılarını açmaktadır. Bundan dolayıdır ki kişinin bir zamanlar sadece kendi lehine

yaptığı duaların yerini, artık “ben’i (ego) unutmama, kendini adama ve fedakârlıkta bulunmayı” (s. 54) içeren dualar almaktadır. Kozmik şuura bu aşamalarla ulaşılabilir ancak. Kozmik şuur denilen şey, “şuurun artık beden içinde kurulmuş olmadığını, aksine bedeni kuşatıp içine aldığı” (s. 55) insana benimsetir. Bu şuura ulaşan ferdin “öz vücudu, artık diğer vücutlar veya nesnelere tarafından algılanan kıyasî bir aynileşmeyi” (s. 55) yaşar.

Sözünü ettiğimiz bu yüceltici duanın sürekli tekrar edilmesiyedir ki insan, kozmik şuuru, hayatın içine indirmeye ve bu şuurla da davranışlarını değiştirmeye çalışır. (s. 56) Kişi ancak bu kozmik şuura ermekle benliğin duaya olan ihtiyacını karşılayabilir. Çünkü “ego’nun kendisini kuşatan bütünlüğe tutunabilmesi ve onunla aynileşmesi” (s. 58), bu şuur biçimiyle mümkün olabilmektedir.

Yazar böylece bize dua pratiğinin üç aşamasını da tasvir etmiş olmaktadır. Bu aşamalar; “yaşadığımız yüzeysel varlıktan uzaklaşma; çocukluk çağına ait ve atalardan tevarüs etmiş olan saiklerin merkezi olan rûhî hayatın en derin tabakalarına kontrollü bir iniş ve son olarak da kozmik bilincin ve hürriyetin dünyası olan Küllî ve Evrensel Varlığa açılmadır.” (s. 58) Bu yaklaşım biçimiyle yazarımızın aynı zamanda, olayları bir bütün olarak idrak eden sezgisel mistik şuurun bazı özelliklerini de açıkladığını söyleyebiliriz.

“Cemaat halinde dua ve sonuçları”

Marinier, bu bölüme kadar fert olarak yapılan duadan ve bu duanın etkilerinden bahsetti. Kısa olan sekizinci bölümde ise, grup halinde yapılan duanın etkilerini anlatıyor.

Cemaat halinde yapılan duada birey, aynı anda birçok noktadan uyarılır. Bireysel bölünmüşlüğü yerine cemaatin kolektif varlığı tek gerçek olarak fert üzerinde etkili olur. (s. 60) “Her bireyde zincire vurulmuş olan Tanrı, burada zincirlerini parçalar. O, yüzlerce veya binlerce dille konuşur veya binlerce kolla hareket eder.” (s. 61) Aslında belirli bir grup içerisinde yapılan duada, o cemaatin, o milletin veya o ırkın kolektif ruhu değil, “kendi bilincine

varmak isteyen Evrensel Ruh"un (s. 61) tezahürü vardır. Bu Evrensel Ruh, ferdin benliğine adeta nüfuz ederek sınırsız gücünü ferde aktarır.

Eserin son bölümü, "dua, iştihak ve yoğunlaşma" başlığını taşımaktadır. Yazar bu son bölümde de, duanın bir yoga olmadığını ısrarla savunmakta ve yogada olduğu gibi duada, ruhsal bir güce ulaşmak için ön şart olarak yoğunlaşma eyleminin olmadığını belirtmektedir. "Duanın pek sık olarak kendisi için varış noktası diye belirlediği, yoga, çıkış noktası olarak ister." (s. 63) Bir başka ifadeyle yoğunlaşma ve iştihak, yoganın başarılı olabilmesi için zorunlu iken, duada ancak ruhun derinliklerini keşfetmek için gerekli olan derûnî boyutun temel öğeleridir. Dolayısıyla duaya başvurma eylemi evrenseldir yani her insan aynı etkiyle dua yapabilir.

Pierre Marinier, eserini tamamlarken modern insanın dua pratiği ile olan uyumsuzluğuna dikkatlerimizi çekmektedir. "Modern insan, dua etmeyi reddederek kendi geçmişinin ve kendi gizli varlığının en verimli güçlerinden mahrum kalmaktadır." (s. 64) Yazarın bu görüşüne katılıyoruz. Ancak, "Modern insan, duada, katılmadığı iman esasları ve dogmatik kavramlar bulunduğu gerekçesiyle onu reddettiğini sık sık ileri sürer. Fakat biz gösterdik ki, duanın psikolojik değeri, dogmatik formları itibarıyla bu iman esaslarından bağımsızdır." (s. 64) şeklinde ifadelerinin tartışılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dua pratiğine karşı mesafeli duran modern insanın temel itirazı, hem insanın derûnunda olan, hem de onu kuşatan ve insan varlığı üzerinde otoritesini belirleyen gerçekliklere yöneliktir. Ayrıca duanın psikolojik değerinin iman ilkelere tamamen bağımsız olduğunun belirtilmesi, metafiziksel gerçekliklerin psikojenizm çerçevesi içerisinde algılandığını da göstermektedir.

Ahmet ALBAYRAK

(Doç. Dr., Rize Ü. İlahiyat Fak.)

