

## Dinler Arası Diyalogda Yerli Söylem İnşâsı

Dr. Bayram SEVİNÇ\*

### Özet

Günümüz küresel dünyasında dinlerin yeni ilişki formu olan dinler arası diyalog giderek önem kazanmaktadır. Her ne kadar onu destekleyenler ve karşı çıkanlar için bu önemin yönü farklı olsa da şiddeti benzerlik taşır. Son dönemlerde Türkiye’de beliren tartışmalar üç temel alanda dinler arası diyalog söylemi üretir: Nass merkezli, tarih merkezli ve toplumsal meseleler merkezli. Bu üç argümantasyonda da beliren temel veri, yorum tarzındaki farklılığın dinler arası diyaloga yönelik tutumu şekillendirdiğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler arası Diyalog, Gülen Hareketi, Ehl-i Kitap, Misyonerlik, Çok Kültürlülük

### Abstract

In today's global world the interreligious dialogue which is the new relationship form of religions is becoming increasingly more important. Although for those who support and oppose it, the aspect of this importance is different but its violence has similarities. The debate appears recently in Turkey, produces discourse in three main areas of inter-religious dialogue: scripture-based, history-based and social-issues centric. The basic data that appears in these three argumentations is that the different ways of interpreting shapes the attitude towards inter-religious dialogue

**Key Words:** Inter-religious Dialogue, Gülen Movement, Ahl al-Kitap (People of the Book), Missionary, Multi-culturalism.

### Giriş

Türkiye’de dinler arası diyalog söylemlerinin inşâsı, Batı literatür ve deneyimlerinin yanı başında taze beliren bir filiz olarak kendi mecrasını aramaktadır. Bu söylemlerin Batıyla etkileşimle süren bir deneyimin vesayetinde şekillenmesi, kendi meşruluk form ve zeminini gündeme taşır. Batı deneyimi, II. Vatikan ve onun üç yıllık süreciyle ortaya koyduğu formülasyonun karşısında sonraki dönemlerde müslüman dünyadan bazı aktif ve refleksif tepkiler alır. Dinler arası diyalog söylemindeki temel sorun, kavramların atıfta bulunduğu ilişki türüdür. Sözelimi gayrimüslimlerle olağan toplumsal muhataplık çerçevesinde diyalogu ele alan analizler, bu tür bir diyalogun İslâm’ın doğuş tarihine kadar uzandığını ifade ederler.<sup>1</sup> Dinler arası diyalog söylemi birkaç boyutlu ele alınabilir ki bu makale, temelde güncel yapıda beliren formun İslâm tarafında onanıp onanmadığı yönündeki payandanın (temellendirmede dayanak noktasının) ne olduğuna odaklanmaktadır. Metin, söylem üzerinden yol alıp her grubun kaynaklarının

\* Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni.

<sup>1</sup> Mustafa Köylü, *Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinde Dinler Arası Diyalog*, İstanbul 2007, s. 11.

geniş bir analizinden öte, belli tutumları sunacak yeterli bir analizle yetinip diğer argümantasyon ve ayrıntıları işaret edilen (ve edilmeyen) referanslara bırakacaktır. Burada temelde üç merkezli (nass, tarih ve toplumsal meseleler) ve üç yönlü (diyalog yanlısı, diyalog karşıtı ve temkinli) tutumlar ele alınacaktır.

### Nass Merkezli Söylem İnşaları

Dinler arası diyalog söylemlerinde meşruiyet çerçevesinin öncelikli adresi, kutsal metinlerdir. Sözelimi Fethullah Gülen, diyalogun nasslardaki varlığına birçok delil gösterilebileceğini ifade eder ki bu bağlamda Ehl-i Kitap başta olmak üzere (uç noktası Hz. Musa'nın Firavun'a karşı takınması gereken tutumdur) diğer din mensuplarına karşı yumuşak tutumlu olmayı öğütleyen ayetlere işaret eder. Gülen, diğer peygamberlerin getirdiklerini kabule çağırın ayetlerin Bakara Sûresi'nde, yani Kur'an'ın girişinde bulunmasını, Ehl-i Kitap'la diyalog için önemli bulur.<sup>2</sup> Aydın de "Ehl-i Kitap'la diyalogu emreden âyetler" başlıklı analiziyle bir emir formu algısı ortaya koyar.<sup>3</sup>

Yıldırım'ın "Kur'an-ı Hakîm başından sonuna kadar Cenab-ı Allah'tan yaratıklara, yaratıklarından da Allah'a olan bu diyalogu tescil etmektedir" ifadesinde diyalogun nass merkezli geniş bir tanımlaması bulunur. Esasen farklı birey ve grupların diyalogu nasıl tanımladıkları kabul ve redde değişik konumlar üretir.<sup>4</sup> Aydın'e göre müsamaha, hoşgörü ve dinler arası diyalogun kaynağı, Kur'an'dır. Dolayısıyla "müsamaha, hoşgörü ve diyalog; kaynakları itibarıyla Kur'an ve Sünnet'e dayandığından müslümanın tabîi ahlakıdır."<sup>5</sup> Böylece Aydın'ın argümantasyonu, bir tutumdan ziyade bir diyalog tandanslı karakter inşasına yöneliktir. Aydın'ın insana insan olması hasebiyle verilen değeri, bir diyalog düzlemi ve formu olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ünal da hoşgörü ve diyalogu, Hucurât 13'e dayanarak "karşılıklı tanışma, yardımlaşma, düşünce paylaşımı ve aktarımı hattâ inancın tebliği adına vazgeçilmez bir köprü" olarak görür.<sup>6</sup> Kurucan'a göre ise diyalog, "Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kadar devam eden peygamberlerin misyonunun aslını oluşturmaktadır."<sup>7</sup>

<sup>2</sup> M. Fethullah Gülen, "Fethullah Gülen Hocaefendi'nin Diyalog Etrafında Sorulan Sorulara Verdiği Cevaplar", *Diyalogun Dinî ve Tarihi Temelleri* içinde (13-42), Ömer Çetinkaya (Ed.), İstanbul 2006, s. 16.

<sup>3</sup> Davut Aydın, *Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog*, İstanbul 2005, s. 45.

<sup>4</sup> Suat Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitapla Diyalog", *Diyalogun Dinî ve Tarihi Temelleri* içinde (59-76), s. 61.

<sup>5</sup> Davud Aydın, "İslâm Tarihinden Dinlerarası Diyalog Örnekleri", *Diyalogun Dinî ve Tarihi Temelleri* içinde (129-169), s. 131; M. Fethullah Gülen, *İnsanın Özündeki Sevgi*, Ö. Faruk Tuncer (hızl.), İstanbul 2006, s. 139.

<sup>6</sup> Ali Ünal, "Gerçekler ve İtirazlar Arasında Hoşgörü ve Diyalog", *Diyalogun Dinî ve Tarihi Temelleri* içinde (171-185), s. 176.

<sup>7</sup> Ahmet Kurucan, *Niçin Diyalog -Diyalogun Temelleri*, İstanbul 2006, s. 11.

Öktem, Kur'an'a dayanarak, din farkı gözetmeksizin tüm insanlara esenliğin verildiğini ve önemli olanın salih amel yani dürüstlük olduğunu ifade eder. Öktem, bütün dinlerin barış merkezli söylem ürettiğini belirterek nassların bu bağlamına dikkat çeker. Ona göre hoşgörüsüzlüğün kaynakları şunlardır: a) Düşman arama arzusu ve ırkçı milliyetçilik, b) diğer dinleri iyi tanımamak, c) silah tüccarları. Öktem'in temel argümanı, özellikle üç dinin Allah'ın sıfatlarını özümseyen ve ahlakî kurallara uyan birey modeli öngördüğü şeklindedir ki böylece Tanrı ve ahlâk merkezli bir diyalog ve hoşgörüyü temellendirmektedir.<sup>8</sup> Öktem için hoşgörü ve diyalogun pratik antreposu olan unsur, *tasavvuf*dir. Dahası Öktem, Hıristiyanlığın da özünde sevgi dini olduğunu belirtir; dolayısıyla dinlerin özündeki *sevgi* kodlarının okunması gerekliliğini dile getirir.<sup>9</sup> Tasavvufun doğası, Yüce için de diyalogda göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.<sup>10</sup>

Günümüz diyalog formunu eleştiren akademisyenlerden Yümni Sezen'e göre Kur'an merkezli diyalog yorumları, yerinde olmayan ve tek taraflı bakışa sahip analizlerdir. Yümni Sezen, Said Nursî'nin söylemlerinde beliren yeni ve (zaman en büyük müfessirdir anlayışı) ittifaka yönelik yorum tarzına dikkat çeker. Bu yorum mantığı, 'Hıristiyanlık bir nevi İslâmiyet'e inkılâp edecektir' söyleminde görüldüğü gibi, belli bir umudu besler.<sup>11</sup> Yeni yorumun tartışmalı bir diğer örneği, Ermeniler'in kaymakam, vali gibi yönetici kadrolarına, tıpkı saatçi ve makineci olmaları gibi, atanabilecekleri değerlendirmesidir.<sup>12</sup> Nursî burada halkın hizmetkârlığı bağlamında siyasal düzene işaret ederek bu konumları ücretli hizmetkârlık olarak değerlendirir ve bu bağlamda 'Gayr-ı Müslim reis olamaz, fakat hizmetkâr olur' yorumunu yapar.<sup>13</sup> Said Nursî'nin diyaloga yönlendiren yeni yorumu, 'Medenilere ikna ile muhabbetle galebe çalınır' şeklindeki. Bu bağlamda *Risale-i Nur Külliyyatı*'nı Papa XII. Pius'a göndermesi, Türkiye'deki diğer dinî grup üyelerini önceleyen bir tutum olarak dikkat çeker.<sup>14</sup> Son tahlilde nass merkezli söylemler iki noktada (âyette) kümelenir: Ortak kelimedede buluşma ve vefî edinme. Biri diyalogun teolojik diğeri ise toplumsal boyutunu dizayn etmektedir.

<sup>8</sup> Niyazi Öktem, *Diyalog Yazıları -Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, İstanbul 2001, ss. 49-59.

<sup>9</sup> Öktem, *Diyalog*, ss. 96-9.

<sup>10</sup> bk. Abdülhakim Yüce, "Dinler Arası Diyalogda Tasavvufun Rolü", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri: (23-27 Kasım 1998)*, Ankara 2003, II, 179-195.

<sup>11</sup> Yümni Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti-Dinî-Psikolojik-Sosyolojik Tahlil*, İstanbul 2006, ss. 51-82.

<sup>12</sup> bk. Sezen, s. 96. Tekin ise Nursî'nin fetvaya ehil olmadığını ve bu yorumun Kur'an hükümlerine aykırı olduğunu belirtir. bk. Ahmet Tekin, *Türk'ü Hristiyanlaştırma İslâm'ı Tasfiye Taşeronlarına Diyalogculara Kur'an Dersi*, İstanbul 2006, s. 61.

<sup>13</sup> bk. İbrahim Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyaloğu*, İstanbul 2006, s. 234. Karaman, Osmanlı'daki icra vezirliğine kadar açık bir sistem uygulandığını belirtir. bk. Hayrettin Karaman, "Ortak Söze Gelmek", *Polemik Değil Diyalog* içinde (9-50), Hayrettin Karaman ve öte., İstanbul 2006, s. 21.

<sup>14</sup> bk. Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyaloğu*, s. 218.

“...Aramızda müşterek olan bir kelimeye gelin.”

Diyalog (hıvar) âyeti olarak betimlenmesi yaygın olan bu nass (Âl-i İmrân 64), tevhid inancına çağırın niteliğiyle analiz edilir ve yahudi ve hıristiyanların, Hz. İbrahim'in otantik inanç formu Hanifliğe davet edişine öne çıkarılır: Büyük harfle İslâm'a davet olduğu dile getirilir. Âyet, dinî gruplar arası ilişkileri düzenler ki, Karaman, bu ayetin amacı ve çerçevesi çizilmiş bir diyalogu müslümanlara ödev verdiğini belirtir.<sup>15</sup> Gülen, Kur'an'ın insanları değişik açılardan kendisine çağırıldığını ve burada da Ehl-i Kitab'ı sıcak baktıkları bir noktadan köprü kurarak çağırıldığını belirtir. Öte yandan Ehl-i Kitab'ın zalim olan ve olmayan şeklindeki Kur'ânî ayırımından yola çıkarak onlara karşı üslupta sertliğin olmaması gerektiğini âyetlere (Ankebut, 46 gibi) dayanarak anlatır. Dahası Gülen'e göre, “İslâm'da sulh, sevgi, af, müsamaha esastır; kâfirlere karşı sert davranma gibi hükümler ise eskilerin ifadesiyle 'saniyen ve bilaraz'dır. Kaldı ki onlara sert davranma, mücadele etme ve gerektiği yerde öldürme çeşitli sebeplere talik edilmiştir.”<sup>16</sup>

Davetin formülasyonunu değerlendiren Şinasi Gündüz, âyetin sergilediği tevhid merkezli çağrıya dikkat çeker.<sup>17</sup> Tevhid gibi üst çerçevenin yanı sıra hakikat kavramı da öne çıkmaktadır. Sözelimi genel anlamda hikmet kavramının önemine değinen (Bakara, 129, 269) Karlığa, “[i]şte bu evrensel 'Hikmet' anlayışının sonucudur ki müslümanlar, başta 'Kültürlerarası Diyalog' olmak üzere her türden diyaloga açık olmuşlar...” analiziyle evrensel değerler zeminine ve tevhid inancı etrafında birleşmeye işaret eder.<sup>18</sup> Karaman, müşterek olan bir söz olarak tüm kitabî dinlerin tevhid esasına işaret ettikten sonra Elmalılı'nın vicdan birliği yorumunu aktarır. Âyetin hem ulûhiyet hem de rubûbiyette birliği ifade eden lügatçesinin muhatap dinlerin özünde bulunan tevhide yönelik olduğunu belirtir.<sup>19</sup>

Canan, Kur'an'da (Mâide 82) Ehl-i Kitab'ın, özellikle hıristiyanların, diğer inanç ve inançsızlık gruplarına kıyasla daha iyi davranan ve sevgi bakımından daha yakın topluluklar olarak betimlendiğini dile getirir ve tarihte de (Varaka b. Nevfel, Necâşi, Kapıcı Mürâ, Heraklius, Mukavkıs, Addâs gibi şahıslarda görüldüğü gibi) bu müspet ve edepli tutumun varlığının sabit olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre çağdaş Addaslar, Süheybler de vardır ve onların bu varlıkları,

<sup>15</sup> Hayrettin Karaman, *Dinlerarası Diyalog Nedir?*, İstanbul 2005, s. 44.

<sup>16</sup> Gülen, “Cevaplar”, ss. 17-21.

<sup>17</sup> Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara 2005, s. 145.

<sup>18</sup> Bekir Karlığa, “Açılış Konuşması”, *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu* (13-19), 7-8 Mart 1998 İstanbul, İstanbul 1998, ss. 14-5.

<sup>19</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, s. 94.

diyalog için zemindir.<sup>20</sup> Canan, hıristiyanların yakınlığını tarihî delillerle tasvir eder (ilk himayetkâr tutumların onlardan gelmesi, davet mektubuna daha müspet tepki verilmesi gibi).<sup>21</sup> Aydın de Kur'an'da "Ehl-i Kitab'a, 'kitap ehli olmayanlar' karşısında daima ayrıcalık" tanındığına dikkat çeker. Bu, evlilik ve kestikleri hayvanların yenmesi gibi konularda sözgelimi müşriklerle aralarında konan farklar bağlamında ifade edilir.<sup>22</sup> Bu ayrıcalıkların İslâm'a ısındırmaya yönelik olduğunu belirten Kaya, olgulardan onların bu fırsatı değerlendiremediklerinin anlaşıldığı iddiasında bulunur.<sup>23</sup> Aydın, Ehl-i Kitab kavramının iyi ve kötü bir zümre ayrışmasına işaret ettiğini ve kendi kitaplarının yanı sıra Kur'an'da inananları ifade eden iyi grubunun ecrinin Allah tarafından verileceğini belirtir.<sup>24</sup> Kurucan, Batı dünyasında akademik çevrelerde bu tür insanların azımsanamayacak kadar çok olduğunu savunur.<sup>25</sup>

Ehl-i Kitab kavramının diyalog yanlılarınca bir yakınlık dinamiği şeklinde tanımlandığı yönündeki eleştiri, teolojik bir zemine taşınır ki burada Ehl-i Kitab, müşrik olarak konumlandırılır.<sup>26</sup> Kurucan, Ehl-i Kitab'ın itikaden ve zihnen müşrik olsalar da hükmen Ehl-i Kitab olduklarını ve ortak kelimeye çağrılmalarının da bu vasıf üzerinden olduğunu belirtir.<sup>27</sup> Öte yandan müşterek kelime vurgusuyla Ehl-i Kitab'ın İslâm'a çağrıldığı ve buradan diyalog manasını çıkarmanın bir tahrif olduğu savunulur. Bir diğer ifadeyle âyet, müslümanın İslâm'a davete yönelmesini ifade etmektedir; diyalog kurmasını değil.<sup>28</sup> Kurucan'ın ve mensup olduğu dinî grubun benimsediği diyalog algısını eleştirenler ise söz konusu âyeti farklı anlamlandırır. Sözgelimi âyetin ilgili kısmını 'temel ilkelerde anlaşma' olarak Türkçe'ye aktaran Sezen, âyetin diyalogu değil tebliği anlattığını belirtir.<sup>29</sup> Sifil ise Al-i İmran 64'ün günümüz formuyla dinler arası diyalog için bir kaynak teşkil etmediğini, kaynak olarak yorumlayanların da bir 'el çabukluğu'yla âyeti argüman olarak kullandıklarını ileri sürer; Sifil, âyeti tebliğ merkezli anlar.<sup>30</sup> Ehl-i Kitab analizleri, diyalog yanlılarının insanların ateist olmasındansa hıristiyan olmasını yeğlemeleri bağlamında bir tercihe varır ve Sezen, bu anlayışı,

<sup>20</sup> İbrahim Cañan, "Peygamberimizin Ehl-i Kitab'la Diyalogu", *Diyalogun Dinî ve Tarihî Temelleri* içinde (109-128), s. 118.

<sup>21</sup> Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitab ile Diyalogu*, ss. 73-128.

<sup>22</sup> Aydın, "Diyalog Örnekleri", s. 141; Aydın, *Tarih*, s. 98. Ayrıca bk. Mustafa Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu-Tarihçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri*, İstanbul 2005, s. 367.

<sup>23</sup> Osman Kaya, *Kur'an'a Göre Dinlerarası Diyalog*, Ankara 2005, ss. 311, 372-3.

<sup>24</sup> Aydın, *Tarih*, s. 81; Ayrıca bk. Gündüz, *Küresel*, s. 141.

<sup>25</sup> Kurucan, *Nişin*, s. 31.

<sup>26</sup> bk. Müslim Karabacak, *Şartlara Uydurulmuş Misyonerlik Dinlerarası Diyalog*, İstanbul 2005, s. 76.

<sup>27</sup> Kurucan, *Nişin*, s. 31.

<sup>28</sup> bk. Karabacak, ss. 157-66.

<sup>29</sup> Sezen, s. 55.

<sup>30</sup> Ebubekir Sifil, "Dinlerarası Diyalog ve Misyonerlik Faaliyetleri", <http://inkisaf.net/sayi-04/dinlerarası-diyalog-ya-da-ehl-i-kitabın-encami.aspx>, (09 Mart 2010).

Hıristiyanlıkla beraber her şeyin değiştiğini, kültür kodlarının yerinden oynadığını, toplumdan yabancılaşıldığını vb. dile getirerek eleştirir.<sup>31</sup> Tekin, Said Nursî'nin Ehl-i Kitap kavramını ehl-i mektep olarak yorumlamasını eleştirir ve Tekin'e göre Nursî, bu yorumla, "...küfrü ve şirki, geçmiş kitapları sahiplenenlerin sırtından alarak mektepli inançsızların üstüne yıkmaktadır." Dahası, bu yorumu dilsel, tarihsel ve doktrinsel açıdan imkânsız bulur.<sup>32</sup>

Diyalog yanlısı söylemler aynı zamanda 'dinde zorlama yoktur' ve 'sizin dininiz size benim dinim bana' gibi biraradalık pratiğine yönelik âyetleri de diyalog dayanağı olarak yorumlarlar.<sup>33</sup> Tevhid inancı tartışmalarında ortaya çıkan bir diğer konu, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Roma Katolik Kilisesi ve diğer hıristiyan mezhepleri tarafından kabul edildiğine dair net bir ifadenin kullanılmamasıdır. Konuya değinen Karaman, 1976'da Trablus'ta (Libya) Hükümet ve Vatikan'ın ortak çabasıyla gerçekleştirilen *İsam-Hıristiyan Diyalogu Semineri*'nde konuyu açan devlet başkanı Kaddafi'ye yanıt olarak Kardinal S. Pignodelli'nin bu konunun Vatikan tarafından incelenmekte olduğu yönündeki ifadesini aktarır ve "yüzlerce seneden beri bu inceleme bir türlü bitmiyor ve sanırım hâlâ inceliyorlar veya böyle geçiştiriyorlar" ifadesiyle tutumlarını kritize eder.<sup>34</sup>

"...Yahudileri ve hıristiyanları veli edinmeyin..." (el-Mâide, 51)

Kur'an'da Ehl-i Kitap'a (genelde başka inanç sahiplerine) yönelik çağrılarını yanı sıra onları dost edinmemeye (el-Mâide, 51; Âl-i İmran, 28, 118; et-Tevbe, 23 gibi) uyarısının diyaloga zıt olup olmadığı da tartışılmaktadır.<sup>35</sup> Aydüz, en genel anlamda veli (dost diye çevirir) kavramından ve Hz. Muhammed'in Huzâa Kabilesi'yle ittifakı gibi olaylardan yola çıkar ve âyetlerin ittifakı, iyi geçinmeyi değil dost olmayı yasakladığını ve Mâide 51'in müslümanlarla savaşıyan Ehl-i Kitap için indiğini ve müslümanlarla iyi geçinenleri kapsamadığını belirtir. Bu kapsam, ittifak anlamındadır ki dostluk yine yasaktır. Veli kelimesinin içeriğine dikkat çeken Aydüz'e göre yasaklanan dostluk, "kâfirlere gönülden bağlanmak, müminleri bırakıp onlara sevgi" beslemektir. Tarihî delil olarak Hz. Muhammed'in Kureys'le ve yahudilerle ittifakını dile getiren Aydüz, bu âyetlerin mutlak manasına alınmaması gerektiğini (Mümtehine 8, 9; Âl-i İmran, 113, 119 gibi naslara dayanarak), muhatabın niteliğine göre tutumun gerekliliğini ifade eder. Mümtehine 9'a dikkat çekerek, ilişki kesmenin sebebinin "onların kâfir olmaları veya yahudi ve hıristiyan olmaları değil, mü'minlere zulüm ve işkence" uygula-

<sup>31</sup> Sezen, ss. 84-5.

<sup>32</sup> Tekin, s. 61.

<sup>33</sup> bk. Aydüz, s. 137.

<sup>34</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, ss. 27-30.

<sup>35</sup> bk. Aydüz, *Tarih*, ss. 56-7.

maları olduğunu belirtir.<sup>36</sup> Diyalog konusunda müslümanın amaç ve şartlar bağlamında Kur'an naslarına bağlılığına dikkat çeken Hatemi'ye göre yasaklanan diyalog veya dostluk değil, "aynı ahlakî değerleri paylaşmayan hıristiyan veya musevî güç odaklarına bağımlı olmak, onların siyasî 'velâyet'i altına girmek"tir.<sup>37</sup>

Veli kavramının dost ile karşılanmasının yetersizliğiyle analizine başlayan Karaman, gayrimüslimlerin müslümanlarla bazı konularda samimi arkadaş (dost kelimesinin bir anlamı) olmalarında bir sakınca olmadığını belirterek bu dostluğun kaydını, şeklinin müminin aleyhinde ve ona zarar veren biçimde olmamasıyla belirler. Veli kavramının yalnızca bir arkadaşlık ilişkisini ifade etmediğini, itikadî, sosyal, siyasî birçok ilişkiyi içine aldığını belirten Karaman, veli edinmeyle Kur'an'da kastedilenin birbirini temsil etme ve işlerini yürütme bağlamında anlaşılabilirliğini ifade eder. Sosyal biraradallığın getirdiği iş, okul vb. birlikteliğinin, arkadaşlığının sakıncası yoktur. Esasen Karaman Kur'an'da Ehl-i Kitap'la ilgili âyetlerin inançla ve sosyal ilişkilerle olanlar şeklinde iki kısım olduğunu ve ilkinin tarihsel olmadığını ikincisinin ise tarihî durum tarafından belirlendiğini savunur.<sup>38</sup>

Mâide 51'i değerlendiren Gülen, tefsir usûlüne dikkat çeker ve bu bağlamda Mümtehhine 9'da ifade edilenlerin bu âyeti sınırlandırdığını (takyit) belirtir. Bununla bağlantılı olarak Kur'an'ın bütün Ehl-i Kitap'ı bir görmediğini ve Hz. Muhammed'in de onları bir tutmadığını belirterek, meseleyi usul çerçevesinde ele alır. Gülen'e göre Kur'an'ın ifadeleri, mutlak manada bütün Ehl-i Kitap'ı kapsamaz. Dahası, Kur'an'ın tavrı burada şahıslara değil, onların fikirlerindedir: "Bu tür âyetlerde sübût-ı kat'i arandığı gibi, delâlet-i katiye de aranmalıdır."<sup>39</sup> Son tahlilde ona göre âyet şöyle anlaşılmalıdır: "Onları dinleri itibarıyla, Yahudilik ve Hristiyanlıklarını paylaşma şeklinde dost edinmeyin." İyi Ehl-i Kitap'a yönelik tutumu ise Said Nursi'nin 'Ehl-i Kitap'tan bir mahremim olsa elbette seveceksin!' analizine dayanarak dile getirir. Dolayısıyla bireyin Ehl-i Kitap'tan eşini sevmesi onun dinini de sevip kabul etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>40</sup> Kısacası, âyetin manası, muhatabın durumuna göre sert veya yumuşak olur. Gülen Hareketi mensubu yazarlardan Ünal da görünüşte tezat gibi görünen âyet skalasını aktardıktan sonra bunların, tefsir ilminin tahsis, ta'mim, takyit, esbab-ı nüzûl gibi ilkelerine göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Kendisi böyle bir tutumla şu analize varır: "Şu halde İslâm'da asıl düstur, bize karşı düşmanlık ve

<sup>36</sup> Aydın, *Tarih*, ss. 58-62; Ayrıca bk. Gülen, *Sevgi*, s. 202.

<sup>37</sup> Hüseyin Hatemi, "Müslümanların 'Diyalog'a Girmelerinin Şartları ve 'Amaç', *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, (179-183), ss. 179-180.

<sup>38</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, ss. 81-3.

<sup>39</sup> Gülen, "Cevaplar", s. 19; Gülen, *Sevgi*, s. 184, Ayrıca bk. Aydın, *Tarih*, s. 66.

<sup>40</sup> Gülen, "Cevaplar", ss. 21-2; Ayrıca bk. Aydın, *Tarih*, s. 64; Kurucan, *Niçin*, s. 35; Faruk Tuncer, "Bir Ayet Işığında Kur'an'ın Ehli Kitaba Bakışı", *Polemik Değil Diyalog* içinde (203-212), s. 208.

harp hali olmadıkça, herkese dostluk ve insanlık elini uzatmak, iyilikte bulunmak, düşmanlık ve harp halinde bile adaletten ayrılmamaktır. Yani, Mümteherine Sûresi'nin ilgili âyetleri [8 ve 9.], Mâide Sûresi'nin 51'inci âyetini takyit etmekte, yani sınırlamaktadır."<sup>41</sup>

Yıldırım, Mâide 51 gibi bazı âyetlerin (söz gelişi Âl-i İmrân, 28; Mücâdile, 22; Mümteherine, 1, 8, 9) dost edinmeme yönündeki ifadelerini değerlendirir ve bu nassların müslümanların başka din mensupları ile barış içinde birarada yaşabileceklerini, onların inanç ve faziletlerini takdir ederek onlarla görüşüp beşerî münasebetler kurmalarını istediğini ifade eder.<sup>42</sup> Diyalog, diğerlerini tanımak olarak görülecekse Hucûrat 13. âyetin bunu ifade ettiğini belirten Aydın, iyi işlerde yarışma olarak algılanacaksa Mâide 48'in bunu ifade ettiğini, ortak inanç ise Ali İmrân 64'ün bunu istediğini, diğerlerine nezaket ve adaletle davranma ise Mümteherine 8'in bunu emrettiğini, insanları davet için ilişki ise Nahl 125'in bunu öğütlediğini belirtir. Öte yandan farklılıkların ortadan kaldırılması olarak algılanacak diyalogun Şûra 8, Nahl 93 ve Hud 118'de reddedildiğini ifade eder. Tavizle uzlaşma formunun ise Kâfirûn 6'da reddedildiğini ve karşı tarafın iyi veya kötü davranışına göre tutum alınmasını da Mümteherine 9'un emrettiğini kaydeder.<sup>43</sup>

Mevcut diyalog formunu eleştirenler, Ehl-i Kitab'ın müslümanların dostu olamayacağını ve zaman zaman müslümanlara yaklaşanların ise kendi çıkarları için bunu yaptıklarını savunmaktadırlar. Öte yandan Ehl-i Kitab'la ilgili âyetlerin Hz. Muhammed'in dönemini ilgilendirdiği yönünde tarihselci anlayış da eleştirilir. Gülen'in sözlerinden aktarımla bu tarihselliği tartışan Karabacak, âyetlere tarihsel bakışın ağır hükmüne dikkat çeker.<sup>44</sup> Gülen ise kendi söylemlerinin basit bir tarihselcilik olarak değerlendirilmemesi gerektiğini belirtir.<sup>45</sup> Dolayısıyla diyalog karşıtlarının bu minvaldeki eylem ve söylem eleştirileri son tahlilde buna katkı sağlayan müslümanların imanlarına yönelik tehlike ifadeleri olarak belirir. Bu tutuma bağlı olarak, diyalog yanlılarının diyalog süreciyle birlikte 'Kur'an âyetlerini duruma göre manalandırma' yoluna gittikleri iddia edilir.<sup>46</sup>

### Soteriolojik (Kurtuluşsal) Analiz

Ehl-i Kitab'ın Kur'an'a göre kurtuluşa mazhar olup olmadığı tartışması da dinler arası diyalogda belirleyicidir. Karaman, tevhidi merkeze alan analizinde Hz. Muhammed hakkında doğru bilgiye ulaştığı halde onu kabul edip inançlarını

<sup>41</sup> Ünal, "Gerçekler", s. 180.

<sup>42</sup> Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitapla Diyalog", ss. 73-5; Ayrıca bk. Aydüz, *Tarih*, ss. 52-6.

<sup>43</sup> Mahmut Aydın, *Dinlerarası Diyalog-Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*, İstanbul 2008, ss. 298-300.

<sup>44</sup> bk. Karabacak, ss. 93-129.

<sup>45</sup> Gülen, "Cevaplar", s. 20; Gülen, *Sevgi*, s. 152; Ayrıca bk. Kurucan, *Niçin*, s. 28.

<sup>46</sup> bk. Karabacak, s. 147.



Kur'an'a göre belirlemeyenlerin kurtuluşa ermeyeceklerini; fakat içinde bulunduğu şartların İslâm ve Peygamber'i hakkında doğru bilgiye ulaşmasını engellediği kişilerin kendi dinlerinde şirksiz bir inanç benimsemeleri halinde kurtuluşa ereceklerini belirtir. Hz. Muhammed'in "Lâ ilâhe illallah diyen cennete girecektir" mealindeki hadisinin Ehl-i Kitap bağlamındaki soteriolojik atfını değerlendiren Karaman, buradaki kastın tevhid inancıyla birlikte Peygamber inancı olduğunu belirtir ve doğru bilgi ulaşmaması durumunda tevhidin kurtarıcılığını da paranteze alır.<sup>47</sup> Aydüz, tevhide çağrının bir köprü olduğunu, içeri girdikten sonra Hz. Muhammed'e inanma gibi yapılacak diğer hususların belli olduğunu ve son tahlilde "Muhammedün Rasûlullah" demeden kurtuluş olmadığını belirtir.<sup>48</sup>

Kelime-i şehadetin ikinci kısmını söylemeyenlere yönelik tartışmalarda kendisine atfedilen ilk kısmı yeterlidir şeklindeki eleştiriyi haksız bulan Gülen bu konudaki fikrini, Said Nursî'den aktarımla açıklar: "Kelime-i şehadetin iki kelâmı birbirinden ayrılmaz; birbirini ispat eder, birbirini tazammun eder, biri birisiz olmaz. Madem Peygamber (aleyhissalâtü vesselâm) Hâtemü'l-Enbiya'dır, bütün enbiyanın vârisidir. Elbette bütün vusul yollarının başındadır. Onun cadde-i kübrasından hariç hakikat ve necat yolu olamaz." Öte yandan Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde 'Lâ ilâhe illallah deyin, kurtulun' şeklinde bir tebliğ metodu sergilediğini ifade eder.<sup>49</sup>

Bazı analizlerde diyalog, hıristiyanlaştırma projesinin bir stratejisi olarak okunmuş ve Ortadoğu'da bu amaç için gerekli şartları oluşturacak bir araç olarak nitelendirilmiştir. Buna göre son din, tek hakikat veya temel hakikat gibi iddialar diyalog söylem ve zemini için tehlikeli ve dışarıda bırakılması gereken unsurlardır. Öte yandan Kur'an'ın önceki bütün kitapları neshettiği argümanıyla günümüz diyalogunun dinlere eşit mesafeli hakikat anlayışına karşı duruş sergilenir. Bu bağlamda kendi dininin hakikat olduğu inancıyla sergilendiği ifade edilen emri bil-ma'ruf ve nehy-i anil münker pratiğinin de Vatikan tarafından ortadan kaldırılmaya çalışıldığı ileri sürülür. Diyalog söz konusu olduğunda üretilecek söylemlerin Kur'ân-ı Kerîm'de dile getirilen Ehl-i Kitap ve diğerleri ile ilgili bazı ifadelerin tarihselliği (o dönemin şahıslarına yönelik olduğu şeklinde) dile getirilir ve buna karşı söylemler de bunların tarihsel olarak yorumlanmaması gerektiğini savunur.<sup>50</sup> Diyalog eleştirmenleri, diyalog yanlılarının Hıristiyanlık ve Yahudiliği de hak din olarak (çoğulcu hakikat anlayışı bağlamında) konumlandırıp kurtuluş onlara da şamil kıldığını dile getirirler. Böylece diyalogun asıl amacının müslümanın imanını bozmak olduğunu iddia ederler.<sup>51</sup> Mesela Sezen,

<sup>47</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, ss. 84-103.

<sup>48</sup> Aydüz, *Tarih*, ss. 48-9.

<sup>49</sup> Gülen, "Cevaplar", ss. 31-3.

<sup>50</sup> Mehmet Oruç, *Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform*, İstanbul 2003, ss. 20-29.

<sup>51</sup> Oruç, ss. 222-4. Ayrıca bk. Tekin, s. 46.

hıristiyanların İslâm'a yönelik hakikat anlayışındaki dışlayıcı ve olumsuzlayıcı niteliğe dikkat çeker ki, bu, onların kurtuluş bağlamında bir örtük niyet taşıdıkları (kurtuluşun yalnızca Hıristiyanlıkta olduğu algısıyla karşı tarafı hıristiyanlaştırılma niyeti) anlamına gelir.<sup>52</sup>

Aydın, diyalogu empatik bir düzlemde “muhataplarımızı, onların kendilerini anladıkları gibi tanıyıp bilme ve onların da bizi, kendimizi algıladığımız gibi tanıyıp bilme” süreci olarak tanımlar. Dahası bu empatik düzlem, ‘tanrı-merkezli’ bir ilkeler sistemiyle yürümelidir. Dolayısıyla herhangi bir dinin kendisinin mutlak hakikati barındırdığı iddiası, diyalog süreciyle uyumsuz ve “verimli bir dinlerarası diyalog için geleneksel mutlaklık iddialarının yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.”<sup>53</sup> Bu bağlamda Bakara 62. ve Mâide 69. âyetleri değerlendiren Aydın, kurtuluş için formüle edilen iman ve salih amel koşullarının diğer din mensuplarını dışlamadığını belirtir: “Görüldüğü üzere bu âyetlerde kurtuluş herhangi bir dine ait olma şartına değil de Allah’a imana, Hesap Günü’ne imana ve yaşamda doğru ve yararlı işler yapma asgari şartlarına bağlanmıştır.”<sup>54</sup> Hatemi’ye göre de Bakara 62 bir kurtuluş formülünü betimler: “Kitab ehlinde Allah’a ve ahiret hayatına iman edenler, evrensel ahlâka uygun, ‘salih ameller’de bulunanlar da, İslâm tebliği kendilerine eriştiği halde kötü niyetli bir tepki göstermemiş olmak şartı ile ahiret mükâfatı ile karşılaşırlar.”<sup>55</sup>

Sezen, Said Nursî’nin I. Dünya Savaşı’nda ölen hıristiyanları da ‘bir çeşit şehit’ olarak değerlendirdiğini belirterek bu kurtuluş analizini eleştirir.<sup>56</sup> Canan, Said Nursî’nin bu yorumlarının yeniliğine ve ifadelerinin cesurluğuna dikkat çeker ve onun dünyevî menfaatle böyle bir yorum yapmayacağı gibi fetvasına güvenilirlikte de bir sorun olmadığını ihtar ederek meseleyi, yapılan yorumun bir hikmete bina edildiği bağlamına çeker.<sup>57</sup> Diyalog’da söylemlerinden biri diğeri, dinî çoğulculuğun aynı noktaya farklı yollardan (Tanrı’ya farklı dinlerden) ulaşma hususuyla özün tek, biçimin farklı olduğu şeklinde formüle edilir.<sup>58</sup> Dinî çoğulcu anlayışa göre, hakikat ve kurtuluşun yalnızca kendisinde bulunduğunu iddia eden bir dinî sistemin savunucuları diğer dinlerle sağlıklı bir iletişim ve ilişki içine giremezler. Gündüz, bu sorunsalı ele alır ve çoğulculara karşı çıkararak bunun pekâlâ mümkün olduğunu belirtir. Elbette Gündüz’ün burada öne çıkardığı tez, metafizik algılar farklı da olsa sosyal, kültürel, siyasal vb. yaşam düzlemlerinde birarada yaşama ve iletişim ve etkileşim halinde olma birbirine zıt değildir şeklin-

<sup>52</sup> Sezen, s. 22.

<sup>53</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, s. 42.

<sup>54</sup> a.g.e., ss. 159-61.

<sup>55</sup> Hatemi, s. 180.

<sup>56</sup> Sezen, s. 87.

<sup>57</sup> Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyalogu*, ss. 225-7.

<sup>58</sup> Öktem, *Diyalog*, s. 154. krş. Sezen, s. 159.

dedir. Gündüz, Kur'an'ın farklı dinlerin varlığını kabul ettiğini ve bunun Allah'ın kudret, irade ve adalet sıfatlarına bağlı olarak anlatıldığını belirtir. Dolayısıyla Allah, çeşitliliğin oluşumuna izin vermiş ve bu oluşuma izin vermeme kudreti vardır. Bu da, insana tercih hakkı veren bir adaletin gereğidir.<sup>59</sup>

Kurtuluş bağlamında dinlerin aşkın birliği tezini ele alan Sezen, bunun İslâm'ı hedefe ulaştıran, diğerleriyle eşit bir araç haline getirdiğini ifade eder.<sup>60</sup> Köylü, kurtuluşu çoğulcu yapmanın İslâm'ı yanlış yorumlamanın yanı sıra bir diğer sorun da oluşturacağını belirtir: "Eğer biz onlara sizin dininiz de doğru, siz de hidayet kapsamındasınız dersek, bir bakıma onların doğru yola gelmelerine fırsat vermiş, onlara zulmetmiş oluruz." Köylü ise diyalogu güncel bir gereklilik olarak görürken aynı zamanda onu, müslümanın görevi olan tebliğin bir zemini olarak da görür.<sup>61</sup> Canan ise tebliğin bir tanıtma olması dolayısıyla bir diyalog olduğunu belirtir.<sup>62</sup> Diyalog karşıtı söylemler ise inanç ilkelerinin farklılığını dile getirerek diyalog çalışmalarında bu ilkelerin sarsıldığını ileri sürerler.<sup>63</sup>

Ahir zamanda Hz. İsa'nın nüzulü meselesi hıristiyanlar tarafından diyalog dayanağı olarak kullanıldığı gibi bazı müslüman gruplar için de bu geçerli bir analizdir.<sup>64</sup> Said Nursî'nin ahir zamanda hıristiyanların dinî arlaşma sonrası İslâm'a katılacağı beklentisi, bir dinamik olarak diyalogu süreçlemiştir. Bu motivasyon Said Nursî'yi Papalık'la iletişime geçirdiği gibi Fethullah Gülen'i de mektup yazma ve görüşmeye yöneltmiştir. Gülen'in mektubu<sup>65</sup> ifadeleri nedeniyle diyalog söylemlerinde tartışma zeminlerin biri olmuştur. Hareket'in kalemleri, mektup-taki ifadelerin bağlamından koparıldığı yönünde savunmada bulunmuştur.<sup>66</sup> Kilisenin bu bağlamdaki diyalog sebebine dikkat çeken Alıcı, kabule göre İsa'nın yeniden gelmesi, tüm insanların birarada olduğu bir dönemde olduğu için dinler arası diyalogun bir anlamda buna hazırlık (hatta hızlandırma faaliyeti), yani İsa'nın ikinci gelişine insanlığı hazırlama faaliyeti olduğunu ifade eder.<sup>67</sup> Sezen, Yıldırım'ın "Hz. İsa'da buluşalım" şeklindeki ortak payda arayışını eleştirir.<sup>68</sup>

<sup>59</sup> Gündüz, *Küresel*, ss. 137-9.

<sup>60</sup> Sezen, s. 116.

<sup>61</sup> Köylü, ss. 141-64.

<sup>62</sup> Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyalogu*, s. 16.

<sup>63</sup> bk. Karabacak, s. 116.

<sup>64</sup> Öktem, *Diyalog*, ss. 53-7; Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyalogu*, s. 198.

<sup>65</sup> bk. Gülen, *Sevgi*, ss. 186-8.

<sup>66</sup> Kurucan, *Niçin*, ss. 113-4.

<sup>67</sup> Alıcı, s. 217.

<sup>68</sup> Sezen, s. 27; Suat Yıldırım, "Salât ve Selam Hz. İsa İçin", *Aksiyon Dergisi*, *Hz. İsa Özel Sayısı*, 8 Aralık 2003, S. 470.

### Tarih Merkezli Söylem İnşaları

Dinler arası diyalog söylemlerinde argümantasyon için başvurulmuş tarihî vak'alar bir diğer söylem inşası türünü sergilemektedir. Diyaloga yönelik söz konusu üç tutum da kendi iddialarını ortaya koyarken hem İslâm tarihini hem de diğer dinlerin tarihini ele almaktadır. Bu argümantasyon, özünde bir referans çerçevesini ifade eder ki burada dinî otoritelerin pratikleri atıf merkezi olarak işlev görür. Bu bağlamda dinler arası diyalog söylemlerindeki, hoşgörünün İslâm'ın ilk dönemlerinden beri ortaya konan bir ilişki formu olduğu yönündeki iddia, en genel ifadeyle İslâm ve diyalog ilişkisini betimler. Sözgelimi Aydüz, Katolik Kilisesi'nin, özellikle II. Vatikan Konsili'nden (1962-65) sonra başlattığı dinlerarası diyalog teşebbüsünü 15 asır önce İslâm'ın başlatmış olduğunu savunur ve böylece diyalogu İslâm'ın özneliği olarak betimler.<sup>69</sup> Bunu diyalog yanlısı söylemlerde kullananlar olduğu gibi günümüz diyaloguyla eski formun ayrı olduğunu savunanlar da vardır. Otantik formun hem bir pratik ve realite hem de İslâm'ın emri olduğunu savunan görüş, günümüz diyalog ve hoşgörü çabalarını dinlerin bir potada eritilip yeni bir biçimde birleştirilmesi olduğu kanaatine sahiptir.<sup>70</sup>

Diyalogu Hz. Muhammed'in pratiklerinde arayan Karaman, O'nun İslâm'a davette diyalogu kullandığını (bizzat, mektuplarla veya ashabı vasıtasıyla) örneklerle ifade eder. Hz. Muhammed'in ötekiyle olan tebliğ temelli ilişkisinde farklı mekân ve zamanlardaki değişik formlara dikkat çeken Karaman, tebliğ amacının dışında da ötekiyle ilişki örneklerinin (Taif ziyareti gibi) olduğunu ifade eder. Karaman, II. Vatikan Konsili sonrasında da misyonerlik söylemlerinin üretildiğine dikkat çeker ve kilisenin asla misyonerlikten vazgeçmediğini belirterek dinler arası diyalogda temkinli tutumu betimler: "Bu noktada önemli olan kırmızı çizgilere dikkat etmek, dengeyi bozmamak, kâr zarar hesabını iyi yapmaktır; eğer bu çeşit diyalog İslâm'ın ve müslümanların menfaatine değil, zararına olursa zinhar ondan uzak durmaktır." Karaman, müslümanların diyaloga katılımının "kendi davalarının şuurlu bir 'misyoneri, davetçisi, tarafı' olarak" gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Bu algıyla bağlantılı olarak Karaman, herhangi bir din mensubuna kendi dinini yayma ve anlatma imkânının verilmesinin, Osmanlı referansı ile, doğallığını ifade eder ve propagandanın yapılmasının yanlışlığını belirten bir parantez açar. Dahası kamu düzeni önceliğini de dikkate sunarak bu çerçevede çoğunluğun azınlığı zor durumda bırakma hakkının olmayışını da dile getirir: "Dini tebliğ edersiniz ama bunun da bir usulünü, üslûbunu bulursunuz. İtiraz bunlardır. Yoksa siz dersiniz ki, 'müslümanların çoğunlukta ya da egemen olduğu yerde, başka dinler kendilerini anlatamaz', siz de gidip ötekilerin çoğun-

<sup>69</sup> Aydüz, "Diyalog Örnekleri", s. 142; Aydüz, *Tarih*, s. 132.

<sup>70</sup> bk. Oruç, s. 17; Ayrıca bk. Sezen, ss. 22-3.

lukta ve egemen oldukları yerde kendi dininizi anlatamazsınız.”<sup>71</sup>

Gülen, dinler arası diyalogun kendileriyle başlayan bir süreç olmadığını, Medine Vesikası başta olmak üzere İslâm tarihinde yaygın bir varoluş bulunduğunu belirtir. Bu belgede benimsenen insan hakları seti, Veda Hutbesi’nde de tekrar varlık bulur. Burayı başlangıç noktası belirleyen Gülen, İslâm tarihinde bütün dönemlerde diğer din mensuplarına tanınan hakları diyalog pratiği olarak aktarır. Diyalog karşıtlarının tebliğ metodları olarak konumlandıkları tutumları Gülen, diyalog argümanları olarak zikreder. Sözelimi Hz. Muhammed’in Ebu Cehil’e defalarca gitmesi, onun inatçı reddine karşın onu ve diğerlerini kâfir deyip terk etmeyişi, sürekli davet halinde oluşunu örnek verir. Dolayısıyla çevre yerleşimlere, ülkelere giden elçilerin yolu da diyaloga dayalıydı. Dahası, Emevîler, Abbasîler, Selçuklular ve Osmanlılarda beliren hoşgörü ve vicdan hürriyeti adeta bir milletin diyalog tarihidir.<sup>72</sup> Harekete yakın kalemler de tebliğ faaliyetleri ve sosyal ilişkiler düzleminde gerçekleşen bütün olumlu olayları bir diyalog örneği ve argümanı olarak değerlendirmektedir. Bu ilişkilerde (özellikle hıristiyanlarla) hâkim olanın mûsamaha ruhu olduğu belirtilir.<sup>73</sup> Gülen, takipçilerine (ve topluma) Osmanlı hoşgörüsünü bir misyon olarak gösterir. Böyle bir misyonun gerektirdiği “[h]oşgörü, ne din ve milliyetimizden, ne de tarihî geleneklerimizden vazgeçmek demek değildir; değildir zira hoşgörü, eskiden beri var olagelen bir vakadır.”<sup>74</sup> Dolayısıyla bir *ibda* değil *ihya* hareketi olan hoşgörü süreci, bir *vazîfe*dir.<sup>75</sup> Emevîlerden Osmanlı’ya kadar yönetimin kültürel çoğulculuğu benimsediği iddiası, birarada yaşama pratiği bağlamında argüman olarak kullanılır.<sup>76</sup>

Ali Bulaç da Vesika’yı, Hz. Muhammed’in Kur’an ilkeleri ışığında pratiğe yansıttığı “bir diyalog örneği ve bir arada yaşama modeli” olarak algılar.<sup>77</sup> Buna karşın diyalog eleştirmenleri Vesika’yı diyalogla ilgisi bulunmayan, müslümanlara güç, kimlik ve varoluş imkânı tanıyan bir belge olarak görürler.<sup>78</sup> Sezen, Vesika’nın tek taraflı bir *manifesto* olduğunu, diyalog yanlılarının ilan ettiği gibi bir karşılıklı sözleşme olmadığını belirtir.<sup>79</sup> Vesika’yı değerlendiren Aydın’a göre metin, diyalog formu olarak “günümüzde resmi hıristiyan kurumlarının değil de

<sup>71</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, ss. 16-76.

<sup>72</sup> Gülen, “Cevaplar”, ss. 14-25. Ayrıca bk. Aydüz, *Tarih*, s. 62; Öktem, *Diyalog*, ss. 69-79.

<sup>73</sup> bk. Aydüz, “Diyalog Örnekleri”, ss. 132-42; Aydüz, *Tarih*, ss. 88-103.

<sup>74</sup> Gülen, *Sevgi*, ss. 141-2.

<sup>75</sup> M. Fethullah Gülen, “Hoşgörü Sürecinin Tahlili”, *Zaman Gazetesi*, 28 Şubat 2005.

<sup>76</sup> Fuat Aydın, “Dinlerarası Diyalog ya da Küreselleşen Dünyada Bir Arada Yaşamın Yolu”, *Hıristiyanların İslâm’ından Müslümanların İslâmı’na- Bir Başka Açıdan Diyalog* içinde (103-152), Fuat Aydın (Ed.), İstanbul 2005, s. 114.

<sup>77</sup> Ali Bulaç, “Medine Vesikası’nda Dinler ve Topluluklar Arası Diyalog”, *Diyalogun Dinî ve Tarihî Temelleri* içinde (85-108), s. 88.

<sup>78</sup> bk. Karabacak, s. 266.

<sup>79</sup> Sezen, ss. 67-8.

bireysel diyalogcuların öngördüğü, farklılıklar içinde birlikte barış içinde yaşama ilkesinin göstergesi olarak kabul edilebilir.”<sup>80</sup> Katolik Kilise’si diyalogu İncil mesajını insanlara daha etkili ve verimli bir şekilde ulaştırma aracı olarak gördüğü için, Aydın, bireysel diyalog çabalarına önem verir. Bu yorumu destekler nitelikte Katolik Kilise’sinin dinlerarası diyalogu misyonerliğe hizmet amaçlı kullandığını ortaya koyan resmi belgeler söz konusudur. Dahası Katolik Kilise’sinin 2000’li dönemde yayınladığı metinlerde (*Dominus Iesus* gibi) diyalogun misyona hizmet etmemesi durumunda terk edilmesi gerektiği ifadeleri yer almaktadır.<sup>81</sup>

Tarih merkezli diyalog söylemine göre Hz. Muhammed’in “yahudi ve hıristiyanlar ile yaptığı siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik içerikli görüşmelerin, anlaşmaların ve mektupların tümü ile 21. yüzyılın popüler kavramı dinler arası diyalog olduğuna temel oluşturulmaya çalışılmaktadır.” Uçar bu söylemi eleştirir ve Hz. Muhammed’in tek amacının tebliğ olduğunu ifade eder.<sup>82</sup> Aydın da Hz. Muhammed’in pratiklerinin bugünkü anlamda diyalog olarak değil tebliğ faaliyeti olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Aydın, Necranlı hıristiyanlarla bir araya gelişinin de bugünkü anlamda diyalog için değil ikna için olduğunu belirtir. Ayrıca o heyete camide kendi ibadetlerini yapmalarına izin verilmesinin de normal bir İslâm hoşgörüsü olduğunu, abartılmaması gerektiğini kaydeder.<sup>83</sup> Bir diyalog antlaşması olarak lanse edilen Hudeybiye Antlaşması’nın da günümüzdeki diyalog formuyla bağlantısının olmadığını belirtir. Dahası, bu siyasî antlaşmayı, “Hz. Peygamber’in bir barış ortamı sağlanması için tavizler verdiğini iddia edenlerin aslında diyalog adı altında kendi verdikleri tavizleri meşrulaştırmaya çalıştıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz” şeklinde değerlendiren Aydın, temelde Hz. Muhammed’in tebliğ merkezli hayatının karşı tarafa hakikati anlatmak şeklinde sürdüğünü ifade etmektedir.<sup>84</sup> Aydı, Hudeybiye Antlaşması’nın metnine Rasullulah sıfatının yazılmasına karşı çıkılması üzerine yazılmamasını kabul eden Hz. Muhammed’in tutumunu, bir diyalog ortamının İslâm için gerekliliği bağlamında değerlendirir.<sup>85</sup> Canan, Vâkidî’nin Hudeybiye öncesi savaş ortamından dolayı zorlukla yapılan tebliğin kolaylıkla ve karşılıklı güven avantajıyla yapıldığı

<sup>80</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss. 304-5.

<sup>81</sup> Mahmut Aydın, “Dinlerarası Diyalog: Yeni Bir Misyon Yöntemi”, *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar* içinde (237-260), Mahmut Aydın ve Süleyman Turan (Ed.), İstanbul 2007, s. 238, 245, 256. Ayrıca bk. Ömer Faruk Harman, “Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict”, *Polemik Değil Diyalog* içinde (55-64), s. 57.

<sup>82</sup> Ramazan Uçar, *Dinler Arası Diyalog Çıkmazı-Din Görevlileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, İstanbul 2007, ss. 40-1; Ayrıca bk. Sezen, s. 63.

<sup>83</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss. 301-8; Ayrıca bk. Vedat Özcan, *Bir Reorganizasyon ve Tahrif Faaliyet olarak Dinlerarası Diyalog*, İstanbul 2008, s. 79.

<sup>84</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss. 313-4; Ayrıca bk. Ünal, “Gerçekler”, s. 178; Ayrıca bk. Sezen, s. 69.

<sup>85</sup> Aydı, *Tarih*, s. 70.

yorumuna katılır ve antlaşmayı, Hz. Muhammed'in "diyalog imkânı elde etmek için, yani müslümanlarla müşrikleri bir araya getiren, aralarında konuşma, birbirlerini daha yakından tanıma imkânı sağlamak gayesiyle her ne pahasına olursa olsun sulh" istemesi şeklinde yorumlar.<sup>86</sup>

Gülen Hareketi'ne mensup yazarlar günümüz dinler arası diyalogunu Vatikan'ın başlattığını kabul etmektedirler; fakat ona katılımı, Vatikan'ı izlemek olarak değil müslümanların bu gelişmeye aktif bir cevabı olarak görürler. Bu bağlamda Ünal, diyaloga katılmayanların tepkici ve savunmacı bir zihniyetle uzak durduklarını, katılanların ise Vatikan'ı izlemediğini, güncel bir meselede kendi iradelerine uygun bir cevap verdiklerini savunur.<sup>87</sup> Aydüz, diyalogun içinde birbirine kendini anlatmanın doğal bir şekilde bulunduğunu ve bunun da karşı tarafı açık bir av olarak gören misyonerlikten farklı olduğunu, dolayısıyla diyalogun bir misyonerlik faaliyeti olmadığını aktarır.<sup>88</sup> Alıcı ise müslüman hıristiyan diyalogunun önemli problemlerden birinin faaliyetlerde insiyatifin hıristiyanlarda olduğu şeklinde bir anlayışın hala müslümanlarca taşınması olduğunu belirtir.<sup>89</sup>

Katolik Kilisesi'nin dinler arası diyalogla neyi hedeflediğine yönelik niyet okumalarında onun diyalog pratiğinde samimi olmadığı, tarihî İslâm düşmanlığını devam ettirdiği ileri sürülmektedir. Onların İslâm ve fundamentalizm gibi tehlike tanımlı betimlemelerle önce İslâm'ın kendi içinde bir operasyonla işe koyuldukları (dolayısıyla söylem ürettikleri) ve daha sonra İslâm'ın Protestanlaştırılmasına yani otoriter emir ve yasak zincirinin kırılmasına yönelik bir gayret gösterildiği ve buna hizmet eden söylemler üretildiği iddia edilir. Özetle önce İslâm'ın ve kavramlarının içi boşaltılacak ardından onun yeri diyalog mekanizmasıyla hıristiyanlaştıran bir formla doldurulacak iddiası savunulur. Vatikan'ın yayınlarında ifadesini bulan dünyanın hıristiyanlaştırılması yönündeki süreğen söylem, diyalogun yeni bir taktik ve metot (dahası yeni bir haçlı seferi) olduğu kanısına götürür.<sup>90</sup>

Yüzyıllardır iç içe yaşamayı dinler arası diyalogun otantik formu olarak gören görüş, günümüz dünyasında ifade edilen biçimin bir strateji olduğu kanısındadır. Bu tür bir diyalogun dinleri birleştirme çağrısı olduğu kanaati ifade edilir. Bu da esasen çoğulcu hakikat anlayışına red ile ortaya konur ve diyalogun çoğulcu bir hakikati öngördüğü ifade edilir. Öte yandan dinler arası diyalog, Batı kültürünün hâkim sistem olarak yayılma amacına uygun bir strateji olarak da değerlendirilir.

<sup>86</sup> Canan, "Peygamberimizin Ehl-i Kitap'la Diyalogu", s. 116.

<sup>87</sup> Ünal, "Gerçekler", s. 175-6; Ayrıca bk. Kurucan, *Niçin*, s. 97.

<sup>88</sup> Aydüz, *Tarih*, s. 21.

<sup>89</sup> Alıcı, s. 433.

<sup>90</sup> Oruç, ss. 31-56. Oruç, bilinçli veya bilinçsiz olsun, dinde reform veya İslâm'ı çağa uydurma çabalarının, misyonerliği kolaylaştıran bir mekanizma olduğunu ileri sürer. s. 229. Diyalog misyon eşitliği için ayrıca bk. Sezen, ss. 24-5, 39; Tekin, s. 12, 27.

lir.<sup>91</sup> Dahası diyalog, “Türk’ü hıristiyanlaştırmanın, İslâm’ı tasfiyenin, Batı emperyalizmine hizmetin yeni şekli” olarak algılanmaktadır.<sup>92</sup> Karaman, dinler arası diyalogla İslâm’ın ılımlı ve radikal gibi bölümlendirmelerle yeniden şekillendirilme hedefi bağlamında yaptığı yorumda bu ihtimali muhal görmez ve böyle bir durumda yapılacak diyalogun kırmızı çizgilere dikkat edilerek yapılması gerektiğini, karşı tarafın amaçlarına hizmet eden bir form görüldüğünde yolların ayrılmasına gidilmesinin lüzumunu ifade eder.<sup>93</sup>

Vatikan’ın diyaloga yönelmesinin Aydınlanma öncesi ve modernizm ve sekülerizm gibi din ve toplum arasındaki mesafeyi açan gelişmeler olduğunu belirten Uçar, kilisenin bu iktidar mücadelesini güncel formda hem teolojik, hem ekümenik hem de dinler arası süreçle inşaya girmesini diyalog kaynağı olarak belirtir. Uçar, 20. yy’a gelindiğinde misyonerlik faaliyetlerin yarattığı olumsuz etkinin bir misyon krizi oluşturmasının getirdiği yeni açılımlar gayretini kilisenin tarihî gerekçesi olarak belirtir. Bu bağlamda ilk defa 1910 Edinburg toplantısında Protestanların kullandığı dinler arası diyalog faaliyeti misyona hizmet şartına bağlanır. Sonrasında Katolik Kilisesi de II. Vatikan Konsili’inde misyon merkezli bir sistem anlayışı serdedir. Dahası, Uçar, kilisenin diyalog çalışmalarının yanı sıra ‘tek din, tek dil, tek medeniyet’ hedefine yönelik misyonu sürdürdüğünü belirtir.<sup>94</sup> Özünde Uçar da diğer birçok akademisyen gibi Papa II. John Paul’ün, “dinler arası diyalog Kilise’nin evangelik misyonunun bir parçasıdır”, sözünde beliren misyon diyalog muadilliğine dikkat çeker.<sup>95</sup> Canan ise diyalogla farklı dinlerin birleştirilip yeni bir din ortaya çıkaracağı iddiasını reddeder.<sup>96</sup>

Kilise söylemlerinin sonuç itibarıyla diğer dinleri Hıristiyanlıkla eş görmeyen, dolayısıyla diyaloga girdiği kişilerin kurtuluş için Hıristiyanlığa geçişini gerekli gören niteliğini dile getiren analiz, diyalogun bir misyon aracı olduğunu ifade eder.<sup>97</sup> Bu bağlamda diyalogu değerlendiren Gündüz, Hıristiyanlığın yayılma sürecindeki serüvenine dikkat çeker ve diyalogun son tahlilde kilise için yeni bir misyon yöntemi olduğunu belirtir.<sup>98</sup> Diyalogun gerekliliğini (bazı şartların sağlanmasıyla) savunulardan Aydın, kilisenin diyaloga yönelmesinde sömürgecilik döneminin mirasının kamburundan kurtulma argümanını kabul eder ve *Nostra Aetate* gibi metinlerindeki misyon-diyalog ilişkisine değinir. Bu argümanla bağlantılı olarak Aydın, kurumsal ve bireysel diyalog çabalarındaki yöntem ve amaç

<sup>91</sup> Oruç, ss. 59-79.

<sup>92</sup> Tekin, s. 9.

<sup>93</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, s. 90. Krş. Sezen, s. 165.

<sup>94</sup> Uçar, ss. 22-8. Ayrıca bk. Sezen, s. 169.

<sup>95</sup> Uçar, s. 32. Ayrıca bk. Ali İbra Gungör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, Ankara 2002, ss. 144-50; Alıcı, ss. 202-4; Tekin, ss. 272-4.

<sup>96</sup> Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyalogu*, s. 37.

<sup>97</sup> bk. F. Aydın, s. 146.

<sup>98</sup> Gündüz, *Kitresel*, s. 76.



farklılığına dikkat çeker ve müslümanların kendilerini ifade etmeleri için bireysel diyalogun zorunluluğunu dile getirir.<sup>99</sup> Tarih temelli tartışmalardan bir diğeri, ekümeniklik bağlamında beliren dinî otorite ve ulusal egemenlik karşıtlığı yorumudur.<sup>100</sup>

Dinler arası diyalogu, “Batının sömürgeci politikasının İslâm dünyasına yönelik dini ayağı olarak misyonerliğin güncel uyarlanmış bir projesi” şeklinde okuyan Özşahin, bu olguyu, Batıya tek alternatif olan İslâm’ı dönüştürme ve yeniden inşâ çabası olarak görür. Özşahin, özünde tek taraflı olan misyonerliğin şimdi karşılıklılık düzleminde yapıldığını ve temel amacın bir nevi İslâm’ı Hıristiyanlaştırma-Protestanlaştırma olduğunu güncel olaylara (erkeklerle Cuma namazı kıldırın Amina Wadud örneği gibi) dikkat çekerek ileri sürer. Özşahin, diyalogu medeniyetler arası çatışma bağlamında bir okumayla, İslâm’ın Kur’an ve Hz. Muhammed’den arındırılarak önce kültürel Hıristiyanlık, ardından Tanrı merkezli bir inanç etrafında birleşimle din bağlamında Hıristiyanlık yönelimi oluşturmaya yönelik bir proje olarak görür. Özşahin, Batının İslâm algısının geçmişten alınan olumsuz formunu koruduğunu, bunun örtük bir şekilde (İslâm’ın bir din olarak onaylanmamasında olduğu gibi) dinler arası diyalog toplantılarında lanse edildiğini ileri sürer.<sup>101</sup> Bayraktar da diyalogun sömürgecilik ve misyon bağlantısını temel tema olarak alır: “Dinlerarası diyalog, oryantlizmin en son ulaştığı İslâm’ı Hıristiyanlık ve Yahudilik’le uyumlu hale getirmenin bir fikri, Yeni Dünya Düzeni kurmak isteyenlerin dünyayı tek elden yönetmeye yönelik projesinin önemli bir vasıtası ve Vatikan’ın da yeni misyonerlik yöntemidir. Dinlerarası diyalog, Küreselleştirme, Büyük Ortadoğu, Medeniyetler İttifakı, Avrupa İslâm’ı, Dinî Çoğulculuk, Light İslâm gibi bu isimlerde seslendirilen fikirlerin ve yapılan faaliyetlerin ayrılmaz ve tamamlayıcı bir parçasıdır.”<sup>102</sup>

Tarih temelli analizler, dinî yayılmanın siyasî ve sömürgeci bir yayılmacılık ihtimalini barındırdığını belirtir ve diyaloga destek veren müslümanların misyonerliğe yardım ettiğini iddia ederek sert eleştiriler dile getirir.<sup>103</sup> Kilise söylemleri diyalogu, “İsa’ya îmân, İncil’i yaymak ve hıristiyan olmak” şeklinde tanımlar. Dolayısıyla yegâne din olarak Hıristiyanlığı gören Kilise, diyalogla sadece şartlara uydurulmuş bir misyonerlik sergilemektedir. Bu bağlamda diyalog için çaba gösterenler de “ya bilinçli hıristiyan olmakta veya bilerek/bilmeyerek Hıristiyanlı-

<sup>99</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss. 72-3, 83, 91,128.

<sup>100</sup> bk. Oruç, s. 35.

<sup>101</sup> Lütfü Özşahin, *Kaosun Jeopolitiği ve Dinler Arası Diyalog*, İstanbul 2005, ss. 199-204. Köylü, Batıda İslâm’a yönelik olumsuz algının inceden inceye devam ettiği uyarısında bulunur. Köylü, ss. 13-5.

<sup>102</sup> Mehmet Bayraktar, “Dinlerarası Diyalog ve İç Yüzü (3)”, 09 Haziran 2007, [http://www.dunyabulteni.net/news\\_detail.php?id=16143](http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=16143), (09 Mart 2010).

<sup>103</sup> Uçar, s. 39.

ğa hizmet etmektedir.”<sup>104</sup> Bu algının sahipleri, diyalog çalışmalarına katılan müslümanların faaliyetlerini eleştirdikleri gibi kendilerini uyaran mesajları da doğrudan ve dolaylı olarak serdetmektedirler. Uyarıların ağırlıklı noktası hak din bağlamında teolojik argümanlara dayanır.<sup>105</sup> Ünal, ‘hoşgörü ve diyalog olmaz, tebliğ olur’ iddiasındakilerin söz konusu kavramları tam bilemediğini, “tebliğ için, özellikle tebliğin en önemli rüknü olan temsil için hoşgörü ve diyalog”un elzem olduğunu savunur.<sup>106</sup>

### İbrahimî Dinler

Tarihî zeminde inşâ edilen çerçeve kavramlardan biri, İbrahimî dinler kavramıdır (kimisine göre ‘masalı’) ki üç dinin (İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık) tek bir kaynağa atfıyla ortak otantik köken düzlemiyle inşâ edilmeye çalışılan diyalog zemini, kimilerince bir masal ve çürütme harekâtı olarak anlaşılmaktadır.<sup>107</sup> Sarıkçıoğlu, İbrahimî din kavramsallaştırmasını üç dinin temel ortak noktası (dahası bunun Hint dinlerine de yaygınlaştırılabileceği kanaatindedir) olarak değerlendirir.<sup>108</sup> Hz. İbrahim’i ortak ata ve hanif olarak tanımlayan âyetin iniş sebebinin yahudi ve hıristiyanların her birinin Hz. İbrahim’i kendine ait kılan iddiaları olduğunu belirten Karaman, Kur’an’ın O’nun ne yahudi ne de hıristiyan olduğu tanımlamasına dikkat çeker. Özellikle hıristiyanların kendi dinlerinin Hz. İbrahim’in dini olduğunu ileri sürerek misyonerlik yaptığını ve zımnen Hz. İbrahim’in dinine ilavelerin söz konusu olması halinde hem kendilerinin hem de müslümanların onun izinde olmadığını ileri sürdüklerini ifade eder.<sup>109</sup>

Üç dinin ortak bir kökene sahip olması nedeniyle buluşabilme olasılığını arttıran bir argüman olarak kullanılan İbrahimî dinler kavramının çoğul olmasına karşı çıkan Uçar, “Allah katında din İslâm’dır” meâlindeki âyeti esas alır ve dinler arası diyalogun da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>110</sup> Sempozyum gibi diyalog organizasyonlarında Hz. Muhammed’in bir figür olarak öne çıkarılmadığı iddiası, diyalog karşıtlarının müslümanların İslâm’ı aktarımlarında bir sorun olarak ifade edilir. Bu tür organizasyonların İbrahimî dinler başlığıyla düzenlenmesinin hıristiyanların algısına hizmet ettiği ileri sürülür. Dahası, İbrahimî din kavramının özellikle İslâm ülkeleri için kullanıldığı, sözge-

<sup>104</sup> bk. Karabacak, ss. 36-7.

<sup>105</sup> Haydar Baş grubundan bir yazarın Gülen grubuna yönelik eleştirisi için bk. Karabacak, ss. 13-22.

<sup>106</sup> Ünal, “Gerçekler”, s. 181.

<sup>107</sup> bk. Oruç, s. 35.

<sup>108</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, “İslâm Dışı Dinlere Kur’an’ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçütü”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV: Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Ankara 2004, ss. 35-9.

<sup>109</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, s. 98.

<sup>110</sup> Uçar, s. 38.

limi Afrika'da 'Yeryüzü Dinleri' gibi kavramsallaştırmaların kullanıldığı ifade edilir. İbrahimî din kavramsallaştırmasının sonuçta 'bütün dinlerden yeni bir din harmanlaması' amacını taşıdığı ileri sürülür.<sup>111</sup> Aydın ise diyalogun dinleri birleştirme ve yeni bir din üretme şeklinde bir çaba olmadığını, "tüm farklılıkları koruyarak herhangi bir zorlamaya girmeden hoşgörü ve anlayış içinde ortak meseleleri konuşma, müzakere etme ve işbirliği yolları arama gayreti" olduğunu belirtir.<sup>112</sup> Dahası bu tartışmanın âyetlerin iniş sebebi olan olayların tekrarından ibaret olduğu ve İslâm'ın Medine ve oradan çevreye yayılmasına engel olma şeklindeki o günkü hedefin bugün de benzer şekilde taşındığı savunulur. Öz olarak diyalog faaliyetindeki hristiyanların amacının "Hz. Muhammed'siz bir din ihdas etme ve İslâm'ın önünü kesmek olduğu" ileri sürülür.<sup>113</sup>

Sezen, İbrahimî dinler kavramının "müslümanları ve dinler arasındaki ilişkileri Hz. Muhammed'den koparma"yı amaçladığı yorumunun yapılabileceğini belirtir. Dinler şeklindeki çoğul kullanımın yanlışlığına dikkat çeken Sezen, kavramsallaştırmanın hem dinler tarihi hem de İslâm dini açısından yanlış olduğunu ifade eder. Birçok eleştirmen gibi dinler arası diyalog kavramsallaştırmasının yanlışlığını ifade eden Sezen, müslüman İsevî kavramının da yanlış ve tehlikeli olduğunu belirtir.<sup>114</sup> Tekin de İbrahimî dinler kavramına karşı çıkar (dahası o, Ehl-i Kitab'ın bir din sahibi olduğunu dile getirmeyi de yanlış bulur) ve çoğul ifadenin tevhide yönelik bir tahrip olabileceği şeklinde yorumlar.<sup>115</sup> Öte yandan Tekin, İslâm literatürüne ait kavramların genelleştirilmesine ("Hazret" kelimesinin patrik için kullanılması gibi) karşı çıkar ve bunu, kavramların tahrif edilmesi olarak algılar.<sup>116</sup>

### Güncel Pratikleri Değerlendirme

Güncel diyalog pratiklerini İslâm'ı anlatma vesilesi olarak gören Gülen, din-den taviz verildiği yönündeki eleştirilere karşı çıkar ve ne kendisinin ne de arkadaşlarının taviz vermediğini belirtir. Tekfire varan eleştirilerin dayandırıldığı âyet ve hadislerin ise siyak-sibak bütünlüğü göz önüne alınmadan yorumlandığını, tekfirin büyük vebalini de hatırlatarak, ifade eder. Dahası, kendilerini eleştirenlerin grup mensubiyetleri ve zihniyetleri arasındaki zıtlığı da dile getirir: "Aslında İslâm'a hasım bazı hasta ruhlar, 'Bunlar şeriatçidir, dini getirip hayata hâkim kılacaklar' diyor; bazıları da tam tersini iddia edip diyalog gayretlerini misyonerlere, onların rahat ve serbest dolaşmalarına, propaganda yapmalarına ve

<sup>111</sup> bk. Karabacak, ss. 53-4.

<sup>112</sup> Aydın, *Tarih*, s. 21.

<sup>113</sup> bk. Karabacak, s. 125, 210.

<sup>114</sup> Sezen, ss. 10-14; Krş. Kurucan, *Niçin*, s. 17.

<sup>115</sup> Tekin, s. 247.

<sup>116</sup> Tekin, s. 23.

kilise faaliyetlerine destek gibi görüyor ve gösteriyorlar.” Son tahlilde Gülen, biri din düşmanı diğeri haset ve kıskançlık taşıyan iki grup insanın bu tür eleştiriler yaptıklarını belirtir. Gülen, diyalogun bir tarafı olmayı, daha önce pasif kabullenme düzleminde olan bireylerin belirleyici ve kendini ifade edebilme imkânına sahip bir duruma gelmesi olarak yorumlar.<sup>117</sup> Ünal da diyalog karşıtlarının günümüzde aksiyoner bir çaba sergilemek yerine bir asırdır inşâ edilmek istenen gerçek ve hayalî düşmanlara karşı tepkici ve savunmacı bir zihin yapısıyla hoşgörürü ve diyalog hareketine karşı durduklarını ifade eder ve bu tutumu çift kaynaklı görür: Biri imparatorluk sonrası kurulan Cumhuriyet algısının korumacı ve korunmacı bir şekilde dışı karşı duruşu iken ikincisi, sömürgeci Batı algısıyla birlikte ülke içi tarih bağlamında İslâm’ı anlatma çerçevesinde beliren sorunlar sonrasında oluşan pasifleşme tutumunun bazı gruplarda etkin olması.<sup>118</sup>

Diyalog çalışmaları sonucunda birçok insanın İslâm’a yöneldiğini belirten Gülen, İsevî müslümanlar kavramını kullanan Said Nursî’nin bu durumu önceden gördüğünü de ekler. Karşıtlar tarafından eleştirilen bu kavramı şu anlamda kullandığını belirtir: “Bu tabirle, hıristiyan olduğu halde dinimiz hakkındaki önyargılardan kurtulmuş, Efendimizi peygamber, Kur’an’ı da Allah kelâmı olarak kabul etmiş kişileri kastetmiş. Bugün böyle insanlardan yüzlercesini göstermek mümkündür.” Bu tür sonuçlar ‘diyalogun meyveleri’ ve ‘yeni hayatlar’ adlarıyla televizyonda yayınlanmaktadır; karşıt algı ise bunu ‘diyalogun acı meyveleri’ şeklinde argümanlaştırır. Esasen Gülen’in temel bakış açısı yalnızca ihtida edenlerin değil Müslümanlığı “şöyle böyle kabul edenlerin” (Kur’an Allah’ın kelâmı olabilir; Hz. Muhammed peygamber olabilir gibi düşünceleri olanlar) de önemli bir sonuç olduğu yönündedir. Bunlar, gelecek adına kâr kabul edilir.<sup>119</sup> İsevî müslümanlar kavramını, Karl Rahner’in ahlaklı yaşayan ama hıristiyan olmayanların aslında birer isimsiz hıristiyan olduğu yönündeki analizine benzeten Aydın, bir insanın hem hıristiyan hem de müslüman olamayacağını ifade ederek söylemi reddeder.<sup>120</sup> Aydın, diyalogun faydalarını birlikte yaşama formu sunması, anlama ve anlaşılma imkânı vermesi, barışa vurgu yapmaya ve karşılıklı yardımlaşmaya götürmesi, karşılıklı dinî doktrin ve kutsal metinlerin analiz edilmesi, İsevî müslümanlar gibi sonuçların ortaya çıkması, gerilimleri azaltması, yoksulluk gibi toplumsal meselelerde samimiyet içinde bir çözüm bulunması gibi bir yelpazeyle tanımlar.<sup>121</sup>

Temkinli yaklaşımı benimseyenler, bu pratikleri gerçekleştirenlerin niyetlerinin dikkate alınması gerektiğini dile getirerek samimi olanlarla istismarcı, komp-

<sup>117</sup> Gülen, “Cevaplar”, ss. 26-9.

<sup>118</sup> Ünal, “Gerçekler”, ss. 173-4.

<sup>119</sup> Gülen, “Cevaplar”, ss. 35-6.

<sup>120</sup> M. Aydın, *Diğerlerarası Diyalog*, s. 325.

<sup>121</sup> Aydın, *Tarih*, ss. 23-8.

locu, kötü maksatlı olanların ayrılması gerektiğini belirtip toptancı yaklaşıma karşı çıkarlar. Kendisinin de katıldığı bir organizasyonda İslâm'ı anlattığını belirten Karaman, bu deneyiminden ve gözlemlerinden yola çıkarak dinler arası diyalog etkinliklerinin iyi niyetli olanları hakkında önyargı taşımanın olumsuzluğuna dikkat çeker. Bu bağlamda yaptığı tespitlerden biri son dönemlerde belli bir cemaatin (Gülen Hareketi) yoğun etkinlikleri nedeniyle "işin geçmişini bilmeyenlere, bu faaliyette kötü bir niyet bulunduğu zannı verilmeye" çalışıldığını ifade eder.<sup>122</sup> Hz. Muhammed'in Necran hıristiyanlarına mescitte ibadet etmelerine izin verildiğini aktaran Karaman, günümüzde diyalog çerçevesinde bir araya gelmelere karşı çıkmayı bilgi eksikliği ve grup taassubu sebepleriyle açıklar.<sup>123</sup> Aydın, diyalog karşıtlarının (ve temkinlilerin) eleştirisi olan insanların bundan zarar göreceği yorumuna kabul etmez ve diyalog yanlısı olarak kendinden emin bir müslüman profiliyle hareket edildiğini, gereksiz fobiye sahip olanların da bu eminlik için ellerindeki dinamiklere ve onların kaynaklarına sarılmaları gerektiğini belirtir. Aydın, Türkiye'de diyaloga karşı çıkışta din merkezli söylemler (misyonerlik) olduğu gibi Batı karşıtlığını diyalog üzerinden yapan söylemler de olduğunu belirtir. Bu bağlamda üç grubun diyaloga karşı çıktığını ifade eder: "1. Varlıklarını ve bekalarını çatışmada, kavgada, zıtlışmada görüp kavgayı körükleyen kişi ve kuruluşlar. 2. Hazımsızlık, sû-i zan, yanlış anlama, Allah'ın rahmet paylaşmasına razı olmayanlar. 3. Bazı meseleleri doğru kavramamada inat eden birtakım marjinal gruplar."<sup>124</sup>

Gülen, söylemlerinde diyalog karşıtlarını marjinal gruplar olarak betimler ki onlar arasında *Karmatî hezeyanı*yla her şeye saldıran ve *Harıcî mantığı*yla her şeye anarşiyle yaklaşan tutumların varlığını dile getirir. Bu tutuma sahip olanların kendi faaliyetlerinin yanı sıra onlara kanak saf bazı kesimlerin de terörize olması söz konusu olmaktadır.<sup>125</sup> Gülen, diyalog yanlısı karakteri ise sevgi merkezli bir hayat nizamıyla betimler ve bu anlamda insanların sergilediği terörist saldırıların sevgisizliğin bir sonucu olduğunu belirtir. Bu anlamda diyalog kaynağı olan sevgi, çatışmanın panzehiri olmaktadır. Sevginin beslediği hoşgörü karakterinde birey, farklı düşüncelere saygı gösterir, affedilebilecek her şeyi affeder, fikirlere karşı *kavl-i leyin*, *kalb-i leyin*, *hâl-i leyin* ve *tavr-ı leyin* şeklinde betimlenen yumuşaklıkla karşılık verir. Gülen, mûsamaha tavsiye ettiği takipçilerine genel bir bakış açısı sunar: "Aç herkese, açabildiğin kadar sineni; ummanlar gibi olsun! İnançla geril ve insana sevgi duy; kalmasın alâka duymadığın ve el uzatmadığın

<sup>122</sup> bk. Karaman, *Diyalog Nedir?*, s. 12. Karaman, bu nedenle Gülen Hareketi'nin Abant toplantılarının da şüpheliyle karşılandığını belirtir. s. 13.

<sup>123</sup> Karaman, *Diyalog Nedir*, ss. 42-3. Ayrıca bk. Aydın, *Tarih*, s. 56.

<sup>124</sup> Aydın, *Tarih*, ss. 237-9.

<sup>125</sup> M. Fethullah Gülen, "Anarşist Ruhlar ve Modern Karmatîler", 01 Kasım 2004, <http://tr.fgulen.com/content/view/12104/3/>, (06 Mart 2010). Ayrıca bk. Aydın, *Tarih*, ss. 241-46.

mahzun bir gönül!..”<sup>126</sup> Gülen’in seslendiği ‘muhabbet fedaileri’nin karakteri, yumuşaklık, müsamaha ve toleranstır. Muhatabının durumuna göre, insan, mü’min veya müslüman olduğu için, ona hoşgörü ve müsamaha ile davranır ve Yunus Emre’nin ifadesinde can bulan tutumla, yani dövene elsiz, sövene dilsiz ve kırana gönülsüz olmakla vazifelidir.<sup>127</sup> Canan, İslâm’ın insana verdiği değeri, kâfir de olsa taşıdığı keremi dile getirerek diyalog zeminine işaret eder.<sup>128</sup>

Güncel pratikleri çağı yakalama bağlamında değerlendiren Yıldırım, Türkiye’nin diyalog pratiklerine katılımda geç kaldığını, DİB’in uzun zaman Papalık’tan gelen Ramazan Bayramı kutlamalarını bile cevaplamadığını örnekleyerek analiz eder ki bu tutumu İslâm’ın hoş görmediği geleneksel bir kalıp olarak görür.<sup>129</sup> Ramazanda gayrimüslim dinî liderler başta olmak üzere mensuplarıyla iftarda biraraya gelinen düzenlemeleri değerlendiren Aydın, dinler arası diyalogun bir ibadet iştiraki bağlamında gerçekleşmesi gereken bir şey olmadığı kanaatinde olduğu için etkinlikleri doğru bulmaz. Aydın’a göre “[d]iyalogda asıl olan tarafların kendi farklılıklarını muhafaza ederek ortak bir amaçta birleşmeleridir.”<sup>130</sup> Oruç, çoğulcu hakikat anlayışına karşı çıkar ve bu çoğulcu anlayışın sonucu olarak çoğul pratiklerin (Ramazanda, cenazede ortak pratik gibi) ortaya çıkışını da eleştirel söyleme dâhil eder: Oruç, İslâmî teolojiye aykırılığını dile getirerek bunları (Tevbe Sûresi özelinde) özün saptırılması bağlamında yorumlar.<sup>131</sup> Esasen oruç, dinî pratiklerdeki farklılaşmaları (kandil kutlaması için camii avlusunda tasavvuf konseri verilmesi gibi) dinin özünden farklılaşma ve misyonerlik (diyalog) için zemin oluşturan pratik olarak betimler. Kilise müziğinin mukabili olarak betimlediği bu tavrın sonrasında camiye sıra koyma vb. etkinliklerle İslâm’ın özünden sapmanın vuku bulacağı kanaatini belirtir. Dahası müzik hakkında genel kanaatini belirterek buna karşı çıkar: “Dinimizde tasavvuf müziği diye bir şey yoktur. Müzik, azgın nefsin gıdası, ruhun zehiridir. Kalbi karartır.”<sup>132</sup>

Diyalog çerçevesinde tertip edilen iftar yemeği gibi dinî form taşıyan biraraya gelmeler dinî niteliği olması nedeniyle doğru olmadığı yönünde eleştirilir. Karabacak, “...siz de Ehl-i Kitab’a muhalefet ediniz” şeklinde bir hadisin bulunduğu ve bu tür biraraya gelmelerin bu hadisin mesajına ters olduğunu belirtir. Bazı diyalog karşıtları Ehl-i Kitab’la olan diyalog sürecinde argüman olarak kullanılan onların yakın olduğu şeklindeki söyleme karşı çıkar, onları müşrik olarak tanımlar ve teolojik düzlemde bir karar verilmesi gerektiğini ima eder-

<sup>126</sup> Gülen, *Sevgi*, ss. 7-31.

<sup>127</sup> Gülen, *Sevgi*, ss. 121-2.

<sup>128</sup> Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitab ile Diyalogu*, ss. 44-5.

<sup>129</sup> Yıldırım, “Diyaloğun Dikenli Yolları”, s. 88.

<sup>130</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, s. 322.

<sup>131</sup> Oruç, ss. 69-77.

<sup>132</sup> bk. Oruç, ss. 260-4.

ler.<sup>133</sup> Diyalog yanlılarının günümüzde kâfir gibi kavramları kullanmaktan kaçındıklarını belirten karşıtlar, bunu bir uyarılama olarak görmekte-dirler. 'En son din' ve 'hak din' kavramlarının kullanılmamasına yönelik tavsiye de diyalog karşıtları için temel sembol çatışmalarından birdir.<sup>134</sup> Sözelimi Tekin, diyalog toplantılarında dinî sembollerin karışık bir şekilde birarada verildiğini belirterek bu tarz karışıma, dahası temel İslâmî kavram ve doktrin-in diyalog hedeflerine göre yeniden dizaynına karşı çıkar.<sup>135</sup>

Vatikan'ın diyalog çalışmalarını ve söylemlerini analiz eden Karaman, hem misyonerlik gayretinin hem de tanıma, tanışma barış vb. gibi değerlere yönelik çabanın içkin olduğunu dile getirir.<sup>136</sup> Diyalogu bir anlamda küreselleşen dünyada dinî dâvet için bir gerekli form bağlamında değerlendiren Karaman, ardniyet merkezli sonuçların ortaya çıkmaması için amaç, usul ve niyetin iyi muhafaza edilmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre günümüz şartlarında diyalog zorunludur; tartışılması gereken ise bunun nasıl yapılacağıdır.<sup>137</sup> Nasıllığını ele alan Sezen, diyalogun direksiyonunun hıristiyanların elinde olduğunu, bu nedenle Budist, Hindu gibi diğer din mensuplarıyla henüz bir diyalog faaliyetinin gerçekleştirilmediğini belirtir.<sup>138</sup> Vatikan'ın faaliyetlerine yönelik eleştirilerin bir diğer boyutu, Tekin tarafından dile getirilen, siyasî kimlik merkezli faaliyetlerdir. Vatikan mensuplarının ve temsilcilerinin tam bir dinî diyalog için diplomatik kimliklerinden sıyrılmaları gerektiğini dile getirir.<sup>139</sup>

Güncel pratiklerden diyalog karşıtı olarak ifade edilen bir diğer olay, Papa'nın Avrupa kimliği için hıristiyan değerlerine bağlılığın gerekliliğini ifade eden konuşmasıdır. Dolayısıyla Avrupa Birliği'ni kültürel bir birlik olarak tanımlayan Papa, AB'yi kapalı bir sistem olarak konumlandırarak müslüman kimliğini dışarıda bırakır. Diyalog karşıtı yorumlarda İslâm dünyasının bugün bir haçlı seferine maruz bırakıldığı ifade edilerek, alınması gereken tutumda niyetlerinin bu yoldan okunmasını ima edilir. Türkiye'de diyalog çalışmalarının artmasıyla beraber kilise ve misyoner sayılarının, İncil dağıtımının arttığı ileri sürülerek güncel sonuçlardan diyalogun misyona hizmet ettiği iddia edilir.<sup>140</sup> Diyalog yanlıları ise Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girişini istemeyen kesimlerin bunu misyonerlik gibi

<sup>133</sup> bk. Karabacak, ss. 44-76; Krş. Hatemi, s. 183.

<sup>134</sup> bk. Karabacak, ss. 178-212; Tekin, s. 37.

<sup>135</sup> Tekin, ss. 275-6.

<sup>136</sup> Karaman, *Diyalog Nedir?*, s. 86.

<sup>137</sup> Hayrettin Karaman, "Hayrettin Karaman İle Diyalog Üzerine", *Diyalogun Dini ve Tarihi Temelleri* içinde (43-58), s. 47.

<sup>138</sup> Sezen, s. 145.

<sup>139</sup> Tekin, s. 71.

<sup>140</sup> bk. Karabacak, ss. 38-91; Tekin, s. 20.

tartışmalar üzerinden senaryolarla yaptığını ileri sürmektedir.<sup>141</sup> Dahası, diyalogun misyon veya tebliğle eşit olmadığını, herkesin kendi konumunda kabul edilmesi olduğunu belirten Kurucan, din değiştirme olaylarının etkileşim ve yabancılaşma sonucunda kişinin dinine bağlılık düzeyine göre (îmânın derecesine) meydana gelen bir durum olduğunu iddia eder. Bu bağlamda misyonerlik çabalarını değerlendiren Kurucan, dinî özgürlük bağlamında karşılıklı olarak bir din anlatma imkânının doğallığına dikkat çekerek yapılan misyonerlik çabalarının büyütülmemesi gerektiğini ifade eder. Dahası, ona göre bu çabaların müslümana özdeşünümsellik kazandırması söz konusudur: “Kaldı ki, bu faaliyetler bizim kendimizi test etmemize imkân sağlamaktadır. Kim bilir belki de bu çabalar, bizi kendi dinimizi öğrenme, öğretme ve tebliğ etmeye yönelik ciddi bir gerilime de sevk edecektir.”<sup>142</sup>

Hıristiyanlığın Anadolu'ya yönelik miras söylemlerinin diyalog konusu yapılması, karşıtlar tarafından eleştirilir: “472. sayısında insanlığın ‘Hz.İsa’yı beklediğini’ duyuran Aksiyon 473. sayısında da Vatikan burslu Niyazi Öktem’in tarihî tespitini (!) haber yaptı; ‘Noel Baba bir Anadolu Ereni.’ Karabacak, bu ve benzeri durumları İsa’nın etrafında insanları birleştirme gayretine hizmet ettiği kanaatinde. Dahası, Fethullah Gülen’in Papa’yla görüşmesi başta olmak üzere temel ilişki formunu, Gülen Hareketi’ni içerde destekleyen bir hıristiyan dünyası biçiminde algılar. Karabacak, Gülen Hareketi’nin grup içi normlarını da eleştirir. Sözelimi ‘hizmet için bekâr kalma’nın Hz. Muhammed’in anlatısına uymadığını belirtir.<sup>143</sup> Sezen de, Gülen Hareketi’nin diyaloga ağırlık veren anlayışı nedeniyle eğitim faaliyetlerinde doğrudan İslâm ve ahlâk öğretilmeyip örnek olma ilkesiyle (tebliğ yerine temsili ikame ederek) gizli bir hümanist anlayışla hareket ettiklerini kritize eder.<sup>144</sup> Hareket’in kalemlerinden Ergene, “eğitim faaliyetlerinin temel amaçlarından birisi de bu dinler ve medeniyetler arası diyaloga köprü oluşturmaktır” yorumuyla hümanist anlayışın amaç kısmına bir nevi açıklık getirir.<sup>145</sup>

Gizli Müslümanlık yaşayan hıristiyan din adamları söylemini eleştiren karşıtlar, bunun muhalliğini ispat gayretindedirler. Dahası, bu şayiyle beraber, söz konusu “zevatın aleyhinde konuşmak günah oluyor” yorumuyla farklı bir amaca hizmetin de yan sonuç olduğu dile getirilmiş oluyor.<sup>146</sup> Tekin de Hıristiyanlığın

<sup>141</sup> bk. Aydüz, *Tarih*, ss. 269-70; Adem Yavuz Arslan, “Senaryo misyonerlik, hedef ne?”, *Aksiyon*, Sayı: 528, (17 Ocak 2005), <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/news-14642-senaryo-misyonerlik-hedef-ne.html>, (06 Mart 2010).

<sup>142</sup> Kurucan, *Niçin*, ss. 18-22.

<sup>143</sup> Karabacak, ss. 229-242. Ayrıca bk. Tekin, s. 40. Öktem’in analizi için bk. *Diyalog*, ss. 44-7.

<sup>144</sup> Sezen, s. 138.

<sup>145</sup> M. Enes Ergene, *Gülen Hareketinin Analizi-Geleniğin Modern Çağa Tanıklığı*, İstanbul 2005, s. 57.

<sup>146</sup> bk. Karabacak, ss. 40-2.



tasaffisinin(arınmasının) imkânsızlığını dile getirerek yoruma karşı çıkar.<sup>147</sup> Güncel tartışmalardan bir diğeri, Yıldırım'ın meâl çalışmasında Tevrat ve İncil'e atıflarda bulunmasının hatalı bir faaliyet olduğu yönündedir. Toplam 639 adet atıf olduğunu belirten Özcan, bu meâl çalışmasının en önemli sorunsalının çoğulcu (izafi) bir hakikat anlayışına kapı aralaması olduğunu belirtir.<sup>148</sup> Benzer bir eleştiri, Hayrettin Karaman ve arkadaşlarının Diyanet için hazırladığı tefsirde diyaloga destek veren açıklamalarda bulunduğu iddiasıyla Tekin tarafından ortaya konulur.<sup>149</sup> Güncel pratiklere yönelik en yaygın eleştiri, tarafların eşit olmaması, koşulların ideal olmaması, kurumsal ve bireysel düzlemlerin karıştırılması, yetki karmaşası, söylemlerin local ve genel kitleyi temsili gibi diyalogun doğasına yönelik olanlardır.<sup>150</sup> Öte yandan bu temsil sorunun yanı sıra, diyalogun sınırlarının çizilmemiş olması, metodlarının belirlenmemiş olması, hedeflerinin tespit edilmemiş olması ve tarafların samimiyetine yönelik şüpheler, ortada bulunan Batı algısının önyargılı formu Albayrak tarafından diyaloga yönelik şüpheci yaklaşımın haklı yönleri olarak dile getirilir.<sup>151</sup>

### Toplumsal Meseleler Merkezli Temellendirmeler

Diyalog kavramını etkileşim doğal zemininde ele alanlar, özellikle küreselleşmeyle başlayan sık ve sıkı ilişkiler ve bağımlılık sistemi nedeniyle tahammül ve hoşgörünün zorunluluğunu dile getirerek, dinler arası diyalogun zorunlu bir pratik olduğunu ifade ederler. Bu, birlikte yaşama modeli gerekliliğinin yanı sıra çağın bütün insanlığı tehdit eden "hastalıklarına, uyuşturucularına ve problemlerine tek milletin ya da tek din mensubunun gücü" yetmediği için ve "sosyal adaleti ve barışı temin etmek, insan haklarını, din ve vicdan hürriyetini korumak gibi konularda ortak hareket etmek için" diyalogun kaçınılmaz bir form (vasıta) olduğu ileri sürülür.<sup>152</sup> Esasen bu gereklilik, Hans Küng'ün, "...dinler asında diyalog olmadan dünya barışı, dinler arasında diyalog olmadan da dinler arasında barış ve dinler arasında doğru bilgiye sahip olmadan da dinler arasında diyalog olmaz" şeklindeki küyerel (glocal) formülasyonuna katılımla dinler arası diyalogun çağın bir zorunluluğu olduğu ifade edilir.<sup>153</sup> Hatemi için de diyalogun amacı,

<sup>147</sup> Tekin, ss. 58-9.

<sup>148</sup> Özcan, ss. 94-7. Söz konusu meal için bk. Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakim'in Açıklamalı Meali*, İstanbul 2005. Tekin, bu irtibatlandırmanın müslümanların hıristiyanlaşmasına sebep olacağı eleştirisinde bulunur. Çünkü bu tarz bir meâl, Hıristiyanlığı meşru kabul etmeye götürür. Tekin, s. 29.

<sup>149</sup> Tekin, s. 15.

<sup>150</sup> Örneğin bk. Sezen, ss. 16-7. krş. Ayduz, *Tarih*, s. 240.

<sup>151</sup> Kadir Albayrak, *Başlamayan Diyalog*, Adana 2004, ss. 1-8, 26.

<sup>152</sup> bk. Köylü, s. 14. Ayrıca bk. Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", *Dini Araştırmalar*, 1/1 (Mayıs 1998), ss. 42-3; Canan, *Peygamberimizin Ehl-i Kitap ile Diyalogu*, s. 35; Hatemi, s. 181; Ergene, s. 56.

<sup>153</sup> bk. Köylü, s. 15.

“Silm’e (pax), evrensel esenliğe girmektir.”<sup>154</sup> Yıldırım da Küng’ün argümanına benzer bir şekilde dinler arası barış olmadıkça dünya barışı imkânsızdır iddiasını ileri sürer.<sup>155</sup>

Aydın, çağdaş küresel toplumlar arası yapılanmanın dinsel ve kültürel çoğulculuğu kaçınılmaz kıldığını belirtir. Toplumsal sorunların çözümünde dayanışma için diyalogun gerekliliğini dile getiren Aydın, diyalogu temelde farklılıkların bir iletişim süreci olarak görür ve Hick’in çoğulcu hakikat analizi bağlamında biraraya gelme gerekliliğini farklı dinsel geleneklere ait bilgi stoklarının manevi yatı arttıran bir nitelik sunacağı argümanı ile savunur. Öte yandan Aydın, diyalogu (özellikle taraflardan birinin dezavantajlı olmaması için) bazı temel **centilmenlik koşullarıyla** (ortak bir paydaya sahip olma, karşılıklı saygı, birbirini anlamaya çalışma gibi) gerçekleşmesi gerektiğini, diğer birçok yazar gibi, ifade eder.<sup>156</sup> Günümüzde bir varoluşsal problem haline gelen bir arada yaşama olgusunun dinamiklerine değinen Aydın, diğer dinlere yönelik enformasyon patlaması, seyahatle gelen diğer dinler hakkındaki tecrübî bilgi, göçler ve iletişim alanında yaşanan hızlı değişimleri dile getirir.<sup>157</sup> Diyalogun dinlerin farklılıklarını yok edeceği iddiasını değerlendiren Aydın, diyalogun kendisinde böyle bir arzu olmadığını, olsa bile gerçekleşmesinin çok güç ve tehlikeli olduğunu belirtir. Diyalogun, Küng’ün **humanum** adını verdiği kritere dayanmasının herkes tarafından kabul göreceğini belirten Aydın, toplumsal düzlemde insanlara iyi ve yararlı olan bir dinî sistemin doğru kabul edilmesi şeklinde bir kriterle diyalog yapılabileceğini ifade ederek teolojik argümantasyonu şart koşmamış olmaktadır. Aydın, tarafların diyalogla şu kazanımlara ulaşacağını belirtir: a) Birbirini, inançlarını ve bu inançların pratiğe yansımaları öğrenme, b) sahip olunan muhtemel önyargıları düzeltme imkânı, c) bu önyargılara kaynaklık eden geleneksel inanç ve kanaatleri yeniden gözden geçirme ve düzeltme, d) bu düzeltme ile karşılıklı yeni ve daha olumlu bir tutum geliştirme.<sup>158</sup>

Toplumsal meseleler merkezli diyalog söyleminin bir kaynağı, Said Nursî’nin 1950’de Papa XII. Pius’a Risale-i Nur Külliyyatı’nı göndermesiyle pratiğe dökülen, ‘şimalden gelen tehlike komünizm’ gibi inanç karşıtı ideoloji ve oluşumlara (mütecevaz dinsizliğine) karşı ittifak algısıdır. Sezen, bu algıyı eleştirir ve tarihe bakıldığında Batının İslâm’la bu tarz bir ittifaka girmediğini belirtir.<sup>159</sup> Aydın, Papa XVI. Benedictus’un 12 Eylül 2006’da Almanya gezisinde Regensburg Üniversite’sinde İslâm ve şiddet arasında kurduğu bağı değerlendirirken diyalogo-

<sup>154</sup> Hatemi, s. 183.

<sup>155</sup> Suat Yıldırım, “Diyalogun Dikenli Yolları”, *Polemik Değil Diyalog* içinde (85-90), s. 85.

<sup>156</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss. 17-23.

<sup>157</sup> a.g.e., s. 138.

<sup>158</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss. 24-39.

<sup>159</sup> Sezen, ss. 76-83.

gun iflasın eşiğine gelip gelmediği sorar. Papa, Kardinal iken de (9 Ağustos 2001'de) diyalogun yalnızca misyona hizmet ettiği sürece yapılabileceğini ifade etmiştir. Aydın, Regensburg söylemini Katolik Kilisesi'nin "artık müslümanlarla karşılıklı anlayış ve saygıya dayanan bir diyalog kurmak istemediğini açıkça ilan" edişi olarak değerlendirir. Papa XVI. Benedictus'un temel amacının Avrupa kıtasının yeniden hıristiyanlaştırılması ve bu bağlamda diğer dinî grupların ötekileştirilmesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Regensburg söylemi, 1990'lı yıllarda yayınlanan dokümanlarla duraklama dönemine giren diyalogun (dinler arası diyalogun değil Katolik Kilisesi'yle kurumsal diyalogun) iflasın eşiğine geldiğini betimlemektedir.<sup>160</sup> Gündüz, bu konuşmayı Katolik Kilisesi'nin Ortaçağ'dan bugüne İslâm ve müslüman karşıtı tavrının değişmediğini en üst söylem konuyla dile getirmesi olarak yorumlar.<sup>161</sup>

Gülen'e göre diyalogdan maksat özellikle toplumsal meselelerde çözüm ortaklığına yönelik bir 'herkesi kendi konumunda kabullenme'dir ve bu, bir anlamda Hz. Muhammed'in Medine Vesikası'nda inşâ ettiği bir formdur ve müslümanın bir nevi vazifesidir. Bu tarz bir tutumu, başkalarına saygı bağlamında değerlendiren Gülen, bunun kesinlikle başkalarının değer yargılarını alıp kendininkini bırakma olmadığını ifade eder. Dahası bu, kendi duygu ve düşüncelerini aktarmanın bir vesilesidir. Gülen, bugün İslâm'ın sunumu ve imajı açısından da diyalogun önemli ve gerekli olduğunu belirtir: "Zira, bugüne kadar terörle, canlı bombalarla, uyuşturucuyla baskı altına alınarak robotlaştırılmış insanlarla karartılan İslâm'ın çehresini kendi güzelliğine yakışır bir tarzda göstermenin yegane yolu diyalogdur..."<sup>162</sup> Ünal da yeni diyalog paradigmasının gerekliliğini ve Hareket'in liderinin öngörüsünü dile getirir: "Fethullah Gülen Hocaefendi, bundan 10-11 yıl önce Türkiye'nin, İslâm'ın ve insanlığın geleceği adına tarihin girdiği yeni kavşağı ve bu kavşağı dönmenin gerekli zemininin hoşgörü ve diyalog olduğunu görmüştür."<sup>163</sup> Gülen, hoşgörünün olmadığı yerde demokrasiden söz edilemeyeceğini dile getirir. Müslüman için bir **yitirilmiş cennet** tanımlamasını öne çıkaran Gülen, bu yitirmeyle birlikte bazı hasletlerin kaybedildiğini, bunların en önemlisinin de hoşgörü olduğunu belirtir. Günümüzde ise yitirilmiş cennetin emarelerinin ortaya çıktığı yorumunda bulunur.<sup>164</sup>

Diyalog, Aydın için de müslümanların kaçırması gereken bir fırsattır; çünkü Batı, hiçbir zaman önyargısız bir şekilde İslâm'ı ve müslümanları anlama ortamına sahip olamamıştır.<sup>165</sup> Köylü, diyalogun bilgi sahibi olma ve toplumsal

<sup>160</sup> M. Aydın, *Dinlerarası Diyalog*, ss. 277-86.

<sup>161</sup> Şinasi Gündüz, "Vatikan'ın Tarihsel Açmazı", *Polemik Değil Diyalog* içinde (121-126), s. 126.

<sup>162</sup> Gülen, "Cevaplar", ss. 13-42.

<sup>163</sup> Ünal, "Gerçekler", s. 185.

<sup>164</sup> Gülen, *Sevgi*, ss. 144-7.

<sup>165</sup> Aydın, *Tarih*, s. 285.

meseleler için birlik olma gibi görüntü sunsa da esasen dinlerin birbirleriyle bir rekabeti olduğunu ifade eder.<sup>166</sup> Karaman, diyaloga temkinli kabul yaklaşımını şu şekilde formüle eder: "Diyalogda niyet, amaç, usul önemlidir; bunlarda bir sakatlık olmadıktan sonra ötekiyle diyalog mahzurlu olmak bir yana, bize emrolunmuştur." Bu bağlamda Karaman, tebliğin ötekiyle ilişkiyi zorunlu kılan niteliğinin bir anlamda diyalog olarak yorumlanabileceğini belirtir.<sup>167</sup> Diyalogun resmi söylem açısından değerlendirilmesi DİB tarafından 1990 yıllarda başlatılan bir süreçle gündeme gelmiş ve sonraki yıllarda yapılan şuralarda alınan kararlarda ilan edilen tutumun temelde dinî özgürlükler çerçevesinde ve sosyal meselelerde işbirliğine yönelik bir saygı düzleminde olumlu olmuştur.

Medeniyet telakkisinden yola çıkarak gruplar arası ilişkileri değerlendiren analiz, dinler arası diyalogu temelde bir kültürler arası diyalog ve birlikte yaşamın zorunlu bir formu olarak konumlandırmaktadır.<sup>168</sup> F. Aydın, hıristiyan dünyasının geçmişten gelen katı negatif tutumunu misyon amaçlı da olsa diyalog çalışmalarıyla yumuşatmasını fırsat olarak değerlendirir ve medeniyetler çatışması kuramlarının üretildiği bir dünyada barış için diyalogun zorunlu olduğunu ve bundan kaçışın büyük bir vebal yükleyeceğini belirtir. Ona göre diyalogda görülen "çok zayıf bir ışık da olsa gelecekte aydınlığın ve barışın hâkim olmasına yönelik bu tür çağrılar karşılıksız bırakılamaz."<sup>169</sup> Birlikte yaşama pratiğinin bir uzantısı olarak eğitimde din aktarımı da çoğulcu bir yaklaşımla artık dinler arası diyalog anlayışıyla ele alınmakta ve bütün dinlerin aktarımında uygun bir mekanizma arayışı sergilenmektedir.<sup>170</sup> Diyalogu insanlığın kurtuluş yolu olarak birlikte yaşama pratiğini üreten bir barış mekanizması olarak gören savunucular, bu koşulları aynı zamanda İslâm'ın tebliği için bir fırsat, hatta zorunluluk olarak görmektedirler.<sup>171</sup> Öte yandan günlük yaşamın form ve pratiklerine yansıyan birarada yaşama zorunluluğunun uzantıları da diyalog için gereklilik düzlemi olarak ifade edilmektedir. Gündüz bu bağlamda Kilise'nin diyalogu misyon olarak algılayan tutumuna rezerv koyduktan sonra birarada yaşama pratiği için gerekli olan anlama, hoşgörü gibi formların üretimi için diyalogun gerekliliğini dile getirir. Gündüz bu bağlamda, farklılıkların tanınmasıyla ortaya çıkacak göçmen asimilasyonundan vazgeçme gibi bir sonuca da işaret ederek azınlık hakları bağlamında diyalogun önemine değinir.<sup>172</sup>

<sup>166</sup> Köylü, s. 21.

<sup>167</sup> Karaman, *Diyalog Nedir*, ss. 37-53.

<sup>168</sup> F. Aydın, s. 107.

<sup>169</sup> F. Aydın, s. 15.

<sup>170</sup> bk. Beyza Bilgin, "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.39, (1999), ss. 1-25; Beyza Bilgin, "Örgün Din Eğitimi'nde Yeni İhtiyaçlar ve Yönelişler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 6, (1999), ss. 186-201.

<sup>171</sup> Uçar, s. 39.

<sup>172</sup> bk. Gündüz, *Kitresel*, ss. 78-9.

Köylü'ye göre günümüzde çoğulcu yapı, iletişim ve teknolojinin ve laikleşmenin getirdiği hayat karmaşası, nüfus faktörü (dünyanın çoğunluğunu oluşturma) ve ilahî kaynaklı olmalarıyla benzerliklere sahip olan dinî sistemleri nedeniyle müslümanlar ve hıristiyanlar arasında bir dinler arası diyalog gereklidir.<sup>173</sup> Diyalog savunucularının toplumsal meseleler konusundaki (anarşi, işsizlik, adaletsizlik, insan hakları vb.) ortak hareket etme argümanı, diyalogu misyonla eş tutan analizciler tarafından, olması gereken biçim olarak kabul edilir. Olması gereken, herkesin kendi inanç sistemi içinde iyi yaşama kavuşması için koşulların sağlanmasıdır.<sup>174</sup> Diyalogun toplumsal meselelere yoğunlaşmış gizli ve din değiştirmeye yönelik planlardan uzak durması gerektiği, herkesi olduğu gibi kabul edip yaşam alanı tanıma gereği, temkinli tutum sahiplerinin argümanıdır.<sup>175</sup> Küçük, diyalogun resmi bir politika ve belirli bir kurumca yapılmasını önerir ki bu, dezavantajları elemeye yöneliktir.<sup>176</sup> Müslümanlar açısından diyalog düzenlemelerinde bir temsil sorunu olduğunu belirten Alıcı, uzmanların bu tür girişimlere gönülsüz katılımını ve bireysel katılımların yetersizliğini dikkate sunar. Dahası, bu bağlamda diyalog söylemlerinin üretilmesinde oryantalistlerin dışarıda bırakılması (temel kaynaklara başvuru), kurumsallaşmaya gidilmesi, belli grupların tekeline bırakılmaması, bilimsel organizasyonlarla halkın bilinçlendirilmesi ve diyalogun hem kültürel hem de teolojik kaynaklarının dikkate alınması ve bu iki boyutta diyalogun geliştirilmesi önerilerinde bulunur.<sup>177</sup> Özemre de bu dinler arası diyalogun muhatabının DİB olması gerektiğini belirtir.<sup>178</sup> Güngör, diyalogun formuna yönelik daha bilinçli ve uzmanların süreçlediği bir niteliğin gerekliliğini dile getiren kritiklerde bulunur.<sup>179</sup> Sarıkcıoğlu, müslümanın kendi gücüne güvenmesi, olaylara seyirci kalmayıp atağa hazır olması, dahası önce iç diyalogunu gerçekleştirmesi gerektiğini belirtir.<sup>180</sup>

<sup>173</sup> Köylü, ss. 135-6.

<sup>174</sup> bk. Uçar, ss. 34-5; Canan, "Peygamberimizin Ehl-i Kitap'la Diyalogu", s. 127. Ayrıca bk. Öktem, *Diyalog*, s. 60; Aydın, *Tarih*, s. 217.

<sup>175</sup> bk. Mehmet Aydın, "Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", *Türk Yurdu Dergisi*, C.25, S. 209, (Ocak 2005), ss. 49-51. Ayrıca bk. Harman, "Dinlerarası Diyalog ve Papa Benedict", s. 58; Şerafettin Gölçük, "Kelam İlmi Açısından Dinlerarası Diyalog", *Polemik Değil Diyalog* içinde (79-84), ss. 83-4.

<sup>176</sup> Abdurrahman Küçük, "Dinler Arası Diyalogun 'Diğer Yüzü' Üzerine", *Türk Yurdu Dergisi*, C.25, S. 209, (Ocak 2005), ss. 6-10.

<sup>177</sup> Alıcı, ss. 362-4.

<sup>178</sup> A.Yüksel Özemre, "Dinler Arası Diyalog ve Misyonerlik", *Türk Yurdu Dergisi*, C.25, S. 209, (Ocak 2005), ss. 10-12.

<sup>179</sup> Ali İsmail Güngör, "Dinler Arası Diyalog mu, Dinler Arası İlişkiler mi?", *Türk Yurdu Dergisi*, C.25, S. 209, (Ocak 2005), s. 20; Güngör, *Vatikan*, s. 260; Ayrıca bk. A. Rafet Özkan, "Diyalog Eğitim Şartlarında Yetkin Eller Tarafından Yapılmalı", *Türk Yurdu Dergisi*, C.25, S. 209, (Ocak 2005), ss. 40-41.

<sup>180</sup> Ekrem Sarıkcıoğlu, "Önce Kendi İçimizde Diyalog", *Türk Yurdu Dergisi*, C.25, S. 209, (Ocak 2005), ss. 40-42.

Günümüzde ortaya konan bazı diyalog organizasyonları, dinlerin öz niteliklerini birbirine karıştıran bir senkretik model tehlikesini barındırmaktadır. Sözgelimi diyalog karşıtlarına göre Mardin'deki organizasyonda sembolik bir yapıyla sırat köprüsünden Ehl-i Kitab'ın geçişinin gösterilmesi, kurtuluş teolojisine yönelik bir tahriftir. Kurtuluşu Ehl-i Kitab'a yönelik genişletmenin hıristiyanlar açısından gayesinin İslâm'ın yayılmasını önlemek olduğu belirtilir. Güncel diyalog formunun tebliğden farklı olduğunu belirten diyalog karşıtları, müslüman için uygun tutumun geleneksel tebliğ olduğunu kaydederler.<sup>181</sup> Toplumun yapı ve kültürel değerlendirilmesi bağlamında dinler arası diyalogun kaynaklarını yorumlayan Sezen, izafilik anlayışını dile getirir. Liberalizmin hakikati izafi görüp yerine faydayı koyduğunu belirten Sezen, sekülerleşmenin dini liberalizm ve kapitalizmin karakterine uygun bir şekilde Pazar ekonomisi mantığına uygun (tercih edilebilen bir Pazar birimi) haline getirdiğini, yirminci yüzyılın ikinci yarısında etkin olan varoluşçu felsefenin diyaloga ivme kazandırdığını belirtir. Küreselci dünya hâkimiyeti, çoğulculuk, Pazar ekonomisine uygun yeni din anlayışı, modernlik ile uyum ihtiyacı, içerdeki problemlerden dışa sığınma, Sezen'in diyalogun siyasî ve sosyal altyapısının dinamikleri olarak ele aldığı konulardır.<sup>182</sup> Aydüz de diyalogu bir Pazar anlayışı bağlamında kavgasız bir kendini anlatma çabası düzleminde algılar.<sup>183</sup>

### Sonuç

Bu araştırma, temelde dinler arası diyaloga yönelik üç tutumun, üç zeminde nasıl bir söylem inşâsı sergilediğini ortaya koymaya yönelik bir argümantasyon çözümlemesini amaçlamaktadır. Bu çözümlemeye göre Nass merkezli söylem inşâsında dikkat çeken, görünüşte tezat görünen ayetlerin birlikte ve ayrı ayrı yorumu gibi metod farklılığı ile birlikte, tefsir ilkelerinin uygulanma tarzı ve kavramların anlamlarında beliren farklılıklardır ki bu zıtlık, aynı âyetin hem diyalog kaynağı hem de karşıtı olarak yorumlanmasını söz konusu edebilmektedir. Tarih merkezli analizlerdeki temel fark, birarada yaşama bağlamında İslâm'ın temel doktrininin sunduğu normal şartlar altında, özgürlük formunun kimilerince diyalog formu olarak değerlendirilmesi, kimilerinin buna karşı çıkarak birarada yaşama ve tebliğ biçiminde algılamasıdır. Tarih merkezli analizlerde beliren temel sorunlardan olan kavramsallaştırma ve bunların tarihî süreçteki anlamlarında bir birliğin sağlanmaması, söylemlerin kolayca farklılaştıran bir niteliğe bürünmesine neden olmaktadır. Toplumsal meseleleri merkeze alan söylemler, temelde bir insanlık paydası etrafında birleşmeyi ve tanrı merkezli bir inanç yönelimiyle sorunların çözümü için birlikte çaba göstermeyi gerekli ve çağın zorunluluğu

<sup>181</sup> bk. Karabacak, ss. 117-28.

<sup>182</sup> Sezen, ss. 101-124.

<sup>183</sup> bk. Aydüz, *Tarih*, s. 19.

olarak görmekte ve küreselleşmeyle birlikte farklı dinî kimlikleri sivil haklar düzleminde değerlendirmektedir.

Üç temel argümantasyonun ortak sorunsalı, İslâm'ın ötekiye bakışı ve onunla (ve ona karşı) yaşam formu olarak belirlemektedir. Bu bağlamda kimi tarihî çatışma pratiklerini hatırlatan söylemler olduğu gibi, bunların yerel ve tarihsel olaylar olduğunu belirterek yeniden ve öz merkezli söylem inşasına yönelenler de söz konusudur. İslâm'ın ötekiyle ilişkisinde 'düşmanlık' kavramını teolojinin merkezine yerleştiren kesimin anlayışı, İlahiyatçılar ve Diyanet de dâhil olmak üzere dinde geleneği yeniden yorumlama veya değiştirme bağlamında yapılan her çabayı, misyonerliğe meydan verme, zemin hazırlama olarak algılamakta ve bu bağlamda katı bir söylemle bunları da dışlamaktadır. Farklı dinlerle birlikte yaşama pratiğinin İslâm'da zaten mevcut olduğunu ifade ederek günümüzde dinler arası diyaloga yapılan çağrılarını müslümanlara yönelik bir misyonerlik stratejisi olduğunu savunmakta ve bu bağlamda üretilen her söyleme karşıt ve şüpheci yaklaşmaktadır. Diyalog yanlıları (koşullu veya her koşulda) daha çok diyalogda bireysel yönelim ve sonuçlara dikkat çekerek, Kilise'nin kurumsal ifadelerinden açıkça ortaya çıkan diyalog-misyon ilişkisinde beliren argümana dayanan anlatıya karşı ikame anlatı geliştirirler. Bu bağlamda, İslâm hakkında bağımsız ve bireysel teolojik vb. yorumların daha olumlu ve diyalog formuna uygun olduğu ve müslümanların özellikle buna yönelmesi gerektiği, hatta bu bağlamda gizlice müslüman olmuş veya kendi dinine sadık kalsa da Müslümanlığın da dinî bir sistem olarak onaylanabileceği konumuna gelmiş bireylerin varlığı dayanak olarak kullanılır. Dolayısıyla söz gelimi Papa XVI. Benedictus'un 12 Eylül 2006'da Almanya gezisinde İslâm ve şiddet arasında kurduğu bağ gibi kurumsal söylemlerin diyalog düzlemindeki te'vili de bu anlayışla gerçekleştirilmekte ve tarihteki daha kötü imaj ve anlayışlarla karşılaştırılarak düzelme sürecine vurgu yapılmaktadır.

Sık ve sıkılaştıran günümüz dünyasındaki iletişim ve etkileşim, bir sosyal doku olarak diyalog ve birlikte yaşamayı yadsınamaz bir gerçek olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda farklı dinî mensubiyeti olan bireylerle birlikte varoluş da kaçınılmazdır; Fakat yukarıdaki tartışmalardan da anlaşıldığı gibi Türkiye'de dinler arası diyalog algısında kavram ve pratikler bağlamında önemli ayrışmalar söz konusudur. Ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın gerçek şu ki farklı dinî mensubiyetler ile birlikte varoluş zorunluluğuna yönelik bir toplumsal forma ihtiyaç duyulmaktadır ve bu form da homojenleştirici bir yetkeden ziyade heterojen kimliklerin korunması için varlık alanı tanıyan bir hürriyet ağına sahiptir. Dolayısıyla senkretik bir dinî yapıya doğru yönelen bir dinler arası diyalog, eritici bir pota olacaktır. Günümüz dinler arası diyalogunda beliren usul, amaç ve pratikler, çoğunlukla tercih edilebilirden öte katlanılması gereken bir form üretmektedir. Bunu çözmesi gereken yerli tutum, salt bir birlikte yaşama ve

iletifim-etkilefim formu olarak dinler arası diyaloga yönelik fikir üretimine yönelmelidir. Yerli söylem inşâsında beliren geleneği ve nasları yorumlamadaki kopukluk ve kırılmalar da derinlemesine ele alınarak İslâm'ın ötekiyle ilişki bağlamındaki otantik kodları netleştirilmeli ve bu kodların günümüz dünyaşı için ilham kaynağı olması sağlanmalıdır. Son tahlilde diyalog, bir varoluş felsefesi bağlamında kutsanan erdemlerle birlikte insanlık ortak paydasına yerleşmelidir.