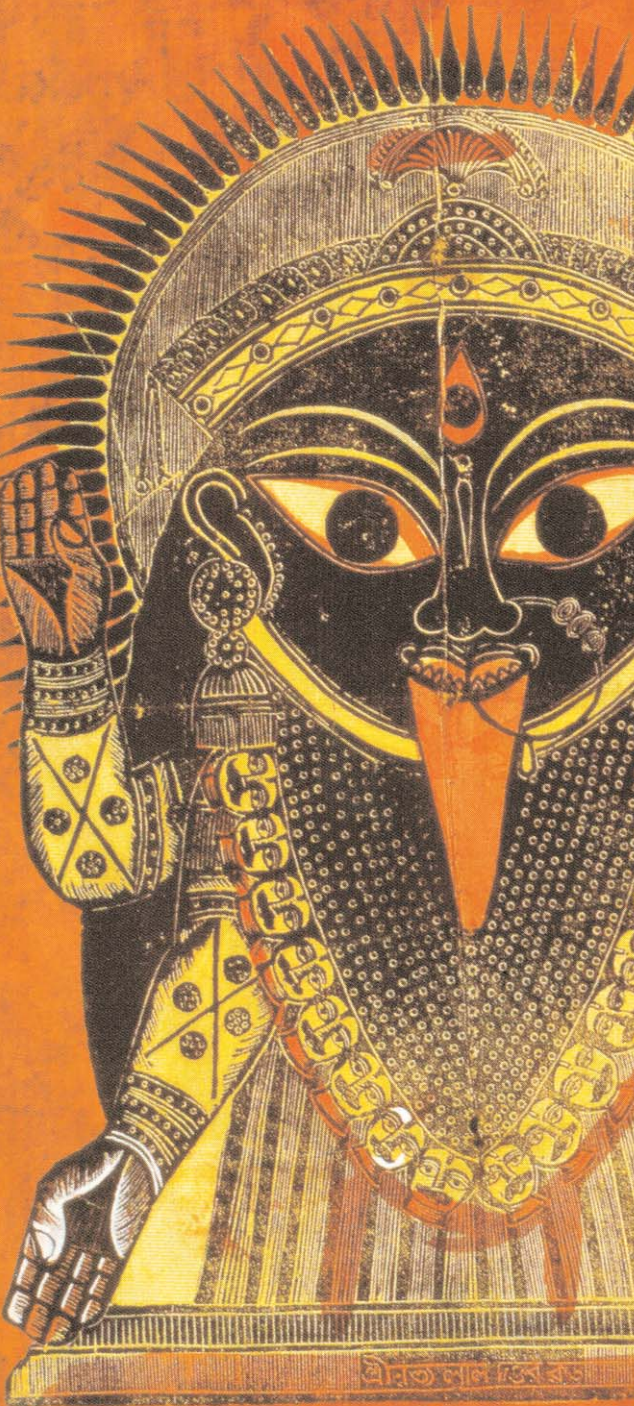


# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482



Yahuda İskaryot Bir Hain mi?  
Yoksa Bir Kahraman mı?  
*Mahmut AYDIN*

Kur'an'daki Kutsal Mekân, Zaman ve  
Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri  
*Ömer Faruk YAVUZ*

Farklılık ve Çokkültürlülük  
Siyasetleri Üstüne Bir Deneme  
*Mustafa Kemal ŞAN*

Collective Conscious:  
A New Consideration Between  
Culture, Psyche, and Religion  
*Mehmet ATALAY*

Misyonerlik Perspektifinden  
20 ve 21. Yüzyıllarda  
Dünya Dinleri ve Mensupları  
*Cengiz BATUK & Süleyman TURAN*

State of the Albanian Autocephalous  
Orthodox Church after 1990  
*Qani NESIMI*

*Kitap Tanıtımı ve Tenkitler*

*Kısa Yazılar*  
Harranlı Çocukların Mahzun Bakışları  
Altında Yapılan Bir Sempozyum

*Milel ve Nihal Geleneğinden*  
Müslümanlar Tarafından Hıristiyanlara  
Yöneltilen Yetmiş İki Dakik ve Çetin Soru  
*Harputlu İshak Hoca*

Yıl : 3 sayı : 1-2 Aralık'05 - Haziran'06

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 3 Sayı/Number: 1-2  
Aralık/December 2005 - Haziran/June 2006

## MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
Cilt/Volume 3 Sayı/Number: 1-2 Aralık/December 2005 – Haziran/June 2006  
ISSN: 1304-5482

### Editör / Editor

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

### Editör Yardımcısı / Editor's Assistant

Cengiz BATUK (Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi)

### Yayın Kurulu/ Editorial Board\*

Yasin Aktay (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Burhanettin Tatar (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

### Teknik Tasarım ve Yayın Hazırlık

Cengiz BATUK

### Danışma Kurulu/Advisory Board\*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

P. Gabriel Akyüz (Mardin Kırklar Kilisesi)

Adnan Aslan (Doç.Dr., İSAM)

Mahmut Aydın (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Üniversitesi)

İsmail Engin (Dr., Berlin)

Mustafa Erdem (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Tahsin Görgün (Dr., İSAM)

Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University)

Mehmet Katar (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Őevket Kotan (Dr., Ankara)

İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Abdurrahman Küçük (Prof. Dr., Ankara)

Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi)

Abdullah Özbek (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Ömer Özsoy (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil)

Hüseyin Sarıoğlu (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM)

Necdet Subaşı (Doç. Dr., Muğla Üniversitesi)

Cafer Sadık Yaran (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

# İçindekiler

## Makaleler

---

Yahuda İskaryot Bir Hain mi?  
Yoksa Bir Kahraman mı?  
*Yahuda İncili Üzerine Bir Yorum*  
Mahmut AYDIN  
7-37

Kur'an'daki Kutsal Mekân, Zaman  
ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri  
Ömer Faruk YAVUZ  
39-68

Farklılık ve Çokkültürlülük  
Siyasetleri Üstüne Bir Deneme  
Mustafa Kemal ŞAN  
69-117

Collective Conscious:  
A New Consideration Between  
Culture, Psyche, and Religion  
Mehmet ATALAY  
119-135

Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda  
Dünya Dinleri ve Mensupları  
Cengiz BATUK & Süleyman TURAN  
137-160

State of the Albanian Autocephalous  
Orthodox Church after 1990  
Qani NESIMI  
161-173

## *Kitap Tanıtımı ve Tenkitler*

---

Bir İstismarın Anatomisi  
*Davut Ayduz'ün Tarih Boyunca Dinler Arası Diyalog Kitabı*  
*Üzerine Eleştirel Bir Analiz*  
Mahmut Aydın  
175-190

İsa Mesih'in Misyonu ile Dinler Tarihi Arasında Sıkışan  
Bir Asırlık Ömür: Geoffrey Parrinder'in Ardından  
Mustafa Alıcı  
191-196

Islam in a Globalizing World, Thomas W. Simons, Jr  
Yakup oştu  
197-198

Warranted Christian Belief, Alvin Plantinga  
Ferhat Akdemir  
199-204

The Case for Islamo-Christian Civilization, Richard W. Bulliet  
Hakan Olgun  
205-210

Who is Jesus?, Leander E. Keck  
Cengiz Batuk  
211-212

*Kısa Yazılar ve Sempozyum Notları*

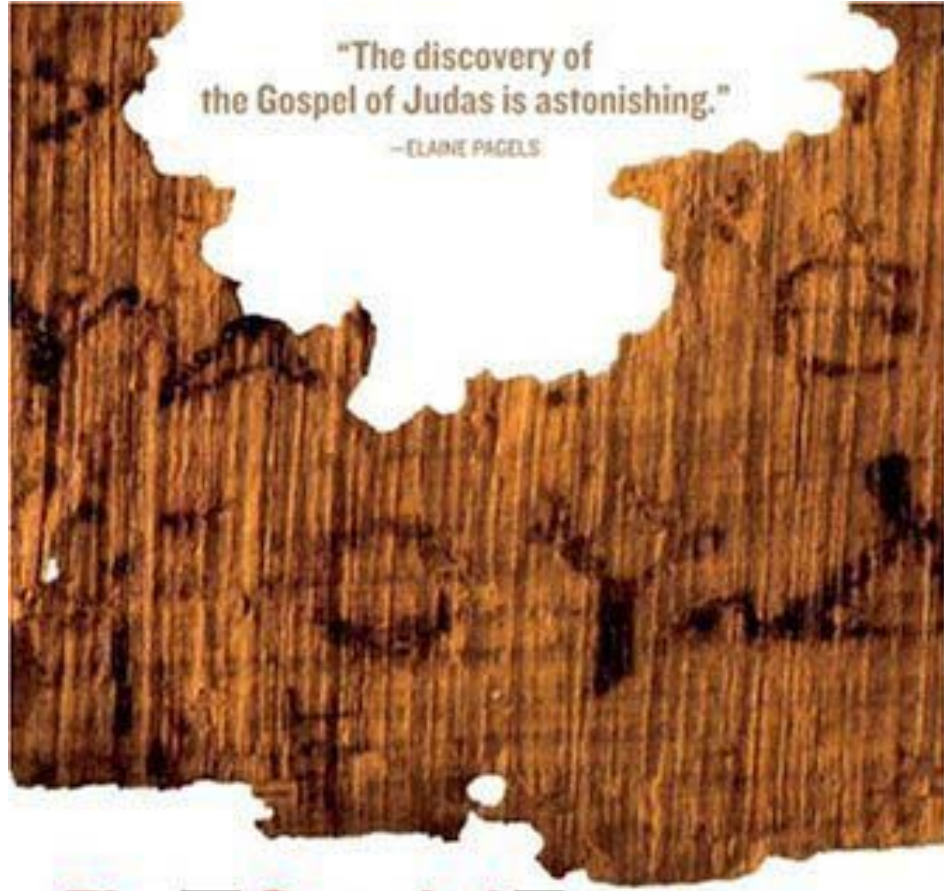
---

Harranlı Çocukların Mahzun Bakışları  
Altında Yapılan Bir Sempozyum  
Cengiz Batuk  
213-218

*Milel ve Nihal Geleneğinden*

---

Müslümanlar Tarafından  
Hıristiyanlara Yöneltilen  
Yetmiş İki Dakik ve Çetin Soru  
Harputlu İşhak Hoca  
sad. Mehmet Alıcı  
219-250



**The Gospel of**  
**Judas**

Yahuda İncili

# Yahuda İskaryot Bir Hain mi? Yoksa Bir Kahraman mı?

## Yahuda İncili Üzerine Bir Yorum

**Mahmut AYDIN\***

Atıf/©: Aydın, Mahmut, (2005-6). Yahuda İskaryot Bir Hain mi? Yoksa Bir Kahraman mı? Yahuda İncili Üzerine Bir Yorum, Milet ve Nihal, 3 (1-2), 7-37.

**Özet:** National Geographic Society tarafından çözümlenmesi yaptırılarak bilim dünyasına sunulan ve bu cemiyetin çıkardığı *National Geographic Türkiye'nin* Mayıs 2006 kapak konusu olan Yahuda İncili, 20. yüzyılın sonlarında Mısır'da bulunan gnostik karakterli bir İncil nüshasıdır. Bu İncilin ortaya çıkışının ilk bakışta Hıristiyan dünyaya bomba etkisi yaptığı muhakkaktır. Çünkü bu İncil, Hıristiyanlık tarihinde ihanetçi olarak görüldüğünden kendisinden en çok nefret edilen bir şahsın –İsa'nın on ikinci havarisi olan Yahuda İskaryot'un- aslında İsa'nın rolünün gerçekleşmesini sağlayan bir kahraman olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yazıda bu Yahuda İncili muhtevasıyla birlikte Türk okuyucusuna tanıtılarak değerlendirilmesi yapılmaktadır. Sonuç olarak da eğer Yahuda İskaryot İsa'yı ele vermek suretiyle ona ihanet etmemiş olsaydı çarmıh ve buna bağlı olarak Hıristiyan teolojisinin temel doktrinlerinin en önemlisi olan kefarete doktrini olmamış olacaktı. İşte bundan dolayı Hıristiyanlar İsa'yı Yahudi yetkililere teslim ettiği için Yahuda'ya lanet etmemeli aksine bunu yaparak onun çarmıhta ölümünü sağladığı için ona minnet duymalıdır. Yahuda İncili de tam olarak bunu yaparak Yahuda İskaryot'un aslında bir kahraman ve İsa'nın en güvenilir havarisi olduğunu ilan etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yahuda İncili, Yahuda İskaryot, Gnostisizm, Hıristiyanlık, İnciller, Havariler.

### Giriş

National Geographic Society tarafından çözümlenmesi yaptırılarak bilim dünyasına sunulan ve bu cemiyetin çıkardığı *National*

\* Doç. Dr., OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

*Geographic Türkiye'nin* Mayıs 2006 kapak konusu olan Yahuda İncili, 20. yüzyılın sonlarında Mısır'da bulunan gnostik karakterli bir İncil nüshasıdır. Bu İncilin ortaya çıkışının ilk bakışta Hıristiyan dünyaya bomba etkisi yaptığı muhakkaktır. Çünkü bu İncil, Hıristiyanlık tarihinde ihanetçi olarak görüldüğünden kendisinden en çok nefret edilen bir şahsın –İsa'nın on ikinci havarisi olan Yahuda İskaryot'un- aslında İsa'nın rolünün gerçekleşmesini sağlayan bir kahraman olduğunu ortaya koymaktadır. İşte Hıristiyan düşüncesi üzerindeki bu etkisinden dolayı ve *National Geographic Türkiye'nin* Mayıs 2006 sayısında da yayımlanmasından dolayı biz de Hıristiyanlık üzerine çalışan bir araştırmacı olarak bu yazımızda Yahuda İncilini muhtevasıyla birlikte okuyucuya tanıtip değerlendirmeye çalışacağız. Bunu yaparken önce İnciller hakkında kısa bir bilgi vereceğiz. İkinci olarak Yahuda İncilinin keşfediliş ve deşifre ediliş süreci üzerinde duracağız. Üçüncü olarak bir Hıristiyanlık araştırmacısı olarak söz konusu İncilin muhtevasını geleneksel Hıristiyan teolojisi açısından değerlendireceğiz. Son olarak ise Geographic Cemiyeti tarafından yaptırılan İngilizce tercümesini esas alarak metni Türkçeye aktaracağız. Bütün bunları yapmadaki temel amacımız geleneksel Hıristiyan düşüncesi için büyük bir meydan okuma olduğu ileri sürülen Yahuda İncilinin İsa-Masih'in gökten yeryüzüne Adem'in işlediği asli günahı ortadan kaldırmak için gelen tanrısal bir varlık olduğu şeklindeki geleneksel Hıristiyan düşüncesini aklamaktan başka işe yaramadığını ortaya koymaktır.

### **İncillerin Derleniş Süreci**

İnciller, Hz. İsa'ya gelen vahiyleri ve olan olayları, oldukları gibi değil de İncil derleyicilerinin kendi beklentilerine göre yansıttığı eserler olduğu için onlar Hz. Muhammed'e gelen vahiylerin bir araya toplayan Kuran-ı Kerim gibi, İsa'ya gelen vahiyleri bünyesinde toplayan kitaplar olarak görülmemektedir. Dahası Hz. İsa'ya gelen vahiyler Kur'an gibi Allah'tan gelir-gelmez yazıya geçirilmemiş, sözlü olarak topluma iletilmiş ve ne İsa'nın kendisi ne de havarileri onları yazıya geçirmeye teşebbüs etmemişti. Dahası İsa'nın



ölümünden sonra da havarileri ve taraftarları da onun sözlerini yazıya geçirme kaygısı taşımadan, şifahi olarak diğer insanlarla paylaşmayı tercih etmişti. Çünkü onlar İsa'nın hayatta iken müjdediği Tanrı'nın krallığının çok yakın bir zaman içinde vuku bulacağına ve üstatlarının geri dönerek onlarla beraber yaşamaya başlayacağına inanıyorlardı. Bu inanç içerisinde Kudüs'e yerleşen havariler etraflarındaki insanları üstatları İsa'nın çok yakında geri gelip Tanrı'nın krallığını kuracak "İsrail'in Mesihi" olduğuna ikna etmeye çalışmışlardı.

Genel Hıristiyan kanaatine göre İnciller şu şekilde ortaya çıkmıştır: İsa'nın geldiği dönemde Yahudiler kendilerini putperest Roma idaresinden kurtaracak ve Tanrı'nın Hz. Davud'a vaat ettiği ilahi devleti yeniden tesis edecek bir Mesih beklentisi içerisindeydiler. İsa gelince ilkin onu böyle bir Mesih olarak düşündüler; fakat o, bu beklentilerin tam aksine dünyevî bir Tanrısal krallıktan ziyade uhrevî bir krallığı insanlara müjdeliyor ve onları bu krallığa hazırlamaya çalışıyordu. Bundan dolayı dünyevî bir Mesih veya kral beklentisi içinde olanlar çoğunlukla hayal kırıklığına düşüyorlardı. Özellikle de İsa'nın çok kısa bir süre zarfında ortadan kaybolması bu ümitsizliği daha da körüklüyordu. İşte böyle bir ortamda hem dünyevî Mesih inancını canlı tutmak hem de İsa'nın söylediği ve yaptığı işleri sonraki nesillere anlatmak için İncil yazarları kendi beklentileri doğrultusunda İsa'nın söz ve fiillerini yorumlayarak yeni bir İsa imajı oluşturmayı hedeflemişlerdir. Ancak yılların geçmesine rağmen İsa bir türlü dönmeyince sayıları binlere ulaşan taraftarları onun sözlerini ve yaptıklarını sözlü olarak birbirlerine anlatmanın ötesinde bu şifâhî rivayetleri kısa pasajlar halinde yazarak kendilerinden sonrakilere aktarmaya başlamışlardı. Bunlara örnek olarak Matta İncilindeki şu pasajı verebiliriz: "Bir zamanlar havariler İsa'ya gelip şöyle derler: Tanrının krallığında en büyük kimdir? İsa da onlardan bir çocuk isteyerek onu onların ortasına koyar ve onlara şöyle der: Hakikaten size söylüyorum ki dönüp bu çocuk gibi olmadıkça sizden birinin Göğün krallığına girmesi

mümkün değildir. Her kim kendini bu çocuk gibi alçak gönüllü yaparsa, Tanrı'nın krallığında en büyük odur".<sup>1</sup> Yılların geçmesi ve İsa'nın kendi havarilerinin tek tek ölmesi üzerine bazı Hıristiyanlar İsa'nın sözleri ve yaptıkları ile ilgili bu tarz pasajları birbirlerine ekleyerek adına "İncil" denen eserler oluşturma yoluna gitmişlerdir.<sup>2</sup> Bu süreçte İsa'nın söz ve eylemlerini içeren ve şöyle veya böyle onunla ilintili olan yüzlerce İncil oluşturulmuştur. Bir fikir vermesi açısından bu süreçte oluşan bazı İncillerin derleniş tarihleriyle ilgili aşağıdaki tabloyu okuyucunun dikkatine sunuyoruz.

I. Aşama	MS. 50-60 Q ve Tomas İncilleri, 1224 Oxyrhynchus İncili
II Aşama	MS.70-80 Markos İncili ve Eagerton İncili
III. Aşama	MS. 80-90 Matta ve Luka İncilleri
IV. Aşama	MS. 90-110 Yuhanna İncili
V. Aşama	MS. 100-150 Petrus İncili, Meryem İncili, Yakup ve Tomas'ın Çocukluk İncilleri, Yakub'un Gizli İncili, 860 Oxyrhynchus İncili.

Bu kronolojiden de görüleceği üzere "İncil" adı altındaki Hıristiyan literatürünün ortaya çıkmasında doruk nokta MS. 70 yılında Romalıların Kudüs'ü tamamen ele geçirerek mabedi tamamen tahrip etmesi olayıdır. Zira mabedin yıkılmasıyla mabet kültü ve buna dayalı olarak da mabet bürokrasisi sona erince Yahudilik yeniden yapılanma sürecine girmiştir. İşte bu yeni süreçte bir tarafta Yahudiliğin temeli olan Rabbinik gelenek gelişirken diğer tarafta da İsa'yı yapı taşı olarak kullanılarak günümüz Hıristiyanlığının temellerini atan Pavlus'un öğretisi etrafında şekillenen yeni hareket, bağlarını Yahudilikten tamamıyla kopararak yeni bir din olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. İşte bu bağlam dâhilinde ortaya çıkmaya başlayan İnciller ikinci yüzyılda oldukça fazla sayıya ulaşmıştı.

<sup>1</sup> *Matta* 18:1-2.

<sup>2</sup> Bkz. Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s.s. 91.vd.

Ortaya çıkan bu İncillerden Matta, Markos, Luka ve Yuhanna olarak bilinen ve Hıristiyan kutsal kitabı olan Yeni-Ahit külliyatına dahil edilenlerin dışında kalanlar Kilise tarafından apokrif/sahte/uydurma olarak nitelendirilerek yasaklanmış veya hasır altı edilmişlerdir. Charles W. Hedrick İncillerin çokluğuyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır: “Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılından dört kanonik İncil’e ilaveten dört tam kanonik olmayan, yedi parça halinde, dört başkalarının yaptığı nakillerden, iki de hipotetik/farazi olmak üzere toplan 21 İncil keşfedilmiş ve bu ilk döneme ait başka İncillerin de olduğu bilinmektedir. Onların çoğunun keşfedileceğinden/bulunacağından eminim. Örneğin son günlerde antika dünyasında elden ele dolaşan “Yahuda İncili” adlı Kıpti’ce bir İncil’in fotoğrafını gördüm”.<sup>3</sup> İşte bu yazıda ele alıp inceleyeceğimiz İsa’nın havarilerinden Yahuda İskaryot’a atfedilen Yahuda İncili de böyle bir süreçte kaleme alınan ve Kilise tarafından apokrif kabul edilerek yasaklanan İncillerden biridir.

### **Geleneksel Hıristiyan Düşüncesinde Yahuda İskaryot Tiplemesi**

Günümüz Hıristiyanlığınca otantik olarak kabul edilen dört İncil’e göre on ikinci havari sıfatıyla İsa’nın havarilerinden biri olan Yahuda İskaryot İsa’nın döneminde başkahin olan Kayafas ile 30 dirhem karşılığında anlaşarak İsa’nın yerini onlara söylemiş ve onu yakalamaya geldiklerinde de öpmek suretiyle İsa’yı ele vermiş bir haindir. Bu düşünce çerçevesine dört kanonik İncilin Yahuda ile ilgili verdiği bilgilere baktığımızda onun ilk İncil Markos’dan başlayarak tedrici bir şekilde şeytan tarafından ruhu esir alınmış bir hain konumuna konduğunu görürüz. Örneğin Markos İncilinde İsa’nın son akşam yemeği sırasında havarileriyle sohbet ederken Yahuda’nın Yahudi din bilginleri ve önde gelenleriyle onların işbir-

---

<sup>3</sup> Bkz., Charles W. Hedrick, “The 34 Gospels: Diversity and Division Among the Early Christians”, *Bible Review*, Haziran 2002, ss. 20-31; Erken dönem Kilise tarafından apokrif olarak kabul edilerek Yeni-Ahit külliyatına dahil edilmeyen bazı İncillerle ilgili bkz., Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller): Metinler ve Tarihi Bilgiler*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005.

liği içinde olduğu Romalı yetkililerin gönderdiği silahlı bir grupla İsa'nın bulunduğu yere geldiği ve daha önce onlarla anlaştığı şekilde İsa'yı öperek teşhis etmek suretiyle onlara teslim ettiği ifade edilmektedir.<sup>4</sup> İkinci İncil olan Matta'da Yahuda'nın para karşılığı İsa'ya ihanet ettiği ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Üçüncü İncil olan Luka'da ise Yahuda'nın şeytan tarafından kandırılan biri olduğunun altı çizilmektedir. Luka'ya göre şeytan tarafından kandırılan Yahuda başkahine giderek İsa'yı onlara teslim etmesi karşılığında onlarla pazarlık yapmıştır.<sup>6</sup> Markos, Matta ve Luka'da Yahuda, İsa'yı yakalamaya gelenlere sadece onun bulunduğu yeri göstermekle kalmamış bilakis olay esnasında İsa'yı öperek onu teşhis de etmiştir. Yuhanna İncilinde ise Yahuda'nın İsa'yı yakalamaya gelenlere İsa'nın havarileriyle son akşam yemeğini yediği yeri gösterdiği ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Kanonik Hıristiyan İncillerinin Yahuda'nın İsa'ya ihanetiyle ilgili verdiği bu bilgileri bir bütün olarak ele aldığımızda kısaca şunu söyleyebiliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere 70 yılındaki Yahudi isyanı sırasında mabedin Romalılar tarafından tamamen tahrip edilmesinden sonra Yahudilerle Pavlus'un öğretileri etrafında şekillenen Hıristiyanlığın birbirinden kesin çizgilerle ayrışması sürecine paralel olarak İncillerin derleyicileri de Yahuda'nın İsa'ya ihanetini daha şiddetli terimlerle ifade etme ihtiyacı duymuşlardır.

İncillerde Yahuda'nın İsa'ya ihanetiyle ilgili anlatılan bu öykünün tarihsel değeri üzerinde araştırmalar yapan Yeni-Ahit uzmanları Yahuda'nın hayal mahsulü bir kişi mi yoksa gerçek bir şahsiyet mi olduğunun tespitinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Ayrıca onlara göre başkahin ve yetkililerin aktif olarak gezginci vaizlik yapan ve etrafında kalabalıklar toplayan İsa'yı teşhis etmek için başka birine ihtiyaç duymaları olağan dışıdır. Çünkü İsa, kalabalıklar tarafından kendisine tanınan ve kendisine hayranlık duy-

<sup>4</sup> Markos, 14: 43-45.

<sup>5</sup> Matta, 26: 14-15, 47-49.

<sup>6</sup> Luka, 22: 1-6, 47-48.

<sup>7</sup> Yuhanna, 18: 1-3.

lan umumi bir figürdü. Böyle bir şahsiyetin Yahudi yetkililer tarafından tanınmıyor olması ihtimal dışıdır. Burada şöyle bir senaryo akla gelebilir. İsa, mabet bölgesinde yaptığı eylemler ve söylediği sözlerden dolayı siyasi bir suç işlediğinin farkındaydı ve yetkililer tarafından tutuklanıp cezalandırılmaktan korktuğu için havarileriyle birlikte şehir dışına gidip orada saklanmıştı. İşte Yahuda da Yahudi yetkililerle anlaşarak onlara İsa'nın saklandığı yeri bildirmiştir. Nitekim Yuhanna 11:53-57'de İsa'nın başkahin ve adamlarının kendisini öldürmek için çalıştıklarını sezince taraftarlarıyla Efrahim denen çöle yakın bir yere gittiğini ve 18: 1-3'de de Yahuda'nın Yahudi yetkilileri İsa'nın taraftarlarıyla gizlice buluştuğu Kidron vadisinin ötesindeki Getsemani bahçesine götürdüğü ifade edilmektedir. Kurguladığımız senaryo ile Yuhanna İncilindeki bu ifadeleri bir araya getirdiğimizde Yahuda'nın İsa'yı ele vermesiyle ilgili şu sonuca varabiliriz. İsa, Yahudi yetkililerin Roma valisi ile işbirliği içinde kendisini tutuklayıp cezalandıracağını anlayınca Kudüs dışına çıkıp saklanmış ve taraftarlarıyla gizlice görüşmeye başlamıştı. Yahudi yetkililer onun yerini bulmak için havarilerinden Yahuda ile veya onun yerini bilen başka bir kimseyle anlaşarak ondan İsa'nın yerini öğrenmişlerdir.<sup>8</sup> Ya da Yahuda, havarilerin İsa'nın yeni bir İsrail krallığı kurmak için gelen Mesih olduğu yönündeki giderek kuvvetlenen inançlarından Romalı ve Yahudi yetkilileri haberdar etmek suretiyle onun yakalanmasını sağlamıştır.<sup>9</sup> Neticede ister İsa'nın bulunduğu yeri haber vermek suretiyle isterse de onun hak-

---

<sup>8</sup> Robert Funk, & The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, SanFrancisco: HarperCollins, 1998, s.145. İsa'nın Yahuda veya bir baklası tarafından ele verilmesi olayı muhtemelen Eski-Ahit'in II. Samuel kitabında kral Davut'un oğlu Avşalom kendisine karşı isyan ettiğinde Kidron vadisini geçip Zeytin Dağına kadar kaçması ve burada sadece isyan hareketini başlatan oğlu tarafından değil aynı zamanda bir zamanlar danışmanı olan ve daha sonra Avşalom'un tarafına geçen Ahithophel tarafından da ihanete uğramasını anlatan II. Samuel 15-17'den esinlenerek kompoze edilmiştir. Kral Davut ve İsa ilişkisiyle ilgili bkz., Funk, *The Acts of Jesus*, ss. 150-151.

<sup>9</sup> Marcus Borg & N.T. Wright, *The Meaning of Jesus*, SanFrancisco: HarperCollins, 1989, s. 87; John Marsh, *Jesus in his Lifetime*, London: Sidgwick & Jackson, 1981, s. 200-201.

kında beklenen siyasi Mesih olması ve işgalci Roma güçlerine karşı bir isyan hareketi planlaması gibi gizli bilgileri işgalci Roma yetkililerine ve onların işbirlikçisi konumunda olan Yahudi yetkililere aşıkarak kılmak suretiyle olsun Yahuda İskaryot Hıristiyan geleneğinde para karşılığı İsa'yı ele veren bir hain olarak görülmektedir. Hatta Yahuda'nın bu ihaneti Hıristiyanlık tarihinde önemli bir simge olarak kabul edilmekte ve bundan dolayı da tıpkı Sünni Müslümanların Emevi halifesi Yezid'in Hz. Peygamberin torunu Hz. Hüseyin'i şehit ettirmesinden dolayı çocuklarına Yezid adını vermeyi uygun bulmaması gibi Hıristiyanlar da çocuklarına Yahuda adını vermeyi uygun bulmamaktadır. Yine bu bağlamda Hayvanların kesim için geçici olarak bekletildiği ağıllarda diğer hayvanları kesim yerine yönlendiren keçiye Yahuda keçisi denmektedir.

Hıristiyan geleneğine göre Yahuda İsa'ya ihanet edip onun yetkililer tarafından yakalanmasına yol açmasından sonra yaptığı büyük bir hata olduğunu anlamış ve doğruca başkahine gidip İsa'yı ispiyonlaması karşılığı aldığı paraları geri vermiş ve daha sonra da kendini asmıştır. Matta İncili, İsa'ya ihanet ederek onu ele veren Yahuda İskaryot'un ölümünü rapor etmektedir. Matta'ya göre Yahuda, İsa'yı ele vermesi karşılığında başrahipden aldığı otuz gümüş sikkeyi ona geri vermekte ve daha sonra da kendini asmaktadır.<sup>10</sup> Resullerin İşlerinde de Luka, İsa'yı ele vermesi karşılığında aldığı parayla Yahuda'nın bir arazi satın aldığını; müteakiben yere düştüğünü, karnının yarılıp tüm bağırsaklarının dışarı döküldüğünü ifade etmektedir.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Bkz., Matta 27:3-10. Matta'nın raporuna göre Yahuda yaptığına pişman olup başkahin ve adamlarından aldığı paraları geri verince başkahin İsa'nın kanının bedeli olan bu paraların tekrar hazineye konamayacağını ifade etmiş ve bunun üzerine paralarla yabancılar için mezarlık olarak kullanılmak üzere bir arazi satın alınmıştır. Eski Ahit kitapları incelendiğinde Matta'nın bu olayı kompoze ederken Zekeriya 11:12-13'den esinlendiği görülür. "...Onlarda ücret olarak otuz gümüş verdiler. Rab bana, "Çömlekçiye/hazineye at dedi Böylece bana biçtikleri yüksel değer karşılığı olan otuz gümüşü alıp Tanrının tapınağındaki hazineye attım".

<sup>11</sup> Resullerin İşleri 1: 18.

## Yahuda İncilinin Ortaya Çıkış Serüveni

İsa'nın havarilerinden biri olan ve İsa'ya ihanet ederek onun muhalifleri tarafından yakalanıp idam edilmesine vesile olan Yahuda İskaryot'a atfedilen Yahuda İncili 1970'lerde (muhtemelen 1978'de) orta Mısır'da ele geçirilmiştir. Bu İncil ele geçen kodeks/papirüste bulunan üçüncü kitaptır. Diğer kitaplar Petrus'un Filip'e mektubunun bir versiyonu ve *Nag Hammadi* yazmalarında da bulunan Yakup'un kitabıdır. Yahuda İncili üzerine yapılan araştırmalar onun orijinalinin MS.150-180 yıllarında Yunanca yazılmış olabileceğini ancak daha sonra Kıptice'ye tercüme edildiğini ve elimizdeki nüshanın da MS.220-340 yılları arası bir tarihe ait olduğunu ortaya koymaktadır. Zira deri cilt ve papirüsten alınan beş ayrı örnek üzerinde yapılan testler, kodeksin MS 220-340 yılları arasında bir tarihe ait olduğunu göstermektedir. Buna göre 1970'lerin sonunda Mısır'da ele geçen ve *National Geographic Society* tarafından restorasyonu yaptırılarak İngilizceye tercüme edilen ve Nisan 2006'da da tüm dünyaya duyurulan Yahuda İncili MS. II. Yüzyılda yazılmış olmakla beraber 4. yüzyıla ait bir metindir.

Hıristiyanlıkla ilgili ilk dönem kaynaklarına baktığımızda Yahuda İncilinin erken dönem Hıristiyanları arasında bilinen bir İncil olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Örneğin ikinci yüzyıl Kilise Babalarından Irenyus (Irenaeus) ve dördüncü yüzyıl Kilise Babalarından Epiphanyus eserlerinde bu İncili atıfta bulunmaktadır. Nitekim aşağıda İncilin muhtevasını incelerken göreceğimiz üzere Yahuda İncili gnostik karakterli bir eserdir. Bundan dolayıdır ki MS. II. yüzyılda erken dönem kilise ile gnostikler arasında yaşanan mücadelede Yahuda İncilinin de adı geçmektedir. Örneğin II. yüzyılın ünlü Kilise Babalarından Irenyus erken dönem kilise tarafından sapkın olarak kabul edilen gnostiklere karşı 180 yılında kaleme aldığı *Adversus Haereses* adlı eserinde İsa'ya ihanet eden hain Yahuda'ya atfedilen İncil'e dolayısıyla da Yahuda'ya itibar gösterenleri şiddetli bir şekilde eleştirmektedir: "Diğerleri Kabil'in varlığını yukarıdaki Güç'ten aldığını deklare etmekte ve Esau, Korah ve

Sodomluların ve tüm bu gibi kişilerin kendileriyle ilintili olduğunu kabul etmektedir. Hatta onlar, bundan dolayı kendilerine Yaratıcı tarafından hücum edildiğini ilave etmektedir. Ancak onların hiçbiri zarar ve ziyan görmemektedir... Onlar Yahuda'nın tüm bu şeylere aşina olduğunu, diğerlerinin bilmediği hakikati bildiğini ve bundan dolayı (İsa'ya) ihanet gizemini başarıyla yerine getirdiğini ileri sürmektedir. Onun vasıtasıyla hem dünyevi hem de göksel her şey düzensizliğe/kaosa sürüklenmiştir. Onlar Yahuda İnciline şekil vererek bu tarz bir uydurma tarihi oluşturmuştur".<sup>12</sup> Ayrıca dördüncü yüzyılda Epiphanyus'da eserinde Yahuda İncili ile ilgili şu bilgilere yer vermektedir: "Diğerleri şöyle söylüyor: 'Hayır, Yahuda iyi bir kişi olmasına rağmen sırf göksel bilgiden dolayı İsa'ya ihanet etmiştir. Zira onlara göre arkonlar, "eğer Mesih ele verilip çarmıha gerdirilirse daha zayıf gücün bitirilebileceğini" söylemektedir. Onlar "işte Yahuda bu gerçeğin farkına vardığında, İsa'yı ele vermek için elinden geleni yapma konusunda sabırsızlandığını ve bunu yaparak da kurtuluş için iyi/faydalı bir şey yaptığını" söylemektedir. Biz onu (Yahuda'yı) hem lanetlemeliyiz hem de ona hakkını teslim etmeliyiz. Zira çarmıhla vuku bulan kurtuluş onun sayesinde mümkün olmuştur..."<sup>13</sup> Aşağıda Yahuda İncilinin muhtevasını verirken göreceğimiz üzere Irenyus ve Epiphanyus'un bu sözleriyle Yahuda İncilinde Yahuda'nın fonksiyonu ile ilgili ifade edilenler birbirine oldukça benzemektedir. Bundan dolayı Irenyus'un bahsetmiş olduğu İncil'in bu yazıda ele alıp incelediğimiz Yahuda İncili ve Epiphanyus'un inançları konusunda bilgi verdiği topluluğun bu İncilin izleyicileri olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

Yüzyıllar boyunca savaş ve ayaklanmalardan hasar görmeden tarihin tozlu rafları arasında kalan ve 1970'lerin sonunda gün yüzü-

<sup>12</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, 31:1, www.ccel.org (Christian Classics, Ethereal Library).

<sup>13</sup> Epiphanius, Pan 37.3,4-5; 6.1-2;38.1.5 naklen James M. Robinson, "From Nag Hammadi Codices to the Gospel of Mary and The Gospel of Judas", [http://www.tertullian.org/rpearse/manuscripts/gospel\\_of\\_judas/robinson\\_from\\_NH\\_GMaryJudas\\_SBL.htm](http://www.tertullian.org/rpearse/manuscripts/gospel_of_judas/robinson_from_NH_GMaryJudas_SBL.htm).



ne çıkma şansı elde eden Yahuda İncili, 1983 Mayısında Alman araştırmacı Stephen Emmel'in Yahuda İnciline ait Kıptiçe el yazması metni için İsviçre'ye çağrılmasına kadar hiç kimse tarafından okunmamıştı. İsviçre'de bir otel odasında metni inceleyen Emmel, gazete kağıtlarına sarılarak üç ayakkabı kutusuna yerleştirilen metinleri incelemek için kendilerine sadece yarım saat süre verildiğini ve bu süre zarfında metinlerin resmini çekmelerine bile müsaade edilmediğini ifade etmektedir.. Papirüsler ufalanmaya başladığından Emmel, onlara eliyle dokunmadan bir cımbız yardımıyla yaprakları çevirirken bazı yapraklarda Yahuda'nın adı gözüne ilişti. İlk önce bu ismin Yahuda Taddeus veya Yuda olarak da adlandırılan Yahuda Tomas'a işaret ettiğini varsaydı. Ancak çok geçmeden bu metnin son derece büyük öneme sahip tamamıyla bilinmeyen bir çalışma olduğunun farkına vardı ve metni antika satıcısından almak için teşebbüste bulundu. Fakat antikacı çok para isteyince satış gerçekleşmedi. Durum böyle olunca da Yahuda İncili gün yüzüne çıkacağı günü beklemek için tekrar tarihin tozlu sayfalarına kondu. Bu bekleyiş Nisan 2000'e kadar devam etti. Bu tarihte papirüsü elinde bulunduran Mısır'lı antika tüccarı Hana, papirüsü Yunan asıllı Mısır bilimi uzmanı antikacı Frieda Nussberger-Tchacos'a sattı. Tchacos'da Yale Üniversitesinin Beinecke Nadir Kitaplar Merkezi ve El Yazmaları Kütüphanesi'nin alıcı olabileceğini düşünerek Tchacos'un papirüsü kütüphanenin el yazması uzmanlarından Profesör Robert Babcock'a incelemek üzere verdi. Babcock metni inceledikten sonra papirüs'ün Yahuda İskaryot'a ait bir İncil metnini ihtiva ettiğini Tchacos'a söyledi. Bunun üzerine Tchacos papirüsü önce Beinecke Nadir Kitaplar Merkezine satmayı teklif etti. Ancak kütüphane metni birkaç ay beklettikten sonra satın alamayacağını ifade ederek Tchacos'a iade etti. Bunun üzerine Tchacos papirüsü ABD'li Bruce Ferrini adlı bir eski eser satıcısına sattı.

Ancak evine döndükten çok kısa bir süre sonra Ferrini ile yaptığı satış anlaşmasından dolayı Tchacos'ın kafasında bir takım soru işaretleri ortaya çıkmaya başladı. Bunun üzerine antika dünyasını

çok iyi bilen ve tarihi sanat eserlerini korumayı amaç edinmiş bir vakfın başkanlığını yapan Mario Roberty adlı bir avukat arkadaşından yardım istedi. Papirüsle ilgili öyküyü dinledikten sonra Tchacos'un yardım teklifini kabul eden Roberty el yazmasını Ferrini'den geri almak için antika dünyasını ve bu dünyada dönen dolapları çok iyi bilen eski bir antika tüccarı Michel van Rijn'ı devreye soktu. Büyük bir okuyucu kitlesine sahip bir web sitesinin de işletmeciliğini yapan van Rijn, web sitesinde Yahuda İncilin varlığını tüm dünyaya duyurarak antika tüccarı Ferrini'den bu İncili satın alacakların yasal olarak suç işlemiş olacaklarını ve bundan dolayı da kanuni takibat altına alınacaklarını söyleyerek potansiyel alıcıları uyardı. Roberty'nin papirüsü geri almak için van Rijn'in silah olarak kullanılması kısa sürede sonuç verdi ve 2001 Şubatında Tchacos Yahuda İncili kodeksini Ferrini'den geri aldı. Bu olaydan beş ay sonra Tchacos, papirüsü deşifre ederek Yahuda İncilini İngilizce'ye tercüme eden Profesör Rodolphe Kasser ile tanıştığı İsviçre'ye geri götürdü. İsviçre'de papirüsü elinde tutan Roberty'nin antika eserleri koruma vakfı, Yahuda İncilinin çeviri ve medya hakları konusunda *National Geographic Society* ile bir anlaşma imzaladı. Bu anlaşmadan sonra *National Geographic Society* da metnin restorasyonunu yaptırarak deşifresini tamamlayıp İngilizce'ye tercüme ettirdi. Böylece 1970'lerin sonunda bulunan İncil ancak Nisan 2006'da tarihin tozlu sayfalarından gün yüzüne çıkmış oldu.<sup>14</sup>

### **Hainlikten Kahramanlığa: Yahuda İncilinin Muhtevası Üzerine Bir Yorum**

Muhtevasıyla ilgili bilgi vereceğimiz Yahuda İncili de tıpkı 1945 yılında yukarı Mısır bölgesindeki Nag Hammadi kasabasında ele geçen el yazması eserler gibi gnostiklere ait bir yazma olduğu için Yahuda İncilinin muhtevasının daha iyi değerlendirilebilmesi için gnostik düşüncenin ne olduğunu ve genel özelliklerini kısaca okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz.

---

<sup>14</sup> Yahuda İncilinin gün yüzüne çıkış serüveni için bkz. *National Geographic Türkiye*, Mayıs 2006.

Yunanca'dan türeyen "gnosis" kelimesi "bilgi" veya "bilme eylemi" anlamlarına gelmektedir. Gnostikler maddi dünyanın dışında, ilahi akıl olarak tasavvur ettikleri, mutlak iyilik kaynağı bir gücün bulunduğuna inanmaktaydı. İnsan özünde bu ilahi güçten bir kıvılcım taşımakta ancak çevresini saran maddi dünyadan dolayı o güçten irtibatı koparılmaktadır. Gnostiklerin düşüncesine göre bu kusurlu dünya, Mutlak Tanrının değil daha alt seviyedeki bir yaratıcının işidir.

Hıristiyanlığın ilk yüzyılında "gnostik" terimi çeşitlilik arz eden yeni Hıristiyan toplumunun kurulu yapısına/din anlayışına karşı çıkan kısmını ifade etmek için kullanılıyordu. İsa sonrası dönemde onu izleyenler arasında Mesih'e ve onun mesajına basitçe inanmayı değil, aynı zamanda ilahi varlığın vahyedici tecrübesi veya özel tanığı olduklarını iddia ederek resmi kilise yapısından kendilerini ayırt eden gruplar vardı. İşte bu grupların başında da gnostik karakterli olanlar gelmekteydi. Gnostik Hıristiyanlara göre sahip olunan gnosis/gizli bilgi/marifet Mesih'in gerçek taraftarlarını diğerlerinden ayırt etmeye yarıyordu. Stephan Hoeller'e göre gnostik Hıristiyanlar "varlığın gerçek hakikatlerinin doğrudan, kişisel ve mutlak bilgisinin insanoğlu tarafından elde edilebileceği ve böyle bir bilgiye erişmenin insan hayatının en yüce başarısını teşkil ettiği" kanaatindedir.<sup>15</sup>

Gnostik öğretinin belli başlı özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: (1) İnsanoğlu mevcudiyetin gerçek hakikatlerinin doğrudan, kişisel ve mutlak bilgisi ulaşabilir. Bundan dolayı bu bilgiyi elde etmek insan yaşamının en üstün ve önemli başarısıdır. Ancak bu bilgi çalışarak elde edilen rasyonel veya önermesel bir bilgi değil, tecrübeyle elde edilebilecek bir bilgidir. (2) Gnostisizm yaratılmamış ben veya benim içindeki benin bilgisidir ve bu bilgi insanı özgürlüğe ulaştırır. Bir gnostüğün ulaşabileceği vahyedici idraklerin en başta geleni gizli bilgiyle gelen ve kişinin içinde yaratılmamış bir

<sup>15</sup> Bkz., <http://www.webcom.com/gnosis/naghamm/nhlintro.html>

şey olan derin uyanıştır. Gnostikler, Tanrı ile aynı cevhere sahip olduğunu iddia ettikleri bu “yaratılmamış bene” ilahi tohum, inci, bilme kıvılcımı adını vermektedir. O, insanın gerçek varlığı, insanoğlunun ve benzer şekilde ilahi varlığın zaferdir. İnsanoğlu bu bilgiye eriştiğinde o zaman artık özgür olduğunun farkına varır. (3) Gnostik tecrübe mitolojik ve şiirseldir. Öykü, metafor ve ritüel kabullerde gnostikler rasyonel önerme veya dogmatik kabuller tarafından ifade edilemeyen ince ve sezgiye ait anlamları keşfetmeye çalışır. (4) Gnostisizmde Tanrı imajı dualist yani ikilidir. Gnostikler bir taraftan İlahi Varlığın mutlak birliği/tekliği ve tamlığını kabul ederken diğer taraftan inanılan bu yüce varlığın dışında maddeyi ve maddi varlıkları yaratan yaratıcı başka bir tanrı kabul edilmektedir.<sup>16</sup>

Yukarıda gördüğümüz gibi kanonik olarak kabul edilen İnciller ve onlara dayanılarak geliştirilen geleneksel Hıristiyan düşüncesinde hain olarak ilan edilen Yahuda İskaryot, Yahuda İncilinde İsa'nın mesajını en iyi anlayan ve onun Tanrının kurtuluş planındaki rolünün gerçekleşmesi için kendini feda eden bir kahraman olarak sunulmaktadır.

Yahuda İncilinin hemen başında bu İncilin Hıristiyan düşüncesinde İsa'nın son akşam yemeği olarak kabul edilen Fısıh kutlamasından önceki üç hafta boyunca İsa'nın Yahuda İskaryot'a naklettiği/öğrettiği gizli bilgiyi konu edindiği ifade edilmektedir. İncil'de en dikkat çekici olan husus İsa'nın, İncil boyunca yukarıda ana özelliklerini ifade ettiğimiz gnostik düşünceye sahip bir öğretmen gibi davranmasıdır. Nitekim İncilin hemen başında İsa, havarilerini formel olarak şükran duası yaparken bulduğunda onların bu ibadetin ruhunu kavrayamadığını sadece Eski-Ahitin Tanrısını memnun etmek için söz konusu ritüeli yerine getirdiklerini ima etmektedir. Nitekim İncilin ifadesine göre İsa, şükran duasında bulunan havarilerine şöyle demektedir: “...siz bunu kendi iradenizden dolayı yap-

<sup>16</sup> <http://www.webcom.com/gnosis/naghamm/nhlintro.htm>; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 143.

mıyorsunuz? Sizin bunu yapmanızın nedeni övülmeyi arzu eden tanrınızdır”.

İncil'in dikkat çeken ikinci önemli noktası ise Yahuda dışında havarilerinin İsa'nın kim olduğunu ve fonksiyonunun ne olduğunu bilmediklerini ifade etmesi ve Yahuda'yı diğerlerinden ayrı tutmasıdır. İncil'e göre İsa, Yahuda'ya diğer havarilerden ayrılmasını çünkü kendisine Tanrı'nın Krallığına ulaşmasının mümkün olduğunu bildirmektedir. Bu ifadeden sonra İncil'e göre İsa, Yahuda'ya kainat, kainattaki ruh ve düzen; Adem bağlamında insanoğlunun yaratılışı, kaos ve yer altı dünyası ile ilgili bilgi verdikten sonra onun diğer havarilerden üstün olduğunu çünkü kendi misyonunu en iyi onun anladığını ifade ederek “Sen onların hepsine üstün geldin. Zira sen beni giydireni kurban edeceksin” sözünü söylemektedir. Bu söz, Yahuda'ya yüklenen misyonu özetlemektedir. Buna göre İsa, kendini maddi beden tarafından tutsak edilen bir ruh olarak görmekte ve maddi bendenden kurtulma arzusuyla yanıp tutuşmaktadır. Ancak bu kurtuluşun gerçekleşmesi için yukarıda genel özelliklerini verdiğimiz gnostik düşünceye göre bir aracıya ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu aracı Yahuda'dır. Nitekim İncilin sonunda ifade edildiği Yahuda, İsa'yı yakalamaya gelen Yahudi önde gelenleriyle/başrahiplerle anlaşarak İsa'yı onlara teslim etmiştir ve böylece onun çarmıha gerilmesine vesile olarak ruhunu beden hapisanesinden kurtarmıştır.

Burada şu hususunda altını çizmekte fayda var. Yahuda İncili para karşılığı Yahuda'nın İsa'yı Yahudi dini liderlerine teslim ettiğini ifade ettikten sonra çarmıhın vukuuna değinmeden sona ermektedir. Yani kanonik İncillerdeki gibi Yahuda İncili İsa'nın çarmıha gerildiğinden bahsetmemektedir. Ancak kanaatimizce Yahuda İncili İsa'nın yakalanmasından sonra çarmıha gerileceğini varsaydığı için ondan bahsetmemiştir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İsa, Yahuda'ya “sen beni giydireni kurban edeceksin derken” bedeninin ortadan kalkacağını ve bu şekilde ruhunun tutsaklıktan kurtulacağını ifade etmektedir. Buraya kadar ifade ettiklerimizi bir

bütün olarak göz önüne aldığımızda İsa'nın Yahuda'ya naklettiği "gizli bilgiyi" ihtiva eden Yahuda İncili kanonik İncillerin aksine bize çok farklı bir Yahuda portresi sunmaktadır. Zira bu İnciline göre Yahuda bir hain değil, aksine bir kahramandır. Zira o diğer havarilerin aksine, İsa-Masih'in kim olduğunu, mesajının ve fonksiyonunun/rolünün ne olduğunu hakikaten bilen ve dahası onun rolünü ifa etmesi için kendini feda eden biridir. Nitekim o, İsa'nın kendisini lanetleneceksin diye uyarmasına rağmen İsa'yı Yahudi başkahinlerine teslim etmenin kendisine getireceği kötü kaderin tam bir bilincinde olarak İsa'nın ruhunu hapseden bedenden kendisini kurtarması yönündeki teklifini kabul ediyor ve onu yerine getirmek için Yahudi dini yetkililerle anlaşarak İsa'yı onlara teslim ediyor.

Eğer Yahuda İncilinin ifade ettiği gibi Yahuda gerçekte bir hain değil de İsa'nın rolünün gerçekleşmesi için bilinçli olarak kendini feda eden bir kahramansa o zaman geleneksel Hıristiyan düşüncesi bundan bir zarar görür mü? Veya diğer bir ifadeyle eğer Yahuda İncili kanonik İncillerin aksine Yahuda ile ilgili gerçeği söylüyorsa o zaman bu gerçek, Yahuda'yı hain olarak niteleyen geleneksel Hıristiyan düşüncesi için bir meydan okuma olmaz mı? Yahuda İncilini, asli günah, insan neslinin suçluluğu, Yahudi tarihi boyunca bu günah ve suçluluğun ortadan kaldırılması için Tanrı tarafından çeşitli ilahi müdahalelerin olduğu, ancak bu müdahalelerin her seferinde başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Tanrı'nın kendiyile aynı cevhere sahip olan İsa'yı bakire Meryem aracılığıyla dünyaya gönderdiği, onun insanların günahlarına kefarete olarak çarımıta canını verdiği şeklindeki geleneksel Hıristiyan düşüncesi ışığında değerlendirdiğimizde şunu rahatlıkla ileri sürebiliriz. Yahuda İncili iddia edildiğinin aksine İsa'nın mesajı ve fonksiyonuyla ilgili bu geleneksel anlayışa meydan okumanın aksine onu meşrulaştırmaktadır. Çünkü geleneksel Hıristiyan düşüncesinde ileri sürüldüğü gibi eğer hain olarak kabul edilen Yahuda İskaryot İsa'yı Yahudi dini yetkililerine jurnallememiş ve bu şekilde onun yakalanmasına vesile olmamış

olsaydı o zaman İsa da çarmıha gerilmemiş olurdu. Durum böyle olunca da yukarıda ifade ettiğimiz gibi İsa'nın çarmıhta kanını akıtmak suretiyle insanlığın günahına kefarete olduğu yönündeki geleneksel kefarete doktrini gerçekleşmemiş olurdu ki bu da mevcut Hıristiyan teolojisinin en önemli dayanağını kaybetmesi anlamına gelirdi. İşte Yahuda İskaryot İsa'yı ele vermek suretiyle onun çarmıha gerilmesini sağladığı ve bu şekilde geleneksel Hıristiyan teolojisi için büyük öneme sahip olan kefarete doktrine geçerlilik kazandırdığı için yaptığı eylemden dolayı her ne kadar hain olarak görülse de Yahuda İncilinin ifade ettiği gibi o aslında bir kahramandır. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Yahuda İskaryot olmasaydı İsa tutuklanmayacak ve insanlığın günahına kefarete olarak çarmıha gerilmemiş olacaktı. İşte bundan dolayı kanaatimizce Hıristiyanlar İsa'yı Yahudi yetkililere teslim ettiği için Yahuda'ya lanet etmemeli aksine bunu yaparak onun çarmıhta ölümünü sağladığı için ona minnet duymalıdır. Yahuda İncili de tam olarak bunu yaparak Yahuda İskaryot'un aslında bir kahraman ve İsa'nın en güvenilir havarisi olduğunu ilan etmektedir.

Yahuda İncilinin ifade ettiği gibi eğer Yahuda İskaryot bir hain değil de İsa'nın mesajını en iyi anlayan ve tutsak edilen ruhunu bedeninden kurtarmak için ona yardım eden bir kahramansa o zaman Yahuda İskaryot ile anlaşarak İsa'yı yakalayıp öldürenler Yahudiler de kanonik İncillerin iddiasının aksine suçlu değil, İsa'nın özündeki ilahi varlığı özgür kılmasına yardımcı olan kişiler olarak kabul edilmelidir. Çünkü tıpkı Yahuda, İsa'ya ihanet etmemiş olsaydı tutuklanmasının vuku bulmayabileceği gibi Yahudiler İsa'yı ortadan kaldırmak için Yahuda ile anlaşmamış olsaydı çarmıh da vuku bulmayabilirdi. Durum böyle olunca da Hıristiyanlığın en önemli doktrinlerinden biri hatta en temel doktrini olan İsa'nın insanlığın günahına kefarete olarak çarmıhta fidiye olarak kanını döktüğünü ifade eden kefarete doktrini olmamış olurdu. Kısaca eğer Yahuda İncilinin ifade ettiği gibi eğer Yahuda İskaryot İsa'nın bulunduğu yerin Yahudi yetkililere haber vermek suretiyle onun tu-

tuklanıp idam edilmesine yol açmakla İsa'nın emrini yerine getirmişse o zaman İsa'yı yakalayıp Roma idam edilmek üzere Roma valisine teslim eden Yahudiler de bu eylemlerinden dolayı suçlu kabul edilmemelidir. Eğer durum gerçekten böyleyse o zaman Hıristiyanların kanonik İncillere dayanarak günümüze kadar devam ettirdikleri Yahudi düşmanlığının gerçek sebebi neydi? sorusu doğal olarak akla gelmektedir.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> İsa'nın çarmıha gerilmesinin sorumluluğunun kime ait olduğu ve bu sorumluluğun niçin Yahudilere yüklendiğiyle ilgili bkz., Mahmut Aydın, "İsa'ya Ne Oldu: İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi", *Milel Nihal*, 1/2, 2004, ss. 88-90.



## YAHUDA İNCİLİ (Metin)<sup>18</sup>

### Giriş: Kitap Burada Başlıyor

Fısıh bayramını kutlamadan önceki üç hafta boyunca İsa'nın Yahuda İskaryot ile konuşması esnasında ona naklettiği vahyin/ilhamın gizli hikâyesi.

### İsa'nın Dünyevi Görevi

İsa yeryüzünde görüldüğünde insanlığın kurtuluşu için mucizeler ve büyük olağanüstülükler göstermiştir. Bazıları iyilik yolunda yürürken bazıları da günah ve haddi aşma yolunda yürümüştür. On iki havari seçilmiştir.

### Sahne:1) İsa'nın Havarileriyle Diyalogu: Şükran veya Komünyon Duası/Ayini

Bir gün İsa havarileriyle Yahuda bölgesindeyken onları bir arada toplanmış ve dini bir ibadet için oturmuş vaziyette buldu. Havarilerine yaklaştığında (34) onlar bir araya gelerek oturmuş ve ekmeğinden şükran duasında bulunuyorlardı. İsa bu durumda onları görünce güldü.

Havariler ona şöyle dedi: "Ey Üstat/Muallim niçin bizim şükran duamıza gülüyorsun? Biz doğru olan şeyi yapıyoruz".

İsa onlara şöyle yanıt verdi: Ben size gülüyorum. Çünkü siz bunu kendi iradenizden dolayı yapmıyorsunuz. Sizin bunu yapmanızın nedeni övülmeyi arzu eden tanrınızdır.

---

<sup>18</sup> Metnin Türkçe çevirisinde Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, and Gregor Wurst'in François Gaudard'la işbirliği ile yaptıkları İngilizce çevirisi kullanılmıştır. [http://www.tertullian.org/rpearce/manuscripts/gospel\\_of\\_judas/](http://www.tertullian.org/rpearce/manuscripts/gospel_of_judas/) (Last Updated 29th April 2006)

Onlar: “Üstat sen... Bizim Tanrımızın oğlusun” diye yanıt verdi.

İsa onlara şöyle dedi: Beni nasıl tanıyorsunuz/Benim kim olduğumu nasıl biliyorsunuz? Gerçekten size derim ki sizin aranızdan hiçbir nesil benim kim olduğumu bilmeyecek/beni tanımayacak”.

### **Havariler Kızıyor**

Havarileri bu sözleri işitince kızmaya, çileden çıkmaya ve kalplerinden İsa'nın küfür içinde olduğunu geçirmeye başladılar.

İsa, havarilerinin söylediği şeyleri anlamadığını görünce onlara şöyle dedi: Kapıldığınız heyecan niçin sizi kızgınlığa sevk etti? Tanrınız sizin içinizedir ve (...) (35) o sizi ruhlarınıza kızgınlık duyma konusunda kışkırtmaktadır. İnsanoğlu arasında yeterince güçlü olan sizlerden biri mükemmel bir insan meydana getirsin ve o da benim karşıma çıksın”.

Onların hepsi bir ağızdan “biz güçlüyüz” diye yanıt verdi.

Ancak Yahuda İskaryot hariç onların ruhları İsa'nın önünde durmaya cesaret edemedi. Ancak Yahuda İsa'nın önünde durabildi. Fakat o da İsa'nın gözlerine bakamadı ve yüzünü ondan çevirdi.

Yahuda İsa'ya şöyle dedi: “Senin kim olduğunu ve nereden geldiğini biliyorum. Sen Barbelo<sup>19</sup>'nun ölümsüz krallığındansın. Ben seni gönderenin adını telaffuz etmeye layık değilim.”

### **İsa, Özel Olarak Yahuda İle Konuşuyor**

---

<sup>19</sup> Barbelo, basiret anlamına gelen Yunanca bir terimdir. Bu bağlamda o ilk düşünce veya gnostik yaratılış öykülerinde Tanrıdan ilk zuhur eden varlık anlamında kullanılmaktadır.

Yahuda'nın yüceltilmiş bir şey hakkında düşüncelerini ifade ettiğinin farkında olarak İsa ona şöyle dedi: "Diğerlerinden ayrıl/onlardan uzak dur. Sana krallığın gizemlerinden bahsedeceğim. Senin krallığa ulaşman/onu elde etmen mümkündür. Ancak bunu yapınca sen çok üzüleceksin. (36) On iki havarinin tanrılarıyla bütünleşmesi için başka biri senin yerini alacak".

Yahuda İsa'ya şöyle dedi: "Bütün bunları bana ne zaman söyleyeceksin. Bu nesil için aydınlık günü ne zaman doğacak?".

Ancak o bunu dediğinde İsa onu terk etti.

### **Sahne:2) İsa Tekrar Havarilerine Görünüyor**

Ertesi sabah bütün bunlar olduktan sonra İsa tekrar havarilerine görünüyor. Havariler İsa'ya "Üstat, bizi terk ettiğinde nereye gittin ve ne yaptın?" dedi.

İsa'da onlara şöyle karşılık verdi: "Başka büyük/değerli ve kutsal bir neslin yanına gittim".

Havariler İsa'ya şöyle dedi: "Rab/Efendi, Bizden daha üstün ve daha kutsal olan nesil hangisidir, bu krallıklarda değil, değil mi?"

İsa bunu işitince güldü ve şöyle dedi: "Kalbinizden büyük ve kutsal nesil hakkında niçin düşünüyorsunuz? (37) Hakikaten size derim ki bu kâinatta dünyaya gelen hiç kimse o nesli görmeyecektir. Hiçbir yıldız topluluğu melekler grubu o nesle hükmetmeyecektir. Hiçbir ölümlü beşer o nesille alakalı olmayacaktır. Çünkü o nesil sizin geldiğiniz (...) gelmemektedir. Sizin aranızdaki insanların nesli beşer neslidir. (...) güç ki onunla diğer güçler (...) ki onunla siz hükmedersiniz".

Havarileri bunu işittiğinde her biri ruhsal olarak bunaldı/kalpleri üzüntüyle kaplandı. (İsa'ya) bir kelime bile söyleyemediler.

Başka bir gün İsa yine onların yanına geldi. Onlar İsa'ya şöyle dedi: Üstat, bir vizyonda seni gördük. Gece hepimiz büyük bir rüya gördük (...).

İsa onlara "Niçin (ne zaman... ) saklandınız" dedi.

### **Havariler Mabeti Gördü ve Onu Tartıştı**

Onlar şöyle dedi: "İçinde büyük bir sunağı olan kocaman bir ev gördük. İçinde iki adam –hepsi de din adamıydı- ve bir isim vardı. Rahipler sunuları alıncaya kadar kalabalık bir grup sunakta bekliyordu. Biz beklemeye devam ettik".

İsa onlara "rahipler/din adamları nasıl görünüyordu/ne gibi idi" dedi.

Onlar da şöyle yanıt verdi. "Bazıları... iki hafta; bazıları kendi çocuklarını kurban ediyor, bazıları boğazlama işiyle ilgileniyor; bazıları bir sürü günah işliyor ve kanunsuz iş yapıyordu. Sunağın önünde duranlar senin adını çağırıyordu. (39). Onların noksanlığının ortaya çıkardığı tüm bu eylemlerde kurbanlar ifa edilmeye çalışılıyordu. (...)

Onlar bunu söyledikten sonra sessizliğe gömüldü. Çünkü üzül-müşlerdi.

### **İsa Mabetle İlgili Bu Vizyonu Alegorik Olarak Yorumluyor**

İsa onlara şöyle dedi: "Niçin üzüldünüz? Hakikaten size derim ki sunak önünde toplanan tüm rahipler benim adımı çağırıyordu. Yine size derim ki benim adım insan nesilleri vasıtasıyla yıldız ne-

silleri tarafından (...) bunun üzerine yazılmıştır. Onlar benim adıma utanç verici bir şekilde meyve vermeyen ağaç dikmektedir”.

İsa onlara şöyle dedi: “Sunakta sunuları aldıklarını gördükleriniz sizlersiniz. İşte sizin kulluk ettiğiniz Tanrı. Gördüğünüz on iki kişi sizlersiniz. Kurban edilmek üzere sunağa getirilen kuzular/davarlar sizin saptırdığınız kişilerdir. (40) (onlar) sunağın önünde (...) toplanmış benim adıma bunu yapıyorlar. Dindar nesiller ona bağlı kalacak. (Zina edenlerden) biri orada durduktan sonra, çocukların katillerinden biri orada durduktan sonra, insanlarla uyuyanlardan biri orada durduktan sonra, sakınanlardan, kirlenen insanlardan arta kalanlardan, hukuksuzlardan ve hata içinde olanlardan biri ortada durduktan sonra ‘biz melek gibiyiz’ deyenler her şeyi sonuçlandıran yıldızlardır. Zira insan nesline şöyle denmiştir: ‘Bakın! Tanrı bir rahibin –hata görevlisi- ellerinden sizin kurbanlarınızı almaktadır’. Ancak “Kıyamet günü onlar utanacaklardır” emrinde bulunan Kainatın Efendisi olan Rab’dır”. (41)

İsa onlara dedi: “Sunakta sunduğunuz kurban sunma işine son verin... Onlar sizin yıldızlarını tüketmektedir. Siz meleksiniz ve orada hâlihazırda onların varacağı sonuca ulaşmış durumdasınız. Bırakın onlar sizin önünüzde tuzağa düşsünler. Onların gitmesine müsaade edin... (15 satır kayıp). Bir fırıncı göğün altındaki tüm yaratıkları besleyemez. (42). Ve (...) onlaradır (...) ve bizedir.

İsa onlara şöyle dedi: Benimle mücadele etmeye bir son verin. Her birinizin kendi yıldızı var ve herkes (17 satır kayıp (43). Bu krallığın insanlarından ağaç için bahara gelen... Tanrının cennetini sulamak için gelmiştir. O nesil (sonsuz tek) sürecektir. Çünkü o hayat yolunda bozulmayacak/ifsat olmayacaktır...

### **Yahuda Söz Konusu Nesli ve İnsan Nesillerini İsa'ya Soruyor**

Yahuda İsa'ya "Öğretmenim/Üstadım bu (bahsettiğin) nesil ne tür meyveler verecek" diye sorar.

İsa'da şöyle yanıt verir: "Her insan neslinin ruhu ölecektir. Bununla birlikte bu insanlar krallık zamanını tamamladığında ve ruhlar onları terk ettiğinde onların benleri ölecek ancak ruhları diri kalacak ve onlar göğe yükletilecektir".

Yahuda şöyle dedi: "İnsan nesillerinin geri kalanı ne yapacak?"

İsa'da şu yanıtı verdi: Kaya üzerine doğum ekmek ve sonrada ondan ürün harman etmek mümkün değildir. Keza bu kirlenen/bozulan neslin... ve insanların ruhları gökteki ebedi krallığa gitsin diye Tanrının ölümlü insanları yarattığı eli olan ... ayartılır hikmetin yoludur. Hakikaten ben size derim ki (...), melek (...) güç (...) bu kutsal nesilleri görebilecektir (...).

İsa bunu söyledikten sonra oradan ayrıldı.

### **Sahne 3: Yahuda Vizyonunu Anlatmakta/Nakletmekte ve İsa'ya Yanıt Vermekte**

Yahuda dedi: Üstat, onları dinlediğin gibi beni de dinle. Zira müthiş bir rüya/vizyon gördüm.

İsa bunu işittiğinde güldü ve şöyle dedi: "Sen on üçüncü ruh için böyle çok uğraşıyorsun? Konuş, Sana tahammül edeceğim.

Yahuda şöyle dedi: Vizyonda/rüyada on iki havarinin beni taşıladığını ve bana şiddetli bir şekilde eziyet ettiğini gördüm. Senden sonra (senin olduğun) yere gelmiştim. Bir ev gördüm (...) gözlerim o evin büyüklüğünü kavrayamadı. Evin etrafında şöhretli insanlar vardı. Evin yeşilimsi bir kubbesi/çatısı vardı. Evin ortasında bir ka-

labalık vardı (iki satır kayıp) ve şöyle diyorlardı: 'Efendi beni bu insanlarla birlikte al'.

İsa şöyle yanıt verdi: Yahuda, senin yıldızın seni saptıracak/baştan çıkaracak. Doğum itibarıyla ölümlü olan hiçbir kimse gördüğün eve girmeye layık değildir. Zira orası sadece kutsal olanlar için ayrılmıştır. Ne güneş ne ay ne de gündüz oraya hükmedecektir. Ancak kutsal olanlar kutsal meleklerle birlikte ebedi krallıkta daima ikamet edecektir. Bak, sana krallığın gizemlerini açıklıyor ve yıldızların hatalarını öğretiyorum; ve (...) onu gönder (...)

### **Yahuda Kendi Kaderini Soruyor**

Yahuda dedi: "Efendim, benim tohumun idarecilerin kontrolü altında olabilir mi?"

İsa ona şöyle deyerek yanıt verdi: "Gel, ben (iki satır kayıp). Krallığı ve onun neslini gördüğünde üzülecek/kederleneceksin".

Yahuda bunu işittiğinde şöyle dedi: "Ondan alacağım ne iyilik var? Zira sen beni o nesilden ayırtın/ayrı tuttun".

İsa şöyle diyerek yanıt verdi: Sen on üçüncü olacaksın. Diğer nesiller tarafından lanet edileceksin. Onlara hükmetme pozisyonunda olacaksın. Son günlerde onlar senin kutsal nesle (47) yükselmene lanet edecek".

### **İsa Yahuda'ya Kozmoloji Öğretiyor: Ruh ve Kendi Kendine Meydana Gelme**

İsa dedi: (Gel), sana hiç kimsenin görmediği/bilmediği sırları öğreteyim. Sınırlarını hiçbir melek neslinin görmediği muhteşem ve sınırsız bir kainat ve onda muhteşem gözle görünmez bir Ruh var.

Hiçbir melek gözünün görmediği

Hiçbir kalbi düşüncenin idrak edemediği

Ve hiçbir şekilde herhangi bir isimle çağrılmayan

“Ve orada ışık saçan bir bulut görüldü. İsa dedi: Refakatçim olarak bir meleğin içeri girmesine müsaade edelim”.

Aydınlanmış ve kendi kendine ortaya çıkan büyük bir melek buluttan zuhur etti. Ondan dolayı diğer dört melek diğer bir buluttan ortaya çıktı. Onların hepsi Kendi Kendine Ortaya Çıkan İçin refakatçi oldular. Kendi kendine husule gelen “gelin ortaya çıkalım dedi ve onlar da meydana geldi. O, saltanat sürsün diye ilk ışık saçanı yarattı ve melekler ona hizmet etmek için meydana gelsin dedi ve sayısızca melek husule geldi. Yine O, ona hizmet etsinler diye sayısız meleklerle birlikte saltanat sürsün diye iki ışık saçanı yarattı. İşte bu onun geri kalan aydınlanmış kainatları nasıl yarattığını ortaya koymaktadır. Onları saltanat sürsünler diye yarattı ve sayısız melekleri de onlara yardımcı olsun diye yarattı.

### **Ademler ve Işık Saçan Varlıklar**

Ademler ilk ışık saçan buluttaydı ve hiçbir melek (onları) Tanrı diye adlandırılanlar arasında görmemişti. O, (49) (...) (...) bu meleğin benzerinden sonra. Seth'in bozulmaz/dürüst neslini yarattı ve daha sonra on ikiler (...) yirmi dörtler ortaya çıktı. Dürüst nesilde Ruh'un iradesi doğrultusunda yetmiş-iki ışık saçan var etti. Yetmiş iki ışık saçan varlığın kendisi Ruh'un iradesi doğrultusunda 360 ışık saçan varlık husule getirdi. Onarın sayıları, her biri için beş olacak.

“On iki ışık saçan varlığın on iki sonsuzluğu, her bir sonsuzluk için yedi gökle birlikte babalarını oluşturmaktadır ki böylece yetmiş iki ışık saçan için yetmiş iki gök olsun. Onların her biri beş (50) semaya sahiptir ve toplam üç yüz altmış sema vardır. Onlara



şan/şeref ve tapınma için yetki ve sayısız melek verilmiştir. Yine onarla tüm sonsuzluklar, göklerin ve onların semalarının şerefi ve tapınması için bakire ruhlar da (...)

### **Kozmos, Kaos ve Yeraltı Dünyası**

Ölümlülerin sayıca çokluğu Kendi kendine meydana gelen Baba ve yetmiş iki ışık varlığı ve yetmiş iki sonsuzluk tarafından kozmos yani cehennem olarak adlandırılmaktadır. Onda dü-rüst/bozulmaz güçleriyle ilk insan görüntü/ortaya çıktı. Bu nesille birlikte ortaya çıkan ve kendisinde bilgi bulutu ve melek olan sonsuzluk El olarak adlandırılmaktadır. (...) sonsuzluk (...) ondan sonra (...) dedi: "Cehennemi/kaosu ve yeraltı dünyasını idare etmek için on iki melek var olsun". Bak, buluttan yüzü ateş gibi parlayan ve görüntüsü kanla lekelenen bir melek ortaya çıktı. Adı isyankar anlamında Nebro idi. Diğerleri onu Yaldabaoth diye adlandırmaktaydı. Saklas adlı diğer bir melek de buluttan geldi. Böylece Nebro, Saklas'ın yanında kendisine yardımcı olsunlar diye altı melek yarattı. Bunlar gökte on iki melek üretti ve bu melekler gökte bir bölgeyi kendilerine aldı.

### **İdareciler ve Melekler**

On iki idareci on iki meleklerle konuştu: "Gelin her birimiz (52) (...) onlara izin verin (...) (bir satır kayıp) melekler

İlk olan Mesih diye adlandırılan Seth'dir

İkincisi Harmathoth'dur ki o (...)

Üçüncüsü Galila

Dördüncüsü Yobel

Beşincisi Adonaios'dur.

Bunlar yer altı dünyasına ve ilk olarak da kaosa hükmeden beşlidir.

### **İnsanlığın Yaratılışı**

Saklas meleklere şöyle dedi: “Benzerlikten ve görüntüden sonra gelin bir insanoğlu yaratalım.”. Onlar Adem’i ve bulutlarda adı Zoe diye yazan eşi Havva’yı şekillendirdi. Zira bu isimle tüm nesilleri insanı arayacak ve onların her biri bu isimlerle kadını çağırarak. Şimdi, Sakla (53) emretmedi (... ) hariç (...) nesillere (...) bu (...). İdareci Adem’e dedi: Çocuklarıyla birlikte uzun bir yaşam süreceksin”.

### **Yahuda Adem ve İnsanlığın Kaderini Soruyor**

Yahuda İsa’ya dedi: İnsanoğlunun yaşayacağı uzun zaman nedir/ ne kadardır?

İsa dedi: “Niçin bunu merak ediyorsun. Adem ve onun nesli krallığını aldığı yerde kendi idarecisinin uzun ömürlülüğüyle birlikte kendi hayat uzunluğunu yaşadı”.

Yahuda İsa’ya şöyle dedi: “İnsan ruhu ölecek mi?”

İsa dedi: “İşte bu insanlar Tanrıya kulluk etsinler diye Tanrının Mikail’e ruhları insanlara ödünç olarak vermesini emretmesinin nedenidir. Ulu Olan Cebrail’e ruhları, üzerlerine ipotek koymaksızın büyük nesillere bahşetmesini emretti. Bu nedenle ruhların geri kalanı (54 (bir satır kayıp)

### **İsa, Yahuda ve Diğerleriyle Günahkarın/ Kötünün İmhasını tartışıyor**

(...) ışık (yaklaşık iki satır kayıp) (...) içinizdeki ruh melekler jenerasyonu arasında bu bedende ikamet etmektedir. Ancak kaosla-

rın kralları ve yer altı dünyası onlar üzerine hakimiyet kurmasını diye Tanrı Adem ve onunla beraber olanlara bilgiyi bahşetmiştir”.

Yahuda İsa’ya dedi: “Böylece o nesiller ne yapacak”?

İsa dedi: Hakikaten size derim ki onların hepsi için yıldız işleri görür ve mükemmelleştirir. Saklas onun için tayin edilen zaman dilimini tamamladığında onların ilk yıldızı nesillerle ortaya çıkar. Onların söylediklerini bitirecek ve yaptıklarını yapacaklardır. O zaman onlar benim adıma zina edecek ve çocukları boğazlayacaktır. (55) onlar (yaklaşık altı buçuk satır kayıp) benim ismimle, ve onlar (...) sizin yıldızınız on üçüncü kainattır.

Bunu söyledikten sonra İsa güldü.

Yahuda dedi: Üstat, niçin bize gülüyorsun?

İsa şöyle diyerek yanıt verdi: “Ben size değil, yıldızların hatalarına gülüyorum. Çünkü bu altı yıldız beş savaşçı ile birlikte abuk sabuk konuşmaktadır. Onlar yaratıklarıyla beraber helak edilecektir.

### **İsa Vaftiz Olanlardan ve Yahuda’nın İhanetinden Bahsediyor**

Yahuda İsa’ya şöyle dedi: Bak, senin adına vaftiz olanlar ne yapacak?

İsa dedi: Hakikaten sana derim ki, benim adıma yapılan bu vaftiz (56) (yaklaşık dokuz satır kayıp). Hakikaten sana derim ki Saklas’a kurban sunanlar (...) Tanrı (üç satır kayıp) her şey kötüdür.

“Sen onların hepsine üstün geldin. Zira sen beni giydireni kurban edeceksin”

Senin boynuzun halihazırda yükseltildi

Senin hiddetin şefkate dönüştürüldü

Senin yıldızın parlamakta

Ve senin kalbin (...) (57)

Gerçekten (...) senin son (...) olur (yaklaşık iki buçuk satır kayıp) üzüntü (yaklaşık iki satır kayıp) idareci, zira o yok edilecektir. O zaman Adem'in büyük neslinin imajı yükseltilecektir. Zira gök, yeryüzü ve melekler öncesi ebedi alemlerden olan o nesli vardı. Bak, sana her şey söylendi. Gözlerini kaldır ve buluta, onun içindeki ışığa bak ve onun etrafını çevreleyen yıldızlara bak. Yolu gösteren/işaret eden senin yıldızındır”.

Yahuda gözlerini kaldırdı ve buluttaki ışığı gördü ve ona girdi. Yerkürede ayakta duranlar buluttan gelen ve şöyle ünleyen bir ses işitti. (58) (...) büyük nesil (...)...imaj (...) (yaklaşık beş satır kayıp).

### Sonuç

(...) Onların baş rahipleri homurdandı çünkü o dua için konuk odasına gitmişti. Ancak bazı yazıcılar orada dua esnasında onu tutuklamak için dikkatlice onu gözlemliyordu. Zira onlar insanlardan çekiniyordu/korkuyordu. Çünkü o (İsa) herkes tarafından peygamber olarak kabul ediliyordu.

Onlar Yahuda'nın yanına gelip ona şöyle dediler: “Burada ne yapıyorsun? Sen İsa'nın öğrencisi/havarisisin.

Yahuda onların arzı ettiği gibi onlara yanıt verdi. Bir miktar para aldı ve İsa'yı onlara teslim etti.



## Is Judas Iscariot a Traitor or a Hero? a Reflection on The Gospel of Judas

---

**Citation/©:** Aydın, Mahmut, (2005-6). Is Judas Iscariot a Traitor or a Hero? a Reflection on The Gospel of Judas, MİLEL VE NİHAL, 3 (1-2), 7-37.

**Abstract:** As is well known, the gnostik Gospel of Judas which dates around MS. 220-340 have been discovered in upper Egypt towards the end of the seventies of the last century. But unfortunately, this gospel remained unread until April 2000 when its sale has been made. In 2001 the present owner of this Gospel has signed an agreement with the National Geographic Society concerning its the translation and media rights. After this agreement the Gospel was restored and publicized by National Geographic Society and became the cover issue of National Geographic Turket's May 2006 issue. After became publicized this Gospel has made great impact in the Christian world. Since it presents a very different Judas than the present Gospels. In the canonical Gospels Judas is presented as the evil traitor who sold-out Jesus to the Jewish High Priesthood which led to Christ being crucified. The so-called 'Gospel of Judas' too, presents a Judas who far from being a sinful, demon-possessed wretch, is a faithful disciple of Jesus. Since accordin to this Gospel Judas is a hero who fulfilled his master Jesus's bidding knowing full well the fate he will bring on himself. In this article after examin in this Gospel we argued that if Judas did not sell out Jesus to the Jewish authorities by betraying him Christianity would not be as it is today. Since in this case there would not be crucifixion and the doctrine of atonment. Because of this fact it seems to us that Judas helped Jesus in his fulfilment of his mission.

**Key Words:** Gospel of Judas, Judas Iscariot, Gnosticism, Christianity, Gospels, İnciller, Apostles.

---



Kudüs'te bir işporta tezgahı

# Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri

Ömer Faruk YAVUZ\*

Atıf/©: Yavuz, Ömer Faruk, (2005-6). Kur'an'da Kutsal Mekan Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri, Milet ve Nihal, 3 (1-2), 39-68.

**Özet:** Bu makalede Kur'an dili içinde yer alan zaman, mekân ve eşya isimlerinin, Kur'an dilinin semantik alanı içindeki sembolik değerleri ele alınacaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için de bir iletişim unsuru olan sembolün, genel hatlarıyla yapısından, özelliklerinden, çeşitlerinden ve sembollerle gerçekleşen sembolik dil kuramından söz edilerek, Kur'an'da yer alan sembolleşmiş zaman, mekân ve eşya isimlerine, örnekleme şeklinde uygulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sembol, Sembolik dil, Kutsal, Zaman, Mekân, Eşya, Kâbe, Âsa.

## Giriş

Sembolik dil, özellikle dini dokümanlarda kullanılan önemli bir iletişim tarzıdır. Bu iletişim türü, sembollerin söz konusu dokümanlarda kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Sembolik dil ve sembol çeşitleri, çok geniş bir iletişim tarzını kapsamaktadır. Ancak biz, konumuzu, Kur'an'da geçen mekân, zaman ve eşya isimlerinin sembolik değeri etrafında sınırlayarak ele alacağız. Kur'an'da geçen

\* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

mekân, zaman ve eşya isimlerinin sembolik değerini ortaya çıkarabilmemiz için, öncelikle, sembol nedir, sorusuna cevap vermemiz gerekir. Bu sebeple biz burada, kısaca, sembolün etimolojik ve kavramsal yönünü ele alarak, onu kavramsal olarak oluşturulan unsurlara, bu unsurların aralarındaki ilişkiye, sembolün genel özelliklerine ve sembol türlerine değineceğiz. Genel hatlarıyla Kur'an'ın sembolik dil örgüsüne de işaret ettikten sonra, sembolün unsurlarını ve bu unsurlar arasındaki ilişkiyi, Kur'an dilinde kullanılan mekân, zaman ve eşya isimlerinde arayarak, onların sembolik değerlerini örnekleme suretiyle, ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Sembol Grekçe "symbolos" sözcüğüne dayanmaktadır. Grekçe'de anlaşma yapan grupların birbirlerine, daha sonra karşılaştırarak aralarındaki ilişkiyi kanıtlamak için verdikleri, ortadan kesilmiş madeni paranın yarısı ya da asker rütbesi vs. gibi kimliği belirten, işaret veya parolayı ifade eden bir kelimedir. Latince'ye "symbolum" olarak geçen bu kelime, fiil olarak da kullanılmakta yan yana getirmek, karşılaştırmak, gibi anlamları ifade etmektedir<sup>1</sup>. Arka planında böyle bir etimolojik yapı bulunan sembol, birbirleriyle tamamen ilişkisi kesik olmamakla birlikte farklı anlam ve alanlarda terim olarak kullanılmıştır:

Sembol bir inancı ya da doktrini ifade etmek üzere yapılan öz-lü ifadeler için kullanılmıştır. Özellikle aslanın cesaretini ifade etmesi gibi, duyularla algılanılabilen bir şey ile, soyut bir gerçekliğin yerinin tutulması durumu için kullanılmıştır. Yazı dilinde, belli özel

---

<sup>1</sup> Thomas Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, SCM Press Ltd., London 1970, s.26; *Cassell's Latin-English English-Latin Dictionary*, Macmillan Publishing, London 1994, s. 590; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed.Walter Bauer's, trc. William F.Arndt – F.Wilbur Gingrich, The University of Chicago Press, USA 1979, s.778; ; *Webster's Third New International Dictionary of English Language Unabridged*, ed., Philip Babcock Gove, Könemann, Germany 1993,s. 2316; James W. Heisig, "Symbolism", *The Encyclopedia of Religion*, ed., Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, c. XIV, s. 204; John R. Hinnels, (ed.), *The Penguin Dictionary of Religion*, Penguin Middlesex, England 1984, s. 316; Rene Wellek, – Austin Varren, *Edebiyat Teorisi*, trc., Ömer Faruk Huyugüzel, Akademi Kitabevi, İzmir 1993,s.162.



bir alanın işlem, nicelik, nitelik, öge vs. gibi şeyleri temsil etmek üzere kullanılan nedensiz ve uzlaşımsal göstergelere de sembol denilmiştir. Bilinçaltında bastırılmış olan bir şeyin her hangi bir obje ya da davranışla temsil edilmesi de, sembol terimi ile ifade edilmiştir. Bir de, kültürel bir anlam ve önem taşıyan, heyecan ve tepki uyandırma kapasitesine sahip ses ve objeler için sembol terimi kullanılmıştır<sup>2</sup>.

Sembole dair verdiğimiz bu bilgilerden sonra, en geniş anlamda sembolün, kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere, akla getirilen her hangi bir şeyin yerine geçen ya da kendi dışındaki bir gerçekliği temsil eden bir figür<sup>3</sup> olduğunu söyleyebiliriz. Sembolün yukarıda söz ettiğimiz ayrıcalıkları dikkate alınarak, şöyle bir tarif de yapılmaktadır: “Sembol, anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denklığı somut olarak tecessüm etmek zorunda olan ve bunu da uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelten ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işarettir”<sup>4</sup>. Sembolün bu tarifi dilsel, görsel, ritüel ve diğer bütün çeşitlerini kapsamaktadır<sup>5</sup>. Bu tariften de anlaşılacağı gibi sembol, yansıtmak istediği hakikati, göstergede olduğu gibi nispeten sınırları belli, açık bir şekilde değil, kendisini saran bir müphemlik içerisinde göstermektedir<sup>6</sup>. Bu durum, sembol niteliğini kazanan göstergede çok

<sup>2</sup> Webster's Third New International Dictionary, s. 2316. Ayrıca bk. Heisig, 205-206.

<sup>3</sup> Fawcett, 14; Nelson's Illustrated Bible Dictionary, ed. Herbert Lockyer, Thomas Nelson Publishers, New York 1986, s. 1018; Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri ts.,s. 91; R.N. Knudsen “Symbol” *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson – Daviid F. Wright, İnter Varsity Press, England 1996, s. 669-670; William P. Alston, “Religious Language”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan CO., New York 1972, VII, 171; Wellek-Warren, 162.

<sup>4</sup> Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, trc. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul 198, s.13; Ayrıca bk. Kılıç, Sadık Kılıç, *Kur'an Sembolizmi Renklerin ve Şekillerin Dünyası*, Kılıç Yay., Ankara 1991, s. 15.

<sup>5</sup> Sembol türleri için bk. Rowan Williams, “Imagery, Religious”, *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson – Jon Bowden, SCM Press Ltd., Britian 1996, s. 281.

<sup>6</sup> Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, s. 15.

fazla bir yananlam ve çağrışımın birikmesi ve sembolize edilen hakikatin de, zihnin doğrudan tasvir edemediği bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yine sembolün müphemlik içinde işleminde, sembolün soyut yönünün, yani sembolize edilen hakikatin, sezgiye hitap eden bir yapıda olmasının büyük payı vardır. Sembolize edilen hakikat, ya soyut bir anlam ya da dinlerin konu edildiği başka bir varlık alanına ait bir gerçekliktir. Söz konusu bu hakikatlerle, ancak sezgiye dayalı ve dolaylı bir zihin hali aracılığı ile irtibat kurulabilmektedir. Sembol, zihin ve sembolize edilen hakikat arasındaki bütün bu durumlardan dolayı, hakikati ancak müphemiyet içinde yansıtabilmektedir. Bir başka ifade ile diyebiliriz ki, sembolün açığa çıkarıcı ve ifşa edici bir fonksiyonu olduğu gibi, müphem bir yönü de vardır. Daha doğrusu, sembolün yaptığı ifşaya bir kapalılık da eşlik eder<sup>7</sup>.

Yukarıda verdiğimiz bilgileri de dikkate alarak, sembolü şöyle tasarlayabiliriz: Sembol, temel olarak, somut ve soyut olmak üzere iki yön(unsur)den oluşmaktadır. Sembolün somut yönü, herhangi bir göstergenin etrafını saran yananlamalardan oluşan tecrübelerden meydana gelmektedir. Soyut yönü ise, bu tecrübelerde yansıyan soyut ya da aşkın gerçekliktir. Sembol, bu yönüyle, bütün gösterge türlerinden ayrılmaktadır. Buna göre, sembolü şöyle tarif etmemiz mümkündür: Etrafında çeşitli yananlamaların birikmesiyle oluşan tecrübelerle, soyut ya da aşkın gerçeklikleri analojiye (benzerlik/kıyas ilişkisine) dayalı olarak yansıtan, tecellî ettiren dilsel ya da görüntüsel göstergelere sembol denir. İşte böyle sembollerin kullanılmasıyla ortaya çıkan iletişim türüne de sembolik dil denilmektedir.<sup>8</sup>

Sembolün özelliklerini genel hatlarıyla, şöyle sıralayabiliriz: Sembol, kendisinin ötesinde olan bir gerçekliği işaret eder. Sembol,

---

<sup>7</sup> Heising, 204; Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Mc. Millan Co. Ltd., London 1961, s.105.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s.238-246, 392-394.

işaret ettiği ya da yansıttığı şeye katılmaktadır. Onunla, kapalı olan gerçeklik düzlemleri açılır. Açılan gerçeklik düzlemlerine karşılık gelen insanın ruhundaki boyut ve unsurları da ifşa eder. Sembollerin ya bilinçaltında oluşması ya da Kur'an gibi yüksek bir otorite tarafından empoze edilerek kabul görmesi gerekir. Aksi halde semboller fonksiyon icra etmezler. Semboller isteğe bağlı olarak değil, uygun ortamlarda canlı organizmalar gibi doğar ve gelişirler. Ortam değiştiğinde ise, artık toplumda bir karşılık bulamadıklarından ölüp giderler.<sup>9</sup>

En genel anlamıyla semboller, üç kısma ayrılmaktadır: Birincisi, dil göstergeleri gibi, genelde nedensiz olarak ortaya çıkan gösterge türleridir ki, bunlara geleneksel semboller denilmektedir. İkincisi, bazı varlıkların, rastlantısal olarak başlarından geçen bazı tecrübelerden dolayı, kendi dışındaki bir şeye işaret etmesiyle oluşan sembollerdir ki, bunlara da rastlantısal semboller denilmektedir. Uykuda insanın bilinçaltının canlanması suretiyle gördüğü rüyaların ruh halini yansıtmaması gibi. Üçüncüsü ise, evrensel sembollerdir ki, bu semboller ile yansıttıkları gerçeklikler arasında analogik bir bağ bulunmaktadır. Analogik bağdan dolayı, bu evrensel semboller, her zaman herkes tarafından kavranabilme özelliğine sahiptirler.<sup>10</sup> Allah'ın isimleri, cennet ve salât (namaz) gibi Kur'an sembolleri bu gruba girmektedir.

Sembolleri, dinî ve dindışı semboller olarak ayırmak da, konumuz açısından faydalı olacaktır. Dindışı semboller, arkası görülebilen bir gerçekliği, başka dil ve terimlerle daha açık bir biçimde kavrayabileceğimiz şekilde temsil etmektedirler. Arkası görülmeyen, Tanrıya ya da Tanrı yerine konulan gerçekliğe ait, aşkın varlık alanını yansıtmak üzere kullanılan semboller ise, dinî sembollerdir.

<sup>9</sup> Tillich, 44-48 ; John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, London 1963, s. 81-82; Koç, 46, 92-95; Fawcett, 18,34,48; Stiver, 122-123; Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, s. 16; Heisig, 204- 206;

<sup>10</sup> Bk. Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoslar*, trc. Aydın Arıtan - Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul 1992, s. 25-31; Livingston, 70-71.

Dindışı sembollerle, sembolize ettikleri gerçeklikler arasında bir anlam ilişkisi bulunurken, dinî sembollerle sembolize edilen gerçeklikler arasında bir çağrışım ilişkisi bulunmakta ve belli ölçüde dinî tecrübeyi de kapsamaktadır.<sup>11</sup> Dinî sembollerden, sembol ile sembolize edilen gerçeklikler arasında herhangi bir analogik bağ kurmanın ya da işlevsellik dışında, sembollerin arkasında bir gerçeklik görmeksizin yapılan yorumlar, aşırı sembolik dil anlayışını oluşturmaktadır. Sembollerle, sembolize edilen gerçeklikler arasında analogik bir bağ kurularak yapılan yorumlar ise, bizce de makbul olan, ılımlı sembolik dil kuramını oluşturmaktadır.

Kur'an'da genel hatlarıyla, fizikî alan ve metafizik/gayb alan ya da muhkem alan ve müteşabih alan olmak üzere iki ayrı varlık alanının varlık, olay ve olgularından söz edilmektedir. Her iki alandan söz ederken de, genellikle fizikî alanın ihtiyaçları çerçevesinde şekillenmiş bir dil kullanılmaktadır. Buna göre, Kur'an dilinde fizikî alanın diliyle fizikî alandan söz eden ayetlerin bulunduğu kategori ve fizikî alanın diliyle Tanrı, ahiret, melek, şeytan vs. gibi metafizik varlık olay ve olgulardan söz eden ayetlerin yer aldığı başka bir kategori ortaya çıkmaktadır. Bu iki kategoriden birincisine; yani fizikî alanın diliyle fizikî alandan söz edenine muhkem diyoruz. Fiziki varlık alanının varlık, olay ve olguları ile metafizik (gayb) alanının varlık olay ya da olguları arasında anoloji (benzetme/kıyas) yapılmak suretiyle, fizikî alanın dilini kullanarak metafizik alandan söz edenine de müteşabih diyoruz<sup>12</sup>. Buna göre, ana hatlarıyla muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayrılan Kur'an dilinin, sembollerini de "müteşabih alan sembolleri" ve "muhkem alan sembolleri" şeklinde iki grupta incelemek mümkündür.

<sup>11</sup> Tillich, 54; Koç, 95-96; Fawcett, 19, 27-28, 35; Livingston, 71.

<sup>12</sup> Bk. Hayri Kırbasoğlu, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", 1. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 369-372; Muhammed Esed, "Kur'an'da Sembolizm ve Alegori", *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, İşaret Yay., c. III, s. 1329; Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s.122-125.

Sembolik dil kuramı çerçevesinde, Kur'an dilindeki müteşabih unsurlar incelendiğinde, karşımıza genel hatlarıyla şöyle bir sembolik örgü çıkmaktadır: Allah'a isnat edilen bütün sıfatlar (isimler), melek, şeytan, cin, kıyâmetle ilgili sûr, nefha vs. gibi terimler, ahiretle ilgili ba's, haşır, neşir, mizan, sırat, cennet, cehennem vs. gibi daha pek çok sözcük, Allah'a isnat edilen ve haberî sıfatlar olarak nitelendirilen sıfatlar vs. Kur'an dilinin müteşabih alan sembollerini oluşturmaktadır.

Örnek olarak, Allah'a isnat edilen sıfatlar (isimler), sembolik dil kuramı çerçevesinde incelendiğinde, Allah'ı nitelemekte olan sıfatın türetildiği sözcüğün etrafında oluşan anlam alanı; yani tecrübenin ortaya çıkarılması gerekir. Ortaya çıkan bu tecrübeye ilahî bir gerçeklik yansıtılmaktadır. Buna göre, her sıfat (isim) bir semboldür. Bu sembolün somut yönü, sıfatın türetildiği sözcük ve bu sözcüğün yananlamalarının meydana getirdiği tecrübeden oluşmaktadır. Soyut yönü ise, bu tecrübeye yansıtılan ya da tecelli eden ilahî bir özellik (geçeklik)tir. Soyut yön ile somut yön arasında sıkı bir analogik ilişki mevcuttur. Bu sebeple, bize göre, Allah'a isnat edilen bütün sıfatlar (isimler), birinci dereceden evrensel semboller arasında yer almaktadır.

Müteşabih alan sembollerinden olan ahiret ve cennet, insanın bu sözcükler etrafındaki fiziki tecrübeleriyle, aşkın, metafizik gerçeklikleri yansıttıkları için birer sembol olarak işlev görmektedirler. Bu sözcüklerin de somut yönleri ile, soyut yönleri arasında sıkı bir analogi söz konusudur. Bu yüzden, tıpkı Allah'ın isimleri gibi, evrensel semboller olarak değerlendirilmeleri gerekir. Melek, şeytan vb. sözcükler ise, Allah'ın isimleri gibi sıkı bir analogi içermedikleri için birinci dereceden evrensel semboller olarak gözükmemekle birlikte, Kur'an dili içinde, sembolik bir işleve sahip semboller olduğu anlaşılmaktadır.

Allah'ın gelmesi (mecî, ityan), istiva, yed (el), göz (ayn), gibi kaba teşbih ima eden ve haberî sıfatlar olarak ele alınan sözcüklere

de, sembolik dil kuramı uygulanabilir. Bunlardan her birinin, insanın tecrübe alanında düz ve yananlamları bulunmaktadır. Bunlar, söz konusu düz ve yananlamların oluşturduğu tasavvurlarla, Allah'a ait bir gerçeklik (özellik) yansıtmaktadırlar. Haberî sıfatları işte bu yönüyle birer sembol olarak değerlendirmek mümkündür. Yine bu sıfatlar, Allah'a ait bir gerçekliği, paradoksal bir şekilde, ayna ve aynaya yansıyan resim örneğinde olduğu gibi, sınırlamaksızın yansıtmaktadır<sup>13</sup>.

Kur'an dilinde, sözcük ve ifadelerin düz anlamıyla doğrudan iletişimde bulunulan bölümü olan muhkem alanda da, sembolik işlev gören pek çok sembol türüne rastlamak mümkündür. Bunları genel hatlarıyla, ritüeller, kutsal varlıklar, kozmik varlıklar ve kıssalar şeklinde sıralamak mümkündür.

Salat (namaz) örneğinde olduğu gibi, bütün ibadetler Kur'an dilinin muhkem alanında yer almalarına rağmen, sembolik yönleri bulunmaktadır. Bu ibadetlerle, gerek "salât" gibi sözcük olarak, gerekse kapsadığı şekilsel formlarla, bir gerçeklik sembolize edilmektedir. Yani bütün bu ibadetlerin kapsadığı somut (fizikî) unsurlar, kendilerinden daha fazlasını, soyut gerçeklikleri işaret etmektedirler. Bu sebeple, ritüeller birer sembol olarak ele alınarak, anlamı sembolik dil kuramı çerçevesinde anlaşılması gerekir.<sup>14</sup>

### **Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya**

Kur'an dilinde, kutsal varlık olarak nitelenebilecek varlık isimleri, muhkem alanda yer alan ve hakkında muhkem dil kullanılan iletişim unsurlarındandır. Kişi, mekân, zaman ya da eşya isimlerinden oluşan kutsallar, insanın duyu ve tecrübeleriyle ulaşabileceği fizikî varlık alanında bulunmaktadır. Kur'an'ın söz ettiği bu varlıkları diğerlerinden ayıran en önemli özellik, kendilerinde Kutsalın tecelli etmesidir. Kutsalın tecelli etmesiyle, sıradan varlıklar artık kendile-

<sup>13</sup> Sembol ayna ilişkisi için bk. Titus Burckhard, *Aklın Aynası*, trc. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1987, s. 128; Emmet, 113-114.

<sup>14</sup> Kur'an dilinde sembolik örgü hakkında geniş bilgi için bk. Yavuz, 176 vd.

rinin ötesinde soyut bir anlam ya da aşkın bir gerçekliği sembolize etmeye başlamaktadırlar. Bu noktadan itibaren, bu tür varlıklar birer sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kendilerinden daha fazlasını, kendilerinin ötesindeki bir şeyi yansıtmaktadırlar.

Kendilerinin ötesinde bir başka şeyi de yansıtan kutsal varlıkların bu sembol gruplarından hangisine girdiğini tespit etmek, bu varlıkları gösteren göstergelerle yapılan sembolizmin daha iyi anlaşılması noktasında önemlidir. Kutsal varlıkları gösteren sözcükler, bir sembol olarak ele alındıklarında, daha çok rastlantısal semboller grubuna girmektedirler. Çünkü geleneksel sembollerde olduğu gibi, sadece gösterdiği varlıkla yetinmemekte, onun ötesinde bir gerçekliği de yansıtmaktadır. Yine, evrensel sembollerde olduğu gibi, kendilerinin ötesinde yansıttıkları şey ile kendileri arasında bir analogi söz konusu değildir. Zira bu tür sembollerin somut yönleri ile soyut yönleri arasında benzerlik türünden bir ilişki bulunmamaktadır. Meselâ, sadece bir mekân olması açısından Kâbe'yi ele alırsak, onun yerine bir başka bölgedeki bir mekân, kutsalın tezahür ettiği mekân olabilir ve Kâbe'nin yapmış olduğu sembolik işlevi gerçekleştirebilirdi. Ya da Musa'nın asası yerine başka bir eşyası, söz gelimi yüzüğü, aynı fonksiyonu icra ederek Kutsalı tecelli ettirebilirdi. Söz konusu ve benzeri mekân, eşya ya da zamanla ilgili sembollerin, bu açıdan, rastlantısal olduğu anlaşılmaktadır. Eğer onlar salt mekân, zaman ve eşya olma açısından rastlantısal değil de, evrensel semboller olsalardı, mutlaka sembollerle sembolize edilen gerçeklikler arasında bir analoginin bulunması gerekirdi. Evrensel sembollerin sembolize ettiği gerçeklik, en iyi şekilde ancak o sembollerle yansıtılabilmektedir. Halbuki rastlantısal sembollerin yansıttıkları gerçeklikler, başkalarıyla da yansıtılabilirler. Bu sebeple, kutsallarla ilgili sembolizm birinci dereceden evrensel sembollerde olduğu gibi güçlü bir sembolizm değildir. Ancak, kendilerinin ötesinde bir başka şeyi yansıtmayan geleneksel semboller gibi de değildir. Çünkü kutsalı gösteren sözcükler, kendilerinden daha fazlasına, aşkın ya da soyut bir gerçekliğe de işaret etmektedirler. Bu yönüyle gelenek-

sel sembollerden ayrılmaktadırlar. Birinci dereceden evrensel semboller, sembol olarak, o kadar güçlü olmasalar bile, kendilerinin ötesine geçebildikleri için, bunları birer sembol fakat aşağı dereceden semboller olarak nitelendiriyoruz. Ancak, bu semboller arasında, analogik bir bağ içeren evrensel semboller de bulunmaktadır. Bu sebeple, kutsallarla ilgili sembollerin tamamını, ikinci dereceden rastlantısal semboller olarak algılamak doğru bir yaklaşım olmaz. Kur'an dilinde yer alan kutsallarla ilgili sembolizmin anlaşılabilmesi için, önce kısaca kutsal üzerinde durup, sonra da yukarıda yaptığımız taksime uygun olarak, Kur'an dilindeki kutsalların sembolik dil kuramı çerçevesinde değerlendirilmesine geçeceğiz.

İnsan fitratında, bozulmaya, ihlâl, tecavüze, eksikliğe, noksanlığa maruz kalmayan bir gerçekliğe (kutsal) karşı sürekli bir yöneliş vardır. Meselâ, yüksek bir şelâle, ulu bir dağ ya da güneş ve ay tutulması vs. gibi kozmik hadiseler karşısında, fitrattaki bu yöneliş onu huşû, tazim, övgü ve yaratık olma gibi duygulanımlara sevk etmektedir<sup>15</sup>. İşte insanın bu duygulanımlar içinde karşısında hissettiği gerçekliğin ki bu Tanrı veya başka bir isimle isimlendirilebilir, "kutsal" olduğu anlaşılmaktadır. Zaten kutsal geniş anlamda, kendisine karşı ilgi, saygı duyulan, bozulma, ihlâl, kirlenmişlikten münezze (uzak) olandır, şeklinde tarif edilmiştir. Bir başka ifadeyle, kutsal insanı aşan ve ezici bir kudret fışkıran bir şeydir ve tecrübe edildiğinde, yaratık olma duygusu, korku ve üstün saygı uyandırır. Kutsal, bir sırdır ve insanî olan ya da evrende olan hiç bir şeye benzemez. İnsan onun karşısında bir hiç, basit bir yaratıktır. Bu anlamda kutsal, sadece dinî olana has değildir, dinî olmayan gelenekleri mekânları ve fikirleri de kapsamaktadır. Daha sınırlı ve özel anlam-

---

<sup>15</sup> Bk. Mariasusia Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973, s. 73; Rudolf Otto, *The Idea of The Holy*, trc. Jhon W. Harvey, Oxford University Press, 6. bs., London 1936, s. 5-7; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 3. bs., İstanbul 1982, s. 68; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 141.



daki kutsal ise, özellikle dinin, bozulma ihlâl, tecavüz, zorlama ve kirlenmeye karşı koruduğu gerçeklik olarak tanımlanmıştır<sup>16</sup>.

İnsanın fitratındaki kutsala karşı yönelimi, onun içinde bulunduğu tanımlanmamış kozmozda (kaos) varlıkları ayırmasını sağlamakta ve varlık bilinci kazandırmaktadır. Kutsallık atfedilen varlıklar, insanı kutsal ve kutsal olmayan ayırımına götürerek, etrafını saran kozmozun türdeş olmadığını fark etmesine, dolayısıyla bir varlık bilinci geliştirmesine sebep olmaktadır. Böylece, yukarıda söz ettiğimiz kendini her zaman doğal gerçeklerden tamamen farklı gösteren kutsal ile alışılmış, alelade, doğal, kutsanmamış, geçici kısaca, dinî olanın dışındaki olarak isimlendirilen bir ayırımı gerektirmiştir<sup>17</sup>. Böyle bir ayırım sayesinde Kutsal, bir mekânın, zamanın vs. açığa çıkmasına, sabit bir noktanın elde edilmesine, kaosa bağlı türdeşlik içinde yön bulmasına, dünyanın kurulmasına ve gerçek olarak yaşama imkân sağlamaktadır<sup>18</sup>.

Kur'an dilinde ise, kutsalın kaynağı Kadir-i Mutlak Allah'tır ve bütün kutsallıklar ondan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, O'nu niteleyen isimler arasında Kuddûs ismi yer almaktadır<sup>19</sup>. Kur'an dilindeki bütün kutsal varlıklar, Kadir-i Mutlak Allah'ın bir özelliğinin tecelli etmesi ile kutsal olmaktadır. Kutsalın tecelli ettiği bütün var-

---

<sup>16</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s.143; Pazarlı, 68; Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerîm*, Nil Yay., İzmir 1993, s. 40, 41.

<sup>17</sup> Bk. Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973, s. 73; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.143.

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991, s. 4.

<sup>19</sup> Haşr, 59/23.Kuddûs ismi en kutsal, her şaibeden münezzeh, her vasıfta mükemmel, hiçbir tasvire sığmaz, leke kabul etmez ve tertemiz olan şekilde açıklanmıştır. (Elmalılı, M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, ZamanYay., İstanbul ts., c.VII, s. 524); Yine bu ismi açıklama sadedinde, Allah'ın sadece noksan sıfatlardan değil, insanlarca üstünlük sayılan bir takım beşrî ve izafî anlamlı kemal sıfatlarından da münezzeh olduğu belirtilmiştir.( Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meani'l-Esmaillahi'l-Hüsna*, nşr. Bessam Abduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-Tıba ve'n-Neşr, Limassol 1987, s. 68).

lıklar, O'nu güçlü bir şekilde çağrıştırdıkları için, artık kendilerinin ötesinde bir gerçekliği yansıtır hale gelmişlerdir.

Kur'an'da kutsalın tezahür ettiği varlıklar, özel ya da cins isimlerden ibaret değildir. Bunların dışında, kutsalla ilişkisi olan ve kutsalın tecelli ettiği (heirophanie) mekân, zaman ve eşya isimleri de bulunmaktadır. Bunlar da tıpkı şahıs isimleri gibi, insanın duyu ve tecrübe alanında oldukları için, muhkem alan olarak nitelediğimiz alanda yer almakta ve haklarında muhkem dil kullanılmaktadır. Ancak kendilerinde kutsalın tecellisi söz konusu olduğundan dolayı, sembolik bir özellik kazanmaktadırlar. Bu isimleri, kutsal mekân, zaman ve eşya başlıkları altında ele alarak sembolik yönlerine işaret edeceğiz.

### **I Kutsal Mekânlar**

Dindar insan için mekân türdeş değildir. Yani bütün mekânlar, aynı özelliği taşımamaktadır. Bazı mekânlar diğerlerinden nitelik olarak farklılık göstermektedir. Bir mekânın diğerlerinden nitelik olarak farklılığını belirleyen şey, kutsalla olan ilişkisidir. Kutsalla ilişkisi olmayan mekânlar, aslında, şekilsiz ve niteliksiz (profan) mekânlardır. Dinlerde bir mekânın kutsal mekân olarak kabul edilmesi, yani orada kutsalın tezahür etmiş olması, söz konusu mekânı şekilsiz ve niteliksiz olan diğer mekânlardan ayırmaktadır. Daha doğrusu, kendisi gerçek olarak var olan kutsal mekân ile onu çevreleyen, geriye kalan bütün mekânlar arasında türdeş olmama ve farklılık arz etme durumu, kutsalın tecellisiyle ortaya çıkan zıtlıktan doğmaktadır. Kutsal mekân ve kutsal dışı mekân ayrımı, bütün dinlerde mevcut olan ve önemli bir ayrımdır. Böyle bir ayrım, aynı zamanda, bu dünyanın inşasına imkân tanımaktadır. Çünkü kutsal herhangi bir şekilde tezahür ettiğinde (hierophanie), yalnızca mekânlar arası bir farklılık meydana gelmemekte, aynı zamanda çevredeki muazzam alanın gerçek-dışılığına zıt olan mutlak bir gerçekliğin inşası da ortaya çıkmaktadır. Böylece kutsalın tecellisi, dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır. Aynı türden ve sonsuz olan, hiçbir

ayırıcı niteliği bulunmayan ve hiçbir yönlendirmenin mümkün olmadığı alanda, kutsalın tecellisi mutlak bir sabit noktayı, bir merkezi ifşa etmektedir. Böyle bir ifşanın, dindar insan açısından, ne denli varoluşsal bir değere sahip olduğu açıkça görülebilmektedir. Hiçbir şey, ilk yöneliş olmaksızın başlayamaz ve yapılanamaz ve her yönelme bir sabit noktanın kazanımını gerektirir. İşte bu sabit nokta, kutsalın tecelli ettiği noktadır. Genellikle dinlerde dünyanın merkezini gösteren bir "kutsal merkez" fikri bulunmaktadır<sup>20</sup>.

Dindar açısından böyle varoluşsal ve ayırıcı bir özelliğe sahip olan kutsal mekân fikri, bütün dinî metinlerde olduğu gibi, Kur'an'da da görülmektedir. " *Benim, Ben! Senin Rabbin! Öyleyse artık pabuçların çıkar ve bil ki, sen kutsal vâdi Tuvâ'dasın!*"<sup>21</sup> Kur'an dilinde böyle, kutsalın ifşasını gösteren, daha pek çok yer ismine rastlamak mümkündür. Bunlar mü'min için varoluşsal bir özellik taşıdıkları gibi, aynı zamanda, kutsalı tecelli ettiren semboller olarak da işlev görmektedirler.

Kur'an'da Haram, Kâbe, el-Mescidul-Haram, el-Beyt ya da Bekke, el-Beledü'l-Emîn gibi aynı kutsal mekânı gösteren niteleyici isimler olduğu gibi; el-Mescidu'l-Aksa, Tur-u Sînâ, Safâ ve Merve, Meşaru'-Haram gibi kutsalın tecellisi söz konusu olan farklı mekânları gösteren isimler de bulunmaktadır. Bu isimler, mekânları gösteren özel isimlerdir. Bunlar dışında, yeryüzünde herhangi bir yerde kutsalı tecelli ettiren, cins isim olarak kullanılan mescid, beyt gibi mekânları gösteren isimler de yer almaktadır.<sup>22</sup>

Kutsalın tecelli ettiği mekânlar ile sembolize ettiği gerçeklikler arasında, doğrudan analogik bir bağlantının söz konusu olmadığı anlaşılıyor. Çünkü kutsal mekânları kutsal kılan özellik, kendilerini

---

<sup>20</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991, s.1-2; Dhavamony, 99.

<sup>21</sup> Taha, 20/12; Kitab-ı Mukaddes'te de benzer bir ifade yer almaktadır: " Buraya yaklaşma, ayaklarından ayakkabılarını çıkart; çünkü durduğun yer kutsal bir topraktır." (Çıkış 3/5).

<sup>22</sup> Bk. Hac 22/40; Nur 24/36.

fiziksel olarak diğerlerinden ayıran ve üstün kılan bir özellik değildir. Onların kutsallığı, sadece kutsalın insanlar açısından, çoğu kez rastlantısal olarak onlar üzerinde tezahür etmesinden kaynaklanmaktadır. Müslümanlar açısından Kutsal, Kâbe değil de, bir başka mekânda da tecelli edebilir ve Kâbe'nin sembolize ettiği gerçeklik orada da yansıyabilirdi. Müslüman için de, herhangi bir mekân ile Kâbe'nin sembolize ettiği anlam arasında bir fark söz konusu olmazdı. Kur'an'da geçen kutsal mekân isimleri, bu noktadan ele alındığında, rastlantısal semboller oldukları anlaşılmaktadır. Yine de bazı kutsal mekânların, sahip olduğu konum ve şekille, sembolize ettikleri gerçeklikler arasında analojik bir bağ kurulabilir. Bu açıdan, söz konusu mekânlardan bazılarını evrensel sembol olarak değerlendirmek mümkündür. Kur'an dili için kutsal mekânlarla ilgili böyle genel bir çerçeve çizdikten sonra, şimdi de bazı mekân isimlerinin sembolik yönüne, genel hatlarıyla değineceğiz.

*Kâbe:* Kur'an'da, Allah'ın tecelli ettiği en merkezî mekân olarak, karşımıza Kâbe çıkmaktadır. Kur'an'da Kâbe, bu isimle, iki yerde geçmektedir<sup>23</sup>. Diğer yerlerde ise, niteleyici tarzda isimler kullanılmaktadır. Bunlardan, insanlar için yeryüzünde ilk inşa edilen, alemler için kutsal (mübârek) ve hidayet olan<sup>24</sup> ya da azat edilmiş hür, korunmuş ve çok eskiden kalan anlamlarına gelen<sup>25</sup> "atîk" olan ev<sup>26</sup> ve Mescidu'l-Haram<sup>27</sup> gibi nitelikleri sıralayabiliriz.. Ayrıca, "beyt" (ev) sözcüğünün Allah'a nispet edilerek "beytî" (evim) şeklinde Kâbe'den söz edilmesi,<sup>28</sup>bu mekânın kutsallığı hususundaki önemini vurgulamaktadır. Kâbe'nin kutsallığını vurgulayan bir başka husus

---

<sup>23</sup> Maide 5/95, 97.

<sup>24</sup> Âl-i İmran 3/96.

<sup>25</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Rağıbu'l-Esfehanî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem-ed-Daru's-Şamiyye, Beyrut 1997, s. 545; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, nşr., Emin Muhammed Abdulvehhab – Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1996, IX, 37.

<sup>26</sup> Hac 22/29, 33.

<sup>27</sup> İsra 17/1.

<sup>28</sup> Bakara 2/125

da, namaz ibadetinde Müslümanların ona yönelmesinin istenilmesi<sup>29</sup> ve hac ibadetinin onun etrafında gerçekleştirilmesidir<sup>30</sup>.

Kâbe, kendisinden daha fazlasını işaret eden bir isimdir. Daha önce kendisinin ötesindeki, aşkını işaret eden varlık ya da iletişim aracını sembol olarak değerlendirmiştik. Bu anlamda Kâbe'nin de bir sembol olduğu açıktır. Çünkü Kâbe, kendisini oluşturan somut unsurların ötesinde aşkın ve kutsal olanı yansıtmaktadır. Kâbe sembolünün somut yönünü oluşturan unsurların ise, kısaca, onun ev olması ve mü'minlerin namazlarında ona yönelmesi ve ona hac ziyaretinde bulunmaları gibi hususlardan oluştuğunu söyleyebiliriz<sup>31</sup>. "Kâbe" sözcüğünün özel bir isim özelliği taşımasından dolayı, burada etimolojik yapısı üzerinde durmuyoruz. Cahiliye Arapları için de, kible olma dışında, Kâbe ile ilgili saydığımız hususlar geçerli idi. Nitekim Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın "*Ve yemîn ettim, Cürhüm ve Kureyş'ten bazı kimselerin kurduğu, etrafında tavaf ettikleri beyte(eve) ...*"<sup>32</sup> anlamındaki beytinden, bu durum açıkça anlaşılmaktadır.

Kâbe sembolünün somut yönünü oluşturan unsurların başında, ona ev vasfının atfedilmesi gelmektedir. İnsanoğlunun yaşadığı tecrübelerden, belki de en önemlilerinden birisi, kendisini tehlikeye, soğuktan, sıcaktan vs. koruyan, yeryüzünün diğer kısımlarından belli belirliliklerle ve bir eşikle ayrılan bir mekânda, bir merkezde iskân etmesidir<sup>33</sup>. İnsanın iskân ettiği mekâna karşı, insan fıtratından kaynaklanan, ilgi ve önem hatta kutsallaştırma eğilimi bulunmaktadır. Bu sebeple, insanların sığınak noktaları olan evler, izinsiz olarak, kendilerinin dışındakilere açık değildir. İzinsiz olarak evlere girilmesi, bir tecavüz olarak kabul edilmekte, sosyal ya da hukukî yaptırımlara konu olmaktadır. İşte insanın böyle bir "ev" tecrübesi, Kâbe'ye atfedilmekte ve orası diğer mekânlardan ayrı ve

<sup>29</sup> Bakara 2/144.

<sup>30</sup> Âl-i İmran 3/ 97.

<sup>31</sup> Âl-i İmran 3/96.

<sup>32</sup> Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Libya, ts., I, 708.

<sup>33</sup> Bk. İbn Âşûr, I, 708.

özel bir yer olarak nitelendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, insanın ev tecrübesi ile Allah'ın tecelli ettiği mekân arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Nasıl ki, bir kimsenin evine ziyaret, yardım dileme veya diyalog kurmak için gitmek, o kişiye karşı bir tazim, saygı vs. ifade ediyorsa, Tanrıya atfedilen evi, yani tecelligâhı olarak nitelendirilen mekânı ziyaret, O'na yönelmek vs. de benzer anlamları içermektedir. İşte bu sebeple, insanların diğer mekânlardan ayrı, özel mekân edinme fitrî duygularından kaynaklanan ev tecrübesi, Kâbe sembolünün somut yönünü oluşturan en önemli unsurlardan birisidir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz üzere Kâbe, hem Cahiliye döneminde, hem de Kur'an'da "beyt" (ev) olarak nitelendirilmekte, hatta özel ismi olan "Kâbe"den daha sık kullanılmasından dolayı, "el-Beyt" in özel isim durumuna geldiği (âlem bi'l-ğalebe) ifade edilmektedir<sup>34</sup>.

İnsanoğlunun fitrî yöneliminden kaynaklanan ev tecrübesi ile, yaratılışında var olan kutsala yönelme duygusu, kutsal mekânlarda bir araya gelmektedir. İnsanın kendi evi bile, bir çeşit kutsallık duygusu uyandırmaktadır. Kaldı ki, bizzat Kutsal için tezahür yeri olarak nitelendirilen mekânlarda, bu duygu daha da güçlenmektedir. Aslında insanın varoluş serüveninin, kutsallık duygusu uyandıran, kendi evinden başladığını ve ilk olarak diğer dünya (profan)dan ayrılan şeyin kendi evi olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın bu merkezden hareketle, yavaş yavaş genişleyerek varoluşunu gerçekleştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Toplumsal yaşamda ise, varoluş serüveni, Tanrı'nın evi olarak nitelendirilen kutsalın(Tanrı'nın) tecelli mekânı olan bir merkezden başlamaktadır. Çünkü, önce Tanrı'nın evi olan kutsal mekân diğer mekânlardan ayrılarak, mekânlar arası türdeşlik bozulmakta ve ortaya çıkan zıtlıklar sayesinde, evren inşa edilmektedir. Kutsalın tezahür ettiği varlık olan kutsal mekân, bu evrenin merkezinde yer almaktadır. Kimi kültürlerdeki dünyanın merkezinde bulunma (axis mundi) ve oradan aşkınla buluşma

<sup>34</sup> İbn Âşûr, I, 708.

fikri bu hususu desteklemektedir<sup>35</sup>. Buna göre, Kur'an'ın mü'minlere sunduğu varoluş fikri, Kâbe ile başlamakta ve etrafındaki Mekke şehri ve haram bölgesi olarak nitelenen mekânlarla genişleyerek, Sîna dağı, Aksa mescidi gibi mekânları içine almaktadır. Nihayet kutsalın yerlerde, dağlarda, göklerde ve gök cisimlerinde tecelli ettiğinin Kur'an'da belirtilmesi<sup>36</sup> ile, inanan için, evrenin inşasının gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz.

Kâbe'nin yeryüzündeki ilk kutsal mekân olma fikri, en kutsal ev olma fikri, evrenin inşasında merkezî bir konumda bulunması ve en önemli ibadetlerin onun etrafında ya da ona yönelmek suretiyle gerçekleştirilmesi gibi somut unsurlardan oluşan tecrübe, Kâbe sembolünün somut yönüdür. Bu somut yönler, kendisinin ötesinde bir gerçekliği işaret etmekte ya da tecelli ettirmektedir.

Bu gerçekliği en genel hatlarıyla söyleyecek olursak, diyebiliriz ki: Kâbe mutlak varlık ve imanın nihaî ilgisi olan kutsalı tecelli ettirmektedir. Yani, Kâbe Allah'ın kendisine yönelinen gerçeklik olma özelliğini ve varlığın merkezi ve ondan başladığı gerçekliğini tecelli ettiren bir semboldür. Bir başka deyişle kâinatı kuran, var eden ve her şeyin ilki ve başlangıcı olan mutlak varlığı işaret eden bir nişânedir. Bu mekânla dikey olarak kutsalla buluşma, yatay olarak da evrenin inşası gerçekleşmektedir.

Kâbe'yi bir sembol olarak aldığımızda, yukarıda sözünü ettiğimiz, somut ve soyut yönü arasında bir analojinin olup olmadığı hususunda da şunları söyleyebiliriz: Kâbe ismi ya da onun küp şeklinde olması ile ilgili bir sembolik çıkarım yapılabilir<sup>37</sup>. Ancak bu konunun başında da ifade ettiğimiz gibi, Kâbe ismi, bulunduğu mevki ve küp şeklinde olması daha ziyade rastlantısal olduğu izle-

<sup>35</sup> Bk. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 17-23; a.mlf., *İmgler Simgeler*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992, s. 21-27; Ayrıca Kâbe'nin "dünyanın merkezi fikri" etrafında değerlendirilmesi hakkında bk. Sadık Kılıç, *Kur'an Sembolizmi Renklerin ve Şekillerin Dünyası*, Kılıç Yayınları, Ankara 1991, s.138-145.

<sup>36</sup> Bk. Bakara 2/164; Ğaşiye 88/17-20; Yasin 36/33-35; Mülk 67/3-4, 19.

<sup>37</sup> Bk. Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, s. 145-154.

nimini vermektedir. Bunlarla sembolize ettiği gerçeklik arasında bir analogi kurmaya çalışmak, zorlama olarak görülebilir. Bu sebeple, Kâbe sembolünün somut yönünü bunların dışında aradık. Daha ziyade, Kâbe üzerinde insanın ev tecrübesinin görülmesi, çeşitli vesilelerle teveccüh merkezi olması gibi somut unsurlarla, kendisine yönelinen bütün ilgilerin merkezi, varoluşun gerçek sahibi ve başlatıcısı olan gerçeklik gibi soyut unsurlar arasında bir analogi olduğunu gördük. Kâbe'nin içerdiği somut unsurlar ile soyut yönünü oluşturan anlamlar arasında bir analogi hatta birbirini gerektirme gibi yakın bir ilişkinin varlığı söz konusudur. İşte Kâbe sembolünün somut yönü ile, çağrıştırdığı aşkın ve soyut anlamlar arasında böyle bir analogik bağ bulunması onu birinci dereceden evrensel bir sembol kılmaktadır. Bunların yanında, Kutsalın bütün haşmetiyle tecelli ettiği Kâbe, insanların yatay ve dikey olarak iki varoluş boyutunun da simgesi durumundadır. Yatay boyutta, onunla başlayarak mü'min için bir evrenin inşası gerçekleştirilirken, dikey boyutta mutlak varlık olan kutsalla buluşma ve O'na yükselmede bir geçit noktası oluşturmaktadır<sup>38</sup>.

Semboller, çok anlamlılık özelliğine sahip iletişim araçlarıdır. Kâbe sembolü de, bizim yukarıda sergilediğimiz yaklaşımın dışında, farklı açılardan değerlendirilebilir. Ancak biz, olabildiğince evrensel yönlerini dikkate almaya gayret ettik. Herkesçe kabul edilebilecek Kâbe etrafındaki tecrübeye ait unsurlar ile, aşkın ve soyut olan gerçeklikler arasındaki analogik bağıntıyı ortaya çıkarma yönüne gittik.

Kâbe gibi, Tanrı'nın tecelli mekânı olan ve sembolik yönü bulunan, Kur'an'ın kullandığı diğer mekân isimleri de ele alınarak sembolik dil kuramı açısından değerlendirilebilir. Meselâ, Safa ve Merve, Sina dağı, Mescid-i Aksa<sup>39</sup> gibi sembolik içerik kazanmış mekânlar sembolik dil kuramı çerçevesinde ayrı ayrı ele alınabilir.

<sup>38</sup> Bk. Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, s. 140-143.

<sup>39</sup> Bk. Düzenli, Yaşar, "Sembolizm Açısından İsrâ ve Mirâç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *Eskişehir Osmangazi Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 1, (2001), s. 39-40.



Ancak bu çalışmada bizim hedefimiz, Kur'an dilindeki sembolik öğeleri örnekleme yoluyla işlemek olduğundan Kâbe ile yetiniyoruz. Çünkü, Kur'an'daki mekân isimlerinin sembolik dil açısından değerlendirilmesi bile, müstakil bir çalışmayı gerektirecek ölçüde kapsamlıdır.

## II Kutsal Zamanlar

Kur'an dilinde, kutsalın tecellisi açısından öne çıkan ve sembolik bir anlamı olan mekânlardan söz ettik. Aynı şekilde bazı zamanların da, kutsalın tezahürü açısından ön plana çıktığı ve diğer adî zamanlardan ayrıldığı görülmektedir. Zaten, dinî dokümanlarda ya da dindar insan nazarında, tıpkı mekânlarda olduğu gibi, kutsal zaman adî zamandan ayrılmaktadır. Buna göre, zaman da mekân gibi türdeş değildir. Bazı zamanlar, içinde vuku bulan olaylar sebebiyle, yani kutsalın çeşitli şekillerde tezahürüyle adî zamanlardan ayrılmakta ve kutsallık kazanmaktadır. Kutsal zamanı, Kutsalın çeşitli eylemlerle vs. tecelli ettiği süre olarak tanımlarsak, din dışı (profan zamanı) da dinsel anlamlardan yoksun eylemlerin yer aldığı zamansal süre olarak tanımlayabiliriz<sup>40</sup>. Kutsal zamanı adî zamanlardan ayıran en önemli özelliğin, tersine dönebilir ve bulunduğu yönde "şimdi" haline getirilmiş bir ilksel zaman olmasıdır. Yani kutsal zamanlar ilk yaşandığı gibi şimdide yaşanabilir özelliğine sahiptir. Her dinsel bayram, her manevî tören zamanı, efsanevî bir geçmiş içinde, "başlangıçta" meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesinden ibarettir<sup>41</sup>. Örnek olarak, Kur'an'da Kadir gecesinden söz edilmekte ve o gece Kur'an'ın indirildiği, meleklerin ve Ruh'un indiği ve bin geceden daha hayırlı olduğu belirtilmektedir. Müslümanlar her Kadir gecesini, o geceki olayın zamanına geri dönerler ve o zamanla bütünleşirler. İşte Kur'an'ın anlattığı bu ilksel zamanla bütünleşebilmek için, olağan zamansal süreden çıkıp kutsal zamana dönmek gerekir. Her Kadir gecesini mü'minler, Kur'an'ın indirildiği ve bin geceden daha hayırlı olan o geceyi gün-

<sup>40</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 48; Dhavamony, 100.

<sup>41</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 48.

celleştirerek, yani “şimdi” yaparak olağan zamandan çıkıp, kutsal zamana girmiş ve o gecenin maneviyatıyla bütünleşmiş olurlar. Kutsal, bütün haşmetiyle, geçmişteki şimdi olarak algılanan zamansal süre içinde tecelli eder. Kutsal’ın tecelli ettiği zaman, diğerlerinden ayrılan ve mü'minlerin zamansal varoluşunu inşa eden bir etkiye sahip olur.

Kur'an'da çeşitli zaman isimlerine yer verilmekte ve bunlardan bazıları gün, ay, yıl gibi belirsiz süreleri gösterirken, diğer bazıları, sınırları belli olan ve her yıl, hafta ya da gün içinde tekrarlanan vakitleri göstermektedir. Biz, bunlardan herhangi bir şekilde Kutsal’ın tecellisi noktasında zikredilmeyen ve Kur’an’î ifadeler arasında olağan süreler olarak yer alan ay, gün, yıl, yaz, kış gibi isimleri ele almıyoruz. Sadece kutsalın tecellisiyle belirli hale gelen ve diğer zamanlardan ayrılan Kadir gecesini gibi zamanları, sembolik dil açısından, genel bir değerlendirmeye tabi tutuyoruz. Buna göre, Kur'an'da seher vakti,<sup>42</sup> bazı namaz vakitleri<sup>43</sup> gibi gündelik tekrarlanan süre isimleri, her hafta tekrarlanan Cuma namazı vakti,<sup>44</sup> her yıl tekrarlanan Ramazan ayı,<sup>45</sup> Haram ayları,<sup>46</sup> Hac ayları<sup>47</sup> ve Kadir gecesini<sup>48</sup> gibi birçok isim zikredilmektedir. Bu isimlerin gösterdiği belirlenmiş sürelerde Kutsal çeşitli şekillerde tecelli etmektedir. Kutsalın tezahürü, bu süreler içinde bazı ibadetlerin gerçekleştirilmesiyle veya önemli hadiselerin gerçekleşmiş olmasıyla ya da bu zamanların her ikisini birden kapsamıyla ortaya çıkar. Mesela günlük vakit namazlarının gerçekleştirildiği sürelerde, namaz ibadetinin yerine getirilmesiyle, Kadir gecesinde ise, çok önemli bir olayın gerçekleşmesiyle; yani Kur'an'ın indirilmesi, melekler ve Ruh'un inmesiyle Kutsalın tecellisi söz konusudur. Kutsalın tecelli-

<sup>42</sup> Âl-i İmran 3/17; Zariyât 51/18.

<sup>43</sup> Bakara 2/238; Nisa 4/103; Hud 11/114; İsrâ 17/78.

<sup>44</sup> Cuma 62/9.

<sup>45</sup> Bakara 2/185.

<sup>46</sup> Tevbe 9/36.

<sup>47</sup> Bakara 2/197.

<sup>48</sup> Kadir 97/1-5

sine sahne olan söz konusu belli süreler, artık olağanlıktan çıkarak kutsal zamanlar halini alır ve adî zaman olmanın ötesinde bir gerçekliği yansıtırlar. Böylece sembolleşmiş olurlar. Bu zaman isimleri, artık kendilerinden daha fazlasını ve aşkın gerçeklikleri kuvvetle çağrıştıran semboller halini alırlar.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, sembolik bir içerik kazanan zaman isimleri ile sembolize ettikleri gerçeklikler arasında doğrudan bir analogi söz konusu değildir. Zamanlar rastlantısaldır ve zamanlarla sembolize edilen gerçeklikler arasında ilişkiyi kuran şey, o zamanlar içinde cereyan eden olaylardır. Kadir gecesi, Ramazan ayında değil de Şaban ayında olabilirdi ve fark eden bir şey de olmazdı. Bu sebeple, tıpkı mekân isimlerinde de olduğu gibi, zamanlar da bu açıdan rastlantısaldır. Sembolleşen zaman isimleri, bu açıdan ele alındığında, rastlantısal semboller olarak değerlendirilmesi gerekir.

Günlük namaz vakitleri, mü'minler açısından, namazın sembolize ettiği, Allah'a itaat, tezellül, övgü, tazim, Allah'a yükseliş vs. gibi soyut gerçeklikleri sembolize eden vakitlerdir.<sup>49</sup> Yine Ramazan ayı, o ayda yerine getirilen oruç ibadetinin sembolize ettiği bütün gerçeklikleri tecelli ettiren bir isimdir. Cuma namazı vakti, o vakitte ikamet edilen namaz, hutbe vs. gibi ibadetlerin sembolize ettiği gerçeklikler yanında, bir de toplumsal dayanışmayı sembolize eden bir vakit olarak da işlev gören bir isimdir. Kadir gecesi ise, Kur'an'ın meleklerin ve Ruh'un inmesi gibi olayları kapsayan somut unsurlardan dolayı, en başta Kutsal zatı (Allah'ı) ve onun insanlığa rahmetini ve bereketini sembolize etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde Kur'an'da geçen bütün zaman isimleri söz konusu zamanın içini dolduran unsurların sembolize ettikleri gerçeklikleri kapsayan ve onları yansıtan semboller olarak değerlendirilebilir.

Kur'an dilinde Kutsalın tezahür ettiği mekânlarla ilgili, mü'minler için ortaya koydukları varoluşsal anlam ve evrenin inşa-

---

<sup>49</sup> Bk. Yavuz, 8-13.

sına dair ifade ettikleri anlamdan söz etmiştik. Kutsal zamanların da, mü'minlerin zaman açısından varoluşsal yönlerini, evrensel zamanın kutsal zaman dilimleriyle ayrışmasıyla ortaya çıkardıklarını söyleyebiliriz. Kur'an'da yer alan kutsal zamanlar, mü'minler için, adî zamanı gün içinde beş parçaya bölmekte ve zaman açısından günlük varoluşlarını belirlemektedir. Yine her hafta tekrarlanan Cuma namazı saatleri, her yıl tekrarlanan Ramazan ayı ve bu aydaki Kadir gecesı gibi kutsal zamanlar mü'minlerin yıllık varoluşlarını, hatta bunlar sürekli olarak tekrarlandıkları için ömürlük zamansal varoluşlarını düzenledikleri söylenilebilir. Kutsal zamanlardan oluşan semboller, bu noktadan ele alındığında, mü'minlerin bütün hayatlarını kuşatan zaman açısından varoluşsal bir işlev gördüklerini söylemek mümkündür.

Yukarıda genel hatlarıyla işaret etmekle yetindiğimiz, kutsal zaman isimlerinden oluşan Kur'an sembolleri, müstakil bir çalışmanın konusu olacak kapsamdadır. Ancak biz, bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

### III Kutsal Eşya

Kutsalın, mekân ve zamanda tecelli etmesiyle kendisini ifşa etmesi sonucunda, sözü edilen mekân ve zamanların, Kutsal(Tanrıy)la ilgili bir gerçekliği veya gerçeklikleri yansıtan sembol olarak işlev gördüklerine dair açıklamalarda bulunduk. Şimdi de Kur'an'da geçen, Kutsalın çeşitli biçimlerde üzerinde tecelli ettiği eşyaları, sembolik dil kuramı çerçevesinde, genel hatlarıyla değerlendireceğiz.

Daha önce Kutsalın, kişiler, zaman ve mekânlarda tezahür ederek (heirophanie) sembolleştiklerine dair açıklayıcı bilgilere yer verdiğimizden, bunları tekrar etmeye gerek görmüyoruz. Nasıl ki, Kutsalın bağlantı kurduğu kişi, mekân ve zaman olağanlıktan çıkarak farklılaşıyor, hatta olağanlarla zıtlaşarak türdeş olmaktan uzaklaşıyor ise; kutsal metinlerde ve özellikle Kur'an'da geçen bazı eşya-

lar da, türdeşlerinden farklılaşmakta ve kendilerinin ötesinde aşkın olana dair bir yansıtmada bulunarak sembolleşmektedirler.

Kutsal'ın tecelli ettiği eşyalar da, tıpkı mekân ve zaman isimleri gibi, rastlantısaldır. Örnek olarak, kutsalın tezahürü için, Musa'nın âsası yerine yüzüğü veya başka bir eşyası pekâla tercih edilebilir ve aynı şekilde Kutsalı yansıtabilirdi. Bu sebeple, şu ya da bu eşyanın kullanılmasında, kültürel bir tercih sebebi olsa bile, analogik bir ilişkinin bulunmadığı, dolayısıyla rastlantısal olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'da Hz Musa'nın âsası<sup>50</sup>ve Levhaları,<sup>51</sup> Nuh'un gemisi (Fülk),<sup>52</sup> Tâbut (sanduka),<sup>53</sup> Belkıs'ın tahtı (arş)<sup>54</sup> gibi bazı eşya kabinden varlıklarda kutsalın tezahür ettiği görülmektedir. Bu eşyalar, Kur'an dilinde diğer türdeşlerinden, Allah'ın onlar üzerinde gerçekleştirdiği olağanüstü olaylarla ayrılmakta ve adî eşyalar olmaktan çıkarak kutsallaşmış varlıklar olmaktadır. Böylece Kutsal'ın üzerlerinde tecelli ettiği varlıklar, daha sonra Kutsal (Allah)'a ait bir gerçekliği yansıtmak üzere sembolleşmektedir. Artık âsa, gemi gibi olağan, herkesin kullandığı eşya ve araçlar, dilsel iletişimde gösterdikleri anlamlardan daha fazlasını, kendilerinin ötesinde aşkın olan soyut anlam ve gerçekleri tecelli ettirir hale gelmişlerdir.

*Âsa:* Hz. Musa'nın âsasının geçtiği ayetlere göz atığımızda, önce âsanın olağan işler gören bir eşya olduğuna dikkat çekildiğini görüyoruz: " *O sağ elindeki nedir, ey Musa? O, benim değneğimdir, dedi, ona dayanırım, onunla davarlarımı yaprak silkelerim ve başka işlerde de kullanırım onu*<sup>55</sup>." Bu ifadeler, âsanın adî (profan) bir eşya olduğunu belirtmektedir. Ancak Kur'an'da, bu ifadelerin hemen ardından, âsanın öyle olağan, âdi bir değnek olmadığı, onu diğer olağan âsalarından ayıran bir özelliğinin bulunduğu belirtilmektedir:

<sup>50</sup> Bakara 2/60; A'raf, 7/117,160; Taha 20/69; Şuara 26/63; Neml 27/10.

<sup>51</sup> A'raf 7/145,150,154.

<sup>52</sup> Hud 11/37,38; Yasin 36/41.

<sup>53</sup> Bakara 2/248.

<sup>54</sup> Neml 27/38-40.

<sup>55</sup> Taha 20/16-18.

*"Şimdi onu yere at, ey Musa! dedi. Bunun üzerine (Musa), onu yere attı; bir de ne görsün! hızla akan bir yılan oluvermiş o! Al onu korkma! dedi. Biz onu hemen eski haline döndüreceğiz<sup>56</sup>."*

Musa'nın esasını diğerlerinden ayrılması, Kutsal'ın onun üzerinde olağanüstü bir tarzda tecelli etmensinden kaynaklanmaktadır. İşte Kur'an dili içinde, Musa'nın âsası böyle bir tecrübenin üzerinde gerçekleştiği varlık olması yönüyle, türdeşlerinden ayrılmakta ve kutsallık özelliği kazanmaktadır. Musa'nın esası, artık olağan âsaların ötesinde, bir gerçekliği yansıtan sembol haline gelmiştir. Bu sembolün somut yönünü, taştan kaynak fışkırtması,<sup>57</sup> denizi yarması,<sup>58</sup> sihircilerin attığı değnek ve ipleri yutan yılan dönüşmesi<sup>59</sup> gibi tecrübeler oluşturmaktadır. Kutsalın bu şekildeki tezahürlerini kapsayan çağrışım alanıyla Musa'nın âsası, aşkın gerçeklik olan, Allah'ın karşı konulmaz gücü ve kudretinden vs. oluşan soyut gerçekliği yansıtmaktadır. Bu soyut gerçeklik, âsa sembolünün soyut yönüdür. Musa'nın âsası zikredildiğinde yukarıda sözünü ettiğimiz tecrübeleri (mucizeleri) hatırlatmakta ve bu tecrübeler de, Tanrı'nın gücü, kudreti, azameti vs. gibi ilâhî gerçeklikleri tecelli ettirmektedir. Âsanın sembolize ettiği gerçeklikler, aynı zamanda, Musa'nın nübüvvetini de doğrulamaktadır.

Âsa sembolünün somut ve soyut yönü arasındaki analogik bağlantı hakkında ise, şunlar söylenilebilir: Bu konunun başında da belirttiğimiz gibi, âsa üzerinde, yılan halini alıp küçük yılanları yutması, taşı yarıp pınarlar akıtması, denizi yarması gibi tecrübelerin gerçekleştirilmesi için seçilmiş olması rastlantısaldır. Çünkü bütün bunların başka eşyalar üzerinde gerçekleşmesi de mümkündür. Ancak yukarıda saydığımız Âsa etrafında oluşan tecrübeler ile bu tecrübenin yansıttıkları gerçeklikler arasında sıkı bir analogi vardır. Çünkü böyle harikulâde işleri ancak güçlü ve kudretli bir irade

<sup>56</sup> Taha 20/19-21.

<sup>57</sup> Bakara 2/60:A'raf, 7/160.

<sup>58</sup> Şuara 26/63.

<sup>59</sup> A'raf 7/117.

gerçekleştirebilir ki, o da Allah'tır. Böylece, tecrübe ile bu tecrübenin arkasındaki gerçeklik, analogiden daha fazlası olan birbirini gerektiren hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan âsa sembolünün, evrensel ve birinci dereceden bir sembol olduğu söylenilebilir.

Kur'an'da geçen ve kendilerinde çeşitli kutsal tecellileri meydana gelmiş olan, Tâbut, Nuh'un gemisi gibi araçlar da, benzer bir şekilde tahlil edilerek, sembolik yönleri ortaya çıkarılabilir.

### **Sonuç**

Sembol, insanın yaşadığı çeşitli tecrübelerin bir gösterge etrafında yoğunlaşması sonucu, o göstergenin nedensiz ya da nedenli olarak bir başka şeyin yerine geçmesi ya da o şeyi yansıtması ile elde edilen iletişim birimine verilen addır. Özellikle, bu tür göstergelerin yoğun biçimde kullanılması ile ortaya çıkan iletişim biçimine de, sembolik dil denilmektedir. Tabi, bizim burada ele aldığımız sembol, dil göstergeleri gibi, nedensiz olarak bir göndergeyi gösteren ve geleneksel semboller olarak tanımlananlar değil. Bizim burada ele aldığımız semboller daha çok, bir gösterge ile doğrudan anlatılması mümkün olmayan manevi ya da metafiziksel unsurlar taşıyan gerçeklikleri, nedenli ya da nedensiz bir şekilde yansıtan iletişim unsurlarıdır. Bu bir ikon, bir dil göstergesi, bir mekân, bir zaman ya da bir eşya isimi olabilir. Bu iletişim unsurları (semboller), etrafında biriken çeşitli düz ve yananamlardan oluşan dilsel ya da dini tecrübe/ kutsalın tecellisi(heirafoni) olarak niteleyebileceğimiz insanî tecrübelerle oluşmakta, artık doğrudan anlatılamaz olanı insanın ruhi yönünün de devreye girmesiyle yansıtmaktadır. Bu sembollerden, yansıttığı gerçekliklerle kendileri arasında herhangi bir analogik (benzeli/kıyaslama) ilişki bulunmayanlarına, yani nedensiz olanlarına raslantısal semboller denilirken, kendileri ile yansıttıkları gerçeklikler arasında analogik bir bağıntı bulunanlara evrensel semboller denilmektedir. Burada ele aldığımız semboller, bu türden sembollerdir. Bu semboller, somut ve soyut olmak üzere iki ana unsurdan oluşmaktadırlar. Bu sembollerin somut yönlerini, çeşitli

düz ve yananamlardan oluşan dilsel tecrübeler ve kutsalın tecellisi gibi dini tecrübeler oluştururken, soyut yönlerini doğrudan anlatılmaz bir manevi gerçeklik ya da kutsala ait bir özellik oluşturmaktadır. Bu unsurlar analogik bir bağıntı olmaksızın birbirini çağrıştırdıklarında, raslantısal sembolü oluşturmaktadırlar. Aralarında analogik bir ilişki söz konusu olduğunda ise, evrensel sembolü oluşturmaktadırlar.

Kur'an'da fiziki(muhkem) alanın diliyle fiziki alan varlık, olay ve olgularından söz eden ayetler bulunmaktadır ki, bunlara muhkem ayetler denilmektedir. Yine Kur'an'da, fiziki alanın diliyle metafizik(müteşabih/gayb) alanın varlık, olay ya da olgularından bahseden ayetler bulunmaktadır ki, bunlara müteşabih ayetler denilmektedir. Yukarıda örneklerine değindiğimiz üzere Kur'an'da hem müteşabih ayetler arasında hem de muhkem ayetleri arasında sembolik işleve sahip pek çok sembolik değer taşıyan göstergeler bulunmaktadır. İşte Kur'an'da muhkem alanda yer alan, bazı mekan, zaman ve eşya isimleri de sembolik bir değer arz etmektedirler.

Kur'an'da geçen bazı mekân isimleri, Kâbe örneğinde olduğu gibi, etrafında gerçekleşen dinî tecrübeler ya da Kutsalın tecellileri (heirafoni) sayesinde, kaos halinde bulunan türdeşlerinden ayrılmakta, insanın evrendeki varoluşu için bir başlangıç, bir merkez oluşturmaktadır. Bununla başlamak suretiyle inanır, evrendeki mekânsal varoluşunu gerçekleştirmektedir. Artık inanır, Kâbe ile yatay olarak, mekânsal olarak varolduğu evreni inşa ederken, dikey olarak da Kutsal ( Allah) ile buluşmaktadır. Müslümanların namazlarında Kâbe'ye yönelmeleri, her türlü varoluşlarında ve Kutsal ile buluşmalarında onun ne kadar önemli bir merkez oluşturduğunun açık bir göstergesidir. İşte bütün bunlar, bu mekân isimlerinin sembolleşmesi ve sembolik bir iletişim sağlaması ile gerçekleşmektedir.

Kur'an dilinde, bazı zamanların da, kutsalın tezahürü açısından ön plana çıktığı ve diğer adî zamanlardan ayrıldığı görülmektedir. Buna göre, zaman da mekân gibi türdeş değildir. Bazı zaman-



lar, içinde vuku bulan olaylar sebebiyle, yani kutsalın çeşitli şekillerde tezahürüyle adî zamanlardan ayrılmakta ve kutsallık kazanmaktadır. Kutsal zaman, tersine dönebilir ve bulunduğu yönde “şimdi” haline getirilmiş bir ilksel zaman olmasıyla diğer adi zamanlardan ayrılır. Yani kutsal zamanlar ilk yaşandığı gibi, şimdide yaşanabilir özelliğine sahiptir. Kur'an'da Kadir gecesinden söz edilmekte ve o gece Kur'an'ın indirildiği, meleklerin ve Ruh'un indiği ve bin gecedен daha hayırlı olduğu belirtilmektedir. Müslümanlar her Kadir gecesini, o geceki olayın zamanına geri dönerler ve o zamanla bütünleşirler. Her Kadir gecesini mü'minler, Kur'an'ın indirildiği ve bin gecedен daha hayırlı olan o geceyi güncelleştirerek; yani “şimdi” yaparak olağan zamandan çıkıp, kutsal zamana girmiş ve o gecenin maneviyatıyla bütünleşmiş olurlar. Kutsal, geçmişteki şimdi olarak algılanan zamansal süre içinde tecelli eder. Kur'an'da Kadir gecesini gibi, Kutsal'ın tecellisine konu olan diğer zamanlar, türdeşlerinden ayrılan ve mü'minlerin zamansal varoluşunu inşa eden sembolik bir etkiye sahiptirler.

Kur'an'daki bazı eşya isimleri de, asa örneğinde olduğu gibi, sembolik bir değer arz etmektedirler. Bu eşya isimleri, Kur'an'ın semantik yapısı içinde, başlarından geçen çeşitli kutsal tezahürleri sonucu oluşan tecrübelerin üzerlerinde yoğunlaşmasıyla sembolleşmektedirler. Artık bu isimler Kur'an'da her okuduklarında ya da zikredildiklerinde Kutsalı yoğun bir şekilde çağrıştırarak, Kutsalın tecellisine konu olmakta ve inananlar ile kutsalı buluşturan bir sembol olmaktadır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz mekân, zaman ve eşya isimleri birer sembol olarak somut ve soyut olmak üzere iki ana unsurdan oluşmaktadır. Somut yönlerini çeşitli insanî ve kutsalın tecellisi olarak ortaya çıkan dini tecrübeler oluştururken, soyut yönlerini bu isimlerde çağrışan ve yansıyan Kutsala ait bir gerçeklik veya gerçeklikler oluşturmaktadır. Bu sembollerin somut ve soyut yönleri arasındaki ilişkiye gelince, şöyle söyleyebiliriz: Kur'an'da yeralan söz konusu isimler mekân, zaman ve eşya olmaları hasebiyle türdeşle-

rinden farklı olmayan raslantısal isimlerdir. Somut yönleriyle soyut yönleri arasında analogik bir ilişki gözükmemektedir. Bu açıdan raslantısal semboller oldukları söylenebilir. Ancak bu isimleri, Kur'an semantiği içinde kazandığı anlam alanları ve dini tecrübeler açısından değerlendirdiğimizde, kazandıkları somut unsurlar ile, Kutsala dair yansıttıkları soyut gerçeklikler arasında ciddi bir analogik ilişki, hatta birbirlerini gerektirme durumu söz konusudur. Buna göre, söz konusu olan mekân, zaman ve eşya ile ilgili sembollerin birinci dereceden evrensel semboller olduğunu söyleyebiliriz.

### Kaynakça

- Fawcett, Thomas, *The Symbolic Language of Religion*, SCM Press Ltd. London 1970.
- Cassell's Latin-English English-Latin Dictionary*, ed. D.P. Simpson, Macmillan Publishing, London 1994.
- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. Walter Bauer's, trc. William F. Arndt – F.Wilbur Gingrich, The University of Chicago Press, USA 1979.
- Webster's Third New International Dictionary of English Language Unabridged*, ed., Philip Babcock Gove, Könemann, Germany 1993.
- Hinnels, John R. (ed.), *The Penguin Dictionary of Religion*, Penguin Middlesex, England 1984.
- Wellek, Rene – Austin Warren, *Edebiyat Teorisi*, trc., Ömer Faruk Huyugüzel, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.
- Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, ed. Herbert Lockyer, Thomas Nelson Publishers, New York 1986.
- Knudsen, R.N, "Symbol" *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson – Daviid F. Wright, İnter Varsity Press, England 1996.
- Alston, "Religious Language", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan CO., New York 1972, VII
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri ts
- Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, trc. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul 1998.

- Kılıç, Sadık , *Kur'an Sembolizmi Renklerin ve Şekillerin Dünyası*, Kılıç Yay., Ankara 1991
- Williams, Rowan, "Imagery, Religious", *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson – Jon Bowden, SCM Press Ltd., Britian 1996,
- Emmet, Dorothy, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Mc. Millan Co. Ltd., London 1961
- Yavuz, Ömer Faruk ,*Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.
- Kırbaçoğlu, Hayri, "Müteşabihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'an Sempozyumu*, , Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice–Hall, London 1963.
- Fromm, Erich, *Rüyalar Masallar Mitoslar*, trc. Aydın Arıtan- Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi İstanbul 1992, 2. bs.
- Kırbaçoğlu, Hayri, "Müteşabihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, Bilgi Vakfı Yay., s. 363-374
- Esed, Muhammed, "Kur'an'da Sembolizm ve Alegori", *Kur'an Mesajı Meal-Tefsîr*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İstanbul 1996, III, 1329-1332.
- Paçacı, Mehmet, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 121-134.
- Dhavamony, Mariasusaı, *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973.
- Otto, Rudolf, *The İdea of The Holy*, trc. Jhon W. Harvey, Oxford University Press, London 1936, 6. bs.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, 3. bs.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.
- Kılıç, Sadık, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerîm*, Nil Yay., İzmir 1993.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Zaman Yay., İstanbul ts.

- el-Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meani'l-Esmâillahi'l-Hüsnâ*, nşr. Bessâm Abduvahhab el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-Tıba ve'n-Neşr, Limasol 1987.
- er-Rağıbu'l-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Davûdî, Dâru'l-Kalem – ed-Dâru's-Şamiyye, Beyrut 1997.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb – Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, I-XVIII, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1996.
- İbn Âşûr, Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Libya ts.
- Eliade, Mircea, *İmgler Simgeler*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992,
- Düzenli, Yaşar, "Sembolizm Açısından İsrâ ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *Eskişehir Osmangazi Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 1, (2001), s. 39-40.
- Burckhard, Titus, *Aklın Aynası*, trc. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1987.



## Symbolic Values of Concept of Sacred Places, Times and Objects in the Quran

---

**Citation/©:** Yavuz, Ömer Faruk, (2005-6). The Symbolic Values of Concept of Sacred Places, Times and Objects in the Quran, *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 39-68.

**Abstract:** In this article it will be dealt with symbolic values of place, time and object's names in the semantic domain of Qur'anic language. To do this, it will be took the symbol, its structure, its peculiarities, its varieties as an element of communication and theory of symbolic language in general. In the end, this theory will be applied to some sample names of times, places and objects in the Qur'anic language.

**Key Words:** Symbol, Symbolic Language, Sacred, Place, Time, Object, Kâbe, Âsa.

---



Kudüs, Kubbetü's-Sahra

# Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme

Mustafa Kemal ŞAN\*

Atıf/©: Şan, Mustafa Kemal (2005). Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme, Milet ve Nihal, 3 (1-2), 69-117.

**Özet:** Günümüzde çoğulculuk yaşadığımız toplumların neredeyse doğal bir yapısı haline gelmeye başlamıştır. Küreselleşmenin getirdiği toplumsal dönüşümler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çoğul kimlikler ve ulus ötesi kurumların artan rolü sonucu her geçen gün daha da artan farklılaşmış kimlikler yaşadığımız dünyanın birer gerçeği haline gelmiştir. İşte çok kültürlülük tartışması da bu zemin üzerinde yeşermeye başlamıştır. Çok kültürlülük ve kültürel çeşitlilik modern sonrası ortamın da sağladığı kolaylıklarla tüm dünyada tartışılan bir olgu konumuna yükselmiştir. Özellikle Kanada ve Avustralya gibi devletlerin ülkelerine kabul etmiş oldukları göçmenleri asimile etmek yerine çok etnikli yapı içinde farklılıklarını tanıyan bir politika girişimi olarak çokkültürlülüğü resmen bir devlet politikası haline getirdikleri 70'li yıllardan sonra konu daha fazla dünya gündemine oturmuştur. Ancak her tartışmada olduğu gibi çok kültürlülük konusunda da farklı perspektifleri kendilerine eksen alan açıklamalarla karşılaşmaktayız. Bu çerçeveden olarak bu yazıda çok kültürlülük siyasetinin çeşitli uygulama biçimlerini belli başlı savunucuları özelinde ele alarak, bu siyasete ilişkin imkân ve sıkıntılara işaret edilmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Çokkültürlülük, Farklılık, Postmodernite, Komüniteryen, Liberalizm, Cemaat.

## Ötekini Anlamak

Günümüzde çoğulculuk yaşadığımız toplumların neredeyse doğal bir yapısı haline gelmeye başlamıştır. Bir yandan küreselleşmenin

\* Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

getirdiği toplumsal dönüşümler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çoğul kimlikler ve ulusötesi kurumların artan rolü sonucu her geçen gün daha da artan farklılaşmış kimlikler yaşadığımız dünyanın birer gerçeği haline gelmiştir. Bugün için insanlar geçmişte hiç olmadığı kadar birbirleri ile iç içe yaşamakta, ötekiyle her an burun buruna gelme risk ve imkanı ile baş baş bir hayat sürmektedirler.

Bugün için çoğu ülke kültürel bakımdan önemli çeşitlilikler göstermektedir. Yapılan son çalışmalara göre dünyadaki bağımsız 184 ülke, bünyelerinde 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik grup ile muazzam bir çeşitlilik içinde bulunmaktadır. Bu rakamlar bize çok az ülkenin vatandaşının aynı etnik-ulusal gruba ait olduklarını ve çok azının aynı dili konuştuklarını ifade etmektedir (Kymlicka, 1998 :25). Yaşadığımız bu süreç bizleri, kültürel açıdan homojen bir ulus devlet modelinden gittikçe uzaklaşarak farklılıkların toplum hayatında daha fazla kabul gördüğü bir boyuta yaklaştırmıştır. Kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısı ve etkinlikleri gün geçtikçe artmaktadır. Geçmişte Aydınlatma düşüncesinden ilham alan modern projenin evrenselci paradigması insanlar arasındaki benzerlikleri toplum tasarımının merkezine alırken günümüzde yaşamın temeline ilişkin vurgu giderek farklılıklar üzerinde yoğunlaşmaktadır(Üstel, 1999: 35) .

Farklılıkların kabul görmesinin doğal bir uzantısı olarak da farklı etnik ve kültürel unsurların beraberce bir arada yaşadıkları bir toplum tasarımı olarak şekillenen çok kültürlülük politikaları gündeme gelmektedir. Çok kültürlülük ve kültürel çoğulculuğun, sahiçilik söylemleri ve kültürel ve etnik azınlıkların haklarına yapılan vurgunun bugün için bu derece revaçta olmasının kimi nedenleri bulunmaktadır. Bunları kısaca şöyle özetlemek mümkündür.

Kültürel alanlarda farklılıkların tanınması ve varlıklarını sürdürmelerine müsamaha ile bakılması siyaset ve toplum hayatında geçerlilik kazanmadan önce konu öncelikle toplum bilimlerinin

gündemine taşınmıştır. Bu bağlamda insan bilimlerindeki pozitivist ve ilerlemeci paradigmanın geçerliliğini yitirmesi ile paralel bir gelişim süreci izlendiği söylenebilir. Bilindiği gibi sosyal bilimlerin bilim hüviyetlerini kazandıkları süreçlerde Batı, gerçekliğin nesnel doğası ile kendi içinde bulunduğu şartlar arasında belli bir aynılık kurarak kendi dışında var olan tüm toplum ve kültürlerle alçaltıcı bir bakış açısı ile bakan bir gelenek oluşturmuştur. Bu ekseninde gelişme gösteren sosyal bilim alt dalları ilk başlarda Batıyı ve Batı-dışını inceleyenler olarak ikiye bile ayrılmıştır. Sözelimi sosyoloji, endüstriyel atılım ve gelişmeleri gösteren, belli farklılaşma ve başkalaşmaları geçirmiş toplum tipinin tek örneği olan Batı toplumlarını incelemek ve bu toplum içinde ortaya çıkması kaçınılmaz çatışma ve çelişkilere çözüm arama amacına koşulan bir entelektüel saha olarak ortaya çıkarken, Batı-dışı toplumların incelenmesi başka yasalara tabi olarak görüldüğünden etnoloji ve antropoloji bilimlerine ihtiyaç duyulmuştur. Sosyoloji bilimi bu ilk teşekkül devresinde Batı toplumlarını mutlak veri olarak, sonuçta kendini bütün insanlığın eninde sonuna ulaşması gereken nihai aşama olarak konumlandırmıştır. Bu aslında Aydınlanma düşüncesinden beri Batı kültürüne hakim olan temel algılayış biçiminin belli bir evrimleşme süreci sonucunda ulaşılmış olduğu bir aşamaya işaret etmektedir.

Ancak toplumu açıklamada kendini görevli sayan bilimlerinin insan unsurunu fizik bilimlerinin nesnellik eksenine oturtma çabaları sonucunda kurumsallaşan pozitivist paradigma, bu iyimser beklentilere ulaşamadığı gibi daha ortaya çıkışından itibaren bu nesnelci bilim anlayışına karşı oluşan bir cepheleşme büyüyerek gelişmiş ve bugüne ulaşan çizgide toplum bilimlerinde pozitivist anlayışın reddini gerektirecek yeni, alternatif anlayış biçimlerinin gereğinden söz edilmeye başlanmıştır. Bu noktaya gelinmesinde insan ve toplum bilimlerinin başta tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji dalları olmak üzere temelde hiç birisinde fizikte Newtoniyen / Einsteiniyen tarzda bir paradigmanın sağladığı türden bir bilimsel otorite sağlanamaması belirleyici olmuştur. Baştan beri toplum bi-



limlerin ulaşmak istediği bu nesnellik çabası öncelikle insanın kendi doğasından kaynaklanan birtakım açmazlarla kısıtlanmıştır. Örneğin, ister bilimsel etkinliği yürüten özne olarak ister bilimsel etkinliğin nesnesi olarak ele alınsın, insani etkinlikleri ve insan doğasını tarih ve kültür gibi bağlamlardan arınmış bir halde kavramak olanığı bulunmadığı gibi, insan, dünyadaki eylemleri üzerinde düşünerek bilen ve eylemine bilinçli bir seçimle yön verebilen ayırt edici niteliklere sahip bir yapıda olmuştur (Göka, Topcuoğlu, Aktay, 1996:22-23; Hekman, 1999:16-17).

Böylece aydınlanma aklının ve modern paradigmanın ürettiği sosyal bilim ve bu ekseninde temellenen evrenselci insan tasarımı temelden zedelenecek bugüne varan bir çizgide yeni gelişmelerin yaşanması mümkün olabilmektedir. Bu çerçevede özellikle son elli yılda modern sosyal bilimin evrenselci teorilerine karşı birçok saldırılarda bulunularak aydınlanma mirası ile oluşan bu bilim konseptinin ortaya koyduğu teorilerin genel-geçer oldukları iddiasının aslında Batı'nın kendi gerçekliğinin sanki evrenselmiş gibi sunulmasından ibaret olduğu yönündeki kanaatleri güçlendirmiştir (Wallerstein, 2000:188). Böylelikle son yıllarda "insan doğası", "evrensel akıl" ve "akıl sahibi özerk özne" gibi kategoriler giderek daha çok sorgulanan olgular olmuşlar ve birçok düşünür, çeşitli bakış açılarından, evrensel insan doğası, insan doğasının bilinmesini sağlayacak evrensel bir rasyonellik kanonu ve mutlak evrensel bir hakikatin olanaklılığı gibi fikirleri eleştiri konusu yapılmıştır (Mouffe,1999: 347).

Modern paradigmanın sosyal bilimler alanında almış olduğu bu başkalaşım, kültürel alanlarda etnosentirik yaklaşımlarla bezeli Batı uygarlığının evrensellik mitosunun da kendini daha fazla sürdürmesini engellemiştir. Bilindiği gibi modernliğin üretildiği topraklar olan Avrupa öteden beri, kendi uygarlığını çeşitli medeniyetler arasında bir "medeniyet" olmaktan daha başka bir şey olarak görmüştür. Bunun yanında kendi uygarlıklarının biricikliğine derinden bir inançla bağlı kalırlarken, kendi dışlarındaki ötekini ise

erişilmeye değer hemen hiçbir değer üretemeyen bir az gelişmiş yaratık olarak algılamışlardır. Eğer bu az gelişmiş varlıklar günün birinde bir seviyeye ulaşacaklarsa bu, Batılı gelişme çizgilerinin ısrarla takip edilmesi ile muhtemelen de uzak bir gelecekte ve ancak belli ölçülerde dâhilinde meydana gelebilecektir.

Sosyal bilim paradigmasında meydana gelen bu başkalaşım ve değişimler kültürel çalışmalar olarak nitelenen bir başka sahada da yankı bulmuştur. Bu alanda özellikle saldırıya uğrayan kavram sosyal bilimlerin nesnellik ilkesi ile paralel giden bir başka ilkesi olan “evrenselcilik” algısıdır. Kültürel çalışmalar evrenselciliğe, öncelikle, toplumsal gerçeklik hakkında evrenselcilik adına ortaya atılan iddiaların aslında evrensel olmadıkları gerekçesiyle saldırırken, böylece dünya sistemindeki hâkim tabakaların, kendi gerçeklerini genelleştirip evrensel insan gerçeklikleri haline getiren ve insanlığın önemli kesimlerini araştırmalarının epistemolojilerinde bile unutan görüşlerine karşı da net bir tavır içine girilmiştir (Wallerstein, 2000:206).

### **Postmodernite ve Farklılığın Kutsanması**

İşte tam da bu aşamada çokkültürcülük ve farklılık politikalarının bu derece revaç bulmasının bir başka nedenine işaret etmek gerekmektedir. Yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız bilginin ve bilimin aydınlanma mirasının dışında yeni bir çehre ile tanımlanması ile bağlantılı bir biçimde ele alınabilecek olan postmodernizm olgusu da çokkültürlü toplum idealinin uygun zeminini oluşturmada son derece elverişli imkânlar sunmaktadır.

Postmodernizm, Batı düşüncesindeki büyük anlatıların (grand narrativs) modernlikle birlikte geride kaldığı ve artık eski geçerliliğini sürdüremeyeceği temel argümanı ile entelektüel sahada boy vermeye başlamıştır. Özellikle, 60’lı yıllardan sonra toplum kuramında meydana gelen paradigmal değişimlerin bir ifadesi olarak ortaya çıkmaya başlayan postmodern kuram, modernliğin adeta kutsal bir doğma olarak kabul ettiği *bütünlük*, *tekillik* ve *evrenselcilik*

düşüncesini temelden parçalayan bir yapı içinde gelişim göstermiştir. Postmodern teori, bilimsel yaklaşımların gerçekliği yansıttığı inancını merkeze alan modern paradigmanın eleştirisini yaparak, modernist teorilerin kendi nesnelere üzerine en iyi ihtimalle kısmi perspektifler sunduğu ve dünyaya ilişkin tüm bilişsel algılamalarımızın tarihin ve dilin dolayımından geçtiğini öne alan rölativist bir noktada konumlanmaktadır. Modern çağ felsefesi, Batı akılcılığı, sanatı ve kültürel ilkeleri kendi nesnellikleri konusunda hiçbir tereddüde mahal vermeyecek derecede evrenselci bir perspektif içinde bulunurken, postmodern kuram, tüm bu inanışlara temelden karşı çıkarak bunun yerine “kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altında bir yaşama; iddiaların, tarihsel olarak şekillenmiş göreneklerinden daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayandığını kanıtlayamayan, kendisiyle birlikte, yarış halindeki sınırsız sayıda yaşam biçiminin var olduğu” bir algılayış tarzı üzerinde odaklanmaktadır (Bauman, 1996: 145).

Postmodern paradigma, akıl, hakikat, gelenek ve bilgi yapılarını derin bir rölativiteye açarak Batı epistemolojisini temelden sarsan bir yapının ortaya çıkmasını kolaylaştırırken bu etki tüm bilim dallarında hatırı sayılır yankılara da yol açmıştır. Nitekim tarihçiler topladıkları belgelerin muhtelif yorumlara açık metinler olduğunu keşfederken sosyologlar da , teorilerinin gerçekliği belli bir biçimde kurgulayan “anlatılar” olduğunu görmeye, iktisatçılar ise matematiksel modellerle yürüttükleri çalışmalarından “senaryolar” diye söz etmeye başlamışlardır. Böylelikle yakın zamanlara kadar “metin”, “kurgu”, “senaryo” gibi sözcükler sosyal bilim alanının dışını tanımlarken postmodern paradigmayla bunların aslında olması gereken nosyonlar olduğuna hükmedilmeye başlanmıştır (Öncü,1998:48). Hakikatin bu izafiliği postmodernistlerin sıklıkla ifade ettikleri bir sloganda kendisini tüm çıplaklığı ile açığa vurmaktadır: Ne olsa gider (anything goes). Postmodern söylemin önemli temsilcilerinden Richard Rotty'nin dediği gibi hiçbir şeyin kesinleşmiş ya

da temsil edilebilecek gerçek bir doğası bulunmamaktadır. Her şey zamanın ve şansın ürünüdür. (Serdar,2001:21)

Postmodernite gerçeğin doğasına getirmiş olduğu bu radikal görecelik algısı ile çoğulculuk ve çeşitliliğe de geniş bir yaşama alanı tanımaktadır. Modernliğin uzun yüzyıllar boyu kendi dışında olanı ötekileştirme, dışlama ve hor görme süreçleri ile kendisini ortaya koyan perspektifi yanında postmodern teori ırkların, kültürlerin, cinslerin, cinselliklerin çoğulculuğuna vurguda bulunarak hiçbir tarzın diğeri üzerinde egemenlik kuramayacağı, her unsurun eşit temsile yetkin olduğunda ısrar etmektedir. Postmodernliğin oluşturduğu bu atmosfer daha sonraları farklılıkların adeta kutsandığı çokkültürcülük politikalarının da meşru temelini oluşturacaktır.

Postmodern kuramın ortaya koymuş olduğu çoğulcu toplum tasarımı, bir zamanlar modernliğin yıkmaya çalıştığı şeyler olan *cemaat, gelenek, kendi türüne ve köklerine bağlılık, milliyet* gibi bir kısım anti-modern unsurları kınanır şeyler olmaktan çıkararak tam tersine dönüştüren bir süreci başlatmıştır. Bu süreç uzun zaman baskı altına alınan toplumsal grup ve kimliklerin ve entnisitelerin de kendilerini ifade etmede gereken fırsatları buldukları süreçlere de can vermiştir. Böylelikle artık yeni bir kabilecilik çağına girdiğimiz bile söylenebilecektir: “Bugün cemaat övgüsüne, aidiyetin alkışlanmasına ve heyecanla gelenek aramaya enerji, güç ve canlılık katan şey, mucizevi bir biçimde yeniden doğan kabileciliktir. En azından bu anlamda modernliğin uzun ve dolambaçlı yolu bizi bir zamanlar atalarımızın yola çıktığı başlangıç noktasına getirdi. Ya da belki de öyle görünüyor” (Bauman, 2000: 111/114)

Postmodernlik düşüncesi işaret ettiği bir çok şeyin yanında öncelikle dünyanın ortadan kaldırılması imkansız bir çoğulluğuna göndermede bulunmaktadır. Postmodernlik, tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirirken yaşam biçimlerinin farklılığını sadece kabul etmekle kalma-

maktadır. Bunun da ötesinde postmodernlik, yaşam biçimlerinin farklılığını evrenselliği hedefleyen bir yaşam biçiminde eritmeye de, evrensel tahakkümü hedefleyen bir biçim tarafından değersizleştirilecek bir şeye indirgenmesine de karşı bir duruş almaktadır. Farklılık artık sadece kerhen kabul edilen bir şey olmaktan öte, aynı zamanda da yüksek bir pozitif değer rütbesine de çıkarılmaktadır (Bauman , 2003 :131). Postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin verilmektedir. Daha doğru bir ifade ile söylenirse hiçbir yaşam biçimi, herhangi başka bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar bariz ve baskın olma hakkını elde edemeyecektir : “Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlandığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda *mümkün* hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir. Özgürlük , eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganıydı. *Özgürlük, farklılık, ve hoşgörü* ise postmodernliğin ateşkes formülüdür (Bauman, 2003, 131).

Modern dönemde temel akımlar, yabancılığın anormal ve esef edilecek bir şey olduğunda ve geleceğin (homojen olduğu için) üstün düzeyinde yabancılara yer olmadığına bir konsensüs bulunurken , postmodern zamanlar da neredeyse evrensel kabul gören şu anlayışla temayüz edecektir : Farklılık sadece kaçınılmaz bir şey değil, aynı zamanda da iyi, değerli ve korunma ve bakılmaya muhtaç bir şeydir. Bu dönemde temel umut verici tek şey, toplumsal tekilliklerin tasdiki, mirasların ruhsal olarak yeniden tesisi ve kökler ve özel kültürlerin açıkça hesaba katılmasıdır. Kendilerini sağcı ve hatta faşist sayan inanç grupları bile öncülerinin tersine, artık insanlar arasındaki farklılıkların kültürel müdahaleden muaf olduğunu ve bir kişiyi başka biri yapmanın insan gücünün haddi olmadığını kabullenmiş görünmektedirler. Buna göre farklılıkların tamamı kültürel olarak üretilen insani ürünlerdir. Böyle olunca da , farklı

kültürler son derece doğal olarak kendi üyelerini farklı şekil ve renkte yaratma hakkına sahiptirler. Bırakalım tüm kültürler kendi ayrı ve daha iyi, eşsiz, otantik yollarında yürüyebilsinler. Bu durumda dünya çok daha zengin olacaktır (Bauman,2000:48). Vattimo'nun ifade ettiği gibi postmodernlik iki temel değişimin altını çizmektedir. Bunlardan ilki Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki egemenliğinin sona ermesi diğeri de yerel ve azınlık kültürlerine söz hakkı tanıyan araçların gelişimi.

### **Kültürel Görecelilik ve Çokkültürlülük Tartışmaları**

İşte çokkültürcülük tartışması da bu zemin üzerinde yeşermeye başlamıştır. Çokkültürcülük ve kültürel çeşitlilik yukarıda açıklamaya çalıştığımız bir ortamın da sağladığı kolaylıklarla tüm dünyada tartışılan bir olgu konumuna yükselmiştir.<sup>1</sup> Özellikle Kanada ve Avustralya gibi devletlerin ülkelerine kabul etmiş oldukları göçmenleri asimile (eritme potası) etmek yerine çok etnikli yapı içinde farklılıklarını tanıyan bir politika girişimi olarak çokkültürlülüğü resmen bir devlet politikası haline getirdikleri 70'li yıllardan sonra konu daha fazla dünya gündemine oturmuştur (Kymlicka,1998: 47; Birch, 1989:167-172).

Çokkültürcülük tartışmaların temeline bakıldığında bu olgunun aslında yirminci yüzyılın içinde ortaya çıkan büyük göç dalgaları ve çöken sömürge imparatorluklarının ardında bıraktıkları büyük etnik çeşitlilikle temelden ilgili olduğu görülmektedir. Bu anlamda Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerinde kurmuş olduğu kolonyalist egemenliğinin sona ermesi ve bunun sonucunda sömürgelerin bağımsızlaşması, sömürge halklarının yerel ve azınlık

---

<sup>1</sup> Aslında çokkültürlülük tartışmalarının modern dönemlerin ardından ortaya çıkıyor olması bu olgunun bu dönemle birlikte insanlık gündemine geldiği anlamına gelmemektedir. Geçmişin büyük İmparatorluklarının tamamı bir zorunluluk olarak çok kültürlü bir yapı arzettiği bilinen bir gerçektir. Ancak ulus devlet olgusu ile birlikte tüm dünya üzerinde tesis edilen tekkültürcü yapılar kültürel farklılıkların ne derece hayati bir öneme haiz olduğunu ortaya koymuştur.

kültürlerine söz hakkı tanıyan süreçlerin işlemlerini kolaylaştırmıştır. Böylelikle, 18 ve 19. yüzyıl Avrupa'sının akıl ve ilerleme adına sürdürdüğü mücadele olan evrensellik fikri<sup>2</sup> ortadan kalkarken toplum artık birliğini de yitirme sürecine girmiştir. Dolayısıyla da hiçbir kahraman, hiçbir toplumsal kategori, hiçbir söylem, anlamın tekeli elinde tutma imkanı bulamayacaktır. Bu da bizi, doğal olarak çokkültürcülüğe götürmektedir (Touraine, 1992: 208).

Yukarıda saymış olduğumuz düşünsel ve entelektüel nedenlerin ötesinde etnik çoğulculuk ve çokkültürlülük anlayışının yeşermesinde etkili olan bir diğer faktör de modern ulus devlet idealine ulaşma yolunda devletlerin bünyelerinde barındırdıkları etnik, dini ve kültürel azınlıkları yok sayan hatta yer yer bu unsurları sistemli bir biçimde yok eden bir anlayışı taşımaları gelmektedir. Böylelikle ulus-devlet'in entegrist kültür siyasetinin paradoksal olarak ulus-altı ve yerelci duyguları uyandırdığı ve onları beslediği görülmüştür. "Bütünleşme politikası, deyim yerindeyse, toplumun ayrışmasına, kültürel bütünlüğünün çözülmesine yol açıcı bir etki de yaratmaktadır. Buna bağlı olarak, günümüz toplumlarında "kültürel çeşitlilik" gitgide daha fazla bir değer olarak algılanmaya başlanmış, bu da "birlikçi" siyasal anlayışı zayıflatmıştır" (Erdoğan, 1998: 188).

---

<sup>2</sup> Aydınlanma ve Fransız İhtilali sürecinde geliştirilen vatandaşlık algısı esasında insanların özde eşitliğine dayanmakta olup ortaya çıkış itibariyle daha insanca bir yaşam vaat etmektedir. Bu yüzden aydınlanmanın evrenselci söyleminin geçerli olduğu yüzyıllarda cari olan vatandaşlık çerçevesi uzun süre kendisine itiraz edilemez bir haklılık zeminine sahip olmuştur. Bu haklılığın temeli de büyük ölçüde pozitif kurucu ilkelere dayanmaktadır: "İnsanlara dil, din, renk ve cinsiyete göre farklı ve ayrımcı yaklaşan bir siyasal uygulamanın ızdırap verici tarihine karşı eşitlikçi itirazın, çağın yükselen ruhu olarak bu meydan okumasının gücü inkara edilemez. Fransız Devrimiyle ilan edilen yeni siyasal konsept, geleneksel toplumun soy, ırka ve cinsiyete dayalı tabakalaşmasına karşı vatandaşlık kavramını öne sürerek insanlık onuru adına ileri bir adım kaydetmiştir. Bu adımın atıldığı toplumsal yapının kendisine büyük bir haklılık kazandırdığına da kuşku yok." (Aktay, 2003:61).

## Çokkültürlülük Biçimleri

Temel olarak çokkültürlülük olarak adlandırılan kültürel çoğulculuk biçimi , özünde liberal bir çoğulcu toplum tasarımı olarak gelişim göstermeye başlamış bir siyasi akımdır. Bu anlamda bu kavram, kültürel kökeni ne olursa olsun farklı kültürel geleneklerin eşitlik esasına dayanarak bir arada yaşamalarında herhangi bir sorunun olmadığını ifade eden siyasal ve toplumsal bir sistemin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır (Erdoğan, 1998: 195). Çokkültürlülük tek başına farklılık ve kimlikle ilgili bir kavram olmayıp, kültürle kaynaşmış ve ondan beslenen farklılık ve kimliklerle, yani bir grup insanın kendilerini ve dünyayı anlamakta, bireysel ve toplu yaşamlarını düzenlemekte kullandıkları inançlar ve uygulamalar bütünüyle de alakalıdır (Parekh, 2002: 3). Çokkültürlülük terimi ilk bakışta yekpare bir toplum tasarımı sunar gibi görünse de bugün için bu başlık altında mütalaa edilecek birbirlerinden farklı çoğulculuk biçimleri bulunmaktadır. Liberal teorinin bireysel hakları öne alan yaklaşımı ile cemaatin ve grupların haklarını temel alan toplulukçu /cemaatçi çokkültürlülük biçimleri bunların başında gelirse de konu yine de birbiri ile ihtilafli bir çok alt dallara da ayrılmaktadır. (Kymlicka,1998)

Bugün çokkültürlülüğü bir devlet politikası olarak tanıyan ya da tanımayan ülkelerin uygulamakta oldukları çeşitli çoğulculuk biçimleri bulunmaktadır. Liberal gelenek içinde oluşturulmuş olan bireysel haklar çerçevesinde çeşitliliği savunan ve bireyi bir yurttaş kimliği çerçevesinde haklara kavuşturan yaklaşım ile cemaati, hakların temeline oturtan cemaatçilik (*communitarianism*) yaklaşımı birbirleri ile rekabet içinde gelişimlerini sürdürmektedirler. Bu anlamda çağdaş siyaset teorisinde temelde iki farklı çokkültürlülük ve yurttaşlık modelinden söz edebilmek mümkündür. Bunlardan ilki kökeni John Locke, Thomas Hobbes, Montesquieu, Vico ve Herder gibi düşünürlere dayanan ve günümüzde J. Rawls, J. Raz , Kymlicka gibi düşünürler tarafından temsil edilen Liberal –



sözleşmeci çokkültürlülük ve yurttaşlık modeli, öteki de günümüzde Charles Taylor ve Michael Walzer, Alasdair MacIntyre gibi kuramcılar tarafından seslendirilen cemaatçi / komüniteryanist yaklaşımıdır.

Bu yaklaşımlara ilk olarak liberal kuramdan hareketle bakacak olursak liberal çokkültürlülük modelinin (daha doğrusu liberal çoğulculuk demek daha uygun olacaktır) en ayırt edici özelliğinin, bireyi özgül bir toplulukla değil, ama bir kategori ya da yurttaşlıkla olan ilişkisi içinde ele alan bir yaklaşıma sahip olduğunu görürüz. Liberal yurttaşlık anlayışına göre, bir toplumu oluşturan bireylerin tümü, tanımlanmış ve değişmez bir “iyi yaşam” kavramını paylaşmazlar. Bu nedenle devletlerin dayanacağı ve hedeflerini meşrulaştıracağı bir ahlaki kaynağı da olamaz. İyi yaşamın bir çok türü bulunmakla birlikte bunlardan hiçbiri ötekinden daha az değerli olmadığı için bunların birbirleri ile kıyaslanması söz konusu değildir. Her biri farklı bir biçimde değerlidir. Benzer bir mantıkla, kimi rejimler bir diğerinden ne daha az ne de daha çok meşrudur. Bunların tümü farklı nedenlerden dolayı meşrudur (Gray, 20003: 37). Michael Walzer’in deyişiyle liberalizm için ayrıcalıklı bir çoğunluk ya da özel haklarla mücehhez bir azınlık yoktur (Walzer, 1996, 108). Liberal bakış açısına göre birey, kendi yaşam alanını seçme, yargılama, inceleme ve yeniden gözden geçirme yönünde düşünsel yeteneklere sahip bir benlik olarak tanımlanmıştır: “Toplum bireyin yararına ilişkin farklı ve birbiri ile rekabet eden anlayışlara imkan tanımalı ve sosyal kurumlar iyi yaşam sağlama konusundaki görüş çeşitliliğine bir çerçeve oluşturmakla sınırlı bir görev üstlenmelidir (Üstel, 1999: 64). Liberal rejimler, iyi yaşama bakış açıları uyuşmayan insanların, hepsinin de adaletli olarak kabul edecekleri koşullarda beraber yaşamaları amacına koşulmuş bir sistem oluşturma peşindedir (Gray, 2003:67). Liberal teori “yurttaşların evrensel eşitliği adına, siyasal görüş dışındaki bütün farklılıklara kayıtsız kalmayı veya bunları siyasette gözetilen konuların dışına çıkarmayı” öne alan bir perspektiftir . Bu bakış açısına göre siyasal farklılıklar dı-

şında kalan farklılıklar başkalarını değil, sadece söz konusu kişiyi ilgilendirir ve dolayısıyla da kişinin dini, ahlaki inançları ve aile yapısıyla birlikte özel alana girer.

Birey özgürlüğünü kendine eksen alan Liberal kuram 1980'li yıllardan sonra cemaatçilik/ toplulukçuluk akımı tarafından şiddetli bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Komüniteryanizm (*communitarianism*) 80'li yıllarla birlikte, aslında liberal teorinin sınırlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Komüniteryenler sadece liberal fikirleri değil, liberal teorinin tümünü, birey üzerinde çok yoğunlaşmış olmaları bakımından, bireysel özgürlüğe aşırı önem vermiş olmaları ve insanın kendisini geliştirmek bakımından iyi işleyen bir toplumsal yapıyı öngörmekte yetersiz olmaları bakımından eleştirmektedirler. Komüniteryenlere göre liberal teoride haklara yapılan tek yanlı vurgu, kültürel atmosferden, topluluk bağlarından ve gerçek bir insanın tüm kişiliğini oluşturan hayat hikayesinden soyutlanmış, içi boşaltılmış bir bireye ilişkin bulunmaktadır. Halbuki birey olarak her birimiz, kişiliğimizi, yeteneklerimizi ve hayattaki kazanımlarımızı ancak bir topluluk içerisinde gerçekleştireme imkanına sahip olabiliriz. Bu nedenler komüniteryenler, esas olarak siyasal hayatın topluluğu inşa etmesi gerektiğini çünkü bireyliğin ancak topluluklar tarafından şekillendirildiğini savunurlar (Balı, 2001:170). Böylelikle de alt grupları saran büyük toplum yerine ulustan daha küçük olan gruplardan kaynaklanan bir haklar kuramının oluşturulmasının çabası içinde olmuşlardır. Bu da ortak bir iyi kavrayışı ile tanımlanmış grupların teorisi ile mümkün olabilecektir. Tek tek üyelerin amaçlarını gözden geçirme yetilerini sınırlandırırsa bile, grupların bir ortak iyi kavrayışını ilerletebilecekleri bir "ortak iyi politikası" geliştirmek isterler. Üyelerin grup değerlerine "kurucu" bir bağla bağlı olduğuna inanan cemaatçiler, ortak değerlerin savunulması adına kişi haklarının sınırlandırılmasında da herhangi bir sakınca görmeyeceklerdir (Kymlicka,1998 :151).

Cemaatçi çokkültürlülük anlayışının temel argümanı çoğunluk kültürü karşısında dezavantajlı bir konumda bulunan grupların

kültürlerinin korunması esasına dayanmaktadır. Liberal devlet geleneğinin bireysel hak ve özgürlükleri öne alan ve eşit hak ve sorumluluk esasına dayanan vatandaşlık anlayışı ile bu dezavantajlı grup ve etnisitelerin sorunlarının çözüme kavuşması cemaatçilerce son derece önemli bulunmamaktadır.

Cemaatçiler, liberal yaklaşımı benliği çevre ve toplumsal ilişkilerden izole ederek parçalamakla suçlarlar. Cemaatçi düşüncenin en önde gelen ismi Charles Taylor'a göre çağdaş toplumun önündeki en ciddi sorunlar ahlaki ufkun kararması ve sahiciliğin (authenticity) yok olmasını ile ortaya çıkmıştır. Taylor bunu şöyle açıklamaktadır : “Başka türlü ifade edersek, kimliğimi yalnızca önem taşıyan şeyler temelinde tanımlayabilirim. Ama tarihi, doğayı, toplumu, dayanışmanın gereklerini kendimde bulduklarım dışında her şeyi parantezin dışına atmak, önem taşımaya aday her şeyi ortadan kaldırmak olur. Ancak tarihin, doğanın taleplerinin benim gibi insanların ihtiyaçlarının, vatandaşlık görevlerinin, Tanrı'nın çağrısının ya da bu nitelikte başka bir şeyin ciddi önem taşıdığı bir dünyada yaşıyorsam, kendim için bayağı olmayan bir kimlik tanımlayabilirim. Sahicilik benliğin ötesinden kaynaklanan taleplerin düşmanı değildir; bu talepleri öngerektirir” (Taylor, 1995: 40).

Toplulukçu/cemaatçi yaklaşım, teorisini oluşturan farklı isimlerin birbirlerinden ayrışan bir düzlemde geliştirdikleri bir kuram olmakla birlikte temelde kamu yaşamına katılımı “topluluk” olgusuna verdikleri belirgin üstünlükte oy birliği içinde bulunmaktadır. Toplulukçulara göre, liberal demokrasinin üzerine dayandığı evrensellik, değer yansızlığı ve laiklik gibi idealler iki yüzlülükten başka bir şey değildir. Bu ideallerin ardında, liberalizmin ortak yararı, yurttaşlar topluluğunun bütününe dikkate almak ve yurttaşlığa ilişkin siyasal erdemleri ve “iyi yaşamı” tanımlamak konusundaki yetersizliği bulunmaktadır. Bu yetersizliğin en belirgin sonucu ise, yurttaşın yaşamın özel yaşam ve kamusal olarak ikiye ayrılması

ve sosyo-politik düzenin ahlaki ve dinsel sorunlar karşısındaki sözde yansızlığı/ilgisizliğidir (Üstel,1999: 68-69).

Liberal ve cemaatçi çoğulculuk ve çokkültürlülük algılarını tekrar değerlendirdiğimizde her iki cephe arasında belirgin farklılıkların olduğu görülmektedir. Liberalizmin kabul ettiği çoğulculuk kültürel bağlılıkların ve kültürlerin çokluğunu bir yük olarak değil bir avantaj olarak kabul eden bir yapıya sahiptir. Kültürler çoğaldıkça bireyin önündeki seçenekler de artmaktadır ve zaten liberalizm de bir bakıma seçme özgürlüğü anlamına gelmektedir. Ancak liberallerin sevdiği farklılık ile cemaatçilerin sevdiği farklılık kavramları örtüşmemektedir. Liberallerin değer verdiği ve yücelttiği farklılık *bireye dönük* olarak işlemektedir. Buradaki “farklılık”, insan olmanın ve kişinin kendi hayatını yaşamasının değişik yolları arasındaki seçeneklerin bolluğuna işaret etmektedir. Cemaatçilerin hararetle savundukları farklılık ise içselleştirilmiş farklılıktır. Buradaki “farklılık”, öteki yaşam biçimlerini seçenek olarak görmeyi reddeden ya da göremeyen, bir duruma –kişinin olduğu gibi kalmaya, hayatını bu şekilde sürdürmeye ve kendisini bunun tersine yönelten bütün ayartmalara direnmeye kararlı ya da mecbur oluşuna işaret etmektedir. Kısaca , liberal “farklılık”, grubun bireysel özgürlüğü sınırlama gücünü temsil ederken cemaatçi teorinin vardığı yer ise, grubun bu gücünü istediği gibi kullanmasına imkan tanıyan bir boyuta sahiptir (Bauman,2000: 268).

Çağdaş çokkültürlülük tartışmalarının odağında Kadana toplumu bulunmaktadır. Hal böyle olunca da çokkültürlü toplum tasarımı için teori üretmek de daha çok Kanada’lı akademisyen ve düşünörlere düşmektedir. Kanada’nın yaşamış olduğu bu deneyimden kaynaklanan sorunlara getirdikleri çözüm önerileri ile iki akademisyen ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki *Liberalizm, Cemaat, Kültür* (1989) ve *Çokkültürlü Yurttaşlık* (1995) kitapları ile bu tartışmaların odağında yer alan Will Kymlicka ve diğeri de geleneksel Komüniteryen düşüncenin önemli temsilci Charles Taylor’dır. Taylor, çokkültürlülük tartışmalarında neredeyse en temel başvuru

metinleri arasında gösterebileceğimiz *Tanınma Politikası* adlı çalışması ile konunun en önemli savunucuları arasında gösterilmektedir. Burada bu iki isimin çokkültürlülük ve farklılık politikası konusunda geliştirdikleri kuramın kısa bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

### **Çokkültürlü Yurttaşlık ve Tanınma Siyaseti**

Kymlicka aslında köken olarak liberal kanatta yer alan bir akademisyen olmakla birlikte Kanada deneyimi karşısında ortaya çıkan kimi sorunlar onu liberal teorinin haklar kuramı konusunda yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Ortodoks liberalizmin öteden beri savuna geldiği kiliseyle devletin ayrılmasına dayanan dini hoşgörü biçiminin etnik-kültürel farklılıklarla da baş edebilmek için geçerli bir model olduğu düşüncesi, beraberinde etnik kimliklerin insanların özel hayatları ile sınırlanmasını getirmiştir. Bu konuda devlet insanların etnik kültürel bağlılıklarını ifade etmelerine karşı çıkmaz ancak bu süreci destekleyecek her hangi bir adım atmaktan da uzak durmaktadır. Devletin buradaki tutumu “*iyi niyetli ihmâl*”dir. Bu şekilde bir algılayış, liberalizmin en temel ilkelerinden biri olan ayrımcılık yapmama politikası ile desteklenerek değer çeşitliliği ve kültürel çeşitlilik karşısında devletin yansızlığı fikrine ve bireysel inançları, değerleri ve kültürel kimlikleri dikkate almaksızın tüm vatandaşlar için bir eşit hak ve özgürlükler sistemi sağlanması anlayışına ulaştırmıştır (Kymlicka, 1998: 29 ; Tok, 2003: 185). Bu savların geçerliliği konusunda Kymlicka'nın geçerli şüpheleri bulunmaktadır.

Bu nedenle Kymlicka, özünde liberal düşünce içinde kalarak buradan farklı bir perspektif öneren bir çıkış yapmaktadır. Kymlicka liberalizmin farklılıklara karşı savuna geldiği geleneksel konumlanışın aslında yeni bir bakış açısı ile yorumlanarak zenginleştirilebileceği ve liberalizmin cemaatçilerin ileri sürdüğü farklılık nosyonlarını da kapsayacak biçimde genişletilebileceğini ileri sürmektedir. Bu amaçla liberalizmde çoğu kez göz ardı edilmiş olan farklılık ve çeşitlilik taleplerine liberal hassasiyetleri zorlamadan cemaatçi bakış açılarını da tatmin edecek bir ara formül bulunabilecektir. Kymlicka

özetle şu görüşleri savunmaktadır. Liberalizm geleneksel biçimiyle kabul edildiğinde bir toplum içinde var olan farklılıkları tanıma ve bunlara çözüm üretmede yeterli değildir. Liberal gelenek birey haklarına karşı ikinci bir hak alanı olarak ortaya çıkmak isteyen kolektif hak anlayışına “bireyin önceliğini” zedeleme düşüncesiyle karşı çıkmaktadır. İşte burada Kymlicka liberal teoriye yeni bir bakış açısını benimseme önerisinde bulunmaktadır. Buna göre liberaller, kültürel yapıların kaderiyle ilgilenmek ve bunu kendilerinin bazı ahlaki statüleri olduğu için değil, insanların önlerindeki seçeneklerin farkına varmalarının tek yolu zengin ve güvenli bir kültürel yapıdan geçtiği için yapmalıdırlar (Bauman, 2000:267).

Kymlicka'nın çokkültürlü toplum projesini dayandırdığı çokkültürlü yurttaşlık fikride şu alt başlıklardan oluşmaktadır:1-Özyönetim hakları, 2-Çoketniklilik hakları, 3-Özel temsil hakları.

Özyönetim hakları daha çok ulusal azınlıkların yararlanacağı türden haklar olup, siyasal yapı olarak federalizm bu haklar için en uygun sistemi oluşturmaktadır. Federalizm, eğer ulusal azınlık, federal alt birimin birinde çoğunluğu oluşturuyorsa bir özyönetim biçimi olarak işe yarar. Quebec buna güzel bir örnek teşkil ederken, ABD'nin hiçbir eyaleti bir özyönetim hakkını içermemektedir. Kymlicka'nın çokkültürlü yurttaşlık tanımlamasında ikinci hak grubunu oluşturan çoketniklik hakkı da bir ülkeye farklı toplumlardan göç yoluyla gelmiş olan unsurları içermektedir. Bu haklar, etnik gruplara ve dini azınlıklara, egemen toplumun ekonomik ve politik kurumlarında başarılarını engellemeden, kültürel özgünlüklerini ifade etme ve bundan gurur duymakta yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Özyönetim haklarında olduğu gibi çoketniklilik hakları da geçiçi değildir, çünkü korunmakta olan kültürel farklılıklar ortadan kaldırılması gereken unsurlar değildir. Kymlicka'nın son olarak atıfta bulunduğu hak grubu olan özel temsil hakları ise etnik nitelikte olmayan diğer grupların toplum içinde eşitsiz konumlarının telafisine yönelik bir hak alanı oluşturmaktadır (Kymlicka, 1998:65-68)

Liberalizmin kısmen feodalizmin bireylerin siyasal haklarını ve ekonomik imkanlarını, ait oldukları gruba göre tanımlamasına bir tepki olarak birey haklarına yaptığı aşırı vurgunun farkında olan Kymlicka, işe liberal bir sistemde azınlık durumunda olan grupların farklılıkları bağlamında haklara sahip olup olamayacağı noktasından başlamaktadır. Bir liberal sistemin en temel taahhüdünü birey olarak yurttaşlarının özgürlük ve eşitliğini savunmak olarak tanımlayan Kymlicka, bireysel hakların ötesinde kolektif grup haklarını da tanımlamaktadır. Buna göre bir grup iki tür kolektif hak talebinde bulunabilecektir. Bunlardan ilki grubun kendi üyelerine karşı hakkını, ikincisi ise bir grubun daha geniş topluma karşı hakkını oluşturmaktadır. Bu iki tür hak da ulusal, etnik ve dini grupların istikrarını korumak amacına matuftur. Birinci tür haklar, grubu içerideki muhalefetin istikrar bozucu etkilerinden yani üyelerinin bireysel olarak geleneksel pratikleri ya da adetleri izlememe kararlarından koruma amacını güderken, ikincisi grubu dışsal kararların yani büyük toplumun ekonomik ve sosyal etkilerinden korumayı hedeflemektedirler. Bu iki tür hak talebi arasındaki ayrımı belirginleştirmek için Kymlicka birincisine “iç kısıtlamalar”, ikincisine de “dış korumalar” ismini vermektedir (Kymlicka, 1998: 73).

Eğer bir grup yukarıda tanımlanan grup farkına dayanan ayrımlaşmalı üç tür yurttaşlık haklarından birini talep ederse, içsel kısıtlamalar mı dayatmak yoksa dışsal korumalar mı peşinde olduğu önemlidir. Bu ayrımlaşmalı yurttaşlık hakları koşullara bağlı olarak bu iki amaca da hizmet edebilir. Bu hakların dış koruma sağlamsı durumunu açıklamak için Kymlicka kendi ülkesi Kanada’dan Quebec’ten örnek vermektedir. Quebec’liler, Yerli halklar ve etnik azınlıklar öncelikle onları yaşamaları için gerekli koşullardan yoksun bırakmamasını sağlamakla ilgilenirler. Genel olarak ifade etmek gerekirse, kendi üyelerinin ne ölçüde geleneklere ve yerleşik anlayışa aykırı pratiklere girip girmediğiyle ilgilenmezler (Kymlicka, 1999: 230). Kymlicka dışsal koruma hakları konusunda çoğunlukla iyimserdir. Dışsal korumaların, ırk ayrımında olduğu gibi, bazı

grupların diğerlerine egemen olması tehlikesini doğurduğu durumlar olsa da bu, genellikle karşılaşılan bir durum değildir. Liberal teorinin yaygın bir biçimde eleştirdiği dışsal korumanın bireysel hakları zedelediği tezine de katılmaz Kymlicka.

Haklar sisteminin ikinci ayağını oluşturan içsel kısıtlamalar da kimi durumlarda etnik ve azınlık grupların kendi üyelerini ezmek amacıyla kullanılabilme riskini taşımaktadır. Örneğin azınlık kültürlerin kendi üyelerine ilişkin uygulayabilecekleri cinsel ayrımcılık bu duruma tipik bir örnek teşkil edecektir. Kimi etnik grupların kendi üyeleri konusunda talep ettikleri bu tür içsel kısıtlama hakları aslında zaman zaman karşılaşılan durumlar olmakla birlikte esasında bir çok etnik grup, kendi üyelerine iç kısıtlamaları dayatma hakkı peşinde değildir. Çokkültürlü yurttaşlık modelinin üç formu da iç kısıtlamalar dayatmak için kullanılmaya elverişli durumlar doğurabilir. Bu bağlamda mantıksal uç noktalarına çekilen bir çokkültürcülük politikası her etnik grubun üyelerine kendi meşru geleneklerini, bu gelenekler temel insan hakları ve anayasal ilkelerle çelişse bile, dayatmalarına izin vermeyi haklı çıkaracağı korkusunu barındırmaktadır. Ancak bu aslında bir potansiyel olarak böyle olmakla birlikte esasında göç yoluyla farklı grupları bir araya getiren ülkelerin çokkültürlülük projesi bu durumun oldukça ötesindedir. Çokkültürlülük projesinin amacı göçmenlerin kendi etnik kimliklerini ifade edebilmelerini ve eğer isterlerse üzerlerindeki asimilasyon baskısını azaltabilmelerini sağlamaktır. Ancak her şeye rağmen iç kısıtlamalar peşinde olan gruplar da olacaktır. Bu grupların talepleri bu taleplerinin başarı şansını yakalamaktan uzaktır. Oturmuş demokrasilerde etnik ve ulusal gruplar tarafından dile getirilen gruplara özgü hak talepleri daha çok koruma amaçlı olup iç kısıtlamalar için talepte bulunanlarsa genel olarak geri püskürtülmektedir. Bu anlamda son yıllarda revaçta olan çokkültürlü kamusal politikalar, neredeyse tamamen dış korumaların kabul edilmesi çerçevesinde şekillenmiştir (Kymlicka, 1998: 80-83). Kymlicka da, yukarıda tasvir edilen iki hak türünden dış koruma hakkını önemsemek-



te ve liberal yaklaşımın gruplar arasında adaleti destekleyecek belli dış koruma önlemlerini onaylayabileceğini ve onaylaması gerektiğini; ancak grup üyelerinin geleneksel otoriteleri ve pratikleri sorgulama ve gözden geçirme haklarını sınırlayan iç kısıtlamaları reddetmeleri gerektiğini savunmaktadır (Kymlicka, 1998: 75).

Ancak Kymlicka'nın önermiş olduğu bu çokkültürlü yurttaşlık projesi bir çok sıkıntıyı da bünyesinde taşımaktadır. Bunların en başında da bu derece ayrılmış bir toplumda ulusal birlik ve beraberliğin nasıl sağlanacağı gelmektedir. Bu konuda karamsar olanlar farklılık politikalarının liberal demokrasiye ciddi bir tehdit oluşturduğunu düşünmektedirler. Bu korku, bu cemahta yer alanları şöyle düşünmeye zorlamaktadır: Etnik, yada ulusal kimlikleri göz önünde bulundurmadan, neden "insanları yalnızca bireyler olarak" görmeyelim ki ? Kymlicka bu sorunun ardında yatan gerçeğin bu politikayla ulusal birliğin sağlanamayacağı ve eninde sonunda bir parçalanmanın vuku bulacağı endişesinin yattığını ayırımında olmasına rağmen yine de iyimser olmayı istemektedir. Bu anlamda, etnik ve ulusal grupların birçok talebinin liberal bireysel özgürlük ve sosyal adalet ilkeleriyle çelişmediğini düşünmeye devam etmektedir. Çokkültürlülük meseleleri o kadar kolay çözüme kavuşacak konuları içermeyen, nihai çözüm için fazlaca karmaşık bir duruma tekabül etse de son çözümlemede sorunların idare edilebilir boyutları da bulunmaktadır. Liberal toplumların çeşitli paranoyalardan ürkererek azınlık hakları konusunda tatmin edici çözümler geliştirememeleri gelişmekte olan demokrasilere ağır bedeller ödeyebileceklerdir (Kymlicka, 1998: 393-395).

Son yıllarda çokkültürlülük tartışmalarında Kymlicka ile birlikte adından en fazla söz edilen bir diğer Kanada'lı da Charles Taylor'dur. Taylor'ın geliştirmeye çalıştığı farklılık ve çokkültürlülük politikasına ilişkin temel düşünceleri *Tanınma Politikası* adlı çalışmasında somutlaşmaktadır.

Bu politikanın ortaya koymuş olduğu çoğulculuk anlayışı, farklı yaşam pratiklerinden oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi esasına dayanmaktadır. Farklı olana katlanmayı ve ona hoşgörü ve toleransla karşılık verilmesi anlayışına dayanan ve bir kültürün hiyerarşik üstünlüğüne dayalı anlayışa karşı Taylor, kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Kıcasası Taylor için çokkültürlülüğün en temel ayağı farklı kültürel kimliklerin “tanınması” esasına dayanmaktadır (Köker, 1996: 13).

Taylor’ın bakış açısına göre tanıma “yalnızca kişilere borçlu olduğumuz bir kibarlık değil aynı zamanda hayati bir insan ihtiyacıdır.” “Tanınmanın önemi, artık her yerde şu ya da bu biçimde kabul edilmiş durumdadır ; yakın kişisel düzlemde hepimiz, kimliğin bizim için önemli olan öbür kişilerle temaslarımız boyunca nasıl biçimlendirildiğinin ya da nasıl çarpıtıldığının farkındayız. Toplumsal düzlemde, eşit tanıma yolunda sürüp giden bir politika izliyoruz. Her iki düzlem de, önemi gittikçe artan sahicilik idealiyle biçimlendirilmiş durumdadır ; tanıma, bu ideal çerçevesinde oluşan kültürde temel bir rol oynar.” (Taylor, 1996:50)

Taylor, tanı(n)ma politikasını geliştirirken modern toplumda ortaya çıkan iki farklı tutumu ele almaktadır. Bunlardan ilki “şeref-ten haysiyete geçişte, tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu vurgulayan bir evrenselcilik” politikasında şekillenmektedir. Buna göre tüm vatandaşlar, toplumda birinci sınıf ve ikinci sınıf olarak tabir edilen iki ayrı vatandaşlık statüüne parçalanmadan herkese eşit ve birincil vatandaşlık tanınacaktır. Bu anlayış daha önce vurgulandığı gibi kökenini aydınlanma geleneği ve Fransız Devriminden almaktadır. İkincisi de modern kimlik kavramının gelişimi ile ortaya çıkan farklılıklar politikasıdır. Bu anlayışın temeli herkesin kendine özgü biricik kimliğiyle tanınması olgusuna dayanmaktadır. Böylece, evrenselcilik genel bir insani aynılık “eşit haysiyet” arayışı içindeyken, farklılık politikası “bu birey veya grubun benzersiz kimli-

ği"ni, yani onların başka herhangi bir kimseden farklılığını tanıma gereksinmesi üzerinde ısrar etmektedir (Taylor, 1996: 51). Buna göre farklılık politikası çerçevesinde sürdürülen bir tartışma bulunmaktadır. "Evrensel hasiyet politikası, vatandaşları birbirinden farklı kılan yollara iyice "gözlerini kapayan", ayırım gözetmeme biçimleri için savaşıırken ; farklılık politikası, ayırım gözetmeme ilkesini çoğu zaman yeniden tanımlayarak bu ayırıcı özellikleri, farklı muamelelerin temeli olarak kabul etmemizi istemektedir. Böylece, yerlilerin kendi kendilerini yönetmeleri konusunda sonunda bir anlaşmaya varılırsa , yerli grupların üyeleri başka Kanadalıların yararlanamadıkları bazı haklar ve yetkilerden yararlanacaklar; bazı azınlıklar da, kendi kültürel bütünlüklerini korumak için başkalarını dışta bırakma hakkını elde edecek vb." (Taylor,1996:53).

Eşit saygı temeline dayanan bu iki politika (farklılığı herkese eşit biçimde sağlamaya çalışmakla, farklılık politikası) birbirleriyle çatışma içindedir. Bu politikalardan ilkinde göre, eşit saygı ilkesi, insanlara, farklılıklarını görmezlikten gelerek davranmamızı beklemektedir. Böylelikle bu iki tür arasındaki çelişki açık bir biçimde ortada olunca, son derece doğal bir biçimde gerilimleri ve karşılıklı suçlamaları da tahrik edecektir. Haysiyet politikasını savunanlar "ayırım gözetmeme" ilkesinin ihlalden duydukları rahatsızlığı dile getirirlerken, farklılık siyaseti savunucuları ise insanları kendilerine aykırı olan tek örnek bir kalıba girmeye zorlayan ve kendi kimliklerini inkar eden karşı politikaları eleştirmektedirler. İddialar daha da öteye giderek eşit haysiyet politikasının, farklılıkları görmezlikten gelen ve sözde yansız olan bir dizi ilkesinin, aslında tek bir hegemonyacı kültürün dayatılmasından başka bir şey olmadığı noktasına kadar varmaktadır. Bu iddialar karşısında geleneksel liberaller eşit yurttaşlık ilkesinde ısrarlarını sürdürecektir (Taylor, 1996:55).

Taylor bu sorunları daha somut olarak örneklemek üzere *Kanada Haklar ve Özgürlükler Sözleşmesi* ile *Meech Lake Anlaşması* sonrasında Kanada'da beliren duruma dönerek çözümlerini sür-

dürmektedir. Taylor'ın yorumuna göre, Kanada Sözleşmesi Amerikan Anayasanın Haklar Bildirgesi'ne benzer biçimde esas olarak bireysel hak ve yetkilere merkezi bir rol verir. Bu açıdan, Kanada, Batı dünyasının geri kalanı gibi liberal, haklara dayalı evrenselciliğiyle "Amerikan öncülü"nü izlemektedir. Sözleşmenin bu yönüne dayanarak, (kültürel farklılık vaadiyle) Meech Lake Anlaşması'nın muhalifleri esas olarak hakların "yarar" karşısındaki üstünlüğünü, yani ayrımcısızlık şartlarıyla birlikte bireysel hakların her zaman "kolektif gayelerden önce gelmesi gerektiği"ni savunmuşlardır. Kaynağı Kant'a kadar geri götürülebilecek derin felsefi varsayımların ilhamıyla oluşturulan bu politika kavrayışı "insan haysiyetini büyük ölçüde özerklik olarak, yani her kişinin iyi yaşamla ilgili görüşünü kendisinin belirleyebilmesi" kabiliyetinden oluştuğunu düşünmektedir. Bu görüş ABD'deki kimi düşünürlerin "büyük bir güç ve zekâyla" savundukları kendi adına karar veren bireysel özerklik varsayımı Michael Sandel'in "usul cumhuriyeti" adını verdiği şeyin çekirdeğini de teşkil eder; Sandel'in usul cumhuriyetinde usul kurallarına kalıcı gayelere ve ortak yaşam biçimlerine oranla öncelik verilir.

Taylor, bu yaklaşımların içinde taşımış olduğu derin varsayımları ve bazı somut sonuçlarını takdir etmekle birlikte sonuçta bu usul modelini benimsemeyecektir. Daha önce ortaya koyduğu gibi, liberal evrenselcilik iddia ettiği kadar masumca yansız ve ayrımcısız değildir. Kanada örneğinde, bu model Fransızca konuşanlara özgü bir kültürü yansız olarak zenginleştirmekten veya geliştirmekten çok, zayıflatmakta veya yok etmektedir. Genel olarak, siyasal toplum kültürel gelenekleri korumaya çalışanlar ile bireysel çıkarını öne çıkarmak üzere "kendilerini aynı tutmak" isteyenler arasında "yansız" kalmaz. Bu açıdan, usulcülük "farklılığa olumsuz bakmak"la suçlanabilir. Kültürlerine bağlı Quebec'liler açısından anayasal tartışmalarında söz konusu olan, yalnızca bireysel iki dillilik hakkı değil, ortak bir "yarar" olarak görülen "Fransız kültürünün yaşaması ve serpilmesi" ve gerek şimdi, gerek gelecek kuşaklarda

korunmasıydı (Taylor, 1996: 67).

Taylor'ın değerlendirmesine göre, bu amacın peşinden gidilmesi, liberal karşıtı olmaktan çok, farklılık politikası olarak adlandırılabilir bir kamusal yaşam kavrayışına işaret etmektedir. Bu kavrayışın içerdiği veya öngördüğü şey, iki hak düzeyi arasındaki ayrımdır: Liberal evrenselcilik çizgisinde yorumlanan bir esas veya "temel" haklar düzeyi ile kamusal düzenlemeye imkan tanıyan bir kültürel haklar düzeyi. Bunlardan ilki tekörnek muameleyi gerektirirken ve "asla ihlal edilmemesi" gerekirken, ikincisi kültürel çeşitliliğe imkan sağlamaktadır. Taylor'ın belirttiği gibi, bu görüşe göre ortak amaçları benimsemiş olan bir toplum gene de "liberal" olabilir. Yeter ki böyle bir toplum, özellikle ortak amaçları benimseyenlere karşı davranırken, çeşitliliğe saygı gösterebilsin. Bu amaçların bir araya getirilmesi kuşkusuz kolay olmayacaktır. Ancak böyle bir tutumu benimsemek bütünüyle olanaksız da değildir. Yine karşılaşılan bu sorunlar, özgürlükler eşitliği ya da refahla adaleti bağdaştırmaya çalışan herhangi bir liberal toplumun karşılaşıacağı sorun ve açmazlardan daha büyük de olmayacaktır (Taylor, 1996:68).

Taylor'ın dile getirdiği çokkültürlülük yaklaşımı, kültürler arası bağlanıma hazır olmayı ve her tür Avrupa merkezliği veya Batı kültür emperyalizmini reddetmeyi de ima eden bir perspektife sahiptir. Taylor, Frantz Fanon'un Batı-dışı uluslara kendilerini uydu olmaktan çıkarmak için model olarak göstermiş olduğu "ezilen halkların, özgürlüklerine kavuşabilmeleri için, önce kendilerini aşağılayıcı öz-imagından arındırmalı" düsturundan yola çıkarak Batılı bilginin eleştirisine de yönelmektedir. Bilindiği gibi Fanon, batılı egemen unsurların kendi hegamonik otoritelerini sömürdükleri uluslara dayatmadan evvel öncelikle o ulusların kendilerinde aşağılık olduklarına dair bir imajın yerleştirdiğini söyler\*. Bu nedenle,

---

\* Aynı meselede Malik Bin Nebi de benzer bir mantık silsilesini izleyerek Batılıların ele geçirdikleri kolonilerde yaşayan insanları öncelikle "sömürülmeye müs-

özgürlük ve eşitlik savaşımına girecek farklı halklar öncelikle bu imajı ve batılı karşısında kendilerini konumlandıkları aşağı durumdan kurtarmalıdır. Bu da ders programlarından başlayıp tüm akademik alana varana kadar tüm entelektüel sahalarda çokkültürlü bir yapıya kavuşturulması ile sağlanabilecektir. Bu bağlamda batı üniversitelerinin insan bilimleri bölümlerinde üretilen temel *kanon*'un ve buralarda itibar sahibi olan tüm akademik otoritelerin kendilerin insanlığın erişilmeye değer bütün yaratıcılık ve değerlerinin tek varisi olarak gören Avrupalı "ölmüş beyaz erkek"lerden ibaret olduğunu tespitinde bulunarak buraların hızla kadınlara ve Avrupa-dışı ırk ve kültürlere açılmasını teklif etmektedir (Taylor, 1996: 73)

Taylor'a göre modern toplum öylesine tekilci bir yapı içinde teşekkül etmiştir ki sınırları sadece Kuzey Atlantik Uygarlığının ölçütleri ile örtüşmektedir. Böylelikle Taylor, batı uygarlığının etnosentrik özelliklerine de derin eleştiriler yöneltmektedir. Batı uygarlığının etnosentrik yapısının en ünlü sözel belgelerinden biri olan ve Saul Bellow tarafından kışkırtıcı bir biçimde dillendirilen şu ifade, etnik merkeziliğin ne derece derinlerde kök saldığının bir ifadesidir: " *Zulular bir Tolstoy çıkardıklarında onu memnuniyetle okurum.*" Bu ifade birkaç açıdan sorunludur. İlk olarak insani mükemmelliğin tek gerçek göstergesi olarak batılı formları mutlaklaştırmaktadır. İkinci olarak da batı dışında bulunan unsurların insanlığa henüz bir katkı sağlayamadıkları öncülünü kabul etmektedir. Sonuç olarak Bellow'un şahsında batı uygarlığı kendi hegamonik yüzünü göstermektedir. Eğer dünyanın geri kalanı batıda üretilene benzer bir mükemmellik yaratacaksa bu anacak gelişme çizgisinin ileriki aşamalarında ortaya çıkabilecektir (Taylor, 1996: 78-79). Taylor bu ilişkilerin tersine çevrilerek iki yol arasında ara bir yol önermektedir. "Bir yanda, eşit değerlerin tanınması yolunda sahici olmayan, hegemonyacı bir taleple, öte yandan kendini etnik merkezli ölçütlerle"

---

it" bir hale dönüştürdüklerinden söz etmektedir. Bkz. Malik B. Nebi, İslam Davası, sh.88, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990

re hapsedme arasında bir şeyin bulunması gerekir. Başka kültürler vardır ; bizler de hem dünya ölçeğinde, hem de tek tek her toplumun içinde bu kültürlerle karışmış olarak yaşamak zorundayız.“ (Taylor, 1996: 79).

Taylor, farklılık politikasının evrensel olanı değil, özgül olanı onaylamamız gerektirdiğini belirtir; bir başka deyişle, farklılık politikası “herkese özgü olanı tanımak yoluyla” evrensel olarak var olan bir şeye —herkesin bir kimliği olduğu gerçeğine— saygı göstermemizde ısrar eder. Dolayısıyla, buradaki bir evrensel talep “özgüllüğün tanınmasına güç kazandırır.” Farklı var oluş biçimlerini eşit derecede kabul etmek Taylor’a göre sadece insanların farklı varoluş biçimlerini seçmesi ile sınırlı değildir. Farklılıkları yani farklı kimliklerin eşit değerini karşılıklı tanımaya erişmek için bu ilkeye inanmaktan daha fazlasını paylaşmaya, söz konusu kimliklerin eşit sayılmasına standart oluşturacak bazı değerleri de paylaşmak gerekmektedir : “Değerler konusunda somut bir anlaşma olmalı, yoksa biçimsel eşitlik ilkesinin içi boşalır ve yapmacık bir şeye dönüşür. Tanımaya sahte bir bağlılık gösterebiliriz, ama daha fazlasını paylaşmazsak bir eşitlik alanını paylaşıyor olmayız. Kendini seçme gibi farklılıkların tanınması da bir anlam ufku gerektir, hem de bu seferki ortak bir ufuk olmalıdır.” (Taylor, 1995: 49)

Sonuç olarak Charles Taylor, etnik farklılıkları taşıyan yapıların ulusal birleşme çabalarının sonunda sonuçsuz kaldığında azınlık cemaatlerinin kendi hayatiyetlerini sürdürme çabalarını onaylamaktadır. Yani kendi kendilerini cemaatler olarak yaşatma mücadelesi bu insanların bireyler olarak sahip oldukları haklardan daha fazlası için savaşmalarını gerekli kılmaktadır. Bauman bu “daha fazla olan şey”in yani bireysel haktaki belli kısıtlamaları makul ve hatta hoş kılan “bir şey”in “*varlığını sürdürme hedefi*” olduğunu ifade etmektedir. Bunun anlamı ise “cemaatin gelecek nesillerde devamıdır.” Daha yalın ve hepsinden önemlisi de pratik bir biçimde ifade edecek olursak bu, “varlığını sürdürme hedefi”, cemaatin, genç ve daha doğmamış kuşaklarının seçimlerini kısıtlama ya da engelleme

ve bunların adına seçim yapma hakkını elinde bulundurmasını da gerektirmektedir (Bauman,2000:272).

### **Habermas ve Çokkültürcülük Yerine Demokratik Yurttaşlık Katılımı**

Cemaatçi perspektifin kimi sıkıntılarına işaret ettiği bir dizi yazısında Habermas, özelde Taylor'ı genelde de bu bakış açısını savunan cemaatçileri eleştirmiş ve bunların dışında farklı bir model ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre, cemaatçilerin yurttaşın kendini belirli bir yaşam biçimiyle özdeşleştirilmesi gerektiği vurgusu ve özelde Taylor'un herkesin kendi etnik kültürel topluluğuyla özdeşleşmesinden doğacak bir kolektif bilince sahip olması gerekliliği konusundaki yaklaşımına karşılık, İsviçre ve ABD örneklerinden hareketle "*anayasal yurtseverlik*" kavramını geliştirmektedir: "Habermas'a göre söz konusu çokkültürlü ülkelerin de ortaya koyduğu gibi, anayasal ilkelerin içinden çıktığı siyasal kültür, hiçbir biçimde yurttaşların aynı dil ya da etnik ve kültürel kökeni paylaştığı bir yapıya dayanmak zorunda değildir. Aksine siyasal kültür, çokkültürlü bir toplumda var olan farklı yaşam tarzlarının çeşitlilik ve bütünlüğe ilişkin bilinci eşzamanlı olarak güçlendiren bir anayasal yurtseverlik için ortak payda işlevini görmelidir" (Üstel,1999: 149).

Habermas esasında liberalizm ve cemaatçiliği aşan bir formülasyona giderek konuyu kendi iletişim teorisi içinde ele almaya çalışmaktadır. Habermas' göre temel hakların, bireyselliğin ve özgerçekleşimin güvence altına alınması grup kimliklerinin de tanınmasını gerektirmektedir ki bu konuda cemaatçilerle ve Taylor'la hemfikirdir. Ancak Habermas'ın geliştirmiş olduğu kuram, etnik ve azınlık sorunlarının gün geçtikçe artış trendi gösterdiği bir ortamda topluluk kimliklerine nesli tükenmekte olan canlılara yapılan muamelelere benzer bir tutumla yaklaşarak *koruma altına* alınmasının da geçerli bir çözüm olamayacağına işaret etmektedir.



Habermas'a göre farklı etnik grupların ve onların kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşaması için illa da tek tek kişilere göre biçilmiş bir haklar kuramına gerek yoktur. Bu tür grup hakları demokratik anayasal devlette verilse bile, bunlar lüzumsuz olmakla kalmaz, aynı zamanda normatif bir görüş açısından da kuşkulu olurlar. Çünkü son tahlilde, içinde kimliklerin olduğu yaşam biçimlerinin ve geleneklerin korunması, üyelerinin tanınmasına yardım edecektir ; türlerin, yönetim yoluyla bir tür korunma altına alınması demektir bu. Ancak Habermas, türlerin korunması konusundaki bilinen ekolojik yaklaşımın kültürlerin korunması için de geçerli olabileceği kanaatinde değildir. Kültürel miras ve onların dile getirdiği yaşam biçimleri, normal olarak, kişisel oluşumlarını etkiledikleri kimseleri inandırarak, yani onları gelenekleri üretken olarak benimsemeye ve sürdürmeye özendirerek ürerler. Anayasal devlet , yaşam dünyalarının bu kültürel yeniden üretme başarısını olanaklı kılabilir ama garanti edemez. Nitekim ayakta kalmayı garanti etmek, zorunlu olarak, evet ya da hayır deme özgürlüklerini de üyelerinin elinden alacaktır. Oysa ki kendi kültürel miraslarını benimseyecek ve koruyacaklarsa onlara gerekli bir özgürlüktür bu. Yine kültürleri, tehlike altında ve korunmaya muhtaç bir tür olarak düşünsek bile, onların kendilerini başarılı bir biçimde yeniden üretebilmelerinin gerekli koşulları, Taylor'un "farklılığı yalnızca şimdi değil, sonsuza kadar sürdür[me] ve koru[ma]" amacı ile de bağdaşmamaktadır (Habermas, 1996: 130).

Habermas kültürlerin kendi gelişimlerini sürdürürlerken doğal mecralarında çeşitli dış etkilere açık olarak gelişim göstereceğinin bilincinde olarak şöyle düşünmektedir. "Kendini tehdit altında hissetmeyen bir çoğunluk kültürü bile canlılığını ancak özgür düzeltimlerle, statükoya değişken tasarılar hazırlamakla ya da yabancı dürtüleri –hatta kendi geleneklerinden kopma noktasına kadar- kendi içine alarak koruyabilir." Bu, özellikle ,başlangıçta kendilerini inatla etnik terimlerle tanımlayan ve yeni çevrenin asimilasyoncu baskısı altındaki geleneksel öğeleri canlandıran, fakat daha

sonra hızla asimilasyondan geçen hem de gelenekten aynı derecede uzak bir yaşam tarzı geliştiren göçmen kültürleri için de geçerlidir.

Böylelikle Habermas'a göre çokkültürlülük, bir toplumun kendini dış dünyaya karşı kapılarını kapatarak kendi özel gettosunda huzurlu bir yaşam sürmesine yarayan bir siyasal sistem olmamalıdır. Aksine çokkültürlü toplumlar, yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşaması, her yurttaşa bir kültürel miras dünyası içerisinde büyüme ve çocuklarını bu yüzden ayrıma uğramaksızın aynı dünya içinde büyütme fırsatını veren siyasal yapılar anlamına gelir. Bu, başka her kültüre karşı durma; kendi kültür mirasını alışılmış biçimi içinde sürdürme ya da dönüştürme fırsatı anlamına geleceği gibi ona kayıtsız kalarak onun egemenliğinden çıkma ya da özeleştirme yoluyla ondan bağını koparma ve bundan sonra da gelenekten bilinçli bir kopuş yaptığı için bölünmüş bir kimlikle de olsa, yaşamını aynı hızla sürdürme fırsatını veren bir toplum yapısı anlamına gelecektir. Habermas kültürlerin hayatiyetlerini sürdürmede dışa kapanmaları yerine etkileşim içinde varlıklarını daha iyi sağlayacakları kanaatindedir. Bu nedenle çağdaş toplumlarda yaşanan hızlı değişim bütün durağan yaşam biçimlerini parçalarken kültürler, değişim gücünü ancak eleştiriden ve kopmadan alırlarsa yaşamaya devam edebileceklerdir (Habermas,1996:130-131).

Habermasın geliştirdiği bu kültürel kuram, durağanlığa ve belli bir grup kimliğinin sonsuza dek korunmasına karşı çıktığı gibi farklı etnisite ve ulusları bünyesinde barındıran çok uluslu devletlerdeki ayrımcı politikalara da karşı çıkmaktadır. Ona göre ayrılma ve self-determinasyon haklarının kullanımında çok dikkatli olunması gerekmektedir. Bu nedenle federalleşme gibi konulara bir sihirli değnek olarak bakılmamalıdır. Nitekim federalleşme ancak farklı etnik grupların ve kültürel dünyaların az ya da çok ayrı coğrafik alanlarda yaşadığı durumlarda bir çözüm yolu olabilirken ABD gibi çokkültürlü toplumlarda durum böyle değildir. Almanya gibi kapsamlı göç dalgalarının baskısı altında etnik yapının değişmekte olduğu ülkelerde de böyle olmayacaktır. Nitekim Québec kültür ba-

kımından özerk olsaydı bile kendini aynı durumda Fransız kültürünün İngiliz çoğunluk kültürüyle değiştirildiği bir durumda bulacaktı : “ Bu tür çokkültürlü toplumlarda, bir liberal kültür geçmişi zemininde ve gönüllü birliktelikler temelinde, öz-tanıma yönelmiş tartışmalara izin veren ve bunları destekleyen açık iletişim yapılarına sahip, iyi işleyen bir kamu alanı gelişebilirse, o zaman eşit bireysel hakların gerçekleştirilmesi demokratik süreci de farklı etnik gruplara ve onların kültürel yaşam biçimlerine eşit haklarla birlikte yaşama şansını vermeye kadar genişleyecektir” (Habermas, 1996:129).

Habermas'ın kuramında çokkültürlü de olsa bir toplumun ayrımcılık olmadan da aynı ülke sınırları içinde bir arada yaşamalarını mümkün kılacak çözümlerin arandığı görülmektedir. Habermas'a göre bir toplumda yaşayan farklı etnisitelerin yurttaşlık ortak bağı etrafında eşit haklar çerçevesinde yaşamaları sağlanıyor ve kimseye ayrımcılık gözetilmiyorsa bu etnik ve azınlık unsurların var olan toplumdan kopmalarını haklı çıkaracak inandırıcı hiçbir neden yoktur. Bu koşullar altında baskıcılık ve “yaderlikten” söz edilemez. Ayrılma hakkı, yani “eşit haklar ve halkların self-determinasyon hakkını sağlayan, yasalara uyum içersinde olan ve bu nedenle, ırk ,din ve cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin tüm halkı temsil eden bir hükümete sahip devletlerden kendini koparma isteği”, açıkça reddedilmiştir (Habermas, 2002: 51).

Görüldüğü gibi Habermas, çokkültürlü toplum olgusuna daha çok *farklılıklara duyarlı bir dahil ediş* olarak ifade etmiş olduğu yaklaşımı ile karşılık vermektedir. Habermas, ulusal ve etnik azınlık olgusunun demokratik bir hukuk devletinde çözümsüz olmadığı kanaatindedir. Bu nedenle ayrımcılık sorunu ulusal bağımsızlıkla ve self determinasyon hakları peşinde koşarak değil, bireysel ve sınıfsal farklılığın kültürel tabanına yeterince duyarlı kalarak etnik ve ulusal azınlıkları topluma dahil etmekle ortadan kaldırılabilecektir. Tüm çoğulcu toplumlarda karşılaşılabileceğimiz “doğurulan” azınlıklar sorunu, çokkültürlü toplumlarda kendini daha da vahim bir

biçimde gösterir. Fakat bu toplumlar, birer demokratik hukuk devleti biçiminde organize olduklarında, “farklılığa duyarlı” bir dahil edişin zorunlu hedefine her şeye rağmen ulaşmanın yolları vardır. Habermas bunun kimi yollarına işaret etmektedir. “Federal yetkinin paylaşımı, devlet yetkilerinin işlevsel açıdan özgülleştirerek devredilmesi ya da yerel makamlara aktarılması (yerinden yönetim), özellikle de kültürel özekliğin güvencesinin verilmesi, sınıflara özgü haklar, eşitlik politikaları ve etkin bir biçimde azınlığın korunması için gerekli başka düzenlemeler gibi” (Habermas, 2002 :53).

Habermas, çokkültürcülük politikalarıyla etnik unsurların adeta nesli tükenen türler muamelesi görmektense onların eşit haklar etrafında birlikte yaşamalarını sağlayacak bir ortak sistemin kurulmasının önemini vurgulamaktadır. Bunun nedenle de Habermas, haklar sistemini demokratik yoldan gerçekleştirilmek ve farklılıkların giderek aidiyete-duyarlı şekillerde ele alınması gereğine işaret etmektedir. “Yurttaş haklarının evrenselleştirilmesi süreci, hukuk sisteminin farklılaşmasını kamçılar: Bu farklılaşma ise yurttaşların kimliklerini koruyan yaşam bağamlarına, bizzat kendileri tam eşit muamele görmedikçe, tüzel öznelerin bütünlüğünü sağlayamaz. Haklar sisteminin seçmeci yorumlanması, temel hakların gerçekleştirilmesi gibi bir demokratik anlayışı kapsayacak bir biçimde düzeltilirse, budanmış bir Liberalizm 1 ile sisteme yabancı bir kolektif haklar kavramını ortaya atan bir modeli karşılaştırmaya gerek kalmaz.” (Habermas, 1996:120)

Kanada deneyiminden hareketle yaşadığı ülkenin göç gerçekliğine dayandığının bilincinde olan Taylor ile kıyaslandığında ırk ve kan esasına dayanan bir vatandaşlık konseptini benimsemiş Almanya'nın göç karşısında içine düştüğü açmazı değerlendiren Habermas binbir zorlukla kurmuş olan Alman ulusal birlik ve bütünlüğünün ülkeye ani bir giriş yapan göçmen kitlesinin yaratacağı tahrip edici etkiye karşı savunma hakkının da saklı kalması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim göç ile birlikte bir ulusun etnik ve siyasal yapısı ciddi bir şekilde değişmekte, göçmen akımı ülkenin

nüfusunun bileşimini etnik ve kültürel açıdan değiştirmektedir. Bu da açık bir şekilde tüm uluslarda olduğu gibi Almanya'nın da göçmenler karşısında kendi kimliğini savunma hakkını tanımaktadır (Aktay, 2003: 75).

### **Çokkültürlülük : İmkanlar ve Sıkıntılar**

Çokkültürlülük siyasetinin taraftarları da muhalifleri de konu hakkına geniş bir tartışma yürütmektedirler. Bir yandan bu siyasetin yaşadığımız toplumun daha insanca ve demokratik bir biçim alması açısından hayati görenlerin yanında çokkültürcülüğü geç kapitalizmin yeni ırkçılığı olarak mahkum edenler bir arada açıklamalarda bulunmaktadır. Önce çokkültürlülük politikalarını yaşadığımız toplumun barışına hizmet edeceğini öngören görüşlere, *imkanlara* bakalım.

### **İnkanlar**

Çokkültürlülüğün taraftarları, özellikle aydınlanma döneminden beri batı toplumuna çöken tekilcilik ve monist düşüncelere bir tepki olarak gördükleri bu siyasetin ötekileştirilen ulusların kendi özellikleri ile modern dünyada yer almalarını sağlayan bir politika olarak değerli bulmaktadırlar. Bu açıdan farklılığın kabulü hatta yer yer kutsanmasına varan bir çizgide seyreden çokkültürlülük siyaseti uzun bir zamandan beri baskı ve sömürü altında yaşamaya maruz bırakılmış ulusların, kültürlerin ve toplumsal grupların sömürülmesine karşı geldiğinden dolayı takdirle karşılanan bir olgu olarak kısa sürede kabul görmüştür (Giddens, 2000: 149). Bu bağlamda çokkültürlülük yandaşları, daha ziyade bir realite olarak gördükleri bu olguyu modern dünyadaki çatışma ve çelişkilerden uzaklaşma için bir araç olarak algılamakta ve farklılıklarla birlikte bir arada yaşamının sihirli formülü olarak görmektedirler. Çokkültürcülük siyasetine bel bağlayanlara göre, bir toplumda aynı inançları bütünü ile paylaşmadıkları, aynı eylemlerde bulunmadıkları halde barış ve tolerans içinde beraberce yaşamak mümkündür ve bu kendi başına güzel bir şeydir.

Iris Young'un da belirttiği gibi çokkültürlülük kişiye kendi dışında var olan bir dünyanın en az onun kendi var oluş şartları kadar meşru olduğunu hatırlatmada yardımcı olacak, bu anlamda farklı bakış açıları, çıkar ve kültür anlamlarıyla karşılaştığında kendi bakış açısının kısmiliğini öğrenip, kendi deneyimlerinin belirli bir bakış açısının ürünü olduğunu kavramasına yardım edecektir. Buna bağlı olarak da karşılaşılan sorunlar hakkında farklı perspektifleri olan ve kendisinden farklı kültürlere ve değerlere sahip olan ve kendi iddia ve savlarına karşı çıkmaya hakkına sahip olan başkalarıyla kolektif bir sorun çözme durumunda olmak da başka bir fayda olarak karşımıza çıkabilecektir. Farklı olarak konumlanmış bilgiyi dile getirmek, sorgulamak ve ona karşı çıkmak, bütün katılımcıların toplumsal bilgisini artıracaktır. Böylece her konum, kendi bakış açısını terk etmeksizin, farklılığa kulak vermek yoluyla önerilerin ve taleplerin farklı konumdaki ötekileri nasıl etkilediği konusunda bir şeyler anlayabilecektir (Young,1999: 187).

Yine çokkültürlü projeye bağlı kalan teorisyenlere göre çokkültürlülük olgusu ilk etapta çelişkili gibi görünse de uzun vadede toplumların devamını sağlayan bir avantaja dönüşebilecektir. Bir toplumda var olan çeşitlilik ne kadar büyük ve derinse kendini bir arada tutmak ve çeşitliliğini sürdürmek için o kadar fazla birlik ve uyuma gereksinim duyulacaktır: "Zayıf bağlara sahip bir toplum, farklılıkları bir tehdit olarak görür; onları hoş karşılayıp onlarla birlikte yaşamasını sağlayacak güven ve istekten yoksundur" (Parekh, 2002: 251).

Kısacası çokkültürlülüğü yaşadığımız karmaşık toplumun daha iyi bir gelecekle devamı için bir imkan olarak görenler, insanlara bireysel haklarla sınırlı bir özgürlük alanını tanıyarak onların mutlu kılınamayacağı düşüncesindedirler. İnsan sadece büyük toplum içinde tek başına yaşayan bir birey değildir. Dolayısıyla onu kendi varoluşu üzerinde her zaman derin izler bırakan etnik, dini ve kültürel aidiyetleri ile birlikte ele alma zarureti bulunmaktadır. Eğer bir kişi kendini ait hissettiği kültürel grubun yaşadığı devlet tarafından

olumlu bir kimlik olarak tanındığını görürse kendini o sisteme daha fazla ait hissedecektir. Kendi kültürel varoluşlarının tanındığına inanan grup üyeleri böylelikle bütünü bir parçası olarak büyük toplumla bütünleşebileceklerdir. Grup üyeleri kamusal alanın, onların kimliklerinin doğal bir uzantısı olarak görülmesi gereken kültürlerini, dillerini, tarihlerini ve ümitlerini yansıttığını gördükleri zaman kendilerini evde hissedeceklerdir. “Bu nedenle, kültürel kimliğin tanınması grubun üyelerinin kendi kimlikleri ile kamusal alana girebilmelerini gerektirir” (Tok, 2003: 167). Çokkültürcülük taraftarları özetle bireyler olarak sahip oldukları haklardan *daha fazlası* için mücadele etmektedirler.

### **Sıkıntılar**

Çokkültürcülüğe ilişkin temel tepkiler daha çok politik olarak muhafazakar kanattan gelmektedir. Siyasal olarak ulus-devlet kimliğinin zedeleneceğini düşünen muhafazakar ve ulusalcı eğilimlerin kimi versiyonları, çokkültürlülüğü var olan bütünlüklü yapının altını oyan bir durum olarak görmekte ve orta vadede ülkelerin ulusal bütünlüğünü parçalanmanın eşğine getiren bir siyaset olarak mücadele edilmesinin gereğine işaret ederler. ABD gibi bir göçmen ülkesinde bile çokkültürlülük politikalarına belli bir mesafeden bakılması bunu doğrulamaktadır. Amerikalı siyaset bilimcisi Nathan Glazer bu konu ile ilgili olarak yaptığı bir yorumunda bunun altını çizmekte ve ABD gibi çoketnikli bir toplumun çokkültürlülü politikaların tanınması ile içine düşeceği durumun vahametini dikkatleri çekmektedir. Esasında bir eyaletler federasyonu olan ABD, bünyesinde barındırdığı etnik grupları, karışıklığa yol açmadan bazılarını özel muamele yapan bir politikaya izin veremeyecek kadar dağılmış, karışmış, asimile olmuş ve bütünleşmiş bir durumdadırlar. Eğer çokkültürlü bir politika uygulanacak olursa öteki gruplar da kuyruğa girecekler ya da girmeyi deneyeceklerdir, böylelikle tüm Amerikalıların kardeşliği umudu da terk edilmiş olacaktır. Çoketnikli bir toplumda, böyle bir politika ancak grupları birbirini ardına korunmaları için özel muamele talep etmeye teşvik

edecektir. Özel muamele talebi, bu hakka sahip olmaları gerektiği halde olmadıklarını düşünenlerin, gruplar arasında zaten mevcut düşmanlığı iyice körüklemelerine neden olacaktır (Kymlicka, 1998: 116; Grillo, 1998: 194). Bu nedenle çokkültürlülük, özellikle etnik yapısı çok farklı unsurlardan oluşan devletler için parçalanmanın bir önceki ara aşaması olarak algılanması tümüyle boşuna olmasa gerektir. Böylesi bir durumda etnik gruplara haklar dağıtmak yerine bireylerin önceliğini vurgulayan liberal hakların geliştirilmesi daha yararlı görülmektedir. Buna göre sorun, etnik ve ulusal azınlıkları çokkültürlü bir sistem içinde örgütlemelerini öngören bir yapıyı egemen kılmak yerine, onların bireysel özgürlüklerini öne çıkaran tam bir demokrasiye kavuşturulmasıyla çözülebilecektir. Esasında demokrasi ve hukuk düzenindeki eksiklikler, kendini etnik ve kültürel çatışmalar olarak dışlaştırmaktadır. Demokratik haklar ve kurumlar bir kere yerleşir ve tüm yurttaşların kullanımına sunulursa insanlar artık etnik bağlılıklar temelinde harekete geçmeyeceklerdir. Bu yaklaşımı savunanlara göre bir devlet içinde var olan farklı etnik ve kültürel unsurlar, bireyler olarak bir takım haklardan istifade ederlerken, kamusal alanda yurttaşlık kimliği her şeyin üzerinde olacaktır. Toplumsal yaşamın özel ve kamusal olarak ikiye ayrıldığı bu anlayışta ötekine ve farklı olana ancak özel alanda kalma şartı ile müsamaha gösterilebilecektir (Walzer, 1998: 42).

Çokkültürcülük karşısında kimi ülkelerin almış olduğu tavırlar da bu politikaya yönelik eleştirilerin odağında yer almaktadır. İngiltere ve Fransa örnekleri bize ilginç sonuçlar vermektedir. İngiltere’de birbirinden farklı bir çok kültürel topluluğun oluşturduğu oran nüfusun % 6’sını aşan bir noktadadır ve bu ülkede çokkültürlülük politikası özellikle muhafazakar kanat tarafından sert eleştirilere tabi tutulmaktadır. Muhafazakar kanada göre İngiltere, yüzyıllar süren bir süreçte temelde ulusal kimlik sayesinde bir arada tutulan farklı bir kültür geliştirmiştir ve bu konum sürdürülmelidir. Ülkenin çokkültürlü olduğu iddiası, azınlık kültürlerinin ülke kim-



liği açısından çoğunluk kimliği ile aynı derecede önemli olduğu, bu kimliklere saygı gösterilmesi, korunmaları ve hatta zamanla asimile olmaları yönünde teşvik edilmemeleri gerektiği anlamına gelmektedir ki tüm bu argümanları reddettiklerinden dolayı İngiliz muhafazakarlarına göre İngiltere çokkültürlü bir toplum değildir. Ancak muhafazakarların aksine İngiliz liberalleri bu tanımlamayı kabul de bir beis görmezler (Parekh, 2002 : 8). Ancak bir başka Avrupa ülkesi olan Fransa'da durum çokkültürlülük politikaları açısından tamamen farklıdır. Fransa tüm diğer Avrupa ülkelerinden çok daha fazla göçmen almasına rağmen çoğulcu bir toplum olarak kendini görmemektedir (Walzer, 1998: 54). Bu ülkede liberal ve muhafazakar ayrımı olmaksızın çokkültürlülük olgusu reddedilmektedir. Fransa'da kültürel farklılığın fiziksel mevcudiyetine rağmen kavramsal yokluğa mahkum edilmesinin kimi açıklamaları bulunmaktadır. Bunun en başında da bu ülkede kökleşen cumhuriyetçi ulus devlet'in devrimci yapısı gelmektedir. Kilise ve *ancien regime*'e karşı verilen siyasi mücadele sonrasında yaratılan Fransız milliyetçiliğinin niteliği konuya ışık tutmaktadır. Bu milliyetçilik algısı daha çok popülist ve halkı bir davaya adanmış yurttaşlar topluluğu olarak göklere çıkarıyordu. Oluşturulan bu yeni ulus kimliği dini, etnik yada tarihsel olarak Fransız kanından gelmekten öte belli idealleri sahiplenmeyi öncelemektedir :“ Kişi, cumhuriyetçi olarak, sözcüğün yeni anlamıyla Fransız da oluyordu; devrimci ruh dorukta olduğunda yabancılar – Fransız dilini öğrendikleri, kendilerini cumhuriyete adadıkları, çocuklarını devlet okullarına gönderdikleri ve Bastille Gününü kutladıkları müddetçe- hoş karşılandı en azından dönem dönem” (Walzer, 1998:54-55). Güçlü bir vatandaşlık fikrine dayanan Fransız siyasi geleneğine göre, Fransız vatandaşı olmak demek serbest iradeyle Fransız ulusuna bağlanmak ve diğer vatandaşlarla aynı hak ve görevlere sahip olmak anlamına gelmiştir. Böylelikle Fransız geleneği yalnızca vatandaşları tanıyan ve bunun dışında azınlıklara kamusal alanda yaşama hakkı vermeyen bir yapıya bürünmüştür. Vatandaşlar herhangi bir şekilde azınlıkta olsalar bile örgütlü, dışlayıcı ve az çok sürekli bir statü anlamına

gelen bir azınlık içinde yer almazlar. Fransa'nın temel algılayışı, Fransız kültürünün değerlerini sadece Fransızlara has değerler olmanın ötesinde evrensel geçerliliği olan değerler olarak kabul etmiş olmasına dayandığından azınlıklardan da bu yaklaşımı kabul etmelerinde bir sakınca görmemişlerdir. Böyle bir kültür, elbette ki azınlıkların toplum hayatında farklı temsillerini kabul anlamına gelen çokkültürlülüğü bir politika olarak tanımakta haklı gerekçelere sahip olabilecektir (Parekh, 2002: 8-9).

Çokkültürlülüğe yönelen eleştiriler bunlarla sınırlı kalmamaktadır. Belki de asıl üzerinde durulması gereken hususlar çokkültürlülüğün toplumsal çeşitliliğe hizmet eder görünen doğasının altında yatan / gizlenen tekilcilik düşüncesidir. Bu noktadan hareketle, batıdaki şekliyle 'çokkültürlülük' politikası aslında içerik açısından son derece muhafazakar bir uygulama olduğu ve hatta yeni-sağ ve ırkçı politikaların bir izdüşümü olmaktan öteye gitmediği yönünde eleştiriler yoğunlaşmaktadır. Çokkültürcülük siyaseti her ne kadar yüksek idealleri dile getiriyormuş gibi bir izlenim bıraksa da son tahlilde klasik liberalizmin temsil sistemine yönelttiği kültürcü eleştiriler bağlamında yeni ırkçı cereyanların yaşamasına ve serpilmesine oldukça elverişli bir ortam oluşturmakta (İrem,2003: 20), farklılıkları vurgulamak adına da tekilliğin yüceltilmesi ile sonuçlan ve son tahlilde de yeni bir ırkçılığa izin veren bir ortama çanak tutmaktadır. Bu yaklaşıma göre avrupamerkezcilik ve oryantalizm'in eleştirisini yapmak adına partiküler olanı ayrıcalıklı kılmak anlamına gelen çokkültürcülük olgusu aslında avrupamerkezcik ile çelişen bir konumlanma teşkil etmemektedir. Aksine bu iki eğilim, birbirlerini tamamlayan ve güçlendiren söylemlerdir: "Bu nedenle, partikülarizmin Avrupa-merkezciliğin ve evrenselciliğin eleştirisi olduğunu düşünmek ciddi bir yanılgıdır, çünkü her ikisi de ayı özselci kimlik nosyonundan hareket ettiği için birinin eleştirisi diğerinin eleştirisini de zorunlu kılar" (Yeğenoğlu, 1998:295).

Bu eleştiri ile aynı zeminde yürüyen bir başka görüş de Slavoj Žižek'ten gelmektedir. Žižek'in çokkültürcülük eleştirisi batıda son

zamanlarda revaçta olan çokkültürlülüğün yapaylığı ve zorlamalılığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zizek'e göre küresel kapitalizm yeni girmiş olduğu aşamada çokkültürcülükle kendisine yeni bir form bulmuştur. Böylelikle küresel kapitalizm dünya üzerindeki hegemonyasını yine sürdürebilecektir.\*

Zizek'e göre çokkültürcülük, bir nevi sömürgecinin sömürge halkına baktığı gibi- âdetlerini dikkatle araştırıp bunlara saygı gösterilmesi gereken "yerliler" olarak- bakan bir perspektifin gelişmesini mümkün kılmaktadır. Yani, geleneksel emperyalist sömürgecilik ile küresel kapitalist kendi kendini sömürgeleştirme arasındaki ilişki, Batı kültürel emperyalizmi ile çokkültürlülük arasındaki ilişkinin aynısıdır: Küresel kapitalizm, nasıl Ulus-Devlet metropolünü sömürgeleştirmeden sömürgeleştirme paradoksunu içeriyorsa, çokkültürcülük de kendi tikel kültüründe kök salmadan yerel kültüre karşı tepeden bakan Avrupa merkezci mesafe ve/veya saygı tavrını içerir. Başka bir deyişle, çokkültürcülük tekzip edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir, "mesafeli bir ırkçılık"tır -Öteki'nin kimliğine "saygı gösterir", Öteki'ni, karşısında kendisinin, çokkültürcünün, ayrıcalıklı evrensel konumu sayesinde mümkün kılınmış bir mesafe takındığı, kendi içine kapalı "sahici" bir cemaat olarak görür. Çokkültürcülük, kendi konumunun her türlü pozitif içerikten arındıran bir ırkçılıktır (çokkültürcü doğrudan doğruya ırkçı değildir, Öteki'nin karşısına kendi kültü-

---

\* Rutherford da kültürel çoğulculuk ve farklılıkların kutsanması siyasetine bir kapitalizmin bir versiyonu olarak bakmaktadır: "Bir paradoks olarak, sermaye farklılığa aşık olmuştur: Reklamcılık bize benzersizliğimizi ve bireyselliğimizi pekiştiren şeyleri satarak gelişir. Artık mesele Jones'lardan geri kalmak değil farklı olmaktır. Dünya müziğinden Üçüncü Dünya yörelerine egzotik tatillere, etnik TV yemeklerinden Peru örme şapkalarına kadar kültürel farklılıklar *satar*. Bu, ürün ilişkilerinin farklılığıdır, uluslar arası sermayenin üretmiş olduğu belirli bir zaman ve mekan deneyimidir. Dilin ve kültürün metalaşmasıyla nesnelere ve imgeler özgün göndermelerinden kurtulur ve anlam neredeyse sınırsız çeviriye açık bir görünüm alır. Farklılık bir tehdit oluşturmaktan yada iktidar ilişkilerini belirlemekten çıkar. Ötekilik, sunabildiği değişim değeri, egzotikliği ve zevkleri, heyecanları ve serüvenleri nedeniyle rağbet görür." (Rutherford,1998:10)

rünün *tikel* değerini çıkarmaz), ama yine de diğer kültürleri gerektiği şekilde takdir (ya da takdir) edebileceği ayrıcalıklı *boş evrensellik noktasını* oluşturan bu konumu elinde tutar- çokkültürcünün Öteki'nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir (Zizek, 2001: 166).

Yine sol kanattan gelen bir diğer eleştiride de küreselleşen dünyada çokkültürcülüğün bir mit olmaktan öteye gidemeyeceği yönündeki itirazlardır. Bu eleştiriyi geliştiren Russel Jakobý'e göre çokkültürcülük hareketin dünya üzerinde geniş göç dalgalarının yaşandığı zaman diliminde ve gerçek anlamda yeryüzünde kültürel farklılıkların hala var olduğu bir zaman da değil de yirminci yüzyılın son çeyreğinde etkin bir şekilde gündeme gelmiş olmasını yadırgamaktadır. Nitekim ilk göç dalgasından sonra göç eden insanların buldukları ülkedeki hakim kültürel yapılarla ciddi sorunları varken bu kültürel farklılık makası ikinci ve üçüncü kuşaklar zamanında ciddi bir biçimde daralmış, kısacası çokkültürlülük bir gerçeklik olarak zayıfladığı bir zaman diliminde ancak siyasal bir projeye dönüşebilmiştir. Jakobý'nin yaklaşımına göre dünyanın genel gidişatı küreselleşmenin potasında eritilen tek tip bir kültür olan tüketim kültüründen beslenirken çokkültürcülükten söz açmak abestir. Bu anlamda yaşanan çoğul kültürler ya da çokkültürcülük aslında tek kültür olan kültür endüstrisinin çeşitli acenteleri tarafından üretilen Amerikan tüketim kültürüdür (Aktay, 2003 : 79).

Kimi yazarlar da çokkültürlülük ve çokkültürcülük ayrımına giderek bu iki kavramı birbirlerinden ayırıştırarak gereken eleştirileri bu ayrışmaya göre yapmaktadırlar. Bu çerçeveden olarak her iki kelimenin de sözlükbilimsel anlamı üzerine durularak, çokkültürlülüğü, bir toplumda *kültürel bakımdan anlamlı farklılıklar gösteren sosyolojik kategorilerin bulunması* olarak tanımlarken buna karşılık olarak *çokkültürcülük* terimi ile toplumsal çeşitliliğin belli biçimlerinin (kolektif kimliklerin) kamu alanına siyasal araçlar kullanılarak yansıtılmasını esas alan *bir değerler ve uygulamalar bütünü* olduğu ortaya konulmaktadır. Bu ikincisi ilk bakışta kolektif kimlik-

lerin belli bir etik endişe ile korunması anlamına geliyor gibi görünse de bu yaklaşım aslında amaçladığının tam tersine sonuçlar vermeye de açıktır. Kanada'nın Quebec eyaletinde Aglofon (İngilizce konuşanlar) kökenli olmayan ailelerin çocuklarını sadece Fransızca eğitim veren okullara gönderme zorunlulukları bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Québec eyaletinde yaşayan insanların hangilerinin hangi dilde eğitim alacaklarının yasa ile belirlenmesi tipik bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre, yasa çocuklarını kimlerin İngilizce kimlerin Fransızca eğitim veren okullara göndereceklerini hükme bağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında çokkültürcülük son tahlilde, çeşitliliğin ve çokkültürlülüğün "asıl bileşeni ve dinamiğini, bireyi , gözden kaçıran bir kusurla malül olduğunu" ifade edilmektedir (Yürüşen, 1998: 108). Böylelikle çokkültürcülük politikaları kolektif kimliklerin korunması adına bireysel tercih ve farklılıkları kısıtlayıcı ve dolayısıyla uzun vadede çeşitliliği aşındırıcı bir politika olarak ortaya çıkmaktadırlar. Çokkültürcülük, çeşitliliğin sürekli olarak üretilmesinden çok belli bir tarihsel dönemde üretilmiş kolektif kimlilerin dondurulması ile sabitleşme eğilimini de mutlaklaştırmaktadır (Taylor, 1996:63).

Yine çokkültürcülüğe ilişkin olarak yapılan eleştirilerin başında bireyselliği dışlayan aşırı özcü tutumlarına yöneltilen eleştiriler gelmektedir. Bu aşırı özcü ve grupçu tutum aslında bireyselliğin ve çeşitliliğin inkarı olarak kabul edilmekte ve dolayısıyla bir nevi çeşitlilik ve çokkültürlülük düşmanlığı anlamına gelmektedir. Nitekim çokkültürcülüğe bağlı olarak siyaset yürütenler "*bütün sahici* siyahların aynı siyah perspektifi paylaşacakları, *bütün sahici* kadınların dünyayı aynı şekilde kavrayacaklarını, *bütün sahici* eşcinsellerin aynı şekilde davranacakları...." önkabulüne dayanan düşünme biçimleri, bireyleri verili kimlik alanları içine hapsederek, başkaları ile başta adalet ve özgürlük olmak üzere hiçbir ortak ve evrensel zeminde buluşamaması anlamına gelmektedir (Yürüşen,1998 :23). Bu da doğal olarak azınlıkların gettolaşmalarına sebep olması olgusuna temerküz etmektedir. Buna göre, çokkültürcülük politikası

etnik ve azınlık unsurları toplumun ana akımı ile bütünleşmesini engelleyen bir izolasyonu da oluşturmaktadır (Kymlicka, 1998: 38). Çokkültürcü siyaset, etnik grupları, dinsel cemaatleri veya ırki grupları idealleştirerek , insanın ancak kültürel kimlikler içinde nefes alan bir varlık olduğu tezini savunmaktadır. Daha da temelde sadece etnik kimliği, kimliğin tanımlayıcısı haline getirmektedir (İrem, 2004: 28). Bu şekilde oluşturulan “zorlama politikalar” da bir şekilde toplumu açmazlara sürükleyecektir. Şöyle ki çokkültürcülük politikası grup ayırımına dayanan kimlikleri esas aldığı ölçüde öncelikle bir tür “kimlik sayımı” yapılmasını veya herkese bir “kimlik biçilmesi”ni meşrulaştıran bir toplum tasarımı sunmaktadır. Bu da toplumsal kimliğin çok boyutlu doğası ve bireylerin sahip oldukları çeşitli çapraz aidiyet ve kimlik olgusu ile bir çelişki doğurmaktadır (Erdoğan, 1998: 197; Appiah, 1996:154). Oysaki demokratik açıdan bakıldığında, bir insanın etnik kimliliğinin o kişinin birincil kimliği olup olmadığı başlı başına bir soru konusudur. Çokkültürlü toplumlarda çeşitliliğe saygı duyulması önemli ise de, etnik kimlik, eşit değerde olmanın ve dolayısıyla eşit haklara sahip bulunma düşüncesinin dayandığı temel olarak kabul edilemez. Dolayısıyla çokkültürcülük politikaları ile bireyin kendisine birincil kimlik olarak seçmeye çalıştığı etnik aidiyet, onun doğuştan sahip olduğu ve tüm hemcinsleri ile eşitleyen insan olma kimliğini de zedelemektedir (Rockefeller, 1996 :96).

### Son Değerlendirmeler

Tüm bu değerlendirmelere bakılacak olursa çokkültürlülüğün yandaşlarının da karşıt cephede yer alanlarının da haklı olduğu noktalar bulunmaktadır. Bir kere çokkültürlülük politikalarının yukarıda yapmış olduğumuz analizi bu politikaların boşuna bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmadığını göstermektedir. Bilindiği gibi batıda aydınlanma mirasının doğal bir uzantısı olarak boy veren modernlik projesi en başından beri kendisinden farklı hiçbir yaşam biçimine asla hoşgörü göstermeyen, farklı yaşam biçimlerini yalnızca cehalet,

hurafe ve gericilik olarak yaftalayan bir yapının oluşmasını mümkün kılmıştır. Modern dönemlerde herhangi bir yaşam biçiminin hoş görülebilmesi ve modernlik nezdinde meşruiyet kazanabilmesi için, öncelikle yerlileştirilmesi, bütün farklılıklarından arındırılması, nihayetinde de tabi kılınması meşruiyetin tek kaynağı olarak kabul görmüştür (Bauman, 20003:285).

İşte böylesi bir hegamonik iklimin bir şekilde egemenliğinin sallanması ve bu paradigmanın dışında da yaşam alanlarının olduğu kabul görmeye başlayınca modern tasarımın belki de bir başka karşı kutbu olarak, farklılıkların adeta kutsandığı çokkültürlülük, daha doğru bir ifade ile çokkültürcülük evresine girilmiştir. Çokkültürcülük işte bu aydınlanma ve modernlik projelerine bir tepki olarak postmodernliğin gölgesinde kendisine uygun bir alan bulan bir tasarım olarak karşımıza çıkmıştır.

Çokkültürlülük projesinin gelişim gösterdiği iki ana akımı yukarıda tartışmaya açtık. Bu iki yaklaşımdan ilki liberal gelenek, diğeri de bu gelenek içinden bir tepki mahiyetinde ortaya çıkan cemaatçi/toplulukçu yaklaşımdır. Bu iki bakış açısı da modern dünyada karşı karşıya olduğumuz farklılıklar konusunda kendi görüşlerinin doğru tavır alış olduğunu savunmaktadırlar. Liberalizm, insan itibarı, özerklik, özgürlük, eleştirel düşünce ve eşitlik gibi büyük değerleri vurgulayan bir felsefi arka plana sahip bir sistem kurmuştur. Ancak bu sistem, insani dayanışma, eşit yaşam şansı, özgecilik, gibi başka büyük değerleri göz ardı eden bir boyutta da sahip olduğu gibi, kültüre, geleneğe, topluluğa, köken ve aidiyet hissine karşı fazla bir duyarlılık taşımadığı için de doyurucu bir açıklama getirmekten uzaktır (Parekh,2002: 429). Bu nedenle , etnik/kültürel azınlıkların haklarını da evrensel insan haklarını korumaya yönelik düzenleme ve önlemlerle çözümleyebileceği görüşünü savunurken bir çok açıdan sorunludur. Çünkü bireysel insan haklarının ardında bulunan anlayış, tüm insanların ortak gereksinimlere sahip olduğudur. Oysa ki azınlıklar söz konusu edildiğinde, daha geniş topluluğun (çoğunluk üyelerinin) üzerinde hemfikir

olabileceği ortak gereksinimler bulmak güçleşmekte, hatta kimi zaman azınlık temsilcilerinin kendi aralarında bile ortak gereksinimler konusunda bir anlaşmaya varmaları mümkün olmamaktadır (Üstel, 1999: 33). Bunun diğer kutbunu oluşturan cemaatçi çokkültürlülük yaklaşımı da yukarıda detaylı bir biçimde tartıştığımız gibi bireyi cemaat yapısı içinde tanıyan ve cemaat normlarının demir kafesi dışında ona yaşam alanını bırakmayan bir uçta kendini konumlandırmaktadır. Cemaatçi çokkültürlülük Weber'in metaforik kullanımı ile ifade edilirse, kimliği bireyin omuzlarından kolayca sıyrılıp düşen pelerinden ziyade demir bir kafes olarak algılanmaktadır. Cemaatçilikte ideal özgürlük sadece *özgürlüksüzlüğün* seçilmesi yolunda kullanılması anlamına gelmektedir. Seçilmesi gerekenler zaten birey doğmadan seçilmiştir. Bu anlamda doğumdan sonraki hayatın anlamı yapılan seçimin ne olduğunun anlaşılması ve bu yolda davranılmasıdır, o kadar (Bauman, 2000:269). Görüldüğü gibi demokrasiler bireysel hakların yanı sıra, topluluk haklarının geliştirilmesi ve güçlendirilmesi yönünde çabada bulunurken, bunun bir etnik tuzağa dönüşmesi sakıncasına, başka bir anlatımla modern toplumun cemaatleşmesi tehlikesine karşı da duyarlı olmalıdır (Üstel, 1999: 33).

Bu noktada içinde yaşadığımız toplumların liberal kuramdan neşet eden haklar kuramı ile cemaat temelli yurttaşlık ve çokkültürlülük projelerinden hangisini hangi ölçülerde kabul edeceği önemli bir soru konusu oluşturmaktadır. Liberal haklar yaklaşımı, "insan hakları doktrininden, başka anlatımla, hakların sosyal statü, etnik köken, renk, inanç, toplumsal cinsiyet vb. özelliklere bakılmaksızın tüm "insanlığa" yaygınlaştırılması gerekliliğinden hareket ederken, söz konusu özellikler temelinde oluşan toplulukların haklarına tanımı gereği karşı çıkmaktadır. Toplulukçu/ cemaatçi yurttaşlık ve haklar kuramı ise, bireyi bir topluluğa olan aidiyeti oranında ve çerçevesinde haklarla donatmaktadır. Ancak, özgür ve özerk birey-yurttaş açısından değerlendirildiğinde her iki yaklaşımın da kimi sakıncaları barındırdığı açıktır (Üstel,1999:48). Bu her



iki yurttaşlık algısı da modern dünyanın gereklerini karşılamak açısından bütünü ile kabul edilebilir durumda görünmemektedir. Bu nedendir ki demokratik yapılar bu soruna yeni cevaplar aramak zorundadırlar.

Sonuç olarak çokkültürcülük olgusunun her türlü mutlaklaştırmaların ötesinde kimi toplumlar için gereken çıkış yolunu sunabileceği durumları kabul etmekle birlikte yeryüzündeki tüm uluslara genel geçer bir model olarak önermek pek yerinde bir siyaset gibi görünmemektedir. Etnik mozayik, meyve salatası, sebze çorbası metaforları ile dile getirilen çokkültürcülük yaklaşımı, kendi tarihsel kökleri en fazla iki üç yüzyıla dayanan ABD, Kanada ve Avustralya gibi daha çok dünyanın ana karalarından aldıkları göçlerle teşekkül eden ülkelere izafe edildiği gibi binlerce yıllık tarihsel mirası taşıyan ve aynı toprakları kendilerine yurt edinmiş unsurları bir arada barındırmış ve farklı bir *biraradalık etiği* geliştirmiş toplumlar için de aynı derecede geçerli olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Farklılıklar ve kültürel çeşitlilik elbette güzeldir, ama bunun yaşanmasının olası tek yolu çokkültürcü siyaset teorisi değildir. Herkesin farklı aidiyetlerini huzur içinde yaşayabileceği, farklılıkları bir zenginlik ve hayatiyet kaynağı olarak görmüş bir siyasal geleneği tarihte oluşturmuş bir toplumun üyeleri olarak çokkültürlülük, mozayik metaforları bizim geçmişte oluşturduğumuz bütünlüklü toplum yapısına uyum göstermemektedir. Sadece bizim için değil pek çok toplum için bu böyledir. Mozayik her katılan unsurun kendi rengini belli ölçülerde bütüne yansıttığı bir yapı oluştursa da bu o yapının içinde her an ayrılacak kadar iğreti durmaktadır. Oysaki kaynaşma hali başkadır. Hiçbir unsur bir diğerinden uzak olarak bir anlam ifade etmez.

Ancak böylesi bir yaklaşım her toplumda kendini büyük topluma göre azınlıkta gören unsurların görmezden gelinmesi anlamına da gelmemelidir. Bu azınlık unsurların ihtiyaç duydukları gereksinimler karşılanarak insani ve evrensel normlara uygun yaşam koşullarının sağlanması devletlerin temel vazifeleri olmalıdır. Gele-

cekte toplumların alacakları parçalı yapılar da göz önünde bulundurulacak olursa bunun öncelikli bir ihtiyaç olacağı açıktır. Devletler işte bu nedenle bünyelerinde barındırdıkları unsurların ortak kimliklerinin çoğulluğunu ve meleziğini yansıtabildikleri oranda meşruiyetlerini de artırebileceklerdir (Gray,2003:114). Ancak bunun yolu var olan etnisitelerin sayısını artırmak ve toplumda yaşayan bireyleri kimlik sayımına tabi tutarak farklılaştırmaktan da geçmemektedir. Meşru birlik ve çeşitlilik taleplerini uzlaştırmak, asimilasyoncu olmadan kapsayıcı olmak, vatandaşlarının meşru kültürel farklılıklarına saygı gösterirken aralarında ortak bir aidiyet hissi oluşturmak ve değerli ve ortak paylaşılan vatandaşlık kimliğine zarar vermeden çoğulcu kültürel kimlikleri korumak için yolların bulunması gereği ortadadır. Unutulmamalıdır ki, çok kültürlülüğü bir devlet politikası haline getirmiş Kanada, Avustralya gibi ülkeler, birçok ülkenin zaten doğallıkla sağladığı birlik bütünlük, tasada ve gururda hemfikir olmak gibi ahlaki erdem ve değerleri ve aynı evi paylaşmanın sıcaklığını oluşturabilmek için büyük çabalar harcamaktadırlar.

Çok kültürlülük ilk bakışta kulağa hoş gelse de son tahlilde birçok problem ve açmazı da bünyesinde barındıran bir siyasettir. Farklılıklara aynı toplum içinde eşit yaşama alanı tanıma ve varlığını devam ettirme gibi güzel sözlerle bezeli olan bu çaba birçok acıdan sorunludur. Bu sorunların başında da bir toplum için geçerli değerlerin ve ortak konsensüs zeminlerinin ortadan kaldırılması gelmektedir. Bir toplumun devamı için gereken ortak kültürel bağlamın erimesi bütünlüklü bir topluma izin veremeyecektir. Octaiva Paz'ın da vurguladığı gibi dizginlenemeyen radikal bir çoğulculuğun ve çok kültürcülüğün nihilizme yol açacağı da unutulmamalıdır. Nietzsche de Dostoyevski de bunu biliyorlardı. *Suç ve Ceza*'da ifadesini bulan "eğer bir Tanrı yoksa her şeye izin var demektir" sözleri böyle yüksek bir birliğin olmaması durumunda, farklılıkları hoş görüşümüz, kendimizin de herkesten ve her şeyden farklı olmamızdan kaynaklanabilir. İşte bu yüzden olağanüstü bir çeşitlilik

içinde birleştirici iplikleri aramak ve bulmak gereği ortadadır. Yoksa insanlığa, evrensel etiğe genel bir bakışımız olmazsa, birinin diğerinden üstün olduğunu hangi esasa dayanarak savunabileceğiz? “Modern izafiyetçiliğe karşı, gerçekliğin sifıra, ahlaki kayıtsızlığa doğru çökmesine karşı direnmek zorundayız” (Paz, 1999: 192). Çok kültürlülüğe bir de bu açıdan bakmak gerekmez mi?

### Kaynaklar

- AKTAY, Yasin GÖKA, Erol; TOPÇUOĞLU, Abdullah; Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme, Vadi Yayınları, Ankara, 1996
- AKTAY, Yasin ; “ Küreselleşme ve Çokkültürlülük”, Tezkire, Sayı : 35, Kasım/ Aralık 2003.
- APPIAH, K. Anthony, “Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma- Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim.” , Çokkültürcülük – Tanınma Politikası, Çev. (Nazlı Ökten), Charles Taylor’un Yazısına Yorum, Sh. 1146-158 ,Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
- BALI, Ali Şafak, Çokkültürcülük ve Sosyal Adalet – Öteki İle Barış İçinde Yaşamak, Çizgi Kitapevi, Konya, 2001
- BIRCH , Anthony H., Nationalism and National Integration, Unwin Hyman, London, 1989
- BAUMAN, Zygmunt, Modernlik ve Müphemlik, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003
- BAUMAN, Zygmunt, Yasa Koyucular ile Yorumcular, (Çev. Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul, 1996
- BAUMAN, Zygmunt, Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları , (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000
- GIDDENS, Anthony, Üçüncü Yol, Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi, (Çev. Mehmet Özey), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- GOULD, Carol C., “Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili”, Demokrasi ve Farklılık, Seyla BENHABİB, (Çev. Zeynep Gürata,

- Cem Gürsel), Demokrasi Kitaplığı, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD), İstanbul 1999.
- GRAY, John, Liberalizmin İki Yüzü, (Çev. Koray Değirmenci), Dost Kitapevi, Ankara, 2003.
- GRILLO, R. D., Pluralism and the Politics of Difference, State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective , Oxford Un. Pres , 1998
- HABERMAS, Jürgen, Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak – Siyaset Kuramı Yazıları, (Çev. İlknur Aka), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002
- HABERMAS, Jürgen, “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı” Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası (Çev. Mehmet H. Doğan), Yay. Haz. Amy Gutman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
- HEKMAN, Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, (Çev. Hüsamettin Arslan – Bekir Balkız), Paradigma yayınları, İstanbul, 1999.
- ERDOĞAN, Mustafa, Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1998
- İREM, Nazım, “Yanlış Giden Ne ? Postmodernizm, Çokkültürcülük ve Avrupa’da Yeni İrkçilik” Sivil Toplum, Sayı : 5, Ocak-Şubat-Mart 2004
- KÖKER, Levent , “Charles Taylor : Kimlik/ Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı” Sh. 11-14, Çokkültürcülük ve Tanınma Siyaseti, Yay. Haz. Amy Gutman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
- KYMLICKA, Will, Çokkültürlü Yurttaşlık- Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
- KYMLICKA, Will, “Kanada’da Grup Ayrışmalı Üç Yurttaşlık Biçimi”, Demokrasi ve Farklılık, Yayın Haz. Seyla Benhabib, (Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel), Demokrasi Kitaplığı, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD), İstanbul 1999.
- MOUFFE, Chantal , “ Demokrasi, İktidar ve “ Siyasal Düzen”, Demokrasi ve Farklılık, Yayın Haz. Seyla Benhabib, (Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel), Demokrasi Kitaplığı, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD), İstanbul 1999.

- ÖNCÜ, Ayşe, “ Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Araşışları”, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri, Sh. 48, Metis Yayınları, İstanbul, 1998
- PAREHH, Bhikhu, Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek, (Çev. Bilge Tanrıseven), Phoenix yayınları, Ankara, 2002
- PAZ, Octavia, “Tarihin Sonunda Batı Doğu’ya Dönüyor” , Yüzyılın Sonu, Ed. Nathan Gardels, (Çev. Belkis Dişbudak), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999.
- PHILLIPS, Anne, “ Farklılığa Nasıl Yaklaşmalı : Fikirler Politikası mı Yoksa Mevcudiyet Politikası mı?”, Sh. 199, Demokrasi ve Farklılık, Yayına Haz. Seyla Benhabib, (Çev.Zeynep Gürata , Cem Gürsel), Demokrasi Kitaplığı, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD), İstanbul 1999.
- ROCKEFELLER, Steven C., Çokkültürcülük – Tanınma Politikası, Çev. (İlknur Özdemir), Charles Taylor’un Yazısına Yorum, Sh. 95-105, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
- RUTHERFORD, Jonathan, “ Yuva Denilen Yer; Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikası”, Kimlik, Topluluk/Kültür/Farklılık, (Çev. İrem Sağlamer), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998
- SERDAR, Ziyauddin, Postmodernizm ve Öteki : Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi, (Çev. Gökçe Kaçmaz), Söylem Yayınları, İstanbul 2001
- TAYLOR, Charles, “ Tanınma Politikası”, Çokkültürcülük – Tanınma Siyaseti, Çev. (Yurdanur Salman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
- TOK, Nafiz, Kültür, Kimlik ve Siyaset, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003
- TOURAINÉ, Alain, Modernliğin Eleştirisi, (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.
- YEĞENOĞLU, Medya, “Çokkültürlülük disiplinlerarasılık mıdır ?” Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri, Sh. 287-298, Metis Yayınları, İstanbul, 1998
- WALLERSTEIN, Immanuel, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

- WALZER, Michael, “ Tanınma Politikası”, Çokkültürcülük – Tanınma Siyaseti, Çev. (Cem Akaş), Charles Taylor’un Yazısına Yorum, Sh. 106-110, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996
- WALZER, Michael, Hoşgörü Üzerine, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- YOUNG, Iris Marion, “ İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde”, Sh. 174, Demokrasi ve Farklılık, Yayına Haz. Seyla Benhabib, (Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel), Demokrasi Kitaplığı, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD), İstanbul 1999.
- YÜRÜŞEN, Melih, Çeşitlilikten Özgürlüğe- Çokkültürlülük ve Liberalizm, LTD yayınları, Ankara, 1998.
- ZIZEK, Slavoj, “ Çokkültürlük Ya Da Çok Uluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, (Çev: Tuncay Birkan), Defter, Yıl: 14, Sayı: 44, Yaz 2001.



## An Essay on Diversity and Multiculturalism Policies

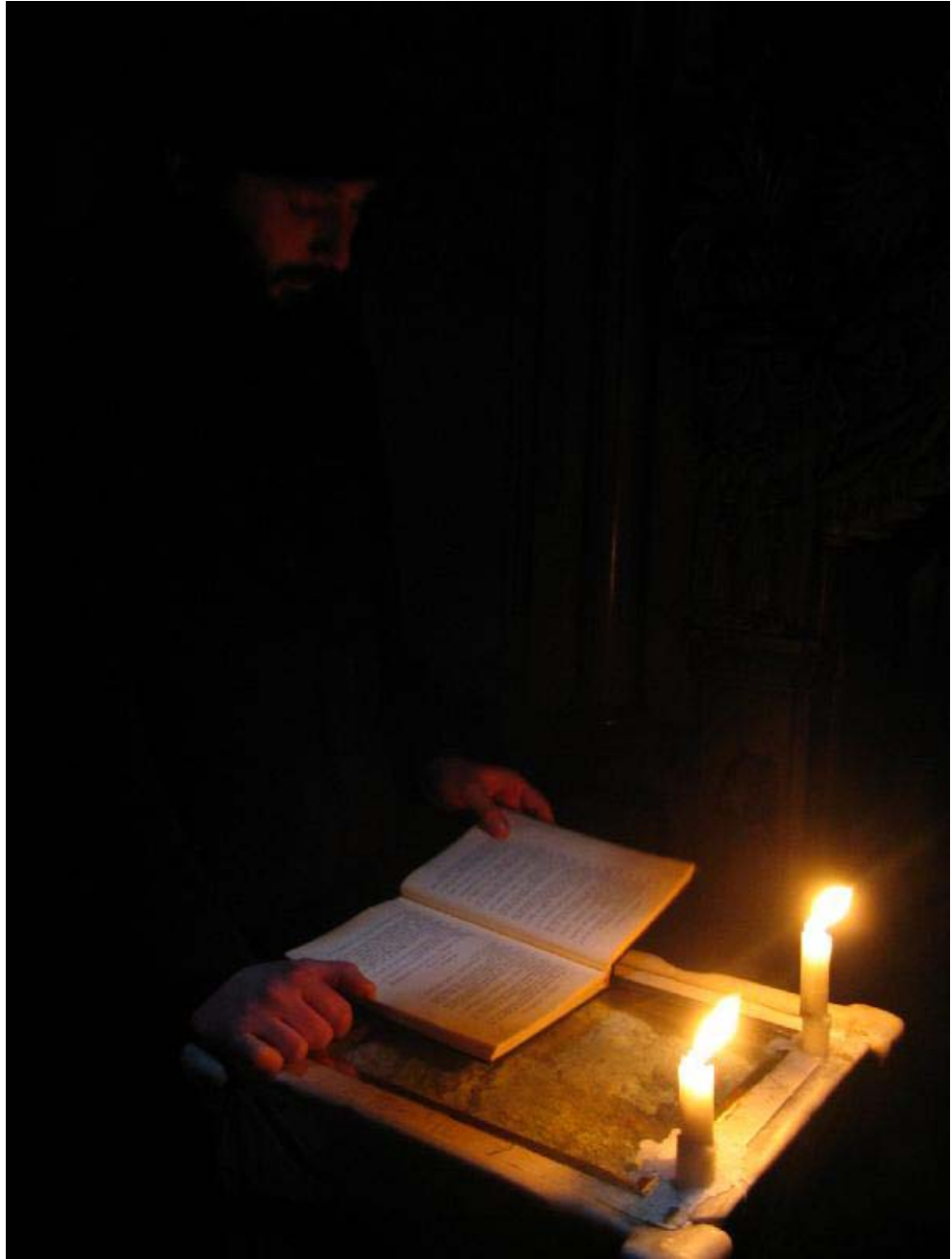
---

**Citation/©:** Şan, Mustafa Kemal (2005-6). An Essay on Diversity and Multiculturalism Policies, MİLEL VE NİHAL, 3 (1-2), 69-117.

**Abstract:** Today pluralism has almost become the natural structure of all societies. Because of the social transformations that the globalisation brings, plural identities and the increasing role of global institutions related to these transformations and gradually increasing diversified identities have become realities of our present world. Meanwhile, debates about multiculturalism have begun to appear in this sense. Multiculturalism and cultural diversity have become phenomena discussed all over the world with the help of postmodernity. Multiculturalism has entered in the agenda of the whole world just after the countries such as Canada and Australia accepted multiculturalism and ethnic diversity as a state policy instead of assimilating the immigrants. But as seen in all debates, we encounter with explanation concerning different perspectives of multiculturalism. In this respect, we will deal with different applications of multiculturalism by concerning pioneers of this concept and point out the facilities and problems of this policy.

**Key Words:** Multiculturalism, Diversity, Postmodernity, Communitarian, Liberalism, Community.

---



# Collective Conscious: A New Consideration Between Culture, Psyche, and Religion

**Mehmet ATALAY\***

---

Atıf/©: Atalay, Mehmet, (2005-6). Kolektif Bilinç: Kültür, Nefs ve Din Arasında Yeni Bir Değerlendirme, MİLEL ve NİHAL, 3 (1-2), 119-135.

**Özet:** Bu makale; kültür, nefis (ruh: psyche), ve din olguları arasındaki ilişkiye ilişkin yeni bir muhasebe sunmaya çalışır. Geçmiş tecrübelerin hem bilinçli hem de bilinç dışı akıl için hayati önem taşımasından ötürü, kolektif bilince karşılık gelen nefis, yalnızca kültürün gizil içeriği olarak değil, dinin de kaynağı olarak tezahür eder. Bu bağlamda kültür de dinin somut görünümünden ibaret olmaktadır. Kısaca, bu makale, sosyal bilimsel din çalışmalarında seçkin akademisyenler Clifford Geertz ve Talcott Parsons'un bakış açılarına özellikle itibar ederek, kolektif bilincin en önemli unsur olduğu yargısına varır.

**Anahtar Kelimeler:** kültür, nefis, din, kolektif bilinç.

---

Studying the relationship between culture, psyche, and religion is as important as understanding people rather than telling 'stories' about them. In other words, considering the fact that the phenomenon of perception, both for individuals and groups of people, is always backed up and thus colored by previous experiences, it gains crucial importance to focus on previous experience (or perception)-related phenomena in order to understand the real motives

---

\* Lecturer in the Faculty of Theology at Istanbul University. He has been teaching Turkish-Islamic Literature and has an MA degree in psychology of religion.



lying in the interaction between people, either at the level of individuals or groups of people. Culture, psyche, and religion are the most salient 'institutions' that can provide one with the type of insight by which one can claim to be keen and wise in understanding the triggering motives hidden behind the visible forms of interaction among people and, to some extent, to predict the future ones as well.

Without taking into account the previous experience, one cannot even talk about the phenomenon of perception, either practically or theoretically, since it is one of the 'must-be' elements of which people make use regarding the phenomenon of perception: "properties of the physical environment, electrical activity in the nervous system; and the prior experiences and knowledge of the perceiver."<sup>1</sup>

At this point, the fact that previous experience is relative and specific (it forms a wide variety) needs to be taken into account in order to make perfectly clear that how perception differs is dependent on the fact that previous experience is relative and specific. Consequently, when one talks about previous experiences, which are relative and specific to everyone, the purely abstract realm of the phenomenon of perception comes up as necessary to talk about. In other words, when taking into account relative concepts such as 'big' or 'small,' we are sharply engaged in the realm of abstract thinking or reasoning. As a matter of fact, according to Plato, the ancient Greek philosopher, "senses can judge of themselves that they are confronted with a finger, they cannot judge whether they are confronted with, for example, something big or small. These latter properties are relative, and whether a finger is big or small, rough or smooth, depends upon what it is being contrasted with. In such cases reason is brought in to make a decision."<sup>2</sup> In short, since

---

<sup>1</sup> E. Bruce Goldstein, *Sensation and Perception* (Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company, 1996) 4.

<sup>2</sup> D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception: A History of Philosophy of Perception* (London: Alden, 1996) 11-12.

the 'reason' is taken into account in the process of perception as 'judge,' it can be said that that perception experienced by different people is at least somewhat relative.

On the other hand, considering the delicate difference between relativity, in which the perception is different even though the experience is not the same in essence, it may be rewarding to talk about the fact that the characteristics of perception are dependent on specific experiences. To point out the importance of specific experience, Aristotle, the great ancient philosopher, says that "every one is fond of what has needed effort to produce it" and gives great examples regarding this case: "People who have made money themselves are fonder of it than people who inherited it. And while receiving a benefit seems to take no effort, giving one is hard work. This is also why mothers love their children than fathers do, since giving birth is more effort for them, and they know better that the children are theirs."<sup>3</sup> As can be inferred from this excerpt, what makes people who make money themselves fonder of it than those who inherit it is their *specific experiences* earning it. Likewise, what makes mothers love their children more than fathers do, is mostly their being exposed to pain and trouble giving birth, which is a purely specific experience they have. As a result, it can be concluded that everybody's experience is specific and relative as well.

Just as one can talk about perception or previous experiences in the case of individuals, one can also talk about common perceptions or experiences in the case of groups of people or societies. Then the relativity and specificity are attributed to groups of people or societies as though they are one single individual. In other words, when talking about common perceptions and conceptions, which can be best defined as 'collective conscious,' people are regarded as one single individual, as it is the case when referred to the concept of

---

<sup>3</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by. Terence Irwing (Indianapolis: Hackett, 1985) 253.

'national character.' As Mark Twain remarked: "A nation is only an individual multiplied."<sup>4</sup>

Among the three concepts that are of our main interest in this paper, i.e. culture, psyche, and religion, psyche, which corresponds to common perceptions and conceptions or, associated with a practical and thus pragmatic connotation, to collective conscious, appears to be one that has the most extensive content, though not as 'concrete' as that of the other two. Before we go further into investigating how to detect collective conscious, therefore, it would be really illuminating to lay down some reasons why the collective conscious is the most important one of our interest. First of all, an analogy can be made in terms of the relationship between culture and collective conscious (psyche) as in the following: collective conscious is the 'latent content' of culture. In other words, culture is the manifestation of collective conscious and thus, in a form of a more clear analogy, can be likened to the visible side of it. Second of all, religion seems to be corresponding to culture as its 'alternative' or some kind of 'rival' and thus preserves a relatively independent entity compared to those of interdependent culture and collective conscious. However, in the final analysis, it will be seen that religion too is colored by collective conscious, since one can find a huge variety of versions of one single religion in today's world. Finally, since collective conscious is only an 'unbiased mechanism' working through the 'inputs' it gets, it cannot even be imagined that religion is prone, or has the ability, to replace it; they differ both in nature and function. In sum, religion in today's world, though associated with a desire to be fully 'independent' and dominant in people's lives, can only be described as an important part of both collective conscious and culture as long as it penetrates into them.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Mark Twain, "The Turning-Point of My Life," *Essays and Sketches of Mark Twain*, ed. by Stuart Miller (New York: Barnes & Noble Books, 1995) 17.

<sup>5</sup> The use of the concept of 'religious culture,' especially when specified such as Islamic or Buddhist culture, is simply wrong and probably due to some kind of egocentrism. On the other hand, the fact that the use of Christian culture is not prevalent in general literature is maybe because it is not perceived as an extensive concept of definition upon

There are two ways to be able to detect collective conscious. The first one is to try to get a general picture of it by studying myths and folklore, etc. The second one is to infer from what is seen in real life as manifestations of the collective conscious. As a matter of fact, Sudhir Kakar, a psychoanalyst of India, points out that many social scientists attribute importance to national surveys of beliefs, attitudes and acts in order to reach generalizations while others do not see national statistics as essential<sup>6</sup> since they are more interested in what they see in real life as the concrete manifestations of common perceptions and conceptions, i.e. collective conscious.

These two ways of looking at the collective conscious are equally important and can also be named as deductive and inductive ways of searching it. They both must be taken into account when trying to understand archetypes, premise, or common psychological themes already located in the collective conscious and even when trying to make changes in it as well.<sup>7</sup>

In addition, the resemblance and the strong link between collective conscious and culture is the primary reason why some scholars invariably conclude that “culture is always in flux, and is never fully understood”<sup>8</sup> and why some offer different techniques of searching the culture. For example, some believe that “culture is (located) in the minds and hearts of men.”<sup>9</sup> Some, on the other hand, believe that culture is located and must be detected on the hard surfaces of life, namely, with political, economic, and stratifica-

---

which everybody is agreed. For example, Roman Catholics identify themselves as such rather than Christians. Associated with the same attitude, it would be useful to point out that the term American was first used in the place of the term Christian. However, seemingly, the concept of ‘religious culture,’ either right or wrong, is a culture-centered one.

<sup>6</sup> Sudhir Kakar, *The Inner World* (New Delhi: Oxford University Press, 1996) 8.

<sup>7</sup> It should be noted that cultural change imposed is out of our scope.

<sup>8</sup> David Rosenthal, “The Genetic-Environmental Perspective in Psychopathology,” *Culture and Psychopathology*, Ed. by. Ihsan Al-Issa (Baltimore: University Park Press, 1982) 111.

<sup>9</sup> Clifford Geertz, “Thick Description,” *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973) 11.

tory realities.<sup>10</sup> However, considering the division that we offered and espoused as clearly illustrated in the analogy of iceberg, the above-mentioned information can be expressed in such a shape as the following: some scholars are in favor of the idea that common perceptions and conceptions, which can be defined as ‘collective conscious,’ should be searched first since they are at the heart of the culture and thus actual determinants of it; whereas, some believe that one cannot talk about common perceptions and conceptions without considering their concrete manifestations in real life.

Talcott Parsons, in his article entitled “The Superego and the Theory of Social Systems,” though his primary motive to write this article is “to bring the theory of personality” as introduced by psychoanalysis “and the theory of the social system within essentially the same general conceptual scheme,”<sup>11</sup> provides us with great insights concerning the concept of collective conscious. In trying to bring these two theories of two different disciplines together, Parsons points out that the interaction between personalities, as a primary basis without which the internalization of moral values cannot come to be, is a natural process rather than a mechanistic one.

According to Parsons, psychoanalysis has a great deal of connection with sociology primarily because of the concept of superego; yet to examine this connection results in necessity to make some changes in it. For example, in psychoanalytic conception, the very young child is so vulnerable to the moral norms or standards “imposed” by the superego that he or she experiences a great deal of conflict at an early age. Apparently, this conception proposes that the internalization of moral norms is a mechanistic process that one cannot talk about the implication of free will or natural interaction involved, which depicts the major problem associated with psychoanalysis. That is, in psychoanalysis, there is not a natural way of the

---

<sup>10</sup> Ibid 30.

<sup>11</sup> Talcott Parsons, “The Superego and the Theory of Social Systems,” *Social Structure and Personality* (London: Free Press, 1970) 33.

internalization of moral values and self-determination involved, just like the fact that there is no sexual determination considered to be involved.<sup>12</sup> Moreover, to give an idea how prevalent this conception was, it might be mentioned that as one of the assumptions about suspected causes of disorders, 'conflict with mother,' was previously used in DSMs prior to DSM-III.<sup>13</sup>

This is not the case, however, according to Parsons, since there are three forms of interaction all of which must be taken into account to make the interaction happen: 1- cognitive perception (what is the object?) 2- cathexis (what does the object mean?) 3- "the integration of cognitive and cathectic meaning."<sup>14</sup> Furthermore, the interaction is not explicit when there is an inanimate object involved, but "where the object is another person, the two, as ego and alter, constitute an integrative system."<sup>15</sup> As a result, based on the above-mentioned forms of interaction upon which the internalization of moral values 'imposed' by the superego depends, it can be truthfully said that the very young child is capable of understanding of the social status of his mother. In other words, a child can be in love with 'his' mother only when he learns who his mother is.

The reality of the interaction between personalities leading to the internalization of moral values in individuals appears to be the key point of Parsons' argument. That is, according to Parsons, when one talks about the interaction between different personalities, he/she has to take into account the social values associated with collective conscious and its concrete manifestation, namely, culture. Consequently, since collective conscious or culture forms the only basis on which people depend in their interaction and communication, it can be concluded that the interaction of personalities is mainly shaped and directed by collective conscious and culture and thus is a product of them.

---

<sup>12</sup> Thomas Szasz, *Sex by Prescription* (New York: Anchor, 1970) 20.

<sup>13</sup> See David Holmes, *Abnormal Psychology* (New York: Longman, 1997) 57.

<sup>14</sup> Parsons (the father) 20.

<sup>15</sup> Ibid 22.

Likewise, Anne Parsons, the daughter of Talcott Parsons, espouses the reality of interaction primarily colored by collective conscious as a keen standpoint for her argument that “whether the Oedipus complex is universal or not...is no longer very meaningful in that particular form”<sup>16</sup> as though inspired by her father’s above-referred article. According to Anne Parsons, the more consistent focus should be on “what is the possible range within which culture [i.e., collective conscious and its manifestation] can utilize and elaborate the instinctually given human potentialities, and what are the psychologically given limits of this range?”<sup>17</sup> Anne Parsons, as can be inferred from the excerpt above, by asking a really challenging question, summons our attention to how different basic human instincts that are universal can be manifested through collective conscious and what limits are associated with that process? In other words, Anne Parsons, coming up with a conclusion her father did not mention explicitly, points out the significance of studying collective conscious. In her account, also, collective conscious seems to have almost as much power as the basic human instincts have.

In addition, just like her father, Anne Parsons strongly criticizes Freud, since psychoanalysis does not attribute importance to the fact that how people cognized things is strictly dependent on the internalization process colored by collective conscious, together with culture in a broader sense. On the other hand, psychoanalysis sees the same process as rather a mechanistic one, which is the primary reason why Anne Parsons criticizes psychoanalysis as being ‘behaviorist.’<sup>18</sup>

Finally, in her account, the concept of collective conscious is often referred to since it is a sound standpoint for her arguments and is also expressed in some consistent ways of definition with the account we laid down before. For example, in the following excerpt

---

<sup>16</sup> Anne Parsons, “Is the Oedipus Complex Universal?,” *Belief, Magic, and Anomie* (New York: Free Press, 1969) 43.

<sup>17</sup> Ibid 43. (Brackets are mine.)

<sup>18</sup> Ibid 43.

one can find three different concepts such as culture, collective representation and unconscious all used differently one from another in one single sentence: "What we are saying is rather that conscious representation of objects by definition depends on collective representation, though their affective charge or valence may be rooted in unconscious or instinct-based constellations which are prior to culture."<sup>19</sup> Furthermore, as we have already mentioned, the author is so committed to the reality of collective conscious that she finds the question 'Is the Oedipus Complex Universal?', which is also the title of her article, irrelevant, being in favor of the idea that it is obviously not universal, and gets our attention focused directly on the significance of collective conscious.

The power of collective conscious has been realized by many as such that it may even be concluded that great people are those who are sharply aware of the collective conscious of their societies. For example, Gandhi, the most renowned figure of Indian independence, right before India became independent, created a great slogan that made so much sense to Indian people that it functioned as something to speed up the process of independence, if nothing else: 'India, sit down!' This slogan, which was created to start a general strike throughout India as a protest against English administration, had a significant and triggering impact on the Indian collective conscious which is associated with inner ecstasy and mystical features. In other words, it would not have made as much sense to, say, English people as it did to Indian people, among whom one can find "an Indian [who] can sit for hours doing nothing, without an inner voice condemning him as a 'do nothing.'"<sup>20</sup> In short, Gandhi, in harmony with the Indian collective conscious, created a tremendously effective slogan which also resulted, at least to an important extent, in a general strike throughout India.

---

<sup>19</sup> See Ibid 59-60.

<sup>20</sup> Kakar 136.



Furthermore, right before World War I started, in Britain and the USA, there was an analogy used by the press in which the German were likened to Barbarians and Huns, which was so effective that even Hitler, the tyrant of Germany in most of the period of the time between two world wars, referred to it as a good example of psychologically right war propaganda a couple of years later after World War I ended: "The war propaganda of the British and the Americans was psychologically right. By introducing the German as a barbarian and a Hun to its own people, it thus prepared the individual soldier for the terrors of war and helped guard him against disappointment."<sup>21</sup> In sum, the war propaganda developed by Britain and the USA had a well-known correspondence not only in the collective conscious of the people of these two countries, but also that of the almost every western country. Thus, in short, it had a triggering impact on the collective conscious of the people who would fight against Germany and its allies and manifested itself as a decisive opposition against Germany before World War I started.

In the case of the Turkish independence war, the main motive can be best explained as triggering impact that occurred when a Greek army landed at Izmir, one of the major cities of Turkey. Despite the fact that Turkey had experienced some 'invasions' by English, French, and Italian armies by that time, there was not an armed and especially organized respond against the occupiers. "The cession of remote provinces inhabited by alien peoples could be borne, even the occupation of the capital [Istanbul] could be suffered, for the occupiers were the victorious great powers of the invincible West, and their soldiers would sooner or later return whence they came. But the thrust of a neighboring and former subject people into the heart of Anatolia was a danger –and a humiliation– beyond endurance."<sup>22</sup> In other words, Greek invasion of some of the Turkish

---

<sup>21</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trans. by E. R. & C. N. H. (New York: Reynal & Hitchcock, 1939) 234.

<sup>22</sup> Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (New York: Oxford University Press, 1965) 236.

land, both motivated by and aimed at the Byzantine 'Great Idea,' had a sharply triggering impact on the Turkish collective conscious at the time, which was familiar with opposition against the Byzantine Idea for centuries.<sup>23</sup>

Similarly, in the case of Jews, their behavior in Palestine definitely was not the same as their behavior in Europe when faced with the persecution of the Nazis. This incredible change can be explained by the fact that their "struggle" in Palestine was sharply backed up by their collective conscious, which functioned almost as an 'empty box' when they were exposed to the persecution of the Nazis in Europe. Eric Hoffer explicitly points out why this incredible change occurred and thus touches the undisputed power of collective conscious: "The Jew in Europe faced his enemies alone, an isolated individual, a speck of life floating in an eternity of nothingness. In Palestine he felt himself not a human atom, but a member of an eternal race, with an immemorable past behind it and a breathtaking future ahead."<sup>24</sup>

To cover one more interesting example regarding the power of collective conscious, one should cite the Turkish novelist named Orhan Pamuk, as he has one of the protagonists in his novel titled *The Black Book* talk about a 'principle' in worry of influencing more people: "A columnist who wants to get a large number of readers to accept an idea must have the skill to restore and refloat the sediment of decaying concepts and rusty memories that lie asleep in the readers' memory banks like the corpses of lost galleons that lie at

---

<sup>23</sup> On the other hand, it can also be said that Byzantine Great Idea was the most consistent or powerful motivation to stick with for the Greek. Consequently, the war known as the Turkish independence war for its various implications such as struggle against the idea of 'illegitimate' and thus dependent Turkey, which was mostly between the Turkish and the Greek, was in fact a war of two different collective consciousnesses. In addition, to do further research regarding this case, I personally would feel motivated to investigate how consistent the basic motives espoused by both sides were with the collective conscious representations of these two different peoples.

<sup>24</sup> Eric Hoffer, *The True Believer* (New York: Harper & Row, 1951) 64 (section 45).

the bottom of the Black Sea.”<sup>25</sup> The novelist here is as if talking about the collective conscious, only without naming it.

Not only is collective conscious the main contributor of what has been known as ‘national character’ since it is the underlying reason in collective behavior, motivation, response etc., it is also prone to be manifested, either positive or negative ways, in psychopathology associated with specific groups of people. For example, in the case of eating disorders, it might be argued that in societies in which thinness, especially in women, is not “culturally” promoted, the number of eating disorders would be really small compared to societies in which thinness is culturally promoted and defined as ideal. Likewise, it might be mentioned that in some regions of the continent of Africa fatness in women is considered as beauty, obviously unlike in Europe and America. In special houses, girls are kept for several months and fed almost extremely. At the end of this process, they get really fat and are considered to be ready for marriage. Consequently, it would not be just a hypothesis to assume that the number of the cases of eating disorders in Africa is comparatively smaller than in Europe and America. Likewise, having talked about how important it is for women to get fat in Africa, John S. Mbiti, a professor of African religions and philosophy, writes the following, as though pointing out the strong link between collective conscious and psychopathology: “Women are considered most beautiful when they are fat. Fat women of Europe and America would have no difficulty in winning crowds of admirers in Africa.”<sup>26</sup>

So far, I have indicated that collective conscious is crucially important to understand human behavior as it is important to know previous perceptions (experiences) in order to be able to somewhat predict the future ones. Secondly, regarding the concept of culture,

---

<sup>25</sup> Orhan Pamuk, *The Black Book*, trans. by. Güneli Gün (London: Faber and Faber, 2002) 237.

<sup>26</sup> John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1997) 128.

it can be contented that there is a strong relationship between culture and collective conscious such that culture is only the manifestation of intense, powerful, and salient features of collective conscious. On the other hand, this relationship is also pretty much like the one between two major components of the same whole as implied in the analogy of iceberg, in which what we know as culture can actually be named as the visible side of 'culture' whereas collective conscious can be named as the invisible, abstract side of it, which is prior and dominant to the visible one. However, either way, it has been noted, collective conscious functions as rather a mechanic tool. Therefore, religion, which has certain beliefs and rituals that are not as open to change as collective conscious and culture, aims and struggles to replace culture or, to put it a bit different, tries to be the most dominant element (and maybe the only one in some cases) which interacts with collective conscious simply because of its demanding nature.

It may be argued that religion is not able to replace culture since it is not and cannot be the only one that holds the power to shape the collective conscious in today's multicultural, 'global' world. One might think that organized religion cannot exist in today's amorphous, postmodern cultures because the power to shape the psyche is extremely diminished in such cultures. To put it different, after all these considerations, one might easily end up thinking that without the power to shape the psyche, organized religion does not have much of a chance. Nevertheless, considering the fact that religion often refers to eternity-related concepts, it might also be noted that it still has the power even to be able to replace culture. Religion is powerful and therefore cannot be ignored regarding its ability to replace, perhaps "invade" culture. Indeed, a joke made by the comedian Bob Hope might be worth mentioning here since it puts emphasis on the eternity-related aspect of religion as a phenomenon. The attribution is something like the following: "I do benefits

for all religions –I'd hate to blow the hereafter on a technicality."<sup>27</sup> Simply said, it seems that Bob Hope grasped the most effective aspect of religion.

It is widely accepted that no religion gives rise to fanaticism or bigotry in essence. However, it is also accepted that religion is eventually subject to fanaticism in the sense that every 'belief' system, trend or, shortly, "ism" that gathers people and addresses to them is subject to fanaticism and bigotry as the dark sides they are extrinsically associated with. Moreover, when religion is the issue, its dark side associated with fanaticism and bigotry gains vital importance to be careful about, since it is a system that makes promises with eternity-related and, sometimes, extremely abstract concepts.<sup>28</sup> The following comparison probably first made by Thomas Szasz, a psychiatrist who believes that there is no mental illness in the same sense as bodily illness, is illuminating regarding both the bright and dark sides of religion: "If you talk to God, you are praying; if God talks to you, you have schizophrenia."<sup>29</sup> In short, as an example of the bright side of religion, a person who prays presents a nice and even adorable scene. However, when God "starts" talking to this person or any man especially of the kind who has some authority over others, then there is a serious problem, of course depending on what the "talk" is about.

Therefore, it would be a really wise perspective to perceive religion, and to get it perceived, with a framework in which it is described with concepts unfamiliar to fanaticism such as democracy and even secularism,<sup>30</sup> instead of just leaving it as an independent

---

<sup>27</sup> See: <http://www.basicquotations.com/index.php?aid=21> (It should be noted that this quote can be easily found on various websites when you look it up on the searching engines writing down *Bob Hope* and its first few words like *I do benefits for all..*)

<sup>28</sup> See Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973) 122-123.

<sup>29</sup> Thomas Szasz, *The Second Sin* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1973) 101.

<sup>30</sup> Secularism in essence, I espouse and believe, was not a numb reaction against religion as it seems to have had today. On the contrary, it was a noble attempt to get the individual rescued from no-question-realm restrictions and 'tyrannical' demand of so-called religion. Consequently, being secular does not mean being all indifferent about

or partly in power entity outside the collective conscious-culture cycle. Perceiving religion in familiarity with these concepts may be confusing in terms of the question ‘what is religion compared to culture?’, or ‘what is culture compared to religion?’, and resulting in worry regarding its ‘untouchable’ content. These types of question also indicate that religion, when perceived and expressed with the concept of, for instance, secular, is integrated into the collective conscious-culture cycle rather than replacing them. In a natural manifestation of the collective conscious, religion cannot be tyrannical. After all, in a ‘democratic religion’ fanaticism can only live no longer than a short period of time.<sup>31</sup>

In conclusion, studying the relationship between culture, psyche, and religion has an extraordinarily illuminating contribution to our understanding of human behavior, both at the level of individual and groups of people. Culture is only the manifestation of psyche, which can best be defined as collective conscious as it corresponds to common perceptions and conceptions. In other words, previous experience in the case of individual appears to be collective experience in the case of groups of people. Collective conscious, though it functions in a mechanistic way unlike religion, has an enormous power to shape the collective behavior since it is at the heart of common perceptions –collective conscious to collective behavior is previous experience to the current one. Therefore, a collective action or reaction is most likely to occur when it is in harmony with, or backed up by, the collective conscious.

Religion, on the other hand, as a closed system which has been struggling to dominate since when it was “replaced” by culture, is

---

‘afterworld.’ On the other hand, secularism provides people with free will regarding the demands of religion and it is the free will-oriented atmosphere that makes religious people come out and enjoy the joy of religion. In this regard, secularism is not hostile to religion and is even completely compatible with it.

<sup>31</sup> The crucial point would be whether one is in favor of the idea that any individual of a specific religion can interpret the basic texts of that religion, just like any individual can interpret a law code. Of course, there is difference between ordinary people and those who studied law but it is not anybody’s ‘monopoly’ anyway to interpret the law.

only allowed to be manifested in the cultural realm through the collective conscious. To avoid the dark side of religion, it must be summoned to the just and delicate realm of evaluation of the collective conscious, which is not hostile to religion itself considering the fact that the first human being, Adam, was also the first messenger of God. After all, thinking of the specific theologies, religion really needs to be in harmony with the collective conscious of all, the one which has been filled up since the first human being.

### **Bibliography**

- Aristotle. *Nichomachean Ethics*. Trans. Terence Irwing. Indianapolis: Hackett, 1985.
- Geertz, Clifford. "Religion As a Cultural System," *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. 87-125.
- \_\_\_\_\_. "Thick Description," *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. 3-30.
- Goldstein, E. Bruce. *Sensation and Perception*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company, 1996.
- Hamlyn, D. W. *Sensation and Perception: A History of Philosophy of Perception*. London: Alden, 1966.
- Hitler, Adolf. *Mein Kampf*. Trans. E. R. & C. N. H. New York: Reynal & Hitchcock, 1939.
- Hoffer, Eric. *The True Believer*. New York: Harper & Row, 1951.
- Holmes, David S. *Abnormal Psychology*. New York: Longman, 1997.
- Kakar, Sudhir. *The Inner World*. New Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Mbiti, John S. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1997.
- Pamuk, Orhan. *The Black Book*. Trans. Güneli Gün. London: Faber and Faber, 2002.
- Parsons, Anne. "Is the Oedipus Complex Universal?," *Belief, Magic, and Anomie*. New York: Free Press, 1969. 3-63.

Parsons, Talcott. "The Superego and the Theory of Social Systems," *Social Structure and Personality*. London: Free Press, 1970. 17-33.

Rosenthal, David. "The Genetic-Environmental Perspective in Psychopathology," *Culture and Psychopathology*. Ed. Ihsan Al-Issa. Baltimore: University Park Press, 1982. 111-112.

Szasz, Thomas. *Sex by Prescription*. New York: Anchor, 1970.

\_\_\_\_\_, *The Second Sin*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1973.

Twain, Mark. "The Turning-Point of My Life," *Essays and Sketches of Mark Twain*. Ed. Stuart Miller. New York: Barnes & Noble Books, 1995. 10-18.



Collective Conscious:  
A New Consideration Between Culture, Psyche, and Religion

---

**Citation/©:** Atalay, Mehmet, (2005-6). Collective Conscious: A New Consideration Between Culture, Psyche, and Religion, *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 119-135.

**Abstract:** This essay endeavors to come up with a new consideration regarding the relationship between culture, psyche, and religion. Since previous experiences are crucial to both conscious and unconscious human mind, psyche, which corresponds to collective conscious, not only appears to be the latent content of culture, it also appears to be the source of religion as well. In short, especially leaning upon the perspectives of Clifford Geertz and Talcott Parsons, both eminent scholars in social scientific studies of religion, the essay comes to the conclusion that collective conscious is the most important of all.

**Key Words:** culture, psyche, religion, collective conscious

---

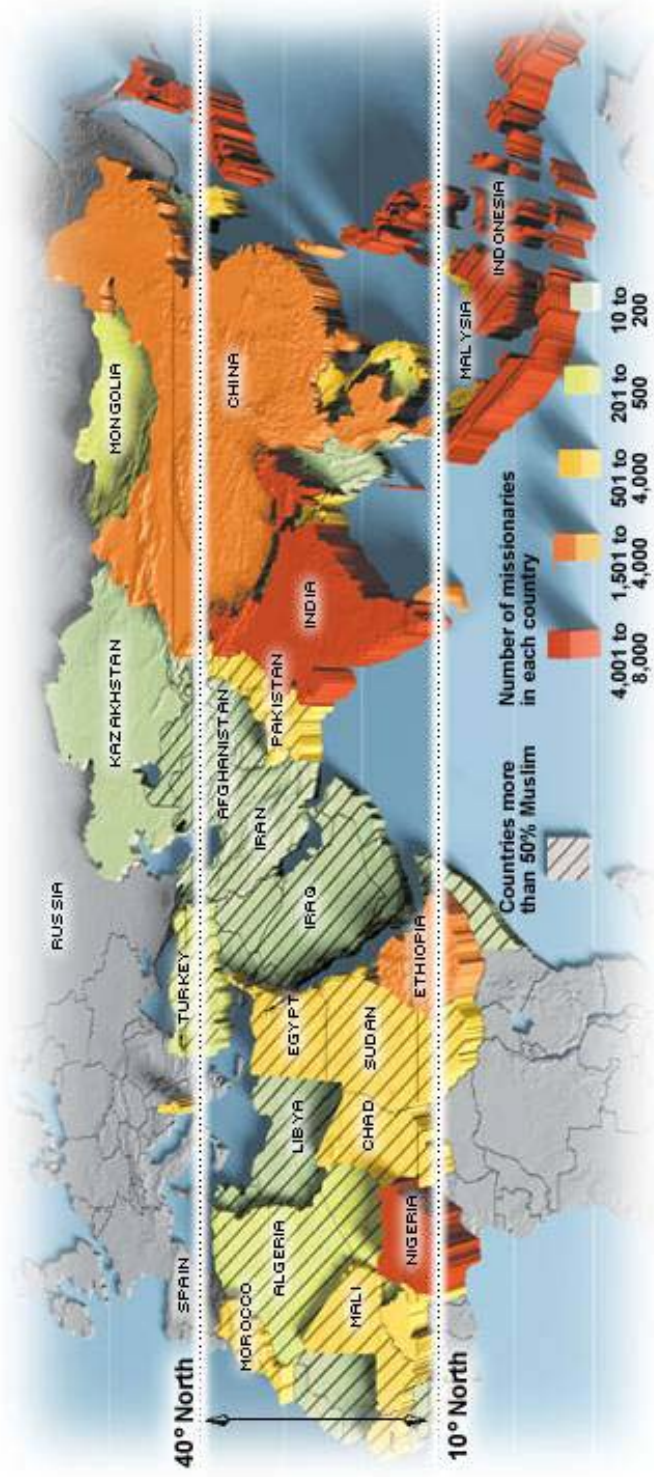


## Should Christians Convert Muslims?

COVER STORY MAIN

### THE 10/40 WINDOW

Activity by missionaries, from all denominations, including those that do and do not proclaim the gospel. About 30% are evangelicals



SOURCE: WORLD CHRISTIAN TRENDS

10. ve 40. Paralellerin Hıristiyanlaştırılmasına ilişkin harita Time Dergisi'nden alınmıştır. <http://www.time.com/time/covers/1101030630/map/>

# Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları

Cengiz BATUK\* & Süleyman TURAN\*\*

Atıf/©: Batuk, Cengiz & Turan, Süleyman, (2005-6). Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları, Milet ve Nihal, 3 (1-2), 137-160.

**Özet:** Evrensel bir mesaja sahip olduklarını iddia eden dinlerin mensuplarından "ötekiler"e mesajlarını ulaştırmasını istediği bilinmektedir. Evrensel dinlerden bir kısmının takipçileri ötekileri sadece imana davet ederlerken, diğer bir kısmı özellikle Hıristiyanlar sadece imana davet etmez aynı zamanda misyoner aktivite adı altında her türlü yöntemi kullanarak ötekileri kazanmaya uğraşırlar. Hıristiyanlığın Misyonun kurucusu olarak kabul edilen Pavlus'tan itibaren de Hıristiyanlığın misyoner faaliyetleri artarak devam etmiştir. Bu misyoner aktiviteler gittikçe daha sistematize olmuş ve ilerleyen zamanda özel bir teoloji olmuştur. Tüm bunlarla birlikte bu sistematik faaliyetlerin en önemli ayağını da araştırma kuruluşları oluşturmaktadır. Bu makalede biz, Hıristiyan misyonerlerin daha başarılı faaliyet yürütmesi için çeşitli teşkilatlarca hazırlanan farklı istatistikler bağlamında dünya dinleri ve mensuplarının 20 ve 21. yüzyıldaki durumlarını ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Misyonerlik, Dünya Dinleri, Hıristiyanlık, Misyoner Faaliyetler, İstatiksel Misyoner Tabloları.

\* Dr., K.T.Ü., Rize İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Öğr. Gör.

\*\* Araş. Gör. O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi.

*“Baba beni gönderdiği gibi bende sizi gönderiyorum.<sup>1</sup> Gidin, bütün ulusları şakirtlerim olarak yetiştirin; onları baba, oğul ve Kutsal Ruh’un adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim.<sup>2</sup>”*

Hıristiyanlığın misyoner karakterinin ve yirmi yüzyıldır devam eden misyoner faaliyetlerinin temelinde, İsa’ya ait olduğu iddia edilen bu emrin yattığı kabul edilmektedir. Temelde yaşadığı dönemde mesajını Filistin yöresindeki Yahudilerle sınırlandıran İsa’nın gerçekte bu denli evrensel bir emir verip vermediği tartışmalıdır. Ancak bütün ulusların şakirtler yapılması emri, ifadenin yer aldığı pasajlardan da anlaşılacağı üzere tarihsel İsa’ya değil ölümden dirilen tanrısal Mesih İsa’ya aittir. Bu yüzden de emrin tarihsel İsa’nın mesajına uygunluğu bir problem olarak durmaktadır.

Yine de her şeye rağmen Hıristiyanlar bu emirden hareketle, İncil’in diğer bir ifadeyle Yeni Ahit’in mesajını tüm dünyada duyurmak için büyük gayret sarf etmektedirler. Bu bağlamda Hıristiyan misyonerliğinin temel hedefleri Hıristiyan inancının propagandasını yapmak; İsa’nın temel mesajı olan Tanrı’nın Krallığı anlayışını, Hıristiyan olmayanlara da benimsetmek suretiyle onun alanını genişletmek; inanmayanları hidayete erdirmek; bütün bunları yaparak dünyanın her tarafında yeni kiliseler inşa etmek<sup>3</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Birçok Hıristiyan’a göre Hıristiyan olmayan toplumlar ya sapıklık içinde oldukları ve hurafelerle dolu inançlar taşıdıkları için ya da sahipsiz kaldıkları için hakikati görememekte dolayısıyla da kurtuluşa erişememektedirler. Bu nedenle onların misyonerlik faaliyetleriyle Hıristiyan olmayanlar tıpkı sahipsiz kalan koyunlar gibi toplanarak Kral İsa’nın ağılına sokulmaları gerekmektedir.

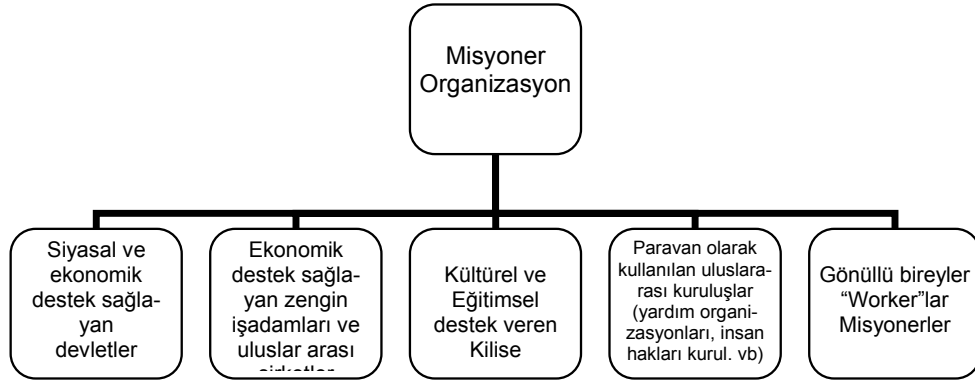
<sup>1</sup> Yuhanna 20:21.

<sup>2</sup> Matta 28:18-20; Markos 16:14-18; Luka 24:36-49; Yuhanna 20:19-23; Elçilerin İşleri 1:6-8.

<sup>3</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Book, Maryknoll, 1991 s.1.

dir. Her misyonerin yaptığı da bir anlamda kayıp koyunları toplamak; İsa'nın Krallığı, egemenliği altına toplamaktır.<sup>4</sup>

“İyi haberleri duyurmayı ve paylaşmayı” ifade etmek için kullanılan evanjelizmin muhatabının yalnızca Hıristiyanlık dışı diğer din mensupları değil de dine karşı ilgisiz kalan Hıristiyanlar da olduğu ifade edilmekle birlikte<sup>5</sup> Hıristiyan misyon teşkilatlarının faaliyetlerini büyük oranda diğer din mensupları üzerinde odaklandığı bilinen bir olgudur. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta misyonerlik faaliyetleri her ne kadar bireysel bir faaliyet gibi gözükse de tarih boyunca hep organize bir hareket olarak karşımıza çıkmış olmasıdır. Öyle ki bu hareketin en uç noktasında davete muhatap olan insanlarla diyaloga geçen misyoner yer alsada onun arkasında son derece komplike bir yapı durmaktadır. Misyonerin arka planını oluşturan bu yapı genellikle görülmediği için insanlar misyonerin tek başına hareket ettiği düşüncesine kapılırlar.



Tablo 1. Misyoner Organizasyon

“Misyoner organizasyon” olarak adlandırılan bu yapının temelde beş unsuru vardır. Bunların en tepesinde organizasyonun kendisi yer alır: bu bir vakıf, araştırma kuruluşu, dernek, yardım organizasyonu vb adlar altında olabilir. Bu yapının legal kısmını oluşturan

<sup>4</sup> Morris Pelzel, *Ecclesiology: The Church as Communion and Mission*, Loyola Press, Illinois 2001, s. 73; Mustafa Hâlidî – Ömer Ferruh, *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, çev. Osman Şekerci, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1998, ss.54-55.

<sup>5</sup> Bosch, *Transforming Mission*, s.409.

rur. Diğer tarafta ise organizasyona siyasal ve çoğu zamanda ekonomik destek veren “devlet” yer alır.

Devlet faktörü misyoner hareketler için çok önemli bir unsur olmakla birlikte bu devletin dine bağlı Hıristiyan bir devlet olması gerekmemektedir. Siyasal anlamda laik, liberal ya da sosyalist olması hiç önemli değildir. Nitekim laiklik tartışmalarının en yoğun olduğu dönemde bile Fransa'nın misyoner organizasyonlara destek verdiği bilinmektedir.<sup>6</sup> Aynı şekilde özellikle Osmanlı Devletinin yıkılış döneminde Anadolu'da faaliyet gösteren yabancı okulların Amerikan hükümetinin desteğiyle hareket ettikleri de bilinmektedir.<sup>7</sup> Yine günümüzde Irak'da Saddam'ı deviren Amerikan güçleri bölgeye öncelikli olarak, kendilerine destek olmaları için misyonerleri davet etmişler ve onların faaliyetlerine yardımcı olmuşlardır.<sup>8</sup> Kendi ülkesinde laikliği benimsemiş dini yaşam tarzını dışlamış olan bir devlet acaba neden misyonerlik faaliyetlerine destek verir? Bunun cevabı sömürgeleştirme faaliyetlerinde yatmaktadır. Hıristiyan dünyanın dışındaki insanlara batılı yaşam tarzını benimsetmek ve onların yer üstü ve yeraltı zenginliklerini sömürmek için en sağlam yol onların Hıristiyanlaştırılmalarıdır.<sup>9</sup> Zira yerel dinler ve kültürler genellikle Batılı devletlerin sömürgeci yaklaşımlarına karşı bir

---

<sup>6</sup> Halidi- Ferruh, *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, ss.68-69,104-107.

<sup>7</sup> Misyoner okullarla Amerikan hükümetinin ilişkisi için bkz. İlnur Polat Haydaroglu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, ss.128-139; Ersoy Taşdemirci, “Türk Eğitim Tarihinde Azınlık Okulları ve Yabancı Okullar” *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 10, 2001, ss.27-29.

<sup>8</sup> Mustafa Özel, “Göğü Delen Adamlar Bağdat Semalarında” *Yeni Şafak Gazetesi*, 05.01.2003; Taha Kıvanç, “Savulun Misyonerler Geliyor”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 08.04.2003; “Irak'ta Misyonerlik” *Vakit Gazetesi*, 14.02.2004; “İşgalin Gölgesinde Misyonerlik”, *Vakit Gazetesi*, 15.02.2004;

<sup>9</sup> Burada Kenya Başbakanı Jomo Kenyatta'nın “Hıristiyanlık Afrika'ya geldiğinde Afrikalıların toprakları, Hıristiyanlarınsa İncilleri vardı. Hıristiyanlar bize gözlerimizi kapayarak dua / ibadet etmemiz gerektiğini öğrettiler. Gözlerimizi açtığımızda onlar bizim topraklarımızı biz de onların İncillerini almıştık.” sözünü hatırlamamak mümkün mü? Bu söz için Bkz. Şinasi Gündüz, *Misyonerlik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.

direnç noktası oluşturmaktadır. Direncin kırılabilmesi için de Hıristiyanlığın bir inanç olarak benimsetilmesi gerekmektedir.

Hıristiyanlık MS 313 Milan Fermanıyla Roma İmparatorluğunun vesayeti altına girmiş ve daha sonra da Roma'nın resmi dini haline gelmiştir. Bu tarihten itibaren de misyonerlik faaliyetleri salt bir dini yayma faaliyetinin ötesine geçerek siyasal iktidarların ötekiler üzerinde baskı kurmaları, emperyalist ve yayılmacı hedeflerini gerçekleştirmekte kullandıkları bir araca dönüşmüştür. Bunun da doğal sonucu olarak misyonerle siyasal iktidarlar arasında sürekli bir ilişki var olagelmıştır. Nitekim XII. asrın son yarısında ve XIV. asrın ilk yarısında kurulmuş bulunan önemli Katolik misyonerlik teşkilatlarının ilk yıllarda Portekiz ve İspanya sonraki dönemlerde de Fransa ve Almanya; Almanya ve İrlanda'yla yakın ilişkileri olduğu bilinmektedir.<sup>10</sup>

Misyoner faaliyetlerin bir diğer ayağı ekonomik destek sağlayan büyük uluslararası "şirket ve zengin"lerdir. Bu şirketler ve zenginler her yıl milyonlarca doları bu faaliyetlere destek olmak için vermektedirler. Misyoner faaliyetlerinin dikkat çeken bir diğer yönü de araştırma faaliyetlerine verdikleri önemdir. Pek çoğunu değişik internet sitelerinde de yayınladıkları bu araştırma raporlarıyla dünyanın çeşitli bölgelerinde faaliyet gösteren misyonerlere lojistik destek sağlamaktadırlar. Muhatap kitleye yönelik faaliyetlerini sistemli bir şekilde sürdürerek amaçlarına ulaşmayı hedefleyen Hıristiyan misyon teşkilatları 20. yüzyılda çok sayıda araştırma merkezi kurmuş ve muhatap kitlelerini oluşturan diğer dünya dinleri ile bu dinlerin mensuplarına yönelik istatistiksel çalışmalar ortaya koymuşlardır.

1965 yılında David B. Barrett tarafından Nairobi'de kurulan World Evangelization Research Center (WERC), 1985 yılında Virginia'da faaliyete başlayan Global Evangelization Movement

---

<sup>10</sup> Ömer Turan, "Avrasya Coğrafyasında Misyonerlik Faaliyetleri", *Avrasya Etüdüleri Dergisi*, Kış/1999, sayı: 16.

(GEM) ve Gordon-Conwell Theological Seminary bünyesinde 2003 yılında Boston’da faaliyete başlayan Center for the Study of Global Christianity bu merkezlerden sadece birkaçıdır. Boston’da faaliyete başlayan merkezin yöneticiliğini yakın zamana kadar WERC’nin yöneticiliğini de yapan Dr. Todd M. Johnson yapmaktadır. Bu merkezler tarafından yapılan çalışmalar ve ortaya çıkan istatistikler, ilk baskısı 1982, ikinci baskısı 2001 Oxford Üniversitesi tarafından yapılan *World Christian Encyclopedia* (ed. David Barrett, George Kurian and Todd Johnson, New York: Oxford University Press, 2001, I-II) ile *World Christian Trends* (ed. David Barrett and Todd Johnson, Pasadena: William Carey Library, 2001, 934 s.) isimli kitaplarda toplanmıştır.

Bu araştırmaların birçoğuna internetten de erişmek mümkün fakat bu sitelerden bir kısmında yer alan veriler genele kapalı olup sadece özel giriş şifresi olanlara açıktır.<sup>11</sup> Farklı ülkelere misyoner faaliyetlerde bulunmak üzere giden bir misyoner, yapılan bu fizibilite çalışmalarını inceleyerek gideceği ülke hakkında bilgi sahibi olur. Ülkenin ekonomik, etnik, dini, sosyal ve kültürel durumları hakkında bilgi sahibi olan bir misyonerse hangi konularda hassas davranacağı, görevli olduğu ülkenin yumuşak konularının neler olduğunu öğrenir. Geriye kalansa elinin altındaki bu verileri faaliyetleri için değerlendirmektir. Yani istatistikler misyonerler için sadece rehber görevi görürler. Asıl maharet ise misyonerin kendisindedir. Örneğin Operation World’un Türkiye sayfasında Türkiye’nin etnik yapısından, ekonomik durumuna kadar pek çok bilgi yer almakta ve misyonerlerin karşılaşabilecekleri sorunlar başlığı altında da özellikle aile bağlarının çok güçlü olması, polis baskısı ve geleneksel dokunun hala güçlü olması gösterilmekte ve misyoner-

<sup>11</sup> Örneğin bkz. <http://www.globalchristianity.org/>

lerden bu sorunları aşmaya dönük faaliyet yürütmeleri istenmektedir.<sup>12</sup>

Her yıl kiliseler yaklaşık olarak 1.1 milyar dolar paraya hükmeder ve 180 temel dini konuyu içeren 3000 dilde yaklaşık 10.000 form (broşür, kitap vb.) dağıtılır. İsa hakkında günümüz kütüphanelerinde bulunan kitap sayısı –kendilerinin verdikleri rakamlara göre– 500 dilde ve farklı başlıklar altında 175.000’dir. Yani dünya üzerinde ortalama olarak günde 4 yeni kitap basılmaktadır. Yine kendi rakamlarına göre yeni Hıristiyan olup vaftiz olan her kişi için harcanan sosyal yardımların tutarı yaklaşık 330.000 dolardır<sup>13</sup>. Girişte söz konusu edilen İsa’nın bütün insanların evangelize edilmesi şeklindeki emrine karşın halen dünya nüfusunun %67’sinin iman etmesini sağlayamadıklarını düşünmektedirler. Ancak Hıristiyanların tümünün mesajın diğer insanlara ulaştırılması kaygısını taşımadığını düşünen misyonerler, dünya genelinde yaklaşık olarak 648 milyon Hıristiyan’ın misyoner faaliyetlere bir şekilde destek verdiği ve aktif olarak içinde yer aldığını belirtirken 1.4 milyar Hıristiyan’ın ise bu görevi görmezden geldiklerini ifade etmektedirler. Hıristiyan organizasyonların ciddi başarılar kaydettikleri ifade edilmekle birlikte her yıl dünyada ortalama 124 milyon bebeğin dünyaya geldiğini ancak bunların sadece 4 milyonunun çeşitli kiliselerce vaftiz edilebildiğinden hayıflanılmaktadır. Yine dünya genelinde evangelize etmek için ulaşılamayan alt etnik grup sayısının 818 olduğu ifade edilmektedir.

Dünya genelinde yüzlerce radyo ve televizyona sahip olan misyonerler dinleyici sayılarının her gün artmakta olduğunu ifade etmektedir. Türkçe yayın yapan misyoner radyoların yanı sıra bu-

---

<sup>12</sup> Bkz. Patrick Johnstone & Jason Mandryk, *Operation World, 21<sup>st</sup> Century Edition*, Center for World Mission, International Research Office, Virginia, 2001, ss.635-636.

<sup>13</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.gem-werc.org/gd/findings.htm> (The total cost of Christian outreach averages \$330,000 for each and every newly baptized person.).



günlerde Hotbird uydusu üzerinden yeni yayına başlayan “Türk7” adlı Türkçe bir misyoner kanalı da mevcuttur.

Biz bu makalede, aynı zamanda dinler tarihine bir katkı olması için, dünyadaki mevcut dinler (evrensel ve milli) ve bu dinlerin mensuplarının 20. yüzyılın farklı dönemlerindeki sayısı ile 50 yıl sonrası için tahmin edilen sonuçlara yönelik zikrettiğimiz merkezler tarafından ortaya konulan bazı istatistikleri tablolar halinde ifade edeceğiz.<sup>14</sup> Bu istatistiklerin öncelikle misyonerlere farklı ülkelerdeki faaliyetleri esnasında strateji geliştirirken ihtiyaç duydukları verileri sunmak için hazırlandığı gerçeği de unutulmamalıdır.

## Dinlerin Mensuplarının Sayıları ve Oranları

### Hıristiyanlar

Hıristiyanlar, dinlerini genellikle İsa’ya dayandırırsalar da, bugünkü Hıristiyanlığın Pavlus’un damgasını taşıdığı bilinmektedir.<sup>15</sup> Hıristiyanlık; çarmıh ve yeniden dirilme, vaftiz, imanla aklanma, asli günah, ümit, iman ve sevgi değerleri, evharistiya, evlilik, Mesih’in bedeni olarak kilise, Kutsal Ruh ve Ruh’un armağanları, Mesih’in ikinci gelişi ve son yargı gibi pek çok anlayışı Pavlus’a borç-

<sup>14</sup> Makalede yer alan tablolar şu sitelerden derlenerek oluşturulmuştur: <http://www.gem-werc.org/gd/gd23.pdf>; <http://www.gem-werc.org/gd/gd34.pdf>; [http://www.gem-werc.org/gd/IFMA\\_World\\_Trends.pdf](http://www.gem-werc.org/gd/IFMA_World_Trends.pdf); <http://www.gem-werc.org/gd/Lausanneinsert.pdf>; <http://www.gem-werc.org/gd/wct-1-2.pdf>; <http://www.gem-werc.org/gd/listings.pdf>; <http://www.gem-werc.org/gd/findings.htm>; <http://www.gem-werc.org/resources.htm>; <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/resources.htm>; <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/gd/findings.htm>; <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/gd/gd.htm>; <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/gd/gd24.pdf>; <http://www.thetravelingteam.org/2000/resources/stats.shtml>; <http://worldchristiandatabase.org/wcd/> (Bu site temel bilgilerin olduğu site olup ortaya koyduğumuz verilerin bir kısmı aldığımız kullanıcı adı ve şifre sayesinde buradan elde edilmiştir.).

<sup>15</sup> Dennis Gullede, “The Apostle Paul’s Place in New Testament Christianity”, [www.gospelgazetta.com/gazetta/1999/oct/pa.g.e.14/htm](http://www.gospelgazetta.com/gazetta/1999/oct/pa.g.e.14/htm) (10.10.2003); William Wrede, “Paul’s Importance in the History of the World,” *Contemporary Thinking About Paul*, derl., Thomas S. Kepler, [www.guestia.com/pagemanager.html](http://www.guestia.com/pagemanager.html) (02.02.2002).

ludur.<sup>16</sup> MS 34 yılında Şam yolunda yaşadığı tecrübesinde “Gentilelere bir elçi” olarak görevlendirilen, vizyonu sonrasında misyoner faaliyetlerine başlayan ve Kutsal Ruh’un rehberliğinde<sup>17</sup> üç büyük misyon yolculuğu yapan Pavlus, aktif olarak faaliyetlerini tamamladığı MS 60 yılında Hıristiyanlığı, Yahudiliğin bir mezhebi olmaktan çıkarıp, yeni bir dünya dini haline getirmiştir.<sup>18</sup>

Tablo-2’de, bugün büyük oranda Pavlus’un damgasını taşıyan bu dinin mensuplarının 1900 ile 2000 yılları arasında farklı dönemlerde dünyadaki nüfus oranları verilmekte, ayrıca 2025 ve 2050 yılları içinde ön saptamalarda bulunmaktadır. Tablo incelendiğinde dünyadaki nüfus artışına bağlı olarak sayısal anlamda Hıristiyanların sayısında bir artış görülmekle beraber, oran olarak devamlı bir düşüş olduğu görülecektir. Yani Hıristiyanların sayısı dünya nüfusunun artışına paralel olarak artmamakta aksine düşmektedir. Ortaya konulan istatistiklere göre 1900 yılında dünya nüfusunun % 45,7’sine Hıristiyanlığın mesajı ulaştırılmış % 54,3’üne ise ulaşmamıştır. Yine tabloya göre mesajın ulaştığı insanlardan ise % 34,5’i köken itibariyle Hıristiyandır.<sup>19</sup> 2000 yılına gelindiğinde ise dünya nüfusunun % 73,1’ine mesajın ulaştırıldığı, ancak Hıristiyan olan insan sayısında bir artış değil de azalmanın olduğu görülmektedir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ronald D., Witherup, *101 Questions & Answers on Paul*, Paulist Press, Newyork 2003, 11, 204.

<sup>17</sup> Elçilerin İşleri 13:2; 16:6, 20:22

<sup>18</sup> Pavlus’un Hıristiyanlığı yaymak için takip ettiği misyon metotları ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Roland Allen, *Missionary Methods St Paul’s or Ours*, Michigan 1989; Süleyman Turan, *Pavlus’un Misyon Anlayışı*, (KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Trabzon 2004, 121–148.

<sup>19</sup> Bkz. <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/gd/wct-1-2.pdf>

<sup>20</sup> 20. Yüzyılda yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin istenilen sonuçları vermemesi neticesinde yeni stratejiler geliştirmek için Hıristiyanlar, dünya çapında 11 büyük misyoner konferansı düzenlemiştir. Bu konferansların sonuncusu 1996 yılında Salvador’da yapılmıştır. Bu konferanslarla ilgili bilgi için bkz. Wolfgang Günther – Guillermo Cook, “World Missionary Conferences”, *Dictionary of Mission*, ed. Karl Müller vdğ., Orbis Books, Markynoll 1997, 502-509; Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Newyork 1996; T.V. Philip, *Edinburgh to Salvador: Twentieth Century Ecumenical Missiology*, ISPCK, Delhi 1999.

DİN HİRİSTİYANLAR	1900 Mensubu	%	1970 Mensubu	%	1990 Mensubu	%	1995 Mensubu	%	2000 Mensubu	%	2025 Mensubu	%	2050 Mensubu	%
Toplam Nüfus	558.131.572	34.5	1.236.373.744	33.5	1.747.461.964	33.2	1.877.425.923	33.1	1.999.563.838	33.0	2.616.670.052	3.4	3.051.670.052	34.3
<b>BEYAN</b>														
Gizli-Hiristiyanlar	3.571.077	0.2	59.195.326	1.6	102.600.880	1.9	111.095.011	2.0	123.726.489	2.0	190.490.250	2.4	246.319.348	2.8
Açıkça Söylenenler.	554.560.495	34.2	1.177.177.748	31.8	1.644.854.444	31.2	1.766.322.612	31.2	1.875.827.394	31.0	2.426.157.502	31.0	2.805.218.484	31.5
<b>ÜYELİK</b>														
Üye olmayan Hir.	36.488.512	2.3	106.268.111	2.9	101.889.253	1.9	107.507.683	1.9	111.1224.545	1.8	125.711.785	1.6	124.655.275	1.4
Üye olan Hir.	521.643.060	32.2	1.130.105.633	30.6	1.645.572.711	31.2	1.769.918.240	31.2	1.888.439.293	31.2	2.490.958.267	31.8	2.926.909.067	32.9
Katolikler	266.547.757	16.5	666.609.154	18.0	929.701.934	17.7	994.152.689	17.5	1.057.328.093	17.5	1.361.965.255	17.4	1.564.603.495	17.6
Bağımsızlar	7.930.940	0.5	95.604.774	2.6	301.536.352	5.7	346.542.889	6.1	385.745.407	6.4	581.642.120	7.4	752.842.240	8.5
Protestanlar	103.023.615	6.4	210.759.378	5.7	296.349.246	5.6	319.679.377	5.6	342.001.605	5.6	468.632.927	6.0	574.418.922	6.4
Ortodokslar	115.844.210	7.2	139.661.574	3.8	203.765.600	3.9	209.624.412	3.7	215.128.717	3.6	252.715.940	3.2	266.806.050	3.0
Anglikanlar	30.570.768	1.9	47.501.042	1.3	68.195.625	1.3	74.521.243	1.3	79.649.642	1.3	113.746.355	1.5	145.983.770	1.6
Marjinal Hir.	927.580	0.1	11.100.424	0.3	21.832.515	0.4	23.850.937	0.4	26.060.230	0.4	45.554.730	0.6	62.200.556	0.7
Çift üyelikli	-2.609.410	-0.2	-29.781.765	-0.8	-154.615.427	-2.9	-174.354.009	-3.1	-194.779.901	-3.2	-308.401.610	-3.9	-413.843.966	-4.6
Disaffiliated	-592.400	-0.0	-11.348.948	-0.3	-21.193.134	-0.4	-24.099.298	-0.4	-22.694.500	-0.4	-24.897.450	-0.3	-26.102.000	-0.3
Trans-megabloc gruplar														
Evanjelıklar	71.726.220	4.4	93.449.158	2.5	173.272.155	3.3	193.419.748	3.4	210.602.983	3.5	327.834.735	4.2	448.862.899	5.0
Pentecostals	981.400	0.1	72.222.920	2.0	425.486.472	8.1	477.377.916	8.4	523.777.994	8.7	811.551.594	10.4	1.097.449.417	12.3
Büyük Görev. Hiris.	77.931.100	4.8	277.152.485	7.5	560.665.961	10.6	603.063.619	10.6	647.820.987	10.7	887.578.895	11.3		
<b>DÜNYA NÜFUSU</b>	<b>1.619.625.741</b>		<b>3.696.148.141</b>		<b>5.266.442.000</b>		<b>5.666.360.200</b>		<b>6.055.049.000</b>		<b>7.823.703.000</b>		<b>8.909.095.000</b>	

Tablo 2: 1900–2050 yılları arasında dünyadaki Hıristiyan nüfus

Demek ki insanlara müjdenin ulaştırılması onların Hıristiyan olmasını sağlamak için yeterli olmamaktadır. Hıristiyan misyonerler bu nedenle evlerimize kadar ulaşmakta ve farklı metotlarla insanları Hıristiyan yapmaya çalışmaktadır.

Bu sonuçlara rağmen 50 yıl sonra dünyadaki Hıristiyan nüfus oranı ile ilgili yapılan saptamalarda ise tabloda görüldüğü üzere bir artış olacağı düşünülmektedir. Hıristiyanlar gelecek 50 yıl içinde bu düşüğe bir son vererek sayılarını artırmayı planlamaktadırlar. Bunun içinde de misyonerlik faaliyetlerine büyük hız verecekleri düşünülebilir. 2005 yılı ile 2025 yılları arasında dağıtılması planlanan Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit ve çeşitli Kitabı Mukaddes bölümleri ve açılması planlanan radyo ve tv kanallarıyla ilgili ortaya konulan şu istatistik bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

	2005	2025
Dağıtılacak Kitabı Mukaddes	68.397.000	180.000.000
Dağıt. Yeni Ahit	139.622.000	250.000.000
Çeşitli Kitabı Mukaddes Bölümleri	5.140.000	8.000.000
Hıristiyanlıkla İlgili Mevcut Kitap Sayısı	5.543.000	11.800.000

Tablo 3. Misyon faaliyetleri çerçevesinde dağıtılması planlanan kutsal metinler<sup>21</sup>

*Dünya'da Hıristiyanların sahip olduğu Radyo-TV sayısı*

2004 yılı itibariyle 4200

2025 yılında hedeflenen 5400

*Aylık dinleyici ve izleyici sayısı*

2004 yılı itibariyle 2.355.000.000

2025 yılında hedeflenen 3.800.000.000

Tablo-2 incelendiğinde Hıristiyanlığını açıkça itiraf etmeyenlerin sayısı ve oranındaki artış da dikkatleri çekmektedir. Bunun da misyoner endişelerle yapıldığı söylenebilir. Çünkü bu istatistikleri

<sup>21</sup> <http://www.gem-werc.org/resources.htm>

yapan merkezlerin ortaya koyduğu bilgilere göre Hıristiyanlık dışı dinlerden Hıristiyanlığa geçen çok sayıda insan, aynı bölgelerde faaliyetlerini rahatlıkla sürdürebilmek için Hıristiyan olduğunu gizlemektedir. Bu rakamın yaklaşık 14 milyon olduğu ifade edilmektedir.

Tabloda bir gruba üye olup olmaması açısından verilen istatistiklere göre 1900 yılında dünya nüfusunun % 34,5'ini teşkil eden Hıristiyanların %32,2'si her hangi bir Hıristiyan cemaate mensup iken 2000 yılında bu oran, yüzde birlik düşüşle % 31,2'ye gerilemiştir. Bu grup içerisinde 2000 yılı verilerine göre %17,5'le Roma Katolikleri en büyük nüfusa sahiptir. Bağımsızlar % 6,4 ile ikinci, 1900 yılından itibaren sürekli bir düşüş içinde olan Protestanlar % 5,6 ile üçüncü, 1900 yılında % 7,2 iken 2000 yılında % 3,6'ya gerileyen Ortodokslar dördüncü, Anglikanlar ise beşinci sırada yer almaktadır. Gelecek elli yılda beklenen rakamlara göre; Katolikler, Protestanlar ve Bağımsızlarda bir artış, Ortodoksların oranında ise bir düşüş beklenmektedir. 2000 yılı itibariyle Katolik, Protestan ve Ortodoksların dünyada en yoğun bulunduğu ülkeler ve bu ülkelerdeki mensuplarının sayısı ile ilgili istatistikler şöyledir:

Ülke	Mensuplarının Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu <sup>22</sup>
ABD	235.742.000	290.342.554
Brezilya	155.545.000	172.600.000
Meksika	95.169.000	101.879.171
Çin	89.056.000	1.273.111.290
Rusya	84.308.000	143.420.309
Filipinler	68.151.000	82.841.518
Hindistan	62.341.000	1.029.991.145
Almanya	62.326.000	82.398.326
Nijerya	51.123.000	126.635.626
Kongo	49.256.000	58.317.930

Tablo 4: 2000 yılında Hıristiyan'ların (Mezhep ayırımı yapmaksızın) yoğun olduğu ülkeler

<sup>22</sup> 4,5,6,7,9,11-16 nolu tablolardaki ülkelerin genel nüfusu, karşılaştırma yapılmasında yardımcı olması amacıyla eklenmiştir. 2000 – 2001 yılları arasında yaklaşık olarak ülkelerin genel nüfusunu ifade etmektedir. Resmi rakamlar değildir.

Ülke	Katoliklerin Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Brezilya	153.300.000	172.600.000
Meksika	92.770.000	101.879.171
Filipinler	62.570.000	82.841.518
ABD	58.000.000	290.342.554
İtalya	55.680.000	57.679.825
Fransa	48.600.000	60.180.529
Kolombiya	40.670.000	40.349.388
İspanya	38.080.000	40.037.995
Polonya	35.743.000	38.626.349
Arjantin	33.750.000	37.384.816

Tablo 5: 2000 yılında Katoliklerin en yoğun olduğu ülkeler

Ülke	Ortodoksların Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Rusya	75.950.000	143.420.309
Ukrayna	27.400.000	47.732.079
Etiyopya	22.838.000	65.891.874
Romanya	19.000.000	21.698.181
Yunanistan	9.900.000	10.623.835
Mısır	9.317.000	76.117.421
Yugoslavya	6.046.000	10.677.290
Bulgaristan	5.886.000	7.517.973
ABD	5.762.000	290.342.495
Belarus	4.986.000	10.310.520

Tablo 6: 2000 yılında Ortodoksların en yoğun olduğu ülkeler

Ülke	Protestanların Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
ABD	64.570.000	290.342.554
Almanya	30.420.000	82.398.326
Brezilya	30.200.000	172.600.000
Hindistan	16.826.000	1.029.991.145
Nijerya	14.050.000	126.635.626
Güney Afrika	12.410.000	42.718.530
Endonezya	12.125.000	228.437.870
Kongo	10.485.000	53.624.718
Güney Kore	8.870.000	47.904.370
Etiyopya	8.510.000	65.891.874

Tablo 7: 2000 yılında Protestanların en yoğun olduğu ülkeler

### **Müslümanlar:**

Hıristiyanlar, ortaya çıktığı andan itibaren en büyük rakip olarak gördükleri İslam'ın, hızla yayılışı ve Müslümanların sayısının artması karşısında Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerine başlamıştır. Bu misyonerlik faaliyetleri Katalan rahip ve misyoner Raymond Lull (13.yy) ile birlikte daha sistemli hale getirilmiş ve günümüze kadar devam etmiş hala da devam etmektedir. Ancak yoğun misyonerlik faaliyetlerine rağmen İslam dünyasında tam bir başarı kaydedememişlerdir. Bu yüzden de son dönemde misyoner örgütler faaliyetlerini 10/40 paraleller arası olarak adlandırılan ve çoğunlukla Müslümanların yaşadığı ülkelerde yoğunlaştırmışlardır.<sup>23</sup>

Dünyanın çeşitli ülkelerinde yürütülen başarılı misyonerlik faaliyetlerine rağmen dünya genelinde Hıristiyan nüfus oransal bazda azalırken Müslümanların sayısı hızla artmaya devam etmektedir.<sup>24</sup> Tablo 8'de de görüldüğü üzere 2000 yılında dünya nüfusunun % 19,6'sını Müslümanlar oluşturmaktadır. Bu rakam 1900 yılında % 12,3 idi. Geçen yüzyıl içerisinde Müslümanların sayısında % 7,3 lük bir artış olmuştur. Bu artışlar göz önüne alınarak 2050 yılı için yapılan tahminlerde Müslümanların oranının % 25'i bulması beklenmektedir. Müslümanlar içerisinde % 10,7'lik dilimi Sünniler oluşturmaktadır. Sünniler içerisinde, 2000 yılı itibariyle, % 8,8 ile Hanefiler ilk sırada yer alırken Şafiiler % 4,0 ile ikinci, Malikiler % 3,7 ile

---

<sup>23</sup> 10/40 Penceresine ilişkin örnek olarak bkz. <http://www.ad2000.org/1040coun.htm> ; <http://www.win1040.com/> ; <http://www.mmronline.org/1040window.aspx> ; <http://www.ad2000.org/1040coun.htm> ; <http://home.snu.edu/~HCULBERT/1040.htm> ; <http://schaefer-family.com/window.htm> ; [http://www.thinkwow.com/surgeup/10-40\\_window.htm](http://www.thinkwow.com/surgeup/10-40_window.htm) ; <http://www.centralpc.org/prayer/pray3.htm> ; <http://www.ocf.berkeley.edu/~samkong/mission/1040.php> ; <http://www.time.com/time/covers/1101030630/map/> ; <http://www.win1040.com/the1040Window.cfm> ; <http://www.1040window.org> .

<sup>24</sup> Hıristiyan ya da diğer din mensuplarının kendi dinlerini bırakarak İslam'ı tercih etmelerinin nedenleriyle ilgili olarak konuyla ilgili yapılmış şu iki çalışmaya bakılabilir: Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar*, İsam Yayınları, İstanbul 1997; Heon Choul Kim, *Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı*, Işık Yayınları, İstanbul 2003.

DİN İSLAM	1900 Mensubu %	1970 Mensubu %	1990 Mensubu %	1995 Mensubu %	2000 Mensubu %	2025 Mensubu %	2050 Mensubu %
Toplam Nüfus	199.940.924 12.3	553.527.803 15.0	964.357.235 18.3	1.070.198.775 18.9	1.188.242.789 19.6	1.784.875.653 22.8	2.229.281.160 25.0
Sünniler	172.949.994 10.7	468.527.803 12.7	815.735.235 15.5	905.511.775 16.0	1.002.542.801 16.6	1.467.825.653 18.8	1.767.356.610 19.8
Hanefiler	6104.539.994 .5	2236.432.783 6.4	432.758.235 8.2	480.712.775 8.5	531.417.801 8.8	724.355.653 9.3	868.156.10 9.7
Şafiiiler	39.000.000 2.4	112.000.000 3.0	193.000.000 3.7	215.200.000 3.8	239.900.000 4.0	393.500.000 5.0	472.900.000 5.3
Malikiiler	27.000.000 1.7	114.186.000 3.1	182.000.000 3.5	201.000.000 3.5	221.900.000 3.7	346.600.000 4.4	408.700.000 4.6
Hanbeliler	500.000 0.0	1.140.000 0.0	1.870.000 0.0	2.085.000 0.0	2.325.000 0.0	3.370.000 0.0	4.250.000 0.0
Vahhabiler	1.910.000 0.1	4.717.000 0.1	6.107.000 0.1	6.514.000 0.1	7.000.000 0.1	9.668.000 0.1	13.350.000 0.1
Sufiler	80.000.000 4.9	138.100.000 3.7	202.200.000 3.8	219.500.000 3.9	237.400.000 3.9	356.200.000 4.6	445.000.000 5.0
Şia	26.000.000 1.6	79.500.000 2.2	135.500.000 2.6	151.800.000 2.7	170.100.000 2.8	286.000.000 3.7	410.000.000 4.6
İsna Aşereçiler	22.250.000 1.4	65.270.000 1.8	109.570.000 2.1	122.353.000 2.2	136.655.000 2.3	229.178.000 2.9	333.175.000 3.7
İsmaililer	2.300.000 0.1	9.700.000 0.3	18.212.000 0.3	20.807.000 0.4	23.772.000 0.4	40.950.000 0.5	55.200.000 0.6
Zeydiler	1.200.000 0.1	3.760.000 0.1	6.406.000 0.1	7.177.000 0.1	8.042.000 0.1	13.192.000 0.2	17.775.000 0.2
Aleviler	250.000 0.0	770.000 0.0	1.312.000 0.0	1.463.000 0.0	1.631.000 0.0	2.680.000 0.0	3.850.000 0.0
İslami İtizali Mezhepler	990.930 0.1	5.592.020 0.2	11.125.000 0.2	12.900.000 0.2	14.950.000 0.2	27.700.000 0.4	47.725.000 0.5
Ahmediler	70.030 0.0	2.635.220 0.1	5.574.000 0.1	6.775.000 0.1	7.950.000 0.1	14.700.000 0.2	24.100.000 0.3
Diğer Mezhepsel Mus.	500.000 0.0	1.500.000 0.0	1.888.000 0.0	2.244.000 0.0	2.654.000 0.0	5.697.000 0.1	13.267.000 0.1
Siyah Müslümanlar	0 0	200.000 0.0	1.290.000 0.0	1.460.000 0.0	1.650.000 0.0	2.910.000 0.0	5.020.000 0.1
Harciler	320.000 0.0	780.000 0.0	1.329.000 0.0	1.475.000 0.0	1.636.000 0.0	2.620.000 0.0	3.145.000 0.0
Dürziler	71.000 0.0	374.800 0.0	664.000 0.0	744.000 0.0	834.000 0.0	1.402.000 0.0	1.710.000 0.0
<b>DÜNYA NÜFUSU</b>	<b>1.619.625.741</b>	<b>3.696.148.141</b>	<b>5.266.442.000</b>	<b>5.666.360.200</b>	<b>6.055.049.000</b>	<b>7.823.703.000</b>	<b>8.909.095.000</b>

Tablo 8: 1900-2050 Yılları arasında dünyadaki Müslüman nüfus



üçüncü, yaklaşık 2,5 milyon mensubu bulunan Hanbelîler ise % 0,0 ile dördüncü sırada bulunmaktadır. 1900 yılında % 1,6 olan Şii nüfusta da 2000 yılında bir artış gözlenmektedir. Şiiler, Müslümanlar içerisinde % 2,8 oranına sahiptir. İslami itizali mezhepler ve hareketler ise % 0,2 gibi küçük bir orana sahiptir. 2000 yılı itibariyle Müslümanların çoğunlukta olduğu on ülke ve bu ülkelerdeki Müslümanların sayısı şöyledir:

Ülke	Müslümanların Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Pakistan	150.365.000	144.616.639
Hindistan	122.570.000	1.029.991.145
Endonezya	116.105.000 *	228.437.870
Bangladeş	110.849.000	131.269.860
Türkiye	64.714.000	67.803.927
İran	64.707.000	66.128.965
Mısır	57.780.000	69.536.644
Nijerya	49.000.000	126.635.626
Cezayir	30.442.000	31.736.053
Fas	27.736.000	30.645.305

Tablo 9 : 2000 yılında Müslüman'ların en yoğun olduğu ülkeler

### *Türkiye*

Stratejik açıdan oldukça önemli olan ülkemizde yıllardır misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaktadır. İstatistikleri yapan teşkilatlar tarafından dünyadaki misyoner faaliyetlerle ilgili verilen istatistiklere göre ise ülkemizde 48 misyon teşkilatı, 50 misyoner enstitüsü misyoner faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu faaliyetler masumane faaliyetler olmayıp toprak satın alınması boyutlarına kadar ulaşmış-

- Bu tabloda 240 milyona yaklaşan Endonezya nüfusunun 116 milyonunun Müslüman olduğu ifade edilmektedir. Oysa 1998 yılı verilerine göre Endonezya nüfusunun % 88'i Müslüman'dır. 2004 yılında 240 milyona yakın olan Endonezya nüfusunun istatistiklerin verildiği 2000 yılında 200 milyon olduğu varsayılırsa Müslüman nüfusun da yaklaşık 170 milyon olması ve ilk sırada yer alması gerekirdi.

Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları

Dinler	1900 Mensubu	%	1970 Mensubu	%	1990 Mensubu	%	1995 Mensubu	%	2000 Mensubu	%	2025 Mensubu	%	2050 Mensubu	%
Hindular	203.003.440	12,5	462.597.720	12,5	685.998.940	13,0	751.591.511	13,3	811.336.265	13,4	1.049.230.740	13,4	1.175.297.850	13,2
Vişnucular	143.153.440	8,8	323.462.720	8,8	462.536.940	8,8	508.916.511	9,0	549.583.323	9,1	708.160.740	9,1	791.806.850	8,9
Şvaeler	52.800.000	3,3	115.946.000	3,1	182.712.000	3,5	198.780.000	3,5	216.260.000	3,6	278.900.000	3,6	312.410.000	3,5
Sakiler	6.700.000	0,4	13.932.000	0,4	21.740.000	0,4	23.650.000	0,4	25.720.000	0,4	33.150.000	0,4	37.132.000	0,4
Yeni-Hinduizm	100.000	0,0	6.957.000	0,2	13.318.000	0,3	15.215.000	0,3	17.385.000	0,3	23.200.000	0,3	27.300.000	0,3
Reformist Hindular	250.000	0,0	2.300.000	0,1	3.732.000	0,1	4.080.000	0,1	4.460.000	0,1	5.820.000	0,1	6.650.000	0,1
Hiçbir Dine İnanmayan	3.023.000	0,2	532.095.567	14,4	707.117.959	13,4	738.017.729	13,0	768.158.954	12,7	875.120.895	11,2	887.994.945	10,0
Çin Halk Dini Mensupları	380.006.038	23,5	231.865.233	6,3	347.651.252	6,6	369.192.379	6,5	384.806.732	6,4	448.842.560	5,7	454.332.660	5,1
Budistler	127.076.771	7,8	233.424.191	6,3	323.106.550	6,1	341.764.830	6,0	359.981.757	5,9	418.344.730	5,3	424.607.060	4,8
Mahayana Budistleri	71.476.771	4,4	131.892.191	3,6	181.724.550	3,5	192.425.830	3,4	202.232.757	3,3	235.264.730	3,0	238.772.060	2,7
Theravada Budistleri	48.100.000	3,0	87.700.000	2,4	122.139.000	2,3	129.006.000	2,3	136.250.000	2,3	158.200.000	2,0	160.575.000	1,8
Lamatistler	7.500.000	0,5	13.832.000	0,4	19.263.000	0,4	20.346.000	0,4	21.490.000	0,4	24.980.000	0,3	25.380.000	0,3
Etnik Kökene Dayalı	117.558.485	7,3	160.278.357	4,3	200.035.408	3,8	214.088.710	3,8	228.366.515	3,8	277.247.150	3,5	303.598.980	3,4
Animistler	106.275.545	6,6	143.566.857	3,9	188.691.748	3,6	202.190.060	3,6	216.160.890	3,6	263.990.700	3,4	290.789.380	3,3
Şamanistler	11.283.040	0,7	16.711.500	0,5	11.383.000	0,2	11.965.650	0,2	12.298.267	0,2	13.256.450	0,2	12.809.600	0,1
Ateistler	226.120	0,0	165.400.320	4,5	145.718.604	2,8	148.318.655	2,6	150.089.508	2,5	159.544.080	2,0	169.150.200	1,9
Neoreligionists	5.910.000	0,4	77.762.430	2,1	92.396.355	1,8	97.699.635	1,7	102.356.297	1,7	114.720.210	1,5	118.845.140	1,3
Sihler	2.962.300	0,2	10.617.700	0,3	19.332.080	0,4	21.226.480	0,4	23.258.412	0,4	31.377.860	0,4	37.058.960	0,4
Yahudiler	12.292.210	0,8	14.763.420	0,4	13.188.955	0,3	13.860.350	0,2	14.434.039	0,2	16.053.350	0,2	16.694.500	0,2
Askenazi Yahudileri	11.278.810	0,7	12.620.920	0,3	10.124.855	0,2	10.654.105	0,2	11.079.939	0,2	12.321.550	0,2	12.811.700	0,1
Oriental Yahudiler	700.000	0,0	1.520.000	0,0	2.172.000	0,0	2.273.000	0,0	2.378.000	0,0	2.645.000	0,0	2.750.000	0,0
Sefardinler	300.000	0,0	607.000	0,0	870.000	0,0	910.000	0,0	952.000	0,0	1.060.000	0,0	1.105.000	0,0
Karailer	13.400	0,0	15.500	0,0	22.100	0,0	23.100	0,0	24.100	0,0	26.800	0,0	27.800	0,0
Samirler	500	0,0	500	0,0	500	0,0	500	0,0	500	0,0	500	0,0	500	0,0
Spiritualistler	269.040	0,0	4.602.780	0,1	10.154.665	0,2	11.142.555	0,2	12.333.735	0,2	16.211.780	0,2	20.709.300	0,2
Afro-Amerikan Spir.	112.440	0,0	420.260	0,0	875.000	0,0	971.555	0,0	1.071.735	0,0	1.609.190	0,0	2.116.020	0,0
Afro-Brezilya	97.000	0,0	1.320.000	0,0	3.700.000	0,1	4.051.000	0,1	4.576.844	0,1	6.100.000	0,1	8.000.000	0,1
Kültüristleri	40.000	0,0	1.220.000	0,0	2.920.000	0,1	3.321.000	0,1	3.750.000	0,1	5.100.000	0,1	7.000.000	0,1
High Spiritualistleri	100	0,0	10.500	0,0	77.600	0,0	92.600	0,0	107.397	0,0	183.800	0,0	256.100	0,0
Afro-Caribbean Mens.	9.535	0,0	2.657.349	0,1	5.671.687	0,1	6.273.880	0,1	7.106.420	0,1	12.062.150	0,2	18.000.900	0,2
Bahailer	640.050	0,0	4.759.200	0,1	5.855.540	0,1	6.075.720	0,1	6.298.597	0,1	6.817.950	0,1	6.952.900	0,1
Konfüyanistler	1.323.280	0,1	2.617.810	0,1	3.868.470	0,1	3.894.120	0,1	4.217.979	0,1	6.115.650	0,1	6.732.770	0,1
Jayniler	6.720.000	0,4	4.175.000	0,1	3.081.790	0,1	2.838.540	0,1	2.761.845	0,0	2.122.950	0,0	1.655.400	0,0
Şintoistler	375.000	0,0	1.734.000	0,0	2.402.090	0,0	2.551.850	0,0	2.654.514	0,0	3.066.300	0,0	3.272.200	0,0
Taoistler	108.490	0,0	121.890	0,0	1.959.260	0,0	2.265.800	0,0	2.543.950	0,0	4.439.930	0,1	6.964.700	0,1
Zerdüştiler	49.115	0,0	784.100	0,0	963.571	0,0	1.017.550	0,0	1.067.496	0,0	1.500.430	0,0	1.937.820	0,0
Diğer Din Mensupları	29.900	0,0	102.000	0,0	180.000	0,0	202.000	0,0	226.000	0,0	371.000	0,0	483.000	0,0
Yezidiler	8.000	0,0	23.000	0,0	31.600	0,0	35.000	0,0	38.977	0,0	58.000	0,0	76.000	0,0
Mandenler														
<b>DÜNYA NÜFUSU</b>	<b>1.619.625.741</b>		<b>3.696.148.141</b>		<b>5.266.442.000</b>		<b>5.666.360.200</b>		<b>6.055.049.000</b>		<b>7.823.703.000</b>		<b>8.909.095.000</b>	

Tablo 10: 1900–2050 yılları arasında dünyadaki diğer din mensupları

tır. Misyonerlik faaliyetlerine yönelik ülkemizde gerekli önlemler alınmaya ve bu anlamda halkımız bilinçlendirilmeye çalışılsa da bu çabalar yeterli olmamış, Hıristiyan misyonerler evlerimize kadar yaklaşmıştır. Zaten Müslüman ülkelerde takip edilen stratejilerden biri budur; yani bizim gibi giyinip, yiyip içip yanımıza yaklaşmak ve faaliyetlerde bulunmak.

İstatistiklere göre Türkiye, Müslümanların çoğunlukta bulunduğu ülkeler göz önüne alındığında 5. sırada yer almaktadır. Verilen istatistiklere göre Türkiye'nin % 97,30'u Müslüman'dır. Dünyadaki mensupları göz önüne alındığında ülkeler ve dinler tasnifinde de % 73,88'i yani yaklaşık 810 milyonu Hindu olan Hindistan'ın ilk sırada yer aldığı tabloda da Türkiye 70 milyona yaklaşan Müslüman sayısı ile 15. sırada yer almaktadır. 2005 yılı için yapılan tahminlerde bu rakamın 86 milyonu bulacağı tahmin edilmektedir.

Müslümanların dışında Türkiye'de yaşayan diğer din mensuplarıyla ilgili ortaya konulan istatistikler ise şöyledir:

Ateistler % 0,09 (64.872), Bahaîler % 0,03 (21.597), Budistler % 0,06 (42.123), Roma Katolikleri % 0,04 (31.595), Protestanlar % 0,04 (29.618), Ortodokslar % 0,20 (147.080), Anglikanlar % 0,00 (1.800), Yahudiler % 0,03 (23.772), diğer dini inanç mensuplarının sayısı ise % 0,18'dir. Yüzdeler açısından rakamlar önemsiz gibi görülse de sayısal anlamda bu rakamlar --özellikle de Ateist ve Budistlerle ilgili olanlar-- oldukça yüksektir. Doğrusu bu istatistiklerin nasıl yapıldığı ve ne kadar gerçekçi olduğu tartışma konusudur.

### **Diğer Dinler**

Yapılan istatistiklere göre 1900 yılında dünya nüfusunun % 34,5'nin Hıristiyan, % 12,3'nün de Müslüman olduğunu ve bu iki din mensubunun 1,6 milyar olan dünya nüfusunun yaklaşık 750 milyonunu teşkil ettiğini daha önce ifade etmiştik. Geri kalan % 53,2'lik bölümü de diğer dinler ve akımlar oluşturmaktadır. Tabloya göre 1900 yılı

ında Hıristiyanlıktan sonra ikinci sırayı % 23,5'lik oranıyla Çin halk dini alırken, Hinduizm % 12,5 ile üçüncü, İslam ise mensubu bakımından % 12,3 ile dördüncü sırada yer almaktaydı. Bu dönemde yine dünya nüfusunun % 7,8'ini Budistler, % 0,8'ini de Yahudiler teşkil etmekteydi. Hiçbir dine inanmayanların sayısı yaklaşık 3 milyon yani % 0,2 idi. 2000 yılı istatistikleri incelendiğinde Hinduların oranının bir puanlık artışla % 13,4'e yükseldiği, diğer dinlerin mensuplarının sayısında ise büyük azalmaların olduğu görülmektedir. Çin halk dini mensuplarının dünya nüfusuna göre oranı % 23,5'ten % 6,4'e neredeyse dört kat gerilemiştir. Budistlerin oranı % 7,8'den % 5,9'a<sup>25</sup>, Yahudilerin oranı da % 0,2'ye (14,5 milyon) düşmüştür. Yüzyılın başlarında % 0,2 olan hiçbir dine mensup olmayan insanların sayısının dünya nüfusunun % 12,7'sine, ateistlerin sayısının da 2,5 kat artarak toplam nüfusun % 2,5'ine ulaşması 2000 yılı istatistiklerinde dikkat çeken hususların başında gelmektedir.

2050 yılı için yapılan tahminlere göre Hindular ile Yahudilerin oranının aynı seviyelerde kalacağı düşünülmektedir. Budistler, 20. yüzyılda artış gösteren Ateistler ve hiçbir dine inanmayan insanlar ile sürekli bir düşüş içerisinde olan Çin halk dini mensuplarında ise dünya nüfusuna oranla bir iki puanlık azalmaların olacağı varsayılmaktadır. Bu varsayımlara göre 2050 yılında yaklaşık 8,9 milyar olması beklenen dünya nüfusunun % 13,2'sini Hindular, % 4,8'ini Budistler, % 0,2'sini Yahudiler, % 5,1'ini Çin halk dini mensupları, % 10'unu hiçbir dine inanmayan insanlar, % 1,9'unu Ateistler, % 3,4'ünü Animizm gibi etnik kökene dayalı din mensupları oluşturacaktır. Şintoizm, Konfüçyanizm, Taoizm, Sihizm ve Zerdüştlük gibi milli dinler ile ortaya yeni çıkan dini akım mensupları ise çok düşük oranlar işgal edecektir. 2000 yılı itibariyle Hindu, Budist, Yahudi, Çin halk dini mensubu ve Ateistler ile hiçbir Dine mensup olmayan insanların en yoğun olduğu ülkeler şöyledir:

---

<sup>25</sup> Sayısal anlamda yaklaşık 127 milyondan 360 milyona bir yükseliş olmasına rağmen dünya nüfusuyla mukayese edildiğinde oran olarak bir düşüş söz konusudur.

Ülke	Hinduların Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Hindistan	755.135.000	1.029.991.145
Nepal	18.354.000	25.284.463
Bangladeş	15.995.000	131.269.860
Endonezya	7.259.000	238.452.952
Sri Lanka	2.124.000	19.408.635
Pakistan	1.868.000	144.616.639
Malezya	1.630.000	22.229.040
ABD	1.032.000	290.342.554
Güney Afrika	959.000	42.718.530
Myanmar	893.000	42.238.224

Tablo 11: 2000 yılında Hindu'ların en yoğun olduğu ülkeler

Ülke	Budistlerin Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Çin	105.829.000	1.273.111.290
Japonya	69.931.000	126.771.662
Tayland	52.383.000	61.797.751
Vietnam	39.534.000	79.939.014
Myanbar	33.145.000	42.238.224
Sri Lanka	12.879.000	19.408.635
Kamboçya	9.462.000	12.491.501
Hindistan	7.249.000	1.029.991.145
Güney Kore	7.174.000	47.904.370
Tayvan	4.686.000	22.370.461

Tablo 12: 2000 yılında Budist'lerin en yoğun olduğu ülkeler

Ülke	Çin H. Dini Mens. Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Çin	359.618.000	1.273.111.290
Tayvan	11.356.000	22.370.461
Malezya	5.364.000	22.229.040
Endonezya	3.039.000	228.437.870
Singapur	1.521.000	4.300.419
Vietnam	798.000	79.939.014
Kanada	775.000	31.592.805
Tayland	530.000	61.797.751
Kamboçya	524.000	12.491.501
Japonya	149.000	126.771.662

Tablo 13: 2000 yılında Çin Halk Dini mensuplarının en yoğun olduğu ülkeler

Ülke	Yahudilerin Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
ABD	5.621.000	290.342.554
İsrail	3.951.000	5.938.093
Rusya	951.000	143.420.309
Fransa	591.000	60.180.529
Arjantin	490.000	37.384.816
Kanada	403.000	31.592.805
Brezilya	357.000	172.600.000
İngiltere	302.000	59.647.790
Filistin	273.000	3,815,250
Ukrayna	220.000	47.732.079

Tablo 14: 2000 yılında Yahudilerin en yoğun olduğu ülkeler

Ülke	Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Çin	532.568.000	1.273.111.290
Rusya	40.410.000	143.420.309
ABD	25.951.000	290.342.554
Almanya	14.131.000	82.398.326
Kuzey Kore	13.361.000	21.968.228
Japonya	12.906.000	126.771.662
Hindistan	12.849.000	1.029.991.145
Vietnam	10.809.000	79.939.014
Fransa	9.229.000	60.180.529
İtalya	2.535.000	57.679.825

Tablo 15: 2000 yılında hiçbir Dine mensup olmayan insanların en yoğun olduğu ülkeler

Ülke	Sayısı	Ülkenin Genel Nüfusu
Çin	102.238.000	1.273.111.290
Rusya	7.634.000	143.420.309
Vietnam	5.603.000	79.939.014
Kuzey Kore	3.745.000	21.968.228
Japonya	3.642.000	126.771.662
Fransa	2.381.000	60.180.529
Ukrayna	2.012.000	47.732.079
İtalya	1.965.000	57.679.825
Almanya	1.793.000	82.398.326
Kazakistan	1.771.000	15.143.704

Tablo 16: 2000 yılında Ateist insanların en yoğun olduğu ülkeler

## Sonuç

Faaliyetlerinin temel amacını Müjde'yi tüm dünyaya duyurmak olarak açıklayan Hıristiyan misyonerler, bu amaçlarını gerçekleştirmek için çalışmakta, olağanüstü çaba sarf etmekte ve dinlerini dünyaya hâkim kılmayı amaçlamaktadırlar. Ancak makalede örnek olarak sunduğumuz ve bizzat kendilerinin hazırladığı istatistiklerde de görüldüğü üzere müjdenin duyurulması, muhatabı kazanmak için yeterli olmamaktadır. İnsanların Hıristiyanlıktan bir şekilde haberdar olmaları, İncil'den pasajlar okumaları ya da İsa Mesih'in hayatını anlatan filmler izlemeleri Hıristiyan imanını benimselelerinde etkili olmamakla birlikte yine de insanların zihninde Hıristiyan mesajına aşinalık anlamında bir altyapı oluşturmaktadır. Kuşkusuz insanların din değiştirmelerini etkileyen psikolojik, sosyal ve siyasal sebepler vardır. Bu yüzden de din değiştirme salt farklı bir din hakkında edinilen malumat sonrasında gelişmez. Bunun farkında olan misyonerler kitap, film vb şeyleri insanların ilgisini çekecek konuşmak için bir fırsat oluşturma amacına matuf olarak düşünmektedirler.

Bütün dünyayı evangelize etmek için misyonerler, maddi ve manevi bütün imkânlarını seferber ederek, 1. yüzyılda Pavlus'la başlayan karşıdakini kazanmak için her yolu mubah sayan bir anlayışla<sup>26</sup> misyonerlik faaliyetlerinde bulunmaktadır. Yüzyılın en büyük felaketi olarak gösterilen ve Asya ülkelerinden birçoğunu vuran Tsunamiden sonra bölgede Hıristiyan misyonerlerin faaliyet gösterdiği ifade edilmektedir. Bu durum yukarıda ifade ettiğimiz

---

<sup>26</sup> Korintlilere yazdığı birinci mektubundaki (9:20:23) şu ifadeleri Pavlus'un bu anlayışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. "Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim kutsal yasanın denetimi altında olmadığım halde yasa altında olanları kazanma için onlara yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrının yasasına sahip olmayan biri değilim, Mesih'in yasası altındayım. Buna karşın yasaya sahip olmayanları kazanmak için yasaya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için onlarla güçsüz oldum. Ne yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini Müjde'de yapım olsun diye, Müjde uğruna yapıyorum."

anlayışın günümüzde de devam ettirildiğini yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. 20. yüzyılda artık maddi açıdan tatmin olmayan Batı'nın özellikle İslam'a ve Budizm'e yöneldiği bilinen bir gerçektir. Bu yüzden özellikle Müslüman ülkelerde misyoner faaliyetlere son yüzyılda büyük hız verilmiştir.

Anket, istatistik ya da fizibilite çalışmaları doğrudan faaliyetleri artıracak ya da onlara ivme kazandıracak şeyler değildir. Ancak bilmediği yabancı olduğu bir ülkede faaliyet gösteren bir misyonere bunlar kılavuzluk yapacaktır. Örneğin "*Operation World, 21<sup>st</sup> Century Edition*" adlı çalışmada hemen hemen dünyanın bütün ülkeleri hakkında muhtelif bilgiler verilir. Bir ülkede faaliyet gösterecek bir misyonere ülkenin etnik yapısı, siyasal durumu, polis vb baskılar, ülkedeki yayın organları, bunların siyasal eğilimleri, ülkedeki Hıristiyanların durumu, misyon faaliyetlerinin ne zaman başladığı, nelerin yapıldığı ve ne tür gelişmeler kaydedildiği, misyonun başarısını engelleyen yerel faktörler (örneğin Türkiye için yakın aile ilişkileri, güçlü geleneksel yapı vb gösteriliyor) temasta olunması gereken kişi ve kuruluşlar hakkında bilgiler verilir. Belki bizim için sıradan olabilecek olan bu tarz bilgilerin bir misyoner almanığında yer alması ne derece organize ve dikkatli çalıştıklarını gösterir. Bir üst basamağa sıçramak için buldukları basamaktaki hatalarını ve sevaplarını kayda geçiriyorlar. Kendileri başaramasa da bir sonraki gelen kuşak bayrağı onların bıraktığı yerden devralıyor sıfırdan başlamıyor.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, anlaşıldığı kadarıyla günümüzdeki misyonerlerin en büyük hedefi İslam dünyasını Hıristiyanlaştırmak. İslam coğrafyası içerisinde Türkiye'nin onlar için ayrı bir önemi var ve bu yüzden bütün güçleriyle bu topraklara yükleniyorlar. Ancak yine kendi verilerinin de gösterdiği gibi bu topraklarda kayda değer bir başarı elde edemediler. Lakin tarihsel olarak başarısız oldukları düşüncesiyle avunmamamız ve başarılı olmamaları için en azından onların yarısı kadar çalışmamız gerekmektedir.





## World Religions and their Believers in the 20 and 21st Century from Missionary Perspective

---

**Citation/©:** Batuk, Cengiz & Turan, Süleyman (2005-6). World Religions and Their Members in the 20 and 21st Century from Missionary Perspective, *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 137-160.

**Abstract:** As is well know those religions which have argued that they have a universal message ask their adherents to proclaim this message to the others. However, while followers of some of universal religions only witnessing their faith to the others, the others namely Christians not only witnessing their faith but also try to gain the others by using every means under the name of missionary activities. After St. Paul who has been accepted as the founder of mission, the missionary activities of Christianity have been carried on by increasing. In doing so these missionary activities has been systematized and in the course of time it became a special theology. However, research organizations constitute the most important aspect of these systematic activities. In this article, we try to illustrate the situations of world religions and their members in the 20 and 21st century by taking into consideration varied statistics, which have been prepared by different mission organizations in order to help their members during his missionary activities.

**Key Words:** Mission, World Religions, Christianity, Missionary Activites, Statictical Missionar Tables.

---



**Bir Arnavut Kilisesi**

# State of the Albanian Autocephalous Orthodox Church after 1990

Qani NESIMI \*

---

Atıf/©: Nesimi, Qani, (2005-6). 1990 Sonrası Arnavut Otesefal Kilisesinin Durumu, Milel ve Nihal, 3 (1-2), 161-173.

**Özet:** Enver Hoca dönemi sonrası Arnavutluk'da yeniden bir dini canlanma faaliyeti başladı. Arnavut Ortodoks Kilisesinin yeniden yapılanması konusunda ilk adım Yunan Ortodoks Kilisesinden geldi. Ancak bu, Arnavut Ortodokslara yardımdan ziyade onları Helenleştirme amacına yönelik bir yapı arz etmekteydi. Bu bağlamda başpiskopos Anastas Yanullatos devreye sokuldu. Ancak bu, Arnavut Ortodoksları arasında ciddi rahatsızlıkların da sebebi oldu

**Anahtar Kelimeler:** Arnavutluk, Otesefal Ortodoks Kilise, .Ortodoksluk, Yunan Ortodoks Kilisesi.

---

From the year 1990, major political changes took place all over the World, especially in the Soviet Union and in the Balkans, which affected start of changes in other aspects of society as well. For many nations this period represents the transfer period from one system to another. In fact, it represents transfer from local and national mentality to the global one, hence, from a communist (monist) system into a democratic one. In comparison to communism, democracy was proved to be more favorable for the religious life. In a word, religion and in general religious activities reappeared in the democratic system. On the other hand, in global aspect, it is the time

---

\* Totowa, Macedonia.

when first steps for change from modern into postmodern times occur. From a period when religion was ignored to a period when religion plays important role in every day life of the society. Post-modern times are characterized with a very important phenomena and that is the globalization<sup>1</sup>, which includes two major facts. Firstly, it wants to dominate whole world politically, economically and socially. Secondly, globalization intends to increase the influence, dependence and mutual relation between states and societies all over the world. Mutual dependency, which is growing with the globalization, continuously makes ones life dependent on decisions and news that are coming from far places. In the beginning of the XXI century even developed and powerful countries had to deal with the issue of the mutual dependency. National states, which have fixed borders, are forced to deal with the unlimited influence of communication's technology, peoples move, deteriorations and regional conflicts, international associations/organizations and other economical problems. Therefore we can not say religion remained

---

<sup>1</sup> Main pretenses of those ones that oppose the globalization, according to professor Aydin are: globalization follows a dictatorial road of capital and bosses, where the profit is consider as main value, expenses as worship and people are consider as clients/buyers. Globalization, together with a venue concept of developed social states, venues the felling of social responsibility. Actors of economic globalization are willing to make their game bigger till that grade where they don't have time to think about negative impact that this might have in the civil society. It is pretended that globalization is a process that we can't stop and stand in front of it. If this pretense is true, than there is no other solution except everyone demeaning to this system? Which means that people don't right of speech and self decision, in contrary they are facing the expression "don't oppose because we step on you". Globalize economy according to some theologian, is preparing a harmful secularism for the religious feeling and moral, because spiritual force it is blocked in this case. We shouldn't forget that global action/deeds can create big ethical wound. (Mehmet Aydin, Kuresellesmeye Genel Bir Bakis, p.13-20 and M.A. Muqtedir Han, "Glokal " Siyassete Kimlik Insasi, *Globallesme Bir Aldatmaca Mi?*, Inkilab, Istanbul, March 2002, p. 94; Bryen S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London and New York, 1994, p. 77-78; Qani Nesimi, *Në dobi apo në dëm të njeriut*, *Vepra*, nr. 55, Shkup, 2003).

unaffected in all this process, but to the contrary, not that was only affected but also played its role in these global changes.<sup>2</sup>

In Albania, such a reappearance and rouse took part after fall of the communist system<sup>3</sup> of Enver Hoxha. Those few mosques and churches that had survived from such a barbaric system returned back to life<sup>4</sup>, they vivified and religious activities were organized there again. Those few clergymen that managed to survive such

---

<sup>2</sup> Mustafa Erdogan, "Siyaset ve Hukuk Perspektifinden Kuresellesme", *Kuresellesme*, Ufuk Kitaplari, Isatnbul, 2002, p. 28.

<sup>3</sup> Communist ideology, namely the Enverian one, based in antireligious principle, did not ban only everything related to religion, but even nationalistic ideas and the ideas which supported keeping alive the strong and historical tolerant feeling of Albanians, tried to portray as atheistic and antireligious. Hence, concerning Pashko Vasa's expression "*Skicë e mendimit politik shqiptar*-The religion of Albanians is Albanianism", Feraj says that this expression doesn't come out of Enver Hoxha's atheism. Firstly, says Feraj, in Vasa's poetry there is an urge to put national identity above religion. This urge can be found among the majority of nationalists of other nations and is not something characteristic for Albanians only. However, the urge for a hierarchy of identities, i.e. putting national identity above the religious identity doesn't logically mean atheism. Secondly, in Vasa's poetry the common urge of all Albanians nationalism in a multi-religious environment is expressed. But nor the urge for tolerance doesn't mean atheism. (see Husamedin Feraj, *Skicë e mendimit politik shqiptar*, LogosA, Shkup, 1999, p. 280).

<sup>4</sup> Albanians who live in Albania and Kosovo as Albanian states and in Macedonia, Montenegro and Greece as parts of the nation and in Diaspora as emigrants, belong to the two biggest monotheistic religions: Islam and Christianity (Catholics and Orthodox). At the end of XIX century and beginning of XX century Albanians made up the vast majority of the population in the four provinces of Shkodra, Kosovo, Bitola and Janina, out of which, 1.305.080 were Muslims, 109.592 – Catholics and 232.020 Orthodox. Similar situation we have even today, where 70% of the Albanians are Muslims, 20% - Catholics and 10% Orthodox. (See Nathalie Clayer, *Islam, state and society in post-Communist Albania, Muslim identity and the Balkan State*, ed. Hugh Poulton and Suha Taji-Farouki, London, 1997, page 117; Charles and Barbara Jelovich, *The establishment of the Balkan National States 1804-1920*, University of Washington Press, Seattle and London, 1993, pages 222-223; Kristaq Prifti, *Diversiteti fetar dhe uniteti kombëtar te shqiptarët*, Studime historike 1-2, year LV (XXXVIII), ASHRSH, Instituti i historisë, Tirana 2001, page 25; Kristaq Prifti, *Popullsia muslimane shqiptare në Ballkan në fund të shek. XIX dhe në fillim të shek. XX*, *Feja, kultura dhe tradita fetare te shqiptarët*– International symposium held in Prishtina on 15, 16, 17 of October 1992, Prishtina 1995, p. 161).

harsh period returned to their religious obligation in mosques and churches (either catholic or orthodox). Books, brochures, magazines, newspapers and other writings started being published again, which during monist system were locked in archives, state and private libraries.

Restoration and construction of new worshipping places started. Religious high schools and faculties were opened.<sup>5</sup> Religious life started to be organized in every aspect. This development was supported not only by believers of different religions from Albania but as well from other countries where there was a freedom of religion. Among the aid that was coming to Albania, beside those which had pure religious purpose, there was also aid with political background and assimilation culture.

First aid for Orthodox Albanians came from Greek Orthodox Church, i.e. Greece. Greek aid wasn't only for religious purpose, but it included its old/fossilized Anti-Albanian ambitions. Hence the activities of Greek priests in Albania seemed to have the aim of Hellenizing Albanians rather than helping them. For example, the aim of the arrival of the Greek priest, Sebastianos in Albania was by preaching liturgy in Greek language, to teach the Greek to the Albanians and to convince them that the Greek language is the language of the orthodox religion. This policy of Sebastianos failed<sup>6</sup> because the Albanian Autocephalous Orthodox Church (AAOCh) was already autocephalous. It is known that AAOCh had autocephalous status since 1937, and was independent from Fanar Patriarchy<sup>7</sup> and other orthodox churches. No other orthodox church can interfere in the internal affairs of another autocephalous church, and can not appoint archbishop instead of it. In case a church accepts

---

<sup>5</sup> Resurrection of Christ Theological Academy, St. Vlash-Durres, <http://www.orthodoxalbania.org/>

<sup>6</sup> Sherif Delvina, *Pa pavarësi fetare nuk ka pavarësi kombëtare*, Tirana, 1998, p.14.

<sup>7</sup> It is about administrative independence and not about dogmatic independence from the Fanar Patriarchy.

such orders from outside it puts in a risk its autocephalous status. In that case this church can't be called autocephalous but autonomous. That is why Sebastianos' policy was in contradiction with church regulations. Such policy and aim of Sebastianos can be clearly seen at the appeal that he made to the Greek Prime Minister Micotakis, where according to Greek newspaper "Elefteros" printed on 12 August 1992 is quoted: "It is a shame stopping the entrance of the three Greek bishops that Fanar Patriarchy appointed for the Orthodox Albanians".<sup>8</sup> The same priest, in the same newspaper appeals again to the Prime Minister Micotakis by saying: "Respond by force to Albania's provocation".<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Delvina, Delvina, *Pa pavarësi fetare nuk ka pavarësi kombëtare*, , p.14.

<sup>9</sup> Albanians have been allies of the Ottoman Empire. The Orthodox world (Slavic and Greek) as it acts now, has used different methods in order to ruin this alliance and friendship between Albanians and Ottomans. One of the methods of ruining this friendship has been the incitement of local wars (uprisings) against the Ottoman State. In his "Kujtime" (Memories), Eqrem Beu talks about a document from the Greek Parliament Library, which is a decision of the so called Labëria Assembly (18 March 1847) led by Mahmut Bej Vlora, Abdyl Bej Delvina and Myslim Gjonlekaj, in which the Greek Prime minister Koletis is called to support the "Greek-Albanian Kingdom", where Greeks and Albanians would be autonomous from each-other. This document was signed by 44 renowned Albanian figures, out of which only 5 were orthodox. But, Koletis could not persuade, neither his colleagues, nor the Greek Parliament about the status that Albanians were supposed to get. Direct fighting was another method which was used and afterwards blaming the other side, i.e. blaming the Albanians for the turmoil. As an example, during the Krime war, Serbs, Montenegrins and Greeks persecuted with the deepest hatred the Albanians from Niš and its vicinities, south of Montenegro and Janina region. (Eqrem Bej Vlora, *Kujtime 1885-1925*, SHLK, Tirana, 2003, p. 153-154). It is important to mention that Greece was not involved in the war of 1877-1878, but its units continued to carry out military actions within the Albanian land. On the 27<sup>th</sup> of February 1878, the Greek Andarts, led by two Orthodox Albanians, Greek-Albanian Colonel Pangallos and Major Spiro Milo, from the region of Himara, disembarked in Saranda (Santi Quaranta) between Butrint and Lëkurs village and conquered the coast. They were driven out and dispersed by Albanians. But, the unfortunate end of the Krime War for the Ottoman Empire, especially the Saint Stefan peace conditions forced the Empire to give up from a big part of Albania and Balkans. The east part of Albania was given to Bulgaria while the north-east and Kosovo was handed over to Serbia. All this dreadful threat accelerated even more the awakening of the Albanian national awareness. The anti-Albanian propaganda of the Greeks and Slavs had its influence even in the center of the Ottoman Empire, Istanbul.

In this article he goes even further by mentioning the expansionist ideology the so called “Megalo ideas”<sup>10</sup> (the idea of forming Great Greece), with these words: “Even Epir’s stones tell that is t all Greece until river Shkumbin<sup>11</sup>”. From here can be clearly seen Sebastianos’ aim and desire.<sup>12</sup>

According to Albanian orthodox believers, August the 2<sup>nd</sup> 1992, is of great importance and takes an important place in the history of the Albanian Orthodox church. At this time AAOCh had its lawful revivification. After the communist times, Albania did not lack only priests, but religious literature as well. After this transition, orthodox Albanians, managed to have, for the first time, their archbishop. Albanians believers did not elect the new archbishop named Anastas Yanullatos but he was brought and nominated from outside. According to newspaper “Ngjallja”, which is published by AAOCh and it is dominated by Yanullatos supporters, some gaps and needs of the church started to be filled. But beside Yanullatos supporters, there were people who opposed his coming. Those who were against the coming Yanullatos, according to the newspaper

---

Therefore the autonomy asked from the Empire by the Albanians was not granted. The intrigues of the Greek-Orthodox Patriarchy as well as the ‘friendly’ warnings of the Russian Ambassador in Istanbul had also a great influence. (Eqrem Bej Vlora, *Kujtime 1885-1925*, SHLK, Tirana, 2003, p. 158-159, 166).

<sup>10</sup> “Megalo idea” is Hellenic political idea, which aims at creating a Great Greek state by damaging neighboring countries, i.e. Albania. Fanar Orthodox Patriarchy in Istanbul supports this idea as well. Similar ideas could be found in Serbian-Slavic-orthodox ideas. In 1844, the minister of Serbia by name Grashanin was the first to make public the plan which later became the base of Serbian politics know in history as “Naçertanie”(The project), according to which Serbs as Greeks wanted to create the Great Serbo-Slavic state, which will restore the middle age empire of Tsar Stefan Dushan. Both programs had chauvinist character and expressed expansionist aspiration of the Greek and Serbian bourgeoisie. (See *Historia popullit shqiptar*, II, ASHSH, Toena, Tirana, 2002, p.102)

<sup>11</sup> Shkumbin is a river in the northern part of Albania.

<sup>12</sup> Akt që u bë baza e rimëkëmbjes së vullshme të kishës sonë, *Ngjallja*, August 1999, p. 1-2.



“Ngjallja”, did not want progress and development of the Albanian Orthodox Church.<sup>13</sup>

In fact, Yanullatos’ opponents, didn’t act like that because they were against him, but because Yanullatos himself did not respect and was against the status of AAOCh from 1929.<sup>14</sup> Concerning Yanullatos’ acceptance, Albanians orthodox were divided into two groups: those who thought that his election was canonic and the others who thought that he was anti-canonic. The first group, according to who Yanullatos’ election was canonic, based their opinion on the decisions that were taken in the third congress of AAOCh in 1950 under Enver Hoxha’s dictatorship. In this congress the criteria for the priests, bishops and archbishops to be of the Albanian origin, to speak the Albanian Language and to be Albanian citizens was removed from the statute. In the previous statute of the second congress, held in Korça in 1929, was the following article: “Archbishops, bishops, regional assistants of bishops, secretary general of the Synod, assistants of the archbishops and other bishops should have Albanian blood, speak the Albanian language and have Albanian citizenship”.<sup>15</sup> This statute was changed by communist administrators, and it wasn’t accepted the statute of AAOCh from 1929.

Yanullatos’ supporters, those who think that his election was canonic, glorify and greet the work he is doing in Albania. For example if we take a look at the newspaper “Ngjallja”, it can be clearly seen that there are positive articles about Yanullatos, and articles that try to respond to different articles that critique him in different newspapers.<sup>16</sup> The same as Yanullatos pretends that he is the one

---

<sup>13</sup> Akt që u bë baza e rimëkëmbjes së vrullshme të kishës sonë, p. 1-2.

<sup>14</sup> An interview of Kastriot Dervishi with father Nikolla Marku, Bota Sot newspaper, 30 May 2000, p. 19

<sup>15</sup> Statuti i Kishës Orthodhokse Autoqefale të Shqipnisë, Korça 1929, article 16.

<sup>16</sup> A denial-protest to editors of “Republika” newspaper, from “Ngjallja”, February 1996, p. 10.

who revived the Orthodox Church, there are people in Albania who think the same and compare him with apostles.<sup>17</sup>

The opinion of Yanullatos' opponents, which is the second group of Albanian orthodox believers, is based in statute of AAOCh from 1929, which is recognized from Fanar Patriarchy and other orthodox churches. According to other churches, it can not be imagined, that the head of an autocephalous church, such as the Albanian Orthodox Church, to be appointed an archbishop from some other orthodox church. Otherwise, if a church accepts such an appointment it can't be longer considered as autocephalous but remains autonomous. Therefore, the fact that Yanullatos is the head of AAOCh, shows clearly that such an act is against the statute of Albanian Church.

The group which considers Yanullatos as anti-canonic does not recognize the statute of AAOCh prepared in 1950. About that statute, Delvina says the following: "On the page four of the newspaper "Ngjallja", in the article "Which statute they accuse us that we do not follow?", among other things, Sotir Plaku reminds us that the statute of 1950 is still in force". This statute, says Delvina, suits to Sotir Plaku, Aleko Dhima, Dhimitër Beduli and his company, because it is missing the article 16. The author, says Delvina, shows that article 16 was against any Albanian coming from Diaspora, even against Noli<sup>18</sup> himself, who, according to him, did not have the Albanian

---

<sup>17</sup> Delvina, p. 13

<sup>18</sup> Fan Stilian Noli was born on 6<sup>th</sup> of January 1882, in Edrene, Turkey. During 1900- 1903 he goes to Greece to continue his studding in the faculty of philosophy, which he stopped due to financial reasons. In year 1904, he worked in Egypt as a teacher of Greek language. Noli published his writings in the Albanian newspapers like "Drita", "Kombi", "Dielli", "Vatra", and among many articles and translations he translated Sami Frashëri's writing "Albania, what it was, what it was and what is going to be". In 1908, in USA he becomes the president of Albanian Orthodox Church. From 10 June 1924 until 24 December 1924, after the Democratic Revolution in Albania, he becomes the Prime Minister of Albania. The last 30 years of his life, he lived in Florida, USA, where he died in 13 March 1965. Noli spoke many Balkan and worldwide languages. He wrote and translated many books. (*Historia e letërsisë shqiptare*, Dhimitër

citizenship at that time. According to the writer of the article, in order to be elected as archbishop, Noli fulfilled only the criteria of the language and the blood, but not the citizenship criteria. Maybe the writer of the article, says Delvina, did not know that Noli was getting pension from King Zogu, and King Zogu never took away citizenship from any Albanian.<sup>19</sup>

It could be seen that the group which supports Yanullatos accepts the statute approved in 1950, because it suits them when proving their thesis, regardless if is canonic or not. Only in this way Yanullatos' election can be legitimate. Otherwise, in Albania, Yanullatos can not stay and act neither as bishop nor as archbishop, but only as assistant bishop.

Yanullatos, in parallel with his supporters, says that the statute of 1929 has lost its power anymore, but the statute of 1950 is canonic and legitimate, and this one is in accordance with the new conditions of the church.<sup>20</sup>

According to my opinion there is a paradox in the opinion of Yanullatos and his supporters. If you once say that the communist system which dominated in Albania after the World War II was

---

Shuteriqi, Rilindja, Prishtina 1989, p. 483- 490). When Hysamedin Feraj talks about Noli, he says that: "Noli sometimes was pan Balkanic, sometimes republican, sometimes communist, meaning once he preferred labor-village republic the next time he preferred parliamentary republic". He portrays Noli as Pro-Russian, Pro-Greek and Pro-Serb. Noli has also said that: "Reunion of Albanian territories is luxury for Albanians and Çamëria is internal affair of Greece". He was very close to Russians on religious and political aspect. The Russians, who were in dispute with the Greek Church, recognized the Albanian Church. On the other hand, in Albania Noli was propagating the achievements of Russia under Bolshevik regime. Noli did this after he requested to have friendly and diplomatic relations with the Soviet Union. Feraj portrays Noli also as an activist who was against active participation of Kosovars in the political life of Albania. Feraj says that it was Noli that politically killed Bajram Curri and physically killed King Zogu. After that Noli wrote a beautiful elegy about Bajram Curri. (Husamedin Feraj, "Skicë e mendimit politik shqiptar, Logos-A, Shkupi, p.175- 181).

<sup>19</sup> Delvina, p.13.

<sup>20</sup> Delvina, p.13.

against the religion, manipulates it and bans it and afterwards you say that the III Congress of AAOCh which was held in 1950 under the dictatorship of Enver Hoxha, is legitimate and canonic, you are in contradiction with yourself, so its a paradox. If congress would be considered legitimate and canonic then the communist state should not be considered as an enemy of the religion. But, since the religious enmity of the communist state is obvious, then every thing that was done regarding religion at that time, is either flaw or against the religion.

While, concerning the appointment of Yanullatos, weather it is canonic or not, it is clear from the legislative aspect that his appointment is anti-canonic. I would like to emphasize another important issue. It is true that Yanullatos introduced good things to AAOCh in organization, finance and administration. If he would have done that in form of help and as a strong supporter for the sake of religious ideals and not for carrier, anti-Albanian and anti-canonic purposes, then I would think that every thing would have been okay.

Concerning this issue, it also said that, even though all the religions were banned, violence that was used from the communist regime of Enver Hoxha, was not the same against all religions. The violence used against Catholics and Muslims wasn't wielded against Orthodox.<sup>21</sup>

Petrit Bidoshi says that Yanullatos came in Albania after the Greek chauvinist Sebastianos, from a country he should not have come. He was appointed to come to Albania from the Istanbul Patriarchy. Therefore the Synod and the secretary Alekso Dhima are anti-canonic. Bidoshi also mentions Yanullatos saying: "I am here temporarily, to revive the Orthodox Church."<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Feraj "Skicë e mendimit politik shqiptar", p. 350.

<sup>22</sup> Petrit Bidoshi, *Kisha Autoqefale Shqiptare dhe problemet e saj të sotme, 70 vjet Kisha Autoqefale Ortodokse Shqiptare, Simpozium Tirana 1992, Tirana, 1993, p.76.*

Bidoshi also tells us for some illegitimate activities that the council of the church is conducting under Yanullatos' leadership. Just for illustration, we will mention the following:

- Orthodox Church, i.e. its patristic element eliminated the patriotic element that played the leading role in opening and reactivating orthodox churches in Tirana and Durrës after the fall of communist regime.

- It refused the offer of Romania, Bulgaria and USA for preparation of the students, and preferred only the Greek offer.

- Those who have worked for the Albanian Orthodox Church were not appointed as priests in Albania. So those who were working in Elbasan and were against Yanullatos were told that if they would not be baptized and appointed from the central church, then they will appoint themselves on their own.

- Even though Albanian orthodox families were promised aid, such an aid never came.

- Beside this, a list of the Orthodox Albanians from the south who converted to Greeks was sent to Geneva. Yanullatos and his supporters never mentioned Kissi, Xhuvani, Banushi who are known as bishops of the Orthodox Church.

- Yanullatos never criticized the Greek chauvinist opinion that Greece is until river Shkumbin. According to Bidoshi, the worst behavior and out of any church normative, is disrespect of the article 16 of the AAOC statute from 1929, which was recognized by Fanar Patriarchy in 1937.<sup>23</sup>

Nomination of Yanullatos from Fanar Patriarchy for Archbishop of the Albanian Orthodox Church was strongly criticized by Albanian orthodox patriots and the truth was revealed. For that purpose two Albanian orthodox representatives visited Yanullatos and asked him not to accept this function because it will harm

---

<sup>23</sup> Bidoshi, p.76

the AAOC. Even though they were promised that such a thing will not happen, it happened with a special ceremony. Yanullatos was declared archbishop. After this event the number of his opponents increased. Election of Yanullatos for archbishop was celebrated by a small group of supporters while the opponents protested by shouting the slogans: "Fan Noli", "Papa Kristo Negovani", "The church is Albanian church", "Church is ours", "Yanullatos out of Albania!" Because the protest was getting bigger, the ceremony could not take place in the church, but it was held in hotel.<sup>24</sup>

Yanullatos' supporters try to describe this event in different way. Some of them say that appointment of a Greek as the head of the Albanian church doesn't bring any harm to Albania, and further say: "Since Europe will not accept any state to change its borders, that can not happen in Kosovo as well!".<sup>25</sup> In Albania could exist such ideas for border change, but time will tell that it's going to be very hard to implement it.<sup>26</sup>

The above mentioned reason can't be taken as true, because in Albania does not exist only Orthodox Church, but there is the Muslim Community to which majority of the population belongs, then the Catholic Church, temples and other religious organization and fractions. Based on the above mentioned theory, does these communities needed to bring leaders from abroad, since they lacked staff (talking about 1992)? Here one side is wrong. Certainly, Orthodox Albanians that support Yanullatos are wrong. If in each group we would have had a leader from abroad, then Albania would not be considered independent. But the well known slogan "In independent state independent church" is an inevitable principle of Orthodox Albanians from the beginning, used by Albanian Church until it got its independence.

---

<sup>24</sup> Bidoshi, p.77-78

<sup>25</sup> Bidoshi, p.78

<sup>26</sup> On the question addressed to Kristofor Beduli "Why exactly Yanullatos was elected for Archbishop?" the publishing editor in chief in AAOC in 1999, I got the answer "Because there was no one else, we chose him".

This was not only in the interest of Orthodox Albanians, but in the interest of Albania as well. Anastas Yanullatos had entering permission to Albania given by the then president of Albania, Mr. Ramiz Alia.<sup>27</sup> When Yanullatos, was elected for archbishop of AAOCh, president of Albania was Mr. Sali Berisha<sup>28</sup>, who accepted Yanullatos as temporary archbishop. Even though he was considered to be a temporary archbishop, it is not known until when this situation will last.

After long lasting negotiations between AAOCh, Albanian authorities and Fanar Patriarchy, the Holy Synod of AAOCh was formed in 1998. The Synod consisted of four persons headed by Anastas Yanullatos, archbishop of Tirana.<sup>29</sup>

At the moment AAOCh is divided in two groups, one with center in Tirana and the other one with center in Elbasan, i.e. the ones that support Yanullatos and the others who oppose him.



### State of the Albanian Autocephalous Orthodox Church after 1990

---

**Citation/©:** Nesimi, Qani, (2005-6). State of the Albanian Autocephalous Orthodox Church after 1990, *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 161-173.

**Abstract:** After fall of the communist system of Enver Hoxha, there appeared the reappearance of religions and religious bodies. First aid for Orthodox Albanians came from Greek Orthodox Church. The activities of Greek priests in Albania seemed to have the aim of Hellenizing Albanians rather than helping them. The new archbishop, Anastas Yanullatos was brought and nominated from outside. His nomination was strongly criticized by Albanian orthodox patriots.

**Key Words:** Albanian, Autocephalous Orthodox Church, Orthodoxy, Greek Orthodox Church

---

<sup>27</sup> Abdi Baleta, *Shqiptarët përballë shivinizmit serbo-grek*, Tirana, 1995, p. 306.

<sup>28</sup> Delvina, p. 59 and 68.

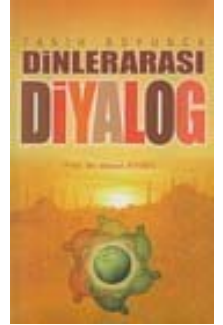
<sup>29</sup> *The Holy Synod*, <http://www.orthodoxalbania.org/>; *Kalendari Orthodhoks 1999*, AAOC, Tirana, 1999, p. 4-5.

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### Bir İstismarın Anatomisi

Davut Aydüz'ün *Tarih Boyunca Dinler Arası Diyalog*  
Kitabı Üzerine Eleştirel bir Analiz

18. ve 19. yüzyıllardaki misyon çalışmalarından beledikleri verimi alamadıklarının farkında olan Protestan Kiliseler yirminci yüzyılın ilk yıllarından itibaren Hıristiyan mesajını daha etkili ve verimli bir şekilde Hıristiyan olmayanlara sunarak onları Hıristiyanlaştırmak amacıyla yeni yöntemler geliştirmek için çeşitli toplantı ve kongreler düzenlemeye başlamışlardır. İşte Hıristiyan olmayanlarla diyalojik ilişki kurma fikri batı dünyasında ilk defa bu toplantılarda ortaya çıkmıştır. Protestan kiliseleri müteakip Roma Katolik Kilisesi de Katolikliği yeni gelişmelere özellikle de moderniteye adapte etmek için 1962-1965 yılları arasında düzenlediği II. Vatikan Konsili'nde kabul ettiği *Nostra Aetate* (Kilisenin Hıristiyan Olmayanlarla İlişkisi Deklarasyonu) adlı dokümanla Hıristiyanları diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyalojik ilişkiye girmeye ve bu şekilde Hıristiyan mesajını onlara daha verimli bir şekilde sunmaya çağırmıştır. Görüldüğü üzere batı kiliselerinde yeni bir misyon yöntemi olarak ortaya atılan; yapılan çalışmalar ve yayımlanan do-



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 3 sayı 1-2 Aralık 2005 – Haziran 2006



kümanlarla geliştirilen “dinlerarası diyalog” kavramı günümüzde dünya ölçeğinde kullanılan bir kavram haline gelmiştir.

Ülkemizde ise bu kavramın kullanılışı 1970'lere kadar geri gitmesine rağmen özellikle bazı Sivil Toplum örgütlerinin ve dini cemaatlerin çalışmaları sayesinde son 10 yıldır iyice ülke gündemine oturmuş durumdadır. Bu durumdan yararlanmak isteyen bazı kişiler konuyla ilgili ciddi akademik çalışma yapmadan pastadan pay alabilmek veya diyalogun lehinde ya da aleyhinde olanların savunuculuğunu yaparak onları meşrulaştırmak için dinlerarası diyalog adı altında bir takım yayınlar yapmaya başlamıştır. İşte bu tür kitaplardan birisi de kendisi tefsir profesörü olan ve batı Hıristiyan dünyasında yukarıda ifade ettiğimiz gelişmeler neticesinde ortaya çıkan dinlerarası diyalog olgusu konusunda yeterince bilgi sahibi olmadığı -aşağıda göreceğimiz gibi- aşikâr olan Davut Aydın'ın *Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog* kitabıdır. Bu yazıda adı geçen kitabın eleştirel bir analizini yapmaya çalışacağız. Bunu, (1) Dinlerarası diyalog konusunda konu hakkında yeterli alt yapısı olmayanların değil, konunun asıl uzmanlarının görüşlerinin dikkate alınmasına yardımcı olmak ve (2) dinlerarası diyalog konusuna çalışmalar yapmış araştırmacılarının emeklerinin çalınmasının önüne geçmek için yapmayı gerekli gördük.

Amacımızı bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de kitabın anatomisini okuyucunun gözleri önüne sermek istiyoruz. Bunu nasıl yapacağımızı doğrusu tam olarak bilmiyoruz. Çünkü elimizde bir akademisyen tarafından kaleme alınmış olmasına rağmen, plan ve metodolojiden kaynak kullanma ve kullanılan kaynakların referans olarak gösterilmesine kadar akademik ölçütlere riayet etmeyerek hazırlanmış bir kitap var. Ancak yine de her şeye rağmen akademik bir anlayışla olabildiğince nesnel bir şekilde kitabı okuyucuya tanıtmaya çalışacağız. Bu çerçevede ilk önce kitabı metodolojik açıdan ele alıp inceleyeceğiz. İkinci olarak ise bu kitabın aslında yazarın kendi eseri değil, yukarıda ifade ettiğimiz üzere başka eserlerden

kes-yapıştır yöntemiyle emeğe saygı ilkesi bir kenara itilerek hazırlanmış bir eser olduğunu okuyucuya göstermeye çalışacağız.

Tefsir profesörü Davut Aydüz tarafından kaleme alınan bu eser giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar diyalogun ne olduğu ve ne gibi faydaları olduğu gibi konuları işlemektedir. Yazar, birinci bölümde Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamberin uygulamalarında dinlerarası diyalog konusunu; ikinci bölümde İslam Tarihinde yaşanan dinlerarası diyalog örneklerini; üçüncü bölümde günümüzde dinlerarası diyalog çalışmalarını ve dördüncü ve son bölümde de dinlerarası diyalogun tarihi ve şartlarını inceleme konusu yapmaktadır. Burada bölümleri tek tek incelemeyen eser hakkında genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. Çünkü aşağıda göreceğimiz gibi eser bir araştırma ürünü değil de konu hakkında araştırma yapanların eserlerinden doğrudan ve dolaylı nakillerle oluşturulmuş bir derleme niteliği arz ettiği için eserde yer alan fikirler de yazara ait değildir. Bu nedenle bu eleştirel analizde eserde yer alan fikirler detaylı olarak değerlendirmeye tabi tutulmayacaktır.

Yazar, eserinin giriş kısmında dinlerarası diyalogun tanımını yapmaya, ne olup olmadığını ortaya koymaya çalıştıktan sonra zararları olup olmadığını sorgulamaksızın *apriori* olarak maddeler halinde Bekir Karlığa'nın 11. dipnotunda atıfta bulunduğu eserinden nakletmektedir. Bu bölümde dikkati çeken en önemli nokta yazarın s.20'de "diyalog, tarafların 'doğruluğu' ve 'haklılığı' temaları üzerine değil, karşılıklı olarak 'bilme', 'tanıma' ve 'anlama' temelleri üzerine oturmalıdır" cümlesidir. Bu cümlenin ve onun devamında diyalogun mahiyetiyle ilgili diğer cümlelerin dikkatimizi çekmesinin temel nedeni, yazarın Hz. Peygamberin Müslüman olmayanlara yönelik tavır ve tutumunu dinlerarası diyalog kapsamında değerlendirerek peygamberin Ebû Cehil gibi azılı din düşmanlarıyla bile diyalog yaptığını ve muhatap kabul ettiğini (s.71) iddia etmesidir. Bu noktada şu soruyu sormak istiyorum: Acaba Hz. Peygamber yukarıda yazarın ifade ettiği üzere kendi mesajının doğruluğu, haklı-

lığı üzerinde durmadan sadece ötekini tanıyıp bilme ve anlamak için mi onlarla ilişkiye girmiştir? Bu soruya verilecek yanı elbette ki hayır olacaktır. O zaman peygamber yazarın yukarıda tanımladığı dolayısıyla da günümüzde kullanılan anlamda muhataplarıyla diyalog ilişkisi içinde olmamıştır. Peki böyle bir yanlışa niçin düşülmektedir? Haddi zatında bu tür yanlışı sadece Davut Aydüz değil, İslam dini konusundaki yetkinliği herkesçe kabul edilen ve bu konusundaki bilgisinden dolayı haklı olarak herkesin takdirini kazanan Hayrettin Karaman<sup>1</sup> da yapmaktadır. Bizim kanaatimize göre bu hatanın temel nedeni günümüzde dinlerarası diyalog kavramını dillendirilenlerin bu kavramdan ne kastettiklerinden bîhaber olmasıdır. Bilindiği üzere günümüzde kullanılan dinlerarası diyalog, Aydüz'ün de kitabında tanımladığı gibi ötekini tanıyıp bilme, onu dinleme, anlama, ondan öğrenme ve ona bir şeyler öğretme eylemidir. Peygamberin bu anlamda muhataplarıyla diyaloga girdiğini söylemek herhalde safdillilik olur. Peki sayın Aydüz, Peygamberin Müşriklere ve Ehl-i Kitaba yönelik tavır ve tutumunu nasıl dinlerarası diyalog kapsamında değerlendiriyor. Kanaatimize göre burada Aydüz, diyalog konusundaki bilgisizliğinin kurbanı oluyor. Eğer diyalog, sahip olduğu mesajı yani Kur'an'ın mesajını diğer insanlara sunarak onları İslam'a kazandırmak yani tebliğ için onlarla en iyi bir şekilde ilişki kurmak olarak algılanıyorsa bu anlamda peygamber herkesle diyalojik ilişki içinde olmuştur. Ancak Aydüz'ün de tanımladığı ve yukarıda ifade ettiğimiz üzere diyalog, kendi doğruluğu ve haklılığından bahsetmeksizin ötekini tanıma, bilme ve anlama ise peygamber bu anlamda hiç kimseyle diyalojik ilişkiye girmemiştir.

Sayın Aydüz, sadece Hz. Peygamberi dinlerarası diyalog modeli olarak göstermekle kalmıyor s.54'de Kur'an'ın Müslümanlara diğer din mensuplarıyla diyaloga girmeyi emrettiğini söylüyor. Doğ-

---

<sup>1</sup> Bkz., Hayrettin Karaman, *Dinlerarası Diyalog Nedir?*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2005.

rusu bu ifade de bize oldukça tuhaf bir o kadar da düşündürücü gelmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sayın yazarın kastettiği anlamda ne Hz. Peygamber ne de Kur'an Müslümanlara diyalog emretmektedir. Çünkü yazar s.27'de diyalogun davet/tebliğin yolu olamayacağını ifade etmekte ve diğer din mensuplarıyla diyaloga girecek Müslümanlardan onları incitecek konulara girmemelerini talep etmektedir.

Şimdi soruyoruz Kur'an, bu anlamda mı bizlere diğer din mensuplarıyla diyaloga girmeyi emretmektedir. Yoksa toplumumuzda yaşayan diğer din mensuplarıyla iyi geçinme, hâkimiyetimiz altında yaşayanlara karşı adaletli olma ve bizimle tartışmaya girenlerle bağırarak-çağırarak değil de yumuşak bir üslupla tartışmaya mı çağırmaktadır. Kısaca Kur'an da tıpkı onun uygulayıcısı olan Hz. Peygamber gibi Allah inancını/tevhidi tanıtmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak anlamında herkesle diyalojik ilişkiye girmeyi bize emretmektedir. Yoksa Kur'an'ın ve onun uygulayıcı olan Hz. Peygamberin günümüzdeki anlamıyla bizleri dinlerarası diyaloga girmeye teşvik ettiğini hatta bunu bize emrettiğini söylemek hem Kur'an'a hem de Hz. Peygambere haksızlık etmek olacaktır. Dahası böyle bir yorumun, günümüz Müslümanlarını da yanlış yönlendirme ihtimali oldukça yüksektir. Yazar kitabının 20-41 sayfaları arasında diyalogun ne olduğu, ne olmaması ve sözde faydalarıyla ilgili çeşitli yazarlara atıfta bulunarak bazı bilgiler vermekte ancak bunları değerlendirmeye tabii tutmadığından buradaki görüşlere aynen katıldığını düşünmekteyiz. Bu noktada sayın yazarı Hz. Peygamberin ve Kur'an'ın ifade ettiği bu görüşler bağlamında mı bizleri diğer din mensuplarıyla diyaloga girmeye teşvik ettiğini yeniden sorgulamasını tavsiye ediyoruz. Nitekim sayın yazar s.54 ve devam eden sayfalarda Kur'an ayetlerine atıfta bulunarak Kur'an'ın Müslümanları İslami tebliğ için diğer din mensuplarıyla iyi ilişkiler kurmaya davet ettiğini ifade etmektedir ki biz de bu sözlere aynen katılıyoruz. Çünkü baştan beri vurgulamaya çalıştığımız en temel husus, Kur'an'ın öğretisinin ve onun uygulayıcısı olan Hz. Pey-

gamberin günümüzdeki kullanılan anlamda –muhababı tanıyıp bilme, karşılıklı olarak dinleme, öğretme, öğrenme ve gelişip değişme anlamında- değil, tevhide çağırma ve iyiliği emredip kötülüğü sakındırma anlamında diğer din mensuplarıyla hatta herhangi bir dine tabi olmayanlarla iyi ilişkiler kurmuş olduğudur. Nitekim yazar da s. 65’de mubahale ayetiyle ilgili bilgi verirken Hz. Peygamberin Necranlı din adamlarıyla olan diyalogunda onları yanlış itikatlarını düzeltmeye çalışarak onlara kendi mesajını tebliğ ettiğinin altını çizmektedir. Bu oldukça doğru bir tespittir. Bundan dolayı bu ayet günümüzdeki dinlerarası diyaloga dayanak olarak da kullanılmamalıdır. Çünkü bu ayette diyalog yok. Bu ayette muhababı yanlış olduğuna ikna etmek ve ikna olmayınca da onları karşılıklı lanetleşmeye çağırarak suretiyle yanlış olduklarını onlara zorla kabul ettirmek vardır. Dahası Hz. Peygamber mescidinde onlarla tartışırken onların inançlarının da doğru olabileceğini hiçbir şekilde aklından geçirmemiş aksine onlara kendi inancının doğruluğunu onların inançlarının ise yanlışlığını kabul ettirmeye çalışmıştır.

Yine yazar s. 21’de benzer tür mallar üreten firmaların mallarını pazarlarken birbirleriyle kavga etmemeleri gibi benzer mesajlara sahip çeşitli dinleri temsil eden dini cemaatlerin de birbirlerini kötülemeden ve karalamadan kendilerini anlatmalarını önermektedir. Bu öneri aynı din içindeki farklı cemaatlerle ilgili yapılırsa buna gönülden katıldığımızı ifade etmek isteriz. Ancak bu sayın yazarın ifade ettiği gibi çeşitli dinleri temsil eden cemaatlerle ilgili ileri sürülürse o zaman şu soru otomatik olarak ortaya çıkmaktadır: “Müslümanlarla diğer din mensuplarının sahip olduğu mesaj benzer mi?” Veya diğer bir deyişle Müslümanları sahip olduğu mesajla diğer dinlerin mesajları ne kadar birbirleriyle benzeşmektedir? Örneğin Hıristiyanlarla Müslümanlar aynı Tanrıya mı inanmaktadır? Bu sorulara sağlıklı yanıt vermek için öteki dinler hakkında en azından asgari olarak bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Son soruya sayın Aydüz ve diyalog konusunda onun gibi düşünenler evet diye yanıt

vermektedir. Çünkü onlara göre Müslüman ve Hıristiyanlar aynı Tanrıya inandıklarından onlar ateizme yani inançsızlığa karşı işbirliği yapmalıdır (s.211). Yine s. 212’de sayın Aydıız Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların “Ehli Kitap olarak bir Allah’a inandığı ve O’na ibadet ettiğini” iddia etmektedir. Acaba gerçekten Müslümanların inandığı Allah ile Hıristiyanların inandığı Tanrı bir ve aynı mıdır? Bilindiği üzere İslam’da mutlak bir tevhit vardır. Yani İslam’ın Tanrısı hiçbir şekilde bedenleşerek yeryüzüne gelen ve beşer hayatı yaşayan bir ilah değildir. Halbuki Hıristiyan inancına göre Tanrı, Adem’in işlediği ve nesilden nesile tevarüs ederek gelen asli günahı ortadan kaldırmak için İsa’nın şahsında gökten yeryüzüne gelmiş ve beşer hayatı yaşamış bir ilahdır. Şimdi bu durumda Müslüman ve Hıristiyanların aynı Tanrıya inandığı nasıl iddia edilir doğrusu anlamakta güçlük çekiyoruz. Dahası diyelim ki bu tür bir Tanrı inancına sahip bir Hıristiyan’la bir Müslüman inançsızlığa karşı birlikte mücadele ediyor. Bir inançsıza gel Müslüman ol dedik o da bu teklifi kabul etmedi. Bu sefer ona gel Hıristiyan mı ol diyeceğiz? Yukarıdaki gibi bir tanrı inancına sahip olmakla olmamak arasında İslam kelamı açısından herhangi bir fark var mı? Bu soruların yanıtını okuyucuya bırakıyoruz... Ayrıca yazar s. 33’de “Bir Allah’a inananların; hayat, adalet, hürriyet, kardeşlik uğrunda çalışmak suretiyle dinlerin dünyada önemli rol oynayacağını ispat edebileceğini” ifade etmektedir. Bu ifadeye katılıyoruz. Ancak yazara sormak istiyoruz günümüzde kendileriyle dinlerarası diyalog adı altında ilişkiye girilen Amerika ve Avrupa’daki Hıristiyanlar gerçekte bir Allah’a mı inanmaktadır? Veya diğer bir ifadeyle kendileriyle her fırsatta diyalog kurulmaya çalışılan Katolik din adamları ve teologları acaba bir Allah’a mı inanmaktadır? Dahası yazar benzer yanılığa bütün dinlerin temelde aynı olduğu ve Yahudilik ve Hıristiyanlığın da aslında İslam dini olduğunu ifade ettiği s. 53’de de düşmektedir. Eğer yazar dinin tek olduğunu, günümüzdeki Yahudiliğin Hz. Musa ve Hıristiyanlığın da Hz. İsa tarafından kurulmuş dinler olmadığını bilseydi herhalde böyle bir yargıda bulunmazdı. Bu tür hatalara düşülme riskini ortadan kaldırmak için

dinlerarası diyalog konusunda kalem oynatacak ve söz söyleyecek olanların en azından temel dinler tarihi formasyonuna sahip olması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak bunu söylerken dinler tarihçi olmayanların bu konuda söz söyleme ve yazı yazma hakkı olmadığını ima etmek istemiyoruz. Kanaatimize göre herkes kendi uzmanlık alana göre konu ele alıp değerlendirir ve disiplinler arası işbirliği olursa bu gibi konularda okuyucu için çok daha verimli eserler ortaya konabilir. Bu çerçevede bir tefsir uzmanı olan Davut Aydüz eğer kendini sadece kendi alanıyla sınırlayıp Kur'an'ın dini ötekiyle ilgili verilerinin tarihsel süreçte Müslüman müfessirler tarafından nasıl yorumlandığını ve "diyalog çağı" olarak adlandırılan günümüzde ise çağın gereklerine göre ilgili verilerin tekrar yorumlanabilip yorumlanamayacağı veya nasıl yorumlanabileceğini sorgulamış olsaydı hem dinlerarası diyaloga hem de diyalog konusuyla ilgilenen araştırmacılara bir Müslüman dinler teolojisi oluşturma yolunda oldukça yardımcı olmuş olurdu.

Yazar eserini bir plan çerçevesinde kaleme almadığı için zaman zaman birbirine zıt ifadelere yer vermektedir. Örneğin yukarıda ifade ettiğimiz gibi s. 27'de diyalogun doğrudan veya dolaylı olarak tebliğ vasıtası olamayacağını ifade ederken s. 54 ve devamında İslam mesajını en güzel bir şekilde muhataba sunmak için onunla iyi ilişkiler kurulması gerektiği ifade edilmektedir. Yine yazar s. 212'de "Ehli Kitap olarak birbirimizi kendi dinimize çevirme gayreti içinde olmamalıyız" gibi hem daha önceki ifadeleriyle çelişen hem de oldukça düşündürücü bir iddia da bulunmaktadır. Acaba yazar bunu ifade ederken İslam'ın tebliğ ve Hıristiyanlığın da misyonerlik üzerine kurulan dinler olduğu gerçeğini nasıl göz ardı etmektedir? Yine acaba yazara göre diyalog, tebliği ve misyonerliği iptal ederek onların yerine mi geçmiştir? Örneğin yazar eğer dinlerarası diyalog konusunda öncü rol oynayan Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kilseler Birliğinin diyalog çalışmalarına ve dokümanlarına bakmış olsaydı onların, diyalogu Hıristiyan mesajını hiçbir ayırım yapmaksızın Hı-

ristiyan olmayanlara daha etkili ve verimli bir şekilde sunmak için yeni bir misyonerlik yöntemi olarak gündeme taşıdıklarının altını çizerek vurguladıklarını görürdü. Şimdi söz konusu bu kiliselerin diyalog adı altında Müslümanları Hıristiyanlaştırmaya çalıştıkları bir durumda bir Müslüman'ın dahası İslam dini konusunda yetkin bir bilim adamının Ehli Kitap olan Hıristiyanları İslam dinine kazandırma gibi bir çaba içinde olmamalıyız anlamına gelecek bir argüman ileri sürmesi herhalde kastı aşan bir durum olsa gerek. Yine yazar s.218'de Katolik Kilisesinin II. Vatikan Konsili'nde İslam'ı "gerçekten bir selamet ve necat yolu" olarak beyan ettiği gibi oldukça gerçek dışı bir ifadeye yer vermektedir. Eğer yazar konsil kararlarına özellikle de *Nostra Aetate*'ye veya en azından bu kararları inceleme konusu yapan eserlere bakmış olsaydı bu kararlarda "İslam" kelimesinin hiçbir şekilde geçmediğini hatta İslam'ın Yahudi-Hıristiyan geleneğinden bağımsız bir din olduğunu ima dahi edecek bir ifadeye dahi yer verilmediğini rahatlıkla görürdü. Nitekim sayın yazar s.344'de bu iddiasının tam aksine Ekrem Sarıkçıoğlu'na atıfta bulunarak konsil kararlarında Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklerin de kendi taraftarları için kurtuluş vasıtaları olabileceği hakkında hiçbir ifade bulunmadığını ifade etmektedir. Kısaca sayın yazar, aşağıda da delilleriyle göreceğimiz üzere kitabını plansız bir şekilde diğer eserlerden nakiller yapmak suretiyle oluşturduğu ve yaptığı nakilleri de değerlendirmeye tabi tutmadığı için farklı yerlerde farklı fikirler sunma durumunda kalmıştır.

Eserdeki akademik yanlışlara geçmeden önce üçüncü bölümde görüşleri ifade edilmeye çalışılan Said Nursi ve Fethullah Gülen'in diyalog görüşleriyle ilgili de birkaç hususu okuyucuya hatırlatmak istiyoruz. Ancak öncelikle şunu ifade edelim ki burada bu iki önde gelen Müslüman düşünürün görüşlerini değerlendirme gibi bir kastımız söz konusu değildir. Biz sadece eğer bu iki mütefekkin görüşlerinin yansız olarak ifade edildikleri bağlamlar dâhilinde değerlendirilmesi gerektiğini okuyucuya hatırlatmak istiyoruz. Örneğin Aydüz s. 217'de Said Nursi'nin Avrupa'daki Hıristiyanlığın gerçek



Hıristiyanlık olmadığını çünkü onun tahrif edilmiş bir din olduğunu, bu tahrif edilmiş dinin daha sonra Hıristiyanlar tarafından ıslah edilmeye çalışıldığını ve bu süreçte de İslamiyet'e daha yakın bir akım olan Protestanlığın ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu durum Hıristiyanlığın nasıl ortaya çıktığı, kurumsallaştığı ve tarihsel süreçte nasıl ve niçin bölünmeler yaşadığı hakkında ilk elden bilgilere sahip olmayan Said Nursi'nin bir tespitidir. Ancak günümüzde bu konularla ilgili ülkemizde yapılmış pek çok çalışma vardır. Örneğin bu çalışmalara göre Hıristiyanlık Hz. İsa tarafından kurulan bir din değil, İsa sonrası dönemde ortaya çıkıp kurumsallaşmış bir dindir. Hz. İsa'da ilk Hıristiyan değildir. Kısaca Hıristiyanlığın orijinali olmadığından tahrifinden de söz etmek mümkün değildir. Said Nursi'nin görüşlerini nakledildiği bölümde bir husus özellikle dikkatimizi çektiği için bunu okuyucuya hatırlatmadan geçemeyeceğiz. S. 213'de sayın Aydıöz, Said Nursi'nin Kur'an'ın Ehli Kitabı dinlerini terk etmeye değil, tevhit çizgisinden sapan itikatlarını düzeltmeye onları çağırdığını ifade etmektedir. Kanaatimizce bu görüş oldukça önemli ve dikkate değerdir. Çünkü Kur'an'a örneğin Nisa suresi 171. ayete baktığımızda Kur'an, Hıristiyanların aşırıya giden inançlarını eleştirerek Hıristiyanlardan bu aşırıya kaçan yani tevhidi bozan inançlarından vazgeçmelerini talep etmektedir.

Sayın Aydıöz, ss. 220–242 arasında da Fethullah Gülen'in diyalog anlayışı ve çalışmalarıyla ilgili bilgiler vermektedir. Bu noktada şu hususu okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz. Biz Fethullah Gülen'in Dinlerarası diyalog adı altında başta Fener Rum Patriği Barthelomeos olmak üzere ülkemizdeki dini azınlık liderleri ve Katolikliğin lideri ve Vatikan devletinin devlet başkanı bir önceki Papa, Papa II. John Paul ile Vatikan'da yaptığı görüşmelerin yanlış olduğunu düşünmüyoruz. Hatta kanaatimize göre muhatabı iyi tanıyarak ve buna göre bir plan yaparak bu gibi dini liderlerle bir araya gelmenin Müslümanlar için gerekli ve faydalı olduğunu düşünmüyoruz. Ancak Sayın Gülen'in özellikle Papa II. John Paul ile

Vatikan'da yaptığı görüşmenin muhatabı tanımadan ve hazırlıksız yapılan bir görüşme olduğu Papa'ya verilen ve Aydüz'ün de ss. 240-242'de yayımladığı mektuptan anlıyoruz. Çünkü bu mektubun hemen başında sayın Gülen, Papalık Diyalog konseyinin misyonunun bir parçası olmak için Vatikan'da bulunduğunu, bu misyonun gerçekleşmesini arzu ettiğini ve bu misyonun gerçekleşmesi için Vatikan'a yardımcı olmak istediğini ifade etmektedir. Şüphesiz ki sayın Gülen, bu sözleri söylerken Vatikan'ın dolayısıyla da Katolik Kilisesinin genel misyonu olan Hıristiyanlığı tüm dünyaya yayma misyonuna değil, diyalog misyonuna destek olmak için Vatikan'a geldiğini kastetmişti. Ancak bunu kastederken ne yazık ki Vatikan'ın dolayısıyla da Katolik Kilisesinin diyalog misyonunun aslında genel misyonun bir parçası hatta ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğini göz ardı etmişti. Durum böyle olunca da mektup farklı kesimler tarafından hem eleştiri konusu yapılmış hem de Sayın Gülen'in niyeti hakkında yakışsız ithamların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Eğer sayın Gülen bu mektubu Papa'ya sunmadan önce Dinlerarası diyalog ve Hıristiyanlık uzmanlarına danışmış olsaydı böyle bir olumsuzluğa yol açılmamış olurdu.

Ayrıca sayın Aydüz, ss. 237-240 arasında Dinlerarası diyalog çalışmaları konusunda sayın Gülen ile yapılan bir röportaja atıfta bulunmaktadır. Bu röportaj bağlamında sayın Gülen, s. 240'da Papa II. John Paul'ün diyalog konusunda hayli istekli olduğunu ve tüm dünyaya diyalog çağrısında bulunduğunu ve kendinin de bu çağrıya cevap verdiğini ifade etmektedir. Ancak bunu söylerken sayın Gülen, diyaloga bu kadar önem veren Papa'nın, söz konusu kitabının "Muhammed" adı altında İslam'a tahsis ettiği bölümünde Hıristiyan Tanrı doktrini ve inkarnasyon/tenleşme doktrinini reddettiğinden dolayı İslam'ın Tanrı doktrinini eleştirdiğini göz ardı etmektedir. "Eski ve Yeni Ahit geleneğinin mirasını oluşturan Tanrı'nın kendi kendini vahyetmesi zenginliği İslam'da kesinlikle bir kenara bırakılmıştır. İslam'da Tanrı dünyanın dışında olan yüce bir varlıktır. O Kraldır, asla insanla beraber olan (*Immanuel*) değildir. İslam,

bir kefarete dini değildir. Onda çarmıha ve yeniden dirilmeye yer yoktur. İsa sadece bir peygamber olarak zikredilir. Kefarete trajedisi hiç yoktur. Bu sebepten dolayı İslam'ın sadece teolojisi değil aynı zamanda antropolojisi de Hıristiyanlıktan oldukça farklılık gösterir".<sup>2</sup> Bu hususu burada zikretmemizin nedeni resmi Hıristiyan kurumlarının özellikle de Katolik Kilisesinin diyalog konusundaki söylemleriyle ilgili değerlendirme yapacak Müslümanların sadece tek bir sözden veya söylemden yola çıkarak değil, bir bütün halinde söz konusu söz veya söylemleri değerlendirmeye tabi tutmaları gerektiğini dikkate sunmaktır.

Yazarın bu çalışması, diyalog konusunda yazılmış makale ve kitaplardan bazen özetlenerek bazen de olduğu gibi nakiller yapılarak hazırlandığı için özgün bir eser niteliği taşımamaktadır. Dahası yazar, eserini hazırlarken akademik kriterlere fazla dikkat etmemiş ve zaman zaman da bilim ahlakına aykırı davranmıştır. Şimdi birkaç örnek vererek bu iddialarımızı okuyucunun gözleri önüne sermeye çalışalım. Sayın Aydın eserinin IV. bölümünü büyük ölçüde dinlerarası diyalog konusunda yıllarca araştırmalar yapan ve doktora çalışması hazırlayan Mustafa Alıcı'nın *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Işığında İslam-Hıristiyan Diyalogu*<sup>3</sup> adlı doktora tezinden aşmıştır. Aydın, s.19'da "Geniş manada diyalog..." diye başlayan diyalog tanımını Alıcı'dan olduğu gibi nakletmiş ve kaynak dahi göstermemiştir (krş, Alıcı, s. 19). S. 25'de "diyalog aynı zamanda bir misyonerlik faaliyeti de olamaz... diye başlayan bölümde s. 27'ye kadar olduğu gibi italikleriyle birlikte Alıcı, s. 28-29'dan nakledilmiştir. Burada yazar Alıcı'nın esirine atıfta bulundum diye kendini savunabilir. Ancak yazarın da çok iyi bildiği gibi doğrudan

<sup>2</sup> Pope John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope* (London: Jonathan Cape, 1994), s.93.

<sup>3</sup> Alıcı'nın söz konusu bu doktora tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001) Aydın'ın kitabından sonra *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005) adı altında yayımlanmıştır. Aydın'ın çalışmasıyla Alıcı'nın karşılaştırmasını yaparken doktora tezini esas aldık ancak okuyucunun kolayca ulaşması için sayfa numaralarını basılı eserden verdik.

nakiller akademik usullere göre tırnak içinde verilmelidir. Bir tefsirci olan Aydüz, s. 81’de Kur’an-ı Kerim’de anlatılan peygamberlerin ümmetleriyle karşılaşmaları... diye başlayan ve devam eden paragrafları da Alıcı, s. 333-334’den olduğu gibi almış ancak kaynak olarak Alıcı’yı değil de Alıcı’nın kullandığı İdris Şengül’ü vermiştir. Dahası burada Alıcı’dan yaklaşık 3 sayfa doğrudan alıntı yaptıktan sonra s. 83’de Alıcı’yı dipnot vermiştir. Aydüz, ss. 269–273 arasında da başlıklarıyla ve dipnotlarıyla birlikte olduğu gibi Alıcı, ss. 57-63’de olduğu gibi nakletmiştir. Yine s. 276–280 arasında yer alan faydalı bir diyalog olabilmesi için gerekli şartlarda en sonunda kaynak zikredilse de italikleriyle birlikte olduğu gibi Alıcı, ss. 22-24’den nakledilmiştir. Dahası bir tefsirci olan sayın Aydüz’ün, Müslümanları Müslüman olmayanlarla diyaloga girmeye teşvik eden nedenleri zikrettiği ss. 286–293 arasında da olduğu gibi başlıkları ve kaynaklarıyla birlikte Alıcı, ss. 365–378 arasından bazı yerler çıkarılarak italikleriyle birlikte olduğu gibi nakletmesi de oldukça düşündürücüdür. Yine ss. 296-298’de Alıcı, ss. 283-386’dan olduğu gibi nakledilmiştir. Müslüman-Hıristiyan Problemlerinin yer aldığı ss. 331–334 arası da kaynak gösterilmesine rağmen Alıcı, ss. 312-315’den italikleriyle birlikte doğrudan aşırılmıştır. Yine Dinlerarası diyalogun problemleri/engelleri başlığı da Alıcı, ss. 66-68’den doğrudan nakledilmiştir.

Sayın Aydüz sadece Alıcı’nın eserinden yaptığı nakillerde bu akademik yanlışlığı yapmamış kullandığı hemen hemen tüm kaynaklardan aldığı bilgileri bazen doğrudan alarak dolaylı alıyormuş gibi referansta bulunmuş, bazen dipnotlarıyla birlikte kendine maletmiş, bazen birkaç ifadeyi değiştirerek vermiş bazen de ifadelerde herhangi bir değişiklik yapmadan özetlemiştir. Şimdi bu durumu belgelendirmek için bazı örnekler verelim. Aydüz, ss. 28–33 arasındaki dinlerarası diyalogun fayda ve meyvelerini 11. dipnotunda referansta bulunduğu Bekir Karlığa’dan nakletmektedir. Aydüz, s. 130’da “Gayrimüslimlerle Yapılan Zimmet Sözleşmesi” bölümünü ve devam eden başlıklar s. 158’e kadar başlıkları ve kay-

naklarıyla birlikte Orhan Atalay'ın *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama* adlı eserinden özetleyerek ve Atalay'ın bazı ifadelerini değiştirerek nakletmektedir (krş, Atalay, s. 406 ve devamı). Yine Medine Vesikası ile ilgili ss. 159–169 arasında verilen bilgiler de dipnotlarıyla birlikte Atalay, ss. 375-394'den bazı yerler çıkarılarak olduğu gibi nakledilmiştir. S. 169'daki sonuç bölümü de yazarın dipnot olarak gösterdiği Mehmet Aydın ve Ö. Harman'dan özetlenerek ifadelerde herhangi bir değişiklik yapılmadan alınmıştır.

Sayın Aydüz'ün "İslam Tarihinde Diyalog Örnekleri" diye başlayan bölümde naklettiği bilgiler de büyük ölçüde zaman zaman referans olarak gösterdiği Levent Öztürk'ün *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanlar* (1998) adlı eserinden özetlenerek olduğu gibi nakledilmiştir. Örneğin, s. 175'de "İslamiyet tarih sahnesinde görülen bu zulüm..." diye başlayan paragraf olduğu gibi Öztürk, s. 471'den nakledilmiştir. Yine, s. 180'deki "özet olarak şunları söyleyebiliriz..." paragrafı; s. 181'de "İslamiyet,..." diye başlayan ve devam eden paragraflar Öztürk, ss. 261-263'den bazı ifadeler atlanarak dipnotlarıyla birlikte (bkz. Dipnot 170) nakledilmiştir. Yine sayın Aydüz, ss. 183–187 arasını da 172. dipnotunda kaynak olarak kullandığı Levent Öztürk'ün makalesinden ifadelerde hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi blok halinde aşırmıştır. Dahası sayın yazar kullandığı kaynaklardan blok halinde nakiller yapmakla yetinmemiş ss. 189-193'ü Öztürk'ün kitap ve makalesinden özetlemiş ve Öztürk'ün kullandığı kaynakları da kendi görmüş gibi dipnotunda zikretmiştir (krş, Öztürk, ss. 375–318). Ss. 201–205 arası da yazarın 193 ve 196. dipnotlarında referans gösterdiği Süreyya Şahin'in eserlerinden ilgili yazarın ifadeleriyle aynen aktarılmıştır. Yine ss. 313–331 arasında sayın yazar Katolik Kilisesini diyaloga sevk eden nedenleri de 264. dipnotunda kaynak olarak gösterdiği Suat Yıldırım'ın makalesinden ifadelerde herhangi bir değişiklik yapmadan sanki kendi ifadeleriymiş gibi bazı paragrafları çıkararak blok halinde nakletmiştir. İfade ettiğimiz bu örnekler yaza-

rın eserini kaleme alırken kullandığı kaynaklardaki ifadeleri bazen blok halinde bazen de özetleyerek hatta zaman zaman kaynaklarıyla birlikte kendine mal ederek naklettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Yazarın bu eserinin araştırma değil de başka eserlerden yapılan nakillerle oluşturulmuş bir derleme olduğunu gösteren bir başka kanıtta dipnot gösterme sistemidir. Bu konuda birkaç örneği okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz: Daha önce kaynak olarak kullandığını zikretmediği eserleri, geçtiği yerlerde sanki daha önce ilgili esere atıfta bulunulmuş gibi kısaltılarak verilmiştir. Örneğin, s.74, 29. dipnot Bediüzzaman Said Nursi, age, II, 1944 diye verilmektedir. Bu eser daha önce zikredilmediği için okuyucu Said Nursi'nin hangi eserine atıfta bulunulduğunu bilme şansına sahip değildir. Yine s. 342, dipnot 267'de Şaban Kuzgun, Misyonerlik, s.59 diye bir bilgi verilmekte ancak bu eser daha önce geçmediği gibi kaynakçada da bu esere yer verilmemektedir. Haddi zatında bildiğimiz kadarıyla Şaban Kuzgun'un misyonerlikle ilgili müstakil bir kitabı da yoktur. Bir diğer örnek ise ss. 204-208 arasında Osmanlı Devleti'nde diyalog ile ilgili bilgi verilirken atıfta bulunulan 196, 197, 198 ve 199 nolu dipnotlardır. İlgili dipnotlarda zikredilen kaynaklardan hiçbiri bibliyografyada zikredilmediği gibi verilen bilgilerin çoğu da atıfta bulunulan kaynaklardan neredeyse aynen aktarılmıştır. Kitapta bu tarz pek çok dipnot hatası bulmak mümkündür. Kanaatimize göre bu olumsuzluğun muhtemel nedeni yazarın ilgili eserlere bizzat bakmak yerine naklettiği eserlerin kaynaklarını kullanmış olmasıdır.

Sonuç olarak, Davut Aydüz'ün kaleme aldığı *Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog* adlı kitapla ilgili yaptığımız bu tespitler açıkça şunu ortaya koymaktadır. Dinler ve kültürler arası diyalogun artık bir gereklilik haline geldiği günümüz dünyasında bu konuda yapılacak üstün körü çalışmaların diyaloga katkı değil zarar getireceği ortadadır. Çünkü Dinlerarası diyalog konusunda okuyucuyu yanlış ve taraflı olarak bilgilendiren eserler, diyalogun gerçek tabiatının

anlaşılmasını engellediği gibi onun bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasına da yol açar. İşte sayın Aydüz'ün bu kitabı böyle bir tehlikeyi barındırdığı için diyalog konusuyla ilgilenen okuyuculara bu kitabı referans almamaları salık verilmektedir. Temsilin tebliğden daha önemli olduğunu ısrarla vurgulayan Aydüz'ün bu kitabının, başka eserlerden kotarılarak nasıl kitap yazılacağına en güzel örneklerinden birini temsil ettiğini düşünüyoruz.

**Mahmut AYDIN**

(Doç. Dr. OMÜ. İlahiyat Fak. Dinler Tarihi Öğr. Üyesi)

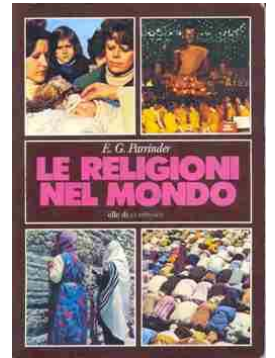


## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### İsa Mesih'in Misyonu ile Dinler Tarihi Arasında Sıkışan Bir Asırlık Ömür: Geoffrey Parrinder'in Ardından

30 Nisan 1910 yılında Herdfordshire'da (İngiltere) doğan Dinler Tarihi Edward Geoffrey Parrinder, 95 senelik bir hayata 16 Haziran 2005 tarihinde veda etti. Bu uzun ve pek çok olaya şahit olan hayat, gerek hizmetinde bulunduğu çevreler gerekse yetiştirdiği öğrencileri açısından farklı yönleriyle hatırlanacaktır.

Parrinder, Wesleyen Methodist bir aile ortamında büyümesinin etkisiyle genç yaşlardan itibaren iyi bir Methodist rahip olmayı bilhassa Afrika'ya giden bir misyoner olmayı arzuladı. Bir aile dostundan öteki dinler hakkında ilk bilgileri öğrendiğinde henüz demir yollarında çalışan bir memurdu ve aynı zamanda Richmond College'deki Wesleyan Methodist kilisesinde görev (minister) yapıyordu (1929 – 1933). Zaten Parrinder'in hayatının ilk yıllarını anlamlı kılan en önemli faktör Methodist Kilisesi olduğundan olsa gerek 1933 yılında bu kiliseye bağlı misyoner cemiyetinden aldığı da-



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 3 sayı 1-2 Aralık 2005 – Haziran 2006



vetle günümüzdeki Benin toprakları olan Batı Afrika'daki Fransız sömürgesi Dahomey'e misyoner olarak gitti. Bu yer onun 19 yıl kalacağı Afrika misyon alanı olacaktı.

1933 – 1946 yılları arasında Dahomey ve Fildişi Sahili'nde misyoner olarak bulunan Parrinder, 1936'da bir ara İngiltere'ye döner ve kendi gibi Methodist olan rahibe Mary ile evlenir. Afrika'daki uzun süreli kalışı, Parrinder'e önemli bir Afrika dinleri uzmanı olma fırsatı bahşedecektir. Bunun neticesinde 1949'da Parrinder, İngiliz Dinler Tarihçi E. O James'in danışmanlığında bu konuya yoğunlaşır ve Londra'da felsefe doktora yaparak ilk eserini *West African Religion* (Batı Afrika Dini ) adıyla ortaya çıkarmış olur. O, aynı zamanda Afrika'daki akademik çevrelerle de bağını koparmaz ve 1949'da Nijerya, Ibadan Üniversitesi Dinler Tarihi bölümüne atanır. Bu makam Nijerya'daki ilk Dinler Tarihi kürsüsüdür ve bir misyoner olarak Parrinder'in misyonerlik hayatının sonunu bir bilim adamı olarak yeni dönemi müjdelere ve sonuçta daha fazla Dinler Tarihi araştırmalarına girişir. Parrinder, bu yoğun araştırmalarının sonucunda *African Psychology* (1951), *Religion in an African City* (1953), *African Traditional Religion* (1954), *Witchcraft* (1958) gibi eserler yayımlayacaktır.

Bu çalışmalarıyla savaş sonrası çoğulcu dönemde deniz aşırı sömürgeleriyle başı derde giren İngiltere'de ünü iyice artacak olan Parrinder, 1953'de Londra Üniversitesi, King's College'de Mukayeseli Dinler Tarihi kürsüsüne okutman olacak ve bir ara dekanlık bile yaptığı (1972- 1974) bu okulda 1977 yılında emekli oluncaya kadar 19 yıl aralıksız çalışacaktır. İngiltere'deki bu yılları Parrinder'in bilimsel hayatı için en verimli zamanlara şahitlik edecektir.

Parrinder'in İngiliz Dinler Tarihi'nin gelişimine katkısı unutulamayacak kadar derindir. Onun en önemli katkısı hiç şüphesiz 1954'de kurulmasına önyak olduğu İngiliz Dinler Tarihi Derneği, British Association for the Study of Religions ( BASR) olup 1960–1972 yılları arasında bu derneğin onursal sekreterliğini, 1972- 1977

yıllarında ise başkanlığını yürütmüştür. O, 1987 yılına kadar Dünya İnançlar Kongresi ( WCF)Başkan yardımcılığını üstlenirken aynı zamanda 1990 yılına kadar *London Society of Jews and Christians* gibi çoğulculuğu destekleyen bir kurumun başında bulundu. Bunun yanında onun yetiştirdiği çağdaş İngiliz Dinler Tarihçiler arasında Bristol Üniversitesi, Dinler Tarihi öğretim üyesi ve İngiliz Dinler Tarihi Derneği eski başkanı Ursula King ve Nobel Barış ödüllü Afrika- lı Başpiskopos Desmond Tutu gelmektedir.

Onun çalışmaları gerçekten de hayatının ilk yıllarını misyoner-likle geçirmiş bir Dinler Tarihçi için olağan eserlerdir. Yirmi dokuz adet özgün eserin yanı sıra editörlüğünü yaptığı altı kitap bulun-maktadır. Eserleri arasında şunlar sayılabilir; *West African Religion* (1949, 1961); *African Psychology* (1951); *An African City* (1953); *African Traditional Religion* (1954);*The Story Of Ketu* (1956) ;*Witchcraft, European and African* (1958, 1963, 1970) (1994); *The Christian Approach to the Animist; Worship in the World's Religions* (1961, 1974); *The Faiths of Mankind: A Guide to The World's Living Religions*, (1965); *African Mythology*, (1967); *What World Religions Teach Us* (1968) ; *A Dictionary of Non-Christian Religions*, (1973); *A Book of World Religions* (1994); ;*Jesus in the Quran*, (1995); *Avatar and Incarnation: A Comparison of Indian & Christian Beliefs*, (1970, 1982); *Upanishads, Gita, and Bible: A Comparative Study of Hindu and Christian Scriptures*, (1972); *African Traditional Religion*, (1970); *Bagavad Gita: A Verse Translation*, (1974, 1975, 1996); *The Wisdom of the Forest: Selections from the Hindu Upanishads*, (1976); *Mysticism in the World's Religions* (1976, 1977, 1995); *Sex in the World's Religions*, (1980); *World Religions: From Ancient History to the Present* (editor) (1984); *Encountering World Religions: Questions of Religious Truth* (1987); *Son of Joseph: The Parentage of Jesus*, (1993); *A Concise Encyclopedia of Christianity* (1998); *Wisdom of Jesus*, (2000); *The Routledge Dictionary of Religious and Spiritual Quotations* (2001); *West African Psychology: a Comparative Study of Psychological and Religious Thought* (2002); *Sexual Morality in the World Religions* (2003). Bu kitap “Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak”

adıyla Niran Ünsal tarafından Türkçe'ye çevrilerek Say Yayınları tarafından yayınlandı (İstanbul, 2003).

Parrinder'in çalışmalarında genel olarak Afrika dinleri büyük yer tutmasına rağmen misyoner olarak bulunduğu topraklardaki Müslümanlar ve göçmen Hinduların inançlarını da ihmal etmemiştir. Onun Afrika dinlerini tek bir inançmış gibi bir bütün olarak ele alması, eleştirilmesine karşın ülkesi İngiltere'de Afrika inançlarını akademik seviyede ders olarak işlenmesini teşvik etmesi önemsenerek bir tavidir. Sömürge sonrası dönem için en önemli eser sayılan *African Traditional Religion* (1954)'da Afrika kozmolojisiyle başlayan Parrinder, Afrika teolojisinden Yüce Tanrı fikri ve tabiat ilahları konusunda bilgiler verir. Parrinder ikinci bölümde sosyolojik tipolojilere ayırarak atalar, ilahi yöneticiler, toplu ritüeller, kişisel ritüeller, kutsal kişiler diye din fenomenleri belirler. Son bölümde ise ruhani güçler kısmını ele alır ve büyü, fal, ruh ve kader konularını değerlendirir. Bu kitap özellikle Afrika Protestan misyoner cemiyetleri için bir tür el kitabı hükmündedir.

Parrinder, İngiliz Dinler Tarihi geleneğini koruyarak "tarih" ekleminden veya İskandinav geleneğinin tercih ettiği "Din Fenomenolojisi" tanımlamasından kaçınmakta bunun yerine İngiliz dünya görüşüne uygun bir kullanımla "Mukayeseli Din" terimini tercih etmektedir. Onun *Comparative Religion* (London, 1976) adlı eseri, tek tek dinleri veya mukayeseli bir şekilde din fenomenlerini ele almakta ziyade, yazıldığı dönemin dinî meselelerine ve tartışmalarına dikkate çekecek şekilde bir tür *dinlerarası ilişkiler fenomenolojisi* kimliğine bürünmüştür. Bu doğrultuda eserde, dinlerin birbirleriyle karşılaşması, dinlerarası hoşgörü, diğer dinlere tavır, hakikat ve batıllık iddiaları, senkretizm, dinlerde yeniden canlanma ve birbirlerinin tamamlayıcısı dinler gibi ana başlıklar bulunmaktadır. Son olarak o, mukayeseli din biliminin temel amacını, dinleri ontolojik olarak önemsemek, onları akademik açıdan incelemenin önemli oluşuna vurgu yapmak, dindarların birbirleriyle yakınlaşmalarını veya

birbirlerinden uzaklaşmalarını ciddiye almak ve gelecekte gittikçe yoğunlaşacak olan dinlerarası diyaloglara yönelik uygun projeler üretmek ve mümkün olabildiği yerlerde dindarlar için yol gösterici veya –belki- hakem olabilmek şeklinde açıklar (s. 116- 127).

İslam konusunda bir misyonerden ziyade bir Dinler Tarihiçi kimliğinde değerlendirmelerde bulunur. Söz gelişi *Mysticism in the World's Religions* (1976) adlı eserinde Parrinder, Hz. Muhammed'e yapılan, "sihirbaz", "deccal", "sahtekar", "şarlatan", "cinsel sapık" gibi iftiraların bu zamana kadar hiç bir din kurucusuna yapılmadığını belirtir ve bunların gerçekleri yansıtmadığını açıklar(s. 121).

Onun Hıristiyan dünyasında ilgili çeken en önemli çalışması olan ve Kur'an-ı Kerim'de İsa Mesih konusunu işlediği *Jesus in The Quran* (1995) adlı eserinde, tipik oryantalist bakış açısından mümkün olduğunca uzak durmaya çabalar ve metnin otoritesini tartışmaya açmadan Kur'an'ı anlamaya gayret eder. Onun bu eseri aslında batıda çıkan benzerlerinden mesela hem M. Hayek'in *L'Christ d'Islam* (1959)'undan hem de H. Micaud'un *Jesus selon la Qur'an* (1960) adlı çalışmasından daha gerçekçi ve daha tarafsızdır. Zaten Parrinder eserin girişinde, kimsenin okuyucu seçiciliği yapamayacağını zira bu kitabı Müslümanların da okuyacağını açıklar ve W. Cantwell Smith'ten alıntı yaparak "akıllı ve dindar bir müslümanın bile okuması halinde doğru kabul edeceği şeyler yazacağı" sözünü verir (s. 9- 10).

Hem Hıristiyan çevrelerde hem de İngilizce okuyan Dinler Tarihi çevrelerinde çok önemsenen bu eser, Kur'an-ı Kerim ve İncillerin İsa Mesih hakkındaki ifadelerini karşılaştıran, çoğu kez bilgi verici ve zaman zaman eski batılı imajları düzeltici bir çaba hükmünde olup mukayeseli dinler tarihi için güzel bir örnektir. Eserde Parrinder'in iddialarını şöyle özetlemek mümkündür; 1. Kur'an-ı Kerim, gramer açısından bile İsa'nın gelecek bin yıldaki ölümünden bahsetmez. Onun ölümü kesinlikle yeryüzünde gerçekleşmiştir (s. 105). Hatta ona göre Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin yığmsal mantığı, bu kitabın İsa Mesih'in gerçek bir ölümle öldüğüne taraftır(s. 221) 2.

Parrinder'e göre Kur'an-ı Kerim'in aktardığının aksine, Yeni Ahit'in hiçbir yerinde veya hiçbir Hıristiyan öğretisinde "Tanrı'nın, Mesih olduğu" şeklinde bir ifade bulunmaz ( s. 133). 3. Teslis konusuyla ilgili olarak ilk Hıristiyanlar, *Tanrı Oğlu* tabirini Tanrı ile yakın ilişki kurmayı göstermek için kullanmışlardı. 4. Ona göre Kur'an, hiçbir yerde Hıristiyanlara İncil'in tahrifini isnat etmez (s. 144). 5. Kur'an, İsa hakkında Hıristiyanlıkta fazla geliştirilmemiş ve yeniden değerlendirilmesi gereken bilgilere de sahiptir; İsa'nın Tanrı'nın birliği konusundaki nebilik şahitliği, Mesih'in beşer yönü, Meryem'in doğumu gibi (s. 171). 6. Kur'an, Hıristiyanlara ışık tutarak göstermiştir ki Grek düşüncesiyle şekillenmiş bazı Hıristiyan öğretilerin Semitik bakış açısıyla yeniden ele alınması gerekir; buna bağlı olarak nübüvvet, vahiy, teslis ve kurtuluş gibi Hıristiyan kavramlar Kur'an-ı Kerim'in verdiği taze bakışla yeniden değerlendirilmeye muhtaçtır (s. 173).

Son olarak diyebiliriz ki disiplinin tarihi kadar köklü olan İngiliz Dinler Tarihi geleneği için Parrinder, İngiliz Milletler Topluluğunda misyonerlik hizmetinde bulunmuş büyük bir vatansever ve bilim adamı olarak farklı dinlere ve kültürlere mensup insanlar arasındaki karşılıklı anlayışa, diyalog ve işbirliklerine hem hayatı boyunca hem de tüm eserlerinde destek vermiş biridir. Amerika, Hindistan, Japonya, Avustralya ve İngiltere (King's College ve Oxford)'da dersler veren ve eserlerinde metodolojik yaklaşım olarak genellemelerden uzak, çoğu kez popüler kültürlere ve bölgesel antropolojik mukayeselere önem veren bir anlayışa sahip olan Parrinder İngiliz Dinler Tarihi geleneğinde önemli bir köşe taşıdır. Aynı zamanda Parrinder, ölene kadar bağlı bulunduğu kilisenin Dinler Tarihi'ni önemli bir araç olarak misyoner kamplarında öğretilmesi için çaba göstermiş bir dindardır.

**Mustafa ALICI**

(Yrd. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fak.)



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

### **Islam in a Globalizing World** **Thomas W. Simons, Jr.**

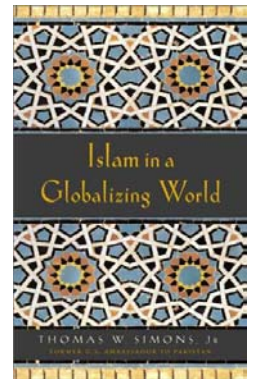
Stanford University Pres, California, 2003, XI+111 s.,

ISBN:0-8047-4833-0

XX. yüzyılın son çeyreğinde küreselleşme fenomeni, yaşadığımız dünyadaki değişim ve dönüşümlerin tayin edici çerçevesini çizen “önemli bir paradigma” haline gelmiştir. Özellikle, 11 Eylül 2001 olayları akabinde akademik ve kamusal söylemin gündemini yoğun bir biçimde meşgul eden küreselleşme ve İslam üzerine geniş bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. Bu literatüre bir katkı olarak ele aldığımız Thomas W. Simons’un “*Küreselleşmiş Bir Dünyada İslam*” isimli çalışması, yazarın 2002 yılında Stanford Üniversitesinde yapmış olduğu konferanslara dayanmaktadır.

1996-1998 yılları arasında Amerikanın Pakistan büyükelçisi olarak görev yapan ve halen Stanford Üniversitesi Uluslararası Güvenlik ve İşbirliği Merkezinde danışman profesör olarak görev yapan Simons bu çalışmasında, bürokrat ve akademisyen kimliğiyle, genel olarak yüzyıllardır modernleşmeye adapte olmaya çalışan İslam Dünyasının karşılaştığı sorunları çözümleyen ve İslam’ın küreselleşme sürecindeki tarihsel rolünü inceleyen bir yaklaşımı ortaya koymaya çalışmaktadır.

Yazar, kitabına İslam’ın ilk bin yılını incelemekle başlamaktadır. Ona göre, İslam hakkında söylenen çoğu şey son derece siyasallaşmış durumdadır. Bu durum, pre-modern dönemlerde olduğu gibi modern dönemde de geçerliliğini sürdürmektedir. Bu nedenle o, İslam’ın 1400 yıllık tarihsel sürecinin incelenmesinin, günümüzde



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 3 sayı 1 -2 Aralık 2005 - Haziran 2006

Müslümanların karşı karşıya kaldıkları ikilemelerini anlamının tek yolu olduğunu söyler (s.1).

Yazar, İslam 7. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar hızlı bir şekilde Suriye, Mısır, Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümü, Irak ve İran'a yayıldığını ve Müslümanlar için "Altın Çağ" olarak tanımlanan bu dönemde İslam'ın, hakim olduğu coğrafyada küresel bir güç haline geldiğini ifade eder (s. 2-5). Bu dönem boyunca İslam, bugünkü anlamda küreselleşmenin ölçülerine göre, bütünüyle ön planda olan bir gücü temsil ediyordu (15).

17. ve 18. yüzyıllarla gelindiğinde ise, teknolojik gelişmeler ve ekonomik güç öncülüğünde ilerleyen küreselleşme karşısında İslam dünyası ilk bin yılındaki küresel gücünü yitirmeye başlamıştır. Yazar, İslam dünyasındaki hızlı nüfus artışı, işsizlik, şehirleşme problemleri, eğitim, demokratikleşme, özgürlük gibi bir takım sosyal ve politik sorunların, Müslümanları 7. yüzyıldaki İslami ütopyanın tekrar canlandırılmasına yönelttiğini ifade eder (s.33-47). Ona göre, zamanla her şeyi dini kurallara göre düzenlemeyi hedefleyen bir takım radikal İslami grupların, eski İslami ütopyayı tekrar canlandırma girişimleri, günümüz dünyasında kendilerini güvende hissetme amacından daha çok ümitsizliğin bir işareti olarak algılanmalıdır (s.65-66).

Bugün, radikal grupların gerçekleştirdikleri terörist faaliyetlere (11 Eylül olayları gibi) yönelik Amerika ve müttefiklerinin dünya barışı ve güvenliği adına İslam Ülkelerinde gerçekleştirdiği müdahaleler ise yeni bir tartışmayı gündeme getirmiştir (67-68).

Yazar, bütün bunlara rağmen bugün Müslümanların kendi yaşamlarını daha iyi ve daha güzel bir konuma getirme yönündeki çabalarını anlamada ve desteklemede Amerikalıların en iyi pozisyonda olduklarını ifade eder (69).

Sonuç olarak bu kitap, 11 Eylül olayları sonucunda "İslam'ın anlaşılmasına" yönelik katkıda bulunan bir perspektiften hareketle tarihsel eğilimleri incelemektedir.

**Yakup ÇOŞTU**  
(O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi)  
ycostu@omu.edu.tr



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

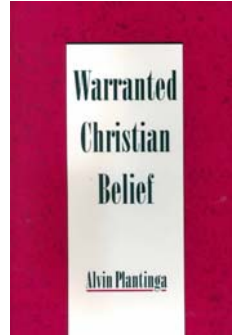
### **Warranted Christian Belief**

Alvin Plantinga

Oxford: Oxford University Press, 2000

Özellikle 20.yy.daki serüvenini mantıksal atomculuk ve mantıksal pozitivizm gibi katı akılcı ve anti-metafizik tutumların belirlediği analitik felsefenin son birkaç on yıllık tarihinde ciddi bir düşünsel devrim ve dönüşüm yaşandığı bilinen bir gerçektir. Bir çok düşünürün göre, bu değişimin mimarları analitik felsefenin yöntem ve tekniklerine sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte teizmin yılmaz savunucuları olan Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Alston ve John Hick gibi filozoflardır.

İşte bu teistik savunun önde gelenlerinden ve Reform epistemolojisinin kurucularından olan Amerikalı çağdaş filozof Alvin Plantinga, metafizik, epistemoloji ve din felsefesi alanlarında yaptığı çalışmalarla dünya ölçeğinde haklı bir şöhrete ve saygınlığa sahiptir. Halen, Notre Dame Üniversitesi'nde (*University of Notre Dame*) Din felsefesi Kürsüsü başkanlığını ve Din Felsefesi Merkezi (*The Center for Philosophy of Religion*) direktörlüğünü yürüten



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 3 sayı 1-2 Aralık 2005 – Haziran 2006



Plantinga, son yıllardaki akademik ilgilerini teistik Hıristiyan inancının epistemik güvenceye sahip olduğunu savladığı *Warrant* üst başlıklı üçlü bir kitap serisi (*trilogy*) üzerine yoğunlaştırmış gibi görünmektedir. 1993'de Oxford University Press'den peşpeşe çıkan *Warrant: The Current Debate* ve *Warrant: The Proper Function*'dan sonra 2000'de bir felsefe klasiği olan *Warranted Christian Belief*'ini yayımlar.

İlk iki çalışmasında, kendi geliştirdiği ve isimlendirdiği warrant epistemolojisini ele alan Plantinga'ya göre, eğer bir inanç, -çok genel bir ifadeyle- başarılı bir şekilde doğruyu amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak, doğru işleyen bir bilişsel yeti tarafından, kendisi için tasarlanmış epistemik çevrede üretilmiş ise, bu inanç, o yeti için, epistemik güvenceye sahip demektir. Bir çok yönüyle, bir inancı haklı ve rasyonel kılan gerekçe ve faktörlerin o inanca sahip kimşenin epistemik erişiminin dışında kalabileceğini savlayan dışsalcı (*externalist*) epistemolojinin teistik versiyonuna benzeyen bu yaklaşımı, son çalışmasında (*Warranted Christian Belief*), Hıristiyan dünya görüşü/bakış açısı ile ilişkilendiren Plantinga'ya göre, özelde Hıristiyanlık genelde de teistik inanç, güvencelenmiş bir inançtır, dolayısıyla da olumlu bir epistemik statüye sahiptir. Ayrıca bu çalışmasında, daha önce *God and Other Minds* isimli çalışmasında ve Nicholos Wolterstorff'le birlikte editörlüğünü yapmış olduğu *Faith and Rationality*'de geliştirmiş olduğu, Tanrı inancının herhangi bir önermesel kanıtı dayanmasa bile tamamen hakılanmış ve doğrulanmış bir inanç olduğu yönündeki iddiasının da geliştirilmiş bir versiyonunu ele aldığı görülmektedir. Bu iddiaya göre, Tanrı inancı, aynı olağan duyusal algılarımıza, hafızamıza ya da başkalarının ruhsal durumlarına ilişkin olarak oluşturduğumuz inançlarımız gibi 'temel bir inanç'tır; dolayısıyla da haklılanması için herhangi bir harici kanıtı gereksinim yoktur.

*Warranted Christian Belief*'in ana vurgusunu ve çağdaş dini epistemoloji içerisindeki konumunu bu şekilde çok genel olarak belirle-

dikten sonra, onun hakkında daha detaylı değerlendirmelere geçebiliriz. 500 sayfayı aşan ve toplamda 4 ana bölüm ve 14 alt-bölümden oluşan çalışma önce *“Is There a Question?”* (Bir Soru Var mı?) [I. Bölüm] diye başlar. Bu bölümde, Kant, John Hick ve Gordon Kaufman gibi felsefecilerin epistemolojilerini ve Tanrı anlayışlarını eleştiren yazara göre, bu felsefeciler, Tanrı’yı insan zihninin algılayabileceği sınırın ötesine götürerek, hiçbir teistik dinin kabul edemeyeceği salt kurgusal, hayâlî bir varlığa indirgemektedirler. Oysa Tanrı yazara göre, Kutsal Kitap’da da ifade edildiği şekliyle evrenin her yerinde ve zamanın her anında aktif olarak mevcuttur ve insanı da, bilişsel yetileri doğru işlediği takdirde, Tanrı’yı bulacak, ona inanacak şekilde yaratmıştır. Dolayısıyla, Kant’ın ve onun çağdaş temsilcileri konumunda olan Hick ve Kaufman’ın Tanrı anlayışları ve Tanrı inancını temellendiriş biçimleri kabul edilebilir bir şey değildir.

*“What is Question?”* (Soru nedir?) başlıklı ikinci bölümde, inanç ve inancın rasyonelliği sorunu ele alınmakta, tarihsel kökeni John Locke’a kadar götürülebilen klasik temelcilik eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutularak iki temel gerekçeden hareketle reddedilmektedir. Bir inancın doğru olarak kabul edilebilmesi için onun dayanması gereken epistemik temelin ne olması gerektiği sorununa yanıt bulmaya çalışan klasik temelciliğe göre, bir inanç ancak aşağıdaki koşulu karşılıyorsa, o temellendirilmiş rasyonel bir inanç olarak kabul edilebilir. “Bir inanç bir kimse için, ya upuygun temel inanç, yani, ya ap-açık (*self-evident*), ya duylara apaçık (*evident to the senses*), ya da yanlışlanamaz (*incorrigible*) ise; ya da dedüktif, induktif, abduktif yöntemlerden herhangi birisiyle temel inançlardan çıkarsanmış bir inanç ise, o inanç o kimse için temellendirilmiş rasyonel bir inançtır.” Batı felsefesinin asırlardır bu epistemik paradigma içerisinde çalıştığını söyleyen yazara göre, bu paradigma terkedilmelidir. Çünkü, öncelikli olarak klasik temelciliğin ileri sürdüğü rasyonellik ölçütü dar, sık ve katıdır. Mesela, bir ağaç gördüğümüze ilişkin olağan algısal inançlarımız, sabah kahvaltılığı yaptı-

ğımıza ilişkin hafızamıza dayalı inançlarımız ve başımızın ağrıdığına ilişkin psikolojik içerikli inançlarımız gibi bir çok inancımız yukarıda ileri sürülen temelcilik ölçütünü karşılamamakla birlikte, rasyonel ve haklılanmış olarak kabul ettiğimiz –edebileceğimiz- inançlarımızdır. Görüldüğü gibi, klasik temelcilik bizim rasyonel olarak kabul etmeye hakkımız olan bir çok inancımızı inanç dünyamızın dışında bırakmaktadır. Ayrıca o, ileri sürdüğü temelcilik koşulunu kendisinin de karşılamaması dolayısıyla kendi kendisine referansla tutarsızdır. Yani, klasik temelciliğin kendisi, doğruluğu ne ap-açık olan, ne duyularca kanıtlanmış olan, ne yanlışlanamaz olan bir ilkedir; ne de mantıksal çıkarım yöntemlerinin herhangi birisi ile bu tür doğrulardan çıkarsanmış bir ilkedir. Dolayısıyla bir iç-çelişki içermektedir ve reddedilmelidir.

*“Warranted Christian Belief”* (Güvencelenmiş Hıristiyan İnanıcı) başlıklı üçüncü bölümde yazar, reddettiği bu ilkenin yerine *“the extended Aquinas/Calvin model”* (A/C model) (Genişletilmiş Aquinasçı, Calvinci Model) olarak isimlendirdiği epistemik yaklaşımı önermektedir. Yazara göre, Aquinas’la Calvin’in epistemoloji anlayışları her ne kadar farklı olsa da, her ikisi de, klasik teistik argümanlar ve rasyonel kanıtlar olmaksızın Tanrı’nın bilinebileceği konusunda benzer şeyler düşünmektedirler. Her ikisi de insanın Tanrı hakkında, doğuştan getirdiği doğal bir bilgiye sahip olduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla yazara göre, onların ileri sürdüğü şekliyle, insanın Tanrı hakkında sahip olduğu doğal bilgidен hareketle yeni bir dini epistemoloji geliştirilebilir. Burada, warrant epistemolojisi olarak isimlendirdiği şeye müracaat eden yazara göre, daha önce de değindiğimiz gibi, “özetle [söyleyecek olursak], S şahsı için bir inanç, ancak, S’nin bilişsel yetileri ile uyumlu bir epistemik ortamda, S’nin doğru işleyen bilişsel yetileri tarafından, başarılı bir şekilde doğruyu amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak üretilmiş ise, o inanç, S şahsı için güvencelenmiştir.” (s. 156) Plantinga’ya göre, bu yaklaşımdan hareketle, bir Hıristiyan için, Tanrı inancının

güvencelenmiş bir inanç olduğu ileri sürülebileceği gibi, buradaki tasarım planının da zorunlu olarak değilse bile, diğer alternatif çözümlerinden daha makul ve makbul bir şekilde Tanrı'yı gerektirdiği ve Tanrı inancını rasyonelleştirdiği söylenebilir.

Sonuç olarak yazara göre, bir teist herhangi bir çıkarımsal kanıtta başarısızlıkta da yukarıda ileri sürdüğü gerekçelerden dolayı Tanrı inancına haklı olarak sahip olabilir. Çünkü Tanrı inancı, her şeyden öte, Calvin'in de ifade ettiği gibi, daha doğuştan kalbimize vurulmuş bir mühür gibidir. "Kitab-ı Mukaddes yazarlarının ve onların bize öğrettiklerinin güvenilirliklerine ilişkin geçerli bir tarihsel değerlendirmem olmasa bile, Hıristiyan inancı [benim için] güvencelenmiş [bir inançtır] ve bu güvence de bilgi oluşturmak için yeterlidir." (s. 259)

Yazar herhangi bir şekilde kanıtı dayanmayan böylesi bir inanca yönelik eleştirileri boşa çıkartmak için, sık sık onun temel bir inanç olduğuna vurgu yapar ve Tanrı inancına bu yolla sahip olan bir teistin, ateistik argümanlar ne kadar güçlü olursa olsun inancını korumaya yönelik 'epistemolojik bir avantaj'a ve 'önermesel olmayan bir güvence'ye sahip olduğunu ileri sürer. Ayrıca o, çağdaş İngiliz filozof Richard Swinburne'nün şahsında temsil edildiğini söylediği, Hıristiyan dünya görüşünü, kanıt tarafından doğrulanabileceği gibi yanlışlanabilecek de olan bir hipoteze, teoriye indirgeyen yaklaşımı da şiddetle reddeder. Çünkü başta Tanrı inancı olmak üzere temel dini inançlarımız, yazara göre, kanıtla dayanabilir ama kanıtla yanlışlanamaz. Tanrı inancı, o inanca sahip kimse için kanıtın ötesinde ve üstünde bir anlam ve değer taşır.

"*Defeaters*" (bozguncular, eleştirmenler) başlığını taşıyan dördüncü bölümde ise, başlığından da anlaşılacağı gibi, savunulan epistemik projeye yöneltilen ya da yöneltmesi muhtemel olan eleştiriler konu edinilmektedir. Bu bölümde, sırasıyla, (1) Marx ve Freud'un dini inancın sadece bir yansıma ve yansımaya olduğu yönündeki iddiaları, (2) Kitab-ı Mukaddes'in literal doğruluğunu

reddeden liberal Kutsal Kitap anlayışının iddiaları, (iii) ana çizgisi Richard Rorty tarafından çizilen ve doğruyu, hakikati toplumsal kabullerle yakından ilişkili gören postmodernist iddialar, (iv) Hıristiyanlığın nihâi ve mutlak doğruluğunu zayıflatan dinsel çoğulculuk ve, (v) William Rowe ile Paul Draper tarafından revize edilerek sunulan delilci kötülük probleminin ateistik iddiaları detaylı bir şekilde ele alınmakta ve bu iddiaların geçersizliği gösterilerek çalışma tamamlanmaktadır.

Böylesine kapsamlı, detaylı ve derinlikli bir çalışmayı ele almanın ve hakkında nihai değerlendirmelerde bulunmanın zor ve sorunlu bir girişim olduğunu baştan kabul ederek, sonuçlayıcı nitelikte bir şeyler söyleyecek olursak, bu çalışmanın, herşeyden önce evidentialist itiraza ve onun felsefe alanındaki temsilcisi olan klasik temelciliğe reddiye niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, bu çalışmada ileri sürülen görüşler yeterince temellendiril(e)memiş gibi görünebilir; ancak, onun yönelttiği eleştiriler dikkate alınacak olursa, teistik inanca yöneltilen eleştirilerin de aynı oranda temellendirilememiş olduğu görülecektir. Son olarak, bu çalışmada ileri sürülen görüşler oldukça yeni ve orijinal şeylerdir ve tamamlanmış değil devam eden bir süreci ifade etmektedir. Bu nedenle, kitapta savunulan görüşlerin daha uzun bir süre felsefe sahnesinde kalacağını ve bizim için ilginç tartışmalara davetiye çıkaracağını söylemek çok zor olmasa gerektir.

**Ferhat AKDEMİR**

(O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi)

ferhatakdemir@hotmail.com



# Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

## The Case for Islamo-Christian Civilization

Richard W. Bulliet

Columbia University Press, New York, 2004, 187 s. ISBN: 0231127960

Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği tarafından Hıristiyanlığı temsilen İspanya'ya, İslamı temsilen de Türkiye'ye tevdi edilen "Medeniyetler İttifakı" projesi dikkate alındığında, bu çalışma sanki söz konusu proje bağlamında bir misyon yüklenmiş gibi görünmektedir. Ancak Kolombiya Üniversitesi tarih profesörü ve Ortadoğu Enstitüsü'nün eski yöneticisi olan Richard W. Bulliet'in *The Case for Islamo-Christian Civilization* adlı kitabı, BM'nin medeniyetler ittifakı tasarısından daha önce yayımlanmıştır. Yazar, "Yahudi-Hıristiyan Medeniyeti" ve "Medeniyetler Çatışması" projelerine yeni bir medeniyet söylemi eklemektedir: "İslam-Hıristiyan Medeniyeti".

Kitabın temasını oluşturan "İslam-Hıristiyan Medeniyeti" tanımını kullanırken yazarın, öncelikle psikolojik bir motivasyon etkisi sağlama hedefi kendini belli etmektedir. Çünkü yazar, toplumsal projelerin isimlerinin bile bu projelerin gerçekleşme ihtimaline katkı sağlayabileceğini ima etmektedir. Bulliet'in medeniyetlerin çatıştığı düşüncesine karşı dile getirdiği eleştirisi, öncelikle toplum psikolojisinin bu boyutuna seslenmektedir. Nitekim modern çağda dünya-

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 3 sayı 1 -2 Aralık 2005 – Haziran 2006

nın farklı medeniyetleri arasındaki ilişki konusunda en yaygın model olan Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" tezi, "kültürlerin çatışma içinde olduğu" paradigmasına dayanan bir varsayımdır. Bu paradigmaya göre dünya bir savaş içindedir ve bu savaşın en önemli tarafları İslam ve batı medeniyetidir. Ancak Bulliet, İslam ve Hıristiyan medeniyetlerinin birbirleriyle çatışmaması gerekecek kadar yakın ve ortak zemini paylaştıklarını ifade ederek, medeniyetlerin çatıştığı düşüncesini "korku verici gücün bizim kullandığımız terimlerin içinde yer aldığı" yaklaşımıyla reddetmektedir. Böylece yazar medeniyetler çatışması yerine İslam-Hıristiyan Medeniyeti'nden söz etmeyi önermekte ve bu yönde zihinsel bir eğilimin sağlanacağını, ardından her iki tarafın da ortak çıkarlarının farkına varacağını düşünmektedir.

İlk bakışta İslam-Hıristiyan medeniyeti söyleminin oldukça çelişkili bir içeriğe sahip olduğu görünmektedir. Çünkü iki medeniyet kaynağı arasındaki farklılıkların benzerliklerden daha fazla olduğu söylenebilir. Fakat Bulliet, teolojik farklılıkların giderilmesi amacıyla dinler arası uzlaştırma değil İslam ile batı arasındaki uçurumun üzerine bir köprü kurma gayretindedir. Bunu yaparken de teolojik argümanlardan ziyade tarihsel yaklaşımları kullanmaktadır. Yazar "kardeş kültürler" olarak nitelediği İslam ile Hıristiyanlık arasındaki diyalogun sağlanması için gerekli temele bir gerekçe arayışı içindedir. Bu temelin gerekçesi ise "İslamın ve Hıristiyanlığın tarihsel sürecinin, bu iki dinin birbiriyle ilişkilendirilmeksizin bütünüyle anlaşılamayacağı"dır (s. 10). Öte yandan yazar, İslam-Hıristiyan medeniyetini Yahudi-Hıristiyan medeniyetinden daha fazla mümkün görmektedir. Yazar, bir kuşak öncesine kadar Yahudilerle Hıristiyanlar arasında günümüzdeki yakınlaşmanın söz konusu olmadığını, Yahudi-Hıristiyan Medeniyeti arasındaki çatışmaların, İslam-Hıristiyan Medeniyeti arasındaki çatışmalardan daha derin olduğunu ve Nazilerin Yahudileri katletmesinin bu çatışmanın en zirve noktasını oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ancak yazar iki tarafın

iyi niyetli yaklaşımları sayesinde II. Dünya Savaşı'ndan sonra böyle bir kavramın hayat bulduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca "Yahudi-Hıristiyan" tanımının ilk kez Nietzsche tarafından *Deccal* kitabında, bu toplumun hata ve zaaflarını tanımlarken oldukça küçümseyici bir niteleme olarak kullanıldığı dile getirilerek terimin orijinine ilişkin olumsuz nitelermeye de vurgu yapılmaktadır (ss. 5-6).

İslam-Hıristiyan medeniyetini savunmak suretiyle Bulliet, doğrudan "Medeniyetler Çatışması" yaklaşımının etkisini zayıflatmayı hedeflemektedir. "Eğer Ortadoğu'nun ve Kuzey Afrika'nın Müslüman toplumları ile batı Avrupa'nın Hıristiyan toplumları aynı medeniyete ait olarak tasavvur edilirlse, artık bu tek medeniyeti meydana getiren unsurlar arasındaki çatışmalar kendiliğinden sona erecektir" (s. 11). Yazar, eğer İslam ve Hıristiyanlığın iki farklı medeniyet değil de aynı medeniyetin üyeleri olduğu gösterilebilirse, taraflar arasında varsayılan medeniyetler çatışmasının gerçekleşme tehlikesinin ortadan kalkacağını düşünmektedir. Bu amaç doğrultusunda Bulliet'in bütün çabası, bu iki dinin, en azından ilk oluşum dönemlerinde sergiledikleri paralellikleri ortaya çıkarmaya yöneliktir. Örneğin yazara göre Hıristiyanlık, İslamdan altı yüzyıl daha önce tarih sahnesine çıkmasına rağmen Batı Kilisesi, beşinci ve altıncı yüzyıldaki barbar istilalarının sonuna kadar tarihsel genişlemesini sağlayamamıştır. Bu yüzyıllar Ortadoğu'da Müslümanların genişlemeye başladığı dönemi ifade etmektedir. Dolayısıyla her iki inanç da neredeyse eş zamanlı olarak gelişip ilerlemeye başlamış ve her ikisi de 'keşişler' ve 'ulema' adıyla benzer dinsel uzmanlık kurumları ortaya çıkarmıştır. Bulliet'in ilgisini çeken bir diğer benzerlik ise batıda kurulan ilk üniversitelerin, onbirinci yüzyılda medrese olarak bilinen İslam eğitim merkezlerinin ortaya çıkmasından çok sonra olmadığıdır. Her iki dine mensup insanların dinsel vecd ve iştiağı da yazarın benzerlikler bağlamında dikkatini çeken hususlardır. Nitekim onüçüncü yüzyıldaki Hıristiyan mistik mezhepleri ile Müslüman sufileri ortak dinsel vecd haliyle benzeştirilmektedir (s. 34).



Kitapta, II. Dünya Savaşı sonrasında Amerika'daki Ortadoğu araştırmaları hakkında bilgilere yer verilmektedir. Bu bölümde Bulliet, İslam ve Müslüman toplumuna yönelik batının modern bakış tarzına ilişkin itiraflarda bulunmaktadır. Bu araştırma çalışmalarının ilk öğrencilerinden birisi olması, Bulliet'in söylediklerini daha dikkate değer kılmaktadır. Yazar seküler Amerikan akademisyenleri, tıpkı 19. yüzyıldaki Hıristiyan misyonerler gibi Ortadoğu ve İslam hakkında önyargılı olmakla nitelemektedir. Bu önyargının sonucu olarak Bulliet, Amerika'daki Ortadoğu çalışmalarını "modernitenin alternatif vizyonlarının batılı bir perspektiften ziyade bir Müslümanda temsil edilebileceği" düşüncesinden uzak durmakla suçlamaktadır (s. 115). Öte yandan Müslüman toplumlar kendilerine sunulan batı tarzı eğilimleri reddettiğinde batılıların zihninin karıştığı ve bu duygunun akademik çevrelerde ve medyada "bizden niçin nefret ediyorlar" sorusu ile kendini belli ettiği dile getirilmektedir. Batılıların bu sorunun cevabını hâlâ bulamadığını belirten Bulliet, bu iletişimsizliğin nedenini "Tıpkı sonraki dönem misyonerleri gibi, kendimizi Müslümanlara sevdirmek istedik, fakat bunu, kendimizi onlara teknolojik boyutumuzla değil değerlerimizle sunarak yaptık. Öte yandan biz onları kendi değerleriyle kabul etme düşüncesine yanaşmadık" (s. 116) diye açıklamaktadır.

Bulliet'in kitabında iki önemli tezi öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, modern İslam ve Hıristiyan toplumlarındaki değerler farklılığına ilişkindir. Yazara göre İslam kültüründe 'adalet'in tesis edilmesi ve yaygınlaşmış hak sahiplerine dağıtılması oldukça önemlidir. Yazarın daha çok Ortadoğu Müslümanları bağlamında değindiği İslami politikaların 'adalet'e değer verdiğini ileri sürerken batılıların politik tezlerinde 'özgürlük' en temel gerekçe olmaktadır. Nitekim Bulliet, özgürlük ve özgürleştirme söyleminin son Irak savaşında oldukça meşrulaştırıcı bir içerikle kullanıldığına dikkat çekmektedir. Ancak Bulliet'a göre Müslümanların adalet arayışları, adaletin gerçekleşmesi adına kaçınılmaz olarak otokratik monarşile-

rin ve şeyhlerin onaylanmasına yol açmıştır. Fakat bu otokratlar güçlerini artırmış ve zamanla yozlaşmışlardır. Samimi Müslüman liderler, İslam toplumunun zenginlik, güç ve modernlikten daha fazla gerek duyulan bir niteliği olan adil toplum ülküsünü gerçekleştirmenin yollarını aramışlardır. Adalet arayan bu İslami politik hareketler sıklıkla Amerikan karşıtı eğilimlerinden dolayı batıda şüpheyile izlenmiştir. Bunun sonucunda Amerikan karşıtlığı, Amerikan taraftarlığından daha adil olmayan despotları ortaya çıkarmıştır. Yazara göre bir kısır döngüye dönüşen adalet arayışı-batının Amerikan karşıtlığı fobisi-diktatorya sarmalı, İslam dünyasında ciddi bir otorite krizine neden olmuştur. Bunun sonucunda da eğitim, öğretim ve liyakatlere bakılmaksızın herhangi birisi bir otorite olarak kabul görebilmektedir. Adaletsiz gördükleri devlet otoritesine direnen bu gruplar tarihsel bir fenomen olarak pek çok İslam ülkesinde diktoryal rejimlere karşı her şeye rağmen güçlü bir direnç olarak kendilerini belli etmişlerdir. Yazar, Müslümanların adaletsiz tiranlığa karşı korunma reflekslerinin batının modern demokrasi ve ekonomi kurumlarına karşı bir meydan okuma olarak varlığını sürdürdüğünü ve iki inanç mensuplarını ortaklığı için bu İslami refleksin tanınması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 92).

Bulliet'in kitabında yer verdiği diğer önemli tezi ise, tasarlanan medeniyetin saiki olarak işaret ettiği Müslüman toplumlara ilişkindir. Bu durum aynı zamanda yazarın İslami gelişimin yönünün muhtemel çizgisini sunmaktadır. Bulliet, İslami gelişimin merkezden değil çevreden olacağını ummaktadır. Bu merkez-çevre kesiti coğrafi bir anlatım için kullanılmamaktadır. İslam açısından sözü edilen merkez, İslamı devlet adına, resmi ve kurumsal olarak temsil eden erklerin yer aldığı tarihsel İslam havzasını ifade etmektedir. Çevre ise bu havzanın dışında kalan halkaları tanımlamaktadır. Dolayısıyla İslamın çevresi söylemi, Ortadoğu'nun dışarıda bırakılmasını zorunlu kılmasa da yazar bu çevre için daha çok Afrika, Hindistan, Avrupa ve Kuzey Amerika'yı işaret etmektedir. Nitekim tarihsel olarak çevre bölgelerin yaratıcı bir dinamizm ve yeniden diril-

meci nitelikleri, genellikle farklı inançların yaşam sürdüğü bölgeler olmasına bağlıdır. Bulliet, geleneksel olarak bu çevrenin “İslam tarihinde nadiren yaratıcı olduğunu” ileri sürerken bu yaratıcı eğilimin geleceğin tesisi için varlık bulmasını ümit etmektedir (s. 140).

Bulliet İslamın geleceğine ilişkin kesin kanaatlerde bulunmamaktadır. Aslında, Müslümanların son iki asırdır yüz yüze kaldıkları sorunlarla batı ile ilişki sürecinde ortaya çıkan sorunların çözümünü pek kolay görmemektedir. Bununla birlikte yazar “İslami teorilerin yeni çağlar için asıl düşünceleri dile getiren seslerinin henüz duyulmadığını” ifade etmektedir (s. 138). Ancak bu sesin batıdan duyulabilmesi için kendilerinin özgürlük arayışlarına Müslümanların adalet arayışlarının eklenmesinin gerektiğinin de farkındadır. Ayrıca, yeni İslami söylemlerin merkezden değil çevreden geleceği beklentisi de İslamın tarihsel ve kurumsal mirasını temsil eden Ortadoğu ülkeleri ile Türkiye’yi adeta dışarıda bırakmaktadır. Nitekim Bulliet, bir Müslüman ülke olarak Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne katılım süreci bağlamında, tasarladığı medeniyet projesine yapacağı muhtemel katkılardan söz etmemektedir. Yazar daha çok kuzey Afrika, Uzakdoğu İslam toplumları ile batıdaki Müslüman toplumlarından umutludur. Kitabı boyunca çokça tartışılacak bir konu olarak İslam-Hıristiyan medeniyetini tesis etmeyi öneren yazara göre “Geleceğe giden yol İslami geçmişi göz ardı ederek onun kenarından teğet geçemez” (s. 93).

**Dr. Hakan OLGUN**



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

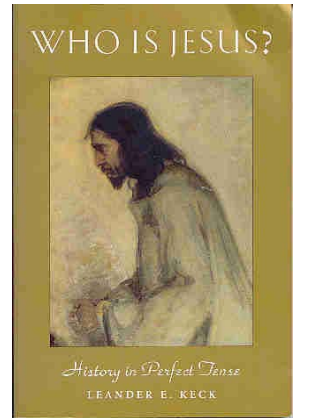
### **Who is Jesus? History in Perfect Tense Leander E. Keck**

Fortress Press, Minneapolis, 2001, X+207 s.

Albert Schweitzer (1875-1956)'in *The Quest of the Historical Jesus* adlı eserinden beri<sup>1</sup> neredeyse günümüz Hıristiyan dünyasının en önemli problemlerinden birisi İsa'nın tarihsel kimliği ya da diğer bir ifadeyle tarihsel İsa'dır. Kuşkusuz bunun en önemli nedeni İsa'nın yaşamına ilişkin eldeki verilerin çok sonraki tarihlere ait olması ve onun hayatını anlatan İncil yazarlarının onunla yüzyüze görüşmemiş olmalarıdır. İkincil ve üçüncül şahıslardan derlenen bilgiler kompoze edilerek çelişkilerle dolu ve üzeri sır perdeleriyle örtülü bir İsa imajı oluşturmuşlardır. Yapılan araştırmalar göstermektedir ki Yeni Ahit'te iki farklı İsa figürü vardır. Birisi çarmıhta asli günahın kefareti için ödemek üzere acı çeken ve ölen, üçüncü gün dirilen, gökte Tanrı'nın sağındaki tahtı üzerinde oturan ve teslisin üçüncü unsuru olan Tanrı'nın Oğlu İsa Mesih; diğeri ise Yahudi halkını

---

<sup>1</sup> Schweitzer'in çalışmasından önce tarihsel İsa konusuyla ilgili olarak Hermann Samuel Reismarus (1694-1768), David Friedrich Strauss (1808-1874) ve Adolf von Harnack (1851-1930)'ın çalışmaları bulunmakla birlikte Schweitzer'in çalışması modern araştırmalarının başlangıcı için bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.



**MİLEL VE NİHAL**

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 3 sayı 1 -2 Aralık 2005 - Haziran 2006

yaklaşmakta olan kıyamet konusunda uyararak, onları doğru ve sahil imana, inandıkları gibi yaşamaya davet eden bir eskatolojik peygamber olan İsa'dır.

Bu bağlamda bir çok çalışma ve özellikle Jesus Seminary'in çabaları dikkate şayandır. Fortress Press tarafından 2001'de yayınlanan Leander E. Keck'in "Who is Jesus? –History Perfect Tense-" adlı kitap da bu konuda/alanda dikkat çeken önemli bir çalışmadır. Keck'in "Who is Jesus?" adlı kitabı, yazarın Luther Seminary'de Ocak 1995'te verdiği üç konferansa dayanmaktadır. Bu üç konferans kitabın altyapısını oluşturmakla birlikte eserin tamamı bunlardan oluşmuyor. Yazar, bu üç konferans metnini 2, 4 ve 5. bölümlerde değerlendirmiş, kitapta yer alan diğer iki bölüm ise yine aynı eksenlerdeki farklı konuşmalarına dayanmaktadır. Mart 1998'de Charleston Kolej'de verdiği konferansın kitap için gözden geçirerek düzenlediği şekli "Jesus the Jews" başlığıyla birinci bölümde yer almakta. Kitaptaki üçüncü makale ise, Keck tarafından kitaptaki tartışmalara yeni bir açılım getirmesi amacıyla yeni olarak hazırlanmış.

Leander E. Keck'in Tarihsel İsa'nın yaşamına ilgisi çok erken tarihlerde başlar. Keck, 1957 yılında Yale Üniversitesinde İsa'nın yaşamındaki Gnostik eğilimler üzerine bir doktora tezi hazırlar. Keck tezinde büyük oranda İsa'nın tarihsel yönü üzerinde yoğunlaşır ve zamanla bu onu daha fazla etkiler ve adeta kendisine doğru çeker. Keck'e göre İsa üzerinde tarihsel araştırmalar yapmak büyüleyici bir etkiye sahiptir. Bunun nedeni olarak da İsa'nın tarihsel hayatının hem teoloji hem de öğretisi açısından önemli olarak düşünmesini gösterir. Tarihin İsa'sını yeniden diriltmek niyetinde olduğunu söyleyen Keck, benzer bir amaçla faaliyet gösteren Jesus Seminary'den farklı bir yol izleyerek Pavlus'un Mektuplarına da başvurduğunu söylemekte.

Keck'e göre "İsa'nın kim?" sorusu basit ve samimi bir soru gibi gözükmele birlikte cevap son derece kompleks ve ustaca kurgulanmış bir sorudur. Zira soru bu haliyle asla çok uzak geçmişte ol-

mayan bir kişinin kimliğini sorgulamaktadır. Oysa “İsa kimdi?” şeklindeki bir soru İsa’nın kendi zamanındaki kimliğini bilmeyi isteyen bir sorudur. İkinci soru onun doğum zamanını, yerini, ailesini, sosyal statüsünü, ölüm zamanı vb. bilgileri geçmişi yani onun kendi zamanını dikkate alarak cevaplandırır. İlk soru için ise böyle bir durum söz konusu değildir. İlk soru onun mevcut kimliğine olan ilgiyi gösterir. Soruyu böyle bir tahlile tabi tuttuktan sonra Keck, sorunun ilk başta görüldüğü kadar basit ve sıradan olmadığına kanaat getiriyor.

Keck, bu beş makalesinde genel olarak Hıristiyan bakış açısından tarihin İsa’sının tam bir görünümünü ortaya koymaya çalışır. Hıristiyan bakış açısından hareket etmekle birlikte makaleler alışlagelenin dışında dikkatli tanımlamalar yapmaktadır. Keck, makaleleriyle İsa’nın ilk dönemdeki algılanma biçimini inşa etmeye çalıştığını söylerken amacının birilerini ikna etmek ya da bir şeye inandırmak olmadığını, kastının sadece “anlamak” olduğunu özellikle vurgular.

**Cengiz BATUK**  
(Dr. Rize Ü.İlah. Fak.)





Harran Ulu Caminin Kalıntısı

### Harranlı Çocukların Mahzun Bakışları Altında Yapılan Bir Sempozyum

---

I. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu 28-30 Nisan 2006 Şanlıurfa

---

Doğu – batı ve güney – kuzey arasında bir kavşak noktası üzerinde bulunan Harran, şimdiki harabe görüntüsünün aksine bir zamanların en güzide şehirlerinden birisiydi. İlk olarak ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmeyen Harran'ın bilinen tarihi yaklaşık olarak MÖ ikibinlere kadar gidiyor. Harran'ın hemen yanı başında MÖ 4. yüzyılda bir garnizon şehri olarak kurulan Urfa ise önce Harran'a siyasal ve kültürel anlamda rakip olmuş daha sonra da MS üçüncü yüzyıldan itibaren Harran'ın önüne geçmiştir. Bu rekabet, Moğolların Harran'ı yerle bir ettiği ve orada yaşayanları Mardin ve diğer illere sürdüğü 13. yüzyılda son bulmuştur. O tarihten sonra bir daha Harran eski ihtişamına hiç kavuşamamıştır. Bugün de küçük bir yerleşim yeri olarak varlığını devam ettirmektedir.



Harran Anadolu'daki en eski paganist kültüre, Ay Tanrısı Sin kültüne, ev sahipliği yapmanın yanı sıra Ortaçağda içinde barındırdığı felsefe okullarıyla özellikle Yunan felsefesinin doğuya taşınmasında önemli bir rol üstlenmiştir. İslam dünyasında yetişen Müslüman ya da diğer dinlere mensup pek çok bilim adamı bir şekilde Harran'la ilişki içerisinde olmuştur.

Tarihin tozlu sayfaları arasında kalan Harran'a dair olan bilgilerin ve bugün güneyden esen çöl rüzgarlarının getirdiği kumlar altında kalan Harran kalıntılarının –gerek Sin kültüyle ilgili olan mabetler ve gerekse Müslümanlarla ilgili olan Harran kalesi ve Ulu Cami- açığa çıkarılması açısından son derece önemli bir sempozyum icra edilmiştir. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Ali Bakkal hocanın başkanlığında gerçekleştirilen bu sempozyum dikkatlerin –en azından bilim dünyasında- bir kez daha Harran üzerine yoğunlaşmasını sağlamıştır. 28-30 Nisan'da El-Ruha otelde ve Harran'da yapılan bu bilimsel toplantı her ne kadar halktan yeterince ilgi görmese de özellikle sempozyumda sunulan bildiriler basıldıktan sonra bilim çevrelerinde daha fazla ilgiye mazhar olacaktır.

Üç gün süren sempozyum boyunca Harranilerin dinsel yapılarından teolojik anlayışlarına, felsefi düşüncelerinden İslam dünyasına etkilerine, yetiştirdiği bilim adamlarından etkilediği bilim adamlarına kadar pek çok konu yetmiş aşkın bilim adamı tarafından tartışıldı. Harranîlere ait olan Sin kültürünün Anadolu'da kurulan devletleri etkilediği bilinmektedir. Bu bağlamda Sin kültürünün Selçuklu mimari eserlerindeki kalıntılarını inceleyen Prof. Dr. Ali Haydar Bayat'ın "Harran Sin ve Şamas İnançlarının Anadolu Selçuklu Eserlerindeki İzleri" konulu tebliği son derece dikkat çekici bir tebliğdi. Bayat, slaytlarla da zenginleştirdiği sunumunda Anadolu'daki Selçuklu camileri ve şifahanelerinde bulunan Sin resimlerinin yanı sıra Selçuklu parası üzerinde kelime-i tevhidle birlikte kullanılan Ay tanrısı Sin'in resimlerini gösterdi.

Dikkat çekici olan bir diğer tebliğde Şinasi Gündüz'ün "Manden/Sâbiî Geleneğinde Harran" başlıklı tebliğidir. Bilindiği üzere Harran Hz. Ömer döneminde (MS 639) İslam egemenliği altına girmişse de Harranlı paganistler varlıklarını ve inançlarını devam ettirme imkanı bulmuşlardır. Ancak İbn Nedim'in aktardığına göre MS 830'da Halife Me'mun bir sefer sırasında uğradığı Harran'daki paganistlerin durumundan rahatsız olarak onlara Müslüman olmaları ya da zimmî statüsüne tabi olmalarını sağlayacak bir alternatif bulmalarını ister. Hıristiyan Urfa ile siyasal ve dinsel anlamda rakip olan Harran'ın Hıristiyanlığı isim olarak bile seçmesi uzak bir ihtimaldi. Yahudilikte onlar açısından bir o kadar uzak bir seçenek olarak dururken onlar Güney Mezopotamya'da yaşayan Sâbiîlerin ismini almayı kendileri açısından uygun görürler. İnançlarından gene vazgeçmezler, paganist olarak kalmaya devam ederler ancak bu tarihten itibaren isimleri Harran Sâbiîleri olarak değişir. İlk bakışta dinsel bir baskı gibi görülen bu durum aslında dinsel baskının ötesinde Harranîlerin varlıklarının meşru bir zemine oturulmasını ifade eder. Devlet içerisinde meşru bir unsur olarak görülmeye başlanan Harranîler en üst kademelere kadar yükselirler. İşin siyasal vechesi böyleyken bir de diğer boyutu var. Harranîler yıldız ve gezegen kültürünün Mezopotamya'daki en önemli müntesibi ve paganist iken gerçek Sâbiîler Gnostik geleneğin en önemli temsilcileridir. Dolayısıyla iki dinsel akım arasında benzerlikten çok farklılıklar söz konusudur. Bu durum ilk başlarda farklı görülmekte iken son zamanlarda Şinasi hocanın da dikkat çektiği gibi Sâbiîler onları kendi gelenekleri içinde görme eğilimi sergilemekte veya en azından onlara sahip çıkmaktadırlar. Gündüz'e göre bunun en büyük nedeni Harran'ın kültürel zenginliğine sahip çıkma arzusudur. Bir anlamda artık sahipsiz kalan bu mirasa artık bir şekilde ortak olma çabası içinde olan günümüz Sâbiîlerinin internet sitelerinde Harran Sâbiîleri adı altında yer verdiklerini ve onlara sahip çıktıklarını görüyoruz. Kuşkusuz birbirinden değerli onca tebliğden burada söz etmek oldukça güç olacaktır. Daha çok ilgili okurlarımızın sempozyumun basılı nüshasını elde etmelerini öneririz.

Sempozyumun belki de en önemli yeri Harran'a yapılan geziydi. Aslında Harran gezisi, organizatörler tarafından Harran'da gerçekleştirilecek olan bir çadır oturumuyla birlikte düşünülmüş. Lakin ortamın konuşma yapma açısından çok elverişli olmaması ve görülecek yerlerin çokluğu, zamanın da darlığı nedeniyle oturumdaki tebliğler bir sonraki gün sunulmak üzere bu oturum iptal edildi. Gezi sırasında pek çok kişi oturumun iptal edilmesinin yerinde bir karar olduğunu düşündü. Zira gezilen yerler yani Harranîlerin yaşadıkları yerler ve ibadethanelerinin bulunduğu Soğmatar Harabesi'ndeki tapınak tepesini görmek bu konuda araştırma yapan bilim adamlarına ayrı bir haz verdi. Ancak bir kişi vardı ki o gördüğümüz kadarıyla herkesten daha fazla Soğmatar'da olmaktan haz duyuyordu: Prof. Dr. John Healey. Dünyaca meşhur birkaç Harran araştırmacılarından birisi olan John Healey, tapınak tepesinin üzerinde yeni doğmakta olan ve ince bir kıl şeklindeki hilali göstererek "işte Sin orada" demişti, gözlerinin içi parlayarak. Gerçekten o akşam hilal ya da Harranîlerin Ay tanrısı Sin adeta sempozyuma katılanları selamliyordu. Açık gökyüzünde hilal, tapınak tepesi üzerinden gerçekten de farklı bir şekilde gözüküyordu. Kimbilir belki de Harranîleri etkileyen onunbu görüntüsüdür.

Soğmatar Tapınak tepesi, kuzey Mezopotamya'da bölgenin genel yapısının aksine olarak kayalık bir bölge. Çok dik olmayan bu kayalık tepenin üst kısmında bir kısmı deforme olmuş kitabeler ve Sin'le Şamas'ın tepenin yüzeyine kabartma olarak yapılmış suretleri yer almakta. Soğmatar'daki bir diğer önemli yer ise Tapınak tepesinin karşısında yer alan Pognon Mağarasıdır. 1906'da bölgeyi ziyaret eden Fransız diplomat H. Pognon tarafından keşfedilen mağara o tarihten itibaren Pognon mağarası olarak anılmış ve pek çok araştırmacının dikkatlerini çekmiştir. 1950'li yıllarda J. B. Segal tarafından da üzerinde incelemeler yapılan Pognon mağarası içerisinde Harran tanrılar panteonunda yer alan tanrıların rölyeflerinin yanı sıra değişik sembol ve işaretlerde yer almakta. Keşfinin üzerinden bir asır geçmiş olmasına rağmen bölgenin her türlü korumadan

uzak olması şaşırtıcıdır. Zira mağaranın hemen üstündeki tepelikle yer alan Venüs, Mars ve diğer gezegen tanrılara atfedilerek yapılan tapınakların bir kısmı bölgede yaşayan insanlarca hayvan barındırmakta ya da saman vb tahılların depolandığı yer olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu hem yörede araştırma yapan insanların araştırmalarını güçleştirdiği gibi aynı zamanda tarihsel ve arkeolojik araştırmalar için son derece önemli olan bölgedeki kalıntıların tahribini kolaylaştırmaktadır. Yine Soğmatar'da Musa kuyusu olarak adlandırılan ve Hz. Musa tarafından asasıyla açıldığı iddia edilen bir su kuyusu yer almaktadır. Ancak bu kuyuda şu an bir köylünün özel arazisi içerisinde yer almaktadır.

Harran yakınlarındaki bir diğer önemli bölge de Şuayb Şehri olarak adlandırılan eski bir şehir kalıntısıdır. Birçoğu toprak altında kalmış olan geniş bir alanda kurulu olan şehirden bugün geriye yıkık binaların taşlarından ve ayakta kalmayı başaran birkaç sütundan başka bir şey kalmamış. Oysa bu şehirde araştırmacılarını özellikle arkeologları beklemektedir. Zira daha çok kayaların içine oyularak yapılan evlerden oluşan buradaki şehrin bir açık müzeye dönüştürülmesi modern dünyada yaşayan insanlara geçmişin insanların hangi şartlarda yaşadıkları hakkında bilgi verecektir. Büyük oranda Hasankeyf mağara evlerini andıran bu evlerin oyulduğu kayaların yumuşak yapısı da bilinçsiz kişilerin yapacağı tahribatı kolaylaştırarak bir tarihsel mirasın daha yok olmasına neden olmaktadır.

Son olarak Harran'ın en önemli anıtlarından birisi olan Harran Ulu Camisini anmalıyız. Müslümanların Anadolu topraklarında inşa ettikleri ilk cami olan Ulu Cami'den bugün geriye sadece bir kemer, minaresinin bir kısmı ve bir duvarının küçük bir kısmı. Odukça düzgün gözükken alt zemin dökmesi üzerinde ise caminin yıkılan duvarların ve sütunların taşları adeta kendisini yeniden inşa edecek/restore edecekleri beklercesine orada durmaktalar. Tabi taşların tamamının orada olduğunu söylemek zor, anlatılanlara göre özellikle üzerinde kitabe ya da sembollerin yer aldığı taşlar ya gelen

turistlerce ya da tarihi eser kaçakçıları tarafından yurt dışına çıkarılmış. Geri kalan taşlarında bir yerlere gitmesine engel olunarak caminin en azından gezilebilecek oranda ayağa kaldırılması en büyük temennimizdir.

Ve Harranlı mahzun bakışlı çocuklar. Gezi boyunca sürekli etrafımızda olan ve “abi, Türkçe, Arapça ya da İngilizce buraların öyküsünü anlatayım mı?” diye soran çocuklar. Bölge üzerinde yapılacak düzenlemeler bu çocukları da yöreyi ziyaret eden ziyaretçileri rahatsız etmeyecek ve kendi sevimliliklerine uygun bir yere yerleştirebilir. Örneğin, yöreyle ilgili el sanatları, kartpostallar, tanıtım kitapları vb lerinin satıldığı küçük stantlar oluşturulabilir ve buralarda daha çok bu çocuklara öncelik verilebilir.

Tarihin garip bir cilvesi olsa gerektir ki Harran’ın mirasını yad etmeye dönük bir sempozyum Urfa’da düzenleniyor. Oysa Harranlılar en büyük rakipleri olan Urfa’nın yerle bir olacağını umut etmişler ve eskatolojik mitlerinde bunu detaylı olarak anlatmışlardır. Onlara göre Urfa, güneyden gelen büyük kral tarafından yerle bir edilecek ve Urfa’nın taşlarıyla da Harran yeniden inşa edilecektir. Ne yazık ki güneyden gelen krallar Urfa’ya felaket getirmese de Doğu’dan gelen Moğol kralı Harran’ı yerle bir eder. Urfa belki de bir vefa göstergesi olarak bu kadim dostunu kendi taşlarıyla yeniden ayağa kaldırmak için uğraşüyor. Kimbilir belki zamanla Harran ovasını sulayan Fırat’ın suları getirdiği bereketle birlikte Harran’ın tekrar kültürel olarak da canlanmasını sağlar.

**Cengiz BATUK**

(Dr., Rize Ü. İlahiyat Fak. )





İran'dan tarihi bir kapı motifi

# Milel ve Nihal Geleneğinden

## Müslümanlar Tarafından Hıristiyanlara Yöneltilen Yetmiş İki Dakik ve Çetin Soru<sup>1</sup>

Harputlu İshak Hoca<sup>2</sup>

sad. Mehmet ALICI\*

<sup>1</sup> Bu metin, Harputlu İshak Hoca'nın *Şemsü'l-Hakika* adlı eserindeki "Taraf-ı İslamiyân'dan Nasârâ'ya İrad Olunan Yetmiş İki Es'ile-i Dakika-i Müşkile" (s. 261-286) başlıklı bölümün sadeleştirilmiş halidir.

<sup>2</sup> Harput'un önde gelen âlimlerinden Abdullah Efendi'nin oğlu İshak Hoca, 1801 yılında Harput'un Perçenç köyünde dünyaya gözlerini açar. Uzun hayatının ilk yıllarına Harput'taki eğitimiyle başlayan İshak Efendi, burada öncelikle babası ve Seyyid Hacı Ali el-Harputî gibi Harput'un ileri gelen ilim adamlarından dersler alır. İlmî birikimini artırmak için daha sonra ilim merkezi İstanbul'un yolunu tutar. Fatih Sahn-ı Seman Medreseleri'ndeki eğitim sürecini tamamlayarak icazet alır. Burada da Hacı Ömer el-Akşehrî, Muhammed es-Said, Mustafa el-Vidinî, Müftüzade Seyyid Muhammed b. Yusuf ve Muhammed b. Hibetullah b. Muhammed en-Nacî gibi dönemin kalburüstü sayılacak âlimlerinden ilim tahsil eder.

İstanbul'dan döndükten sonra iki yıl boyunca Harput'ta Meydan Camii medresesinde müderrislik yapıp tekrar İstanbul'a gider ve Fatih Camiinde dersler verir. Bu süre zarfında sarayın ilgisini çeken Harputlu, önce Valide Mektebi Birinci Muallimliği'ne sonra Saray Şehzadegân Hocalığı'na, ardından Darulmaarif Hocalığı'na atanır. Bu vazifelerin yanında Osmanlı Devletinin çeşitli müesseselerinde vazifelerde bulunur. Bunlar arasında Meclis-i Maarif üyeliği, Evkaf müfettişliği, Medine ve Isparta kadılığı sayılabilir. Sultan Abdülaziz'in sevgi ve ilgisine mazhar olan Harputlu, huzur dersleri hocalığıyla görevlendirilir. Yaklaşık kırk yıl süren memuriyetinden sonra bütün gücüyle ilmî çalışmalara yönelir. İlme adanmış 91 yıllık bu ömür 1892 yılında bir Ramazan günü son bulur.

İshak Hoca, ilim uğrunda birçok sorunla karşı karşıya kaldığını, ancak bu durumun onu yıldırmadığını ve ilim yolundan asla vazgeçmediğini söyler. Bu bağlamda bir milletin ilim adamları sayesinde varlığını sürdürebileceğini ifade eder.

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
yıl 3 sayı 1-2 Aralık 2005 - Haziran 2006

**Birinci Soru:** İncil’de zikredildiği şekilde Luka şöyle der: “İsa aleyhisselam yetmiş adam seçti ve onları ikişer ikişer gidecekleri yerlere gönderdi... Onlara: Her kim sizin sözünüzü işitir ve kabul ederse, benim sözümü işitmiş ve kabul etmiş olur. Her kim sizi inkâr eder ve size düşmanlık ederse, beni inkâr etmiş ve bana düşmanlık etmiş olur. [262] Her kim de beni inkar eder ve bana düşmanlık ederse, beni gönderen Allah’ı inkar etmiş ve ona düşmanlık etmiş olur” (Luka 10: 1-16)<sup>3</sup>. İmdi bu söz ile Hazreti İsa, peygamber olduğunu, Rab olmadığını açıklar.

---

Son dönem Osmanlı âlimlerinden İshak Efendi’nin ilmi yönü, sarayda padişah ve devlet adamlarının huzurunda misyoner heyetleriyle giriştiği tartışma örneğinde tezahür eder. Harputlu, yalnızca misyonerlerin bütün sorularına cevap vermekle kalmaz, onlara çeşitli sorular yöneltir ve Hıristiyanlığa dair eserler kaleme alır.

Şerh ve haşiyelerden öte, genellikle özgün eserler kaleme alan Harputlu İshak Hoca, sorunları öncelikle akli açıdan ele almayı benimser. Eserlerini soru-cevap metoduyla Türkçe olarak kaleme alır. Bu metodunda her zaman atıfta bulunduğu İbn Sina’nın “el-Ecvibe” adıyla başlayan risalelerinden ve soru-cevap usulünü kullanan Ebu Mansur Maturidi’den etkilenir. Bunun yanı sıra İshak Hoca’nın soru cevap tekniği; muhatap olduğu huzur derslerindeki soru sorma görevinin verdiği alışkanlığının tezahürü olarak kabul edilir.

Harputlu İshak Hoca, Anadolu’da faaliyet gösteren misyonerlere *Şemsü’l-Hakika* adlı eserini yazar. İshak Hoca *Ziyâü’l-Kulûb* adlı çalışmasında, Kitab-ı Mukaddes’in tarihine, Hz. İsa’ya vahyedilenin günümüz İncil metinleri olmadığına, Rahmetullah el-Hindi’nin *İzharü’l-Hak* başlıklı eserinden de faydalanarak, Kitab-ı Mukaddes’in tahrifi konusuna değinir. Dinler Tarihi bağlamında değerlendirilecek bu teliflerin yanında; dine aykırı görüşlerine yer vererek, Bektaşiliği eleştirdiği *Kaşifu’l-Esrar ve Dâfi’u’l-Esrar*’ı, akaid, kelim ve tasavvufa dair konuları ele aldığı *Es’ile-i Kelamiyye ve Zübdetü İlm-i Kelam*’ı başlıca eserleri arasında sayılabilir. Harputlu İshak Hoca’nın hayatıyla ilgili olarak, Ebul’ula Mardin, *Huzur Dersleri*, c. 2, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, s. 276-277; “İshak Hoca Harputlu”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1972, c. 20, s. 231; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV. Yayınları, Ankara 1998, s. 84-85; Mustafa Kara, “İshak Efendi, Harputlu”, *T.D.V İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22, ss. 531-532; Enver Demirpolat, “Harputlu İshak Hoca’nın Hayatı ve Eserleri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya 2003, s. 9, ss. 397-412.

\* Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>3</sup> Yazar, Osmanlıca metinde Kutsal Kitap atıflarının geçtiği yerleri tam olarak vermemektedir. Sadeleştirme çerçevesinde yazarın ifadelerine en yakın atıflar tarafımızca tespit edilmeye çalışılmıştır.



**İkinci Soru:** Luka şöyle der: *“Ferisiler İsa aleyhisselama: Buradan çık ve kaç. Zira Hiredos seni öldürmek istiyor, dediklerinde; Hazreti İsa Ferisilere cevap olarak: Siz o tilki sıfatlı Hiredosa söyleyin; ben burada bugün, yarın ve üçüncü gün dahi kalırım, korkup ve çekinerek firar etmem. Zira hiçbir nebi helak olmaz dedi”* (Luka 13: 31-33). İmdi Hazreti İsa bu sözde de bir peygamber olduğunu ve Allah indinde diğer peygamberlerden bir farkı bulunmadığını açıklar.

**Üçüncü Soru:** İncil’de Yuhanna şöyle der: *“Bayramın yarısında İsa aleyhisselam mabede geldi ve öğrencilerini eğitmeye başladı. Yahudiler, bu nasıl eğitim? diyerek onu yalanladıklarında Hazreti İsa; bu talim benim kendi buluşum değildir, bilakis beni gönderen Zatındır ve dedi ki ben kendiliğimden gelmedim ve lakin beni gönderen Hakk’tır ve siz Hakk’ı bilmezsiniz ancak ben bildim”* (Yuhanna 7: 14-16) buyurdu. İmdi bu sözde de risaletini ve İncil-i şerifin kendi kelamı olmayıp Allah kelamı olduğunu açık bir şekilde beyan etti. Bu açıklamalar ancak sırf bir inat ve sırf bir iftira ile reddedilir.

**Dördüncü Soru:** İncil’in sonunda Mesih aleyhisselam *“İnni zahibun ila ebi ve ebikum ve ilahi ve ilahikum”* dedi. Yani benim ve sizin babamız ve benim ve sizin ilahımız olan Hakk celle ve âlâya gideceğim (Yuhanna 20: 17). Bu sözde baba adının kullanılması istiare yoluyladır. Lügat anlamı kastedilmediğine *“benim ilahım ve sizin ilahınız”* sözü karinedir. Buradaki kasıt babaların çocuklarına ihsan ve muamelesi gibi, yarattıklarına nimet veren ve ihsan eden Allah azimüşşan demektir. İmdi bu sözde Hazreti İsa, babalık ve oğulluk isimlendirmesinde kendisiyle diğerlerini musavi kılmıştır. *“Benim ilahım ve sizin ilahınız”* sözüyle kendinin mahlûk ve kul olduğunu açıklamış ve itiraf etmiş iken Hıristiyanların Hazreti İsa’ya oğulluk vermelerinin ve Allah’ın oğlu isimlendirmelerinin batıllığı güneşten daha açıktır. Baba lafzının istiare yoluyla zikredilen anlamda kullanımını Hıristiyanlarda daha yaygındır. Nitekim Hıristiyanlar, Hazreti Mesih aleyhisselam öğrencilerine şu sureyi *“göklerdeki Babanız’ın”* ve devamını (Matta 5: 45) öğretti, derler. İmdi kendilerine nispeten Allah azimüşşana baba ismini verdiler.

**Beşinci Soru:** Hıristiyanlar; Mesih aleyhisselam Allah'tır, ancak yeryüzüne inişi Hıristiyanlara yardım etme ve Hıristiyanların şereflerinin [263] ortaya çıkışı ve âlemin günahlardan kurtulması ve yeryüzündekilerin nefislerinin tezkiyesi içindir, derler. İmdi Hıristiyanlara şu soru yöneltilir. Bu nedenle hâşâ yeryüzüne inmesinden maksadı, Allah'ın şu zikredilen fiillerdi. İlahlığın şanına layık olan ve yücelik ve büyüklüğe layık olan, Allah'ın bir rasul gönderip ve o rasul eliyle bu zikredilen fiilleri meydan getirmesiydi. Yoksa Hakk Teala bizzat kendisi yüksek şanından bu afetlerin içine ve elem verici mekâna inip, anne karnına girip ve orada kan ile gıdalanarak ve kötü durumlara battığı halde, bir zaman anne karnında kalıp, doğumdan sonra bir müddet emzirilmeyle meşgul olduktan sonra erkeklik şerefine yükselinceye dek çeşitli edeplendirmeler ve terbiye ile edeplendirilmesine ne sebep ve gerek var? O zaman yapmak için indiği zikredilen maddeleri gerçekleştirmeye başladığında, cahil Yahudilerin kendi üzerine hücum edip öldürmek istediklerinde Yahudilerin elinden kurtulmak için saklanmasına ve ashabına aman benim mekânımı Yahudilere haber vermeyin diye emreylemesine ne sebep ve ne gerek var? Bir müddet ve bu hal üzere bedeni Yahudilerin eline düşüp şu Hıristiyanların miskin ilahı Yahudilerin elinde en yüksek derecede işkence ve azab gördükten sonra Hıristiyanların iddiasına göre kendi yarattığı dünyadan bir yere götürmelerine ne sebep ve ne gerek var? Ve kendi yarattığı ve icad eylediği tahta parçasına bağlasınlar ve canı son nefesine geldiğinde kendisinin patlattığı ve yeryüzünde akıttığı sudan bir yudum su istediğinde vermeyip karşılığında mürle [hoş kokulu bir yağ] karışık şarap vermelerine ne sebep ve ne gerek var? Gerçekleştirmek için indiği zikredilen durumlara karşılık bu kadar belaya ve musibete duçar olup üç gün lahitin içinde kalıp ve Hıristiyanların iddiasınca kadim olan ilah yok olduktan sonra, olduğu mekândan çıkıp evvelki haline dönmesine ne sebep ve ne gerek var?

İmdi Hıristiyanların şu görüşlerinin noksanlığı ve bu tasarruflarının yerilmesi, insanlar bir yana hayvanlar nezninde dahi aşikâr-

dır. Hak Tealanın cisimlerin sıfatlarıyla nitelenmekten yüce ve uzak olduğuna, onun yüce zatına afet ve elemin isabet etmesi muhal olup, İsa aleyhisselamı yüce bir peygamber olarak gönderdiğine ve sonra şerefli bir şekilde semaya yükselttiğine dair Müslümanların itikatları sıhhat ve doğruluğu bütün akıl sahipleri nezninde açıktır. Şundan kıyas olunsun ki; eğer aslen insanlığın yaşamadığı adaların birinde bir insan hiçbir din ve şeriat bilmediği halde yetişse: o insana; seni yoktan var eyleyen bir rabbin vardır ve rabbin senin gibi yer ve içer ve uyur [264] uyanır. Halk ile çekişir ve tartışır ve senin gibi bir insan ona buğz edip darb eder haps eder. Sonra asar ve öldürür, deseler. O insan bu sözleri işittiğinde böylesi bir ilahın mevcudiyetini reddeder ve nefsinin o ilahtan üstün sayar. Zira kendisinin şu afetlerden salim olması mümkündür. Şu fasılda zikredilenin hepsi, İncil’de açıklanmıştır. Hıristiyanlar bunda muhalefet edemez.

**Altıncı Soru:** Hıristiyanlar; Allah ezelidir, âlemin yaratıcısıdır, Hazreti Âdem’e ruhundan üfleyendir, derler. İmdi Hıristiyanlara Allah bir midir değil midir? diye sorarız. Bir derlerse; amentü<sup>4</sup> ve salâvatı semaniyeyi inkâr etmiş olurlar. Zira onların esas dinleri olan amentü tabir ettiklerinde şöyle yer alır: “*Biz baba ve tek Allaha ve ilah, tek ve rab Mesih İsa’ya inanırız ve Ruhul-Kuds’e inanırız*” derler. Üç tane ezeli ilah vardır, derler. Eğer bir değildir derlerse de; Tevrat ve İncil’i inkâr etmiş olurlar. Zira Tevrat’ta Musa aleyhisselama hitaben Hakk Teala şöyle buyurur: “*Ben senin ilahınım benden gayrı ilahın yoktur*” (Çıkış 20: 3). Bu türden tevhidle ilgili açıklama Tevrat’ta çoktur. Yuhanna İncil’inde şöyle zikredilir: Mesih semaya bakarak “*Ey Allah’ım halk senin mutlak bir olduğunu ve Mesih’i gönderdiğini bilip inandığında, daimi yaşam kendilerine gerekli olur*” (Markus 10: 29-30; Luka 18: 29-30).

<sup>4</sup> Metinde ‘emanet’ şeklinde geçen bu ifadeden kasdın Hıristiyan amentüsü olduğu anlaşılmaktadır. Zira müellif, bu ifadeden sonra İznik amentüsünün cümlelerine atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle sadeleştirmede ‘amentü’ kelimesi kullanılacaktır.

**Yedinci Soru:** Hıristiyanlara; ezeli tek ilah cisim midir? Et ve kandan mı oluşmuştur? Yoksa cisim olmak ve et ve kandan meydana gelmek ezeli tanrı hakkında muhal midir? diye sorulur. Eğer muhaldır derlerse; Hazreti İsa aleyhisselamın rab olmaması gerekir. Zira Hazreti Mesih'in, et ve kandan oluşması ve insan niteliklerinden hiçbir niteliğe uygun olmaması dört İncil'in şahadetiyle zikredilmektedir. Eğer et ve kandan oluşmaktadır derlerse; Tevrat ve İncil onları yalanlar. Zira Tevrat'ta *"beni semalardaki ve yerdeki hiçbir şeye benzetmeyin"* (Çıkış 20: 4) sözü yer alır. Aynı şekilde İncil'de *"Allah yemez içmez asla birisine görünmez"* (Romalılara Mek. 1: 20) ibaresi yazılıdır.

**Sekizinci Soru:** Hıristiyanlara; Allah Tealanın asılması ve bir kimse tarafından eziyet görmesi caiz midir yoksa değil midir? diye sorarız. Eğer caiz ve tasavvur edilemez derlerse; Hazreti Mesih hakkındaki itikat ve sözlerinin batıl olması gerekir. Zira namazlarında yakarıyla *"ey elleri haça çivilenen"* [265] diyerek Hazreti Mesih'i haça gerilmiş olmakla nitelerler. Eğer haça gerilmeyi ve işkenceyi Hak Teala hakkında caiz güürlerse; Tevrat ve İncil ve Mezmurlar kendilerini yalanlar. Zira Tevrat'ın ilk satırlarında *"Yeryüzüne tufan göndereceğim. Göklerin altında soluk alan bütün canlıları yok edeceğim. Yeryüzündeki her canlı ölecek"* kelamı yazılıdır. Belki bütün mahlûkata galib ve kahir ancak O'dur, demektir. Aynı şekilde Yedinci Mezmur'da *"ilahım gibi aziz yoktur"* sözü yazılıdır.

**Dokuzuncu Soru:** Hıristiyanlara; Hazreti Âdem ve İbrahim ve İsmail ve Musa aleyhisselam ve ümmetleri Hazreti Mesih'i bilirler ve yaratılmışlığına itikat ederler miydi? Yoksa bilmezler miydi? diye sorarız. Eğer bilmezlerdi derlerse; şu büyük nebileri, kendilerini Yaratanı bilmezlerdi şeklinde cehalete nisbet ettiklerinden, inkâr etmiş olurlar. Eğer bilirler ve yaratılmışlığına itikat ederlerdi derlerse; bütün semavi kitaplar onları yalanlar. Zira hiçbir kitapta şu büyük nebilerden birisinin Hazreti Mesih'in ilahlığına inandığına delalet eder bir harf yoktur.

**Onuncu Soru:** Hıristiyanlara; Hazreti Âdem tövbe etti mi? Yoksa etmedi mi? diye sorulur. Eğer tövbe etti derlerse; Hazreti İsa çarmıha gerildi demeler batıl olur. Zira onlar Hazreti İsa'nın çarmıha gerilmesinin sır ve hikmeti Hazreti Âdem'in hatasının yok edilmesi ve aff olunmasıdır derlerse, Hak teala Hazreti Âdem'e kendi oğlunu feda kıldı. Nitekim İshak aleyhisselama koç feda kılındığı gibi. İmdi Hazreti Âdem'in cennetteki izzet ve yüksekliği karşılığında Hazreti İsa'ya ihanet ederek ağaçtan yediği için tahta üzerine çarmıha gerildi ve Hazreti Âdem ellerini meyveye uzattığına bedel olarak Hazreti İsa'nın ellerini uzatıp çarmıha gerdikleri ağaca mıhladılar, derler. Eğer Hazreti İsa tövbe etmedi derlerse; yalandır. Zira kendi kitaplarının gelmesi, Hazreti Âdem'in tövbe ettiğini açıklayıcıdır. İmdi çocuğun ceza görmesine bir yön yoktur. Hem de Hazreti Âdem'e kendi oğlunun feda olması evladır. Zira insana insanın feda olması münasiptir. Yoksa kadim ilah olan İsa'nın feda olmasının hiçbir anlamı yoktur ve Hıristiyanların kitaplarında, Hak Tealanın Hazreti İshak'a koçu feda ettiği açıklanmıştır. Bu şekilde Hazreti Âdem'i de hatasından dolayı koç kurban ederek kurtarmalıydı.

**On Birinci Soru:** Hıristiyanlara; Allah her bir şeyi bilir mi [266] veya bilmez mi? diye sorulur. Eğer bilmez derlerse; Hazreti İsa'nın "*Allahtan başka hiç kimse kıyameti bilmez*" (Matta 24: 36) sözü gibi Hak Tealanın kapsamlı ilmine delalet eden İncil ifadeleri onları yalanlar. Eğer bilir derlerse; Mesih'in rab olduğu inançları batıl olur. Zira İncil nasları, Hazreti İsa gaybtan olan kıyameti bilmediğine delalet eder.

**On İkinci Soru:** Hıristiyanlara; Hak Teala Hazreti Âdem'i ve zürriyetini Hazreti Mesih'i çarmıha germeksizin kurtarmaya kadir midir değil midir? diye sorarız. Eğer kadir değildir derlerse; Hak Tealaya acziyet nisbet etmeleriyle küfürleri sabit olur. Eğer kadirdir derlerse; yine küfürleri gerekli olur. Zira Hak Teala, İsa'ya zulüm edip bir takım sefil kişiler elinde hor ve hakir düşürdü demiş, olurlar.

**On Üçüncü Soru:** Hıristiyanlar, dinlerinin esasları olan amentülerinde Hazreti Âdem'in hatası bütün çocuklarını kapsadı ve bunların bu hatadan arınması ancak Mesih'in öldürülmesiyle mümkündür, derler. Tevrat ve İncil, bu sözlerinin batıllığına delildir. Zira Tevrat'ın ilk kitabında *"Allah, Habilin katili olan Kabile şöyle buyurur; eğer iyi davranırsan senden kabul edilir, eğer iyi davranmazsan şüphesiz hata kapıda"* (Tekvin 4: 6-8) sözü yazılıdır. Meali keçinin işlediği suçun cezası kendisinden başkasına taşmaz demektir. Bazı peygamberlerde dahi *"Çocuk babasının hatasından dolayı, babada çocuğun hatasından dolayı suçlanmaz"* (Hezekiel 28: 20) ibaresi kayıtlıdır. Bunun da anlamı ilk belirtildiği gibidir. Nitekim Kuran-ı Azim'de *"Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez"* (En'am 164) veciz ifadesi sabittir. Hem de Hazreti Âdem'e kendi oğlu Habil feda kılınp, bütün dünya insanların hatadan kurtulmuş olmasıdır. Hatta Mesih zamanına gelinceye dek beşbin sene zarfında ortaya çıkan dünya halkına Âdem'in hatasının sirayet etmesine bir sebep yoktur.

Mesih'in zamanından önce olanlar kâfir oldukları halde mi ahirete göçtüler yoksa mümin halde mi? diye sorulur. Eğer mümin oldukları halde derlerse; Hazreti Mesih'in çarmıha gerilmesine ne gerek vardı. Eğer kâfir oldukları halde derlerse; İncil'deki Hazreti İsa'nın *"Ben yalnız İsrail halkından sapıtmuşlara gönderildim ve sıhhatlilerin ilaca ihtiyacı yoktur"* (Matta 15:24) sözü onları yalanlar.

**On Dördüncü Soru:** Hıristiyanlar, Mesih vefat etti üç gün sonra dirildi, derler. İmdi Hıristiyanlara; Mesih'e kim hayat verdi? diye sorarız. Eğer kendi kendisine hayat verdi derlerse; kendisine hayat verdiğinde [267] canlı mıydı? Yoksa ölü müydü? diye sorarız. Eğer canlıydı derlerse; bu sonucun ortaya çıkarılması gerekir. Bu batıldır. Eğer ölüydü derlerse; ölüden canlının çıkmasının muhal olduğu güneşten daha açıktır. Eğer Hazreti Mesih'e başka kimse hayat verdi derlerse; Hazreti Mesih'in kul olması gerekir. Bizim davamız sabit olur.

**On Beşinci Soru:** Hıristiyanlara, Mesih'in öldürülmesinin hikmet ve faydası var mıdır? diye sorulur. Eğer hikmet ve faydası vardır derlerse; Yahudilere Hıristiyanların dua etmesi gerekir. Yahudiler bu hikmet ve fayda hususunda yardım ve gayrette bulundular. Eğer faydası yoktur derlerse; Hak Tealaya boş iş nisbet etmekle kâfir olurlar.

**On Altıncı Soru:** Hıristiyanlar, âlemin ilahı ve yaratıcısı ve rızık vericisi ve işleri yöneten Hazreti Mesih aleyhisselam çarmıha gerildi ve üç gün mezarda kaldı, derler. İmdi onlara; ey akletmeyen, aklî ve naklî olanı idrakten yoksun hayvanlardan daha ahmak olan Hıristiyanlar, âlemin rızık vericisi ve düzenlyicisi olan Hazreti Mesih üç gün lahitte kaldığı günlerde âlemin rızkını kim verdi? ve semalarda ve arzda kim düşündü? diye sorarız. Âlemin var edicisinin kabirde defnedilmiş olması ve yine âlemin hali üzere baki kalışı ne yanlış görüştür. Eğer Hazreti Mesih'in çarmıha gerilişi kendi rızasıyla ise; imdi Hıristiyanların, Hazreti Mesih'in rızasını elde ettikleri için Yahudilere saygı ve hürmet göstermeleri gerekir. Eğer rızasıyla değilse; bu surette Hıristiyanlar kendilerine başka bir ilah talep etsinler. Zira kendi nefsinden zararları gideremeyen ilahtan ne fayda beklenir.

**On Yedinci Soru:** Ey Hıristiyanlar iddianızca şu büyük olay, Mesih'in çarmıha gerilişi, sizin kurtuluşunuz için meydana geldi. İmdi bize beyan ettiğiniz şu kurtuluştan muradınız nedir? Eğer dünya işlerinden kurtulmak dersiniz; açık bir yalandır. Zira fayda ve zararda diğer insanlarla ortaksınız ve eğer sorumluluklardan kurtuluş dersiniz; o da yalandır. Zira siz de ilahi emirleri yerine getirmekle muhatab ve mükellefsiniz ve eğer kıyametin çetin hallerinden kurtuluş dersiniz İncil'in "*şüphesiz ben kıyamette insanları sağıma ve soluma toplayacağım ve sağımdakilere; hayır işlediniz cennete gidin ve solundakilere; şer işlediniz cehenneme gidin diyeceğim*" (Matta 20: 23; Markus 10: 39-40; Luka 12: 5) ibaresi bu cevabınızı yalanlar. Zira bu, kıyamet ehlinin, kurtuluşa götüren iyilikleri, helakına götü-

ren kötülükleri olduğuna delalet eder. İmdi Mesih'in çarmıha gerilmesinin, kurtuluş hususunda [267] bir faydası olmaması gerekir.

**On Sekizinci Soru:** İlah ile Mesih'in birleşmesine dair batıl meselede Hıristiyanların birbirine zıt görüşleri vardır. Lakin meşhur olan üç fırkadır, ilki Yakubiyye fırkasıdır. Suruçlu Yakub'a mensub bu taife, ilah, Mesih ile birleşmeden sonra tek taibat ve tek uknum oldu, derler. İmdi bunlara, eğer ilahî ve insanî hakikatleri birleştikten sonra eski halleri baki kaldılarsa; ilah ile Mesih'in tabiatı tek oldu kelamınız batıl olur? diye sorulur. Eğer eski hallerinden başka oldularsa; birleştikten sonra oluşan hakikatin, ilahî ve insanî hakikatler olmayıp başka bir hakikat olması ve Hazreti Mesih'in ilahlık ve insanlık ile de nitelenmemesi gerekir. Bu taifeye göre ilah ile Mesih tek tabiat ve tek uknum olsada; iddialarına binaen kadim ilahın sonradan meydana gelmesi ve sonradan olanın kadim olması ve yaratanın yaratılmış ve yaratılmışın yaratan olması gerekir.

İkinci fırka Melkiyye'dir. Bu taife; ilah, Mesih ile birleşme sonrası iki cevher bir uknumdur, diye iddia ederler. Uknumun manası ıstılahlarında şahıs demektir. Bu taife hakikatlerin birleşmesini muhal kabul ettiklerinden sadece şahsi birleşme düşüncesindedirler. İmdi bu taifeye, şahısta birleşme ile muradınız iki hakikatin birbirine karışması manasında ise iki hakikatin tek hakikat olması gerekir? diye sorulur. Yakubi mezhebi gibi onlara sorulan soru size de yöneltilir. Eğer muradınız ilahî ve insanî hakikatleri bir şekil üzere birleşti, demekse; bu surette birleşme sabit olmaz. Belki ilah Hazreti İsa'ya hulul etti demek olur. Bu hulul de muhaldir. Zira hulul eden şey, onu hulul ettirenden elbette daha küçüktür. İmdi hulul eden ilahın, onu hulul ettiren Mesih'den daha küçük olması gerekir. Hazreti Mesih seyyah ve az yemesi ve çok yolculuk etmesi sebebiyle zayıf bir vücuda sahipti. Nice Yahudiden şekil ve görünüş yönünden küçüktü. Buna göre âlemin ilahının nice büyük görünümlü olan Yahudilerden daha küçük olması gerekir.



Üçüncü fırka Nesturiyye'dir. Bu taife; ilah ile Mesih, birleştikten sonra yine evvelki tabiatları üzere baki iki cevher ve iki uknumdur derler. Bu taifeye; eğer tabiatından muradınız iki şahıs ise duyu organlarıyla algılama sizi yalanlar? diye sorarız. Zira Hazreti İsa tek şahıstı. İmdi bu söz zorunlu olarak duyu organlarıyla algılamaya muhalif safsatadır.

**On Dokuzuncu Soru:** Bütün Hıristiyanlar, Baba, Oğul, Ruh namıyla teslise uyup Baba cevher ve zatı nefsiyle kaimdir, derler. Ama Oğul ile Ruh'ta muhalefet edip [268] bazıları Baba'nın sıfatlarıdır, bazıları o ikisinde kaim zatlardır ve bazıları Baba'nın hassalarıdır, derler. İmdi eğer muradınız Allah birdir, Oğul ve Ruh dediğimiz sıfatlarıdır dersiniz; bu söze inanmak ehli-sünnete uygundur? diye sorulur. Ancak mecazen Oğul olarak isim verilmesi kötü bir şüpheyi gerekli kılarak hüküm koyucunun muvafakatı olmadığından caiz değildir. Lakin amentüdeki Baba tek ilah ve Oğul İsa tek ilah ve Ruhu'l-Kuds üçüncü ilah sözünüze muhalif ve munakızdır. Eğer muradınız Baba, Oğul ve Ruh toplamı tek ilahtır, her biri ulûhiyetin sınırında bağımsız değildir demekse; yine amentüye zıt ve muhaliftir. Zira amentünüzde Mesih, hak ilahtır, bütün dünyaları eliyle en iyi şekilde yaptı ve her bir şeyi yarattı ve insanları kurtarmak için gökten yere indi deyip, yalnız Oğul uknumunun bağımsız ilah olduğuna inanmış olursunuz.

Eğer üçün her biri bağımsız ilah ve toplamı da tek ilahtır dersiniz; sizin itikadınızda hayat ilim ve kelim gibi kemal sıfatları olmadan ilah mümkün müdür, değil midir? diye sorarız. Eğer mümkündür diye iddia ederseniz; âlemdaki cansızlar, bitkiler ve hayvanlardan her biri bağımsız ilah olup papazın eşeğinin papazın ilahı olması gerekir. Eğer mümkün değildir, ilahta şu kemal sıfatların bulunması gerekir deyip Baba, Oğul ve Ruh namıyla siz üç uknumu ilişkilendirirseniz üç ilahınızın her birinde ilim, hayat ve kelim sıfatları bulunması gerekir. Bu surette teslis dokuzlamaya dönüşerek dokuz ilah olması gerekir. Sonra o dokuz ilahın her birinde üç uknuma ilişkilendirdiğiniz ilm, hayat ve kelim sıfatlarının bulunması

gerektiğine binaen ilahların her birinde çoğalmaya ve bundan böyle müteselsil olarak ilahların çoğalması gerekir. İmdi Hıristiyan taifesinin, inançlarını tasvir ve beyandan acizken, delillerle dinlerini isbat etmesi ne uzak bir derecedir kıyas oluna. Eğer bu kavmin azıcık anlayışları olsaydı; dinleri zail olmadan önce akılları yok olsun diye umut ederlerdi.

**Yirminci Soru:** Hıristiyanların dinlerinin esası olarak; amentü ve iman şeriatı ve tesbihi namında birkaç sözü vardır. İddialarınca bayram ve kurbanları ancak bunlarla birlikte sahîh olur. Bu amentü ne İncil-i Şerif'te var, ne İsa aleyhisselamın sözlerinde var, ne de havarilerin sözlerinde.

**Yirmi Birinci Soru:** Bu amentülerinin başında; Allah her şeyi tutan ve her şeyin maliki ve görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısıdır, derler. Allah görünür ve görünmeyen bütün eşyayı yaratandır demek; bu takdirde Hak Tealanın Mesih'i ve Ruhu'l-Kuds'ü yaratmış olması ve onların yaratılmış olmasını gerekli kılar. Bu ise itikatlarının zıddıdır.

**Yirmi İkinci Soru:** [269] Amentülerinin başında Hak Tealay, yaratmada ve sahip olmada bağımsızlıkla nitelediler. Sonra arkasından tek rable birlikte İsa Mesih'i en iyi şekilde eliyle âlemleri yaratan ve her şeyi yaratan tek Allah'ın oğlu deyip önceki isbat ettikleri bağımsız ilah ile beraber yine her bir şeyi yaratmakla nitelenen, Oğul diye isimlendirdikleri bir ilah daha isbat ettiler. Eğer Baba her şeyin yaratıcısıdır dedikleri doğruysa; Oğul'a yaratacak bir şey kalmaz ve eğer Oğul her şeyin yaratıcısıdır dedikleri doğruysa; Baba'nın yaratacağı bir şey kalmaz. Bu sözleri öncekine nispetle birbirlerine mütenakızdır. Eğer bu amentüyü Müslümanlardan mektebe yeni başlayan bir çocuk düzenleyip telif etseydi; bu derecelerde alçaklıklar ve hatalar söylemezdi.

**Yirmi Üçüncü Soru:** Amentüde bir adamın ilahlığını isbat ettiler. Zira İsa Mesih, Hazreti Meryem'den doğan bir insanın ismidir. İnsanoğlunun her birisi mahlûktur. İmdi Hıristiyanlar yaratılmış

olana ibadet etmiş olurlar. Eğer onların iddialarınca kadim ilahın Mesih'e hululü kabul edilse dahi yine yaratılmış olana ibadet etmeleri gerekir. Zira insan Mesih'in yaratılmış olması ittifakla sabittir. Mesih, eski ve yeniden oluşan ve toplamın ismidir. Eski ve yeniden oluşan şey sonradan olan ve yaratılmış olandır. Neticede Hıristiyanların sonradan olan ve yaratılmış olan ilahı benimsemeleri gerekir.

**Yirmi Dördüncü Soru:** Hıristiyanların amentüde "*Bütün çağlardan önce, Allah'tan doğmuş, Allah'ın biricik Oğlu Rab İsa Mesih'e inanıyoruz*" sözleri Hazreti Mesih'in sonra oluşunu gerektirir. Hâlbuki Hıristiyanlar Mesih'in kıdemine inanırlar. İmdi bu surette de zıtlık gerekir. Zira ilahlıkta Baba'nın zaman açısından Oğul'dan önce olması Oğul'un sonra olması gerekir ve zaman açısından sonra olan şey de hâdistir. Eğer zamanları eşit olsa; onlardan birini Baba diğeri Oğul saymak tercih gerektirmediğinden batıldır.

**Yirmi Beşinci Soru:** Hıristiyanların amentüde "*Mesih, Baba'nın cevherinden ilah, gerçek ilah'tır*" sözlerini Hazreti İsa'nın İncil'de kıyamet hakkında sorulan soruya cevap olarak "*bunun hiç kimse bilmez, ancak tek Baba bilir*" (Markus 13: 32) sözü iptal eder. Zira manası; kıyamet saatini ben bilmem ancak Allah bilir demektir. Eğer Hıristiyanların iddia ettikleri gibi Hazreti İsa, Allah'ın kadim cevherinden olsaydı, Allahın kadim sıfatında ve ilminde eşit olurdu. O zaman Hazreti İsa'nın, Hak Tealanın bildiği şeyi bilmediği malum oldu. Dolayısıyla Hazreti İsa, Davud ve diğer enbiya aleyhisselamın cevherindendir. Hatta Mesih diğer enbiya gibi olduğundan diğer enbiyaya da kıyamet hakkında sorulduğunda Mesih'in cevabı gibi cevap verdiler.

**Yirmi Altıncı Soru:** Hıristiyanların amentüde: "*Mesih [270] âlemleri eliyle yaptı ve her şeyi yarattı*" sözleri; Mesih'in, annesi Meryem'i ve doğumu esnasında içine sarıldığı hırka parçalarının yaratıcısı olması ve Meryem'in, yaratıcısı olan Mesih İsa'yı doğurması gerekir. Bunu hiçbir akıl sahibi söylemez. Eğer Mesih âlemin yaratıcısı olsa; bütün işlerden biri olarak iblisin de yaratıcısı olması gere-

kir. Halbuki İncil’de “*Dağların tepesinde şeytanla beraberken, Bana secde et*” (Luka 4: 6-7; Markus 1: 13) sözü zikredilir. İmdi âlemlerin yaratıcısı ve düzenleyicisi olan Hazreti Mesih’in yarattıklarından birinin elinde şu surette mahsur ve mahpus olmasını hangi akıl caiz görür. Buna göre Hıristiyanlar için şu amentüyü bir araya getiren Hıristiyan ileri gelelerinin ne merteye de ahmak, cahil ve düşünce-siz oldukları anlaşılabilir.

**Yirmi Yedinci Soru:** Hıristiyanlar amentüde “*Gerçek ilah olan Mesih gökten yere indi*” derler. İnmekten kasdın insanî tabiat olması, Hıristiyanların icmalarıyla batıldır. Zira insanî tabiat Meryem’den doğdu derler. İnmekten muradları ilahi tabiat olarak kabul edilirse, inen Baba tabir ettikleri zatın ilahî olması gerekir. Cisimlerin keyfiyetleri sonradan olan yeme ve içme gibi noksan sıfatların Hak Tealaya ulaşması gerekir, bu da ittifakla muhaldir. Eğer iddialarına göre inen ilim manasına gelen kelime ve Ruhu’l-Kuds ise; Hak Tealanın ilimsiz bekası gerekir. Yahut zatıyla kaim olmayıp insan Mesih ile kaim olunan sıfatıyla Hak Tealanın vasıflanması gerekir. Kısacası inişe dair söz batıldır.

**Yirmi Sekizinci Soru:** Hıristiyanlar amentüde “*Mesih kurtuluşumuz için gökten indi*” derler. Bu dahi delilsiz bir iddiadır. Zira Baba, Oğul, Ruh’un üç ilah olarak birbirine eşit olduğunu amentüde açıkladılar. Bu surette, Baba ve Ruh kurtarıcı olmayıp özellikle Oğul’un kurtarıcı olması ne sebepten dolayı gerekli görüldü?

**Yirmi Dokuzuncu Soru:** Hıristiyanlar amentülerinde “*Hazreti Mesih, Ruhu’l-Kuds’dan vücut buldu*” derler. Bu sözlerinin batıllığı da İncil nassı ile sabittir. Zira Matta İncil’inde “*Hazreti Mesih aleyhisselamın ömrü otuz seneye ulaştığında Ruhu’l-Kuds güvercin şeklinde semadan Hazreti Mesih’e geldi*” (Matta 3: 16) diye açıklanır. İmdi amentü dedikleri Hakkı inkâr ve rasullerini tekzip ve kitaplarını tebdil ve diğer insanları saptırmaktan ibaret ihanetten daha çirkin bir şeydir.

**Otuzuncu Soru:** Ruhü'l-Kuds Hıristiyanların iddialarına göre hayat sıfatından ibarettir. Bu surette Mesih'in [271] Ruhü'l-Kuds'den vücut bulması hakikatin inkılâbını ve arzın cevhere dönüştürülmesi fesadını gerekli kılar.

**Otuz Birinci Soru:** Ruh, hayat sıfatından ibaret iken Hazreti Mesih, Ruhü'l-Kuds'den vücut edince Hak Tealanın ölü olması gerekir. Zira Hak Tealanın hayat sıfatı Mesih'e intikal etmiş olur.

**Otuz İkinci Soru:** Oğul tabir ettikleri kelimenin Hazreti Mer-yem'e hululü ve Hazreti Mesih'in Ruhü'l-Kuds'den vücut bulması, bir mananın yerinden başka bir yere intikalini gerekli kılar, bu intikal muhaldir. Zira hareket, cisimlerin keyfiyetlerindedir. İmdi mana olarak cisimlerin ve sıfatların sıfatlanan olması, hakikatlerin inkılâbını gerektirir. Bütün akıl sahipleri indinde muhaldir.

**Otuz Üçüncü Soru:** Eğer Mesih Ruhü'l-Kuds'den vücut bulmuşsa; Ruhü'l-Kuds'ün oğlu olması gerekir. Allahın oğlu sözleri batıl olur. Eğer Ruhü'l-Kuds'den vücut bulmadıysa; amentüdeki sözleri batıl olur. Herhalükarda Hıristiyanlar Hazreti Hakka ve resulüne iftira etmektedirler.

**Otuz Dördüncü Soru:** Amentüde Mesih ölülerin arasında kaldı, semaya yükseldi ve babasının sağ tarafına oturdu derler. Bu kelimeler çirkin bir yalandır. Bu durumları kimden haber aldılar? Hazreti Mesih'in semadaki halini kim gördü?

**Otuz Beşinci Soru:** *"Hazreti İsa babasının sağ tarafında oturdu"* (Markus 16: 19) batıl ifadeleri Hak Tealaya yön isbatını ve Hak Tealanın cisim oluşunu gerektirir, cismiyyet ise muhaldir ve Hıristiyanlar dahi cismiyyete inanmazlar.

**Otuz Altıncı Soru:** Amentülerinde Hazreti İsa *"Dirileri ve ölüleri yargılamak üzere bir daha gelecektir"* derler. Açıktır ki; bu ifadeden kasıtları, Mesih ile şeytan ve şeytanın yandaşları olan Yahudiler arasında geçerli olan eziyet ve ihanet vesair belalar gerçekleşince Hazret İsa babasının yanına kaçtı. Biraz dinlenip aklı başına gelince

babası yanından diğer bir hazırlıkla yardım ve arka alarak gelip düşman ile muharebe edecek demektir. Bu surette Hıristiyanlara layık olan, İsa'yı terk edip İsa'nın düşmanına ibadet etmeleridir. Zira şu an düşman tarafınının galibiyet ve saltanatı karşısında Hazreti İsa mağluptur ve gelecek zamanda neyin meydana geleceği malum değildir. Belki açık olan, ikinci defa da Hazreti İsa'nın yenilmesi ve mağlubiyetinin öncekinden daha büyük olmasıdır. Zira önceki inişinde Hazreti İsa düşmanından korkmazken bu sefer şiddetli musibetlere maruz kaldı. Bu defa ise [272] Hazreti İsa'yı düşman korkusu istila etti ve bu sefer belanın tadını tattı ve düşmanı zaferle kuvvet buldu. İmdi bu takdire göre gerek Hıristiyanların ve gerek ilah olarak benimsedikleri şeyin ilelebet durması ve kımıldamaması gerekir.

**Otuz Yedinci Soru:** Hıristiyanların amentüda *“Babasından çıkan Ruhü'l-Kuds'e iman edin”* sözleri; Ruhü'l-Kuds'ün Mesih'e kardeş oluşunun açıklanmasıdır. İş bu açıklama yalan ve apaçık olmasıyla bile mezheplerine de muarızdır.

**Otuz Sekizinci Soru:** Amentüde *“hatalarımızın affı ve bağışlanması için ilk vaftizi tasdik ve itiraf ederiz”* sözleri; Âdem'in hatası bütün zürriyetini kapsadı, bundan kurtuluş mümkün değildir, ancak Mesih'in öldürülmesi ve bu kadar şiddete ve belaya giriftar olmasıyla, itikatlarına munakızdır. Zira vaftizin hataların bağışlanmasını gerektirdiği kabul edilirse, Mesih'in çarmıha gerilmesinin abes ya da zulüm olması gerekir.

**Otuz Dokuzuncu Soru:** Amentüde *“biz, bir olan ve kudsî olan bir cemaate inanırız”* derler. Kudsî cemaatten muradları İncil'e muhalif ve munakız ve haddizatında mütenakız olan amentü edindikleri batıl sözleri bir araya getiren ve telif eden Hıristiyan önderlerdir. Şu kelamda kendi küfürlerini açıkladıkları halde nefislerini tezkiye ve tazim etmeleri oldukça garib ve acayıptir.

**Kırkıncı Soru:** Şu amentü Hıristiyanların inandıkları kitapların hepsine munakızdır. İmdi dinlerinin direği ve mezheplerinin esas

olan amentünün batıllığı şüphesizdir. Zira Tevrat'ta "*Seni Mısır'dan kudret eliyle çıkararak Rabbin Allah benim. Benden başka tanrın olmasın. Hiçbir şey bana benzemez. Ben tek bir tanrıyım*" (Çıkış 20: 2-4) sözü ve de İşaya'nın peygamberliğinde: "*İsrailoğullarının ilahı şöyle dedi: Ben ilkim, Ben sonum, Benden başkası yok*" (Yeşaya 41: 4) ibaresi ve İncil'de "*Dinle Ey İsrail Rab tektir*" (Matta 12: 29) vasiyeti yazılıdır. Hepsinin meali ve manası vahdaniyeti isbattır. İmdi teslisi sabit olan Hıristiyan amentüsünün, bütün semavi kitaplara muhalif olduğuna ve yalanının açığa çıktığına asla şek ve şüphe yoktur.

**Kırk Birinci Soru:** Hıristiyanlar; Ekanim-i Selase tabiriyle üç mabud kabul edip biri vücut biri hayat biri ilim yahut kelimadan ibarettir, derler. İmdi bu üç indirgemenin delili nedir? diye sorarız. Caiz ki dört olsun biride kudretten ibaret olsun yahut irade ile bile altı olsun yahut da fazla olsun ve bu indirgemeye asla delil getiremezler. İmdi Hıristiyanlar dinî işlerinden hiçbir maddede yakın üzere olmadıkları malum oldu.

**Kırk İkinci Soru:** Hıristiyanların, Hazreti İsa'nın Allah'ın Oğlu [273] olduğunu iddia etmelerinin delili, ölüye hayat vermesidir. Bu surette Hıristiyanlar her bir ferdin Allah Oğlu olmasını caiz görmelidir. Zira delilin bulunmamasının, ispatlanmak istenen şeyin de varolmadığını gerekli kılmadığı aşikârdır. Bu takdirde Zeyd, Amr ve diğer insanlardan birinin, ölüye hayat vermekle nitelenmelerini Hıristiyanların bilmemesi, onların hayat vermemelerini gerektirmez. Mümkündür ki onlar da diriltsinler ve dolayısıyla Allah oğlu olsunlar. Allah Teala bundan yücedir.

**Kırk Üçüncü Soru:** Hıristiyanlar kiliselerinde ibadet kasdıyla ekmek yerler ve şarab içerler, Rabbimizin ekmeğini yedik kanını içtik derler ve Hazreti Mesih'den nakil yoluyla şöyle derler. "*Hazreti Mesih bize bir ekmek verdi bu ekmek benim cesedimdir, bunu yiyin ve biraz şarap verdi ve bu benim kanımdır bunu için*" diye emretti (Matta 26: 26-28). Yüce Allaha yemin olsun, Hıristiyanların şu yakışsız ve çirkin şeylerinin şiddetli cezaları gerektiren ağır suçlar olduğundan

hiçbir kimse şüphe etmez, nerde kaldı ki yakın mükâfatlar ve ibadetler olması gereksin. Bu surette Hıristiyanlar, Yahudilerden ziyade Hazreti İsa'ya hasım ve düşman olurlar. Zira Yahudiler Mesih'in öldürülmesine ve haça gerilmesine razı oldular. Hıristiyanlar ise şahitlerin huzurunda Mesih'in cesedini parça parça edip ve kanını kıyamet gününe kadar özel zamanlarda ve bayramlarda içmekle övünürler. Bu fiil ancak kin ve nefret sahibinin şanıdır. İmdi İslam dini ile şereflemek isteyen kimselere şu Hıristiyan çirkinlikleri öğüt olarak yeter. Bundan dolayı Hıristiyanlardan birçok kimse ihسانlarda bulunan İslam dinini öğrenmeksizin şu küfür milletinin çirkinliklerinden firar kasdıyla şerefli İslam'la müşerref oldular.

**Kırk Dördüncü Soru:** Hıristiyan halkı ancak nefislerine tabi olan sünneti terk edip haramlığını kabul ettiler. Erkeklik organındaki fazla deriyi uzatmayı meşru emir ve aksini gayrı meşru ve gayrı caiz olarak benimsediler. Bu görüşlerinde de Tevrat, İncil ve diğer peygamberlere muhalefet ettiler ve onlar ile ameli terk ettiler. Zira Tevrat'ta açıkça yazılıdır. Hakk Teala *"İbrahim aleyhisselam'a sünnet olmayı emretti ve sünnet benimle senin zürriyetin arasında ahit ve yemin olunmuş nesnedir"* (Tekvin 17: 10) buyurdu. Bu emre güvenererek ve bağlı kalarak Hazreti İbrahim yüz yirmi yaşında kendisini ve çocuklarını ve ağabeylerini sünnet etti. Hazreti İsa ve öğrencileri sünnet oldular ve Pavlus'tan önce Hıristiyanlar da zamanı gelince sünnet edilirdi. Sonra Pavlus Hıristiyanlara sünnet olmayı yasak etti.

Hıristiyanlar hakkında şu Pavlus, ziyadesiyle zarar verici ve saptırıcı olmuştur. Zira hamur içinden kıl çıkarır gibi kolaylıkla Hıristiyanları dinlerinden çıkardı [274] ve yoldan saptıran zulümlere ve elim azablara düşürdü. Pavlus'un ortaya çıkışı şu yolla olmuştur. Pavlus Yahudiydi, Hıristiyanlar ile birçok kez savaştı ve harbetti. Görünürde Hıristiyanlara ettiği azab ve zararı yeterli görmeyip, kalbindeki gizli düşmanlığı ve hiddeti yatıştıramayıp dinlerini ilelebet bozmak, Hıristiyanlara elim bir azaba ve derin cezalara düçar etmek kasdıyla hile yoluna meyledip büyük bir rahibin hiz-



metine girdi. Uzun süre zikredilen rahibin hizmetinde elinden geldiği kadar çalışarak, gücü yettiğince gayret etti. Çeşitli iyilik ve ih-sanda mubalağa ortaya koyarak ve rahipten habersizce İncil-i Şerif'i ezberledi. Bir gece nara atarak, güya rüyasında gördüğü şeyden son derece sabırsızlık göstererek uyandı. Rahib o anda sorunca; *"Hazreti Mesih'i gördüm ağzımın içine üfledi ve bana mübarek ol diye dua eyledi, Hazreti Mesih ağzıma üfürünce kalbime bazı sözler doğdu. O, sözlerin ne olduğunu bilmem dedi"* ve bazısını zikretti. O sözler İncil'e uygun olunca Hazreti Mesih'in inayetine uğradı diyerek Pavlus'u yüceltiler ve ululadılar. Zikredilen rahib; bu ana kadar sen bana hizmet ettiğinden bundan sonra benim sana hizmet ve riayetim vacib oldu, dedi.

Bu yolla Pavlus'un bir derece şöhret bulduğu Hıristiyan krallar senede bir gün Pavlus'un ziyaretine gelirlerdi. Bir defa daha Hıristiyan krallar ziyarete gelince Pavlus bunlara; yarın buradan şu dağın eteğine inip Hazreti Mesih yoluna kurban olarak kendimi kesmemi Hazreti Mesih bana emretti, dedi. Bu söz Hıristiyan krallara pek zor geldi. Pavlus'un bereketi bizden gidecek ve kederli ayrılışına sabır zor olacak diye o gece gözleri uykusuz ve kalbleri kararsız sabahlayıp, davet kasdıyla Pavlus huzuruna geldiler. Başlangıçta kralların en önemlisi yalnız vedalaşmak için Pavlus'un yanına varınca; Pavlus artık ben İmdi Hazreti İsa'ya gideceğim ancak bende bir sır vardır, dedi. O sırrı sana emanet edeyim. O sırrın kadrini bilip bütün gücüyle tazim ve korumada gayret etmelisin deyince; kral: Ey mukaddes peder, o sır nedir? diye sorunca; Pavlus Hazreti Mesih, Allah'ın oğludur, dedi. Melik bu sözü daha önce hiçkimseden işitmemişti. Bu kelamı kalbine hâkim kıldı. Sonra ikinci kral gelince Pavlus ona da bende büyük bir sır var o sırrı için ancak seni seçtim, dedi. O sırrı gizlice koruyarak onunla amel eyle deyince kral o sır nedir? diye sordu. Ona da Meryem Hak Tealanın [275] zevcesidir, dedi. Melik bu sözü daha önce duymamıştı. Bu söze de inandı. Sonra en küçük kral gelince; ona da "Allah için üçüncüsüdür" batıl sözünü verdi ve emanet etti. Sonra adı geçen

kurban elbiselerini giydi ve elinde bir bıçak ile ibadetgâhından çıktı. İnsanların hepsi hazır ve nazır oldukları halde dağın eteğine inip kendi eliyle kendisini kurban etti. Büyük kral, helak olanın güya bereketi memleketinde kalması kasdıyla cesedini almaya kalkışınca, diğer iki kral muhalefet etti. Üç kral zikredilen cesedi aralarında taksime razı olup lakin baş tarafının büyük kral almak istediğinde yine tartışma ortaya çıktı. İşin sonu, cehennemde yanmasına başlangıç olarak, cesedi yakarak küllerini üçlü olarak aralarında taksim edip memleketlerine gittiler. Sonra Pavlus'un sırlar diye üç krala verdiği bozulmuş itikatların her biri ortaya çıkınca birbirlerini inkâr ve tekfir edip savaşa başladılar. Pavlus'un son derece kıskançlık ve hasedine binaen kendini öldürmekten muradı Hıristiyan milletini birbirlerine hasım etmek ve dinlerini ifsad etmekte.

**Kırk Beşinci Soru:** Hıristiyanlar, Hazreti Mesih'in validesi Hazreti Meryem senede bir kere bilinen günde Taytala'da piskopos diye tabir ettikleri büyük papazın hanesine iner, derler. İmdi onlara Baba'nın izniyle mi yoksa izni olmaksızın mı gelir? diye sorarız. Eğer izniyle gelir derlerse; baba bazı meleklerini göndermeyip zevcesini ecnebi bir adamın huzuruna gönderip değersiz ve zelil ve hakir etmeye sebep nedir? Eğer izni olmaksızın gelir derlerse; emrine uymayıp yabancılarla yakınlık ve muaşeret eden hatunu Baba'nın kendine seçmesi ne vecihle doğru olur.

**Kırk Altıncı Soru:** Hıristiyanlar, güneşin doğduğu yeri kible olarak benimseyip ibadetlerinde Doğuya yönelirler. Hâlbuki Hazreti İsa ve Hazreti Musa vesair büyük nebiler Kudüs-ü Şerif'e yöneldiler. Bu büyük alçaklık ve kötü bidatlarını yorumlada ilahımız Hazreti İsa Doğu yönünde çarmıha gerildi, derler. Özürleri kabahatlerinden büyüktür. Zira bu takdirde Hıristiyanların akılları olsa uygulamalarında dahi Doğu yönüne yönelmemelidirler, nerde kaldı ki ibadetlerinde yönelmeliler.

**Kırk Yedinci Soru:** Hıristiyanlar bevleder ve büyük abdest bozarlar. Derhal istibra ve istinca etmeksizin onlardan ve arkalarından

necaset akarak kiliseye ibadet etmeye giderler. Herhangi bir şeriatla olmayan tarzda yönelerek [276] kendi iddialarınca mahlûkatı elinde ihanet edilmiş ve belaya maruz kalan ve Âdemoğlundan ölümü tadan bir ferd olan Hazreti İsa'ya yalvararak ve kendisiyle Hazreti İsa'yı çarmıha gerdikleri ağaca çiviledikleri kazıkları vesile ve şefaati edici kabul ederek günahlarının affını iltica ederler. Hakkın huzurunda münacat ve ibadet halinde kemal-i edebe riayet bütün şeriatlarda lazım bir iş iken, Hıristiyanların edepsizlikleri ne derecededir kıyas oluna. Onların ibadet saydıkları fiiller ile bir kimse, en bayağı insan olan tuvalet temizleyicisine ibadet ederek yakınlaşmaya çalışsa; tuvalet temizleyicisi, benimle alay mı edersin? diye o kimseyi kötü bir şekilde döverek edeplendirir. Bu takdirde Allah Teala bunlara ne vecihle azab edeceği buna kıyasen malum olur.

**Kırk Sekizinci Soru:** Hıristiyanların ruhbanları ve papazları, her kim günahından tövbe etmek isterse; günahını bize söylesin yoksa asla tövbesi kabul olmaz, derler. Bir asi günahını keşişe haber verdiğinde, keşiş sanki onun yaratıcısı ve tanrısı gibi suçunu af ve mağfiret eder. İsyankârlığını gizlemek, suçunu izhar etmekten ehven iken milletlerini itaatsizlikle ortaya çıkarmaya sebep olurlar. Suçlarından ve isyanlarından haberdar olma sebebiyle azgın valilerin insanların mallarına girmelerine ve dokunmalarına sebep olurlar. Bir takım eziyet ve cezalarda çirkinlikleri ve kötülükleri neşreder ve ortaya koyarlar. Şu muameleleri, büyük bir fesadlık ve kötü bidatlerdir. Hiçbir şeriatte buna yol yoktur.

**Kırk Dokuzuncu Soru:** Hıristiyanlar büyük perhizlerine bir hafta ziyade ettiler. Bunun sebebi şudur. İranlılar Beytü'l-Makdis'i istila edip Hıristiyanları öldürüp kiliseleri harab ettiğinde Yahudiler İranlılara yardım etmişlerdi. Sonra Herakil Beytü'l-Makdis'e geldiğinde Yahudiler Herakil'e birçok hediye götürüp aman talep ettiler. Herakil canlarına ve mallarına saldırılmayacağına dair ellerine berat verip Yahudiler Beytü'l-Makdis'e girince; Hıristiyanlar, Yahudileri Herakil'e şikâyet ettiler. Yahudileri yok etmesini ve ortadan kaldırmasını rica ve iltimas ettiler. Herakil daha önce Yahudiler hakkında

verdiği emanı bahane edince; Hıristiyanlar “ahd ve emanından vazgeç. Senin hatalarına kefarete olarak Hıristiyan milleti var oldukça oruç günlerimizde et yemeyi terk eder ve orucumuz üzerine ziyade olarak orucu bir hafta kendimize vacib kılarız” diye Herakili ikna edince, Herakil ahdine vefa etmeyip Yahudileri öldürdü. İmdi Hıristiyanların şu perhizleri dahi “*dinlerini oyun ve eğlence edindiler*” (Maide 57) ayeti kerimesinin ifadesinde olduğu gibi, dinle oynamaktır. Zira Hak Tealanın helal kıldığı eti kendilerine haram ve vacib kılmadığı [277] zaid orucu vacib kıldılar. Hıristiyanların en açık ve en fakihî keşiş Hafs kitabında orucu Hıristiyanlardan soranlara cevap makamında ilk olarak kırk gün oruçlu olan Hazreti Musa’dır diye açıklar. Sonra İlyas sonra Mesih oruçlu oldu ama bir işaret olsun diye üç gün ziyade ederek kırk üç güne tamamladılar. Zira o günlerin sayısı yılın onda biridir. Nitekim havari Pavlus, bazı risalelerinde mallarınızın onda birini eda ettiğiniz gibi bedenlerinizin de onda birini eda ediniz (Luka 11: 42) diye tenbih etti. İşte farz kılınan oruç budur nihayette.

İmdi adı geçen keşiş bu sözünde, vacib olmaması gereken şekilde kırk üç gün orucun vacibliğini beyana teşebbüs etti. Bununla birlikte Hazreti İsa ve Musa vesair peygamberler vacibliği ve vacib olmayışı açıklamamışlardır. Eğer vacib ise; ilahi ahkâma yokluk ithaf etmeleri gerekir. Eğer vacip değil ise; Hıristiyanların en cahili Yahudi Pavlus’un sözüne itimat etmeleri neden gerekti? Hâlbuki Pavlus Hıristiyanlara bazı sözleriyle, hıristiyan dinini, düşmanlığı sebebiyle ifsad edip teslis ifadesini ihdas etti ve sünneti iptal etti. Hıristiyanları, enbiyanın kiblesinden Doğuya döndürdü ve haramları helal kıldı. Hatta kırk üç gün, yılın günlerinin onda biridir sözlerinin yanlış olduğu zahirdir. Zira yılın onda biri takriben 36 gündür, lakin bu yanlışları tuhaf karşılanmaz. Zira hesap ve kolaylık türünden farklı olan bir ve üçte yanlışlık edip tek ilahı üç kılıp ve sonra üç uknumun vahdetine razı olan, üçyüz altmış beş adedin onda birinde hata etmesi uzak değildir.

**Ellinci Soru:** Hıristiyanların şeriatlarında aslı olmayıp sonradan ihdas olunmuş Mikail bayramı namıyla bir bayramları vardır. Başlangıç sebebi şöyledir. İskenderiye halkı ve Mısır'ın bir putları vardı. O put için hayvanlar kesip büyük bir bayram edindilerdi. Vaktaki Eksiderus İskenderiye patriği olunca; o putu iptal etmek istedi. Lakin Hıristiyan halkın korkusundan kadir olmayınca; zarar ve faydaya kadir olmayan sanem için bayram edinmek küfr ve dalalettir. Eğer bu Mikail bayramı için alıp bu kurbanları onun için ke-sensiz hakkınızda hayırlı olur deyince, Hıristiyanlar razı oldular. Bu adet şimdiye kadar sürdü.

**Elli Birinci Soru:** Hıristiyanların haç bayramı ve nur bayramı namıyla da bayramları vardır. Bunların da şeriatlarında aslı olmayıp sonradan icat etmişlerdir. Haç bayramının [278] ortaya çıkış sebebi şu yolladır. Yahudiler Hazreti İsa'ya benzer bir Yahudiyi Hazreti İsa zannıyla iki aded hırsız ile beraber çarınıha gerdikten sonra defnedip aşağılayarak ve ihanet ederek kabrini pisliklerle çöplük haline getirdiler. Üç yüz sene kadar bu hal üzere kaldıktan sonra kral Konstantin'in zevcesi, o yerin temizlenmesini emredip kabri keşfettiklerinde üç haç ortaya çıktı. İki hırsızların haçı ve birisi Mesih'in benzerinin haçıydı. Hıristiyanların iddiasına göre Mesih'in haçı olacak, Mesih'in haçının hangisi olduğunu bilmek istediler. Orada bir hasta vardı ve haçları birer birer hastanın üzerine koydular. Hasta iyileşmedi. Üçüncü haçı koyduklarında yara tam iyileşince, bu Rabbin haçı diyerek altın kılıf içine koyup melike gönderdiler. Sonra Hıristiyanlar o günü bayram edindiler ve haça en üst seviyede tazimde bulundular. Hatta kiliselerinde suretlerini yaptılar, cesetleri ve elbiseleri üzerine baskı yaptılar. Eğer mümkün olsa hiçbir şeylerini haçtan yoksun kılmazlar ve ibadet kasdıyla bazısı bir parmağıyla ve bazısı iki parmağıyla ve bazısı on parmağıyla yüzlerine haç suretini yaparlar. Bu kitaplardan hiçbir kitapta, şeriatten hiçbir şeriatte de yoktur. Kendi yanlarından icat etmişlerdir. Lakin ne derece ahmaklık ve fasid bir düşüncedir. Şundan kıyas oluna ki; bir akıllı adamın kölesine en alçak seviyede hakaret etse-

ler; kendi kadrini ve kölesinin kadrini tazim için, o ihanetin unutulmasını ve izlerinin ortadan kalkmasını temenni eder. Hıristiyanlar ise ilahlara olan çok çeşitli hakaretleri kıyamet saatine kadar yayar ve izhar ederler. Mabudlarına olan ihanet ve kötülüğün alametlerini ibadet edinirler. Eğer fasid olan iddialarınca Mesih haçtan semaya yükseldi onun için haçı tazim gerekir derlerse; bu sözleri de fasid olur. Zira onlara göre, Mesih kabre defnolundu üç gün sonra kabirden yükseldi. Bu takdirce kabre tazim etmeleri daha layıktır.

**Elli İkinci Soru:** Hıristiyanların büyük çoğunluğu kiliselerde olan tasvirilere secde ederler. Büyük küfürdür. Esnama tapmak ile tasvire secde etmek arasında bir fark yoktur. Eğer surete secde etmek caiz olsaydı; hayatteyken Hazreti Mesih'e öğrencileri secde ederlerdi. Zira Hazreti Mesih'in sureti kiliselerde olan tasvirin hepsinden efdaldır. Tasvire ve surete secde etmenin meşruiyetine dair, kitaplarında bir harf yoktur. Belki semavi kitapların hepsi tevhid [279] ve yüceltme ile bu şekildeki fiilleri işleyen tekfiriyle doludur.

**Elli Üçüncü Soru:** Hıristiyanlar domuz etini yerler ve yenmesi helaldir, derler. Hâlbuki Mesih zamanında haramdı. Tevrat ve İncil'de haramlığı apaçıktır. Zira Tevrat'ta "*domuz sizin üzerinize haramdır onu yemeyin*" (Levililer 11: 7) nassı sabittir. Asla tevili mümkün değildir. Aynı şekilde Markus İncil'inde dahi "*Mesih aleyhisselam domuzları telef etti ve denizde boğdu*" (Markus 5: 12) ve "*Öğrencilerine kutsal olanı köpeklere vermeyin*" (Matta 7: 6) sözü açıktır. İmdi domuzu helal sayan kimse, Hazreti Musa ve Mesih'i inkâr etmiş olur. Gerçi Hıristiyanlar; Petrus'a rüyasında semadan bir sahife inmiş içinde bütün hayvanların ve domuzun suretleri resmedilmiş, Petrus'a bunların içinden iştahını çeken al ve ye denmiş, diye Petrus'tan nakil ve rivayet ederler. Bu naklin sıhhati doğrulansa dahi rüyalar ile kurallar terk olunmaz ve rüya ile enbiya yalanlanmaz.

**Elli Dördüncü Soru:** Hıristiyanlardan rahib ve rahibe evlenmezler. Evlilik Allah'a yaklaşmaya aykırıdır, derler. Nikâhı terk etmek yakınlıktandır deyip erkekler ve kadınlar ibadethanelerinde zina etmeye sebep olurlar. Baba yoluyla zürriyeti engellerler ve bu itikatlarına delil, İncil'in "*Kim karısını veya çocuklarını benim için terk ederse o birisine bin sadaka vermiş gibidir*" (Luka 18: 29-30) sözüdür. Lakin istidlallerindeki yanlışları çeşitli yönlerden sabittir. İlk olarak: Vasi bırakmadan çocuğu terk etmenin caiz olmadığı aşikârdır. Bu takdirde o sözden maksat, bir sebebe binaen ayrılmak isteyen eşini boşayarak terk edip o hatuna zarar vermeyen, çocuk sevgisi kendisini Allah'a itaatten alıkoymayan kimse demektir. İkinci olarak: Zevce tesmiyesi akitten sonradır. İmdi "*Kim zevcesini terk ederse*" kelamıyla murad Kuran-ı Azim'deki gibi "*ihsanla serbest bıraksın*" (Bakara 229) nazmı celili gibi boşama ve ayrılmadır. Yoksa küllüyen evliliği bitirme değildir. Üçüncü olarak bu kelam Mesih'in İncil'deki "*Bir kişinin karısını zina dışında bir nedenle boşaması batıldır*" (Matta 5: 32) sözüne muarızdır. Zira Mesih bu sözünde sebebsiz talağı yasakladı ve evliliğinin devamını emretti. Dördüncü olarak evliliğin sebep olduğu eşlerin iffeti sebebiyle şeytanın burnunu sürtme ve salih nesle nisbet gibi Allah'a yaklaştırıcı şeyler, ruhbanın ibadet için başka her şeyden el etek çekmelerinden efdaldır. Nikâh, enbiyanın nesli ve muhterem evliyanın sünnetidir. Hıristiyanların kitaplarında Hak Teala Hazreti İbrahim ve Zekeriya'ya evlad nimetiyle sevindirdi (Tekvin 17: 19; Luka 1: 13) diye açıktır.

**Elli Beşinci Soru:** Hıristiyanların hepsi asi, canı ve şeriatlarından sapmış, heva ve heveslerine tabii olduklarını şuursuz bir şekilde kendileri itiraf ederler [280]. Zira onların mezhepleri, tam teslimiyet, öldürme ve yardım etme ve intikam almayı terk etme ve kâfirlerle müdafaa etmemektir. Çünkü İncil'de "*Kimki yanağına vurdu ona diğerini çevir*" (Luka 6: 29) kelamı zikredilir. Manası her kim yanağına vurursa onunla münazaa ve mücadele etme, bilakis diğer yanağını o kimseye döndür ve tam olarak teslim ol, demektir. Hıristiyanlar eğer Mesih harb etmek isteseydi, Yahudilere teslim olmaz-

dı, derler. Ve “Hiçbir kula bir başka kimse ile savaşmak helal ve caiz olmadı” (2 Timetos 2: 24) diye açıkladı. İmdi şu zikredilenlerle bile Hıristiyanlar bugün öldürme gayretinde insanların en şiddetlisi ve kan dökme hırsında en önde gelenleridirler. İmdi şeriatlarını inkâr ettiklerini ve hevalarına tabii olduklarını itiraf ederler.

**Elli Altıncı Soru:** Hıristiyanlar ilahi kitabın gayriyle hükmetmek ve ahkâmında hevalarına tabii olmakta müttefiklerdir. Bir şeriata bağlı olmayarak ancak hevalarına ve şeytanın vesveselerine uyarak haramı helal ve helâli haram, malları ve namusları mübah kılarlar. Zira Hıristiyanların fıkıh kitapları beş yüz kadar meseleden fazlasını içermez. O meseleler de haddizatında batıldır. Sahih olsa dahi sadece namaz bini aşkın meseleye muhtaçtır. İmdi kalan ibadetler, nikâh ve diğer muameleler, suçlar, borçlar, rehinler, emanetler ve diğer hukuki işlemler hakkında Allah’ın hükümleri nerede kaldı? Müslümanların fıkıh kitaplarının muhtasar olanları bile on bin meseleyi ihtiva eder. Bununla birlikte denizden bir katredir, nerede kaldı ki beşyüz mesele! Onlar çoğunlukla en kâmil ve en tam olan Müslüman ahkâmına müracaat ederler. Sakim akıllarıyla her ne şeyi güzel görürlerse onunla hükmederler. Eğer içlerinden biri o hükme razı olmaz karşı çıkarsa; onu kiliseye girmekten men ederler.

**Elli Yedinci Soru:** Hıristiyanlar, “Hazreti Mesih beşikte iken konuşmadı ve annesinin beraetine şahitlik etmedi, bilakis otuz sene Yahudiler, Yusuf En-Neccar ile Hazreti Meryem’e kazif ederler ve Hazreti Mesih veledi zinadır diye hükmederlerdi” derler. Bununla birlikte Hazreti Mesih, Hıristiyanların iddiasında her bir şeye kadir ve her bir şeyin yaratıcısı iken imdi Hıristiyanların inancına göre, Hazreti Meryem’in Hazreti Mesih’ten çektiği eziyet ve meşakkatı hiçbir valide çocuğundan çekmemiştir. Mesih validesine isyankâr olmuş ve validesini cümle âleme rüsva etmiştir. Sürekli, söz ve inançla, batıla yardımcı olmuş olur. Kolay bir şekilde şu mefsededin ortadan kaldırılmasına kadir iken bundan sonra Mesih validesine şu ettiklerine kanaat etmeyip validesini oruç [281] ve salât vesair



meşakkatli sorumluluk ile mükellef edip sonunda ölümün verdiği sarhoşluğu ve yok oluşun kederini tattırması ve cesedini bozmuş olur. Bu derecelerde anneye asi olmaya hiçbir çocuk razı olmaz.

**Elli Sekizinci Soru:** Hıristiyanlar hayır Allah'tan, şer şeytandır, derler. Bu takdirde şeytanın iradesi daha galip ve daha üstün olması gerekir. Zira dünya halkının çoğu inkâr, dalalet ve isyan üzeredir. Öyle ise şeytanın rablıkta en yüce ve en layık olması iktiza eder. Hıristiyanlar bu itikatlarında dahi kitaplarına muhalefet ederler. Zira Tevrat'ta "*Allah firavununun kalbini katılaştırdı*" ve İncil'de "*Ben âleme istediğim şeyi yapmak için değil, beni gönderenin meşietini için geldim*" (Yuhanna 5: 30) sözleri yazılıdır. Mealleri hayır ve şerrinde ilahi kudrette olduğunu isbattır.

**Elli Dokuzuncu Soru:** Hıristiyanlar Mesih'e olan hakaret ve ihanetin hepsi günahattan temizlemek içindi derler. Kâfirleri günahattan temizlemek için mi yoksa mümini günahattan temizlemek için mi? diye sorarız. Eğer kâfirleri günahattan temizlemek için derlerse; batıldır. Zira çirkin hataları olan, rabbi çarmıha geren ve yaratıcısına en büyük ihaneti eden kâfirlerin sair hatalarını ne vecihle temizler. Eğer müminleri günahattan temizlemek içindir derlerse; bu şık dahi batıldır. Zira kâfirlerin fiili, iyilikleri ne şekilde temizler. İnsanı temizleyen ancak kendi salih amelidir. Hem dahi Mesih'in öldürülmesi sebebiyle âlemde hangi fesad zail oldu? ve âlemde ne kurtuluş hâsıl oldu? Bilakis haçtan sonra alem yine önceki hali üzere bakidir. Bilakis Hıristiyanların itikatlarınca rabbe ihanet musibeti gibi bir musibet âlemde ne Mesih'in çarmıha gerilmesinden daha önce ve ne de daha sonra vuku buldu. Nerde kaldı ki sair hatalar ortadan kalksın.

**Altmışınca Soru:** Hıristiyanların yanlarında bir meşhur tesbihleri vardır. Büyük perhizlerinden sonra okurlar. Meali; rab-bimiz İsa Mesih'in haça gerilmesi sebebiyle ölüm batıl oldu ve şeytanın fitneleri yok oldu ve ortadan kalktı, demektir. İmdi şu Hıristiyanlar çocukların maskaralarıdır. Ölüm, âlemde ne vakit kalktı ve

hangi şeytan fitnesi yok oldu. Belki Hıristiyan milletin zuhuruyla cahillik, inat ve sapkınlık âlemde ziyadelendi.

**Altmış Birinci Soru:** Hıristiyanların bir meşhur tesbihleri dahi vardır ki büyük perhizin Pazar gününde okurlar. Meali; Mesih, küfr ve fitnelerden gözüne pislik bulaştı, oruçla ölüme ve hatalara galip geldi, demektir. Şimdi Hıristiyanlar âmâlar gibi münzevi bir hayat yaşayıp mezarların mamur ve evlerin harab olduğunu ve isyankârların fazlalığını müşahade etmiyorlar.

**Altmış İkinci Soru:** Hıristiyanlar kurbanlarından sonra “ *ya Rabbena ellezi galebe [282] bivechil mevta vettaği tesbihini*” okurlar. Meali; ey acı ve elemle ölüme galip olan rabbimiz İsa, demektir. Hâlbuki kendi iddialarınca ilk ölüm İsa’ya, validesine ve İsa’nın bütün ashabına ulaştı. Kıyamet saatine kadar bütün Hıristiyanlara muhatap olacak. Lakin bu şekilde hayret ve dehşetli olan sözlerin Hıristiyanlardan sudur etmesi mazur görülür. Zira tam bir cehalet, küfr ve inatlarından kendilerinde asla akl-ı mead şaibesi kalmamıştır.

**Altmış Üçüncü Soru:** Hıristiyanlar sabah namazında “*İlahımız ey Rab, Allah’ın harfleri, bize merhamet et, sadece Sen kutsal ve mütealsin*” derler. Şimdi ibtidaen Hazreti Mesih’i rab olarak tesmiye ettiler. Sonra Mesih’i Allahın harfleri kıldılar. Harflerin rabblikle hiçbir münasebeti yoktur. Ne sebebe binaen ilahi âlemi harflerle tesmiye ettiler bilmem. Sonra Mesih’i münferid olduğu halde kutsal ve müteal kıldılar. Kutsalın ve mütealin harfleri tek şey olunca; harflerin Allah, kutsal ve müteal olmaması gerekir.

**Altmış Dördüncü Soru:** İlk saatteki namazlarında; “*Mesih, ilah, Salih, ruhu uzun, rahmeti bol ve herkesi iyiliğe davet eden*” derler. Şimdi Hazreti İsa’da ulûhiyet ile ruhun sürekliliği arasını cem ettiler. Ruhun sürekliliğinden muradları elem ve musibetlere karşı sabırdır. Şiddetlere ve eleme sabretmek ise ulûhiyete münafidir. Hatta ölüm ve hatalardan kurtulmuş olma ve ruhun sürekliliği olma sıfatlarıyla Baba ve Ruhü’l-Kuds’ü tavsif etmeyip hassaten Mesih’i tavsif et-

mek, mezhepleri olan teslisi iptaldir. Hıristiyanlar yanında yalnız kelime uknumuna ibadet etmenin küfür olduğunda ihtilaf yoktur. O halde niçin o gündüzdeki namazlarında kâfir olurlar. Hatta Mesih'i kurtuluşa çağırın vasfıyla tavsifde; Hazreti Mesih insanların kurtuluşunu murad ettiği halde davet eyledi derlerse; Mesih'in muradı hâsıl olmadığından aczi gerekir. Acz ise ulûhiyete manidir. Eğer insanların kurtuluşunu murad etmedi derlerse; küfrlerini murad etmiş olurlar. Bu ise aklen çirkindir. Bu nitelendirme ulûhiyete uygun değildir.

**Altmış Beşinci Soru:** İkinci satteki namazlarında “ *Semavi tanrının annesi, sensin gerçek keramet, hayat meyvesini taşıyan, sana yalvarıyoruz nefislerimize merhamet et. Ey semavi tanrıyı doğuran bize merhametin kapılarını aç*” duasını okurlar. Şimdi Hıristiyanlara şu dua akaid-i diniyeden midir değil midir? diye sorulur. Eğer akaid-i diniyeden derlerse; şu akaidi bilmedikleri için enbiyanın inkâr edilmesi gerekir. Zira ilahın validesinin ve çocuğunun olması enbiya akidesi değildir. Eğer itikat ettikleri şey olsaydı; yaratılmışlara nasihatlarda ve iman [283] gerektiren şeylere insanları irşad etmede asla kısaltılmasını caiz görmediklerine binaen enbiya kitaplarında geçmiş olurdu. Bununla birlikte buna enbiya kitaplarında bir harf dahi bulamazlar. Eğer akaid-i diniyeden değildir derlerse; rabbani kitaplarda dahi bu isimlendirmeye izin olduğu kastıyla Hak Tealaya valide isnat ettiklerinden kendi küfürlerini itiraf etmiş olurlar. Hem de şu namazları Hazreti Meryem'e ibadettir. Zira Hazreti Meryem'den rahmet ve mağfiret taleb ediyorlar, rahmet talebi ise ancak Hak Tealadan olur. Hâlbuki Hazreti Meryem'in diğer Âdem kızları gibi olduğunu ikrar ederler. Hâsıl kelim, sözleri fiillerine zıt ve dinlerini külliyen yok saymış birtakım insan suretindeki dört ayaklı hayvanlardır.

**Altmış Altıncı Soru:** Saat altıdaki namazlarında “*Ey Hazreti Âdem'in işlediği hatalar için çiviyle elleri haça çivilenen zat, bizim hata defterimizi yırtıp bizi hatalarımızdan kurtar, ey bir zaman haç üzerinde ellerinden çivilenmiş halde kalıp hatta kanıyla haça yapışık olan zat, sen*

*öldüğün için biz de ölüme muhabbet ettik” derler. Hak Tealaya bu nasıl yakınlaşmadır ve nasıl medhetme ve övmedir. Bütün âlem bunda hayret içinde kalır. Bu ne acayip itikaddır. Kul olan Âdem’in hatası için yaratana haça gerilsin. En çirkin insanlardan olan Yahudilerin hakaret ve rezaletine layık olsun.*

**Altmış Yedinci Soru:** Akşam namazlarında *“Ey ilahın validesi bizim kurtuluşumuz için çaba göster, ey ilahın validesi sen hatunlar içinde mübareksin ve karnının meyvesi olan oğlun dahi mübarektir. Zira o oğul bizim kurtarıcımızdır, ey ilahın validesi bizim muhtaç olduğumuz şeylerden gaflet etme ve bizi helak olmaktan kurtar ve ey Mesih’in Yaratana olan yuhanna bizi paylamadan kurtar”* diyerek nice nice hezeyan ederler. Şimdi Hıristiyanların ilahları altı olması lazım geldi. Baba, Oğul, Ruhü'l-Kuds, Meryem, Mesih, Yuhanna. Eğer biraz daha zaman geçerse parasız pulsuz bir şey olduğundan çoğaldıkça çoğaltacaklar. Hatta Yuhanna, Hazreti Mesih’in yaratıcısıdır diye açıklamalarından Mesih’in kulluğunu ve mahlûk oluşunu ikrar etmiş olurlar. İşte namaz ve ibadet diye işledikleri amellerden çirkinlik ve kabalık, utanma ve sığınma ortaya çıkar. Zira Hak Teala ve Hazret Mesih hakkında nice nice edepsiz kelimeler, küfür, fücür ve iftira muamelelerini içerir. Bununla birlikte kendileri, ibadetleri esnasında pislik ve hayâsızlık elbisesi giyerler. Necasetli, murdar ve her birinin makatı koyunların kuyrukları gibi necasetten taş gibi katılmıştır. [284] Eğer Hıristiyanların içlerinde bir akıllı ve düşünen bir insan-öğlü olsa Hıristiyanları bu ibadetlerinden yasaklar ve men ederdi.

**Almış Sekizinci Soru:** Luka İncil’inde Cibril aleyhisselamın Hazreti Meryem’e; *“Oğlun Mesih Hazreti Davud’un oğludur. Hak Teala onu, babası Davud’un kürsüsüne oturtacak”* (Luka 1: 26-33) diye müjdelediği açıklanır. Şimdi İncil’in sair sözlerinde hiçbir şekilde yol yok, ancak şu ibare, Hıristiyanların bütün delillerini iptal ve Hazreti Mesih’in kulluğunu isbata kâfidir. Müjdelemeyi büyük sayma ve müjdeleyiciyi yüceltme gerektiğinden Hazreti İsa, Allahoğlu olsaydı; Hazreti Cibril Hazreti Mesih’i kadrini yükleyip ve azaltıp Davud oğlu olarak isimlendirmezdi. Hazreti Cibril’in

Davud oğlu tabirine Hıristiyanların Rab, Davud ve Allah oğlu demeleri ne mertebede mütenakızdır bakıla.

**Altmış Dokuzuncu Soru:** Yahudiler, mucize; meydan okumayla birlikte olağanüstü fiilden ibarettir, muhtelif olmaz derler. Şu hakikat Hazreti Musa'dan sadır olduğu gibi bizim peygamberimiz Hazreti Muhammed'de de ortaya çıktı. Zira birçok fasih ve belîğ kişinin çok olduğu zamanda Hak Teala katından mucizevî olan Kuran'ı getirdi. Kuran-ı Azim'den en kısa sure miktarını getirmelerini Arab fasihlerinden talep ederek şahitlerin huzurunda gurur ve kibir sahipleri olan halis Arapların gayretlerini tahrik eden ve ileri gelenlerin karşı koymaktan kaçındıkları, tam bir azarlama ve taciz olan "De ki: İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kuran'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar."(İsra/88)" nazmı celilinin mucizevî beyanıyla nida eylediğinde; fasihlerin buna benzerini getirmek yerine harb etmeye ve savaşmaya kalkışmaları onların tam bir acz içinde olmalarının açık delilidir. Hâlbuki Kuran-ı Azim en kısa sure olan Kevser süresinin yedi bin mislini kapsar. Bu surette Kuran-ı Kerim yedi bin mucizeyi içerir. Şimdi peygamberlik mucizesi sabit olmazsa; Yahudilerin Musa'nın peygamberliğine itikat etmemeleri gerekir. Eğer sabitse; Hazreti Muhammed'in peygamberliğini ikrarlarının gereğine hiç şüphe yoktur.

**Yetmişinci Soru:** Yahudilerin âlimlerinden ilim ve dinde ve adalette ve takvada yüksek şanları olan Abdullah b. Semal ve Ka'b el-Ahbar gibi büyükleri, İslam dinini kabul edip Tevrat'ın gereği ve Yahudi dininin gereği enbiyanın sonuncusunun peygamberliğinin doğru olduğuna ve efendileriyle bütün Yahudilerin ittifak ve icma ettiklerini şahadet ettiler. Şimdi şu adaletli efendilerin şahadetleri Yahudilerin batıl olduklarına doğru delildir. Ka'b el-Ahbar'ın İslamla şereflenmesi Hazreti Ömer'in hilafeti zamanındaydı. O vakte dek tehirinin [285] sebebi sorulduğunda; Hazreti Ka'b, ben Tevrat'ta Hazreti Muhammed'in Araptan gönderilmiş olup ahirete teşriflerinde salih bir şeyhin halife olacağını o halife de ölüp makamına

demirden ziyade din sağlamlığı olan bir zatın halife olacağını buldum diye cevap verdi. Vaktaki Tevrat'ta açıklanan işlerin tamamı meydan gelince, Muhammed'i hakiki dinde asla şüphem kalmayıp İslam'ı kabul ettim dedi.

**Yetmiş Birinci Soru:** Yahudiler bizim dinimizi kabul etmediklerinin veche ve sebebini beyanda, eğer Muhammed'in dini hak olursa; Musa'nın dininin nesh olması gerekir. Nesh ise Hak Tealanın Hazreti Musa'ya verilen sorumluluktan pişman olup o sorumluluğa en layık ve en uygun olunan ilahi ilim ile ilişkili olarak Hazreti Muhammed'i göndermesini mucibtir. Bu ise nedamet ve cehaletten sonra Hak Tealanın ilmi hakkında noksan ve muhaldir. Şimdi Yahudilerin bu özür beyanları batıldır. Zira nesh Yahudilerin dininde ve itikatlarında sabittir. Nitekim Hazreti Âdem zamanında kardeşlerin evliliği meşru iken sonra haram oldu. Hazreti İshak aleyhisselama keçi feda kılındı ve Cumartesi gününde çalışma meşru iken haram kılındı.

**Yetmiş İkinci Soru:** Yahudilerin ellerinde olan Tevrat asla salih hüccet değildir. Zira enbiyanın ismeti kesin delil iken alçak insanlardan sudur etmeyen zina ve içki içme gibi fıskların enbiyadan ve Allah'ın kullarının ileri gelenlerinden sudur etmesi hikâyelerini kapsar. Hatta Yahudiler bu hikâyelere necaset tesmiye ederler.



# MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

Is Judas Iscariot a Traitor or a Hero?  
a Reflection on The Gospel of Judas  
*Mahmut AYDIN*

Symbolic Values of Concept of Sacred  
Places, Times and Objects in the Quran  
*Ömer Faruk YAVUZ*

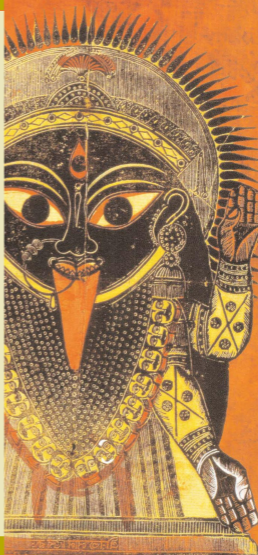
An Essay on Diversity and  
Multiculturalism Policies  
*Mustafa Kemal ŞAN*

*Collective Conscious:*  
*A New Consideration Between*  
*Culture, Psyche, and Religion*  
*Mehmet ATALAY*

World Religions and their Believers  
in the 20 and 21st Century from  
Missionary Perspective  
*Cengiz BATUK & Süleyman TURAN*

State of the Albanian Autocephalous  
Orthodox Church after 1990  
*Qani NESIMI*

*Book Reviews*  
*Short Writes*  
*From Tradition of Milel and Nihal*  
Seventy two Question to Christians  
from Muslims  
*Harputlu İshak Hoca*



volume: 3 number: 1-2 Dec.'05-June'06