

MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

The relationship between
Orientalism and Colonialism:
The ongoing bloody adventure of "love"
reaching from the sword of the Western
conquerors to the Aladdin's lamp
Hakan MERTCAN

An Essay on Tradition:
"Tradition between Past and Today"
Sıtkı KARADENİZ

From Which Point of View
Religious Pluralism is Possible?
Latif TOKAT

Constructing Religion
as an Anthropological Category
Talal ASAD

Apocalyptic Themes in
Hollywood Films:
Cinema, Popular Culture and Religion
Muhammed Veysel BİLİCİ

Book Reviews

From Tradition
of Milel and Nihal

volume: 4 number: 2 May - August'07

MİLEL VE NİHAL



4/2
2007

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Oryantalizm - Sömürgecilik İlişkisi:
Batılı Fatihlerin Kılıcından
Alaaddin'in Lambasına Uzanan
"Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni
Hakan MERTCAN

Gelenek Üzerine
Bir Okuma Denemesi
"Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek"
Sıtkı KARADENİZ

Dini Çoğulculuk
Hangi Açıdan Mümkündür?
Latif TOKAT

Antropolojik Bir Kategori
Olarak Dinin İnşası
Talal ASAD

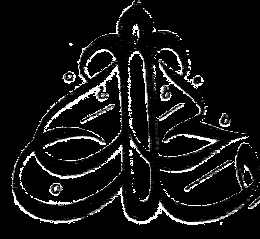
Hollywood Filmlerindeki
Apokaliptik Temalar:
Sinema, Popüler Kültür ve Din
Muhammed Veysel BİLİCİ

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal Geleneğinden

cilt: 4 sayı: 2 Mayıs - Ağustos' 07





MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Cilt/Volume: 4 Sayı/Number: 2
Mayıs – Ağustos/May – August 2007

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 4 Sayı/Number: 2 Mayıs – Ağustos / May – August 2007

ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun,
Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz,
İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Kapak Resmi

Avusturyalı ünlü oryantalist ressam
Ludwig Deutsch (1855-1935)'in The Scribe (Yazar) isimli tablosu

Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset
İstanbul, 2007

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Alemdağ Caddesi No 64/10-12 Çamlıca, Üsküdar / İstanbul
tel: (0216) 344 64 25

www.milelvenihal.org

www.dinlertarihi.com

e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan
uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına
aittir. Yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları

Milel ve Nihal'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen
veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

Danışma Kurulu/Advisory Board*

- Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University Malezya)
Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM)
Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Üniversitesi)
Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington)
İsmail Engin (Dr., Berlin)
Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM)
Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)
Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University)
Mehmet Katar (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Şevket Kotan (Dr., Ankara)
İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
George F. McLean (Prof. Catholic University, Washington DC)
Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi)
Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington)
Abdullah Özbek (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)
Ömer Özsoy (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Roselie Helena de Souza Pereira
(Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil)
Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)
Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds University)
Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM)
Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Üniversitesi)
Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi)
Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi)
Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

içindekiler

Editörden
6-9

Makaleler

Oryantalizm - Sömürgecilik İlişkisi:
Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan
"Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni
Hakan MERTCAN
11-28

Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi
"Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek
Sıtkı KARADENİZ
29-47

Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?
Latif TOKAT
49-102

Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası
Talal ASAD
103-137

Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar:
Sinema, Popüler Kültür ve Din
Muhammed Veysel BİLİCİ
139-161

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Dinler Tarihini Popülerleştirmek:
Yaşayan Dünya Dinleri Adlı Çalışma Üzerine Bir Kaç Söz
Mustafa Alıcı
163-171

Reuven Firestone,
Children of Abraham:
An Introduction to Judaism for Muslims,
Salime Leyla Gürkan
172-174

Emir Kuşçu, Mitoloji ve Varoluş
Cengiz Batuk
175-178

Milel ve Nihal Geleneğinden

Karâfi ve Reddiyyesi
“Kitâbu’l Ecvibeti’l Fâhira ‘Ani’l-Es’ileti’l-Fâcira
Haz. & Çev.: Süleyman Turan
179-196

Editörden

Modernitenin Dini Tutum Kategorileri ve İslam

Dindarlığın ve dine bağlılığın ölçütü nedir, bunun derecesini kim hangi kıstasa göre ölçebilir? Bu değerlendirmenin normalde dinin kendi değer yargıları bağlamında yapılması beklenir. Dini geleneklerde dindarlık ya da dine bağlılık ölçütü olarak dini değerleri kabullenip onlara bağlanma konusunda bir samimiyet, içtenlik ve isteklilik gibi hususlar ön plana çıkarılır. Örneğin dindarlık ölçütünde İslam takva kavramını ön plana çıkarır. Takva, insanların Allah katındaki üstünlük ölçütleridir; takvanın derecesi kişinin dine bağlılıktaki kendi çaba, gayret ve samimiyetiyle ölçülür. Ancak bu ölçümü yapan yegane kaynak Allah'tır. Yani insanların elinde amiyane bir ifadeyle bir takva metre yoktur. Bununla birlikte dine bağlılık açısından bütün Müslümanlar için bağlayıcı olan bir takım ilkeler vardır ki bunları Kur'an ve Sünnet olarak bilinen dinin iki temel kaynağına bağlanma konusunda gösterilen hassasiyet ve bu doğrultuda hayatı yalnız Allah'a kulluk, yalnız O'na ibadet ve O'na hiçbir şeyi denk tutmamak şeklinde özetlenebilecek tevhid öğretisine riayet olarak

zikretmek mümkündür. Bu açıdan İslam insanların tutum ve tavırlarını çeşitli kategoriler altında niteler. İnsanın bütün davranışları günah ve sevap şeklinde iki ana grupta değerlendirilir ve bunlara bağlı olarak insanlar günahkar olan ya da olmayan veya fasık, zalim ya da muttaki gibi nitelendirmelerle tanımlanır. İnanç düzleminde baktığımızda ise insanlara yönelik tanımlamalar imanın kabul edilip edilmemesine paralel olarak müminler (inananlar) ve kafirler (hakkı gizleyerek, görmezden gelerek ya da üstünü örterek inkar edenler veya nankörlük edenler) şeklinde iki ana grupta yapılır; ayrıca inanmayanlar kendi aralarında çeşitli açılardan yapılan değerlendirmelere binaen müşrikler, münafıklar, ehli kitab gibi kategoriler oluştururlar. İnsanlara yönelik bütün bu sınıflamalarda İslam ölçüt olarak kendi hakikat anlayışını ve bununla irtibatlı doğru ve yanlış telakkisini temel alır. Diğer dini gelenekler için de benzer şeyler söylemek mümkündür. Örneğin Hıristiyan geleneğinde dindarlığın ölçütü "Mesih'te olma" kavramı çerçevesinde düşünülür ve Mesih inancı bağlamında insanlar Mesih'e inananlar ve inanmayanlar şeklinde iki grupta toplanır.

Günümüz Batı yaşam tarzına önemli ölçüde etkili olan modernitenin ve bunun adeta ayrılmaz bir parçası olarak tezahür eden sekülerizmin dini tutum ve tavırlara yönelik yaptığı sınıflamalar dikkat çekicidir. Modernite, Batı geleneğinde tecrübe edilen sosyal ve siyasal tutum ve tavırlara yönelik yapılan kategorizasyonlardan hareketle dini tutum ve tavırları sınıflamaya çalışır. Buna göre muhafazakâr, gelenekçi, radikal, yenilikçi ve fundamentalist gibi tanımlamalar din anlayışlarına yönelik sınıflamaları oluşturur. Bu sınıflamalarda bir ölçüde Batının dinsel tecrübesinden yararlandığı kesindir. Zira Hıristiyan geleneğinde ortaya çıkan farklı din algılarının bu sınıflamalarda etkili olduğu görülmektedir. Örneğin 16. yüzyıl dinsel reform çabalarına bağlı olarak ortaya çıkan yenilenmecî akımlar ve bunlar bünyesinde oluşan dini Fundamentalizm türü akımlar dinsel sınıflamalarda bu tarz kategorizasyonlar için bir ilham kaynağı olmuştur denebilir. Diğer taraftan bütün bu sınıflamalarda modernitenin kendi parametrelerini ölçüt olarak kullanmakta olduğu ve bir başka ifadeyle kendisini merkeze aldığı da bir gerçektir. Öyle ki modernitenin temel

parametreler olarak kullandığı akılcılık, sosyal yaşama yönelik liberalizm, hakikat ya da gerçek konusunda görelilik ve seküler yaşam tarzı gibi hususlar dini anlayışları ve grupları tanımlamada önemli referans noktası olmuştur. Bir bakıma modernitenin kutsal-ları olarak kabul gören bu değerler, içinde yaşanılan toplumdaki dini tutum ve tavırları kategorize etmede başvurulan temel kıstas-lardır.

Batı tarihinde Hıristiyanlık ve Yahudilik içinde oluşan çeşitli din anlayışlarıyla dini hareketler bu çerçevede sınıflanma yoluna gidilmiştir. Buna göre büyük ölçüde muhafazakârlığı temsil eden Katolisizme karşılık, Protestanlık yenilikçi ya da reformist çerçe-vede değerlendirilmiştir. Benzer şekilde Yahudilik içerisinde 18. yüzyıldan itibaren gelişen bir dizi akım da genel görüntüsü ve yapısı açısından muhafazakâr, reformist, gelenekçi ve benzeri isim-lerle anılmıştır. İlginç olan bir durum bu şekilde kategorize edilen dini akımların ya da hareketlerin bizzat kendilerinin de zaman zaman bu isimlendirmeleri benimsemiş olmalarıdır.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslam dünyasına yönelik olarak yapılan sınıflamalarda da bu tarz kategorizasyonlar kendini göstermiştir. Batı etelijansiyası dünya genelinde Müslümanların dini anlayış ve tutumlarını, kendi toplumsal tecrübesinden hare-ketle muhafazakar, gelenekçi, fundamentalist ve benzeri sınıflama-lara tabi tutmaktadır. Bu konuda özellikle son dönemlerde yapılan çeşitli çalışmalar dikkat çekicidir. Örneğin ABD merkezli Rand Corporation gibi araştırma merkezlerinde hazırlanan raporlarda dünya Müslümanlarının fundamentalistler, radikaller, muhafaza-karlar, gelenekçiler, liberaller, modernistler ve sekülerler şeklinde gruplara ayrıştırıldıkları bilinmektedir. Bu sınıflamanın dünya Müslümanlarının seküler Batı ve Batının değerlerine yönelik yak-laşimleri çerçevesinde yapıldığı dikkati çekmektedir. Ayrıca bu sınıflamayı konu alan çalışmalarda Batının Müslümanlara yönelik tutum ve tavırları açısından çeşitli görüş ve önerilerde bulunuldu-ğu dikkati çekmekte; örneğin liberal, modernist ve sekülerlerin, fundamentalist ve radikal olarak tanımlanan gruplara karşı hemen her alanda desteklenmesi tavsiye edilmektedir. Yine bu bağlamda İslam'a yönelik anlayışlar genel anlamda Batı değer yargıları ve

sosyal-siyasal yapılanması bağlamında irdelenerek, Batı ile çatıştığı düşünölen yaklaşımlara karşı Batı ile uyuşan tavır ve tutumlar desteklenmektedir. Böylelikle örneğın İlimli İslam olarak adlandırılan bir model, dünya genelinde liberal, modernist ve seköler kesimler aracılığıyla inşa edilmeye çalışılmaktadır.

İslam'a yönelik bütün bu kategorizasyonların Batı Oryantalist geleneğinin bir ürünü ve devamı olduğunu belirtmek gerekir. 17. yüzyıldan itibaren İslam üzerine yapılan Oryantalist çalışmalarda, genellikle İslam'ı anlamaktan çok İslam'a yönelik Batılı bilim anlayışı ve değer yargıları bağlamında değerlendirme yapmak esastı. Bugünün yaklaşımlarında da İslam'ı ve dünya Müslömanlarının İslam anlayışlarını anlamak yerine Batının sosyal ve siyasal çeşitli değer yargıları bağlamında tanımlamak ve bu tanımlar doğrultusunda Batı değerlerine karşı olduğu düşünölen tutumlara karşı mücadele etmek amacı açıktan ifade edilmektedir.

Milel ve Nihal'in bu sayısı bu hususun irdelenmesine temel olabilecek açılımlara sahip makaleler içermektedir. Bu sayıda yer alan makalelerde oryantalizm, gelenek ve antropolojik bir kategori olarak dinin inşasına yönelik analizler, genelde dine özelde ise İslam'a yönelik yapılan kategorizasyonların daha sağlıklı değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Editör

FATIMA
TURKISH
BLEND
CIGARETTES

All America is now smoking
this pleasing Turkish-blend—
must be that it gives better
satisfaction.

Have you had the
pleasure?

Liggett & Myers Tobacco Co.



15¢
the Package

"Distinctively Individual"

Oryantalizm - Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni*

Hakan MERTCAN**

Atıf/©: Mertcan, Hakan, (2007). Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni, MİLEL ve NİHAL, 4 (2), 11-28.

Özet: Oryantalizm, akademik bir disiplin, sanatsal bir uğraş alanı olarak meşruluk kazandırılmaya çalışılan bir ideolojidir. Her ne kadar söylem oryantalizmi masum kılmaya çalışsa da gerçeklik bunun aksini ortaya koymaktadır. Ne sosyal bilimlerde ne edebiyatta ne de sanatın herhangi bir dalında, anlatıldığı gibi masum bir düşünce sistemiyle karşı karşıyayız. Oryantalistlerin yüklendiği misyon, sömürgecilik için çok işlevsel olmuştur. Batı, Doğu'da kendi arzularını aramış, kendi "yüksek" ahlakına sığdıramadıklarını Doğu'ya atfetmiş, onunla masalsi yolculuklara çıkmıştır. Kimi zaman Doğu Alaaddin'in sihirli lambasıdır, lambadaki cin, cinin bir çırpıda kurduğu büyülü dünyadır; ama ahlaksızdır, erdemsizdir, sapkıncıdır çoğu zaman bu dünya. Hayali bir Doğu inşa edilmiştir ve bu kurgusal mekan, "harem", "hamam", "erotizm", "egzotizm", "despotizm", "miskinlik", "çirkinlik", "pislik", "sapkınlık" vb. imgelerle beslenmiştir. Nihayetinde kesin olan bir şey ortaya çıkmıştır, o da Doğu'nun ıslah edilme zorunluluğu. Bunun karşısında sorumluluk sahibi "erdemli" Batı onu "doğru yola" getirmek için kılıçlarını kuşanmış ve sonu gelmeyen seferlerine çıkmıştır. Yazımızda bu uzun serüvende oryantalistlerin/ oryantalist fikriyatın sömürgeciliğe nasıl hizmet ettiğini anlatmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, sömürgecilik, batı, doğu.

* Bu makale, *Kavram Sözlüğü II: Söylem ve Gerçek* isimli sözlükte yer alan "Oryantalizm" başlıklı yazımızın bazı eklemeler ve değişiklikler yapılmış halidir.

** Arş. Gör., Çağ Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku Bölümü

“Güçlü anuların toprağı, dünyanın beşığı, tanrısal inançların pınarı Doğu, Batı sana sahip olmak istiyor; seni fethedeceğiz... Bir zamanlar savaşıçı halklarımız geldiler sana... şimdi de... biz modern haçlı seferimizi sana bütün büyük adamlarımızı tanıtarak gerçekleştirmek istiyoruz.”¹

Giriş

Lord Curzon, 27 Eylül 1909’da Lordlar Kamarası’nda yaptığı konuşmada şöyle diyordu: “Doğu insanının yalnız dillerine değil, törelerine, hissiyatına, geleneklerine, tarihine, dinine de aşına olmamız, Doğu ruhu diyebileceğimiz şeyi anlama maharetimiz, kazanmış olduğumuz mevki gelecekte de koruyabilmemizi sağlayacak tek dayanaktır.” Aslında Curzon burada, onlarca sayfada anlatılabilecek olan oryantalist fikriyatın özünü bir cümlede göstermiş oluyor. Oryantalizm baştan beri, masum bir bilgilenme/ bilgi üretme faaliyeti olmadı. İlerleyen sayfalarda açıklayacağımız gibi, oryantalistlerin çalışmaları sömürgeci güçlerin faaliyetleriyle ayrıştırılamayacak oranda bir bütünlük oluşturuyordu. Onlar sömürge güçlerinin hem keşif kolu olmuş hem sömürge yönetimlerinin ihtiyaç duyduğu akademik/ bilimsel bilgiyi onlara sunmuş, hem de onların varlıklarını meşrulaştırmak ve kalıcılaştırmak için büyük gayretler sarf etmişlerdir.

“Öteki” halkların dillerini öğrenmek, kültürlerine- geleneklerine- dinlerine ilgi duymak, hissiyatlarını anlamaya çalışmak en insani gayretler arasında yer alır. Ve belki de farklı toplulukların, her geçen gün daha da küçülen dünyada, barış içinde kardeşçe yaşamaları ancak bu tarz kurulacak bir ilişki (empati yetisi) ile mümkün olabilir. Fakat, oryantalistlerin çalışmaları “söylem”in aksine hiç de farklı kimlikler arasında kardeşlik bağlarını kuracak, barış tohumları ekecek, insani değerleri yeşertecek tarzda olmamıştır. Oryantalizm hem teorik hem de pratik bakımdan insani amaçlara hizmet etmekten ziyade, halkların köleleştirilmesine, ülkelerin sömürgeleştirilmesine hizmet etmiştir.

¹ Marsilya Bilim, Edebiyat ve Sanat Krallık Akademisi sözcüsü Hippolyte de Villeneuve).

Oryantalizm ile sömürgeciliğin kol kola geçen uzun yürüyüşü, “Doğu”laştırılan geniş bir coğrafyada kimi zaman telafisi imkansız sonuçlar doğuran yıkıcı bir süreç olmuştur. Bugün dahi “insani amaçlar” kisvesi altında işgaller yapılmakta, insanlar barbarca yöntemlerle katledilmektedir; Afganistan’da, Irak’ta, Filistin’de olan da budur.

İşgalin, sömürünün olduğu bir yerde bırakınız hak ve özgürlüklerin tehdit altında olmasını, doğrudan (yalın olarak) “insanın” kendisi tehdit altındadır. Hak ve özgürlüklerin taşıyıcısı olacak bir öznenin (hak sujesinin) varlığının ortadan kaldırıldığı bir yerde, haklardan, insani değer ve amaçlardan bahsetmek ne kadar anlamlı olabilir? Biz, burada sömürgeciliğin insana- doğaya karşı suçlarını -elinin ne oranda kana bulaştığını- anlatmayı hedeflemiyoruz (bunun için “medeni dünyanın” tarihte yaptıklarını inceleme “zahmetine” girmektense, insan hayatının hiçbir değerinin kalmadığı, “demokratikleştirilmek” üzere(!) işgal edilen bugünkü Irak’a bakmak bile yeterli olabilir). Burada sadece, masum bir bilgi üretimi, akademik- sanatsal bir uğraş alanı olarak nitelendirilmeye çalışılan oryantalizmin, bütün veçheleriyle gayri insani olan sömürgecilik (kolonyalizm) ile olan ilişkisinin niteliğini irdelemeye çalışacağız.

Oryantalizm Tartışmaları

Çok eski zamanlardan itibaren Doğu’ya yönelik bir ilgi bulunmaktaydı; oryantalizm (şarkiyatçılık), bu ilginin uzmanlaşmış bir ifadesidir, denilebilir. Sözlük anlamı, “Doğu bilimi”, “Doğu dilleri, edebiyatı, tarihi uzmanlığı” olarak belirtilen bu *Doğu araştırmaları* sahasının faaliyetlerinin masum bir bilgi üretimi olup olmadığı uzun süredir tartışılmaktadır.

1973’te Paris’te yapılan 29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi’nde alınan bir kararla oryantalizm teriminin (oryantalistler tarafından) resmi kullanımına son verilmiştir; bu tarihten sonraki süreçte de oryantalistler, terimi kullanmaktan özellikle kaçınmışlardır. Bunun önemli bir nedeni oryantalizme yüklenen olumsuz

anlamlardı.² Kavramın kullanılmasından vazgeçilmesi oryantalistlerin, kendilerinin sömürgecilikle ilişkilendirilmelerinden duydukları rahatsızlığın ve bu olumsuz kimlikten sıyrılmaya gayretlerinin bir ifadesi olarak görülebilir.

Oryantalizme ilişkin yapılan tartışmalarda yer alan en önemli ismin Edward Said olduğu söylenebilir. Oryantalizme ilişkin bakış açısı/değerlendirmeler, Said'in, 1978 yılında yayınlanan "Oryantalizm" isimli eseri ile "radikal" bir sarsıntıya uğramıştır. Kuşkusuz oryantalist eleştirileri bu kitapla başlamamıştır; Said'den çok önceleri de oryantalistin, masum, akademik-bilimsel bir ilgi alanı olduğu yönündeki egemen görüş sorgulanıyordu. Fakat Said'in farkı, edebiyattan antropolojiye, siyasal söylemlerden seyahatnamelelere varana dek oldukça kapsamlı bir inceleme yaparak, bütün veçheleriyle Avrupa'nın geneline sinmiş, Avrupa'nın üstünlüğü fikrine dayanan bir düşünce sisteminin oluşum sürecini, bu düşüncenin çeşitli biçimlerdeki yansımalarını ortaya koymuş olmasıdır. Said, bir anlamda bilginin arkeolojik kazısını yapmış; görünenin gerisindeki gerçekleri (birbirinden kopuk, tesadüfî, arzi süreçler-ilişkiler olarak değil) belli bir bağlam içerisinde ele alarak, Doğu hakkında üretilen bilgi ile Batı sömürgeciliğinin derin-karmaşık ilişkisini ortaya çıkarmıştır. Bu, oryantalist hakkındaki egemen düşüncenin, olumlu bakışın ciddi bir eleştirisiydi; bir anlamda "paradigmanın iflası"ydı. Bu süreçten sonra tartışma zenginleşerek derinleşmiştir. Bu tartışmaları iki grupta toplamak mümkündür: Birincisi, oryantalistleri savunan, olumlayan görüşler; ikincisi, oryantalistin masum bir bilgi olmadığı, sömürgeci güçlerin hizmetinde bir ideoloji olduğu yönündeki eleştirel görüşlerdir.

Oryantalizme olumlu anlamlar atfedenlerin yer aldığı birinci gruptan John M. MacKenzie, oryantalist teriminin sempatik bir çağrışıma sahip olduğunu; oryantalistlerin, Doğulu kültürel biçim-

² Bir başka temel etken de, 2. Dünya Savaşı sonrası oryantalist çalışma sahasında yaşanan değişimdir. Bu süreçte, Doğu çeşitli uzmalık alanlarına bölündü: Uzak Doğu, Orta Doğu, Çin, Mısır, Türkiye gibi bölge ve ülkeler, herbiri kendi konusunda -dil, tarih, sanat vs. alanlarında- "uzmanlaşmış" araştırmacılar tarafından incelenmeye başlandı. Bu da oryantalist teriminin kullanımını tartışmalı bir hale getirdi: Bulut, 2004: s. 2.

lerin, sömürgeci güçlerin karşısında hayatta kalabilmesi için çaba verdiklerini belirtir. Ona göre, oryantalizm “sömürgecilik çağında Batı kültürünün kibrinden korunmak için Doğu’nun dillerinin, edebiyatının, din, düşünce, sanat ve sosyal hayatının incelenmesi”dir.³ Yaşayan en büyük oryantalistlerden Bernard Lewis de, MacKenzie’ye benzer bir yaklaşım içindedir: “Birinci anlamıyla oryantalizm, Orta Doğu’yu, Kuzey Afrika’yı ziyaret etmiş ve gördüklerini veya hayal ettiklerin, çoğunlukla romantik ve aşırı bir tarzda resmetmiş, çoğunlukla Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolüdür. Daha yaygın kabul görmüş ikinci anlamında oryantalizm, ilkiyle bağlantısız olarak, akademik uğraşın bir dalıdır.”⁴ Edward Ollendorf da, Oxford Dictionary’ye gönderme yaparak oryantalizmi, Doğu milletlerinin karakteristiklerini, düşünce biçimlerini vs. inceleyen “zararsız bir etkinlik” olarak tanımlamıştır.⁵

İleri sürülen bu fikirlere karşın, görüşlerinin temelinde, M. Foucault’un söylem- bilgi ve iktidar arasındaki güçlü bağlar olduğu yönündeki tezleri ve A. Gramsci’nin “hegemonya” üzerine çözümlenmeleri bulunan Said, oryantalizmin, kesinlikle masum ve nesnel bir bilgi olmadığını, Batılı sömürgeci güçlerin kendi tahakkümünü oluşturabilmelerinin/ sürdürülebilmelerinin bir aracı olduğunu ifade eder. Fakat basit bir “araç” değildir bu. “Şark, Avrupa’nın *maddi* uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır. Şarkiyatçılık bu bütünleyici parçayı, kültür, hatta ideoloji düzleminde bir söylem biçimi olarak -bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçemleriyle birlikte dile getirir, temsil eder.”⁶ Said oryantalizmin birbiriyle ilişkili üç anlamına işaret eder. İlki -kolayca kabul gören – akademik anlamı (Şark araştırmaları: Doğu dilleri, kültürleri, tarih ve toplum incelemeleri). İkincisi, Doğu ile Batı arasında kesin (ontolojik ve epis-

³ John M. MacKenzie, *Orientalism: History, teohry and the arts*’dan aktaran: Bulut, 2004: s. 5.

⁴ Bernard Lewis, *The Question of Orientalism*’den aktaran: Bulut, 2004: s. 5- 6.

⁵ Ollendorf, 1999: s. 291.

⁶ Said, 2004: s. 11-12.

temolojik) bir ayırım bulunduğu fikrinden hareket eden siyaset teorisyenlerinden sanatçı-edebiyatçılara kadar uzanan kalabalık bir yazar topluluğu tarafından belli bir düzeyde imgeleme yaratılmış anlamıdır -ki bu iki anlam sürekli bir ilişki içindedir. Diğer ikisine göre daha tarihsel ve somut olan üçüncü anlamı ise şudur: “Kaba- ca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak onsekizinci yüzyıl sonu alınır, Şarkiyatçılık, Şark’la -Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark’a egemen olmakta, Şark’ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçimi olarak incelenebilir, çözümlenebilir.”⁷ Kısacası, Said, düşünce biçimleri, kültürel yapılar ve iktidar arasındaki ilişkilerin çözümlenmesinin önemine vurgu yapmış ve Doğu’nun Doğululaştırılmasının, Batı’nın ihtiyaçları doğrultusunda yeniden kurgulanmasının basit bir imgelem olmadığını açıklamaya çalışmıştır.

Oryantalist düşünceyi eleştiren bir başka isim olan Thierry Hentch, (Said’in ortaya koymuş olduğu) oryantalistlerin “öteki”ne tepeden bakan, etnik merkezci yaklaşımlarının, nasıl olup da Batı’da genel bir kabul gördüğünü, içselleştirildiğini sorgular. “Batılı gözlerimizde terörizmin “Arap”, fanatizmin ise “İslam” olmasını neden kabul ettiğimizi hiç sorduk mu kendi kendimize”⁸ diye soran Hentch, bu düşüncenin oluşumunun uzun geçmişini ortaya koyar. Buradan, Doğu hakkında oluşturulan efsanelerin, Batı’da, Batı için oluşturulduğu -bir kez daha- açıkça görülür.

Hayali Doğu: Binbir Gece Masalları’ndan Delacroix’nın Fırçasına İmgenin Sınırsız Gücü

Batı, uzun bir tarihsel sürece yayılmış çabalar sonucunda, gerçekte olmayan bir “Doğu” inşa etmiştir: “Hayali Doğu”. Ve bu sayede/ bunun üzerinden kendini tanımlamıştır (Doğu, Batı’nın kendine baktığı bir ayna olmuştur; Doğu’nun *çirkinliğine* baktıkça, kendinden geçerek, kendi *güzelliğini* yaşamıştır). Bu kurgusal Doğu, “ha-

⁷ Said, 2004: s. 13.

⁸ Hentch, 1996: s. 8.

rem", "hamam", "erotizm", "egzotizm", "despotizm", "miskinlik", "çirkinlik", "pislik", "sapkınlık" vb. imgelerle besleniyordu. Doğu dekorunda, her türlü mistik öge, birbirinden "renkli" cinsel fanteziler, garip yaratıklar, tuhaf insan toplulukları yerlerini almıştı. Kısacası, Doğu bir merak konusu, bir eğlence nesnesi, seyirlik bir malzeme, tuhafliklar ve utanmazlıkların diyarıdır; acınası bir çocuk, keşfedilmeyi bekleyen genç bir kız ve ıslah edilmesi gereken azgın bir yaratıktır. Bin yıllık bir durağanlık içindeki bu "geri", "sapkın", "gelişime düşman", "kara cahil", "gizemli", "kendini idare edemeyen", "despotizmin zulmü altında inleyen", "uyuyan" Doğu imajı, Batı için olmazsa olmaz bir önem taşımaktaydı. Çünkü Doğu'yu bin yıllık uykusundan uyandıracak, onu ileriye götürececek, aydınlatacak, uygarlaştıracak olan, "medeniyetin yegâne temsilcisi", "erdemlerle yüklü" "dinamik" Batı'dır. Kısaca, her türlü olumlu değer taşıyıcısı olan Batı, olumsuz koşullar içinde kıvranan Doğu'yu kurtaracak olan güçtür; böylece Doğu'yu kurtarmak üzere yapılan bütün müdahaleler de meşru bir dayanağa sahip olabilecektir.

Doğu'nun, Batı tarafından fethi asırlar boyu süren, oldukça uzun, çatışmalı ve çelişkili bir süreçtir. Beaudet'in de belirttiği gibi, "bu fetih süreci, Batı edebiyatı ve felsefesi tarafından çok uzun süre idealize edilir. Bu öylesine bir idealize edıştır ki, sonuçta ortaya düpedüz bir 'ideoloji'", hem de Batı'nın kültürel ve düşünsel yapısını bütün boyutlarıyla etkileyecek bir "doğu uzmanlığı" ideolojisi çıkar.⁹ En geniş biçimiyle Batı literatüründe, bir yandan (kökleri Antik Yunan'a dayandırılan) Avrupa'nın üstünlüğü yönündeki Avrupa merkezci tezler işlenirken; diğer yandan, yukarıda çerçevesini çizdiğimiz biçimiyle, olumsuz Doğu kurgusu – açık veya örtülü, kaba veya inceltilmiş biçimlerde- oluşturulmuştur. Monolitik bir tarzda oluşturulmuş olan bu kurgunun bütün Doğu'yu "homojenleştirdiği" ve "tarihsizleştirdiği" aşikârdır. Bu "hayali Doğu"nun senaryosu, seyyah, filolog, antropolog, filozof, edebiyatçı, sanatçı, siyasetçi, misyoner ve farklı disiplinlerden akademisyenlerin içinde yer aldığı geniş bir yazar kadrosunca

⁹ Beaudet, 1998: s. 71.

oluşturulmuştur. Bunların içinde, İslam'a, Doğu halklarına güçlü nefret duyguları besleyenler, açık emperyal emeller taşıyanlar, Doğu'nun fethini savunanlar, buna yönelik projeler üretenler, Doğu'nun Hıristiyanlaştırılması gayretinde olanlar olduğu gibi, Doğu'ya romantik bir ilgi- heyecan duyanlar, macera arayanlar, "akademik" amaçlar taşıyanlar, kendilerini Arap- Müslüman dostu görenler de vardı kuşkusuz. Fakat genel olarak söylersek bunların hiçbiri, Doğu'ya ilişkin "metinsel tutumun" dışında değildi; bir başka ifadeyle, Doğu hakkında yazan bu kişiler, Doğu'yu metinler aracılığıyla anlatırken, "hayali Doğu" kurgusuna bir yerinden katılmışlardır. En masum yaklaşımlarda bile, olumsuz bir Doğu temsili üretilmiştir. Örneğin, Doğulu kadınların güzelliği anlatılırken sahnenin diğer yanında erkeklerin çirkinliği, kabalığı yerini almıştır; bunu gözden kaçırmamak gerekir.

Doğu hakkındaki yazın erken dönemlerde, genel olarak, dil araştırmalarına, İslami eserlerin incelenmesine ve dinsel polemiklere dayanıyordu. Kur'an ve İslam ile ilgili konularda kilisenin saldırgan tutumu ön plandaydı. İslam'la ilgili yazılanlar temelde, İslam'ın bir sapkınlık, Peygamber Muhammed'in de sapkın bir sahtekâr olduğu iddialarını içeriyordu. Ortaçağ'daki bu iddiaların, sonraki yüzyıllara güçlü mirası bir kenara, o dönem etkisi görece sınırlıydı; ayrıca, var olan yazın, içerik bakımından da zenginlikten yoksundu. Doğu yazını, asıl gücünü seyahatnameler, anılar, edebî-sanatsal eserler aracılığıyla Avrupa'nın sokaktaki insanına inmesiyle kazanmış ve etkinliğini arttırmıştır. 18. yüzyıldan itibaren geniş kesimlerin ilgisine mazhar olmaya başlayan ve 19. yüzyılda tam anlamıyla popülerleşen bu tarz yazının, bugün sayısız eserden oluşan dev bir külliyat (ya da "şark kitaplığı") olduğunu söyleyebiliriz. Bu eserler, yazarlarının tamamı sömürgeci güçlerle organik ilişki içinde olmasa da (ki azımsanamayacak bir kesiminin, ordu mensubu, bürokrat, diplomat, danışman vb. olması hasebiyle bu ilişki vardı), Doğu-Batı ayrımının, Doğu'nun ötekileştirilmesinin, Doğu'ya ilişkin Batılı bir "kolektif muhayyile"nin oluşturulmasının bir aracı olmuşlardır. Dolayısıyla bunlar, sömürgeciliğin hegemonyasının kurulmasının, sürdürülmesinin, genişletilmesinin

bir bileşeni ya da bir başka deyişle sömürgeciliğin ideolojik veçhesini oluşturan “oryantalizmin” kurucu unsurları, düşünsel temelleri ve dayanakları haline gelmişlerdir.

Antoine Galland tarafından Fransızca’ya tercüme edilen (1704-1717) *Binbir Gece Masalları*, Batı’daki Doğu imgesinin oluşumunda önemli bir yer tutar. Bu eser, Rodinson’un da ifade ettiği gibi, Doğu’yu egzotik bir medeniyet, serazat cinlerinin yaşadığı sihirli bir dünya olarak resmetmiştir.¹⁰ Galland kendi yazılarında (*Journal*) da, Doğu zalimliği, vahşeti gibi konuları cinsellikle birlikte ele alarak işler (ki bu gezi yazılarının da ortak temasıdır. Bu tema – zulmeden şehvet düşkünü efendi, zavallı kadınlar, sapkın erotizm- 19. yy. oryantalist resimlerinde gözle görülür hale gelmiştir).¹¹ Oliver Goldsmith’in gezi notlarında, “Duydum ki, Doğu’da ne balo, ne çay toplantısı, ne de opera varmış; bir tek haremleri var” diyerek, Doğu’yu büyük bir harem, Doğulu kadınlarıysa maneviyattan yoksun birer zevk nesnesi olarak anlatır. William Beckford da *Vathek*’te, karanlık, uğursuz, zalim ve erotik Doğu’nun öyküsünü anlatmıştır; üstelik hiç Doğu’ya gitmeden.¹² Beckford’un etkilediği isimlerden biri olan Lord Byron da, *Türk Masalları* ve *Childe Harold’ın Hac Yolculuğu*’nda, despotizm konusunu işler ve “zalim ve hunhar” bir Türk imajı çizer.¹³ E. W. Lane, önsözünde, geçeklikten hiçbir ödün vermeme kaygısını belirttiği *Modern Mısırlılar* üzerine çalışmasında, Doğu’yu ahlaki bozukluklar, sapkınlıklar, hurafeler ve – halkı eğlendirmek isteyen birinin kendini kesip

¹⁰ Rodinson, 1983: s. 50.

¹¹ Kabbani, 1998: s. 47- 49. Doğu imgesi, yetenekli ressamların fırçalarıyla daha bir canlanmış. Örneğin Eugene Delacroix’nın “Sardanapal’in ölümü” isimli tablosu, bu muhayyel Doğu’nun en canlı ifadelerinden biridir.

¹² Parla, 1985: s. 22- 25; Kabbani, 1998: s. 56- 57. Doğu’ya gitmeden Doğu’yu anlatmak hiç de istisnai bir şey değildi. Birçok oryantalist ressam, Avrupa’daki atölyelerinde, hiç görmedikleri Doğu’ya ilişkin resimler çizmişlerdir. Doğu’yu görmeden Doğu’nun öyküsünü, şiirini yazanların, resmini çizenlerin dışında, hiç görmediği yerleri anlatan seyyahlar da mevcuttu. Bunlardan en yeteneklisi belki de Makro Polo’ydu. Polo, Çin’e gitmeden Çin seyahatnamesi yazabilmiştir; bunun yanı sıra, gittiğinde artık ortada kalmamış olan Hassan Sabbah’ın Alamut Kalesi’ni de, fantastik bir kurgu içinde, canlı tanıklığını yapmış gibi anlatabilmiştir.

¹³ Parla, 1985: s. 27- 34.

bağırsaklarını göstermesi gibi- çeşitli tuhafliklarla resmeder. Ayrıca, o da Mısırlı kadınları uçkuru gevşek olarak betimlemekten geri durmaz.¹⁴ Flaubert'te de Doğu cinsellik dolu seyirlik bir malzemedir: "Bir süre önce, Kahire Şubra yolunda bir genç adam, orta yerde bir büyük maymuna düzdürdü kendini... insanların hoşuna gitmek, onları güldürmek için yapmıştı bunu. Nicedir Tanrı işareti taşıyan bir ermiş olduğuna hükmedilmiş bir derviş –bir budala-öldü geçenlerde; tüm Müslüman kadınlar onu görmeye, onu elleriyle tatmin etmeye gelirlerdi."¹⁵ Dante de, İlahi Komedyada İslam'ın Peygamberi'ni cehennem dibine doğru gönderilmiş bir sahtekâr, kötülüklerinin bedelini iğrenç işkencelerle ödeyen bir günahkâr olarak tasvir eder; ayrıca, kadın ve mal ortaklığını savunan rahip Dolcino aracılığıyla da Peygamber'in "şehvet düşkünlüğü"ne gönderme yapar.¹⁶ Doğu'yu büyülü bir cennet gibi düşleyen, Doğu "hayranı" Nerval de, "Doğu'ya Yolculuk"ta, peçenin ardında gizlenen şehvet dolu ve cinsel oyunlar peşinde olan kadın imajından hiç de arî değildir. Ayrıca o da, Doğu'ya karşı aşağılayıcı tavrı sürdürmüş, Arapları zordan anlayan köpeklere benzetmekten kendini alamamıştır.¹⁷

Çok sayıda gezi yazısında, romanda, öyküde, şiirde, tiyatro oyununda, resimde ve hatta 20. yy. ile birlikte sinemada bu imgeler tekrar tekrar –zenginleştirilerek- üretilmiştir. Bu imgeler aracılığıyla kurulan "hayali Doğu"nun, "modern" Batı'ya muhtaç olduğu aşikârdır. Artık "bilge" Batı'nın yapması gereken –Doğuludan daha iyi tanıdığı- Doğu'yu sefih durumundan "kurtarmaktır"; zira, bu pespaye durumda yaşayan yaratıklar cemaatini Batı'dan başka "adam edecek" bir güç de yoktur. Böylece, Batı'nın politik-askeri gücü Doğuluların "hayrına", Doğu'ya gelip yerleşecek, maddi ilişkiler bütünü – siyasal, ekonomik, kültürel, dinsel- her veçhesiyle "gerektiği ölçüde" zor kullanarak değiştirebilecekti. (Bu sayede de Doğu'nun kapıları, yolları ontolojik an-

¹⁴ Kabbani, 1998: s. 75- 79.

¹⁵ Said, 2004: s. 113.

¹⁶ Dante, 1998: s. 95-6. Ayrıca bkz. Said, 2004: s. 78; Kömeçoğlu, 2002: s. 39.

¹⁷ Nerval, 2005.

lamlarını, “açıl susam açıl” türünden şifrelerin bilgisine sahip “bilge” ve “cesur” Batılı fatihlerin seferleriyle kazanmış olacaktır.)

Hegemonya Tesisinde “Entelektüel” Misyon:Nesnel Bilim mi, Kolonyalizmin İdeolojik Veçhesi mi?

Napolyon -“Doğu uzmanı” oryantalistlerin bilgilerinden yararlanarak ve onların “aktif” desteğini gücüne eklemeyerek- Mısır işgaline başlamazdan çok daha önce Fransa’nın hizmetindeki Alman filozof G. W. Leibniz, 14. Louis’yi, Asya ve Avrupa arasındaki en önemli geçit, Hindistan ve Avrupa pazarlarının en önemli buluşma noktası olduğuna işaret ettiği Mısır’ı fethetmesi için ikna etmeye çalışıyordu. 1672’de hazırladığı projesinde, bu fetih, başarı gücünü kurgusal Doğu’nun imgelerinden alıyordu. Bildik imgeleri “ölçüsüzce” kullanmaktan kendini alamayan Leibniz, Osmanlı’yı cehaletin ve barbarlığın hükümranlığı olarak tasvir etmiş, yöneticilerin bile imparatorluğun durumundan habersiz olduklarını, *en basit tarih ve coğrafya kavramlarını* dahi bilmediklerini; padişahın bir alay kadınıla tahtına gömülüp yaşayan bir “Sardanapal” olduğunu anlatmıştır. Bu karanlıklar ülkesinde yaşayan insanlar ne aradıklarını, ne istediklerini dahi bilmiyorlardı¹⁸; dolayısıyla buraları fethetmek hem kolaydı ve hem de “gerekliydi”.

Sömürgecilerin öncü gücü olmuş önemli bir isim de C. F. Volney’dir. Volney, Leibniz gibi, somut bir proje hazırlayıp birilerini sefere ikna etmeye çalışmamışsa da, Mısır yolculuğunun notlarıyla, bu topraklara gelecek yabancı kuvvetler için, karşılaşacakları güçlükleri, bunlarla baş edebilmenin yollarını içeren geniş bir doküman hazırlamış; adeta onlara, rehberlik hizmeti sunmuştur. Napolyon’un ordusunun yüksek rütbeli subaylarından J. Gaulmier, bu durumu açıkça ifade etmiştir: “Mısır’daki Fransızların rehberiydi; o onları yanıltmayan tek rehberdi.”¹⁹ Napolyon da Mısır seferine çıkarken, bu sese kulak vermeyi ihmal etmemiş, Doğu’nun Müslüman halkıyla kurulacak ilişkinin biçiminde bu rehberden önemli ölçüde yararlanmıştı. Öte yandan, Volney, Do-

¹⁸ Hentch, 1996: s. 129-133.

¹⁹ Hentch, 1996: s. 160.

ğu'ya, İslam'a ilişkin ön yargıları tekrarlamış ve "fanatizm ve zorbalığın" boyunduruğu altındaki Doğu insanını "kurtarmak" gibi "soylu bir hedefi" işaret ederek, sömürgeci müdahaleye meşru bir dayanak sunmuştur.²⁰

Sanırız, tüm bunlar bilginin; *Doğu bilgisinin, Doğu araştırmalarının, Doğu uzmanlığının* sömürgeci güçlerle olan ilişkisini yeterince göstermektedir. Sömürgeleştirme sürecinde, sömürge ilişkilerinin tahkim edilmesinde ve sürdürülmesinde, Doğu- Batı ikiliği (dikotomisi) ve bu ikilikte Batı'nın üstün- ileri, Doğu'nunsa aşağı- geri olduğunu kanıtlamaya yönelik söylem hayati bir rol üstlenmiştir. "Söylem analizi" yardımıyla, gerek edebi-sanatsal gerek siyasal-akademik alanda yazılıp çizilenler vasıtasıyla oluşturulan söylemin, basit bir bilgi yığını olmadığını kavramaktayız. Söylem analizi, görünürde olan ile gizli olan arasındaki, düşüncelerle kurumsal yapılar arasındaki ilişkiyi kavramamıza imkân sağlamakta; "iktidarın nasıl da gündelik hayatlarımızı düzenleyen dil, edebiyat, kültür ve kurumlar aracılığıyla işlediğini görmemize izin ver[mektedir]. Said [de] iktidara ilişkin bu genişletilmiş tanımı kullanarak kolonyal otorite hakkındaki dar ve teknik bir kavrayıştan uzaklaşabil[miş] ve kolonyal otoritenin Şark hakkında bir söylem üreterek –yani edebi ve sanatsal üretimde, politik ve bilimsel eserlerde ve daha özgül olarak da Şarkiyat incelemelerinde belirgin olan düşünme yapıları yaratarak- nasıl iş gördüğünü gösterebil[miştir]."²¹

Ne sömürge ilişkilerinin ne de herhangi bir tahakküm ilişkisinin çıplak bir şiddetle, salt "zor"a dayanarak yürümesi mümkündür. Üzerinde tahakküm ilişkisi kurulan insanların, bu ilişkinin tesisini/ devam ettirilmesini engelleyecek bir pratik içine girmemeleri için rıza üretimi zorunludur. Şöyle de söylenebilir; sömürgeci sömürgeleştirdiği insanların bir kısmının "sempatisini kazanma"ya²² muhtaçtır. Bunun sağlanabilmesi için de "bilim" ve "bilim insanları"nın kullanılması, sınıflı toplumsal formasyonlarda ikti-

²⁰ Hentch, 1996: s.169-171.

²¹ Loomba, 2000: s. 67- 68.

²² Fanon, 1984: s. 128.

dar meşrebine aykırı bir durum değildir. Napolyon'un Mısır işgalinde, yanında oldukça kalabalık bir bilim adamı/ akademisyen topluluğuyla İskenderiye'ye adım atması, bu anlamda manidardır (Bu bilim adamları içinde büyük oryantalist Sylvestre de Sacy'nin de birçok öğrencisi yer alıyordu). Napolyon'un hizmetinde yer alan oryantalistler ilk *Mısır Enstitüsü*'nü (Institut d'Égypt) kurmuşlar, *Mısır'ın Tasviri*'ni (Description de l'Égypte) yayınlamışlardır. Bu sayede –incelenerek, tanınarak, tanımlanarak, gerektiği ölçüde kabul veya reddedilerek- Mısır Fransa'ya mal edilebilecek ve ayrıca Fransız işgali haklılaştırılabilecekti. Bunun “güzel” bir (resmi tarih yazım) örneği, Mısır'ın Tasviri'nde, Mısır'ın fethedilmediği, “kurtarıldığı”nın yazıyor olmasıdır.²³ Kısacası, oryantalistler, sömürge yöneticilerinden, askerlerden daha az önemli görevler ifa ediyor değillerdi. Geniş uzman kadrosuyla Enstitü'nün, bir anlamda “ordunun âlim tümeni”²⁴ olarak çalıştığını söylemek yerinde bir tespit olsa gerek.

Napolyon'dan sonraki dönemlerde de oryantalistler bu misyonlarına uygun hareket etmeye devam etmişler; hatta Napolyon'un talimatıyla²⁵ Mısır'ın yönetiminde daha etkin roller üstlenmişlerdir. Napolyon'un Mısır işgali sömürgecilik tarihi açısından olduğu kadar oryantalizmin tarihi açısından da bir dönüm noktası olmuştur. Bu aşamadan sonra oryantalizm daha yetkinleşmiş ve daha kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Doğu'nun Doğu'da oluşturulması, daha somut ve ayrıntılı araştırmaların yapılması bilimsellik görünümünü/ vurgusunu güçlendirmiştir. Bizce, oryantalistlerle ilgili algı yanılması (ya da “yanlış bilinç” diyelim) önemli ölçüde buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü ete kemiğe bürünmüş, uzun uğraşlar sonucu oluşturulmuş, eskinin kaba dilinden sıyrılıp yetkinleşmiş, bilimsellik kaygısını öne çıkarmış bir “Doğu uzmanlığı” kendini daha sempatik kılabilmekteydi. Üstelik

²³ Hentch, 1996: s. 171.

²⁴ Said, 2004: s. 93.

²⁵ “Napolyon... vekili Kléber'e, kendisi ayrıldıktan sonra Mısır'ın hep Şarkiyatçılar ile kendi yanlarına çekebildikleri Müslüman dini liderler aracılığıyla yönetilmesi konusunda kesin bir talimat verdi; başka bir siyaset fazlasıyla pahalıya patlar, akılsızlık olurdu”: Said, 2004: s. 92.

artık, Doğu'yu "savunan", Arap- Müslüman "dostu" olan birçok oryantalist²⁶ ortalarda görünmekteydi. Oysa, özde değişen çok da bir şey yoktu. Mesele, oryantalizmin "modernleşmesi", yaptığı işte daha incelmış ve yetkinleşmiş olmasıydı. Yani, şarap aynı şaraptı; fakat şişe yenilenmişti. Napolyon'un macerasından çok sonraları da, 20. yüzyıl başlarında sömürgeci güçler, oryantalistlerin ürettiği bilgilere, "Doğu temsillerine" dayanıyorlardı. İngiliz İmparatorluğu'nun önemli isimlerinden A. J. Balfour, 1910'da, Avam Kamarası'nda yaptığı konuşmada, bir yandan Doğulular hakkında olumlu ifadeler kullanıyor, onları "taltif" ediyor; diğer yandan da -asıl meramına geliyor- "Batılı uluslar, tarihte ortaya çıkar çıkmaz... kendilerine özgü erdemleri edinip... kendi kendini yönetme yetilerinin ilk ilkelerini... sergilediler... Genel deyişle 'Doğu'daki Şarklıların tüm tarihine bir göz atın, kendi kendini yönetmenin izine rastlayamazsınız. Tüm önemli yüzyılları... zorbalık altında, mutlakiyetçi yönetimler altında geçti" derken çok tanıdık bir yüzle karşımıza çıkıyor. Ezelden beri "üstün" olan bir ırkın mensubu olan bu "seçkin" Batılı, Doğulu kardeşlerine "içten" bir acıma du-

²⁶ "Arap Dostu" oryantalist Arabistanlı Lawrence - E. H. Palmer, D. G. Hogart, G. Bell gibi- bir İngiliz ajanıydı ve asıl derdi Arapların bağımsızlığından ziyade, anavatanının çıkarlarıydı. Ayrıca, Arapları aşağılama hususunda da, diğer oryantalistlerden geri kalır bir yanı yoktu. "Türk dostu" olarak da anılan Lamartene'in ise, ilk bakışta Doğu'ya karşı sempatik bir yaklaşım içinde olduğu görülür; fakat görünürdeki hümanizm örtüsü kaldırıldığında, altından tevekkül içerisinde kurtarıcısı bekleyen zavallı, geri bir topluluğun portresi çıkar. Lamartene, elbette "kurtarıcılık" misyonunu Batılı sömürgeci güçlere vermiş ve Doğu'ya büyük çapta müdahaleler yapılması için çağrılar yapmış, planlar hazırlamıştır (Bkz. Parla, 1985: s. 41-55). Bir başka "Türk dostu" Loti de, *sadık mütefik* Türkleri kaybetmenin üzüntüsünü duyan, bir zamanlar Fransız gölü olan Akdeniz'in kaybına içlenen bir sömürgeci ordu subayı idi. "Lübnan ve Suriye'de kendimizi evimizde hissettiğimiz devir! O devir ki, İstanbul Fransız etkisinde, sempatisinde ve lisanında olduğu bir şehirdi! Ne yazık! Ne yazık!" diyerek, sevgili Fransa'sının Doğu'daki ölümüne ağıt yakar Loti: Loti, 2002: s. 1. "Eli en temiz" denilebileceklerden biri olan L. Massignon da, sömürge kuvvetlerinin bir mensubuydu ve yaptıkları (eğer varsa, iyi niyetlerinden bağımsız bir biçimde) objektif olarak, Doğu bilgisini sömürgeci güçlerin hizmetine sunmak olmuştur. Hentch, onun için şöyle yazar: "İslam'la arasında dokuduğu o çok ayrıcalıklı sevgi bağları, onun Doğu ordusunda subay ve özellikle de Fransa'nın Filistin ve Suriye yüksek komiser yardımcısı olarak inançlarını, yeteneklerini ve bilgilerini Fransız sömürge politikasının hizmetine sunmasını engellememiştir": Aynı: s. 224- 225.

yuyor ve “bu mutlakiyetçi yönetimin bizim tasarrufumuzda olması hayırlı mıdır? Hayırlıdır, derim ben”, diyerek onları “kurtarma”nın çaresini gösteriyor.²⁷ Balfour başka bir yerde de, Mısır’ın sömürge yöneticilerinden Cromer Lordu E. Baring için şunları diyordu: “Lord Cromer’in çeyrek yüzyıllık hizmeti Mısır’ı... mali ve ahlaki refah bakımından Şark ulusları arasında, eşsiz olduğuna inandığım, konumuna getirdi.”²⁸ Evet, sömürge güçleri, Mısır’ı hem ekonomik açıdan hem de “ahlaki” açıdan (oryantalistler, bize yeterince öğretmişlerdi Doğuluların ne kadar “ahlaksız” olduklarını) “kurtarmışlardı”!..

Sözü edilen “kurtarıcı şef” Lord Cromer, aynı zamanda iki ciltlik *Modern Mısır* (Modern Egypt) isimli yapıtın yazarı olan Doğu uzmanı bir “bilge”dir. Eserinde Doğulu ve Batılı tipleri birbiriyle karşılaştıran Cromer’e göre, Batılılar doğaları gereği kuşkucudur, rasyoneldir, “doğuştan mantıkçıdır”, dogmalara prim vermezler; Doğulularsa, doğru düzgün mantık yetisi olmayan, baştan savma bir biçimde akıl yürüten, bir konuyu açıklarken “yarım düzine çelişkiye düşen”; üstelik tembel, yalancı, dalkavuk tipleridir.²⁹ Bu sebepten ötürü, Lord Cromer’in bu insanları “kurtarması” (ve hatta muasır Şark milletlerinin tepesine çıkarması) gayet yerinde bir eylemdir!

Sonuç

Konuyu daha fazla uzatmak, örnekleri çoğaltmak mümkün; fakat sanırız bütün anlattıklarımızda, oryantalizmin anlamını, içeriğini, neyin ve kimin hizmetinde olduğunu yeterince ortaya koyabildik. Görüldüğü gibi, oryantalizmin sömürgecilikle olan ilişkisi basit bir ilişki değildir. Oryantalizm, sömürge yönetimlerini meşrulaştırdığı/ haklılaştırdığı/ aklileştirdiği, onların gerekliliklerini açıkladığı gibi, onların ortaya çıkmasında/ oluşmasında da önemli bir işlev görmüştür. Oryantalistler, sömürgeci güçlere, gidecekleri uzak

²⁷ Said, 2004: s. 42- 43.

²⁸ Said, 2004: s. 45.

²⁹ Said, 2004: s. 48. Said, Lord Cromer’in, kitabının bu belirlemeleri içeren bölümünde, “Şarkiyatçı bilgeliğin bir tür kişisel mecellesini” ortaya koyduğunu ifade eder.

diyarların bilgisini taşımış, önlerini açmış, yollarını aydınlatmışlardır; bir anlamda, onların “keşif kolu” olmuşlardır.

Özetle söyleyecek olursak, sömürgecilik tarih içinde değişik aşamalardan geçerek evrimleşmiştir; ama asla ortadan kalkmamıştır. Aynı durum oryantalizm için de geçerlidir. Bugün de oryantalistler (Doğu uzmanları) var ve bugün de “modern” oryantalistler geleneksel misyonlarını devam ettiriyorlar. “Uygar dünya” ile entegrasyondan (uygarlaştırmadan), “demokrasi”, “insan hakları”, “özgürlük” götürmeden dem vuruyorlar. En önemli örneklerden biri Bernard Lewis’tir. Bugün yaşayan en meşhur oryantalistlerden olan Lewis, uzmanlığının gereğini, ABD yönetiminin, Ulusal Güvenlik Konseyi’nin danışmanlığını yaparak yerine getirmektedir.³⁰ İsrail’in, Filistinlilere, Araplara yönelik Siyonist- saldırgan politikaları da, oryantalist taifeden gıdasını almaktadır. Örneğin, İbrani Üniversitesi İslami Çalışmalar bölümü, Siyonist idarenin ihtiyaçlarına koşulmuş durumdadır.³¹ Bugün hâlen, birçok *Doğu uzmanının*, başta ABD olmak üzere emperyalist güçlerin Doğu üzerinde hegemonya tesisinde; savaş ve işgal planlarında görev aldığı görülmektedir. Körfez savaşında, Afganistan ve Irak işgallerinde bu oryantalist kadronun desteği yadsınamaz. Söz konusu “Doğu” olunca, ABD ve Avrupa’daki yazar- çizerlerin, haber sunucularının, program yapımcılarının ve benzerlerinin tutumlarının, oryantalist bakış açısından bağımsız olmadığı açıktır. Emperyalist merkezlerdeki medyanın kısa süreli takibi bile, oryantalist zihniyetin nasıl devam ettiğini, tekrar tekrar üretildiğini göstermek için, sanırız, yeterli olacaktır.

Son olarak şunu da eklemek gerekir; oryantalizmin gücünün önemli dayanaklarından birini Batı dışı toplumlardaki kendi toplumuna yabancılaşmış yönetici elit ve “aydın”lar oluşturmaktadır. Kendi toplumuna/ kültürüne/ tarihine yabancılaşan yönetici elit ve “aydın”lar, medeniyet ve Batı terimlerini eş anlamlı olarak kabul

³⁰ Bkz. Said, “Şarkiyatçılığa Önsöz”, (12.06.2006). <http://www.bgst.org/keab/sa070803.asp>; Said, “Emperyal Perspektifler”, (12.06.2006). <http://www.bgst.org/keab/akses200205.asp>.

³¹ Said, 2000: s. 78- 79.

etmekte ve Batı'nın Doğu'ya ilişkin değer ölçülerini, bakış açısını benimsemektedir. Buna "oryantalizmin içselleşmesi" denilebilir. Kurtulunması gereken bir yük olarak addettikleri *kendi varlıklarından* sıyrılıp bütünüyle Batı gibi olma gayretindeki bu elitler içinde, Doğu, artık Batı'nın gözündeki Doğu'dur. Bu, bir anlamda, *dünyaya sömürgecinin gözüyle bakmaktır*³² ya da zihinlerin sömürgeleşmesidir.

Referanslar

- Alighieri, Dante (1998) *İlahi Komedi*, çev. Hamdi Varoğlu, Ankara: Dey Yayınları.
- Başkaya, Fikret (2004) *Çığırından Çıkış Bir Dünya: Sosyal Sefaletin, Ekolojik Felaketin, Etik Yozlaşmanın Kökeni* (2. B.). Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Beudet, Pierre (1998) "Atina ve Mısır'da Antik Uygarlıklar ve 'Batı'nın İcad Edilmesi", çev. Kadir Cangızbay, *Özgür Üniversite Formu*, C: 1, S: 2.
- Bulut, Yücel (2004) *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Fanon, Franz (1984) *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Bayram Doktor, İstanbul: Burhan Yayınları.
- Hentch, Thierry (1996) *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kabbani, Rana (1998) *Avrupa'nın Doğu Söylenceleri: Tasarla ve Yönet*, çev. P. Kaya- G. Doğramacı, İstanbul: Yayınevi Yayınları
- Kömeçoğlu, Uğur (2002) "Oryantalizm, Belirsizlik, Tahayyül, 11 Eylül", *Doğu Batı*, C: 2, S: 20.
- Loomba, Ania (2000) *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Loti, Pierre (2002) *Sevgili Fransa'mızın Doğudaki Ölümü*, çev. Tuğrul Baykent (2. B.) Ankara: T.C.K.B.Yayınları.
- Nerval, Gérard de (2005) *Doğu'ya Yolculuk*, C. 1- 2, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ollendorf, Edward (1999) "Kültür ve Emperyalizm", *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. A. Topçuoğlu, Y. Aktay (2. B.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Parla, Jale (1985) *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rodinson, Maxsime (1983) *Batı'yı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç, İstanbul: Pınar Yayınları.

³² Başkaya, 2004: s. 19.

- Said, Edward (2004) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (4. B.). İstanbul: Metis Yayınları
- _____ (2000) *Kış Ruhu: Edward W. Said'den Seçme Yazılar*, Haz. ve çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları
- _____ "Şarkiyatçılığa Önsöz", (12.06.2006). <http://www.bgst.org/keab/sa070803.asp>.
- _____ "Emperyal Perspektifler", (12.06.2006). <http://www.bgst.org/keab/akses200205.asp>.



The relationship between Orientalism and Colonialism: The ongoing bloody adventure of "love" reaching from the sword of the Western conquerors to the Aladdin's lamp

Citation/©: Mertcan, Hakan, (2007). The relationship between Orientalism and Colonialism: The ongoing bloody adventure of "love" reaching from the sword of the Western conquerors to the Aladdin's lamp, *Milel ve Nihal*, 4 (2), 11-28.

Abstract: As an academical discipline and a field of arts Orientalism is an ideology which is tried to be justified. Even though the *discourse* tries to supply Orientalism be innocent, the *reality* displays the contrary. We face a system of thought which is innocent in neither social sciences, nor literature and arts as innocent as it is claimed. The mission that the Orientalists carry out has been quite functional in Colonialism. The West looked for his own wishes in the East, attributing those characteristics, which it did not see suitable to its high ethics, to the East. Then it stepped out a legendary trip with this imagination. Hence, the East is sometimes the Alaaddin's lamp and genie in the lamp and it is also a magical world founded instantly by the genie. However, this world has generally seen as mostly unethical, heretical and not having any virtue. It has therefore been founded an imaginary East which was characterized by such images as harem, hammam, eroticism, egzotizm, despotism, laziness, ugliness and mess. All of these has resulted a certain fact that the East should be improved. The West which is full of virtue and responsibility has therefore put on the sword and gone out endless campaigns in order to chasten the East. This article deals with how the Orientalists and the ideology behind it serve Colonialism in this long period adventure.

Keywords: Orientalism, the West, the East, Colonialism



Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi “Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek”

Sıtkı KARADENİZ*

Atıf/©: Karadeniz, Sıtkı, (2007). Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi: ‘Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek’, Milet ve Nihal, 4 (2), 29-47.

Özet: Gelenek kavramı, birçok sosyal bilim kavramı gibi oldukça muğlak bir anlama sahiptir. Bu, büyük ölçüde modern zamanların bilim anlayışından kaynaklanmaktadır. Ancak bizatihi kendisi de modern bir kavram olan geleneğe, her iki taraftan da sağlıklı bir yaklaşımın olduğu söylenemez. Bir tarafta, modernitenin, kendini inşa ameliyesini gelenek üzerinden gerçekleştirmeye çalışması ve kendini “geleneksel olmayan” olarak takdim etmesi söz konusu iken; diğer yanda, “geçmiş bugünde yaşatma kaygısında olan ve geleneği, tarihin bir “an”ında sabitleyerek onu muhafazaya çabalayan gelenekçilik” bulunmaktadır. Her iki yaklaşım da, geleneği kendi mecrasının dışına çıkarma çabası içerisinde bulunmakta; ya da zımnen böyle bir işlev görmektedirler. Buna rağmen ikisinin de birer değer veya yapı olmalarının ötesinde birer “zihniyet şeması” oldukları, ya da bilinç kategorilerini ifade ettikleri kabul edilmelidir. Ancak gelenek, bu “iki düşman kardeş”in savaşının ortasında kalmasına rağmen hala varlığını sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, modern, gelenekçilik, geleneksellik, muhafazakârlık.

*“Gelenek ölümlerin canlı inancıdır;
gelenekçilik ise canlıların ölü inancı...”
Jaroslav Pelikan*

* İnönü Ü. SBE Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Giriş Yerine

Modern bilim, modernitenin hediye ettiği kavramları, modern öncesi (geleneksel dönemler denilmektedir ekseriyetle) dönemlerden tevarüsle, “efradını cami, ağyarını mâni” bir biçimde tanımlama alışkanlığını sürdürmekte; ancak ele aldığı her kavramı bir “heyula”ya benzeterek, uğraşanı, anlam ve kafa karışıklığının ortasında bırakmaktadır. Bu, özellikle ve çoğunlukla sosyal bilimler için daha çok geçerlidir.

Herhangi bir kavram hakkında konuşmak için, evvela kavramın etrafındaki “belirsizlik halesi”ni aşmak gerekmektedir. Ancak sahip olduğumuz enstrümanlarla, bu bulanık haleyi aşmak pek de mümkün görünmemektedir. Modern bilim geleneğinin içerisinde kalındığı takdirde, doğa bilimlerinden beklenen, “mutlak sonuçlar” elde etmekle sorumlu tutulacak ve ortak bir tanımlama esas alınmak durumunda kalınacaktır. Ancak herhangi bir tanımlama ve teşebbüs, modern bilim paradigmasını aştığında ise, yerel bilim, postmodern gibi, modern ve fakat menfi nitelikler yüklenen tanımlamalara maruz bırakılacaktır. Sonuçta söyleneceklerin, söylenenler içerisinde bir kalabalık oluşturmanın veya haleyi genişletmenin ötesine geçmeme ihtimali ise, her zaman için mahfuzdur.

Peki, bu durumda, böyle bir ameliyeye, modern bilimin de imkânları ve bulgularını da kullanarak bir kavramsal iz sürmeye girişmenin meşruiyetinin veya mantığının temeli ne olabilir?

Şüphesiz, temel saik, Aristocu anlamda “insan” oluşumuzun, yani ilk insandan bugüne dek “muhteva”sını bütün insanların oluşturduğu ve fakat hep aynı kalan “insan formu”nun, ya da daha keskin anlamıyla ve büyük harfle İnsan’ın, uhdesinde hikmetin nüvesini taşıyarak ve bunu nesilden nesile aktararak insanlık şuurunun bir gereği olarak, herhangi bir konuda olduğu gibi bu konuda da dert edilenin, duyulan rahatsızlığın bir dışavurumu şeklinde, kapısına dayanan konuyla da cebelleşmekten kendini alıkoyamayışıdır. Bu ameliye, ne yapsanız peşinizi bırakmayan

ontolojik kaygının bir sonucudur. Çünkü insan, “verili olan”la iktifa etmeyen, “ufuk çizgisi”nin ötesini aşmaya teşne varlıktır. “İnsan, felsefe yapan varlıktır” tabiri de buradan doğmuş olmalıdır.

Postmodern felsefeye müşteri çoğaltmak ya da bu felsefenin argümanlarını kullanarak modern bilime yüklenme niyetinde değilim. Ancak amacım, Batı felsefesinin, Antikitelelerden bu yana, kendini salt zihinsel bir performansa adayarak, philosophia perennis’in, yani hikmet diyebileceğimiz bir menzilin rayından bile isteye kendini kaydırmış olarak mutlak hakikate varma şansını kaybetmiş bulunduğunu anlamaya çalışmaktır. Postmodern bir tabirle, bu ufuk, daha o günden “(en) büyük anlatı”sını kaybetmiştir. Tam da onu kaybettiğinden olmalı ki, o anlatıyı yeryüzünde tesis ederek huzura ereceğini tasavvur etmiştir. Ve “tarihin sonu” gibi, “medeniyet” gibi, “demokrasi” gibi değer ve iddiaların, biraz da bu zaviyeden değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim.

Yeryüzünün sınırlarına bu paradigmadan hareketle ve bu paradigma içerisinde vakıf olma değil, sahip olmaya çalışmak, kaderini yazmanın önkoşulu olarak ve ister istemez, bu çabayı katı sınırlandırmalara maruz bırakacaktır. Ancak bu sınırlandırmalar, kesret-vahdet birlikteliğinin, yani Geleneğin dairesindeki “bütün geleneklerin tek bir Geleneğin bir süreği, bir izdüşümü veya bir mücessem halî” tasavvurunun muadili değildir. Bu nedenle, “bir”e varmaya çalıştıkça “çok”almaktadır; ve bu “çokluk”, hangi alan olursa olsun, bulanık, belirsiz, kimliksiz, herkesin her şekilde eklenebileceği ve fakat bir diğeriyle neredeyse örtüşecek müşterek bulamadığı bir “teşviş” halini doğurmaktan öteye gidememektedir. Hülasa, modern bilimsel ameliye, her ne kadar “form” olarak “geleneğin” izinden gidiyor gibi gözükse de, “muhteva” olarak ele aldığı her kavram veya konuyu atomlarına ayırırçasına parçalamakta ve fakat bir üst merhalede birleştirmeyi beceremeyerek bu “teşviş” halini derinleştirmektedir.

Aynı durumun, bizzat “gelenek” için de geçerli olduğunu teslim edelim. Özellikle sosyal bilimlerde, herkesin gelenekten anla-

dığı, farklı şeyler olmaktadır. Bu, eğer biz, geleneği bir bütünlük olarak anlayacaksak, bir anlamda, kavramın henüz gelenekselleşemediğini göstermektedir. Nedir gelenek? Ya da gelenek denildiğinde anlaşılan hep aynı şey midir? Her ne ise bu gelenek, nasıl meydana gelir? Onu meydana getiren unsurlar nelerdir? Gelenekler ne zaman ölür? Onları yeniden diriltmenin imkânı var mıdır? ... Bu ve benzer sorular, gelenek denince akla ilk gelen sorular olmaktadır.

Bu sebeple biz de bu yazıda, yukarıdaki soru(n)ları zihnimizin bir köşesinde tutarak evvela, gelenek kavramına biçilen anlamları, kavramın hangi sosyal ve bilimsel vasata doğduğunu ve icra ettiği fonksiyon, etrafında hangi (paradigmal ya da ideolojik) konulanmalardan hangi tartışmaların yürütüldüğünü anlamaya çalışacağız. Sonra, "geleneksellik-gelenekçilik" ayırımını tartışmaya açacağız. Ama öncelikle, bu "hâle-i teşviş"e bir giriş denemesinde bulunmakta fayda ummaktayız. Tabi bu belirsizliği aşma çabası da gütmeden.

Gelenek mi Gelenekler mi?

Gelenek ile bir ilişki söz konusu edilecekse, evvela gelenekten ne anlaşıldığının veya hangi gelenekten söz edildiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Zira gelenek, İlahi bir bağa, onun mücessem hali din ile özdeş görüldüğü gibi, geçmişten gelen ve fakat profan birtakım davranış veya tarzların ifadelendirilmesinde de kullanılmaktadır. Mustafa Armağan'ın dediği gibi, "onu Gelenek (Tradition) şeklinde, ezeli ve ebedi bilgelik, bir philosophia perennis yahut da hikmet-i hâlîde olarak mı anlamak gerekiyor? Bu bilgeliğin ete kemiğe bürünmüş organizasyonları mı anlaşılmalıdır? Sosyolojik düzeyde görenek (custom) olarak nitelendirdiğimiz bir sosyal davranış manzumesini mi anlıyoruz gelenekten?" (Armağan, 1997: 63-64). Girişte de belirttiğimiz gibi, bu geniş kullanım alanı, hem zengin bir literatür oluşturmaktadır, hem de kavramın anlam dünyasını olabildiğince flulaştırmaktadır.

Büyük harfle başlayan ve İslam dünyasında Seyyid Hüseyin

Nasr tarafından temsil edilen anlayışa göre Gelenek, “en evrensel anlamda, insanı İlahi olana bağlayan ilkeleri, yani dini içerdiği düşünülebilir, öte yandan ve başka bir açıdan din, esas anlamıyla Gök’ten indirilen ve insanı Kaynağına bağlayan ilkeler olarak düşünülebilir. Bu durumda gelenek daha sınırlı bir anlamda bu ilkelerin uygulanması şeklinde görülebilir... Gelenek, çekip çıkartılmaz bir biçimde dine ve vahye, kutsallığa, ortodoksi kavramına, otoriteye, sürekliliğe ve zahirî ve batinî hakikatin düzenli bir biçimde aktarılmasına bağlıdır. Gelenek, Batı düşüncesindeki sophia perennis, Hindulardaki sanatana darma ve Müslümanlardaki hikmet-i halide, yani ebedi bilgelik kavramlarıyla çok yakından ilişkilidir” (Nasr’dan aktaran Armağan, 1992: 12). Ancak Armağan’a göre, “din, insanı Kaynağına, yani Allah’a bağlayan daha asli ve sahih bir bağ” olduğu için, bu Gelenek, din ile özdeş kabul edilemez.

Guénon ya da onun izleyicilerinin (mesela Nasr’ın) kavramsallaştırdığı “Gelenek”¹; “tekil” bir gelenek tasavvuru ortaya koymakta ve geleneği daha çok “metafizik” bir çerçevede ele almaktadır. Bu özelliği dolayısıyla, onu, sosyolojik bir tahlilden ziyade felsefi bir düzeye taşıyarak tartışmak gerekecektir. Dolayısıyla ilginçliğin yoğunlaşması gereken zeminden uzaklaşmamak amacıyla, bu Gelenek’in, bir sosyal bilim konusunu teşkil edecek başka bir boyutuna eğilmek daha yararlı olacaktır.

Din ile gelenek arasındaki ilişkiyi daha sosyal bilimsel olarak kanıtlanabilir ve kabul edilebilir bir düzlemde ele alan Frithjof Schuon’a göre ise, “bir din doğuşunda, ilk andan itibaren insanları Allah’a bağlar, fakat ona gelenek adı verilemez. Dinin ilk tabilerinin üzerinden iki ya da üç nesil geçince din bir gelenek halini alır” (Armağan, 1992: 12). Nitekim Edward Shils de “Gelenek” adlı ünlü makalesinde, bir şeyin gelenek olabilmesi için, ya da gelenekselle-

¹ Burada “büyük harf” iki anlama işaret eder; birincisi, “tek” bir geleneğin varlığına, yani gelenek deyince anlaşılması gerekenin bu olduğuna inandırılmak amacıyla matuf anlamı. İkincisi ise, başka geleneklerin varlığı kabul edilmekle birlikte, “değişmeyen, ezeli ve ebedi” tek geleneğin bu olduğu. Guénon’un ifadesiyle “hiçbir şey özü itibarıyla değişmiyor, değişen şekillerdir” (Aydın, 2004: 54).

şen ile gelenekselleşmeyenin ayırımını yaparken, bu noktadan, nesil mefhumundan hareket etmektedir. Ona göre, “açıktır ki, tasavvurunun arkasından hemen terk edilen, mucidi ya da savunucusu takdim ettiğinde veya onu cisimleştirdiğinde hiçbir alıcı bulamayan inanç gelenek değildir. Eğer bir inanç veya pratik ‘moda oluyor,’ fakat kısa bir süre hayatta kalabiliyorsa, bir geleneğe dönüşmeyi başaramaz; çekirdeğinde, gelenekselliğin kalbinde bulunan taraftarından alıcısına intikal ettirilme tarzları taşıyor olsa bile başaramaz. Bir gelenek halini alabilmesi için en az üç kuşak – bunların uzun veya kısa olmasının önemi bulunmaksızın – sürmesi gerekir” (Shils, 2002: 160). Dolayısıyla Schuon’un, bir dini inancın gelenekselleşmesini tasvirinin bu anlamda, hem geleneği “dinin sosyal görünümü” olarak teslim etmesiyle geleneği sosyal bir olguya hamlettiği ve hem de bir geleneğin meydana geliş sürecini işaret ettiği söylenebilir.

Bu, yani en az üç kuşağın tecrübesini haiz ve kuşaktan kuşağa aktarılan anlamıyla geleneğin, Fransız muhafazakârlarının da gelenek anlayışıyla örtüştüğü veya paralellik arz ettiği de görülmektedir (Beneton, 1991, Karadeniz, 2003). Bu muhafazakâr yazarlar, Bonald ve Maistre, Fransız İhtilali’nin doğurduğu yıkıma tepki olarak, onun değerlerini temsil eden Aydınlanma düşüncesine karşı çıkmakta, hakikatin ve mutluluğun, aydınlanma idealleri ile değil, “tarihin bilgeliğinin gölgesinde hayat bulmuş gelenekler” ile mümkün olacağına inanmaktadırlar (Karadeniz, 2003: 16). Ancak onların gelenek tasavvurunda, geleneğin mahiyetinin ne olduğu önemli değildir. Önemli olan o geleneğin yüklendiği ya da gördüğü işlevdir. Bu bakımdan Fransız muhafazakâr Maurras, ilginç bir örnek teşkil eder. Zira kendisi Hıristiyanlık’a karşı kuşkucu ve çekingen olmasına karşın, geleneğin bir kurumsal boyutunu teşkil eden Kilise’nin ve dinin işlevini devam ettirmesini ister. Çünkü din, etimolojik anlamıyla paralel olarak (Bonald’a göre religion, “birbirine bağlamak” anlamındaki religare kökünden gelmektedir bkz. Nisbet, 1997: 108) toplumu birbirine “bağlayan” bir tutkal vazifesi görmekte; geleneği ve düzeni korumaktadır (Beneton, 1991: 62). Bu anlayışın bizdeki örneğini Peyami Safa teşkil eder.

Safa da, dini geleneklerin toplumsal nitelikli olanlarının tasfiyesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir (Karadeniz, 2002: 95). Safa ile beraber Tanpınar için de din, “gelenegin içindeki öğelerden bir öğedir” (Alver, 2002: 106) sadece ve gelenegin parçalanmasını önleyen bir tutkal işlevini görmektedir. Buradaki gelenek tasavvurunun, sosyal bilimlerde de bir ölçüde kabul gören tanımlama ile bir yakınlık ilişkisi içerisinde olduğu söylenmelidir.

Kısmen yukarıda da değinildiği şekliyle, sosyal bilimler ve özellikle sosyolojide gelenek, kelime anlamıyla, daha çok, bir kuşaktan diğerine aktarılan herhangi bir beşeri uygulama, inanç, kurum ya da zanaat için kullanılmaktadır. Geleneklerin içerdiği şeyler oldukça farklı olmakla beraber, tipik olarak toplumsal bir grubun ortak mirasının parçası olarak görülen bazı kültür unsurlarına işaret etmektedir. Bu anlamda gelenek, sık sık toplumsal kararlılığın ve meşruiyetin kaynağı olarak görülür, fakat mevcut değişime temel sağlayabilmek için de yine geleneğe başvurulur. Armağanın da dediği gibi, kavram, modern bir toplumla bir karşılık kuran sosyolojide otoritenin niteliğiyle ilgili tartışmalarda önemlidir (Armağan, 1992: 13–14). En yumuşak yorumunu Weber’de bulan bu bakış açısından gelenek, otoriter buyruk, dogmatik tutum veya itaatkar tutumla eş görülmekte; ve bu yorum her ne kadar yanlı bir tutumu yansıtsa da, Shils’e göre, başta Bonald olmak üzere, “gelenekselcilik” doktrinini yaygınlaştıran bir dizi yazar tarafından, ondokuzuncu yüzyılda Hıristiyan inancının Aydınlanma’nın dünya görüşünün tehdidiyle çözülüşüne tepki olarak, Kitab-ı Mukaddes’in, Kilise Babaları’nın, konsüllerin, Roma Katolik Kilisesi hiyerarşisinin içerdiği yorumların otoritesine inancın kabul edilmesi konusunda birtakım tezler de öne sürülmüştür (Shils, 2002: 164). Böylece gelenegin, bu anlamda, muhafazakârlarca da benimsenip korunmaya değer görüldüğü ve “modernitenin karşıtı” olarak da kavramsallaştırılmış olduğu da görülmektedir. Bu anlamda geleneğin, siyasal ve ideolojik bir çerçevesinin de bulunduğu ve bunun da daha çok muhafazakâr bir ideoloji ile beraber düşünülebileceği söylenebilir.

Gelenek-Modernlik ilişkisi

Gelenek ile modernliği birbirine karşıt toplumsal örüntüler olarak konumlandırmak, kırılması ya da aşılması hayli vakit almış hâkim bir kanı halinde hem sosyal bilimlerde hem de “sosyal mühendislik” uygulamalarında uzun süre etkin ve belirleyici olmuştur. Modernistler tarafından gelenek, geçmişle ve geçmişe ait yaşamışlıklarla eşitlenerek, bugünü yaşamak ve geleceği inşa etmek yolunda terk edilmesi gereken bir “ayak bağı” olarak değerlendirilmiştir (Atay, 2004: 155). Skalanın diğer tarafında ise, muhafazakârların, daha doğru bir ifade ile gelenekçilerin, “gelenekleri mevcut halleriyle muhafaza” reaksiyonerliği söz konusudur. Bu haliyle gelenek, modernistlerle muhafazakârlar arasında öteden beri başlıca anlaşmazlık konularından birini oluşturmaktadır. Geleneği savunmak muhafazakârların, geleneği değiştirmek ise modernistlerin tutumu olagelmıştır (Armağan, 1997: 63). Gerçi “üçüncü bir yol” olarak, şimdilerde Zygmunt Bauman’ın dile getirdiği ve geleneği, kültürel anlamda bir (tarihsel) “süreklilik” şeklinde anlayıp modernliğin bir tamamlayıcısı veya yapıtaşı olarak gören bir kavrayış da var olagelmiş, ancak Atay’ın deyimiyle, “modernleşme paradigmasının hâkim düşünsel ikliminde pek revaç bulamamıştır (Atay, 2004: 155).

Modernitenin, kendini inşa ameliyesini gelenek üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı ve kendini “geleneksel olmayan” olarak takdim ettiği görülmektedir. Bu inşa, bir anlamda, geleneğin dönüştürülmesi ile mümkün olabilmektedir; ki, Armağan’ın da ifadesiyle, modernin, “geleneğin ıslah edilmiş şekli” olduğu unutulmamalıdır. Yani aslında gelenek, varlığını modernin içerisinde başka bir formda devam ettirmektedir. Daha da manidar olanı, muhafazakârların, geleneği “geriye dönük” bir inşa sürecine tabi tutup bir “kurgulama” ameliyesine girişmeleridir. Bu haliyle, kurgulanmış, inşa edilmiş, “bugün”de kullanmak üzere “geçmiş”ten devşirerek elde edilmiş gelenek (Laroui, 1993: 68, Karadeniz, 2002: 91) de, kelimenin tam manasıyla “modern” bir ameliyedir. Böylece her halükarda gelenekçi, anakronik kalmak ve gelenek de modern

olmak durumundadır.

Gelenekle modernlik arasındaki intikal, yorumlama ve eleştiri süreci bir diğ erinin önemini vazgeçilmez kılmaktadır. Nitekim modernlik de gelenekle bütün bağ ların koparılması anlamına gelmediği gibi, tarihin en güçlü modern sesleri de en güçlü geleneklerden doğ muştur (Takış, 2003: 8). Geleneksel-modern ikileminin ise, bir tepkisellikten doğ duğu söylenebilir. Mustafa Aydın'a göre, bu tepki öncelikle gelenek kutbundan değil, moderniteden gelmektedir. Ve modernite, kendini geleneğin karşısına koyduğu müddetçe, türedi bir olgu ya da bir sapma olarak adlandırılacaktır. Burada aslolanın gelenek, sonradan ortaya çıkanın ise modern olduğu kabul edilmek zorundadır. Ayrıca gelenek, binlerce yılın birikimini barındırırken, modernite fiili olarak en fazla birkaç yüzyılın ürünüdür. Ancak buna rağmen ikisinin de birer değer veya yapı olmalarının ötesinde birer "zihniyet şeması" oldukları, ya da bilinç kategorilerini ifade ettikleri kabul edilmelidir (Aydın, 2004: 55). Bu bilinç kategorileri içerisinde "kendi halinde gelenek", yani geleneksellik ve "geçmiş bugünde yaşatma kaygısında olan ve geleneği, tarihin bir "an"ında sabitleyerek onu muhafazaya çabalaayan gelenekçilik" arasında bir ayırımında bulunmak gerekmektedir. Ama öncelikle, geleneğe bu iki yaklaşım arasında nasıl bir ilişkiden söz edilebileceği ifade edilmelidir. Bunun ise, yapılan gelenek tanımlamalarındaki ortak paydanın ve hangi gelenekten söz edildiğinin belirlenmesi ile mümkün olacağı vurgulanmalıdır.

Geleneksellik ve Gelenekçilik İlişkisi

Şimdiye kadar farklı "gelenek" tanımlamaları veya algılamalarından söz ettik. Bu gelenek(ler)in, ya da daha doğru bir ifadeyle gelenek tanımlamalarının ortak paydasının bir "intikal", bir "süreklilik" olduğunu söyleyebiliriz. Kelimenin etimolojisine bakıldığında, her üç dilde, İngilizce, Arapça ve Türkçede de bu iki unsurun, intikal ve sürekliliğ in içerildiğini görmek mümkündür. Mesela kelimenin Arapça karşılığı olan "an'ane", zaman bakımından daha önceki insanlardan "gelen" bir şey anlamında kullanılmaktadır. Hadis literatüründeki "filancadan nakledildi" ("an fulanın) anla-

mında uzun ravi zinciriyle nakledilen hadislere “an’aneli hadisler denildiğini ve kelimenin de buradan neşet ettiğini belirtmek gerekiyor. Türkçedeki anlamı da zaten “gelmek” fiilinden alınmaktadır. Yine kelimenin İngilizce karşılığı “tradition” da “intikal” ile ilgilidir. Bu “intikal”ın kısa bir süreliğine değil, bir süreklilik içerisinde, yani kesintisiz olarak ve en az birkaç kuşağı aşması durumunda bir geleneğin tesisi mümkün olabilmektedir. Ancak içselleştirilmeyen ve sadece dışarıdan bir zorlama ile dayatılan bir şeyin, diğer unsurları taşıması durumunda bile bir geleneğin mevcudiyetini temin etmeyeceği belirtilmelidir. Bunun, farklı düzlemlerde ele alınan gelenek anlayışlarına teşmil edilebileceği söylenebilir.

Nitekim gerek Nasr’ın, zaman-üstü bir nitelik arz eden Gelenek anlayışında dile getirdiği “süreklilik ve intikal”, gerek muhafazakâr gelenek anlayışında görüldüğü gibi, “tarihin bilgeliğinin gölgesinde hayat bulmuş gelenek” anlayışıyla ve gerekse de sosyolojik anlamda gelenek de Marshall’ın tanımıyla², bir “intikal ve süreklilik” vurgusunda bulunmaktadır. Bu durumda gelenek, sosyal manada, her kuşağın önceki kuşaktan devraldığı, içselleştirerek yaşadığı ve ancak hayat şartları ile uyumlu hale getirdiği, yani yorumladığı bütün tarihsel ve kültürel mirastır. Geleneksellik ise, bu mirasın doğal seyri içerisinde tarihteki yürüyüşüdür. Topluma doğan her birey, bu geleneksellik içerisinde doğar ve onu hazır bulur ve bir ölçüde kendi katkısını da ekleyerek sonrakilere devreder. Bu süreklilik içerisinde herkes “kökü mazide olan âti” olarak bulunur. Bauman’ın (1998: 49-50), “zihinsel haritamda, benim öncellerim ve ardıllarım var” dediği, öncellerin tarihsel hafızada yer alan mesajları, yani geleneği devralırken; kendi yapıp ettiklerimizle beraber ardıllarımıza, herhangi bir cevap beklemeksizin aktardığımızı söylediği şey, işte bu ifadenin bir açılımı olarak kabul edilmelidir.

² Gordon Marshall, geleneği, “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller veya başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” (Marshall, 1999: 258-9) şeklinde tanımlamaktadır.

Geleneksel kültürlerde, Giddens'ın dediği gibi, geçmişe, önceki kuşakların deneyimlerini içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterilir ve simgelerine değer verilir. Gelenek, belirli etkinlik ya da deneyimi, yinelenen toplumsal uygulamalarla yapılanmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştirilen bir zaman ve uzam kullanma yoludur. Bütünüyle durağan da değildir, çünkü kültürel mirasını kendinden önce gelenlerden devralan her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır (Giddens, 1998: 41-2). Bu nedenle de gelenek nosyonunu, gelenekçilikten ayrı tutmak gerekiyor. Chantal Mouffe'nin dediği gibi, "gelenek bizim kendi tarihselliğe eklenişimizi, bir dizi zaten varolan söylemler yoluyla özneler olarak edildiğimiz gerçeğini ve bize sunulan dünyanın bu gelenek yoluyla biçimlendirildiğini" düşünmemizi sağlar (Mouffe, 2000: 306-7).

Sosyalleşme süreci içerisinde devralınan miras, bireyi engin bir tecrübe ile donatarak belirsizlikler ve kararsızlıklarla boğuşmaktan kurtarır. Her hareketin, asırların süzgecinden geçirilmiş ve yaşanan çağda son halini bulmuş bir anlam ve çerçevesi bulunur. Bireye düşen, bu anlam ve çerçeveyi sosyalleşme sürecinde keşfetmesi ve kendi hayatına uyarlamasıdır. Bu hazır bulmuşluk, onu, her kodun yeniden üretimi veya sayısız yeni koddan birini seçme ile baş başa bırakmaz. Kopan mahşeri fırtınalarla savrulmasına izin vermez; geleneğin dayandığı kökler ne kadar derinlerdeyse, verdiği güven o derece artacaktır. Fırtınaya karşı gelenek, rüzgârda savrulacak yaprak değil, kökü derinlerde çınardır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın dediği gibi, "fırtınaya karşı yaprak değil, kökünü toprağın derinliklerine salmış olan çınar dayanır".

Gelenek, yalnız geçmişle ilişkili ve sınırlı bir "muhteva" olmanın ötesinde, yaşanan ana ve geleceğe de organik bir biçimde bağlanır. Atay'ın kelimenin etimolojisinden hareketle ifade ettiği gibi, o, "gelen-ek"tir. Bu bakımdan gelenek, geçmişten bugüne gelen, bugünde var olan ve geleceğe de uzanacak "ek"; bir yapıcı öz yahut "maya"dır. Geçmişin geleceğe çaldığı mayadır. Başka bir ifadeyle gelenek, geçmiş ile geleceğin kavramsallaştırılmasını bu-

gün(de) mevcut özgün bir pratiğe referansla anlatan söylemdir (Atay, 2004: 156). Kendini sıfırdan başlatan herhangi bir tarz, düşünce veya eylem tipi vaki olmadığına göre, geçmişin inkârına dayalı bir yenilik dahi, neye göre yeni olduğunu, neyi inkâr ettiğini izhar ederek geçmiş ile bir bağ kurmak mecburiyetindedir. Beşir Ayvazoğlu, “Geleneğin Direnişi” adlı eserinde, bir anlamda bu inkârın serüvenini ve geleneğin, inkâra karşı takındığı vakur, sabır ve sebatı anlatmaktadır. Ancak eserin de gösterdiği gibi, bütün inkâra ve yok olmaya mahkûm edilmeye rağmen, yine de gelenek, bir “damar” bulup daha geniş bir tarihsellikte varlığını ve “sürekliliğini” devam ettirmektedir (Ayvazoğlu, 1997). Bu nedenle de geleceğe dönük herhangi bir yönelim, bir şekilde, kendini dayandıracığı bir temel bulma ihtiyacı hissetmektedir.

Kimi zaman da gelenek, kendi karşıtı için bile bir referans noktası teşkil eder. Bu daha çok “seçmeci” ya da “inşa”cı yaklaşımlar için geçerlidir. Yani geçmişten veya gelenek içerisinden bir kesit, bugünde gerçekleştirilecek bir yenilik için meşruiyet kaynağı olarak takdim edilir. Ya da ihtiyaç duyulan gelenek, tarihte bulunamıyorsa bizzat “icat” edilir. Ve bu “icat edilmiş gelenek, inşa edilmek istenen milletin inşasının meşruiyeti ve bunun sonucunda ortaya çıkan milletin çimentosu olarak kullanılır (Atay, 2004: 158). Yine, sürekliliğe ve tarihsel bir köken ve mirasa dayanmayan bir toplumsal iddianın kabul görme şansı düşük olacağı için de gelenek, bu şansı artırmak amacıyla kullanılmak istenmektedir (Çetin, 2003: 19). Mesela, Cumhuriyet sonrasında yeni bir millet inşa etme sürecinde, bu milletin özellikleri arasında bulunması istenmeyen Osmanlıya dair bütün değerler ve birikim atlanarak Orta Asya’ya referansta bulunulur. Erol Güngör’ün dediği gibi, Cumhuriyet, Osmanlı’nın toplum mühendisliğiyle toplumu değiştirilebilecek bir obje olarak kabul etme anlayışını paylaşmakla beraber, Osmanlıyı çağrıştıran her şeyi ve bu arada İslam’ı toplumsal ve siyasal alandan silecek bir tavır takınmıştır. Ayrıca Güngör, İnönü’ye atıfta bulunarak, inkılâpçıların Türk milliyetçiliğini “imparatorluktan (Osmanlı’dan) kurtuluş hareketi” olarak değerlendirdiklerini de ifade etmektedir (bkz. Atay, 2004: 176’da 10 no’lu dipnot). İşte

yüzyılların bir sürekliliği içerisinde yoğrulmuş ve ondan bağımsız düşünülmesi imkânsız olan Müslümanlıkla meczolunmuş Selçuklu ve Osmanlı tecrübesi, bu sebepten atlanmış, Atay'ın ifadesiyle "Anadolu platosundan Orta Asya steplerine sıçrama" yoluyla, yeni rejimin kurumlaşma kaygılarından dolayı reddedilen bir gelenek, başka bir gelenek icadı ile yeri doldurulmak istenmiştir (Atay, 2004: 159, ayrıca bkz. Alpay, 2004). Ancak Ayvazoğlu'nun da işaret ettiği gibi, bu tecrübenin, bulduğu damarlarla her dem sürgün vermekte olduğu görülmektedir.

Muhafazakâr aydınların ise temel amacı, devrimle kurulması planlanan yeni siyasal, toplumsal ve kültürel yapının "harcı" olarak, gelenek ve göreneklerin kullanılmasını sağlamaktır. Türk muhafazakârlığının, geçmişten daha çok "gelecek" yönelimli bir duruşu temsil ettiğini, ayrıca muhafazakâr kalemlerin, Osmanlı'dan kopuşu imleyen Cumhuriyet'e ve sil baştan bir millet yaratma girişimi olarak nitelendirilen inkılâplara bakışları dikkate alındığında yönünün, ileriye ve değişime dönük olduğunu öne sürmek daha mümkün görünmektedir. Dolayısıyla onlar, ileride de görüleceği gibi, gelenekçilerden farklı olarak, geleceğin inşasında geleceğin esas alınmasını şart koşarken; aynı zamanda da geleneği bir zincirin halkaları gibi algılamakta ve bu halkadan herhangi bir kopukluğun telafi edilemeyecek tahribatlara yol açacağını vurgulayarak modernist yaklaşımdan ayrılmaktadırlar. Yapılacak olan, sadece inkişafa engel teşkil edecek ve artık yeni hayatta yaşama ihtimali bulunmayanların yerine, uyum gösterecek yenilerinin üretilmesidir. Bu ise, ihtilaller ile değil, ıslahla mümkündür. Mesele Tanpınar'ın, ihtilallere 'çekince' ile yaklaşmasının temelinde, devamsızlık korkusu vardır; ona göre, Tanzimat'tan sonraki senelerde kaybettiğimiz şey, "devam" ve "bütünlük" fikridir. Öncesinde ise hayat, bir ve bütün, insanıyla beraber sürüp gidiyordu. "Böyle olduğu için de bir yere konan bir taş, iki üç nesil sonra behemehal bir bina oluyor, insan zamanına girmekle kazandığı şahsiyetini kabul ettiriyordu" (Tanpınar, 2001: 82). Tanpınar'ın en önemli metaforlarından biri, "zincir"dir. Zincir, ona göre, toplum hayatına kimlik kazandıran unsurların, kültür, sanat, din öğeleri-

nin, kısaca 'geleneğin', farklı şekillere bürünmüş de olsa kesintiye uğratılmaksızın devam etmesini ifade etmektedir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "mazi" vurgusu da, mazinin olduğu gibi modern dünyada yaşatılmasını içermez, mazi daha çok estetik ve kültürel değerler bağlamında önemsenmektedir. Maziye körü körüne bağlanma veya özlemden ziyade, icap eden yerlerde tasfiye edilebileceğini, ölü köklerin atılması ve yeni dönemin insanının da bu anlayışla yetiştirilmesi söz konusudur (Alver, 2002: 106). Burada, Peyami Safa'nın "geleneklerin, medeni inkişafa engel olanlarını tasfiye etme, gelişmeye vesile olanlarının ise muhafaza edilmesi" anlayışıyla bir paralellikten söz edilebilir. Nitekim hem Safa'nın hem de Tanpınar'ın çıkış noktası veya onlar için mühim olanı, aslında "bugün"ün şekillenmesinde yeni neslin geçmişinden kopuk veya köksüz yetişmesinden duyulan kaygı ve üzüntüdür.

İlk bakışta aralarında yakın bir ilişki olduğu zehabına karşılık, geleneğin farklı olarak gelenekçilik, modernistlerin geleneğin inkârı ile inşacı-eklektiklerin geleneğin içerisinden meşruiyet dayanağı teşkil edecek kesitleri bugüne taşımasının dışında, üçüncü bir tavır olarak bir süreklilik içerisinde akmakta olan geleneği bir noktada sabitleyerek dondurmak yoluyla korumaya çalıştığı geleneği bizzat kendi eliyle ölüme mahkûm etmektedir. Başka bir ifade ile gelenekçilik, gelenekle kurduğu ilişkinin niteliği dolayısıyla, aslında varlık sebebi olan geleneğin geleceğe "atılımı"nı engellemektedir. Peki, gelenekçilik bunu nasıl yapmaktadır? Ya da daha da önemlisi gelenekçi kime denir ve gelenekçilik nedir?

Evvela söylenmesi gereken şey, gelenekçiliği tanımlamanın, geleneği tanımlamaktan daha kolay olmadığı ve hatta aksine olabildiğine karmaşık bir ameliye olduğudur. Zira gelenekçiliğin, modern-öncesi dönemlerde, yine (kavramsal manada) gelenek gibi, bir karşılığının olmadığı görülmektedir. Kendi halinde geleneksel yapıda, bu yapının tümünü karşısına alan, onu reddeden veya inkâr eden herhangi bir köklü değişim çabasına rastlanmadığından, geleneği koruma refleksinin de devreye girmesine pek gerek kalındığı söylenemez. Geleneğe bir tarafından eklemleme

ya da ondan kısmi farklılıklar ise, ya müsamahanın sınırları içerisinde kabul edilerek zamanla gelenekselliğin bir parçası haline gelir ya da geleneksel bünye, uyumsuzluk gösteren yeni öğeyi dışarı atardı. Çünkü gelenek, değişimin herhangi bir anlamlı biçime sahip olabileceği birkaç ayrılmış geçici ve uzamsal sınırların bulunduğu bir bağlama ait olduğundan, değişime çok fazla direnç göstermez (Giddens, 1998: 42). Böylece, geleneğin, değişimin doğurduğu ihtiyaçların muhtevası ve çeşitliliğine paralel bir devingenlik kazandığı görülür. Dolayısıyla, geleneği koruma bilinci, ancak dışarıdan izafe edilmek durumundadır. Yani geleneğe toplu bir saldırı söz konusu olmadığı müddetçe, geleneği koruma güdüsü kendini gösterecek bir neden bulamamakta ve ancak sert bir değişim talebi, her cepheden gerçekleştirilen saldırılarla bu refleks doğmaktadır. Bu nedenle, böyle durumlarda, yani ancak saldırılınca kıymetinin farkına varılan değerleri, korumaya girişme bir nebze anlayışla karşılanabilir. Ama yine de bu, gelenek karşıtlığı dolayısıyla geleneğin karşı karşıya kalacağı akıbetten daha evla da görülemez. Çünkü kaçınılmaz olarak kapıya dayanacak elzem yenilik veya değişim ihtiyaçlarına da savaş açılmasıyla, geleneği “derin dondurucu”da bekletip hayattan çekip soyutlama riskini de beraberinde getirmektedir. Bu ise, geleneği, şekilcilikten başka bir şeye dönüştürmeyecektir.

Yılmaz Özakpınar’ın da ifade ettiği gibi, eğer “gelenek, geçmişe ait etnografik bir tespitin ötesinde bir varlık gösteremiyorsa o zaten ölü demektir; şimdiki zamanın değil, geçmişin geleneğidir.” Ve ancak yaşayan bir geleneğin değişme gücü vardır. İşte gelenekçilik, “aynı amacı daha kolay, daha çabuk ve daha rahat yerine getiren ve üstelik herhangi bir zararı da gösterilemeyen bir cisme ya da yönteme karşı koyup sırf eskidir, eskiden beri kullanılan, yapılagelen odur diye, manevi bir değerın ayrılamaz parçası olmadığı halde eskisine inatla bağlanmak, onun savunuculuğunu yapmak, onu şahsi bir tercih planında da bırakmayıp toplum hayatında tutmaya çalışmak”tır (Özakpınar, 2003: 115–6). Oysa şartların gerektirdiği yenilikler, o dönem için kaçınılmaz olarak yapılır, ve buna itiraz abes karşılanabilir. Fakat başka şartlar, başka yenilikler

gerektirdiğinde de önceki yeniliklerin dokunulmazlığını öne sürmek, geçmişe gömülmekten başka bir şey değildir. Belki gelenekçiliğin en vahim tarafı, böyle bir “geçmiş” saplantısına kapılmasıdır (Karadeniz, 2002: 99). Geçmişe elbette ki hasret duyulabilir ve bu, geçmişte yaşanan ideal dönemlerin kudretine erişme hasretidir. Erol Güngör’ün dediği gibi, bir ihtiyarın kendi özel geçmişine hasreti ile bir gencin yaşamadığı bir eski dönemi özlemesi bir değildir. Geçmiştekine özleme rağmen, gencin geçmişe bakışı aktiftir; o, önünde iyi günler görmek arzusuyla tutuşmaktadır çünkü (Güngör, 1999: 61). Ancak gelenekçilik bundan farklı olarak, belli bir tarihsellik bağlamında anlamlı, işe yarar ve iyi olan bir şeyin, bugünün şartlarına adaptasyonu olmaksızın tedavüle sokulabileceği, her yer ve koşulda geçerliliğini koruyabileceği inancına dayanmaktadır. Bu ise, Peyami Safa’nın “Yalnızız” (2001) adlı romanındaki gibi, “şimdi”den sıkıldığında kaçıp saklanılacak bir hayal ülkesi olan Simeranya’dan başka bir şey değildir.

Ayrıca, gelenekselleşmiş her uygulamanın, ille de korunmaya değer olduğuna dair bir tutum da kabul edilebilir değildir. Nitekim, her ne kadar zeminini kurutacak hukuki ve sosyal bilinçlenme düzeyi yeteri bir seviye kat etmemiş olsa da, “kan davası”, “başlık parası”, düğünlerde “silah patlatma” vesaire gelenekselleşmiş uygulamalar, yine de hoş karşılanamaz ve sürdürülmesinden yana tavır ve tutum takınılamaz bir mahiyet arz ederler.

Gelenekçilik, gelenek addedilen her ne ise onu alabildiğine öne çıkartan, özneleştiren, hatta bazı örneklerde kutsallaştırma noktasına kadar varabilen bir düşüncedir. Bu haliyle de, bugün”ü başlı başına sorunlu sayan, buna bağlı olarak da “geçmiş” e sıkı sıkıya referanslı bir düşünsel pozisyon olarak karşımıza çıkmaktadır (Atay, 2004: 164). Bu, tam da Jaroslav Pelikan’ın, “gelenek ölümlerin canlı inancıdır; gelenekçilik ise canlıların ölü inancı...” sözü ile anlatılmak istenenden başka bir şey değildir.

Sonuç

Girişte dile getirdiğimiz kaygımızın hala geçerli olduğunu belirtmeye hacet yok sanırım. Nitekim görüldüğü gibi, gelenek, birden

fazla “anlam dünyası”na sahiptir. Onu, biz yine de bu farklı tanımlamaların ortak paydası üzerinden, “süreklilik içerisinde ve süreklilik amacına da matuf, hem geçmişin mirasının taşınma süreci hem bu mirasın maddi olarak da kendisi ve hem de onun gelecek nesillere de hayatiyet içerisinde intikali, yani geçmiş-bugün-yarın üçgeninde gezinen ruh” olarak okuduğumuzda, çerçeveyi en azından kendimiz için sınırlandırmış veya çizmiş sayılacağız. Ve söylediklerimiz bu minvalde değerlendirilmelidir.

Böyle olmakla beraber, “gelenek” kavramının ve algılamalarının modern zamanlara has bir şey olduğunu da teslim etmek durumundayız. Gelenek olarak tanımladığımız şey ile modernlik arasındaki ilişkiye baktığımızda, geleneğin, modernin kendini tanımlamak için “icat” ettiği, kendisinde bulunmadığını öne sürdüğü her şeyi (ki, bunlar nedense hep olumsuzlukla maluldürler) yüklediği bir şey olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda gelenek, “türedi”, yani sonradan ortaya çıkan bir kavramdır ve moderndir. Ancak geleneğe saygın bir “geçmiş” de eşlik etmiş olduğundan, “türedilik” geriye dönük olarak bizzat modernin üzerine oturmaktadır. Gelenek, asıl mecra; modern ise, sapma olarak tebarüz etmektedir.

Ama aynı zamanda, modernist, bu mecrayı tersine çevirmeye kalkıştığında ise, kendisinin karşısında ve fakat kendisine yardımcı bir kuvvet ile karşılaşır; gelenekçi. Dolayısıyla modern zamanlarda, gelenek denen şey, kendisine saldıran ve kendisini savunan kuvvetler arasında, kendi mecrasında akmasına müsaade edilmeyen ve gücünü sadece, herkesin içerisinde geç(il)mek zorunda olduğundan; başka bir ifadeyle, herkesin bir şekilde onu yaşamak zorunda olması ve bu arada onu da beraberinde yaşatması kaderinden almaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, gelenek, bu “iki düşman kardeş”in savaşının ortasında kalmasına rağmen hala varlığını sürdürmektedir. Devinerek, kılık değiştirerek, uyum sağlayarak ve kendine uydurarak varlığını devam ettirmektedir.

Kaynaklar

- Alpay, Yalın (2004), "Fuat Köprülü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: V, Muhafazakârlık içinde* (cilt editörü: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları: İstanbul.
- Alver, Köksal (2002), "Ahmet Hamdi Tanpınar: Türk Muhafazakârlığının Estetiği", *tezkire*, Sayı: 27-28
- Armağan, Mustafa (1992), *Gelenek*, Ağaç Yayınları: İstanbul.
- Armağan, Mustafa (1997), *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İz Yayınları: İstanbul.
- Atay, Tayfun (2004), "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenek-çi' Muhafazakârlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: V, Muhafazakârlık içinde* (cilt editörü: Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları: İstanbul.
- Aydın, Mustafa (2004), "Modern Dönemlerde Gelenek, Din ve İslam", *tezkire*, Sayı: 40
- Ayvazoğlu, Beşir (1997), *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Neşriyat: İstanbul
- Bauman, Zygmunt (1998), *Sosyolojik Düşünmek*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Beneton, Philippe (1991), *Muhafazakârlık*, Çeviren: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Çetin, Halis (2003), "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı*, Sayı: 25
- Giddens, Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları*, Çeviren: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Güngör, Erol (1999), *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat: İstanbul.
- Karadeniz, Sıtkı (2002), "Kemalist Modernleşme Sürecinde Türk Muhafazakârlığı ve Günümüze Yansımalar", *tezkire*, Sayı: 27-28
- Karadeniz, Sıtkı (2003), *Modern Bir Oluşum Olarak Muhafazakârlık*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Konya.
- Laroui, Abdullah (1998), *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çeviren: Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları: Ankara.
- Marshall, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, Çevirenler: Osman Akınbay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları: Ankara.
- Mouffe, Chantal (2000), "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", *Modernite Versus Postmodernite içinde*, Derleyen: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları: Ankara.
- Nisbet, Robert (1995), "Muhafazakârlık", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi içinde*, Derleyenler: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Çeviren: Erol Mutlu, Ayraç Yayınları: Ankara.

- Özarkınar, Yılmaz (2003), *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Neşriyat: İstanbul.
- Safa, Peyami (2001), *Yalnızız*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: İstanbul.
- Shils, Edward (2002), "Gelenek", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, Çeviren ve Derleyen: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Takiş, Taşkın (2003), "Hayatı Geriye Dönerek Anlar, İleriye Dönerek Yaşarız", *Doğu Batı*, Sayı: 25
- Tanpınar, A. Hamdi (2001), "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 67.



An Essay on Tradition: "Tradition between Past and Today"

Citation/©: Karadeniz, Sıtkı, (2007). An Essay on Tradition: 'Tradition between Past and Today', *Milel ve Nihal*, 4 (2), 29-47.

Abstract: Tradition concept like most of the other social science concepts has a complicated meaning. This results from the science understood of modern times. But being a modern concept on itself it can't be said there is a vigorous approach from both sides to the tradition.

In one side there is modernization introducing itself as "not traditional" and trying to materialize itself using tradition as a background, and on the other side there is traditionalism trying to live the past in today and constant the tradition in a moment of the past and as a result of that be able to save it. The both approaches are trying to give a different meaning to the tradition from its real meaning, or they have such an aim indirectly. Despite this they both must be accepted far from as a concept, or structure, they must be accepted as "mentality scheme" or express mentality categories. Although being between these two struggles tradition longs its existence.

Key Words: tradition, modern, traditionalism, traditionality, conservation.





Dini oğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?

Latif TOKAT*

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

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

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

Giriş

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

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

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

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

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

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

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

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

² Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İstanbul 2004, s. 61.

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

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

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

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

Çoğulculuk fikrini savunanların temel gerekçelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

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

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

⁵ Aslan, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek*, s. 27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Sosyolojik Açıdan

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

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

"Dini çoğulculuk" ifadesi ise her şeyden önce birden fazla dinin "doğru" olduğu anlamına gelir. Çoğulculuk tartışması sadece vakıadan hareket edemez. Var olan dinleri bir değerlendirmeye de tabi tutmak durumundadır. Oysa diyalog fikri böyle bir yargılamayı gerekli görmez, hatta böyle bir yargılamada bulunamaz. "Dinler arası diyalog" ve "kültürel çoğulculuk" ifadeleri, hak olup olmadıkları dikkate alınmaksızın dinlerin kendilerini serbestçe ifade edebilmelerine imkan tanıyan⁹ ve sosyolojik anlamda söz konusu edilecek olan bir ilişkinin kurulması demektir. Nitekim

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

⁹ Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 14.

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

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

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

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

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

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

¹² Aydın, "Dinler Arası Diyalog Üzerine", s. 128.

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

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

Hans Küng'ün "dünya dinleri arasında barış olmaksızın bu dünyanın insanları arasında barış olmayacaktır"¹⁴ ifadesi; Hick'in dinlerin "Tanrı diye isimlendirdiğimiz Aşkın Varlığa eşit derecede geçerli cevaplar olduğu gerçeğini kabul etmeksizin gerçek barış olmayacaktır"¹⁵ şeklindeki barış amaçlı yaklaşımları sosyolojik duruma dikkat çeken ifadelerdir. Aynı şekilde "dünyanın küresel bir köy" haline gelmesi¹⁶ veya dünya nüfusunun %25'inin Hıristiyan, %20'sinin Müslüman olduğu göz önüne alındığında, bu dinlerden biri açısından bakıldığında dünya nüfusunun geri kalan

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

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

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

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

%75 inin kurtuluşa eremeyeceği anlamına geleceğinin düşünülmesi¹⁷ gibi çıkış noktaları da dini çoğulculuk için bir gerekçe olamaz. Elbette dinler arası ilişkilerin barışçıl ve hoşgörülü olması, bir arada yaşamının yollarının bulunması gerekir ve bu durum sosyolojik bir zorunluluktur. Ancak felsefi, metafizik ve teolojik açıdan çoğulculuğa yeterli bir gerekçe olamamaktadır.

2. Dinin Amacı ve Sonuçları Açısından

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

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

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

¹⁷ Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, s. 45.

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

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

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

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

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

¹⁹ Sharot, s. 4, 21-22, 27.

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

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

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

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

Kurtuluş kavramına yüklenen bu farklı anlamlara rağmen is- ter dünyevi, ister uhrevi anlamda olsun; ister kurtuluş, ister arın- ma denilsin dinlerin manevi bir "aydınlanma"yı, "uyanış"ı, "d- nşm", "zgrleşme"yi veya kısaca "kurtuluş"u²⁴ hedeflediği söylenebilir. Budizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm'deki tabiatüstü varlık fikrinin olup olmadığı veya nasıl olduğu temel sorun değil- dir. Ancak buradaki kurtuluş dünyevi konularda söz konusu olan bir kurtuluşla sınırlandırılmaz. Kurtuluş esas itibariyle ölüm son- rasıyla ilgilidir. Kurtuluş fikri kabile dinlerinde ve eski dinlerde de mevcuttur.²⁵ O halde, nihai olarak bakıldığında tüm bu kurtuluş

²² Sharot, s. 38.

²³ Sharot, s. 37-38; Köylü, s. 35.

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

²⁵ Sharot, s. 8.

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

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

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

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

²⁶ Marina, s. 141.

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

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

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

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

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

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

²⁸ Aydın, “Dinler Arası Diyalog Üzerine”, s. 137.

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

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

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

Çoğulculuk dini ahlaka indirgemektedir. Bu durum teistik dinler açısından kabul edilebilir değildir. Din sadece ahlaki değil, aynı zamanda gerçekliğin tabiatı hakkında metafizik iddialarda da bulunur.³¹ İlahi dinlere bakıldığında onların metafizik iddialarda buldukları da görülmektedir. Eğer din ahlaka indirgenirse bu metafizik iddiaların anlamı ne olacaktır? Diğer taraftan “ahlaki iyi” bu bakış açısında metafizikten yoksun bırakılmaktadır. Eğer din, metafizikten yoksun bir ahlak ise, bu durumda seküler hümanizm gibi anlayışları, belirli ölçüde ahlaki dönüşüme katkı sağladıkları³² için dinin yerine koyma fikri ortaya atılabilecektir. Vahye dayalı bir dinin iman yoluyla ulaştırmayı amaçladığı birey ve toplum yapısıyla veya kurtuluş teorisiyle varılacak olan sonuca, beşeri bir din ya da dünya görüşü yoluyla varılıyor olması durumunda acaba önemli olan sonuçtur diyebilir miyiz?

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

³¹ Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, s. 64.

³² Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, s. 16-17.

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

İbrahim inanmıştı ve şüphe etmiyordu. O, akıl almaz olana inanmıştı.”³⁴

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

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

3. Dinin Tanımı ve Din-Felsefe İlişkisi Açısından

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

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

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

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

Mille kavramını din³⁷ anlamında kullanan Farabi’ye göre, gayeleri aynı olmakla birlikte³⁸ din, felsefenin kavramsal olarak tanımladığı mutluluk yolunun sembolik ifadesidir. Hakikatin ve her insanın ulaşmak istediği mutluluğun evrensel ifadesi felsefede burhani yolla ve kavramlarla ifade edilmektedir. Din ise halk için bu hakikatin ve mutluluğun dolaylı bir anlatım biçimidir. Farabi felsefesine göre, dinlerin farklı olması, onların kültür, tarih, dil ve geleneklere göre şekillenmiş olan sembollerinin farklı olmasından başka bir şey değildir. Medinetü’l-Fazıla’da da belirtildiği gibi, her toplumun filozof başkanı aslında aynı amacı hedefleyen fakat farklı yolları kullanan kişilerdir.³⁹

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

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

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

³⁹ Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 83.

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

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

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

⁴⁰ Erdem, , s. 178 vd.

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

olamayacağı için, Tanrı ve Tanrı-alem ilişkisi hakkındaki bilgimiz daima zorluklar barındıracaktır.⁴²

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

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

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

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

⁴² Marina, s. 141.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 84.

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

⁴⁸ Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 114, 118-119.

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

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

4. Teolojik Açıdan

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 16.

⁵² Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 15.

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

Mesele vahyin ya da din dilinin kognitif olup olmadığı⁵⁴ noktasında düşünülmektedir. Çoğulculuğu savunanların bu noktada çok net olmadıkları görülmektedir. Smith, Hick ve P. Knitter gibi çoğulcular bütün dini bilgiye gelişmeci (evolutionary), kültürel olarak belirlenmiş (culturally determined), pragmatik (pragmatic) ve yol gösterici (polar) olarak bakmışlardır.⁵⁵

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

⁵³ Köylü, s. 33.

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Rose, s. 182-183; Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 92.

⁵⁷ Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, s. 65.

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

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

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

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

Kişinin düşünerek, değerlendirmeler yaparak kabul ettiği inançlarına artık eleştirel gözle bakması gerektiği düşüncesi, felsefi açıdan bakıldığında, olması beklenen ve hatta gereken bir tavır ise de, teolojik açıdan uygulanabilirliği zor görünmektedir. Bu yüzden diyalogun taraflarının, “son söz”, “nihai vahiy”, “mutlak hakikat” “mutlak kurtarıcı” gibi iddialara yer vermemelerini⁶⁰ teolojik bir tavır olarak değil, ancak felsefi bir tutum olarak isteyebiliriz. Eleştirel gözle bakmak, “acaba benim dinimde eksik olan unsurlar olabilir mi” anlamına gelir ki, müminden böyle bir felsefi tavır

⁵⁹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 92-94.

⁶⁰ Aydın, “Dinler Arası Diyalog Üzerine”, s. 135-136, 139.

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

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

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

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

⁶¹ Yaran, *İslam ve Öteki*, s. 14.

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

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

⁶⁴ Markham, s. 1.

⁶⁵ Aydın, “Küresel Bir Teolojiye Doğru”, s. 112-113.

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

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

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

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

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

⁶⁶ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 202.

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

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

⁶⁹ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s. 58-60.

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

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

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

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

⁷¹ Okuyan-Öztürk, s. 198-201.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ Markham, s. 1.

⁷⁶ Köylü, s. 42.

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

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

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

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

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

⁷⁷ Markham, s. 136.

⁷⁸ Markham, s. 136.

liği uzlaştırma konusunda başarılı olamadığı belirtilmektedir. Onun İslam ve Yahudiliğin varlığını insanın günahkarlığı ve kaderle açıklamakla yetindiği ifade edilmektedir.⁷⁹

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

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

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

⁷⁹ Markham, s. 131-133.

⁸⁰ Markham, s. 136-137.

⁸¹ Cafer Sadık Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İnklsivizm)", *İslam ve teki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 70.

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁴ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 51.

⁸⁵ Hick, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", s. 69, 72.

⁸⁶ Nah, s. 264.

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

⁸⁸ Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru", s. 103.

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

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

5. Metafizik Açıdan

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹¹ Sharot, s. 7-8.

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

⁹³ Markham, s. 10, 102.

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

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

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

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

⁹⁴ Markham, s. 137-138, 141.

⁹⁵ Markham, s. 140, 153.

⁹⁶ Yazoğlu, s. 28-29.

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

kezlilik söz konusudur ve insanlığın bütün dinleri O'nun etrafında dönmektedir.⁹⁸

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰¹ Albayrak, s. 29.

¹⁰² Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, s. 63-64.

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

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

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

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

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

¹⁰⁴ Kim, s. 52.

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

¹⁰⁶ Keith Ward, *Images of Eternity*, Oneworld Publ. Oxford 1987, s. 176.

¹⁰⁷ Markham, s. 138.

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

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

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

¹⁰⁸ Aslan, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek*, s. 30.

¹⁰⁹ Gilkey, s. 137-8.

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

¹¹¹ Schuon, s. 37.

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

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

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

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

¹¹² Knitter, s. 181.

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

¹¹⁴ Arthur, s. 219

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

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

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

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

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

¹¹⁵ Gilkey, s. 146-147.

¹¹⁶ Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", s. 14.

¹¹⁷ Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 135.

¹¹⁸ Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", s. 35.

¹¹⁹ Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 141.

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

Hick, II. Dünya savaşından bu yana bir milyara yakın insanın İsa’dan habersiz öldüğünü belirterek, klasik Hıristiyan anlayışına göre bunların cehennem ateşine gideceğini ifade etmekte¹²² ve bunun kabul edilemez olduğunu savunmaktadır.

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

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

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

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

¹²² Hick, “Dinlerin Derecelendirilmesi”, s. 150.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁷ Hick, “Dinlerin Derecelendirilmesi”, s. 155-156.

¹²⁸ Hick, *İnançların Gökkuşluğu*, s. 49.

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

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

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

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

¹²⁹ Arthur, s. 7-9.

¹³⁰ Markham, s. 133-134.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³³ Kuhn, s. 102.

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

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

anlamada ifşa edilmiştir. Biz bir şeyi bir şey olarak görürüz ve anlarız.¹³⁶

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

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

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

¹³⁶ Heidegger, s. 148-149. ayrıca bkz. Birch, s. 173.

¹³⁷ Heidegger, s. 181-182; Birch, s. 147-148.

¹³⁸ Birch, s. 147, 152.

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

¹⁴⁰ Gadamer, s. xxii; ayrıca bkz. Birch, s. 150.

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

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

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

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

¹⁴¹ Birch, s. 150-151.

¹⁴² Birch, s. 141-143.

¹⁴³ Gadamer, s. 404; Birch, s. 164.

¹⁴⁴ Birch, s. 159.

¹⁴⁵ Gadamer, s. 447; Birch, s. 161.

¹⁴⁶ Markham, s. 106.

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

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

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

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

¹⁴⁷ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s. 62-63.

¹⁴⁸ Tillich, *Christianity and the Encounter*, s. 64-65.

¹⁴⁹ Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 143; Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 104.

¹⁵⁰ Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", s. 35.

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

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

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

Sonuç

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

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

¹⁵¹ Markham, s. 104.

¹⁵² Arthur, s. 118-119.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bir yolu geliştirmemiz gerekmektedir.

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

Kaynakça

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

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

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

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



From Which Point of View Religious Pluralism is Possible?

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

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

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

Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası*

Talal ASAD*

Atıf/©: Asad, Talal, (2007). Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası, Milel ve Nihal, 4 (2), 103-137.

Özet: Bu makale daha geniş bir dinin soy kütükleri tasarımı çerçevesi için, dinin modern tarihsel bir nesne olarak ortaya çıkışını resmetmeye çalışıyor. Böylece dine bir öz bulma yolundaki teorik çabanın, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmak için başvurduğu yöntemler sorgulamaya tabi tutulmaktadır. Bu da, meşhur bir antropolog Clifford Geertz'in "Kültürel Sistem Olarak Din" esprisi altında teklif edilen evrenselci din tanımını incelemek suretiyle yapılacaktır. Temel argüman ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenlerin aslında son derece farklı olgular olduklarıdır.

Anahtar Kelimeler: Din antropolojisi, kültürel bir sistem olarak din, modern dönemde din.

On dokuzuncu yüzyıl evrimci düşüncesinin genelinde din, erken bir beşeri durum olarak düşünülmüş; modern hukuk, bilim ve siyasetin dinden doğup bağımsızlaştığı kabul edilmişti.¹ Yirminci

* Yazarın *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993) isimli kitabının 1. Bölümünden çeviren A. Tekin. Vadi yayınları tarafından yayınlanacak olan çalışmanın bu bölümünün burada iktibas edilmesine izin verdiği için *Vadi Yayınlarına* teşekkür ederiz.

* Prof. Dr., City University, New York..

¹ Örneğin, Fustel de Coulanges 1873. İlk olarak 1873'te Fransızca olarak yayımlanan bu eser, gerek antropoloji gerekse Kitab-ı Mukaddes çalışmaları ve klasikler gibi birbiriyle örtüşen bazı disiplinlerin tarihinde etkili oldu.

yüzyılda artık, antropologların çoğu Viktoryen evrimci fikirleri terk etmiş; din olgusunu, bugün modern yaşamda sahici formlarıyla (hukuk, siyaset, bilim) tezahür eden kurumların ilkel, dolayısıyla demode bir formu olarak gören rasyonalist yaklaşımı sorguya tabi tutmuştur. Sözüünü ettiğimiz yirminci yüzyıl antropologlarına göre, din gerek bilimsel düşünüşün gerekse günümüzde değer atfedilen başkaca seküler bir çabanın arkaik safhası değil, bilakis, başka bir alana indirgenemeyen, özgün bir beşeri eylem ve inanç alanıdır. Bu tür bir saptama ise zımnen şöyle bir çıkarsamayı davet eder: Birçok toplumda kesişme ve iç içe olma durumunda olmalarına karşın, dinin özü ile, sözgelimi, siyasetin özünü karıştırmamak gerekir.

Ortaçağ Hıristiyan âleminin bu tarz bileşik bir toplum olduğunu vurgulayan Luis Dumont, incelikli bir pasajında şöyle yazmıştı: İlişkilerde meydana gelen bir değişimin, ilgili tüm öğelerde de bir değişim gerektirdiği kabulünden yola çıkıyorum: Eğer tarihimiz boyunca din (büyük ölçüde, başka etkilerle beraber) toplumsal değerlerde bir devrim yarattıysa ve adeta bölünmek suretiyle, bağımsız bir siyasal kurumlar ve spekülasyonlar dünyası doğurduysa, kuşkusuz, bu süreçte dinin kendisi de değişmiş olmalıdır. Önemli ve bariz bazı değişimlerin hepimiz farkındayız fakat doğrusu herhangi bir birey, örneğin, bir Katolik tarafından yaşantılandığı haliyle dindeki değişimin mahiyetini idrak edebilmiş değiliz. Evvelce bir grup meselesi olan dinin, sonraları (gerek prensipte gerekse, en azından birçok yer ve durum için, pratikte) bir birey meselesi haline geldiği herkesin malumudur. Oysa, bu tespitle yetinmeyip söz konusu değişimin modern Devletin doğuşu ile ilintili olduğunu öne sürdüğümüzde, yepyeni bir önermede bulunmuş oluruz. Önermeyi daha ileri götürüp şöyle diyelim: Ortaçağ dini, kocaman bir şemsiyeydi -bunu söylerken Meryem Ananın Pelerini (*Mantle of Our Lady of Mercy*) var aklımda. Din, bireysel bir mesele haline geldikten itibaren her şeyi kuşatıcı gücünü yitirdi ve görünüşte birbirine denk mülhazalardan biri haline geldi; bunlar arasında ilk doğan mülhaza ise siyaset oldu. Din (yahut felsefe) bir zamanlar *toplumsal* olarak nasıl kuşatıcı idiye, şimdi de tek

tek bireylerce aynı şekilde kuşatıcı bir düşünce olarak telakki edilebilir ve muhtemelen ediliyordur. Öte yandan, toplumsal mutabakat yahut ideoloji düzeyinde her birey farklı bir değerler manzumesine sığıracaktır: bu düzeyde ise, özerk değerler (dinsel değerler, siyasal değerler vs.) toplum içinde bireylerin ayrı ayrı duruşuna uygun olarak ayrı ayrı durmaktadır. (1971, 32; italikler orijinal metne ait)

Bu görüşe göre, ortaçağ dini, tüm diğer kategorileri kaplıyor veya kuşatıyorsa da *analitik açıdan* ayırt edilebilir bir mahiyet taşır. Bu ayırt edici mahiyettir ki dinin, her dönemde toplumsal işlev ve kapsamının farklı olmasına karşın, gerek bugün gerekse ortaçağda aynı öze sahip olduğunu söylemeye imkan vermektedir. Gel gelelim, dinin -bilim, siyaset yahut sağduyunun özünden ayırt edilmesi gereken- bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, dini (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı ister. Bu tarz bir din tanımı ile, dini -ayrık modern yaşamımızın farklı iktidar ve akıl türlerince biçimlendirildiği alanlar olan- siyaset, hukuk ve bilimden ayrı tutmak gerektiği yolundaki günümüz liberal talebi arasındaki yakınsama ise şanslı bir tesadüf olsa gerek. Nitekim, bu tarz bir tanım, hem (seküler liberaler için) din kısıtlaması stratejisine hizmet etmekte hem de (liberal Hıristiyanlar için) din savunması stratejisinin parçası olmaktadır.

Aslına bakılırsa, din ile iktidarı ayırmak Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur. Dolayısıyla, İslam geleneklerinde din ile siyasetin (modern toplumun kavramsal ve fiilî olarak ayırmaya çalıştığı bu iki özün) birbirine karıştırıldığı kabulüyle yola çıkan bir anlama çabası, kanımca, başarısız olmaya mahkumdur. Bu tür çabaların en kuşkulu versiyonunda ise a priori bir konumdan bakmamız istenir ve siyaset alanındaki dinsel söylem, siyasal iktidar uğruna bürünülmüş bir kisve diye gösterilir.

Aşağıda okuyacağınız kısımda, dine bir öz bulma yolundaki teorik çabanın, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmak için başvurduğu yöntemleri sorgulamaya tabi tutacağım. Bu amaç

doğrultusunda, meşhur bir antropologun önerdiği evrenselci din tanımını inceleyeceğim: Clifford Geertz'in getirdiği tanım olan "Kültürel Sistem Olarak Din".² Hemen vurgulamalıyım ki yapacağım sorgulama, Geertz'in din üzerine görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesi niteliğinde olmayacak -niyetim bu olsaydı, yazarın Endonezya ve Fas'ta din üzerine yazdıklarının tamamına yönelmem gerekirdi. Esas niyetim günümüzün din kavramını tarih-aşırı bir özün kavramı olarak inşa eden kimi tarihsel kaymaları saptamak -Geertz'in makalesi bu amaç doğrultusunda seçtiğim bir başlangıç noktasından ibaret.

Temel argümanımı kısmen şöyle özetleyebilirim: ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenler aslında son derece farklı olgulardır. Bu malum gerçeği ifade ederken basit bir nominalizm yapmaktan kaçınmak gerektiğini belirtmek isterim. Çünkü, dinsel iktidar dediğimiz olgunun geçmişteki dağılımı ve doğrultusu da bugünkünden farklıydı: Dinsel iktidarın çeşitli hukuk kurumları oluşturması ve onlar üzerinden işlemesi; çeşitli benlikleri biçimlendirmesi ve onlardan etkilenmesi; çeşitli bilgi kategorilerini yetkilendirmesi ve mümkün kılması hep bugünkünden farklı cereyan ediyordu. Dahası, ortaçağ bağlamına bakan bir antropologun karşı karşıya olduğu şey, "din" deyiverdiğimiz rastgele kümelenmiş kimi öge ve süreçlerden ibaret değildir. Gerek doktrin ve pratiklerde gerekse kural ve düzenlemelerde tam bir tutarlılık yakalamaya dönük Hıristiyan çabaları, hedefine hiçbir zaman ulaşamamışsa dahi, geniş planda fenomenin tamamını görebilmek için dikkate alınması gereken bir bağlam teşkil eder. Bu noktada şöyle bir argüman ileri sürüyorum: dinin evrensel bir tanımı olamaz; bunun nedeni yalnızca, öge ve ilişkilerin tarihsel olarak özgül olması değil, aynı zamanda, bu tarz bir tanımın bizatihi söylemsel süreçlerin tarihsel bir ürünü olmasıdır.

² İlk olarak 1966'da yayımlanan makale, daha sonra yazarın çokça beğeni toplayan *The Interpretations of Cultures* (1973) adlı kitabında yer aldı.

Geertz ise tam da evrensel (yani, antropolojik) bir tanım yapmak ister: Ona göre, *din* “(1) öyle bir sembol sistemidir ki (2) insanda güçlü, kapsamlı, kalıcı haletiruhiye ve motivasyonlar yerleştirmek üzere (3) genel bir varoluş düzenine dair kavramlar formüleleştirir ve (4) bu kavramları öyle bir gerçeklik aurasına bürür ki (5) haletiruhiye ve motivasyonlar eşsiz bir gerçekçiliğe sahip görünür” (1973, 90). Şimdi bu tanımı tetkik etmeye başlayacağım. Amacım, yalnızca Geertz’in tanımındaki zincirleme iddiaları sorgulamak değil, aynı zamanda tarih-aşırı bir din tanımının geçerlilikten yoksun olduğu yönünde bir karşı iddia da geliştirmek.

Dinin Özüne Ait Bir İpucu Olarak Sembol Kavramı

Geertz, ilk iş olarak bir sembol tanımı yapıyor: “herhangi bir kavrama araç olarak hizmet eden bir nesne, eylem, olay veya bağıntı - kavram ise sembolün ‘anlam’ıdır” (1973, 91). *Sembol* (nesne vs.) ile *kavramı* (sembolün anlamı) birbirinden ayıran ve fakat birbiriyle ilintili bulan bu yalın ve açık tanımın hemen ardından, bu tanımla çelişen ifadeler geliyor. Bir de bakıyoruz ki, sembol, kavrama araç olarak hizmet eden bir nesne değil, *bizatihi kavramın kendisi* oluveriyor. Sözelimi, şu ifadeye bakalım: “6 rakamı -yazılı biçimde, hayali biçimde, bir dizi taş biçiminde, hattâ ve hattâ bilgisayardaki program bantlarına baskılanmış biçimde- bir semboldür” (1973, 91); hemen belirtelim ki bu birbirinden farklı temsillerin tümünü birden aynı sembolün (“6 rakamı”) versiyonları kılan şey, şüphesiz, *bir kavramdan* başkası değil. Üstelik, Geertz’e kalırsa, kavram olarak dahi sembol, empirik olaylarla içkin bir bağlantıya sahiptir ve bu empirik olaylardan yalnızca “teorik olarak” ayrılabilir: “toplumsal olayların psikolojik boyutu gibi, sembolik boyutu da empirik bütünlükler halindeki bu olaylardan ancak teorik olarak soyutlanabilir” (1973, 91). Oysa, makalenin başka yerlerinde, semboller ile empirik olayları bütünüyle ayrı tutmanın önemine dikkat çekmektedir: “sembollerle kurduğumuz ilişkiler ile nesnelere yahut insanlarla kurduğumuz ilişkileri ayırt etmek için bir farka işaret etmek gerekir, çünkü bu ikinci türden ilişkiler haddizatında sembol olmamakla beraber, sembol olarak iş görebilmektedirler” (1973,

92). Velhasıl, “sembol” bazen gerçekliğin bir veçhesi, bazense bir temsili oluveriyor.³ Bu izah çabasının böyle sapmalar göstermesi, bilişsel meseleler ile iletişimsel meselelerin birbirine karıştırıldığı- nın alametidir. Bu ise, söylem ve anlamının toplumsal pratikte birbirleriyle nasıl ilişkilendiğine yönelik bir soruşturma yürütmeyi zora koşmaktadır. Öncelikle, kimi yazarların da dikkat çektiği şu hususu açıklığa kavuşturalım: Sembol, anlam taşımaya yarayan bir nesne yahut olay değil, nesnelere veya olaylar arasında kurulan bir bağıntılar kümesidir ve özgün bir kompleks veya kavram olarak derlenmiştir,⁴ öyle ki hem zihinsel hem araçsal hem de duygusal anlama/öneme sahiptir.⁵ Sembolü bu doğrultuda tanımladığımız- da,⁶ bu tür kompleks ve kavramların nasıl oluşturulduğu, özellikle de bu kavram ve kompleks oluşumunun ne gibi pratiklerle bağlantılı olduğuna dair sorular sorma imkanı belirir. Bundan yarım yüzyıl önce, Vygotsky, çocuk zihni gelişiminin nasıl da toplumsal konuşmayı içselleştirmeye bağlı olduğunu göstermişti.⁷ Yani, burada “sembol” diye tabir ettiğimiz şeylerin (komplekslerin, kav-

³ Peirce’in *temsiller* konusundaki sıkı izahıyla karşılaştıralım: “Bir temsil, başka bir nesnenin yerini tutan bir nesnedir, öyle ki birinciye dair deneyimimiz üzerinden ikinciye dair bilgi edinebiliriz. Her temsilin sağlaması gereken üç temel koşul vardır. *Evvela*, her nesne gibi, kendi anlamından bağımsız niteliklere sahip olmalıdır. *Saniyen*, bir temsil ile nesnesi arasında gerçek bir nedensel bağ bulunmalıdır. *Salisen*, her temsil bir zihne hitabeder. Bir nesne ancak bu koşullara uyuyorsa bir temsildir.” (Peirce, 1986, 62).

⁴ Vygotsky (1962), kavramsal düşüncenin gelişimine dair ciddi analitik ayrımlar yapmaktadır: yığın (*heaps*), kompleks (*complexes*), eğreti kavram (*pseudoconcepts*) ve tam kavram (*true concepts*). Vygotsky’ye göre, bunlar çocuğun dil kullanımındaki safhaları temsil ediyorsa da, yetişkinlikte tümü birden yürürlüktedir.

⁵ Krş. Collingwood’un (1938, 2. kitap) düşünce ve duygu arasındaki bütünsel bağa dair mütalaası. Yazar, her kavramsallaştırmaya/iletişime eşlik eden evrensel bir duygusal işlevin olmadığını savunuyor; farklı bilişsel/iletişimsel etkinliklerden her birinin kendine özgü bir kalıbı olduğunu belirtiyor. Bu yaklaşım doğruysa, umuma teşmil edilen bir dinsel duygu (yahut haletiruhiye) nosyonu da sorgulanabilir.

⁶ Sembollerin *pratikleri düzenlediği*, sonuç olarak da bilişin yapısını düzenlediği fikri Vygotsky’nin kalıtsal psikolojisinin merkezinde yer alır özellikle bkz. Vygotsky 1978 içinde “Tool and Symbol in Child Development”. Bilişsel bir sembol anlayışını son zamanlarda yeniden canlandıran isim Sperber’dir (1975). Benzer bir yaklaşım çok daha önce Lienhardt’ta (1961) görülmüştü.

⁷ “*Toplumsal konuşmayı içselleştirme* sürecinin tarihi, aynı zamanda, çocuğun pratik zekasının toplumsallaşma tarihidir” (Vygotsky 1978, 27). Aynı zamanda bkz. Luria ve Yudovich 1971.

ramların) oluşumu, başka sembollerin (konuşma ve anlamlı hareketlerin) önemli bir yer tuttuğu ve çocuğun büyürken rol aldığı toplumsal ilişkilerce -çocuğun katılması izinli, teşvikli yahut zorunlu olan toplumsal etkinliklerce- koşullanmıştır. Bu yaklaşım sayesinde, sembollerin nasıl inşa edildiği ve bir kısım sembollerin diğer sembollere karşı nasıl doğal ve otoriter olarak kurulduğuna ilişkin koşullar, antropolojik inceleme açısından ciddi bir konu olabilir. Burada vurgulamaya çalıştığımız husus, sembolün anlamının yanı sıra, köken ve işlevinin de incelenmeyi hak ettiği gibisinden bir mesele değildir -bu tür bir ayrımın burada bir anlamı da yok zaten. Asıl mesele şu: Temsillerin/söylemlerin otoriterlik statüsü elde etmesi başka temsillerin/söylemlerin ona uygun bir şekilde üretilmesine bağlıdır; ikisi yalnızca zamansal olarak değil, içkin olarak da birbirine bağlıdır.

Geertz, sembol sistemlerinin aynı zamanda *kültür kalıpları* olduğunu ve “dışsal bilgi kaynağı” teşkil ettiklerini belirtir (1973, 92). Dışsaldırlar çünkü “tekil organizmanın sınırları dışında, her insan tekinin içine doğduğu, ortak anlayışların öznel arası dünyasında yer alırlar” (1973, 92). Bilgi kaynağıdırlar çünkü “kendi dışlarında kalan süreçlere belirli bir biçim vermek üzere bir model yahut şablon sağlarlar” (1973, 92). Böylece, Geertz’e göre, kültür kalıplarını “gerçeklik için modeller” olarak düşünebileceğimiz gibi “gerçekliğe *ait* modeller” olarak da görebiliriz.⁸

Bu aşamada modellemeden söz edilmesi konunun kavranması açısından önemli imkanlara kapı aralar: Biçimlendirme, değiştirme, sınama vs. süreci içinde olan söylemleri kavramsallaştırmaya imkan tanır. Ne yazık ki Geertz çabucak eski konumuna çekiliverir, “kültür kalıplarının içkin, ikili bir yönü vardır” der ve devam eder, “bu kalıpların toplumsal ve psikolojik gerçekliğe anlam, yani, nesnel kavramsal biçim vermeleri, bir yandan kendini onlara uydurmak bir yandan da onları kendine uydurmak şeklinde gerçekleşir” (1973, 93). Hemen belirtelim ki burada savunulan eşbi-

⁸ Veyahut Kroeber ve Kuckhohn’un hayli zaman önce ifade ettiği gibi, “Kültür; semboller üzerinden edinilen ve aktarılan davranışlara ait ve bu davranışlar için olan, açık ve örtük, kalıplardan oluşmuştur.”

çimlilik eğilimli diyalektik, toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiğini anlamayı zora koşar. Bununla beraber, esas sorun yansıma imgeler fikrinde değil; etkileşim halinde iki ayrı düzey - (sembollerden oluşan) kültürel düzey ile toplumsal ve psikolojik düzey- kabul eden varsayımda yatar. Parsoncu kuramdan alınan bu takviye, dinin özünü tanımlamak için mantıksal bir alan açmaktadır. Geertz, bu varsayımı benimseyerek, imleyici ve düzenleyici pratiklere içkin olan bir sembol nosyonundan uzaklaşmış ve tekrardan, toplumsal koşullara ve benliğin hallerine ("toplumsal ve psikolojik gerçeklik") dışsal, anlam-taşıyıcı nesne olan bir sembol nosyonuna geri dönmüştür.

Yine de Geertz, sembolleri bir şey "yapan" varlıklar olarak değerlendirmekten imtina etmez. Bilakis, ritüele ilişkin eski antropolojik yaklaşımları hatırlatırcasına,⁹ dinsel sembollerin oynadığı rollerden söz eder: "ibadet eden kimsede özgün bir istidat (eğilimler, kapasiteler, meyiller, yetenekler, alışkanlıklar, hassasiyetler, kırılğanlıklar) kümesi oluşmasına yol açar ve böylece onun eylem akışına ve deneyim niteliğine bir müzminlik getirir" (1973, 95). Burada bir kez daha, sembollerin zihinsel durumlardan ayrı tutulmuş olduğunu görüyoruz. Neticede, bu önermeler ne kadar tatminkar? Sözelimi, modern sanayi toplumundaki bir Hıristiyan'ın özgün istidat kümesinin ne olabileceğini söyleyebilir miyiz? Yahut, Hıristiyan olsun veya olmasın bir insanın özgün istidat kümesinden söz etmek mümkün mü?¹⁰ Haliyle, her iki soruya da hayır diye cevap vermek durumundayız. Çünkü, elbette, bir Hıristiyanın eylem akışına ve deneyim niteliğine istikrar getiren

⁹ Radcliffe-Brown'ın toplumsal bütünlükle meşguliyetini bir yana koyarsak, onun da endişesinin dinsel sembollerden kaynaklandığı söylenen belli tür psikolojik halleri saptamak olduğunu hatırlayabiliriz: "Ritüeller belli hissiyatların (bireyin başkalarıyla ilişkisindeki davranışını düzenleyen) düzenlenmiş sembolik ifadesi olarak görülebilir. O halde, toplum yapısının dayandığı hissiyatı düzenleme, sürdürme ve nesilden nesile aktarma özelliği olduğu sürece ve kadarıyla, ritüellerin belli bir toplumsal işlevi olduğu gösterilebilir" (1952, 157).

¹⁰ MacIntyre'in, çağdaş Hıristiyan yazarlara yönelik tatminkar eleştirisi, sembolleştirme (söylem) yoluyla *özgünlük mahrumiyetini gizleme* biçimlerinden bazılarını çok iyi ifşa eder. Yazar şunu savunmaktadır: "Hıristiyanlar da herkesle aynı şekilde yaşar fakat kendi davranışlarını ayırt etmek ve özgünlük mahrumiyetlerini gizlemek için, farklı bir lügatçe kullanır" (1971, 24).

şey yalnızca ibadet değil; bireysel hayatları sonuna kadar kuşatan toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumlar toplamıdır.¹¹

Konuyu ayrıntılandıran Geertz, dinsel sembollerin, *haletiruhiye* ve *motivasyon* olmak üzere, iki tür istidat doğurduğunu söyler: “motivasyonlar, hizmet ettikleri düşünülen amaçlara atfen ‘anlamlandırılır’ iken, haletiruhiyeler kaynaklandıkları koşullara atfen ‘anlamlandırılır’ (1973, 97). Bu noktada, bir Hıristiyan diyebilir ki dinsel sembollerin esası bu değildir çünkü haletiruhiye ve motivasyon doğurmadığında bile bir dinsel sembol hâlâ dinseldir (yani, hakikidir) -yani, dinsel sembollerin, tesirlerinden bağımsız olarak bir hakikate sahip olduğunu söyleyecektir. Öte yandan, hakiki semboller modern toplumda büyük ölçüde güçsüz görünüyorsa, buna son derece dindar bir Hıristiyan bile kayıtsız kalamayacaktır. Ve haklı olarak şu soruyu soracaktır: dinsel sembollerin, dinsel istidatlar doğurabildiği asıl koşullar nelerdir? Veyahut, inançsız birinin tabiriyle: (Dinsel) iktidar (dinsel) hakikati nasıl yaratır?

İktidar ve hakikat arasındaki ilişki kadim bir meseledir aslında. Hıristiyan düşüncesinde ise bu konuyu St. Augustin kadar etkileyici bir biçimde ele alan kimse yoktur. Augustin, Donatist heretizmiyle olan tecrübesinin akabinde, iktidarın yaratıcı dinsel işlevi üzerine görüşler geliştirmişti. Ona göre, hakikatin gerçekleşmesi için zorlama, hakikatin sürekliliği içinse disiplin. Donatistlere göre, Augustin’in zorlama konusundaki tutumu Hıristiyan öğretisinin açıkça inkar edilmesi demektir: Tanrı, iyiyi ve kötüyü seçmekte insanı özgür kılmıştı ve bu seçim üzerinde zorlama uygulamak düpedüz dine aykırıydı. Donatist yazarlar, sonraları Pelagius’un da alıntılacağı, İncil’in bazı pasajlarını delil gösteriyorlardı. Augustin Pelagianlara da vereceği cevabın aynısıyla karşılık veriyordu: en son bireysel seçme edimi spontane olmalıydı

¹¹ Modern sanayi toplumunda kilise devamlılığının düşüş kaydetmesi ve giderek (en azından Avrupa’da) endüstriyel çalışma sürecine doğrudan katılmayan toplum kesimlerine doğru marjinalleşmesi, şu argümana ışık tutmaktadır: bu alanda nedensel açıklamalar bulmak gerekirse, toplam sosyoekonomik koşullar bağımsız değişken olarak ve biçimsel ibadet bağımlı değişken olarak alınmalıdır. Konuyla ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Luckman 1967, bölüm 2.

fakat bu seçme edimi uzun bir süreç tarafından hazırlanmaktaydı ki bu süreci seçen her zaman insanın kendisi olmayabilirdi, hatta çoğunlukla insanın iradesine rağmen Tanrı tarafından dayatılan bir süreçti bu. Bu süreç korku, kısıtlama ve harici meşakkatler dahi içerebilen ıslah edici bir “öğretme”, *eruditio*, ve tembih süreciydi: “Bırakalım da dışarıdan bir zorlama olsun; ne de olsa iradenin doğacağı yer içerisidir.”

Augustin, insanların böyle sıkıca işlenmeye muhtaç olduğuna kanaat getirmişti. Yaklaşımını tek sözcükle özetliyordu: *disciplina*. Görece geleneksel Romalı çağdaşlarının birçoğundan farklı olarak, ona göre *disciplina*, “Romalı yaşam tarzı”nı korumak demek değildi. Onun kullandığı haliyle sözcük, temelde etkin ve ıslah edici bir cezalandırma süreci, “bir yumuşatma süreci”, bir tür “meşakkatlerle eğitim”e *-a per molestias eruditio-* işaret ediyordu. Eski Ahitte, Tanrı’nın inatçı Seçilmiş Kavmini eğitmesi tam da böyle bir *disciplina* süreciyle olmuştu; ilahi takdir ile gelen bir dizi musibetle kötü eğilimler dizginlenmiş ve cezalandırılmıştı. Donatistlerin zulme uğraması da Tanrı’nın dayattığı ve bu kez Hıristiyan İmparatorların kanunları aracılığıyla gerçekleştirdiği başka bir “kontrol-lü felaket” idi.

Augustin’in insanoğlunun düşüşüne bakışı, toplum konusundaki yaklaşımını da belirledi. Düşmüş insanın kendini dizginlemesi gerekiyordu. İnsanoğlunun en büyük başarıları dahi ancak fasılasız çilelerin “kalıbına girmek”le mümkün olmuştu. Augustin, insan aklının başarılarına tam bir saygı duyan büyük bir zekaydı. Ancak kafasını kurcalayan iki şey vardı; bir yanda düşüncenin zorlukları, öbür yanda bu entelektüel faaliyeti mümkün kılan ve kendi korkulu talebelik yıllarına kadar uzanan uzun ve zorlayıcı süreçler; değil mi ki düşmüş insan zihni “koyvermeye yatkın”dı. Bir daha çocuk olmaktansa ölmeyi yeğlediğini söylüyordu. Bununla beraber, o zamanki dehşetleri kesinlikle yaşaması gerekiyordu çünkü “hocalardan yenilen deynekden şehitlerin duyduğu ıstıraba kadar” her şey Tanrının dehşetli disiplininin bir parçasıydı, böylece insan acı çekmek suretiyle, kendi tehlikeli eğilimlerine karşı ikaz

ediliyordu. (Brown 1967, 236-38)

Geertz'in formülü buradaki dinsel sembolizmin gücüne yer verebilmek bakımından fazlasıyla basit kalmıyor mu? Dikkat edilirse, burada hakiki Hıristiyani eğilimler yeşertecek olan tek başına semboller değil, iktidardır -(imparatora ve kiliseye ait) kanunlar ve diğer yaptırımlardan (cehennem ateşi, ölüm, selamet, itibar, huzur) tutun da toplumsal kurumların (aile, okul, şehir, kilise) ve insan bedenlerinin (oruç, dua, itaat, günah çıkarma) disiplinler etkinliklerine varıncaya dek. Augustin çok emindi ki iktidar, motive olmuş bütün bir pratikler ağının etkisi, yöneldiği hedeften ötürü dinsel bir form gerektirir çünkü beşeri olaylar Tanrının araçlarıdır. Zihin, dinsel hakikate kendiliğinden ulaşmıyordu, bilakis, bu hakikati deneyimleme koşullarını yaratan bir iktidar söz konusuydu.¹² Belli söylem ve pratikler sistematik olarak dışlanmalı, yasaklanmalı ve kınanmalıydı -mümkün olduğunca akıllardan uzak tutulmalıydı;- başka söylemler ise buyur edilmeli, müsaade görmeli, yüceltilmeli, ve kutsal hakikatin anlatısı içine alınmalıydı. Hıristiyan âleminde iktidarın bu anlamda biçimlendirilişi, şüphesiz, bir dönemden diğerine -Augustin'in zamanından ortaçağlara, oradan günümüzdeki endüstriyel kapitalist Batıya- köklü biçimde farklılaşmıştır. Dinsel haletiruhiye ve motivasyonların düzeni ile, dinsel bilgi ve hakikatin gerçekleşme imkanları da iktidarın biçimleniş tarzına göre değişmiş ve onunla koşullanmıştır. Augustin için bile, dinsel hakikat ölümsüz olmakla beraber, insanın ona erişimini sağlayan vasıtalar ölümsüz değildir.

Sembol Okumaktan Pratik Çözümlemeye

Pratiklerden bağımsız bir sembolik sistem varsaymanın bir sonucu da önemli ayrımların bazen silikleşmesi yahut alenen yadsınması olmaktadır. "Dinsel diye saptadığımız istidatları kazandıran ve tanımlayan semboller yahut sembolik sistemler ile, bu istidatları kozmik bir çerçeveye yerleştirenlerin aynı semboller olması insanı şaşırtmamalı" (Geertz 1973, 98). Ama şaşırtıyor! Dinsel istidatların,

¹² Bu gerekçeyledir ki eninde sonunda Augustin, samimiyetsizce din değiştirmenin (Hıristiyanlığa geçmenin, ç.) sorun olmadığı noktasına gelmiştir (Chadwick 1967, 222-24).

belli dinsel sembollere sıkı biçimde bağlı olduğunu; yani dinsel sembollerin işleyişinin, dinsel motivasyon ve dinsel haletiruhiye ile gayet bütünlük içinde olduğunu kabul ettik diyelim: O takdirde bile, dinsel motivasyon ve haletiruhiye kavramlarını “kozmetik bir çerçeveye” yerleştirme işlemi tamamen farklı bir hadisedir, dolayısıyla içerdiği göstergeler de oldukça farklıdır. Bir örnek üzerinden düşünürsek, ilahiyat söylemi ayrı bir şeydir, -ilahiyatın konularından olan- manevi tutum veya liturjik vaazlar apayrı.¹³ Makul Hıristiyanların da kabul edeceği üzere: ilahiyat mühim bir işlev görmekle beraber, ilahiyat söyleminin zorunlu olarak dinsel istidatlar kazandırdığı yoktur; aynı şekilde, dinsel aktörün dinsel istidatlara sahip olması da, zorunlu olarak, açık seçik bir kozmik çerçeve kavrayışına sahip olmasına bağlı değildir. Nesnesi bizatihi pratik olan söylem ile nesnesi pratik hakkında konuşmak olan söylem apayrı şeylerdir. Dinsel bilgiyi açık seçik dillendiremeyen bir dindarın, dinsel bir hayat yaşamayı bilmediği düşüncesi olsa modernliğe özgü bir anlayıştır.

Geertz’in iki farklı söylemsel süreci birbirine karıştırmasının nedeni öyle görünüyor ki dinsel ve seküler istidatlar arasında genel bir ayrıma gitme arzusudur. Nitekim, yukarıda alıntıladığımız cümleyi şöyle açmaktadır: “bir huşû haletiruhiyesinin seküler değil de dinsel olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey, bizatihi Büyük Kanyonu görmekten değil de, mana misali her şeyi kuşatan bir hayatîyet kavramı penceresinden bakmaktan kaynaklanan bir haletiruhiye değil mi? Yahut, bir perhizin, dinsel motivasyon örneği olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey, kilo vermek gibi koşullu bir hedefe değil de nirvana gibi koşulsuz bir hedefe yönelmiş bir motivasyon değil mi? Kutsal semboller bir yandan insanlarda istidatlar oluşturup bir yandan da genel bir düzen fikri

¹³ Modern bir ilahiyatçının da belirttiği üzere: “İkrar edici (*professing*), ilan edici (*proclaiming*) ve yönlendirici (*orienting*) konuşma tarzlarının, betimleyici konuşma ile arasındaki farklar kimi zaman, ‘hakkında konuşmak’ ile ‘hitaben konuşmak’ olarak formülleştirilir. Bu iki farklı konuşma biçimi birbirinden ayırt edilemediği zaman, dinsel konuşmanın orijinal ve eşsiz -olduğuna inanılan- mahiyeti bozulur; öyle ki inananın-gerçeklik-telakkisi artık, ikrar edici konuşmada görüldüğü haliyle ‘görünmeyi’ bırakır” (Luijpen 1973, 90-91).

formülleştiriyor olmasaydı, dinsel eylemin veya deneyimin empirik bir alamet-i farikası kalmazdı” (1973, 98). Belli bir istidadın dinsel oluşunu, kısmen, bu istidadın kozmik bir çerçevede kavramsal bir yer tutmasına bağlayan bu argümanı makul gösteren tek neden, kendisinin sorması gereken şu soruyu uyandırmasıdır: yetkilendirme süreçleri acaba pratik, sözce, yahut istidatları nasıl temsil etmektedir ki bunlar genel (kozmetik) bir düzen fikriyle söylemsel olarak ilişkilendirilebilmektedir? Velhasıl, bu soru “din”i yaratan yetkilendirme süreçlerine dikkat çekmektedir.

Bir kozmoloji varsayımı ve yorumuna sahip yetkilendirici söylemlerin, dinsel alanları sistematik olarak yeni bir biçimde tanımlamış olması, Batı toplumunun tarihinde köklü etkiler doğuran bir olgudur. Dini tanımlayan ve yaratan bu tarz söylemler ortaçağlarda devasa bir nüfuz alanına sahipti: “pagan” pratiklerini yasaklar yahut cevaz verir;¹⁴ mucize ve kutsal emanetlerin (bu ikisi birbirini doğrulardı) sahilliğini tayin eder;¹⁵ türbeleri tescil eder;¹⁶

¹⁴ Kabaca, beşinci ilâ onuncu yüzyıllar arasında Hıristiyani disiplinin Batı Avrupa’da yerleşmesine hizmet eden ve Cezai yazmalar (*Penitential manuals*) olarak bilinen kitapçık dizisinde, gayri Hıristiyani ilan edilip ceza verilen pratikler üzerine epeyce malzeme mevcuttur. Mesela, “Kilise dışında olmak üzere bir pınar, ağaç veya kafes huzurunda yemin etmek ve yemin bozmak; ayrıca, halk inançlarına göre kutsal sayılan bu yerlerde bir şey yeyip içmek cevaz verilmeyen günahlardır” (aktaran McNeill, 1933, 456). (Ayrıntılar için bkz. McNeill ve Gramer 1938.) Aynı zamanda, Papa Büyük Gregory (M.S. 540-604) “eski pagan tapınak ve festivalleri devralıp Hıristiyani bir anlam vermeyi salık vermişti” (Chadwick 1967, 254). Bu iki yaklaşım arasındaki bariz tutarsızlıktan (pagan pratikleri red veya) daha önemlisi, her iki durumda da anlamı saptamakta Kilisenin sistematik otoritesinin işliyor olmasıdır.

¹⁵ “Bir yandan, piskoposlar cevaz ve tahkikata tabi olmayan mucize ve kerametlere duyulan ham ve aşırı inançlardan şikayet ediyor, öbür yandan, ilahiyatçılar (muhtemelen yine bu piskoposlar) bu inançlarla bir uzlaşma sağlamaya çalışıyordu. Her ne kadar mucizeyi evrensel doğa yasasından hareketle açıklamaya çalıştılsa da, bu tarz çabalar pek başarılı olamadı, hatta münferit olaylarda ortaçağ kozmolojisinden sağduyu daha iyi bir rehberdi. Papalık heyet üyeleri, 1307’de Londra ve Hereford’ta Thomas Cantilupe’nin gösterdiği mucizeler hakkında tanıklık dinlemeye geldiği zaman, bu mucizevi olaylar hakkında sormak istedikleri şeylerin bir listesi vardı ellerinde: sözelimi, tanığın mucizeden nasıl haberdar olduğu, mucize için dua edenlerin hangi sözcükleri kullandığı, mucizeyle birlikte herhangi bir bitki, taş, başka türlü ilaç veya tılsımın açığa çıkıp çıkmadığını soruyorlardı. Ayrıca, tanığın, mucizeyi deneyimleyen kişinin yaşı, toplumsal durumu, nereden ve hangi aileden geldiği hakkında bir şeyler söylemesi; mucizeden önce ve sonra söz konusu kişiyi tanıyıp tanımadığı,

Hakikate ait ve hakikat için bir model sayılmak üzere, azizlerin hayat hikayelerini derler;¹⁷ günah düşüncelerin, sözlerin, ve işlerin itiraf dinleme yetkisi olan bir papaza düzenli olarak anlatılmasını zorunlu kılar ve tövbekârların günahlarını çıkartır;¹⁸ halk hareketlerini Kilise-Yasalarına-bağlı Tarikat haline getirip yasallaştırır (örneğin, Fransiskanlar) yahut sapkınlıkla veya sınırı aşmakla alenen kınardı (örneğin, Beguineler).¹⁹ Ortaçağ Kilisesi, tüm pratikleri tekbiçimli olarak kurmaya çabalamaz, bilakis, Kilisenin otoriter söylemi daima farklılıkları, dereceleri, istisnaları tayin etmeye uğraşır. Asıl amaç tüm pratikleri tek bir otoriteye, yani hakikat ile

iyileşen hastalığın ne olduğu, hastayı iyileşmeden kaç gün önce gördüğü, iyileşmenin tamamen gerçekleşip gerçekleşmediği ve tamamen iyileşmenin kaç günde hasıl olduğu hakkında bilgi vermesi isteniyordu. Haliyle, mucizevi olayın kendisinin de tam olarak hangi gün, ay, yıl ve yerde; kimlerin huzurunda vuku bulduğu tanıklara yöneltilen sorular arasındaydı” (Finuncane 1977, 53).

¹⁶ Türbeler de tescil edilmek suretiyle bilmukabele Kilise otoritesini tasdik etmiş oluyordu: “Batı Avrupa piskoposları, azizler kültürüne öyle bir düzen verdiler ki eski Roma şehirlerindeki iktidarlarını ‘şehrin dışındaki şehirlere’ taşımaya bildiler. Erken ortaçağ Avrupa’sında Roma İmparatorluğuna ait eski şehirlerin piskoposlarının önem kazanması, yine de, şehrin uzağında kalan büyük türbeler - Roma’nın dışarısında kalan Vatikan tepesindeki Aziz Petrus türbesi, Tours’un duvarlarının az ötesindeki Aziz Martin türbesi - ile itinayla geliştirdikleri bir ilişki sayesinde mümkün oldu” (Brown 1981, 8).

¹⁷ Athanasius’un kaleme aldığı Aziz Antonios’un hayatı, ortaçağ hagiografileri için model olmuştu. Bu literatür içinde Antonios’un hayat silsilesi her hagiografide aynı şekilde yeniden üretiliyordu: ilk yıllar, bunalım ve ihtida, imtihan ve ayartı, meşakkat ve feragat, akabinde ise mucizevi güç, bilgi ve otorite (Baker 1972, 41).

¹⁸ 1215’teki Lateran Konsili yıllık günah itirafının her Hıristiyan için zorunlu ilan etti: “Ergenlik çağına giren kadın erkek her imanlı, yılda en az bir kez olmak üzere, bütün sadakatiyle papazına günahlarını itiraf edecek: ve en azından Paskalya’da, Ekmek Şarap Ayinine saygıyla icabet edip papazın önerdiği kefareti ifa etmek için elinden geleni yapacak: kendi papazının fikri dahilinde makul bir mazerete dayanarak bir süreliğine ayinden mahrum kalmaya karar vermesi istisna olmak kaydıyla: diğer bütün durumlarda, kiliseye girişi engellensin ve öldüğünde Hıristiyan defninden mahrum kalsın. Şu halde, bu hayırlı kanun kiliselerde sık sık okunsun ki kimse cehaletin karanlığını kendine bir mazeret perdesi yapmasın” (aktaran Watkins 1920, 748-49)

¹⁹ Kilise otoritesinin Fransiskanlar ile Beguineler arasında fark gözeterek tepki geliştirmesiyle ilgili kısa bir giriş için, bkz. Southern 1970, bölüm 6,7. “Beguineler” evlenmeyip kendini dinsel hayata adayan ve fakat Kilise otoritesine itaatte bulunmayan kadın gruplarına verilen addı. Almanya’nın batısında ve güney bölgelerindeki şehirlerde gelişen bu hareket, on beşinci yüzyıl başlarında eleştirildi, kınandı ve en sonunda bastırıldı.

hakikat olmayan arasındaki farka karar verebilen yegane sahîh kaynağa tabî kılmaktı. Yetkilendirici söylemin kaynağının, yalnızca tek bir Kilise olabileceği düsturunu getirenler ilk dönem Hıristiyan Babalarıydı.²⁰ Onlar, kendini Hıristiyan addedenlerin pratiklerinde somutlaşan “sembollerin” her zaman “tek hak Kilise” öğretisine uygun olmadığını, oysa, dinde yetkili pratik ve yetkilendirici öğretinin esas olduğunu; bu ikisi arasında ise daima -dalalete, yani, Hakikati yıkmaya varan- bir gerilim bulunduğunun farkındaydılar. Yani, kurumsal iktidarın yaratıcı rolünün önemini kavramışlardı.²¹

Bilgiyi cehaletten (dini, onu çökertmeyi amaçlayan şeylerden) ve kutsalı dünyevilikten (dini, onun dışında kalan şeylerden) durmadan ayırt etmeye yönelik sonu gelmez bir ihtiyaç olduğu konusunda Ortaçağ Kilisesinin kanaati kesindi. Bu ayrımlara karar vermede nihai ölçü ise ibadet edenin kanaati değil, otoriter söylemler, yani Kilise öğretisi ve pratikleriydi.²² Reform dönemi önce-

²⁰ Nitekim, Cyprian şöyle diyor: “Kilise’nin bu birliğini kabul etmeyen, kendisinin imanından emin midir? Kilise’ye nispet eden ve direnen biri, Kilise’nin içinde olduğundan emin midir? Nitekim, aynı öğretiye sahip olarak birlik sakramentini tesis eden kutsal Havari Pavlus şöyle buyuruyor; ‘Tek bir beden, tek bir Ruh, heveslerimizin tek bir muradı, tek bir Rab, tek bir iman, tek bir vafiz, tek bir Tanrı vardır.’ Bu birliğe sağlam bir şekilde yapışmamız ve onu savunmamız gerekiyor; özellikle de Kilise’yi yöneten piskoposlar olarak umarım bizzat piskoposluğun da bir ve bölünmez olduğunu ispatlarız. Kimsenin din kardeşlerimizi yalanlarla aldatmasına izin vermeyelim; kimsenin imanımızın hakikatini imansızca günahlarla yozlaştırmasına izin vermeyelim” (aktaran Bettenson 1956, 264.)

²¹ Kilise, otoritesini kullanarak Hıristiyanlık uygulamalarını öyle bir yorumluyordu ki daima Kilise’nin dinen hak olduğu sonucunu çıkarıyordu. Bu bağlamda; ilk başlarda, bir işe “gayri ihtiyari” karışan yanlışlar da dahil olmak üzere (*simoniaca haeris*), her türden yanlış ifade eden *heresi* sözcüğünün, modernliğe özgü anlamını (Katolik kilisesinin tanımladığı bir doktrinine dönük inkar ve şüphenin ikrarı) ancak onaltıncı yüzyılın metodolojik tartışmaları sırasında kazanmış olması ilginç bir noktadır (Chenu 1968, 276).

²² Ortaçağlarda manastır disiplini dindarlığın esas temeliydi. Knowles’in (1963, 3) anlattığına göre, aşağı yukarı altıncı yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar “Aziz Benedict’in Rule’unu esas alan manastır yaşamı her yerde bir norm haline gelmiş ve Batı Kilisesinin manevi, entelektüel, ayinsel ve *apostolic* hayatında zaman zaman muazzam bir etkide bulunmuştu. . . . söz konusu ülkelerde mevcut olan tek dinsel yaşam biçimi manastır yaşamıydı ve tek manastır kural kitabı da Aziz Benedict’in Kural’ıydı.” Demek ki bu dönem boyunca, *dindar* terimi hadizatında münhasıran manastır cemaatleri içinde yaşayanları kastediyordu;

sinde dinsellik ile din dışılık arasındaki sınır birkaç kez yeniden çizilmiş, ancak Kilisenin resmi otoritesi daima egemen kalmıştı. Sonraki yüzyıllarda, modern bilim, modern üretim ve modern devletin zafer kazanıp yükselişiyle beraber, dinselliği sekülerlikten ayırmaya dönük bir ihtiyaç olduğuna kanaat getiren kilise de dinin ağırlığını giderek tekil bir inananın haletiruhiye ve motivasyonuna kaydıracaktı. Bu dönemde (zihinsel ve sosyal) disiplin, dinsel alanı adım adım terk edecek, yerini “inanç”, “vicdan” ve “duyarlık”a bırakacaktı.²³ *Yine de, dinin ne olduğunu söyleyecek bir kurama ihtiyaç duyulacaktı.*

Erken Modernliğin Avrupa’sında Dinin İnşası

Roma Katolik kilisesinin birlik ve otoritesinin parçalanması ve Avrupa prensliklerini dağıtan din savaşlarının ardından, on yedinci yüzyılda dinin evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimler görülmeye başladı. Bu tanımlama tarihinin önemli bir adımı da Herbert’in *De veritate*’siydi. Willey’e göre “Lord Herbert’in”, Baxter, Cramwell veya Jeremy Taylor gibi kişilerle arasındaki temel fark, amentüyü mümkün olan asgari sayıda esasa indirgemekle yetinmeyip, Hıristiyanlığın da ötesine geçerek bütün insanların insan olarak evrensel onayını hak eden bir inancı formüleştirmek-

sonraları manastır dışı tarikatların oluşmasıyla, terim, Kilisenin sıradan üyelerinden farklı olarak ömür boyu adanma andı içeren herkes için kullanılabilir oldu (Southern 1970, 214). On ikinci yüzyıldan itibaren dinsel disiplinin toplumun ruhani olmayan (*lay*) kesimlerine yayılması ve eşzamanlı olarak da dönüşmesi (Chenu 1968), Kilise otoritesinin önceye göre daha umumi, daha kompleks, ve daha çelişkili bir hale gelmesine katkıda bulundu -kavram ve pratik olarak halk dini (*lay religion*) de bu gelişmeden nasibini alarak biçimlendi.

²³ Disiplinin yerini kişisel inancın alması, Viktorya dönemi antropolog ve Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarından Robertson Smith’i, bilimsel tarihyazımı çağına dair şöyle konuşabilmesini mümkün kılmıştır: “bundan sonra savunmamız gereken şey, ilahiyatın ulaştığı sonuçlar değil, ilahiyatı önceleyen bir şey olacak. Hıristiyanı bilgimizi değil, Hıristiyanı imanımızı savunmamız gerekecek.” (1912, 110). Artık, Hıristiyan inancının Kitab-ı Mukaddes’le kurduğu ilişkide onu ilahi bir vahiy olarak değil, “ilahî vahyin kaydı (*record*) olarak -Tanrı’nın kendini insanlığa gösterdiği (*reveal*) tarihsel olguların kaydı olarak” (1912, 123) görmesi umuluyordu. Bu nedenle, tarih yorumunun ilkeleri tam olarak Hıristiyanı bir mahiyet taşımayacak, yalnızca bu yorumun hizmet ettiği inançlar bu mahiyette olacaktır.

sidir. Unutulmamalıdır ki yalnızca kirli paganları* dışarıda bırakan, yarı-hoşgörülen Yahudilere yer veren Hıristiyan âleminin, kendini dünya diye resmettiği eski basit durum bir daha dönme üzere sona ermiştir. Çünkü, keşifler ve ticaret insan ufkunu genişletmiştir; nitekim birçok yazarı okuduğumuzda görüyoruz ki, tam bilinmemekle beraber, Doğu'daki dinler Avrupalı bilincin sınırlarını zorlamaya başlamaktadır. İşte, bu dinlere yönelik öncü bir ilgi ve Rönesans bilim adamlarının antik çağ mitolojilere dönük klasik uğraşdır ki Lord Herbert'i ortak bir payda aramaya ve böylece, ummuş olduğu üzere, on yedinci yüzyıl tartışmaları için elzem olan bir uzlaşma (*eirenicon*) sağlamaya sevk etmiştir (1934, 114).

Böylece, sonraları her toplumda varolduğu söylenen ve - inançlar (yüce bir güce dair), pratikler (düzenli ibadetler) ve ahlak (bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezaya dayanan davranış kuralları) açısından- Doğal Din şeklinde formüleleştirilen bir olgunun kalıcı bir tanımını yapmış oluyordu Herbert.²⁴ İnanca yapılan bu vurgu, bundan böyle dinin, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olarak anlaşılabilceği, dolayısıyla hem farklı dinler arasında hem de din ve doğal bilimler arasında hüküm verme ve karşılaştırma yapmanın mümkün olacağı anlamına geliyordu (Harrison 1990).

* Orijinal metinde *paynim* olarak geçen bu sözcük putperestleri ve o dönemde bilhassa Müslümanları kastetmekteydi, ç.n.

²⁴ Hıristiyan misyonerleri kendilerini kültürel olarak yabancı topraklarda buldukları zaman, "din"i tanımlama meselesi, ciddi kuramsal sorunlara dair ve pratik ehemmiyeti olan bir mesele haline geldi. Örneğin, "Cizvitler, Çin'de atalara saygı duymanın dinsel değil toplumsal bir eylem olduğunu, eğer dinsel bile Katoliklerin ölüler için yaptığı dualardan pek farklı olmadığını ileri sürdüler. Hıristiyanlığın Çinlilerce ne bir tebdil ne de yeni bir din olarak görülmemesini ve fakat en güzel arzularının gerçekleşmesi olarak görülmesini umuyorlardı. Öte yandan muhaliflerinin gözünde, Cizvitlerin yaptığı gevşeklikten başka bir şey değildi. 1631'de, İspanyol hakimiyetindeki Manila'dan Pekin'e (Portekiz bakış açısından illegal olarak) giden bir Fransisken ve bir Dominikan, Çince Cizvit ilmihalinin *mass* sözcüğünü tercüme etmek için, Çinlilerin atalara tapınmaya verdiği isim olan *tsi* harfini kullandığını fark ettiler. Bir gece gizlice böyle bir ayine gidip Çinli katılımcıları gözlemlədiler ve şoka uğradılar. Ve böylece, doğu misyonlarını yüzyıldan fazladır uğraştıran, 'ritüel' üzerine münakaşalar başlamış oldu" (Chadwick 1964, 338).

Kutsal kitap (ilahi olarak üretilmiş/yorumlanmış bir metin) anlayışı dinlerin bu “ortak payda”sının esaslarından olmamıştı; çünkü Hıristiyanlar ticaret ve sömürgecilik sayesinde yazısız toplumlardan da haberdardı. Ancak bu durumun daha önemli bir nedenini Tanrı'nın sözlerinden Tanrı'nın eserlerine doğru gerçekleşen bir odak kaymasında aramak gerekir. “Doğa” on yedinci yüzyılda ilahi yazının asıl alanı ve yalnızca beşer dilinde yazılmış bütün kutsal metinlerin (Eski Ahit ve Yeni Ahit) hakikati açısından başvurulacak tartışmasız bir otorite olmuştu. Nitekim: Locke'un *The Reasonableness of Christianity* (Hıristiyanlığın Makuliyeti) kitabı, Hıristiyanlık öğretisini, Eski Ahit'te geliş haber verilen Mesih olarak İsa'ya inanmak şeklinde en küçük ortak paydaya indirgeyerek yeni bir Hıristiyanlık versiyonunu popülerleştirdi. Bu indirgenmiş amentü bile Doğal Dinin ve Doğal Bilim Dininin ölçülerine vurulmak durumundaydı çünkü Vahyin kendini yalnızca Locke'un ölçülerine göre haklı çıkarması yetmiyor, ayrıca, kendini Doğal Dinin yeniden neşredilmesi olarak takdim etmesi gerekiyordu. Nitekim, Tanrı'nın Sözü, yaratılmış evrende sergilenen eserlerine göre bir süre ikincil bir konumda yer aldı. Çünkü, eserlerin tanıklığı evrensel ve her zaman her yerde iken Vahyin tanıklığı ölü dillerde yazılmış kutsal kitaplarla kayıtlıydı ve bu kitaplar kendini Hıristiyan addedenler arasında bile farklı yorumlanıyordu, üstelik, bu kitaplar ilim ve medeniyet merkezlerinden izleri çoktan silinmiş, çok eski zaman ve mekanlarda olmuş uzak olaylara dairdi. (Sykes 1975, 195-96)

Böylece, Doğal Din yalnızca evrensel bir fenomen haline gelmekle kalmıyor, aynı zamanda yeni oluşan doğa biliminin alanı ile hem sınırları çiziliyor hem de onu destekleyici bir mahiyet kazanıyordu. Bu bağlamda, bir şeyi vurgulamakta yarar var: Sözü ettiğimiz bu Doğal Din düşüncesi dinsel inanç, deneyim ve pratiğe dair modern anlayışın oluşumu açısından oldukça önemli bir adımdı ve Hıristiyan ilahiyatının özgül problemlerine cevaben belli bir tarihsel kavşakta geliştirilmişti.

1795'e gelindiğinde, Kant'ın, tezahürlerinden ayrıştırılabilen

ve bütünüyle özcüleştirilmiş bir din düşüncesi üretmesi mümkün olmuştur: “Kuşkusuz, farklı tarihsel *itikatlar* olabilir” diye yazıyordu, ne var ki bunlar bizatihi dinle ilgili değil, dinin ilerlemesi için kullanılan vasıtalarındaki değişikliklerle ilgilidir, dolayısıyla da tarihsel araştırmanın ilgi alanına girer. Bu yüzden çok çeşitli dinsel *kitaplar* olabilir (Zend-Avesta, Vedalar, Kuran vs.). Öte yandan, tüm insanlar ve tüm zamanlar için geçerli olan tek *bir din* olabilir. Demek ki farklı itikatlara dinin vasıtaları olmanın ötesinde bir şey gözüyle bakmak mümkün değildir; bunlar arızidir, dolayısıyla zamana ve mekana göre değişiklik gösterir. (Kant 1991, 114)

Bu aşamadan itibaren, tarihsel itikatları aşağı ve yüksek dinler olarak sınıflandırmak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl filozof, ilahiyatçı, misyoner ve antropologları arasında giderek popülerleşen bir seçenek haline geldi. Herhangi bir din formuna sahip olmayan bir kabilenin yeryüzünde varolup olmadığı sorusu sıkça gündeme getiriliyor,²⁵ fakat bu soru, dinin özünü etkilemeyen empirik bir mesele olarak görülüyordu.

Demek ki, bugün antropologlara aşikar görünen mevzular olarak; dinin özsel olarak genel düzen fikirleriyle ilintili (ritüel ve/veya doktrinde ifadesini bulan) sembolik anlamlara dair bir mesele olduğu; ortak işlevlere/özelliklere sahip olduğu; ayrıca, kendi özgül tarihsel veya kültürel formlarından herhangi biriyle karıştırılmaması gerektiği yolundaki bakış açısı aslında özgül bir Hıristiyanlık tarihinden neşet etmiştir. Din, özgül iktidar ve bilgi süreçlerine dair bir eylem ilkeleri kümesiyken, bir soyutlama ve evrenselleştirme ameliyesine uğramıştır.²⁶ Bu süreci incelediğimizde gördüklerimiz yalnızca dinsel hoşgörü artışından ve haliyle yeni bir bilimsel keşiften ibaret değildir; aynı zamanda, bir kavramın ve bir dizi pratiğin geçirdiği dönüşüme de tanık olmaktadır. Bu dönüşüm ise bizzat modern iktidar ve bilgi manzarasında gerçekleşen daha büyük bir değişimin parçasıdır. Bu değişimin içinde

²⁵ Örneğin, Tylor’un *Primitive Culture*’ında 2. Kısım’da yer alan “Animism” bölümü.

²⁶ On sekizinci yüzyılda, özgüllüğün kamusal dinsel söylemden tedricen çıkarılışının aşamalarını ayrıntılı bir şekilde betimleyen bir kaynak için bkz. Gay 1973.

yeni bir devlet türü, yeni bir bilim türü, yeni bir hukuki ve ahlaki özne yer alır. Bu dönüşümü anlamak için, ilahiyatın muğlaklaştırmak eğiliminde olduğu bir hususu açık ve net ayırt etmek gerekir: olayların (sözcüler, pratikler, istidatlar) oluşumu başka bir düzeydir, bu olaylara anlam veren ve bu anlamı da somut kurumlarda cisimlendiren yetkilendirme süreçleri daha başka.

Anlam Olarak Din ve Dinsel Anlamlar

Geertz'in din mütalaasının bu noktasındaki sorun, iki farklı söylem düzeyini (istidat doğuran semboller ile bu istidatlara ait kavramı kozmik bir çerçeveye yerleştiren semboller) eşitlemekten ibaret değildir. İsteyerek değilse bile, kendisinin aynı zamanda ilahiyatın bakış açısını kullandığı anlaşılıyor. Bu handikabın sebebi ise inşa edilme süreçlerine bakmaksızın, anlamın önceliğinde ısrar etmesi. "Bir din, gerçekliğin temel doğasına dair muğlak, sığ ve genellikle de çarpık şeyler bildirebilir," diye yazıyor, "ancak bir din eğer tevarüs edilen pratikler ve ahlakçılık olarak adlandırdığımız geleneksel hissiyatlar derlemesinden öte bir şey olacaksa, öyle ya da böyle bir şey bildirmek zorundadır" (1973, 98-99).

Bildirme zorunluluğu masum ve makul görünüyor fakat aslında bu zorunluluk sayesinde Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki Avrupalı misyonerlerin çalışmaları başta olmak üzere, bütün bir Hıristiyanlaştırma sahası tarihsel olarak kapı aralanmıştır. Tevarüs edilen pratiklerin *gerçekliğin temel doğasına dair bir şey bildirmek* zorunda olduğu, dolayısıyla da düpedüz manasız olmayan bu pratikler için daima belli anlamların münasip görülebileceğini düşünmek, bu pratiklerin "din"e ait olup olmadığını belirlemenin birinci koşuludur. Böylelikle, Hıristiyanlaşmamış insanlar; genellikle ya pratikleri bir şey bildirmeyenler diye görülür ve bu durumda pratiklerine belli anlamlar atfedilir (bu da pratikleri yakıştırmalara açık kılar); ya da pratikleri (muhtemelen muğlak, sığ ve genellikle de çarpık) şeyler bildirenler olarak görülür, dolayısıyla bu bildirimler ciddiye alınmaz. Durumların birinde, din kuramı, ötekilere ait suskun ritüel hiyeroglifleri okumak, ötekilerin pratikleri metin olarak indirgemek için elzemdir. Öbür durumda ise, din

kuramı, pratiklerin kozmolojik sözcülerinin geçerliliğini yargılamak için esastır. Ancak ne olursa olsun, daima, gözlemlenen pratiklerin, işitilen sözcülerin, yazılı sözcüklerin ötesinde bir şeyler olmalıdır. Arka plana erişip onu gün yüzüne çıkarma görevi ise bunlara anlam veren din kuramına verilmektedir.²⁷

Demek ki Geertz dinsel kuram ile pratik arasında bir ilişki kurarken haklı; fakat bunu bizatihi bilişsel bir ilişki, mücerret/bedensiz (*disembodied*) bir zihnin Arşimet noktasından yapabileceği din tanımının bir aracı olarak görmekte yanılmaktadır. Din kuramı ve din pratiği arasındaki ilişki bir müdahale -dini, dünyada (zihinde değil) tanımsal söylemler üzerinden inşa etme, hakiki

²⁷ Hıristiyan ilahiyatının olay temsilini anlama dönüştürme biçimi, Auerbach'ın Batı edebiyatında gerçekliğin temsil edilme biçimleri hakkında kaleme alınmış klasik eserinde çözümlenmiş ve şu pasajda kısaca özetlenmiştir: "Kutsal yazıların tüm içeriği, söylenen şeyi duyumsal zemininden oldukça öteye taşıyan tefsiri bir bağlama yerleştirilir, bu bağlamda okuyucu yahut dinleyicinin dikkatini duyumsal olaydan bu olayın anlamına çevirmesi istenirdi. Bu yaklaşımın doğurabileceği tehlike, anlam yoğunluğu altında olayların görsel unsurunun silinebilmesidir. Durumu anlatacak bir örnek verelim: Tanrı'nın ilk kadın olan Havva'yı Adem uyurken onun kaburga kemiğinden yaratması adeta seyirlik (*dramatic*) bir olaydır; bir askerın, çarımha ölmüş bir vaziyette olan İsa'nın yan tarafını deşmesiyle kan ve suyun akması da öyle. Halbuki, bu iki olay arasında tefsiri bir ilişki kuran bir doktrine göre, Adem'in uyuması Mesih'in ölüm uykusunun mecazıdır, Adem'in yan tarafındaki yaradan insanlığın ilk cismani annesi Havva'nın doğması gibi Mesih'in yan tarafındaki yaradan da insanlığın ruhani annesi olan Kilise doğmuştur (kan ve su kutsal sembollerdir) -böylece, mecazi anlam karşısında duyumsal olay sönükleşir. Dinleyici yahut okuyucunun algısına hitabeden şey duyumsal bir intiba kadar zayıflamış ve dikkat tamamen anlam bağlamına yönelmiştir. Mukayese amacıyla, Greko-Romen gerçekçi temsil örneklerine baktığımızda, her ne kadar ciddiyeti daha hafif, sorunlarla dolu ve tarihsel akış anlayışı olarak kat be kat daha sınırlı kalsalar da, duyumsal içerikleriyle tam bir bütünlük içinde olduklarını görürüz. Onlar, duyumsal görünüş ile anlam arasındaki antagonizmadan habersizdirler; halbuki bu antagonizma Hıristiyanlığın ilk dönem, esasen her dönem gerçeklik görüşüne sirayet etmiştir" (1953, 48-49). Auerbach'ın devamen gösterdiği üzere, ortaçağın sonlarındaki Hıristiyanı nazariye, gündelik hayat temsillerine tipik mecazi anlamlar ve dolayısıyla özgün dinsel deneyim türleri yüklemiştir. Auerbach'ın kullanımında, mecazi yorum sembolizmle eşanlamlı değildir. İkincisi daha çok alegoriye yakındır; sembol, sembolleştirilen nesnenin yerine ikame edilir. Mecazi yorumda ise bir olayın temsili (Adem'in uyuması) başka bir olayın temsiliyle (Mesih'in ölümü) sarahate kavuşturulur, yani, onun anlamı olur. İkinci temsil, ilk temsili açığa çıkartır (Auerbach'ın aktardığına göre, kullanılan teknik terim *figuram implire* idi) -onda örtük olarak mevcuttur.

anlam yorumunda bulunma, belli sözce ve pratikleri içerirken diğerlerini dışlama- meselesidir. Buradan mükerrer sorumuza geçsek: Kuramsal söylem gerçekte dini nasıl tanımlamaktadır? Hakiki sözce ve pratiklerin taklidi yahut yasaklanması yahut da yetkilendirilmesi yolunda bir talep olarak bu söylemin etkin bir biçimde iş görebileceği tarihsel koşullar nelerdir? İktidar, dini nasıl yaratmaktadır?

Bir pratiğin din sayılabilmesi için ne tür bildirimler ve anlamlarla özdeşleştirilmesi gerekir? Geertz'e kalırsa, bütün insanlarda genel bir varoluş düzenine dair köklü bir ihtiyaç olması nedeniyle dinsel semboller bu ihtiyacı gidermek üzere iş görmektedir. Demek ki insanlara derin bir düzensizlik korkusu hakimdir. "İnsan en az üç noktada, kaosla -yalnızca yorumlardan değil, *yorumlanabilirlikten* de mahrum olaylar kargaşasıyla- karşı karşıya kalma tehdidi altındadır: çözümsel yeteneklerinin sınırında, tahammül gücünün sınırında, manevi kavrayışının sınırında" (1973, 100). Bu noktaların her birinde (zihinsel, fiziksel ve manevi) algılanan tehditleri karşılayıp düzenlemek dinsel sembollerin işlevidir: "düzenleme aşamalarının her birindeki anlam sorunu ... bir yandan, insanlar arasında cehaletin, acının ve adaletsizliğin kaçınılmazlığını bildirme, veya en azından gerçekliğini takdir etme; diğer yandan bunların dünyanın tamamının özelliği olduğunu yadsıma meselesidir. İşte hem bildirme hem yadsıma olgusu dinsel sembolizm üzerinden gerçekleşmektedir; yani, insanın varlık alanını, içinde insanın sükûn bulduğuna inanılan daha büyük bir varlık alanıyla irtibatlandıran bir sembolizm." (1973, 108).

Dikkat edilirse, muhakeme zemini burada bir kaymaya uğramıştır: Dinin, gerçekliğin doğası hakkında (muğlak, sığ ve genellikle çarpık da olsa) bir şey bildirmek durumunda olduğu şeklinde bir iddia bir kenara bırakılmış; dinin en nihayetinde düzensizlik sorununa karşı pozitif bir tutum takınma meselesi olduğu, ayrıca, bir bütün olarak dünyanın öyle ya da böyle açıklanabilir, gerekçelendirilebilir ve çekilebilir olduğunu bildirme meselesi olduğu

şeklinde ılımlı bir görüşe geçilmiştir.²⁸ Din hakkındaki bu mutedil görüş (ilk dönem Hıristiyan Babalarını yahut ortaçağ kilise adamları görse dehşete düşerdi)²⁹ Aydınlanma-sonrası toplumunda Hıristiyanlığın varolmasına müsaade edilen tek meşru alanın ürünüdür; bireysel *inanç* hakkı: insanlık durumu cehalet, acı ve adaletsizliklerle doludur ve dinsel semboller bu gerçekle olumlu biçimde uzlaşmaya hizmet eden bir araçtır. Sonuç olarak, bu görüş prensipte bu işlevi gören her felsefeyi (on dokuzuncu yüzyıl rasyonalistlerini kızdıracak biçimde) din statüsünde görece veya dini, (modern Hıristiyanları kızdıracak biçimde) insanlık durumunu kabullenmenin daha ilkel, daha ham bir biçimi olarak düşünmeyi mümkün kılacaktır. Her iki durumda da dinin evrensel olarak bir inanç işlevi ifa ettiği yolundaki önerme, disiplinli bir bilgi ve kişisel disiplin üretme sahası olarak dinin modern sanayi toplumu içinde ne kadar marjinalleştiğinin göstergesidir. Bu hale gelmiş bir din, Marx'ın ideoloji olarak din kavrayışını anımsatmaktadır: gerçekliğin bilincinden farklı olarak; üretim ilişkilerinin dışında kalan, bir bilgi üretmeyen fakat hem ezilenlerin ıstırabını ifade eden hem de sahte bir avuntu olan bir bilinç hali.

Oysa ele avuca gelmez dinsel anlam meselesi hakkında Geertz'in söyleyecek çok şeyi var: dinsel semboller genel bir varoluş düzeni kavrayışı formülleştirmekle kalmaz, aynı zamanda, bu kavrayışları bir gerçeklik aurasına da bürür. Bunun ise "inancın açmazı" olduğu belirtilmektedir. Dinsel inanç daima "otoritenin önceden kabulü"nü içerir ve bu da deneyimi dönüştürür: "Kafa karışıklığı, acı ve manevi paradoksun -Anlam Probleminin- varlığı insanı tanrılara, şeytanlara, ruhlara, totemik kurallara ya da yamyamlığın manevi yararına inanmaya sevk eder. Fakat bu problem

²⁸ Krş. Douglas (1975,76): "Dinsiz bir kişi, bazı tür açıklamalar olmaksızın da halinden memnun olan yahut toplumsal düzeni geçerli kılacak birleştirici bir ilke olmaksızın da toplumda hareket etmektен memnun olan kişidir."

²⁹ Javols'un beşinci yüzyıldaki piskoposu Hıristiyanlığı Auvergne'ye yaydığı vakit, köylülerin "bir bataklık kenarında sunularla üç günlük bir festival kutladıklarını görüp 'Nulla est religio in stagno' dedi: bataklıkta din olmaz." (Brown 1981, 125). Ortaçağ Hıristiyanları için din evrensel bir fenomen değildi: din, üzerinde hakikatin üretildiği bir alandı ve onlar için açıktı ki hakikat evrensel olarak üretilmemekteydi.

inançların dayandığı temel değil, onların en önemli uygulama sahasıdır” (1973, 109). Görüldüğü kadarıyla, dinsel inanç burada kafa karışıklığı, acı ve manevi paradokslar üreten dünyasal koşullardan ayrı düşünülmektedir, üstelik de bu inanç en temelde onlarla uzlaşmanın bir yolu sayılmışken. Kuşkusuz, hem mantıksal hem de tarihsel gerekçelere dayanarak, bunun hatalı bir görüş olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü inancın nesnesinde meydana gelen değişimler inancın kendisini de değiştirir. Dünya değiştikçe inancın nesnelere de değişmektedir, bu dünyanın bir parçası olan kafa karışıklığı ve manevi paradoksun özgül biçimleri de. Günümüzde bir Hıristiyan’ın Tanrı, ahiret ve kainat hakkında inandıkları bin yıl önce inandıklarından farklıdır -tıpkı günümüzde cehalet, acı ve adaletsizliğe tepki gösterme biçiminin o zamankinden farklı olması gibi. Ortaçağda acının, Mesih’in çektiği acıya iştirak etmek olarak yüceltilmesi ile modern Katoliklikte acının, Esenlik Getiren Mesih (*Christ the Healer*), savaşıp alt edilmesi gereken bir kötülük olarak algılanması taban tabana zıttır. Bu farklılığın, Batı toplumunun Aydınlanma sonrasında uğradığı sekülerleşmeyle ve bu toplumun yetkilendirmekte olduğu maneviyat diliyle ilgili olduğu aşikârdır.³⁰

Geertz’in, din kavramının merkezine yerleştirdiği dinsel inanç anlayışı, dünyada eylem inşa eden bir şey olarak değil, bir zihin durumu olarak inancın önemini vurguladığı kadarıyla özelleştirilmiş Hıristiyanı bir inançtır: “Dinsel bakış açısı’ diye adlandırabileceğimiz şeyin altında yatan temel aksiyom her yerde aynıdır: bilmek için inanmak gerekir” (1973, 110). Bilginin, ya Hıristiyanlık-dışı bir gündelik yaşamdan veya dindışı bir bilimden köken aldığı modern dünyada, Hıristiyan apolojizmi, inancı bilgi sürecinin

³⁰ Çağdaş bir ilahiyatçı bu durumun iyi bir örneği: “Seküler meydan okuma, hayatın bir çok veçhesini dinsel alandan ayırmasına karşın, daha sağlam ve yorumsamacı bir denge getirmektedir: anlaşılması bazen güç olsa da, doğal fenomenlerin illeti ve kökeni, bilinebilen ve bilinmesi gereken belli bazı süreçlerdir. O halde, ıstırapın anlamına dair bu bilişsel çözümlmeye girişip ıstırapı kırmak ve yenmek insanın görevidir. Üçüncü bin yılın eşliğinde insanlığın ve inananın çağdaş durumu kuşkusuz her zamankinden daha erişkin, daha olgun ve insanın ıstırap çekmesi sorununa yeni bir şekilde yaklaşmaya daha elverişlidir” (Autiero 1987, 124).

sonucu olarak değil, bilginin bir önkoşulu olarak görme eğilimindedir. Ancak, burada vaat edilen bilgi, toplumsal hayatın bilgisi olarak bir geçerliliğe sahip olmadığı gibi (hakkaniyetli olmak gerekirse, Geertz de geçerli olduğunu söylememektedir), doğa bilimlerinin koşul olarak koyduğu amaçların sistematik bilgisi olarak da hiçbir geçerliliği yoktur. Hıristiyan apolojizminin iddiası, pratiğe dair bir bilgi külliyatına dair değil; bir zihin durumuna, bir itminan duygusuna dairdir. Halbuki inanç ve bilgiyi ayrı yerlere koymak, sözgelimi, on ikinci yüzyıldaki bilgili dindar Hıristiyanlarca kabul edilen bir aksiyom değildi, çünkü onlar için bilgi ve inanç o kadar da ayrı şeyler değildi. Bilakis, o zamanki Hıristiyan inancı bilgi üzerine kuruluydu -ilahiyat doktrini bilgisi, Kilise hukuku ve Kilise mahkemeleri bilgisi, ruhban özgürlüğünün ayrıntılarına dair bilgi, Kilise makamının (ruhlar, bedenler ve mallar üzerindeki) iktidarına dair bilgi, günah çıkarmanın önkoşulları ve sonuçlarına dair bilgi, dinsel tarikatlara dair kuralların bilgisi, türbelerin yerleri ve erdemlerine dair bilgi, azizlerin hayatlarına dair bilgi vesaire. Bu tür (dinsel) bilgilerin tamamına vâkif olmak olağan toplumsal hayatın bir önkoşulu, (pratikte ve söylemde somutlaşan) inanç ise -ister dinsel ve seküler bürokrasi erbabı, isterse sıradan halk için toplumsal hayatı etkili bir biçimde yürütebilmenin bir önkoşuluydu. Bu nedenle, onların inançlarının sahip olduğu biçim, esneklik ve işlev ile çağımızdaki inancın biçim, esneklik ve işlevi bütünüyle farklıdır -aynı durum şüphe ve inançsızlıklar konusunda da geçerli.

İnancın, her dinin karakteristiği olan, ayırt edici bir zihin durumu olduğu yolundaki varsayım çağdaş araştırmacıların eleştirilerine hedef olmuştur. Nitekim, Needham (1972) ilginç bir yaklaşımdan hareketle, inancın hiçbir yerde ayrı bir bilinç durumu olmadığını, ayrıca, toplumsal yaşamın yürütülebilmesi için de zorunlu bir kurum olmadığını ileri sürmüştür. Southwold (1979) onunla taban tabana zıt bir görüş ortaya koymuştur; ona göre, inanç meseleleri herhalde ayırt edici zihinsel durumlara dair ve her toplumu ilgilendiren meselelerdir, çünkü "inanmak" daima bir inanan ile bir önerme arasındaki bir ilişkiye, onun üzerinden de,

inanan ile gerçeklik arasındaki bir ilişkiyi imler. Haré (1981, 82) ise Needham'ı hedef alan bir eleştirisinde, daha doyurucu bir savunma geliştirerek şöyle demiştir; "inanç elbette bir zihin durumu ve yerleşmiş bir istidattır, ancak, bunlara sahip olmak için belli türden kurum ve pratiklere sahip olmak gerekir."

Kısacası, Geertz'in "dinsel perspektif" dediği şeyin altında yatan "temel aksiyom"un her yerde aynı *olmadığını* iddia etmek pek de mantıksız değil kanımca. İnancı; hakiki dine ait, dile getirilebilen içsel bir durum olarak saptama, yeşertme ve ölçme çabası Hıristiyan kilisesinin olmuştur.³¹

Perspektif Olarak Din

Geertz'in istihdam ettiği fenomenolojik lügatçe, iki ilginç soru uyandırmaktadır. Bunlardan biri söz konusu lügatçenin tutarlılığına, diğeri ise modern bilişselci bir din nosyonuna uygunluğuna dairdir. Kanaatimce, bu lügatçe kuramsal açıdan tutarsız olmakla birlikte, modern toplumdaki kişiselleştirilmiş din kavramıyla son derece uyum içindedir.

Nitekim, makalede denilmektedir ki, "dinsel bakış açısı" varolan çeşitli bakış açılarından -sağduyu, bilim, estetik- biridir ve kimi bakımlardan onlardan ayrılır. *Sağduyu* perspektifinden farklılaşır çünkü "gündelik hayatın gerçekliğinden öteye, onları düzelter ve bütünleyen daha üst bir gerçekliğe geçer, tanımlayıcı özelliği ise bu üst gerçekliğe göre davranmak değil, onu benimsemek ve ona iman etmektir." *Bilimsel* perspektife de benzemez çünkü "gündelik hayatın gerçekliğine yönelik sorgulaması, verili dünyayı ihtimale dayalı bir hipotezler sarmalına ayırıştırarak kurumsallaşmış bir şüphecilik üzerinden değil, daha üst ve hipotetik olmayan hakikatler üzerinden yürür." *Estetik* perspektiften de farklıdır çünkü "olgusallık meselesinden tamamen koparak kasten bir imaj ve yanılısma havası yaratmak yerine, olgusallıkla ilgisini derinleştirir ve mutlak bir fiiliyat aurası yaratmaya çalışır" (1973, 112). Başka

³¹ Bu sürecin bir yönünü betimleme gayesiyle yaptığım bir çalışma için bkz. Asad 1986b.

bir deyişle, dinsel perspektif tamamen rasyonel bir bakış açısı değilse bile, irrasyonel de değildir.

Sağduyu, bilim ve estetiğin mahiyetiyle ilgili bu özete itiraz etmek pek de zor olmasa gerek.³² Fakat benim asıl vurgulamak istediğim nokta şu; *perspektif* terimini modern toplumda bilim ve din için aynı şekilde kullandığımızda, terimin taşıdığı seçmelilik çağrışımı kesinlikle insanı yanılığa sevk etmektedir: çünkü özsel olarak, günümüzde din, bilimin tabi olmadığı bir seçmeliliğe tabidir. Bilimsel pratik, teknik ve bilgiler dinin artık yapamaz olduğu bir biçimde toplumsal yaşamın dokularına kadar nüfuz etmekte ve hatta onları yaratmaktadır.³³ Bu anlamda, dinin günümüzde bir perspektif (veya Geertz'in zaman zaman kullandığı tabirle bir "tutum") olmuş *olduğu* söylenebilir, fakat bilim için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yine bu anlamda bir bilime de geçmişin ve şimdinin her toplumunda rastladığımızı söyleyemeyiz. Birazdan Geertz'in başvurduğu perspektifizmin onu ne gibi zorluklara uğrattığını göreceğiz, fakat öncesinde, dinin sahip olduğu gerçekliği-

³² Bilimi tanımlamaya dönük felsefi çabalar henüz tam bir mutabakat sağlamamıştır. Son zamanlarda Anglo-Saxon dünyada Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Hacking ve diğer bazı isimler ile Fransa'da Bachelard ve Canguilhem'in eserlerinde ve onların etrafında çeşitli argümanlar geliştirilmiştir. Önemli eğilimlerden biri de tekil, özsel bilimsel bir bilimsel yöntemin olması gerektiği varsayımına dayanan ve literatürde sınırlama sorunu olarak bilinen meseleyi çözmeye yönelik girişimlerin terk edilmiş olmasıdır. Bilim insanının "dünyanın belirliliğini ihtimale dayalı bir hipotezler sarmalına çözülmeye uğrattığı" yolundaki argüman ne kadar sorguya açıksa, onu tamamlayıcı bir argüman olan ve dinde deneyselliğe yer olmadığını öngören iddia da bir o kadar şüphelidir. Bu son iddiayı çürütecek kanıtlar bulmak için Hıristiyan çileciliğinden daha uzağa gitmeye gerek yoktur. Aynı şekilde, sanatın "olgusallık meselesinden tamamen koparak, kasten bir imaj ve yanılısama havası yaratma" meselesi olduğu yolundaki argüman da tüm yazar ve sanatçılarca aşık görülmeyecektir.

³³ Bazı okuyucular, benim sözünü ettiğim şeyin bilim (kuram) değil teknoloji (pratikteki uygulama) olduğunu, oysa Geertz'in yalnızca bilimden bahsettiği gibi bir düşünceye kapıldılarsa, söyleyeceğim o ki bu ikisi arasında keskin bir ayırım yapan her girişim, her ikisinin de tarihsel pratiğini aşırı basitleştirerek yanılığa düşer (krş. Muson and Robinson 1969). Vurgulamak istediğim nokta, bilim ve teknolojinin *birlikte* gerek bireysel gerekse kolektif modern hayatların yapısının temelinde yer aldığı, oysa bu durumun, en boş anlamı dışında, din için geçerli olmadığı hususudur.

koruma-mekaniği üzerine yaptığı çözümlemeyi incelememiz gerekiyor.

Dinsel sembollerin işlevleri ile ilgili önceki argümanlarına uygun olarak, şöyle yazıyor Geertz: “dinsel kavrayışların sahiciliği ve dinsel buyrukların sahiciliğine dair her nasılsa oluşan bu itminan, ritüel -yani, kutsal davranış- içinde gerçekleşir” (1973, 112). Bu cümleyi alıntıladığımız uzun pasaj, ritüeli icra edenlerin bilincinde neler olduğuna dair keyfi spekülasyonlar ile nakşetme olarak ritüel hakkında temelsiz iddialar arasında gidip geliyor. İlk bakışta, bunun içebakışçı psikoloji ile davranışçı psikolojinin tuhaf bir kombinasyonu olduğu görülüyor -oysa çok önceleri Vygotsky'nin (1978, 58-59) belirttiği üzere, bu ikisi katıyen birbiriyle tutarsız değildirler çünkü ikisi de psikolojik fenomenlerin özsel olarak çeşitli uyarıcı ortamların sonuçlarına bağlı olduğu varsayımını paylaşır.

Geertz, ritüellerin işlevini dinsel itminan oluşturmak olarak varsaymaktadır (“bu plastik oyunlarda insanlar imanlarını resmederken kazanır” [1973, 114]), fakat bunun nasıl ve niçin olduğunu hiçbir yerde açıklamamaktadır. Doğrusu bu tarz bir dinsel durumun her zaman dinsel ritüel içinde kazanılmadığını da teslim etmektedir: “Kuşkusuz, her kültürel performans dinsel bir performans değildir. Dinsel performanslar ile sanatsal olanlar, hatta siyasal olanlar arasında pratikte bir sınır çizmek pek kolay bir şey değildir, çünkü sosyal formlar gibi sembolik formlar da birden fazla amaca hizmet edebilir” (1973, 113). Ancak şu soru es geçilmektedir: Eğer dinsel olan ve dinsel olmayan perspektifler arasındaki sınır o kadar kolay çizilemiyorsa, katılımcının sembolik formları iman doğuracak biçimde almasını sağlayan/garanti eden şey nedir? Dinsel bir perspektif benimsemek üzere bir yetenek ve iradenin ritüel icrasını öncelemesi gerekmez mi? Tam da bu sebeptir ki ritüelin nasıl işlediğini anlatan basit bir etki-tepki modeli yetersizdir. Bu durumda kutsal bir icra anlamında ritüel dinsel imanın elde edildiği yer değil, imanın oynandığı (sözlük anlamıyla) erkândır. Eğer bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak istiyorsak yalnızca kutsal performansın kendisini değil aynı zamanda mevcut bü-

tün disiplinler faaliyetler dizisini, bilgi ve pratiğin kurumsal formlarını da incelememiz gerekir çünkü buralar istidatların oluşturulduğu, ve korunduğu ve sayesinde hakikate erişme imkanlarının seçilip ayrıldığı yerlerdir -Augustin'in net bir biçimde gördüğü üzere.

Geertz'in, dinsel sembolleri evrensel, bilişsel ölçütlere göre tanımlamak suretiyle dinsel perspektifi dindışı perspektiflerden ayırt etme çabasını vurguladım. Dini; bilim, sağduyu, estetik, siyaset v.s.'den ayırma çabasından Geertz'in umduğu fayda irrasyonelite ithamlarına karşı dini savunabilmektir. Eğer dinin ayırt edici bir perspektifi (Durkheim'in tabiriyle, kendine özgü bir hakikati) varsa ve vazgeçilmez bir işlevi varsa, din haddizatında diğer perspektiflerle rekabet içinde görülemez ve bu yüzden yanlış bilinç doğurmakla suçlanamaz demektir. Öte yandan, burada kaçamaklı bir savunmaya tanık oluyoruz. Çünkü Geertz'e göre, dinsel semboller benzersiz biçimde gerçekçi görünen istidatlar yaratmaktadır. Burada, makul ölçülerde kendinden emin bir failin perspektifinden mi söz ediyor acaba, yoksa (gerçekliğin temsilleri sayesinde gerçekliğin kendisini görebilen) şüpheli bir gözlemcinin perspektifinden mi? Bu nokta hiçbir şekilde açık değildir. Hiçbir şekilde açık olmayışının sebebi ise bu tarz fenomenolojik bir yaklaşımda, dinsel deneyimin, inananların içinde yaşadığı dünyadaki bir şeyle ilişkili olup olmadığını, varsa ne derece ve ne şekilde ilişkili olduğunu anlamak için bir çıkar yol olmamasıdır. Dinsel sembolleri hayatla ilişki kurmanın koşullarından biri olarak görmeyip, kısır döngü içinde kalarak, dinsel sembolleri dinsel deneyimin (ki her deneyim gibi hakiki olmalıdır) ön koşulu saymak bu çıkmazın nedenlerinden biridir.

Geertz, makalenin sonlarına doğru dinsel perspektif ile sağduyu perspektifini ayırmak yerine bu sefer onları birleştirmeye çalışmaktadır -ve neticede yaklaşımının tamamına sirayet etmiş bir müphemlik açığa çıkmaktadır. Öncelikle Schutz'un fikirlerinde destek arayan Geertz, sağduyuya dayanan amaçların ve pratik edimlerin gündelik dünyasını tüm insanların müşterek yönü ola-

rak görür ve insan yaşamının buna dayandığını ifade eder: “Bir insan, hatta geniş insan toplulukları, estetik açıdan duyarsız, dinsel açıdan kayıtsız, formel bilimsel araştırma yürütmek açısından donanımsız olabilir, oysa büsbütün sağduyudan mahrum yaşayamaz” (1973, 119). Ardından ilave eder, “bireyler dinsel perspektif ile sağduyu perspektifi arasında salınır durur” (1973, 119). Belirttiğine göre, bu perspektifler arasındaki fark öyle mutlak ki bunları ayıran kültürel boşlukları kapatmak ancak “Kierkegaardçı sıçramalar” ile mümkün olur (1973, 120). Akabinde şu fenomenolojik çıkarsamayı yapar: “Ritüel üzerinden. . .dinsel kavrayışların belirlediği anlam çerçevesine ‘sıçramak’ suretiyle, ritüeli bitirip tekrar sağduyu dünyasına döndükten sonra, insan -ezkaza, deneyim aktarma sorunları haricinde- değişmiş olur. *İnsanın değişmesiyle, sağduyu dünyası da değişir*, çünkü şimdi insanın gözünde bu dünya, onu düzeltip tamamlayacak daha üst bir gerçekliğin cüzî bir formundan başka bir şey değildir” (1973, 122; vurgular sonradan).

Perspektif değiştirme ve dünya değiştirme hakkındaki bu tuhaf açıklama kafa karıştırıcıdır -aslına bakılırsa, bizzat Schutz’un anlatımı da öyle. Örneğin, bireyin, birinden diğerine sıçrayıp durduğu dinsel çerçeve ile sağduyu dünyasından bağımsız olup olmadığı açık değildir. Geertz’in, makalenin başında söylediklerine bakılırsa bunlar birbirinden bağımsızdır (krş. 1973, 92), ayrıca, sağduyunun her insanın hayatı açısından zorunlu olduğu yolunda söyledikleri de bu okumayı desteklemektedir. Fakat aynı zamanda perspektif değiştirmekle inananın kendisinin de değişeceği, kendisinin değişmesiyle ise sahip olduğu sağduyu dünyasının da değiştirilip düzeltileceği ileri sürülmektedir. O halde, sağduyu dünyası bireyin sıçramalarından bağımsız değildir. Öte yandan, verilen açıklamada; dinsel dünyanın bağımsız *olduğu*, çünkü inanan için özgün deneyim kaynağı olduğu, bu deneyim üzerinden de sağduyu dünyası için bir değişim kaynağı olduğu yönünde bir intiba uyandırılmaktadır. Dinsel dünyanın (yahut perspektifin) de sağduyu dünyasından etkilendiğini belirten hiçbir iddiaya rastlanmamaktadır.

Bu son mülahaza, sembolü bağımsız bir dinsel alanın sınırlarını çizen nevi şahsına münhasır bir kategori olarak alan fenomenolojik yaklaşımla uyum içindedir. Fakat mevcut bağlamda okuyucuyu bir paradoksla karşı karşıya bırakmaktadır: sağduyu dünyası her zaman herkes için ortaktır ve dinsel dünyadan farklıdır, çünkü dinsel dünya bir gruptan diğerine değişiklik gösterir, kültürün gruptan gruba değişiklik göstermesi gibi; öte yandan, dinsel dünyanın deneyimi sağduyu dünyasını etkiler ve böylece her iki dünyanın özgünlüğü de değişime uğrar ve sağduyu dünyası gruptan gruba değişmeye başlar, kültürün gruptan gruba değişmesi gibi. Bu paradoks müphem bir fenomenolojinin eseridir: gerçeklik bir yandan failin toplumsal perspektifinin hakikatle arasındaki mesafe olmakta ve yalnızca ayrıcalıklı gözlemci tarafından ölçülebilmekte; öte yandan toplumsal olarak inşa edilmiş bir dünyanın bağımsız bilgisi olmakta ve hem faile hem de gözlemciye açık olmakta, fakat gözlemciye ancak fail üzerinden açık olabilmektedir.³⁴

³⁴ Geertz, 1983 makale derlemesi için yazdığı önsözde bu perspektifsel yaklaşımı terk etmek istediği izlenimi uyandırıyor: “[Sanatın] Batı-dışı bağlamlar için kullanılabilir bir kategori olup olmadığı minvalindeki tartışmalar ‘din’, ‘bilim’, ‘ideoloji’ yahut ‘hukuk’ hakkında yapılan benzer tartışmalarla kıyaslandığında bile, içinden çıkılması son derece güç bir mesele olmuştur. Aynı zamanda son derece de kısır bir mesele olmuştur. Birbiriyle kesişen bir sürü donuk hayvan resminin olduğu bir mağara duvarı, fallus biçiminde yapılmış bir tapınak kulesi, tüylü bir kalkan, hat yazısı taşıyan bir parşömen veya dövmeli bir yüzü ne diye adlandırırsanız adlandırın, hâlâ *belli bir fenomenden* bahsetmek durumundasınız. Belki buna kula takası veya Kıyamet Kitabını da eklemenin seriyi bozacağı hissi de eşlik edecektir. Mesele sanatın (yahut başka bir şeyin) evrensel olup olmadığı meselesi değil; Batı Afrika oymacılığı, Yeni Gine palmye yaprağı resmi, on beşinci yüzyıl İtalyan resim üretimi ve Fas şiir uğraşından birbirini aydınlatacak biçimde söz etmenin mümkün olup olmadığı meselesidir” (1983, 11; vurgu sonradan). Bu soruya verilmesi gereken cevap kesinlikle: evet. Elbette birbirinden ayrı şeyleri birbiriyle ilişkilendirerek konuşmaya çabalamamız gerekir, fakat öğeleri, kültürlü Batılılarca rahatlıkla sanat *fenomeninin* numuneleri olarak tanınacak şekilde bir seri inşa etmekteki maksat tam olarak nedir? Kuşkusuz herhangi bir şey herhangi başka bir şeyi aydınlatabilir. Fakat aydınlanma (tanımanın aksine) *imkanı* tam da maslahata binaen alışıldık perspektifleri ve önceden kurulmuş serileri bırakmaya bağlı değil midir? Sözelimi, Hofstadter’in muhteşem *Gödel, Escher, Bach* (1979) sıralamasını düşünelim.

Sonuç

Bu paradokstan bir şeyler öğreneceksek, belki de Geertz'in kendinden emin bir şekilde ulaştığı şu sonucu değerlendirebiliriz: "O halde, dinin antropolojik açıdan incelenmesi iki aşamalı bir işlem gerektirir: evvela, *bizatihi dini* oluşturan sembollerde somutlaşan anlam sistemlerinin çözümlenmesi; sonra ise, bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkisinin kurulması" (1973, 125; italikler eklenmiştir). Ne kadar da makul görünen ve esasında ne kadar da yanlış bir yaklaşım. Dinsel sembolleri, sözcük analogisiyle, anlamı taşıyan araçlar diye anlayacaksak, söz konusu anlamı, içinde kullanıldığı toplumun yaşam biçiminden bağımsız olarak kurabilir miyiz? Dinsel sembolleri kutsal bir metnin ayetleri gibi düşüneceksek, doğru okumayı garanti eden toplumsal disiplinleri göz ardı ederek, ne anlama geldiklerini bilebilir miyiz? Dinsel sembolleri deneyimleri düzenleyen kavramlar olarak düşüneceksek, nasıl yetkilendirildiklerini göz ardı ederek onlar hakkında pek bir şey söyleyebilir miyiz? Dinsel semboller üzerinden deneyimlenen şeyin özünde toplumsal değil manevi dünya olduğu öne sürülse bile,³⁵ toplumsal dünyadaki koşulların bu tür bir deneyimi erişilir kılmakla hiç ilgisinin olmadığı söylenebilir mi? Din terbiyesi kavramı bütünüyle boş bir kavram mıdır?

Geertz'in önerdiği iki aşamanın tek aşamadan ibaret olduğunu belirtmek istiyorum. Dinsel semboller -iletişim, biliş, eylem yönlendirme yahut duygu ifadeleri olarak düşünülün- dindışı sembollerle olan tarihsel ilişkilerinden bağımsız olarak, başka bir deyişle, toplumsal hayata eklemlenip onu eklemlenmelerinden -ki burada emek ve iktidar her zaman büyük rol oynar- bağımsız olarak anlaşılabilirler. Burada öne sürdüğüm argümanın, dinsel sembollerin toplumsal yaşama sıkıca bağlı olduğu (dolayısıyla onunla birlikte değiştiği) veya daima egemen siyasal iktidarı desteklediği (zaman zaman da muhalif olduğu) gibi tezlerden ibaret olmadığını vurgulamak gerekiyor. Asıl maksadım, dinsel temsillerin (her temsil gibi) kendi kimlik ve hakikatlerini kazandıkları alana içkin olan

farklı pratik ve söylem türleri olduğunu vurgulamak. Burada ima edilen husus, dinsel pratik ve sözcelerin anlamlarını toplumsal olgularda aramak gerektiği değil, yalnızca şu noktadır: dinsel pratik ve sözcelerin imkanı ve sahip oldukları otoriter statü tarihsel olarak özgül disiplin ve güçlerin eseri olarak açıklanmalıdır. *Belirli* dinlerin antropolojik araştırmacıları, demek ki, bu noktadan yola çıkmalı, "din" diye tercüme ettiği kapsamlı kavramın içini bir anlamda boşaltıp yerine incelediği olgunun tarihsel kimliğine göre heterojen öğeler koymalıdır.

Son bir hatırlatma. Dikkatsiz okuyucular, bu makalenin Hıristiyanlık mütalaasında otoriter, merkezîyetçi, seçkin bir bakış açısına kaydığı ve nihayet heterodoks inananların, direnişçi köylülerin ve kilise otodoksisinin hakimiyet altına alamadığı insanların dinlerini hesaba katmadığı gibi bir sonuç çıkarabilir. Daha da kötüsü, makalenin din hakkındaki bakış açısının disipliner olmayan, gönüllülüğe dayalı, belli yerlerle sınırlı olan Hinduizm tarzı dinler hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığı sonucunu çıkarabilir. Bu tarz bir çıkarsama yapmak bu makaleyi yanlış anlamak ve makalede Geertz'in yaptığından daha iyi bir antropolojik tanım getirme çabası görmek demektir. Oysa, amacımdan bu kadar uzak bir şey olamaz. Bu makale ortaçağlardan bugüne kadar Hıristiyanlığın uğradığı dönüşümlerin kısa bir özeti gibi duruyorsa, bunun sebebi etnografik örneklerimi keyfi olarak bir dine hasretmiş olmam değildir. Elinizdeki makale antropolojik bir din tanımına ulaşma fikrini, modern dünyayı kuran (meşru bir geçmiş ve gelecek anlayışını da içeren) belirli bir bilgi ve iktidar tarihine atfederek bu tanımlama çabasının kendisini sorunsallaştırmaktadır.³⁶

Referanslar

Asad, T.. 1986b. "Medieval Heresy: An Anthropological View." *Social History* 11, no. 3.

³⁶ Bu tanımlama çabalarının ardı arkası gelmiyor. Bu kervana son katılanlardan Tambiah (1990, 6) da ilgi çekici çalışmasının ilk bölümünde bir tanım öneriyor: "genel antropolojik bir bakış açısından, generic bir kavram olarak dinin ayırt edici özelliği inançta ve kainatın işlemesine dair getirdiği 'rasyonel açıklama' alanında değil; aşkınlığa dair özel bir farkındalıkta ve bu farkındalığı gerçekleştirilmeye ve onun yöneltimlerine göre yaşamaya dönük sembolik iletişim edimlerinde aranmalıdır."

- Auerbach, E. 1953. *Mimesis*. Princeton: Princeton Univ. Press. Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon.
- Autiero, A. 1987. "The Interpretation of Pain: The Point of View of Catholic Theology." In *Pain: A Medical and Anthropological Challenge*, edited by J. Brihaye et al. New York: Springer-Verlag.
- Baker, D. 1972. "Vir Dei: A Secular Sanctity in The Early Tenth Century." In *Popular Belief and Practice*, edited by C. J. Cuming and D. Baker. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Bettenson, H., cd. 1956. *The Early Christian Fathers*. London: Oxford Univ. Press.
- Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo*. London: Faber and Faber.
- Brown, P.. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. London: SCM.
- Chadwick, H. 1967. *The Early Church*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Chadwick, O. 1964. *The Reformation*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Chenu, M-D. 1968. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on Theological Perspectives in the Latin West*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Collingwood, R. G. 1938. *The Principles of Art*. London: Oxford Univ. Press.
- Douglas, M. 1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dumont, L. 1971. "Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon.
- Finucane, R. C. 1977. *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. London: Dent.
- Coulanges, Fustel de. 1873. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Boston: Lothrop, Lee and Shepherd.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Harre, R. 1981. "Psychological Variety." In *Indigenous Psychologies*, edited by P. Heelas and A. Lock. London: Academic Press.
- Harrison, P. 1990. "Religion" and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knowles, M. D.,. 1963. *The Monastic Order in England: 940-1216*. 2d ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kroeber, A. L., and C. Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum, vol. 47, no. 1. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience*. Oxford: Clarendon.
- Luijpen, W. A. 1973. *Theology as Anthropology*. Pittsburgh: Duquesne Univ. Press.
- MacIntyre, A. 1971. *Against the Self-images of the Age*. London: Duckworth.
- McNeill, J. T., and H. M. Gamer, eds. 1938. *Medieval Handbooks of Penance*. New

- York: Columbia Univ. Press.
- McNeill, J. T. 1933. "Folk-Paganism in the Pcnitentials." *Journal of Religion* 13.
- Musson, A. E., and E. Robinson. 1969. *Science and Technology in the Industrial Revolution*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Peirce, C. S. 1986. *Writings of C S. Peine*. Vol. 3. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.
- Southern, R. W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Southwold, M. 1979. "Religious Belief." *Alan*, n.s. 14.
- Sperber, D. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sykes, N. 1975. "The Religion of Protestants." In *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 3, edited by S. L. Grcenslade. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Tambiah, S. J. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Vygotsky, L. S. 1962 [1934]. *Thought and Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Vygotsky, L. S. 1978. *Mind in Society*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Watkins, O. D. 1920. *A History of Penance*. 2 vols. London: Longmans.



Constructing Religion as an Anthropological Category

Citation/©: Asad, Talal, (2007). Constructing Religion as an Anthropological Category-, *Milel ve Nihal*, 4 (2), 103-137.

Abstract: This article tries to sketch the emergence of religion as a modern historical object for a wider outlining the genealogy of religion. Thus the ways in which the theoretical search for an essence of religion invites us to separate it conceptually from the domain of power is examined. This is tried to be made by exploring a universalist definition of religion offered by an eminent anthropologist, namely Clifford Geertz's *Religion as a Cultural System*. The aim of this article is to try to identify some of the historical shifts that have produced our concept of religion as the concept of a trans-historical essence. One of the basic argument suggested here is that socially identifiable forms, preconditions, and effects of what was regarded as religion in the medieval Christian epoch were quite different from those so considered in modern society.

Key Words: Anthropology of religion, religion as a cultural system, religion in modern period.

B R U C E W I L L I S



A JERRY BRUCKHEIMER PRODUCTION

ARMAGEDDON

A MICHAEL BAY FILM

FOR LOVE. FOR HONOR. FOR MANKIND.

Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür ve Din

Muhammed Veysel BİLİCİ*

Atıf/©: Bilici, Muhammed Veysel, (2007). Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür ve Din, MİLEL ve NİHAL, 4 (2), 139-161.

Özet: Sinemanın popüler kültürdeki algıları oluşturmadaki merkezi rolü dikkate alındığında, modern dünyadaki dini bilincin temel parametrelerini anlamadaki en etkili yöntemlerden biri, sinemanın dinsel algılar üzerindeki etkisini araştırmaktan geçmektedir. Sinema hem dinsel öğeleri popüler kültürden hareketle yeniden kuran hem de popüler kültürü bu bağlamda bir yeniden-inşa sürecine tabi kılan çok temel bir çerçeve sağlamaktadır. Sinemanın doğasına içkin bir halde olan diğer bir önemli boyut ise onun bir sosyalleşme sürecini içinde barındırmasıdır. Bu açıdan Hollywood filmleri sadece belli imajlar ve belli algı kalıplarını üretmekle kalmaz, aynı zamanda yeni öznellik kalıpları ve özneler de yaratır. Bu durum sinemanın popüler kültürle olan ilişkisini kurar. Bu makale genel olarak üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sinema, popüler kültür ve modern algı arasındaki ilişkinin temeli üzerinde durulacak. Bu bağlamda apokaliptik geleneğin Hıristiyan dünya algısında işaret ettiği teolojik saha ve modern zamanlardaki işlevi değerlendirildikten sonra bunun günümüz sinema filmlerinde nasıl yeniden-kurguladıklarının örneği olarak *Apocalypse Now* ve *Twelve Monkeys* filmleri modernite-din-popüler kültür bağlamında paradigmatik bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Bu ilişkiyi açıklamak üzere, makalede filmleri belli bir dinsel zemin üzerinden eleştirmekten ziyade, bu filmlerin kullandıkları kodların Hıristiyan geleneğe neye tekabül ettikleri ve dinsel algıyı nasıl dönüştürdükleri incelenmiştir. Sonuç

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

olarak, din ve modernite ilişkisi bağlamında özeldir sinemanın genelde ise tüm modern zaman ve mekân işleyişinin, sekülerliğin çok temel bir göstereni olarak, dinin temel sembollerinin içerildiği sahalar olmasına rağmen bunların ilahi olanla bağlarının koparıldığını ve soysuzlaştırıldığını ileri sürmek bir abartma olmasa gerektir.

Anahtar Kelimeler: Modernite, sinema, popüler kültür, apokaliptik algı, din.

“Hareketli resimler bizim medeniyetimizi, geçmişteki tüm medeniyetlere sırasıyla galebe çalan yıkımdan koruyacaktır. Onlar hiç bir geçmiş medeniyetin sahip olmadığı bir şeyi sağlamaktadırlar; en dipte olan insanlara rahatlama, mutluluk ve hayal etme gücü. Mutluluk ve hayal gücü sosyal yükü en ağır biçimde omuzlarında taşıyanların ulaşımına açık olmaz ise hiçbir sabit sosyal sistem kalmaz. Devrimler kayıplar ve acılar üzerine yükselir.”¹

Sinemanın popüler kültürdeki algıları oluşturmadaki merkezi rolü dikkate alındığında, modern dünyadaki dini bilincin temel parametrelerini anlamadaki en etkili yöntemlerden biri, sinemanın dinsel algılar üzerindeki etkisini araştırmaktan geçmektedir. Sinema ve din arasında kurulacak herhangi bir ilişki zorunlu olarak moderniteye atıfta bulunmak zorundadır. Bu zorunluluk üzerinde konuşacağımız zeminin modern algı (zaman-mekân ilişkisi) tarafından belirlenen sınırlar dâhilinde kendisini açık etmesinden kaynaklanmaktadır. Hollywood filmleri bağlamında Hıristiyanlığın kültürel olarak nasıl üretildiği ve aktarıldığı konusu, sadece Amerika veya Batı dünyasının dinsel algılarının filmler aracılığıyla nasıl oluşturulduğu veya yeniden-üretildiği sorusuna bir cevap bulmanın ötesinde, televizyon aracılığıyla odalarımıza kadar giren bu filmlerin kendi toplumumuzun dinsel algısındaki etkisini anlamlandırmak noktasında da önem taşımaktadır. Sinema, bu bağlamda, hem dini öğeleri popüler kültürden hareketle yeniden kurulan hem de popüler kültürü bir yeniden-inşa sürecine tabi kılan çok temel bir çerçeve sağlamaktadır. Sinema modern zamanlarda seyirlik bir meze olmaktan ziyade temel bir sosyalleşme ve kimlik

140 ¹ Mary Gray Peck, General Federation of Women’s Clubs, 1917.

edinme mekanizmasını içinde barındırmaktadır. Bu onun kitlelerin dinsel algısının dönüştürmesi noktasında popüler kültürü kurucu bir vasfa sahip olduğunun işaretidir. Bu nokta modern zamanlarda popüler kültür ve din arasında ki ilişkiyi anlamada kilit bir role sahiptir. Bu makale genel olarak üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sinema, popüler kültür ve modern algı arasındaki ilişkinin temeli üzerinde durulacak. Makalenin ikinci kısmında ise apokaliptik geleneğin Hıristiyan dünya algısında işaret ettiği teolojik saha ve modern zamanlardaki işlevi değerlendirilken sonra, üçüncü kısmında bunun günümüz sinema filmlerinde modern-seküler bir bağlam dâhilinde nasıl yeniden-kurguladıklarının örneği olarak *Apocalypse Now* ve *Twelve Monkeys* filmleri modernite-din-popüler kültür bağlamında paradigmatic bir örnek olarak değerlendirilecektir.

I

Modernitenin, kapitalizmin üretim modundan dolayı, en önemli ve ayırt edici özelliklerinden biri kitlesel üretim, kitlesel tüketim ve kitlesel yok oluşturma (*annihilation*). Bu 'kitlesellik' özelliği sinema filmlerinin, klasik sanattan ayrıldığı noktayı göstermesi açısından da en ayırt edici vasıftır². Modern dönemde şehirleşme ve endüstrileşme süreçleri sonunda, geleneksel sosyal bağlar yerinden edilmiş ve bu geleneksel dönemden farklı bir zaman ve mekân algısının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bunun gündelik yaşama etkisi yeni davranış kalıplarının gelişmesi, değişik sosyalleşme araçlarının dolaşıma girmesi şeklinde olmuştur. Sinema ise bu algı değişimini görsellikten başlayarak yeni bir özne türü yaratacak denli geniş bir menzile ulaşacak bir çapta gerçekleştiren çok temel bir araç konumundadır³. Genelde sanatın, özelde ise sinema filmlerinin bu ayırt edici vasfına çok erken dönemlerde atıfta bulunan entelektüellerden biri de Walter Benjamin'dir. Benjamin sinemanın ayırt edici vasfını açıklarken geleneksel sanatta, resim sanatı örneğinde olduğu üzere bireysel algılamamanın, yeni dönemde ise sinema

² Hansen, Miriam Bratu. "The Mass Production of the Senses: Classical Cinema as Vernacular Modernism" *Modernism/Modernity*, 6:2 (1999) s. 59

³ *A.g.e.*, s 60

sanatı örneğinde olduğu üzere eşzamanlı toplumsal algılamanın merkezde olduğunu belirtmektedir⁴. Bu durum, algının kitleselleşmesiyle birlikte gerçekliğin kitlelere göre ve aynı anda kitlelerin de bu gerçekliğe göre konumlanmasını sağlamıştır⁵. Diğer önemli bir nokta ise, eşzamanlı toplumsal algılamanın sinemanın doğasına içkin bir durum oluşuyken, resim v.b sanat türleri içinse bunun dışardan bir yükleme olmasıdır. Yani sinema baştan kitlesel olanı hedefler. Bununla birlikte, filmin doğasına içkin olan bir durum olarak tefekkürün ardı arkası gelmeyen sahneler tarafından imkânsız hale getirilmesi (algı bir önceki kare tarafından belirlenir) sonucunda fikri ve algısal yoğunlaşmanın yerini bunların dağılması-saçılması almıştır. Jethro Rothe-Kushel'in Emmanuel Levinas'a atıfla yaptığı şu tespit, imaj ve metin arasındaki mahiyet farkını yansıtması açısından, yukarıdaki satırları desteklemektedir; "Edebi metin sadece okuyucunun eleştirel duyusuyla yeniden kurulabilir. Bundan dolayı metin okuyucusu kendi yorumu üzerinde mutlak bir otoriteye sahiptir. Ancak, imajın izleyicisi sürekli olarak kontrol edilemez kuşatıcı bir deneyimin içine çekilir. İmaj izleyicinse hâkimiyet altına alır, mutlak bir pasiflik ister ve izleyicinin yorumlama özgürlüğünü inkar eder⁶." Bununla birlikte, yani algının yeniden organizasyonu ile birlikte, gerçeklik, gündelik hayatta alışkın ol(a)madığımız ve tecrübe edemeyeceğimiz biçimlerde kendini sunmaktadır⁷. Sinemanın anti-tefekkür yönünün ve kitlesel olarak algıyı örgütlemesi ve gerçekliği belli bir şekilde okumayı dayatmasının varacağı sonucu Adorno çok güzel bir şekilde özetlemiştir: "Toplum ne kadar bütün (total) hale gelirse tinin şeyleşmesi de o kadar artar ve şeyleşmeden kendi başına kaçınma çabası da o kadar paradokslaşır...⁸". Her ne kadar, Adorno bunu genel olarak sanatın kitleselleşmesi bağlamında kaydetmiş olsa da, bu tespitin

⁴ Benjamin, Walter. *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, (İstanbul, 2002) s. 70

⁵ *A.g.e.*, s. 56

⁶ Rothe-Kushel, Jethro. *Fight Club: A Ritual Cure For The Apiritual Ailment Of American Masculinity*, <http://www.thefilmjournal.com/issue8/fightclub.html> (18.01.2006)

⁷ Johnson, Lewis K. *Aura 1* <http://www.wbenjamin.org/aura.html> (15.01.2006)

⁸ Adorno, Theodore. *Edebiyat Yazıları*, çev. Orhan Koçak, Sabir Yücesoy, (İstanbul, 2004), s. 179

kapsamı sinemayı da içermektedir. Benjamin ve Adorno'nun tespitleri birleştğinde, modern sanat algısının kitlesel olanı merkeze almasından dolayı, kitleye dâhil olanların bireysel algı tecrübeleri belli iktidar odaklarınca örgütlenmekte, geleneksel tefekkür eden öznenin yerini pasif tüketiciler almakta ve bu durum bireyin var oluşsal kaygılarının kitlesel üretim araçları, özellikle kitle medya araçları, tarafından bir yanılısma zemininde dindirilmesi sonucunu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada dinlerin en önemli boyutlarından birinin, bağlularını kendi açık ettikleri 'hakikat' ışığında var oluşlarını anlamlandırmak gibi bir sorumlulukla mükellef tuttukları düşünüldüğünde, sinema bağlamında dinin temsilinin yeni bir din algısını da doğuracağı açıktır. Bu noktayı en iyi anlatan düşünürlerden biri olan Jacques Ellul'dur. Düşünür, bu durumu sözün değerini yitirdiği bir çağda imajların hâkimiyeti olarak değerlendirmektedir. İmajların hâkim olduğu modern zamanların en ayırt edici vasıflarından biri "bireyin "kendisi olmaktan" feragati yoluyla sosyal yapıya, bir kollektiviteye entegre olma anlamında... bir sosyalizasyon sürecidir⁹." Ellul, Benjamin'le aynı noktayı paylaşır, filmlerde sürekli akan imajlar tefekkürü imkânsız hale getirmektedir, her kare bir önceki kare tarafından belirlenir ve izleyiciye gerçekliği nasıl yorumlaması gerektiğine dair belli bir bakış açısını dayatır. Bunun ötesinde, bu durumun, diğer bir önemli sebep olarak Ellul, söz merkezli geleneksel dönemin insanın anlatılana kendisinin varması için bir boşluk bıraktığını, filmlerin ise tam da bu boşluğu bırakmadıkları için izleyicilerini eylemsel ve düşünsel açıdan pasifleştirdiklerini belirtmektedir: "çünkü o görüntüdür; imajın doluluğu devrimci bilincimi pasifize eder... Görüyorum, o halde eyliyorum."¹⁰ Ellul kitabında Hıristiyan gelenek içerisinde söz merkezilikten imaj merkeziliğe bir geçiş yaşandığını bunun ise dinsel yaşantıda (s)özü anlayıp eylemek yerine imajı görüp ona fiziksel olarak katılmak anlamında geldiğini belirtmektedir. Bu durum ise insanın bir inancı yaşamasını onu bedeniyle taklit etmesi yanında ikinci plana itmektedir¹¹. Bu durumu pagan dinlerde

⁹ Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul, 2004) s. 185

¹⁰ *A.g.e.*, ss. 189, 191

¹¹ *A.g.e.*, ss. 239-240

hâkim olan ritüelistik din algısıyla kıyasladığımızda, belli ölçülerde, Hıristiyanlığın paganlaşması yönünde ki katkısı çok önemli bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece modern zamanlara son derece uygun olan formun korunması, içeriğin ise boşaltılması fenomeni bağlamında filmlerin dinsel algıyı radikal bir şekilde nasıl dönüştürdükleri daha net olarak ortaya çıkmaktadır.

Filmlerin doğalarına içkin bir halde olan önemli boyut ise filmlerin bir sosyalleşme sürecini de içlerinde barındırmalarıdır. Bu açıdan Hollywood filmleri sadece belli imajlar ve belli algı kalıplarını üretmekle kalmaz aynı zamanda yeni öznellik kalıpları ve özneler de yaratırlar. Bu filmlerin kitlelere cazip gelmesinin tek sebebi piyasaya sürdükleri imajlar değildir. Onlar daha temel olarak belli bir “anlatı-bilinç” düzeyinde izleyenlere modern birey olma yolunda bir kimlik edinme olanağını Benjamin’in ifadesiyle ‘görsel bilinçaltı’ sayesinde olanaklı kılarlar ve bu durum gündelik deneyim ve algılamalarını modern paradigma etrafında örgütleyen öznelerin ortaya çıkmasını sağlar¹². Peter Berger ve Thomas Luckman’ın kimlik oluşumu ve dünyayı algılamada sosyal boyuta yaptıkları vurgunun özünde yatan temel öngörü de bunu destekler. Düşünülere göre, kimlik edinme insanın çevresiyle iletişime geçmesi ve bu iletişimin sonucunda da çevrenin bu kişileri etkilemesi sürecinin bir diğer adıdır, yani kimlik edinme sosyal bir çabadır¹³. Sinemanın günümüzde kitleler tarafından seyredilme yaygınlığı dikkate alındığında¹⁴ sinemanın kimlik edinme sürecini

¹² Hansen, s. 71-2

¹³ Brenda, E. Brasher. “The Cyborg: Technological Socialization and Its Link to the Religious Function of Popular Culture” *Journal of the American Academy of Religion*, 64:4 (1996), s. 815

¹⁴ Daha 1973’te Amerika’da yapılan bir araştırmada 18 yaşına gelen bir gencin yaklaşık 1700 saat kadar bir süreyi film seyrederek geçirdiği ve izlenen her 20 filme karşılık 1 kitap okuduğunu ortaya koymuştur. Her ne kadar bu araştırma Amerika’da yapılmış olsa bile, televizyonun izlenme oranı dikkate alındığında Türkiye içinde yaklaşık olarak bir tahminde bulunmamıza olanak tanır. Bu kitap okuma ve film seyretme arasında ontolojik olarak mahiyet farkı bulunduğu; film seyredildiğinde kavrama kitap okunduğunda kavramadan daha kolay ve garantidir, dikkate alındığında, kitlelerin dinin sinema filmi aracılığıyla kurgulanan algılama biçimini daha kolay içselleştirecekleri ortaya çıkmaktadır. Belki de ülkemizde son dönemlerde iyice artan, Sırlar dünyası, Büyük Buluşma vb. yapımlar bu açıdan okunduğunda, dini algı ve film arasındaki ilişki ve bunun

sağlayan çok temel çevrelerden biri olduğu anlaşılabilir. R. Williams'ın teknoloji için yaptığı şu tespit sinema filmleri içinde aynen kullanılabilir, teknoloji bir kültürdür, "sosyal düzenin aktarıldığı, yeniden-üretildiği, deneyimlendiği ve keşfedildiği bir işaret sistemidir¹⁵".

Sinema filmlerinin dinin toplumdaki algı biçimini belirlemesi, sadece belli bir dinsel geleneği iletmesi veya yeniden üretmesiyle alakalı bir durum değildir. Belki de daha da çok olarak, dinlerin birer kültürel yapı olarak genel işlevi insanlığın varoluşsal sorunlarına bir anlam vermesi veya Clifford Geertz'in tespitiyle belli bir semboller örgüsü aracılığıyla hem dünyayı anlamada bir anahtar temin etmesi hem de bu dünya içerisinde eylem için belli kodlar icbar etmesi ise, o halde genel olarak teknolojinin, özelde ise sinema filmlerinin dinlerin bu işlevlerini yerine getirdiği tespitinde bulunulabilir¹⁶. Nitekim modern zamanların kitleleri modernite ile ilgili rüyalarını ve kâbuslarını kitle-iletişim araçlarınca sağlanan imajlar ve anlatılarla yatıştırmaya çalışmaktadırlar. Dinlerin metafizik bağlamda onlara sağladıkları anlamları çoğunlukla ya görmezden gelmekte ya da kitle-iletişim araçlarında onlara sunulduğu şekliyle alımlanmaktadırlar. Kitle iletişim araçlarının günümüzdeki etkisi popüler kültürün oluşumu bağlamında değerlendirilmesi gereken bir konudur. Popüler kültürün çok kabaca bir tanımını verirsek, sıradan olan, gündelik yaşamda etkin olan, sokaktaki adamın dünya algısıdır diyebiliriz. Bu tanım çok genel olmasına ve teknik bir tanımlama olmamasına rağmen işlevsel (*operational*) bir yönü bulunmaktadır, çünkü "popüler kültür anlamlı olan bir 'metindir' (*text*) ve demografik olarak toplumun çoğunluğunda hâkim olan davranış kalıplarını etkileyen bir yaygınlığa sahiptir¹⁷". Bu

popüler kültürde ki dini algıyı dönüştürmesi daha sağlıklı olarak kavranacaktır.

Bkn. Rollins, Peter C. "Film and American Studies: Questions, Activities, Guides" *American Quarterly*, 26:3 (1974), ss. 245-6

¹⁵ Williams, R. *Television, Technology and Cultural Form* (New York, 1974), s. 13

¹⁶ Brenda, s. 819

¹⁷ Turnau, Theodore A. "Reflecting Theologically on Popular Culture as Meaningful: The Role Of Sin, Grace, And General Revelation", *Calvin Theological Journal*, 37 (2002), s. 272

açından popüler kültür, kitlelerin etraflarını anlamlandırırken, hangi yorum kodlarını kullandıkları ile ilgilidir. Zira William D. Romanowski'nin belirttiği gibi; "Kültür bir toplumdaki bireyler arasında yaygın olarak kabul gören anlam ağları ve sistemleri, ideallerin kavramsal ifadeleri, hayat hakkında uzun süre içerisinde birlikte örülmüş inançlar ve değerler, düşünceler ve bilgiler, davranışlar ve ön kabullere işaret eder. O gözle görünmeyen bir tasarı veya insanların deneyimlerini anlamlandırmada ve eylemde bulunmada kullandıkları bir gerçeklik haritasıdır. Kültür doğrudan insanların yaşam yolu olan anlam örgüsüyle irtibatlıdır ve onun genel kullanımı, kültür sisteminin açığa çıkması için birlikte işleyen gündelik yaşamın ve materyallerin metnini de tanımlar.¹⁸" Kültür bu açıdan tanımlandığında, dinle arasındaki sınırlar hemen hemen kaybolmakta ve popüler kültür bir din olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, Gordon Matties'in ifadesiyle, "sinema filmine gitmek bu çağın kültürünün ana ritüeline katılmaktır" ve filmler bizim din ve teoloji ile ilgili eleştirel ve yapıcı duyularımızın işlevini yerine getirerek bizim için hayal eder veya düşünürler¹⁹. Sinema filmlerinin kitleler üzerine olan etkisini, karşıt bir kutup olarak, Marksist bir paradigma içerisinde değerlendirdiğimizde ise sinema tamda dinsel bir işlev yüklendiği için, dinin sosyal zemindeki işlevlerini yüklendiği için, bir afyon haline gelmektedir. Afyon olarak sinema filmleri, izleyici ve izlenen dünya ('gerçek' dünya?) arasına bir uzaklık yerleştirmekte ve bu dünyanın sorgulan(a)mayan bir gerçeklik olarak kutsanmasına vesile olmaktadır²⁰. Diğer yandan, Greg Watkins'e göre, filmler modern insan koşullarına göndermede bulduklarından dolayı, yerleşik algıları belli ölçülerde sarsmakta ve 'doğallaşmış' görme alışkanlıklarını zorlayıp, daha önce bahsedilen gösterilen dünyayla olan uzaklığı izleyicinin bakışını buraya çekip aşarak, izleyici üzerine

¹⁸ William, D. Romanowski. *Pop Culture Wars: Religion and the Role of Entertainment in American Life* (Downers Grove:InterVarsity Press, 1996), s.306

¹⁹ Matties, Gordon. "Religion and Film: Capturing the Imagination, *Journal of Religion and Film*, 2:3 (1998), parç. 1

²⁰ Watkins, Greg. "Seing and Being Seen: Distinctively Filmic and Religious Elements in Film", *Journal of Religion and Film*, 3:2 (1999), parç. 7

ahlaki talepler yüklemektedir²¹. Bu farklı yaklaşımların ikisi de belli dereceler dâhilinde içlerinde bir hakikat barındırmaktadırlar. Bu yaklaşımlar konumuz kapsamında değerlendirildiğinde ortaya ortak bir sonuç çıkmaktadır. Sinema filmleri geleneksel olarak dinlerin işlevlerini belli ölçülerde yerine getirmekte ve bu durum insanın etrafında ki dünyayla kurduğu ilişkiyi etkilemektedir. Bu paralelde, Hollywood filmleri yeni bir dindarlığın ortaya çıkmasında etkili birer araç olarak sahneye çıkmaktadırlar.

Peki, filmler tüm bu işlevler için seferber edilirken içinden çıktıkları tarihsel ve sosyal şartları tümüyle koruyup yansıtırlar mı? Dudley Andrew, sinemanın içinden çıktığı kültürü direkt olarak yansıtan ve koruyan bir fenomen olarak okunması yerine temsilin ve gerçekliğin doğası üzerine bir çatışma alanı olarak okunmasının daha sağlıklı bir metot olduğunu belirtmektedir²². Diğer yandan, Adele Reinhartz filmlerin toplumun sembol ve değerlerini yansıtmanın yanı sıra, bunları şekillendirdiklerini ve Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, bunun popüler kültür bağlamında, dinle alakası olmayan seyircilerin bile kendilerini İncil'in ahlaki ve sembolik dünyasında konumlandırmaları potansiyelini içlerinde barındırdığını belirtmektedir²³. Bu tespitler, filmlerin içinden çıktıkları dinsel geleneği aynen korumak ve yansıtmının ötesinde, birinci olarak belli bir şekilde yorumlayarak veya dönüştürerek yansıttıklarını göstermektedirler. İkinci bir tespit olaraksa, her hangi bir dinsel geleneğin sinema filmlerindeki temsiline araştırılması süreci bu dinin kutsal metinlerinin sinemadaki birebir yansımalarının araştırılması yerine filmlerde bunların hangi kodlar dâhilinde yansıtıldığının araştırılması daha doğru bir metot olarak ortaya çıkmaktadır. Film ve teoloji ilişkisi üzerine Clive Marsh'ın yapmış olduğu üçlü ayırım²⁴ farklı yaklaşımların neler olabileceğini yansıtmaktadır;

²¹ A.g.e., parag. 7

²² Andrew, Dudley. "Cinema&Culture", *Humanities*, 6:4 (1985), s. 25

²³ Reinhartz, Adele. "Scripture on the Silver Screen", *Journal of Religion and Film*, 3:1 (1999), parag. 39, 40

²⁴ Marsh, Clive. "Religion, Theology and Film in a Postmodern Age: A Response to John Lyden", *Journal of Religion and Film*, 2:1 (1998), parag. 4

Teolojik inşa ve film yorumunu iki karşıt kutup olarak algılamak; bu kültüre karşı teoloji anlayışıdır (*"theology against culture"*)

Herhangi bir dini kimliği referans almadan, teolojii kültürün içine gömülü halde kabul edip, onu herhangi bir diskur (söylem) gibi değerlendiren yaklaşım (*"theology immersed in culture"*)

Film yorumunda bulunmak için üzerinden konuşulacak ve kritik yapılacak bir dinsel diskuru ve cemaat(leri) merkeze almak (*"theology in critical dialog with culture"*)

Yazar bunlardan sonuncu metodun yorum yapan kişinin hem kendi zeminini bilmesi hem de eleştirisinin sağlıklı olması açısından gerekli olduğunu savunmaktadır. Bu görüşe katılmakla birlikte, bu yazıda filmleri bir zemin üzerinden eleştirmekten ziyade bu filmlerin kullandıkları kodların Hıristiyan gelenekte neye tekabül ettikleri ve dinsel algıyı nasıl dönüştürdükleri bu dinlerin popüler kültür bağlamında ki yorumları çerçevesinde moderniteyle ilişkili olarak incelendiği için, ikinci metot kullanılmıştır.

II

Apokaliptik dünya algısının Hıristiyan gelenekteki izlerini takip ettiğimizde iki ana kaynağa ulaşmaktayız. İlki Eski Ahit'in bir kısmını oluşturan Daniel Kitabı'dır ve yaklaşık olarak MÖ 164 yılında İsrailoğullarının Selecuid Krallarından Antioklu Epiphanes'e karşı yenilmeleri ve bu kralın onların inançlarını yasaklayıp, tapınaklarına hakaret etmesiyle birlikte patlak veren Maccabaen İsyanı sırasında yazılmıştır. Kitap gelecek olaylarla ilgili olarak vahye dayalı bildirimlerde bulunmaktadır. James Tabor'un ifadesiyle Antioklu Epiphanes ilk *anti-Christ* olarak tanımlanabilir²⁵. Bu kitapta yer alan sembol ve anlatımlar İsrailoğullarının yoğun olarak yaşadıkları zulmü ve acıyı resmetmesinin yanı sıra, düşmana bir cevap vermesi açısından da apokaliptik bir dili kullanır. Buradan çıkan ilk önemli sonuç, apokaliptik

²⁵ *Apocalypticism Explained: The Book Of Daniel* www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/apocalypse/explanation/bdaniel.html (21.12.2005)

düşünce biçiminde iyi ve kötü arasında savaşın önemli bir fenomen olduğudur²⁶. Michael White, Daniel kitabının, apokaliptik metinlerde alışlageldik bir yöntemle, Daniel'in ağzından geçmişten şimdiye hikâyeyi bitmiş bir resim olarak ortaya koymasının altında yatan temel motivasyonun Tanrının tarihsel olayları dindar kulları lehine nasıl düzenlediğinin ortaya konması olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan, ikinci önemli sonuç olarak, tarihin ana öznesi olarak merkezi sahneyi Kurtarıcı (*Saviour*) olan Tanrı işgal etmektedir.

İkinci kaynak ise Yeni Ahit'in bir kısmını oluşturan Vahiy Kitabıdır. Bu kitabın yazıldığı tarih ve sosyal-tarihsel bağlam hakkında çeşitli spekülasyonlar mevcut ise de, genel olarak, bu kitabın MS 96 yılında Anadolu'da Efes'te yazıldığı kabul edilmektedir. Bu iddia Vahiy Kitabı 1:10 da geçen kitabın yazarı olarak kabul edilen John'un Anadolu kıyılarına çok yakın olan Patmos adasında sürgünde bulunduğu dair olan imadır. Kitabın yazılmasında ki temel sebep olarak, her ne kadar bu konuda bilim adamları arasında bir uzlaşıdan bahsetmek mümkün değilse de, Roma'nın başına geçen Domitian döneminde Efes'te inşa edilen imparatorluk kültürüne Hıristiyanların tazim göstermeye zorlanması ve bunu reddedenlerin çok şiddetli şekilde cezalandırılması gösterilmektedir. Kitap Roma İmparatorlarını ve pagan kültürü hedef alınarak yazılmış ancak dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça sembolik bir dil kullanılmıştır. L. Michael White bu paralelde kitabın 'dışarıdakiler' için değil 'içerdekiler'; olayları ve bu sembollerin işaret ettiklerini bilen ve yaşayanlar, için yazıldığını belirtmektedir, yani kitabın belli kodları vardır ve bunları çözümlenmesi için bu kitabın 'kadim gözler' ("*ancient eyes*") ile okunması

²⁶ Ira V. Brown kötülüğün gücüyle iyiliğin gücünün arasında şiddetli bir çatışma ve bu çatışmanın tarihsel süreç içerisinde iyilerin lehine bir Kurtarıcı (*Saviour*) aracılığıyla çözülmesi düşüncesinin sadece Hıristiyanlık ve Yahudilikte değil hemen hemen çoğu Ortadoğu mitolojisinde hakim bir tema olduğu tespitinde bulunmaktadır. Bkn. Brown. Ira V. "Watchers for the Second Coming: The Millenarian Tradition in America", *The Mississippi Valley Historical Review*, 39:3 (1952), s. 442

gerekmektedir²⁷. Örneğin Vahiy Kitabı 13: 1-4 arası kısımda geçen 'denizden gelen canavar' ifadesinin dönemin imparatoruna bir gönderme olduğu kabul edilmektedir. Yukarıda Daniel Kitabından çıkan sonuçlara bir üçüncüsünün de eklenmesi gerekmektedir; bu kitaplarda ki, apokaliptik vizyonlarda, belli bir toplumun varlığını tehdit eden, ancak kendini savunmaya gücünün yetmediği bir dönemde Tanrı tarafından vahiy yoluyla korunacaklarına dair olan bir teminata sığınması duygusu resmedilmektedir.

Gittikçe sekülerleştiği iddia edilen modern zamanlarda, bu düşüncenin varlığının, ki bu filmler incelenirken gösterilecektir, form ve içerik değiştirmiş olsada hala korunmasının altında yatan temel sebep nedir? G.R. Trompf bunun temel sebebinin sadece ve sadece Hıristiyanlık arka planı olmadığını, aksine modernitenin vaat ettiği cennet ve ortaya çıkardığı çevre, sağlık, politik ve ahlaki problemlerin tüm gezegeni kuşatması ve bu sorunların çözümü için gerekli olan 'kuşatıcı-bakışın' (*total-looking*) insan idraki ve gücünü aşması gibi bir sebepte yattığını belirtmektedir²⁸. Eliade'nin *homo religious* kavramına atıfla, insanın geçici varlığından kaynaklanan kaygılarından dolayı ilahi bir teselli (*divine comfort*) arayışında olduğunu ve insanların bin yılın getirdiği yıkımlar karşısında, eski mükemmel zamanları tekrar canlandırıp insanlığın devasa sorunlarını çözme arzusu taşıdıklarını belirtmektedir²⁹. Geride kalan iki Dünya Savaşı, ortaya çıkmasından korkulan nükleer felaketler, Holocaust, Hiroşima vb. olaylar modernitenin vaatlerinin yeni baştan değerlendirilmesine sebep olmuştur³⁰. Modernitenin cennet vadinin cehenneme döndüğünün tanıklığını yapan modern insan, öldürdüğü tanrının, bir yazanın belirttiği gibi geride bıraktığı 'tanrı büyüklüğündeki boşluğu' kendisi dolduramamış ve kâh bundan ürkmüş ve bu tanrıyı yeni-

²⁷ White, Michael L. *The Book of Revelation: Understanding the Book of Revelation* www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/apocalypse/revelation/white.html (21.12.2005)

²⁸ Tompf, G.W. "Millenarism: History, Sociology, and Cross-Cultural Analysis", *The Journal of Religious History*, 2:1 (2000), s.104

²⁹ *A.g.e.*, s. 115

³⁰ Smith, Jeffery A. "Hollywood Theology: The Commodification of Religion in Twentieth-Century Films", *Religion and American Culture*, 11:2 (2001), s. 192

den diriltmenin yollarını aramış, kâh hayatın anlamsızlığını ilan edip, kurtuluşun imkânsızlığına ağıt yakmıştır. Bu farklı tavırlar, aynı zamanda, Hollywood filmlerinde kronolojik olmamakla birlikte farklı periyotlara işaret eden süreçleri anlamlandırmamızda da kilit bir rol oynamaktadırlar.

Jeffery A. Smith, Hollywood filmlerinde çeşitli dönemlerde hâkim olan dinin ve insanlığın Tanrı ile olan ilişkisinin temsilinin, genel olarak, sosyal ve tarihsel olaylar bağlamında aşağıdaki şekilde incelenebileceğini belirtmektedir:³¹

Yirminci yüzyılın ilk yarısında hâkim olan; a) Klasik teizmin Tanrı'nın sonuca götüren müdahalesini (*decisive intervention*) yansıtanlar, b) Liberal teorilerden ilham alan ve Tanrı'nın daha güç (*subtle*) anlaşılabilir müdahalesini yansıtanlar.

Yaşanan Dünya savaşları vb. yıkımlar sonucu sabırlı ve hoşgörülü Tanrı anlayışının kabul görmemeye başladığı veya sorgulandığı bir dönem olan yüzyılın ikinci yarısında iki önemli kategorinin daha sahneye çıktığı dönem; a) var oluşçu tonlarla yapılan filmler, b) yüksek oranda reklâm öğelerinin bir araya geldiği *New Age* veya hedonist formda ki filmler. Var oluşçu temaların filmlerde hâkimiyet kazanması, Tanrı öldü veya büyük oranda uykuda (*dormant*) söyleminin bir yansıması olarak, kaygı içerisinde ki insanlardan daha otantik olmaları ve kendi ahlaki seçimlerini herhangi bir evrensel geçerlilikten yoksun olarak gerçekleştirmelerini isteyen veya bu koşulları resmeden filmlerin dolaşıma girmesini sağlamıştır. Bu filmler büyük oranda kurumsallaşmış dinlere bir tepkiyi içlerinde taşımaktadırlar. Yabancılaşma (*alienation*) ve kaygı (*anxiety*) temaları eşliğinde bireyin yığınlara karşı konumlandırıldığı bu filmler, postmodern bir tavrın yansıması olarak hakikatin yokluğunu vurgular ve izole dünyalarda yaşayan insanların metafizik kesinsizliğe rağmen karar verme yükünü taşımalarını konu edinir³².

³¹ A.g.e., s. 92

³² A.g.e., s. 209

Bir üçüncü dönem olarak, 1990'larda iyice belirginleşen bir süreç olarak, dindarlığın veya tinsel olanın piyasa koşullarında kabul göreceği olan ve bireyin tatminini merkeze alan bir din algısını yansıtan veya dolaşıma sokan filmlerin hâkim olduğu zaman aralığı verilebilir. Her ne kadar Şeytan'ın beğenilecek bir olduğu kabul edilmese de, bu dönem iyi ve kötü arasındaki sınırların çözüldüğü, insanın kendine düşkünlüğünün bir günah olmaktan çok ilahi bir hediye olarak yüceltildiği bir dönemdir ve bu filmlere yansımıştır³³. Bu dönemde, genel olarak, Hollywood düşündürmek ve teşvik etmekten çok, nasıl eğlendirebilirim kaygısıyla dini öğeleri filmlerde kullanmıştır.

Yukarıda ki genel şemadan ortaya çıkan resim, filmlerim sosyal ve tarihsel koşullarda toplumlarında etkili olan insan, ahlak ve Tanrı algılarını kullanarak dini resmettikleri ve çağın *ethosunun* en açık biçimde okunabileceği metinler olduğudur. Bu bağlamda, Hollywood filmlerindeki apokaliptik temalar bizim Amerika'da dolaşımda olan güçlü dinsel algılardan bir kaç hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayacağı gibi, bu filmlerin dünya çapında ki etkisi ve yaygınlığı göz önüne alındığında, modern dünyada din hakkında da temel bir kavrayış kazanmamıza vesile olacaktır.

III

Newsweek dergisinin Kasım 1999 sayısında Princeton Araştırma Merkezi tarafından yapılan ve "Kehanet: Kitab-ı Mukaddes Dünyanın sonu Hakkında Ne Söylüyor?" adlı dosya içerisinde yayınlanan anketine göre, Amerikalıların % 47'sinin Anti-İsa'nın şu an yeryüzünde olduğuna, % 45'inin İsa'nın onlar hayattayken geri döneceğine, buna inananların % 83'ünün İsa'nın gelişinin doğal felaketler, % 66'sının AIDS ve Ebola gibi salgın hastalıklar, % 62'sinin yaygın şiddet ve kaos gibi işaretlerle vuku bulacağına inanmaktadırlar³⁴. Amerikan toplumunda bu kadar yaygın olarak

³³ A.g.e., s. 215

³⁴ Princeton Araştırma Merkezi , araştırmanın 18 yaş ve üzeri 755 denek üzerinde yapıldığını ve yanılma payının artı, eksi %4 olduğunu belirtilmiştir. Kamuoyu yoklamasındaki diğer sonuçlar için bkn. <http://www.atheists.org/flash.line/apoc1.htm> (20.01.2006)

kabul edilen ve Yani Ahit'in Vahiy Kitabı kısmından kaynaklanan dünyanın sonuna dair bu algının, sinema filmlerindeki tasviri için seçilmiş olan *Twelve Monkeys* ve *Apocalypse Now* filmlerinin temel temaları³⁵ çerçevesinde modernite ve din ilişkisi yazının bundan sonraki kısmının konusudur.

Twelve Monkeys filmi 2035 yılında başlıyor ve filmde 1996'da başlayan ve virüs salgınından kaynaklanan bir felaket sonucu yaklaşık 5 milyar insanın öldüğü, dünya nüfusunun geride kalan % 1'den daha az kısmının ise yeraltında yaşamını sürdürmek zorunda kalışı konu edilmektedir. Yeraltındaki bilim adamları hapishaneden seçtikleri James Cole'u (Bruce Willis) felaketin başladığı dönemin hemen öncesine gönderip, felaketi başlamadan önlemek istemektedirler. Doksanlara zaman yolculuğu yapan Cole, bu dönemdeki insanlar için gelecekte haber veren bir kâhin haline gelir, tıpkı St. John gibi. Cole geleceği şu ifadelerle anlatmaktadır; "...5 milyar insan ölümcül bir virüsten dolayı ölecek... Geride kalanlar dünyanın üzerini terk edecek... Bir kez daha hayvanlar yeryüzünü yönetecek... Klinik olarak paranoyak şizofren teşhisi konmuş hasta ile yapılan röportajdan alıntı, *Baltimore Hastahanesi, Nisan 1990*". Her ne kadar Cole 90'ların dünyasında hasta muamelesi görüyor olsa da izleyici onun dediklerinin doğru olduğunu, 2035'in dünyasından bakarak bilmektedir. Bu açıdan o gerçekleşmesi muhakkak olanı, bilinmeyen bir zamanın ve mekânın dünyasından gelmiş olmasından dolayı insanlığa haber vermektedir. Bu açıdan apokaliptik düşüncede hâkim olan şimdi ve gelecek olan zaman ve mekân arasındaki ayırım bu filmde de gözlenmektedir. İlk olarak 2035 dünyasında, önceki zamanların yaşanabilir mekânı olan yeryüzü artık bir cehennem dönüşmüş, diğer yandan şimdinin temiz havası ve doğal güzelliklerinin bulunduğu dünyası ile kıyaslandığında, yaşamın yeraltına kaydığı 2035 yılındaki zaman ve mekân cehennemi temsil etmektedir. Bu Cole'un Dr. Railley (Madeline Stowe) bıraktığı notta açık bir şekilde görülmektedir; "Siz muhteşem bir

³⁵ Bu filmlerin senaryoları ayrıntılı bir okumaya tabi tutulmayacak, ancak temel noktaları ışığında apokaliptik temaları nasıl yansıttıkları üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla, yazının konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için filmlerin seyredilmesi gerekmektedir.

dünyada yaşıyorsunuz, fakat bunu bilmiyorsunuz. Siz özgürlüğe, güneş ışığına ve soluyabileceğiniz havaya sahipsiniz. Burada kalmak için her şeyi yapabilirim ancak burayı terk etmek zorundayım.” Diğer bir açıdan 2035’in yeraltı dünyası, geçmişteki insanlara sonlarını haber veren bir elçinin gönderildiği ve bu açıdan vahyin ve yargının kaynağı olan yeni göksel âlemi simgelemektedir geçmişteki insanlar için. Son olarak, geleneksel dini anlayışta hâkim olan zaman ve mekan ötesi aşkın âlem, zaman ve mekan içine çekilerek çizgisel olarak ileride olan ancak bu dünyada olan bir aşkınlığa dönüştürülmüştür. Klasik elçilerden, Cole sadece şimdinin dünyasına haber getirmekle değil ancak şimdiden de “aşkın” dünyaya haber götürmekle yükümlü olmasından dolayı da ayrılmaktadır. O 2035 yılına bilgi taşıyacak ve insanlığın yaşadığı felaketin önüne geçilmesine vesile olacaktır. O, aynı anda, hem gelecekte haber veren bir peygamber, hem de bunun olmasını engelleyecek potansiyeli barındıran bir Kurtarıcıdır. Bu açılardan twelve Monkeys klasik apokaliptik literatürün temel özellikleriyle donatılmıştır; gelecekte olacak olan bir elçi tarafından ifşa edilmekte ve bu zamansal olarak dünyanın sonunu ve bundan kurtuluşu, mekansal olaraksa diğer dünyadan (aşkınlığın önceki satırlarda vurguladığım şekliyle) haber vermektedir. Bu filmin Vahiy kitabı ile olan en büyük benzerliği ise, Vahiy kitabı 15: 1-16, 21 arası haber verilen salgın veya vebayla gelecek olan yıkımdır. Ve her şeyden önemlisi Jack Cole, Jesus Christ’i simgelemektedir (J. C. Her ikisinin de isimlerinin kısaltmasıdır). Bununda ötesinde 1997’deki salgın yılbaşında başlamaktadır ve yıkımı haber veren veya tetikleyen melek imajları film boyunca arka planda sezilebilmektedir. Peki, apokaliptik literatüre içkin olan (bilinen?) dünyanın sonunun bazı günahlardan dolayı olması teması, bu filmde hangi günahlar merkeze alınarak işlenmiştir? Bu filmde ölümcül günahlar olarak, tatmin olmaz tüketim hırsı, hayvanları sömürü ve çevresel yıkımlar merkeze alınmıştır. Filmdeki karakterlerden biri olan Jeffry Goines (Brad Pitt) bu olguyu şöyle açıklamaktadır; “Hepsi orda, tam olarak orda. Bak. Dinle. Diz çök. Dua et. Reklamlar. Biz artık üretken değiliz, kimse artık bir şeyler üretmeye ihtiyaç duymuyor. Her şey

otomatikleşti. O zaman biz ne içiniz? Biz tüketiciyiz. Evet, tamam, daha fazla mal alın ve o zaman sizler iyi birer vatandaş olursunuz. Fakat bunu yapmazsanız, gerçek bu, Jim gerçek bu, o zaman siz nesiniz, size sorarım? Siz, o zaman, kafadan hastasınız". Filme ismini veren Twelve Monkeys'in lideri de olan Jeffry 1996'da hayvanat bahçelerindeki hayvanları serbest bırakıp 2035'te yeryüzüne hâkim olan vahşi hayvanlardan da sorumludur. Cole ile aralarında geçen bir konuşmada televizyondaki hayvanlarla yapılan deney görüntülerine bakan Cole "Şunlara bak. Sadece onun için soruyorlar. Belki de insan ırkı yok olmayı hak ediyordur." Çevresel yıkımlardan kaynaklanan günah ise zaten sadece insanlığı etkileyen virüsün yayılması fenomenidir. Film çok temel olarak bu konu etrafında şekillenmiştir. Filmin bu temel yapısından çıkan çok temel bir sonuç vardır, o da Cordell Strug'un post-apokaliptik dediği fenomende bulunan temel motivasyondur; "... filmler sonu ilahi bir müdahalenin ötesinde, insan eliyle ve aracılığıyla kurgulamaktadırlar³⁶ ...". Yani yıkımdan sonra ayakta kalanlar vardır ve bu kıyamet anlamındaki tümünden bir yok oluş değildir; "ilahi olan yoksa, bir sonda yoktur³⁷ (without divinity, there is no finality)" ve bu felaket ilahi müdahalenin gözetiminde ve tesiriyle değil, insanlık aracılığıyla olmaktadır. Yani insanlık kendini, güç olarak olmasa bile değer olarak ilahlaştırmıştır³⁸. İnsanlığın bu ilahlaşma arzusu bilim aracılığıyla olmuştur, filmdeki sahnelerden birinde, Dr. Railley, apokaliptik vizyonları haber verenlerin ruh hallerini, "Madness ve Apocalyptic Visions" adlı seminerinde, şöyle tarif etmektedir; "bir insan gelecekteki olayları bilmeye ancak inanılmama mahkûm edilmiştir ve bundan dolayı geleceği bilmenin verdiği ızdırapla, bunun için bir şey yapamamanın getirdiği yetersizlik duygusu birleşmiştir..." Seminerinde geçmişte de ortaya çıkan apokaliptik öngörülerin sahiplerinin insanlığın bir salgınla yok

³⁶ Strug, Cordell. "Apocalypse Now What? Apocalyptic Themes in modern Movies" *Word&World*, 15:2 (Bahar, 1995), s. 160, 161

³⁷ *A.g.e.*, s. 162; Bu açıdan Strug çok haklı olarak, apokaliptik kelimesinin semantic bir kaymayla, vahyin açılımı anlamını kaybettiğini ve popüler kültürde "gerçekten kötü olan, garip, anlamsız, ve katastrofik" anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir (Strug, s. 164).

³⁸ *A.g.e.*, s. 164

olacağını haber verdiklerini Vahiy kitabı 15: 7'ye atıfla anlatan Dr. Railley'in bu tespitinden hareketle, aslında geçmişteki kehanetlerinde ilahi bir vahiyden ziyade zamanda yolculuk yapan gezginlerin zaten olmuş olanı haber verdikleri gibi bir sonuca göndermede bulunmaktadır. Bilim ve bilim adamları, ilahi bir âleme yükseltilmektedir; diğer bir deyişle, bilim modern zamanlarda 'mutlak hakikati' açıklayabilecek yegâne kaynak olarak takdis edilmektedir.

Twelve Monkeys filmi klasik anlamda bir Yahudi-Hıristiyan apoakliptik vizyonuna dayanmamaktadır. Apokaliptik terimin içerdiği vahyin açılınması anlamı dışlanmış, bu açıdan Tanrı'nın hâkimiyeti altındaki dünya anlayışından, insanın mutlak hakimiyeti altındaki bir dünya görüşüne geçiş yaşanmıştır. Conrad Ostwall, beş açıdan modern apokaliptik anlayışın, klasik olandan ayrıldığını belirtmektedir³⁹; 1) Klasik anlayışta hâkim olan, sonun çevrilemez olduğu anlayışı, insan zekâsı, çabası ve bilimsel gelişme ile sonun değiştirilebileceği anlayışına evrilmiştir. 2) İnsan kurtarıcı, insanlık için nükleer savaş, çevresel felaket, insanın aptallığı vb. formlarda temsil edilen 'öteki' ile mücadele etmektedir ve bu ilahi olan veya aşkın olan kurtarıcı anlayışından kopuştur. Öteki, aşkın olan bir varlık olmaktan çıkarılmış (örn. Şeytan) burada ve şimdiyle kayıtlı bir fenomen veya varlık haline getirilmiştir. Yani ilahi müdahalenin reddi, apokaliptik vizyonun gerçekleşmesi için yeni sebepler bulmuştur ve bu sebepler insanın anlayışının ötesinde değildir⁴⁰. 3) Bu açılardan sekülerleşen apokaliptik anlayış, ilahi

³⁹ Ostwall, Conrad. Armageddon at the Millennial Dawn, *The Journal of Religion and Film*, 4:1 (2000), parç. 3

⁴⁰ Lee Quinby apokaliptik düşüncenin üç türlü formunun çok temel olduğunu belirtmektedir; 1) İlahi olan apokalips, bu klasik anlamda Tanrı'nın günahkarları cezalandırıp, iyileri katına yükselttiği anlayışının hakim olduğu kategoridir. 2) Teknolojik apokalips, bu nükleer krizler, çevresel felaketler ve mekanikleşmiş insanlığın sebep olacağı yıkımlar ve bu yıkımların yine teknolojinin imkânlarıyla önlenmesi gibi temalarla yüklü kategoridir. Bir nevi klasik apokaliptik anlayışın sekülerleşmiş halidir. 3) İronik apokalips, bu tür temel olarak varoluşçu temalarla yüklüdür ve hayatın-insanlığın absürtlüğü veya nihilistik betimlemeleri üzerine kuruludur. Kurtuluş motifini tamamen dışlar ve zamanın kolektif bir yokoluşa doğru ilerlediğini, bu açıdan da ahlak ve anlam ötesi bir dünyada yaşadığımızı savunur. *Twelve Monkeys* ikinci tür apokaliptik düşünceye örnek-

olanı dışlamasına rağmen, dinsel sembolizm veya dili kullanmaya devam etmektedir. 4) Eskatolojik mücadelede dinin işlevini bilim almıştır; bilim ve insan ilahi bağdan bağımsız insan kahramanlar kurtarıcılığı üstlenmiştir. 5) Popüler kültürde ortaya çıkan korkular, dinin göndermede bulunduğu tehlikelerin yerini almış ve bu açıdan kültürde bulunan sona dair tahayyüller dinsel kategorilerin içerisini boşaltarak toplumlarda cari olan dinsel geleneklerin formlarını seküler bir bağlamda yeniden üretmişlerdir. *Twelve Monkeys* bu açılardan klasik modern-seküler paradigmaya sadık kalan bir yapı içerisinde insanın “Tanrılığını” ilan ettiği bir dünyada cereyan etmektedir.

Apocalypse Now filminin ayırt edici vasfı ise bilinen anlamda bir yok oluş veya kıyamet senaryosundan hareketle insanlığın öyküsünü anlatmamasında yatmaktadır. Dipnot 38’de Quinby’a atıfla belirtilen, ironik apokalips türündeki film var oluşçu temalarla yüklü senaryosunda, kötülüğün insanlığın doğasında olduğunu dolayısıyla isminden de anlaşılacağı gibi şu an yürüklükte olan bir apokalipsin vuku bulduğunu vurgulamaktadır. *Apocalypse Now* bize adeta şunu söyler, eğer son kötülüklerden kaynaklanacaksa - ki bu apokaliptik düşüncenin ana eksenlerinden biridir- doğasından kaynaklanan kötülük içinde insan zaten bir sona doğmuştur. Film bize Vietnam Savaşı sırasında Amerikan Ordusuna isyan etmiş ve yoldan çıkmış Amerikalı bir Albayın (Albay Kurtz (Marlon Brando)), diğer bir Amerikalı suikastçı (Yüzbaşı Willard (Martin Sheen)) tarafından yok edilmesi görevinin verilmesi üzerine suikastçının hem mekânsal olarak hem de ruhsal olarak yaptığı yolculuğu anlatmaktadır. Film “This is the end...” adlı şarkıyla başlamaktadır ve bu izleyiciye filmde neyle karşılaşacağını mesajını vermektedir. Bu sonu anlatan bir film, ancak bilindiği anlamıyla mekân ve zaman olarak ötede olan bir sonu değil, olmuş olan ve süregiden bir sonu; insanlığın sonunu anlatmaktadır. Film başladığında Saygon’da görev bekleyen Yüzbaşı Willard’ın ağzından şu

ken, *Apocalypse Now* filmi bu son kategoriye girmektedir. Bkn. Quinby, Lee. *Introduction: Apocalyptic Fits* <http://www.dhushara.com/book/renewal/voices2/quin/quinby.htm> (12.12.2005)

cümleler dökülmektedir; “Saygon... Hala Saygon’dayım. Her zaman, tekrar balta girmemiş ormanda uyanacağımı düşünüyorum. Eve ilk gidişimden sonraki zaman daha da kötüydü. Uyanıyordum ve hiç bir şey yoktu. Karıma zorlukla bir kelime söyleyebiliyordum, nihayetinde boşanmak için ‘evet’ diyene kadar. Burdayken, orada olmak istiyordum. Oradayken, düşünebildiğim tek şey balta girmemiş ormana geri dönmektir. Bir haftadır buradayım, şimdi. Görev için bekliyorum, gittikçe yumuşuyorum. Bu odada geçirdiğim her dakika daha da zayıflıyorum...” burada balta girmemiş ormana olan hasret insanın vahşi doğasına bir göndermede bulunmaktadır.

Film boyunca biz bu vahşetin açılanmasını seyrederken bulmaktayız kendimizi, bu açıdan apokaliptik teriminin literal anlamı düşünüldüğünde bu insanlığın doğasına içkin bulunduğu farzedilen kötülüğün açılanmasının öyküsüdür. Filmin bir sahnesinde, Yüzbaşı Willard’a görevi veren generallerden biri, Albay Kurtz hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır; “Çünkü her insanın kalbinde rasyonel olanla irrasyonel olan, iyi olanla kötü olan arasında bir çatışma vardır. Ve iyi her zaman galip gelmez. Bazen Kötü Taraf, Lincoln’un “doğamızın iyi melekleri” diye tarif ettiğine karşı galip gelir. Burada, insan kırılma noktasına gelir. Sen ve ben potansiyel olarak buna meyilliyiz. Walter Kurtz buna ulaşmış bulunmaktadır. Ve çok açık olarak O delirdi.” Filmde Kurtz’u öldürme görevini kabul eden Willard’ın yolculuğu bu doğayı örnekleyen, iyi ile kötünün karıştığı, sahnelerle dolu. İçlerinde ölümlerin bulunduğu tabutların arasında cinsel arzularını tatmin peşinde koşanların yanı sıra, bir köye klasik müzik eşliğinde saldırıp, insanları öldürürken bundan doyumuna ulaşan asker görüntülerine kadar... Filmin var oluşçu temasının en açık biçimde sezildiği sahnede, Albay Kurtz kendisini öldürmeye gelen suikastçıya, kendisini öldürebileceğini ancak yargılayamayacağını söylemektedir; “Ben dehşeti gördüm... senin gördüğün dehşeti. Fakat sen beni katil olarak görme hakkına sahip değilsin. Beni öldürmeye hakkın var, fakat beni yargılama hakkına sahip değilsin. Dehşetin ne olduğunu bilmeyenler için, kelimelerin dehşeti açıklamasının imkanı yoktur.

Dehşet. Dehşet yüze sahiptir...ve sen dehşete arkadaş olmalısın. Dehşet ve ahlaki terör senin arkadaşlarıdır. Eğer değillerse o zaman korkulması gereken düşmanlarıdır....sen ahlaklı olan adamlara sahip olmalısın...ve aynı zamanda içlerindeki ilkel içgüdüyü kullanıp hissetmeden, tutku duymadan, yargılamadan öldürebilen adamlara, yargılamadan. Çünkü bizi bozguna uğratan yargıdır.” Bu yargıya Albay Kurtz sadece gördüğü yıkımlardan ve felaketlerden dolayı değil aynı zamanda, politikacıların savaşı meşrulaştırmak için kullandıkları ‘biz’ ve ‘öteki’ ayrımının yanılıcılığını da görerek varmıştır. Film, bu açıdan, modern zamanların cennet idealinin aslında bir yanılsamadan ibaret olduğunu anlatmaktadır. Modern dünya yalanlara yaslanarak ayakta kalmaktadır. Bunun farkına varanlar için ise, modern-seküler paradigmanın el verdiği tek seçenek olarak, ayakta kalmanın yolu tutku hissetmeden ve ahlak olarak dayatılanın ardındaki boşluğu görerek, yargılamadan yaşaya kalmak ve çarka uyum sağlamaktır. Bu ızdırap verici çemberden ölüme razı olarak kurtulunabilir, bu noktada yüzbaşı Willard klasik apokaliptik literatürde olan ‘kurtarıcı’ rolünü üstlenmiştir, ancak tek farkla o yok ederek kurtaracaktır Albayı. “Herkes bunu yapmamı istiyordu, en çokta O. O’nun orada hemen orada olduğunu hissettim, acısını almam için beni bekliyordu. O sadece bir asker gibi gitmek istiyordu, dimdik, yoksa fakir, harcanmış..bir döneke olarak değil. Balta girmemiş orman bile O’nun ölmesini istiyordu ve gerçekte O emrini ondan almıştı...” Bu açılardan bu film post-modern bir anlatı içerisinde iyinin ve kötünün ötesinden, hakikatin olmadığı bir zeminden insanın doğasının ve bu doğanın içinde taşıdığı yıkımın ilanıdır. Filminden bir cümle “bu dünyanın nasıl sona erdiği, büyük bir patlamayla değil fakat bir iniltiyle...” Bu açıdan filmin mesajı Armegeidon’da karşılaşılacak kötünün dışarıda, orada bir yerde değil, bizim içimizde yattığıdır ve bu kötülük serbest bırakılmayı beklemektedir. *Apocalypse Now* “Tanrılığını” ilan eden insanın bunu gerçekleştirdiği oranda bu hükümranlığında bittiğinin ilanıdır.

Sonuç olarak her iki filmde, her ne kadar farklı temalar ve anlatılarla yüklü olsalarda, klasik dönemdeki Tanrı merkezli apoka-

liptik anlayışın yerine insan merkezli bir apokaliptik anlayış geliştirmişlerdir. *Twelve Monkeys* yıkımın ve kurtuluşun insanlık aracılığıyla olacağı varsayımından hareketle, Tanrı'nın yerine insanı geçirmiştir. *Apocalypse Now* ise bunun da beyhude olduğunu yeni "Tanrının da" öldüğünü ileri sürerek ilan etmiştir. Bu açıdan her iki film de dinle alakalı olarak aynı iddiadan beslenmişlerdir. Bu temel iddia Hıristiyanlık bağlamında tüm geleneksel dinlerin Tanrı inanışları ve vaat ettikleriyle birlikte öldükleri ve insanlığın bu yeni dönemde tüm sorumluluğu üzerine aldığı ve yeryüzünde "Tanrılığını" ilan ettiği'dir. *Twelve Monkeys* bu iddianın takipçisi olduğu ölçüde klasik modern-seküler algının mirasçısı olma işlevini oldukça başarılı bir şekilde yerine getirmiştir. Diğer yandan *Apocalypse Now* ise bu modern-seküler paradigma içerisinde kalmasına rağmen yaşanan süreç sonunda insanında Tanrılığının yıkımını ilan etmiştir. Bu açılardan, her iki filmde dinin temellerini hedef almış ve bunları içeriklerinden boşalttıktan sonra seküler bir zeminde yeniden üretip bunu izleyicilerin kafalarına ve gönüllerine boca etmişlerdir. Temel ontolojisi ve bunun üzerine yükselen epistemolojisinden koparılan apokaliptik temalar seküler bir zeminde işlenmişlerdir. Bu açılardan, din ve modernite ilişkisi bağlamında özelde sinemanın genelde ise tüm bir modern zaman ve mekân işleyişinin, sekülerliğin çok temel bir göstereni olarak, dinin temel sembollerinin içerildiği sahalara olmasına rağmen bunların ilahi olanla bağlarının koparıldığını ve soysuzlaştırıldığını ileri sürmek bir abartma olmasa gerektir.



Apocalyptic Themes in Hollywood Films: Cinema, Popular Culture and Religion

Citation/©: Bilici, Muhammed Veysel, (2007). Apocalyptic Themes in Hollywood Films: Cinema, Popular Culture and Religion, Milet ve Nihal, 4 (2), 139-161.

Abstract: When the importance of central role of cinema in construction of popular perception taken into regard, understanding the basic tenets of religious consciousness in the modern world requires one to research cinema's effects on religious perception of the masses. Cinema provides a basic environment for both constructing religious elements by taking popular culture as a starting point and at the same time re-constructing religious perception in the popular culture in new ways. The other important dimension that is inherent in the nature of cinema is the fact that it accommodates a socialization process within itself. In this regard, Hollywood films does not only produce some perception patterns and images but also produce new subjectivity patterns and subjects. This situation constructs the basic relationship between cinema and popular culture. This article consists of three main sections. The first one dwells upon the relationship between cinema, popular culture and the modern perception. In this context, in turn, the second and the third section consist of the following themes. After examining the tradition of apocalyptic tradition in the Christianity and its function in the modern times, as an example of how this tradition re-produced in the relationship between modernity, religion and popular culture, the cinema films of Twelve Monkeys and Apocalypse Now are evaluated as the paradigmatic examples of this process. In order to explain this relationship, rather than taking some extra-ground to criticize these films, methodologically it is followed the way of regarding the religious codes used in these films as what they refer to in Christian tradition and to what extent they have been changed in these films. As a result it is not exaggeration to claim that, in generally, the context of whole modern time-space functioning, specially the cinema films, contains basic religious symbols as to the extent that these symbols are emptied from their divine content and thus degenerated.

Key Words: Modernity, cinema, popular culture, apocalyptic perception, religion.



South Eastern Railway. London-Chatam-Dover Railway
 CHEMINS DE FER DU NORD & DE L'EST DE FRANCE

LONDRES · PARIS · CONSTANTINOPLE

Depart tous les Jours
 De LONDRES via PARIS pour BUDAPEST
 Les Mercredi
 Et de CONSTANTINOPLE
 Le Jeudi - à la Demande
 Pour BUDAPEST

SERVICE RAPIDE
 Sans Changement de voitures
SANS PASSPORT

FAST TRAVELLING
 Without any Change of Carriage
WITHOUT PASSPORT

The Trains are Starting
 from LONDON at 10.15 am for PARIS
Only on Wednesday
 via CONSTANTINOPLE
 On Thursday & Sunday
 for BUDAPEST

PARIS · MUNICH · VIENNE · BUDAPEST · BELGRADE & CONSTANTINOPLE
 BETWEEN
PARIS & BUKAREST
ORIENT EXPRESS

WINTER 1904-05

LONDRES-PARIS-VIENNE

Train	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
From	LONDON	PARIS	VIENNE	VIENNE	PARIS	LONDON	LONDON	PARIS	VIENNE	VIENNE
Arrives	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15

PARIS-CONSTANTINOPLE

Train	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
From	PARIS	VIENNE	BUDAPEST	BELGRADE	CONSTANTINOPLE	CONSTANTINOPLE	BELGRADE	BUDAPEST	VIENNE	PARIS
Arrives	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15

PARIS-BUKAREST

Train	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
From	PARIS	VIENNE	BUDAPEST	BELGRADE	CONSTANTINOPLE	CONSTANTINOPLE	BELGRADE	BUDAPEST	VIENNE	PARIS
Arrives	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15	10.15

© 1904 Great Northern & Eastern Railway

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Dinler Tarihini Popülerleştirmek: Yaşayan Dünya Dinleri Adlı Çalışma Üzerine Bir Kaç Söz

Şinasi Gündüz (ed.), **Yaşayan Dünya Dinleri**,
Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, 605s.

Hem küresel hem de yerel dinî konuları ele alan Dinler Tarihi, mukayeseye ilgi duyması sebebiyle bir açıdan “dinlerarası ilişkiler bilimi” sayılmaktadır. Öyle ki bu disipline göre bir dinin ötekilere bakışı ve onu tanımlaması, bizzat kendisini yansıtmaya kadar önem arz eder. Bundan dolayı herhangi bir din mensubunun ötekine sağlıklı bir şekilde yönelebilmesi, kendi normatif araçlarının (özellikle kutsal verileri, varsa onlarla tarihsel tecrübeleri, aktüel ilişkilerinin toplamı gibi kaynaklarının) doğru algılama araçları olup olmamasına bağlıdır.

Dinleri ve din mensuplarını anlama ve yorumlama adına ortaya çıkan eserler, geçmiş çağlarda daha çok teolojinin kaskacında

telif edilirken, dinlerarası yakınlaşmaların ve işbirliklerinin her geçen gün arttığı günümüzde, büyük ölçüde tarafsız bir bilim olan Dinler Tarihi'nin altında kaleme alınmaktadır. Batıdaki örnekler baktığımızda gerek teolojik muhitlerde gerekse seküler çevrelerde Dinler Tarihi'ne duyulan ihtiyacı görmemiz mümkündür. Söz gelişi yaşayan dinler hakkında yazılan en etkili kaynaklardan birisi Roma Katolik Kilisesi tarafından tıpkı elimizdeki bu çalışma gibi bir proje olarak hazırlanmıştır. Küresel etkiye sahip bir yapı olarak ve dinlerarası diyalogun en önemli aktörlerinden biri olarak Roma Katolik Kilisesi, böyle bir çalışmanın lüzumunu ve faydasını hissetmiş, sonuçta 1983 yılında Papalık Kültür ve Dinlerarası Diyalog Konsili'nin şimdiki Başkanı Paul Paul Poupard'a dünya dinlerini ele alan bilimsel bir çalışmanın editörlüğü vermişti. Ancak *Dictionnaire des Religions*, (Paris, PUF, 1984, 1993, 2007) adını taşıyan bu çalışma, öncelikli olarak ruhbanların eğitimini sağlamak amacıyla konunun uzmanlarına yazdırılan gene de Hıristiyan inancının eşsizliğini ve mutlak gerçek oluşunu öne çıkaran bir eser görünümündedir.

Bunun yanında normatif amaçlar gütmeyen bazı örnekler de vardır. Mesela Anglo-Saxon Dinler Tarihi ekolünden İskoç asıllı Dinler Tarihçisi Ninian Smart (ö. 2001)'in *World Religions* (Hong Kong, CUP, 1989, 1992) adlı eseri ile İngiliz asıllı Dinler Tarihçisi Geoffrey Parrinder (ö. 2005)'in *World Religions- From Ancient History to the Present* (New York, Bicester, Facts on File Publications, 1971) adlı çalışması güven verici avama hitap eden kaynaklar arasındadır. Özellikle Parrinder, misyoner gayelere hizmet etmek üzere disiplin tarihi içinde Dinler Tarihi'ni toplumun her kesiminden insanın okuyup anlayabileceği seviyede "avama yayarak" fenomenoloji yapmakla ve din görevlilerini bu yolda eğitmekle tanındığından eserleri oldukça popülerdir(Parrinder ve çalışmaları için bkz; Mustafa Alıcı, "İsa Mesih'in Misyonu ile Dinler Tarihi Arasında Sıkışan Bir Asırlık Ömür: Geoffrey Parrinder'in Ardından" *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 3 (2005- 2006), 195- 196).

Türkiye’de bu senenin başında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın koordinatörlüğünde *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara, Şubat 2007) başlığı altında önemli bir eser yayınlandı. Başkanlığın 680 numaralı yayını olarak okuyucuya sunulan hacimli bu çalışmanın editörlüğünü İngiltere’de doktorasını tamamlamış olan ve daha önce *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara, Vadi Yayınları, 1998) adlı bireysel bir çalışmaya da sahip olan İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi öğretim üyesi Prof. Dr. Şinasi Gündüz yaptı. Ona Türkiye’de çeşitli üniversitelerde görevli olan çoğunluğu Dinler Tarihçisi 17 kişi yazılarıyla destek verdi.

Zaten son yıllarda iyice hissedilen akademisyen ağırlıklı idari kadrosuyla Diyanet İşleri Başkanlığı, yenilenmiş vizyonuyla, yüklendiği ağır tarihsel sorumluluğun bilinciyle hem İslam dini konusunda hem de diğer dinlerle ilgili bilimsel projelere önemli katkılar sağlamaktadır. Diyanet, İslam’ın temel kaynaklarına yönelik kitap projelerinin (söz gelişi hala devam eden Hadis projesi) yanı sıra öteki din mensuplarıyla ilişkilere yön vermek üzere birim oluşturmak, sempozyumların tertip edilmesi, bilimsel eser telifi gibi çok ciddi akademik çabalar içine girmektedir. Bunu yaparken Diyanet, bir taraftan da Türkiye'nin normalleşmesi ve AB ve Küreselleşme açılımlarına paralel olarak dinlerarası ilişkilerde kendi personelini eğitmek ve vatandaşlara bu bilgilere göre yönelmek istemektedir. Öyle ki Diyanet’in 1995 yılında Dinler Tarihçisi merhum Doç Dr. Osman Cilacı hocaya hazırlattığı *Günümüz Dünya Dinleri* adlı eserle yetinmemek istemesinin nedenlerinden biri de belki budur.

Buna ilave olarak elimizdeki eser gibi çabaların ülkemizdeki toplumsal çoğulculuğun yerleşmesine de hizmet edeceği aşıkardır. Sadece 2007 yılı içinde Trabzon’da (Rahip Santaro), Malatya’da (Hıristiyan Misyonerler) ve İstanbul’da (Hrant Dink) görülen öteki din mensuplarına karşı şiddet ve akabinde yaşanan orantısız reaksiyonlar bile birlikte yaşamaya mecbur olduğumuz öteki din mensuplarını “tanımaya”, “yanlış imajları düzeltmeye” ve “olduğu gibi anlamaya” ne denli muhtaç olduğumuzu gösteren olaylardır.

Bu çok hacimli çalışmanın birkaç sayfalık bir tanıtımla değerlendirilmesi hem bilimsel ahlaka sığmayacak hem de meslektaşlarımıza büyük bir hakkaniyetsizlik olacaktır. Bu bakımdan en başından disiplindeki çağdaş metodolojik eserleri takip eden ve küresel metodolojik yaklaşımlarıyla ilgilenen Dinler Tarihçisi olarak diyebilirim ki *Yaşayan Dünya Dinleri*, günümüz Türkiye için türünün tek örneği (*sui generis*) bir eser hükmündedir. Çalışma toplam 605 sayfa olup sonuna dinlerle ilgili bir kronoloji, bir kaynakça ve kavramlar sözlüğü eklenmiştir.

Eserin önsözünü kaleme alan Diyanet İşleri Başkanlığı, farklı dinleri araştırıp anlamaya çalışmanın insanı anlamakla özdeş olduğunu, bu yüzden bu dinlerin bizzat kaynaklarından hareketle araştırılmasının lüzumuna işaret etmektedir. Diyanete göre bu eserin ortaya çıkmasında hedef, “gerek yurt içinde ve yurt dışında yaşayan vatandaşlara gerekse din görevlilerine rehberlik etmek üzere yaşayan dünya dinlerini kendi kaynaklarından hareketle tanıtmaktır”(s. 14-15).

Kitapta Giriş ile birlikte her biri kendi alanında uzman akademisyene yazdırılmış sırasıyla “İslam”, “Hıristiyanlık”, “Yahudilik”, “Hinduizm”, “Budizm”, “Caynizm”, “Sih Dini”, “Konfüçyacılık”, “Taoizm”, “Sabilik”, “Maniheizm”, “Mecusilik”, “Eski Türk Dini” ve “İslam Öncesi Arap Dini” işlenmiş ilave olarak “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Akımlar” ile “İslam Dünyasında Ortaya Çıkan Senkretik Akımlar” ele alınmıştır. Eserde görülen en önemli eksiklik, Şintoizm’e yer verilmemesi sayılabilir.

İlk bakışta dinlerin kitaptaki diziminin, taksinomi (tasnif bilimi) açısından dinler tarihçilerinin daha önce yaptığı klasik veya modern hiçbir tasnife uymadığı söylenebilir. Ancak İslam’ın başa alınıp işlenmesi ve Müslümanlar adına lüzum sırasına göre ele alınması, önsözünde ifade edilen “daha geniş halk kitlelerine ulaşma” amacına uygun bir tavır olarak görülebilir. Zira günümüzde Dinler Tarihçileri, dinleri sınıflandırırken etnolojik ve sosyo-antropolojik amaçları gözetebilmekte ve mukayeseyi doğru bir şekilde gerçekleştirmek şartıyla anakronizm bile yapabilmekte

hatta bunu bazen gerekli görüp tavsiye etmektedirler(geniş bilgi için bkz. Jonathan Z. Smith, “A Matter of Class:Taxonomies of Religion”, *Harvard Theological Review*, 89 (1996), 387-403). Dahası eserde yapılan dinlerin diziminin, tarihsel olayların ardışılığına ve dinlerin mukayese edilmesine zarar verdiğini söylemek zordur. Bilakis bu durum, kitabın hedef kitlesi açısından gerekli görünmektedir.

Buna ilave olarak kitapta “Maniheizm” ve “Eski Arap Dini” gibi müntesibi kalmamış geleneklerin işlenme gerekçesi, bu sistemlerin çeşitli Ortadoğu inançlarının anlaşılmasına dayandırılmaktadır (s. 15). Bu niyetin doğruluğuna William Brede Kristensen ve Ugo Bianchi gibi pek çok antik dünya dinler tarihçisi katılmaktadır (geniş bilgi için Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihi’nde Kadim Dinî Geleneklere ve Analogik Metoda Vurgu: Ugo Bianchi (1922- 1995)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, X/2 (2006), 178- 182). Buradan hareketle “Eski Türk Dini”nin eserde neden işlendiğinin yanıtını, “Türkiye’deki etnolojik temelli dinî olguların daha iyi anlaşılmasında” aramamız mümkündür.

Editörün (Şinasi Gündüz) kaleme aldığı Giriş’te dinin mahiyeti işlenmiş, antik dönem, Ortaçağ ve Aydınlanma katkısı atlanarak daha ön plana çıkan 19. yüzyıldan itibaren (Hegel, Frazer, N. Smart, M. Eliade gibi) din araştırmacılarının görüşlerine yer verilmiş ve çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa doğru bir değişimden bahsedenerin olduğu zikredilmiştir (s. 17- 18). Bu yelpaze genişletilebilir ve N. Söderblom, W. Schmidt ve R. Pettazoni gibi araştırmacıların erken dönemde prototip bir tektanrıçılıktan bahsederek tam tersi istikamette bir değişimin varlığını iddia ettikleri de eklenebilir.

Yazarın, *Dinler, Mezhepler ve Kültler* alt başlığında vurguladığı önemli noktalardan biri de “Hıristiyanlığa nazaran İslam’da heterodoksal akımların az oluşudur”. Bunun en önemli sebebi, yazara göre, İslam’ın temel kaynaklarının Hıristiyanlığa nispetle tarihsel otantizm açısından üzerinde daha fazla uzlaşma sağlanan bir yapıya sahip olması ve İslam inanç esaslarının nispeten daha sade ve sıradan insanların bilinç ve anlama düzeyine hitap eden

bir özellik taşımasıdır (s. 27).

Yazar, “Dinler Tipolojisi/Tasnifi” başlığında ise pozitivist görüşü savunanların dinleri “ilkel” ve “gelişmiş” olarak ana iki gruba ayırdığını her dinin ise normatif açıdan diğer sistemleri tasnif ettiklerini vurgulamış ve geçmişte dinlerin en önemli fenomenlerine göre (editörün özgün ifadesiyle “ana kavram veya değerleri açısından”) veya coğrafik olarak da tasnif edildiklerini örneklerle açıklamış ve her bir tasnifin de mutlaklık taşımadığını belirtmiştir (s. 29- 30). Dinler Tarihi için tasnif gerçekten de önemli çağdaş sorunlar arasındadır. Ancak burada bir ayırma dikkat çekmek yararlı olacaktır; “tasnif” derken dinlerin sınıflandırılması, “tipoloji” derken ise fenomenlerin gruplandırılması ifade edilmektedir (geniş bilgi için bkz “Dinler Tarihi’nde Çağdaş Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi*, Cilt II, İstanbul 2005, 1322- 1326).

Eser, doğal olarak hitap ettiği hedef kitlenin bilinciyle İslam ile başlamaktadır. Bu bölüm Diyanet tarafından yayınlanan İslam Ansiklopedisi’nin maddelerinden editör tarafından derlenmiş bilgilerinden ibarettir. Bir Dinler Tarihçisinin İslam ile ilgili verebileceği temel bilgiler özet olarak yansıtılmıştır.

Eserin Hıristiyanlık’tan bahseden Üçüncü Bölümü eserin en uzun kısmını ve ülkemizde bu konuyla ilgili yazılabilecek en derli toplu bilgileri içermektedir. Bu bölümde ilk başta Dinler Tarihçisi Mahmut Aydın tarafından kaleme alınan “Tarihsel Gelişimi, Temel Kaynakları ve Öğretileri” alt başlıklı yazı göze çarpar. Aydın, burada İsa’nın ideal bir kral ve kurtarıcı olarak Mesih beklentisinin güçlü olduğu bir dönemde Yahudi bir çevrede ortaya çıktığını (s. 77- 78), İncillerin oluşum sürecinin MS. II. Asırdan itibaren tamamlandığını, İsa’nın öğretisinin apostolik gelenek şeklinde şekillenmeye başladığını (s. 80) anlatır. Aydın, İsa ve Mesajı alt başlığını işlerken haklı olarak İslam’daki İsa anlayışıyla kısmen mukayese etme gereğini duymuştur (s. 85). Hıristiyan teolojisinin Mesih öğretisi konusunda Pavlus’tan sonra herhangi bir açılım yapamadığını ve onun ise kendi görüşlerini günah, kurtuluş erdirici fidyeye, ak-

lanma ve uzlaşma kavramları üzerine oturttuğunu açıklayan Aydın, bu görüşleriyle Mesih kavramının Pavlusçu öğretinin merkezinde bulunduğunu ifade eder (s. 87- 88). Aydın, daha sonra ilk dönem kilisenin yayılışı, ayrılıkçı Hıristiyan hareketleri, temel inanç esasları (teslis, inkarnasyon, kefare) gibi temel konuları irdeleyerek Hıristiyan Sakramentleri/ Gizemleri başlığı ise yedi kutsal ayini işlerken çoğu Protestan Kiliselerin bunlardan sadece vaftiz ve evharistyanın İsa tarafından bizzat tesis edildiğine inandıkları diğerlerini gizem olarak kabul etmediklerini vurgular (s. 98- 100). Aydın, bölümün sonuna “Hıristiyan Uygulamaları ve Litürjik Takvim” başlıklı bir bölüm eklemiş ve burada çeşitli Hıristiyan bayramları ve dualarından bahsetmiştir (s. 100-102).

Yaşayan Dünya Dinleri adlı bu eser aynı zamanda, ülkemizde Hıristiyan mezhepleriyle ilgili en kapsamlı bilgilerin bulunduğu bir çalışma hükmündedir. Bu yönü takdir edilmesi gerekir. “Hıristiyanlıkta Temel Akımlar” başlığı altında mezhepler ve onların altında ortaya çıkan hareketler hemen hemen her biri konunun uzmanı olan ve eserler veren Dinler Tarihçileri tarafından ele alınmıştır. Söz gelişi Dinler Tarihçisi Mehmet Katar’ın “Katoliklik” ve “Ortodoksluk”, Dinler Tarihçisi Hakan Olgun’un “Protestanlık”, Dinler Tarihçisi Bülent Şenay’ın “Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi”, Dinler Tarihçisi Kadir Albayrak’ın “Ermeni”, “Süryani” ve “Keldani Kiliseleri”, Dinler Tarihçisi Şinasi Gündüz’ün “Evanjelizm”, Dinler Tarihçisi Ali Rafet Özkan’ın “Baptist Kilise”, “Adventistler” ve “Kuveykırlar”, Dinler Tarihçisi Mustafa Bıyık’ın “Anglikan Kilisesi” ve “Presbiteryen Kilisesi”, Şevket Yavuz’un “Pentakostalistler” başlıklı yazıları eserde işlenen Hıristiyan hareketlerdir. Hıristiyanlık bölümünün hemen sonunda ise editör Şinasi Gündüz tarafından kaleme alınan “Hıristiyan Misyonerliği” gibi ülkemizdeki religio politik açıdan fazlasıyla önemsenmesi gereken bir alt başlık bulunmaktadır. Gündüz, bu hassas konuda her hangi bir popülizme kaçmadan ve kimseyi ajite etmeden anahatlarıyla misyoner gruplardan ve iyi donanımlı bu grupların Müslümanlara yönelik misyoner faaliyetlerinden bahsetmektedir (s. 195- 203).

Eserde önemsendiği belli olan diğer bir dinî sistem, doğal olarak Yahudilik'tir. Bu noktada biz Türk Dinler Tarihçilerini ilgilendiren en önemli mesele, genelde Hıristiyanlık konusunda uzmanlaşmamız ve Yahudilik gibi önemli bir dinî geleneği fazlasıyla ihmal etmemizdir. Editörün her dini uzmanına yazdırma hedefi sebebiyle konunun uzmanı Dinler Tarihçisi Baki Adam, Yahudilik ile ilgili bütün bölümü yüklenmiştir. Benzer akademisyen eksikliği Hint Dinleri konusu gelince daha fazlasıyla öne çıkmaktadır. Bu bölüm, ülkemizde konunun yegane otoritesi Dinler Tarihçisi Ali İhsan Yitik tarafından (Hinduizm, Budizm, Caynizm) telif edilmiş, editör ise ona Sih Dini ile katkı sağlamıştır. Benzer şeyleri Çin dinleri için de söylemek mümkündür. Bu konuda ise Dinler Tarihçisi Ahmet Güç hem Konfüçyanizm'i hem de Taoizm'i işleyerek destek vermiştir. Eserde ele alınan diğer dinî gelenekler, Sabilik (Şinasi Gündüz), Maniheizm (Şinasi Gündüz), Mecusilik (Şinasi Gündüz), Eski Türk Dini (Harun Güngör), İslam Öncesi Arap Dini (Şinasi Gündüz) şeklindedir.

Çalışma aynı zamanda batıda ortaya çıkan heterodoksal kabul edilen akımları işlemiştir; Yahova Şahitleri (Mehmet Katar), Mormonlar (Yasin Aktay), Moonculuk (Mustafa Bıyık), Sayentolojik Kilisesi (Ekrem Sarıkçıoğlu), Satanizm (Ahmet Güç), Hümanizm ve Postmodernizmin Din Anlayışı (Cafer Sadık Yaran). Aynı şekilde İslam dünyasında ortaya çıkan Babalık ve Bahailik, Kadiyanilik gibi etkili senkretik akımlar da Mezhepler Tarihçisi Mustafa Öz'ün telifiyle ortaya çıkmıştır.

Eserin sonunda verilen yararlı bir kronolojik tabloda dikkatimizi çeken en ilginç ifade belki de "Hz. Yahya'nın Hz. İsa'ya Ürdün nehrinde gusül abdesti aldırması" (s. 550) cümlesindeki "vaf-tizin" gusül abdesti olarak enkültüre edilmesiyken, Trent Konsili (1545- 1563)'nin Vahiy Kitabı'nı Yeni Ahit külliyatına dahil ettiğini vurgulaması (s. 552) editörün dikkatini bize göstermektedir. Sunulan bu kronoloji, genel olarak ardışık süreç içinde dinî olaylarda gizlenen fenomenolojik anlamları ortaya çıkarmaktadır.

Son olarak diyebiliriz ki bu eseri yayına katkı sağlayan çoğun-

lu meslektaşımız olan bilim adamları bizlere öteki din mensupları konusunda teolojik normatiflikten uzaklaşıp “zamanın ruhunu (*zeitgeist*)” yakalayan, yeni vizyonlara açık, gelişmeci, polemikten kaçınan, popülizmden ziyade halkın gerçeklerini kulak veren, kulaktan dolma bilgilerden ziyade uzmanından ve ana kaynaklarından öteki dinleri öğrenmeye hazır kitleleri arzuladıklarını göstermektedirler. Her biri farklı alanlarda uzman olan akademisyenler, elde ettikleri bilgileri kendi insanının lehine kullandıklarını ve bir gerilim olarak hem uzmanlaşmış bir akademisyenin hem de sıradan bir yurttaşın başvuru kaynağı olabilecek bir çalışmayı bizimle paylaşabildiklerini ispat etmektedirler. Dolayısıyla emeği geçenleri, her hangi bir normatif veya ideolojik kaygı taşımadan Dinler Tarihini halka indirebildikleri; yani toplumun tüm kesimlerinin talep ve arzularını karşılamak üzere disiplinin verilerini istifade ettirdikleri dolayısıyla Dinler Tarihi alanını popülerleştirip aktüelleştirdikleri için kutlamak gerekir.

Batı’daki benzerlerinden çok daha donanımlı bu çalışmanın, teorik açıdan biz çağdaş Dinler Tarihçilerinin bilimsel gözlerini mahmurluktan kurtarıp keskinleştirdiğini söyleyebiliriz. Editörden, bundan sonraki safha olarak, diğer din bilimcilerinin de katkılarının alındığı daha hacimli projelere (Eliade’nin başyapıtı olan din ansiklopedisi gibi) imza atmasını bekleyebiliriz.

Mustafa ALICI

(Yrd.Doç.Dr., Rize Ü. İlah.Fak.)

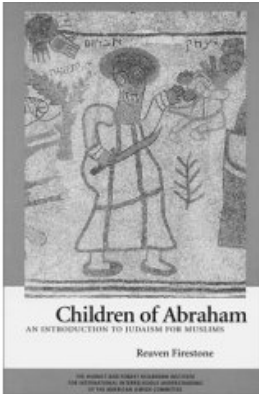


Reuven Firestone,
Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims,
NJ: KTAV, 2001 – xxiv + 322s.

20. yüzyılın başından bu yana faaliyet gösteren en önemli ve en eski Amerikan Yahudi kuruluşlarından American Jewish Committee'nin (AJC) Müslüman-Yahudi ilişkilerini geliştirmeyi hedefleyen kapsamlı projesinin bir ürünü olan kitap, aynı ana başlığı taşıyan *Children of Abraham: An Introduction to Islam for Jews* isimli kitapla ikili oluşturacak şekilde hazırlanmış. Fakat başlığı ve kapak tasarımında kullanılan temayı (Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi) saymazsak, iki kitap arasında benzerlikten bahsetmek güç.

Ortaçağ Yahudilik ve İslam uzmanı, Amerikalı Reformist Rabbi Reuven Firestone'un kaleminden çıkan ve –oldukça bozuk bir tercüme ile– Türkçe'ye de çevrilen¹ *Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims*, adından da anlaşılacağı üzere, Yahudilik üzerine ve özellikle Müslüman okuyucu kitlesini hedefleyecek şekilde yazılmış bir giriş kitabı hüviyetine sahip. Başlangıcından günümüze Yahudi tarihi, Yahudiliğin temelinde yer alan Tanrı, Tevrat ve İsrail kavramları, Yahudi dini hayatını oluşturan pratik kurallar ve Yahudi eskatolojisini işleyen dört ana bölümün yanı sıra detaylı bir Yahudi kronolojisine de yer veren kitap, yazarın

ifadesiyle, ultra-Ortodoks ve ultra-reformist anlayışları paranteze alacak şekilde ve daha ziyade dine bağlı Yahudi çoğunluğun anlayıp uyguladığı biçimiyle “mainstream” Yahudiliği tanıtmayı amaçlıyor (s. xxiii). Diğer bir ifadeyle, bir giriş kitabından bekleneceği şekilde, yazarının şahsi görüş ve yorumlarının ötesinde, Yahudi çoğunluğun hemfikir olacağı veya benimseyeceği bir Yahudilik tasviri sunuyor. Bunu yaparken de, yine yazarının ifadesiyle, savunma veya



¹ *Yahudiliği Anlamak: İbrahim'in/Avraam'ın Çocukları*, çev. Çağlayan Erendag ve Levent Kartal, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.

propaganda yerine Yahudilikle ilgili süregelen yanlış anlama ve ön yargıları tekrarlamama, dolayısıyla söz konusu yanlış anlama ve ön yargıları bertaraf etme kaygısı taşıyor (s. xxii). Bu kapsamdan olarak kitapta, gerilimli veya problemlili görülebilecek kimi hususların Yahudi toplumunun kendi iç dinamikleri açısından uzlaşmacı bir tavırla ele alındığı ya da kimi zaman fazla yer verilmediği görülüyor.

Kitabın bir diğer özelliği ise bilinçli bir tercih olarak gerek Yahudi tarihi gerekse inanç ve pratiği ile bağlantılı olay ve kavramları, Müslüman okurlar tarafından anlaşılmasını daha da kolay kılmak adına (s. xxii), İslam'daki karşılıklarını ya da İslam'la benzerliklerini vurgulayacak şekilde ele almış olması; ki söz konusu tercih kitabın amacı ve misyonu açısından oldukça isabetli duruyor. Fakat bu noktada yazarın hedef kitle olarak seçtiği Müslümanların kim olduğuyla ilgili bir hususa dikkat çekmekte yarar var. Özellikle Yahudi tarihinin ele alındığı ilk bölümde, sair yönetimlerin yanı sıra Abbasi ve Endülüs İspanyası gibi farklı Arap yönetimleri altında Yahudilerin durumuna yer verilmesine rağmen Osmanlı döneminden ve Yahudi-Osmanlı ilişkilerinden hiçbir şekilde bahsedilmiyor olması, buna karşılık Araplara yönelik Siyonist ve Yahudi algılamasının müstakil başlıklar halinde ele alınması, kitabın hedef kitlesini oluşturan Müslümanların daha ziyade Müslüman-Araplar olduğu; buna paralel olarak Müslümanlarla Yahudiler arasında geliştirilmesi arzulanan anlayış ve diyalogun da yine günümüz İsrail-Filistin çatışmasının gölgelediği Yahudi-Arap eksenli bir anlayış ve diyalog ihtiyacı olduğu sonucuna götürüyor.

Tüm bu hususlar çerçevesinde kitabın, Yahudiliği Müslüman, bilhassa Arap okurlara en iyi biçimde tanıtmaya yönelik misyonunu yerine getirmede büyük ölçüde başarılı olduğunu söylemek mümkün. Fakat ne yazık ki bu başarının Firestone'un kitabıyla yani başta sözü edilen projenin Yahudilik ayağıyla sınırlı kaldığı, Khalid Duran imzası taşıyan *Children of Abraham: An Introduction to Islam for Jews* başlıklı diğer kitabı, dolayısıyla projenin İslam ayağını kapsamadığı görülüyor. Zira başından itibaren çeşitli İslam ku-

ruluşlarının ve alimlerinin tepkisini çeken Duran'ın kitabı, Firestone'nun başlattığı yerden devam etmek suretiyle iki dini gelenek arasındaki çok yönlü benzerliği de dikkate alacak şekilde dengeli, bütüncül ve gerçekçi bir İslam tasviri sunan bir giriş kitabı olmaktan çok, yazarının şahsi yorumları doğrultusunda gerek İslam gerekse Müslümanlar adına gerilimli ve tartışmalı konuların öne çıkarıldığı, evrensel bir din olan İslâm'dan çok modern bir ideoloji manasında İslamcılığı konu edinen bir polemik kitabı olma özelliği taşıyor. Bu haliyle kitap, İslâm'ı Yahudilere daha anlaşılır kılmak yerine yazarının sahip olduğu kafa karışıklığı ve geleneğe yabancılaşma durumunu okura da taşımak suretiyle pek çok noktada Müslümanlarla Yahudiler arasındaki mevcut yabancılaşmayı artırmaya hizmet ediyor.

Netice itibariyle bu durum proje adına isabetsiz ve dengesiz bir seçime işaret ettiği gibi, Yahudi-Hıristiyan diyalogu konusunda önemli projelere imza atmış, II. Vatikan Konsili'nde benimsenen *Nostra Aetate* deklarasyonu (1965) başta olmak üzere dönüm noktası sayılabilecek gelişmelere öncülük etmiş, son derece tecrübeli bir kuruluş olan AJC'nin Müslüman-Yahudi diyalogu noktasında benzer bir istikrar ve samimiyet sergilemekten –en azından şimdilik– uzak olduğunu gösteriyor. Ve daha da önemlisi bu durum Yahudi-Müslüman diyalogu adına kaçırılmış bir fırsat anlamına geliyor.

Salime Leyla GÜRKAN

(Dr., TDV İSAM)



Emir Kuşçu

Mitoloji ve Varoluş:

Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi Üzerine,

Ankara: Elis Yayınları, 2007, 167 s.

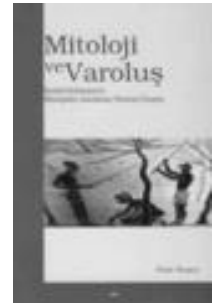
Rudolf Bultmann

Tarih ve Eskatoloji, Sonsuzluğun Mevcudiyeti,

çev. Emir Kuşçu, Ankara: Elis Yayınları, 2006, 144 s.

Bazen bir kitap, bazen bir makale, bazen de kısa bir konuşma o andan sonraki tarihsel olayların seyrini belirler. Bultmann'ın "Yeni Ahit ve Mitoloji"² başlıklı makalesi yayınlandığı andan itibaren Hıristiyan dünyada en çok tartışılan metinlerden biri haline geldiği gibi o tarihten sonraki birçok çalışma ve tartışmanın eksenini belirlemiştir. Öncelikle Yeni Ahit'in dilinin tamamıyla mitolojik bir dil olduğunu iddia eden Bultmann, "mitolojiden arındırma" adını verdiği yöntemle varoluşçu perspektiften Yeni Ahit'i yorumlama çabası içerisine girer. Babası gibi Hıristiyan imanına zarar verdiğini düşünenler olmakla birlikte Hıristiyan imanının modern zamanlarda da varolmaya devam etmesi için varoluşsal bir kapı araladığını düşünenler de az değildir. Yani kimilerine göre bir iman karşıtı iken diğerlerine göre de bir iman savunucusudur.

Kutsal metnin mitolojik dili kapsamındaki eleştirilerinin doğurduğu tartışma atmosferi Yeni Ahit'le sınırlı kalmamış Kur'an'la ilgili birçok tartışmada da pozitif ya da negatif açıdan gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Sadık Kılıç'ın "Mitoloji, Kitabı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim (İzmir: Nil Yay.1999)" ve Mustafa Öztürk'ün "Kıssaların Dili (Ankara: Kitabiyat, " adlı çalışmalarından söz edilebilir. Yine Muhammed Halefullah'ın



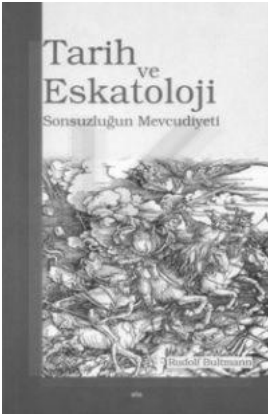
² Bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Rudolf Bultmann, "Yeni Ahit ve Mitoloji" çev. Cengiz Batuk, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 4, ss.317-361; Diğer makaleleri için bkz. Bultmann, "Ön Kabuller Olmaksızın Yorum Mümkün mü?" çev. Hafsa Fidan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sayı: 3, ss.307-314; Bultmann, "İsa'nın Mesajı ve Mitoloji Problemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.4, s.3, ss.185-191.

“Kur’an’da Anlatım Sanatı (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2002)” adlı çalışması da Bultmann’ın oluşturduğu tartışma ortamının farklı bir yansıması olarak görülebilir.

Dindar bir aileye mensup olarak Wiefelstede’de doğan Rudolf Karl Bultmann (1884-1976)’ın babası evanjelik-Lutheran bir pastördür. Aynı zamanda her iki dedesi de farklı kadaemelerde görev yapan din adamıdır. Bununla birlikte Bultmann’ın düşünce dünyasının oluşmasında ailesinden daha fazla Martin Heidegger’in etkisi olmuştur. Hatta Heidegger’in felsefesini Yeni Ahit yorumlarına uyarlayarak varoluşçu teolojinin oluşumuna katkıda bulunduğu yorumları yapılmıştır. Heidegger’in dışında Bultmann, üzerinde etkin olan diğer isimler öncelikle zaman zaman farklı görüşlerle karşıt hale gelseler de Karl Barth ve Fiedrich Gogarten, Rudolf Otto’dur. Düşünce dünyasının oluşumunun bir yanı teolojiye/dine dayanırken diğer yanı felsefeye dayanan Bultmann’ı anlamak gerek günümüz Hıristiyanlığını anlamak ve gerekse yukarıda örneklerini verdiğimiz tarzda İslam dünyasında oluşan tartışmaları anlamak açısından son derece önemlidir.

Son yıllarda ülkemizde dinler tarihi alanında genel çalışmaların ötesine geçilerek spesifik konularda çalışmalar yapılması dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu bağlamda Emir Kuşçu’nun “*Mitoloji ve Varoluş*” adlı çalışması Bultmann’ın “demitolojizasyon (mitolojiden arındırma)” yöntemini anlamamıza ciddi katkılar sağlayacak bir çalışmadır. Dört bölümden oluşan çalışma temelde “mitolojik konuşma tarzının unutulduğu bir dünyada mitolojik

metinlerin anlaşılması nasıl mümkün olabilir?” sorusunu sorarak Bultmann’ın dini metinlerin varoluşsal anlamının korunmasına hizmet eden mitolojik dili çarpıtmadan ve tamamen silip atmadan dini metinleri anlama çabası sorgulanıyor. Zira Bultmann’ın en önemli kaygısı Yeni Ahit’in mitolojik kurgusuna rağmen modern insana verebileceği bir şeylerin olup olmadığıdır. Bultmann, ısrarla mitolojik diye nitelendirdiği Yeni Ahit’i tıpkı MS 1 yüzyıldaki insanlara olduğu kadar 20 yüzyılın insanlarına da verecek bir mesajı



olduğunu düşünür. Bu yüzden de çabası çoğu zaman yanlış anlaşıldığı gibi dini metinlerinin tarihin geçmiş dönemlerine ait metinler olduğunu düşünmüyor. O, insanın varoluşsal olarak kendini gerçekleştirmek için hala bu metinlere ihtiyacı olduğu kanaatinde. Bu ise mitolojik dili anlamayı zorunlu kılan bir şeydir.

Bu bağlamda kitabın ilk bölümü “mitolojiyi modern dünya için yorumlama sorununu” ele almaktadır. Kuşçu Bultmann’ın bu yorumlama sorununa yaklaşımını “Nasıl ki Gnostik mitoloji, insanın dünyevi güvenliğini terk etmesinin öteden gelen çağrıya icabet için zorunlu olduğunu ifade ediyorsa, Bultmann da modern insanın Tanrı’nın kurtarıcı fiiliyle karşılaşabilmesi için, bilimselci dünya görüşünün ötesine geçmesinin gerektiğini vurgular.” (s.28-29) şeklinde özetler. Yine Kuşçu’ya göre Bultmann’ın mitolojiden arındırma çabası, “modern insan için insandan radikal bir itaat isteyen Tanrı kelamının özgürlük çağrısının gerçek anlamının önündeki engelin kaldırılması anlamına gelir.” (s.29).

İkinci bölümde “mitolojiden arındırmanın tarihi” konusunu işleyen Kuşçu, Tarihsel İsa’nın gerçek mesajının eskatolojik bir mesaj olduğunu söyleyen hatta zaman zaman İsa’dan “eskatolojik Yahudi peygamber” diye söz eden Bultmann’ın eskatolojik tarih anlayışını modern tarihselciliğin karşısında nasıl konumlandığına irdeler. Bultmann, Hıristiyan eskatolojisinde temsil edilen hakiki tarihselliği nesneleştirmenin her türünden kurtarabilecek bir yorum yönteminin geliştirilebileceğini düşünür (s.69).

Üçüncü bölümde Bultmann’ın temel hareket noktasını oluşturan varoluşçu felsefeyle ilişkisi sorgulanıyor. Aslında hermenötk bir çaba olan “mitolojiden arındırma”yı hermenötiği anlamadan neredeyse imkansızdır. Bunun farkında olan Kuşçu, Gadamer’in felsefi hermenötiği bağlamında Bultmann’ın felsefi hermenötiğe yaklaşımını ve kendi metodu doğrultusunda felsefi hermenötiği nasıl kullandığı üzerinde durur. Bu bölümde ayrıca Heidegger, Gadamer, Schleiermacher, Barth, Dilthey ve Kant’ın düşünceleri ile Bultmann’ın yaklaşımları arasındaki esinlenmeler, benzerlikler ve karşıtlıklar üzerinde durur.

Kuşçu son bölümde ise Yeni Ahitteki mucizeleri mitolojiden arındırma üzerinde durur. Zira Bultmann'a göre mitolojiden arındırma yöntemi aynı zamanda Tanrı'nın fiillerinin mitolojik olup olmadığını sorunuyla ilgilenir. Bu nedenle de bol bol Tanrı'nın eylemleri olarak mucizelerden mitolojik bir dille söz eden Yeni Ahit metinlerini farklı bir şekilde anlamak mümkün olabilir mi? sorusuna muhatap olan Bultmann, mucizeleri de mitolojiden arındırmak gerektiğini düşünür.

Kuşçu'nun yüksek lisans çalışmasına dayanan bu eserinin yanı sıra Bultmann'dan yaptığı bir çevirisinden de söz etmek istiyoruz. Birlikte okunmasının son derece yararlı olacağı ve Bultmann'ı anlamamıza katkı sağlayacağı aşikar olan bu eser "Tarih ve Eskatoloji: Sonsuzluğun Mevcudiyeti" başlığını taşıyor. Okur, Kuşçu'nun kendi kitabının ikinci bölümde işlediği eskatoloji, tarih ve tarihsellik ilişkisinin geniş bir açılımını Bultmann'ın kendi dilinden okuma imkanı bulacaktır. Bu eserde en başta "tarih sorunu ve tarihsellik" konusunu işleyen Bultmann, mitolojiden arındırma yöntemiyle doğrudan ilişkili olan tarih ve tarihsellik anlayışını bütün detaylarıyla ortaya koyar. Dolayısıyla Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemini anlamak için hermenötik (bir anlamda Gadamer) ve Heidegger'i anlamak zorunlu ise aynı oranda onun "tarihsellik" hakkındaki düşüncesini anlamak ta zorunluluk arz eder.

Cengiz BATUK
(Dr., Rize Ün.İ.F.)



Milel ve Nihal Geleneğinden

Karâfi ve Reddiyesi “Kitâbu’l Ecvibeti’l Fâhira ‘Ani’l-Es’ileti’l-Fâcira

Haz.& Çev.: **Süleyman TURAN***

Bilindiği üzere İslam, son din olduğu iddiasına rağmen “dinde zorlama yoktur” ayetinde ifadesini bulduğu üzere insanları istedikleri dini seçme ve seçtikleri dinin gereklerine göre yaşama noktasında özgür bırakmıştır. Kur’an’ı Kerim’in genel din politikasını yansıtan bu müsamaha ruhu, gerek Hz Peygamber gerekse onun örnekliğini takip eden Müslümanlar tarafından sonraki devirlerde de sürdürülmüştür. Bu bağlamda Müslümanlar, diğer din mensuplarına nazaran Hıristiyanlarla daha iyi ilişkiler içerisinde olmuşlardır. İslam’ın Hıristiyan camiaya yönelik bu toleranslı muamelesinden istifade eden Hıristiyan yazarlar, Kur’an’ı Kerim’in Hıristiyanlığa yönelttiği teolojik eleştirilere cevap mahiyetinde kendi öğretilerini savunucu apolojiler yazmışlardır. Bu Apolojilere karşılık Müslüman alimler ise, hem İslam’ın üstünlüğünü hem de Hıristiyan inançlarının ve iddialarının yanlışlığını ortaya koyan reddiyeler kaleme almışlardır. Ali b. Rabban et-Taberî’nin *Kitabu’r-*

* Araş. Gör. O.M.Ü., SBE, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

Redd ale'n-Nasârâ, Yakup b. İshak el-Kindî'nin *er-Reddu ale'n-Nasârâ*, İbn Hazm'ın *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl* ve Gazali'nin *er-Reddü'l-Cemîl* isimli eserleri reddiye geleneğinin önemli eserlerinden bir kaçıdır.

Mısır'da doğan ve özellikle Fıkıh alanında yazdığı eserleriyle tanınan Karâfî'nin *Ecvibetü'l Fâhira 'Ani'l-Es'ileti'l-Fâcira*¹ isimli eseri de reddiye türünün önemli örneklerinden biridir. Asıl adı Ahmed bin İdris bin Abdurrahman Ebu'l Abbas, lakabı ise Şihâbu'd-Din olan Karâfî'nin bizzat kendisinin bildirdiğine göre 626 (1229)² yılında dünyaya gelmiştir. Berberi kabilelerinden biri olan Sinhace'ye nisbetle es-Sinhâci, Mısır'da bir bölge olan Behnesâ'ya nisbetle el-Behnesî ve yine ailesinin Mısırdaki yerleştiği bölgenin ismine nispetle ise el-Karâfî olarak meşhur olmuştur. Bir diğer rivayete göre ise Karâfî nisbesi Kahire'de İmam Şafii'nin kabrinin şu anda bulunduğu yere komşu olan Karâfe'ye nispetle kendisine verilmiştir. İlim tahsil etmek için çıktığı yolculuk esnasında Karâfe'ye uğradığı ifade edilen Şihâbu'd-Din'in, burada ilim tahsil ederken bir gün derse geç kaldığı ve öğrencilerin isimlerini kaydeden kâtibin onun ismini hatırlayamaması üzerine onu el-Karâfî olarak kaydettiği belirtilir. İddiaya göre bu olaydan sonra Şihâbu'd-Din "Karâfî" nisbesiyle tanınır olmuştur.³

Doğduğu köyde Kur'an'ı ezberleyen ve on-on bir yaşlarında iken ilim tahsili için Kahire'ye giden Karâfî, burada Sâhibiye Medresesi'nde öğrenim görmüştür. İzzeddin bin Abdusselam, eş-Şeyh Şerîf el-Kerekî, Kadı Şemseddin bin Abdul'l-Vahid, Zekiyu'd-Din bin Abdu'l-Azim el-Munzurî, Şemseddin Hüsrevşâhî, Ebi Abdillah el-Bâkûrî, öğrenim gördüğü önemli hocalarından bazılarıdır.⁴ Maliki fıkının önde gelen isimlerinden biri olan Karâfî, dört mezhebe ilişkin öğretimin yapıldığı Salihyye Medresesinde 1270 yılından

¹ Bu çalışmada Karâfî'nin *Kitâbu'l Ecvibeti'l Fâhira 'Ani'l-Es'ileti'l-Fâcira* isimli eserinin tahkiki Bekir Zeki Avaz tarafından yapılan Kahire 1987 baskısı esas alınmıştır.

² H. Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 394.

³ Karâfî, *Kitâbu'l Ecvibeti'l Fâhira*, s. 41.

⁴ Karâfî, *Kitâbu'l Ecvibeti'l Fâhira*, s. 42; Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", s. 394-395.

itibaren ölümüne (684/1285) kadar müderrislik yapmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Ebu Abdullah Muhammed bin İbrahim el-Bekkûrî, Şehâbeddin el-Merdâî, Ebu Hafs Taceddin Ömer bin Ali el-Fâkihânî, Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Abdülkâfi bin Ali es-Sübki gibi zikre değer isimler yer almaktadır.

Başta Fıkıh ve Fıkıh Usulü olmak üzere birçok alanda derinleşen ve bu nedenle döneminin en önemli birkaç âlimi arasında zikredilen Karâfi'nin eserlerinden⁵ bazıları şunlardır:

Akâid

- el-İntikâd fi'l-itikâd
- Şerhu'l-Erbain fi usûli'd-dîn

Fıkıh

- el- İsti'nâ fi ahkâmi'l-istisnâ
- el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye
- el-Beyân fi ta'lik'il-eymân
- Şerhu'l-cellâb
- el-Yevâkit fi 'ilmi'l-mevâkit

Fıkıh Usulü

- Tenkîhu'l-fusul fi ilmu'l-usul
- el-İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm fi'l-usul
- Şerhu tenkihi'l-fusûl
- el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm
- el-Furûk

Mezhepler ve Dinler Tarihi

- el-İstibsâr fi medâriki'l-ebsâr
- Edilletü'l vahdaniyye fi'r-reddi ale'n-nasrâniyye
- el-Ecvibetü'l-fâhire ani'l-esileti'l-fâcira

Karâfi'nin Dinler Tarihi alanında şöhret bulan eseri, *el-Ecvibetü'l-Fâhire an'il-Esileti'l-Fâcira*'dir. Farklı nüshaları bulunan bu kitabın ilk baskısında müellifin ismi geçmez. Besmeleden sonra "Şeyh, alim, allame, üstat Şihabuddin Ahmed bin İdris Karâfi şöyle dedi" şeklinde başlayan ve 205 sayfa olduğu ifade edilen bu baskı,

⁵ Karâfi'nin eserleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Karâfi, *Kitâbu'l Ecvibeti'l Fâhira*, s. 42-44; Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", s. 399-401.

Hicri 179 yılına tarihlendirilir. Eserin bir diğer baskısı Daru'l Kütüp tarafından yapılmış olup, bu baskı ise 176 sayfadır.⁶ Bunların dışında eser, Abdurrahman Bâçecîzâde'nin *el-Fârik beyne'l-mahlûk ve'l-hâlik* adlı eseri (Kahire 1904) ile İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Hidâyetü'l-Hâyâra'*sının (Beyrut 1986; Kahire 1986,II. baskı 1987, nşr. Bekir Zekî Avaz) kenarında basılmıştır. Ayrıca Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Nâci Muhammed Dâvud tarafından doktora tezi olarak incelenip neşre hazırlanmıştır.⁷

Karâfi, daha ziyade Hıristiyanların kendi lehlerinde kullandıkları Kur'an ayetlerini ele alarak aslında bu ayetlerin onların anlayışlarına paralel hiçbir mana taşımadığını ortaya koymak⁸ üzere kaleme aldığı reddiyesinde Hıristiyan ve Yahudilerin yanlış anlayışlarını dört bölüm altında ele almaya çalışmıştır:

- Hıristiyanlar ve Yahudilerin şüphelerine verilen cevaplar
- Hıristiyanların (risalelerinde) Müslümanlara sorduğu sorulara verilen cevaplar
- Hıristiyanlar ve Yahudilere yöneltilen sorular
- Hz Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarında müjdelenmesi

Bir yandan Hıristiyanları doğru yola getirmek, öte yandan da Müslümanlara dinlerinin faziletlerini öğretmek amacıyla, halkın anlayacağı bir üslûp tarzı ile yazılan bu apolojik eser, bir yönüyle İslam'ın müdafaa esaslarını dile getirirken diğer yönüyle Hıristiyan teolojisinin tenkitini yapmaktadır. Karâfi'nin konuları ele alırken ortaya koyduğu yaklaşım onun Kitabı Mukaddes hakkındaki bilgisinin yeterli olduğunu göstermektedir. Hatta bazen Kitabı Mukaddes'ten alıntı yaparken metinlerin İbranice biçimlerini de tırnak içinde vermesi onun İbranice bildiğine bile işaret olarak algılanabilir. Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerde İslamî düşüncenin

⁶ Karâfi, *Kitâbu'l Ecvîbeti'l Fâhira*, s. 10.

⁷ Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", s. 399.

⁸ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 63.

hakim olması, eserde görülen bir diğer önemli nokta olarak zikredilebilir.⁹

Kitâbu'l Ecvibeti'l Fâhira 'Ani'l-Es'ileti'l-Fâcira

I. Bölüm: Hıristiyanlar ve Yahudilerin Şüphelerine Verilen Cevaplar¹⁰

Şüphe: [Hıristiyanlar, şu iddiada bulunurlar:] Muhammet (AS), bize gönderilmemiştir. Bu yüzden ona tabi olmamız gerekmez. Biz, Kur'an'daki "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (Yusuf 2), "Her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik" (İbrahim 4), "Ümmilere içlerinden bir peygamber gönderen O'dur" (Cum'a 2), "Senden önce kendilerine uyarıcı gelmeyen bir kavmi uyarman için" (Kasas 46), "Şehirlerin anası (olan Mekke'de) ve onun çevresinde bulunanları uyarman için" (Şûrâ 7), "Ataları uyarılmamış bir toplumu uyarman için" (Yâsin 6), "Önce en yakın akrabayı uyar" (Şuarâ 214) ifadelerine dayanarak Muhammed'in bize gönderilmediğini savunuyoruz. Biz ancak bizim dilimizle gelene tabi oluruz. Allah, Tevrat ve İncil'i bize bizim dilimizle göndermiştir.¹¹

Cevap: Bu şüpheyeye verilecek cevabın birkaç yönü bulunmaktadır.

1) Allah'ın peygamberlerini kendi kavimlerinin diliyle göndermesinin hikmeti, halklarının onları daha iyi anlamaları içindir. Yani uyuşma, aykırılık, uyarıların izahı ve ortaya atılan şüphelere verilen cevaplar ve gösterilen katî delillerden bütün maksatların daha iyi anlaşılması içindir. İlk etapta risâletin amacı, beyan ve irşattır. Beyan ve irşat aynı dil [muhatapın dili] ile yapılırsa maksat hasıl

⁹ Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 64-65.

¹⁰ Hıristiyanlar ve Yahudilerin Kur'an ayetlerini delil olarak kullanarak ortaya attıkları şüpheler ve bu şüphelere verilen cevapların yer aldığı bu bölüm, kitabın 51-176. sayfaları arasında yer almaktadır. Biz, bu bölümde zikredilen şüphelerden bir kısmının çevirisiyle yetindik. Çevirisini yaptığımız bölümlerin kitapta kaçınıcı şüphe olduğu ve hangi sayfalar arasında yer aldığını dipnotlarda gösterdik. Tüm dipnotlar metne tarafımızdan ilave edilmiştir.

Not: Metnin çevirisinde yardımına başvurduğum Öğr. Gör. Dr. Osman Şahin'e teşekkürü bir borç bilirim.

¹¹ [Şüphe 1, ss. 68-76]

olur. Ancak peygamberlerden bir kısmı açıklamanın faydasından ümit kesilince savaşla emrolunmuşlardır. Peygamberin nübüvveti kavmi arasında yerleşince elbette başkalarına da örnek olur. Kavmi içinden peygamberi yakından tanıyan, içli dışlı olan, özel durumunu bilen ve aleyhine yöneltilen eleştirilen iç yüzüne vakıf olan insanlar kavmi dışındakilerden daha çoktur. Onlar ona teslim olup kabul ediyorlarsa başkalarının da teslim olup onu kabul etmesi gerekir. Peygamberin kavminin içinden ve kavminin diliyle gönderilmesinin hikmeti budur. Yoksa maksat, risâletiyle başka bir kavme gitmek değildir.

Allah Teala'nın "Her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik" sözü ile [Hıristiyanları algıladığı] "biz her peygamberi sadece kavmi için gönderdik" ifadesi arasındaki fark, ikinci ifadenin risaleti peygamberin kavmi ile sınırlandırmasıdır. Birinci ifade de sınırlandırma (tahsis) yoktur. Bununla birlikte "Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik" ifadesi ile "Biz her peygamberi kendi kavminin hidayetiyle mükellef kıldık" ifadesi arasında ise fark yoktur. Nitekim ikinci ifade, peygamberin başka toplulukların hidayetiyle mükellef olmadığına işaret etmez. Birinci ifadenin de bu şekilde anlaşılması gerekir. Ancak lafızların delaleti ve hitap yönleri hakkında bilgisi olmayan kimse farklı olanları aynı, aynı olanları ise farklı görür.

2) Tevrat, İbranice; İncil ise Aramice nazil olmuştur. Dedikleri doğru olsaydı Tevrat ahkamına tabi olmaları nedeniyle Hıristiyanların hepsi hatalı davranmış olurlardı. Onların bütün fırkaları bu dili, Yunanlıların talim yoluyla Arapça'yı öğrendikleri gibi biliyorlardı.¹² Bu açıdan bakıldığında bütün Kıptiler ve Habeşler, Tevrat ve İncil'e tabi oldukları için hataya düşmüşlerdir. Çünkü bu iki grup, İbrani ya da Rum [Yunan] değildi. Bu iki kitap Kıpt diline nakletilmez ve Arapça'ya çevrildiği gibi Kıpt diline çevrilmezse Kıpti, Habeş ve Rumlar Tevrat'tan; ve yine Kıpti ve Habeşler İncil'den hiçbir şey anlayamazlar. Çünkü onlar da bu dili Arapça gibi eğitim sayesinde öğrenmektedirler.

¹² Karâfi, burada onların bu dili doğuştan bilmediklerini sonradan öğrendiklerini ve dilin tüm inceliklerine vakıf olmadıklarını ifade etmektedir.

3) Peygamberin kendi kavminin peygamberi olduğu ve peygamberlerin Allah'ın yaratıkları arasındaki özel kimseler oldukları, kullarının en hayırlıları oldukları ve günahattan masum oldukları önermesi kabul edilecek olursa şunu ifade etmek gerekir. Peygamber, Yahudilerle savaşmıştır, Rum imparatoruna elçiler göndererek davet mektubu yollamıştır. Bu mektup, Rum beldesinde krallarının yanında günümüze kadar korunmuştur ve onlar bununla övünmüşlerdir. Yine Peygamber, Mısır kralı Mukavkıs ve İran kralı Kisra'ya mektup yazmıştır. O, sadık ve günah işlemeyen biridir. Kavminin peygamberi kabul edildiği gibi herkesin peygamberi olur. “Biz seni bütün insanlara gönderdik” (Sebe 28) ayeti, ona indirilenler cümlesindedir ve açık bir şekilde umumiyet ifade eder. Bu ifade peygamberin sadece kavmine gönderildiği şüphesini bertaraf eder. Hıristiyanlar onun kavmine ya da başkalarına yönelik risaletine inanmıyor olsalardı ‘Kitabınız risaletin tahsisini gerektiriyor’ iddiasında bulunmayıp ‘O zaman davanızın doğruluğunu bize açıklayın’ derlerdi. Onlar risaletin varlığına inanıyorlar ancak tahsisten vazgeçerek önceki ayette ifade edildiği üzere risaleti genelleştirmeleri gerekir.

[Onların şüphelerine delil olarak kullandıkları] “Ümmilere içlerinden bir peygamber gönderen O’dur” (Cum’a 2) ayetinin de bu şekilde değerlendirilmesi gerekir. Bu ifade peygamberin sadece onlara gönderildiği, başkalarına gönderilmediği anlamına gelmez. Nitekim Allah, ‘Mısır’a kendi içinden bir peygamber gönderdim’ demiş olsaydı bu ifade Mısır’a bu risaleti başka topluluklara da başka risalet gönderdim anlamında yorumlanamazdı.

“Ataları uyarılmamış bir toplumu uyarman için” (Yâsin 6) ayeti de böyle izah edilir. Yani bu ifade onun başka toplulukları uyarmakla sorumlu olmadığı anlamına gelmez. Bilakis, vahyi alan kişi [peygamber] arap toplumu içinde büyüdüğü için önceliği kendi toplumuna [Araplara] vermesi daha evladır. Çünkü [yetiştirdiği topluma] minnet duyması normaldir ve bu bağlamda onların hidayete ermesi diğer toplulukların kinden daha evladır.

Efendi, kölesine “seni elbise almaya gönderdim” demiş olsa

bu, onun kölesine yemek satın almasını [ya da başka görev verdiğiyle] emrettiğiyle çelişmez. Elbisenin hususiyetle zikredilmesi durumdan kaynaklanır. Yemeği söylemedi çünkü o anda maksat yiyecek değil. Akıllı insanlar daima sebebe bağlı olarak konuşurlar, sebebi tayin edilmemiş olanı zikretmezler. Şayet söylenen de söylenmeyen de bir gerçek bir vakıa ise risaleti de bu şekilde değerlendirmek gerekir. Maksat, Araplara yönelik minneti ortaya koymak olduğu için onlar dile getirildi. Aynı şekilde maksat İsrailoğullarının uyarılması ve irşat edilmesi olduğunda da [tahsisle] onlar zikredilmiştir. Yine Yahudi ve Hıristiyanlardan her birinin ayrı ayrı zikredildiği olmuştur. Kur'an'da onların zikredildiği yerlerde başkaları zikredilmemiştir. Bu hitabın doğası gereğidir. Bir cümlede Zeyd'in geçmesinin Amr'ı dışarıda bıraktığı hususuna cahil bile aldanmaz. "Önce en yakın akrabayı uyar" (Şuarâ 214) ayeti de bu bağlamda ele alınmalıdır. Bu ifade de başkalarının uyarılmayacağına dair bir işaret yoktur. Nitekim bir kimse bir başkasına 'çocuğunu terbiye et' demiş olsa bu kölesini terbiye etmesini istemediği anlamına gelmez. Bilakis bu, o anda konuşanın muradının çocuğun terbiyesi olduğuna delalet eder. Bu yüzden maksat onunla sınırlandırılmıştır. Belki de çocukla ilgili vasiyetini bitirdikten sonra 'köleni de terbiye et' diyecekti. Ona önem verdiği için vasiyetine çocukla başladı. Akıllı olan kimse ikinci ifadenin birinciyle çeliştiğini söylemez. Peygamberin kabilesine yakınlığı da bu şekilde değerlendirilmelidir. Peygamberin iyiliğine, ihsanına ve tehlikeden kurtarmasına en layık insanlar onlar oldukları için ifade onlara tahsis edilmiştir. Köle efendi olayında ifade ettiğimiz üzere "Önce en yakın akrabayı uyar" ayeti başkalarının kastedilmediği [yani uyarılmayacağı] anlamına gelmez.

Bu cümleler [ayetler] bizim dilimizin lafızlarıdır ve biz bu dili daha iyi biliyoruz. Peygamberimiz de bu dili konuşuyordu ve o, risaletini belli bir kavimle sınırlandırmadı ve böyle bir maksadı da olmadı. Bilakis, Rum, İran ve diğer milletlerin hepsini uyardı. Araplar da böyle anlamadı. Zamanının düşmanları da böyle anlamadı. Onlar böyle anlamış olsaydı onu aleyhte delil olarak kullarıydı. Aynı şekilde biz de böyle anlamıyoruz. Bu lafızları bu

şekilde ancak iyi duyamayan, iyi anlayamayan ve kötü cevap veren bu Hıristiyan böyle anlar. Doğruyu bulmak isteyen kişinin önü/yolu açıktır. Bu kimse ölmeden önce kurtuluşun sebebine sarılır ve yolunu kaybetmeden önce kurtuluşa ulaşır. Dünya hayatından sonra cennet ve cehennemden başka gidilecek bir yurt yoktur. Akıllı kişi için kurtuluştan daha önemli bir şey yoktur. O halde toprağa konulmadan önce onu elde etsin. Allah dilediğini/dileyeni hidayete erdirir.

Şüph: Kur'an'ı Kerim, İsa (AS) ve annesi Meryem'e tazimde bulunmuştur. Bizim görüşümüz ve itikadımız şudur ki iki din birdir, Müslümanlar bizi kafir olarak niteleyemez.¹³

Cevap: Bu şüpheye verilecek cevabın birkaç yönü bulunmaktadır.

1) Kur'an'ı Kerim'in, İsa ve Meryem'e tazimde bulunduğu konusunda tartışma yoktur. Hıristiyanlar, tazim nedeniyle kafir olmamışlardır. Bilakis ikisine Tanrı'nın inkarne olarak yeryüzüne geldiği, eş ve evlat edindiği şeklinde rabliğin yüceliğine uymayan başka işler nispet etmeleri nedeniyle kafir olmuşlardır. Allah kafirlerin söylediklerinden münezzehtir. Biz onların sözlerinin demagoji olduğuna inanıyoruz. Onların eleştirilen itikadı bu değildir. Evet, Kur'an'ı Kerim zikrettiğimiz fasit işlerle varit olsaydı –haşa- o zaman onların itikatları uygun olurdu. [Böyle olmadığına göre] Onların iddialarıyla itikatları arasında hiçbir ilişki yoktur.

2) Kur'an'ı Kerim hak olan itikadı ortaya koyar diye itiraf edilirse bu, Kur'an'ı Kerim'in hak olduğuna delildir. Muhakkak ki batıl hak olanı desteklemez. Bilakis hakkı teyit eden kesinlikle haktır. O halde Kur'an'ı Kerim, kesinlikle haktır. Yahudi din adamlarının ve Hıristiyan ruhbanlarının pek çoğunun Müslüman olmasının sebebi budur. Bu kimseler, peygamberin getirdiğini incelediler ve hal olarak inanmaya uygun buldular. Onun hak olduğuna kesin kanaat getirerek Müslüman oldular ve ona tabi oldular. Akıllı insanlar konuşanın kelamına itibar ederler. Onu hak olarak inandıklarına uygun bulurlarsa ona tabi olurlar, bulmazlarsa reddederler.

¹³ [Şüph 2, ss. 76-81].

3) Bu ayet, İslam'ın diğer din ve milletlerden üstün olduğuna kesin bir delildir. İslam, peygamberlerin hepsine ve indirilen kitapların tümüne tazimde bulunur. Müslüman, bütün peygamberlere karşı en yüce şekilde saygı gösterir. Ancak Hıristiyanlar, Hz Muhammed'i tekzipten kurtulamamışlardır. Böylece İslam'ın diğer dinler üzerindeki üstünlüğü ortaya çıkar. Hıristiyanların söylediklerinden onaylayacağımız bir şey olsaydı bu, İsa ve annesinin tazime layık ve değerli kişiler olduğu gerçeği olurdu. Hıristiyanların hak kabul ettiği bazı özelliklerini ve tazimde bulunulacak bazı diğer faziletlerini bilmemek tehlike oluşturmaz.

Hıristiyanlar ise, Hz Muhammed'e tazimi bütünüyle/temelden reddederler ve onu yalancılıkla ve Allah'ın izninin dışında kendi hevasıyla kan dökmeye cüretle itham ederler. Bunun büyük bir tehlike ve büyük bir günah olduğu aşikardır. Bu neticeden Müslümanların kesin olarak kurtulacağı, ötekilerin ise kesinlikle zarar ve tehlikede olacağı sonucu ortaya çıkar. O zaman her akıl sahibi insan Müslüman olmak için acele etsin ve esenlik içerisinde cennete girsin.

Şüph: Kur'an'ı Kerim'de İsa hakkında varit olan "Sana tabi olanları kıyamete kadar kafirlere üstün kılacağım" (Al-i İmran 55) ifadesi Hıristiyanların şüphelerine konu ettikleri ayetlerden biridir.¹⁴

Cevap: Ayette zikredilen ona tabi olanlar, onun Allah'ın oğlu olduğuna inanan ve sonraki Hıristiyanların yolundan giden Hıristiyanlar değildir. İnsanın birine tabi olması, tabi olduğu kişinin getirdiklerine uymasıdır... [Bu bağlamda] sonraki Hıristiyanların tabi olması hususu tartışma noktasıdır. Ayette ona tabi olanlardan kasıt havariler ve teslis inancı ortaya çıkmadan önce havarilere tabi olanlardır. Allah'ın dünya ve ahirette yücelttiği kimseler bunlardır. Biz onlardanız, onlar da bizden.¹⁵ Biz sonraki Hıristiyanlardan Havarilerin sahip olduğu inanca dönmelerini talep ediyoruz. Havariler, Allah'ın ruhlarını takdis ettiği, İsa ve diğer bütün peygamberlere inanan kimselerdi.

¹⁴ [Şüph 4, ss. 91-94].

¹⁵ Yani hepimiz İslam üzereyiz.

İsa (AS), Hz Muhammed'in gelişini Hıristiyanlara müjdelemiştir. Bu kitabın son bölümünde beşâir konusunu açıkladık. Bu bölümde konuya vakıf olacaksınız. Onlar, iman etmek için Hz Muhammed'in gelişini bekliyorlardı. Nitekim Hz Muhammed ortaya çıktığında Necranlı 40 Rahip ona geldi ve onu (ve öğretisini) inceledi. Alametlerini görür görmez, inceler incelemeyen onun müjdeleyen kişi olduğunu anladılar ve hemen o anda ona iman ettiler. İşte ona tabi olanlar ve Allah tarafından yüceltilenler bunlardır. Şu Hıristiyanlar ise kafirlerle beraber onu inkar eden kimselerdir. Onlar, beşer sıfatlarından münezze olan vacibul vücud Allah'a eş ve çocuk nispet etmek suretiyle İsa'yı rabliğin hürmetini yok etmeye sebep kıldılar. Kur'an'ı Kerim'de bu hususla ilgili şöyle buyurulmuştur: "Ey Meryemoğlu İsa! İnsanlara 'Beni ve anamı Allah'tan başka iki Tanrı edinin' diye sen mi söyledin?" (Mâide 116). İsa, Allah'a karşı küfre ve onun celalinin yüceliğini ortadan kaldırmaya vesile kılındığı için utancından dolayı 40 sene susmuştur. Allah'ın seçkin kulları kendilerinin bir etkisi ve katkısı olmasa bile Allah'ın saygınlığının yok olmasına vesile kıldıklarını öğrendiklerinde acı çeker ve utanırlar. Düşünün! bir dahli olmadığı halde üzülen ve acı çeken kişinin bir de etkisi olsa durumu nasıl olurdu? İnsanların ileri gelenleri ve liderleriyle ilişki kuran, güçlü akla ve Hıristiyanların tabiatından farklı olarak düzgün bir fitrata sahip olan kişi bu durumu idrak eder. Hz İsa'yı bu Hıristiyanların üzdüğü kadar hiç kimse üzmez.

Şüphe: Hıristiyanlar, şu iki ayeti delil göstererek Kur'an'ı Kerim'in Ehli Kitabı övdüğünü savunurlar.¹⁶

"De ki: Ey kafirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Siz de benim taptıklarınıza tapmıyorsunuz. Ben de sizin taptıklarınıza asla tapacak değilim. Evet siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır" (Kâfirun 1-6). "İçlerinden zulmedenler hariç Ehli Kitapla en güzel şekilde mücadele edin" (Ankebut 46)

¹⁶ [Şüphe 7, ss. 123-127].

[Hıristiyanlar] ayette ifade edilen zalimlerin buzağıya tapan ve peygamberlerini öldüren Yahudiler olduğunu iddia ederler.

Ayetin devamı “Deyin ki bize indirilene de size indirilene de iman ettik. Bizim tanrımız da sizin tanrınız da birdir ve biz ona teslim olanlarız” şeklindedir. “Ona teslim olun” buyurulmamıştır.

Bir diğer ayette “İnsanlar içerisinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak Yahudiler ile şirk koşanları bulacaksınız. Onlar içinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanlar da ‘biz Hıristiyanlarız’ diyenleri bulacaksınız. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar” (Mâide 82) denilir. Hıristiyanlar, “Kur’an bizi güzel sıfatlarla ve övgüyle zikretmiştir, ‘şirk koşanlar’ ifadesiyle bizi müşriklerden ayırmış; ‘Şüphesiz iman edenler; yani Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sabiilerden Allah’a ve ahiret gününe inanıp Salih amel işleyenler için rableri katında mükafatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzüntü çekmeyeceklerdir’ ayetiyle ise diğer ehli kitapla denk tutmuştur” (Bakara 62) diye savunurlar.

Cevap: “De ki: Ey kafirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Siz de benim taptıklarınıza tapmıyorsunuz. Ben de sizin taptıklarınıza asla tapacak değilim. Evet siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır” ayetinin manası şu şekildedir. Kureyş, Hz peygambere ‘sen bizim bütün ilahlarımıza kulluk et biz de senin ilahına kulluk edelim’ diye teklif edince Allah, ona zikredilen ayetle karşılık vermesini emretmiştir. Ayetten murad, Hıristiyanlar değildir. Ayetten murad edilen Hıristiyanlar olsaydı bile bu onlara fayda sağlamaz. Çünkü “sizin dininiz size, benim dinim de banadır” ayeti ayrışma ve mütareke ifade eder. Allah Teala, nebisi Muhammed’den hidayeti isteyenleri hidayete ulaştırmak için ilk olarak irşat ve açıklama yöntemini kullanmasını emretmiştir. İslam güçlendiği zaman ise “Ey peygamber! Kafirlerle ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacağı yer cehennemdir. O, gidilecek ne kötü yerdir” (Tahrim 9) ayeti ile savaş emredilmiştir. Alimler, bu ayetin yirmi küsur ayeti neshettiğini söylemiştir. “Sizin dininiz size, benim dinim de bana-

dır”, “Siz doğru yolda olunca sapkın kimse size zarar veremez” (Maide 105), “Onların üzerinde bir zorba değilsin” (Ğaşıye 22) neshedilen ayetlerdendir. ‘Öğüt ver’ şeklindeki mütareke ve kısıtlama, metruk olan dinin sahih olduğu anlamına gelmez. “Ehli Kitapla en güzel şekilde mücadele edin” ayetine gelince bu ayet, Hıristiyanların batıl üzere olduklarına delildir. Şayet onlar hak üzere olsalardı onlarla mücadele etmemiz gerekmezdi. Ayet, onların iddialarının tersi bir duruma delalet eder. “İçlerinden zulmedenler hariç” ifadesinden murad ise tuğyana düşenlerdir. Ayet her grubun irşadını ifade etmemiştir ve ayet Yahudilerle sınırlandıramaz.

Allah, Ehli Kitaba indirilene inanmamızı emretti. Fakat bu indirilen nerede? Allah’a yemin olsun ki onun varlığı, anka kuşunun varlığından bile daha ulaşılmaz. Onun varlığı problemini İncillerin tenakuzu bölümünde açıklamıştık.

“Biz ona teslim olanlarız” ifadesine gelince o, bize hastır. Allah, o konuda ona tabi olduğumuzu ifade edelim diye böyle söylememizi emretti. Bu ifade, onların iddialarının aksine İslam’la emrolunduklarına delalet eder. Şayet bu onlara yönelik bir emir olmamış olsaydı bile bu ayetten başka ayetlerle kendilerine emredilirdi. Tıpkı şu ayetlerde olduğu üzere. “(Resulum) de ki: Ey ehli kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz. Allah’tan başkasına tapmayalım; O’na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse işte o zaman ‘şahit olun ki biz Müslümanlarız’ deyiniz” (Al-i İmran 64). “De ki: Ey ehli kitap! Dininizde haksız yere haddi aşmayın” (Maide 77).

Sevgi yönünden [Müslümanlara] yakınlık ve mütevazilikle övüldükleri önermesi doğrudur. Lakin bu durum, ebedi olarak cehennemde kalmalarına ve Allah’ın gazabını hak etmelerine mani değildir. Çünkü tıpkı kişinin cesaret, zariflik, letafet ve akıl üstünlüğü gibi sıfatlara rağmen küfürde olabileceği gibi güzel huylar ve kazanılan edep de küfür ile birlikte olabilir. Dolayısıyla bazı açılardan övülmeleri onların dininin doğru olduğunu göstermez.

Müşriklerden ayrı tutulmalarına gelince ayetteki şirkten kasıt, putlara tapma şirkidir; Oğul'a ibadet ve teslise inanma şirki değildir. Bunun sebebi şudur: Onlar teslise inanmakla birlikte 'üç birdir' derler. Hıristiyanlar, çeşitli yollara başvurarak aslında bir tanrıya inandıklarını savunur ve şöyle söylerler: Biz yalnız Allah'a ibadet ediyoruz; O, Mesih'tir. Mesih'e ibadet ediyoruz; Mesih, Allah'tır. Oysa Allah, onların söylediklerinden münezzehtir.

Kısaca onların tevhid inancı budur. Sonra onlar aksine 'Allah, üçün üçüdür' derler. Putlara tapanlar çeşitli ilahlara taptıklarını açık bir şekilde ifade ederler. Onlardan hiçbiri putların Allah olduğunu söylemez. Onlar "şirk" adını Hıristiyanlardan daha çok hak ediyorlar. Hıristiyanlar ise Allah'ın bazı yarattıklarını [İsa] onun yerine koydukları için "küfür" adını daha çok hak etmişlerdir. Onlar Allah'a ibadet ettiler bu mahluka da ibadet ettiler. Böylece Allah'tan başkasına ibadet etme konusunda putperestlerle ortak oldular. Hatta üç birdir demekle ve Allah'a eş ve çocuk isnat etmekle onlardan daha ileri gittiler. Allah'ın her gruba özel isim takması onlara fayda sağlamaz. Farklı isimler almaları uygun olan yönleri itibariyle dil açısından dır. Yoksa bu, onların sahip olduğu inancı onaylamak anlamına gelmez.

Şüphe: Hıristiyanlar, şu ayete dayanarak Allah'ın kendilerine faydalanacakları bir şey vermesinin kendilerine övgü olduğunu savundular.¹⁷ "Meryem oğlu İsa şöyle dedi: Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki bizim için, geçmiş ve geleceklerimiz için bayram ve senden bir mucize olsun. Bizi rızıklandır, zaten sen rızık verenlerin en hayırlısısın. Allah da şöyle buyurdu: Ben onu size şüphesiz indireceğim; ama bundan sonra içinizden kim inkar ederse kainatta hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim" (Mâide 117-115). (Hıristiyanlara göre) sofrayı, kutsal olana yaklaşmak anlamına gelir.

Cevap: Yaklaştıkları şey bir yeri ürünü [dünyevi bir meta] olduğu halde Hıristiyanların gökten indirilen bir sofrayla Allah'a yaklaştıklarını iddia etmeleri garip hususlardan biridir. Sofra nerde ya-

kınlaşma nerde! Her türlü rezillikten Allah'a sığınırım. Bilakis bu ayetin manası şöyledir. Yüce Allah [sofra göndermek suretiyle] sünnetini icra etmiştir. Allah, kullarını iman etmeye zorlayan bir delil gönderdiğinde kulun şüphe duyması mümkün değildir. Delil güçlü bir şekilde ortaya çıktıktan sonra inanmayan kimse için hemen azap gelir. Tıpkı Allah'ın taştan deve çıkardığı Salih peygamberin kavmi gibi. İman etmediler ve onlar için hemen azap geldi.

Üzerinde balık ve ekmek olduğu halde gökten inen sofranın maddesel bir yapısı vardı. Bu sofradan Allah'ın sayısız mahlukatı arasından çok az kişi rızıklandı. Allah onlara yemelerini ama saklamamalarını emretmişti. Ancak onlar Allah'ın emrine uymadılar ve sakladılar. Allah da onları yok etti. Gökten softanın inmesi kayadan devenin çıkması gibidir. Allah, sofrayı indirdikten sonra inanmayanları hemen gelecek azapla uyarmıştır. Yoksa sofranın Hıristiyanların iddia ettiği gibi Allah'a yakınlık ile ilişkisi yoktur. Bilakis sofraya büyük bir mucize ve sıra dışı bir iştir. Yakınlaşma ise olağan bir iştir. Yakınlaşmada kesin mucizelere ait bir özellik yoktur. Azgınlık ve sapkınlık olmasaydı Hıristiyanlar kapıları şaşırmazdı [yani bu tür boş iddialarda bulunmazdı].

Şüphe: Hıristiyanlar, 'bize gönderilmeyen ve kendi dilimizle de kitabına vakıf olmadığımız bir peygambere tabi olmamızı istemesi Allah'ın adaletine uymaz' diye iddia etmişlerdir.¹⁸

Cevap: Şayet Hz Peygamber onlara gönderilmediyse Rumların meliki Heraklius'a, Kıpti emiri Mukavkıs'a İslam'a davet mektuplarını kim mektup yazdı. Şayet peygamber onlara gönderilmemiş olsaydı bugüne kadar altı asır onlarla mücadele edilir miydi? Açık olan bir konuda delile muhtaç olan zihinlere hiçbir şey girmez.

Şüphe: Hıristiyanlar şöyle derler: Kur'an'ın bir kısmını delil almamız diğer kısmını da almamızı gerektirmez. 100 dinar borcu olan bir kimse alacaklı kişiye borcunu ödediğini ifade eden bir mektup gönderse bu durum, alacaklıya fayda sağlamaz.¹⁹

¹⁸ [Şüphe 10, ss. 135-136].

¹⁹ [Şüphe 12, s. 150].

Cevap: Bize göre bu, doğru bir örnek değildir. Şayet borçlunun mektubu borç aldığını ve ödediğini gösteren bir belge içeriyorsa bu alacaklıya fayda sağlar. Ödediğini gösteren belge olmadan sadece borç alındığını ifade ediyorsa bu mektup alacaklıya fayda sağlamaz. Konumuza dönecek olursak Kur'an'ın sıhhati Hz Peygamberin ismet sıfatını gösteren bir mucizedir. İsmet sıfatına sahip yani masum olan kimsenin ise söylediklerinin hepsi hak, doğrudur.²⁰ [Hıristiyanların örneği ile ifade edilecek olursa] bu husus, içinde borcun alındığı ve ödendiğini gösteren bir belge içeren mektup gibidir.

Şüphe: Hıristiyanlar şöyle derler: Müslümanlar Oğul, Kutsal Ruh ve uknumlar sizin çok tanrıya inandığınızı gösterir derlerse muhakkak ki Tanrı üç varlıktan mürekkeptir deriz. Müslümanlar, siz hem bu üçüne tek Tanrı olarak inandığınızı hem de oğula inandığınızı söylüyorsunuz [Yani bunlar iki ayrı varlık olmuyor mu?] derlerse biz de onlara şöyle deriz. Bu, Allah'ın eli, gözü ve diğer nispet edilen hususlar gibi müteşâbih bir husustur. Siz inanmasanız bile bu hususlar tecsim fikrini gündeme getirir.²¹

Cevap: (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh kavramları Allah'ın bildirdiği kelimeler değildir.) Müslümanlar bu kelimeleri, onlar tevatüren sabit olduktan sonra kullanmışlardır. Oysa Kur'an'da geçen Allah'ın eli vb tabirler kesin olarak malumdur ve Allah, bize bu ayetleri okumamızı emretmiştir. Bu ayetler kulları için imtihan vesilesidir. Dileyenin sapkınılığını, hidayete eren kişinin ise sevabını artırır. Onlar, çok yönlü yorucu bir araştırmadan sonra hidayete erdiler. Allah, kesin yorum yapılamayacak bir konuda kesin yorumlarda buldukları için sapkılarının azabını artırır. Müslümanlar, bunu [İsa'nın kabirden dirildiğini duyuran] İncil'deki gibi tek bir kadından nakletmemişlerdir. Bilakis Müslümanlar az sayıyla

²⁰ Karafi, burada delil olarak kullandıklarına göre Hıristiyanların Kur'an'ı kabul ettiğine işaret etmekte, ancak bir bölümünün alınıp diğer bölümün delil olarak kullanılmamasını ise eleştirmektedir. Sahih kabul edilip delil kullanılan bir kitabın bir bölümünün delil olarak kullanılıp diğer bölümünün terk edilmesi elbette mantıklı bir tavır değildir. Karafi, bu tavrı onların temsilinden hareketle eleştirmektedir.

²¹ [Şüphe 13, ss. 150-152].

yetinmediler, Yalan söylemesi mümkün olmayan toplulukların nakliyle [tevatüren] bildirdiler. Böylece Allah'ın onlara bildirdiği şeylerin hak olduğunu gördüklerinde onu nakletmişlerdir.

Hıristiyanlar, rabbin niteliklerine ilaveten uknumlar ve cevher gibi ürettikleri bazı terimleri Allah için kullandılar ve bunları kesin delil sahibi olmadıkları halde naklettiler. Onlar böylelikle Allah'a asi olmuşlardır. Kati deliller gösteremedikleri gibi katî rivayetler de gösterememişlerdir. İncillerden Hz İsa'ya dayanan bir senetle gelen bir rivayet göstermeleri istense kesin bir rivayet ortaya koyma hususunda bile aciz kalırlar. Hz İsa'ya kadar senedi sağlam bir şekilde giden bir rivayet İncillerde asla bulamazsın. Oysa Müslümanların edebiyat ve diğer kitaplarında bile söyleyenin zikredilmediği/belli olmadığı çok az kitap vardır. İki millet ve iki din arasındaki farkı varın siz düşünün. Müslümanlar her şeyi kayıt altına almış; Hıristiyanlar ise her şeyi ihmal etmişlerdir. Durum böyleyken hala bir dayanakları olduğuna inanıyorlar.

Şüphe: Hıristiyanlar, şöyle iddia ederler: Müslümanlar Allah hakkında cevher kavramını kullanmamızı tenkit ederler. Oysa bu kötü bir şey değildir. Çünkü varlıklar cevher ve arazlardan oluşur. Varlıklar ya varlığı için başkasına muhtaç değildir, o cevherdir; ya da varlığı başkasına bağlıdır, o da arazdır. Varlığı kendinden olan ya da varlığı başkasına bağlı olan şeklindeki ifadelerimizde bir orta yol [üçüncü husus] yoktur. Allah'ın araz olması da imkansızdır. Bu iki ihtimalden biri olacağına göre Allah için cevher terimini kullanmak daha uygundur.

Müslümanlar ise, cevherin araz kabul ettiğini ve yer işgal ettiğini, Allah için cevher kavramını kullanmanın imkansız olduğunu savunurlar. Halbuki böyle değildir. Bilakis yer işgal eden ve araz kabul eden, yoğunluğu olan [maddi] cevherdir. Işık, nefis ve akıl gibi hafif cevher, yer işgal etmez, araz da kabul etmez.²²

Cevap: Bize göre bu, cevher ve araz hakkında bilgisi olmayan birinin kelimeleridir. Bu Hıristiyan'ın herhangi bir ilimden de anladığı yok. Bu zaten Hıristiyanların özelliğidir. Varlığı için başkasına

²² [Şüphe 14, ss. 152-154].

muhtaç olan mümkün şeydir. Varlığı için başkasına muhtaç olmayan ise varlığı zorunlu olan [vacibu'l-vücut]dur. Bu, "vacib" ve "mümkün"ün izahıdır, cevher ve arazın değil. Bu ikisi ayrı şeylerdir. Cevher ve araz, varlığı için başkasına ihtiyaç duyan şeyin kısımlarındandır. Şimdi bu hususların izahını Hıristiyanlara bağışlayalım/yapalım.

Cevher, bölünme kabul etmeyen, kendi varlığıyla yer işgal eden şeydir. Araz ise cevhere bağlı olarak yer işgal eder. "Bölünme kabul etmez" sözümüz, onu cisimden ayırmak içindir. Çünkü o, bölünme kabul eder. Cisim de kendi varlığıyla yer işgal eder ve bölünme kabul eder. Araz ise, cevhere muhtaç olan bir manadır. Varlığında muhtaç olup olmamaya ilgisi yoktur. Bilakis arazın da cevherin de varlığı Allah'tandır.

Bu hususlar anlaşıldıysa Allah için cevher lafzını kullanma konusunda Hıristiyanların hatası ve cevher ve araz konusundaki açıklamalarının yanlışlığı aşikar olmuştur. Araz kabul eden, yer işgal eden varlığın cevher olmaması gerekir. Çünkü onun varlığı Allah'a bağlıdır. Allah ise cevheri ve diğerlerini yaratandır.

Hıristiyanların hafif/soyut cevher yer işgal etmez, araz kabul etmez diyerek nefis, akıl ve ışığı örnek göstermeleri ise acayip şeylerdendir. Nefis, yer işgal eder, arazları da mevcuttur. Çünkü onun üzerine bina edilen ilimler, zanlar, itikatlar, elemeler, lezzetler onun arazlarıdır. Bunların hepsi nefse ait arazlardır. Fakat şu Hıristiyan arazın hakikatini bilmez ve böylece nefsin araz olmadığını iddia eder. Akıl da böyledir. Onunla fikir, bilgi, ilim vb hususlar üretilir. O da arazdır. Işığa gelince o, arazdır, varlığı havaya bağlıdır. Şu Hıristiyan'a bak! Cevher olmayan bir şeyin cevher olduğuna inanıp bir de örnek olarak veriyor.

Hıristiyanların zaten bütün işleri gariptir. Onlar doğru bir şeye sahip olsalar bu bile gariptir.



MİLEL VE NİHAL

Hayatı anlamak ve anlamlı kılmak için

Milel ve Nihal Eğitim Kültür ve Düşünce Platformu Derneği, zengin bilim ve kültür mirasımızın sahiplenilmesi, ulusal ve uluslar arası çevrelerde tanıtımının yapılması ve yapılacak kültür ve eğitim faaliyetleriyle bu mirasa katkıda bulunulması amacıyla Şubat 2007 tarihinde bir grup akademisyen ve işadami tarafından kuruldu. Milel ve Nihal, aylık seri konferanslar, halka açık haftalık eğitim seminerleri, bülten ve akademik yayınlar ve benzeri kültür ve eğitim etkinlikleri vasıtasıyla kültürel seviyenin yükselmesi, akademik çalışmaların desteklenmesi ve değerlerimizin sahiplenilmesi yönünde çalışmalar yürütmektedir. Bir düşünce üretme merkezi bağlamında çalışmalarını yürüten Milel ve Nihal bünyesinde yapılan etkinlikler, aynı zamanda sosyal ve kültürel alanlarda kamuoyunun doğru bilgilendirilmesi amacını da taşımaktadır.

Milel ve Nihal
Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Alemdağ Caddesi No: 64/10-12
Çamlıca, Üsküdar, İstanbul
Telefon: 0 216 3446425
E-posta: bilgi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal Konferansları

Milel ve Nihal Konferansları Eylül – Mayıs döneminde her ayın son Pazar günü saat 15.00-17.00 arası gündem oluşturan önemli bir konuda alanın uzmanları ile konuya ilgi duyanları bir araya getirmektedir. Milel ve Nihal Konferanslarının iki temel amacı vardır: Bunlardan birincisi; gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında gündem oluşturan konuların tartışılıp irdelenmesine imkan sağlamak; diğeri ise özgün İslami ilim mirasımıza bugün yapabileceğimiz katkının altyapısını hazırlamaktır. Çamlıca Sabahattin Zaim Eğitim Merkezinde (Üsküdar, İstanbul) konferans, panel veya söyleşi tarzında düzenlenen bu etkinliklerle gündem oluşturan ilmi ve entelektüel konularda bilgilenme ve interaktif tartışma zemini oluşturulmaktadır. 2004 Aralık – 2005 Mayıs arası dönemde *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji araştırmaları Dergisi* bünyesinde düzenlenen bu konferanslar *Milel ve Nihal Derneği*'nin kuruluşuna da vesile olmuş ve derneğin kuruluşunu izleyen 2007 Mart ayından itibaren bu konferanslar Milel ve Nihal Derneği bünyesinde sürdürölmektedir.

2007 KONFERANSLARI

Milel ve Nihal Geleneğini Yeniden Düşünmek (panel)

Prof. Dr. Mahmut Kaya, Prof. Dr. Alpaslan Açıkgenç,
Prof. Dr. Yasin Aktay, Prof. Dr. Şinasi Gündüz,
24 Mart 2007



Kur'an'da Allah ve İnsan: Allah'a İsnat Edilen Eylemlerin Anlamları

Prof. Dr. Sait Şimşek
29 Nisan 2007



Bir Resital Bir Sohbet: İslam Sanatında Musiki

(söyleşi ve resital)
Doç. Dr. Burhanettin Tatar, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Çakır,
Zülfi Gaydan, Mesut Bingöl
3 Haziran 2007



Küreselleşme ve İslam Dünyasının İktisadi Geleceği

Dr. Mustafa Özel
30 Eylül 2007



Fatma Aliye

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu
28 Ekim 2007



Erken Dönem İslam Tarihinde Siyasi Çekişmeler

Doç. Dr. Mahfuz Söylemez
2 Aralık 2007



Kimlik Sorunu ve İslam Dünyası

Dr. İbrahim Kalın
30 Aralık 2007

MİLEL VE NİHAL

farklılıklarımızla bir arada yaşamak için

Milel ve Nihal Eğitim Seminerleri

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu bünyesinde çeşitli alanlarda halka açık ve ücretsiz haftalık eğitim seminerleri düzenlenmektedir. Bu seminerlerde alanlarında uzman araştırmacılar ele aldıkları konuları seminer katılımcılarıyla interaktif sunum yöntemiyle tartışmaktadır.

2007 Ekim - 2008 Haziran Dönemi Etkinlikleri

Aşağıdaki konu başlıklarında verilecek olan seri seminerler 15 Ekim 2007— 8 Haziran 2008 tarihleri arasında yapılacaktır.

Peygamberler ve Mesajları

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

Pazar 16.00-18.00

Dinlerin peygamber tasavvurları; İslamın peygamber inancının diğer dinlerden farkı; insanlık tarihinde ilahi mesajı insanlara ileten peygamberlerin yanlışa ve sapkınlığa karşı verdikleri mücadeleler; peygamberlerin yaşam öyküleri; peygamberlerin öğretilerinde ön plana çıkan mesajlar



Aile ve Çocuk Psikolojisi

Muhammet Bakış

(Psikolojik Danışma ve Rehberlik uzmanı)

Cumartesi 14.00 – 16.00

Çocuk eğitimi; ergenlik dönemi sorunları; benliğin oluşumu; anne-baba ve çocuk ilişkisi; ailede eşler arası ilişkiler; aile içi şiddet; eşler arası iletişimin önemi;sağlıklı aile yapısında sevginin önemi



Temel Kavram ve Değerler

Ahmet Dindaroğlu

Pazar 14.00-16.00

Ahlaki değerlerimiz; inancın önemi; İslami temel kavramlar; toplumsal değerlerimiz; tarihsel ve kültürel değerimiz



Kur'an Mesajı ve Siyer

Nimet Kaya, Dr. Elif Akan

Cumartesi 16.00-18.00

Kur'an'ı anlamanın önemi; Allah'ın mutlak birliği ve tekliği;
adalet; ahlak; Kur'an kıssaları; Hz. Muhammed'in yaşamı;
Mekke ve Medine dönemleri; davet ve İslamın yayılışı



Bir Konu, Bir Kitap

Zehra Betül Dindaroğlu

Pazartesi 18.00-20.00

Haftalık olarak belirlenen bir konuda Zehra Betül Dindaroğlu'nun yöneticiliğinde konu ve kitap tahlili yapılacaktır.



Gelişim Destek Seminerleri

Aydın Yöndem

Pazar 14.00-16.00

Bireysel gelişim; aile; toplumsal ve doğal çevremiz; arkadaşlık; anne baba sevgisi, ahlak gelişimi



Arapça Metin Okumaları

Vahdettin İnce

Pazar 18.00-20.00



İngilizce Okuyup Anlama

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

Cuma 20.00-21.00

