

Dinî Çoğulculuk Üzerine

Lütfi BOZKALE*

Özet:

Evren ruh ve özgürlükle ilgili bilgilerimizi apriori aklın prensipleriyle temellendirme girişimlerimiz, metafizik alana giren bu kavramları açıklamada yetersiz görünmektedir. Varlığımızı çepeçevre kuşatan bu temel sorularımızı yetkin bir şekilde açıklayan din fenomeni, aynı zamanda bize vahyin önemini ve Tanrıyla ilgili inançlarımızı, varoluşsal bağlamları içerisinde açıklamaktadır.

Dinî çoğulculuk ise bu bağlamların insandaki istencin ortak taraflarını yorumlamaya çalışma iddiasındadır. Tarihsel süreçte teologlar ve düşünürler tarafından yapılan çalışmalarla varlığını devam ettiren dini çeşitlilik, düşünürlerin araştırmalarına konu olmaya devam etmiştir. Bu da konunun önemini göstermektedir. Makalemiz, çağdaş düşünür John Hick'in çoğulculukla ilgili argümanı ile buna karşı çıkan düşünürlerin argümanlarını bağlamları içerisinde ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî çoğulculuk, Metafiziki alan, Ahlaki alan, Görecelik.

On Religious Pluralism

Abstract:

Our knowledge regarding with universe, spirit and freedoms which are in the metaphysical field seems inadequate in explaining them by the principles of mind. The phenomenon of religion explains these questions that surrounds us. At the same time, it describes the importance of the revelation, and our beliefs about God within their existential context as well.

* *Din Hizmetleri Uzmanı, Şehzadeler Müftülüğü*

Religious pluralism claims to interpret common sides of human desire in these contexts. In the historical process, religious diversity maintained its existence with the works of theologians and philosophers. On the other hand, it has continued to be the subject of research of philosophers. This shows the importance of the subject.

This article introduces the contemporary philosopher John Hick's argument about pluralism and arguments of other philosophers against him within their contexts.

Key Words: Religious pluralism, metaphysical area, moral area, relativizm.

Giriş

Din felsefesinin ana ekseninde yer alan ve en çok tartışılan konulardan biri de dinî çoğulculuk konusudur. Bu konunun merkezinde diğer din mensuplarının sahip oldukları dinî inançlara karşı hoşgörülü olma ve onların kültürel ve sosyolojik alandaki varlık iddialarına cevap verip vermeme vardır. Özellikle kullandıkları din dilinin kutsal olana karşı ortak referans noktalarının olup olmadığını tespit etmeden önce, dinlerin ve dinî inançların aralarındaki benzerliklerin epistemolojik anlamda, neleri içerdiğini anlamak gerekmektedir. Günümüzde küreselleşen dünyada birbirleriyle eskiye oranla daha çok iletişim kuran insanlar; bu iletişimle birlikte iktisadi ve kültürel anlamda daha çok bir araya gelmektedir ve bu durum beraberinde birçok sorunu ortaya çıkarmıştır. Bu sorunlardan biri de; teolojik anlamda birbirleriyle farklı doktrinlere dayanan dinî inançlara sahip olmaları yönüyle, dindar insanların birbirlerinin inançlarına nasıl baktıkları ve bu bağlamdaki, dinî çoğulculuk sorunudur.

İnsanın tabiatında kendisine uygun olan terakkisi ve tekâmülü açısından dine ve dinî inançlara doğru bir meyil vardır. Doğal olarak insanın kültürel varlığının sınırlarını; büyük ölçüde içinde doğduğu ve yaşadığı sosyal çevresi belirlemektedir. Bu noktada tartışmaya çalışacağımız konu; belli bir kültürel çevrede doğan insanların sahibi oldukları dinî inançların, evrensel birtakım doğrulara referansla ne derecede bir haklılığa sahip olup olamayacaklarıdır. Dinî çoğulculuk özetle ifade etmek gerekirse, bütün dinlerin ya da en azından büyük dinlerin; insanların dine olan doğal ihtiyaç ve istençlerine fitrî anlamda cevap aramaları bunun neticesinde de bu dinlerin her birinin eşit ölçüde insanları kurtuluşa götürebileceği iddiasını ileri sürerek, dinî inançlar arasında farklılığın aşılabilceğini iddia eden bir yaklaşımdır.¹

Dinî çoğulculukta; dinî inançların farklılığı üzerinden bu farklılıkları açıklama iddiasıyla ortaya çıkan problemlerden biri de; acaba dinî çoğulculuk kavramı üzerinden hangi dinler birbirine yakındır ve bu yakınlık; sadece İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi semitik ve evrensel dinleri mi kapsayacaktır, yoksa bu kapsama Budizm ve Hinduizm gibi Uzak Doğu dinleri de girebilecek midir? Bu problemin çözümü pek de kolay

1 Reçber, Sait; Altuntaş, Hayrani; Kılıç, Recep; Saruhan, M. Selim, *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ankara Üniv. Yayınları, Ankara 2006, s. 159.

gözükmemektedir. Çünkü sadece epistemolojik açıdan değil sosyolojik açıdan da bütün dinlerin en azından aynı tanrıya inandıkları veya bu tanrının sıfatları konusunda aynı anlamı ifade eden sıfatlara iman ettikleri söylenemez. Burada olsa olsa semitik (Müslümanlık, Hristiyanlık, Yahudilik) dinlerin, kutsal metinlerinden hareketle, tanrı ve sıfatları konusunda benzer inançlara sahip oldukları söylenebilir.² Büyük dünya dinleri olarak adlandırdığımız dinlerden her biri, kendisinin yegâne doğru din olduğu ve kurtuluş için en doğru yolu, insanlara öğreten bir yapıya sahip olduğu gibi içsel eğilimlere sahiptir. Öyle ki, kendisinin dışında başka doğru din ve vahiylerin de olduğu şeklindeki ifadeler bu dinsel geleneklerin kendi mutlaklık iddialarıyla tezat teşkil etmektedir. Ancak günümüz dünyasında insanların sadece kültürel açıdan değil, aynı zamanda dinsel açıdan da çoğulcu bir yapı arz etmesi dinî çoğulculuk konusunun ve mevcut dinsel çeşitliliğin entelektüel anlamda ne anlama geldiğini araştırmak açısından önemini korumaktadır.³ Bu bağlamda kalmak kaydıyla makalemiz Çoğulcu modeli ileri sürenlerin argümanlarıyla birlikte buna karşı çıkanların ileri sürdükleri argümanları, tartışarak felsefi açıdan çoğulculuğu temellendirme arayışlarını anlamak üzerinde yoğunlaşacaktır.

Öncelikle insan olmanın birbirinden çok farklı olmayan kültürel yollarının içinde zuhur eden Gerçeklik ya da Mutlak Gerçeklik yorumları farklı idraklere ve telakkilere yol açsa da onların her birinde insan varlığının ben/ birey- merkezlilikten, gerçeklik merkezliliğe dönüşümü açık bir şekilde vuku bulur diyen çoğulculuk taraftarlarının argümanı şunu iddia eder: “Tanrıyı tecrübe etme veya nihai gerçeklik olarak tecrübe edilen şeyin delaleti aynı hakikate doğru vuku bulur.” Bu John Hick’in iddiasıdır ki bu vuku buluş, beşer tecrübesinin ve gözleminin ifade edebileceği kadarıyla çoğunlukla aynı derecede olmaktadır.⁴ Bu ifadeyi açarsak şu anlama gelir; inançlarımız hakkında mutlak, dogmatik iddialarda bulunmak yerine dinlerin ortak teolojilerinde yer alan pratik ahlak ilkelerinin dindarlarca takip edilmesini sağlamak ve bunun pratik faydaları üzerinde durmak gerekir. Çünkü Çoğulculuk modelini savunan John Hick’in temel tezi: Çoğulculuk, gerçekliğin nihai olarak tüm tanımlamalarının ötesinde uzanır, bu da çeşitli dinlerin farklı tanımlarındaki ortak yöne işaret eder ki bu şu tema üzerinde kuruludur: Onlar (dinler) komşuya karşı sevgi dolu ve merhametli bir davranış ve inananların yaşamlarındaki benmerkezliliği ortadan kaldırarak, tüm insanlara ait sosyal ve tabii bir çevre üretmek suretiyle evrensel bir fenomen sunarlar. Yani Hick’e göre dinin merkezinde, teolojik doğrulardan daha çok, dinin birey ve toplum hayatında yol açtığı ahlaki dönüşüm yer alır. Fakat burada Recep Kılıç’ın haklı olarak ifade ettiği şu sakınca ortaya çıkar ki John Hick’in savunduğu “dinî çoğulculuk” tezi, kişi merkezli vahiy anlayışına sahip bir din için geçerli olmakla birlikte, İslam dini gibi önerme formunda bildirilen özel vahiy merkezli bir din açısından savunulabilir bir anlayış değildir.⁵ Burada Kılıç’ın işaret ettiği kişi merkezli vahiyle, önerme merkezli vahiy anlayışlarının ne anlama geldiğini belirtecek olursak; tanrının vahiyetmiş olduğu hakikatleri, önerme formunda ma-

2 Özcan, Hanifi, *Maturidi’de Dinî Çoğulculuk*, Marmara İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1999, s. 15.

3 Aydın, Mahmut, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 15.

4 Aydın, a.g.e., s. 52.

5 Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötügen yay., İstanbul 2004, s.74.

lumatlar olarak peygambere bildirmesi onun önerme merkezli vahiy olduğunu gösterir. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise tanrının kendisini insana ifşa etmesi söz konusudur. Bu ifşa ediş ise bir Hristiyan nazarında tanrının İsa Mesih aracılığı ile kendini tarihte ortaya koyuş sürecinin adıdır. Buradaki vahiyden maksat; tanrının kendisini kutsal metinde bildirmesinden ziyade, süjeden (tanrıdan), süjeye insan aracılığı ile yine kendini ifşa etmesidir. Bu anlayış bir Hristiyan için açıklayıcı olabilir. Ama aynı şey bir Müslüman için söz konusu olamaz. Çünkü bir Müslüman için vahyin anlamı; Tanrı'nın kelamını Peygamberine önermesi olarak bildirmesidir ve Müslümanlar için Allah kelamının kendisi, kutsal Kur'an metnidir ve bu metin bizzat vahiydir. Dolayısıyla metafiziksel yönden bu iki anlayış doktrinel olarak birbirinden çok farklıdır. Bir dinin doğruluk iddiasını da bu doktrinel ve metafiziksel yön belirler. Kılıç'a göre; vahiy merkezli dinler söz konusu olduğunda "dinî bilgi" denilince birbirinden mahiyetçe farklı iki tür bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir.

Bu dinî bilginin birincisi; Allah tarafından insana bildirilen bilgidir. Kaynağı mutlak varlık (Tanrı) olan bu bilgi, mutlak karakterdedir; zaman, mekân ve kültüre göre değişmez. Dolayısıyla Tanrı ve onun dininin doğruluk değeri hakkında insan, bu bildirilen bilgiye (vahye) muhtaçtır. Dinî bilgi ikincisinde ise; insanın bu mutlak karakterdeki bilgiden edindiği fakat mutlak olmayan bilgilerde ise edinme söz konusu olduğundan, edinme yönüyle insanidir ve mutlak olması düşünülemez.⁶ Dinlerin teolojik, metafiziksel yönleri; mutlak karakterdeki doktrinel öğretilerini ortaya çıkarır ve buradaki iki öğreti, inanç mahiyet yönünden birbirinden farklıdır. Ancak bu öğretiler; ahlaki ve kültürel yönleri insanî olmaları yönüyle birbirine benzeyebilir. Dinde değişken olmayan mutlak bilgiyle (vahiy), değişken olan insanî bilgi (uzman kişilerin dinî konulardaki yorumları) bir aradadır. Dolayısıyla söz konusu olan din İslam dini olunca edilen ve geleneksel paradigma üzerinden yürütülecek olan bir ilişki daha mantıklıdır. Buna göre: Bir Müslüman için İslam'ın diğer dinlerle ilişkisi, Allah tarafından O'nun vahyi olan, Kur'an'la tesis edilmiştir. Bu sebeple hiçbir Müslüman bunu inkâr edemez. Tasarımsal olarak İslam'ın evrenselliğini yansıtan bu ilişki diğer dinlere ve onların mensuplarına tanıdığı statüsel tasarımdır. Bu tasarımsal ilişki, İslam'ın, Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilişkisi, ehlikatın statüsü olarak belirtilmiştir. Yine İslam'ın diğer dinlerle alakalı ilişkisinde saygı temelinde bir statü söz konusudur.⁷ Örneğin İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlıkla ve onların kutsal metinlerine ve kurucularına gösterdiği saygı bir iltifat değil, bilakis dinî hakikatin tasdikidir. İslam onları dünyada hoşgörülmesi gereken olarak değil, de-jure olarak yani vahy- edilen dinler olarak görür. Onların kurucuları; İbrahim, Musa, Davut ve İsa Allah'ın peygamberleridir ve onlara inanmamak –hatta onlar arasında ayırım yapmak- dinden çıkma anlamına gelir. Ayrıca Kur'an; onlara iltifat ederek diğerlerine yapmadığı şu çağırışı yapar: *De ki; Ey kitap ehli, Bizim ilahımız ve sizin ilahınız birdir (aynı ilahdır). Biz O'na teslim olmuşuz.*⁸ *De*

6 Kılıç, a.g.e. s.93

7 el-Faruki İsmail Raci, *İslam ve Diğer İnançlar*, Çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 110.

8 Ankebüt, 29/46; Şûrâ,42/15.

*ki ey kitap ehli sizinle bizim aramızda müsavi olan şu kelimeye gelin. Allah'tan başka ilah tanımayalım ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım.*⁹ Ehlikitap olmayan, diğer din mensuplarına gelince, İslam'a göre Allah, ilahi kanunu öğretmesi için her kavme bir peygamber göndermiştir: “Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip, geçmiş olmasın.”¹⁰ Açıkçası İslam evrensel olgulardan biri olan peygamberlik olgusuyla, bütün insanlık ailesini muhatap kabul ederek mutlak sosyal eşitçilik çerçevesinde, her peygamberi kendisine gittiği kavmin dilinde göndermiş ve kendisine peygamberin daveti ulaşmayan insanı da mazur saymıştır.

Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam'a ilişkin yeni anlamlandırma ve inşa hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu hareketler ve mensuplarına göre İslamî çağrı, bozulmuş rejimlere ve yönetimlere karşı İslamî adalet talebinde bulunmaktadır. İslam'a ilişkin bugünkü birçok oluşum, sekülerleşmiş ve batmakta olan Hristiyanlığın terk ettiği batıya karşı şiddetli bir muhalefete dâhil olmaktadır. Bu durumda gerçek tehlike olarak Hristiyanlık değil, ahlak ve yalnızlık konusundaki sonuçları ile birlikte “sekülerleşme” ve “materyalizm” gösterilmektedir. Tüm bu inşalar, İslam'ın dini yönlerini güçlendirmekte ve dinin yokluğunu sert biçimde eleştirmektedir. Uluslararası sahnede İslam'ın çağdaş inşalarında Müslümanların çoğu zaman diyaloga açık ve insanlığın refahına katkıda bulunma arzusu, onların önemli bir aktör olduklarının göstergesidir.¹¹ Ahlaki olarak dinî çoğulculuk ve bu sorun çerçevesinde diğer din mensuplarına nasıl yaklaşmak gerektiği sorusu ve bu soruya cevap arama faaliyetleri onların doğruluk iddialarına onay vermek anlamında algılanmamalıdır. Burada söz konusu yapılan şey; “Çoğulculuk taraftarlarının da haklı olarak vurguladıkları gibi farklı dinsel geleneklerden olan dostlar, dindarlar olarak farklı tecrübelerine rağmen birbirleriyle sağlıklı bir iletişime girebilirler.”¹² konusu üzerinde odaklanmadır diyebiliriz. Felsefi olarak insanın iki temel yeteneği olduğunu bunlardan birinin bilmeyi konu edindiğini, diğerinin ise “neyi yapabiliriz?” in üzerinde yoğunlaştığını kabul edersek, eylemlerimizin ahlakiliği üzerinde yoğunlaşmış oluruz. Çünkü gerçekten “üstün olan insanî hayatın, nelerden ibaret olduğunu bilmek ve nasıl davranmak gerekir?” sorusunun cevabını aramak insanî hayatın en zarurî ihtiyacıdır. Haddizatında tarihi süreçte, İslam dini; çeşitli dinlere mensup insanlar arasında genel olarak, ahlaki bir perspektif üzerinden karşılıklı dayanışma ve sevgi atmosferi oluşturmayı başarmış, dindarların baskın olduğu bir medeniyet inşa etmeyi hedeflemiştir. Fakat bu durumdan, çoğulculuk taraftarlarının iddia ettiği gibi bizim kendi inancımızla birlikte, diğer inançların da doğru olabileceği anlamı çıkmaz ve hatta bu durum, onlara atfedilen yanlış inançları onaylamak da hiç değildir. Çünkü aynı tarihi süreç bir bakımdan da vahye dayalı olarak Yüce Allah tarafından gönderilen dinin, beşer mülhazasıyla nasıl bozulduğuna ve insan faktörünün, dinin asli unsurları üzerinde yol açtığı tahrifatı göz önünde bulundurmamızı zorunlu kılmaktadır. Bu konuda bize göre bir kavram kargaşası söz konusudur. Bu sorunu aşmak içinse; şunu teklif edebiliriz. Felsefi bir tabirle

9 Âl-i İmrân, 3/64.

10 Fâtır, 35/24.

11 Wardenburg, Jacques, İslam ve Din Bilimleri, Çev.: Ramazan Adıbelli, İz Yay., İstanbul 2011, s. 67.

12 Aydın, Mahmut, a.g.e., s. 187.

söyleyecek olursak: Dikey olarak Tanrı tarafından gönderilen İslam dini, bir *exs nihilo* (yoktan ortaya çıkmış) olmayıp en son din olmasından dolayı kendinden önceki dinlerin sahih geleneğine sahip çıkar. Onları tamamlar. Bu nedenle de epistemolojik olarak bir yetkinlik ve gelişmişlik yönüne sahiptir. Çağrısını ise; yatay olarak, beşer tecrübesini de hesaba katarak dogmatizme düşmeden, insanın özgür iradesiyle tercihini yapıp, rasyonel ve eleştirel olarak diğerlerini ikna etme üzerine kurar ve dinin otantik, orijinal daveti olan tevhit, Allah'ın birliği inancına, bütün insanların sadakatle bağlı kalmalarını öngörür. Ayrıca İslam, her dini cemaate kendi dini inancına göre hayatını düzenleme hakkı veren, evrensel bir *pax islamica*'dır. Bu yönüyle İslam, diğer dinlerle ilişkisini diyalog zemininde onlara karşı saygı ve mensuplarıyla alaka üzerine kurmuştur.¹³ Bu perspektif, dinin ve dindarlığın baskın olduğu bir dünya görüşü üzerinden yürütülecek olan bir tavrın ortaya konulması demektir ki bu psikolojik olarak bireyin, kökleşmiş dinî duygularından dolayı gurur duymasına ve onun inanç dünyasında özgür olduğuna doğal bir kapı aralamak anlamına gelecektir. İnanç alanında dinin öngördüğü prizma üzerinden, özgürlükçü ve doğallık üzerine kurulu bu anlayış ise, insan yaşamının kaçınılmaz bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada dikkat etmemiz gereken diğer bir nokta da; dinî öğretilerin salt ahlaki öğretiler olarak değerlendirilmeleri gibi, indirgemeci bir anlayıştan uzak durmamız gerektiğidir. Dinler arasında ortak kavramlar ve anlayışların olması, her dinin kendine özgü farklı gerçekliklerinin olduğunu göz ardı etmemize yol açmamalıdır. İslamî prizma üzerinden geliştireceğimiz yeni arayışlarda dinimizin temel prensipleri ile de çelişmememiz gerekecektir. Nitekim çoğulculuk konusunda çekincesi olan düşünürlere göre; Küreselleşme sürecinde geçerli bir din anlayışı olarak takdim edilen dinî çoğulculuk; inanç konularında temel mantık hatası yapan dinle, yapmayan dinlerin arasında bir ayrım yapılmaması gerektiğini savunmaktadır ki kanaatimize göre de bu tavrı basit olanla, mantıklı (formel) olanı eşitleme hatasına düştüğü için hatalı ve yanlıştır. Kılıç'ın da üzerinde ısrarla durduğu gibi; dinler arası ilişkinin yoğunlaşmış hızlandığı günümüzde, bu ilişkinin bir tarafı olan Hristiyanların, dini otoriteye sahip bir gelenekleri ve güçlü kurumları vardır ve bu kurumlar, dinler arası ilişki konusunda özel olarak çalışmakta, yeni yöntemler geliştirmekte, projeler üretmekte, ürettiği projeleri uygulamak üzere organize olabilmektedirler. Müslümanlar ise kiliseye tekabül eden bir kuruma sahip olmadığından daha hazırlıksız bir durumda gözükmektedir.¹⁴ Ayrıca dinî geleneklerin oluşturup biçimlendirdiği ve dindarların sahip olduğu sosyal statü üzerinden yürütülecek bu çalışmalarda anahtar kavram vahiy olmalıdır. Çünkü asli anlamda dinin hakikat değerini vahiy belirler. Önermesel anlamda vahiy, bu hakikat değerlerinin neler olduğunu bize açıklar. Dinler arasında ortak kavramlar ve bu kavramlara yüklenen ortak anlayışlar olmakla birlikte her dinin kendine özgü gerçekliklerinin olduğu unutulmamalıdır.

¹³ el-Faruki, İsmail Raci, *a.g.e.*, s. 130.

¹⁴ Kılıç, *a.g.e.*, s. 59.

Dinî Çoğulculuk

Dinî çeşitlilik konusunda üç genel yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz: Dışlayıcılık, çoğulculuk ve kapsayıcılık. Dışlayıcıya göre, kurtuluş, özgürleşme, insanın kemale ermesi ya da dinin nihai amacı olarak kabul edilen şey, her ne ise o, sadece hususi bir dinde bulunur veya onun aracılığıyla elde edilir. Her ne kadar diğer dinler de hakikatler ihtiva etseler de, kurtuluş veya özgürleşme yolunu sağlamada yalnızca bir din, tek başına etkindir ve diğer din mensupları, dindarlıklarında ne kadar samimi olsalar da, kendi dinleri aracılığıyla kurtuluşa eremezler. Kurtulmak için biricik yoldan haberdar olmaları ve onu kabul etmeleri zorunludur.¹⁵ Kapsayıcılığa gelince; eğer biz farklı din mensuplarının, imgesel olarak fitrî dinî ihtiyaçları doğrultusunda yüce ve kutsal olan bir yaratıcıya, tanrıya inanma gereksinimlerinin doğal bir durum olduğunun kabulünden yola çıkarsak, diğer taraftan da kurtuluş için sadece sahih kaynaklara dayanan bir dine mensup olmanın şart olduğunu benimsersek, “kapsayıcılığı” benimsemiş oluruz. Şu hâlde kapsayıcılık, dışlayıcılıktan farklıdır ve onun ötesine uzanır. Zira bir dinin mutlak doğruluğuyla ve kurtuluş başarısıyla ilgili dışlayıcı iddialar ortaya atsa da kapsayıcılık; Hak dinin belirlediği şartların meydana gelmesine bağlı olarak, başka din mensuplarının da kurtuluşa ermesine imkân sağlar. Felsefi bir dille söylersek, hususi bir kurtuluş hadisesi ya da yolu, ontolojik olarak kurtuluş için zorunlu olabilir. Fakat epistemolojik olarak zorunlu olmayabilir.¹⁶ Şöyle ki bu durum; burada doğru ve sahih bir dinin varlığı şarttır ve insan ancak o dine inanırsa, kurtulur anlamında algılanır. Bununla birlikte bu hususta, sahih dinin varlığının bilgisi, kendisine ulaşmamış insan için*, kurtuluşa ulaşabilir anlamında bir mana daha vardır diyebiliriz. Kapsayıcılık taraftarları, bir taraftan dışlayıcılarla birlikte, kurtuluş için sadece bir dinde bildirilmiş olan mutlak bir şart olduğunu da benimserler. Diğer taraftan, çoğulcularla birlikte, kapsayıcılar muhtelif yollar ve dinler aracılığıyla tanrıyla karşılaşabileceğini, O'nun lütfunun muhtelif yollarla çeşitli dinler aracılığıyla tezahür edebileceğini benimserler.¹⁷ Çoğulcunun daha önce yaptığımız tanımına ek olarak şu tanımını da verebiliriz: “Her ne kadar farklı dinler İlahi gerçekliğe farklı cevapları izhar etseler de, onlardan her biri kurtuluşa ve özgürleşmeye yardım edebilir.” Bu tanımı açacak olursak tüm insanlığın dinsel tecrübesini şöyle açıklayabiliriz; doğrusu dünyanın büyük dinsel geleneklerinin, her birinde veya her biri vasıtasıyla erkek ve kadın tüm insanlar kurtuluşa ulaşmayı, kemale ermeyi veya tanrı tarafından kabul edilmeyi beklerler. Bu bütün dindarların ortak arzusudur ve tanrıya olan sonsuz güven ve inançlarını simgeleyen bu temel beklenti, aynı zamanda onlara kendi dini geleneklerine sıkı sıkıya bağlanmayı da dikta ettirir. Bu bakış açısından hareketle etnik mensubiyet yönüyle, ötekilere kıyasla kişinin kendi inancı ve ona bağlılığıyla ilgili anlayışı doğal karşılanabilir. Fakat ontolojik ve epistemolojik anlamda doğru din

15 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David, *Akl ve İnanç*, Çev.: Rahim Acar, Küre yay. İstanbul 2006, s. 383.

16 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David, *a.g.e.*, s. 399.

* İslam dininin geleneksel Kelam anlayışında; bu durumda ki yani kendisine sahih olan dinin bilgisi ulaşmamış bir insanın, akıl yoluyla Tanrının varlığını bilmesi ve ona inanması gereklidir.

17 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David, *a.g.e.*, s. 399.

kavramıyla ilgili temel hakikatleri hesaba katmak gereklidir. Çünkü dinin asli unsuru, onun ilahi olmasını ve vahye dayalı olmasını gerekli kılar. Vahiy; dinin ilahi ve evrensel yönünü ifade ederken, onun hak din olarak doğruluğunu da belirler. Örneğin dinin vahiyle belirlenmiş, olmazsa olmaz konularından birisi olan ulûhiyet meselesi, onun en temel öğretileridir ve en azından İslam dini gibi, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerde bu temel inancı temsil etme iddiasındadırlar. Fakat Budizm, Hinduizm ve diğer kutsal kitabı olmayan dinlerde, aynı durumun geçerli olduğu söylenemez. Zira bu dinlerde çözüme kavuşturulması imkânsız görünen ulûhiyet problemi vardır. İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi teistik dinlerde; aşkın bir varlık olarak tanrı “zat” olarak göz önünde bulundurulmaktadır. Fakat aynı durum Budizm ve Hinduizm’de geçerli değildir. Hatta bu dinlerde söz konusu tanrının varlığı bile tartışılır bir düzeydedir. Budizm’de bir tanrının varlığına dahi inanılmamaktadır. O hâlde, dinî çoğulculuğun temelini oluşturmak üzere ileri sürülen; dini geleneklerin belirlediği yaklaşımları, dolayısıyla da dinlerin yerleşmiş “inanç sistemlerini” dikkate almayan her yaklaşım problemlidir.¹⁸

Felsefede ise dinî çoğulculuk, birbirleriyle rekabet eden farklı dinî gelenekleri ve gerçeklikle ilgili farklı iki tasavvuru ifade eder. Bu iki tasavvurdan birincisi: Nihai Hakikat fikrinden hareketle inançlarını oluşturan uzak doğu dinleridir ki Budizm, Hinduizm, Çin ve Japon dinleri bu gruba girerler. İkincisi ise İlahi Hakikat noktasından hareketle kutsal olanla ilişkili olarak inançlarını oluşturan semitik anlayıştır ki İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık bu gruba girerler ve vahye dayalı olarak Tanrı tasavvurlarını oluştururlar. Yani büyük dünya dinleri; biri nihai hakikat fikrini merkeze alarak, diğeri ise ilahi hakikat fikrini merkeze alarak kutsala bakış açılarında farklılık arz ederler.¹⁹ Ayrıca ilahi hakikati, Tevrat’ın Yahve’si olarak tecrübe eden bir toplumun, Kuran’ın Allah’ını da aynı tamlık ve güvenilirlikle tecrübe ettiğini söylemek çok güç bir durumdur. Aynı şekilde semavi olmayan başka bir dinî gelenekte de aynı hakikat zat niteliği taşımayan bir Brahman olarak tecrübe edilebilmektedir. Burada sormamız gereken soru da dolayısıyla şu olmaktadır: “Acaba insanlar arasındaki bu farklılıkların olumlu bir bakış açısıyla karşılanması hatta bu durumun faydalı yanlarının ön plana çıkarılması mümkün müdür?” Tarih boyunca bu tür farklılıkların çözümü noktasında bir kısım alternatiflerin üretilmiş olması da muhtemel olmakla birlikte bunların insanlar arasındaki sorunların çözümünü konusunda yeterli başarıyı elde edemediği açıktır. Çünkü insanlar kendileri gibi düşünmeyen ve inanmayan kişileri öteki olarak dışlayıcı bir şekilde değerlendirmektedir.²⁰ Bunun sebebi de insanların sahip olduğu dinî gelenekten elde ettiği fikri birikimleridir. Böyle bir gelenekte yetişen kimse de ister istemez, kendi dinî geleneğinin temsil ettiği “ulûhiyet anlayışını” ve o geleneğin öngördüğü dini hayat tarzını yegâne doğru hayat tarzı olarak kabul edecektir. Aslında entelektüel düzeye sahip kişilerin; dinî çoğulculuk bağlamında insanların sahip oldukları bu farklılıklarının görünürde bir farklılık olmasından hareketle olumlu bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Fakat bu entelektüel düzeyin diğer insanlar tara-

18 Özcan, a.g.e., s. 14-15.

19 Özcan, a. g. e., s. 11.

20 Yazoğlu, Ruhattin, *Dinî Çoğulculuk Sorunu*, İz yay., İstanbul 2007, s. 10.

findan benimsenmesi mümkün gözükmemektedir.²¹ Günümüz insan tecrübesinin tekçi düşüncenin tecrübesiyle sınırlı olmadığı gerçeğini dikkate alacak olursak ve amaç insan olmaksızın, yaşanmış ve yaşanmakta olan başka tecrübeleri dikkate alarak hareket etmek gerekecektir. Ahlaki anlamdaki evrensel doğrular, farklı inançtaki insanları birer yabancı ve düşman olarak telakki etmenin yanlışlığını ortaya koyar. Temel bir kavrayış biçimi olarak tüm insan tecrübesini, bir başarı ve varlığa getiriliş yöntemi olarak görmek gerekir. Dinde ve sosyopolitik hayatta yanlış adını alan şeyler söz konusu ediliyorsa, bu temelde önceliklerimiz ahlakî bakış açılarına ihtiyaç duyuyor demektir. İslam düşünce geleneğindeki önemli yeri açısından Gazâlî'nin de kendi dönemindeki yerlici kültürel iddialarının şekillendirdiği dinselilikler, özcü metafizikler ve tahakkümcü teolojilere karşı inşa ettiği ihya hareketi; Cabiri'nin de ifade ettiği gibi ikişerli çatışmadan çok, bütün yapıları kapsayan genel bir çatışma görüntüsüne karşı dışlama ağırlıklı değil, dâhil etme ağırlıklıdır. Bu yüzden Nizamiye ekolü bir orta yol inşasıdır ve farklı toplumsal yapıların, siyasal, dinsel, kültürel grupların karşılaşmalarına verilen bir cevaptır.²² Gazâlî eserlerinde tabir yerindeyse cemaatin hayatıyla kolektif bir organizma olarak dinî hayatı özdeşleştirmek istemektedir. Bu da onun dışlayıcılıktan ziyade kapsayıcılığı öngördüğü şeklinde açıklanabilir. Ayrıca onun ihya hareketini bir medeniyet inşa faaliyetinin, başarılı bir fikrî boyutu olarak görürüz.

Dinlerde Hakikat

Bir insan için gerçeklikle ilgili nihai sorunun çözümü noktasında onun hakikat ile bağlantısı önemlidir. Genel olarak bu gerçeklik, metafiziksel vizyonlar yoluyla dinî tecrübelerle dayanır. Bu açıdan bakıldığında fenomenolojik olarak din, bütün varlığı kuşatan metafizik ve ontolojik gerçekliğe uygun bir öğretiye sahip olmalıdır. Çünkü inanca konu olan şey, gerçekliğin öznel, mistik ve psikolojik tecrübesini de içermelidir. Tanrıya olan inancı noktasında; doğru inancın, kişinin nihai sadakatiyle de ilgili olarak mensubu bulunduğu dinin, yukarıda açıklanan yönlerden yeterli olup olmadığıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Doğru bilgiyi aramanın amacı inancı ve hakikati kapsadığı kadar iyi bir insan olmanın amaçlarına ulaşmayı da kapsar. Psikolojik bakımdan, bireyin kendisinin bir varlık değeri olarak, yalnız başına olan varlığının sınırlarını öğrenmesi noktasında din önemlidir. Çünkü insan; tabiatın muhteşem gücüyle karşılaşınca, bazen ondan gelen bir belayla yüz yüze gelince önce korkar ve ne yapacağını bilemez olur. Ancak sonra anlar ki görüldüğü kadar çaresiz değildir. Çünkü her ne kadar akli ve iradesiyle tabiatı ve olayları yorumlayıp birtakım çıkar-samalar yapsa da, seçimi ile ilgili yanılsamalardan kurtulamaz. Bu açıdan bireyler kendi başlarına kaim oluyor gibi gözükürler. Böylece hayatın bir anlamının olmadığı ve hiçbir şey ifade etmediğini iddia eden bir insan vardır ve bu kimse hayatını bu temel üzerinde sürdürür. Fakat bu temel üzerine kurulmuş bir topluluğun imkânsız oluşu göstermektedir ki, bu ve benzerlerinin, hayatın bir anlamının olduğuna inanan-

21 Yazoğlu, a.g.e., s. 11.

22 Şahin, Naim, "Gazâlî'de Etik-Estetik İlişkisi" *Büyük Mütefekkir Gazâlî*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2013, s. 156.

lara nispetle “negatif” bir duruş sergiledikleri ortadadır. Hayatın bir anlamının olduğuna inananların ise daha “tatminkâr” bir yaşayışa sahip oldukları müşahede edilen bir gerçektir. Eğer bir kimse hayatı anlamlı kılan belli bir görüşün doğru olduğuna karar verirse, kendini bu görüş üzerine temellendiren bir toplulukla ilişkilendirir.²³ Entelektüel anlamda dinle ilgili olarak aslında dinin kökeni, insanda bulunuş biçimi ve fitriliğine uygun olarak dolayısıyla da içe ait olma yönü ve insanın değişmeyen tapınma ihtiyacı göz önüne alındığında dinî inançların, bütün dinleri içine alacak bir tanım olarak kutsalın tecrübe edilmesi bağlamında ortak yönleri bulunmaktadır. Bu yönüyle dinî inançlar; dışa yansıyan ve dinî geleneklere göre değişebilen bir ima ve anlamı da ihtiva etmektedir. Din bir kimsenin hayatını bir tanrının varlığına bağlaması olarak tanımlanır ve bu tanımda büyük bir hakikat payı vardır. Olgun insanın davet edildiği temel bağlılık, iki yönlüdür: Tefekkürî bir sentezin doğruluğuna olan inanç ve bu sentez üzerine kurulmuş bir toplulukla aktif birliktelik. Bir kimse hayatı anlamlı ve mükemmel kılan belli bir görüşün doğru olduğuna karar verdiğinde ve bu görüş üzerine temellenen toplulukla kendini ilişkilendirdiğinde onun bu düşüncelerinin, bu topluluğun temel doktrini veya dogması tarafından kurulan çerçeve içerisinde olması gerekir.²⁴ Watt’a göre; bu tefekkürî sistemin veya dinin temel dogmasının hayata yansması, özelde dinî cemaatler vasıtasıyla olur ve bu cemaatler genellikle kendi anlamlıklarının ne içerdiğinin kesin bilincindedirler. Bu da çoğu kez onları, kendi cemaatlerinin diğer cemaatlere veya dinlere karşı üstün olduğu fikrine götürmektedir. İslam’ın kendisiyle ilgili sahip olduğu görüşleri, kesinlikle vahye dayanır ve Müslümanların, aralarında bu vahyin hukukunu icra eden bir cemaatleri vardır. Fikri seviyede birçok dinî topluluğun anlamlılık yönü onların tarihteki yeri ile ilgilidir.²⁵ Monoteist dinlerde tanrının isimleri ve sıfatları bu bağlamda onun vahyinde zikredilmiş; insanların bu sıfatları fitrî zekâları ve kavrayış kapasiteleri ile doğru orantılı olarak anlayabilecekleri bir seviyede bu sıfatlar açıklanmıştır. Özellikle İslam vahyi söz konusu edilen tanrının bu sıfatlarını Onun ulûhiyeti çerçevesinde en uygun tarzla verir ki bunu şöyle izah edebiliriz: Allah’ın zatı bakımından olduğu gibi isimleri ve sıfatları bakımından da, yarattığı kullarıyla herhangi bir ortaklığından söz edilemez. Bununla birlikte O’nun isim ve sıfatlarının bir kısmı – O’nunkilerle mukayese edilemeyecek derecede kusurlu olarak – kullarında da vardır. Bunların insanda bulunması onun insan olarak kemalini ve varlık değerini eksik olması ise mutlak kemalin Allah’a ait olduğunu gösterir. Allah’ta mutlak kemale delil olan bu sıfatların bulunması da ulûhiyetinin gereğidir. Kuran’da birtakım isim ve sıfatların – eksiksiz ve kusursuz olarak- Allah’ta bulunduğu zikredilmesi de O’nun – benzetme yapmadan- tanınmasını sağlar.²⁶ Kitab-ı Mukaddes’te görülen aksine, Kur’an’da; inananlarla ilgili kıssalar bütün detaylarıyla verilmez. Çünkü anlatılanlar ölçüsüz bir tarzda detaylan-

23 Watt, Montgomery, *Dinlerde Hakikat*, İz yay. İstanbul 2002, s. 190.

24 Watt, *a.g.e.*, s. 190.

25 Watt, *a.g.e.*, s. 83-84.

26 Karaman, Hayrettin, Çağrıncı, Mustafa, Dönmez, İ. Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, D. İ. B. Yayınları, c. I, Ankara 2006, s. 30.

dırıldığında olayın tarihi macera yönü ağır basar ve asıl mesaj gözden kaçır. Ayrıca muhtevasal perspektiften bilindiği üzere Kur'an geldiğinde Hz Peygamber de dâhil Araplar ne ilahi, ne de beşeri bir kitabı tanımıyor, bilmiyorlardı. Hz. Peygamber okuma yazma bilmeyen bir zat olarak ancak kendisine gelen vahiy sayesinde, ağızından çıkan, hepsinin de doğru olduğu ve daha sonra zamanı gelince doğruluğu anlaşılan mesajıyla, bu mesajın yakın çevredeki bu dinlere ait yanlışları düzelten yönü de dâhil olmak üzere Kur'an'daki bu mucize muhtevayı tebliğ etmiştir. Bu muhtevadaki bilginin kaynağı da sadece Allah'tır.²⁷ Belli ki Hristiyan vahyinin bu sebeple önermesel yönünden ziyade, tarihsel, kişi merkezli olarak algılanması onun kıssalarının aşırı bir şekilde detaylandırılmış olmasındandı. Hz. İsa'ya ait bu kıssalar abartılı, dinin özünden kopuk bir tarzda kutsanınca Sakrementler ve ayinlerde bu tarihsel hatıralar ve İsa'nın çarmıha gerilmesi olayı tanrının kendini İsa'da ifşa edişi olarak yorumlandı. Bu da sonuçta onları teslis doktrini gibi anlaşılmasız bir probleme sürüklemiştir. Burada epistemolojik yönden dinî inanışta bir bilgi bozukluğundan söz edebiliriz. Şu hâlde sorunun kökeninde bilginin bozukluğuna bağlı olarak, dinî inançta da bir bozulma olmuştur diyebiliriz.

Büyük bir İslam bilgini olan Maturidi; yukarıda anlattığımız dine verilen bu anlamları; marife, tevhit ve hudu kavramlarıyla tarif eder ki bu kavramlar en azından dinin içe ait bir duygu olması yönüyle bütün semavi dinleri, içine alacak bir tanıma kavuşması anlamına gelebilir. Fakat fitri olmasına rağmen, bu anlamda dinin güçlü bir şekilde nasıl ortaya çıkarılacağı ve dile getirilen bu anlamın, epistemolojik değerinin yani dindeki hakikatin nasıl ortaya konabileceği problemine karşı Maturidi, dinleri; Hak ve Batıl dinler olarak nitelemektedir.²⁸

Maturidiye göre; bu "hak din" ve "tevhit dini"nin aynı zamanda fitri din olarak algılanmasının sebebi şudur: "Fitri dinin anlamı aynı zamanda Allah'ın varlığına işaret eden delilleri bizzat Allah'ın kendisinin; başta insan olmak üzere bütün varlıkların yaradılış ve tabiatlarına yerleştirmiş olması demektir. O hâlde, hak din, fitri din ve tevhit dini Allah'ın dini demektir ve bizzat kendisi bir delil olarak sunulan din demektir. Bütün bunlardan da anlaşılıyor ki din ve ulûhiyet kavramları birbiriyle ayrılmaz bir bağa hatta çok sıkı bir ilişkiye sahiptir. Neticede dinin hak olması, ulûhiyete layık yegâne varlık olan Allah'ın, hak dini; O'nun belirlediği din olmasıyla kayıtlı kılması demektir."²⁹ Burada Maturidi'nin dinin tarifi konusundaki kavramlarına başvurmaktaki amacımız; dinin epistemolojik yönden ne anlama geldiğini belirlemek ve genel olarak da dini inançlar bakımından bütün dinlerin sahip olduğu ortak noktalarının neler olduğunu belirlemek içindir. Tarihi olarak Müslümanların şu veya bu şekilde ilişkiye girdikleri diğer din mensuplarına karşı takınılacak tavır konusunda bize bir ön fikir vermesi noktasında Maturidi gibi önemli bir kelam bilgininin fikirleri elbette ki önem arz etmektedir. Maturidi meseleye, fitri yön açısından bakar ki bu şu anlama gelir: Ulûhiyet ve din

27 Karaman ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 33.

28 Özcan, *a.g.e.*, s. 44.

29 Özcan, *a.g.e.*, s. 49.

kavramları birbirleriyle sıkı bir ilişki içindedir ve din; Hak ve gerçek olma özelliğini bu kavramlar arasındaki sıkı ilişkiden alır. Bu yüzden Maturidi'ye göre; insanların akıllarını kullanarak Allah'ın varlığını ve birliğini bilmesinin mümkün olduğu, dolayısıyla her insanın bundan sorumlu tutulacağını ve bu sorumluluğu aklın gerektirdiğini dikkatten uzak tutmamamız gerekir. Öyleyse başta İslam dini olmak üzere diğer semavi dinlerin gönderiliş amacı; temelde Tevhit inancına dayanır ve karşılaştırmalı olarak diğer dinler de, temelde bu fitri yöne yani tevhit inancına dayanmalıdır. Çünkü Maturidi'ye göre dinin; tevhit dini olması, onun genel ve tek din olması demektir.³⁰

Dinî Çoğulculuk sorunuyla ilgili olarak yapılan çalışmaların, klasik teoloji açısından olduğu kadar felsefe açısından da önemli tartışmalara yol açtığı bilinmektedir. Filozofların bakış açısıyla konu müzakere edildiğinde, merkezi düşünceyi, tanrının zat olması oluşturur. Tanrının zat olması; O'nun bir kavram değil, yaşayan bir özne olarak, müminin kendisiyle ilişkiye geçtiği bir zat olması anlamına gelir.³¹

Günümüzün önde gelen çoğulcu düşünürü John Hick açısından; müminin nazarında tanrının, bir kavram ya da ide olmayıp, tecrübe edilen bir gerçeklik, bir zat olduğu son derece önemlidir. Ayrıca tanrının varlığının mantıksal olarak ispat edilip, edilmemesinin de, zorlama (coercion) bir form olacağını bunun da, yarattığı insanları özgür ve sorumlu kişiler olarak kabul eden tanrının, açık niyetiyle bağdaşmayacağı apaçıktır. Burada kastedilen inancın, tanrının varlığıyla ilgili olan fitri delillerle çelişmesinden ziyade, felsefi anlamda bu inanca karşı olan fitratı bozuk insanlarla alakası vardır. Pascal'ın dediği gibi: "...Her şeyin tanrının varlığını açıkça gösterdiği ya da gizlediğinden ziyade, doğru olan; tanrının kendisini, yanlış değerlendirecek insanlardan gizlediği, kendisini arayanlara ise varlığını açıkça gösterdiği'dir." Alvin Plantinga'ya göre ise; bir delil olmaksızın, tanrının varlığına olan inanç, tamamıyla doğru, rasyonel ve uygun bir inançtır. Çünkü mantıkta bütün önermeler, kendilerinin dışındaki başka inançlar ve bilgilerin doğruluğuna dayanan delillerle ispatlanmak zorunda değildir. Plantinga'ya göre dinî inançlarımız ve tanrıya iman, delil gerektirmeyen temel inançlardır.³²

Bütün bu mülahazalardan ortaya çıkan sonuç; tanrı inancının, insanın istese de istemese de vazgeçemeyeceği varoluşsal temel bir 'form'da olduğudur ki Maturidi'nin üzerinde düşüncelerini yoğunlaştırdığı nokta budur. Kanaatimize göre; Yüce Allah'ın, insanın içine attığı bu fitri ihtiyaç hâli, insanın dine olan ihtiyacını vurgulamasının yanında, ünlü psikolog Jung'unda belirttiği gibi; dinî olgularımızın kaynağını Freud ve Marx gibi sadece sığınma ve güven arayışı duygusuna indirgemez. Çünkü Jung'a göre bunlar dinin fonksiyonel tarzlarıdır ve bu fonksiyonel yanının çok ötesinde din, tüm Psikik hayatı düzenleyen ve böylece kişilik bütünlüğünü sağlayan eşsiz bir fenomendir.³³ Jung; bütüncül bir form olarak bireyleşme sürecinin nihai hedefi, dinî tasavvurlarla, tanrı inancıyla yansıma bulur der. Ona göre, döllemiş bir yumurtanın organik gelişimini

30 Özcan, *a.g.e.*, s. 65.

31 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 34.

32 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 36-37.

33 Bahadır Abdülkerim, *Jung ve Din*, İz Yay. İstanbul 2010, s. 278.

tamamlanmış bir insan yavrusuna evrimleşmesi ne ise, Psikolojik gelişiminde, temel hedefi psişik anlamda kendini gerçekleştirme, yani kişisel bireyleşmedir.³⁴ Burada Jung bireyleşmeyi (kendi olabilme, şahsiyet), özsel bir bağla tanrı inancıyla ilişkilendirir. Bireyleşme ise existansiyel bir varlık tarzı olduğu için filozoflara göre, insan gelişiminin nihai hedefidir. Plantinga gibi Hick’de; bir delil olmaksızın tanrının varlığına olan inancın, rasyonel bir inanç olduğunu söyler ve inanılan şeyin değil, inanmanın aklılığı üzerinde durur.³⁵ Bu açıklamalardan hareketle Hick; tanrının insanı etik (ahlaklı) ve bu anlamda kutsal olana cevap verebilecek kapasitede akıllı ve mükemmel bir canlı olarak yarattığını, buna karşın insan aklının yegâne temel bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini, ancak akla da uygun bir rol verildiğinde, onun dinî hayat içerisinde önemli bir yere sahip olacağını söylemektedir. Hick dünyanın, dinin aydınlatmış olduğu bir akılla; daha anlaşılır bir duruma geleceğinin de altını çizmektedir.³⁶

John Hick, dini kültürler olarak ifade etmektedir. Hick böyle yapmakla dinî hayatın ve tecrübenin tek biçimi olmadığını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre farklı tecrübe biçimleri diye adlandırılan şey çoğulcudur.³⁷ Bu problem ona göre; yani dinî tecrübelerimizin tek biçimde olmaması durumu, semavi olmayan dinlerin de hesaba katılması anlamına gelmektedir. Fakat bu durum; daha öncede belirttiğimiz; felsefi ve teolojik düzeyde bir çözüme kavuşturulması pek de kolay gözükmeyen ulûhiyet problemi’ni gündeme getirir ve bu durum dinlerdeki birikimsel geleneğinde etkisiyle halledilmesi güç bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸ O hâlde en azından semavi olmayan dinleri dışarıda tutmak dolayısıyla dini çoğulculuğu, İbrahîmî dinler diye nitelendirilen ve temeli vahye dayanan dinlerle sınırlı tutarak, tabir yerindeyse kısmi çoğulculuğu mu gündeme getireceğiz? Burada Özcan’ın da değindiği gibi; önemli bir din bilgini olan Maturidi’nin dinlere bakışı, doğruluk ve meşruluk kapsamına sadece semavi dinleri alacak nitelikteki kapsayıcı tutumu, tabir yerindeyse kısmi çoğulculuğun tipik bir örneği olarak görülmelidir.³⁹

Maturidi’ye göre semavî dinler; vahiy kökenli oldukları için belli bir gelişmişlik düzeyine sahiptirler. Bununla birlikte genel olarak monoteist dinlerin özünde; boyun eğme, itaat etme, teslim olma, inanma ve bağlanma gibi anlamlar ortak bir geleneksel birikim olarak yer almaktadır. Aslında bu anlamlar, insanların doğuştan sahip oldukları ve yine bu terimlerle ifade edilen duygularının karşılığıdır. Bu duygular, insanda fitri olarak bulunduğu göre din bu duyguların, hakikatte karşılığı olur. Bu doğal din duygusunun ve dine olan bu ihtiyacın kendisini, tatmin edebilmek için insanın yöneleceği Yüce Varlığı bulmasını sağlayacak akli meleke de yine insana doğuştan verilmiştir. Maturidi’ye göre, bu meleke doğru kullanıldığında insanı sığınılmaya layık

34 Bahadır, *a.g.e.*, s. 158.

35 Bahadır, *a.g.e.*, s. 39.

36 Bahadır, *a.g.e.*, s. 41.

37 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 41.

38 Özcan, *a.g.e.*, s. 18.

39 Özcan, *a.g.e.*, s. 19.

olan tek varlığa götürür. Felsefe diliyle söyleyecek olursak, bu nihai varlığa insanın ulaşma isteği fitrî ve zorunlu bir durumdur. Maturidi'nin dini; akli ve fitri olan din diye nitelendirilmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Özünü yol ve sünnet anlamlarının oluşturduğu şeriat ise insanların dinî kültürlerinin, içinde yaşadıkları dini çevrelerinin yorumlarının dine yansımasıdır. İnsan bunu, kendi sosyal çevresinde hazır bulur. İnsanların tabi olduğu; ahlaki, ameli kurallar manzumesi buradan ortaya çıkar.⁴⁰ Maturidi'nin dinlere bakışına yön veren ve onun kapsayıcılığının, temelinde yer alan anlayışını da din ve şeriat kavramlarına ilişkin ayrımı önemli rol oynar. Yani din; kaynağı itibarıyla tevhit inancıdır, şeriatlar ise sosyal çevreyle bağıntılı hakikatlerdir. Maturidi'nin, din ve şeriat kavramlarının tahlilinde ortaya koyduğu bu fitri din anlayışı, aslında psikolojik açıklamalarla da desteklenecek niteliktedir. Örneğin makalemizde daha öncede açıklamalarına yer verdiğimiz Jung'un kişilik yapısı ile ilgili teorisi, dinin fitriliğini temellendirmeye elverişli gözükmektedir. Çünkü St. Augustin'e ve hatta Platon'a kadar uzanan ağırlıklı ölçüde bir duygusal unsur ihtiva eden evrensel bir düşünme form'u (idea) diyebileceğimiz arketip kavramı kullanılarak bu teoride dile getirilen; kişilik yapısını meydana getiren, sistemlerden biri olan kolektif şuuraltının bir tür yapısal unsuru durumundaki tanrı arketipi öyle görünüyor ki Maturidi'nin açıklamalarına uygun düşmektedir.

Burada Monoteizm' in kaynağıyla ilgili olarak -ki filozoflar da dinin fitriliğini, kendi kavramlarıyla formüle ederler. Hak din veya İbrahimî din olarak tarif edilen sahih dinin kaynağıyla, filozofların düşüncelerinin temelini aynı hakikat'e referans edebileceğini, belirtmemiz gerekir. Bir öz niteliğindeki bu din, tevhit inancı olarak bilinir. Bu inanç değişmeyen tek din olarak ifade edildiğine göre; din tektir, çok olan ise şeriatlardır Maturidi de bunu açıklıkla dile getirmektedir.⁴¹

Dinî çoğulculuğun; felsefe ve sosyoloji açısından tanımlanabilecek en belirgin özelliği, onun farklı tecrübe biçimleri olarak adlandırılan yönüdür. Hick bunu kültürler olarak ifade etmektedir. Hick'e göre tanrıyı "olarak tecrübe etme" noktasında; Samuel'in Yahvesi'ni işitme tecrübesi, Muhammed'in Cebrail'in sesini Kur'an olarak işitmesi tecrübesinden farklıdır. Hick burada aynı tecrübenin, farklı şekillerinin olduğuna işaret etmektedir. Dinî tecrübenin, bireye yönelik olabileceği gibi toplumsal olabileceği gibi farklı yoğunluk seviyelerinde meydana gelebileceğini de söylemektedir. Ancak bütün bu tecrübelerin hepsi, bizden aşkın olan tanrının farklı şekillerde de olsa olarak tecrübe etmenin kapsamına girer. Bu nedenle dinî tecrübe belli zamanlarda yaşanan özel bir tecrübe olmayıp, inanan herkesin imanı aracılığıyla sürekli yaşadığı bir tecrübedir.⁴² Sonuç olarak Hick'e göre, hayatı ve evreni dinî yönden tecrübe etmenin manası; inanmayan insanların öteki dünyanın varlığına inanıp farkında olmamaları değil, dindar olmayanların da ölümden sonra gelecek bir hayatı kabul edip onaylamalarıdır. Dünyanın tanrı tarafından yaratıldığı ve yönetildiği inancı, Hick'e göre temel

40 Özcan, *a.g.e.*, s. 22.

41 Özcan, *a.g.e.*, s. 23-25.

42 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 50.

bir inançtır. Dolayısıyla dünyanın varlığının hakikati ve bazı objektif ahlaki doğrular hakkında tartışılmayacak inançlardır. Ayrıca John Hick'in üzerinde durduğu dinî tecrübe; kimi seçkin insanların yaşadıkları "tanrıyı görme" ya da "onunla buluşma" anlamına gelen mistik ya da sezgisel bir tecrübe olmayıp, tüm inananların imanları aracılığıyla evrende olup bitenleri, tanrının fiilleri olarak algılama tecrübesidir.⁴³

Maturidi'nin de üzerinde yoğunlaştığı fitrî din anlayışına benzer olarak, Hick'in; dünyanın tanrı tarafından yaratılıp, yönetildiği inancının temel bir inanç olduğunu söylemesi, dinin hakikati ve fitriliği noktasında ortak bir düşünceye sahip oldukları anlamına gelebilir. Ancak insanlık tarihin birçok döneminde; insanların İbrahîmî ve fitri olan bu dindeki tevhit esasını bozmayacak tarzda bir ulûhiyet anlayışı ortaya koyamadıkları da bir gerçektir. Bu durumun bilinmesi; işin aslında dinî anlayışları, ele alırken onu tevhit boyutuyla ele almamızı zaruri kılacaktır. Bu da şu anlama gelir: Tahrif olmamış şekliyle semavi ve kutsal kitaplardaki; itikadi inançların hatta ahlaki konuların, geçerliliği ve bağlayıcılığı devam etmektedir. Bu sebeple İslam dininde; Müslümanların, bütün peygamberlere ve kutsal kitaplara inanması zorunlu bir inançtır. Semavî kitaplar, birbirinin devamıdır ve vahiyde bir devamlılık vardır. Son şeriat olan İslam oluşurken, eski şeriatların devamı olarak tahrif olmamış şekliyle, onların önemli noktalarını kendinde toplamıştır. Felsefi terminolojiyle ifade edersek bu, diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da bir birikimsellik ve kısmi bir kapsayıcılık özelliğinin bulunması demektir.⁴⁴ Maturidi'ye göre İslam; sadece diğer şeriatların bir araya toplanmasından ve birbirinden bağımsız inançların, birbirini tamamlamasından ibaret değildir. Çünkü İslam şeriatı, yenilik ve orijinalliğinin yanında entelektüel bir üstünlüğe ve gelişmişliğe de sahiptir. Nitekim son şeriat olmasından dolayı, diğerlerine göre daha kâmil ve yetkin bir konumdadır ve her yönden mükemmel bir dindir.

Çoğulculuk konusuna dönecek olursak; dinî çoğulculukla ilgili önemli konulardan biri de din dili ve ondan doğan sorunlardır. Din dili dediğimiz faaliyette, çeşitli bakış açılarından oluşan, belli bir inanç tarzının, tutum ve davranışlarımızın belli bir dilde ifade edilmesidir. Yani dini ritüellerde ve ahlaki tutumlarımızda, belli normlara riayet etmemizdir. G. C. Jung'un da ifade ettiği gibi; insanları dünyanın her bir köşesinde her zaman birbirine bağlayan öge onların ruhlarının derinliklerinde kök salmış dini özleridir. Her insanda mevcut olan psişik ortaklıkların bu dinî öze pekişmesi sonucu, tabii dinsel işlev ortak bir gerçeklik olarak temayüz eder. Her ne kadar din dışı görünürse görünsün tüm toplumsal değişim projelerinde bile dinî içerikler ve ifadelerin bulunması – Freud ve arkadaşlarının iddiasının aksine- dinin kolektif bilinç dışında en büyük ortak tecrübeye sahip olduğunun kanıtıdır. Kolektif bilinç dışı arketiplerinin, dinî dogmaların karşılıkları olduğu argümanı güçlü bir argümandır ve bilinen tüm dinî görüşlere uygun düştüğü hususu, deneysel olarak ispatlanabilir. Jung'a göre arketipler, büyük ölçüde deneyim ve dogmalarla örtülü, orijinal biçimlerinden sıyrılmış bulunabiliyorsa da, psişede dinî inancın merkez öğeleri olarak işlevlerini sürdürürler.

43 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 50.

44 Özcan, *a.g.e.*, s. 28-29.

Fakat Jung'a göre bu dogmalar eğer içi boş formlar hâlinde donup kalırlarsa, güçlerini yitirirler ve inancın sönmesine paralel olarak insanı iç ve dış tehlikeler karşısında savunmasız bırakırlar. Modern dünyada kendini dinden soyutlayan, teknoloji ve akla dayalı batı uygarlığının içine düştüğü durum, buna canlı bir örneklik teşkil eder.⁴⁵ Buna göre tanrıya inanmayan veya bağlı olmayan insanın, dünyanın yıkıcı faktörleri karşısında, kişisel pozisyonuyla baş edebilmesi imkânsız bir hâl alır. Dinin huzur verici yönlendirmesi olmadan, yaşanan bu dış faktörler ürkütücü olurlar ve insan din olmadan kendi dışında cereyan eden bu olguları açıklayamaz. İnsan aklının zorunlu bir idesi olarak tanrı inancı, Kant'a göre: her ne kadar varlığı kanıtlanamasa bile; tanrı, bilgi yapan salt teorik insan aklı için yadsınmasına olanak olmayan ve bütün insan bilgisini çevreleyen kavramdır. Öyle ki İnsan aklında, her zaman duyuların ötesine, koşulsuz olana doğru bir yükselme çabası vardır.⁴⁶ Kant'ın bu koşulsuz olana yükselme çabası olarak tanımladığı şey dini inanca dayanan özsel çabalarımızdır.

John Hick'in din dili hakkındaki düşünceleri ile dinî realizm anlayışı arasındaki ilişkiyi incelediğimizde ise, Hick dini realizmden; dinî ifadelerin aşkın bir gerçekliğe tekbül ettiğini anlar. Bu açıdan bakıldığında; İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin, tanrı hakkındaki kullandıkları din dilini realist bir şekilde kullandıklarını söyleyebiliriz. Bundan kastımız; bu dinlere mensup olanların tanrı hakkındaki sıfatları ifade şekillerinin, kutsal metinlerdeki sıfatlar ne ise o şekilde kullanmalarındır. İnananlar tanrıyı Kur'an, İncil ve Tevrat'taki vasıfları ne ise o şekilde tanıyıp bilirler ve tanrı zatını ve kendini bize bildirirken, toplum lisanında var olan kavramsal sisteme göre bildirir. Her ne kadar Hick'e göre dinin özü, teolojik öğretiler değil, kişisel dönüşüm ise de yine de, dinî akideler ve tarihsel iddialar, insanın varoluşu ve ilahî olanı tecrübe etme teşebbüsleri olarak dinî tecrübelerimiz, reel olan hakikatin betimlenmesidir. Onun dinî akideye ilgisi dinî tecrübeye ilgisinden daha azdır. Ama Hick'e göre din önemlidir. Çünkü insan varoluşunu ben merkezlilikten, gerçeklik merkezine doğru dönüştürür.⁴⁷ Şöyle ki, bir müminin nazarında, onun kendi hayatı, insanlık tarihi ve dünya tanrının faaliyet alanıdır. Onun bakış açısından, tabii olaylar ve insani eylemler alanında yaşanan ve hayatta karşılaşılan her şey, insanların özgür mukabeleleri aracılığı ile tanrının sonsuz hikmeti ve yüce gayesinin icra edilmesidir. Bu açıdan bakıldığında Hick'e göre ibadet, tanrıyla buluşmak demektir. Gerçeklik konusu olması yönüyle tanrının varlığına dair inancımız kendi bilincimize, kişisel tecrübemize dayanır.⁴⁸

Felsefi açıdan imanı temellendirmeye yönelik olarak Hick'in bu açıklamaları önemli açıklamalardır. Fakat dinin hakikatini anlama noktasında rölativizme yol açtığı için eleştirilmiştir. Hick'i dinî çoğulculuk hipotezini ortaya koymaya götüren iki neden vardır. Bunlar: a) Dinî tecrübelerimiz, b) Doğuştan getirdiğimiz dinî temayüllerimizdir. Hick, dinî tecrübenin, bireysel ya da toplumsal olabileceği gibi, farklı şekil

45 Bahadır, Abdülkerim, *a.g.e.*, s. 107.

46 Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara 2007, s. 118.

47 Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbah, Bruce; Basincer, David, *a.g.e.*, s. 388.

48 Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 140.

ve yoğunluk seviyelerinde meydana gelebileceğini söylemektedir. Ona göre bu farklı şekil ve yoğunluklar, aşkın varlıkla dolaylı bir ilişki içerisinde olma gibi bir sembol ya da idolün dinsel tecrübesini; kutsal anlamın kabulü gibi bir ritüel veya festivale katılımı; kutsal eylemler ya da karma kanununun bir eylemi gibi belirli bir olayın tecrübelerini ve tanrının sözleri gibi kutsal yazıları okumayı vb. kapsar. Bundan dolayı Hick, dinî tecrübeye ve doğuştan getirdiğimiz dinî eğilimlere, çoğulculuk kuramında özel bir yer ayırmıştır. Özellikle William James'in, Hick'in fikri gelişimindeki etkisi, onu dinî tecrübe kavramından Hristiyanlığın tek dinî değer olmadığı sonucuna götürmüştür.⁴⁹ Burada Hick'in üzerinde yoğunlaştığı dinî tecrübenin dinde insani olan bilgi türüne işaret ettiği açıktır ve bu nokta sorgulanmaya açıktır. Her ne kadar Hick peygamberlere gelen vahyi bilgiyi de, dinî tecrübe kapsamında ele alıyorsa da burada söz konusu olan din, örneğin özel olarak İslam olduğunda, öğretimi yapılacak olan bilgi üzerinde başka bir açıdan düşünmek gerekir. İslam'da öğretimi yapılacak olan bilgi, belli bir ölçüte göre doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen türden bir bilgidir. Doğrulama ve yanlışlama ölçütü vahiydir. Dolayısıyla kişinin özel dinî tecrübeleri sonucunda edindiği ilham kaynaklı bilgiler doğruluğu ve yanlışlığı tahkik edilemeyen bilgi türüne girdiği için dinî epistemolojide herhangi bir değeri yoktur. Bu tarzda bir bilginin öğretime konu edilmesi de mümkün değildir. Ayrıca doğruluğu ya da yanlışlığı tahkik edilemeyen bilgi üzerine temellendirilen dinin, büyü ile karıştırılma ihtimali vardır.⁵⁰ Dinlerde mevcut olduğu iddia edilen farklılıkları izah etmek ya da uzlaştırmak için bir yöntem geliştirmeye çalışan Hick sonunda bizzat dinlerin kutsal varlıklarını tehlikeye düşürecek bir sonuca ulaşmaktadır. Çünkü onun ortaya koyduğu kurama göre dinler, tanrının merhameti sebebiyle insanları dünya ve ahirette kurtuluşa ulaştırmak için gönderilmiş ilahi inanç ve ibadet sistemleri olmaktan çıkmakta, insanın ferdi dini tecrübesi sonucunda ortaya çıkardığı, içinde doğru ve yanlışların bulunduğu yarı mitolojik inanç sistemleri hâline gelmektedir.⁵¹

Din ve ahlak iki ayrı alan olmakla birlikte, ikisi arasında içsel bir bağın olduğu ve kaçınılmaz bir öncelik ve sonralık anlamındaki bu ilişkide her birinin insanın hayatı ile doğrudan bir bağının olduğu bir gerçektir. Fakat buna göre de iyi ile ilgili tüm gerçekleştirmeler sonludur. Her bir toplum kendi yetkinlik biçimine sahip olmakla birlikte bazı kusurları da barındırır. Tüm tecrübe unsurları da dâhil din hakkında öğrenilecek yanlışlar, o öğrenilenin yanlış yapılmasına yol açacaktır. Burada dinî bilgi, terbiyenin karşılığı olup, ahlak eğitiminin de başlangıcı anlamındadır. Gazâlî'nin de belirttiği gibi bu manadaki dinî eğitimle ahlakın gelişmesi ve olgunluğa ulaşabilmesi sağlanır. Bu insanın tüm edimlerinde, dinin kanun ve yasalarını uygulamasıyla gerçekleşir. Aslında tüm duygulanımların ve ahlaki erdemlerimizin kaynağında doğru ve sahih kaynağa dayanan Hak din olgusu yatar. Geçmişin dilini kullanan birikimsel dinî gelenekler, kaynaklarının eksikliği ve bilgi olmayı bilgi olarak sunmaları nedeniyle bâtil fikirlere meyleder.

49 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 98-99.

50 Kılıç, *a.g.e.*, s. 95.

51 Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 102.

Gazâlî'ye göre bu insanlar, gerçek olarak kabullendikleri Peygamber ve onun bilgisinden uzaklaşmışlardır. Bunun karşılığı Gazâlî'ye göre tek kaynaklılığa dayalı bilgilen-dirme formuna yönelik eksikliklerdir. Gazâlî bu önermesini şöyle formülendirir. Gerçeğin bilfiil varlığı yok olsa da onun yeni bilfiil varlığı, geçmiş olanı yeniden hayata sunar.⁵² Dinin kökeni üzerinde kafa yoran insan, yaratılışı ve varoluşu için hissettiği doğal din duygusunun sadece içinde yaşadığı çevreye ve geleneğine ait olmadığını anlar. Çünkü hakikatte bu duygu yaratılmanın ve varoluşun borcudur ve anne-babası da dâhil olmak üzere bidayetten beri tüm insanların bizatihi kendisi gibi benzer süreçten geçmiş olduklarını bilir ve ruhunun tanrısı Rabb'i olarak itiraf ettiğini idrak eder. Varoluşsal anlamda din duygusu, insanın asli doğasına dönüşü anlamına gelmektedir ve insanın zihninde oluşan, zuhur eden bu kavram Allah'ın peygamberlerine, elçilerine vahyettiği öğrettiği dinin kendisiyle özdeşdir. Doğru yol üzere olan insan kendisini yaratmanın hizmetine vermek anlamında doğasının, tabiatının gereği olarak kulluğa yönelir. Kur'an-ı Kerim'e göre bütün dinler ister istemez tanrının külli iradesine teslim olmaları anlamında bir dini yaşıyor olmaktan varestedir. Bu sebeple din terimi, İslam'dan başka dinleri ifade etmek içinde kullanılır. Yalnız ne var ki İslam'ı diğer dinlerden farklı kılan şey, İslam'da Allah'ın iradesine teslimiyetin içten ve külli (total) bir tarzda gerçekleşmesi ve bu teslimiyetin O'nun vahyettiği yasaya tam bir itaat şeklinde ve isteyerek olmasıdır.⁵³ Bu fikir Kur'an'da muhtelif yerlerde ima edilir:

*“Allah'ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde her ne varsa (isteyerek ya da istemeyerek) O'nun iradesine teslim olmuştur ve sonunda da O'na döndürüleceklerdir.”*⁵⁴

*“Kim İslam'dan başka bir din arzularsa, bu asla O'nun tarafından kabul edilmeyecektir.”*⁵⁵

*“Hiç şüphesiz Allah nazarında din İslam'dır.”*⁵⁶

Din felsefesi cenahında da içerisinde teslimiyetin ifa veya ifade edebileceği biçim olarak dinin; otantik, orijinal bir form olarak, tanrıya bağlılık ve teslim olma girişimi olduğu açıktır. Bu tarzda bir girişimin başarılı olması; dinî tutumların, ahlaki ve manevi davranışların tesis alanının yine tanrının bizatihi kendisi tarafından belirlenmiş, vahye dayalı, sahih geleneğe dayanması anlamına gelir. Kendi beşeri tecrübesi ve geleneğini, vahye dayalı gelenekle sentezleme sonucu oluşmuş birikimsel gelenekler ise bu anlamı karşılamaktan uzaklaşmışlardır.

52 Albayrak, Mevlüt, Gazâlî ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi, *Büyük Mütefekkir Gazâlî*, s. 104.

53 Attas, Nakip, İslam, *Sekülerizm Ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M Erol Kılıç, İnsan yay., İstanbul 1995, s. 89.

54 Âl-i İmrân, 3/83.

55 Âl-i İmrân, 3/85.

56 Âl-i İmrân, 3/19.

Sonuç

Küreselleşme sürecinde öne çıkan dinî anlayış ‘dinî çoğulculuk’ olarak gözükmektedir. Dinî çoğulculuk, kısaca, bütün dinleri, özellikle de yaşayan büyük dünya dinlerini, tanrıya eşit seviyede ulaştıran yollar olarak kabul etmekte ve aralarındaki farklılığı görmezden gelmektedir. Böylece, çok kültürlülük, görecelilik ve postmodernizmin etkisiyle dinler konusunda yeni bir bakış açısı oluşturulmaktadır. Makalemizde tartışmaya çalıştığımız konunun iki veçhesi vardır. Birinci veçhe şudur: Çeşitli dinlerin ve onların mensuplarının kendilerini serbestçe ifade edebilmeleri anlamındaki kültürel çoğulculuktan ziyade dinler arasındaki hakikat değeri açısından bir fark görmeyen, her dinin iddiasını eşit seviyede doğru kabul eden metafizik çoğulculuktur ve bu ikisi arasında ciddi farklar vardır. Dolayısıyla birincisinin doğru olması, ikincisinin de mantıken doğru olması anlamına gelmez. Maturidi’nin de belirttiği gibi metafiziksel bakımdan dinler hak ve bâtil dinler olarak Yüce Allah tarafından vahiyyle belirlenmiştir.

Konumuzun diğer veçhesinde ise şu vardır: Modern insan, maddi dünyanın önemini mübalağalı bir bakışla kabul etmektedir. Bunun sonucu olarak; niceliğin niteliği öldürdüğü, dikey boyutun yatay boyuta indirgendiği Batı uygarlığında, hakikat anlayışı dikey anlamdaki vahyi bilgiyle, yatay olan (insani) bilgi yer değiştirmiştir. Doğrusu din, mantıkla hareket etmek demektir ve maddi dünyanın değerini de inkâr etmez. Her ne kadar İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik arasında bu konuya bakış açıları arasında bazı farklılıklar olduğu göze çarpsa da, özellikle İslam ve Hristiyanlık, maddi dünyanın, insan yaşam ve yazgısını belirlemeye başladığında maddeciliği inkâr noktasında en güçlü dinlerdir. Her iki dinde şunu iddia eder: Maddi olandan daha yüksek bir düzen vardır ve o da manevi düzendir. Evrendeki Nihai Kontrol ise manevi düzene aittir. İnsan tecrübesine göre bilgi; iki türdür: Biri tanrıdan mülhem olan, yalnız tanrının lütfuyla insanın ulaştığı, yine tanrı tarafından yaratılan insandaki bil kuvve, iç görü ile elde edilen bilgi. İkincisi ise; rasyonel olan insanın akli kapasitesiyle elde ettiği bilgidir. Tanrıdan mülhem olan bilginin tabiatı diğer bir bilgi türü olan rasyonel bilgidir. Biri dikey olarak kesin, mutlak tarzda bilgi olarak kendini gösterir. Diğerisi ise yatay ve değişkendir. Mutlak tarzdaki bilgi kesinlikle değişmez ve yatay olarak elde edilen bilgiye indirgenemez. Bu bakımdan metafiziksel boyutuyla dinleri eşitlemek hepsinin birden doğru olduğu ve insanı kurtuluşa götürebileceğini iddia etmek ciddi bir yanılgıdır. Yenilikçilik adına geliştirilen bu türden bir çoğulculuk epistemolojik yönüyle problemlili gözükmektedir. Günümüzde insanın maddi ve kültürel ürünlerini, birikimlerini evrenselleştirme adına küresel anlamda geliştirilmeye çalışılan yenilikçi anlayıştan din de nasibini almış bunun sonucu olarak da dinler arası diyalog adı altında bir çalışma başlatılmıştır. Burada doğru olan ifade, zaten tarihi süreçte de olduğu gibi dinler arası diyalogdan ziyade dindarlar arası diyalog olabilir. Toplumsal ilişkilerde, fertler arasında nazik ve müsamahakâr olmak karşı taraftaki insanı anlama noktasında anahtar bir rol oynar. Günümüz dünyasında; hakikat itibarıyla en gelişmiş ve doğru din olan İslam dini mensuplarının, dindarlar arasında diyalog gibi

hassas bir konuda kültürel yönden hazırlıklı ve donanımlı olmaları gerekir. Dinlerin ve dindar insanların teorik olarak da pratik olarak da çatışmacı bir diyalektikleri yoktur. Makalemizde vurgulamaya çalıştığımız gibi dinin özünde, vurgulanan; çatışma ve ötekileştirmeden ziyade tanrı inancının gerektirdiği çerçeve içerisinde dini yaşamak ve Yüce Allah'a bağlanmaktır. Bu Tanrı sevgisi ve inancının bağlamında ise kâmil insanı inşa etme vardır. İnsanı inşa edici olan bu süreçte (dini yaşam ve ameller) dini olanla, insani olanı eşitlemeyip, bu iki figürü birbirinden ayırmak gereklidir. Modern kültür, dini ve dindar insanı da içine alarak kendi bencil ve şüpheli paradigması içinde insanı ve ona ait değerleri yeniden yorumlarken bu değerlerin içini boşaltıp, yozlaşmaya yol açtığı için problemlerin arkasındaki asıl mesele görünemez hâle gelmiştir. Ardi arkası gelmez ampirik denemeler ve şüpheli septik bakış açısı, bilimselliği tesis adına insana ait en güçlü manevi fenomeni, onun varlığını taçlandıran yapıyı yıkmaya çalışmaktadır. Bunun sonucunda; ruhsal bir varlık olan insan ve onun sahip olduğu içsel manevi düzen kaçınılmaz olarak altüst olmuştur. Semavî dinlerin kutsal metinlerinde amel, inanç ve dini ritüellerde benzerliklerin olması bu dinlerin kaynağının aynı olduğu gerçeğine dikkatleri çeker. O hâlde bu dinlerin birbirleriyle tamamen irtibatsız olduğu düşüncesi yanlıştır. Hatta ilkel dinlere mensup insanlarda bile insanın, inancına konu olan tapınma hâllerinde hakikat yönüyle değil de, imgesel manada tek bir ilaha yönelik iddiası vardır. Sosyolojik yönden birtakım hakikatlerin bu dinlerde de olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla ahlaki anlamda çeşitli dinlere mensup insanların kendi inançlarındaki doğruluk iddialarının bir bakımdan hakikate yönelik olduğu, buna bağlı olarak Müslümanlar olarak içinde yaşadığımız dünyada diğer din ve inançlara mensup insanlara karşı ahlaki sorumluluklarımızın olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda dinî çoğulculuk gibi hassas bir konuda; İslami dünya görüşünün ana karakterleri, Kur'an ve Hz. Peygamber'in hatlarını çizdiği prizma üzerinden yürütülecek bir çalışma daha kayda değer olacaktır.

Kaynakça

- Attas, Nakip, *İslam, Sekülerizm Ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. M Erol Kılıç, İnsan yay., İstanbul 1995.
- Aydın, Mahmut, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu yay., Ankara 2005.
- Bahadır, Abdülkerim, *Jung ve Din*, İz Yay., İstanbul 2010.
- el-Faruki, İsmail Raci, *İslam ve Diğer İnançlar*, Çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, Çev., Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı yay., Ankara 2007.
- Karaman, Hayrettin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İ. Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, D. İ. B. Yay., Ankara 2006.
- Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, Marmara İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1999.
- Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Akl ve İnanç*, Çev. Rahim Acar, Küre yay., İstanbul 2006.
- Reçber, Sait, Altuntaş, Hayrani, Kılıç, Recep, Saruhan, M. Selim, *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ankara Üniv. Yayınları, Ankara 2006.
- Şahin, Naim, "Gazâli'de Etik-Estetik İlişkisi" *Büyük Mütefekkir Gazali*, D.İ.B. yay., Ankara 2013.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu yay., Ankara 2004.
- Wardenburg, Jacques, *İslam ve Din Bilimleri*, Çev. Ramazan Adıbelli, İz Yay., İstanbul 2011.
- Watt, Montgomery, *Dinlerde Hakikat*, İz yay., İstanbul 2002.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Dinî Çoğulculuk Sorunu*, İz yay., İstanbul 2007.