

Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım

Adnan Aslan*

A New Approach to the Problem of Religious Pluralism

This article offers a solution to the problem of religious pluralism within the context of Islamic inclusivism. It begins by defining the problem of plurality of religions as a conflict between the notion of the all-merciful and just God, and salvation limited to a "chosen" minority. After mentioning al-Ghazzali's notion of salvation, the author offers his own solution by claiming that all adherents of traditional religions will be saved as long as they believe and practice their own religion and do not confront with the message of Islam.

Giriş

Felsefî platformda dinî çoğulculuk, teolojik bağlamda dinler arası diyalog meselelerinin Batı'da dinî düşünceyi yönlendirir hale gelmesi ve küreselleşme süreci Hıristiyanlık haricindeki dinlerin bu meseleye dair cevaplarını zaruri hale getirmiştir. Daha önceki bir çalışmamızda¹ tasvirî olarak ifade etmeye çalıştığımız bu problem, burada farklı bir yaklaşımla tekrar ele alınmıştır. Makalemizde dinî çoğulculuğun felsefî ve teolojik bir problem oluşu dile getirildikten sonra İslâm düşünce tarihinden bir örnek olarak Gazzâlî'nin konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz görüşleri ifade edilecek ve kısmen yeni bir yaklaşım teklif edilecektir.

İnsan dünyaya geldiği zaman, fizikî varlığını devam ettirecek maddî şartlarla birlikte ırkını, milletini, dinini tayin eden sosyal ve mânevî şartları da hazır bulur. İnsan hayatını mümkün kılan fizikî şartlar eşit dağıtılmasına karşın insanın kimliğini oluşturan sosyal şartlar farklıdır. Din ve milletlerin farklılığı bu sosyal şartların tabii neticesidir. Dinlerin, gayp âleminin varlığı ve özellikleri hakkında, doğruluğu empirik olarak test edilmesi mümkün olmayan, hakikat iddialarında bulunmaları, bu iddiaların da çoğu zaman birbiriyle çelişmesi, dinlerin çokluğunu bir problem haline getirmektedir. Bir tarafta dinlerin metafizik farklılık ve çelişkileri, diğer tarafta mensuplarının

* Dr. Adnan Aslan, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 bk. Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (1998), s. 143-163.

kurtuluşu meselesi, bugün çağdaş din felsefesinde dinî çoğulculuk kavramı altında ele alınmaktadır. John Hick,² Wilfred Cantwell Smith³ ve Ninian Smart⁴ gibi bir kısım filozoflar dinî çoğulculuk meselesini felsefî platformda, Gavin D'Costa,⁵ Paul Knitter⁶ ve John Cobb⁷ gibi bir kısım düşünürler de teolojik zeminde ele almışlardır.

Toplumların şu andaki sosyal gerçekliği ele alındığında, bir ferdin hangi dine mensup olacağı büyük ölçüde hangi ailede doğduğuna bağlıdır. Bir kimse Türkiye veya Pakistan'da müslüman bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelirse büyük bir ihtimalle müslüman, Sri Lanka veya Burma'da Budist bir ailede dünyaya gelirse Budist, Hindistan'da Hindu bir ailede dünyaya gelirse Hindu, Avrupa veya Amerika'da hıristiyan bir ailede dünyaya gelirse de hıristiyan olmaktadır.⁸ Bu gerçeklikten hareketle, dinlerin mutlak hakikat iddiaları inananların bu naif konumlarına dayandığı için ikna edici bulunmamaktadır. Dindar bir hıristiyanın Hıristiyanlığı hakikate götüren tek din olduğunu iddia etmesinin en önemli sebeplerinden biri hıristiyan bir ailede doğması ise, bu şahsın durumu esas alındığında, hakikate ulaşma irade ve iyi niyetli araştırmaya değil sadece tesadüfe bağlanmış olmaktadır.

Dinlerin çokluğu daha ziyade tek Tanrı'ya inananlar arasında bir problem olarak gözükmektedir. Dinleri, insanların uydurduğu fenomenal gerçeklik olarak değerlendirip âdil ve merhametli bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenler için, dinlerin hakikat iddiaları ve bu iddialarında çelişmeleri bir problem teşkil etmemektedir. Bu durumda dinler sanat ve felsefe gibi insanın zihnî ürünü olarak algılanır. Eğer tek bir Tanrı varsa ve dinler de bu Tanrı'ya farklı farklı sıfat ve özellikler veriyorlarsa bunlardan hangisi doğru kabul edilmelidir? Fakat asıl problem adaletli Tanrı fikriyle tesadüfen kaybedilen veya kazanılan dinî kurtuluş fikri arasındaki çelişki gibi görünen durumdur. Burada üç önerme ifade edilebilir:

1. Yeryüzünde yaşayan bütün fertlere karşı âdil davranan merhametli bir Tanrı vardır.

-
2. Son otuz yılda yazdığı eserlerini bu konuya hasreden Hick'in en önemli çalışmaları şunlardır: *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973; *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1988; *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.
 3. W. Cantwell Smith dinî çoğulculuk tezini *Towards a World Theology*'de (Macmillan, London 1981) ele almıştır. Bu husustaki ulaştığı nihai sonuçlar için bk. "Idolatry: In Comparative Perspective" içinde *The Myth of Christian Uniqueness* (ed. John Hick and Paul Knitter), SCM Press, London 1987, s. 53-68.
 4. N. Smart'ın dinî çoğulculuk meselesindeki en önemli eseri 1979-1980 yıllarında takdim ettiği Gifford Lectures'ı muhtevî olan *Beyond Ideology: Religion and Future of Western Civilization*'dir (Collins, London 1981).
 5. G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: Signpost in Theology*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
 6. F. P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, SCM Press, London 1985.
 7. J. Cobb, *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982.
 8. John Hick'in dinî çoğulculuk hipotezinin en önemli dayanaklarından biri, ferdin dinî kimliğini tesadüfen doğduğu aileye borçlu olmasıdır. Hick'in bu olguyu hemen hemen her eserinde tekrar etmesi dinî çoğulculuk hipotezini ortaya atmada bu fikrin etkisini göstermektedir.

2. Adalet ve merhametin gereği olarak Tanrı, insanlar arasında ayrımcılık yapmadan kurtulabilme imkânını herkese eşit dağıtmıştır.
3. Tanrı dünyayı sadece bir grup azınlığın, yani bir dinin mensuplarının, kurtuluşu erecekleri şekilde yaratmış, dolayısıyla diğerlerinin kendi hatalarından kaynaklanmayan bir sebeple (doğum) kurtuluşa ermelerine engel olmuştur.

Burada ikinci ile üçüncü önerme arasında açık bir çelişki vardır. Eğer ikinci önerme doğru ise, yani Tanrı adaleti gereği ayrımcılık yapmadan herkese kurtulma imkânı vermişse üçüncü önerme yanlıştır, yani dünyayı sadece bir grup insanın kurtuluşa ulaşabileceği tarzda yaratmış olması düşünülemez. İkinci ve üçüncü önermenin aynı anda doğru olması ise makul görünmemektedir.

Gazzâlî'nin Yaklaşımı

Gazzâlî⁹ bu meseleyi müslüman olmayanların kurtuluşu sorunu olarak ele almaktadır. İslâm'ın hem kültürel hem de siyasi üstünlüğünü tesis ettiği bir devirde yaşayan Gazzâlî'den diğer dinleri İslâm'a entegre edecek plüralist bir teori beklenemezdi. Özellikle Hıristiyanlık'la ters düşen teslîs, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu inancı gibi konularda Gazzâlî'nin elbette Kur'ânî tavrı benimsemesi ve Hıristiyanlığı sapık bulmasını da doğal karşılamak gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî'de dinlerin çokluğu kelâmî bir mesele olmaktan ziyade, fetret kavramı bağlamında diğer din mensuplarının durumu tarzında ele alınmaktadır.

Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğuna işaret ederek, İslâm ümmetinden büyük bir kısmının hatta oruç tutmayan ve namaz kılmayan bedevîlerin de kurtulacağını ifade eden hadis-i şerifi zikrettikten sonra Gazzâlî şöyle demektedir:

Yüce Allah'ın rahmetinin genişliğini gösteren bu ve benzeri haberler çoktur. Bu haber özel olarak Hz. Muhammed'in ümmeti hakkında gelmiştir. Ben derim ki:

Her ne kadar çoğunluğu ya bir anlık veya bir saatlik hafif şekilde, yahut haklarında cehenneme atılma ifadesinin kullanılabileceği bir süre cehenneme konulacaklarsa da rahmet geçmiş ümmetlerin birçoğunu kapsamına alır. Hatta diyorum ki inşallah zamanımızdaki hıristiyan Rumlar'ın ve Türkler'in çoğunluğunu yani Bizans ve Türk ülkesinin uç bölgelerinde yaşayan kendilerine davetin ulaşmadığı kimseleri de rahmet kuşatacaktır. Davetin ulaşmadığı insanlar üç sınıftır:

1. Hz. Muhammed'in ismini hiç duymayanlar. Bunlar mâzurduurlar.
2. Hz. Muhammed'in isim ve sıfatından, gösterdiği mucizelerden haberdar, İslâm ülkesinin komşuları olan ve onlarla bir arada yaşayanlar. Bunlar inkârcılardır.
3. İki derece arasında olanlar ki bunlar Hz. Muhammed'in isminden haberdar, ancak sıfat ve özelliklerinden haberdar değildirler, aksine tıpkı bizim

9 İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi dinî çoğulculuk fikrine daha yakın şahsiyetler varken burada Gazzâlî'yi tercihimiz uygun görülmemektedir. Onu tercih sebeplerimizden biri elbette Gazzâlî'nin İslâm düşüncesinin önde gelen ve müslüman kitlelerin tasvibini kazanmış bir düşünür olmasıdır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi mutasavvıf şahsiyetler meseleyi teorik çerçevede ele alırken, Gazzâlî meseleye daha çok pratik açıdan yaklaşmış ve bu konudaki hükmünü bir sorumlu kişi olarak vermiştir.

çocuklarımızın Mukaffa' adında bir yalancının peygamberlik iddia ettiğini duymaları gibi onlar da çocukluktan beri adı Muhammed olan hâşâ bir yalancının peygamberlik iddia ettiğini duymuşlardır. Bunlar da bana göre Hz. Peygamber'in vasıfları konusunda birinci sınıftakiler ile aynı konumdadır. Çünkü ismini duymakla birlikte vasıflarını olduğundan başka duymuşlardır. Bu ise konuyu araştırmaya sevketmez.¹⁰

Gazzâlî bu ifadelerden sonra, diğer ümmetlere hangi şartlarda İslâm mesajının ulaşıp kabul edileceği meselesine açıklık getirir. Ona göre bir milletin sorumlu olabilmesi için, Allah Resûlü'nün peygamberliğinin ispatı olan, ayın yarılması ve parmaklarının arasından su akması, çakıl taşlarının tesbih getirmesi gibi mucizeleriyle birlikte Kur'an adında bir kitap getirmiş olması mucizelerini tevatür yoluyla işitmiş olması gerekir. Bunu işitip sonra inkâr edenler Gazzâlî'ye göre inkârcı ve dolayısıyla sorumludurlar. Memleketleri müslüman memleketlerine uzak olan Rum ve Türkler, Gazzâlî'ye göre sorumlu değildirler. Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında haberleri işiten din-dar kimselerin içlerinde bir araştırma arzusunun doğması beklenir. Onların dünyaya meyli sebebiyle bu arzu doğmuyor ve gerçeği araştırmıyorlarsa Gazzâlî'ye göre yine sorumludurlar. İçinde araştırma arzusu doğmasına rağmen araştırmada kusur eden kimse de küfürdedir. Diğer din mensuplarından Allah'a ve âhîret gününe inancı olanlar, bir peygamberin geldiğini işittiklerinde araştırmaları gerekir. Araştırmaya başladıkları halde sonuca ulaşmadan ölürlerse, sorumlu değildirler ve Allah'ın rahmet ve affına nâil olmaları beklenir.¹¹

Gazzâlî'nin ifadelerinde iki nokta oldukça önemlidir. Gazzâlî İslâm'dan haberdar olup, Hz. Peygamber'in ismini duyan herkesi sorumlu tutmamakta, aksine küçüklüğünden beri Hz. Peygamber hakkında yalan haberlerin tesiriyle inanmayanların da sorumlu olmayacağını söylemektedir.¹² Bu düşünce oldukça yaygın "müslüman olmayan herkes küfürdedir ve cehenneme gidecektir" fikrini tashih etmektedir. Gazzâlî'ye göre bu genelleme doğru değildir. Bir kimsenin sorumluluğunu tayin eden faktör kendi özel konumudur. Kendi iradesine bağlı olmadan hıristiyan bir ailede doğduğu için zihni Hıristiyanlığın kategorileri ve inanç sistemine göre "programlanan" kimse, doğal olarak Hz. Peygamber'i gerçek kimliği ile tanıyamayacağı için mâzurdur. Diğer taraftan Gazzâlî sorumluluğu ferdin araştırma isteğine bağlamaktadır. Eğer araştırır ve doğru yola ulaşırsa kurtulur, doğru yola ulaşmazsa sorumludur. Eğer araştırmaya başlar ve bir neticeye ulaşmadan ölürse yine mâzurdur.¹³

10 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Menşûrâtü Dâri'l-Hikme, Beyrut 1986, s. 105-106.

11 a. e., s. 107.

12 Türkiye'de konuyla ilgili bir kısım tartışmalar olmaktadır. Meselâ Süleyman Ateş bir makalesinde, Allah'a şirksiz ve âhirete şeksiz inanan ve ahlâken iyi konumda olan diğer din mensuplarının da kurtuluşa ereceğini iddia etmektedir. Bu görüşe Talat Koçyiğit, "İslâm'ın gelmesiyle diğer dinlerin geçerliliği kalmamıştır" diyerek cevap vermiştir. Tartışmanın bütünü için bk. Süleyman Ateş, "Cennet Kim-senin Tekelinde Değildir" *İslâmî Araştırmalar*, III/1 (1989), s. 7-24; Talat Koçyiğit, "Cennet Mü'min-lerin Tekelindedir" *İslâmî Araştırmalar*, III/3 (1989), s. 85-94.

13 Tanınmış müslüman âlimlerden Mûsâ Cârullah Bigiyev, müslüman olmayan toplumda yaşamının pratik sonucu olarak, bu problemi ruhunun derinliklerinde hissetmiş ve 1911 yılında diğer din mensuplarının kurtuluşuna dair *Rahmeti İlahiyye Burhanları* isiminde bir risâle yazmıştır. Mûsâ Cârullah

İkinci nokta ise, Gazzâlî araştırma arzusunun dindar kimselerde daha yoğun olacağını düşünmektedir. Bu konuda genellemeler yapmak güçtür. Tam aksi de söylenebilir. Dindar olan kimseler kendi inanç esaslarıyla mutmain oldukları için, diğer dinleri araştırma arzusu diğerlerine nazaran daha az olmaktadır. Meselâ ihtidâ konusunda yapılmış bir çalışma¹⁴ kendi dinleriyle tatmin olmayan kimselerin daha ziyade arayış içinde olduğunu söylemektedir. Fıtraten dindar olan kimseler kendi dinlerine göre daha iyi "programlanmaları" sebebiyle diğer dinleri araştırma ihtiyacı duymazlar. Bu tesbit aynı zamanda dindar müslümanlar için de geçerlidir. Bir müslüman hiçbir zaman Hz. İsa'yı bir hristiyanın algıladığı gibi algılayamaz.

Yeni Bir Yaklaşım

Dini çoğulculuk meselesine yeni yaklaşımımız vahyin evrenselliğinin yanı sıra Allah'ın merhamet ve adaletini de vurgulamaktadır. Buna göre, Allah her millete peygamberler göndererek insanlığı doğru yola çağırmıştır.¹⁵ Allah peygamber göndermediği toplumu âhirette cezalandırmayacağını açıklamış;¹⁶ insan, peygamberler vasıtasıyla sorumlu kılınmıştır.¹⁷ Ayrıca gönderilen her peygamberin ismini Kur'an'da

bu risâlesinde "umumu âlemi insanîyetin necâtına itikad ettiğini" ifade etmiş, risâlenin büyük bir kısmını radikal telakkî edilecek bu fikri kabul etmenin önemine ve buna yöneltilen tenkidlerin tutarsızlığına ayırmıştır. Mûsâ Cârullah Allah'ın rahmetinin geçmiş, hâlihazırda yaşayan ve gelecek bütün insanlığa şâmil olduğunu Kur'an'dan deliller getirerek ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ "Dilediğimi azaba uğrattım ve rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır" (A'râf 7/156) buyruğunda azabı kendi iradesine bağlaması ve fakat merhameti ise mutlak ifade etmesi rahmetinin umum olduğuna işaret etmektedir. Yine Kur'an'da 'De ki: "Ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar; çünkü O çok bağışlayan ve çok esirgeyendir" (Zümer 39/56), buyurulmuştur. Mûsâ Cârullah bu âyetteki "kullanım" ifadesinin insanların hepsini içerdiğini ve dolayısıyla Allah'ın rahmetinden bütün insanlığın istifade edeceğini iddia etmektedir. Daha sonra Mûsâ Cârullah Şûrâ 5, Mâide 118, Mü'minûn 117-118, Kâf 28-29 gibi âyetleri muhataplarını ikna edecek tarzda tefsir ve tahlil etmiş ve bu âyetlerden Allah'ın rahmetinin bütün insanlığa şâmil olduğuna dair "burhanlar" çıkarmıştır (daha geniş bilgi için bk. *Rahmeti İlahiyye Burhanları*, Vakıf Matbaası, Orenburg 1911).

Mûsâ Cârullah'ın bu tezinin Kur'an'ın bütünlüğü göz önüne alındığında ciddi temelleri olduğu aşikardır. Tezinde, "rahmeti ilâhiyenin umumu" prensiplerini ortaya koymaması bu öneri ile karşılaştırılmasını güçleştirmektedir. Fakat genel bir karşılaştırma yapıldığında Mûsâ Cârullah'ın tezinin daha radikal olduğu görülmüştür.

- 14 Ali Köse'nin bu konuda yaptığı çalışma ihtida edenlerin daha önceki dinlerle alakaları bakımından net fikirler vermektedir. Araştırmaya konu olan yetmiş kişiden sadece sekizi (% 11) daha önce mensup oldukları dinin gereğini uyguluyorlardı. Otuz iki kişi (% 46) ise önceki dinlerine olan inançları zayıf ve hatta inanç konusunda aldatılmış hissediyorlar. On altı (% 23) kişi ise hiçbir dine inanmamakta ve dinle de ilgilenmemektedir. On dört kişi (% 20) ise farklı dinî hareketlerle ilgilenmişlerdir (daha geniş bilgi için bk. *Neden İslâm'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, s. 58). Diğer dinleri araştırma arzusu bu araştırmada görüleceği üzere daha ziyade dindar olmayanlarda yoğun olmaktadır.
- 15 "Her ümmetin bir elçisi vardır" (Yûnus 10/47); "And olsun ki her ümmete: 'Allah'a kulluk edin ve azdırcılardan kaçının' diyen peygamberler göndermişizdir. Allah içlerinden kimini doğru yola erdirdi, kimi de sapıklığı hak etti" (Nahl 16/36); "Geçmiş her ümmet içinde mutlaka bir uyarıcı bulunagelmıştır" (Fâtır 35/24).
- 16 "Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz" (İsrâ 17/15).
- 17 "Müjdeliyici ve uyarıcı elçiler gönderdik ki elçiler geldikten sonra insanların Allah'a karşı bahaneleri kalmasın" (Nisâ 4/165).

zikretmemiştir.¹⁸ Bu Kur'ânî prensiplerden iki önemli sonuca ulaşmaktayız: Birincisi Allah sadece müslümanlara değil bütün toplumlara peygamberler vasıtasıyla vahiy göndermiştir. İkincisi Allah'ın Kur'an'da zikretmediği, kökü vahye dayanan ve hâlâ inananlarını aydınlatan başka dinler de mevcut olmalıdır.

Dünyadaki mevcut dinlere *fenomenolojik* açıdan bakıldığında bir tarafta Hinduizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet gibi ahlâkî prensipleri, kendilerine has ibadetleri, derin ve kompleks inanç sistemleri olan geleneksel dinleri görmekteyiz. Bu dinler dünyadaki birçok sosyal, din karşıtı ve yeni dinî hareketlere rağmen varlıklarını devam ettirmekle zaman testinden başarı ile çıkmışlardır. Diğer tarafta Sihizm, Bahâîlik, Kâdiyânîlik ve bunların daha modern versiyonları olan Hare Krişna, Moonculuk, Şamanizm, Satanizm ve Rajnisizm¹⁹ gibi köklü ahlâkî prensipleri olmayan, kendilerine has orijinal ibadet tarzlarından daha ziyade diğer geleneksel dinlerden ödünç alınan ve zamanla değişen ibadetleri ve insani beklentileri esas almış basit doktrinleri olan modern "dinler" vardır. Bu geleneksel ve modern dinler yakından incelendiğinde, geleneksel dinlerin ahlâkî prensiplerini uygulayacak bir toplum yaratmaları, derin ve aynı zamanda kompleks doktrinleri ve orijinal ibadetlerinin olması onların uydurulmuş olmadığını gösterir. Diğer taraftan modern dinlere bakıldığında bazı dinî unsurların Budizm, Hıristiyanlık ve Hinduizm'den alınmış olmasına rağmen, "doktrin", "ritüel" ve "ahlâkî"²⁰ özellikleri bakımından, basit ve oldukça "mâkul" olması,²¹ onların insanlar tarafından çoğunlukla dünyevî gayeler için uydurulduğunu göstermektedir.

Karşılaştırmalı dinler tarihi ile meşgul ve mânevî açıdan duyarlı her ilim adamı geleneksel dinlerin insan zihninin ürünü olmayıp, varlıklarının vahye dayandığını farkedecektir. Eğer bunlar vahiy eseri ise, Mûsâ'ya, İsâ'ya ve Muhammed'e vahyeden Tanrı, Tao, Buda ve Konfüçyüs'e de vahyetmiş olmalıdır. Buradan hareketle Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi geleneksel dinlerin, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi kökü vahye dayanan dinler olduğunu ve belki de Tao, Konfüçyüs ve Buda'nın da Kur'an'da isimleri zikredilmeyen peygamberler olduğunun ileri sürülmesi mümkündür.

18 "Ey Muhammed! Andolsun ki senden önce birçok peygamber gönderdik; sana onların kimini anlattık, kimini de anlatmadık" (Mû'min 40/78).

19 Yeni dinî hareketler kategorisi altında değerlendirilen ve Avrupa ile Amerika'da her yıl yüzlercesi ortaya çıkan bu gibi modern "dinler", yalnızlığın sosyal baskısından bunalan ve kiliseyle mânevî açlığını gideremeyen kimseler için, bir kurtuluş yolu olarak görülmektedir. Bu hareketleri sosyolojik bakımdan inceleyen Batı'da birçok çalışma vardır. İngiltere'deki yeni dinî hareketlerin sosyolojik tahlilini yapan nitelikli bir eser için bk. Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, Her Majesty's Stationary Office, London 1989.

20 Modern dinlerin sıradan insanî teşebbüsler olduğunun en önemli delillerinden biri de ahlâkî zaafıdır. Bu dinlerden bazıları üyelerini itibarlı ve zengin etmeyi amaçlayan bir menfaat birliği halinde tezahür temekte, bazan da üyelerinin mânevî zaafı liderlerinin istismar ettiği bir 'dinî' teşekkül olarak karşımıza çıkmaktadır (daha geniş bilgi için bk. a. g. e., özellikle yeni dinî hareketleri misaller verdiği "Appendix IV").

21 Bahâîler'in dünya vatandaşlığı ve kadın erkek eşitliği gibi modern dünyanın beklentilerini dinî ve ahlâkî prensipleri haline getirmeleri, bu dinin çağı şekillendirecek olan bir din olmadığının ve aksine çağın şekillendirdiği modern zihnin eseri olduğunun en güzel delilidir.

Dolayısıyla Kur'an'ın yahudi ve hıristiyanlar için öngördüğü bazı hükümlerin, bütün geleneksel dinleri ihtiva edecek şekilde genişletilmesi mümkün görünmektedir.²²

Budizm, Taoizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm dahil bütün geleneksel dinler vahye dayanmaktaysa, metafizik, ahlâk, âhiret ve dünya ile alâkalı temel doktrinlerinde aynı hakikati dile getirmeleri gerekir. Fakat bunlar yakından incelendiğinde, ahlâkî prensipleri bakımından birbirlerine benzeseler de, şu andaki doktrin yapılarında bir ayniyet ve hatta benzerlik görülmemektedir. Meselâ belli sıfatlara sahip bir Tanrı; cennet ve cehehemi olan âhiret inancı İslâm'ın en temel doktrini iken, bugünkü Budizm ve Taoizm'de bu tarz Tanrı ve âhiret inancı net değildir. Bu doktrin farklılıklarını, Seyyid Hüseyin Nasr'ın ileri sürdüğü gibi zâhir bâtın ayırımı veya her peygamberin kendi kavminin "lisan"ı ile gönderildiği esprisi ile izah etmek mümkün değildir. Geleneksel dinler arasında gördüğümüz, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına, cennet ve cehehemin varlığına ilişkin çelişkileri, sadece formdaki çelişkiler olarak görmek ve formun ötesinde bunların birleştiğini iddia etmek de tutarlı değildir. Tanrı birdir veya değildir, cennet cehehemi vardır veya yoktur.

Kur'an'ın Allah'ın varlığı ve sıfatları, âhiret hayatının özellikleri ve ahlâkî prensipler hususunda nihaî ve mutlak hakikatleri insanlığa sunduğuna, diğer dinlerle mukayese edildiğinde İslâm'ın doktriner, ritüel ve ahlâkî açıdan en kâmil din olduğuna, dolayısıyla Allah katında en doğru dinin İslâm olduğuna inanmaktayız.²³ Kökü vahye dayanan diğer geleneksel dinlerin metafizik ve ahlâkî konularda aynı Kur'ânî hakikati ifade etmeleri gerekirken, aksine bu konuda farklı ve hatta çelişkili doktrinleri vardır. Bu çelişkiler nasıl izah edilecektir? Bu konuda genel İslâmî anlayışı benimsiyoruz. Buna göre Hinduizm, Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizm, Kur'an'ın bildirdiği gibi Yahudilik ve Hıristiyanlığın yaşadığı tecrübeyi yaşayıp tarihî süreç içinde insanî unsurlar katılarak zamanla değiştirilmiştir. Bu geleneksel dinlerin değiştirilmiş olduğunu kabul etmekle birlikte, Kur'an'ı esas alarak baktığımız da, bunlarda ahlâkî prensipler dahil bir kısım vahiy unsurlarının bulunduğunu görmekteyiz.

Bu bağlamda özellikle şu iki noktaya dikkat çekilmesi gerekir. a) İslâm'dan başka geleneksel dinlerin değiştirilmiş ve zamanla bozulmuş olduğu gerçeğini, sadece orijinal vahyi (Kur'an) ellerinde bulunduranlar idrak edebilir. b) Kur'an'dan haberdar olmayanların elinde, dinlerinin muharref olduğunu bildirecek başka delilleri yoktur. Bu sebeple müslümanlara göre (Allah katında da) muharref olan bir din, kendi mensupları için ve pratikte muharref olmamaktadır. Dolayısıyla müslümanların da kendileri için geçerli olan bir hükmü diğer din mensupları için de geçerli saymamaları gerekir. Diğer bir ifadeyle müslümanların hıristiyanların kendi dinî anlayış ve tecrübelerine dayanarak tevhidin esas ve teslîsin bir yanığı olduğunu tesbit etmeleri gerektiğini savunmaları pek tutarlı gözükmemektedir.²⁴

22 Ehl-i zimme kavramının İran fethedildiği zaman Zerdüşter'e, Hindistan fethedildiği zaman da Hindu'lar'a uygulanması pratikte onların da Ehl-i kitap sayıldığı anlamına gelir.

23 "Allah katında din şüphesiz İslâm'dır" (Âl-i İmrân 3/19).

24 İnsanoğlu varlıkları olduğu gibi algılamak durumundadır. Tecrübî alanın yorumunda ferde hürriyet tanınmamıştır. Bu alanda akıl ve duyular bizi tek tür yorum yapmaya mecbur etmektedir. İnsanların

İslâm'ın dışındaki geleneksel dinler Kur'an'la doğrudan muhatap olmadıkları müddetçe, kendilerindeki bozulan unsurları tesbit etmeleri mümkün görünmüyor. Dolayısıyla ontolojik olarak yanlış olan bir inancı, meselâ teslîsi benimseyenlerin, bunun yanlışlığını bildiren Kur'an'la, müslümanların muhatap olduğu tarzda muhatap olmadığı müddetçe, bu inançlarını yanlış da olsa devam ettirmeleri doğaldır ve *bu durum nihâi planda kurtuluşlarını engelleyecek bir faktör de olmamalıdır.*

Teklif etmeye çalıştığımız yeni yaklaşımı kısaca formüle etmek gerekirse: a) Vahiy evrenselidir; Allah her topluma bir elçi göndermiştir. b) O halde İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik'in dışında da ilâhî kaynaklı dinler vardır. c) Bugün varlıklarını sürdüren geleneksel dinlerin, inanç esasları ve ahlâkî umdeleri açısından modern "dinler" in aksine bidayetlerinde ilâhî kaynaklı oldukları varsayılır. d) Geleneksel dinler arasında görülen metafizik ve ahlâkî alandaki farklılık ve çelişkilerin sebebi İslâm dışındaki geleneksel dinlerde vuku bulan tahrif ve bozulmadır. e) Bu değişim ve bozulmayı sadece Kur'an'a muhatap olanlar bilebilirler. Muhatap olmayanların kendi dinlerindeki yanlışları bilebileceği bir mekanizma olmadığı için yanlış inanmaları kurtuluşlarına engel olmamalıdır.

Görüldüğü gibi bu öneri Hick ve Nasr'ın iddia ettiği şekilde Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet,²⁵ Hinduizm ve Budizm'i felsefî veya dinî bir sistem içerisinde hepsini "doğru" kabul eden *çoğulcu* bir yaklaşım ileri sürmektedir. Burada sadece hıristiyan veya Budist bir ailede dünyaya geldiği için Hıristiyanlığa ve Budizm'e inanan kimse- nin cehenneme gideceğini iddia eden fikirle, herkesin kurtuluşunu dileyen âdil ve merhametli Tanrı anlayışı arasında bir çelişki olduğunu ve bu çelişkinin ortadan kaldırılması gerektiğini ifade ediyoruz.

İman, kalbî bir olgudur ve onun kalpteki tahakkukunu kimin mümin, kimin inkârcı, kimin münafık olduğunu nihâi planda ancak Allah bilir. Bir kimse ibadet edip müslüman olduğunu söylediği halde, kalben müslüman olmayabilir. Bunun tersi de mümkündür; bir kimse içinde bulunduğu şartların gereği müslüman olduğunu ifade edemediği halde kalben mümin olabilir. Bu açıdan bakıldığında nihâi planda kimin kurtuluşa ereceğini ancak Allah bilir. Fakat müslümanların diğer din mensupları hakkındaki inançları, onlara karşı oluşan tavır ve düşüncelerini tayin etmektedir. Müslümanların diğerlerine karşı daha olumlu ve daha doğru bir tavır geliştirebilmeleri,

farklı kültür ve sosyal şartlarda dünyaya gelmesi yorumlarını etkilemez. Her insan için akli, dolayısıyla evrensel olan tek alan tecrübe alanının olduğu iddia edilmektedir. Bunun dışında özellikle metafizik ve ahlâk konularındaki doğruların kaynağı hususu oldukça tartışmalıdır. Bazıları bu noktada akli, diğerleri ise vahiy esas almışlardır. Tanrı ve âhiretin varlığına akılla ulaşılır diyebilmek, dünyadaki dinî olgular göz önüne alınırsa oldukça güçtür. Bu konuda kesin hükme ulaşmak için her din ve kültürden akıllı insanların bu inançları ulaştıklarını müşahade etmek gerekir. Halbuki, insanoğlu bu hususta bizim beklediğimiz sonuca değil de kendi dininin ilkelerine inanmaktadır.

- 25 İsmâil Râcî el-Fârûkî Kur'ânî prensiplerden hareketle 'hanîf' kavramını yahudi, hıristiyan ve müslümanları birleştiren üst kimlik olarak takdim etmek istemektedir. Bu kimliğin içeriğini Fârûkî'ye göre, Kur'an'da ifade edilen (Âl-i İmrân 3/64) ortak doktrinleri tevhid oluşturacaktır. Bu üç din arasındaki farklılık ve çelişkiler aslî olmayıp ânzîdir ve iyi niyet ve hikmetle çözülecek şeylerdir (daha geniş bilgi için bk. "Toward a Critical World Theology" in *Toward Islamization of Disciplines*, Virginia 1989, s. 409- 453.

haklarındaki düşüncelerin değişmesine bağlıdır. Diğer taraftan dinlerin çokluğu meselesi inanç açısından da bir çelişki veya tutarsızlık arz ediyorsa, müslümanların bu tutarsızlığı izahtan bigâne kalmaları düşünülemez.

Klasik İslâm düşüncesindeki yaygın kanaate göre,²⁶ bir ferdin kurtuluşu mevcut hak dine inanmasına bağlıdır. Biz burada, bir dinin inanç doktrininin bütününe doğru olmasıyla o dinin kurtuluşa ulaştırması meselesini birbirinden ayırmaktayız; bize göre kurtuluşa ulaşmanın olmazsa olmaz şartı mevcut hak dine inanmak değildir. İçinde bulunduğu şartlar gereği, hak dine inanma imkânı bulamayan bir kimsenin kurtuluşu için, hak dine bağlanmanın şart olması mâkul görünmemektedir. Bu sebeple: *Kaynağı vahiy olan geleneksel dinlere inanan ve o dinin ahlâkî düsturlarını yerine getiren dindar kimseler, Kur'an'ın mesajına Hz. Peygamber'in etrafındakilerin muhatap olduğu yoğunlukta muhatap olmadıkları ve iç dünyalarında Hz. Peygamber'in doğruluğuna dair bir şüphe belirmediği müddetçe kendi dinlerinin metafizik ve ahlâkî esaslarını yerine getirmekle sorumludurlar.* Daha açık bir ifadeyle Hindistan'da yaşayan dindar ve ahlâklı Hindu, Tibet'te yaşayan dindar ve ahlâklı Budist, Roma'da yaşayan dindar ve ahlâklı hristiyan, Çin'de yaşayan dindar ve ahlâklı Taoist, İslâm'ın mesajına gerçek anlamda muhatap olmadıkları ve iç dünyalarında Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olabileceğine dair bir düşünce belirmediği müddetçe, yanlış dahi olsa kendi dinlerine inanıp gereğini yaptıkları zaman âhirette Allah'ın rahmetiyle muamele görecekleri umulur. Kendi dinine inanmayıp, gayri ahlâkî bir hayat süren; veya dindar, ahlâklı ve fakat İslâm'ın mesajı ile doğrudan muhatap olduğu halde onu inkâr eden; veya dindar, ahlâklı ve İslâm'ın mesajı ile doğrudan muhatap olmadığı halde kendi iç dünyasında Hz. Peygamber'in doğruluğuna dair beliren düşüncüyü araştırmayıp örten kimseleri kâfir kabul etmekte ve bunların Allah'ın Kur'an'da bildirdiği azaba muhatap olacaklarına inanmaktayız.

Bugün yeryüzünde İslâm toplumu dışında yaşayanların çoğu Hz. Peygamber'i, gerçek vasıflarında tanımamışlar, aksine çok küçük yaşlarından beri, Hz. Peygamber ve İslâm hakkında doğru olmayan bilgilerle beslenmişler ve doğal olarak da İslâm'a inanmamışlardır. Bunları, kendilerine tebliğ ulaştırmış sayıp, onlardan müslümanlar gibi inanmalarını beklemek ve sonunda da sorumlu tutmak gerçeğe uygun değildir. Bu kimseler, yani kendi dinlerinin metafizik esaslarına inanan ve ahlâkî prensiplerini uygulayanlar fitraten dindar şahıslardır. Eğer bu şahıslar İslâm toplumlarında ve müslüman ailede dünyaya gelselerdi ahlâklı ve dindar bir müslüman olurlardı varsayımını da dikkate almak gerekir. Bununla birlikte içlerinden İslâm'ı araştıranlar, müslümanların

26 Klasik İslâm düşüncesinden hareketle dinî çoğulculuk meselesine çözüm arama teşebbüsleri devamlı olmuştur. Haneî Özcân, içeriği ve problemi var kılan zemin bakımından modern dünyanın varlığını esas alan dinî çoğulculuk meselesine klasik kelâm bağlamında çözüm aramış ve bu açıdan Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesini incelemiştir. Özcân bir bakıma Mâtürîdî'nin cevap aramadığı bu modern soruyu Mâtürîdî'ye yönelmiş ve onun başka meseleler için ürettiği cevaplardan çağımızın bu önemli sorusuna cevap aramıştır. Ayrıca emek mahsulü olan bu çalışma Mâtürîdî'nin din anlayışını ortaya koyması bakımından da önemlidir (daha geniş bir bilgi için bk. *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995).

yaşadıkları memleketlere seyahat edenler veya müslüman toplumlarda yaşayanlar, İslâm'ın hak din olduğunu bildikleri halde inkâr edenler de vardır, bunlar da bile bile inkâr ettikleri için sorumlu olmalıdırlar.

Bu öneriye en ciddi tenkit Gavin D'Costa'dan geldi. D'Costa tenkidinde "eğer bir din gayri ahlâkî ve gayri insanî bir uygulamayı teşvik ediyorsa, bu dinin veya mensuplarının durumu ne olacaktır?" sorusuyla başlamaktadır. Meselâ Hinduizm, dindar Brahmanlar'a *satyi*, yani dul kalan kadının diri diri yakılmasını emretmektedir. Bunu dinî bir emir olarak görüp uygulayanlar kurtuluşa mı erecek ve bunu emreden Hinduizm doğru bir din mi kabul edilecektir?²⁷

D'Costa'nın eleştirisine cevap vermek gerekirse, bir şahsın mevcut hak dine bağlanmasıyla, onun kurtulması hususunu birbirinden ayırmak gerekir. Bizim Hinduizm'i doğru bir din olarak kabul etmemiz söz konusu değildir. Fakat bu din gayri ahlâkî bir uygulamayı onaylıyorsa mensupları yine kurtuluşa erecekler midir?

İslâm'ı hak din kabul ettiğimiz için Hindular'ın dul kadını yakmalarını doğru kabul etmemiz mümkün değildir. Bu yaklaşım, aynı zamanda kurtuluş tezini kendi dininin ahlâkî kabul ettiği davranışları yapması şartına bağlamıştır. Dul kadını yakma (*satî*) uygulaması bize gayri ahlâkî ve gayri insanî gelebilir. Fakat burada önemli olan bir Brahman'ın bu fiili nasıl gördüğüdür. Eğer bir Brahman bu işi, yapılması dinî açıdan vâcib bir fiil olarak görüyor ve bunu uyguluyorsa, o şahıs ahlâksız ve vicdansız olduğu için değil, aksine dindar olduğu için yapıyordur.²⁸ Bu durumda, o ferdin şartlarında doğan ve yetişen her dindar şahsın aynı şekilde düşünceğini ve aynı şeyi yapacağını hesaba katmak gerekir. Burada bir Brahman'ın bu fiili yapmasıyla, bizzat bu fiili yapmanın *bizim açımızdan* doğru olup olmadığı hususunu birbirinden ayırmak durumundayız.²⁹ Kendi geleneğinde bu uygulamayı dinî bir vecibe olarak algılayan bir Brahman, bu uygulamanın dinî bir vecibe olmayıp aksine ahlâkî sapma olduğunu ifade eden bir dine gerçek anlamda muhatap olmadığı müddetçe, bu fiili bir sapıklık olarak algılaması beklenemez. Fakat bu durum uygulamanın doğru kabul edildiği anlamına gelmez.

27 Gavin D'Costa, *Review of Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: the Thought of John Hick and Seyyid Hossein Nasr*, by Adnan Aslan, *Islam and Christian-Muslim Relations*, XI/ 2 (July 2000), s. 256.

28 Hz. Peygamber amellerin niyetlere göre olduğunu söylerken bu evrensel ilkeye işaret etmiş olmalıdır. Bir fert samimi olarak ahlâkî olduğuna inandığı ve bu sebeple yaptığı bir iş, nihayetinde kötü bir davranış da olsa, bu fert niyetine göre muamele görmelidir.

29 Bizim bu önerimize göre teslîsi reddeden Katolik dini bir esası reddettiği için sorumlu olmaktadır. Teslîsin yanlış olduğunu iddia eden birinin kendisiyle aynı fikirde olan bir Katoliki sorumlu tutması aslında bir çelişki gibi görünmektedir. Fakat meselenin başka boyutları vardır. Eğer bu Katolik kimse, İslâm ile muhatap olduğu için teslîsi reddediyor ise, o zaman tebliğ ulaştığı demektir ve teslîsi reddetmekle sorumludur. Eğer bu kimse seküler bakış açısına sahip olmaktan dolayı teslîsi reddediyorsa, o sadece teslîs değil Hz. İsa'nın bir mücize olarak babasız dünyaya gelmesi gibi diğer dinî doktrinleri de reddediyor demektir. Bu yaklaşım bu şahsı teslîse ve diğer dinî umdelere inanmakla sorumlu tutmuştur, zira bu şahıs eğer müslüman toplumda yaşasaydı Hz. Peygamber'in mücizelerini belki de Kur'an'ı inkâr edecekti.

Eğer geleneksel din mensuplarından bir kimse, dinin metafizik ilkelerine inanıyor ve fakat ahlâkî emirleri yerine getirmiyorsa veya ahlâkî ve fakat o dinin metafiziklerine inanmıyorsa durumu ne olacaktır? Burada inançla ahlâk arasında doğrudan bir alâka kurulduğu doğrudur. İslâm'da olduğu gibi diğer geleneksel dinlerde de din ile ahlâk, dindarlıkla ahlâkî olma birbiriyle özdeşleşmiştir. Nasıl ki dindar bir müslüman aynı zamanda ahlâkî demektir, aynı şekilde dindar bir Budist de aynı zamanda ahlâkî olmalıdır. Yaklaşımımız bu varsayımdan hareket etmektedir. O geleneksel din mensuplarında dindar ve fakat ahlâksız veya oldukça ahlâkî ve fakat dindar olmayan şahıslara rastlayıncaya kadar bu varsayımı doğru kabul edecektir.

Bir Mukayese

Bu öneri John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın dinî çoğulculuk anlayışları ile karşılaştırıldığında önce Hick'in bir teist olduğu Mutlak gerçeğin varlığına inandığı görülür. Fakat ona göre bu insanların hiçbir zaman bilemeyeceği ve hiçbir sıfatla vasıflayamayacağı, numenal gerçektir (the real *an sich*). Mûsâ, İsâ, Muhammed ve Buda gibi hassas ruhlu yüce şahsiyetler Mutlak'ın tesir alanında gerçekleşen yoğun bir dinî tecrübe anında hissettikleri mânevî etkiyi kendi toplumlarındaki kavramlarla ifade etmişlerdir. Bu yoğun dinî tecrübelerin neticesinde dinler oluşmuştur. Kendinde vasıflanamaz bu mutlaka Mûsâ Adonay, İsâ Semavî Baba, Muhammed Allah, Buda Nirvana, Hindu *avatarlar*, Şiva ve Vişnu demişler, bu "ilâhî realite"yi kendi kültürlerindeki kavramlarla isimlendirmişlerdir. Bu sebeple *dinlerin tanrıları numenal mutlakın fenomenal tezahürleridir*.³⁰ Mutlak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semitik dinlerde müşahhas bir zat olarak, Hinduizm ve Budizm gibi Doğu geleneklerinde ise daha ziyade, müşahhas olmayan "varlık" tarzında algılanmıştır. Buradan hareketle Hick Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet, Hinduizm ve Budizm'den müteşekkil beş büyük dini, inananları "ben merkezli" bir hayat tarzından, "Hak merkezli" bir yaşayışa (from self-centredness to reality-centredness) teşvik ettiği ve tarih boyu insanlara mânevî bakımdan önder olabilecek milyonlarca aziz, velî yetiştirdiği için doğru kabul etmektedir. Dolayısıyla bu dinlerin mensupları da, Hick'e göre kurtuluşa erceklerdir.³¹

Biz John Hick'in dinî çoğulculuk hipoteziyle çok temel bir mevzuda ayrılmaktayız. Hick'e göre mutlak hakikatin tesiri olsa da dinler nihaî planda insanî kurgulardır. Dolayısıyla değişmez hakikatlerin Tanrı tarafından bildirildiği fikrini olgusal bir gerçeklik olarak değil de "mitolojik" bir ifade olarak görmek gerekir. Dolayısıyla Hick'in dinî çoğulculuk hipotezi, Tanrı'nın insanlara vahiy yoluyla hakikatleri bildirmesini

30 Hick burada işaret edildiği gibi, Kant'ın tecrübe edilir alanı tayin için icat ettiği numen fenomen ayrımını dinî alana uygulamaktadır. Kant'a göre biz şeylerin sadece fenomen dünyasındaki varlıklarını, yani görünüşlerini tecrübe ederiz, kendinde şeyi yani numeni ise asla bilemeyiz. Hick'in mutlak bilinemez, dinlerin bize Tanrı olarak bildirdikleri ise bu mutlakın tezahürüdür fikri Kant'ın bu görüşünden mühlhemdir.

31 Doktora çalışmamızın önemli bir kısmını oluşturan bu konunun tenkit ve değerlendirmeleri için bk. Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyid Hossein Nasr*, Curzon, London 1988. Ayrıca bk. İSAM Dergisi, 2 (1998), s. 156-163.

ontolojik mânada doğru kabul eden bizim önerimizden temelde ayrılmaktadır. Biz Hick'in Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm gibi dinlerin "doğru" ve geçerli din olduğu iddiasını reddetmekle birlikte, önerimiz İslâm'la gerçek anlamda muhatap olmamış dindar ve ahlâklı yahudi, hıristiyan, Budist ve Hindular'ın kurtulacağını ifade etmekte ve bu noktada Hick'in çoğulculuk hipoteziyle kısmen uygunluk arz etmektedir.

Hick, bir taraftan dinlerin Tanrı hakkındaki tanımlamalarını doğru kabul etmezken, diğer taraftan inananların bu vasıfları doğru kabul edip ona göre davranmaları gerektiğini söyleyerek kendi içinde bir çelişkiye düşmektedir. Bizim önerimiz ise, en doğru din olarak İslâm'ı kabul etmekte; diğer geleneksel din mensuplarının rabbin bu son mesajından haberleri olmadığı müddetçe kendi dinlerini hak bilmelerini de doğal karşılamaktadır.

Hick'ten ayrıldığımız diğer önemli bir nokta da tezlerin ifade edildiği zemindir. Hick dinî çoğulculuk hipotezine, daha geçerli gördüğü için felsefi bir model vasıtasıyla çözüm üretmek istemiştir. Biz ise dinlerin çokluğu meselesini dinî ve teolojik bir problem olarak görmek ve ona göre bir çözüm önermekteyiz.

Nasr'a gelince; o dinlerin varlığını izah ederken zihni ve dolayısıyla felsefi kurgular değil, olanın tasvirini esas aldığı ifade etmektedir. Ona göre dinler mutlak ile insan ilişkisi neticesinde, Tanrı, kâinat ve insanlığın kaderi hakkındaki hakikatleri ifade için var olmuşlardır. Dolayısıyla din mutlakın dünyadaki ifadesi olup, mutlak değişmediği için, onun ifadesi olan hakikat de özde değişmez. O halde farklı dinler aynı mutlak hakikati ifade ettiklerini nasıl iddia edebiliyorlar? Nasr bu soruya şöyle cevap verir: Mutlak hakikat değişmez ve fakat o kendini farklı zaman ve kültürel havzalarda farklı şekilde ifade eder. Dolayısıyla farklılık zorunluluktur. Zira mutlak, insanlara ulaşabilmek için söze, kelimelerle ifadeye, dolayısıyla da forma girmek zorundadır. Formda asıl olan *birlik* değil, *çokluktur*. Dinler zahiri boyutlarında, yani doktrin, kutsal kanun ve ibadet şekillerinde farklı olsalar da, batınî boyutlarında, yani özde aynıdırlar. Fakat bu birliği sadece mânevî bakımdan yetkin olanlar fark edebilir.

Nasr, dinlerin çelişik hakikat iddialarının açıklanabilir olduğuna inanır ve Hz. İsa ile ilgili hem Hıristiyanlığın hem de İslâmiyet'in önerdiği doktrinlerin ikisini de doğru kabul eder. Nasr birbirine zıt görünen durumların aynı anda doğru olmasının imkânsız telakki edilmesini modern epistemolojiye bağlar. Nasr bu fikrini bir misalle şu şekilde açıklar: Yerküre dönmekte mi, yoksa durağan mıdır? Nasr'a göre bu iki zıt halin ikisi de aynı anda doğrudur. Yerküre, hayatını onun üstünde devam ettiren ve onu her an tecrübe eden milyarlarca kişi için *gerçekten* dönmemektedir. Fakat aynı zamanda, yerküre hakkında sıradan insanların bilgisinin ötesinde bilgi edinen gerçek uzmanları için yerküre *gerçekten* dönmektedir. Bu iki durumun ikisi aynı anda doğrudur. Buradan hareketle Nasr hem Hıristiyanlığın hem de İslâm'ın doktrinlerinin birbirleriyle çelişmeler dahi aynı anda doğru olduklarını söylemek istemektedir.³²

32 Hıristiyanlık ve İslâm açısından İsa'nın konumu hakkında daha geniş tartışmalar için bk. Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la bir Mülakat", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (1997), s. 175-188.

Dolayısıyla Nasr Yahudilik ve Hıristiyanlığın kendi din adamları tarafından değiştirildiği tezini, müslümanların dinî kimliklerinin bir gereği olarak ifade ettikleri fikirler tarzında kabul etmekte, tezin evrensel ve olgusal bir doğru olduğunu kabul etmemektedir.³³

Nasr'ın geleneksel ekolün bakış açısıyla ortaya koyduğu bu dinî çoğulculuk anlayışıyla birçok noktada uyuşmaktayız. Biz de Nasr gibi, Allah'ın insanlığı doğru yola ulaştırmak için peygamberleri vasıtasıyla hakikati gönderdiğine ve bu hakikatin ezeli ve değişmez olduğu tezini kabul etmekteyiz.

Nasr'dan ayrıldığıımız en önemli nokta, biz dinler arasında görülen farklılık ve çelişkiyi, İslâm'ın haricindeki dinlerin zamanla bozulup tahrif edildiği fikriyle açıklarken, Nasr dinler arası farklılık ve çelişkinin, dinlerin "formellik" ve "resmîyet"i ifade eden zâhirî boyutundan kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre, dinlerin aşkın birliği ancak dinlerin bâtinî boyutunda tecrübe edilir ve ancak mânevî yetkinliğe ulaşmış şahsiyetler tarafından algılanabilecektir. Nasr'la bu öneri arasında ihtilâfa sebep olan bu noktanın biraz daha açılması gerekir. Başta ifade edildiği gibi, Nasr teslîsi de ilâhî hakikat kabul ederek, tevhidle uzlaştırmak istemektedir. Biz ise, teslîsi bir hakikat olarak görmeyip insanî bir sapma olduğunu iddia etmekteyiz ve uzlaştırma için zoraki tevillere başvurmanın yersiz olduğunu düşünmekteyiz. Eğer Kur'an ilâhî hakikatleri ifade eden ve Allah tarafından gönderilmiş bir kitapsa onun teslîsin yanlış olduğunu söylemesi, ilâhî bir tashih olarak kabul edilmeli ve teslîsin yanlış olduğu söylenmelidir. Nasr'ın bakış açısı diğer dinlerdeki ilâhî unsurları görmek için gerekli bir vizyon olabilir. Fakat dinler arasındaki farklılıkları izah için başvurduğu bâtinî yöntem yanlıştır; hem Hinduizm'in *samsara* inancı hem de İslâm'ın âhiret inancını veya İsa'nın çarmıhta hem öldürüldüğünü ve hem de öldürülmediğini söyleyen doktrinlerin aynı anda doğru kabul edilmesi mümkün değildir.

Dinlerin zamanla tahrif edildiği fikrini Nasr'ın şöyle değerlendireceğini düşünmekteyiz. Eğer dinlerin bozulması zamana veya dinin muhtevasında Tann'nın koyduğu bir unsura bağlı ise İslâm'ı bunun dışında tutmak mümkün değildir. Eğer dinler belli bir zamanda bozuluyorsa, aynı süre geçince İslâm da bozulacaktır. Eğer bir din, diyalim Hıristiyanlığın özel şartlarından (İsa'nın babasız dünyaya gelmesinden) dolayı teslîs ve Tann'nın oğlu olduğu gibi doktrinler doğuyor, dolayısıyla Hıristiyanlık bozuluyorsa, bu bozulmada asıl sorumlu insanlar mı yoksa Hıristiyanlığı bozulacak şekilde gönderen Tann mıdır? Nasr'ın dinlerin bozulması ve tahrif fikrine bu nevi itirazlar yöneltmesi mümkündür. Fakat, İslâm'ın diğer dinler gibi bozulacağı teorik olarak iddia edilse bile, müslümanların Kur'an'ın hiç bozulmayıp bütünlüğünü koruduğuna olan inançları Kur'an'ın tahrifini engellemektedir. Ayrıca insanlığın ulaştığı kültürel seviye, yazılı bir metni bir sonraki nesle devretmek için geliştirilen teknikler, Kur'an'ın muhafazasının teminatı da sayılabilir.

Burada ifade etmeye çalıştığımız yeni yaklaşım Nasr'dan daha ziyade Gazzâlî'nin önerisine yakındır. Ancak Gazzâlî'nin teklifinden de önemli bir noktada ayrılır. Gazzâlî Hz. Peygamber'i küçüklüğünden beri yanlış tanımış ve öyle inanmış insanları,

33 Nasr'ın görüşleri için ayrıca bk. Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", s. 158-159.

tebliğ ulaşmamış kabul etmekte ve dolayısıyla da mâzur saymaktadır. Bugün diğer din mensuplarının büyük bir çoğunluğu içinde yaşadıkları sosyal şartlar gereği Hz. Peygamber'i yanlış tanımışlardır. Doğrusu sosyal şartlar insanların tavrını belirlemektedir. Hâkim Batı toplumunda yaşayan insanlar İslâmiyet'i geri kalmış toplumların dinî olarak görmekte ve yeterince ciddiye almamaktadır. Diğer taraftan, Çin ve Japon milletlerinin geleneksel zihin yapıları, yaratan ve her şeye hâkim bir Tanrı fikrini kavramaktan oldukça uzaktır. Gazzâlî, Hz. Peygamber'i içinde bulunduğu şartların bir sonucu olarak yanlış tanıyan bütün diğer din mensuplarını, ister kendi dinine inansın ister inanmasın, ister dindar ve ahlâklı, isterse lâdinî ve gayri ahlâkî bir hayat yaşasınlar, tebliğ ulaşmamış saymakta ve dolayısıyla bütünü mâzur kabul etmektedir. Biz ise, bütün geleneksel dinlerin mensuplarını İslâm'ı tanımadıkları müddetçe dinlerini muharref bilmelerinin mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle, hıristiyan, yahudi, Hindu, Budist, Şintoist ve Taoistler'i ahlâkî ve dinî esaslarını yerine getirmekle sorumlu tutup kurtuluşlarını bu şarta bağladık. Dolayısıyla bu öneri dindarlığı ve ahlâkîliği esas alarak önemli ve yerinde bir tashihte bulunmaktadır.

Sonuç

Sosyalleşme, henüz kendi çevresinin farkında olamayan bir çocuğun önce kendi varlığının şuuruna erişip, zamanla içinde yaşadığı toplumun değer ve normlarına göre hareket edebilecek bir kabiliyete ulaşma sürecidir. Fert içinde doğduğu aile ve toplum tarafından âdeta bir bilgisayar gibi programlanmaktadır. Bu programın en önemli unsurlarından biri de dindir. Çocukluğundan itibaren belli bir dinin esaslarıyla programlanmış bir fert, farklı tarzda programlandığı için başka dinleri takdir edemeyecektir. İhtidâ gibi durumlar hariç, fert hayatı boyunca bu program çerçevesinde hareket edecek ve çocukluğunda aldığı dinî terbiye ve esasları rasyonelleştirerek onlara bağlı bir hayatı sürecektir. Dolayısıyla, fertler yaşayacağı aile ve toplumu kendi iradeleriyle seçmedikleri için içinde buldukları ortamın sonuçlarından tamamen kendileri sorumlu olmamaları gerekir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın adaleti bir ferdin hıristiyan bir ailede doğduğu için hıristiyan, yahudi bir ailede doğduğu için yahudi, Budist bir ailede doğduğu için Budist olmasını, o fert için doğuştan bir suç olarak öngörmez.

Fakat insanoğlu yaratılışının gereği olarak hakikati aramakla yükümlüdür. Diğer din mensupları hakikati arama noktasında kendi dinleriyle tatmin oluyor ve başka din arama ihtiyacı hissetmiyorlarsa, o zaman onların yapması gereken şey kendi dinlerine uymaktır. Bu şartlar içindeki birinin, İslâm'ı kabul etmekte sorumlu olabilmesi için, a) Kendi dininin sunduğu hakikatle tatmin olmaması ve bu durumun onu yeni bir din aramaya sevketmesi ve İslâm'da o ferdin arayış anında ulaşabileceği bir konumda olması, b) Mensup olduğu kültürel şartlarda İslâm'ın hakikat olduğuna işaret eden birtakım unsurların bulunması, c) Tebliğ vasıtasıyla İslâm'la karşı karşıya gelmesi, d) İslâm'ın doğru bir din olduğuna dair içine bir his doğması gerekir. Dolayısıyla diğer dinlere mensup fertlerde, bu şartlardan biri veya birkaçı gerçekleşmediği müddetçe, kendi dinlerindeki ahlâkî ve metafizik ilkelere inanmak ve onların gereğini yapmakla sorumludurlar. Bunu gerçekleştirirlerse kurtuluşa ulaşmaları beklenir.