

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYALBİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFE BİLİM DALI

SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA DİNSEL ÇOĞULCULUK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Recep ATICI

VAN - 2013

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYALBİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFE BİLİM DALI

SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA DİNSEL ÇOĞULCULUK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Recep ATICI

Danışman

Doç. Dr. Erdal BAYKAN

VAN – 2013

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

TEZ KABUL VE ONAY SAYFASI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri
ANABİLİM DALI Din Felsefesi BİLİM DALI'nda
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Cemal H. KEMAL

İmza:



ÜYE (Danışman)

Doç. Dr. Erdal BAYKAL

İmza:



ÜYE

Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ

İmza:



ÜYE

.....

İmza:

ÜYE

.....

İmza:

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../201....

Doç. Dr. Zeki TAŞTAN
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR	IV
1. GİRİŞ	1

II. BÖLÜM

2. GELENEKÇİ EKOL VE S. HÜSEYİN NASR'IN KULLANDIĞI TERMİNOLOJİ

2.1. Gelenek.....	9
2.2. Gelenekselci Ekol ve Birikimsel Gelenek	11
2.3. Mutlak ve Göreceli Mutlak.....	13
2.4. Kutsal ve Profan	14
2.5. Hikmet ve Ezelî Hikmet	17
2.6. İçkin ve Aşkın	19
2.7. Modern ve Kutsal Bilim	20
2.8. İslami Bilgi ve Nominalizm	23
2.9. Aydınlanma ve Muhafazakârlık	24
2.10. Metafizik, Asıl Gerçeklik ve Hayr	26
2.11. Mistik Tecrübe ve Entelektüel Mistisizm.....	28
2.12. Varlığın Aşkın Birliği ve Nihâî Gerçeklik	30
2.13. Çoğulluk, Çoğulculuk (Pluralism) ve Kısmi Çoğulculuk	31
2.14. Din ve Dini Çeşitlilik	32
2.15. Dini Çoğulculuk ve Dini Tecrübe	35
2.16. Modernizm, Postmodernizm ve İslâm Modernizmi.....	38
2.17. Hoşgörü /Tolerans ve Onaylama/Takdir	41

III. BÖLÜM

3. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ÇOĞULCULUK

3.1. İslami Gelenekte Çoğulculuk Anlayışı.....	43
3.2. Gazali'de Dinsel Çoğulculuk	44
3.3. Mevlana'da Dinsel Çoğulculuk.....	46
3.4. Yunus Emre'de Dinsel Çoğulculuk.....	50

3.5. Musa Carullah Bigiyev’de Dinsel Çoğulculuk	54
3.6. Bediüzzaman Said Nursi’de Dinsel Çoğulculuk	55
3.7. M. Fethullah Gülen’de Dinsel Çoğulculuk	57
3.8. Süleyman Ateş’de Dinsel Çoğulculuk	61

IV. BÖLÜM

4. SEYYİD HÜSEYİN NASR VE DİNSEL ÇOĞULCULUK

4.1. Dinlerin Çokluğu Problemi	63
4.2. Dinlerin Çokluğu Dinî Bir Problem midir?.....	66
4.3. Dinsel Çoğulculuk Problemine Çözüm Öneren Paradigmalar	68
4.3.1. Dışlayıcı (Exclusivist) Paradigma	69
4.3.2. İnhisarcı (Inclusivist) Paradigma	71
4.3.3. Çoğulcu (Pluralist) Paradigma.....	72
4.4. Dinsel Çoğulculuk Modelinin Argümanları.....	75
4.5. Çoğulculuk Fikrini Savunanların Temel Gerekçeleri	78
4.6. Çok Dinli Bir Dünyada Yaşamak.....	81
4.7. Kutsal Biçimin Çoklu Evrenleri Açısından Dinlerin İncelenmesi	83
4.8. Geleneksel Ekol ve Çoğulculuk Anlayışı.....	89
4.9. Geleneksel Ekol ve Seyyid Hüseyin Nasr	91
4.10. Seyyid Hüseyin Nasr’da Dinsel Çoğulculuk	94
4.11. S. Hüseyin Nasr’ın Dinlerin Çelişik Hakikat İddialarına Bakışı.....	100
4.12. Dinlerin Birden Çok Mutlak Hakikat İddialarına Nasr’ın Yaklaşımı	102

SONUÇ.....	107
-------------------	------------

BİBLİYOGRAFYA	113
----------------------------	------------

7. ÖZET.....	119
---------------------	------------

8. ABSTRACT	122
--------------------------	------------

ÖNSÖZ

İnsanoğlu çok uzun bir süre kendi dininin “ed-Din” olduğu bir dünyada yaşamıştır. Ancak yirminci yüzyıl insanı, ulaşım ve iletişim vasıtalarının çok hızlı gelişmesiyle atalarının yaşamadığı ciddi bir gerçeklik ile karşılaşmıştır. O da ‘çok dinli bir dünyada yaşamak. Dolayısıyla bu durumun -özellikle de din felsefesi açısından- bir izahının yapılması zorunlu hale gelmiştir. Zira artık bizim dışımızdaki inançları, sahte, uydurma veya Tanrı tarafından gönderilmemiş gibi nitelemelerle basitçe dışlamak, oldukça zorlaşmış görünmektedir.

Aslında farklı dinlerin varlığı sosyolojik ve kültürel açıdan kendi başına büyük bir problem olarak görülmesi bile hakikate giden yolu gösteren, doğru yaşamı öngören, insanlara kurtuluş vadeden, bir dünya görüşü sunan ve bu yüzden de bir iman meselesi olan din söz konusu olduğunda bu çokluk önümüze bir problem olarak çıkmaktadır.

Bilindiği üzere dinsel çoğulculuk her dinsel geleneğin, diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa götürebileceği argümanına dayanmaktadır. Bu argüman ise bütün dinlerin, Aşkın Birlikteliğinden hareket etmektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr’ın İslam dini bağlamında konuyu dillendirişi sadece bu dinin müntesipleri açısından bir kazanım olmamıştır. Din felsefesinin temel problemlerinden biri olan “dini çoğulculuk” sorununa önemli katkılar sunmaktadır.

Tezimize S. Hüseyin Nasr’dan hareketle Gelenekselci Ekol’ün çoğulculuk anlayışı irdelenirken Nasr’ın dinsel çoğulculuğa sunduğu çözüm önerileri de tartışılmaya çalışılmıştır.

Tezin bütün safhalarında emeği geçen en başta tez hocam; Doç. Dr. Erdal Baykan Bey’e, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin değerli hocalarından Doç. Dr. Cemalettin Erdemci ve Yrd. Doç. Dr. İsmail Gönenç Bey’lere çok teşekkür ediyor ve üzerime vecibe olan şükranlarımı arz ediyorum.

Recep ATICI

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i> ,	: Adı geçen eser
<i>a.g.m.</i> ,	: Adı geçen makale
<i>Ak.</i>	: Akademik
<i>Ank.</i>	: Ankara
<i>Arş.</i>	: Araştırma
<i>Araş.</i>	: Araştırmaları
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBE,	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Dergisi
Drl.,	: Derleyen
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
ed.	: Editör
ETVT	: Eskişehir Tanıtma Ve Turizm
Fak.	: Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
İst.	: İstanbul
Kül.	: Kültür
KVTB	: Kültür ve Turizm Bakanlığı
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MEGSB	: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Başkanlığı
MÖS	: Mevlana Özel Sayısı

s.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
TD	: Tasavvuf Dergisi
TDTD	: Türkiye Dinler Tarihi Derneği
TDVİAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
Trc.	: Tercüme
Üniv.	: Üniversitesi
YDT	: Yayınlanmamış Doktora Tezi
Yay.,	: Yayınevi

1. GİRİŞ

Gelenekselci ekolün önde gelen temsilcilerinden biri olan Seyyid Hüseyin Nasr, fikirleri ve eserleri sayesinde ünü ve etkisi kendi ülkesinin, hatta İslam dünyasının sınırlarını aşmış olan bir düşünürdür.¹ Gelenekselci ekolün içerisinde otorite olarak kabul edilen Nasr, bütün Gelenekselci birikimi değerlendiren bir külliyyat oluşturmuştur. Halen de çalışmaları devam etmektedir. Gelenekselci ekol tarafından yayınlanmakta olan *Sophia The Journal of Tradional Sttudies*'in editörlüğünü de yine o yapmaktadır.²

Nasr, Aydınlanma zihniyetinin ortaya çıkardığı fikrî meselelere cevap vermeye muktedir Müslüman düşünürlerin önde gelenlerinden birisidir. Modern düşüncenin, geleneksel kültürlere yönelik tahakkümü karşısında, İslâm'ın alternatif düşünce üretebileceği fikrine inanan her Müslüman'ın entelektüel tekâmülünde Nasr gibi şahsiyetlerin önemli bir yeri vardır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Nasr'ın İslâm düşüncesindeki yeri daha iyi anlaşılabacaktır. Onun felsefesini bütün derinliğiyle anlayabilmek için onun geleneksel ekolün bir temsilcisi olduğunu ve ilhamını R. Guenon ve F. Schuon gibi filozoflardan aldığını bilmek yeterlidir.³

Nasr, çağdaş anlamda belli bir konu üzerine yoğunlaşmış, kendisini belli bir uzmanlık alanıyla sınırlamış bir ilim adamı değildir. Bilim, felsefe, sanat, eğitim, teknoloji, sosyal hayat, din ve tasavvuf, onun tevhitçi ve gelenekselci bakış açısında uyumlu bir birlik oluşturur. Yani geleneksel veya modern hiçbir konu onun ilgi alanı dışında kalmaz. Bugün itibariyle söylemek gerekirse Nasr, “Gelenekselci Ekol’ün” İslam dünyasındaki en büyük üstadıdır.⁴

Gelenek terimi, Nasr'ın anahtar sözcüğüdür. Nasr, Schuon, Coomaraswamy ve Gueanon gibi gelenekçi yazarlarla aynı anlamda kullandığı gelenek terimini⁵ şöyle tarif etmektedir: “Biz, gelenek derken âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişini değil, gökten inmiş bulunan ve

¹ Murat Demirkol, “Hüseyin Nasr’a Göre Ezeli Hikmet ve Geleneksel İslam”, *AÜİF Der.*, c. 2, Sy. 1, 2010, s. 272

² Erdal Baykan, “Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi –S. Hüseyin Nasr Örneği-” *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. XVI, İzmir, 2002, s. 202.

³ Adnan Aslan, “Kitabiyat”, (Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı) *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sy.1, 1997, s. 207

⁴ Demirkol, *a.g.e.*, s. 273.

⁵ Rene Guenon, *İslam Maneviyatı*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 1989, s.46; Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İst., 1992, s. 31.

kaynaklarında İlâhî Olan'ın özge bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisi olarak görüyoruz. Ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kast ediyoruz. Gelenek, aslı itibarıyla kutsaldır. Bunun da ötesinde gelenek, içinde mutlak gerçeklik bilimi ve bu bilginin farklı zaman ve mekân noktalarında gerçekleştirilme aracını barındıran değişmez ve canlı bir sürekliliktir. Schuon'un deyişiyle, gelenek, çocukça ve çağdışı bir mitoloji değil, korkunç derecede gerçek bir bilimdir. Gelenek nihai düzlemde kutsal bir bilimdir. Gerçekliğin doğasına kök salmış, aynı zamanda insanı kuşatan ve varlığının merkezinde parlayan bu gerçekliğe ulaşmanın tek bütüncül aracıdır. Merkezden yapılan ve insanın kenardan merkeze dönmesini tek başına sağlayan bir çağrıdır gelenek."⁶

Gelenek, ezeli hikmet, metafizik, din ve maneviyat, Nasr'ın çoğu zaman birbirlerinin yerine kullandığı terimlerdir. Nasr, maksadını anlatırken daha çok bunlardan ilk üçünü tercih eder. Ancak, bazen marifet, irfan, hakikat ilmi ve kutsal bilim terimlerini rastgele değil de ince farkları gözeterek, titizlikle kullandığını dikkatlice bakan herkes fark edebilir.⁷

Nasr, tüm yaşamı boyunca gelenek anlayışını daima önde tutmuş olup bu anlayışa paralel olarak tabiatın korunması, manevi önemi ve insan ile tabiat arasındaki uyum konusunda çok hassastır. Öyle ki bu hassasiyet, normal bir bilim adamı duyarlılığının çok ilerisindedir. Bu müşfik tutumu, onun gelenekselci bakış açısıyla yakından alakalıdır. Nasr'ın bu konuyla ilgili "İnsan ve Tabiat" adlı özel bir kitabının olması dışında, hemen hemen tüm eserlerinde konuyla ilgili birkaç makale bulmak mümkündür.⁸

Nasr, modern insanın tabiatla ilişkisinin bir sorumluluk ve koruma ilişkisi değil, bir tecavüz ilişkisi olduğunu söyler. Ona göre tabiattaki kriz aynı zamanda bir hayat krizidir. Hayattaki kriz, insan ile tabiat arasındaki krizle birleşmiştir. Tabiat ve sosyal hayatta yaşanan kriz, Allah ile insan arasındaki bağın kopması sonucu ortaya çıkmıştır. İnsan, tabiat karşısında bir efendidir ama bu efendilik ona Allah'ın kulu ve halifesi olması dolayısıyla verilmiştir; o, tabiatla ilişkisini düzenlerken Allah

⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İst., 1984, s. 89.

⁷ Demirkol, a.g.e., 273.

⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlıoğlu, İnsan Yay., İst., 1988, s. 137-142.

karşısındaki konumunu göz önünde tutmak zorundadır. Uyumlu bir ilişki ancak, insanın tabiat üzerindeki tasarruf hakkının ona karşı sorumluluğu dikkate alınarak düzenlenmesi halinde doğar. Nasr, doğu geleneklerinin tabiata bakışını tek tek incelemiştir. Mesela Taoculuk'un tabiata bakışını ele aldığı yerde şu sonuca ulaştığını görüyoruz: “Tabiatla mutlu olmak demek, ona boyunduruk vurmaya, onu yenmeye kalkışmak yerine, tabiatın ölçülerine ve ritimlerine boyun eğmek demektir.”⁹

Nasr'a göre kâinatın kutsal olandan tecrit edilmesi, tabiat üzerinde hâkimiyet kurma anlayışıyla cesaret kazanmıştır. Hâlbuki bunun tam aksine geleneksel tabiat ilimlerinin amacı, her zaman insanı hikmete ulaştırmak, ilahi hikmeti temaşa etmek suretiyle ruhunu olgunlaştırmasını sağlamak olmuştur. Meselâ, simyacının bile yaptığı, sadece maddeleri işleyip altın elde etmek olmamış, ruhunun adı madenlerini mukaddes altına dönüştürmek olmuştur.¹⁰ Dolayısıyla Nasr'a göre tabiatın sembolik anlamını kaybetmesi simgeleri olgulara indirger ve sembolik tabiat ilminin kaybıyla birlikte kâinatın kutsal vasfı da ortadan kalkar.¹¹

Nasr, irfani boyutu olan mütefekkeri, tabiatın bereketini taşıyan bir kanal olarak görür. O, tabiatın zikrini yüksek dağların ve sahraların yalnızlığında duyabildiği gibi derya sahillerinde ve orman içlerinde de duyabilir. O, tabiatla beraber dua ederken Allah'ın manevi huzurunda tabiatın muhafızı ve bekçisidir. Arifin zihni, kalbindeki nuru yansıtan bir aynadır. Tabiatı deruni hakikatiyle ve geleneksel tabiat ilimlerinin ilkelerine göre bilmek demek, kalıcı, zihni tatmin eden ve ruhu besleyen bir bilgi elde etmek demektir.¹²

Nasr, İslam tarihi boyunca olgunlaşarak teşekkül eden İslam geleneğini aşâğılık duygusuna kapılmadan, özür dileyici bir tutum sergilemeden, hatta gurur duyarak inceler ve değerlendirir. Onun açıklamalarında filozof derinliği, bilim adamı tutarlılığı, sanatkâr inceliği ve sâfi duyarlılığı iç içe girmiştir. Ayrıca Nasr, İslam'ın mükemmel ve dengeli yapısını anlatırken yer yer diğer din ve geleneklere gayet saygılı ve insafî karşılaştırmalar yaptığını görüyoruz. Zira ona göre ezeli hikmet

⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı Yeryüzü Yay., İst., 1982, s. 109.

¹⁰ Nasr, *a.g.e.*, s. 120.

¹¹ Demirkol, *a.g.e.*, s. 277.

¹² Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İst., 1995, s. 161.

perspektifinden bakıldığında her din veya gelenek, bozulmamış yapısıyla hakikatin belli bir yönünü öne çıkarır.¹³

Nasr, din olarak İslami gelenekten geldiği için İslami gelenek anlayışında tam bir iç bütünlük görünür. İslam söz konusu olduğunda gelenek sadece bir din olarak İslam'ı değil, kelimadan tasavvufa bütün İslamî disiplinleri, musikiden mimariye bütün İslam sanatlarını, vakıftan kervansaraylara bütün İslamî müesseseleri, bayram kutlamalarından selamlamaya bütün âdetleri ve Müslüman'ın günlük yaşayış biçimini de ihtiva eden yaşam ve düşünce tarzını ifade etmektedir. Bu anlamıyla gelenek, varoluşumuzun temeli, maziden bize intikal eden bütün norm, prensip ve değerleri içine alan şey, dolayısıyla medeniyetin en asli unsurudur.¹⁴

Dinsel çoğulculuk meselesine gelince; “geçmişten günümüze insanlık tarihine bakıldığında İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, gibi ilahi dinlerin yanı sıra, Hinduizm, Budizm vs. gibi ilahi olmayan dinlerin yeryüzünde bir şekilde hâkimiyetlerini sürdürdüğünü görmekteyiz.¹⁵

Dinlerin ilk çıkış noktası ilahi kaynaklı olsa da, insan yapısı, dinin geldiği çevre ve ortam, tarihi etkenler, birbirinden oldukça farklı olan dinlerin ve din anlayışlarının çıkmasına neden olmuştur. Bu farklılık dinin tanımlarına da yansımış ve karşımıza dinin çok farklı tarifleri çıkmasına sebep olmuştur. Bütün bu farklılıklara rağmen dinlerin esasını oluşturan Tanrı, inanç, ibadet ve ahlak gibi kavramların bütün dinlerde ortak olduğunu görmekteyiz.¹⁶

Dinlerin özünü teşkil eden Tanrı, Kutsal ve Mutlak inanç kavramları farklı yoğunlukta olsa bile genelde her dinde olması, bunların aynı kaynaktan gelen, tek bir din oldukları kanaatini oluşturmaktadır. İş böyle olmasına rağmen birden fazla dinden bahsetmek bir nevi birden çok Tanrı algısını çağrıştırmaktadır. Tanrı-İnsan ve Tanrı-Âlem ilişkisinin her dilde farklılaşmasını kabul etmek demek aynı zaman da birden fazla kurtuluş yolu olduğunu ve aynı zaman da birden çok Hakikatin varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir.¹⁷

¹³ Demirkol, *a.g.e.*, s. 280.

¹⁴ Adnan Aslan, “Geleneksel Ekolün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis,” *İslâmiyât*, 10/3, 2010, s.39.

¹⁵ Latif Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?” *Milel ve Nihal*, 4/2, 2007, 49-102, s. 49.

¹⁶ Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, Huzur Yay., İst., 2009, s. 43.

¹⁷ Adnan Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi, *İslam Araş. Der. Sy.*, 2. İst., 1998, s. 151.

Dolayısıyla birden fazla dinin varlığı bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki, dinleri hepten reddeden ve yanlış olduğunu iddia eden ateizmdir. İkincisi sadece kurtuluşu kendi dininde gören ve kendi dininin dışında dinsel anlamda hakikatin olmadığını iddia eden teolojik yaklaşım, üçüncüsü ise tek hakikatin varlığını reddederek aynı anda birden fazla hakikatin olabileceğini savunan çoğulculuktur.¹⁸

Çoğulculuk ise, özellikle 1980'lerden sonra dünya gündemine oturmuş bir kavramdır. Genelde akademik ortamlarda üzerinde durulan bu düşünce Batı'da nerdeyse John Hick ismiyle bütünleşmiştir. Bu anlayışa göre, "Dinde lâfzî vahiy ile bildirilmiş olan hakikat mutlakdır, yanlış olma ihtimali bulunmamaktadır, çünkü kaynağı Mutlak varlık olan Tanrı'dır. Ancak yapısından kaynaklanan sınırlılıklarından dolayı insanın, bu mutlak hakikati her zaman doğru anladığını iddia etmek mümkün değildir. Bundan dolayı aynı din içinde ortaya çıkmış olan farklı "anlayışlar" arasında, hakikat değeri açısından bir ayırım yapmanın imkânsızlaştığı durumlar bulunabilir. İşte dinde çoğulculuk bu durumu ifade etmek üzere kullanılmaktadır."¹⁹

Günümüzde geçmiş dönemlere göre "dinsel çoğulculuk" kavramı üzerinde daha fazla durulduğu görülmektedir. Bunun nedeni dinlere ait kutsal kitapların ve ilk el kaynakların dünyanın her tarafında rahat ulaşılabilir olmasının yanında; seyahat imkânlarının gelişmesi sonucunda farklı din mensuplarının kolayca dünyanın her tarafına seyahat ederek buralarda yaşayanların inançlarını ve yaşam tarzlarını bizzat tecrübe etme imkânını bulmaları olarak bakılmaktadır. Özellikle ikinci dünya savaşından sonra doğudan batıya yaşanan yoğun göçler neticesinde Batı'da çok inançlı ve çok kültürlü kentlerin oluşması bu süreci hızlandırmıştır. Öte yandan dünyadaki hızlı gelişmeler hakkında enformasyon sağlayan iletişim araçlarının da devreye girmesiyle farklı dinsel geleneklerin taraftarlarını birbirleriyle buluşturmuş ve neticesinde dinsel çoğulculuğa zemin hazırlamıştır.²⁰

Dinsel çoğulculuk, her ne kadar yeni bir kavram gibi sunulsa da İslam'ı son din olarak kabul eden bir takım düşünürler tarafından -adı her ne kadar "dinsel

¹⁸ Recep Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?," TDT Yay., Ank., 2004, s. 373.

¹⁹ Kılıç, a.g.e., s. 378.

²⁰ Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam," *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, TDT Yay., Ank., 2004, s. 307-308.

çoğulculuk” olarak dillendirilmemiş olsa bile- asırlar öncesinden ele alındığı görülmektedir. Ancak dinlerin farklı hakikat iddialarını bir teori çerçevesinde çözüme kavuşturma endişesinden daha ziyade, Müslüman olmayan diğer milletlerin kurtuluşu olarak gündeme geldiği görülmektedir.²¹

Bu konuyla alakalı olarak Kur'an'da sıkça kullanılan, “Ehl-i Kitap” kavramına bakıldığında çok ciddi ipuçları bulmak mümkündür. Ehl-i Kitap'tan kadınlarla evliliğe izin verilmesi, kestikleri hayvanların etlerinin yenilebileceği ve şahitliklerinin kabul edilmesi de onların bu şekilde değerlendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, İslam'ın Ehli Kitap kavramı, diğer dinleri dışlamadan kapsayıcı bir tavır sergilediğini göstermektedir. Bununla birlikte, “*Kuşkusuz müminler, Yahudiler, Hristiyanlar, Sabiler ve bunlardan Allah'a ve ahrete inanıp yararlı işler yapanlar için, Rableri katında mükâfat vardır*” (Bakara:2/62, Maide:5/69) ayetlerinden yola çıkılarak, Allah'a ve ahrete iman edip yararlı işler yapanların Müslüman olmamış olsalar da kurtulacağı şeklinde bir genel değerlendirme yapmak mümkündür. Bu özel bakışın bir neticesi olarak “dinsel çoğulculuğun” İslam'ın ilk dönemlerinde başladığını ayrıca İslam kimliği taşıyan, İbn-i Arabî, Gazali ve Mevlana gibi düşünürlerin diğer dinlere bakışlarını incelediğimizde “dinsel çoğulculuğun” İslam'ın özünde olduğunu görmek mümkündür.²²

Dinsel çoğulculuk her ne kadar İslam'ın özünde mevcut olduğu vurgulansa da bilindiği üzere bu yaklaşım büyük dünya dinlerinin her birinin bir diğerinden bağımsız olarak hakiki kurtuluşa götürebileceklerini iddia etmektedirler. Ayrıca her inancın, kendi hakikatinde, birbirinden bağımsız olarak, nihai gerçekliğin farklı algılanışlar olduğunu ileri sürerek, temelde Tanrı'yı merkeze alarak nübüvvet makamını ya tamamen inkâr etmekte ya da geri plana atmaktadır. Dolayısıyla bu görüş iman esaslarından olan Peygamberlik müessesesini yıkmakla ciddi bir problem oluşturmaktadır.²³

²¹ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları-Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*, s. 353-354.

²² Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, “Kur'an Verilerine Göre ‘Öteki’nin Konumu”, *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İst., 2001, s. 198-201.

²³ Adnan Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi”, s. 347

Diğer taraftan Nasr'ın geleneksel ekolün bakış açısıyla ortaya koyduğu dinî çoğulculuk anlayışı birçok noktadan İslam'ın akide anlayışıyla uyushmaktadır. İslam Fukahası da Allah'ın insanlığı doğru yola ulaştırmak için peygamberleri vasıtasıyla hakikati gönderdiğine ve bu hakikatin ezeli ve değişmez olduğu tezini kabul etmektedir. Ancak İslam Fukahası dinler arasında görülen farklılık ve çelişkiyi, İslam'ın haricindeki dinlerin zamanla bozulup tahrif edildiği fikriyle açıklarken, Nasr dinler arası farklılık ve çelişkilerin, dinlerin 'formellik' ve 'resmiyeti' ifade eden zahiri boyutundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, dinlerin aşkın birliği ancak dinlerin batınî boyutunda tecrübe edilir ve ancak manevî yetkinliğe ulaşmış şahsiyetler tarafından algılanabilecektir.²⁴

Son olarak dinsel çoğulculuk konusu üzerinde en fazla mesai harcayan birkaç ismi burada -teşekkür babından- zikretmek gerekirse bunlar; Adnan Aslan, Mahmut Aydın ve Recep Kılıç gibi şahsiyetlerin olduğu görülecektir. Adnan Aslan'ın diğerlerinden farkı ise şudur. Bizim tezimizin ana omurgasını oluşturan S. Hüseyin Nasr'ı çok ayrıntılı irdemiş olup onunla bizatihi mülakat yapmış olmasıdır. Diğer taraftan Batı dünyasında dinsel çoğulculuğun kendisiyle bütünleştiği John Hick'i de çok ayrıntılı ele alarak "dinsel çoğulculuk" konusuna ciddi mesai ayırmasındandır.

Tez'in konusu, "S. Hüseyin Nasr'da Dinsel Çoğulculuk" olmasına rağmen burada doğrudan "S. Hüseyin Nasr'ın Dinsel Çoğulculuğa" bakışına geçmeden "dinsel çoğulculuk" düşüncesinin anlaşılabilmesi için araştırma, giriş kısmından sonra üç bölümde ele alınmıştır:

Giriş kısmında, gelenekçi ekolün öncülerinden kabul edilen Nasr'ın düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için öncelikle onun "*gelenek, sosyal hayat, din, tasavvuf, tabiat, hakikat ve benzeri*"²⁵ görüşlerinin yanında çoğulculuk, İslam'ın çoğulculuğa bakışı ve Nasr'ın çoğulculuğa getirdiği izah üzerinde durulmaya çalışıldı.

İkinci bölümde; Gelenek kavramından Kutsal ve Kutsal bilime, oradan Çoğulluk, Çoğulculuk, Dini çoğulculuk, Dini tecrübe, Modernizm, Postmodernizm,

²⁴ Aslan, a.g.m., s. 364.

²⁵ Demirkol, a.g.e., s.273.

Modern bilim, İslam modernizmi” gibi Nasr’ın kullandığı kavramlar üzerinde duruldu.

Üçüncü bölümde; Tarihi çok gerilere uzanan ancak, adı her ne kadar dinsel çoğulculuk olarak ifade edilmemiş olsa bile, Gazali, Mevlana, Yunus Emre, Bediüzzaman, Süleyman Ateş ve M. Fethullah Gülen gibi farklı düşünürlerin çoğulculuk fikrini doğrudan veya dolaylı şekilde dile getiren İslami geleneğe mensup bakış açıları ele alındı.

Dördüncü bölümde ise; Dinlerin çokluğu problemi, dinsel çoğulculuk problemine çözüm önerileri, problemi oluşturan ve çözüm öneren paradigmlar (Dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk) ve bu modelin temel argümanları ile beraber S. Hüseyin Nasr’ın Dinsel Çoğulculuğa bakışı ve çözüm önerisi üzerinde durulmuştur.

II. BÖLÜM

2. GELENEKÇİ EKOL VE S. HÜSEYİN NASR'IN KULLANDIĞI TERMINOLOJİ

“Dinsel Çoğulculuk” ile ilgili konulara girmeden önce “Dinsel Çoğulculuğu” doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen ve ilgilendiren kavramların sözlük ve terim anlamlarının bilinmesinde yarar olduğu kanaatindeyiz. Çünkü kelimelerin veya kavramların asıl anlamları bilinemez ise anlatılmak istenen konu yeterince kavranamayacağı bilinen bir gerçektir. Kelimelerin sözlük ve terim anlamlarının bilinmesi birçok ilim dalında önemli olmakla birlikte “Dinsel Çoğulculuk” alanında bu daha bir önem arz etmektedir. Zira bu alan diğer araştırma sahalarıyla kıyaslandığında oldukça yeni sayılır.

Gelenekçi ekolün önde gelen düşünürlerinden olan Nasr'ın düşüncelerini anlamak için öncelikle bilim, felsefe, sanat, eğitim, teknoloji, sosyal hayat, din ve tasavvuf gibi çok farklı alanlarda sıkça kullandığı kavramları bilmek, onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Nasr, “Gelenek ve Geleneksel Ekol, Kutsal ve Kutsal Bilim, Profan, Hikmet ve Ezeli Hikmet, Metafizik ve Geleneksel Metafizik, Mistik Tecrübe, Varlığın Aşkın Birliği, Nihai Gerçeklik gibi kavramları makalelerinde sıklıkla kullanır. Çoğulculuk, Aydınlanma, Kısmi Çoğulculuk, Din, Dini Çeşitlilik ve Dini Çoğulculuk, Mutlak, Dini Tecrübe, Nominalizm, Modernizm, Postmodernizm, Modern Bilim, İslam Modernizmi,” gibi kavramlar da onun ve içerisinde bulunduğu ekolün literatüründe yaygın kullanım alanı bulur. Bunlar içinde gelenek terimi ekolün anahtar sözcüğüdür.

2.1. Gelenek

Günlük dilde en yaygın şekliyle örf, adet anlamında kullanılan gelenek, toplum içinde belli davranış kalıpları meydana getiren ve insanları bu kalıplar çerçevesinde davranmaya zorlayan kurallar bütünüdür. Buna bağlı olarak

gelenek eskimiş olana, alışkanlıklara, eski inanışlara yakınlık duyan yaşamın bütünü şeklinde tanımlanmıştır.²⁶

Gelenek kelimesi gündelik anlamların ötesinde gelenekselci ekolce yeniden tanımlanmıştır. Latince *tradition* kelimesi aktarmak, teslim etmek, vermek anlamlarını içeren *tradere* fiilinden türemiştir. Yine bu kelimedenden üretilen *tradition* ise aktarım anlamıyla birlikte eğitim ve öğretimi de kapsamaktadır. Gelenek, ilk kez René Guenon tarafından ilahi kaynaklı ilkeler ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerde asırlar boyu metafizikten şiire, müzikten siyasete kadar, her alandaki uygulamaları içerisinde taşıyan bir kavram olarak tarif edilmiştir.²⁷

Gelenek, ilâhî kökenli ve insanlık tarihinin başlıca dönemleri boyunca iletişim ve vahiy aracılığıyla mesajın yenilenmesiyle varlığını sürdürmüş olan hakikati ifade eder. Gelenek, çeşitli kutsal formların özünde bulunan ve Hakikatin bir olması sebebiyle tek olan bâtinî gerçeği de bünyesinde bulundurur. Deyim her zaman olduğu ve her zaman da olacağı gibi ve hem yatay intikalle, hem de başlangıçtaki hakikatle temas yoluyla dikey olarak yenilenerek varlığını sürdürür.²⁸

Gelenek deyiimi için en uygun kelime Arapça “*ed-Dîn*” olup ezelî hikmet (sophia perennis) fikrinden ayrı olamaz. Geleneğin anlamını daha iyi kavramak için dinle olan ilişkisini daha eksiksiz bir biçimde tartışmak gereklidir. Eğer gelenek etimolojik ve kavramsal olarak nakletmeyle ilgiliyse, karşılık olarak religion (din) kök anlamı itibarıyla ‘bağlayıcı’ olmaya işaret eder ve insanı Allah’a bağlar; aynı zamanda kişileri kutsal bir cemaatin ya da halkın, ya da İslâm’ın isimlendirdiği şekliyle ümmetin üyeleri olarak birbirlerine bağlar. Bu şekilde anlaşıldığında, ilâhî bir başlangıç olarak, vahiy aracılığıyla uygulanmaları ile geleneğin oluştuğu belli ilkelerin ve hakikatlerin açıklandığı din, geleneğin kaynağı olarak düşünülebilir. Fakat geleneğin tam anlamı başlangıcı olduğu kadar, ondan doğmuş olanları ve onun yayılışını da kapsar. Bu anlamda gelenek dini ihata eden daha genel bir kavramdır; Arapça *ed-Dîn* (en evrensel anlamıyla din) deyiimi gelenek ve din demektir.²⁹

²⁶ Baykan, a.g.m., s. 202.

²⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, Çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yay., İst., 1997, s. 25.

²⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 83.

²⁹ Nasr, a.g.e., s. 85-86.

Gelenek dinleri, İlke ve tezahür, Öz ve biçim, Cevher ve araz, iç ve dış arasındaki farkı gören kutsal bilimin görüş noktasından inceler. Sadece Mutlak'ın mutlak olduğunu kategorik olarak bayan ederek mutlaklığı Mutlak'ın düzeyine çıkarır. Mutlak'ın her taayyünü, belirlemeleri, göreceliliğin alanındadır. Dinlerin birliği ilk önce bu Hak ve Gerçeklik olan ve bütün vahiylerin ve gerçeğin kaynağı olan Mutlak'ta bulunur. Sufiler, Tevhid'in bir olduğu (*et-tevhidü vâhid*) doktrinini dillendirdikleri zaman, bu temel fakat sık sık unutilan prensibi ifade ederler. Sadece Mutlak öğretileri aynıdır. O düzeyin altında derinlere kadar inen benzerlikler bulunur, fakat denklik yoktur. Farklı dinler, onların iç arketipsel imkânlarına göre tezahür eden o yegâne Hak'tan bahseden pek çok lisan gibidir, ama bu dillerin sözdizimi aynı değildir. Ancak, her bir din, Hak'tan geldiği için, Logos'tan vahiyle gelmiş olan dindeki her şey kutsaldır ve saygı ve sevgi ile karşılanmalı, hor görülmemeli ve bir çeşit soyut evrensellik adına önemsiz bir şeye indirgenmemelidir.³⁰

Evrensel anlamda gelenek, insanı ilahî olana bağlayan ilkelerin, yani çekip çıkartılamaz bir biçimde dine ve vahye, kutsallığa, otoriteye, sürekliliğe ve zahirî ve batınî hakikatin düzenli biçimde aktarılmasını ifade eder.³¹

2.2. Gelenekselci Ekol ve Birikimsel Gelenek

Gelenekselci Ekol, günümüzde bir öğreti olarak varlığını on dokuzuncu yüzyılda Aydınlanmaya karşı duran Fransız Müslüman düşünür René Guénon'a (1886-1951) borçludur.

Gelenekselci Ekol'ün gelenek anlayışı, entelektüel yaklaşımlarının arka planını oluştururken bu ekolün ortak söylemi de metafizik ilkeler temelinde belirginleşmekte olup her şey metafizik ilkelerle anlamlandırılmakta ve değerlendirilmektedir. Dini gelenekleri metafizik ilkeler düzeyinde bir olarak kabul eden Gelenekselci Ekol, metafizik ilkelerin dayandığı ve her bir gelenekte de var olduğunu söyledikleri bir öğreti de kabul etmektedirler. Bunu *ilk gelenek* ya da

³⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 307.

³¹ Nasr, *a.g.e.*, s. 79.

asli gelenek olarak isimlendirmektedirler. Böylece bütün dinleri ortak bir çerçeve içerisinde değerlendirebilecekleri bir imkânâ kavuşmuş olmaktadırlar.³²

Birçok dînî geleneği bu bakış açısından yorumlayan Gelenekselci Ekolün üzerinde yoğunlaştığı bir konu ise kendini din dışı bir evrende tanımlamaya yönelebilen günümüz insanının yaklaşımıdır. Böylece Aydınlanmanın düzenleyici postülası olarak isimlendirebileceğimiz aklın, Kutsal'dan soyutlanarak özerkleştirilmesi temelinde oluşan modern düşüncenin ürettiği insan anlayışı, etkili olduğu alanlarda açıkça fark edildikçe, alternatif dünya görüşü arayışları başlamıştır. Arayış içerisinde olan insanoğlunun karşısındaki sahici alternatiflerden biri de yeniden dînî dünya görüşü olmuştur. Bu anlamda Gelenekselci Ekol Aydınlanmayla başlayan ve dinin gerçekliğinin reddine varan genel modern tutumların karşısında dinin aşkın gerçekliğini yeniden ifade etme amacını gütmektedir.³³

Dinlerin incelenmesinde kategorik olarak “dinlerin aşkın birliğini” ve “bütün yolların aynı zirveye çıktığı” gerçeğini savunan geleneksel yöntem, her bir yolda bulunan ve yolculuğu mümkün kılan ve onlar olmadan bir tek zirvenin ulaşılamayacağı her bir basamağa ve adıma, her bir işaret ve ikaz levhasına derinden saygılıdır. Bu yöntem, belirli bir dînî evren oluşturan ayinlerin, sembollerin, imgelerin ve doktrinlerin anlamlarına nüfuz etmeyi amaçlar. Belirli bir ayin veya sembolün anlamı ve değerinin farkındadır ve aynı zamanda, vahyin hem zaman içindeki bir dinin kökündeki, hem de tarihsel gelişmesi içerisindeki anlamını bilmektedir. Bu bakış açısı, belirli bir ayin, fikir veya sembolün, sadece tek başına kendisi içinde belirli bir manevî evrenden soyutlanmış olarak değil, tarihte tezahür ettiği belirli bir geleneğin bağlamı içinde ne anlama geldiğini görür.³⁴

Gelenekselci Ekol'ün içerisinde otorite olarak kabul edilen en önemli isimler, René Guénon'un, Ananda K. Coomaraswamy, Frilhof Schuon ve S. Hüseyin Nasr'dır. Bu düşünürlerden önde geleni Guénon 'dur. Onun oluşturduğu düşünsel çerçevenin diğerlerince de benimsendiği söylenebilir. Coomaraswamy, ekol içerisinde sanat ve sanat tarihi çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. Schuon, Gelenekselci Ekol'ün

³² Baykan, a.g.m., s. 203.

³³ Baykan, a.g.m., s. 203-204.

³⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 307

ilgisi içerisinde olan tüm alanlarda derinlikli yorumlarla ekole açılımlar sağlamıştır. Nasr'a gelince onun gelenek anlayışı, diğer gelenekselci düşünürlerin gelenek anlayışlarının telif ve şerhi olarak görülebilir.³⁵

Birikimsel gelenek ise toplumun geçmiş dinî yaşamının tarihsel teminatını oluşturan mabetler, kutsal kitaplar, teolojik sistemler, hukukî ve diğer sosyal kurumlar, teamüller, ahlaki kurallar, mitler ve benzeri olarak bir kişiden diğer bir kişiye, bir nesilden diğer bir nesle aktarılan ve bir tarihçinin de gözlemleyebildiği tüm açık-seçik nesnel bilgilerdir.³⁶

2.3. Mutlak ve Göreceli Mutlak

Temel bilgi olarak mutlak, her dinin takipçilerinin inançlarında ve dinlerinin esaslarında gördüğü ve onlar olmadan insanların bir dini takip etmeyeceği karakteri savunur. Bununla beraber, temel bilgi sadece Mutlak'ın mutlak olduğu ve bundan dolayı belirli bir gelenekte Mutlak'ın altında mutlak gibi görünen şeylerin “göreceli mutlak” olduğu temel gerçeğini ifade etmeye devam eder. Dolayısıyla, her dinin kurucusu Yüce Logos'un ve bir tek Logos'un tezahürüdür. Her dinin kutsal kitabı, İslâm'da “kitapların anası” (*ümmü'l-kitâb*) adı verilen kitap ve bir tek kutsal kitabın belirli bir tezahürüdür. Her dinin ve doğasının teolojik ve dogma olarak formülasyonu da kutsal biçim ve anlamların çoklu evrenlerinde Mutlak'ın izini sezebilecek, fakat Mutlak'ı bu biçimlerin ötesinde biçimsizin yerinde görebilecek olan sadece batını bilgidir.³⁷

Dinlerin çokluğunun önemini anlamada önemli bir kavram “göreceli mutlak” kavramıdır. Bazılarına çelişki olarak görünse bile, bu kavram, tamamen anlaşıldığında, hayatî önemi olan anlamlarla yüklüdür. Mutlak mutlaktır, fakat vahiy suretinde Mutlak'ın her tezahürü, içinde bazı determinasyonların, esasların, Kutsal kişilerin veya Logos'un Mutlak'ın içinde olmadan mutlak olduğu kutsal formların ve anlamın bir dünyasını yaratır. Bu dünya içinde, ister Logos'un kendisi olsun ister

³⁵ Baykan, a.g.m., s. 202.

³⁶ Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları- Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*-, TDTD Yay., Ank., 2004, s. 311.

³⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 308.

Yüce Kutsallığın belirli bir determinasyonu olsun, “göreceli mutlak” olan gerçeklik, Mutlak’ın böyle olmasından bağımsız olarak mutlaklıdır. Eğer bir Hristiyan Tanrı’yı Teslis veya Hz. İsa’yı Logos olarak görüyor ve bu görüşüne mutlak anlamda bağlanıyorsa, bu din açısından mükemmel şekilde anlaşılabilir, ama metafizik olarak, bunlar sadece “göreceli mutlak” olarak görülür; çünkü Sonsuzluğu ve Birliği içinde Tanrı, bütün göreceliliklerin üstündedir.³⁸

“Göreceli mutlak” kavramı farklı dinlerin geleneksel olarak incelenmesinin Logos’un tezahürünü her bir din evreninde hem yegâne Logos, hem de onun dışa dönük biçiminde Logos’un bir yönü olarak görmesine izin verir. Örneğin; İslam’da Kur’ân, Hristiyanlıkta da Hz. İsa Tanrı’nın sözleri olup Hz. Meryem’in Sözün dünyaya geldiği kişi olarak rolünü oynamasıyla Hz. Muhammed’in ruhunun Kur’ân olarak Tanrı’nın Sözünü alma ve açıklama rolünü oynaması arasındaki benzerlik ilgi görür. Bu yöntem hem Hristiyanlıkta hem de İslâm’da Hz. Meryem’i “göreceli mutlak” olarak görür.³⁹

2.4. Kutsal ve Profan

Çeşitli dillerde değişik kelimelerle ifade edilen kutsal, sözlükte; a) Güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede kutsi ve mukaddes olan, b)Bozulması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen şey, c)Tanrı’ya adanmış olan, tanrısal olan⁴⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

Kutsal, “varlığın oluştaki, Bâki’nin de fânideki doğrudan tecellisidir.”⁴¹ Nasr’ın, geleneksel öğretileri nitelenmek için sık sık kullandığı önemli bir sıfattır kutsal. Öyle ki geleneksel doktrin ve dünya görüşlerini Batılı bilim ve modernizmden ayıran yegâne sıfat denilebilir buna. Nasr’a göre geleneksel öğretilerdeki tüm unsurlar kutsal iken, modern bilim ve felsefedekiler tamamen profan, dünyevi ve sekülerdir.⁴²

³⁸ Nasr, *a.g.e.*, s. 308.

³⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss. 311-312.

⁴⁰ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*. II, Ank., 1988, s. 939.

⁴¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8.

⁴² Demirkol, *a.g.e.*, 273-274.

Nasr'a göre Kutsal, "Allah'ın ezeli ve ebedi nizamının zamanda, mana âleminin içinde, yaşadığımız fâni dünyada tecelli etmesidir. O tamamen bu dünyaya ait olmamakla beraber ona nüfuz eder. Her şeyin bir yüzü kutsala dönüktür; zira her şey Allah'ın yaratığı olup tekrar O'na dönecektir. Kutsal, her yerde bulunmasına rağmen Allah'ın bize gönderdiği semavi mesajlara kendimizi teslim etmediğimiz müddetçe onu bulamayız. Bir kutsallık anlayışını tekrar kazanabilmek için Allah'a dönmenin yanı sıra ruhu yeniden keşfetmek de şarttır."⁴³

Kutsalın anlamına yaklaşmanın en doğru yolu; "Hareket Etmeyen Muharrik" "Kadîm olan" "Değişmez ilke" ile irtibatlandırmaktır. Değişmez ve Ezeli olan bu Hakikat Kutsal'dır ve bu Hakikatın oluş akışındaki ve zaman matrisindeki tezahürleri de kutsallığın niteliğine sahiptir. Kutsal nesne ya da kutsal mesaj, Ezeli olanın ve fizik gerçeklik içinde bu nesne ya da mesajı zahiri olarak kapsayan Değişmez'in izlerini taşıyan nesne ve mesajdır. İnsandaki kutsallık duygusu Değişmez ve Ezeli'ye yönelik olan duygudan başka bir şey değildir. Ve bu kutsal büyük ölçüde, Değişmez'i bilmek ve Ezeli olanı tanımak için yaratılmış olan aklın içinde bulunur.⁴⁴

Geleneksel perspektif, kutsalın anlamıyla fazlasıyla irtibatlıdır. Dolayısıyla kutsal bir bakıma, hakikat gibi, gerçeklik gibi, ya da varlık gibi türler ve özel farklılıklar vasıtasıyla evrenseli tanımının mantıkî tarzında sınırlama yapmak için gereğinden fazla önemli ve gereğinden fazla bir şekilde esasa aittir. Kutsal, gerçeğin tabiatında bulunur ve normal insan, gerçeklik duygusu için olduğu gibi (kişi doğal olarak gerçek olmayı ayırt edebilir) bu kutsal duygusuna sahiptir.⁴⁵

Bu tür bir Kutsal, Geleneğin kaynağıdır ve geleneksel olan kutsal olandan ayrılamaz. Kutsal duygusuna sahip olmayan kişi geleneksel perspektifi kavrayamaz ve geleneksel insan kutsal duygusundan asla ayrı düşünülmez. Bununla birlikte, "kutsal" daha çok kan gibidir; geleneğin atar ve toplardamarlarında dolaşır; bir kokudur, tüm bir geleneksel uygarlıkları kaplar. Gelenek, her yerde uygarlığı meydana getirerek kutsalın varlığını bütün dünyaya yayar.⁴⁶

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler-I*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İst., 1995, s. 67-68.

⁴⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89.

⁴⁵ Nasr, *a.g.e.*, s. 88.

⁴⁶ Nasr, *a.g.e.*, s. 89.

Yine kutsallık, dini yönden temiz olmayan, yani profan dokunma için tehlikeli olan “tabu” ile kuşatılmış olmayı gerekli kılan bir objeyi de akla getirmektedir. İşte bundan dolayı ilkel kabile dinlerinden milli ve evrensel dinlere kadar, pek çok dinde Kutsal’a yaklaşımadan, kutsal bir nesneye dokunma veya kutsal bir mekâna girmeden önce çeşitli törenlerin ve temizlenme⁴⁷ âyinlerinin yapıldığı görülmektedir.⁴⁸

Yapılan tanım ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, maddi ve fiziki fenomen dünyası iki başlık altında toplanmıştır, kutsal ve profan. Kutsalın alanına, kutsalın kendisi ve onunla ilgili her şey; kitapları, ma’bedleri, eşyaları, rahipleri, bazı kutsal mekânlar, kutsal zamanlar vs. dâhildir. Profan ise, kutsalın zıddı olup “mabedin dışında kalan ve böylece umurun kullanımına açık olan, kutsal alanının dışındaki” nesne ve olgular demektir. Bu tanımlara göre kutsalın dini hayatla, profanın da dünyevi (seküler) hayatla sıkı bir ilişkisi vardır. Çünkü kutsal ve dini hayat, kutsallıktan tamamen arındırılmış profan ve dünyevi hayatın zıddıdır.⁴⁹

Konu ile ilgili deliller de göstermektedir ki insanlık tarihinin büyük bir kesiminde insan, göğün yüce tanrılarının daha küçük tanrılara; melekler, ruhlar ve şeytanlardan ölümlerin hayaletlerine kadar görünmeyen varlıklardan oluşan, kendi dünyasına paralel gerçek bir dünyanın varlığına inanmıştır. Her nerede ve ne şekilde olursa olsun bu paralel dünya, insanın kendi dünyasıyla yüz yüze gelir. İşte bu iki dünyanın kesiştiği noktadan “kutsal” diye bahsetmenin uygun olacağı söylenmiştir. Mesela kurban kesilen herhangi bir yer, bir mabed veya kilise bu anlamda kutsal bir yer olduğu gibi; yeryüzünde Tanrıyı temsil ettiğine inanılan kral veya kendini dine ve dolayısıyla Tanrı’ya adanmış rahip de birer kutsal kişidir. Yine tanrının kendi iradesini açıkladığı kitap da kutsal bir kitaptır. Aynı şekilde kendilerinde tabiat üstülerin yüceltildiği dans, müzik, şarkı veya ilahi, herhangi bir dini konuşma veya ibadet de kutsal kabul edilmiştir.⁵⁰

⁴⁷ Bkz. Hz. Musa’nın, kutsal Tuva vadisinde pabuçlarının çıkartılması (Tâhâ, 20/12), Kur’ân’a ancak temiz olanların dokunabileceği (Vakıa, 56/79) ve müşriklerin bir pislik olduğu, dolayısıyla bu hükmün verildiği seneden itibaren Kâbe’ye yaklaşılmamaları (Tevbe, 9/28) Kutsal’a dokunmadan önce yapılan temizliğe örnektir.

⁴⁸ Ahmet Güç, *Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı*, Dinler Tarihi Yay.-1, Ank., 1998, s. 341.

⁴⁹ Güç, a.g.m., s. 342-343.

⁵⁰ Güç, a.g.m., s. 343

2.5. Hikmet ve Ezeli Hikmet

Hikmet, Din ve felsefe alanında kullanılan geniş kapsamlı bir terim olarak bilinmektedir.⁵¹ Felsefî manaları yanında fizikî, örfî ve dinî manaları da ihtiva eden hikmet kavramının çoğulu “Hikem”dir. Hikmetin lügat manası; “en iyi ilim vasıtaları ile en iyi şeyin bilinmesi, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve gereğince hareket etmektir.”⁵² Hikmetle uğraşan kimseye “Hakîm” denir. Çoğulu ise “Hükema”dır. Arapçada Hekim manasında da kullanılan bu kelimenin kök manası “Akıllı”, “Becerikli” demektir. Hakîm ise, “hikmet ve felsefe ile uğraşan” kimsedir.⁵³ Günümüzde ise hem İslâm âleminde hem de Avrupa’da felsefe ve hikmet kavramları, çoğu kez eş anlamda kullanılmaktadır. Gerçekte ise, hikmet ve hakîm kavramları, felsefe ve filozof kavramlarından daha geniş bir mana ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle her hakîm, mutlaka filozoftur, fakat her filozof hakîm değildir.⁵⁴

İslam dünyasında ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen İshak el-Kindi “phila-sophia”nın karşılığı olarak felsefe ile birlikte zaman zaman hikmet terimini de kullanmıştır. Esasen Kindi felsefeyi “hikmet sevgisi” olarak tanımlamakta ve filozoflar için “hükema” tabirine yer vermekte, ayrıca hikmeti dört temel faziletin ilki olarak göstermektedir.⁵⁵

Hikmet kelimesi oldukça geniş anlamlara gelmekle beraber genelde felsefenin müteradifi olarak kullanılır. Yani biri diğerinin yerine kullanılmaktadır. Ancak ‘Felsefe’ terimi daha çok Batı dünyasında kullanılırken ‘Hikmet’ terimi İslam dünyasında kullanılmıştır. Dolayısıyla Batılıların kullandıkları felsefeye mukabil bizde ilk devirlerde kullanılan ıstılah daha çok ilm-i hikmettir. Hikmet sözü derin manalar ihtiva etmektedir. Bu derinlik onun Kur’an’da kullanılmasının yanında aynı zamanda Hz. Peygamberin hadisleri içerisinde zikredilmesi, onun manasına ayrı bir derinlik katmıştır. Bu terimi iyi anlamak için tefsir ve hadis kaynaklarına inmek

⁵¹ İlhan Kutluer, “Hikmet” *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yay., İst., 1998, c. 17, s. 503.

⁵² Kutluer, a.g.m., s. 503.

⁵³ Kutluer, a.g.m., s. 504.

⁵⁴ Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Konya, 1998, s. 14.

⁵⁵ Kutluer, a.g.m., s. 506.

gerekmektedir. Gerek tefsir, gerekse hadis kaynaklarında hikmetin geniş tarifleri yapılmaktadır.”⁵⁶

Merhum Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, adlı eserinde hikmetle ilgili ifadeleri ise özet olarak şu şekildedir: “Sözde ve fiilde doğruyu tutturmanın yanında, hem bilmek hem de bildiğiyle amel etmektir. Bu ikisini birlikte yürütemeyene hakîm denilmez. Bir başka tabirle hikmet, varlıkların özündeki mânâları anlamaktır. Ayrıca hikmet, Allah'ın emrini anlamak ve Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır.”⁵⁷

Allah'ı daima gerçeklik olarak kabul eden geleneksel hikmet, dünyayı bir rüya âlemi olarak görür. Bu öğretiyi anlamak için akıl ve vahiyden gelen ilkesel bilginin imkânına dayanan geleneksel akli perspektifi, bu tarz bilginin bir meyvesi olan metafizik ile beraber yeniden eski konumuna getirmek gerekir.⁵⁸

Bu gerçeklerin ışığında bakıldığında geleneksel bilginin ya da Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle hikmet, tüm geleneklerin kalbinde yer alır ve bugüne kadar akli boyutunu sürdürmüş olan geleneklerin içinde hikmeti bulmak mümkün olduğu gibi onun en saf şekli İslam'da bulunabilir. Dahası İslam'da Allah hem Gerçeklik, hem de Hakikat olarak kabul edilir. Zaten Arapçadaki *el-hakikat* da bu iki anlamı birden taşır. Gerçekten hakikat terimiyle ilişkili olan *el-Hakk* da Allah'ın bir ismidir. Bu yüzden, İslami hikmet modern insanın Allah'ın bir Gerçeklik olarak görüldüğü akideyi yeniden keşfetmesinde önemli bir rol oynayabilir.⁵⁹

Hikmetle beraber “Ezelî hikmet” kavramı, Nasr'ın diğer gelenekselci üstatlarla ortak anlamda kullandığı bir kavram olup ona göre ezelî hikmet, hem farklı iklim ve çağlarda yaşayan insanlar arasında var olması, hem de evrensel ilkeleri irdelemesi anlamında evrensel nitelik taşıyan bir bilgidir. Aklın ulaşabileceği bu bilgi, aynı zamanda tüm dinlerin veya geleneklerin kalbinde yer alır.⁶⁰

⁵⁶ Mahir Şahin, *Akıldan İstifade mi, İstifa mı Said Nursi'ye Göre Felsefe*, Şahdamar Yay. İst., 2006, s. 15.

⁵⁷ Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İst., 1996, ss. 204-206.

⁵⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 24.

⁵⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 24-25.

⁶⁰ Nasr, *a.g.e.*, s. 76.

Ezelî Hikmeti (*Perennial Philosophy*), marifetle aynı, ancak felsefeden farklı bir hakikat ilmi olarak değerlendirmekle beraber mutlak ile göreceliyi, gerçeklik ile görünüşü birbirinden ayırabilen yegâne ilim olarak görülmektedir. Ezelî hikmet, her zaman var olmuş ve var olacaktır; o hem farklı iklim ve çağlarda yaşayan insanlar arasında var olması hem de evrensel ilkeleri irdelemesi anlamında evrensel bir nitelik taşıyan bir bilgidir. Aklın (*intellect*) ulaşabileceği bu bilgi aynı zamanda tüm dinlerin veya geleneklerin kalbinde yer alır; onun farkına varıp elde edilmesi ise bu gelenekler aracılığıyla, ve her geleneğin ondan hasıl olduğu Semavi ve ilahi mesaj tarafından kutsileştirilmiş yöntem, ibadet, sembol, imaj ve diğer araçlarla elde edilebilir. Kuramsal olarak insanoğlu, özünde taşıdığı “doğüstü doğal” meleke olan aklın (*intellect*) doğası gereği bu bilgiyi hiç değilse daha dışsal bir düzlemde edinebilir; fakat bu bilgiyi edinmenin esas kuralı onun geleneğin çerçevesi içinde elde edilmesidir.⁶¹

Ezeli hikmete göre gerçeklik, sadece, insanoğlunun içinde faaliyet gösterdiği psiko-fiziksel dünya değildir. Bilinç de günümüz insanların bilinç düzeyleriyle sınırlı değildir. Nihai gerçeklik, her türlü belirlenim ve sınırlamanın ötesindedir. O, iyiliğin tıpkı ışıkların güneşten zorunlu olarak yayılması gibi kendisinden sudur ettiği Mutlak ve Sonsuzluk’tur. İlke, ister aşkın, ister içkin olarak kabul edilsin, Yüksek İlke’den yeryüzündeki insana ve onun dünyasına kadar birçok varoluş düzeyinin ve bilinçli bir hiyerarşik kâinatın varoluş sebebi durumundadır. İnsanın hayatı, bu hiyerarşik kâinat içerisinde yer alır ve anlam kazanır.⁶²

2.6. İçkin ve Aşkın

İçkinlik, Latince *immanere* fiilinden gelir ve içine yerleşme, ikamet etme anlamına gelmekle beraber “içine yerleşmiş,” “mündemiç,” “içinden işleyen” anlamlarını taşır. Bu sebeple, kendi içinde var olan, kendi kendine işleyen, kendini harekete geçiren ve kendini açıklayan her şey içkin olarak tanımlanabilir. İçkinlik,

⁶¹ Nasr, *a.g.e.*, s. 76-77.

⁶² Nasr, *a.g.e.*, s. 80.

her zaman Latince *trans scendere* (*trans* “karşıdan karşıya” ve “öte,” *scendere* “tırmanma” anlamına gelir) fiilinden türetilen “aşkınlık”la zıt anlamlıdır.⁶³

Aşkınlık ise sıradan tecrübelerimizin ve bilimsel açıklamanın kavrayışının ötesindedir. “İçkin” tüm tanrıcular tarafından Tanrı’nın yaratılmış olan dünyanın içinde oluşunu, bazen de onunla özdeşliğini açıklamak için sıklıkla kullanılan bir terimdir. Öte yandan, “aşkın” kelimesi de Tanrı’ya inananlar (Theist) tarafından, Tanrı’nın yaratılmış olan dünyanın ötesinde ve ondan bağımsız olarak var olduğunu ifade etmek için kullanılır.⁶⁴

Geleneksel metafizik, Nihai Gerçeklikten ya mutlak olan Aşkın ya da mutlak olan İçkin olarak söz eder. Ancak Hint metafiziği daha çok içkin dilini kullanırken, İslam metafiziği Aşkın dilini kullanır, fakat biri diğerini dışlamaz.⁶⁵

2.7. Modern ve Kutsal Bilim

Modern bilim, 17. Yüzyıldan bu yana tek yönlü ve maddi bir boyutta gelişmiş bilginin özel bir şeklidir. Galile ve Newton gibi bilginler tarafından, uzay-zaman kompleksinin, madde ve hareket gibi fiziksel gerçeklik alanının, daha üst gerçeklik düzlemlerinden ve bilimsel bilginin daha üst bilgi düzenlerinden koparılmasıyla, belirli varsayımlara dayalı olarak geliştirilen bir bilim türüdür. Modern bilim, vahyi, kalbî aklı, metafiziksel ve kozmolojik hakikatleri reddeder. Modern bilim için gerçeklik, tecrübî olarak ispatlanan şey olmasından dolayı onun tabiatta bulacağı şey, deneysel olarak toplanan ve rasyonel akılla anlaşılan olgulardan ibarettir.⁶⁶

Bir başka ifadeyle modern bilim, insan aklını Hakikat’in nihai ölçütü olarak ele alan felsefî dünya görüşünden temellenmiş istidlali aklın alanı içerisinde tanımlanan bir evreni konu edinir. Bu felsefe gerçekliği fiziki evrenle

⁶³ Abdolvahab M. Elmessiri, “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru: Modernite, İçkinlik ve Çözülme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma” *Divan*, 1997, ss. 55-92, s. 71-72.

⁶⁴ Elmessiri, *a.g.e.*, ss. 71-72.

⁶⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 28.

⁶⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev. Sara Büyükduru, İnsan Yay., İst., 2004, s. 99.

sınırlandırmakta ve insan ile tabiat arasındaki ilişkiyi duyular ve duyu algılarının sonuçlarını inceleyen istidlali aklın seviyesinde ele almaktadır.⁶⁷

Bundan dolayı Nasr, modern bilimin, ahlaki değerler üretmekten yoksun olduğunu ve hayatın anlamıyla ilgili bir şey söyleme noktasında yetersiz olacağını ileri sürmektedir. Ona göre modern bilim kendisini yönlendirecek üst değerlerden yoksun olduğu için insan ve çevreye zararlı şeyler üretmekte olup din ile bilim arasında temelde bir çatışma söz konusu olmamakla birlikte modern bilimsel anlayış çatışma oluşturmaktadır. Ayrıca Nasr, bazı modern Müslümanların, yanlışlıkla, İslam'ın modern bilimle uyum içinde bulunduğunu iddia etmelerine de şiddetle karşı çıkmaktadır.⁶⁸

Nasr, modern bilimi geleneksel bilimlerden ayıran en bariz farkın, profan(kutsal olmayan) bir karakter taşıması olduğunu söyler. Batılı bilim anlayışında herhangi bir bilim adamı, mistik, deist, ateist veya agnostik, her ne olursa olsun, bilim adamı olarak çalışırken bilimini ve entelektüel faaliyetlerini kutsal bilgi kavramından uzaklaştırmak zorundadır.⁶⁹

Nasr'a göre, aslında gerçekliğin bir yönüne tekabül ettikleri için modern bilimin bulguları da sembolik ve metafizik bir gerçekliğe sahip olup modern bilimci bu metafizik gerçeği fark etmiyor olsa da Allah dışında gerçeği paylaşan her şey, kendisinden yüksek bir gerçeklik düzeninin sembolü olmak zorundadır. Modern bilim, varlığın daha üst düzenlerinden habersiz olması yanında ayrıca bu dünyayı İlahî Olan'a bağlayan başlangıç ve sondan da habersiz olup insanı, evrenin merkezi olarak kabul eder. Çünkü bilginin elde edilmesinde en üstün vasıta olarak insan aklına ve nihaî ölçü olarak insan duyularına önem verir. Hâlbuki gerçek İslamî bilginin kaynağı, insan aklı değil, ilahi olan akıldır. Nasr'a göre modern bilimin doğuşu; aklın ve bilimsel bilginin, daha üst düzenlerinden bağımsızlaştırılması ve hem varlık hem de bilgi evreninden hiyerarşi bilincinin kaldırılmasıyla ilgili bir

⁶⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İst., 1989, s. 27.

⁶⁸ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 23.

⁶⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.101.

olaydır. Geleneksel bilimlerde fizik, metafizikten ayrı, bağımsız ve kapalı bir dünya olarak görülmemiştir.⁷⁰

“Kutsal bilim” terimi, öncelikle İlahi İlke’yi ve bu İlke ışığında O’nun Tecellisi’ni konu alan geleneksel Yüksek İlim veya Metafizik anlamı içermektedir. Bu ilmin Latince karşılığı kelimenin en yüksek anlamıyla *scientia sacra*’dır. Bu ilim dalı, beşeri varoluşun merkezinde ve tüm sahih dinlerin kalbinde yer alır. Söz konusu ilim, içsel melekeleri modern dünyanın sakatlıklarından etkilenmemiş normal bir insanın doğaüstü, fakat doğal olan aklıyla (intellect) elde edebileceği bir ilimdir. Bu ilkesel bilginin kökleri doğal olarak kutsal olandadır, çünkü o, Kutsal’ı oluşturan Gerçeklik’ten kaynaklanmaktadır. Bu bilgi, suje ile obje(bilen ve bilinen) ikiliğini bir Birlikte birleştiren tevhidi bir bilgidir. Birlik ise hem kutsal olan her şeyin kaynağı, hem de bu kutsalı hisseden herkese o Birliğe, yani kendisine götüren şeydir. Kutsal bilim Latincedeki *scientia sacra*’nın İngilizcedeki karşılığı olup modern bilimin aksine kutsal olanı dışlamaz.⁷¹

Kutsal Bilim (*Scientia sacra*), her vahyin özünde bulunan şeyden ve geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezinden başka bir şey değildir. Kendisini ortaya koyan ilk soru, böyle bir bilgiyi edinmenin nasıl mümkün olduğudur. Gelenegin cevabı, bu bilginin ikiz kaynağının vahiy ve taakkul (intellection) ya da kalbin ve ruhun işrâkında müdahil olan entellektüel sezgi olduğudur ve bu tadılan ve yaşanan hazır bilginin (İslâm geleneğinde *el-ilmu’l-huzûrî* olarak ifadelendirilmiştir) kişide var olduğudur. İnsan bilebilir ve bu bilgi gerçekliğin bazı yanlarına tekabül eder. Nihâî anlamda, bilgi Mutlak Gerçeklik bilgisidir ve akıl bu harikulade bilebilme hediyesine sahiptir ve bu var olmanın bir kısmıdır.⁷²

Kutsal Bilim, ilham ya da manevî bir tecrübe üzerine entellektüel bir karakterde olmayan spekülasyonlarda bulunan insan aklının ürünü değildir. İlhamla alınan şeyin kendisiyse entellektüel niteliklidir, kutsal bilgidir. Bir diğer bakış açısından, her kişiliğin merkezinde bulunan Özbenlik (Self) açısından, insana açılan *scientia sacra*’nın kaynağı insan aklının merkezi ve kökü olup “Cevher’in

⁷⁰ Demirkol, *a.g.e.*, s. 278.

⁷¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 7-8.

⁷² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141.

bilgisi bilginin cevheridir” ya da “Asl’ın ve Kaynağın bilgisi bilginin Asl’ı ve Kaynağıdır.” Gerçek, insan aklının üzerine bir dağ zirvesine bir kartalın inişi gibi gelir, ya da insan aklını kaplayarak derin bir kuyunun aniden bir pınar olarak fışkırması gibi fışkırır. Her iki halde de, insan varlığının manevî tecrübe vasıtasıyla aldığı şeyin manevî doğası insani zihnî melekесinin ürünü değildir, bizzat o tecrübenin doğasından çıkmadır. İnsan sezgi ve vahiy yoluyla bilebilir; almış olduğu düşünceleri kategorileştirerek düşünen varlık olduğu için bilebilir.⁷³

2.8. İslami Bilgi ve Nominalizm

İslam’da bilgi asla kutsal olandan kopartılmamış; hem eğitim sistemi hem de ilimler, kutsal bir evren içerisinde nefes alıp vermiştir. Bilinen her şey, sadece her çeşit bilgi nesnesi Allah tarafından yaratıldığı için değil, aynı zamanda insanın sahip olduğu aklın kendisi İlâhi bir nimet olduğu; doğal insan melekeleri, doğaüstü olanın mikrokozmosdaki yansımaları; mantık melekeleri de İlâhi Akıl’ın insan aklı düzlemindeki yansımaları olduğu için derin bir dini niteliğe sahiptir. Kutsallıkla, dolayısıyla bütünlükle ilişkili olduğu için de İslami eğitim, eğitmeye çalıştığı insanların bütün varlığı ile alakalıdır. Gayesi yalnızca zihni değil, bütünsel anlamda insanın varlığını eğitmektir.⁷⁴

İslamî bilgi, gerçekliğin düzeninden ontolojik olarak bağımsız bir âlem düşüncesine dayalı değildir. Fiziksel gerçeklik dünyasını ilgilendirse bile kutsal olan bir bilgidir. Geleneksel öğretilerde gerçeklik hem aşkın hem de içkindir. Hem ötelede hem de buradadır. Fakat bütün durumlarda her türlü zihinsel tasnif ve kavramlaştırmanın ötesindedir. O ancak, varlığımızın merkezinde bulunan akıl (intellect) ile bilinebilir. Varlık da kozmik hiyerarşinin ve evrensel varoluş düzeylerinin kaynağıdır.⁷⁵

Nasr, İngilizcede bilim anlamında kullanılan “scientia” kelimesinin İslamî manada ilmi karşılamadığını söyler. İslam’ın özüne bağlı bir ilmî faaliyetin gerçekleşme şartını ise şöyle izah eder: “Modern bilimin Rönesans’tan bu yana

⁷³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141-142.

⁷⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 124.

⁷⁵ Demirkol, *a.g.e.*, s. 277

yerleştirilmiş seküler temellerini yıkmadıkça ve daha zıt bir bilgiyle birleştirmedikçe, Müslüman bilim adamının, İslam'ın entelektüel dünyasının özüne bağlı kalarak faaliyet göstermesi mümkün değildir.”⁷⁶

Nominalizme gelince o, dinî hakikati sadece inanca dayandırıp bilgiyi dışarıda tutarak bilginin sekülerleşmesini sağlayan düşünce için kullanılan bir kavramdır. Nasr bu kavramı izah ederken şu açıklamayı yapma ihtiyacını hissetmiştir: “Bilimin Batı’da İslam dünyasındakinden farklı bir mecraya girmesine yol açan en önemli etken, Hristiyanlığın irfani yönünü kaybederek metafiziksel boyutunun sönmesi ve nominalizmin ortaya çıkmasıdır.”⁷⁷

2.9. Aydınlanma ve Muhafazakârlık

Dönemin meşhur filozoflarından Immanuel Kant, (1724-1804) Aydınlanmayı şöyle tarif eder: “Aydınlanma, insanın başkalarının rehberliğine ihtiyaç duymaksızın ön yargı ile bozulmamış olan aklını kullanarak kendisini maruz bıraktığı olgunlaşmamışlıktan kurtarmasıdır.”⁷⁸ Bu anlamda Aydınlanmanın en belirgin vasfı, insan aklına duyulan sınırsız güveni yansıtmasıdır. Bu akıl kavrayışı XVIII. yüzyıl insanına, beşerî hayatı kendi zihnine uygun tarzda biçimlendirme gücünde olduğuna ilişkin mutlak bir güven vermiştir.⁷⁹

Aydınlanma, akıl sayesinde insanın kendisini ve yaşadığı toplumsal çevreyi kusursuz kılabilceğinden yana kuşku duymamış ve onun bireysel, toplumsal ve siyasal amaçlarını sınırlandıracak başka herhangi bir değer tanımamıştı. Aydınlanma felsefesinin ayırt edici özelliği olarak, tenkit, akılcılık ve dine karşı olma gibi fikrî faaliyetler sayılmaktadır. Bu felsefeyi savunan düşünürler, aydınlanma öncesi devirleri ise “karanlık çağ” olarak nitelemektedirler.⁸⁰

⁷⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern Bilim*, Çev. H. Basri Boynukara, Seha Neşriyat, İst., 1993, s.17.

⁷⁷ Nasr, *İslam ve Modern Bilim*, s. 114-115.

⁷⁸ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yay., İst., 1984, s. 211-212.

⁷⁹ Mehmet Vural “Aydınlanma Felsefesine Dinî ve Muhafazakâr Muhalefet” *AÜİF Der.*, c. XLIII. Ankara, 2002. Sy. 2, s. 378.

⁸⁰ M. Horkheimer, & T. Aâomo, *Aydınlanmanın Diyalektiği -Felsefi Fragmanlar*, I. Kitap, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., İst., 1995, s. 64-65.

Aydınlanma düşüncesinde evrenin içerisindeki insan, özel bir konum ve öneme sahiptir. İnsan aklı, mükemmel bir varlık olması nedeniyle merkeze alınmıştır. Bu dönemde mükemmelleşme ve ilerleme kavramının da eklenmesiyle, bireysel ve toplumsal olarak insanın, fiziksel, zihinsel ve ahlâkî mükemmelliğe doğru sonsuz ilerleme kapasitesini ve bu kapasitenin doktrinini ifade eden bir anlam kazanmıştır. Başka bir ifadeyle, aklına dayanarak kendisini ve evreni anlayabilen insan, ilerleyebilecek ve mükemmelleşecektir. Bu akıl sayesinde insan ergin olmama durumundan kurtulabilecek, hurafe ve mitolojiden sıyrılacaktır.⁸¹

Diğer bir ifadeyle “artık akıl insan ruhu ile İlâhî ilham arasındaki bir beraberlik olarak kabul edilmiyordu.”⁸² Din bu işlemde geçirilmiş haliyle, yani kendisine inanılmayı haklılaştıracak ölçüde sınırlarına çekilmiş şekliyle Aydınlanmanın dünyasına dâhil olabilir. Diğer bir ifadeyle dine, hayatın tâbi olacağı en üst ilkeleri belirleme gücünü kapıda bırakmayı kabul etmesi şartıyla modernitenin dünyasında kendisine bir yer açılıyordu.⁸³

Nasr’a göre bu çağda (Aydınlanma) Batılı adamın ufkunu kaplamış olan duyumcu ve deneyici epistemoloji, gerçekliği, duyularla algılanan dünyaya indirgemiş böylelikle, gerçekliğin anlamını sınırlayarak Tanrıyı “gerçeklik” kategorisinin dışında bırakmıştır. Gerçekliğin anlamında yapılan bu değişiklik, felaket sayılabilecek bir sonuca götürmüş olup Tanrı ve tüm ruhanî gerçeklik alanını, gerçek olmayana indirgemıştır. Dolayısıyla Tanrı’nın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde, gerçekliğin anlamının dış dünya ile sınırlanması yatmaktadır. Modern insanın, metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ile akıldan kopması ve yüksek gerçeklik düzeylerini yaşatan içsel tecrübeden uzaklaşması, onun sınırlı bir gerçeklik anlayışına mahkûm olmasıyla doğrudan ilintilidir.⁸⁴

Muhafazakârlık kavramı ise siyaset felsefesi içerisinde özel bir öneme sahip olup hem Türkçe de, hem de Batı dillerinde ki kullanılış şekliyle “hafaza” (*conserve*)

⁸¹ Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1991, s. 26. ’den naklen, Vural, a.g.m., s. 378.

⁸² Vural, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik: H. Nasr’ın Gelenek Anlayışı,” s. 381.

⁸³ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İst., 1997, s. 50.

⁸⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, ss. 15-16.

kökünden gelmektedir. Siyasî bir kavram olarak Batı düşüncesinde kullanılması XIX. yüzyılın başlarına rastlar. İlk kullanım biçimiyle muhafazakârlık, kanundan yana olmak, mevcut siyasî düzeni savunmak anlamlarına gelmekteydi. Zamanla bu kavram değişik akımlar tarafından aşağılanarak, olumsuz bir kavram hâline getirilmiştir.⁸⁵

Aslında Muhafazakârlık, “Batı medeniyetinin kendi kendine yeten aklın gücüne duyulan sınırsız, küstahça güvene karşı doğrudan bir tepki olarak doğmuştu. Gerçekte muhafazakârlık Aydınlanma akılcılığına ve onun, geleneğin kısıtlayıcı bağlarından kurtulmuş akıl üzerindeki vurgusuna karşı romantik tepkinin bir parçası olarak görülebilir.”⁸⁶

Sonuçta günümüz dünyasında modernitenin dayandığı rasyonalizmin, geçmiş değerlerin büyüsunü yitirdiği bir dünya, bu dünyada yalnızlaşan bireyin keşmekeşi ve büyük umutlar bağlanan meta anlatıların çöküşü, muhafazakârlığı yeniden gündeme getirmiştir.⁸⁷

2.10. Metafizik, Asıl Gerçeklik ve Hayr

Metafizik, Gerçeğin bilimidir ya da daha özel olarak, insanın kendisi vasıtasıyla vehim ile Gerçeği birbirinden ayırt edebildiği ve eşyayı kendi mahiyeti neyse öyle ya da oldukları şekliyle -ki nihaî anlamda eşyayı ilâhî veçhesiyle bilmektir- bilebildiği bilgisidir. Mutlak ve sonsuz Gerçeklik olan Asl’ın bilgisi metafiziğin kalbidir. Öte yandan evrensel ve kozmik varlığın, makrokozmos ve mikrokozmosun her ikisini de kapsamak üzere kozmik varlık düzlemleri arasında ayırt edilmesiye onun kolları ve bacaları mesabesindedir. Metafizik yalnızca Zât’ta bulunan Asıl ve onun tezahürleriyle değil, kozmolojik düzenle ilgili çeşitli bilimlerin ilkeleriyle de ilgilenir.⁸⁸

⁸⁵ Parry Stanley, “Reason and Restoration of Tradition,” Ed., Frank S. Meyer, *What is Conservatism?*, Intercollegiate Society of Individuals, New York, 1964, s. 107’den naklen, Vural, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik: H. Nasr’ın Gelenek Anlayışı,” s. 376.

⁸⁶ Clinton Rossiter, *Conservatism in America*, Harvard Uni. Press, Cambridge, 1982, s. 63’ten naklen, Vural, s. 377.

⁸⁷ Vural, “Aydınlanma Felsefesine Dinî ve Muhafazakâr Muhalefet,” s. 388.

⁸⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 145.

Bir başka ifadeyle Metafizik, gerçek bir ilahiyat olup günün kültürel değişimleri ile veya maddi dünyanın herhangi bir ilmindeki yeni buluşlarla değişen saf zihinsel bir kurgu değildir. Ezeli hikmete ilişkin olarak söylenen şeyler aynen metafizik için de geçerlidir.⁸⁹

Asıl'a gelince Gerçek gibi görünen -nihaî anlamda gerçek olmayan- şeylerin tersine; Asıl, Gerçekliktir. Asıl, görece olan şeylerin tersine, Mutlak'tır. Sonu olmayandır, diğer şeylerse sonludur. Asıl, Bir'dir, Tek'dir; tezahürlerse çokluktur. O Yüce Cevher'dir; diğer her şeyse arazdır. O, kendine nispetle zikredilen formlara göre Zât'tır, yanına konan her şeyse şekil; O behemehâl Varlık ötesi ve Varlıktır. Diğer her şey oluş halindeyken O vardır, nihaî anlamda ebedilik yalnızca O'nun içindir, diğer zahirleşmiş her şey değişkendir. O Evvel'dir ve Ahir'dir de, başlangıç ve sondur. Eğer dünya doluluk olarak tasavvur edilirse O Boşluk'tur, ve eğer görece olan ontolojik yetersizlik ve temel hiçlik ışığında anlaşılırsa O Doluluktur. Bütün bunlar kişi tarafından bilinebilecek olan Nihâî Gerçeklik'ten söz etme tarzlarıdır; fakat yalnızca teoride. Bu yalnızca, insan ruhunun merkezinde bulunmakta olan Zât-ı ilâhî'nin güneşi vasıtasıyla bilinebilir. Fakat Asıl'ı tarif eden ya da O'na işaret eden tüm bu yollar anlamlıdır; referans noktaları olarak etkilidirler ve daima Tarif olunamayanda ve tezahürler düzleminde Asıl'ın tezahür etmemiş veçhesinin 'yansıma' ya da 'gölgesi' olan sessizlik içinde nihayetlenen gerçeklenmiş yanıyla Hakikat bilgisini destekler. Bu bütünlükçü görüş açısından Asıl ya da Menşe yalnızca Bâtın olarak değil, Zahir olarak da görülür; yalnızca Bir olarak değil, Bir'in yansıması olan birçok şeyin esası olarak da görülür. Tevhidî bilgi dağının zirvesinde Bir'den başkası bulunmaz; Gerçek ile gerçek olmayanı ayırt etme Gerçeğin ikili olmayan doğasına olan vukuf ile sona erer. Bu vukuf marifetin kalbidir ve beşerî bilgiyi değil Allah'ın Zâtı'nın bilgisini, bilgi yolunun hedefini temsil eder. Her şeyde mevcut olan sırrî bulunuş özelliği onu diğer tüm şeylerden ve hiçlikten farklı kılar. Sonsuzluk âlemde çeşitli tarzlarda yansımaştır: uzayda sınırsızlıktır; zaman söz konusu olduğunda sonu olmayan bir süredir; şekil söz konusu edilirse sonu bulunmayan bir farklılıktır; sayıda sonu olmayan birçokluk ve maddede de

⁸⁹ Demirkol, *a.g.e.*, s. 274.

potansiyel olarak sonsuz sayıda form ve sonsuz bölünebilirliktir. Sonsuzluktan söz etmek Asıl'ın nefyi de dâhil olmak üzere tam imkânlardan söz etmek demektir.⁹⁰

Hayr'a gelince, o kâinata bizzat nitelik halinde yansımıştır. Ancak varoluştan ayrılamaz olan bu nitelik tezahürün asıl ve ışıklı kutbundan en uzağa düşmüş bulunan çokluk âlemindeki belirli formlarda karanlıkta kalmıştır. Muhafaza edici mekân, değiştiren ve dönüştüren zaman, niteliği yansıtan form, belirsiz niceliği belirleyen sayı ve sınırsız cevherlilikte tavsif edilmiş olan madde; bunlar yalnızca fizikî âlemin değil, onun da ötesinde, ilâhî İmparatorluğa ve Mutlaklığın İlâhî Sıfatlarına, Sonsuzluğa ve Kemâl'in kendisine uzanan âlemlerin de varoluş şartlarıdır.⁹¹

Bir diğer görüş açısından da Hayır Asıl'dan gelişe işaret eden taşma ya da tezahür yönünde Mutlak'ın hayalidir ve âlemi oluşturur. Göreceliğin kökleri burada bulunmaktadır; ancak bu görecelik hâlâ ilâhî düzlemde ve bu, görece olarak ilâhîdir. Görecelik Mutlak ve Ebedî olan Gerçekliğin bir imkânıdır; bundan dolayı Gerçeklik ya da Mutlak, iyyinin tezahürüne imkân verir. Bu tezahürün alçalan hiyerarşisi âleme götürür. Âlem, birçok ortodoks geleneğin ileri sürmüş olduğu gibi nihaî olarak iyidir; çünkü ilâhî Hayır'dan inmektedir. Bu inişin vasıtası Mutlak'ın ilâhî Görecelik düzlemindeki yansımasıdır. Bu yansıma kozmik mükemmelliklerin kaynağı, arketiplerin “mekânı,” kendisiyle her şeyin meydana getirildiği kelime olan Yüce Logos yahut Kelime'den başka bir şey değildir.⁹²

2.11. Mistik Tecrübe ve Entelektüel Mistisizm

Modern dünyanın dilinden düşürmediği mistisizm, Nasr'ın nazarında sözde mistisizmdir. Onu gerçek manâda mistisizm olarak kabul etmez. Nasr'a göre sahil mistik tecrübe, insanın yaratıldığı gayeye yükselmesinin imkânını hazırlamasıdır. Kur'an'da, Allah insanoğluna: “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” dediğinde insanoğlu “*evet şahadet ederiz ki sen bizim Rabbimizsin*” (7/172) diye cevap vermişti. Nihai olarak mistisizmin gayesi bu “evet” cevabını tekrarlamaktan başka

⁹⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 145-146.

⁹¹ Nasr, *a.g.e.*, s. 147-148.

⁹² Nasr, *a.g.e.*, s. 146-147.

bir şey değildir. Başka bir ifadeyle mistisizm insanı yaratılış gayesine ulaştırmayı, Allah'ın rububiyet sıfatını kuluna öğretmeyi hedefler. İslamî anlamda mistisizmin en önemli gayesi kendimizi kul, Allah'ın Rab olduğunu bütün benliğimizle duymamızdan ibarettir. Muhyiddin İbn-i Arabî'ye göre bu fena ve bekâ makamından daha ileridedir. İşte bunun için mistisizmin en önemli meyvesi, Allah'ın diktiği insandaki varlık ağacını gayesine ulaşacağı yere ulaştırmaktır. Hakiki mistisizmin hedefi insanı Allah'ın ahlâkıyla ahlaklandırmaktır. Nihâî anlamda faziletli olmak, iyi olmak demektir. Mistikler, arifler her zaman toplumların iyiliği kendilerine bakarak tespit ettikleri, gerçek iyiliğin ölçüleri olmuşlardır.⁹³

Nasr, Mistisizm ile ilgili şunları da söylemektedir: “Mistisizm Mutlak’a ulaşan yollardan bir yol değil, tek ve yegâne yol olup, Allah’a giden yolların hepsi yine Allah’tan başlar. Yoksa buradan oraya bir yol bulmak kabil değildir. Bütün yolların kökü semadadır ve vahiy de budur. Mamafih, vahye dayalı sahih mistisizm semavatın nakışlarıyla ilgilenir. Bu mistisizm terimini çok dikkatli kullanmak gerekir. Bu terimle ben tuhaf olguları değil, *mysticum* kelimesinin ifade ettiği sırrı-ı ilahiyi kastediyorum. Bu elbette dinin daha doğrusu vahyin içinde olmak zorundadır. Şunun da bilinmesi lazım ki vahiy, ahlâk ve ibadet normları ortaya koyarak gerçek anlamda Mutlak’la yaratılan arasında irtibatı sağlar. Bu irtibat ancak ölümle biter. İşte bu noktada mistikler, diğer insanların öldükten sonra yaşadıklarını, ölmeden önce yaşamak isterler. Hz. Peygamber ‘ölmeden önce ölünüz’ dememiş miydi? İşte önemli olan bu ruhî ölümü burada yaşamaktır. Dolayısıyla Mutlak’a giden tek yol, bu zamanda ve bu dünyada vahyin şekillendirdiği dinî ve ahlâkî hükümlerin yerine getirilmesiyle mümkün ve vahyin derunî haliyle yaşamak olan mistisizmi yaşamaktır.”⁹⁴

Entelektüel mistisizme gelince dış âlem bakımından mistisizm, her dinin kalbinde yatan ruhu, dinin içine üfleyerek, yani yeni bir ruh vererek, dinin bütün bir sistem olarak kuruyup yok olmasına meydan vermez. Eğer bir şey kurursa, toprağın kuruyup yarıldığı gibi, kuruyup yarılr ve dış unsurlar içeri sızar. İşte bunun gibi

⁹³ Adnan Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât,” *Bilimname VI*, 2004/3, s. 47-48.

⁹⁴ Aslan, a.g.m., s. 47-48.

entelektüel mistisizm dinin entelektüel savunmasını yapacak tek güçtür, dini bu tür yıpranmalara karşı korur.⁹⁵

2.12. Varlığın Aşkın Birliği ve Nihai Gerçeklik

Nasr'a göre "varlığın aşkın birliği", hakikatin nihai tabiatıyla ilgili en merkezî doktrindir. Bu doktrini aklen kavramak, müşahedeye dayalı bir akla sahip olmaktır. Onu tümüyle gerçekleştirmek ise Allah'ı her yerde gören bir ermiş olmaktır. Varlığın birliği doktrinini "insan-ı kâmil" doktrini izler. İnsan-ı kâmil, Allah'ın kendisini seyrettiği mükemmel aynadır. Bu bağlamda tevazu, merhamet ve doğruluk, Peygamber'i karakterize eden temel manevi erdemlerdir.⁹⁶ Bir başka ifadeyle tevazu, insanın Allah karşısında güçsüzlüğünü kavramasıdır. Yayılma olarak görülen merhamet ise yalnız dış eylemle ve ona bağlı ahlaki davranışla değil, daha çok bir oluş durumuyla ilgilidir. Ermiş kişi kendisini Allah'a adamakla, en büyük merhameti göstermiş olur. Tevazu ve merhametin doruk noktası olan doğruluk, eşyayı, Allah'ı gizlemeyip açığa vuran gerçek tabiatı içinde olduğu gibi görmektir.⁹⁷

Nihai Gerçekliğe gelince, en içerdeki halka, objektif âlem olan dinin asıl objesini barındırır. Nasr'a göre bu alan tüm dairelerin merkezinde bulunur ve diğer tüm harici tezahürler, dinî kavramlar veya tecrübeler yoluyla ancak anlaşılabilen Nihai Gerçekliği barındırır. Bu alan iki katmandan oluşur. Birincisi; Vahyeden Tanrı; mutlak kutsallık, gerçeklik, adalet, sevgi, merhamet, kurtuluş ve Kişisel Tanrı, tecrübe edilen "Sen" ve Kutsal Komünyon (Teslis) olarak insana vahyeden yani ona Yüzü'nü çeviren Tanrı. İkincisi ise; Mutlak ulûhiyet ve mutlak birlik olarak "O" diye tecrübe edilen İlahi Gerçekliktir. Nihai Gerçeklik, Mutlak ve Sonsuz'dur. Bu gerçeklik Hayr-ı Mutlak'tır ya da Mutlak'tan ayrı düşünülemeyen Kemâl'dir. Dolayısıyla insanların duyu ve tecrübelerine göre tam olarak asla anlaşılabilir ve bu yüzden ancak belki mahlûk varlık, Mahlûk olmayan İlahi Varlığa kıyaslanabilir.⁹⁸

⁹⁵ Aslan, "Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât," s. 48.

⁹⁶ Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, İst., 1985, s. 174-176.

⁹⁷ Nasr, *a.g.e.*, s. 176.

⁹⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 146.

2.13. Çoğulluk, Çoğulculuk (Pluralism) ve Kısmi Çoğulculuk

Çoğulluk, farklı öğelerin aynı zamanda ve mekânda bulunması durumu olup herhangi birçokluk veya çeşitliliği ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Çoğulculuk ise birlikte var olan bu farklı öğelerin bir birlik, yani organik bir bütünlük kazanmalarıdır.⁹⁹ Çoğulluk çeşitliliğin bulunması halini ifade etmek için kullanılırken, çoğulculuk ise belirli bir kısım çoğulluğa yönelik olarak genellikle pozitif bir değerlendirmeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Kısacası farklı dünya görüşü ve inançların çokluğu olarak da anlaşılan çoğulluğun siyasi bir amaç haline dönüşmesi durumu çoğulculuğu meydana getirmektedir.¹⁰⁰ Başka bir deyimle çoğulculuk, bir toplumdaki çoğulluk durumunun meşru biçimi olarak farklı etnik, ekonomik, siyasi, dinsel ve kültürel çıkarları temsil eden kurum veya örgütlenmelerin yahut güç odaklarının, zora başvurmada mevcut sistemin katılım yollarını kullanarak siyasi kararları etkileyebildikleri ve beraberce bulunabilecekleri siyasi sistemin adıdır.¹⁰¹

Çoğulluğun herhangi bir çağdaş toplum için kaçınılmaz bir zorunluluk teşkil etmesi ve objektif ve müstakil bir tanımının olması gibi sebeplerin yanında pek çok disiplini ve perspektifi de bünyesinde bulundurması, çoğulcu duruşların farklı araştırma alanlarında bulunmasına sebep olmaktadır. Her bir alanın farklı tarih ve düşünsel geçmişe sahip olması, ilgi alanlarının farklılığı gibi sebepler de, farklı çoğulcu duruşları oluşturmaktadır. Felsefî, etik, dini, politik ve kültürel çoğulculuk olmak üzere genel olarak beş farklı çoğulculuk şekli belirtilmektedir.¹⁰² Çokluk-çoğulculuk kelimeleri ile Türkçeye çevrilen pluralizm, daha çok din felsefesinin üstünde durduğu bir problemdir.¹⁰³

⁹⁹ Cok Bakker, “Anahtar Sözcük Çeşitlilik Dinlerarası Eğitim ve Dini Guruplar İçinde belirsizlik Sorunu,” *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, MEB Yay., Ank., 2001, ss. 359–378’den naklen, İsmail Gönenç, *Dinlere Karşı Tarafsızlık Açısından İngiltere’de Din-Devlet İlişkisi –Müslüman Azınlık Örneği-*, (YDT), AÜSBE, Ank., 2010, s. 13.

¹⁰⁰ Ömer Demir ve Mustafa Acer, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., Ank., 1997, s. 49-50.

¹⁰¹ Mete Tunçay, “Çokkültürlülük Perspektifleri,” *İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları, Eğitim ve Araştırma Birimi, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları*, 2, 2003, s. 1.

¹⁰² Geir Skeie, “Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı,” Çev: Z.Şeyma Arslan *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi İçinde*, (ed.) Recep Kaymakcan, Dem Yay., İstanbul. 2006, s. 135-153.

¹⁰³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 240.

Kısmi çoğulculuk meselesine gelince çoğulcu bakış açısına itiraz anlamına gelmektedir. Çünkü çoğulcu bakış açısı, muhatabın inancının veya dünya görüşünün eşit derecede geçerli kurtuluş yolu olarak görülmesini gerektirdiği için inanan açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira eğer muhatabın inancı benim inancım kadar doğru ve geçerli ise o zaman benim söz konusu inançta olmamın artık bir anlamı kalmamaktadır. Bundan dolayı muhatabın inancını mutlak anlamda doğru kabul etmeyi öngören bir çoğulculuk yerine söz konusu inancında doğru olabileceği ve taraftarını kurtuluşa ulaştırabileceği şeklideki kısmi bir çoğulculuğun farklı dinsel gelenek taraftarlarının aralarındaki ilişkiyi geliştirmede daha faydalı olacağı öngörülmektedir. Çünkü bu kısmi çoğulculuk, bir taraftan kişinin kendi inancını mutlak doğru olarak kabul etmesini, diğer taraftan muhatabın inancının da doğru olabileceği ihtimalini kabul etmeyi gerektirmek suretiyle söz konusu inanca yaşama hakkı vermektedir.¹⁰⁴

2.14. Din ve Dini Çeşitlilik

Din kavramı Türkçeye Arapçadan geçmiş olup, ‘Dâ-Ne, De-Y-Ne’ kökünden türetilmiştir. Bu fiilin çeşitli kullanım biçimlerine göre kazandığı anlamları; baş eğmek, itaat etmek, hakkını almak, borç almak, adet edinmek, boyun eğdirmek, zorlamak, idare etmek, ceza veya mükâfat vermek şeklindedir.¹⁰⁵

Din kavramının farklı dillerdeki etimolojik anlam yakınlığına rağmen, farklı kültürlerle sahip toplumlara mensup bireylerin zihninde aynı içeriksel çağrışıma sahip olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte beşerî dinlerin aksine olarak kendisini semavî olarak niteleyen dinlerin ortak bir takım belirleyicileri de yok değildir. Bunlar özetle inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili konulardır. Dolayısıyla din, bireysel ve toplumsal yönü bulunan ve kendisine bağlanıp, inananlara belli bir yaşama biçimi ve dünya görüşü sunarak, onları belli bir takım değer ve inançlar dizgesi etrafında toplayan bir kurumdur denilebilir. Din aynı zamanda bir değer koyma ve yaşama biçimidir.¹⁰⁶ Ancak ne var ki dinin en temel kavramı ve bütün bir

¹⁰⁴ Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar,” *Milel ve Nihal*, 6/2, 2009, s. 10-30, s. 22.

¹⁰⁵ Ebu Ala El-Mevdudî, *Kur’ana Göre Dört Terim*, Çev. İ. Kaya – O. Cilacı, İst., 1979, s. 109-112.

¹⁰⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniv., Yay., İzmir, 1987, ss. 5-7.

inanç ve değer sistemini ayakta tutan, “Tanrı” kavramıdır. Bu bağlamda din, inananları tarafından, Tanrı’nın birey ve toplumları esenlik ve kurtuluşa kavuşturmak amacıyla gönderdiği uyulması zorunlu olan buyruk ve yasaklar bütünü olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁷

Nasr’a göre ise din, sadece bu kâinatın anlaşılmasının anahtarı değildir; o aynı zamanda insanın aşağı varlık düzeylerinden ilâhi makama yolculuk yapmasını sağlayan vasıtaadır. Ona göre bir dinin öğretileri, sembolleri ve ibadetleri işte bu yüzden zamanı ve mekânı aşan anlamlara sahiptirler. Gerçekliği fiziksel veya tarihsel gerçekliğe indirgeyen bilimselci görüşü bilerek veya bilmeyerek benimseyen modern ilahiyatçılar ile felsefecilerin aksine gelenekçiler, dini zaman ve mekân ile sınırlı alana indirgemeyi reddettiği gibi, onun sadece inanç ve amelden ibaret sayılmasına da karşı çıkar. Din sadece inanan kadın ve erkeklerin inancı da değildir. O, İlk Kaynak’ın bir gerçekliğidir. Onun aslı İlâhi Akıl (intellect)’dadır ve tıpkı kâinat gibi anlam ve gerçeklik düzeylerine sahiptir. Bir dinin yeryüzündeki varlığının sona ermesi demek onun haiz olduğu gerçekliği kaybetmesi demek değildir. Böyle bir durumda onun sadece yeryüzündeki hayat dönemi sona ermiş; fakat Eflatun’un kullandığı anlamda, bir ‘İdea’ (Form) olarak dinin kendisi İlâhi Akıl (intellect)’da tarih üstü gerçeklik olarak var olmaya devam eder. Yeryüzünde onun uygulama alanı ortadan kalkar, fakat temsil ettiği asıl gerçeklik var olmaya devam eder. Geleneksel okul, dinin toplumsal ve psikolojik(ruhbilimsel) boyutlarını reddetmez; sadece dinin bunlara indirgenmesine karşı çıkar.¹⁰⁸

Nasr, dinin insanı hakikate bağlayan bir şey olduğunu ve özünde iki unsur taşıdığını iddia etmektedir: Birincisi, mutlak olanı nisbî olandan ayıran bir doktrin; ikincisi, Allah’ın iradesine göre yaşamaya elverişli bir metottur. Allah mutlak, insan ise nisbî bir varlıktır. İnsan, vahiyle öğretilen din olmadan Allah’a kendi kendisine ulaşamaz.¹⁰⁹

Ayrıca dinin kendisi hiyerarşik bir yapıya sahip olup dışsal ve biçimsel gerçeklik ile sınırlı değildir. Âlem-i şehadet nasıl âlem-i gaybı gerekli kılıyorsa dinin

¹⁰⁷ Münir Dedeoğlu, “İnsan Tanrı İlişkisi Bağlamında Felsefe-Din Antagonizması,” *Eski Yeni*, Sy.20, 2011, s. 109.

¹⁰⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 81.

¹⁰⁹ Demirkol, *a.g.e.*, s. 275.

biçimsel yönü de onun özsel ve biçim ötesi yönünü zorunlu kılar. Din aynı anda hem insan hayatının dışsal ve biçimsel yönünü ilgilendiren dışsal ya da zahiri bir boyuta sahiptir. Çünkü bir din olduğu için onun akaidine inanan ve hakikatlerine iman etmiş olan bir insana tam bir beşer hayatı yaşatıp onu kurtarmaya muktedirdir; hem de insanın burada ve hemen İlahi Öz'e ulaşmasını sağlayan şekilsiz ve özsel vasıtalarla ilişkin batını boyuta sahiptir. Üstelik bu en genel ayırım bağlamında zahir ve batın içerisinde daha başka düzeyler de vardır. Böylelikle bütün bunlar beraberce en zahirinden en batınına kadar bir düzeyler hiyerarşisi her bütüncül dinin içinde yer alır.¹¹⁰

Dinlerin çeşitliliğine gelince bugün yeryüzünde yaygın olan beş dünya dininin var olduğu bilinen bir gerçektir. Bunlar; İşlam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm'dir. Farklı dinlerin varlığı sosyolojik ve kültürel açıdan kendi başına büyük bir problem olarak görülmemektedir.¹¹¹ Ancak, hakikate giden yolu gösteren, doğru yaşamı öngören, insanlara kurtuluş vadeden, bir dünya görüşü sunan ve bu yüzden de bir iman meselesi olan din söz konusu olduğunda bu çeşitlilik önümüze bir problem olarak çıkmaktadır.¹¹²

Dini çeşitlilik sorunu gerçekte dinler tarihi kadar eski olmakla beraber, günümüzde tartışılan haliyle, Avrupa'da Hıristiyanlığın, Katolik ve Protestanlık diye, adeta iki farklı dinmiş gibi bölünmesine kadar gider. Daha önce aynı dini değerlere inanan insanlar arasında köklü bir ayrılık ortaya çıkınca, taraflardan birinin diğer hakkında nasıl bir dini yargıda bulunacağı meselesi, önemli bir problem olarak kendini göstermiş ve günümüze kadar tartışılan bir konu olmayı sürdürmüştür. Ancak XX. Yüzyılda Batı ölkelerine değişik sebeplerle Müslömanlarda dâhil farklı dinlerin mensuplarının göçü, tartışmanın hem mahiyetini değerşirmiş hem de sınırlarını genişletmiştir.¹¹³

Tartışmanın mahiyeti değerince bu çeşitliliğin felsefi açıdan ve özellikle de din felsefesi açısından bir izahının yapılması zorunlu hale gelmiştir. Küreselleşme

¹¹⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 84.

¹¹¹ Adnan Aslan, İ. Kutluer, Erol Kılıç, *Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, Bilim ve Sanat Vakfı Yay., İşt., 2004, s. 27.

¹¹² Kılıç, *"Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?"*, s. 13.

¹¹³ Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İşt., 2004, s. 61.

sürecinin de etkisiyle daha bir öne çıkan bu dini çeşitlilik anlayışı, “dini çoğulculuğu” gündeme taşımış ve dolayısıyla dini çoğulculuk, dini çeşitliliğin bir alt başlığı durumunda ele alınmıştır.¹¹⁴

2.15. Dini Çoğulculuk ve Dini Tecrübe

Dinin odağında yer alan Tanrı/Kutsal/Mutlak inancı tek olunca mantıksal olarak bakıldığında tek bir dinin var olması gerekiyormuş gibi düşünülebilir. Zira çok sayıda din demek aynı zaman da birden fazla Tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi; dahası, pek çok doğru yaşam yolunun var olması demektir. Diğer bir ifadeyle birden fazla din demek hakikatin de birden fazla olduğu anlamına gelecektir.¹¹⁵

İnsan dünyaya geldiği zaman, fiziki varlığını devam ettirecek maddi şartlarla birlikte ırkını, milletini, dinini tayin eden sosyal ve manevi şartları da hazır bulmaktadır. İnsan hayatının devamını sağlayan fiziki şartlar eşit dağıtılmıştır; herkes aynı havayı teneffüs etmekte ve aynı güneşle aydınlanmaktadır. Buna karşılık insana din ve kimlik veren sosyal ve manevi şartlar farklıdır. Din ve milletlerin çokluğu bu farklı sosyal şartların tabii bir neticesidir.¹¹⁶

Ayrıca Dinlerin görünmeyen dünyanın varlığı ve özellikleri hakkında, doğruluğu empirik olarak test edilmesi mümkün olmayan, hakikat iddialarında bulunmaları ve bu iddiaları da çoğu zaman birbirleriyle çelişmeleri, dinlerin çokluğunu bir problem haline getirmektedir. Bir tarafta dinlerin bu metafizik farklılık ve çelişkileri ve diğer tarafta mensuplarının kurtuluşu meselesi, bugün çağdaş din felsefesinde dinî çoğulculuk olarak ele alınmaktadır.¹¹⁷

Bununla beraber, Batı tecrübesindeki dini çoğulculuğun arka planını besleyen başka etkenler de olduğu iddia edilmektedir. Bunların, din savaşları, ulus-devlet süreci ve dini alanda evrenselleşme gibi farklı etkenler olduğu iddia edilmektedir. Zira çoğulculuk talebinin din savaşlarının hemen akabinde sosyal bir zaruret olarak

¹¹⁴ Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?” s. 13.

¹¹⁵ Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?” s. 50.

¹¹⁶ Adnan Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım,” *İslami Araş. Der.*, Sy. 4, 2000, s. 13-17, s. 13.

¹¹⁷ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi,” s. 349.

ortaya çıkması, bunun bir göstergesidir. Batı geleneğinde çoğulculuğu tetikleyen bu sürecin ilk yaşandığı yer Amerika olması, ulus-devlet açısından dikkat çekicidir. Bunun da ileriki aşamalarında çoğulculuğun Dünya Kiliseler Birliği (ekümenisizm) ayağının fikri sürecini başlattığı tahmin edilmektedir.¹¹⁸

Kilise'nin yeni yöntem arayışı sonucunda benimsediği bu vetireye, İslam ve Yahudilikte kendilerini ifade etmek adına dâhil olmuşlardır. Bunun neticesinde “dini çoğulculuk” gittikçe evrensel bir hüviyet kazanmıştır. Bu proje ile esasen birlikte yaşama sorununa katkı sağlama amacı güdüldüğü iddia edilmektedir. Bunun için öncelikle dinlerin birbirlerine bakışlarının tespit edilmesi zaruretinden hareketle, dinlerin kategorik bir ayırma tabi tutulması gerekmektedir. Bu ameliyede öteki dinleri dışlayan ve hakikati kendi tekeline alan dışlayıcılık (exclusivism); vahye dayalı dinlerinde hakikati ifade edebileceğini öngörmekle birlikte, bunu diğer dinlerin az-çok kendi rengini kabullenmekle başarabileceği anlamında kapsayıcılık (inclusivism) ve bütün dinlerin aynı değerde olduğunu kabullenmek anlamında çoğulculuk (pluralism) şeklinde üç ana eğilim belirmiştir.¹¹⁹

Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak bilinen bu üç kavramın batılı teologlarca yapılan tanımlamalarına bakıldığında bunların genelde “kurtuluş” veya “hakikat” kuramları ya da her ikisinin esas alınarak yapıldığı gözlerden kaçmamaktadır.¹²⁰

Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, dinlerin çokluğu daha çok tek Tanrıya inanalar arasında bir problem olarak gözükmektedir. Dinleri, insanların uydurduğu fenomenal gerçeklik olarak düşünüp adil ve merhametli bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenler için, dinlerin hakikat iddiaları ve bu iddiaların da çelişmeleri bir problem teşkil etmemektedir.¹²¹

Felsefi platformda dini çoğulculuk, Batı'nın dini entelektüel çevrelerinde popüler hale gelmiş olup bu kavramı popüler yapan sürecin tahlili bize bu kavramın kökeni hakkında bilgi verecektir. Bu noktada dini tecrübe kavramının oynadığı rol

¹¹⁸ Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İst., 1993, s. 200-201.

¹¹⁹ Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ayışığı Yay., İst., 2000, s. 12.

¹²⁰ Gönenç, *a.g.e.*, s. 15.

¹²¹ Aslan, *Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Yaklaşım*, s. 17-18.

önemlidir. Dini tecrübe, dinin görünür dünyada inananları yönlendirmedeki rolü, sosyal hayatın üzerindeki etkisi ve ferdin psikolojik dengesini sağlamadaki fonksiyonu, görünmez dünyadaki gerçekliğidir.¹²²

Dinî tecrübe kavramı, bir kısım Batılı düşünürlerin Hristiyanlığın tek doğru din olmadığı kanaatine ulaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Aydınlanma bir taraftan, Hristiyanlığın fikrî dünyaya hâkimiyetini zayıflatmış, diğer taraftan ise Hristiyan ilahiyatını kendi etkisi altına almıştır. Kant ve Hegel gibi filozofların Batı dünya görüşünü oluşturmadaki aslî rollerinin tabii neticesi olarak Hristiyanlık, hayatı tayinde artık tali konuma itilmiştir. Kant'ın bilgiyi sadece tecrübî alana hasretmesi, Hegel'in hakikati rasyonel olanla özleştirmesi, dinî düşüncüyü 'vahiy'den koparmış, tecrübe ve rasyonelliğe bağlamıştır. Kant'ın etkisiyle Schleiermacher, dinin özünü Sonsuz'un insan doğasında meydana getirdiği his tarzında değerlendirerek dinin tecrübî (insanî) bir fenomen olduğunu iddia etmektedir. Schleiermacher'den sonra Otto, dinin tecrübî bir fenomen olması düşüncesini daha da netleştirmiştir. Ona göre din, görünmeyen bir Güç'ün kâinat ve insan doğası üzerindeki etkisinde hâsıl olmakta ve görünür dünyada güç, korku ve sır tarzında somutlaşmaktadır.¹²³

Otto'dan sonra William James dinî tecrübe terimini kavramlaştırarak adeta onun batı düşüncesinde bir paradigma olmasını sağlamıştır. Dini, devrin pozitivist saldırılarına karşı korumanın emprisizimle mümkün olduğuna inanan James, dinî tecrübe kavramına sığınarak Hristiyanlığı pozitivist felsefenin tenkitleriyle daha fazla tahrip olmaktan kurtarmayı amaçlamıştır. James iman alanına sadece akılla değil aynı zamanda bir nevi algıya dayalı tecrübe ile ulaşıldığını da düşünmektedir.¹²⁴

Neticede dinî tecrübe kavramı, peygamberlerin mistik tecrübeleri arasında sadece derece farkı olacağını ifade ederek, Hristiyanlığın tek doğru din olduğu iddiasını zayıflatmış, İslam, Budizm, Hinduizm ve Yahudilik gibi dinlerin de Batı'da ciddiye alınmasına sağlamıştır. Dinî tecrübe kavramının bu olumlu katkısının yanında, dini insanî bir üretim olarak görmesi, Batı'da birçok yeni dini hareketlerin

¹²² Aslan, "Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi," s. 346.

¹²³ Aslan, a.g.m., s. 346.

¹²⁴ Aslan, a.g.m., s.346.

doğmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, dinî tecrübe kavramı bir taraftan din ve peygamberlik fikrini değiştirirken, diğer taraftan dinî çoğulculuk meselesine fikri zemin hazırlamıştır.¹²⁵

2.16. Modernizm, Postmodernizm ve İslâm Modernizmi

Adnan Aslan'a göre; Modernizm, hemcinsi diğer izm'ler gibi Batılı'dır. Modern zihniyet, XVII. Yüzyılda modern bilimin ortaya çıkması ve onun teknolojik başarılarıyla ilgili ise de, 'modern' kavramının kullanılması çok eskilere gitmekle birlikte, insanlar moderni geçmişe bakarak eskiye nispetle yeni olanı modern olarak adlandırdılar. Ancak Modern bilimin etkisiyle şekillenen ve sonsuz bir ilmî ilerleme ve bunun daima ahlâkî ve sosyal iyileşmeye götüreceği fikrine inanan bir zihniyetin ortaya çıkması moderni maziye bakılarak tespit etme fikrini değiştirmiştir. Dolayısıyla bundan sonra modern kelimesi geçmişle değil değişme fikriyle irtibatlı olarak kullanılmaya başlanmıştır.¹²⁶

Şunu da hemen belirtmeliyiz ki her ekolün kendine mahsus bir modernizm anlayışı ve tarifi vardır. Dolayısıyla Doğulu-Batılı, Müslüman-Hıristiyan, modernist-postmodernist herkesin tek bir modernizm tarifi üzerinde ittifak ettiği söylenemez. Modernizmi kavramlaştıran ve bu denli meşhur eden post modernistlerin anlayışlarıyla bizzat modernistlerin veya ona alternatif olduğunu iddia eden fikir gruplarının modernizm anlayışları bir değildir.¹²⁷

“Modern” terimine; çağdaştan, (contemporary) yenileyiciye, yaratıcıdan, zamanın ilerleyişiyle uyumluya kadar pek çok anlam verilmiş olması şaşırtıcıdır. Modernizm tartışılırken ilkeler sorunu ve hatta hakikatin kendisi, neredeyse hiç göz önüne alınmamaktadır. Hiçbir zaman şu veya bu fikrin, tarzın ya da kurumun hakikatin belli yönlerine uyup uymadığı sorgulanmamaktadır; tek bir soru varsa, o da modern olup olmadığıdır. Modern dünyayı temsil eden zihinsel ve sanatsal çizgilerdeki muğlaklık, ister ilkelerini benimsemek, isterse karşı çıkmak için olsun, çağdaş Müslüman'ın modernizmi anlama yetisini tam bir dumura uğratmıştır.

¹²⁵ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi,” s.347.

¹²⁶ Adnan Aslan, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları,” TDVİAM. İstanbul, 1997, s. 56.

¹²⁷ Aslan, a.g.m., s. 56.

Aslında modernizmin etkisi, geleneksel İslâm'ın fikir ve sanat eserlerinde gözlemlenen o billur gibi şeffaflığı bulandırmış ve o aydınlığı karartmıştır.¹²⁸

“Modern” terimini kullanırken, tabii ki ne çağdaşı, ne çağcılı, ne de, tabiatın fethini ve üzerinde tahakküm kurmada başarılı olmayı kastediyoruz. Aksine “modern” bizim için, gerçekte her şeyi yöneten ve en evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedî ilkelerden ve Aşkın olandan koparılan şey anlamını taşımaktadır. Bu nedenle modernizm, geleneğin(ed-din) zıttı olup sadece insanı, hatta şimdilerde daha ziyade insanlık dışı olanı; ilâhî kökeninden koparılan ve ayrılan şeyi simgelemektedir.¹²⁹ Bununla beraber Aydınlanma düşüncesiyle felsefî temellerini oluşturmuş ve insanı hakikatin tek ölçüsü bilen ve modern bilim ve teknolojinin prensip ve gayesini tespit ederek bugün bütün bir dünyanın yaşam biçimi ve toplumsal yapılanmasını tayin etmeye çalışan bir ideolojidir.¹³⁰

Aslında bir kavram olarak “modern” teriminin kullanılması daha çok Avrupa’da sanatın gelişmesiyle alâkalıdır. Modernizmin temelinde, düşüncenin ferdileştirilmesi söz konusu olup sadece insanın idrak edebildiği şeylerin doğru olduğunu kabul eder. Dolayısıyla modern insan kendisini hakikatin seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde hakikati kendi seviyesine indirmek istemektedir.¹³¹ Dolayısıyla aslında Postmodernizm, Modernizm’e duyulan bir tepkinin neticesidir. Öyle ki aklın her derde deva sayıldığı, bütün problemlerin akılla çözülmek istendiği ve aklın halledemeyeceği hiçbir gerçekliğin kabul edilmediği tezine antitez olarak ortaya çıkmıştır post modernizm.¹³²

Dini karşısına alan modernizm, insan hayatında manevi anlamda kapanması mümkün olmayan yaralar açmıştır. Maddi anlamda birçok alanda ilerlemeye sebep olan modernizm, toplumun en hayati müessesesi olan aileyi olumsuz yönde etkilemiş olup manevi havadan yoksun yetişen toplum, sınırsız özgürlüğün sağladığı ferdiyetçi bir yaşam tarzıyla adeta başıboşluğa itilmiştir. İşte bu gidişe dur demek isteyen aydınlar, modernizmi eleştirirken, geleneği yok saymayan, ana gayesi modernizmin

¹²⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 97-98.

¹²⁹ Nasr, *a.g.e.*, s. 98.

¹³⁰ Aslan, *Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, s. 58.

¹³¹ Guenon, *a.g.m.*, s. 114.

¹³² Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2006, s. 26.

etkisini kırmak olan ve modern sonrası anlamına da gelen “Postmodernizm” kavramını literatüre sokmuştur.¹³³

İslam modernizmi ise İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığına vurgu yapan ve bu geri kalmışlığı, -çoğu kez altyapı kurumlarından kaynaklanan unsurları görmezden gelerek- üst yapı kurumlarından biri olan dinin ve dinsel metinlerin tarihsel süreçte yanlış yorumlandığını varsayarak mevcut durumun yeniden gözden geçirilmesini talep eden düşünce şeklidir. Bu yanlış yorumları düzeltmek için, ifade edilen yorumları tarihsel sayarak, modern gelişmeler ışığında dinsel metinleri yeniden yorumlamak gerektiğini ileri süren ve modern öğelerle dinsel metinler arasında bir koşutluk kurmaya çalışan bir tür yeniden yapılanma hareketidir. İslam modernizmi, kimi unsurları ile İslam dünyasında ortaya çıkmış modern öncesi ıslahat hareketlerine bazı şeyler borçlu olmakla birlikte, onun doğuşunun ana nedeni, Müslümanların modern Batı düşüncesi ile yüz yüze gelmeleridir.¹³⁴

İslâm modernizminin merkezî tezi şudur: Temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dayandırılarak ve bu kaynakların ışığında oluşan top yekûn tarihî miras, ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek yeni baştan mütalaa edilmeli ve yorumlanmalıdır. Bu takdirde İslâm, tarihî-içtimaî gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye ve ona yön vermeye kadir bir inanç sistemi olduğu açık bir şekilde görülecektir. İşte “Müslüman modernist” diye adlandırılan kişi, bu tezle iki yönlü bir ilişki içindedir: Onun ilmen ve mantiken geçerli olduğunu kanıtlamak ve ulaşılan çözümleri Müslüman'ın amelî hayatının her safhasına intikal ettirmek.¹³⁵

Nasr, Allah'tan bağımsız, kendi kaderinin tek hâkimi, hem yeryüzüne bağlı, hem onun sahibi, profan, tarihsel, zaman içinde mükemmel bir gelecek fikrini uhrevî hakikatlerin yerine ikame eden modernizmi, İslâm ile bir arada tasavvur edemez. O sözünü şöyle tamamlamaktadır: “Ruhlar âlemine ve onun isteklerine tamamen karşı

¹³³ Bulaç, *a.g.e.*, s. 40.

¹³⁴ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank., 2002, s. 44-45.

¹³⁵ Mehmet S. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi” *İslamî Araştırmalar*- 4, Sy., 4, 1990, s. 274.

değilse de, en azından kayıtsız kalan ve kutsal kavramından yoksun modern insan kavramını incelediğimizde, modernist Müslüman reformcuların İslâm ve modernizmi bağdaştırırken ne derece abesle iştigal ettikleri açıkça görülecektir. İslâm'ın insana bakışına, bir göz attığımızda, onun modern insan kavramıyla kesinlikle uyuşamayacağını anlarız.¹³⁶

2.17. Hoşgörü /Tolerans ve Onaylama/Takdir

Hoşgörü ya da tolerans, kabaca yanlış olduğunu düşündüğümüz bir fikre ya da yaşam tarzına sabır ve tahammül göstermek veya katlanmak anlamına gelmektedir. Daha net bir ifadeyle tolerans katlanılması oldukça zor bir dünya görüşü, yaşam tarzı veya fikirle karşı karşıya gelindiğinde ona sabrederek tahammül göstermektir. Bu anlamıyla tolerans kişilerin inançlarını, yaşam tarzlarını ve dünya görüşlerini onaylama anlamına gelmemektedir. Çünkü hoşgörü onaylama değil, yanlış olduğunu kabul etmemize rağmen söz konusu inançların, yaşam tarzlarının ve dünya görüşlerinin yaşamasına izin vermek demektir. Buna göre farklı bir inancı, dünya görüşünü, yaşam tarzını veya fikri tolere etmek demek onu paylaştığımız ve onayladığımız anlamına gelmez.¹³⁷

Onaylama veya Takdir'e ise öteki olarak kabul ettiğimiz kişilerle gerçek ve verimli bir ilişki kurmak istiyorsak öncelikle sahip olduğumuz üstünlük iddialarından kaynaklanan her türlü geleneksel önyargılarımızı ve klişeleşmiş kabullerimizi gözden geçirmemiz gerekmektedir. Böyle bir gözden geçirme şüphesiz ötekini kendini anladığı ve anlamlandırdığı şekilde anlama ve bunun sonucu olarak da onu olduğu gibi kabul etmeye hazır olmak demektir. Böyle bir anlayış içinde ötekiyle diyaloga girdiğimizde onun inancının veya dünya görüşünün bizim başlangıçta düşündüğümüzden daha iyi, daha doğru ve daha yararlı olduğunu keşfeder ve bunun sonucunda da söz konusu inançla ilgili önyargılarımızın üstesinden gelerek onu takdir etme veya diğer bir ifadeyle onaylama aşamasına geçmiş oluruz.¹³⁸

¹³⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 104.

¹³⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 304.

¹³⁸ Nasr, *a.g.e.*, s. 302.

III. BÖLÜM

3. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ÇOĞULCULUK

İslâm düşüncesinde çoğulculuk fikri çok erken dönemde ele alınmıştır. Ancak bu mesele; “Dinlerin farklı hakikat iddialarını bir teori çerçevesinde çözüme kavuşturma endişesiyle değil de daha ziyade Müslüman olmayan diğer ümmetlerin kurtuluşu meselesi olarak ele alınmaktadır. Zira bunun bu şekilde ele alınması gayet makuldür. Çünkü İslam’ın hem kültürel ve hem de siyasî üstünlüğünü tesis ettiği bir devirde diğer dinleri İslam’a entegre edecek çoğulcu bir teori ileri sürülmesi elbette beklenemezdi. Dolayısıyla, İslâm düşüncesinde dinlerin çokluğu kelamı bir mesele olmaktan çok, fetret kavramı bağlamında diğer din mensuplarının durumu tarzında ele alınmaktadır.”¹³⁹

Ayrıca İslâm düşüncesine bakıldığında dinlerin çokluğu problemine bizatihi çözüm üretmeden ziyade İslam’ın özünde var olan “*insan sevgisi ve hoşgörüye dayalı ötekine saygılı olma*” prensibiyle hareket edildiğini görmekteyiz. Bunun bir neticesi olsa gerek “*dini çoğulculuk*” gibi bir düşünce İslam düşüncesinde yeterince üzerinde durulmamıştır.

XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünya gündeminde ağırlıklı olarak tartışılmaya başlanan dinsel çoğulculuk modeli; “tek bir mutlak doğru din üzerinde vurgu yapmak veya bu mutlak doğru dini, diğer dinlerin taraftarlarını da içine alacak şekilde kapsayıcı hale getirmek yerine her dini geleneğin diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa ulaştırabileceği varsayımını savunmaktadır.”¹⁴⁰ John Hick gibi bir kısım filozoflarla Avrupa’nın gündemine giren dini çoğulculuk meselesi aslında; “İslam’ı son din olarak kabul eden bir takım düşünürler tarafından adı her ne kadar “dini çoğulculuk” olarak dillendirilmese de çok erken dönemde dile

¹³⁹ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları-Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*, s. 353-354.

¹⁴⁰ Mahmut Aydın, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, Mahmut Aydın, ed., *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s. 11.

getirildiği görülmektedir. Ancak onların bu meseleyi asırlar öncesinden ele almaları Kur'an'ın, bu meseleye kapı aralamış olmasından kaynaklanmaktadır.”¹⁴¹

Bu konuyla alakalı olarak Kur'an'da sıkça kullanılan, “Ehl-i Kitap” kavramına bakıldığında çok ciddi ipuçları bulmak mümkündür. Kur'an; “Ehl-i Kitabı bir yandan sert bir şekilde eleştirirken (Maide;5/77) diğer yandan onların olumlu yönlerini(Al-i İmran;3/199) öne çıkarmaktadır. Öte yandan Ehl-i Kitaba karşı tavrının müşriklere olan tavrından son derece farklı olduğu da dikkat çekmektedir. Kur'an tarafından böyle bir ayrıcalık tanınması onların Kur'an'ın üzerinde durduğu dört temel esas olan Tevhit, Nübüvvet, ahiret ve adâlet düşüncesine şu veya bu şekilde kabul ediyor olmalarındandır. Ehl-i Kitap'tan kadınlarla evliliğe izin verilmesi, kestikleri hayvanların etlerinin yenilebileceğine(Maide;5/5) dair hükümlerin olması ve şahitliklerinin kabul edilmesi de onların bu şekilde değerlendirildiğini göstermektedir.”¹⁴²

Dolayısıyla, İslam'ın Ehli Kitap kavramı, diğer dinleri dışlamadan kapsayıcı bir tavır sergilediğini göstermektedir. Bununla birlikte, “Kuşkusuz müminler, Yahudiler, Hristiyanlar, Sabiler ve bunlardan Allah'a ve ahrete inanıp yararlı işler yapanlar için, Rableri katında mükâfat vardır...” (Bakara:2/62, Maide:5/69) ayetlerinden yola çıkılarak, Allah'a ve ahrete iman edip yararlı işler yapanların Müslüman olmamış olsalar da kurtulacağı şeklinde bir genel değerlendirme yapmak mümkündür.”¹⁴³

3.1. İslami Gelenekte Çoğulculuk Anlayışı

Büzüşen ve daralan bir dünyada farklı din ve kültürlerle mensup insanların birbiriyle karşılaşmaları kolaylaşmış ve dolayısıyla birbirleriyle olan ortak noktalarını keşfetmeleri daha rahat olmuştur. Bunun neticesi olarak dinlerin çokluğu ve bu farklı dinlere mensup insanların kurtuluşu meselesi çoğulculuk tartışmalarını yoğun bir şekilde gündeme getirmiştir. Ancak, adı her ne kadar çoğulculuk olarak

¹⁴¹ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları-Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*, s. 353-354.

¹⁴² Yaran, *İslam ve Öteki*, s. 20.

¹⁴³ Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, “Kur'an Verilerine Göre ‘Öteki’nin Konumu”, *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İst. 2001, s. 198-201.

ifade edilmemiş olsa bile, çoğulculuk fikrinin tarihi çok gerilere uzanmaktadır. Farabi'nin, doğrudan doğruya dinlerle ilgili bir değerlendirme yapmamış olmasına rağmen, din-felsefe ilişkisi tartışmasına bakıldığında çoğulcu düşüncenin dolaylı izlerini bulmak mümkündür. Maturidi'nin, Gazali'nin, İbn-i Arabî ve Mevlana'nın İslam dışındaki dinlerle ilgili düşünceleri çoğulcu şekilde yorumlanabilmektedir.¹⁴⁴

3.2. Gazali'de Dinsel Çoğulculuk

Gazali de bu meseleyi çok erken dönemde ele almıştır. Ancak o bu meseleyi dinlerin farklı hakikat iddialarını bir teori çerçevesinde çözüme kavuşturma endişesiyle değil de Müslüman olmayan diğer ümmetlerin kurtuluşu meselesi olarak ele almaktadır. Dolayısıyla, Gazali'de dinlerin çokluğu kelamı bir mesele olmaktan çok, fetret kavramı bağlamında diğer din mensuplarının durumu tarzında ele alınmaktadır.¹⁴⁵

Gazali, “Allah’ın rahmetinin çok geniş olduğuna”(Bakara; 2/115) işaret ederek, İslam ümmetinden büyük bir kısmını ve hatta oruç tutmayan ve namaz kılmayan bedevilerin de kurtulacağını ifade eden bir hadisi şerifi zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Yüce Allah’ın rahmetinin genişliğini gösteren bu ve benzeri haberler çoktur. Bu haber, özel olarak Muhammed (sav)’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 konulacaklar ise de rahmet geçmiş ümmetlerin birçoğunu kapsamına alır. Hatta diyorum ki inşallah zamanımızdaki Hristiyan Rumların ve Türklerin çoğunluğunu yani Bizans ve Türk ülkesinin uç bölgelerinde yaşayan kendilerine davetin ulaşmadığı kimseleri de rahmet kuşatacaktır.”¹⁴⁶

Gazali’ye göre davetin ulaşmadığı insanlar üç sınıftır: Birincisi, Hz. Muhammed’in ismini hiç duymayanlar. Bunlar mazurdur. İkincisi, Hz. Muhammed’in isim ve sıfatından, gösterdiği mucizelerden haberdar, İslam ülkesinin komşuları olan ve onlarla bir arada yaşayanlar. Bunlar inkârcı kâfirlerdir. Üçüncüsü

¹⁴⁴ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi”, s. 345.

¹⁴⁵ Aslan, *a.g.e.*, s. 353-354.

¹⁴⁶ Aslan, *a.g.e.*, s. 354.

ise iki derece arasında olanlar ki bunlar Hz. Muhammed'in isminden haberdar, ancak sıfat ve özelliklerinden haberdar değildirler, aksine tıpkı bizim 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. Peygamberin vasıfları konusunda birinci sınıftakiler ile aynı konumdadır. Çünkü ismini duymakla birlikte vasıflarını olduğundan başka duymuşlardır. Bu ise konuyu araştırmaya sevk etmez.¹⁴⁷

Gazali bu ifadelerden sonra, diğer ümmetlere hangi şartlarda İslam mesajının ulaşmış kabul edileceği meselesine açıklık getirir. Gazali'ye göre bir milletin sorumlu olabilmesi için, Allah Resulü'nün peygamberliğinin ispatı olan, ayın yarılması, parmaklarının arasından su akması, çakıl taşlarının tespih getirmesi gibi, mucizeleriyle birlikte Kur'an adında bir kitap getirmiş olması ve mucizelerini tevatür yoluyla ıstıtmış olması gerekir. Bunu ıstıtip ve sonra inkâr edenler, Gazali'ye göre, kâfir olurlar ve sorumludurlar. Memleketleri Müslüman memleketlerine uzak olan Rum ve Türkler, Gazali'ye göre sorumlu değildirler. Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında haberleri ıstıten dindar kimselerin içlerinde bir araştırma arzusunun doğması beklenir. Onların dünyaya meyli sebebiyle bu arzu doğmuyor ve gerçeği araştırmıyorlarsa Gazali'ye göre sorumludurlar. İçinde araştırma arzusu doğar ve fakat araştırmada kusur edecek olursa, bu kimsede küfürdedir. Diğer din mensuplarından Allah'a ve ahret gününe inancı olanlar mucize ile gelen bir peygamberin geldiğini ıstıttıklarında araştırmadan geri kalmamaları beklenir. Araştırmaya başlar ve fakat sonuca ulaşmadan ölür iseler, Gazali'ye göre, sorumlu değildir ve Allah'ın rahmet ve affına nail olmaları beklenir.¹⁴⁸

Gazali'nin ifadelerinde iki nokta oldukça önemlidir. Gazali, İslam'dan haberdar olup, Hz. Peygamberin ismini duyan herkesi sorumlu tutmamakta, aksine küçüklüğünden beri Hz. Peygamber hakkında yalan haberlerin tesiriyle inanmayanların da sorumlu olmayacağını söylemektedir. Ona göre bir kimsenin sorumluluğunu tayin eden faktör kendi özel konumudur. Kendi iradesine bağlı

¹⁴⁷ Ebu Muhammed bin Muhammed bin Muhammed el-Gazzalî, *Faysal el-Tefrika Beyn el-İslam vel'Zendeka*, Beyrut, Menşurat Dar el-Hikmet 1986, s. 105-106'den naklen, Aslan, "Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi," s. 354.

¹⁴⁸ el-Gazzalî, *a.g.e.*, s. 107'den naklen, Aslan, "Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi," s. 354.

olmadan, Hristiyan bir ailede doğduğu için zihni, Hristiyanlığın kategorileri ve inanç sistemine göre “programlanan”, o kimse doğal olarak Hz. Peygamberi gerçek kimliği ile tanıyamayacaktır ve Gazali’ye göre bu kimse mazurdur. Diğer taraftan Gazali, sorumluluğu ferdin araştırma isteğine bağlamaktadır. Eğer araştırır ve doğru yola ulaşır ise kurtulur, doğru yola ulaşamaz ise sorumludur. Eğer araştırmaya başlar ve bir neticeye ulaşmadan ölürse yine mazurdur.¹⁴⁹

3.3. Mevlana’da Dinsel Çoğulculuk

İslam’ın diğer dinlere yaklaşımları dikkate alındığında mutasavvıfların her zaman daha toleranslı ve hoşgörülü bir eğilimin temsilcileri oldukları söylenebilir. Belki bu bağlamda Carlo Carretto’nun; “*İlahiyat bölse bile, mistisizm bütün dinlerin mensuplarını birleştirir ve varlığın (ruhi kemalin) belli bir seviyesine erişildiğinde de, bütün ‘inananlar’ aynı tecrübeyi yaşarlar,*”¹⁵⁰ sözlerini hatırlamak yerinde olur.

Mutasavvıflar arasında ise Mevlana öteden beri bu eğilimin en iyi temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. Mevlana’ya ait olduğu iddia edilen, “*Gel, gel, ne olursan ol yine gel...*” diye devam eden meşhur daveti, bu konuda büyük oranda etkin bir rol oynamış olmalıdır. Mevlana gibi büyük düşünürleri dinlerin birbirine yaklaşımı açısından bir kalıba koymak nerdeyse imkânsız denecek kadar güç olduğu aşikârdır. Bununla beraber, onun eserlerine bakıldığında dinlerin çokluğu probleminin, bizatihi çözüm üretme gayesi gütmeyişini, ancak ondaki “*insan sevgisi ve hoşgörüye dayalı ötekine saygılı olma*” şuurunun neticesi olarak söylediği sözler, bugün “*dini çoğulculuk*” açısından değişik okumalara tabi tutulmuştur.¹⁵¹

Bu değişik okumaya bir örnek vermek gerekirse XX. Asırda dinî çoğulculuk hipotezini ortaya atan meşhur John Hick, Şubat 2005’de, Tahran’daki İslam Kültür ve Düşüncesi Enstitüsünde “Dinî Çoğulculuk ve İslam” başlığı altında bir konferans sunmuştur. O konferansta şöyle diyordu Hick: “En geniş anlamıyla dinî çoğulculuk, tek başına ve sadece bir dinin hakikat üzerinde tekeli olmadığına ve sadece bir dinî hayatın tek başına kurtuluşa ulaştıracağına inanmamamdır. Ya da büyük mutasavvıf

¹⁴⁹ Aslan, “*Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi*”, s. 349.

¹⁵⁰ Eva De Vitray-Meyerovitch, *İslam’ın Güler yüzü*, Çev. Cemal Aydın, Şule Yay., İst., 2000, s. 11.

¹⁵¹ Adnan Aslan, “Mevlana’da Dini Çoğulculuk,” *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri - 2007*, Ed., M. Erol Kılıç, Celil Güngör, Mustafa Çiçekler, Motto Project Yayını, c. I, İst., 2010, s. 222.

Rumi'nin şiirsel kelimeleriyle ifade etmek gerekirse, o dünya dinleri hakkında konuşurken şöyle demektedir: “*Kandiller farklı ama Işık aynıdır, zira o maveradan gelmektedir.*”¹⁵² Hick, Mevlânâ'nın kendi dinî çoğulculuk hipotezine benzer bir fikri savunduğunu birçok eserinde zikretmiştir. Hatta manevî tekâmülünü anlattığı kendi otobiyografisinin sonunda Mesnevî'den iktibas ettiği yukarıdaki beyti, fikrî tekâmülünde ulaştığı son nokta olarak ifade etmektedir.¹⁵³

Mesnevi mütercimi Şefik Can¹⁵⁴ tasavvuf tarihi uzmanlarınca son dönemde yaşamış en önemli Mesnevihanlardan biri kabul edilir. Can, Mevlana'nın İslamiyet dâhil bütün dinleri bir görmediğini, fakat bütün dinlerin hakikatini bir gördüğünü Mesnevide geçen; “*İhtilaf gidiş tarzındadır yoksa yolun hakikatinde değil*”¹⁵⁵ beytini kendine delil olarak getirmektedir.¹⁵⁶

Can, Konya'da yapılan bir kongreye sunduğu tebliğinde¹⁵⁷ Mevlana'nın “*hangi din ve mezhepten olursa olsun insanı*” sevdiğini ve bütün “*dinlere saygı*” gösterdiğini belirtmektedir. Bunun bir sonucu olarak Can, “*O büyük velinin tabutu arkasında yalnız Müslümanlar değil, o sırada Konya'da bulunan Hristiyanlar, Museviler de gözyaşı dökmüşlerdir*”¹⁵⁸ der. Ancak Can, sevgi ve hoşgöründen yanlış anlamlar çıkarılmaması gerektiğini de hemen vurgulayarak Mevlana'nın “*bütün dinleri bir*” görmediğini, onun sadece “*bütün dinlerin hakikatini bir*” gördüğünü Mesnevinin birinci cildinde geçen “*Ayrılıklar gidiştedir, yolun aslında değil*”¹⁵⁹ beytiyle açıklar. Can'a göre farklı yollar, Allah'ın esma ve sıfatlarının tecellileridirler. Dolayısıyla kâinattaki her şey Allah'ın esma ve sıfatlarının tecellileri oldukları için “birbirine zıt gibi görünen haller aklımızın ermediği bir hikmete dayanmaktadır. Her din ve mezhep erbabı da O'nun emrini yerine getirmekte, O'nun

¹⁵² <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>; (Erişim tarihi: 24.02.2012.)

¹⁵³ Aslan, “Mevlana'da Dini Çoğulculuk,” s. 222.

¹⁵⁴ Şefik Can, “Mevlana, Mesnevi ve Mevlevilik,” *Tasavvuf: İlmi ve Ak. Arş. Der. M.Ö.S.*, Yıl: 6, Sy. 14, 2005, s. 823-861.

¹⁵⁵ Mevlana Celaleddin Rumî, *Mesnevi*, Çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren, Abdülbaki Gölpınarlı, Büyük Şehir Belediyesi, Konya, 2004, c. I, s. 76, b. 500'den naklen, Aslan, “Mevlana'da Dini Çoğulculuk,” s. 217.

¹⁵⁶ Şefik Can, “Mevlana'ya göre: Din, İman, Küfür,” *V. Millî Mevlana Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1992,

¹⁵⁷ Can, a.g.m., s. 19.

¹⁵⁸ Can, a.g.m., s. 19.

¹⁵⁹ Mevlana, *Mesnevi ve Şerhi*, I, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı, İst., 2000, s. 144.

çizdiği kader çizgisinde yürümektedir.”¹⁶⁰ Bu nedenle insanlar inançlarından dolayı tenkit edilmemelidir. O bu görüşünü, Kur’an’a göndermede bulunarak herkesin mizacına ve yaratılışına denk düşen yolda yürüdüğüne dikkat çekmekte (İsra 17/84) ve Can, bu düşüncelerini Mevlana’nın: “*Cihanda, basamak basamak ta göklere kadar yükselen gizli merdivenler vardır. Her topluluğun ayrı bir merdiveni vardır. Her gidişin başka bir göğü bulunmaktadır. Her biri öbürünün halinden habersizdir. Gökler çok geniş bir ülkedir. Öyle geniş, öyle sonsuz ki, ne başı vardır ne de sonu*”¹⁶¹ beyitleriyle izah etmektedir.

Can, bu beyitleri ise şöyle açmaktadır: “Cenabı Hak her hususta etkili olan sıfatının gerektirdiği görüşte, kendisine kulluk edilsin diye Müslümanlara nispetle hatalı olan inancı, başka dinlerde olan kişilere doğru olarak göstermiştir. Böylece, hangi dinde olursa olsun insan, yalnız kendi dininin doğru olduğuna inanmakta, başka dinde olanları sapık yolda saymaktadır. Hâlbuki Hz. Mevlana, hangi dinde olursa olsun, insanın Hak yolunda bulunduğunu yani, Cenabı Hakk’ın ona takdir ve tensip buyurduğu yolda yürüdüğüne inanmaktadır. Bu sebeple o, İslam’ın dışındaki hiç kimseyi hor görmemekte ve kâfirlikle suçlamamaktadır. İslam’ın dışında olan dinler Hak din değildir ama Hakk’ın irade ve takdir ettiği dinlerdir.”¹⁶²

Can, Mevlana’daki daha kapsayıcı görüşlere yoğunlaşarak, her din mensubunun kendince Tanrı’ya yaklaşmaya çalıştığını, şöyle ifade etmektedir: “Gerçekten de Mevlânâ’nın ifade buyurduğu gibi camide el açıp yalvaran Müslüman da, kilisede istavroz çıkaran Hristiyan da, havrada dua eden Musevî de Allah’ı düşünmektedir. Biz, şekilde kalır görünüşe kapılırsak insanları, inançları ve gittikleri mabetlere göre Müslüman, Hristiyan, Musevî, Budist diye ayırırız. Hâlbuki Allah nazarında hangi dinde, hangi mezhepte olursa olsun, hepsi O’nun kulları olup ezeli takdiriyle O’nun çizdiği yolda yürümektedirler.”¹⁶³ Bu fikrini desteklemek için de Mevlana’nın bir rubaisini aktarmaktadır: “*Kâfirlikten ve Müslümanlıktan da ötede bir ova vardır. O ovanın ortasında bizim aşkımız, sevdamız bulunmaktadır. Arif olan*

¹⁶⁰ Can, a.g.m., s. 20.

¹⁶¹ Can, a.g.m., s. 20-21.

¹⁶² Can, a.g.m., s. 21.

¹⁶³ Can, a.g.m., s. 21-22.

kişi, oraya varınca başını yere kor, secdeye varır, çünkü orada ne kâfirlik vardır, ne de Müslümanlık”¹⁶⁴.

İslam’ın diğer dinlere bakışını akademik açıdan etraflıca inceleyen eserlerden biri sayılabilecek “*İslam ve Öteki*” adlı kitabın editörlüğünü yapan Cafer Sadık Yaran, kitaba katkı makalelerinden birinde İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre’ye göre İslam’ın diğer dinlere bakışını incelemektedir.

Yaran, Mevlana’nın konuya bakışını anlatmaya, artık dini çoğulculuk üzerine Batı’da yazılan kitaplarda bir yol işareti olarak sık kullanılan “*lambalar farklı ama ışık hep aynı*”¹⁶⁵ ifadesiyle başlamaktadır. O, önce Mevlana’nın tipik bir çoğulcu gibi görülebileceği varsayımını destekleyen genel ifadelerin incelemesiyle işe koyulmakta; bunun için de *lamba* ve *ışık* metaforunun Mesnevi’deki bağlamına müracaat etmektedir. Yaran, Mevlana’nın, Musa, Firavun ve büyücüler arasındaki ilişkiyi anlattığı bölümün sonuna doğru bu ifadeleri kullandığını tespit etmektedir.¹⁶⁶ O beyitler şöyle: “*Musa da senin varlığında, Firavun da; birbirine düşman olan bu iki kişiyi kendinde araman gerek. Musa, kıyamete dek vardır; ışığı, hep o ışıktır; başka ışık değil; değişen kandildir ancak. Bu kandille fitil, başkadır ama ışığı başka ışık değildir, hep o yandadır.*”¹⁶⁷ Yaran, bu beyitlerden yola çıkarak peygamberlerin ve getirdikleri dinlerin görünüşte farklı olduğunu ancak neticede özlerinin aynı olduğunu ifade etmektedir.

Mahmut Aydın da, Mevlana’nın dinsel çoğulculuğa bakışını işlemeye Tanrı’nın kavranılamazlığından başlamaktadır. *Divan-ı Kebir*den yaptığı “*Kâbe’de de mabudum sensin, havrada da; yukardan da maksadım sensin, aşağıdan da*”¹⁶⁸ nakliyle her yerde ibadet edilenin aynı Tanrı olduğunu ortaya koymaya çalışan Aydın, Tanrı’nın hiçbir dini geleneğin veya kültürün sınırlarına sığmayacağını ve

¹⁶⁴ Can, a.g.m., s. 25-26.

¹⁶⁵ <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>. (Erişim tarihi: 24.02.2012)

¹⁶⁶ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları -İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre’ye Göre Ötekinin Durumu*, Araştırma Yay., Ank., 2002, s. 277.

¹⁶⁷ *Mesnevi*, III, s. 158.

¹⁶⁸ Mevlana, VI, *Divan-ı Kebir*, Çev. A. Gölpınarlı, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1992, s. 242.

herkesin O’nu kendi kültürel sınırlılıkları ve süzgeçlerinden geçirerek tecrübe ettiğini ifade etmektedir.¹⁶⁹

Aydın, Mevlana’ya göre dinlerdeki farklılığın sadece görünüşte olduğunu, özde herhangi bir farkın olmadığını, zira hepsinin insanları Tanrı’ya yaklaştırmayı hedeflediğini iddia etmektedir. Bu iddiasını da yine yukarıda Can’ın Mesnevi’den verdiği *“Ayrılıklar gidiştedir, yolun aslında değil”*¹⁷⁰ metninin benzerini *Fihi Mafih*’den bir alıntıyla desteklemeye çalışmaktadır: *“Yollar her ne kadar çeşitli ise de gaye birdir. Görmüyor musun ki Kâbe’ye giden ne çok yol vardır. Bunun için yollara bakarsan ayrılık büyür ve sınırsızdır. Fakat gayeye bakacak olursan hepsi birleşmiş, hepsinin kalbi Kâbe hakkında anlaşılmış ve orada bir olmuştur.”*¹⁷¹

M. Legenhausen, “A Muslim’s Proposal: Non- Reductive Religious Pluralism” isimli makalesinde Mevlânâ’nın, Frirrhjof Schuon’un ve Seyyid Hüseyin Nasr’ın savunduğu manada, yani dinlerin batınî seviyede birliğini ve fakat zahiri alanda ise farklılığını iddia eden bir çoğulculuk fikrine sahip olduğunu iddia etmektedir.¹⁷²

3.4. Yunus Emre’de Dinsel Çoğulculuk

Yunus Emre, XIII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIV. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Doğum ve ölüm tarihleri tahmini olarak 1240-1320 şeklinde kabul edilir. O, Allah’ı ve insanları sevmiş, bunu çevresine yansıtmış, söylediği hikmetli şiirleriyle insanımızı manen beslemiştir.

Yunus’un anlayışına göre her şey Cenab-ı Hakk’ın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir. Hakk’ı seven O’nun tecellilerini de sevecektir. İlahî tecellilere en çok mazhar olan, bir başka ifadeyle Yüce Yaratıcı’nın en mükemmel eseri insandır. Dolayısıyla Yunus *“Yaratılanı severiz Yaratandan ötürü”*¹⁷³ yaklaşımıyla O’nun

¹⁶⁹ Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam” s. 308.

¹⁷⁰ Mesnevi, 1, s. 144.dan naklen Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam”, s. 308

¹⁷¹ *Fihi Mafih*, ss. 152-153. dan naklen Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam”, s. 308

¹⁷² Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Proposal: Non- Reductive Religious Pluralism” bk. <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/artikel/626.html>’dan naklen Aslan, “Mevlana’da Dini Çoğulculuk,” s. 218.

¹⁷³ Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, Haz., Faruk Timurtaş, KVTB Yay., Ank., 1986, s. 93.

eseri ve yeryüzündeki halifesi olan insanı hiçbir din, dil, renk ve ırk ayrımı yapmaksızın sevdiğini ifade etmektedir.

Ayrıca Yunus İnsanoğlunun aslı yüce yerededir, herkes Hak'tan gelmektedir düşüncesini şu beytiyle net ifade etmektedir:

“Kime az bakar isen aslı yüce yerededir

Az görme çok gör onu böyle gelmiştir tarîk”¹⁷⁴

Âşıklar arasında başta olabilmenin ve gerçek âşık olabilmenin şartlarından birini Yunus, hiçbir ayırım gözetmeksizin bütün insanlara kucak açmak şeklinde izah eder:

“Yetmiş iki millete kurban ol âşık isen

Tâ âşıklar safında imam olasın sâdık”¹⁷⁵

Sonra bu fikrini biraz daha açar ve şuna dikkati çeker: Seçkin olsun, avamdan biri olsun, Allah'a itaatkâr ve asi olsun bütün insanlar Allah'ın kuludur. Bu durumda hangi birine O'nun evinden dışarı çıkmasını söyleyebilirsin:

“Hâs u âm mutî âsî Dost kuludur cümlesi

Kime ayıdabilirsin gel evinden taşra çık”¹⁷⁶

Meşhur bir hadise göre: “Kendisi için sevip istediği bir şeyi başkaları için de istemedikçe hiç kimse gerçek mümin olamaz.”¹⁷⁷ Yunus'a göre bu prensip sadece Hz. Peygamber'in sözü olmaktan ibaret değildir, belki de dört semavi kitap Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'ın, dolayısıyla hak dinlerin özünü teşkil etmektedir.¹⁷⁸

Mevlana ve Yunus Emre, dinler ve mezhepler arası düşmanlıkları önlemek ve farklı inançlardan insanların bir arada yaşamalarını sağlamak için kendi dönemleri

¹⁷⁴ Emre, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁷⁵ Emre, *a.g.e.*, s. 99.

¹⁷⁶ Emre, *a.g.e.*, s. 90.

¹⁷⁷ Buhârî, İman, 7; Tecrîd-i Sarîh Terc. I, 30; Müslim, İman, 71.

¹⁷⁸ Mehmet Demirci, “Yunus Emre’de insan sevgisi” *Diyanet Aylık Dergi* Ank., 2012. Sy. 256, s. 6-9.

için olduğu gibi bugün de geçerli olan analizlerde, önerilerde ve öğütlerde bulunmuşlardır.¹⁷⁹

Yaran, Yunus Emre'nin konuya bakışını anlatmaya, artık dini çoğulculuk üzerine Batı dünyasında da sıkça alıntılanan ve epigraf yapılan; “*Bu kandille fitil, başkadır ama ışığı başka ılık değildir, hep o yandandır*”¹⁸⁰ beytinde “*kandil ve ılık*” metaforuyla başlar. Yunus Emre, Mevlana'daki kandil ve ılık teşbihinin bir benzerini farklı bir üslupla ifade ederek “*yetmiş iki millet*”le ilgili çeşme ve su benzetmesinde bulunur ve çeşmeler farklı olsa da suyun aynı su olduğunu aşağıdaki beyitte açıkça ortaya koyar.¹⁸¹

“Bir çeşmeden sızan su acı tatlı olmaya;

Edebdür bize yirmek bir lüleden sızaram.”¹⁸²

Bu şiirde onun, dinlerin kaynağını bir gördüğü ve dinleri tek bir çeşmeden sızan suya benzettiği görülmektedir. Tek bir çeşmeden sızan suları acı tatlı diye ayırmayı, yargılamayı ve yermeyi edebe aykırı görüyor. Dolayısıyla bu şiir bağlamında düşünüldüğünde onun yetmiş iki milleti hak görme duruşunu, biraz teolojik, mistik ve tarihsel nedenlerle, dinlerin kaynağının bir olduğuna inandığından, biraz da, etik ve empatik nedenlerle, ötekini yermeyi edebe, terbiyeye, olgunluğa aykırı bulmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.¹⁸³

Yaran, Sonsuz Mutlak'ın, sonlu insanlarca kavranmasının doğurduğu güçlüğü, Tanrı'nın farklı yollarla her bir dine veya mezhebe mensup insanın “*mayasını meydana çıkarmak*” ve “*cins olanını olmayanından ayırt etmek*” gibi bir yöntem takdiri olarak bakmaktadır. Bunun yanında insanların da yollara iyice şaşı bakmaları dinler ve mezhepler arasındaki ayrılık veya benzerliklerin görülmez olmasına, yol açtığını söylemektedir. Yolların farklılığına takılıp kalmak, aynı amacı güden insanların birbirinden ayrılmasına, birbirini ötekileştirmelerine,

¹⁷⁹ Cafer Sadık Yaran, *Mevlânâ ve Yunus Emre'de Dinler ve Mezhepler Arası Barış: Nedenler Ve Çözümler*, İst., 2008, s. 112.

¹⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevi ve Şerhi*, Abdülbâki Gölpinarlı, MEGSB Yay., İstanbul, 1985, c. III, s. 158.

¹⁸¹ Yaran, *a.g.e.*, s. 123.

¹⁸² Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, Haz., Faruk Timurtaş, KVTB Yay., Ank., 1986, s. 93.

¹⁸³ Yaran, *a.g.e.*, s.123.

dışlamalarına ve hatta düşman görmelerine neden olduğunu söylemektedir. Oysa farklılıkların öne çıkarılması ikiliği, ikilik de, zayıf düşmeyi ve hatta yok olup gitmeyi doğurabilmektedir.¹⁸⁴ Yunus'un ifadesiyle;

“On sekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde,

Kimse yok birden artuk söylenür dil içinde.

Cümle bir anı birler cümle ana giderler,

Cümle dil anı söyler her bir tebdil içinde.”¹⁸⁵

Dinlerin; yollarının ve prensiplerinin farklı olduğu, ancak kaynakları ve gayelerinin bir olduğu meselesi ancak XX. Yüzyılda gündeme gelen bir meseledir. Oysaki Yunus Emre, bunu asırlar öncesinden dillendirmiş ve farklı diller ve farklı tebdiller içinde de olsa her din ve mezhepten insanın aslında aynı Bir'e ve aynı Yüce Hakikat'e yöneldiğini ifade etmiştir. Ötekileri yerli yersiz eleştirerek dışlamayıp, onlara bir gözle bakmanın yararı, insanlar arasında muhabbetin, sevginin, dostluğun artmasıdır. Yunus'a göre, tarihin eski zamanlarından beri hatta bugüne dek insanların yaptıkları savaşımlara baktığımız zaman onlardan bir kısmı gerçekten din ve mezhep anlayışlarının farklılıkları yüzünden çıkmıştır. Bir kısmı da din ve mezhep âlet edilerek çıkartılmıştır. Fakat dinlerin, savaş için gelmediğini ve bu nedenle de insanların birbirlerini öldürmelerinin yersiz ve haksız olduğunu Yunus Emre gibi çağlar öncesinden dile getiren ve yaşadığı hayatla bunu gösteren şahsiyetler oldukça azdır.¹⁸⁶

Yunus, kimsenin dinine yalan, yanlış veya hakikate aykırı dememekle, mücadelelerin azalması ve hatta birlikte yaşama ve muhabbetin doğması arasında yakın ilişki gördüğünü aşağıdaki beyitte ifade etmektedir.

“Biz kimse dinine hilaf dimezüz,

¹⁸⁴ Yaran, *a.g.e.*, s. 124

¹⁸⁵ Yunus Emre, *Divan*, s. 167.

¹⁸⁶ Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, İş Bankası Kül. Yay., Ank., 1994, s. 94.

Din tamâm olıcak toğar muhabbet.”¹⁸⁷

Yunus, hayata ayrılıkçılık ve kavga için değil, hem Yaratana hem de birbirimize karşı dostluk, kardeşlik ve sevgi için geldiğimizi ve asıl görevimizin gönüller yapmak, dostluklar kurmak ve sevgi bağları oluşturmak¹⁸⁸ olduğunu söyler:

“Ben geldedüm da’viyüçün benüm işüm seviyüçün,

Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmağa geldüm.”¹⁸⁹

Yunus’un, kendi dindaşlarına da, onlar da “*elin yüzün yumaz değül*”¹⁹⁰ dediği öteki dinlerin mensuplarına bakışı hep kucaklayıcı olmuştur. Adeta farkında olmadan ötekileştirdiğimiz kişileri, “*Beri gel barışalum yadısan bilişelüm*”¹⁹¹ diyerek davet ettiğini görürüz. Konumuz Yunus’u tahlil etmek olmadığı için buraya kadar anlatılanların adı her ne kadar dinsel çoğulculuk olmasa da meselenin anlaşılması için yeterli olduğu kanaatindeyiz.

3.5. Musa Carullah Bigiyev’de Dinsel Çoğulculuk

Tanınmış Müslüman âlimlerden Musa Carullah Bigiyev(1875-1949), Müslüman olmayan toplumda yaşamının pratik sonucu olarak, bu problemi ruhunun derinliklerinde hissetmiş olmalı ki 1911 yılında diğer din mensuplarının kurtuluşuna dair “*Rahmeti İlahiyye Burhanları*” isminde bir risale yazmıştır. Bigiyev, bu risalesinde *umum âlemi insaniyetin necatına itikat ettiğini* ifade etmiş ve risalenin büyük bir kısmını radikal telakki edilecek bu fikri kabul etmenin önemine ve buna yöneltilen tenkitlerin tutarsızlığına ayırmıştır.¹⁹²

Bigiyef, “Rahmeti İlahiyye’nin umumiyeti noktasında mü’min, kâfir, herkesi kuşattığını, hiçbir kimsenin ebediyen cehennemde kalmayacağını savunmuştur.”¹⁹³ Dolayısıyla Allah’ın rahmetinin geçmiş, hali hazırda yaşayan ve gelecek bütün

¹⁸⁷ Yunus Emre, *Dîvan*, s. 12.

¹⁸⁸ Yaran, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁸⁹ Yunus Emre, *Risalat al-Nushiyye ve Divan*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, ETVT Der. Yay., İst., 1965, s. 90.

¹⁹⁰ Yunus Emre, *Dîvan*, s. 12.

¹⁹¹ Yunus Emre, *Risalat al-Nushiyye ve Divan*, s. 116.

¹⁹² Aslan, “*Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi*,” s. 348.

¹⁹³ Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, TDV Yay., Ank., 1994, s.153-154.

insanlığa şamil olduğunu Kuran'dan getirdiği şu deliller ile ispat etmeye çalışmaktadır. Allahu telâla; *“Dilediğimi azaba uğrattım ve rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır.”* (Araf 7/156) buyruğunda azabı kendi iradesine bağlaması ve fakat merhameti ise mutlak ifade etmesi rahmetinin umum olduğuna işaret etmektedir. Yine Kuran'da *“Deki: Ey çok günah işleyerek kendi öz canlarına kötülük etmede ileri giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Allah dilerse bütün günahları affeder.* (Zümer:39/53) buyrulmuştur. Bigiyev, bu ayetteki *“kullarım”* ifadesinin insanların hepsini içerdiğini ve dolayısıyla Allah'ın rahmetinden bütün insanlığın istifade edeceğini iddia etmektedir. Daha sonra Bigiyev, (Şura;5, Maide;118, Mü'minun;117-118, Kaf;28-29) gibi ayetleri muhataplarını ikna edecek tarzda tefsir ve tahlil etmiş ve bu ayetlerden Allah'ın rahmetinin bütün insanlığa şamil olduğuna dair *‘burhanlar’* çıkarmıştır.”¹⁹⁴

Görüldüğü üzere Musa Carullah, diğer dinlere mensup insanların kurtuluşu meselesini o gün itibariyle adına her ne kadar “dinsel çoğulculuk” demese de bu meselenin Batı dünyasında ele alınmasından çok daha önceleri dile getirdiği görülmektedir.

3.6. Bediüzzaman Said Nursi’de Dinsel Çoğulculuk

On dokuzuncu asırda sanayi devrimini yapan Batı, geliştirdiği teknoloji ile dünya savaşlarını çıkarmış ve bu savaşlarda milyonlarca insanın telef olmasına neden olmuştur. Özellikle çoluk çocuk, yaşlı ve kadın demeden önüne gelen bütün sivilleri katletmeleri Bediüz-zaman'ı, vicdanen çok üzmüştür. Bunun neticesinde fitratındaki ziyade şefkat ve rikkatten dolayı çok ızdırap çektiği günlerde vicdanında meydana gelen acıma hissinin bir neticesi olarak bu meseleyi düşünür. Ancak onun bu meseleyi farklı dinlerin mensuplarının kurtuluşu meselesi olarak değil de Müslüman olmayan ve savaşın oluşturduğu keşmekeşlik ortamında suçsuz ve mazlum olarak öldürülen insanların *“Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığı”* (A'raf; 7/156, Mü'min;40/7, Bakara; 2/115) mülahazasından yola çıkarak kurtulabilecekleri hükmünü verdiği şu ifadelerden anlaşılmaktadır.

¹⁹⁴ Musa Carullah Bigiyef, *Rahmeti İlahiyye Burhanları*, Vakıf Matbaası, Orenburg, 1911'den naklen, Aslan, a.g.m., s. 348.

“Bir zaman, eski Harb-i Umumîde, düşmanların ehl-i İslama ve bilhassa çoluk çocuklara ettikleri katl ve zulümlerinden pek çok müteallim oluyordum. Fıtratımda şefkat ve rikkat ziyade olduğundan, tahammülüm haricinde azap çekerdim. Birden kalbime geldi ki, o maktul masumlar şehîd olup veli olurlar; fânî hayatları, bâkî bir hayata tebdil ediliyor. Ve zâyî olan malları sadaka hükmünde olup bâkî bir malla mübadele olur. Hatta o mazlumlara kâfir de olsa, ahirette kendilerine göre o dünyevî âfâttan çektikleri belalara mukabil rahmet-i İlahi-yenin hazinesinden öyle mükâfâtları var ki, eğer perde-i gayb açılrsa, o mazlumlara haklarında büyük bir tezahür-ü rahmet görüp, “Ya Rabbi, şükür elhamdü lillâh” diyeceklerini bildim ve kat’î bir surette kanaat getirdim. Ve ifrat-ı şefkatten gelen şiddetli teessür ve elemden kurtuldum.”¹⁹⁵

Diğer bir ifadesinde ise, “Şiddet-i şefkat ve rikkatten, bu kışın şiddetli soğuğuyla beraber manevî ve şiddetli bir soğuk ve musibet-i beşeriyeden biçarelere gelen felâketler, helâketler, sefaletler, açlıklar şiddetle rikkatime dokundu. Birden ihtar edildi ki: Böyle musibetlerde kâfir de olsa hakkında bir nevi merhamet ve mükâfât vardır ki, o musibet ona nispeten çok ucuz düşer. Böyle musibet-i semaviye masumlar hakkında bir nevi şهادet hükmüne geçiyor.

Üç dört aydır ki, dünyanın vaziyetinden ve harbinden (ikinci dünya savaşı) hiçbir haberim yokken, Avrupa’da, Rusya’daki çoluk çocuğa acıyarak tahattur ettim. O manevî ihtarın beyan ettiği taksimat bu elîm şefkate bir merhem oldu. Şöyle ki: O musibet-i semaviyeden ve beşerin zalim kısmının cinayetinin neticesi olarak gelen felâketten vefat eden ve perişan olanlar, eğer on beş yaşına kadar olanlar ise, ne dinde olursa olsun şehit hükmündedir. Müslümanlar gibi büyük mükâfât-ı maneviyeleri, o musibeti hiçe indirir. On beşinden yukarı olanlar, eğer masum ve mazlum ise, mükâfâtı büyüktür, belki onu Cehennemden kurtarır. Çünkü ahir zaman da madem fetret derecesinde din ve din-i Muhammedîye (a.s.m.) bir lâkaytlık perdesi gelmiş. Ve madem ahir zamanda Hazret-i İsa’nın (a.s.) din-i hakikîsi hükmedecek, İslamiyet’le omuz omuza gelecek. Elbette şimdi, fetret gibi karanlıkta kalan ve Hazret-i İsa’ya (a.s.) mensup Hristiyanların mazlumlara, çektikleri felâketler onlar hakkında bir nevi şهادet denilebilir. Hususan ihtiyarlar ve musibetzedeler, fakir ve

¹⁹⁵ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Şahdamar Yay., İst., 2010, s. 49.

zayıflar, müstebit büyük zalimlerin cebir ve şiddetleri altında musibet çekiyorlar. Elbette o musibet onlar hakkında medeniyetin sefahetinden ve küfranından ve felsefenin dalâletinden ve küfründen gelen günahlara keffaret olmakla beraber, yüz derece onlara kârdır diye hakikatten haber aldım, Cenab-ı Erhamürrâhîmine hadsiz şükrettim. Ve o elîm elem ve şefkatten teselli buldum.”¹⁹⁶

Bediüzzaman’ın ifadelerinde iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi; Semavi musibetler ve beşerin zalim kısmının cinayetinin neticesi olarak gelen felâketten vefat eden ve perişan olan on beş yaşına kadar olanlar, ne dinde olursa olsun şehit hükmündedir. Müslümanlar gibi büyük manevi mükâfâtları olacaktır. Diğerisi ise “On beşinden yukarı olanlar, eğer masum ve mazlum ise, mükâfâtı büyüktür ve belki onu Cehennemden kurtarır. Çünkü ahir zaman da fetret devri hususiyetini gösteren bütün dinlere ve özellikle son din olan İslam’a karşı bir lâkaytlık söz konusudur. Medeniyetin sefahetinden ve küfründen gelen günahlar neticesinde böyle musibetlerde ölenler kâfir de olsa hakkında bir nevi merhamet ve mükâfât vardır” diyerek adeta Allah’ın; “*Dilediğimi azaba uğrattırım ve rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır.*” (Araf 7/156) ayetinin perspektifinden meseleye baktığı görülmektedir.

Nursi, üstatları arasında saydığı Gazali’nin İslam’ın yeryüzünün tamamını kuşatan rahmetine davet maksadıyla verdiği fetvaya¹⁹⁷ benzer bir yaklaşım ile insanlığın felaketlere maruz kaldığı günleri “*Allah’ın rahmetinin çok geniş olduğu ve her şeyi kuşattığı*” (Bakara; 2/115) çerçevesinden değerlendirerek hükmünü verdiği görülmektedir.

3.7. M. Fethullah Gülen’de Dinsel Çoğulculuk

M. Fethullah Gülen’e, “*Bütün peygamberler Arap Yarımadasında zuhûr ettiğine göre, peygamber gönderilmeyen diğer kıtalarda yaşayanları inanç ve amel açısından mes’ul tutmak nasıl hak ve adâlet olur?*” şeklinde bir soru sorulur. Gülen, bu soruya verdiği cevapta bu meseleyi dinlerin farklı hakikat iddialarını bir teori çerçevesinde çözüme kavuşturma düşüncesinden ziyade Müslüman olmayan diğer milletlerin kurtuluşu meselesi olarak ele almaktadır. Onun nazarında be mesele,

¹⁹⁶ Nursi, a.g.e., s. 83.

¹⁹⁷ Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, Risale Yay., İst., 1992, s. 186-187.

fetret kavramı bağlamında diğer din mensuplarının durumu olarak değerlendirildiği aşağıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır.

Gülen, yukarıdaki sorunun iki şikkının olduğunu bunlardan birincisinin, Peygamberlerin yalnız Arap Yarımadasında gelmiş olması varsayımı ve diğer kıtalarda hiçbir Nebinin gelmeyişi. İkincisi ise kendilerine peygamber gönderilmeyen milletlerin azaba uğratılmasının adâlet olamayacağı hususudur.

Gülen'e göre her kıtaya zamanın farklı dilimlerinde, mutlak surette bir peygamberin gelmiş olabileceği, akılın, hikmetin ve Kur'ân'ın aksine ihtimal verilemeyecek şekilde işaret ettiğini vurgulamaktadır. Zira en küçük bir müzede ve en basit bir fuarda dahi, teşrifatçılara ve tarifçilere ihtiyaç duyulduğu ve bir yol göstericinin rehberliği ile gezilip görüldüğü ve böyle bir rehber ve yol gösteren olmayınca, gezmenin de görmenin de bir anlamı olmayacağını ifade eden Gülen, dolayısıyla şu muhteşem kâinat sarayını, onu seyretmeye gelen seyircilere anlatacak, ondaki ince noktalara dikkati çekecek ve bu âlemin sırlarını açıklayacak rehberlere de ihtiyaç olduğunu, akılın ve hikmetin bunu gerektirdiğini iddia etmektedir. Kur'ân'ın; *“Celâlim hakkı için biz her millete -Allah'a kullukta bulunun ve putlara ibadetten kaçınun- diye bir peygamber gönderdik.”* (Nahl, 16/36) şeklindeki ayetinin de yeryüzünün her tarafına peygamber gönderildiğini açıklık getirdiğini ifade etmektedir Gülen. Ancak, her devirde insanlığın, bu yüce varlıklardan aldığı dersi, daha sonra unuttuğunu ve sapıklığa düşerek, kendisinde olağanüstülük gördüğü varlıkları ilâhlaştırdığını ve eski putperestliğe döndüğünü ifade eden Gülen, bütün bunların günümüze kadar varlığını sürdüren bâtil görünümlü dinlerin, pek çoğunun sağlam bir aslı olması ihtimali, oldukça kuvvetli ve her devrin, bir peygamberin adını alması da gayet makul olduğunu iddia etmektedir.¹⁹⁸

Gülen; *“Kur'ân'ın, “Biz her millete bir peygamber gönderdik. O da, Allah'a ibadet edin, tağuttan uzak durun!” dedi (Nahl,16/36), “Zaten uyaran bir peygamber gelmiş olmayan hiçbir ümmet yoktur..” (Fâtır, 35/24) gibi ayetlerini göz önünde bulundurarak yeryüzünün tamamına Cenab-ı Hakk'ın mutlak surette peygamber gönderdiğini iddia etmektedir. Ayrıca cihanın her tarafında -bir beyana göre- sayıları*

¹⁹⁸ M. Fethullah Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler-1*. Nil Yay., İst., 2011, s. 82-86

124 bin kadar olduğu ifade edilen Nebilerden de ancak 28 tanesini Kur'an'ın bize bildirdiğini diğerlerinin nerede ve ne zaman yaşadıklarına dair herhangi bir bilgiye sahip olmadığımızı ifade etmektedir.¹⁹⁹

Gülen'e göre; Dinler tarihi, felsefe ve antropoloji tetkik edildiğinde, birbirinden çok uzak toplulukların hepsinde "çok"tan "tek"e doğru gidiş olduğu görülmektedir. Altından kalkılamayacak ölçüdeki musibetler karşısında, bir yüce dergâha el açma, elleri yukarıya doğru kaldırma, fizik ötesi hâdiselerle münasebete geçmede benzer tavır ve davranışlar sergilendiğini belirtmektedir. Bu birlikteliğin Kanarya Adaları'ndaki yerlilerden, Mayalara kadar âyin ve dinî törenlerde hep aynı renk ve dekorun görülmesinin "*Her milletin bir resûlü vardır ve resûlleri geldiği vakit aralarında adâletle hüküm verilir ve hiçbirine zulmedilmez.*" (Yûnus 10/47) ayetinin bir göstergesi olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁰

Gülen, sorunun ikinci şıkkı olan, peygamber görmemiş kimselere, azap edilip edilmeyeceği meselesini kendisine farklı zaman diliminde sorulan "*Ecnebi memleketlerinde doğanların durumları ötede nasıl olacaktır*" sorusuna verdiği cevabı şöyle özetleyebiliriz: "Müslümanlığı tanıma şansını elde edemeyenler hakkında Cehennem'e girecekler şeklinde umumî bir hüküm olmadığını, Efendimiz'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) davasını duyup, davetini işitmiş, O'nun tebliğine şahit olmuş kimselerin, inatlarından dolayı bu dini kabul etmiyor ve kulaklarını kapıyorlarsa, bunların Cehennem'e gireceklerine dair hükmün bulunduğunu iddia etmektedir."²⁰¹

Gülen'e göre bu mevzu, öteden beri Kur'ân ve Sünnet'in meselelerini akıl, mantık, muhakeme ve felsefe yoluyla ispat etmeye çalışan kelâmcılar tarafından da ele alınmış bir konudur. Dolayısıyla Hz Peygamberin davetine icabet etmeyenler gibi, icabet etme fırsatını bulamayanlar da ehl-i Cehennem midir? Yoksa bu ikisi arasında bir fark var mıdır?

Gülen, bu meseleyi Ehl-i Sünnet akidesine göre iki önemli imam olan Eş'arî ve Mâtürîdî'nin görüşü çerçevesinde açıklamıştır. Şöyle ki: "Eş'arîler, "Cenâb-ı

¹⁹⁹ Gülen, *a.g.e.*, s. 87

²⁰⁰ Gülen, *a.g.e.*, s. 88.

²⁰¹ Gülen, *a.g.e.*, s. 72.

Hakk'ın adını duymayan, O'na dair hiçbir tebliğe şahit olmayan kimse, nerede, nasıl yaşarsa yaşasın, ehl-i fetret, dolayısıyla da ehl-i necattır. Ümmet-i Muhammed olarak siz Efendimiz'e ait mesajları alıp, dünyanın karanlık iklimlerine götürmemiş iseniz, Eş'arî'ye göre o karanlıktaki kimseler ehl-i necattırlar. Cenâb-ı Hak, belli bir ölçüde onları mükâfatlandırarak ve Cennet'ten istifade ettirecektir. Maturîdîler: “Bir insan, aklıyla Yaratıcıyı bulursa, adını unvanını bilsin bilmesin kurtulur. Ama aklıyla Yaratıcıyı bulamamışsa o kurtulamaz.”²⁰²

Gülen, bu iki imamın görüşünü dikkate alarak başka memleketlerde yaşayan insanlar hakkında ulu orta, “*İnanmadı, öyle ise Cehennem'e gidecektir*” diyemeyeceğimizi çünkü mezhep imamlarının bu görüşlerine saygı duyarak en azından sükût etmemiz gerektiğini ifade etmektedir.²⁰³

Soruya verilen cevabın devamında iki imamın görüşünü telif edenlerin de olduğunu dolayısıyla; “Bir kimse hiçbir peygamber görmemiş ve fakat inkâr mesleğine girerek puta da tapmamışsa, ehl-i necât” olması gerektiğini çünkü insanlar arasında bazıları vardır ki, hiçbir terkip ve tahlil kabiliyetine sahip olmadığı gibi, eşya ve hâdiselerin seyrinden de bir mânâ çıkarması mümkün değildir. İşte böyle biri, evvelâ irşat edilir, ondan sonra davranışlarına göre ceza veya mükâfat verilir.”²⁰⁴

Gülenin açıklamalarından şunları anlıyoruz. Allah'ın peygamber göndermediği boş bir kıt'a olmadığı gibi, içinde peygamber gelmeyen uzun bir fetret devri de yoktur. Hemen her devrin insanı, az-çok bir peygamberin estirdiği meltemden nasibini almış gibidir. Peygamberlerin adının tamamen unutulduğu ve eserlerini zamanın aşındırdığı yerlerde ise, ikinci bir peygamber gönderilinceye kadar, o devre “fetret devri” denmiş ve o devrin insanların azaptan bağışlanacağı ifade edilmiştir.

Gülen'in yaklaşımı Gazali'nin yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Oda İslam'dan haberdar olup, Hz. Peygamberin ismini duyan herkesi sorumlu tutmamaktadır. Diğer taraftan davetin karşı tarafa uygun bir platformda anlatılmamasından dolayı Hz. Peygamber'e inanmayanların sorumlu olamayacağını

²⁰² Gülen, a.g.e., s. 73-74.

²⁰³ Gülen, a.g.e., s. 74-75.

²⁰⁴ Gülen, a.g.e., s. 90-91

söylemektedir. Ona göre bir kimsenin sorumluluğunu tayin eden faktör şahsın kendi özel konumudur. Bu bakış açısı Nasr'ın düşüncesiyle de örtüşmektedir. Çünkü Nasr, her millete bir peygamber gönderildiğini, kesinlikle herkese hakikatin ulaştırılmış (İsrâ;17/15) olduğunu, bunun dışındaki bir durumun zaten adaletle aykırı olacağını, Allah'ın,- hidayeti kabul etmeyenler dışında- bir milleti sapık bir halde bırakıp, başka bir kavmi ise hidayete erdirmesinin O'nun mutlak adaletiyle telif edilemeyeceğini²⁰⁵ söylemektedir.

3.8. Süleyman Ateş'de Dinsel Çoğulculuk

Süleyman Ateş'te dinsel çoğulculukla ilgili özet olarak şunları söylemektedir: “Kur'an'daki İslam, sadece Allah'a kulluk yapmayı ve ibadetin sadece O'na hasredilebileceğini emretmektedir. Zira Kur'an'da İslam kelimesi, yalnız Hz. Muhammed'in getirdiği din için değil, bütün peygamberlerin getirdiği mesaj için kullanılmıştır. Çünkü Kur'an'ı baştan sona süzdüğünüzde bütün peygamberlere verilen mesajın içerik itibarıyla aynı hakikati dile getirdiğini görmekteyiz. Hepsi insanlara tek olan Allah'a şirksiz, ahirete şeksiz inanmayı ve salih amel işlemeye davet etmektedir. Bu açıdan aynı hakikate davet eden peygamberler arasında ayırım yapmanın mantıki olarak mümkün olamayacağını ifade etmektedir.”²⁰⁶

Ateş, din hakkındaki genel görüşlerini ifade ettikten sonra, her peygamberin, insanlığa sonsuz ilahi rahmeti sunmaya çalıştığını ve Allah'a şirk koşmaksızın, ahirete tereddüt etmeksizin inanan ve salih amel işleyen her din mensubunun bu sonsuz rahmet kapsamında kurtuluşa erişeceğini iddia etmektedir. Ona göre insanların ben merkezli tavrı, ilahi mesajın ufkunu daraltmış ve her din mensubu sadece kendilerinin sonsuz ilahi rahmetten istifade edebileceğini öne çıkarmıştır. Oysa Kur'an'ın sonsuz rahmet²⁰⁷ anlayışının belli bir zümreye tahsis edilemeyecek ölçüde geniş olduğunu savunan Ateş, onun ben merkezli iddialarla değil, gerçek anlamda iman ve amel ile mazhar olunabileceğini iddia etmektedir. İbrahimî dinlerin atası durumundaki Hz. İbrahim'in tam anlamıyla tevhit anlayışını ortaya koyduğunu

²⁰⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 391.

²⁰⁶ Süleyman Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir,” *İslami Araş. Der.*, 1, Ank., 1989, s. 1.

²⁰⁷ A'raf; 7/156, Mü'min;40/7, Bakara; 2/115.

ve dolayısıyla onun yolunda olan herkesin ilahi rahmetten istifade edeceğini belirtmektedir.²⁰⁸

Dini çoğulculuk meselesine, “*Kuşkusuz müminler, Yahudiler, Hristiyanlar, Sabiler ve bunlardan Allah’a ve ahrete inanıp yararlı işler yapanlar için, Rableri katında mükâfat vardır, onlar aleyhine ne bir korku ne de bir üzüntü söz konusudur.*” (Bakara:2/62, Maide:5/69) ayetlerinden yola çıkarak, Allah’a ve ahrete iman edip yararlı işler yapanların Müslüman olmamış olsalar da kurtulacağı şeklinde bir genel değerlendirme yapmaktadır.

Ateş, söz konusu ayetlerin perspektifinden yola çıkarak Müslümanların geleneksel inanç esaslarını eleştiri babından şunları söylemektedir: “Kur’an Allah’ın bu geniş rahmetini tevhit akidesine inanan kimselere açıkça ifade etmişken bizim Allah’ın rahmetini daraltmaya, son din mensuplarının dışında kimsenin cennete giremeyeceğini iddia etmeye hakkımız var mı? Kur’an, peygamberler ve dinler arasında ayrım gözetiyor mu ki? Son din ne ise ilk din de odur. Peygamberin görevi yeni din icat etmek değil, İbrahim’in getirdiği tevhit dinini asli saffetine kavuşturmak, kendinden öncekileri kendisine tabi kılmak değil, İbrahim’e ve onun soyundan gelen peygamberlere uymaktır.”²⁰⁹

²⁰⁸ Ateş, *a.g.m.*, s. 2.

²⁰⁹ Ateş, *a.g.m.*, s. 3

IV. BÖLÜM

4. SEYYİD HÜSEYİN NASR VE DİNSEL ÇOĞULCULUK

4.1. Dinlerin Çokluğu Problemi

Nasr, New Jersey’de Hristiyan bir hazırlama okulunda genç bir öğrenci iken, İslam geleneğine kökten bağlı bir Müslüman olmasına rağmen, yıllarca hemen her Cumartesi kiliseye götürüldüğünü, böylece diğer bir dini doğrudan yaşayarak birden çok dinin bulunduğu bir dünyada yaşadığının farkına vardığını ifade ediyor. Bu olay, daha sonra teolojik ve felsefi yaşamında karşılaştığı derin gerçeklikleri ortaya çıkardığını, ancak bu olayla beraber insanın kendi dini köklerinin bilincinde kalarak başka dini evrenlere mensup insanlarla şahsi ve fikri düzeyde temas kurarak çok dinli bir dünyada yaşamasının anlamı üzerinde düşünmeye başladığını vurguluyor.²¹⁰

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla ilişkilerde “yeni bir çağın” başlangıcına tanıklık etmekteyiz. Bu çağ, Mahmut Aydın’ın makalesinde belirttiği gibi Hans Küng tarafından “paradigma değişimi”²¹¹olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde farklı dinsel geleneklerin taraftarları monologdan diyaloga geçiş yapmaya başlamış olup dünya dinleri arasında ciddi bir enformasyon patlaması olmuştur. Bunun nedeni ise dinlere ait kutsal kitapların ve ilk el kaynakların dünyanın her tarafında rahat ulaşılabilir olmasının yanında; seyahat imkânlarının gelişmesi sonucunda farklı din mensuplarının kolayca dünyanın her tarafına seyahat ederek buralarda yaşayanların inançlarını ve yaşam tarzlarını bizzat tecrübe etme imkânını bulmaları olarak bakılmaktadır. Özellikle ikinci dünya savaşından sonra doğudan batıya yaşanan yoğun göçler neticesinde milyonlarca Müslüman, Hindu, Budist ve Sih’in Avrupa ve Kuzey Amerika’ya yerleşerek buralarda çok inançlı ve çok kültürlü kentler oluşturmaları da bu süreci hızlandırdığı düşünülmektedir. Dünyanın her tarafındaki hızlı gelişmeler hakkında enformasyon sağlayan gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının devreye girmesi ve son dönemde internet ve elektronik postanın da eklenmesiyle iletişim alanında yaşanan baş

²¹⁰ Nasr, *Makaleler-1*, s. 9.

²¹¹ Aydın, “*Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk*”, s. 11.

döndürücü gelişmeler farklı dinsel geleneklerin taraftarlarını birbirleriyle buluşturmuştur. Bütün bu faktörler ister istemez dünya milletlerini her an ve her yerde karşılıklı saygı ve anlayışa dayalı ilişkiler kurmaya zorlamıştır. Zira bu tür ilişkiler, tüm insanların kendi farklılıklarını muhafaza ederek birlikte yaşayabilecekleri bir dünyanın tesisi için mutlak bir gereklilik haline gelmiştir. Çünkü farklı dinsel gelenek taraftarlarının birbirleriyle karşılıklı saygı ve anlayış üzerine bina edecekleri ilişki, akıllı ve uygar bir şekilde problemleri çözme yolu olmalıdır.²¹²

Dünya ölçeğinde ortaya çıkan bu yeni durumu, Kanadalı Dinler Tarihçi W. Cantwell Smith şu şekilde tasvir etmektedir: “Şu andan itibaren insanlığın dini hayatı -eğer bir bütün olarak yaşanması gerekiyorsa- dinsel çoğulculuk çerçevesinde yaşanmalıdır. Bu hepimiz için böyle olduğu gibi soyut düzeyde genel olarak bütün insanlık için değil, aynı zamanda tek tek fertler olarak sen ve ben için de doğru ve geçerlidir. Diğer inançların insanları artık bizden uzakta ve kenarda kalmış insanlar olmaktan çıkmıştır. Bu noktada biz ne kadar uyanık ve dikkatli olursak, o kadar fazla hayatla iç içe oluruz. Ve yine aynı şekilde diğer din mensuplarını komşularımız, dostlarımız, mesai arkadaşlarımız olarak görürüz. Konfüçyüsçüler, Budistler, Hindular ve Müslümanlar sadece Birleşmiş Milletler’de değil, cadde ve sokaklarımızda da bizimle beraberdir. Keza gittikçe sadece bizim kaderimiz onların eylemlerinden etkilenmekle kalmamakta, aynı zamanda biz de onlarla kişisel olarak karşılaşmakta ve beraber çay kahve içip yemek yemekteyiz.”²¹³

Buradan şunu anlıyoruz. Baş döndürücü bir şekilde gelişen teknolojik gelişmeler ve hızlı iletişim imkânları sayesinde dünyamız adeta “küresel bir köy” halini almıştır. Bunun neticesi olarak dinsel geleneklere, inançlara ve kültürlere mensup kişiler birbirleriyle kolayca ilişki kurabilmektedirler. Dolayısıyla; “birlikte yaşama sorunu ya doğrudan ya da dolaylı olarak hepimizi ilgilendirmektedir. Hem bu olgusal gerçekten, hem de artık varoluşsal bir problem haline gelen birlikte yaşama sorununun üstesinden gelebilmek için tüm kesimlerin kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek birlikte yaşama adına artık ciddi olarak bir şeyler yapmak ve yeni modeller üretmek bir zorunluluktur. Bunun neticesi olarak dinsel

²¹² Aydın, “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam,” *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, s. 307-308.

²¹³ Aydın, a.g.m., s. 307-308.

çoğulculuk modeli, dinler ve kültürlerarası ilişkileri geliştirme adına ilkin batı akademilerinde dillendirilen ve oradan da dünya ölçeğinde tartışma konusu olan teolojik bir mesele haline gelmiştir. Bunun temel tezi de dini açıdan çoğulcu bir dünya görüşü yaygınlaşıp egemen olmadığı sürece siyasi, sosyal ve kültürel çoğulculuğun tam olarak kök salması ve buna paralel olarak farklı din ve kültür mensuplarının kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek birlikte yaşamasının oldukça güç olduğudur. Çünkü dini açıdan bir tarafın kendini tüm insanlık için en yüce ve en ulvi olarak nitelendirerek mutlak hakikate sahip olduğunu iddia ettiği sürece diğer kesimlerle eşit, sağlıklı ve verimli bir ilişkiye girilmesi mümkün görünmemektedir.”²¹⁴

Bu yüzden XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batının entelektüel fikir adamları tarafından hem mevcut dinsel çeşitliliğe pratik bir cevap vermek, hem de ortaya çıkan bu yeni duruma farklı din mensupları ve kültürlerarası ilişkileri geliştirme adı altında bir araya gelmelerini kolaylaştırma girişimleri başlamıştır. Başlatılan bu girişimin neticesinde; “dışlayıcı din anlayışına alternatif olarak geliştirilen “*her dinsel geleneğin kendi taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma noktasında eşit geçerliliğini öngören dinsel çoğulculuk modeli*” öne sürülmüştür. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni bir olgu gibi sunulmaya çalışılan bu dinsel çoğulculuk modeli aslında insanlığın başlangıcından itibaren pek çok dinin mensupları tarafından dikkate alınmış ve onların her biri de hayatın anlamı ve “Mutlak Varlık” hakkında kendine özgü yanıtlarını insanlığa sunmaya çalışmışlardır. Ancak günümüzde farklı dinlerin varlığı, gücü ve zenginliği hayatımıza öylesine girmiş ki artık onları bir kenara itmek ve görmezlikten gelmek imkânsızlaşmıştır. Çünkü öteki dinsel gelenek taraftarlarıyla olan karşılıklı münasebetlerimiz ve onlara olan bağımlılığımız, ister istemez dinlerin çokluğu ve “Aşkın Gerçekliğe” ilişkin pek çok farklı yanıtın olduğu veya olabileceği gerçeğinin farkında olmamızı sağlamıştır.”²¹⁵

Bu durum bizleri şu soruların yanıtlarını aramaya sevk etmiştir: “Niçin pek çok farklı din vardır? Eğer Tanrı tekse, tek bir dinin olması gerekmez miydi? Tanrı katında tüm dinler eşit geçerliliğe mi sahiptir? Dinler, aynı gayeye sahip farklı vasıtalar mıdır?

²¹⁴ Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar,” s. 10.

²¹⁵ Aydın, “Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar” s. 308.

Sahip olduğumuz din ile ötekiler arasında nasıl bir ilişki olmalıdır? Bu gibi sorular diğer dinlerle ve onların taraftarlarıyla ilişki içinde kendilerini ve dinsel inançlarını anlamaya çalışanlar için ciddi bir problem oluşturmakta ve bu sorulara verilen yanıtlar da “dinler teolojisi” olarak adlandırılan disiplini meydana getirmektedir. Netice itibariyle bu disiplin çerçevesinde farklı dinsel gelenek taraftarları, özellikle de Hristiyanlar diğer dinler hakkındaki bilgiler ve onların taraftarlarıyla ilişkileri ışığı altında kendi kutsal kitabını ve geleneğini tekrar gözden geçirmiş ve diğer dinlere yönelik yeni modeller geliştirerek bu problemi çözme yoluna gitmişlerdir.”²¹⁶

4.2. Dinlerin Çokluğu Dinî Bir Problem midir?

Aslında birçok dinin aynı anda var olması, “İlâhî bir “Hakikat’in varlığına inanmayanlar için bir problem değildir. Onlar dinlerin çokluğu ve farklılığını kültürel bir zenginlik ve çelişkilerini ise insan doğasının bir neticesi olarak görürler. Dolayısıyla dini, insan zihninin bir ürünü kabul eden seküler düşünce akımları nihaî planda, insanın fikrî istidlalinden bağımsız ontolojik bir Tanrı’nın varlığını kabul etmedikleri için dinlerin birbiriyle çelişen iddialarını da bir problem olarak algılamazlar.”²¹⁷

Dinlerin çokluğu meselesine, her dinin farklı yaklaştığını görmekteyiz. “Geleneklerinde dışlayıcı prensip ve doktrinleri olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin meseleye bakış açısıyla tarihlerinde dışlayıcı söylemi öne çıkarmamış Budizm ve Taoizm’in bakış açısı aynı değildir. Fakat dinlerin çokluğu, maddî âlemin ötesinde İlâhî ve aşkın bir Hakikat’in varlığını kabul eden ve dışlayıcı söylemi kısmen de olsa benimseyen Yahudilik, Hristiyanlık, İslâmiyet ve Hinduizm gibi büyük dinlerin dindar mensupları için önemli bir problemdir. Dinî çoğulculuk diğer taraftan teolojik bir sorundur; zira dinlerden her biri “Mutlak Hakikat’e ve dolayısıyla kurtuluşa giden yolun sadece kendilerinden geçtiğini iddia eder ve söz konusu Hakikat’i tavsifte birbiriyle çelişirler. Bu durum, cevaplanması gereken birçok soruyu gündeme getirmektedir.”²¹⁸

²¹⁶ Aydın, a.g.m., s. 308.

²¹⁷ Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi,” s. 144.

²¹⁸ Aslan, a.g.m., s. 144

Diğer yandan; “Dinî çoğulculuk, din felsefesindeki ‘Tanrı’nın varlığıyla ilgili tartışmalar’ ve ‘ölümsüzlük inancı’ meseleleri gibi ‘teorik’ değil, ‘pratik’ bir problemdir. Dinler inanç ve pratikleriyle yaşadıkları ve mensupları da İlahî Hakikat’in varlığına inandıkları müddetçe, bu konu din felsefesinin önemli bir problemi olmaya devam edecektir.”²¹⁹

Diğer bir ifadeyle; “Modernitenin hâkimiyetiyle birlikte, din dışı bakış açıları dinlerin mutlaklık iddialarını sorgulamaya başladı. Bu çağda, kendilerini dinin tesir alanından kurtardıklarına inanan “bilim adamları”, dinin mahiyet ve tabiatını tespit için ilkel dinlere yöneldiler. Bu yöneliş, Max Müller, Herbert Spencer, Auguste Comte, Charles Darwin, Emile Durkheim gibi seküler teorisyenlerin ilkel dinlerden hareketle büyük dinlerin oluşumu, yani dinin kaynağı hakkında seküler teoriler üretmeleriyle sonuçlandı. Diğer taraftan, Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, William James ve John Hick’in temsil ettiği düşünce, dinin varlığını ve meşruiyetini pozitivistlerin de inkâr edemeyeceği “dinî tecrübe” kavramına bağladı. Bu düşünürlerin etkisiyle, Batı din felsefesinde, dinî tecrübe önemli bir konuma sahip olunca, diğer dinler hakkında yeni yeni araştırmalar başladı. Bunun üzerine Batılı bazı ilim adamları, Hinduizm, Budizm, İslâm, Taoizm ve Zerdüştlük gibi dinler hakkında araştırmalar yapıp eserler yazdılar.”²²⁰

Bunun neticesinde; “Dinî tecrübe kavramı merkezi bir rol oynadı. Buna Hick’in dinî çoğulculuk hipotezi de eklenince, çoğulcu bakış açısı Batı dinî düşüncesinde önemli bir yer edindi. Bundan cesaret alan Hick, dinî çoğulculuk meselesini din felsefesinin sadece önemli konularından biri haline getirmekle kalmadı, aynı zamanda Keith Ward, Paul Badham, John Cobb gibi düşünürlerle birlikte “pluralist bir din felsefesi” oluşturmaya çalıştı. Bu noktada, sadece dinî düşüncenin Batı’daki evrimi değil, aynı zamanda “pratik ve toplumsal gelişmeler” de dinî çoğulculuk meselesinin gündeme gelmesine ve bu mesele hakkında çözüm önerileri üretilmesine neden oldu.”²²¹

²¹⁹ Aslan, a.g.m., s. 145.

²²⁰ Aslan, a.g.m., s. 145.

²²¹ Aslan, a.g.m., s. 145.

Aslında “dinlerin çokluğu problemi” dini bir problem olmaktan daha ziyade dinin farklı biçim ve anlamda tezahürünün son zamanlarda Batılı insanın, dünyaya bakış açısını şekillendiren kutsallığı giderilmiş bilgi tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuş olması ve kutsalın son kalıntılarının da iyice tahrip edilerek meselenin değerlendirilmeye alınmış olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yoksa “dinlerin çokluğu kendi dinini samimi olarak yaşayanları nezdinde ciddi bir problem oluşturmamaktadır.

4.3. Dinsel Çoğulculuk Problemine Çözüm Öneren Paradigmalar

XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar aslında; “her din kendi öğretilerinin doğru, diğer dinlerin ise kendisinden ayrıldığı hususlarda yanlış olduğunu iddia etmekteydi. Diğer bir ifadeyle, dinlerin Mutlak’la ilgili öğretileri çelişmekte ise; birinin doğru dediğine diğeri yanlış, birinin iyi dediğine diğeri kötü, birinin tek dediğine diğeri çok diyorsa ve bütün bunların ötesinde Mutlak’ın varlığı kabul ediliyorsa, o zaman bu problemin makul bir çözümü olmalıdır. Ya bu öğretilerden biri doğru, diğerleri yanlış (dışlayıcılık) ya da dinî öğretilerin bütünü aynı anda doğru (çoğulculuk) veya bu dinî öğretiler bütünüyle yanlıştır. Bu yanlışlık ise Mutlak’ın olmadığı anlamına gelir (ateizm).”²²²

Batı dünyasında dinsel çoğulculuk adına çok ciddi çaba sarf eden John Hick, bu durumdan oldukça rahatsız olmuş olmalı ki, Hristiyan dünyasını göz önünde bulundurarak bu rahatsızlığını şöyle resmetmektedir. “Biz Hristiyanlar Tanrı’nın evrendeki herkesi sevdiğini, bütün insanlığın Yaratıcısı ve Baba’sı olduğunu ve dolayısıyla da her insanın nihai noktada iyilik ve felahını istediğini söyler dururuz. Aynı zamanda geleneksel söyleme uyararak kurtuluşa götüren tek yolun Hristiyanlık olduğunu da ifade ederiz. Fakat birazcık durup üzerinde düşünmeye başladığımız zaman, şunu da çok iyi biliriz ki yaşayıp ölen ve şu anda yaşayan insan neslinin büyük bir çoğunluğu ya İsa’dan önce yaşadı ya da Hristiyanlığın sınırları dışında yaşamaktadır. Öyleyse bütün insanlığın kurtuluşunu arzu eden Tanrı’nın, bu

²²² Aslan, a.g.m., s. 145.

insanlığın ancak çok küçük bir azınlığının gerçekten kurtuluşa ulaşabileceğini takdir ettiği sonucunu nasıl kabul edebiliriz?”²²³

İşte, “Hick ve onun gibi düşünen akademisyenlerin gayretleri neticesinde dinlerin çokluğu meselesine çözüm arama ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak üç farklı paradigma çerçevesinde cevap üretilmiş olup bunlar dışlayıcılık (Exclusivist), kapsayıcılık (Inclusivist) ve çoğulculuk (Pluralist) şeklinde ifade edilmektedir.”²²⁴

4.3.1. Dışlayıcı (Exclusivist) Paradigma

Bu paradigmayı savunan kişi, sadece kendi dindaşlarının kurtuluşa erişeceğini ve diğerlerinin bu dini kabul etmedikçe kurtulamayacağını savunur. Tarihî olarak, bir kısım dinler kendi kimliklerini çoğunlukla bu paradigma zemininde ifade etmişlerdir. Hristiyanlık kendi tarihi boyunca dışlayıcı paradigmayı savunmuştur.²²⁵ Yeni Ahid’de Hz. İsa’nın “*Hiç kimse Oğul’u tanımadan Baba’yı tanıyamaz ve Baba’yı bilmeden de Oğul’u bilemez ve ancak Oğul istediğine kendini bildirecektir*”²²⁶ ve “*Yol ve hakikat benim; ben vasıta olmadıkça Baba’ya (Tanrı) kimse ulaşamaz*”²²⁷ dediği rivayet edilir. Yeni Ahid’in “Rasüllerin İşleri” adlı bölümünde ise şu ifadeler yer verilir: “*Ve başka hiç birinde kurtuluş yoktur; çünkü gök altında damlar arasında verilmiş başka bir isim yoktur ki onunla kurtulabilelim.*”²²⁸

Yeni Ahid’deki bu ifadelerden hareketle, sadece Hristiyanlığın kurtuluşa ulaştırıcı yol olduğu hükmüne varılmıştır. 1302 yılında Papalığın VIII. Kutsal Deklarasyonu’nda :”*Biz imanımızın gereği olarak inanırız ki İsa’nın mesajını sadece kutsal Katolik Kilisesi temsil eder. Yine biz sağlamca inanır ve şahadet ederiz ki bu kilisenin dışında ne kurtuluş ne de günahların bağışlanması mümkündür. Ayrıca ilan*

²²³ Aslan, a.g.m., s.146.

²²⁴ Aslan, a.g.m., s.146

²²⁵ Aslan, a.g.m., s.146

²²⁶ Matta, 11/27’den naklen, Aslan, a.g.m., s. 146.

²²⁷ Yuhanna, 4/6’den naklen, Aslan, a.g.m., s. 146.

²²⁸ Resüllerin İşleri, 4/12’den naklen, Aslan, a.g.m., s. 147.

eder ve bildiririz ki Kutsal Roma Papalığı'na itaat etmek her insanın kurtuluşu için zaruridir”²²⁹

Modern Hristiyanlığın önemli bir kesimini oluşturan Protestan dünyasında durum bundan farklı değildir. Martin Luther *Large Catechism* isimli eserinde diğer din mensupları ile alâkalı görüşü şöyledir: “*Hristiyanlığın dışında kalanlar ister sapıklar, Türkler, Yahudiler ve isterse sahte Hristiyanlar (Katolikler) olsun, tek ve gerçek Tanrı'ya inansalar dahi yine de Rabbin gazabı ve cehennem azabına duçar olacaklar*”²³⁰

Kendi tarihi boyunca ,”*Katolik kilisesi dışında kurtuluş yoktur*”²³¹ deyimini sloganlaştıran Katolik dünyası, II. Vatikan Konsili (1963-1965) ilk defa dışlayıcı anlayışı biraz yumuşatarak diğer dinlerin inananlarının da kurtuluşa erişeceğini ifade etmiştir. Katolik dünyasındaki bu paradigma değişikliğinin diğer Hristiyan mezheplerine de etkisi olmuştur. Konuyla ilgili olarak, Kilise'nin Dogmatik Anayasası'nın II. Bölüm on altıncı paragrafında şu ifadeler vardır: “*Bizzat kendi hatası olmadan Mesih'in İncil'i ve kilisesini tanımayan, buna rağmen samimi olarak Tanrı'ya arayan ve onun keremiyle hareket eden ve kendi şuurunun kılavuzluğunda fiilleriyle O'nun iradesini gerçekleştirmeye çalışan kimseler de kurtuluşa erecektir. İlâhi takdir kendi hataları olmadan Tanrı'nın sarîh bilgisine ulaşamayanların ve fakat O'nun fazlıyla iyi hayat yaşayanların kurtulması için zaruri olan yardımı esirgemez. Onlarda iyilik ve hak adına bulunan her şeyi kilise, İncil'i kabule hazırlık olarak görmektedir.*”²³²

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, Katolik dünyası, dünyadaki değişimleri, özellikle küreselleşmenin ortaya çıkardığı yeni durumu da göz önüne alarak tarihî dışlayıcı tavrını kısmen de olsa bırakmayı ve daha kuşatıcı, kapsayıcı bir tavra doğru yönelmeyi arzu etmektedir. Tarihî olarak en katı dışlayıcılığın savunuculuğunu yapan Katolik Kilisesi'nin bir “tavize” meyletmesinin en temel sebeplerinden biri,

²²⁹ Denzinger, 468-469, The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation, B. Herder Book Co., St. Louis ve Londra: 1955, s. 153'den naklen, Aslan, a.g.m., s. 147.

²³⁰ Martin Luter, Large Catechism, Luter's Primary Works, II, III (tic. H. Wace-C. A. Buchheim), London, 1896, s. 106'dan naklen, Aslan, a.g.m., s. 147.

²³¹ Aslan, a.g.m., s. 147.

²³² Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents, (Der. O. P. Austin Flannery), Liturgical Press, Indiana, 1992, s. 367-368'den naklen, Aslan, a.g.m., s. 147.

yeryüzünde bilim ve teknolojinin etkisiyle oluşan ve modernite diyebileceğimiz yeni durumda, eski söylemi savunmanın artık çok güç olduğuna inanmasıdır. Kendi kontrolü dışında oluşan bu gelişmeden yara almamak maksadıyla kilise ve dolayısıyla Hristiyanlık eski söylemini değiştirmek istemiştir. Fakat yapılan açıklamadan da anlaşıldığı üzere kilise diğer dinlerin de doğru olabileceğini açıkça ifade etmekten kaçınmış ve onların mensuplarını Hristiyanlığa giriş hazırlığı safhasında görmüştür.²³³

Bu açıklamalardan dışlayıcı paradigmanın iddialarını şu üç ana noktada toplamak mümkündür. Birincisi: Hristiyanlığın diğer dinlere nispetle çok özel bir yeri vardır. Tanrı kendini Mesih yoluyla ve bu dinle vahyetmiştir. İkincisi: Dinler aslı itibarıyla insanî değil ilahîdir. Dolayısıyla onlar hakkında hüküm vermek insana düşmez. Üçüncüsü: Bu dünyada cezayı hak eden insanlar daima olacaktır ve herkesi kurtarmak endişesiyle hakikat tahrip edilmemelidir.²³⁴

4.3.2. İnhisarcı (Inclusivist) Paradigma

İnhisarcı paradigma, kurtuluşun diğer dinler aracılığıyla da mümkün olabilmekle birlikte kurtuluşa ulaştıran asıl yolun Hristiyanlık olduğunu iddia eder. Bu paradigma, “Batı Hristiyan teolojisi ve din felsefesi çerçevesinde geliştirildiği için şu anda sadece Hristiyanlığa mahsus bir bakış açısı gibi gözükmekte olup inhisarcı paradigmanın en güçlü temsilcisi, Karl Rahner’dir.”²³⁵

Onun fikirlerini şu dört önemli tezde özetlemek mümkündür. Birincisi: “Hristiyanlık, bütün insanlığa hitap eden mutlak bir dindir; diğer dinler onunla aynı derecede ve eşit kabul edilemez. Dışlayıcı görünen bu ifadeleri Rahner, İslâm geleneğindeki fetret anlayışına benzer bir kavram geliştirerek yumuşatmaya çalışmaktadır. İkinci olarak; Hristiyanlık, teolojik açıdan herkesin kurtulmasını amaçlayan Tanrı iradesinin eseridir ve bu irade kendini Mesih’le ifade etmiş tarihî olarak da İsrail dinlerinde gerçekleşmiştir. Ona göre Tanrı’nın rahmeti Hristiyanlığın dışındaki dinlere rağmen değil, onların yoluyla da gerçekleşebilir. Bu

²³³ Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi,” s. 148.

²³⁴ Aslan, a.g.m., s. 149.

²³⁵ Aslan, a.g.m., s. 151.

durumda, diğer dinler de Tanrı'nın merhametine aracılık ettikleri sürece meşru kabul edilmelidirler. Üçüncü olarak; Bir Hristiyan başka dine mensup bir kişiyle karşılaşrsa onu Tanrı'nın kurtarıcı rahmetinden mahrum ve günahkâr biri olarak görmemelidir. Başka dinlere mensup olan iman sahipleri, kalplerinin derinliklerinde Tanrı'nın rahmetini benimsedikleri için Rahner onlara “*anonim Hristiyanlar*” demeyi uygun görmektedir. Rahner'a göre onlar iyi ve faziletli bir hayat sürerek Tanrı'nın rahmetine müspet karşılık verdikleri müddetçe, objektif Hristiyanlıktan haberdar olmasalar bile, Mesih yoluyla vahyedilene inanmış gibidirler. Rahner'ın “*anonim Hristiyan*” kavramını ortaya atmasının nedenlerinden biri, kurtuluşa sadece Hristiyanların ulaşacağına dair inancıdır. Eğer bir fert kurtulacaksa mutlaka Hristiyan olmalıdır; eğer Mesih'in dinine inanıyorsa gerçek Hristiyan, değilse “*anonim Hristiyan*” adını alır. Dördüncüsü ise; Rahner, kilise mensuplarının kendilerini seçilmiş ve kurtulmuş kullar, başka din mensuplarını ise günahkâr zavallılar olarak görmelerinin doğru olmadığını söylemektedir. O, diğer dinî toplumların kilisenin öncü kuvveti olduğunu ve bu dinlerin insanları gerçek Hristiyanlığa hazırlamak gibi bir görevinin bulunduğunu iddia eder.”²³⁶

İnhisarçı paradigmanın değişik şekilleri olmakla birlikte; “Rahner'ın ifade ettiği form, Hristiyan dünyasında en yaygın olanıdır. Bu paradigmayı Katolik dünyasında yeniden canlandırmaya çalışan düşünürlerin başında Gavin D'Costa gelmektedir. D'Costa, John Hick'in dinî çoğulculuk hipotezini felsefî açıdan tahlil ve tenkit ederek inhisarçı paradigmanın daha tutarlı olduğunu savunmaktadır.”²³⁷

4.3.3. Çoğulcu (Pluralist) Paradigma

Bu yaklaşıma göre, mutlak ve İlâhî bir hakikat vardır ve dinler bu “mutlak”a ulaşan ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollardır. Dolayısıyla bu yolların hangisi takip edilirse edilsin sonuçta kurtuluşa ulaşılır.²³⁸

Çoğulcu paradigma, birçok fikrî ve sosyal değişimin sonucu olarak daha çok modern dönemde dinî araştırmaların merkezî bir konusu haline gelmiştir. Gerek

²³⁶ Karl Rahner, *Theological Investigation*, Longman Todd, London 1984, V, 117-123'ten naklen, Aslan, a.g.m., s. 152.

²³⁷ Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi,” s. 152.

²³⁸ Aslan, a.g.m., s. 154.

İslâm'ın ve gerekse Hristiyanlığın kadim geleneğinde bu bakış açısını besleyen bir kısım unsurlar bulmak mümkün ise de, konunun bağımsız bir mesele olarak gündeme gelmesi modern döneme rastlar. Çoğulculuğa diğer iki paradigmaya nispetle bu dönemde daha fazla önem verilmiş ve hakkında doktora tezleri hazırlanıp, kitaplar yayımlanmıştır.²³⁹

Batı düşünce tarihinde bu tavrın en önemli temsilcisi ve hatta denebilir ki tekâmüle erdiren iki önemli isim Cantwell Smith ve John Hick'tir. Cantwell Smith, Batı'nın kendine has bakış açısıyla kavramlaştırıp sistemleştirdiği “din” teriminin insanlığın gerçek dinî hayatını olduğu gibi tanımaya engel olduğunu için bu terimin tamamen terk edilmesi gerektiğini savunan teziyle, Batı dinî düşüncesinde haklı bir üne sahip olmuştur. O bu iddiasıyla, Batılı entelektüellerin İslâm, Hinduizm ve Budizm gibi dinleri kendi kültür dünyalarında ürettikleri kavramlarla tanımaya çalışmalarının sakıncalarını ortaya koymuş ve onların, bu dinleri toplumda yaşayan halleriyle tanımaya ve takdir etmeye davet etmiştir. Onun bu tavrı Batı dinî düşüncesine Hristiyanlık dışındaki dinlerin, birer fenomen olmakla birlikte, aynı zamanda birer değer olduğu fikrini de getirmiş ve dolayısıyla *dinî çoğulculuk* paradigmasının temellerini kurmuştur. Başta Hick olmak üzere dinî çoğulculuk meselesiyle ilgilenen birçok Batılı düşünürü etkilemiştir.²⁴⁰

Cantwell Smith'e göre her dinin birbiriyle irtibatlı iki boyutu vardır: Birincisi iman, diğeri ise büyüyen gelenektir. Bu ikisini birbirine bağlayan ise yaşayan fert olup İman, ferdin kendi iç dinî tecrübesi veya iç dünyasındaki “Aşkın Varlık” algılayışıdır.²⁴¹

Kısaca ifade etmek gerekirse, Cantwell Smith dinleri, Aşkın Varlığın etkisiyle insanların tarihî süreç içinde inşa ettikleri dinamik ve değişken bütünlükler olarak görmektedir. Her dinî prensip, doktrin, ritüel, inanç kendi toplumunda etkinse, yani sürecin oluşmasına katkıda bulunuyorsa, biri diğeriyle çelişse bile doğru, yani geçerlidir. Cantwell Smith hiçbir dinin doktrinini tarihi aşan mutlak doğru kabul etmediği için, dinlerin kendi içinde doğruluğu veya yanlışlığını, tutarlılığı veya

²³⁹ Aslan, a.g.m., s. 154.

²⁴⁰ Aslan, a.g.m., s. 154.

²⁴¹ Aslan, a.g.m., s. 154.

tutarsızlığını ve kendi dışındaki dinlerle ilgili değer hükümlerindeki çelişik iddialarını bir problem olarak görmez; zira bunlar tarihî süreç içinde farklı coğrafyalarda ve farklı kişiler tarafından oluşturulmuş olabilirler. O, bir dinî doktrinin mutlak doğru olduğunu söylemenin, aslında bir insanın Tanrı adına söylediği şeyi, aradan insanı çıkararak bizzat Tanrı sözü kabul etmek ve dolayısıyla da Tanrı'da olmayan bir şeyi O'na izafe etmek anlamına geldiği için şirk saymıştır.²⁴²

Dinsel Çoğulculuk düşüncesini hayata geçirme adına çok ciddi emek verenlerden birisi de John Hick'tir. Onu dinî çoğulculuk hipotezini tesis etmeye götüren iki saik vardır. Hick, "*Faith and Knowledge*" isimli doktora tezinde, kendini çoğulculuk düşüncesine götürecektik "dinî tecrübe" ve Türkçe'ye "fitrat" olarak tercüme edebileceğimiz "*innate religious tendency*" kavramına özel bir yer ayırmıştır. Daha sonraki çalışmaları onu dinî tecrübe kavramından hareketle Hristiyanlığın tek dinî değer olmadığı sonucuna götürür. Hick'in gözünde Muhammed'in dinî tecrübesi, en az İsa veya Buda'nınki kadar değerlidir. Diğer taraftan, Hick'in önemle üzerinde durduğu, doğuştan getirdiğimiz dinî temayüller dinin evrensel ve tabii bir fenomen olduğu hususunu vurgulamaktadır. Buna Hristiyanlık vasıtasıyla benimsediği Tanrı inancı da eklenince, Hick için dinî çoğulculuk hipotezinin temel unsurları kendiliğinden teşekkül etmektedir.²⁴³

Hick'e göre dinler İlahî ilhamlara açık Musa, İsa, Muhammed ve Buda gibi yüksek ruhlu şahsiyetlerin dinî tecrübeleri sonunda oluşmuş ve kendine has doktrin, ritüel ve ahlâkî prensipleri olan "insanî" sistemlerdir. Hick, aşkın bir Hakikat'in varlığına ve O'nun müstesna insanlara dinî tecrübe 'an'larında tesir ettiğine inanır. Seçilmiş şahsiyetler de dinî tecrübede elde ettiklerini, kendi kültür havzalarındaki cari olan kavramlarla ifade etmeye çalışırlar. Hick'e göre söz konusu yoğun tecrübe sonunda her peygamber, Allah, Semavî Baba, Adonay, Nirvana, Şiva ve Vişnu gibi kendi kültürlerinde esasen var olan kavramlarla "İlahî Realite"yi isimlendirmişlerdir. Hick bunu "the Real an sich", yani "Hak Bizatihi" terimiyle ifade eder.²⁴⁴

²⁴² Aslan, a.g.m., s. 156.

²⁴³ Aslan, a.g.m., s. 156.

²⁴⁴ Aslan, a.g.m., s. 157.

Hick, ‘Hak Bizatihi’ ile dinlerin farklı Tanrı kavramları arasındaki ilişkiyi, Kant’ın numen-fenomen ayrımını kullanarak açıklamaya çalışır. Ona göre Hak Bizatihi numen alanıdır ve yani bizim tecrübemizin dışındadır. Dolayısıyla, Hak Bizatihi hakkında hiçbir müspet ve menfi niteleme yapılamayacağını iddia eder. Meselâ O’na şahıs veya gayri-şahıs, aktif veya pasif, bir veya çok, iyi veya kötü, adil veya zalim, âlim veya cahil diyemeyiz. O’nun hakkında diyeceğimiz tek şey, O fenomenal Tanrı kavramlarının numenal zeminidir.²⁴⁵

Hick, “Hak Bizatihi’nin birincisi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semitik dinlerde ortaya çıkan müşahhas, diğeri ise Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde zuhur eden müşahhas olmayan iki ayrı tezahürü olduğunu söyler. Bütün bunlar, Hick’e göre, “Mutlak” ve “Aşkın” numenal varlığın fenomenal yansımaları olduğu için bu dinlerin her biri doğrudur ve bunlardan birine inanan kurtuluşa erecektir.”²⁴⁶

Farklı dinlerin varlığını anlamak ve bu farklılığın bir zorunluluk olduğunu görmek için geleneğin sunduğu anahtarın kullanılması gerektiğini ve bununla birlikte, zamandan bağımsız olan hikmet veya aslî bilgi sayesinde bu problemin çözülebileceğini düşünen Nasr’ın görüşlerini ise ileride daha detaylı inceleyeceğimiz için burada üzerinde durmayı düşünmüyoruz.

4.4. Dinsel Çoğulculuk Modelinin Argümanları

Dinsel çoğulculuk modeli, XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünya gündeminde ağırlıklı olarak tartışılmaya başlandığı bilinen bir gerçek. Bu model, tek bir mutlak doğru din üzerinde vurgu yapmak veya bu mutlak doğru dini, diğer dinlerin taraftarlarını da içine alacak şekilde kapsayıcı hale getirmek yerine her dinsel geleneğin, ötekilerden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa götürebileceği varsayımından hareket ederek, dışlayıcılık ve kapsayıcılığın ötesine geçmeyi hedef edinen bir modeldir. Bu modelin savunucularına göre dünyanın büyük dinsel gelenekleri, beşeri melekelerimizin ötesindeki aynı *Mutlak* ve *Nihai/Aşkın Varlığa* ilişkin farklı cevaplar sunan vasıtalarlardır. Buna göre farklı dünya dinleri, her biri kendi kutsal kitapları, manevi uygulamaları, dinsel tecrübe formları, inanç sistemleri,

²⁴⁵ Aslan, a.g.m., s. 157.

²⁴⁶ Aslan, a.g.m., s. 157.

kurucuları ve taraftarlarının yaşam tarzlarını ifade eden kültürel yapılarıyla beraber karmaşık tarihi yapılardır.²⁴⁷

Cantwell Smith dinlerin bu tarihsel yapılarına “*birikimsel gelenek*” adını verir. Birikimsel gelenek adı verilen bu dinlerin her biri, insanoğlunun Aşkın Varlığa yönelik farklı yanıtlarını temsil eder. Bu anlayışa göre bütün dinlerin temel hedefi aynıdır.²⁴⁸

Bu da Hick’in deyimiyle, kendi taraftarlarını ben-merkezcilikten kurtararak onları Gerçeklik/Hak merkezciliğe ulaştırmaktır. Diğer bir ifadeyle, dinlerin temel amacı taraftarlarının egolarını yok ederek onları Mutlak Varlık hakkında bilinç sahibi kılmak ve hatta O’nunla özdeşleştirmektir. İşte bu ortak amaçtan yola çıkan çoğulcu model savunucuları Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dünya dinlerinin, Mutlak Varlığa ulaşmanın farklı yollarını temsil eden oluşumlar olduklarını ileri sürmektedirler. Çünkü onlara göre bu dinsel geleneklerin hiçbiri mutlak anlamda İlahi Hakikatin bilgisini ihtiva etmez. Yani bu dinsel geleneklerin İlahi Hakikat konusunda sahip oldukları bilgi, O’nun hakkındaki tüm bilgi değil, bu bilginin kısmî yansımasıdır. Bu anlayışa göre İlahi Hakikat mutlaklıktır. Ancak bu mutlak hakikati kavramak ve anlamak için yapılan tüm tanımlamalar ve nitelendirmeler mutlak değil görecelidir.²⁴⁹

Dinsel çoğulculuk modelini benimseyenler dinlerin peşinde olduğu şeyin insan idrakinin ötesinde olduğu ve bundan dolayı onunla ilgili tüm beşeri söylemlerin kısmi olarak yeterli olduğu konusunda hemfikirdirler. Her din mensubu kendi dininde, yaşamını dönüştürecek tüm hakikati değil sadece onun kısmi bir yansımasını bulabilir. Buna göre eğer çeşitli dinsel gelenek taraftarları kendi dinleri vasıtasıyla Tanrı’yı, Hakikati veya Aydınlanmayı tamamiyle tecrübe ettiklerinden eminse, o zaman onların aynı derecede tecrübe ettikleri gerçekliğin tecrübe ettiklerinden daha fazla bir şey olduğu konusunda da emin olmalıdırlar. Çünkü gerçeklik burada olduğu kadar da ötededir. Aşkın olduğu kadar da içkindir. Bu argüman bize Kant’ın numen-fenomen ayırımını hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere Kant’a göre beşer olarak

²⁴⁷ Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar,” s. 11.

²⁴⁸ Aydın, “Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar,” s. 311.

²⁴⁹ Aydın, a. g. m., s. 311.

bildiğimiz şey, daima eşyanın fenomeni, yani kendisini sunması ve zihnimizin de onu işlemesi yoluyla oluşmuş imajıdır. Numeni, yani eşyanın kendisini olduğu gibi asla bilemeyiz. Kant'ın bu argümanı Hick tarafından tüm dinsel geleneklerin ardında Mutlak Gerçekliğin bulunduğu şeklindeki çoğulcu hipoteze şu şekilde uygulanmaktadır: Dindarlar gerçekten Mutlak Gerçekliği tecrübe etmelerine rağmen onu ancak kendi özgül tarihsel, sosyal ve psikolojik melekelerinin şekli veya formu içinde tanıyıp bilebilirler. Onlar doğrudan ve vasıtasız olarak Gerçekliğe sahip olamazlar. Çünkü onlar onu numenal olarak değil, ancak fenomenal olarak bilebilir. Bütün bu hipotezlerden yola çıkan Hick'e göre Mutlak Gerçeklik hakkında dinlerin tebliğ ettiği şey doğrudur. Ancak hakikat sonsuz olarak bilinenden daha fazla bir şeydir. Bu nedenle, insanlığın sahip olduğu büyük dünya dinleri hakkında ürettiğimiz çeşitli versiyonlarımızı aşkınlıktan Aşkın Varlığı tecrübe ve idrak etmenin ve onunla iletişim içinde yaşamının farklı yollarını temsil ederler.”²⁵⁰ Hick ve diğer çoğulcular bu argümanla; “Mutlak Gerçekliğin/Hakikatin hiçbir dinsel gelenek tarafından tam olarak tanımlanamazlığına ve bilinemezliğine”²⁵¹ işaret etmektedirler.

Ayrıca çoğulcu modele göre Mutlak Gerçeklik, çeşitli düşünce kalıpları ve kategorileri içinde yorumlandığı için birbirlerinden farklı ve birbirleriyle yarışma içinde olan kavrayış ve idraklerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Buna göre çeşitli dünya dinlerindeki Mutlak Varlık idrakleri son aşamada o din mensuplarının kendi hususi şartları içerisinde O'nunla alakalı geliştirdikleri varsayımlardır. Çünkü dinler tarihine baktığımızda farklı dinsel geleneklere mensup insanların kendi dinsel ve kültürel bağlamları içinde birbirlerinden farklı İlahi Varlık kavramları ve tasavvurları geliştirdiklerini görüyoruz. İşte bundan dolayıdır ki çeşitli dinsel geleneklerdeki doktriner farklılıkların, söz konusu bu doktrinlerin altında yatan tarihsel, sosyal ve kültürel faktörlerdeki farklılıkları yansıttıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Buna göre dinsel hakikat statik değil dinamiktir. Çünkü o, diğer dinsel hakikatlerle etkileşim içinde gelişmeye açıktır. Bu tarz bir hakikat anlayışı her dinin kendi hakikat anlayışının kendi taraftarlarının gözünde eşsiz olduğu anlayışına bizi götürür. Buna göre her dinin sahip olduğu dinsel hakikat sadece söz konusu bu hakikati

²⁵⁰ Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar, s. 12-13.

²⁵¹ Aydın, a.g.m., s. 13.

benimseyen ve onu yaşamaya çalışanlar için bir anlam ve öneme sahiptir. Çoğulculuğu savunanların bu argümanlarla kastettikleri şey, her dinsel geleneğin hakikatinin kendi taraftarlarının gözünde eşsiz bir anlama sahip olmasıdır.²⁵²

Temel argümanlarını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız dinsel çoğulculuk modeli, özü itibariyle, farklı dinsel geleneklerin taraftarlarının birbirleriyle ilişkilerinde radikal bir değişmeyi ve bu şekilde de yeni bir paradigmayı ifade eder. Bu paradigma da kendinden öncekilere bağlı olarak onlardan farklı bir bakış açısını temsil eder. Bu çoğulcu paradigmaya göre ne bu ne şu dinsel gelenek, ne bu ne şu din kurucusu kurtuluşun yegâne vasıtasıdır. Çünkü kurtuluş, sadece Tanrı'dan gelmekte ve çeşitli varyasyonlarıyla her dinsel gelenekte bulunmaktadır. Bu özelliğiyle çoğulcu model, onu benimseyenler için kendi dininin dünyadaki yerini ve diğer dinleri anlama noktasında yeni bir yaklaşımı temsil etmekte ve böylece de dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan ayrılmaktadır.²⁵³

4.5. Çoğulculuk Fikrini Savunanların Temel Gerekçeleri

Çoğulculuk fikrini savunanların iddia ettikleri temel gerekçeleri özet olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi; “Birden fazla sayıda ve formda dinin varlığı söz konusudur. Birden fazla doğru olamayacağına göre, çokluk var diye kolaycı bir yaklaşımla ateist bir tavır içine girmeden dinlerin hepsini reddetme yerine dinlerin çokluğu izah edilmek zorundadır. Hiç bir Dini dışlamaksızın ve biriyle diğerini kapsamaksızın dini çokluğun bir açıklaması olmalıdır.”²⁵⁴

İkincisi, bugün artık dünyada birden fazla din mensubu bir arada yaşamak durumundadır. Pek çok dinden insan birbiriyle çok yakın ilişki içindedir. Teknolojinin gelişmesiyle ulaşım ve iletişim vasıtaları artmıştır. Bunun sonucunda farklı din mensupları kolayca dünyanın her tarafına seyahat ederek buralarda

²⁵² Aydın, a.g.m., s. 14.

²⁵³ Aydın, a.g.m., s. 15.

²⁵⁴ Tokat, a.g.m., s. 51.

yaşayanların inançlarını ve yaşam tarzlarını bizzat tecrübe etme imkânını bulmaları dini çoğulculuk için şimdilik bir gerekçe oluşturmaktadır.²⁵⁵

Üçüncüsü, insanların büyük çoğunluğu içinde doğduğu toplumun inançlarını benimseyerek bir dine inanmakta ve pek çok insan diğer dinlerden haberdar bile olamadan yaşamını yitirmektedir. Başka bir ifadeyle inandığımız dini, büyük oranda kendi seçimimizle belirliyor değiliz. Dolayısıyla herhangi bir dine inanan kendi elinde olmadan inandığı dinin hak, diğerlerinin batıl olduğunu iddia etmesi ne derece doğrudur?

Dördüncüsü, tarihsel süreç içinde vahiy pek çok peygambere farklı formlarda inmiştir. Dinler tarihine bakıldığında, vahiy kaynaklı dinlerde insanlığın problemlerine bağlı olarak İslam'la son bulan gelişmeci bir yapı göze çarpmaktadır. Aynı vahiy geleneğinin kendini tarihsel, sosyal ve kültürel yapıya göre yenilemesi durumu söz konusu olabilir mi?²⁵⁶

Beşincisi, Dinler Mutlak Hakikati ifade ederler. Hakikat ise tek bir din tarafından ifade edilemeyecek, tüketilemeyecek zenginlikte metafizik bir mahiyette olup dinlerin çeşitliliği hakikatin tek bir din tarafından ifade edilemez oluşundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hakikat çok yönlü tezahür edebilir.²⁵⁷

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

Yedincisi, eğer dinler, insanlar ve toplumlar üzerindeki etkileri bakımından aynı bireysel ve toplumsal sonuçları doğuruyorsa, bu durumda tek bir dinin hak olduğu şeklinde bir iddiada ısrar etmenin bir anlamı var mıdır?²⁵⁸

²⁵⁵ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam", s. 308

²⁵⁶ Tokat, a.g.m., s. 52.

²⁵⁷ Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?," s. 377.

²⁵⁸ Tokat, a.g.m., s. 53.

Sekizincisi ise, Dünya üzerinde hüküm süren farklı dinlerin olması kaçınılmaz olarak bazı problemleri beraberinde getirecektir. Temel unsurlar açısından çok benzerlikler var olsa bile çok önemli ayrılıkların olduğu da bir hakikattir. Dinlerin çokluğu ve farklılığı üzerinde düşünüldüğü zaman birçok sorunun cevaplanmayı beklediğini görmekteyiz. Tek bir din mi Hak ve kurtuluşa ulaştırıcıdır veyahut birden fazla din aynı anda farklı şekilde de olsa kurtuluşa ulaştırabilir mi? Veya bütün dinler hakikat noktasında aynı öneme mi sahiptir?”²⁵⁹

Dinsel çoğulculuk, her bir dinsel geleneğin, kendi taraftarlarının kurtuluşa ulaştırma yolunda diğerleriyle eşit geçerliliğe sahip olduğunu iddia ederken dini tecrübe kavramından istifade etmiştir. Dinî tecrübe kavramı dinin görünür dünyada inananlar üzerindeki etkisi, hayatı yönlendirmedeki rolü ve ferdin psikolojik dengesini sağlamadaki fonksiyonu, görünmez dünyadaki gerçekliğinin de kanıtıdır. Bu kavram, peygamberlerin mistik tecrübeleri arasında sadece derece farkı olacağını ifade ederek, Hristiyanlığın tek doğru din olduğu iddiasını zayıflarmış, İslam, Budizm, Hinduizm ve Yahudilik gibi dinlerin de Batı’da ciddiye alınmasına sebep olmuştur. Bu olumlu katkısının yanında, dinî tecrübe kavramı, dini insanî bir üretim telakki etmiştir. Dolayısıyla, dinî tecrübe kavramı bir taraftan dinî çoğulculuk meselesine fikri zemin hazırlarken diğer taraftan din ve peygamberlik fikrini yıkmıştır.²⁶⁰

²⁵⁹ Kılıç, *a.g.e.*, s. 378.

²⁶⁰ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi”, s. 346.

4.6. Çok Dinli Bir Dünyada Yaşamak

“Çok dinli bir dünyada yaşama”, yirminci yüzyıl insanının karşı karşıya kaldığı bir problemdir. Atom gücünün kullanılması ve uzaya yolculuk yapılmasıyla tanınan yirminci yüzyıl insanının, yeni maceralarıyla ilgili çok şeyler söylendi elbet. Ancak, yirminci yüzyıl insanı atalarının yaşamadığı gerçekten ehemmiyetli bir gerçeklik ile karşı karşıya bulunmaktadır. Bu Nasr’ın ifadesiyle; “Yeni bir kıtanın veya gezegenin keşfi değil, bir dini evrenden başka bir dini evrene yapılan yolculuktur. İnsanoğlu çok uzun bir süre kendi dininin “*ed-Din*” olduğu bir dünyada yaşamıştır; bu dünyada Allah’ın Mutlak olarak bilgisi ve tecrübesi, insanın kendi dinini mutlak olarak görüşünde doğrudan akis bulmuştur. Bu sadece yeryüzünde yaygın olan semavi dinlerde değil Allah’tan bahsetmeyen Budizm ve Taoizm gibi tanrısal olmayan dinlerin mensuplarının kendi dini öğreti, biçim ve ayinlerinde yaşadıkları mutlak anlayışına da aksetmiştir. Dolayısıyla geçmişte bir dini yaşamak demek, değerleri ve bakış açıları beşeri yaşam üzerinde mutlak mânâda egemen olan bir dünyada yaşamak demektir.”²⁶¹

Fakat bugün normal zamanların zıddına modernizmin etkisine girmiş olan her yerde durum değişmiştir. Nasr’ın ifadesiyle; “Hangi dine mensup olursa olsun şöyle ya da böyle o eski homojen dini evrenin, insanlığın büyük bir bölümü için artık kaybolduğunu dile getirmek mübalağalı bir iddia olmasa gerek. Özellikle Batılı aydınlar ve modernleşmiş insan için modern zamanlara kadar içinde yaşadığı geleneksel Hristiyan dünyasını teşkil eden kapalı dini evrenin sınırlarının erozyona uğramasından kaynaklanan yeni bir durum söz konusudur.”²⁶²

Dolayısıyla günümüz dünyasında, diğer dinsel gelenek taraftarlarıyla temaslar artık kaçınılmaz bir gerçeklik halini almış olup diğer inanç mensuplarının bizzat yaşamlarını yakından tecrübe etmek ve onların inançları hakkında ilk elden, daha doğru ve daha sağlıklı bilgiler edinmek, geçmiş asırlara oranla daha kolaylaşmıştır. Artık bizim dışımızdaki inançları, Mahmut Aydın’ın ifadesiyle; “sahte, uydurma veya Tanrı tarafından vahyedilmemiş gibi nitelemelerle basitçe dışlamak, oldukça zorlaşmış

²⁶¹ Nasr, *a.g.e.*, s. 9.

²⁶² Nasr, *Makaleler-1*, s. 10-11.

görülmektedir. Bu bağlamda diğer dinsel gelenekler hakkında edindiğimiz ilk el bilgiler ve onların taraftarlarıyla kurduğumuz birebir ilişkiler ve dostluklar kendi inancımız yanında başka kurtuluş vasıtaları olup olmadığı sorununu gündeme taşıyarak bizleri diğer din mensuplarıyla ilgili geleneksel inançlarımızı ve yargılarımızı yeniden gözden geçirmeye, hatta onları sorgulamaya sevk etmektedir.”²⁶³

İnsanoğlu çok uzun bir süre kendi dininin “*ed-Din*” olduğu bir dünyada yaşarken yirminci yüzyılda birden bire karşısına çıkan bu yeni durumda ne yapacaktır? Diğer dinlerle hiç ilgilenmeyip sadece kendi geleneğinde son derece dindar olarak mı kalacak? Veya diğer dinlerdeki hakikat, inayet ve güzellikler karşısında kendi inancını kaybetme korkusuyla ret mi edecek? Bu elbette öyle kolay değildir. Nasr’ın deyimiyle; “çok dinli bir dünyada yaşadığının farkına varan yirminci yüzyıl insanı, bizzat dinin gerçekliğini inkâr etmeden dinin manevi mahiyetini ret edemeyeceği farklı dini gerçekliklerle karşı karşıyadır. Bunların ilki, yabancı bir dini evrenin en müşahhas ve somut tezahürü olan ‘sanat’ır. Dolayısıyla, diğer dinlere ait kutsal sanatın bulunuşu, bu dinleri Batılı adamın hayatına tabiri caizse arka kapıdan sokmuştur. Birçok kişi Doğunun ve Batının çeşitli dini geleneklerinin giriş kapısı olan kutsal sanatın varlığını kabul edip onun farkına varmaması mümkün değildir.”²⁶⁴

Nasr’a göre; “İkinci bir gerçeklik ise latincesi “*docta*” olan ‘doktrin’dir. ‘Doktrin’ kelimesinin Arapçada ki karşılığı ise “*akide*” sözcüğüdür. Dini akideyi ciddiye alan birinin, diğer dinlere mensup insanlar tarafından yazılan dini mahiyetteki öğretilere gözlerini kapaması düşünülemez. Bugün kutsal metin şeklinde olsun, açık metafiziksel anlatım ve mülhem edebiyat biçiminde olsun diğer dinlerin öğretileri, inançlı herkes tarafından ciddiyetle ele alınması gereken bir metafizik, teolojik ve dini ehemmiyet taşımaktadır.”²⁶⁵

Dinlerin çokluğunu reddetmenin mümkün olmadığı konusunda bu iki realiteden daha da önemli olan başka bir gerçeklik ise Nasr’a göre şudur: “Başka dinlere mensup manevi kişilikli insanların var olması. Bazıları için kutsal sanatı bir

²⁶³ Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar,” s.20-21.

²⁶⁴ Nasr, *Makaleler-1*, s. 13.

²⁶⁵ Nasr, *Makaleler-1*, s. 14.

kenara itmek veya metafizik ve itikadi eserleri okumamak belki kolay olabilir. Ancak başka bir dini geleneğe mensup manevi kişilikli bir insanın emsaliyle karşılaşp da onun manevi mahiyetini takdir etmemesi mümkün değildir. Yirminci yüzyılda başka dini geleneklere mensup kişilerin varlığı, bu kişileri terbiye eden dinin sahihliği meselesini geçmişten çok daha geniş bir ölçekte gündeme getirmiştir. Diğer dinlerin otantik mümessilleriyle karşılaşma, bu meseleyi ortaya çıkarmıştır; çünkü bu insanlar ahlâki davranış ve terbiyeye sahip olup öyle bir dünyada yaşamaktadırlar ki, bizzat dinin kendisi reddedilmeden haiz oldukları manevi özellikleri inkâr edilemez.”²⁶⁶

Modern dünyada ilk defa genel kültürel ve toplumsal sahnede bu üç büyük dini gerçekliği; yani başka dinlerin sanat, öğreti ve manevi kişiliklerini görmek mümkün olmuştur. İnancı insan bugün eskisinden çok daha geniş bir alanda kendi dininin dışında olan bu dini gerçeklikleri kendi dinine olan bağlılığını kaybetme ızdırabı altında ciddiye alma zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Dolayısıyla modern dünyada yaşayan her kim olursa olsun bütün bu gerçekliklere rağmen dini ve dinlerin çokluğunu reddetmesi mümkün görünmemektedir. Peki, o zaman modern bilgin ve filozoflar için bu sorun nasıl çözümlenecektir?

Bu durum, dini ciddiye alan kişi için, bilhassa da Batılı için büyük bir sorundur. Nasr’a göre bu kaçınılmaz durumun birçok nedeni vardır: “Bunların en önemlilerinden biri, bir mukayeseli dinler metafiziğinin genel dini ve akademik çevrelerde formüle edilememiş olmasıdır. Bu durum, diğer dinlerle ilgili çalışmaların felsefi arka planını oluşturan pozitivizm, relativizm ve bir çeşit tek boyutlu varoluşçuluğun neticesidir. Batıda var olan bu gerçek metafizik eksikliği, Batılı din tarihçileri ve felsefecilerinin yüz yüze kaldığı felsefi sorunları göğüslemeyi güçleştirmektedir.”²⁶⁷ Bunun neticesi olarak Batı’da dini formların çeşitliliğini anlamaya çalışan seküler ilmi çalışmalar yapılmıştır.

4.7. Kutsal Biçimin Çoklu Evrenleri Açısından Dinlerin İncelenmesi

Nasr, “Batı’daki dini formların çeşitliliği meselesini ele alan Hristiyan ve seküler ilmi çalışmaların günümüzde yapılan dini çalışmaları anlamak bakımından

²⁶⁶ Nasr, *a.g.e.*, s. 14-15.

²⁶⁷ Nasr, *a.g.e.*, s. 15-16.

önemli olduğunu söylüyor. Zira modern zamanlardan önce Batı dünyası diğer dinlerle olan münasebeti açısından özel bir konuma sahiptir. Bu kendine özgü tarihsel deneyimin bir sonucu olarak on dokuzuncu yüzyılda diğer dinlerle karşı karşıya gelme, Batı Hristiyanlığı için kaçınılmaz bir realite olduğundan Batı Avrupa çok özel bir konumdan işe başladı. Bu deneyime genelde kendini tek din olarak gören ve Hz. İsa'nın 'Ben yol, yaşam ve hakikatım' sözünü 'Ben tek yol, tek yaşam ve tek hakikatım' şeklinde anlayan Hristiyan teolojisinin inhisarcılığı Batı Hristiyanlığının tarihsel tecrübesini tamamlamış ve diğer dinlere ciddi bir şekilde yaklaşmayı güçleştirmiştir. Bunu Rönesans ve Aydınlanmanın etkisiyle Avrupa, kendini her yönden diğer medeniyetlerden üstün gören ve diğer tüm dinleri 'çocukça', mensuplarını da Aydınlanma Çağı'nın meyvelerinden henüz yararlanamamış 'budalalar' olarak gören bir anlayış tamamlamıştır."²⁶⁸

Nasr'a göre bunun neticesinde; "Bütün bir din olgusuna evrimci bir açıdan yaklaşan dinin tarihsel, evrimci ve pozitivist yorumu meydana geldiği görülmektedir. Bu evrimci bakış açısı Auguste Comte'un insanlık tarihini metafizik, teolojik ve akılcı dönemlere ayırdığı anlayışında ve insanoğlunun mitolojiden teolojiye ve oradan felsefeye evrildiğini iddia eden bu yaygın evrimci görüşü birçok Hristiyan ilahiyatçı benimsemiştir. Çünkü bunun amaçlarına hizmet edeceğini düşünüyor ve dinin ilkel formlardan evrim yoluyla mükemmel hali olan Hristiyanlığa ulaşacağını iddia ediyorlardı."²⁶⁹

Durum hiçte öyle olmadı. Nasr'ın tespitiyle; "Birçok kişi bir dinin büyüklük, güzellik veya hakikat açısından başka bir dine tabi kılınamayacağını farkına vardı. Dolayısıyla dogmatik tarihselciliğiyle beraber bu evrimci din anlayışı yirminci yüzyılın ilk yarısında fenomenoloji gibi yeni felsefi akımların hücumuna uğradı. Sebebine gelince bu okulun amacı din olgusunu olduğu gibi tasvir etmek olup dinin teolojik anlamını da tamamıyla göz ardı ediyordu. Tarihsel kökenine bakmaksızın, her dinî olgunun kendi içindeki değeri ve anlamı üzerindeki ısrarı içinde, bazı fenomenolojistler dinî fikir ve sembolleri, bu olguların ait olduğu yaşayan geleneğin

²⁶⁸ Nasr, *Makaleler-1*, s. 26.

²⁶⁹ Nasr, *a.g.e.*, s. 27; *Bilgi ve Kutsal*, s. 296.

ışığı altında yorumlama yerine, sanki bunları müzeye koyacaklarmış gibi, bunların koleksiyoncuları durumuna düştüler.”²⁷⁰

Nasr, Fenomenolojistlerin bu gayretinin de kabul görmediğini iddia ediyor. Ve neticeyi şöyle izah ediyor: “Daha sonra dinin olgusal yönünü değil de onun inançsal yönünü vurgulayan Hristiyan bir papaz olan Wilfred Cantwell Smith, inanç ile iman arasında bir ayırım yaparak tüm dini, iman temeline oturtmuştur. Dinin bilgiye dönük tarafını da felsefecilere ve dini “varoluşsal” olarak değil de rasyonel olarak ele almak isteyenlere bırakmıştır. Ne var ki, onun üzerinde durmadığı şey, geleneksel metafiziğe müracaat edilmeden dindeki nesnel hakikatin ölçütünün nasıl cevaplanacağı meselesidir.”²⁷¹

Nasr, seküler bakış açısıyla dinleri inceleyen bir başka düşünce okulun iddiasını ise şöyle izah ediyor: “Bütün dinlerin aynı ve eşit olduğunu ve aralarındaki farklılıkların önemsiz olduğu fikrine dayandığını, oysa bu eşitlik anlayışı da metafizik bir temelden ziyade duygusallığa dayandığını söylemektedir. Bu yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu anlayış, dinlerin arasında var olan metafiziksel, teolojik ve toplumsal öğretilerin farklılığını göz ardı ederek dinlerin birliğini savunmaya çalışmıştır.”²⁷²

Nasr’a göre; “Bu bakış açısı dinleri ortak paydalarına indirgemekten başka bir şey yapmaz. En kötüsü de böyle bir yaklaşım, hiçbir yere götürmeyen, herhangi bir özden yoksun zayıf bir duygusalcılıktır. Ne durumda olursa olsun, bu yaklaşım kutsal biçimlerin anlamlarına nüfuz etme yeteneğine sahip değildir; çünkü o, bu biçimlerin kendi düzeylerindeki önemlerini kabul etmez. Modern dünyada, bu yaklaşım, kutsal nitelikli olsalar bile biçimleri hor görerek, kutsalın tahrip edilmesi sürecini dolaylı olarak daha da ileriye götürmüştür.”²⁷³

Nasr, son zamanlarda ise bazı âlimlerin dikkatlerini ‘mistisizm’ üzerine odakladıklarını iddia ediyor. Ona göre bunların amaçları; “mistisizmin bile bir dinin özellikleriyle ve bu dine ilişkin belirli ve özgün biçimlerle ilgilendiğini göstermekti.

²⁷⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 298-299.

²⁷¹ Nasr, *Makaleler-1*, s. 28-29

²⁷² Nasr, *a.g.e.*, s. 29.

²⁷³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 299-300.

Bu yazarlar ele alınan geleneğin mistikliği için kutsal metinlerde kullanılan dilin harflerinin, sözcüklerinin, seslerinin, söz diliminin ve diğer yönlerinin oynadığı esas rolü vurgularlar. Bu kritikçilerin çoğu, kutsal biçimin sadece özellik ve sınırlama biçimi olmayıp, aynı zamanda sonsuza ve biçimsiz açıldığı gerçeğinden tam olarak haberdar değildirler. Bu âlimlerin inançları ve dinleri birleştirmeye çalışanları duygusalcılığına karşı çıkmaları diğer aşırı konuma giden bir sarkaç reaksiyonudur ve modern dünyadaki düşünsel hayat ve âlimce çalışmaları niteleyen bir ilave örneğidir.”²⁷⁴

Nasr’a göre bir başka yaklaşım ise; “dinlerin birliğine doğru ‘duygusalcı’ adı verilebilecek yaklaşımdır. Bu yaklaşımın özünde bulunan indirgemecilik, Hristiyanlıkta son otuz yıldır ortaya çıkmış olan birçok birleştirici harekette yeni bir ifade biçimi kazanmıştır. Bu durum Hristiyanlık ile diğer dinler arasında daha iyi diyalog sağlanması amacına dayanmakla birlikte, ekümenizm taraftarlarının çoğu, karşılıklı anlaşabilmeyi bir geleneğin bütünselliği fikrinin üstünde tutmaktadırlar. Dolayısıyla birçok ekümenist, değişik inançlardan insanların dinî bir diyalog sürecinde dönüşüme uğrayacaklarını ve böyle bir sürecin devamıyla, dinlerin kendilerinin de dönüşüme uğrayacağını umuyor. Buradaki varsayım, kişinin kendi geleneğini koruyarak başka bir kutsal biçim ve anlam dünyasını anlamaktan ziyade, sadece kendi başına daha iyi anlamının nihaî gaye olduğudur.”²⁷⁵

Diğer dinleri anlama yollarından biri olan bu yaklaşımı Nasr, şöyle değerlendiriyor: “Böyle bir görüş açısı, sonunda kutsal otorite yerine insan zihnini ikame eder ve sadece dinin kalıntılarını azaltan bir çeşit hümanizmin içine yuvarlanır. Bu, gerçekte, diğer dinlere karşı bir saygısı olmasına ve dinî inanca sahip kişilerce gerçekleştirilmesine karşın, sekülerizmin ve modernizmin başka bir biçimidir.”²⁷⁶

Batıdaki dini formların çeşitliliğini ele alan Hristiyan ve seküler ilmi çalışmaların nerdeyse tamamı Nasr’ın nazarında istenilen neticeyi vermemiştir. Peki, sonuç nedir? Nasr sonucu şu şekilde değerlendiriyor: “Diğer dinleri anlama

²⁷⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 300-301.

²⁷⁵ Nasr, *a.g.e.*, s. 301-303.

²⁷⁶ Nasr, *a.g.e.*, s. 303.

yollarından birinin takip edilmesi, dolaylı olarak diğerrinin reddedilmesi anlamına geldiğini ve bunun sonucu olarak, dinî kavgalar, ayrımcılık, grupçuluk ve sonunda modern dünyada kıtlığı görülmeyen fanatizm gibi istenmeyen sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunların diğerr dinlere karşı çıkmaları, kendilerinin bir inanca sahip olmalarından ve o dinin bunlar için bir anlamı olmasından kaynaklanır. Sorun tam olarak kişinin belirli bir dine, son derece anlamlı bularak derinlemesine bağlandığında ortaya çıkmaktadır. Aslında bunlar inanç sahibi olmakla beraber, yabancı biçim evrenlerine nüfuz edip onların iç anlamlarını ortaya çıkaran temel bilgiden yoksundurlar. Oysaki yabancı bir dinî dünyayı anlamlı kılmada bilginin oynayacağı rolü de önemsemek zorundayız.”²⁷⁷

Dinlerin incelenmesi meselesine bu şekilde özetlemek mümkündür. Bu konuyla alakalı Nasr’ın kanaati ise şöyledir: “Dinsel evrenlerin çeşitliliği ve farklılığı bakımından, kullanılan yöntemlerin hepsinin, bazı olumlu özelliklerinin imasına karşın, geleneksel bakış açısından ve onun temelinde bulunan hikmet yönünden kusurlu ve eksik taraflarının bulunduğu söz götürmez bir gerçektir. Bugün kişinin Kutsal Adalet ve Rahmet’in anlamını tahrip edecek bir ayrımcılık ile inanç sahiplerinin semavî olduğuna inandığı bir dinin kıymetli öğelerini tahrip edecek bir evrenselcilik arasında bir seçim yapması beklenmektedir. Burada Mutlak’ın, kişiye özel istisnalar haricinde, bütün tezahürlerini ihmal eden bir mutlakçılık ve mutlaklığın anlamını yok edecek bir görecelilik arasında bir seçim söz konusudur. Kişiye dinin bütün gerçeklerinin tarihsel etkilere indirgenmesi veya Logos’un belirli bir tezahürünün tarihsel açılımına değinilmeden bu gerçekliklerin tek başlarına incelenmesinin göz önüne alınması imkânı sunulmaktadır. Bu durumda kişi ya diğerrini nazıkçe ve işine geldiği için veya sadaka kabilinden kabul etmeli, ya da karşısındakinin görüşü doğruya değil de yanlışla dayandığı için, karşısındakini rakip olarak görüp onun yenilmesi ve hatta yok edilmesi için uğraşmalıdır. Kişinin karşısına iki alternatif çıkıyor. Bunlardan biri, diğerr dinlerle hiç ilgilenmemek ve kendi geleneğinde son derece dindar olmaktır. Bu alternatif, diğerr dinlerdeki hakikat, inayet ve güzellikten haberdar olanlar için geçerli değildir, Diğerr alternatif ise,

²⁷⁷ Nasr, *a.g.e.*, s. 304-305.

kişinin kendi inancını kaybetmesi, inancının zayıflaması ve sarsılması pahasına da olsa, diğer dinleri incelemesidir.”²⁷⁸

Nasr, sözlerini şöyle devam ettirmektedir: “Dolayısıyla modern insan bu alternatiflerle diğer dinlerin varlığının kendisi için bir varoluş meselesi olduğu bir zamanda yüz yüze gelmiştir. Atalarının yüzleştiği sorun bundan çok farklı idi. Günümüz insanının dinî ve manevî yaşamı için gerçekten yeni ve önemli bir boyut söz konusuysa, bu boyut diğer biçim ve anlam dünyalarının, arkeolojik veya tarihsel gerçekler veya olgular olarak değil de bir din olarak bulunuyor oluşudur. Bu durum, bir güneş sistemi içinde yaşamak ve onun kurallarına uymak fakat diğer güneş sistemlerinin olduğunu bilmek ve katılım yoluyla onların ritimleri ve harmonilerini öğrenmek ve böylece her birinin içinde yaşayanlar için yegâne olan bir uydular sisteminin müthiş güzelliğini görmenin gerekliliğidir. Bu sistemlerin her biri kendi Güneşiyle aydınlanacak, fakat bilginin takdire şayan gücüyle, beklentiyle ve orada bulunmadan, bu güneş sistemlerinin her birinin kendine özgü birer güneşi olduğu, yine bu güneşin hem güneş hem de yegâne Güneş olduğu bilinecektir.”²⁷⁹

Nasr, “Kutsal biçimin çoklu evrenleri açısından dinlerin incelenmesinin hayati önemi göz önüne alındığında, geleneksel bakış açısının ilgili ve onun kalbinde yatan aslî bilginin, böyle derin bir “varoluşsal” meseleye çözüm üretebileceğini iddia etmektedir. O, farklı dinlerin varlığını anlamak için geleneğin sunduğu anahtarın, zamandan bağımsız olan hikmet veya aslî bilgi sayesinde böyle bir görevi başarabileceğini, çünkü onun öncelikle kutsal nitelikli bir bilgi ve nihaî olarak kutsal bilginin kendisi olduğunu vurgulamaktadır.”²⁸⁰

Dinlerin çokluğu “varoluşsal” bir mesele ise ve bunun çözümü de gelenekçi yaklaşım ve onun sunduğu asli bilgi ile çözülecekse o zaman Nasr’ın, üzerinde ısrarla durduğu “*Geleneksel Ekol ve Çoğulculuk Anlayışını*” tahlil etmemiz adeta bir zorunluluk teşkil etmektedir.

²⁷⁸ Nasr, *a.g.e.*, s. 305-306.

²⁷⁹ Nasr, *a.g.e.*, s. 305-306.

²⁸⁰ Nasr, *a.g.e.*, s. 306.

4.8. Geleneksel Ekol ve Çoğulculuk Anlayışı

Gelenekselci Ekol, XX. yüzyılın ilk yarısında Fransız Müslüman düşünür René Guénon'un (1886-1951) başlattığı, modern zihniyetin insanlara sınırlı ve ters yüz edilmiş bir din sunduğu tezini savunan bir fikir akımı etrafında toplanan düşünürlere verilen bir isimdir.²⁸¹ Bu ekol her ne kadar R.Guénon'a dayandırılrsa da onu asıl temellendiren ve sistemleştiren kişi Frithjof Schuon'dur. "Gelenekselci" ismi ile anılmaları, bu ekol mensuplarının modern zihniyete karşı geleneği savunmaları ve kökeni semavî olan, vahye dayanan her şeyi -ki, buna "geçmişten tevarüs edilen, dinî olarak tavsif edilebilecek olanlar ve bir medeniyeti meydana getiren tüm ayırıcı nitelikler de dâhildir- "gelenek" olarak kabul etmeleri sebebiyledir.²⁸²

Mensuplarının da kabul ettiği gibi, bu ekolün savunduğu görüşler yeni olmayıp, tarihin çeşitli devirlerinde Doğu'da ve Batı'da birçok kimse tarafından zaman zaman dile getirilmiştir.²⁸³ Ancak, ekolün bu fikrinin kaynağını ünlü İsveçli sûfî J. Gustav Agueli olduğu söylenebilir. Zira Guénon'u İslâm ve tasavvuf ile tanıştıran kişi olan Agueli, Müslüman olduktan sonra, İslâm'ın Arap olmayan milletler üzerindeki etkisini araştırmak üzere gittiği Hindistan'dan yazdığı mektuplarında, İslâm'ın da diğer dinlerin kaynağı olan "ebedî gerçek"i taşıdığına inandığını yazmaktadır.²⁸⁴

Ekolün temel tezi şudur: "Rönesans ile başlayan modern zihniyet, beşeriyet tarihinde daima egemen olmuş olan dinî dünya görüşünden bir sapmadır ve insanlığı bir çıkmaza götürmektedir. Artık modern dünyada din sekülerleşmiş ve esas kökeninden koparılmıştır. Temelde iki farklı dünya görüşünden söz edilebilir; bunlardan biri Geleneksel, diğeri modern dünya görüşüdür. Modern dünya görüşünü belirleyen özelliğin onun "profan" yani din dışı olmasıdır. Buna karşılık Gelenekselci bakış açısının karakteristik özelliği ise, onun ilâhî vahye dayanıyor olmasıdır. Dolayısıyla, Gelenekselci Ekol mensupları modern bakış açısından kurtulmak ve

²⁸¹ Şehâbeddin Yalçın, "Geleneksel Okul ve Dinlerin Aşkın Birliği", İzlenim, İst., 1995, Sy. 21, s. 38.

²⁸² Lord Northbourne, "Modern Dünyada Din," Çev. Şehâbeddin Yalçın, İst., 1995, s. 14.

²⁸³ Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İnsan Yay., İst., 1997, s. 14.

²⁸⁴ Hülya Küçük, "İsveç'te Tasavvuf: Ivan John Gustav Agueli ve Gunnar Ekelof Örneği" T.D. Ank. 2003. Sy.10, s.127-128.

tekrar Geleneksel bakış açısını hâkim kılmak maksadıyla bilhassa ilâhî/büyük dinler arasındaki “aşkın birlik” üzerinde dururlar.”²⁸⁵

Bu ekole göre; “dinler kaynak ve bâtın/öz itibariyle birdirler, ama bu birlik onların şeklen aynı olmalarını gerektirmez. Dinler, aynı ışığın değişik renklerde yansımalarından ibarettir. Hakikat bir tek ve değişmezdir. Dinlerin çokluğu Semavî iradeye uygun olmakla birlikte, onlar arasında bâtınî ve aşkın bir birliğin varlığı da söz konusudur. Dinlerin aşkın birliğinin sebebi, onların aynı kaynaktan yani Tanrıdan gelmiş olmalarıdır. Dolayısıyla her din “*ed-Dîn*”dir. Yani bir dini yaşayan kimse tüm dinleri yaşamış gibidir. Dinler arasındaki farklılık onların formuna, dış şekillerine ait olduğu için, onların özsel birliğini etkilemez. Bu farklılıkların, hatta zıtlıkların sebebi değişik insan topluluklarının sahip oldukları farklı ve ayırıcı zihniyet yapısı ve kültür ortamıdır. Bu farklılıklar ve zıtlıklar normal, hatta zorunludur. Dinde form ve öz ayırımı yapmak gereklidir. Hakikat formda değil, özde aranmalıdır.”²⁸⁶Dolayısıyla “Gelenekselcilere göre bugün dünyamızda yaşayan bütün dinler doğrudur ve insanları doğruya ve kurtuluşa ulaştırır.”²⁸⁷

Ekolün mimarlarından F. Schuon’a göre; “her din bir ve aynı semavî cazibe ve denge iradesinden gelen bir vahiy neticesidir. Ancak bu, her dinin şeklen aynı olmasını gerektirmez. Zira her din bir biçim ve öze sahiptir. Öz değişmez ve sınırsız haklara sahiptir. Biçim ise izafidir ve hakları da bu yüzden sınırlıdır.”²⁸⁸ Nasr’ın ifadesiyle; “herkesin özden anladığı ancak kendisini bağlar. Ayrıca, farklı vahiylerin birbiriyle çelişmediği rahatlıkla söylenebilir. Çünkü onlar farklı beşerî topluluklara gönderilmiştir ve Allah hiçbir zaman birbirinden farklı iki topluluğa aynı mesajı göndermemiştir. Kaldı ki, farklı gibi görünen bazı hususlarda beşerî dillerin farklılığı önemli rol oynar. Kısaca, dinler arasında görülen farklılık “izafi” olmaktan öte gitmez.”²⁸⁹

Schuon, farklı vahiylerin çelişmediğini zirve örneğiyle şöyle izah ediyor: “Sahih yani kopmaz bir gelenek zinciriyle otantik vahye bağlı olan dinler aynı

²⁸⁵ Schuon, *a.g.e.*, s. 9-10.

²⁸⁶ Schuon, *a.g.e.*, s. 12.

²⁸⁷ Hüseyin Yılmaz, “*Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*” İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 380.

²⁸⁸ Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 26.

²⁸⁹ Aslan, “Dinlerde Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat” s. 181.

zirveye götüren yollar gibidir. Eğer böyle olmasaydı, Allah yeryüzünde geçmişte yaşamış ve şimdi de yaşamakta olan geniş bir insan kesimini kurtuluş imkânından mahrum bırakmış olurdu. Aynı zirveye götüren yollar, dağın eteğinde birbirinden uzakta iken, zirveye yaklaştıkça birbirlerine yakınlaşırlar. Dağa tırmanan akıllı insan kendi yolunu takip eder ve diğer yollarda bulunanlarla pek ilgilenmez. Diğer yolları araştırmak veya kendi yolunun en iyisi olduğunu zannederek, başkalarının kendi yoluna gelmesiyle uğraşmak zaman kaybindan başka bir şey değildir.”²⁹⁰

Schuon, sözünü şöyle devam ediyor: “Bugün ‘Yahudilik’ ‘Hristiyanlık’ gibi kavramlar çoğu zaman bu inançlara özgü biçimsel sınırlandırılmışlıkların özel tezahürlerinden başka bir şeyi ifade etmezler. Dolayısıyla bir dinin, geleneksel diğer formları belli derecede yanlış yorumlaması kaçınılmazdır. Ancak, Allah, eskiden beri vahyedilmiş formların hiçbir surette birbirine karıştırılıp harmanlanmasını da kabul etmemiştir. Bu yüzden dinlerin birliği konusu dinlerin dış planında yani formlar (ecumenism) planında gerçekleştirilemez ve böyle bir faaliyet kabul de edilemez.”²⁹¹

Bir başka ifadeyle ‘*Mutlak Hakikat*’ “her şeyi kapsayıcıdır. O değişmez olduğundan, onun yansımış imajı, aslında onun kendisinden başka bir şey değildir. Ancak, az çok bulanık veya çarpıktır. Bununla birlikte o aynı zamanda dünyevî bir yansıma ile tersyüz de edilebilir. Var olan her şey bu Hakikat’in bir yansımasıdır. Mevcudattan bazıları onu daha açık bir şekilde, doğrudan veya anlayışımıza daha uygun bir tarzda yansıtırken, diğer bazıları ise çarpıtılmış olarak yansıtır.”²⁹²

4.9. Geleneksel Ekol ve Seyyid Hüseyin Nasr

Nasr’a göre; Geleneksel Ekol dışında bulunan düşünürlerde gelenek kavramı anlayışı yoktur. O modernizm dâhil bütün yeni olguların kökleri geleneğin içindedir iddiasını tamamen reddeder. Nasr, modernizmin gelenekten neşet ettiği iddiasını kabul etmediği gibi modernizmin geleneğe isyan olduğunu iddia etmektedir. Ona

²⁹⁰ Nortbourne, *a.g.e.*, s. 12.

²⁹¹ Schuon, *a.g.e.*, s. 14.

²⁹² Nortbourne, *a.g.e.*, s. 10.

göre bazen gelenek zayıfladığı zaman modernizm, bu zayıflığı fırsat bilerek geleneksel toplumların içine sızar.”²⁹³

Onun bu hususla alakalı görüşü şöyledir: “Geleneksel bakış açısını takip edenler için kök, kutsal zeytin ağacının kökü cennettir. Bunun dışındaki diğer bütün iddiaları hem dinî açıdan ve hem de metafizik açıdan kabul etmek mümkün değildir. Bu noktada modernistler de Gelenekçileri reddederler. Modernist bakış açısı geleneksel bakış açısından tamamen farklıdır. Geleneğe mensup düşünürler her şeyin kutsaldan neşet ettiğini ifade ederler. Haddizatında gelenek kelimesinin kullanılış tarzı bile modernistlerle Geleneksel Ekol mensuplarını biri birinden ayırmaya kâfidir.”²⁹⁴

Gelenekselciler ve Nasr, “gelenek” terimini, hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal, hem de bu ilâhî mesajın insanlık tarihi boyunca durmadan açılması anlamında kullanıldığını şöyle ifade eder: “İlâhî mesaj, hem Asıl’la yatay anlamda bir sürekliliği, hem de gelenek hayatındaki her hareketi tarih ötesi Aşkın Hakikat’e bağlayan dikey bir bağı ifade etmektedir. Öncelikle gelenek, kelimenin tam anlamıyla dini ve onun bütün veçhelerini kapsayan, *ed-Din*’dir; yine, alışılmış, gelenekselleşmiş ve İlâhî modellere dayanan anlamında, *es-Sünnet*’tir ve tasavvufta da görüldüğü gibi, geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını Asıl’a bağlayan zincir, yani *es-silsile*’dir. Bunun için geleneği, kökleri İlâhî Tabiat’taki vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiş bir ağaca benzetebiliriz. Gelenek ağacının özünde din; onun özünde de ağacın yaşamını sürdürmesini sağlayan, vahiy kaynaklı *bereket* bulunmaktadır. Gelenek, kutsal, ezeli ve ebedî Hakikat; tükenmez hikmeti ve Hakikatin değişmez prensiplerinin farklı zaman ve mekân şartlarında sürekli uygulanmasını ifade eder. Bir gelenek ömrünü tamamlayabilir, geleneksel uygarlıklar da çökebilir; yine de bu çöküş ve geleneksel uygarlıklarda her zaman var olan mücâdele halindeki düşünce ekolleri, hâlâ gelenek çatısı altında bulunmaktadır. Geleneğe doğrudan karşı çıkanlar, tabii ki, “gelenek” gibi bir terim olmaksızın varlığı anlamlandırma imkânı olmayan modernistlerdir. Modernizm, tabiatı gereği, dinî ve metafizik alanlarda hakikatin yerine yarı

²⁹³ Aslan, “ Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât,” s. 42.

²⁹⁴ Aslan, a.g.m., s. 42.

hakikatleri ikame eden ve söz konusu geleneğin temsil ettiği bütünlükten vazgeçmiş bulanık bir görüntü sergilediği için, gelenekselciler gelenek ile modernizmin birbirine tam anlamıyla zıt olduğunda ısrar etmektedirler.”²⁹⁵

Nasr, sözlerine şöyle devam ettiriyor: “Geleneksel Ekol, insanoğlunun yeryüzündeki varlığından bu zamana kadar kaynağı vahye dayanan ezeli ve ebedî bir hikmetin var olduğunu ve bu hikmetin din, bilim, felsefe, sanat ve hatta günlük yaşayışı da içine aldığını varsaymaktadır. Dolayısıyla Gelenek, bugünkü modern düşünce ve yaşayışın ortaya çıkardığı sosyal ve entelektüel krizlerin ancak Geleneğin yeniden keşfiyle giderileceğini iddia eden bir düşünce ve yaşayış biçimidir. Bu Ekol’ün varlık görüşünde, en yüksek seviyede Zat-ı Mutlak ve sonra ruhani ve melekût âleminin bulunduğu, en alt seviyede ise Varlığın en az yansıdığı fizikî âlemin var olduğu hiyerarşik bir yapı öngörülmüştür. Fakat varlığın bu hiyerarşik yapısının idraki, Geleneksel Ekol’e göre, ancak insanın kendi öz benliğindeki hiyerarşik yapının keşfedilip kullanılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Geleneksel ekol, “izafi mutlak” ve “semavi öz” kavramlarına yeni fonksiyonlar yükleyerek, dinlerin çokluğu meselesine makul bir dinî izah getirmeye çalışır.”²⁹⁶

Schuon’un dinî literatüre kazandırdığı “izafî mutlak” kavramını Nasr, dinî çoğulculuk meselesini izah için kullanır. Ona göre; “Mutlak (Tanrı) mutlaktır ve bu, insanla vahiy yoluyla ilişki kurduğunda, her toplumsal çevrede farklı kutsal form ve anlamlar dünyası yaratır. Meselâ, İslâmî dünyada Kur’an ve Hristiyan dünyada Logos (Tanrı keliması) olarak Mesih, bizatihi Mutlak olmadan mutlaklık ifade eder ve dolayısıyla da Tanrı’ya nisbetle izafî mutlaktır. Buradan hareketle Nasr, eğer bir Hristiyan, Tanrı’yı teslis veya Mesih’i Logos olarak görür ve doğru olarak inanırsa, bunu dinî noktayı nazardan anlamamanın mümkün olduğunu söyler. Metafizik açıdan bakıldığında, bunlar izafî mutlaktır ve sadece Tanrı’nın sonsuz zatı ve birliği bütün izafiliğin üstündedir.”²⁹⁷

Nasr’ın ifadesiyle “Ekol mensupları, *Tek Gerçek, Değişmez Hikmet, Değişmez Din, Tek Din, Zât-ı Mutlak, Nihâî Varlık, Hakk, İlah, Nihâî Kutsal Hakikat*

²⁹⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 16.

²⁹⁶ Aslan, “Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât,” s. 41.

²⁹⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 294.

gibi kavramları sık sık kullanarak, bu kavramların hakikatini mevcut dinlerin özünden hareketle keşfetmeye özel bir önem vermektedirler. Buna göre “*Mutlak*” her zaman ve mutlaka mutlaktır. Hak, mutlak olarak hakikattir. Bunun dışındaki her şey, Mutlak’ın dinî dünyadaki tezahürleridir. Biz Nihaî Varlık hakkında konuşurken, onun ancak belli bir formda bize gelen tezahürlerinden bahsedebiliriz, bizzat kendisi hakkında değil.”²⁹⁸

Nasr’ın deyimiyle; “Her din, Mutlak’ın kendisini o dinde ortaya koyduğu tarza bağlı olarak bir hakikat iddiasında bulunur. Oysa Mutlak Hakikat bütün kategorilerin ötesindedir. Bu anlamda Mutlak ile kastedilen Tanrı da değildir. Çünkü Tanrı’nın şahsiyeti vardır; oysa Mutlak, şahsiyet ile sınırlandırılmaz. Hak gerçek anlamda bilinemez. Fakat O’nun tezahürleri farklı şekillerde yorumlanabilir. Bu sebeple insanlar Mutlak Hakikat iddialarını değil, onu yalnızca kendilerinin temsil ettiği iddialarından vazgeçmelidirler.”²⁹⁹

4.10. Seyyid Hüseyin Nasr’da Dinsel Çoğulculuk

Seyyid Hüseyin Nasr’ın Dinsel Çoğulculuğa bakışını Hallaç’tan naklettiği şu veciz ifadeyle giriş yapalım: “*Dinleri tefekkür ettim, cidden araştırdım, gördüm ki, hepsi çok dallı tek bir kök imiş*”³⁰⁰

Batıda dinler üzerinde yapılan çalışmalarda mevcut olan çeşitli yaklaşımlar daha önce Nasr’ın bakış açısıyla izah edilmişti. Netice itibarıyla Nasr, şunu dile getiriyordu: “Şimdi şunu söyleyebilirim ki dini hakikat ve “bizim” dinimizden başka dinlerin de olduğu bir dünyada evrensel anlamda dini hakikat hakkında konuşabilme otoritesi sorunu, geleneksel okula başvurmakla çözülür. Bu okul, insanoğlunun bin yıllık dini geleneklerinin merkezinde yer alan geleneksel metafizik akidelere dayanır. Onu çağdaş dünyada ilk önce formüle eden Fransız René Guenon ve sonra Hintli Ananda K. Coomaraswamy’dır. Bunların izah ettiği geleneksel öğretilerin kalbinde zaman ve mekân tanımayan, ezeli, ebedi ve evrensel hikmet bulunmaktadır. Bu hikmet, daha sonra Frithjof Schuon tarafından en mükemmel biçimiyle ortaya kondu.

²⁹⁸ Aslan, “Dinlerde Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat,” s. 178.

²⁹⁹ Aslan, a.g.m., s. 182-183.

³⁰⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 291.

Dini hakikat ve çeşitli dini formlar arasında dinlerin içsel gerçekliklerinin birliğine ilişkin mahiyetlerini ancak *Geleneksel okul*'un bakış açısıyla işaret etmek mümkündür.”³⁰¹

Nasr, “Geleneksel okul’un bakış açısının, sadece Allah’ın (c.c.) mutlak olduğunu, yani ancak O’nun “Ben” diyebileceğini ve bir kezden fazla “Ben” dediğini iddia eder. O’nun her “Ben” deyişi bir dini evrende yankısını bulmuştur. Bu dini evrenin insanları için bu yankı İlâhi “Ben’in ta kendisidir. Dolayısıyla bir Hristiyan’ın, Hz. İsa’nın Yeni Ahid’de söylediği “Ben kapıyım” sözüne uygun olarak Hz. İsa’nın Allah’a açılan kapı olduğuna inanmasının gerekliliği böylece tamamen anlaşılır bir şeydir. Hz. İsa gerçekten bir Hristiyan için Allah’a açılan kapıdır; ama bu demek değildir ki Allah başka milletler için başka “kapılar” yaratmamıştır. Çünkü böyle bir anlayış, Logos’un içinde tercih ettiği dini evrenin “mutlaklığını” geçersiz kılmaz. Kelam’ın veya “Logos”un muayyen bir vahyin ya da tecellisinin hâkim olduğu bir dünyada Logos’un tecellisi Logos’tur. Bu, Müslümanlar için Hz. Peygamber’in niye Allah’a giden yol olduğunu ve O’nun Hz. İsa gibi niye “*Ancak beni görenler Hakkı görmüşlerdir*” dediğini açıklar. Binaenaleyh, Allah’a götüren rehber, Hristiyanlar için Hz. İsa, Müslümanlar için Hz. Muhammed (s.a.v.), Hindular için Hindu Avatar’lar, yani Krişna ve Rama’dır. Mesaj ve elçinin vazifesi her dinde aynı değildir; örneğin Hristiyan ve İslam geleneklerinde Hz. İsa ile Hz. Muhammed (s.a.v.) farklı vazifeler icra etmişlerdir. Yine de “Mutlak” anlayışı her dinde var olmuş ve Mutlak’ın her dindeki tecellisi veya vahyi, söz konusu dini evren için mutlaklık niteliğine haiz olmuştur; bu, bizzat Hakikat’e ulaşmanın olmazsa olmaz şartıdır.”³⁰²

Nasr’a göre; “Her dinin merkezinde ve kaynağında evvela bizzat Mutlak’ın Kendisi vardır. Bu ilâhi Öz veya Nihai Gerçeklik olarak adlandırılabilir. O, sadece Kendisi’dir ve Kendisi’nden başka hiçbir şeye dayanmaz. Budistler ona “O” ya da boşluk anlamına gelen sunyata derler. O’ndan doluluk veya boşluk olarak bahsedilmesi kullanılan dile bağlıdır. Asıl bilinmesi gereken sadece Mutlak’ın

³⁰¹ Nasr, *Makaleler-1*, s. 30-31.

³⁰² Nasr, *a.g.e.*, s. 31.

mutlak ve sadece Tanrı'nın Tanrı olduğudur. Ayrıca eğer yalnızca Tanrı'nın Kendisi Mutlak ise, o zaman O'nun tüm tecellileri göreceli alana ait olacaklardır.”³⁰³

Nasr, sözünü şöyle devam ettirir: “İşte tam da burada Schuon'un terminolojisiyle söylersek “*göreceli mutlak*” kavramı işin içine girmektedir. Belli bir evrende Mutlak veya Yüksek İlke'nin dışındaki her şey ancak “*göreceli mutlak*” olabilir, buna Tanrı'nın ilk tecellisi Logos da dâhildir. Logos farklı dini evrenlerde tecelli eder ve arketipleri (modelleri) İlahi Akıl'da olan dinlerin çokluğuna sebep olur. Üstelik her durumda dini mesajın dünyevi biçimini renklendiren sadece mesajın formu olmayıp aynı zamanda bu mesajın alıcısıdır da. Meşhur bir tasavvuf darbimeseline göre şarap, girdiği kabın rengini alır. Bu sözün anlamlarından biri de ilahi vahyin vahyedilen topluluğun biçimini almasıdır. Alıcı yani kap, şaraba yani Sema'dan vahyedilene rengini verir. Fakat daha derin bir düzeyde bizzat kabın kendisi de Sema tarafından biçim kazanır. Burada ince bir metafizik nokta yatmaktadır. Sembolik olarak söylersek Tanrı, şarabı dökecek alıcıyı seçmekte ve gerçekte şarabın rengini alan da kap olmaktadır.”³⁰⁴

Dolayısıyla Nasr, “her dinde beşeri kapla renklenmiş bir din bulunduğunu iddia etmektedir. Ve bu kap, Allah'ın iradesiyle dinin dünyevi biçimine uygun bir durum vermektedir. Hz. Allah Cebrail'i, Arabistan'a ve ana dili Arapça olan bir Araba göndermiştir. Dolayısıyla Allah'ın Kelam'ı İslam'da Arap dilinin libasını giymiş ve vahyedildiği dünya olan İbrahimi dünyanın biçim ve görünüşünü kazanmıştır. Aynı şekilde Buda, Bo ağacı altında nura kavuşunca öğretilerini Hint dünyasının diliyle ifade etmiştir. Bu, hiçbir ciddi dini çalışmanın derin önemini reddedemeyeceği aşikâr bir hakikattir. Geleneksel bakış açısı da beşeri kabın belli bir dinin dünyevi tezahürüne rengini verdiğini kabul eder. Fakat o şunu da ekler ki, Allahu Teâlâ daha derin bir anlamda kabı önceden seçer ve ilahi vahyin şarabının konulacağı kabı, onun biçim ve rengini belirler.”³⁰⁵

Nasr, konuyu şöyle özetler: “Geleneksel görüş, O'nu ifadede kullanılan dil ne olursa olsun Mutlak'ın tüm dinlerin kaynak ve merkezinde ve sadece Mutlak'ın

³⁰³ Nasr, *a.g.e.*, s. 32.

³⁰⁴ Nasr, *a.g.e.*, s. 32.

³⁰⁵ Nasr, *a.g.e.*, s. 32-33.

mutlak olduğunu ısrarla vurgular. Bunun yanında bir de her gelenekte farklı isimlerle anılan ve belli bir dini evrende -bu evren için O mutlaktır- tecelli eden Logos vardır. Fakat gerçekte o yalnızca göreceli mutlak olmasına karşın içinde tecelli ettiği ve Mutlak’a açılan kapısı olduğu dini âlem için mutlaktır. Üstelik her dinin İlâhi Akıl’da bir modeli olmasına rağmen o, yeryüzünde tezahür ettiği dünyevi kabın biçimini alır. Farklı dinleri karşılaştırırken bu dünyevi ve beşeri farklılığı ve her dinin semavi modelini göz önüne almak ve biçimsel yönü itibariyle mutlak olmamasına karşın her sahih dinin Mutlak’tan sudur ettiğini görebilmek zorunludur.”³⁰⁶

Peki, bu Mutlak yok olursa ne olur? Nasr, bu soruya şöyle cevap vermektedir: “Üç ihtimal vardır. Bunlardan ilki, bütün dinlerin mesajlarının mutlaklığına ilişkin iddialarını reddedip tüm dini öğretilerin izafî olduğunu öne sürmektir. Bunu yapmak demek tüm dinleri ve nihayetinde bizatihi *ed-Din*’i ortadan kaldırmak demektir. Ve sonuçta şu iki pozisyondan birini kabul etmek zorunluluğu hâsıl olur. Biri, tüm dinleri, salt tarihi ve toplumsal fenomenlere indirgeyen tarihselciliktir. Bu, kişinin kendini etkileyen şeyi öyle bir tarzda incelemesidir ki, o, bunu sonuna kadar götürdüğünde en yüce öğretileri, evrimcilere göre her şeyi meydana getirmiş olan kozmik çorbanın moleküllerine indirgemek zorunda kalır. İkinci pozisyon ise, kişisel inanç ve şahsi bağlılığın dinin kalbi olduğunu, fakat dinin değişmez hiçbir fikri veya ahlâki içerik taşımadığını kabul etmektir. Dolayısıyla, mutlak anlamda dinden bahsedilmemeli, bilakis dini iddiaların öznel mahiyetinden haberdar olunmalıdır. Her iki durumda da sonuç dinin yok olması veya en azından zayıflaması olacaktır.”³⁰⁷

İkinci bir ihtimal ise kişinin kendi dinini, mutlak addedip diğer bütün dinleri reddetmesidir; bu bugün çok sayıda kişinin yaptığı şeydir. Geleneksel insanlığa normal gelmiş olan ve birçok sıradan insanın benimsediği bu tutuma saygı duymak gerekir. Hakikat’in bir formuna tutunup O’nun diğer formlarını inkâr veya ihmal etmek O’nu tümünden reddetmekten iyidir. Hatırlamamız gerekir ki her dine göre insanın ilk vazifesi kendini kurtarmaktır. Kendisi için Mutlak’ın hayatın merkezi

³⁰⁶ Nasr, *a.g.e.*, s. 33.

³⁰⁷ Nasr, *a.g.e.*, s. 18.

olduğu bir Müslüman dinini yaşayabildiği sürece kesinlikle ilk pozisyonu ikinciye tercih edecektir; tabii bu bakışın noksanlıkları akıldan çıkarılmamalıdır.³⁰⁸

Üçüncü ihtimal ise bütün semavi dinleri doğru kabul etmektir. Bu demek değildir ki bütün dini iddialar doğrudur. Daima ayıklama ilkesine ihtiyaç vardır. Fakat eğer bütün vahyedilmiş dinlerin, tarihsel geleneklerin, medeniyetlerin, kutsal sanatların, teolojilerin ve kutsallık olgusunun kendilerinde tecelli ettiği bilgiler meydana getiren insanlığın binlerce dininin doğru olduğunu kabul edersek o vakit şu iki önemli soruyla yüz yüze geliriz. Peki, o zaman yanlış olan hiçbir şey yok mudur? Çünkü eğer dini açıdan her şey doğru ise o zaman yanlış olan hiçbir şey yok demektir. Bu yüzden ilk mesele hakikat meselesidir. İkincisi ise otorite, yani değişik dinlerin doğruluğu hakkında kimin hangi yetkiyle söz söyleyeceği meselesidir.³⁰⁹

Dolayısıyla Nasr’a göre bu, iç düzeyde ve dış düzeyde iki cevabı olan fevkalâde önemli bir meseledir. İçsel cevabı şudur: “Onların otoritesi metafiziksel kesinliğe dayanmaktadır. Geçerli manevi bir yolla Allah bilgisine ve metafiziksel bilgiye ulaşmak demek “*dinlerin aşkın bilgisini*” fark etmek demektir; tabii eğer kişi diğer dinleri derinliğine tanımış ise bunu fark edebilir. Bu bilgiyi elde etmiş olan insanlar, dini sınırları aşabilir ve diğer sahih dini formlardaki İlahi varlığı hemen görebilme ayrıcalığına sahip olabilir. İşte “batini birliği” savunan geleneksel metafizikçilerin metafizik bilgilerinin bu göz kamaştırıcı sezgi ve kesinliği, geleneksel metafiziği anlayabilenler için içsel bir otoritedir; fakat geleneksel bakış açısını reddedenler için böyle bir cevabı kabul etmek zordur.”³¹⁰

Zahiri veya harici olan ikinci cevap ise çok güçlü olup kavranması kolaydır. Bu cevap, çeşitli geleneklerin içsel öğretilerindeki önemli birliğe dayanır. Çeşitli dinlerden gelen batini sesler, aynı hakikati farklı dillerle ifade ediyor gibidirler. Biçimlerin ötesindeki dinlerin bu içsel birliği veya bu asıl ve evrensel din, yani *religio perennis* veya *religio cordis*, her sahih dinin merkezinde tecelli eder ve sadece bir gerçeklik öğretisi değil, fakat aynı zamanda ruhun batınına uygun bir yöntem ve erdemler de içerir. Ayrıca farklı dinlerde bu unsurların sunuluş şekli

³⁰⁸ Nasr, *a.g.e.*, s. 18-19.

³⁰⁹ Nasr, *a.g.e.*, s. 21-22.

³¹⁰ Nasr, *a.g.e.*, s. 34.

hemen hemen daima farklıdır. Basit bir örnek vermek gerekirse, diyebiliriz ki, örneğin bir Hristiyan Allah'ın evine gittiği zaman Allah'a gösterdiği saygı ve hürmetten dolayı başındakini çıkarır; fakat bir Müslüman veya bir Yahudi aynı sebepten dolayı tam tersine başlıklarını takar. Zahiri görüntü birbirine zıt bile olsa iç anlam aynıdır.³¹¹ Dolayısıyla; “bazı dinlere mensup olanların yaptığı, bazılarına mensup olanların yapmadığı hareketler her zaman vardır. Rahmet olan farklılıkları gözardı ederek dinlerin birliğini savunan hissi anlayışın tersine, geleneksel okul, bu farklılıkların tamamen bilincindedir. Fakat bu okul söz konusu biçimsel farklılıkların ötesinde evrensel bir hakikatin olduğuna inanmaktadır. O, vahyedilmiş kutsal biçimlere kendi düzeyinde değer vererek dinlerin batini birliğini hedefler.”³¹²

Nasr'ın deyişiyle; “Dinlerin mukayesesinde farklılıklar daima var olacaktır ve çeşitli dinlerin dilleri arasında birebir bir ilişki zorunlu değildir. Hristiyanlar Hz. İsa'yı, Müslümanlar da Hz. Muhammed'i (s.a.v.) severler; fakat bu iki zat iki dinde aynı konumda olmayabilir. Hristiyanlar, dinlerini İsevilik olarak adlandırırken; Müslümanlar, dinlerinin Muhammedilik olarak adlandırılmasından rahatsız olurlar. Hristiyanlıkta Allah'ın Kelam'ı Hz. İsa'dır. İslam'da o bir kitap, yani Kur'an'dır. Geleneksel Hristiyanlıkta Hz. İsa bir bakireden doğmuştur. İslam'da da Kur'an Hz. Meryem'in bakire olduğunu söylemekle birlikte Peygamber'in ruhunun da bakire olduğunu söyler. Peygamber ümmi idi; onun ruhu, ne saf beşeri bilimle lekelenmişti, ne de dünyevi bilgiyle kirlenmişti. Dolayısıyla, bu iki dinin ilişkileri her zaman birebir aynı şekilde değildir. Çeşitli dinler arasında seyahat edip değişik dini âlemler arasındaki dışarıdan görülemeyen derin anlamın perdesini kaldırmak büyük bir bilgi birikimi gerektirir.”³¹³

Nasr, meseleyi şöyle özetlemektedir: “Mutlak, hiçbir zaman başka herhangi bir düzeye indirgenemez; çünkü Mutlak zorunlu olarak Kendisi olup başka hiçbir şey olamaz. Mutlak ile O'nun tezahürlerini karıştırırsak O'nun diğer tezahürlerini anlama imkânını ortadan kaldırmış oluruz. Sözelimi eğer kişi dininin ahlâki öğretilerinin veya “ilahi Yasası”nın “göreceli mutlak” değil de bizzat mutlak olduğu -hâlbuki “göreceli mutlak” da kişinin içinde yaşadığı dünyada mutlak vasfını haizdir- ve tek

³¹¹ Nasr, *a.g.e.*, s. 34-35.

³¹² Nasr, *a.g.e.*, s. 35.

³¹³ Nasr, *a.g.e.*, s. 35-36.

Mutlak olan Allah’a götürdüğü iddia edilirse o takdirde diğer tüm ahlâki sistemler Tanrı’dan kopartılmış olur. Böylece de diğer insanlar kendi dinlerinin ahlâki ilkelerine uysalar bile ahlâksız bir duruma düşmüş olurlar.”³¹⁴

4.11. S. Hüseyin Nasr’ın Dinlerin Çelişik Hakikat İddialarına Bakışı

Geleneksel ekol Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi büyük ilâhî dinlerin mevcut formlarında bozulma ve çürümeyi kabul etmediği için, onları bir bütün olarak doğru ve sahih kabul eder. Dinlerin aynı Hakikat’i farklı formlarda ve farklı üslûplarda ifade etmeleri geleneksel ekol için bir problem değildir. Asıl problem dinler aynı hakikat hakkında farklı şeyler söylediği zaman ortaya çıkmaktadır. Meselâ Hz. İsa’nın vasıfları ve son durumu hakkında İslâm ile Hristiyanlığın birbiriyle çelişen doktrinlerini izah etmede zorlanmaktadır. Nasr’a göre bunun iki sebebi vardır: “Bunlardan ilki bizzat Hristiyan vahyiyle ilişkilidir; diğeri ise Hristiyanlığın Batıda hâkim bir din olduğunda tevarüs ettiği şeyle alakalıdır. Hz. İsa, Hakikat’in tam bir tecellisidir; İslam bile bu tecellinin müstesna vasfını, Hz. İsa’ya Peygamberimizden önce gelen tüm peygamberler arasında özel bir yer vererek kabul etmektedir. Ancak Hristiyanlıkta, Hz. İsa’nın önemi ve parlaklığı bir anlamda kendi dışındaki her şeyi emmiş ve diğer tüm dini âlemleri silmiş olup adeta Hz. İsa, uzayı aydınlatan tek güneş gibi lanse edilmiştir. Oysa İslam’da Hz. Peygamber, Hz. İsa’nın da içinde olduğu başka yıldızlarca aydınlatılan uzaydaki ay gibidir. Aynı zaman da Hz. İsa’nın Allah’ın tek oğlu olduğunu söylemek, Allah’a giden diğer kapıları da kapatmak anlamına gelmektedir. Eşyaya bu şekilde bakmak bir anlamda sadece Allah’ı değil, Hristiyanlığın bir evlatlık ilişkisi olarak görüldüğü belli bir ilahi tecelliyi de mutlaklaştırır. Hristiyan teolojisinin bu konuyla ilgili uzun geleneğine bakıldığında görülecektir ki, bu anlayış, bugün kilise dışında kurtuluşu kabul etmeyen dogmayla uğraşan Hristiyan ilahiyatçıları oldukça zora sokmuştur.”³¹⁵

Nasr, Hristiyan teolojisinde yatan bu sebebin yanı sıra çoğu kimsenin farkında olmadığı ikinci bir sebebi de şöyle açıklıyor: “Batılı Hristiyanlık, ortaçağ

³¹⁴ Nasr, *a.g.e.*, s. 36.

³¹⁵ Nasr, *a.g.e.*, s. 36-37.

boyunca İslam karşıtlığına rağmen İslam medeniyetine büyük saygı göstermiştir. Ne var ki, modern dünyada Batı Hristiyanlığı ile öbür din ve dini kültürler arasındaki ilişkiye büyük tesir yapmış olan şey on sekizinci asırda Fransa’da dal budak salmış olan uygarlık fikridir. Bu düşünceye göre sadece bir uygarlık vardı; o da Batı Avrupa uygarlığı idi. Bu dönemde Protestanlıktan ziyade Katolik Kilisesi’nde vuku bulan şey, Batı Hristiyanlığının kendisini modern Avrupa tarihinin medenileşmesi olarak görüp diğer dini inançların “gayri medeni” ve barbar olarak görülmesiyle pek çok mensubunun gözünde iyice mutlaklaşmış olmasıdır. Bu da tabiatıyla diğer dinler ve dini kültürlerle olan diyalog ve karşılaşmayı güçleştirmiş ve hâlâ güçleştirmektedir.”³¹⁶

Nasr, burada çok önemli bir noktaya değinmektedir. O da şudur: “Ne kadar zor olursa olsun samimi Hristiyan için bir yanda Allah’ın adil ve merhametli olduğuna ve tüm insanların O’nun tarafından yaratıldığına inanması ve öbür yanda O’nun milyarlarca insanın binlerce yıl hak yoldan sapmış ve rahmetten mahrum edilmiş bir şekilde yaşamasına izin verdiğini kabul etmek; bu mümkün değildir. Bu vazifeyi yerine getirmek Batı Hristiyanları için zor olsa da bu, günümüz insanlığının Allah’ı seven ve aynı zamanda geleneksel dini evrenin homojenliğinin kaybolduğu bir dünyada yaşayan herkese dayattığı bir mecburiyettir. Hristiyan, Müslüman veya Hindu olsun, Ruh’un diğer dinlerdeki mevcudiyetini kabul etmeyen herhangi bir dindar kendi inancını da kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bundan ötürü diğer dinleri de sempatiyle anlama görevi sadece ilmi bir çalışma olmayıp fevkalâde önemli dini ve teolojik bir çalışmadır. Bu, seçilen herkesin yapması gereken bir görevdir; çünkü bu onların kendi dinlerine ve elbette şiddetli bir dini ve kültürel anlayışa ihtiyacı olan insanlığa karşı olan vazifesidir. Fakat her şeyden öte Allah’a karşı olan bir vazifedir. Zira bazı insanların çokluğun arkasındaki Bir’i görüp tüm semavi mesajların, yani hak dinlerin kalbinde yer alan ve fakat aşkın olan birliği ortaya çıkarmalarını sağlayan Allah’ın rahmetidir. Dolayısıyla binlerce yıl insanlığa rehberlik etmiş olan bu hak dinler ancak hayata mânâ kazandırabilirler.”³¹⁷

³¹⁶ Nasr, *a.g.e.*, s. 38.

³¹⁷ Nasr, *a.g.e.*, s. 38-39.

Dinler –özellikle İslam ve Hristiyanlık– arasındaki çelişkilerin sebeplerini bu şekilde izah getiren Nasr; “dinlerin çelişik hakikat iddialarına geleneksel ekol perspektifinde bir çözüm aramaktadır. O dinler arasındaki farklılığı ve çelişkiyi inkâr etme yoluna gitmez, aksine onaylar. Nasr’a göre, dinler arasında görünen çelişkiler izah edilebilir çelişkilerdir ve bunlardan dolayı insanların dinî terk etmesi beklenmemelidir.”³¹⁸ Ancak bu bir birine zıt durumların, aynı anda doğru olmasının imkânsız gibi görünmesini Nasr, modern epistemolojiden kaynaklandığını iddia etmektedir. Nasr bu iddiasını da şöyle açıklar: “Yer küre dönmekte mi, yoksa sakinmidir? O, bu iki zıt halin ikisi de aynı anda doğrudur. Yer küre, hayatını onun üstünde devam ettiren ve onu her an tecrübe eden milyarlarca kişi için gerçekten dönmemektedir. Fakat aynı zamanda, arzımız hakkında sıradan insanların bilgisinin ötesinde bilgi edinen gerçek uzmanları için de yer küre gerçekten dönmektedir. Bu iki durumun ikisi aynı anda doğrudur. Dolayısıyla Yahudilik ve Hristiyanlık kendi din adamları tarafından değiştirilmiştir. Müslümanların dinî kimliklerinin bir gereği olarak ifade ettikleri fikirler olup evrensel ve olgusal bir doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir.”³¹⁹

4.12. Dinlerin Birden Çok Mutlak Hakikat İddialarına Nasr’ın Yaklaşımı

Nasr’ın çağdaş din felsefesine en önemli pratik katkılarından biri, dinî çoğulculuk meselesine önerdiği çözümdür. Dinlerin birden çok mutlak hakikat iddialarının ortaya çıkardığı problemi, Nasr, “izafî mutlak” kavramı çerçevesinde, bir taraftan dinlere kendi dünyalarında mutlaklık iddia etmeleri hakkını veren, diğer taraftan bir ve hiç değişmeyen, ezeli hakikati söyleme müşterekliklerini esas alarak, kendi bâtinî boyutlarında birleştikleri tezine dayanan bir çözüm önerir.³²⁰

Dolayısıyla Nasr’a göre; “Zât-ı Mutlak, âlemde, birçok din göndermiştir ve belirli bir dinin taraftarı için o Zât-ı Mutlak o dindedir. Bu sebepten dinlerin “aşkın birliği,” bütün otantik geleneklerin tanıdığı bir iç özün, bir içyapının var olduğunu düşünmektedirler ve haricî formları ile değil, yalnızca dinin bu bâtinî boyutları ile onların “aşkın birliği” ortaya çıkmaktadır. Nasr, bu hükmün doğrudan Kur’ân’dan

³¹⁸ Baykan, a.g.m., s. 206.

³¹⁹ Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım,” s. 28.

³²⁰ Aslan, “Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât,” s. 42.

çıkıldığını ifade etmektedir. Zira Kur’ân’da; “her millete peygamber gönderildiği,”³²¹ peygamberler arasında fark gözetilmediğini(Bakara; 2/285) ve kesinlikle herkese hakikatin ulaştırılmış(İsrâ;17/15) olduğunu iddia etmektedir. Bunun dışındaki bir durumun zaten adalete aykırı olacağını, Allah’ın,- hidayeti kabul etmeyenler dışında- bir milleti sapık bir halde bırakıp, başka bir kavmi ise hidayete erdirmesinin O’nun mutlak adaletiyle telif edilemeyeceğini”³²² söylemektedir. Nasr’ın öngörüsüne göre; “her din, temelde ilâhî vahye dayanmaktadır. Fakat bu yeryüzündeki büyük dinlerin her yönüyle aynı olmasını gerektirmez. Dinlerin aşkın birliği dinlerin iç boyutu ile ilgilidir. Dış formları bozmadan, dinlerde var olan aşkın birliği ortaya çıkaran boyut bu boyuttur.”³²³

Nasr, bunu bir perspektif ve bir bakış açısı farklılığı olarak görmektedir. Yani, “bir Müslüman, bir Yahudi ve bir Mecusî arasında fark vardır; ama bu dinlerin semavî ilkeleri birdir. İlâhî kurtuluşa ererek cennete girme umudu taşıyan büyük dinler Allah’tandır. Madem bu dinler ondan gelmiştir, o halde onlar, şekil ve uygulamalar planında farklı olsa da, en yüksek seviyede tevhidin ifadesidir ve Allah her dinin özünde olmalıdır. Dolayısıyla burada dinlerin aşkın birliğinden de öte aslında bizzat “*Allah’ın aşkın birliği*” söz konusudur.”³²⁴

Dinlerin aşkın bir gerçeklikte, yani özde birleştiğini ifade eden Nasr, dinlerin evrensel bir fenomen olduğunu ve dini formların, yani ifade biçimlerinin şu iki prensipten dolayı farklı olduğunu iddia etmektedir: “Birincisi Kur’an’da her topluma bir peygamber gönderildiği ifade edilmesi diğeri ise peygamberlerin gönderildikleri kavmin lisanıyla mesajı ifade etmeleridir. Kur’an’da ifade edilen bu iki prensip, yani vahyin evrensel olması ve dinlerin farklı dillerle ifade edilmesi prensibine dayanarak, dinlerin lâfzî sınırlarının ötesinde İslam’ın *ed-Din ’ül-fitrah* (Rum, 30/30) dediği ve peygamberler yoluyla tarihî dinlerde ifadesini bulan “Fitrî Din’i” (Primordial Religion) bütün dinlerdeki ortak din olarak görebilmemiz mümkündür. Bu mesele sadece İbrahimî dinleri değil, aynı zamanda Budizm, Hinduizm, Amerikan Kızılderili dinlerinin ve hatta Taoizm’in bile metafizik hakikatlerinin kendi dinî

³²¹ “Her ümmetin bir elçisi vardır” Yûnus,10/47, Nahl, 16/36, Fâtır, 35/24, İsrâ, 17/15, Nisa, 4/165.

³²² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 391.

³²³ Nasr, *Makaleler-1*, s. 35.

³²⁴ Nasr, *a.g.e.*, s. 34.

lisanlarına dayanarak anlaşılıp takdir edilmesi ve aynı zamanda bir Müslüman olarak İslam'a bağlı bir hayatın yaşanması anlaşılmayacak bir husus değildir. Bu Allah'ın kâinattaki diğer yaratıklarını temaşa edip takdir etmekle aynıdır. Bunun için dinî formların aşılp öze ulaşılması lazımdır.”³²⁵

Peki, o zaman bazı kimseler niçin daha önce inandığı bir dini değiştirme ihtiyacı duymaktadır? Nasr, insanların kendi dinlerini bırakıp başka dinlere girmelerini dinlerin, tarihi seyirleri bakımından bugün itibarıyla aynı noktada olmamalarına bağlamaktadır. Bu durumu da şöyle örneklemektedir: “Meselâ Afrika'da görülen bazı dinlerde Tanrı fikri zayıflamış veya tamamen ölmüş ve bu gibi dinlerde dinî ve ruhî öğelerin yerini psişik öğeler almış veya büyü ön plana çıkmış olabilir. Diğer taraftan bir başka dine gönderilen mesaj ise tamamen canlı olabilir. Bu birinci noktadır. Bir başka nokta ise dinlerin batınî boyutudur. Bu ise Allah'ı en derin manada idraktır ve İslam'ın bu boyutunu tasavvuf temsil etmektedir. Fakat her dinde bu batınî boyut aynı ölçüde olmayabilir. Dolayısıyla da o dinlerde ruhî yaşayış çok zor, mürşidi kâmil bulmak neredeyse imkânsız olabilir. Diğer taraftan modernist yorumlar bu dinlerin sosyal boyutlarının ölmesine ve metafizik tarafının zayıflamasına sebep olması da mümkündür. Doğal olarak bu gibi asli unsurları kendi dinlerinde bulamayan insanların kendi dinlerini bırakıp başka dinlere girmelerini bu açıdan bakmanın yararlı olacağına inanıyorum.”³²⁶

Bu bağlamda Nasr, dinlerin batınî (esoteric) boyutu hakkında da şunları söylemektedir: “Dinlerin batınî (esoteric) boyutu hakkında şunu hemen söylemek gerekir ki eğer batını herkes bilseydi batın, batın olmaktan çıkardı. İnsanlığın hayatı boyunca, dinlerin ve geleneklerin batınî boyutu, o mesajı anlayabilme kapasitesinde olanlar için devamlı muhafaza edilmiştir. Ancak batınî hikmeti herkes konuşup tartışamaz. Bunu daha iyi anlamak için bir şiir beytini düşünün. Bu beytin hem zahiri hem de batınî manası vardır. Geleneksel toplumlarda batınî öğretiler birçok sanatla ve özellikle şiir yoluyla ifade edilmiştir. İç anlamı yakalamanın bir başka yolu da musikîdir. Başka bir ifadeyle geleneksel sanat, batınî manayı dışa yansıtan bir araçtır ve bu sanat anlayanları arasında konuşulup tartışılır. Bununla birlikte batınî olanın

³²⁵ Aslan, “ Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât,” s. 44.

³²⁶ Aslan, a.g.m., s. 45.

entelektüel boyutu devamlı açıktır ve entelektüeller bunu tartışabilirler. XX. yüzyılda insanın ebedi ihtiyacı bir kere daha dinin ve geleneğin derunî boyutunu gündeme getirmiştir. Ancak şunun unutulmaması gerekir ki, bu iç dünyanın bütün derinliğiyle anlaşılması her zaman az sayıda bir havassa nasip olmuştur.”³²⁷

Nasr, dinlerin (İslâm’ın) aşkın birliği tezinin günümüzde özellikle Müslümanlar tarafından vurgulanması gerektiğini ise ihtiyaca bağlamaktadır. Bu ihtiyacı ise şöyle ifade etmektedir: “Gerçi, daha önce İbn-i Arabî ve Mevlânâ gibi bu görüşü dile getiren kimseler olmuştur; ancak onların eserlerinde bu görüşler bugünkü kadar net cümlelerle ifade edilmemiştir. Çünkü buna o gün için ihtiyaç yoktu. Günümüzde ise insanlık çeşitli dinlere ait sembolizmin bilgisinden mahrumdur ve insanlar bütün dinleri inkâr eden bir dünyevîleşme içerisinde birbirlerine karışmıştır. İşte bu durum bu, doktrinin aşıkâr bir şekilde gözler önüne serilmesini gerekli kılmaktadır.”³²⁸

Nasr, bu düşüncenin İslâm’a zarar vermeyeceğini hatta, İslâm’ın bu yönünün vurgulanması günümüzde daha da zarurî bir hâle geldiğini ifade ettikten sonra sözü şöyle bağlıyor: “İlk ve son din olan İslâm, evrensel olarak insan fitratında (Rum; 30/30) var olan dinin adıdır. Onun bir boyutu da ‘Allah’ın iradesine teslim olmaktır. O halde, ilk anlamı içinde ‘Müslüman’ aklını ve hür iradesini kullanarak Allah tarafından vahyedilen bir kânunu kabul eden varlığa tekabül eder. Dolayısıyla, ister Müslüman, Yahudi, Hristiyan isterse Zerdüş olsun, ilâhî bir vahyi kabul eden her insan, kelimenin evrensel anlamında bir Müslüman’dır.”³²⁹

Nasr, kanaatini bu şekilde belirttikten sora son noktayı şöyle koyuyor: “İşte bugün İslâm’ın bu özelliğinin vurgulanması ve açıklanması için büyük bir gereklilik bulunmaktadır. Çünkü İslâm kendi evrenselliği ile din fenomenini bütün olarak temsil ve tezahür ettiren bir dindir. Günümüzde İslâm’ın dinlerin aşkın birliği savunucularına cazip gelmesinin nedeni buradadır. Allah kelâmı olan Kur’ân, dinin

³²⁷ Aslan, a.g.m., s. 49-50.

³²⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 153.

³²⁹ Nasr, a.g.e., s. 29.

aşkın birliğini açıkça tasdik etmekte olup Kur'ân mevcut kutsal kitapların en evrenselidir.”³³⁰

³³⁰ Nasr, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İst., 1996, s. 51-52.

SONUÇ

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren yeryüzünde yaşayan toplumlara bakıldığında mutlaka bir dine inanma gereği duyduğu ve bir kutsal etrafında bir araya gelme ihtiyacı hissettiği görülür. Dolayısıyla insanoğlu çok uzun bir süre kendi dininin “ed-Din” olduğu bir dünyada yaşamıştır. Ancak yirminci yüzyıl insanı ulaşım ve iletişim vasıtalarını çok hızlı gelişmesiyle atalarının yaşamadığı ciddi bir gerçeklik ile karşılaşmıştır. Yaşadığımız yer kürede, baş döndürücü şekilde gelişen teknolojik gelişmeler ve hızlı iletişim imkânları, farklı dinsel geleneklere, inançlara ve kültürlerle mensup kişileri birbirleriyle kolayca ilişki kurabilecekleri “küresel bir köy” haline getirmiştir. Eskiden herkes kendi dinini “ed-Din” kabul ederken bugün birden fazla dinin varlığı sorunu ya doğrudan ya da dolaylı olarak hepimizi ilgilendirmektedir. Hem bu olgusal gerçekten, hem de artık varoluşsal bir problem haline gelen “birden fazla dinin varlığı” sorununun üstesinden gelip tüm kesimlerin kendi dininin farklılıklarını muhafaza ederek birlikte yaşamasını sağlamak için ciddi olarak bir şeyler yapılması ve yeni modeller üretilmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu zorunluluğun bir neticesi olarak dünyadaki mevcut “dinsel çoğulculuğun” izah edilmesi ve bu çoğulculuğun getirdiği çelişkili yaklaşımlara bir açıklık getirilmesi gerekmektedir.

Önce Batı akademilerinde dillendirilen daha sonra da dünya gündeminde ağırlıklı olarak tartışılan dinsel çoğulculuk modeli *her dinsel geleneğin, diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa götürebileceği varsayımından hareket etmektedir*. Bu modelin savunucularına göre dinler, insanoğlunun beşeri melekesinin ötesindeki aynı “Mutlak ve Nihai Aşkın Varlığa” ilişkin farklı yanıtlar sunmaktadır.

Geleneksel Ekol’ün üstatlarından biri olan Seyyid Hüseyin Nasr da “dinsel çoğulculuk” modelinin savunucularındandır. Onun, çağdaş din felsefesine en önemli pratik katkılarından biri de, bu dinî çoğulculuk meselesine önerdiği çözümdür. Dinlerin birbirleriyle çelişik görünen mutlak hakikat iddialarının ortaya çıkardığı problemi Nasr, “izafî mutlak” kavramı çerçevesinde, bir taraftan dinlere kendi dünyalarında mutlaklık iddia etme hakkını verirken, diğer taraftan da bir ve hiç

değişmeyen, ezeli hakikati söyleme müşterekliğini esas alarak, kendi batını boyutlarında birleşebilecekleri tezini savunmaktadır.

Çoğulcu modele göre Mutlak Gerçeklik, çeşitli düşünce kalıpları ve kategorileri içinde yorumlandığı için birbirlerinden farklı ve birbirleriyle yarışma içinde olan kavrayış ve idraklerin ortaya çıkmasına da sebebiyet vermektedir. Bunun bir neticesi olarak bir dinsel gelenek için temel olan inanç ve değerlerin benzer diğer inanç ve değerlerle çeliştiği görülmektedir. Geleneksel Ekol'ün savunucusu olan Nasr bu hususu "Mutlak Hakikat" kavramıyla açıklık getirmektedir. Ona göre "Mutlak Hakikat" hiçbir zaman değişmez. Ancak O, kendini farklı zaman ve kültürel havzalarda farklı şekilde ifade etmiştir. Dolayısıyla, farklılık zorunluluktur. Zira Mutlak insanlara ulaşabilmek için söze, kelimelerle ifadeye, dolayısıyla da forma girmek zorundadır. Formda esas olan birlik değil, çokluktur. Dolayısıyla dinler zahiri boyutlarında, yani, doktrin, kutsal kanun ve ibadetlerinde farklı olsalar da, batını boyutlarında yani özde aynıdırlar. Fakat bu birliği sadece manevi bakımdan yetkin olanlar fark edebilir.

Dinler arası farklılığı bu şekilde izah getiren Nasr, dinlerin çelişik hakikat iddialarına geleneksel ekol perspektifinde bir çözüm aramaktadır. O dinler arasındaki farklılığı ve çelişkiyi inkâr etme yoluna gitmediği gibi tam aksine onaylar. Nasr'a göre dinler arasında görünen çelişkiler dinlerin 'formellik' ve 'resmiyeti' ifade eden zahiri boyutundan kaynaklanmakta olup izah edilebilir çelişkilerdir ve bunlardan dolayı insanların dinî terk etmesi beklenmemelidir.

Diğer taraftan Nasr'ın geleneksel ekolün bakış açısıyla ortaya koyduğu dinî çoğulculuk anlayışı İslam'ın akide anlayışıyla birçok noktada uyumaktadır. Müslümanların genel anlayışı da Nasr gibi, Allah'ın insanlığı doğru yola ulaştırmak için peygamberleri vasıtasıyla hakikati gönderdiğine ve bu hakikatin ezeli ve değişmez olduğunu iddia etmektedir.

Nasr'ın dinî çoğulculuk tezi kısaca şu şekilde ifade edilebilir; *Tek ve kadiri mutlak Allah vardır. Allah farklı toplumlara aynı ezeli hakikati farklı dillerde göndermiştir. Dinlerdeki hakikatin birliği zahire bakarak değil de batına inerek idrak edilir. Dinlerdeki zahiri çelişkiler bu birliği bozmaz. Kendi peygamberinin nuru ile aydınlanabilen herkes doğru yoldadır ve kurtuluşa erecektir.*

Nasr'ın bu görüşüne aynıyla katılmak mümkün değil. Zira, Kuran Allah'ın varlığı ve sıfatları, ahiret hayatının özellikleri ve ahlaki prensipler hususunda nihai ve mutlak hakikatleri insanlığa sunmuştur. İslam diğer dinler ile mukayese edildiğinde; doktriner, ritüel ve ahlaki açıdan en doğru, en kamil ve Allah katında en doğru dindir. Kökü vahye dayanan diğer geleneksel dinler metafizik ve ahlaki konularda aynı Kur'an'ı hakikati ifade etmeleri gerekirken, aksine bu konuda farklı ve hatta çelişkili doktrinleri sunmaktadır. Doğrusu, İslam'ın dışındaki geleneksel dinler Kuran'la gerçek anlamda muhatap olmadıkları müddetçe kendi dinlerindeki bozulan unsurları tespit edip, doğruyu yanlıştan ayırmaları mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ontolojik olarak yanlış olan bir inancı, mesela Teslis'i benimseyenlerin, bunun yanlışlığını bildiren Kuran'la, Müslümanların muhatap olduğu tarzda muhatap olmadığı müddetçe, bu inançlarını yanlış da olsa devam ettirmeleri doğaldır.

İman, kalbi bir fiildir ve onun kalpteki yeri noktasında kimin mümin, kimin kafir, kimin münafık olduğunu nihai planda ancak Allah bilir. Müslümanların diğer din mensupları hakkındaki inançları, onlara karşı oluşan tavır ve düşüncelerini tayin etmektedir. Bu global dünyada, Müslümanların, diğerlerine karşı daha olumlu ve daha doğru bir tavır geliştirebilmeleri haklarındaki düşüncelerin değişmesine bağlıdır. Diğer taraftan dinlerin çokluğu meselesi inanç açısından da bir çelişki veya tutarsızlık arz ediyor ise, Müslümanlar bu tutarsızlığı izahtan bigane kalmamalıdır. İslam'ın akide anlayışına göre, bir ferдин kurtuluşu mevcut hak dine inanmasına bağlıdır. Dolayısıyla, bir dinin inanç doktrininin bütününe doğru olması ile o dinin kurtuluşa ulaştırması meselesini bir birinden tefrik etmek gerekir. İçinde bulunduğu şartlar gereği, hak dine inanma imkânı bulamayan bir kimsenin kurtuluşu için, hak dine bağlanmanın şart olması, makul görünmemektedir.

Bundan dolayı kaynağı vahiy olan geleneksel dinlere inanan ve o dinin ahlaki düsturlarını yerine getiren dindar kimseler, Kuran'ın mesajına Hz. Peygamberin etrafındakilerin muhatap olduğu yoğunlukta muhatap olmadıkları ve iç dünyalarında Hz. Peygamberin doğruluğuna dair bir şüphe belirmediği müddetçe kendi dinlerinin metafizik ve ahlaki esaslarını yerine getirmekle sorumludurlar. İslam'ın akide anlayışına göre kendi dinine inanmayıp, gayri ahlaki bir hayat süren; veya dindar ve ahlaklı ve fakat İslam'ın mesajı ile gerçek anlamda muhatap olduğu halde onu inkar eden; veya dindar ve ahlaklı ve İslam'ın mesajı ile gerçek anlamda

muhatap olmadığı halde kendi iç dünyasında Hz. Peygamber'in doğruluğuna dair bir düşünce belirlediği halde onu araştırmayıp, aksine bu düşünceyi bastırıp örten kimseleri kafir kabul etmektedir. Dolayısıyla bunlar Allah'ın Kuran'da bildirdiği azaba muhatap olacaklardır.

Bugün yeryüzünde İslam toplumu dışında yaşayanların çoğu Hz. Peygamberi, Gazali'nin ifade ettiği gibi gerçek vasıflarında tanımamışlar, aksine çok küçük yaşlarından beri, Hz. Peygamber ve İslam hakkında yalan ve tarafgir bilgilerle beslenmişler ve doğal olarak da İslam'a inanmamışlardır. Gazali'nin de işaret ettiği gibi bunları, kendilerine tebliğ ulaşmış sayıp, onlardan Müslümanlar gibi inanıp amel etmelerini beklemek ve sonunda da sorumlu tutmak gerçeğe uygun değildir. Bu kimseler, yani kendi dinlerinin metafizik esaslarına inanan ve ahlaki prensiplerini uygulayanlar fitraten dindar şahıslardır. Eğer bu şahıslar İslam toplumlarında ve Müslüman ailede dünyaya gelseydiler ahlaklı ve dindar bir Müslüman olurlardı varsayımını da dikkate almak gerekir. Bununla birlikte içlerinden İslam'ı araştıranlar veya Müslümanların yaşadıkları memleketlere seyahat edenler veya Müslüman toplumlarında yaşayanlar, İslam'ın hak din olduğunu bildikleri halde inkar edenler de vardır ve bunlar da bile bile inkar ettikleri için sorumlu olmalıdırlar.

Diğer taraftan Nasr'ın geleneksel ekolün bakış açısıyla ortaya koyduğu dini çoğulculuk anlayışı ile İslam'ın akide anlayışı birçok noktada uyuşmaktadır. İslam'ın akide anlayışı da Nasr gibi, Allah'ın insanlığı doğru yola ulaştırmak için peygamberleri vasıtasıyla hakikati gönderdiğine ve bu hakikatin ezeli ve değişmez olduğu tezini kabul etmektedir. Ancak Nasr ile İslam'ın akide anlayışının ayrıldığı en önemli nokta İslam, dinler arasında görülen farklılık ve çelişkiyi, İslam'ın haricindeki dinlerin zamanla bozulup tahrif edildiği fikriyle açıklar. Nasr ise dinler arası farklılık ve çelişkinin, dinlerin 'formellik' ve 'resmiyeti' ifade eden zahiri boyutundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, dinlerin aşkın birliği ancak dinlerin batini boyutunda tecrübe edilir ve ancak manevi yetkinliğe ulaşmış şahsiyetler tarafından algılanabilecektir. Nasr'la bu öneri arasında ihtilafa sebep olan bu noktanın biraz daha açılması gerekir. Nasr'ın bakış açısı diğer dinlerdeki ilahi unsurları görmek için gerekli bir vizyon olabilir. Fakat dinler arasındaki farklılıkları izah için başvurduğu batini yöntem yanlıştır. Zira, Hinduizmin *samsara* inancı ile İslam'ın ahiret inancını veya İsa'nın çarmıhta hem öldürüldüğünü ve hem de

öldürülmediğini söyleyen doktrinlerin aynı anda doğru kabul edilmesi mümkün değildir.

İslam'ın akide anlayışına göre eğer dinlerin bozulmaları zamana veya dinin muhtevasında Tanrı'nın koyduğu bir unsura bağlı ise İslam'ı bunun dışında tutmak mümkün değildir denebilir. Ancak, İslam'ın diğer dinler gibi bozulacağı teorik olarak bu şekilde iddia edilse bile, Müslümanların Kur'an'ın hiç bozulmayıp bütünlüğünü koruduğuna olan inançları, Kur'an'ın tahrifini engellemektedir. Diğer yandan İslam milletleriyle fikri bazda mücadele edemeyen haçlı dünyası en zor ve en çetin bir yöntem olan savaşı tercih etmiştir. Şayet İslam kendi içinde -tahrif olduğundan dolayı- tenakuza düşmüş olsaydı savaş gibi ağır bir bedel ödmeden İslam'ın tahrif olmuş yönlerini ortaya koyarak daha kolay ve daha ekonomik olan fikri mücadeleyi seçmeleri gerekirdi. Ayrıca, insanlığın ulaştığı kültürel seviye, yazılı bir metni bir sonraki nesle devretmek için geliştirilen teknikler, Kur'an'ın muhafazası adına bir teminat da sayılabilir.

Burada ifade etmeye çalıştığımız şayet Tanrı mutlak adil ve bütün insanlığın kurtuluşu O'nun rahmetinin bir neticesi şeklinde bakılıyorsa bizce bu yaklaşıma Nasr'ın önerisinden daha ziyade Gazali'nin önerisi daha yakındır. Ancak Gazali'nin teklifinde önemli bir nokta dikkati çekmektedir. Gazali Hz. Peygamberi küçüklüğünden beri yanlış tanımış ve öyle inanmış insanları, tebliğ ulaşmamış kabul etmekte ve dolayısıyla da mazur saymaktadır. Bu gün diğer din mensuplarının büyük bir çoğunluğu içinde yaşadıkları sosyal şartlar gereği Hz. Peygamberi yanlış tanımışlardır. Doğrusu sosyal şartlar insanların tavrını belirlemektedir. Gazali, Hz. Peygamberi içinde bulunduğu şartların bir sonucu olarak yanlış tanıyan bütün diğer din mensuplarını, ister kendi dinine inansın, ister inanmasın, ister dindar ve ahlaklı, isterse ladini ve gayri ahlaki bir hayat yaşasınlar, tebliğ ulaşmamış saymakta ve dolayısıyla bütünü mazur kabul etmektedir.

Bizim kanaatimiz ise, bütün geleneksel dinlerin mensuplarını İslam'ı tanımadıkları müddetçe dinlerini muharref bilmelerinin mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle, Hristiyan, Yahudi, Hindu, Budist; Şintoist ve Taoistleri ahlaki ve dini esaslarını yerine getirmekle sorumlu tutarak kurtulabileceklerini düşünüyoruz. Dolayısıyla bu şekildeki bir kabul dindarlığı ve ahlakiliği ön plana

çıkarmak anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle eğer Tanrı mutlak adil ise, Hristiyan bir ailede doğduğu için Hristiyan, Yahudi bir ailede doğduğu için Yahudi, Budist bir ailede doğduğu için Budist olmak, o fert için ne suç ve ne de onun nihai kurtuluşu için bir eksiklik olmalıdır. Fakat insanoğlu yaradılışının gereği olarak hakikati aramakla yükümlüdür. Diğer din mensupları hakikati arama noktasında kendi dinleri ile tatmin oluyor ve başka bir din arama ihtiyacı hissetmiyorlarsa, o zaman onların yapması gerektiği şey kendi dinlerine uymaktır.

Bizce bu şartlardaki birisinin İslam'ı kabul etmekle sorumlu olabilmesi için, öncelikle kendi dinin sunduğu hakikatle tatmin olmaması ve bu durumun onu yeni bir din aramaya sevk etmesi ve İslam'da o ferdin arayış anında ulaşabileceği bir konumda olması gerekir. İkinci olarak mensup olduğu kültürel şartlarda İslam'ın hakikat olduğuna işaret eden bir takım unsurların bulunması, tebliğ vasıtasıyla İslam ile karşı karşıya gelmesi ve İslam'ın doğru bir din olduğuna dair içine bir hissin doğması da lazımdır. Dolayısıyla, diğer dinlere mensup fertlerde, bu şartlardan biri veya bir kaç gerçekleşmediği müddetçe, kendi dinlerindeki ahlaki ve metafizik ilkelere inanmak ve gereğini yapmakla sorumludurlar. Bunu gerçekleştirirlerse kurtuluşa ulaşmaları beklenir. Zira, Allah'ın rahmetinden ümit kesilmez.

BİBLİYOGRAFYA

- ASLAN, Adnan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı:2. 1998.
- _____, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları-Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar-Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay.*, Ankara, 2004.
- _____, “Kitabiyat”, (Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı) *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sy.1, 1997.
- _____, “Geleneksel Ekolün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis,” *İslâmiyât*, 10/3, 2010.
- _____, “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sy. 4, 2000.
- _____, “Seyyid Hüseyin Nasr ile bir Mülakât”, *Bilimname VI*, 2004.
- _____, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât,” *Bilimname VI*, 2004.
- _____, *Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1997.
- _____, “Mevlana’da Dini Çoğulculuk,” *Uluslararası Mevlana Sempozyumu Bildirileri -2007*, Ed., M Erol Kılıç, Celil Güngör, Mustafa Çiçekler, Motto Project Yay., c. I, İstanbul, 2010.
- _____, KUTLUER İ. - KILIÇ, M. Erol, *Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, Bilim ve Sanat Vakfı Yay., İstanbul, 2004.
- ATEŞ, Süleyman, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1, Ankara, 1989.
- AYDIN, Mahmut, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar,” *Milel ve Nihal*, 6/2, 2009.
- _____, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk,” M. Aydın, ed., *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005.

_____, “Dinsel Çoğulculuk Modeli ve İslam”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları- Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar-*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., 4. Ankara, 2004.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ün., Yay., İzmir, 1987.

_____, “*Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi*” İslamî Araştırmalar, 1990

BAKKER, Cok, “Anahtar Sözcük Çeşitlilik Dinlerarası Eğitim ve Dini Guruplar İçinde belirsizlik Sorunu,” *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, MEB Yay., Ankara, 2001.

BAYKAN, Erdal, “Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi –S. Hüseyin Nasr Örneği-” *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. XVI, İzmir, 2002.

BAYRAKDAR, Mehmet, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kül. Yay., Ankara, 1994.

BERGER, Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul, 1993.

BİĞİYEYEV, Musa Carullah, *Rahmeti İlahiyye Burhanları*, Vakıf Matbaası, Orenburg, 1911.

BUHÂRÎ, İman, 7; Tecrîd-i Sarîh Terc. I, 30; Müslim, İman, 71.

BULAÇ, Ali, *Din ve Modernizm*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2006.

CAN, Şefik, “Mevlana’ya göre: Din, İman, Küfür,” *V. Millî Mevlana Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1992,

_____, “Mevlana, Mesnevi ve Mevlevilik,” *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (Mevlana Özel Sayısı)*, Yıl: 6, Sy. 14, 2005.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul, 1997.

DEMİR Ömer ve ACER, Mustafa *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

DEMİRCİ, Kürşat, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ayışığı Yay., İstanbul, 2000.

DEMİRKOL, Murat, “Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Ezelî Hikmet ve Geleneksel İslam”, *AÜİF Dergisi*, 51/ 2, 2010.

DEDEOĞLU, Münir, “İnsan Tanrı İlişkisi Bağlamında Felsefe-Din Antagonizması,” *Eski Yeni*, Sy.20, 2011.

- DEMİRCİ, Mehmet, “Yunus Emre’de insan sevgisi” *Diyanet Aylık Dergi*, 2012.
- DÜNYA, Süleyman, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, Risale Yay., İstanbul, 1992.
- EL-GAZZALİ, Ebu Muhammed bin Muhammed bin Muhammed, *Faysal el-Tefrika Beyn el-İslam vel’Zendeka*, Beyrut, Menşurat Dar el-Hikmet, 1986, s. 105-106’den naklen, Aslan, “Dini Çoğulculuk Problemine Çözüm Önerisi,” s. 354.
- ELMESİRİ, Abdulvahab M., “Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülerizm Paradigmasına Doğru: Modernite, İçkinlik ve Çözölme İlişkisi Üzerine Bir Çalışma” *Divan*, 1997
- EL-MEVDUDİ, Ebu Ala, *Kur’ana Göre Dört Terim*, Çev. İ. Kaya – O. Cilacı, İstanbul, 1979.
- EMRE, Yunus, *Yunus Emre Divanı*, Haz., Faruk Timurtaş, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1986, s. 93.
- _____, *Risalat al-Nushiyye ve Divan*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Der. Yay., İstanbul, 1965.
- ERDEM, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Konya, 1998.
- FARABİ, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- _____, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- GÖRMEZ, Mehmet, *Musa Carullah Bigiyef*, TDV Yay., Ank., 1994.
- GÜÇ, Ahmet, *Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı*, Dinler Tarihi Yay.-1, Ankara, 1998.
- GUEANON, Rene, *İslam Maneviyatı*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 1989, s.46;
- GÜLEN, M. Fethullah, *Asrın Getirdiği Tereddütler-1*. Nil Yay., İstanbul, 2011, ss. 82-84.
- HAMPSON, Norman, *Aydınlanma Çağı, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1991.*
- HİCK, John, *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University pressi 1993.
- HORKHEİMER, M. & AÂOMO, T. *Aydınlanmanın Diyalektiği -Felsefi Fragmanlar*, I. Kitap, Çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995.

<http://www.johnhick.org.uk/article11.html>; (Erişim tarihi: 24.02.2012.)

<http://www.johnhick.org.uk/article11.html>. (Erişim tarihi: 24.02.2012)

KANT, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yay., İstanbul, 1984.

KILIÇ, Recep, “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dini Araştırmalar* 7/19, 2004.

_____, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İstanbul, 2004.

KUTLUER, İlhan, “Hikmet” *İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul 1998.

KÜÇÜK, Hülya, “İsveç’te Tasavvuf: Ivan John Gustav Agueli ve Gunnar Ekelof Örneği,” *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2003.

KÜNG, Hans, “Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion”, ss. 3-33 (Küng & Tracy, eds., *Theology and Paradigm Change*, New York: Crossroads, 1989.

LEGENHAUSEN, Haj Muhammad, “A Muslim’s Proposal: Non Reductive Religious Pluralism”bk. <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/artikel/626html>

LUTER, Martin Large Catechism, Luter’s Primary Works, II, III (tic. H. Wace-C. A. Buchheim), London, 1896.

MEYEROVİTCH, Eva De Vitray, *İslam’ın Güteryüzü*, Çev. Cemal Aydın, Şule Yay., İstanbul, 2000.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1984.

_____, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1988, s.137-142.

_____, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı Yeryüzü Yay., İstanbul, 1982.

_____, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

_____, *Makaleler 2*, Çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

_____, *Makaleler-I*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

_____, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev. Sara Büyükduru, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

_____, *İslam ve İlim*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul, 1989.

_____, *İslam ve Modern Bilim*, Çev. H. Basri Boynukara, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993.

- _____, *İslam İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1985.
- NIEMEYER, Gerhard, "Enlightenment to Ideology: *The Apotheosis of the Human Mind*," The Claremont Institute, Lanham, 1995.
- NORTBOURNE, Lord, "Modern Dünyada Din," Çev. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1995.
- NURSİ, Said, *Kastamonu Lahikası*, Şahdamar Yay., İstanbul, 2010, s. 49.
- TÜRK DİL KURUMU, *Türkçe Sözlük. II*, Ankara, 1988.
- OKUYAN, Mehmet - ÖZTÜRK, Mustafa "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu", *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- ÖZCAN, Hanifi, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul, 1995.
- RAHMAN, Fazlur, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Ok. Yay., Ankara, 2002.
- RAHNER, Karl, *Theological Investigation*, Longman Todd, London 1984.
- ROSSİTER, Clinton, *Conservatism in America*, Harvard Uni. Press, Cambridge, 1982.
- RUMÎ, Mevlana Celaleddin, *Mesnevi*, Çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren, Abdülbaki Gölpınarlı, Büyük Şehir Belediyesi, Konya, 2004.
- _____, *Mesnevi ve Şerhi*, I, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 2000.
- _____, VI, *Divan-ı Kebir*, Çev. A. Gölpınarlı, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1992.
- _____, *Mesnevi ve Şerhi*, Şerh. Abdülbâki Gölpınarlı, MEGSB Yay., İstanbul, 1985.
- SCHUON, Frithjof, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul, 1998.
- SCHUON, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1992.
- _____, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

- SKEİE, Geir, “Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı,” Çev: Z. Şeyma Arslan *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi İçinde*, (ed.) Recep Kaymakcan, Dem Yay., İstanbul. 2006.
- SMITH, W. Cantwell, *The Faith of Other Men*, New York: Harper Torchbooks, 1972.
- STANLEY, Parry, “Reason and Restoration of Tradition,” Ed., Frank S. Meyer, *What is Conservatism?*, Intercollegiate Society of Individuals, New York, 1964.
- ŞAHİN, Mahir, *Akıldan İstifade mi, İstifa mı Said Nursi’ye Göre Felsefe*, Şahdamar Yay. İstanbul, 2006.
- TOKAT, Latif, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?” *Milel ve Nihal*, 4/2, 2007.
- TUNÇAY, Mete, “Çokkültürlülük Perspektifleri,” *İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları, Eğitim ve Araştırma Birimi, Sivil Toplum ve Demokrasi Yazıları*, 2, 2003.
- VATICAN Council II: *The Conciliar and Post Conciliar Documents*, (Der. O. P. Austin Flannery), Liturgical Press, Indiana, 1992.
- VURAL, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik: Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı,” *İslâmiyât*, 10/3, 2007.
- YALÇIN, Şehâbeddin, “Geleneksel Okul ve Dinlerin Aşkın Birliği”, İzlenim, İstanbul, 1995.
- YARAN, Cafer Sadık, *İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre’ye Göre ‘Öteki’nin Durumu, İslam ve Öteki*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.
- _____, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları -İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre’ye Göre Ötekinin Durumu*, Araştırma Yay., Ankara, 2002.
- _____, *Mevlânâ ve Yunus Emre’de Dinler ve Mezhepler Arası Barış: Nedenler Ve Çözümler*, İstanbul, 2008.
- YAZIR, Elmalılı Muhammet Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1996.
- YILMAZ, Hüseyin, “Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif” İnsan Yay., İst. 2003.

7. ÖZET

Din kavramının farklı dillerdeki etimolojik anlam yakınlığına rağmen, farklı kültürlerle sahip toplumlara mensup bireylerin zihninde aynı içeriksel çağrışıma sahip olmadığı görülmektedir. Bununla beraber semavî olarak bilinen dinlerin hepsinde ortak bir takım özellikler söz konusudur. Bunlar özetle inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili konulardır. Dinin en temel inanç ve değer sistemini ayakta tutan, "Tanrı" kavramıdır. Bu bağlamda din, inananları tarafından, Tanrı'nın birey ve toplumları esenlik ve kurtuluşa kavuşturmak amacıyla gönderdiği uyulması zorunlu olan buyruk ve yasaklar bütünü olarak tanımlanmaktadır.

Bugün yeryüzünde yaygın olan beş dünya dininin var olduğu bilinen bir gerçektir. Bunlar; İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm'dir. Farklı dinlerin varlığı sosyolojik ve kültürel açıdan kendi başına büyük bir problem olarak görülme bile hakikate giden yolu gösteren, doğru yaşamı öngören, insanlara kurtuluş vadeden, bir dünya görüşü sunan ve bu yüzden de bir iman meselesi olan din söz konusu olduğunda bu çokluk önümüze bir problem olarak çıkmaktadır.

İnsanoğlu çok uzun bir süre kendi dininin "ed-Din" olduğu bir dünyada yaşamıştır. Ancak yirminci yüzyıl insanı ulaşım ve iletişim vasıtalarını çok hızlı gelişmesiyle atalarının yaşamadığı ciddi bir gerçeklik ile karşılaşmıştır. O da 'çok dinli bir dünyada yaşamak'. Dolayısıyla bu durumun -özellikle de din felsefesi açısından- bir izahının yapılması zorunlu hale gelmiştir. Zira artık bizim dışımızdaki inançları, sahte, uydurma veya Tanrı tarafından gönderilmemiş gibi nitelemelerle basitçe dışlamak, oldukça zorlaşmış görünmektedir. İşte tam bu noktada Geleneksel Ekol devreye girmiştir. Bu ekolün önde gelen simalarından Seyyid Hüseyin Nasr 'dinsel çoğulculuk' problemini geleneksel bakış açısından yola çıkarak kendi çağdaşlarından farklı bir çözüm önerisi sunmuştur. Dinlerin birbirleriyle çelişik gibi görünen mutlak hakikat iddialarını "izafî mutlak" kavramını devreye sokarak, bir taraftan dinlere kendi dünyalarında mutlaklık iddia etme hakkını verirken, diğer taraftan da bir ve hiç değişmeyen, ezelî hakikati söyleme hakikatini esas alarak, kendi batınî boyutlarında birleştikleri tezini savunmuştur.

Dolayısıyla Nasr'a göre; "Tek ve kadiri mutlak Allah vardır. Allah farklı toplumlara aynı ezeli hakikati farklı dillerde göndermiştir. Dinlerdeki hakikatin birliği zahire bakarak değil de batına inerek idrak edilebilir. Dinlerdeki zahiri çelişkiler bu birliği bozmaz. Kendi peygamberinin nuru ile aydınlanabilen herkes doğru yoldadır ve kurtuluşa erecektir."

Nasr'ın geleneksel ekolün bakış açısıyla ortaya koyduğu bu dini çoğulculuk anlayışı ile İslam'ın akide anlayışı aslında birçok noktada uyuşmaktadır. İslam'ın akide anlayışı da Nasr gibi, Allah'ın insanlığı doğru yola ulaştırmak için peygamberleri vasıtasıyla hakikati gönderdiğine ve bu hakikatin ezeli ve değişmez olduğu tezini kabul etmektedir.

Ancak Nasr ile İslam'ın akide anlayışı şu noktada ayrılmaktadır. İslam, dinler arasında görülen farklılık ve çelişkinin sebebini açıklarken, kendisi dışındaki dinlerin zamanla 'bozulup tahrif olduğu' şeklindedir. Nasr ise dinler arası farklılık ve çelişkiyi, dinlerin 'formellik ve resmiyeti' ifade eden zahiri boyutundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, dinlerin aşkın birliği ancak dinlerin batini boyutunda tecrübe edilebilir ve ancak manevi yetkinliğe ulaşmış şahsiyetler tarafından algılanabilir.

Burada ifade edilmeye çalışılan şayet Tanrı mutlak adil olup bütün insanlığın kurtuluşu adına her millete peygamber göndermiştir şeklinde ise aslında bu yaklaşım Gazali'nin önerisine daha yakındır. Zira Gazali Hz. Peygamberi -sosyal şartlar gereği- küçüklüğünden beri yanlış tanımış ve öyle inanmak zorunda kalan insanları, tebliğ ulaşmamış kabul etmekte ve dolayısıyla da mazur saymaktadır. Doğrusu sosyal şartlar insanların tavrını belirlemektedir. Gazali, Hz. Peygamberi içinde bulunduğu şartların bir sonucu olarak yanlış tanıyan bütün diğer din mensuplarını, ister kendi dinine inansın, ister inanmasın, ister dindar ve ahlaklı, isterse ladini ve gayri ahlaki bir hayat yaşasınlar, tebliğ ulaşmamış saymakta ve dolayısıyla hepsini mazur kabul etmektedir.

Bizim kanaatimiz ise, bütün geleneksel dinlerin mensupları İslam'ı tanımadıkları müddetçe dinlerinin tahrif edildiğini bilmeleri mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla biz Gazali'nin görüşüne katılmakla beraber, dünya üzerinde yaygın halde bulunan beş büyük dinin mensuplarını (Hristiyanlık,

Yahudilik, Hinduizm, Budizm, Şintoist ve Taoistleri) kendi ahlaki ve dini esaslarını yerine getirmekle sorumlu tutarak kurtulabileceklerini düşünüyoruz. Zira bu şekildeki bir kabul dindarlığı ve ahlakılığı ön plana çıkarmak anlamına geleceği için Nasr'ın yaklaşımından da Gazali'nin görüşünden de daha anlamlı görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel ekol, mutlak hakikat, çoğulculuk, dinsel çoğulculuk,

8. ABSTRACT

Despite the etymological relationship of sense for the religion concept in different languages, it is observed that it does not have the same contextual connotation on the minds of individuals that are members of societies with different cultures. Furthermore, all of the religions that are known as monotheistic religions have some common characteristics. In essence, they relate to belief, religious service and morals. The concept of ‘God’ is what keeps alive the most fundamental system of belief and values in religion. In this concept, religion is defined to be a whole of commands and prohibitions that should be followed by the believers as sent by God in order to restore welfare and salvation for individuals and societies.

It is a fact that there exist five major religions that are common throughout the world today. These are Islam, Christianity, Judaism, Hinduism and Buddhism. Even though existence of different religions is not a big problem in its own neither sociologically nor culturally, such plurality poses a problem as far as religion, which shows the path of right, advises for living correctly, offers a world view that promises salvation and thus becomes a matter of faith, is concerned.

Human beings lived in a world where their religion was “ad-Din” for a long time. However, upon swift advancement of communications and transportations, human beings of the twentieth century encountered a very series reality, which was unknown to their ancestors. This reality was ‘to live in a multi-faith world’. Consequently, it has become mandatory to explain this especially in terms of philosophy of religion. And it seems to have become quite difficult to isolate and externalise other beliefs as if false, man-made or not sent by God. The Traditional School stepped in at this very moment. Sayyid Hossein Nasr, one of the leading figures of this school, generated a solution different from the requirements of his contemporaries, handling the problem of ‘religious pluralism’ with a traditional point of view. Combining the absolute truth claims of religions that seem to be in conflict with one another, he defended his statement in his own esoteric dimensions by referring to the “relative absolute” concept, while giving religions the right to claim

absolutism in their own world on the one hand and relying on the reality of uttering the single and changeless and eternal reality on the other hand.

Consequently, according to Nasr; “God is the only and almighty absolute. God sent the same eternal reality to different societies at different languages. Uniformity of reality in languages can be understood not by looking at the surface but by going deeper and deeper. The apparent conflicts as one can see in religions do not spoil this unity. Anybody that is capable of enlightening with the grace of his prophet is on the right track and will surely be saved.” Such religious plurality understanding employed by Nasr from the traditional school’s point of view has many certain common points with that of the Islamic doctrine, which accepts the fact that God sent the truth through his prophets, just like Nasr, so as to lead people to the right path, and that the said reality was eternal and non-changing.

However, what separates the understandings of Nasr and of Islam’s doctrine is that Islam, while explaining the reason for religious differences and conflicts, argues that other religions apart from itself have been ‘spoiled and manipulated’. Nasr, however, argues that religious differences and conflicts are attributable to apparent dimension thereof that expresses ‘formality and solemnity’. According to him, the excessive uniformity of religions can be experienced to an esoteric extent, and can be perceived by those that have a spiritual competence only.

If what is intended here is that God is the absolute justice and sent prophets to every nation for their salvation, this approach is actually closer to what Ghazali recommends as Ghazali accepts and admits that people that happened to think wrong about the prophet due to then-current social conditions since childhood are deemed not to have received the notice, consequently they are excused. Social conditions determine behaviour of individuals, indeed. More specifically, Ghazali considers members of all other religions that happened to think wrong about the Prophet due to then-current conditions - whether a co-religionist, religious, well-behaved, non-religious and corrupted or not- are deemed not to have received the notice, thus they should be excused.

Our opinion is, however, that it is impossible for members of all traditional religions to know that their religion is actually manipulated unless they are familiar with Islam. Consequently, we agree with what Ghazali thinks, and also believe that members of the five major religious on earth (Christianity, Judaism, Hinduism, Buddhism, Shintoism and Taoism) can be saved provided always they are responsible for fulfilling their own moral and religious obligations. Since such acceptance would mean bringing forth religiousness and ethicalness, it seems more meaningful than Nasr's approach and Ghazali's view.

Key Words: The traditional theory, absolute truth, pluralism, religious pluralism,