

PAPER DETAILS

TITLE: The Case for Islamo-Christian Civilization, Richard W. Bulliet

AUTHORS: Hakan Olgun

PAGES: 205-210

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/109440>



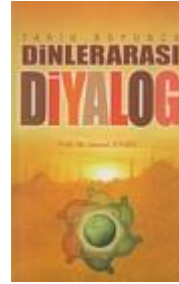
Bir Arnavut Kilisesi

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Bir İstismarın Anatomisi

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

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



MİLEL VE NİHAL

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

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

Amacımızı bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de kitabın ana-tomisini okuyucunun gözleri önüne sermek istiyoruz. Bunu nasıl yapacağımızı doğrusu tam olarak bilmiyoruz. Çünkü elimizde bir akademisyen tarafından kaleme alınmış olmasına rağmen, plan ve metodolojiden kaynak kullanma ve kullanılan kaynakların refe-rans olarak gösterilmesine kadar akademik ölçütlere riayet etme-yerek hazırlanmış bir kitap var. Ancak yine de her şeye rağmen akademik bir anlayışla olabildiğince nesnel bir şekilde kitabı oku-yucuya tanıtmaya çalışacağız. Bu çerçevede ilk önce kitabı metodo-lojik açıdan ele alıp inceleyeceğiz. İkinci olarak ise bu kitabın as-lında yazarın kendi eseri değil, yukarıda ifade ettiğimiz üzere baş-ka eserlerden kes-yapıştır yöntemiyle emeğe saygı ilkesi bir kenara itilerek hazırlanmış bir eser olduğunu okuyucuya göstermeye çalış-şacağız.

Tefsir profesörü Davut Aydın tarafından kaleme alınan bu eser

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

Yazar, eserinin giriş kısmında dinlerarası diyalogun tanımını yapmaya, ne olup olmadığını ortaya koymaya çalıştıktan sonra zararları olup olmadığını sorgulamaksızın *apriori* olarak maddeler halinde Bekir Karlığa'nın 11. dipnotunda atıfta bulunduğu eserden nakletmektedir. Bu bölümde dikkati çeken en önemli nokta yazarın s.20'de "diyalog, tarafların 'doğruluğu' ve 'haklılığı' temaları üzerine değil, karşılıklı olarak 'bilme', 'tanıma' ve 'anlama' temelleri üzerine oturmalıdır" cümlesidir. Bu cümlelerin ve onun devamında diyalogun mahiyetiyle ilgili diğer cümlelerin dikkatimizi çekmesinin temel nedeni, yazarın Hz. Peygamberin Müslüman olmayanlara yönelik tavır ve tutumunu dinlerarası diyalog kapsamında değerlendirerek peygamberin Ebû Cehil gibi azılı din düşmanlarıyla bile diyalog yaptığını ve muhatap kabul ettiğini (s.71) iddia etmesidir. Bu noktada şu soruyu sormak istiyorum: Acaba Hz. Peygamber yukarıda yazarın ifade ettiği üzere kendi mesajının doğruluğu, haklılığı üzerinde durmadan sadece ötekini tanıyıp bilme ve anlamak için mi onlarla ilişkiye girmiştir? Bu soruya verilecek yanı elbette ki hayır olacaktır. O zaman peygamber yazarın yukarıda tanımladığı dolayısıyla da günümüzde kullanılan anlamda muhataplarıyla diyalog ilişkisi içinde olmamıştır. Peki

böyle bir yanlışa niçin düşülmektedir? Haddi zatında bu tür yanlışı sadece Davut Aydın değil, İslam dini konusundaki yetkinliği herkesçe kabul edilen ve bu konusundaki bilgisinden dolayı haklı olarak herkesin takdirini kazanan Hayrettin Karaman¹ da yapmaktadır. Bizim kanaatimize göre bu hatanın temel nedeni günümüzde dinlerarası diyalog kavramını dillendirilenlerin bu kavramdan ne kastettiklerinden bîhaber olmasıdır. Bilindiği üzere günümüzde kullanılan dinlerarası diyalog, Aydın'ın de kitabında tanımladığı gibi ötekini tanıyıp bilme, onu dinleme, anlama, ondan öğrenme ve ona bir şeyler öğretme eylemidir. Peygamberin bu anlamda muhataplarıyla diyaloga girdiğini söylemek herhalde safdillilik olur. Peki sayın Aydın, Peygamberin Müşriklere ve Ehl-i Kitaba yönelik tavır ve tutumunu nasıl dinlerarası diyalog kapsamında değerlendiriyor. Kanaatimize göre burada Aydın, diyalog konusundaki bilgisizliğinin kurbanı oluyor. Eğer diyalog, sahip olduğu mesajı yani Kur'an'ın mesajını diğer insanlara sunarak onları İslam'a kazandırmak yani tebliğ için onlarla en iyi bir şekilde ilişki kurmak olarak algılanıyorsa bu anlamda peygamber herkesle diyalojik ilişki içinde olmuştur. Ancak Aydın'ın de tanımladığı ve yukarıda ifade ettiğimiz üzere diyalog, kendi doğruluğu ve haklılığından bahsetmeksizin ötekini tanıma, bilme ve anlama ise peygamber bu anlamda hiç kimseyle diyalojik ilişkiye girmemiştir.

Sayın Aydın, sadece Hz. Peygamberi dinlerarası diyalog modeli olarak göstermekle kalmıyor s.54'de Kur'an'ın Müslümanlara diğer din mensuplarıyla diyaloga girmeyi emrettiğini söylüyor. Doğrusu bu ifade de bize oldukça tuhaf bir o kadar da düşündürücü gelmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sayın yazarın kastettiği anlamda ne Hz. Peygamber ne de Kur'an Müslümanlara diyalog emretmektedir. Çünkü yazar s.27'de diyalogun davet/tebliğin yolu olamayacağını ifade etmekte ve diğer din mensuplarıyla diyaloga girecek Müslümanlardan onları incitecek konulara girmemelerini talep etmektedir.

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

Şimdi soruyoruz Kur'an, bu anlamda mı bizlere diğer din mensuplarıyla diyaloga girmeyi emretmektedir. Yoksa toplumumuzda yaşayan diğer din mensuplarıyla iyi geçinme, hâkimiyetimiz altında yaşayanlara karşı adaletli olma ve bizimle tartışmaya girenlerle bağırarak-çağırarak değil de yumuşak bir üslupla tartışmaya mı çağırmaktadır. Kısaca Kur'an da tıpkı onun uygulayıcısı olan Hz. Peygamber gibi Allah inancını/tevhidi tanıtmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak anlamında herkesle diyalojik ilişkiye girmeyi bize emretmektedir. Yoksa Kur'an'ın ve onun uygulayıcı olan Hz. Peygamberin günümüzdeki anlamıyla bizleri dinlerarası diyaloga girmeye teşvik ettiğini hatta bunu bize emrettiğini söylemek hem Kur'an'a hem de Hz. Peygambere haksızlık etmek olacaktır. Dahası böyle bir yorumun, günümüz Müslümanlarını da yanlış yönlendirme ihtimali oldukça yüksektir. Yazar kitabının 20-41 sayfaları arasında diyalogun ne olduğu, ne olmaması ve sözde faydalarıyla ilgili çeşitli yazarlara atıfta bulunarak bazı bilgiler vermekte ancak bunları değerlendirmeye tabii tutmadığından buradaki görüşlere aynen katıldığını düşünmekteyiz. Bu noktada sayın yazarı Hz. Peygamberin ve Kur'an'ın ifade ettiği bu görüşler bağlamında mı bizleri diğer din mensuplarıyla diyaloga girmeye teşvik ettiğini yeniden sorgulamasını tavsiye ediyoruz. Nitekim sayın yazar s.54 ve devam eden sayfalarda Kur'an ayetlerine atıfta bulunarak Kur'an'ın Müslümanları İslami tebliğ için diğer din mensuplarıyla iyi ilişkiler kurmaya davet ettiğini ifade etmektedir ki biz de bu sözlere aynen katılıyoruz. Çünkü baştan beri vurgulamaya çalıştığımız en temel husus, Kur'an'ın öğretisinin ve onun uygulayıcısı olan Hz. Peygamberin günümüzdeki kullanılan anlamda -muhatabı tanıyıp bilme, karşılıklı olarak dinleme, öğretme, öğrenme ve gelişip değişme anlamında- değil, tevhide çağırma ve iyiliği emredip kötülüğü sakındırma anlamında diğer din mensuplarıyla hatta herhangi bir dine tabi olmayanlarla iyi ilişkiler kurmuş olduğudur. Nitekim yazar da s. 65'de mubahale ayetiyle ilgili bilgi verirken Hz. Peygamberin Necranlı din adamlarıyla olan diyalogunda onları yanlış itikatlarını düzeltmeye çalışarak onlara kendi mesajını tebliğ ettiğinin altını çizmektedir. Bu oldukça doğru

bir tespittir. Bundan dolayı bu ayet günümüzdeki dinlerarası diyaloga dayanak olarak da kullanılmamalıdır. Çünkü bu ayette diyalog yok. Bu ayette muhatabı yanlış olduğuna ikna etmek ve ikna olmayınca da onları karşılıklı lanetleşmeye çağırmak suretiyle yanlış olduklarını onlara zorla kabul ettirmek vardır. Dahası Hz. Peygamber mescidinde onlarla tartışırken onların inançlarının da doğru olabileceğini hiçbir şekilde aklından geçirmemiş aksine onlara kendi inancının doğruluğunu onların inançlarının ise yanlışlığını kabul ettirmeye çalışmıştır.

Yine yazar s. 21’de benzer tür mallar üreten firmaların mallarını pazarlarken birbirleriyle kavga etmemeleri gibi benzer mesajlara sahip çeşitli dinleri temsil eden dini cemaatlerin de birbirlerini kötülemeden ve karalamadan kendilerini anlatmalarını önermektedir. Bu öneri aynı din içindeki farklı cemaatlerle ilgili yapılırsa buna gönülden katıldığımızı ifade etmek isteriz. Ancak bu sayın yazarın ifade ettiği gibi çeşitli dinleri temsil eden cemaatlerle ilgili ileri sürülürse o zaman şu soru otomatik olarak ortaya çıkmaktadır: “Müslümanlarla diğer din mensuplarının sahip olduğu mesaj benzer mi?” Veya diğer bir deyişle Müslümanları sahip olduğu mesajla diğer dinlerin mesajları ne kadar birbirleriyle benzeşmektedir? Örneğin Hristiyanlarla Müslümanlar aynı Tanrıya mı inanmaktadır? Bu sorulara sağlıklı yanıt vermek için öteki dinler hakkında en azından asgari olarak bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Son soruya sayın Aydıöz ve diyalog konusunda onun gibi düşünenler evet diye yanıt vermektedir. Çünkü onlara göre Müslüman ve Hristiyanlar aynı Tanrıya inandıklarından onlar ateizme yani inançsızlığa karşı işbirliği yapmalıdır (s.211). Yine s. 212’de sayın Aydıöz Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların “Ehli Kitap olarak bir Allah’a inandığı ve O’na ibadet ettiğini” iddia etmektedir. Acaba gerçekten Müslümanların inandığı Allah ile Hristiyanların inandığı Tanrı bir ve aynı mıdır? Bilindiği üzere İslam’da mutlak bir tevhit vardır. Yani İslam’ın Tanrısı hiçbir şekilde bedenleşerek yeryüzüne gelen ve beşer hayatı yaşayan bir ilah değildir. Halbuki Hristiyan inancına göre Tanrı, Adem’in işlediği ve nesilden nesile tevarüs ederek gelen asli günahı ortadan kaldırmak için

İsa'nın şahsında gökten yeryüzüne gelmiş ve beşer hayatı yaşamış bir ilahtır. Şimdi bu durumda Müslüman ve Hristiyanların aynı Tanrıya inandığı nasıl iddia edilir doğrusu anlamakta güçlük çekiyoruz. Dahası diyelim ki bu tür bir Tanrı inancına sahip bir Hristiyan'la bir Müslüman inançsızlığa karşı birlikte mücadele ediyor. Bir inançsız gel Müslüman ol dedik o da bu teklifi kabul etmedi. Bu sefer ona gel Hristiyan mı ol diyeceğiz? Yukarıdaki gibi bir tanrı inancına sahip olmakla olmamak arasında İslam kelamı acısından herhangi bir fark var mı? Bu soruların yanıtını okuyucuya bırakıyoruz... Ayrıca yazar s. 33'de "Bir Allah'a inananların; hayat, adalet, hürriyet, kardeşlik uğrunda çalışmak suretiyle dinlerin dünyada önemli rol oynayacağını ispat edebileceğini" ifade etmektedir. Bu ifadeye katılıyoruz. Ancak yazara sormak istiyoruz günümüzde kendileriyle dinlerarası diyalog adı altında ilişkiye girilen Amerika ve Avrupa'daki Hristiyanlar gerçekte bir Allah'a mı inanmaktadır? Veya diğer bir ifadeyle kendileriyle her fırsatta diyalog kurulmaya çalışılan Katolik din adamları ve teologları acaba bir Allah'a mı inanmaktadır? Dahası yazar benzer yanılgıya bütün dinlerin temelde aynı olduğu ve Yahudilik ve Hristiyanlığın da aslında İslam dini olduğunu ifade ettiği s. 53'de de düşmektedir. Eğer yazar dinin tek olduğunu, günümüzdeki Yahudiliğin Hz. Musa ve Hristiyanlığın da Hz. İsa tarafından kurulmuş dinler olmadığını bilseydi herhalde böyle bir yargıda bulunmazdı. Bu tür hatalara düşülme riskini ortadan kaldırmak için dinlerarası diyalog konusunda kalem oynatacak ve söz söyleyecek olanların en azından temel dinler tarihi formasyonuna sahip olması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak bunu söylerken dinler tarihçi olmayanların bu konuda söz söyleme ve yazı yazma hakkı olmadığını ima etmek istemiyoruz. Kanaatimize göre herkes kendi uzmanlık alanına göre konu ele alıp değerlendirir ve disiplinler arası işbirliği olursa bu gibi konularda okuyucu için çok daha verimli eserler ortaya konabilir. Bu çerçevede bir tefsir uzmanı olan Davut Ayduz eğer kendini sadece kendi alanıyla sınırlayıp Kur'an'ın dini ötekiyle ilgili verilerinin tarihsel süreçte Müslüman müfessirler tarafından nasıl yorumlandığını ve "diyalog çağı" olarak adlandırılan günümüzde

ise çağın gereklerine göre ilgili verilerin tekrar yorumlanabilip yorumlanamayacağı veya nasıl yorumlanabileceğini sorgulamış olsaydı hem dinlerarası diyaloga hem de diyalog konusuyla ilgilenen araştırmacılara bir Müslüman dinler teolojisi oluşturma yolunda oldukça yardımcı olmuş olurdu.

Yazar eserini bir plan çerçevesinde kaleme almadığı için zaman zaman birbirine zıt ifadelere yer vermektedir. Örneğin yukarıda ifade ettiğimiz gibi s. 27’de diyalogun doğrudan veya dolaylı olarak tebliğ vasıtası olamayacağını ifade ederken s. 54 ve devamında İslam mesajını en güzel bir şekilde muhataba sunmak için onunla iyi ilişkiler kurulması gerektiği ifade edilmektedir. Yine yazar s. 212’de “Ehli Kitap olarak birbirimizi kendi dinimize çevirme gayreti içinde olmamalıyız” gibi hem daha önceki ifadeleriyle çelişen hem de oldukça düşündürücü bir iddia da bulunmaktadır. Acaba yazar bunu ifade ederken İslam’ın tebliğ ve Hristiyanlığın da misyonerlik üzerine kurulan dinler olduğu gerçeğini nasıl göz ardı etmektedir? Yine acaba yazara göre diyalog, tebliği ve misyonerliği iptal ederek onların yerine mi geçmiştir? Örneğin yazar eğer dinlerarası diyalog konusunda öncü rol oynayan Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kilseler Birliğinin diyalog çalışmalarına ve dokümanlarına bakmış olsaydı onların, diyalogu Hristiyan mesajını hiçbir ayırım yapmaksızın Hristiyan olmayanlara daha etkili ve verimli bir şekilde sunmak için yeni bir misyonerlik yöntemi olarak gündeme taşıdıklarının altını çizerek vurguladıklarını görürdü. Şimdi söz konusu bu kiliselerin diyalog adı altında Müslümanları Hristiyanlaştırmaya çalıştıkları bir durumda bir Müslüman’ın dahası İslam dini konusunda yetkin bir bilim adamının Ehli Kitap olan Hristiyanları İslam dinine kazandırma gibi bir çaba içinde olmamalıyız anlamına gelecek bir argüman ileri sürmesi herhalde kasti aşan bir durum olsa gerek. Yine yazar s.218’de Katolik Kilisesinin II. Vatikan Konsili’nde İslam’ı “gerçekten bir selamet ve necat yolu” olarak beyan ettiği gibi oldukça gerçek dışı bir ifadeye yer vermektedir. Eğer yazar konsil kararlarına özellikle de *Nostra Aetate*’ye veya en azından bu kararları inceleme konusu yapan eserlere bakmış olsaydı bu kararlarda “İslam” kelimesinin hiçbir şekilde

geçmediğini hatta İslam'ın Yahudi-Hristiyan geleneğinden bağımsız bir din olduğunu ima dahi edecek bir ifadeye dahi yer verilmediğini rahatlıkla görürdük. Nitekim sayın yazar s.344'de bu iddiasının tam aksine Ekrem Sarıkçıoğlu'na atıfta bulunarak konsil kararlarında Hristiyanlık dışındaki dinsel geleneklerin de kendi taraftarları için kurtuluş vasıtaları olabileceği hakkında hiçbir ifade bulunmadığını ifade etmektedir. Kısaca sayın yazar, aşağıda da delilleriyle göreceğimiz üzere kitabını plansız bir şekilde diğer eserlerden nakiller yapmak suretiyle oluşturduğu ve yaptığı nakilleri de değerlendirmeye tabi tutmadığı için farklı yerlerde farklı fikirler sunma durumunda kalmıştır.

Eserdeki akademik yanlışlara geçmeden önce üçüncü bölümde görüşleri ifade edilmeye çalışılan Said Nursi ve Fethullah Gülen'in diyalog görüşleriyle ilgili de birkaç hususu okuyucuya hatırlatmak istiyoruz. Ancak öncelikle şunu ifade edelim ki burada bu iki önde gelen Müslüman düşünürün görüşlerini değerlendirme gibi bir kastımız söz konusu değildir. Biz sadece eğer bu iki mütefekkirin görüşlerinin yansız olarak ifade edildikleri bağlamlar dâhilinde değerlendirilmesi gerektiğini okuyucuya hatırlatmak istiyoruz. Örneğin Aydıöz s. 217'de Said Nursi'nin Avrupa'daki Hristiyanlığın gerçek Hristiyanlık olmadığını çünkü onun tahrif edilmiş bir din olduğunu, bu tahrif edilmiş dinin daha sonra Hristiyanlar tarafından ıslah edilmeye çalışıldığını ve bu süreçte de İslamiyet'e daha yakın bir akım olan Protestanlığın ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu durum Hristiyanlığın nasıl ortaya çıktığı, kurumsallaştığı ve tarihsel süreçte nasıl ve niçin bölünmeler yaşadığı hakkında ilk elden bilgilere sahip olmayan Said Nursi'nin bir tespiti- dir. Ancak günümüzde bu konularla ilgili ülkemizde yapılmış pek çok çalışma vardır. Örneğin bu çalışmalara göre Hristiyanlık Hz. İsa tarafından kurulan bir din değil, İsa sonrası dönemde ortaya çıkıp kurumsallaşmış bir dindir. Hz. İsa'da ilk Hristiyan değildir. Kısaca Hristiyanlığın orijinali olmadığından tahrifinden söz etmek mümkün değildir. Said Nursi'nin görüşlerini nakledildiği bölümde bir husus özellikle dikkatimizi çektiği için bunu okuyucuya hatırlatmadan geçemeyeceğiz. S. 213'de sayın Aydıöz, Said

Nursi'nin Kur'an'ın Ehli Kitabı dinlerini terk etmeye değil, tevhit çizgisinden sapan itikatlarını düzeltmeye onları çağırdığını ifade etmektedir. Kanaatimizce bu görüş oldukça önemli ve dikkate değerdir. Çünkü Kur'an'a örneğin Nisa suresi 171. ayete baktığımızda Kur'an, Hristiyanların aşırıya giden inançlarını eleştirerek Hristiyanlardan bu aşırıya kaçan yani tevhidi bozan inançlarından vazgeçmelerini talep etmektedir.

Sayın Aydıöz, ss. 220–242 arasında da Fethullah Gülen'in diyalog anlayışı ve çalışmalarıyla ilgili bilgiler vermektedir. Bu noktada şu hususu okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz. Biz Fethullah Gülen'in Dinlerarası diyalog adı altında başta Fener Rum Patriği Barthelomeos olmak üzere ülkemizdeki dini azınlık liderleri ve Katolikliğin lideri ve Vatikan devletinin devlet başkanı bir önceki Papa, Papa II. John Paul ile Vatikan'da yaptığı görüşmelerin yanlış olduğunu düşünmüyoruz. Hatta kanaatimize göre muhatabı iyi tanıyarak ve buna göre bir plan yaparak bu gibi dini liderlerle bir araya gelmenin Müslümanlar için gerekli ve faydalı olduğunu düşünmüyoruz. Ancak Sayın Gülen'in özellikle Papa II. John Paul ile Vatikan'da yaptığı görüşmenin muhatabı tanımadan ve hazırlıksız yapılan bir görüşme olduğu Papa'ya verilen ve Aydıöz'ün de ss. 240-242'de yayımladığı mektuptan anlıyoruz. Çünkü bu mektubun hemen başında sayın Gülen, Papalık Diyalog konseyinin misyonunun bir parçası olmak için Vatikan'da bulunduğunu, bu misyonun gerçekleşmesini arzu ettiğini ve bu misyonun gerçekleşmesi için Vatikan'a yardımcı olmak istediğini ifade etmektedir. Şüphesiz ki sayın Gülen, bu sözleri söylerken Vatikan'ın dolayısıyla da Katolik Kilisesinin genel misyonu olan Hristiyanlığı tüm dünyaya yayma misyonuna değil, diyalog misyonuna destek olmak için Vatikan'a geldiğini kastetmişti. Ancak bunu kastederken ne yazık ki Vatikan'ın dolayısıyla da Katolik Kilisesinin diyalog misyonunun aslında genel misyonun bir parçası hatta ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğini göz ardı etmişti. Durum böyle olunca da mektup farklı kesimler tarafından hem eleştiri konusu yapılmış hem de Sayın Gülen'in niyeti hakkında yakışıksız ithamların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Eğer sayın Gülen bu mektubu Papa'ya sun-

madan önce Dinlerarası diyalog ve Hristiyanlık uzmanlarına danışmış olsaydı böyle bir olumsuzluğa yol açılmamış olurdu.

Ayrıca sayın Aydı, ss. 237–240 arasında Dinlerarası diyalog çalışmaları konusunda sayın Gülen ile yapılan bir röportaja atıfta bulunmaktadır. Bu röportaj bağlamında sayın Gülen, s. 240’da Papa II. John Paul’ün diyalog konusunda hayli istekli olduğunu ve tüm dünyaya diyalog çağrısında bulunduğunu ve kendinin de bu çağrıya cevap verdiğini ifade etmektedir. Ancak bunu söylerken sayın Gülen, diyaloga bu kadar önem veren Papa’nın, söz konusu kitabının “Muhammed” adı altında İslam’a tahsis ettiği bölümünde Hristiyan Tanrı doktrini ve inkarnasyon/tenleşme doktrini reddettiğinden dolayı İslam’ın Tanrı doktrini eleştirdiğini göz ardı etmektedir. “Eski ve Yeni Ahit geleneğinin mirasını oluşturan Tanrı’nın kendi kendini vahyetmesi zenginliği İslam’da kesinlikle bir kenara bırakılmıştır. İslam’da Tanrı dünyanın dışında olan yüce bir varlıktır. O Kraldır, asla insanla beraber olan (*Immanuel*) değildir. İslam, bir kefareti dini değildir. Onda çarmıha ve yeniden dirilmeye yer yoktur. İsa sadece bir peygamber olarak zikredilir. Kefaret trajedisi hiç yoktur. Bu sebepten dolayı İslam’ın sadece teolojisi değil aynı zamanda antropolojisi de Hristiyanlıktan oldukça farklılık gösterir”.² Bu hususu burada zikretmemizin nedeni resmi Hristiyan kurumlarının özellikle de Katolik Kilisesinin diyalog konusundaki söylemleriyle ilgili değerlendirme yapacak Müslümanların sadece tek bir sözden veya söylemden yola çıkarak değil, bir bütün halinde söz konusu söz veya söylemleri değerlendirmeye tabi tutmaları gerektiğini dikkate sunmaktır.

Yazarın bu çalışması, diyalog konusunda yazılmış makale ve kitaplardan bazen özetlenerek bazen de olduğu gibi nakiller yapılarak hazırlandığı için özgün bir eser niteliği taşımamaktadır. Dahası yazar, eserini hazırlarken akademik kriterlere fazla dikkat etmemiş ve zaman zaman da bilim ahlakına aykırı davranmıştır. Şimdi birkaç örnek vererek bu iddialarımızı okuyucunun gözleri önüne sermeye çalışalım. Sayın Aydı eserinin IV. bölümünü

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

büyük ölçüde dinlerarası diyalog konusunda yıllarca araştırmalar yapan ve doktora çalışması hazırlayan Mustafa Alıcı'nın *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Işığında İslam-Hristiyan Diyalogu*³ adlı doktora tezinden aşmıştır. Aydıöz, s.19'da "Geniş manada diyalog..." diye başlayan diyalog tanımını Alıcı'dan olduğu gibi nakletmiş ve kaynak dahi göstermemiştir (krş, Alıcı, s. 19). S. 25'de "diyalog aynı zamanda bir misyonerlik faaliyeti de olamaz... diye başlayan bölümde s. 27'ye kadar olduğu gibi italikleriyle birlikte Alıcı, s. 28-29'dan nakledilmiştir. Burada yazar Alıcı'nın eserine atıfta bulundum diye kendini savunabilir. Ancak yazarın da çok iyi bildiği gibi doğrudan nakiller akademik usullere göre tırnak içinde verilmelidir. Bir tefsirci olan Aydıöz, s. 81'de Kur'an-ı Kerim'de anlatılan peygamberlerin ümmetleriyle karşılaşmaları... diye başlayan ve devam eden paragrafları da Alıcı, s. 333-334'den olduğu gibi almış ancak kaynak olarak Alıcı'yı değil de Alıcı'nın kullandığı İdris Şengül'ü vermiştir. Dahası burada Alıcı'dan yaklaşık 3 sayfa doğrudan alıntı yaptıktan sonra s. 83'de Alıcı'yı dipnot vermiştir. Aydıöz, ss. 269-273 arasını da başlıklarıyla ve dipnotlarıyla birlikte olduğu gibi Alıcı, ss. 57-63'de olduğu gibi nakletmiştir. Yine s. 276-280 arasında yer alan faydalı bir diyalog olabilmesi için gerekli şartlarda en sonunda kaynak zikredilse de italikleriyle birlikte olduğu gibi Alıcı, ss. 22-24'den nakledilmiştir. Dahası bir tefsirci olan sayın Aydıöz'ün, Müslümanları Müslüman olmayanlarla diyaloga girmeye teşvik eden nedenleri zikrettiği ss. 286-293 arasını da olduğu gibi başlıkları ve kaynaklarıyla birlikte Alıcı, ss. 365-378 arasından bazı yerler çıkarılarak italikleriyle birlikte olduğu gibi nakletmesi de oldukça düşündürücüdür. Yine ss. 296-298'de Alıcı, ss. 283-386'dan olduğu gibi nakledilmiştir. Müslüman-Hristiyan Problemlerinin yer aldığı ss. 331-334 arası da kaynak gösterilmesine rağmen Alıcı, ss. 312-315'den italikleriyle birlikte doğrudan aşırılmıştır. Yine Dinlerarası diyalogun problem-

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

leri/engelleri başlığı da Alıcı, ss. 66-68'den doğrudan nakledilmiştir.

Sayın Aydıüz sadece Alıcı'nın eserinden yaptığı nakillerde bu akademik yanlışlığı yapmamış kullandığı hemen hemen tüm kaynaklardan aldığı bilgileri bazen doğrudan alarak dolaylı alıyormuş gibi referansta bulunmuş, bazen dipnotlarıyla birlikte kendine maletmiş, bazen birkaç ifadeyi değiştirerek vermiş bazen de ifadelerde herhangi bir değişiklik yapmadan özetlemiştir. Şimdi bu durumu belgelendirmek için bazı örnekler verelim. Aydıüz, ss. 28-33 arasındaki dinlerarası diyalogun fayda ve meyvelerini 11. dipnotunda referansta bulunduğu Bekir Karlığa'dan nakletmektedir. Aydıüz, s. 130'da "Gayrimüslimlerle Yapılan Zimmet Sözleşmesi" bölümünü ve devam eden başlıklar s. 158'e kadar başlıkları ve kaynaklarıyla birlikte Orhan Atalay'ın *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama* adlı eserinden özetleyerek ve Atalay'ın bazı ifadelerini değiştirerek nakletmektedir (krş, Atalay, s. 406 ve devamı). Yine Medine Vesikası ile ilgili ss. 159-169 arasında verilen bilgiler de dipnotlarıyla birlikte Atalay, ss. 375-394'den bazı yerler çıkarılarak olduğu gibi nakledilmiştir. S. 169'daki sonuç bölümü de yazarın dipnot olarak gösterdiği Mehmet Aydın ve Ö. Harman'dan özetlenerek ifadelerde herhangi bir değişiklik yapılmadan alınmıştır.

Sayın Aydıüz'ün "İslam Tarihinde Diyalog Örnekleri" diye başlayan bölümde naklettiği bilgiler de büyük ölçüde zaman zaman referans olarak gösterdiği Levent Öztürk'ün *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hristiyanlar* (1998) adlı eserinden özetlenerek olduğu gibi nakledilmiştir. Örneğin, s. 175'de "İslamiyet tarih sahnesinde görülen bu zulüm..." diye başlayan paragraf olduğu gibi Öztürk, s. 471'den nakledilmiştir. Yine, s. 180'deki "özet olarak şunları söyleyebiliriz..." paragrafı; s. 181'de "İslamiyet,..." diye başlayan ve devam eden paragraflar Öztürk, ss. 261-263'den bazı ifadeler atlanarak dipnotlarıyla birlikte (bkz. Dipnot 170) nakledilmiştir. Yine sayın Aydıüz, ss. 183-187 arasını da 172. dipnotunda kaynak olarak kullandığı Levent Öztürk'ün

makalesinden ifadelerde hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi blok halinde aşmıştır. Dahası sayın yazar kullandığı kaynaklardan blok halinde nakiller yapmakla yetinmemiş ss. 189-193'ü Öztürk'ün kitap ve makalesinden özetlemiş ve Öztürk'ün kullandığı kaynakları da kendi görmüş gibi dipnotunda zikretmiştir (krş, Öztürk, ss. 375-318). Ss. 201-205 arası da yazarın 193 ve 196. dipnotlarında referans gösterdiği Süreyya Şahin'in eserlerinden ilgili yazarın ifadeleriyle aynen aktarılmıştır. Yine ss. 313-331 arasında sayın yazar Katolik Kilisesini diyaloga sevk eden nedenleri de 264. dipnotunda kaynak olarak gösterdiği Suat Yıldırım'ın makalesinden ifadelerde herhangi bir değişiklik yapmadan sanki kendi ifadeleriymiş gibi bazı paragrafları çıkararak blok halinde nakletmiştir. İfade ettiğimiz bu örnekler yazarın eserini kaleme alırken kullandığı kaynaklardaki ifadeleri bazen blok halinde bazen de özetleyerek hatta zaman zaman kaynaklarıyla birlikte kendine mal ederek naklettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

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

mümkündür. Kanaatimize göre bu olumsuzluğun muhtemel nedeni yazarın ilgili eserlere bizzat bakmak yerine naklettiği eserlerin kaynaklarını kullanmış olmasıdır.

Sonuç olarak, Davut Aydüz'ün kaleme aldığı *Tarih Boyunca Dinlerarası Diyalog* adlı kitapla ilgili yaptığımız bu tespitler açıkça şunu ortaya koymaktadır. Dinler ve kültürler arası diyalogun artık bir gereklilik haline geldiği günümüz dünyasında bu konuda yapılacak üstün körü çalışmaların diyaloga katkı değil zarar getireceği ortadadır. Çünkü Dinlerarası diyalog konusunda okuyucuyu yanlış ve taraflı olarak bilgilendiren eserler, diyalogun gerçek tabiatının anlaşılmasını engellediği gibi onun bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasına da yol açar. İşte sayın Aydüz'ün bu kitabı böyle bir tehlikeyi barındırdığı için diyalog konusuyla ilgilenen okuyuculara bu kitabı referans almamaları salık verilmektedir. Temsilin tebliğden daha önemli olduğunu ısrarla vurgulayan Aydüz'ün bu kitabının, başka eserlerden kotarılarak nasıl kitap yazılacağına en güzel örneklerinden birini temsil ettiğini düşünüyoruz.

Mahmut AYDIN

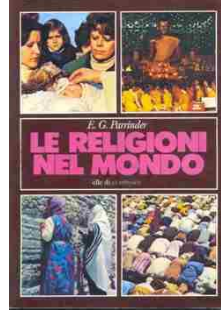
(Doç. Dr. OMÜ. İlahiyat Fak.)



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

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

Parrinder, Wesleyen Methodist bir aile ortamında bü-



yümesinin etkisiyle genç yaşlardan itibaren iyi bir Methodist rahip olmayı bilhassa Afrika'ya giden bir misyoner olmayı arzuladı. Bir aile dostundan öteki dinler hakkında ilk bilgileri öğrendiğinde henüz demir yollarında çalışan bir memurdu ve aynı zamanda Richmond College'deki Wesleyan Methodist kilisesinde görev (minister) yapıyordu (1929 – 1933). Zaten Parrinder'in hayatının ilk yıllarını anlamlı kılan en önemli faktör Methodist Kilisesi olduğundan olsa gerek 1933 yılında bu kiliseye bağlı misyoner cemiyesinden aldığı davetle günümüzdeki Benin toprakları olan Batı Afrika'daki Fransız sömürgesi Dahomey'e misyoner olarak gitti. Bu yer onun 19 yıl kalacağı Afrika misyon alanı olacaktı.

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

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

der'in bilimsel hayatı için en verimli zamanlara şahitlik edecektir.

Parrinder'in İngiliz Dinler Tarihi'nin gelişimine katkısı unutulamayacak kadar derindir. Onun en önemli katkısı hiç şüphesiz 1954'de kurulmasına önayak olduğu İngiliz Dinler Tarihi Derneği, British Association for the Study of Religions (BASR) olup 1960–1972 yılları arasında bu derneğin onursal sekreterliğini, 1972- 1977 yıllarında ise başkanlığını yürütmüştür. O, 1987 yılına kadar Dünya İnançlar Kongresi (WCF)Başkan yardımcılığını üstlenirken aynı zamanda 1990 yılına kadar *London Society of Jews and Christians* gibi çoğulculuğu destekleyen bir kurumun başında bulundu. Bunun yanında onun yetiştirdiği çağdaş İngiliz Dinler Tarihçiler arasında Bristol Üniversitesi, Dinler Tarihi öğretim üyesi ve İngiliz Dinler Tarihi Derneği eski başkanı Ursula King ve Nobel Barış ödüllü Afrikalı Başpiskopos Desmond Tutu gelmektedir.

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

Parentage of Jesus, (1993); *A Concise Encyclopedia of Christianity* (1998); *Wisdom of Jesus*, (2000); *The Routledge Dictionary of Religious and Spiritual Quotations* (2001); *West African Psychology: a Comparative Study of Psychological and Religious Thought* (2002); *Sexual Morality in the World Religions* (2003). Bu kitap “Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak” adıyla Niran Ünsal tarafından Türkçe’ye çevrilerek Say Yayınları tarafından yayınlandı (İstanbul, 2003).

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

Parrinder, İngiliz Dinler Tarihi geleneğini koruyarak “tarih” ekleminden veya İskandinav geleneğinin tercih ettiği “Din Fenomenolojisi” tanımlamasından kaçınmakta bunun yerine İngiliz dünya görüşüne uygun bir kullanımla “Mukayeseli Din” terimini tercih etmektedir. Onun *Comparative Religion* (London, 1976) adlı eseri, tek tek dinleri veya mukayeseli bir şekilde din fenomenlerini ele almaktan ziyade, yazıldığı dönemin dinî meselelerine ve tartışmalarına dikkate çekecek şekilde bir tür *dinlerarası ilişkiler fenomenolojisi* kimliğine bürünmüştür. Bu doğrultuda eserde, dinlerin birbirleriyle karşılaşması, dinlerarası hoşgörü, diğer dinlere tavır, hakikat ve batıllık iddiaları, senkretizm, dinlerde yeniden canlanma ve birbirlerinin tamamlayıcısı dinler gibi ana başlıklar bulunmaktadır.

Son olarak o, mukayeseli din biliminin temel amacını, dinleri ontolojik olarak önemsemek, onları akademik açıdan incelemenin önemli oluşuna vurgu yapmak, dindarların birbirleriyle yakınlaşmalarını veya birbirlerinden uzaklaşmalarını ciddiye almak ve gelecekte gittikçe yoğunlaşacak olan dinlerarası diyaloglara yönelik uygun projeler üretmek ve mümkün olabildiği yerlerde dindarlar için yol gösterici veya –belki- hakem olabilmek şeklinde açıklar (s. 116- 127).

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

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

Hem Hristiyan çevrelerde hem de İngilizce okuyan Dinler Tarihi çevrelerinde çok önemsenen bu eser, Kur'an-ı Kerim ve İncillerin İsa Mesih hakkındaki ifadelerini karşılaştıran, çoğu kez bilgi verici ve zaman zaman eski batılı imajları düzeltici bir çaba hükmünde olup mukayeseli dinler tarihi için güzel bir örnektir. Eserde Parrinder'in iddialarını şöyle özetlemek mümkündür; 1. Kur'an-ı Kerim, gramer açısından bile İsa'nın gelecek bin yıldaki ölümün-

den bahsetmez. Onun ölümü kesinlikle yeryüzünde gerçekleşmiştir (s. 105). Hatta ona göre Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin yığmsal mantığı, bu kitabın İsa Mesih'in gerçek bir ölümle öldüğüne taraftır(s. 221) 2. Parrinder'e göre Kur'an-ı Kerim'in aktardığının aksine, Yeni Ahit'in hiçbir yerinde veya hiçbir Hristiyan öğretisinde "Tanrı'nın, Mesih olduğu" şeklinde bir ifade bulunmaz (s. 133). 3. Teslis konusuyla ilgili olarak ilk Hristiyanlar, *Tanrı Oğlu* tabirini Tanrı ile yakın ilişki kurmayı göstermek için kullanmışlardı. 4. Ona göre Kur'an, hiçbir yerde Hristiyanlara İncil'in tahrifini isnat etmez (s. 144). 5. Kur'an, İsa hakkında Hristiyanlıkta fazla geliştirilmemiş ve yeniden değerlendirilmesi gereken bilgilere de sahiptir; İsa'nın Tanrı'nın birliği konusundaki nebilik şahitliği, Mesih'in beşer yönü, Meryem'in doğumu gibi (s. 171). 6. Kur'an, Hristiyanlara ışık tutarak göstermiştir ki Grek düşüncesiyle şekillenmiş bazı Hristiyan öğretilerin Semitik bakış açısıyla yeniden ele alınması gerekir; buna bağlı olarak nübüvvet, vahiy, teslis ve kurtuluş gibi Hristiyan kavramlar Kur'an-ı Kerim'in verdiği taze bakışla yeniden değerlendirilmeye muhtaçtır (s. 173).

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

Mustafa ALICI

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

Islam in a Globalizing World

Thomas W. Simons, Jr.

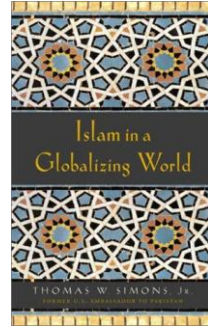
Stanford University Pres, California, 2003, XI+111 s.,

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

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

Yazar, kitabına İslam’ın ilk bin yılını incelemekle başlamaktadır. Ona göre, İslam hakkında söylenen çoğu şey son derece siyasa-sallaşmış durumdadır. Bu durum, pre-modern dönemlerde olduğu gibi modern dönmede de geçerliliğini sürdürmektedir. Bu nedenle o, İslam’ın 1400 yıllık tarihsel sürecinin incelenmesinin, günümüzde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları ikilemlerini anlamının tek yolu olduğunu söyler (s.1).

Yazar, İslam 7. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar hızlı bir şekilde Suriye, Mısır, Kuzey Afrika’nın büyük bir bölümü, Irak ve İran’a yayıldığını ve Müslümanlar için “Altın Çağ” olarak tanımlanan bu dönemde İslam’ın, hakim olduğu coğrafyada küresel bir güç haline geldiğini ifade eder (s. 2-5). Bu dönem



boyunca İslam, bugünkü anlamda küreselleşmenin ölçülerine göre, bütününü ön planda olan bir gücü temsil ediyordu (15).

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

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

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

Sonuç olarak bu kitap, 11 Eylül olayları sonucunda “İslam’ın anlaşılmasına” yönelik katkıda bulunan bir perspektiften hareketle tarihsel eğilimleri incelemektedir.

Yakup ÇOŞTU
(OMÜSBE Din Sosyolojisi)

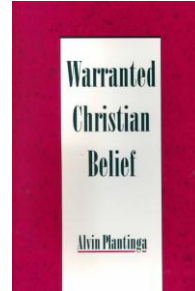


Warranted Christian Belief, Alvin Plantinga
Oxford: Oxford University Press, 2000

Özellikle 20.yy.daki serüvenini mantıksal atomculuk ve mantıksal pozitivizm gibi katı akılcı ve anti-metafizik tutumların belirlediği analitik felsefenin son birkaç on yıllık tarihinde ciddi bir düşünsel devrim ve dönüşüm yaşandığı bilinen bir gerçektir. Bir çok düşünürü göre, bu değişimin mimarları analitik felsefenin yöntem ve tekniklerine sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte teizmin yılmaz savunucuları olan Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Alston ve John Hick gibi filozoflardır.

İşte bu teistik savunun önde gelenlerinden ve Reform epistemolojisinin kurucularından olan Amerikalı çağdaş filozof Alvin Plantinga, metafizik, epistemoloji ve din felsefesi alanlarında yaptığı çalışmalarla dünya ölçeğinde haklı bir şöhrete ve saygınlığa sahiptir. Halen, Notre Dame Üniversitesi'nde (*University of Notre Dame*) Din felsefesi Kürsüsü başkanlığını ve Din Felsefesi Merkezi (*The Center for Philosophy of Religion*) direktörlüğünü yürüten Plantinga, son yıllardaki akademik ilgilerini teistik Hristiyan inancının epistemik güvenceye sahip olduğunu savladığı *Warrant* üst başlıklı üçlü bir kitap serisi (*trilogy*) üzerine yoğunlaştırmış gibi görünmektedir. 1993'de Oxford University Press'den peşpeşe çıkan *Warrant: The Current Debate* ve *Warrant: The Proper Function*'dan sonra 2000'de bir felsefe klasiği olan *Warranted Christian Belief*ini yayımlar.

İlk iki çalışmasında, kendi geliştirdiği ve isimlendirdiği warrant epistemolojisini ele alan Plantinga'ya göre, eğer bir inanç, -çok genel bir ifadeyle- başarılı bir şekilde doğruyu amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak, doğru işleyen bir bilişsel yeti tarafından, kendisi için tasarımılanmış epistemik çevrede üretilmiş ise, bu inanç, o yeti için, epistemik güvenceye sahip demektir. Bir çok yönüyle, bir inancı haklı ve rasyonel kılan gerekçe ve faktörlerin o inanca sahip kimsenin epistemik erişiminin dışında kalabileceğini savlayan dışsalıcı (*externalist*)



epistemolojinin teistik versiyonuna benzeyen bu yaklaşımı, son çalışmasında (*Warranted Christian Belief*), Hristiyan dünya görüşü/bakış açısı ile ilişkilendiren Plantinga'ya göre, özelde Hristiyanlık genelde de teistik inanç, güvencelenmiş bir inançtır, dolayısıyla da olumlu bir epistemik statüye sahiptir. Ayrıca bu çalışmasında, daha önce *God and Other Minds* isimli çalışmasında ve Nicholas Wolterstorff'le birlikte editörlüğünü yapmış olduğu *Faith and Rationality*'de geliştirmiş olduğu, Tanrı inancının herhangi bir önermesel kanıta dayanmasa bile tamamen hakılanmış ve doğrulanmış bir inanç olduğu yönündeki iddiasının da geliştirilmiş bir versiyonunu ele aldığı görülmektedir. Bu iddiaya göre, Tanrı inancı, aynı olağan duyuşsal algılarımıza, hafızamıza ya da başkalarının ruhsal durumlarına ilişkin olarak oluşturduğumuz inançlarımız gibi 'temel bir inanç'tır; dolayısıyla da hakılanması için herhangi bir harici kanıta gereksinim yoktur.

Warranted Christian Belief'in ana vurgusunu ve çağdaş dini epistemoloji içerisindeki konumunu bu şekilde çok genel olarak belirledikten sonra, onun hakkında daha detaylı değerlendirmelere geçebiliriz. 500 sayfayı aşan ve toplamda 4 ana bölüm ve 14 alt-bölümden oluşan çalışma önce "*Is There a Question?*" (Bir Soru Var mı?) [I. Bölüm] diye başlar. Bu bölümde, Kant, John Hick ve Gordon Kaufman gibi felsefecilerin epistemolojilerini ve Tanrı anlayışlarını eleştiren yazara göre, bu felsefeciler, Tanrı'yı insan zihninin algılayabileceği sınırın ötesine götürerek, hiçbir teistik dinin kabul edemeyeceği salt kurgusal, hayâlî bir varlığa indirgemektedirler. Oysa Tanrı yazara göre, Kutsal Kitap'da da ifade edildiği şekliyle evrenin her yerinde ve zamanın her anında aktif olarak mevcuttur ve insanı da, bilişsel yetileri doğru işlediği takdirde, Tanrı'yı bulacak, ona inanacak şekilde yaratmıştır. Dolayısıyla, Kant'ın ve onun çağdaş temsilcileri konumunda olan Hick ve Kaufman'ın Tanrı anlayışları ve Tanrı inancını temellendiriş biçimleri kabul edilebilir bir şey değildir.

"*What is Question?*" (Soru nedir?) başlıklı ikinci bölümde, inanç ve inancın rasyonelliği sorunu ele alınmakta, tarihsel kökeni John Locke'a kadar götürülebilen klasik temalcilik eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutularak iki temel gerekçeden hareketle redde-

dilmektedir. Bir inancın doğru olarak kabul edilebilmesi için onun dayanması gereken epistemik temelin ne olması gerektiği soruna yanıt bulmaya çalışan klasik temelciliğe göre, bir inanç ancak aşağıdaki koşulu karşılıyorsa, o temellendirilmiş rasyonel bir inanç olarak kabul edilebilir. “Bir inanç bir kimse için, ya upuygun temel inanç, yani, ya ap-açık (*self-evident*), ya duyulara apaçık (*evident to the senses*), ya da yanlışlanamaz (*incorrigible*) ise; ya da dedüktif, induktif, abduktif yöntemlerden herhangi birisiyle temel inançlardan çıkarsanmış bir inanç ise, o inanç o kimse için temellendirilmiş rasyonel bir inançtır.” Batı felsefesinin asırlardır bu epistemik paradigma içerisinde çalıştığını söyleyen yazara göre, bu paradigma terkedilmelidir. Çünkü, öncelikli olarak klasik temelciliğin ileri sürdüğü rasyonellik ölçütü dar, sık ve katıdır. Mesela, bir ağaç gördüğümüze ilişkin olağan algısal inançlarımız, sabah kahvaltılığı yaptığımıza ilişkin hafızamıza dayalı inançlarımız ve başımızın ağrıdığına ilişkin psikolojik içerikli inançlarımız gibi bir çok inancımız yukarıda ileri sürülen temelcilik ölçütünü karşılamamakla birlikte, rasyonel ve haklılanmış olarak kabul ettiğimiz – edebileceğimiz- inançlarımızdır. Görüldüğü gibi, klasik temelcilik bizim rasyonel olarak kabul etmeye hakkımız olan bir çok inancımızı inanç dünyamızın dışında bırakmaktadır. Ayrıca o, ileri sürdüğü temelcilik koşulunu kendisinin de karşılamaması dolayısıyla kendi kendisine referansla tutarsızdır. Yani, klasik temelciliğin kendisi, doğruluğu ne ap-açık olan, ne duyularca kanıtlanmış olan, ne yanlışlanamaz olan bir ilkedir; ne de mantıksal çıkarım yöntemlerinin herhangi birisi ile bu tür doğrulardan çıkarsanmış bir ilkedir. Dolayısıyla bir iç-çelişki içermektedir ve reddedilmelidir.

“*Warranted Christian Belief*” (Güvencelenmiş Hristiyan İnancı) başlıklı üçüncü bölümde yazar, reddettiği bu ilkenin yerine “*the extended Aquinas/Calvin model*” (*A/C model*) (Genişletilmiş Aqinasçı, Calvinci Model) olarak isimlendirdiği epistemik yaklaşımı önermektedir. Yazara göre, Aquinas’la Calvin’in epistemoloji anlayışları her ne kadar farklı olsa da, her ikisi de, klasik teistik argümanlar ve rasyonel kanıtlar olmaksızın Tanrı’nın bilinebileceği konusunda benzer şeyler düşünmektedirler. Her ikisi de insanın Tanrı hak-

kında, doğuştan getirdiği doğal bir bilgiye sahip olduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla yazara göre, onların ileri sürdüğü şekliyle, insanın Tanrı hakkında sahip olduğu doğal bilgiden hareketle yeni bir dini epistemoloji geliştirilebilir. Burada, warrant epistemolojisi olarak isimlendirdiği şeye müracaat eden yazara göre, daha önce de değindiğimiz gibi, “özetle [söyleyecek olursak], S şahsı için bir inanç, ancak, S’nin bilişsel yetileri ile uyumlu bir epistemik ortamda, S’nin doğru işleyen bilişsel yetileri tarafından, başarılı bir şekilde doğruyu amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak üretilmiş ise, o inanç, S şahsı için güvencelenmiştir.” (s. 156) Plantinga’ya göre, bu yaklaşımdan hareketle, bir Hristiyan için, Tanrı inancının güvencelenmiş bir inanç olduğu ileri sürülebileceği gibi, buradaki tasarım planının da zorunlu olarak değilse bile, diğer alternatif çözüm önerilerinden daha makul ve makbul bir şekilde Tanrı’yı gerektirdiği ve Tanrı inancını rasyonelleştirdiği söylenebilir.

Sonuç olarak yazara göre, bir teist herhangi bir çıkarımsal kanıta başvurmaya da yukarıda ileri sürdüğü gerekçelerden dolayı Tanrı inancına haklı olarak sahip olabilir. Çünkü Tanrı inancı, her şeyden öte, Calvin’in de ifade ettiği gibi, daha doğuştan kalbimize vurulmuş bir mühür gibidir. “Kitab-ı Mukaddes yazarlarının ve onların bize öğrettiklerinin güvenilirliklerine ilişkin geçerli bir tarihsel değerlendirmem olmasa bile, Hristiyan inancı [benim için] güvencelenmiş [bir inançtır] ve bu güvence de bilgi oluşturmak için yeterlidir.” (s. 259)

Yazar herhangi bir şekilde kanıta dayanmayan böylesi bir inanca yönelik eleştirileri boşa çıkartmak için, sık sık onun temel bir inanç olduğuna vurgu yapar ve Tanrı inancına bu yolla sahip olan bir teistin, ateistik argümanlar ne kadar güçlü olursa olsun inancını korumaya yönelik ‘epistemolojik bir avantaj’a ve ‘önermesel olmayan bir güvence’ye sahip olduğunu ileri sürer. Ayrıca o, çağdaş İngiliz filozof Richard Swinburne’nün şahsında temsil edildiğini söylediği, Hristiyan dünya görüşünü, kanıt tarafından doğrulanabileceği gibi yanlışlanabilecek de olan bir hipoteze, teoriye indirgeyen yaklaşımı da şiddetle reddeder. Çünkü başta Tanrı inancı

olmak üzere temel dini inançlarımız, yazara göre, kanıta dayanabilir ama kanıtla yanlışlanamaz. Tanrı inancı, o inanca sahip kimse için kanıtın ötesinde ve üstünde bir anlam ve değer taşır.

“Defeaters” (bozguncular, eleştirmenler) başlığını taşıyan dördüncü bölümde ise, başlığından da anlaşılabilceği gibi, savunulan epistemik projeye yöneltilen ya da yöneltmesi muhtemel olan eleştiriler konu edinilmektedir. Bu bölümde, sırasıyla, (i) Marx ve Freud’un dini inancın sadece bir yansıma ve yansama olduğu yönündeki iddiaları, (ii) Kitab-ı Mukaddes’in literal doğruluğunu reddeden liberal Kutsal Kitap anlayışının iddiaları, (iii) ana çizgisi Richard Rorty tarafından çizilen ve doğruyu, hakikati toplumsal kabullerle yakından ilişkili gören postmodernist iddialar, (iv) Hıristiyanlığın nihâi ve mutlak doğruluğunu zayıflatan dinsel çoğulculuk ve, (v) William Rowe ile Paul Draper tarafından revize edilerek sunulan delilci kötülük probleminin ateistik iddiaları detaylı bir şekilde ele alınmakta ve bu iddiaların geçersizliği gösterilerek çalışma tamamlanmaktadır.

Böylesine kapsamlı, detaylı ve derinlikli bir çalışmayı ele almanın ve hakkında nihai değerlendirmelerde bulunmanın zor ve sorunlu bir girişim olduğunu baştan kabul ederek, sonuçlayıcı nitelikte bir şeyler söyleyecek olursak, bu çalışmanın, herşeyden önce evidentialist itiraza ve onun felsefe alanındaki temsilcisi olan klasik temelciliğe reddiye niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, bu çalışmada ileri sürülen görüşler yeterince temellendiril(e)memiş gibi görünebilir; ancak, onun yönelttiği eleştiriler dikkate alınacak olursa, teistik inanca yöneltilen eleştirilerin de aynı oranda temellendirilememiş olduğu görülecektir. Son olarak, bu çalışmada ileri sürülen görüşler oldukça yeni ve orijinal şeylerdir ve tamamlanmış değil devam eden bir süreci ifade etmektedir. Bu nedenle, kitapta savunulan görüşlerin daha uzun bir süre felsefe sahnesinde kalacağını ve bizim için ilginç tartışmalara davetiye çıkaracağını söylemek çok zor olmasa gerektir.

Ferhat AKDEMİR
(OMÜSBE Din Felsefesi)

Civilization, Richard W. Bulliet
Columbia University Press, New York, 2004, 187 s.

Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği tarafından Hristiyanlığı temsilen İspanya'ya, İslamı temsilen de Türkiye'ye tevdi edilen "Medeniyetler İttifakı" projesi dikkate alındığında, bu çalışma sanki söz konusu proje bağlamında bir misyon yüklenmiş gibi görünmektedir. Ancak Kolombiya Üniversitesi tarih profesörü ve Orta-doğu Enstitüsü'nün eski yöneticisi olan Richard W. Bulliet'in *The Case for Islamo-Christian Civilization* adlı kitabı, BM'nin medeniyetler ittifakı tasarısından daha önce yayımlanmıştır. Yazar, "Yahudi-Hristiyan Medeniyeti" ve "Medeniyetler Çatışması" projelerine yeni bir medeniyet söylemi eklemektedir: "İslam-Hristiyan Medeniyeti".

Kitabın temasını oluşturan "İslam-Hristiyan Medeniyeti" tanımını kullanırken yazarın, öncelikle psikolojik bir motivasyon etkisi sağlama hedefi kendini belli etmektedir. Çünkü yazar, toplumsal projelerin isimlerinin bile bu projelerin gerçekleşme ihtimaline katkı sağlayabileceğini ima etmektedir. Bulliet'in medeniyetlerin çatıştığı düşüncesine karşı dile getirdiği eleştirisi, öncelikle toplum psikolojisinin bu boyutuna seslenmektedir. Nitekim modern çağda dünyanın farklı medeniyetleri arasındaki ilişki konusunda en yaygın model olan Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" tezi, "kültürlerin çatışma içinde olduğu" paradigmasına dayanan bir varsayımdır. Bu paradigmaya göre dünya bir savaş içindedir ve bu savaşın en önemli tarafları İslam ve batı medeniyetidir. Ancak Bulliet, İslam ve Hristiyan medeniyetlerinin birbirleriyle çatışmaması gerekecek kadar yakın ve ortak zemini paylaştıklarını ifade ederek, medeniyetlerin çatıştığı düşüncesini "korku verici gücün bizim kullandığımız terimlerin içinde yer aldığı" yaklaşımıyla reddetmektedir. Böylece yazar medeniyetler çatışması yerine İslam-Hristiyan Medeniyeti'nden söz etmeyi önermekte ve bu yönde zihinsel bir eğilimin sağlanacağını, ardından her iki tarafın da ortak çıkarlarının farkına varacağını düşünmektedir.

İlk bakışta İslam-Hristiyan medeniyeti söyleminin oldukça çelişkili bir içeriğe sahip olduğu görünmektedir. Çünkü iki medeniyet kaynağı arasındaki farklılıkların benzerliklerden daha fazla olduğu söylenebilir. Fakat Bulliet, teolojik farklılıkların giderilmesi amacıyla dinler arası uzlaştırma değil İslam ile batı arasındaki uçurumun üzerine bir köprü kurma gayretindedir. Bunu yaparken de teolojik argümanlardan ziyade tarihsel yaklaşımları kullanmaktadır. Yazar “kardeş kültürler” olarak nitelediği İslam ile Hristiyanlık arasındaki diyalogun sağlanması için gerekli temele bir gerekçe arayışı içindedir. Bu temelin gerekçesi ise “İslamın ve Hristiyanlığın tarihsel sürecinin, bu iki dinin birbiriyle ilişkilendirilmeksizin bütünüyle anlaşılamayacağı”dır (s. 10). Öte yandan yazar, İslam-Hristiyan medeniyetini Yahudi-Hristiyan medeniyetinden daha fazla mümkün görmektedir. Yazar, bir kuşak öncesine kadar Yahudilerle Hristiyanlar arasında günümüzdeki yakınlaşmanın söz konusu olmadığını, Yahudi-Hristiyan Medeniyeti arasındaki çatışmaların, İslam-Hristiyan Medeniyeti arasındaki çatışmalardan daha derin olduğunu ve Nazilerin Yahudileri katletmesinin bu çatışmanın en zirve noktasını oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ancak yazar iki tarafın iyi niyetli yaklaşımları sayesinde II. Dünya Savaşı’ndan sonra böyle bir kavramın hayat bulduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca “Yahudi-Hristiyan” tanımının ilk kez Nietzsche tarafından *Deccal* kitabında, bu toplumun hata ve zaaflarını tanımlarken oldukça küçümseyici bir niteleme olarak kullanıldığı dile getirilerek terimin orijinine ilişkin olumsuz nitelemeye de vurgu yapılmaktadır (ss. 5-6).

İslam-Hristiyan medeniyetini savunmak suretiyle Bulliet, doğrudan “Medeniyetler Çatışması” yaklaşımının etkisini zayıflatmayı hedeflemektedir. “Eğer Ortadoğu’nun ve Kuzey Afrika’nın Müslüman toplumları ile batı Avrupa’nın Hristiyan toplumları aynı medeniyete ait olarak tasavvur edilirlse, artık bu tek medeniyeti meydana getiren unsurlar arasındaki çatışmalar kendiliğinden sona erecektir” (s. 11). Yazar, eğer İslam ve Hristiyanlığın iki farklı medeniyet değil de aynı medeniyetin üyeleri olduğu gösterilebilirse, taraflar arasında varsayılan medeniyetler çatışmasının gerçek-

leşme tehlikesinin ortadan kalkacağını düşünmektedir. Bu amaç doğrultusunda Bulliet'in bütün çabası, bu iki dinin, en azından ilk oluşum dönemlerinde sergiledikleri paralellikleri ortaya çıkarmaya yöneliktir. Örneğin yazara göre Hristiyanlık, İslamdan altı yüzyıl daha önce tarih sahnesine çıkmasına rağmen Batı Kilisesi, beşinci ve altıncı yüzyıldaki barbar istilalarının sonuna kadar tarihsel genişlemesini sağlayamamıştır. Bu yüzyıllar Ortadoğu'da Müslümanların genişlemeye başladığı dönemi ifade etmektedir. Dolayısıyla her iki inanç da neredeyse eş zamanlı olarak gelişip ilerlemeye başlamış ve her ikisi de 'keşişler' ve 'ulema' adıyla benzer dinsel uzmanlık kurumları ortaya çıkarmıştır. Bulliet'in ilgisini çeken bir diğer benzerlik ise batıda kurulan ilk üniversitelerin, onbirinci yüzyılda medrese olarak bilinen İslam eğitim merkezlerinin ortaya çıkmasından çok sonra olmadığıdır. Her iki dine mensup insanların dinsel vecd ve iştiağı da yazarın benzerlikler bağlamında dikkatini çeken hususlardır. Nitekim onüçüncü yüzyıldaki Hristiyan mistik mezhepleri ile Müslüman sufileri ortak dinsel vecd haliyle benzeştirilmektedir (s. 34).

Kitapta, II. Dünya Savaşı sonrasında Amerika'daki Ortadoğu araştırmaları hakkında bilgilere yer verilmektedir. Bu bölümde Bulliet, İslam ve Müslüman toplumuna yönelik batının modern bakış tarzına ilişkin itiraflarda bulunmaktadır. Bu araştırma çalışmalarının ilk öğrencilerinden birisi olması, Bulliet'in söylediklerini daha dikkate değer kılmaktadır. Yazar seküler Amerikan akademisyenleri, tıpkı 19. yüzyıldaki Hristiyan misyonerler gibi Ortadoğu ve İslam hakkında önyargılı olmakla nitelemektedir. Bu önyargının sonucu olarak Bulliet, Amerika'daki Ortadoğu çalışmalarını "modernitenin alternatif vizyonlarının batılı bir perspektiften ziyade bir Müslümanda temsil edilebileceği" düşüncesinden uzak durmakla suçlamaktadır (s. 115). Öte yandan Müslüman toplumlar kendilerine sunulan batı tarzı eğilimleri reddettiğinde batılıların zihninin karıştığı ve bu duygunun akademik çevrelerde ve medyada "bizden niçin nefret ediyorlar" sorusu ile kendini belli ettiği dile getirilmektedir. Batılıların bu sorunun cevabını hâlâ bulamadığını belirten Bulliet, bu iletişimsizliğin nedenini "Tıpkı sonraki

dönem misyonerleri gibi, kendimizi Müslümanlara sevdirmek istedik, fakat bunu, kendimizi onlara teknolojik boyutumuzla değil değerlerimizle sunarak yaptık. Öte yandan biz onları kendi değerleriyle kabullenme düşüncesine yanaşmadık" (s. 116) diye açıklamaktadır.

Bulliet'in kitabında iki önemli tezi öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, modern İslam ve Hristiyan toplumlarındaki değerler farklılığına ilişkindir. Yazara göre İslam kültüründe 'adalet'in tesis edilmesi ve yaygınlaşp hak sahiplerine dağıtılması oldukça önemlidir. Yazarın daha çok Ortadoğu Müslümanları bağlamında değindiği İslami politikaların 'adalet'e değer verdiğini ileri sürerken batıların politik tezlerinde 'özgürlük' en temel gerekçe olmaktadır. Nitekim Bulliet, özgürlük ve özgürleştirme söyleminin son Irak savaşında oldukça meşrulaştırıcı bir içerikle kullanıldığına dikkat çekmektedir. Ancak Bulliet'a göre Müslümanların adalet arayışları, adaletin gerçekleşmesi adına kaçınılmaz olarak otokratik monarşilerin ve şeyhlerin onaylanmasına yol açmıştır. Fakat bu otokratlar güçlerini artırmış ve zamanla yozlaşmışlardır. Samimi Müslüman liderler, İslam toplumunun zenginlik, güç ve modernlikten daha fazla gerek duyulan bir niteliği olan adil toplum ülküsünü gerçekleştirmenin yollarını aramışlardır. Adalet arayan bu İslami politik hareketler sıklıkla Amerikan karşıtı eğilimlerinden dolayı batıda şüpheyle izlenmiştir. Bunun sonucunda Amerikan karşıtlığı, Amerikan taraftarlığından daha adil olmayan despotları ortaya çıkarmıştır. Yazara göre bir kısır döngüye dönüşen adalet arayışı-batının Amerikan karşıtlığı fobisi-diktatorya sarmalı, İslam dünyasında ciddi bir otorite krizine neden olmuştur. Bunun sonucunda da eğitim, öğretim ve liyakatlere bakılmaksızın herhangi birisi bir otorite olarak kabul görebilmektedir. Adaletsiz gördükleri devlet otoritesine direnen bu gruplar tarihsel bir fenomen olarak pek çok İslam ülkesinde diktoryal rejimlere karşı her şeye rağmen güçlü bir direnç olarak kendilerini belli etmişlerdir. Yazar, Müslümanların adaletsiz tiranlığa karşı korunma reflekslerinin batının modern demokrasi ve ekonomi kurumlarına karşı bir meydan okuma olarak varlığını sürdürdüğünü ve iki inanç mensuplarını ortaklığı için bu İslami refleksin tanınması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 92).

Bulliet'in kitabında yer verdiği diğer önemli tezi ise, tasarlanan

medeniyetin saiki olarak işaret ettiği Müslüman toplumlara ilişkindir. Bu durum aynı zamanda yazarın İslami gelişimin yönünün muhtemel çizgisini sunmaktadır. Bulliet, İslami gelişimin merkezden değil çevreden olacağını ummaktadır. Bu merkez-çevre kesiti coğrafi bir anlatım için kullanılmamaktadır. İslam açısından sözü edilen merkez, İslamı devlet adına, resmi ve kurumsal olarak temsil eden erklerin yer aldığı tarihsel İslam havzasını ifade etmektedir. Çevre ise bu havzanın dışında kalan halkaları tanımlamaktadır. Dolayısıyla İslamın çevresi söylemi, Ortadoğu'nun dışarıda bırakılmasını zorunlu kılmasa da yazar bu çevre için daha çok Afrika, Hindistan, Avrupa ve Kuzey Amerika'yı işaret etmektedir. Nitekim tarihsel olarak çevre bölgelerin yaratıcı bir dinamizm ve yeniden dirilmeci nitelikleri, genellikle farklı inançların yaşam sürdüğü bölgeler olmasına bağlıdır. Bulliet, geleneksel olarak bu çevrenin "İslam tarihinde nadiren yaratıcı olduğunu" ileri sürerken bu yaratıcı eğilimin geleceğin tesisi için varlık bulmasını ümit etmektedir (s. 140).

Bulliet İslamın geleceğine ilişkin kesin kanaatlerde bulunmamaktadır. Aslında, Müslümanların son iki asırdır yüz yüze kaldıkları sorunlarla batı ile ilişki sürecinde ortaya çıkan sorunların çözümünü pek kolay görmemektedir. Bununla birlikte yazar "İslami teorilerin yeni çağlar için asıl düşünceleri dile getiren seslerinin henüz duyulmadığını" ifade etmektedir (s. 138). Ancak bu sesin batıdan duyulabilmesi için kendilerinin özgürlük arayışlarına Müslümanların adalet arayışlarının eklenmesinin gerektiğinin de farkındadır. Ayrıca, yeni İslami söylemlerin merkezden değil çevreden geleceği beklentisi de İslamın tarihsel ve kurumsal mirasını temsil eden Ortadoğu ülkeleri ile Türkiye'yi adeta dışarıda bırakmaktadır. Nitekim Bulliet, bir Müslüman ülke olarak Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılım süreci bağlamında, tasarladığı medeniyet projesine yapacağı muhtemel katkılardan söz etmemektedir. Yazar daha çok kuzey Afrika, Uzakdoğu İslam toplumları ile batıdaki Müslüman toplumlarından umutludur. Kitabı boyunca çokça tartışılacak bir konu olarak İslam-Hıristiyan medeniyetini tesis etmeyi öneren yazara göre "Geleceğe giden yol İslami geçmişi göz ardı ederek onun kenarından teğet geçemez" (s. 93).

Dr. Hakan OLGUN

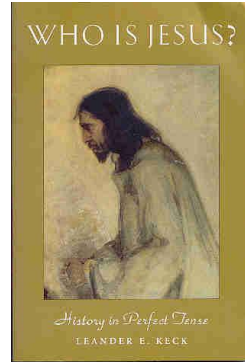
Who is Jesus? History in Perfect Tense

Leander E. Keck

Fortress Press, Minneapolis, 2001, X+207 s.,

Albert Schweitzer (1875-1956)'in *The Quest of the Historical Jesus* adlı eserinden beri⁴ neredeyse günümüz Hristiyan dünyasının en önemli problemlerinden birisi İsa'nın tarihsel kimliği ya da diğer bir ifadeyle tarihsel İsa'dır. Kuşkusuz bunun en önemli nedeni İsa'nın yaşamına ilişkin eldeki verilerin çok sonraki tarihlere ait olması ve onun hayatını anlatan İncil yazarlarının onunla yüzyüze görüşmemiş olmalarıdır. İkincil ve üçüncül şahıslardan derlenen bilgiler kompoze edilerek çelişkilerle dolu ve üzeri sır perdeleriyle örtülü bir İsa imajı oluşturmuşlardır. Yapılan araştırmalar göstermektedir ki Yeni Ahit'te iki farklı İsa figürü vardır. Birisi çarmıhta aslı günahın kefaretinin ödemek üzere acı çeken ve ölen, üçüncü gün dirilen, gökte Tanrı'nın sağındaki tahtı üzerinde oturan ve teslisin üçüncü unsuru olan Tanrı'nın Oğlu İsa Mesih; diğeri ise Yahudi halkını yaklaştırmakta olan kıyamet konusunda uyaran, onları doğru ve sahih imana, inandıkları gibi yaşamaya davet eden bir eskatolojik peygamber olan İsa'dır.

Bu bağlamda bir çok çalışma ve özellikle Jesus Seminary'in çabaları dikkate şayandır. Fortress Press tarafından 2001'de yayınlanan Leander E. Keck'in "Who is Jesus? -History Perfect Tense-" adlı kitap da bu konuda/alanda dikkat çeken önemli bir çalışmadır. Keck'in "Who is Jesus?" adlı kitabı, yazarın Luther Seminary'de Ocak 1995'te verdiği üç konferansa dayanmaktadır. Bu



⁴ Schweitzer'in çalışmasından önce tarihsel İsa konusuyla ilgili olarak Hermann Samuel Reismarus (1694-1768), David Friedrich Strauss (1808-1874) ve Adolf von Harnack (1851-1930)'ın çalışmaları bulunmakla birlikte Schweitzer'in çalışması modern araştırmalarının başlangıcı için bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.

üç konferans kitabın altyapısını oluşturmakla birlikte eserin tamamı bunlardan oluşmuyor. Yazar, bu üç konferans metnini 2, 4 ve 5. bölümlerde değerlendirmiş, kitapta yer alan diğer iki bölüm ise yine aynı eksenlerdeki farklı konuşmalarına dayanmaktadır. Mart 1998'de Charleston Kolej'i'de verdiği konferansın kitap için gözden geçirerek düzenlediği şekli "Jesus the Jews" başlığıyla birinci bölümde yer almakta. Kitaptaki üçüncü makale ise, Keck tarafından kitaptaki tartışmalara yeni bir açılım getirmesi amacıyla yeni olarak hazırlanmış.

Leander E. Keck'in Tarihsel İsa'nın yaşamına ilgisi çok erken tarihlerde başlar. Keck, 1957 yılında Yale Üniversitesinde İsa'nın yaşamındaki Gnostik eğilimler üzerine bir doktora tezi hazırlar. Keck tezinde büyük oranda İsa'nın tarihsel yönü üzerinde yoğunlaşır ve zamanla bu onu daha fazla etkiler ve adeta kendisine doğru çeker. Keck'e göre İsa üzerinde tarihsel araştırmalar yapmak büyüleyici bir etkiye sahiptir. Bunun nedeni olarak da İsa'nın tarihsel hayatının hem teoloji hem de öğreti açısından önemli olarak düşünmesini gösterir. Tarihin İsa'sını yeniden diriltmek niyetinde olduğunu söyleyen Keck, benzer bir amaçla faaliyet gösteren Jesus Seminary'den farklı bir yol izleyerek Pavlus'un Mektuplarına da başvurduğunu söylemekte.

Keck'e göre "İsa'nın kim?" sorusu basit ve samimi bir soru gibi gözükmeyle birlikte cevap son derece kompleks ve ustaca kurgulanmış bir sorudur. Zira soru bu haliyle asla çok uzak geçmişte olmayan bir kişinin kimliğini sorgulamaktadır. Oysa "İsa kimdi?" şeklindeki bir soru İsa'nın kendi zamanındaki kimliğini bilmeyi isteyen bir sorudur. İkinci soru onun doğum zamanını, yerini, ailesini, sosyal statüsünü, ölüm zamanı vb. bilgileri geçmişini yani onun kendi zamanını dikkate alarak cevaplandırır. İlk soru için ise böyle bir durum söz konusu değildir. İlk soru onun mevcut kimliğine olan ilgiyi gösterir. Soruyu böyle bir tahlile tabi tuttukten sonra Keck, sorunun ilk başta görüldüğü kadar basit ve sıradan olmadığına kanaat getiriyor.

Keck, bu beş makalesinde genel olarak Hristiyan bakış açısını

dan tarihin İsa'sının tam bir görünümünü ortaya koymaya çalışır. Hristiyan bakış açısından hareket etmekle birlikte makaleler alışlagelenin dışında dikkatli tanımlamalar yapmaktadır. Keck, makaleleriyle İsa'nın ilk dönemdeki algılanma biçimini inşa etmeye çalıştığını söylerken amacının birilerini ikna etmek ya da bir şeye inandırmak olmadığını, kastının sadece "anlamak" olduğunu özellikle vurgular.



Cengiz BATUK
(Dr. Rize Ü.İlah. Fak.)