



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

ENDONEZYA'DA DİNÎ ÇOĞULCULUK
(Abdurrahman Wahid Örneği)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Taufiq İSMAIL

BURSA 2017



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

ENDONEZYA'DA DİNÎ ÇOĞULCULUK
(Abdurrahman Wahid Örneği)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Taufiq İSMAIL


Danışman

Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR

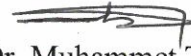
BURSA 2017

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE


Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda 701221033 numaralı **Taufiq İSMAIL**'in hazırladığı "**Endonezya'da Dinî Çoğulculuk (Abdurrahman Wahid Örneği)**" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 26.05.2017 Cuma günü ~~14:00-15:30~~ saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmanın (başarılı/~~başarısız~~) olduğuna (oy birliği/~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.


Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR

Uludağ Üniversitesi


Üye
Doç. Dr. Muhammet TARAKÇI

Uludağ Üniversitesi


Üye
Yrd. Doç. Dr. Tahyr ASHYROV
Bülent Ecevit Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

26 /05/ 2017



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih:16/05/2017

Tez Başlığı / Konusu: Endonezya'da Dinî Çoğulculuk (Abdurrahman Wahid Örneği)

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 87 sayfalık kısmına ilişkin, 16/05/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
16.05.2017

Adı Soyadı: Taufiq İSMAIL

Öğrenci No: 701221033

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

16.05.2017

Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Yemin Metni

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum ‘‘Endonezya Dini Çoğulculuk (Abdurrahman Wahid Örneği)’’ başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntuların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim

16-05-2012
Tarih ve İmza



ÖZET

Yazar	: Taufiq İSMAİL
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Dinler Tarihi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: vii+119
Mezuniyet Tarihi	:/..../2017
Tez Danışmanı	: Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR

ENDONEZYA'DA DİNÎ ÇOĞULCULUK (Abdurrahman Wahid Örneği)

Bu çalışma Endonezya'da dinî çoğulculuk hakkındadır. Dinî çoğulculuk kavramı Endonezya Cumhuriyeti'nin Eski Cumhurbaşkanı Abdurrahman Wahid tarafından ortaya konulmuş ve geliştirilmiştir. Abdurrahman Wahid, devlet adamlığı yanında tanınmış bir Müslüman dinî lider olarak bilinmektedir.

Çalışma, konuyu iki başlık altında incelemektedir. İlk bölümde özetle dinî çoğulculuk tanımlanmış, daha sonra dinî çoğulculuk çeşitleri ve temsilcileri incelemiştir. İkinci bölümde Abdurrahman Wahid'in biyografisi, dinî düşüncesi ve dinî çoğulculuk yaklaşımı üzerine odaklanılmıştır. A. Wahid'in dinî çoğulculuk kavramı ile Endonezya'daki dinlerarası uyumluluk etkileşimi karşılaştırılmıştır. Devlet'in tanıdığı altı resmi din, bu dinler arasındaki ilişkiler ve dinî çoğulculuk anlayışına yönelik eleştiriler araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Endonezya, Abdurrahman Wahid, Çoğulculuk, Dinî Çoğulculuk

ABSTRACT

Name and Surname : Taufiq İSMAİL
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Studies
Branch : History of Religious
Degree Awarded : Master / Ph.D
Page Number : vii+119
Degree Date :...../...../2017
Supervisor (s) : Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR

RELIGIOUS PLURALISM IN INDONESIA (The Case of Abdurrahman Wahid)

This thesis particularly determine the theme of religious pluralism in Indonesia. Through the Former of Indonesian President named Abdurrahman Wahid, he was settled the concept and practice of religious pluralism in Indonesia. Furthermore, at that time Abdurrahman Wahid also counted as the religious Leader. By deep reviewing, this thesis eager to divide its explanation into two main chapters.

In the first chapter, the definition and determination of Religious Pluralism is broadly explained, then the focus also concerned to various types of Religious Pluralism and its representative applications. What is more, in the second chapter Abdurrahman Wahid's biography, his perspective tied to religion and religious pluralism are also focused more clearly. In order to get the comprehensive understanding, this thesis is also vividly connecting the concept of religious pluralism with the real practice of harmonization among religions in Indonesia—which is legally has six formal religions stated by the government. Completing the whole concept of religious pluralism, at the end of this chapter the research is also exploring and analyzing the critics and support to religious pluralism in Indonesia.

Keywords :

ÖNSÖZ

Abdurrahman Wahid Endonezya'nın devlet adamlarından ve meşhûr dinî düşünce önderlerinden biridir. Din, demokrasi, insan hakları; sosyoloji ve diğer ilimlere/konulara dair onun birçok eserine rastlanabilir. Onun öğrencileri Endonezya'nın dört bir yanına dağılmıştır. O, din düşüncesi ve demokrasi dünyasında önemli bir yer tutan ve “demokrasyon forumu” olarak bilinen yapının kurucusudur. Ayrıca Endonezya'da dinî çoğulculuk kavramı onun tarafından ortaya konulmuş ve geliştirilmiştir.

Araştırmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te konunun önemi, kullanılan kaynaklar ve izlenen metod hakkında kısa bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, dinî çoğulculuk tanımı, dinî çoğulculuk çeşitleri ve dinî çoğulculuk temsilcileri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Abdurrahman Wahid'in biyografisi, dinî düşüncesi ve yine ona göre dinî çoğulculuk kavramı incelenmiştir. Ayrıca, Abdurrahman Wahid'in dinî düşüncesi ve dinî çoğulculuk kavramı ile Endonezya'daki dinlerarası uyumluluk etkileşimi ve dinî çoğulculuk anlayışına yönelik eleştiriler araştırılmıştır. Sonuç'ta genel bir değerlendirme ile çalışma tamamlanmıştır.

Burada çalışmamızın tamamlanmasını mümkün kılan pek çok şahsa şükran duygularımı ifade etmem gerekmektedir. Bu vesile ile tezin konu seçiminden tamamlanmasına kadar benden desteğini esirgemeyen ve yanına her gittiğimde beni güler yüzle karşılayan danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR'a müteşekkir olduğumu öncelikle belirtmek istiyorum. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi hocalarından Prof. Dr. Ahmet GÜÇ ve Doç. Dr. Muhammet TARAKÇI'nın entelektüel katkılarına; ayrıca, kendilerinden yararlandığım diğer hocalarıma teşekkür ediyorum.

Taufiq İSMAİL

Bursa, 2017

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu	1
2. Tezin Sınırları	5
3. Tezin Amacı ve Önemi	6

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇOĞULCULUK DÜŞÜNCESİ VE DİNÎ ÇOĞULCULUK

A. TANIMLAR	9
1. Çoğulculuk	9
2. Dinî Çoğulculuk	11
B. DİNÎ ÇOĞULCULUK ÇEŞİTLERİ	14
Küresel Teoloji	15
Senkretizm	18
Ezeli Hikmet (Shophia Perennis)	19
C. DİNÎ ÇOĞULCULUK TEMSİLCİLERİ	21
1. Nurcholish Madjid	25
2. Quraish Shihab	31
3. Husein Muhammad	35

İKİNCİ BÖLÜM
ABDURRAHMAN WAHİD'İN DÜŞÜNCESİNDE DİNİ ÇOĞULCULUK

A. ABDURRAHMAN WAHİD'İN BİYOGRAFİSİ	41
1. Hayatı	41
2. Öğrenimi	44
3. Kariyeri	49
4. Eserleri	56
5. Ödülleri	61
B. ABDURRAHMAN WAHİD'İN DİNİ DÜŞÜNCESİ	63
1. İman Kavramı	66
2. Din ve Devlet	69
3. İslâm'ın Yerelleştirilmesi	73
C. ABDURRAHMAN WAHİD'E GÖRE DİNİ ÇOĞULCULUK	77
1. Demokrasi ve Adalet.....	78
2. İslâm'ın Evrenselliği	82
3. Pançasila	87
D. ABDURRAHMAN WAHİD'İN DİNİ ÇOĞULCULUK KAVRAMI İLE ENDONEZYA'DAKİ DİNLERARASI UYUMLULUK ETKİLEŞİMİ	90
E. ABDURRAHMAN WAHİD'İN DİNİ DÜŞÜNCESİNE VE DİNİ ÇOĞULCULUK ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER	103
ŞONUÇ	108
KAYNAKÇA	110

GİRİŞ

1. Tezin Konusu

Günümüz dünyasında mevcut çatışmalarda dinin rolü yadsınamaz. Çatışma tamamen dinî bir temele dayanmamasına rağmen, burada pratik olarak dinî faktörler önemli bir rol oynamaktadır.¹ Din âhenkli bir yaşam oluşturmak için taraftarlarına bir gölge olabilecekti ama ne yazık ki çoğu zaman dinler çatışma nedeni olarak meydana çıkmışlardır. Yine de çatışmalar çoğu zaman her dinin bir diyalojik çözümünü gerektirir.

Düzenli ve uyumlu bir yaşamı sürdürmek için aslında dine ihtiyaç vardır ve bu dinin görevlerinden biridir. Dolayısıyla din ve hukuk düzenlemeleri birbirleriyle ilişkilidir. Dinî uygulamaların olmaması durumunda dinî ilkeler değersiz olur. Gerçek hayatta dinler doğru olarak benimsenseler de, pratikte bu dinî öğretiler uygulanmamaktadır. Bir başka deyişle, dinlerin öğretilerinden taraftarlarının davranışları pratikte etkilenmemektedir.²

Din prensipleri uygulanmadığından dolayı inançların ötesinde dinin öğrettiği değerlerin başarısızlığı söz konusu olmuştur. Bu sebeple dinî cemaatler arasında çatışmalara kapı açılmıştır. Dinler barışı sağlamak için bir araç olmasına rağmen, barışı baltalayan eylemler için bir gerekçe olarak kullanılmaktadır. Günümüzde şiddet olayları ve çatışmalar din adına yapılmaktadır. Buna teşebbüs eden tarafların her biri yaptıklarına dinden meşruiyet aramakta ve bunun varlığını hissetmektedir.³

Din adına meydana gelen çatışmaların sayısını en aza indirmek için çeşitli gruplar yeni bir yola teşvik edilmişlerdir. Ardından çeşitli dinî ve sosyal teoriler, sosyal sorunların çözümü olması beklenen entelektüel hazinelerin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Beklenen entelektüel hazine dinî çoğulculuk olarak bilinmektedir.

¹ Atabik, Sumiarti, "Pluralisme Agama : Studi Tentang Kearifan Lokal di Desa Karangbenda Kecamatan Adipala Kabupaten Cilacap", Penelitian Agama Dergisi, C.9, S.2, P3M STAIN Purwokerto, Purwokerto, 2008, s. 2.

² Ahmad Syarif Kurniawan, "Membangun Semangat Keharmonisan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia", Lakpesdam NU Dergisi, S.1, Lampung Tengah, 2010, s. 2.

³ Abdul Munir Mulkhan, *Manusia Al-Qur'an Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta, 2007, s. 72.

Muhammed Legenhausen'e göre, aslında Batı toplumunun dinî gelişimine teolojik bir tepki olarak dinî çoğulculuk fikri ortaya çıkmıştı. Dinî çatışmalar her yerde meydana gelebilmekte ve binlerce ölüme neden olmaktadır. Din adına taraflar birbirini reddetmek amacıyla çatışmaya başladılar. Bu gibi durumlarda, daha sonra liberalizm hareketi doğmuştu. Liberalizm, başlangıçta yalnızca kilisenin yönetime siyasi müdahalesini sınırlamayı amaçlamıştır. Ancak, 19. yüzyılda liberalizm hareketi Protestanlar arasında yaygınlaşmış; dolayısıyla Protestan liberalizm toplumda yer etmeye başlamıştır.⁴

Kaçınılmaz olarak, Protestan liberalizm hareketi o anda gelişmekte olan modernizm kavramını etkiler. Protestan liberalizmin temsilcileri arasında bir Protestan tanrıbilimci Friedrich Schleiermacher (1768-1834) önemli bir kişidir.⁵ Dinî çoğulculuğun temel fikirleri Schleiermacher'ın yazılarından izlenebilmektedir. Schleiermacher dinin özel bir mesele olduğunu düşünmektedir; din veya dış formlarının belirli bir kurum üzerinde görülmesi dinin özü değil, aksine Tanrı ile etkileşim içinde olan insan ruhunun ve kendinin bir ifadesidir.⁶ Schleiermacher'e ek olarak Rudolf Otto (1869-1937), bu Alman teolog ilkel dinlerde ortak bir özün (Kutsal) bulunduğu görüşündedir. Bu kutsallığın rasyonel ve rasyonel olmayan boyutları vardır. Ancak, din irrasyonel bir kalıcı unsurdur ve bu aynı zamanda esrarlı bir şeydir. Schleiermacher ve Otto dışında, dinî çoğulculuk fikri Ernst Troeltch (1865-1923), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Arnold Toynbee (1889-1975) ve diğer Romantizm düşünürleri tarafından da izlenebilmektedir.

Frithjof Schuon, Rene Guenon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi ezeli hikmet (philosophia perennis) anlayışına sahip filozofların argümanları hemen hemen Hick'in argümanları ile aynıdır. Bunların hepsi dinlerin eşit derecede doğru ve geçerli olduklarını; gerçeğe ulaşmak için kullanılacaklarını söylemişlerdi. Bu dünyada dinlerin eşitliğini aşkın (transandantal) birlik ile açıklamaktadırlar.

Batı düşünürlerinin dinî çoğulculuk fikri hızla dünyaya yayılmış; Endonezya'ya kadar gelmişti. Endonezya din, etnisite ve kültür farklılıkları zengin bir ülkedir ve

⁴ Muhammad Legenhausen, "İslam and Religious Pluralism", Al-Tawhid Dergisi, Vol. 14 No 3, s.2.

⁵ Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, C.III, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 1078.

⁶ Andrew C. Dole, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, New York, 2010, s. 21.

insanlar arasında uyum dengeli olarak muhafaza edilmezse çatışma için çok büyük bir potansiyele sahiptir. Tarihsel olarak, Endonezya’da dinlerarası uyumun kötü bir geçmişi vardır. Ancak, gerçek dinlerarası uyuma yabancılaşma politik sürtüşmelere neden olmuştur. Endonezya Cumhurbaşkanı Suharto’yu istifa ettirmek için bir girişim olarak, 1998 yılında meydana gelen olaylar halkın refahını olumsuz etkilediği gibi, tüm Endonezya üzerinde çatışmaların yaygınlaşmasına neden oldu. Şiddet, çatışma, yağma ve suç oranları milletin bütünlüğünü tehdit edecek kadar yüksektir.

Ana faktör siyasi olmakla birlikte, bazı alanlarda dinî faktörler şiddet ve ayaklanmalara birçok nedenden dolayı yol açmıştır. Yüzlerce ibadethane saldırıya uğradı, tahrip edildi ya da kısmen yandı. Ambon ayaklanmaları bir trajedi idi. Maluku’da ise en acıklı ve korkunç olaylar oldu. Trajedi dinî topluluklar arasında bir savaş olarak tarif edilir. Müslümanlar ve Hıristiyanları çarpıştıran görünmez veya diğer bir el vardır. Endonezya tarihinde, bu tür şolaylar daha önce hiç yaşanmamıştı.⁷

Suharto’nun 1968’de iktidara gelmesiyle “Yeni Düzen” (Orde Baru, New Order) adlı iç ve dış siyaseti de kapsayan bir yaşam politikası, devletin ve halkın uyması gereken bir sistem olarak ilan edilmiştir. Yeni Düzen halen günümüzde de Endonezya’da uygulanmaktadır. Otoriter Yeni Düzen’e dönüş nedeniyle ve reform dönemi sonrasında çatışma konusu olan olaylardan bazıları şöyle sıralanabilir: a) Bağımsız Aceh Hareketi (GAM) ile Aceh krizi. b) Dinî inançlar ekseninde milletin parçalanmasını tetikleyen Ambon krizi. c) Orta Sulawesi Poso Krizi. d) Özgür Papua Hareketi e) Orta Kalimantan Dayak-Madurese olayları. f) Cakarta Ketapang olayları. g) Bali bombalı terörist saldırı olayı. h) Ahmadiyah’ı çevreleyen olaylar. i) Monas Cakarta Olayları. v.b.⁸

Aslında 1998 sonrası reformlar sonucunda etnik ve dinî çatışmaları ortaya çıkaran birçok olay vardır. Çatışmalar Endonezya milletinin bütünlüğü için büyük bir tehdit olacaktır. Bu nedenle, özellikle aydınlar ve din adamları arasında birçok kişi, milletin bütünlüğünü muhafaza etmek amacıyla ciddi ve doğru bir formül arayışındadırlar. Çeşitli temalı diyalog toplantıları farklı bölgelerde düzenlenmektedir.

⁷ Franz Magnis Suseno, *Pluralisme Agama: Dialog dan Konflik di Indonesia*, Galang Press, Yogyakarta, 2001, s. 65.

⁸ Sjahrir, *Transisi menuju Indonesia Baru*, Yayasan Obor Indonesia, Cakarta, 2004, s.136.

Topluluk forumları ve dinlerarası uyum platformları da dinî liderlerin katılımı ile kurulmuştur. Demokrasi, eşitlik, cinsiyet, liberalizm ve çoğulculuk konusundaki çalışmalar genellikle de Endonezya üniversitelerinde tercih edilmektedir.

Sürekli demokrasi, cinsiyet, konuşma özgürlüğü, eşit haklar etrafındaki sorunları dile getiren ve özellikle dinî çoğulculuk konusunda fikir öne süren liderlerden birisinin de Gus Dur olarak isimlendirilmiş olan Abdurrahman Wahid olduğu bilinmektedir.⁹ Abdurrahman Wahid, dinî düşüncesi yanı sıra siyasî düşüncesi ve uygulamaları bakımından tartışmalara ve tepkilere sebep olmuştur. Ona karşı övgü ve sempati, nötr ve kayıtsız, ya da açıkça muhalif tavırlar vardır.¹⁰

Abdurrahman Wahid birçok sosyal söylem, İslâm ve geleneksel İslâm eğitimi, İslâm, demokrasi ve çoğulculuk alanında çalışmalar yapmıştır. Demokrasi ve çoğulculuk açısından, o da pozitif hukuku yönetim mevzuatı şeklinde uygulamak için çalışıyordu. Endonezya Cumhurbaşkanı olarak görev yaparken, Bilgi ve Sosyal İşler Bakanlığı departmanı yolsuzluk gerekçesiyle kaldırılmıştır. Özerklik konusunda Aceh için referandum hakkı veren ilk lider oldu. 2000 Mart'ında, Wahid hükümeti Özgür Aceh Hareketi (GAM) ile görüşmelere başladı. İki ay sonra da bir mutabakat anlaşması imzalandı. Doğu Timor (Timor-Leste) ise, yapılan referandumda bağımsızlık yönünde oy kullanarak bir yeni anayasa hazırladı ve 20 Mayıs 2002 tarihinde bağımsızlığına kavuştu.

Abdurrahman Wahid halk tarafından sevilmiş bir liderdir. Ancak o, 2001 yılı Ocak ayında, Çin Yeni Yılı'nın (Imlek) resmi ulusal tatil olduğunu açıkladı. Bu karar Çince karakter kullanımı yasağının kaldırılmasına vesile oldu. O zamandan beri, Çinli etnik topluluklar büyük anma günlerini kutlama, kültürel etkinlikler yapma ve Konfüçyanizmi yaşama hakkına ve özgürlüğüne sahiptir.¹¹

Zikredilen Wahid politikaları elbette eleştiri ve kınamadan bağımsız değildir. Gayrimüslimlere tanınan özgürlükler Müslümanlar tarafından eleştiri ve kınama konusu olmuştur. Bununla birlikte, Endonezya'da demokrasi ve din özgürlüğünü kabul

⁹ İrwan Suhanda, *Gus Dur Santri Par Excellence: Teladan Sang Guru Bangsa*, Penerbit Buku Kompas, Cakarta, 2010, s.36

¹⁰ Abdurrahman Wahid, *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman: Warisan Pemikiran K.H. Abdurrahman Wahid*, Penerbit Buku Kompas, Cakarta, 2010, s.160.

¹¹ M. Hamid, *Gus Gerr; Bapak Pluralisme dan Guru Bangsa*, Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2010, s.64.

ettiği için, Wahid birçok kesimden övgü almıştır. O, azınlıkların ve iktidardan yoksun kılınan ezilenlerin haklarını dile getirmiştir. Demokrasi ve çoğulculuğu onların lehine işletmeye çalışmıştır. Bu yolla Endonezya'da bütün vatandaşlar için iyi bir yaşam oluşturmak, kendi halkına baskı ve azınlıklar üzerinde çoğunluk tahakkümünün olmamasını istemiştir. Tüm vatandaşların kanun önünde eşitliği ve çoğulculuk ile dinî topluluklar arasında bir uyumun, birbirlerine karşı saygının hakim olması onun arzusudur. Bu nedenle, çoğulculuk bir yüksek takdir meselesidir. Yani insanlar birbirleriyle samimi bir diyalog içinde olmalı, bu konuda bir farkındalık oluşmalıdır. Sonunda bu, karşılıklı verme ve almaya dayalı bir ilişkidir.¹²

2. Tezin Sınırları ve Yöntemi

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde çoğulculuk hakkında çeşitli tanımlara yer verilmiştir. Tanımlar bilinmeden dinî çoğulculuk düşüncesi bilinemeyeceği gibi, bu konuda bir sınıflandırma da yapılamaz. Sonra dinî çoğulculuk türlerine değinilmiş; ardından dinî çoğulculuğun ortaya çıkmasının tarihi, kurucuları ve dinî çoğulculuk düşüncesinin yayılmasında etkili olan kişiler söz konusu edilmiştir. Özel olarak Endonezya'daki üç çoğulculuk figürü olan Nurcholis Madjid, Kureyş Şihab ve Husein Muhammad'ın biyografisi ve düşünceleri ele incelenmiştir.

İkinci bölümde Abdurrahman Wahid'in hayatı, entelektüel yolculuğu, profesyonel hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Onun yaşadığı çevre ve kendi düşünce zemini, bunun dine bakış açısını ve din hakkındaki düşüncelerini nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmuştur. Daha sonra çalışma, Wahid'in çoğulculuk hakkındaki düşüncelerine odaklanmıştır; din ve devlet ilişkisi, din ve insan hakları, diğer dinlerin problemleri konu edilmiştir.

Son olarak; Abdurrahman Wahid'in dinî çoğulculuk hakkındaki düşüncelerinin Endonezya'daki dinler/farklı din mensupları arasındaki barışa nasıl katkı sağladığı ve nasıl olumlu bir etki bıraktığı anlatılmıştır. Ayrıca, onun, Endonezya'daki hoşgörü ve demokrasi ruhunu geliştirmek için gösterdiği çabalar da söz konusu edilmiş; din ve

¹² Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999, s.145

çoğulculuk ekseninde onun düşüncelerine yönelik analizler ve eleştirilere de yer verilmiştir.

Bu çalışmada, yöntem olarak kütüphane araştırması (*Library Research*) çerçevesinde, kaynaklardan (kitaplar, makaleler, araştırmalar vb.) konu ile ilgili bilgilerin derlenmesi; sonra da değerlendirilip kompoze edilerek bir sonuca bağlanması öngörülmüştür. Meteryal olarak öncelikle Abdurrahman Wahid'in kendi çalışmaları/eserleri esas alınmış, sonra onun görüşlerini konu edinen ikinci derecedeki kaynaklar kullanılmıştır.

3. Tezin Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı, dinî çoğulculuğun mahiyetini ve bunun Endonezya'daki dinlerarası uyuma etkisini ortaya koymaktır. Bu çerçevede; Endonezya'nın eski cumhurbaşkanı, Müslüman lider ve düşünür Abdurrahman Wahid'in dinî çoğulculuk kavramı hakkındaki temel düşüncelerini, bu düşüncelerin dinlerarası uyum ve uzlaşma açısından önemini ve etkisini araştırmak tezin amacı olarak belirlenmiştir.

Çalışmanın bir diğer amacı da, Endonezyalı bir müslüman entelektüelin Türkiye'deki ilim camiasına tanıtılması şeklinde ifade edilebilir.

Bilindiği kadarıyla Türkiye'de Abdurrahman Wahid'in dinî çoğulculuk hakkındaki düşüncelerine yönelik araştırmalar yoktur. Hatta kapsamlı olarak Endonezya'daki İslâmî düşünceden bahseden yazılar da nadirdir. Endonezya'daki İslâm konulu yazılar genellikle basit makaleler, ansiklopedi maddeleri ve kısmen de üniversite dergilerindeki makaleler halindedir. Türkiye'de, Endonezya'daki İslâm hakkında yeterince kapsamlı olan kaynak İsmail Hakkı Göksoy'un "Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği" adlı kitabıdır. Bu kitap İslâmiyet'in Endonezya'ya giriş ve gelişme tarihi, Hollanda sömürgeciliği dönemi ve modern dönemdeki durumunu ele almaktadır. 2012 yılından beri Türkiye'deki Endonezyalı öğrenci sayısı arttıkça Endonezya'yı konu alan tez ve araştırmaların sayısı da artmıştır. Örnek olarak Erciyes Üniversitesi'nde okuyan Afifuddin Ahyak, "*Endonezyalı Müfessir Muhammed Kureyş Şihab ve el-Misbah Adlı Tefsirindeki Metodu*" başlıklı tezinde Endonezya'daki çağdaş bir müfessiri incelemiştir. Necmettin Erbakan Üniversitesi'nde okuyan Abdul Ghafar Chodri ise Şeyh Nevevî el-Bantani'nin, "*Merâh Lebid li-Keşfi Mâna Kur'an*

Mecid” adlı tefsirini ve metodunu tez olarak çalışmış ve burada Endonezya’daki buyk ulemayı tanıtılmıştır.

Bundan dolayı bu araştırmanın, “Endonezya’daki İşlm” konulu çalışmalara ek bir referans ve diğer yapılmış tezlerin ve yazılmış kitapların tamamlayıcısı olarak kullanılabilceği ifade edilebilir.

Burada, Clifford Geertz’in Türkçe’ye çevrilen önemli alışması “*İki Kültürde İşlm: Fas ve Endonezya’da Dinî Değişim*” (İstanbul 2012) ile Hasan T. Kösebalaban’ın “*Güneydoğu Asya’da İşlm ve Siyaset*” (İstanbul 1997) adlı kitaplarını da zikretmek gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM
ÇOĞULCULUK DÜŞÜNCESİ VE DİNÎ ÇOĞULCULUK

Günümüzde çağdaş bir toplumsal hayat yaşamaktayız. Bu çağdaş toplumsal hayat içerisinde problemlerin karmaşıklığı yanında halk arasında iletişimin hızlı ve gelişmiş olması sebebiyle fikirde alışveriş daha da kolay olmakta; bu nedenle liberalizm, dinî alan dahil hayatın bütün alanlarına nüfuz etmektedir. Böylece çoğulculuk meselesi de özellikle 1962-1965 yılları arasında gerçekleşen II. Vatikan Konsili'nden sonra entelektüellerin ilgisini çeken konulardan biri olmuştur. Endonezya'da ise 1998'de gerçekleştirilen reformasyon hareketine paralel olarak dinler arasında yaşanan kanlı çatışmaları birkaç bölgede görebilmekteyiz. Özellikle Maluku ve Orta Sulawesi'de meydana gelen Hıristiyan - Müslüman çatışmaları bunlardandır. Bu çatışmalardan sonra, Endonezya'da dinî çoğulculuk meselesi daha da kendini göstermiş ve halk tarafından kabul edilip hem manevi hem de siyasi boyutuyla toplumun her düzeyinden destek almıştır.

Majelis Ulama Indonesia/Endonezya Alimler Meclisi (MUI), 2005 yılında “dinde Laiklik, Çoğulculuk ve Liberalizm haramdır” diye bir fetva çıkartmıştır. Bu fetva sebebiyle Endonezya'da dinî çoğulculuk meselesi daha da ciddi ve popüler bir konu haline gelmiştir. Dinî çoğulculuğu haram kılan fetvanın çıkması, tamamen MUI'nin kendisinin dinî çoğulculuk hakkındaki anlayışına bağlı bir olgudur. MUI'ye göre dinî çoğulculuk, her dini aynı düzeye koyan ve her dinin doğruluğunu eşit hale getiren bir düşüncedir. Böylece insan, kendi dinini doğrularak diğer dinlerin de doğruluk payı taşıdığı bir din anlayışına sahip olur; bu durumda İslâm dini de, tek hak din olarak kabul edilmemiş olur. Öte yandan da dinî çoğulculuk düşüncesi Müslümanlar, Hıristiyanlar, Budistler, Hinduistler ve diğer dinlere mensup herkesin cennete beraber girecekleri ve orada yan yana yaşayacaklarını öğreten bir düşünce olmuştur. Bun nedenlerle MUI dinî çoğulculuk düşüncesini kabul etmemektedir.¹³

MUI tarafından çıkarılan dinî çoğulculuk fetvası, toplumda tepkilerin ortaya çıkmasına sebep olur; kimi över kimi de tenkit eder. Bu tenkitlerin en açık hali ilerici (progresif) İslâm taraftarlarından gelmektedir. Köktendinci (Fundamentalist) İslâm taraftarları ise bu fetvayı tam bir şekilde kabul etmektedirler. İlerici İslâm taraftarlarına göre MUI'nin fetvası, Endonezya'da önceden ilerici İslâm önderleri tarafından din alanında kurulan tolerans prensibinin tekrar kaybedilmesine sebep olur. Aynı şekilde

¹³ MUI fetvası numara : 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 Sekulerizm, Pluralizm ve Liberalizm hakkında, Cakarta, 28 Temmuz 2005.

bu fetva, reformasyondan sonra dinler arası çatışmaları dindirmek için gösterilen çabalara engel olup onların işlerini daha da zora sokmuştur.¹⁴ Fundamentalistler ise MUI'nin fetvasını gayet doğru bir fetva olarak görüp MUI'yi övmektedirler.

A. TANIMLAR

1. Çoğulculuk

Etimolojik olarak plüralizm/çoğulculuk diye Türkçeye tercüme edilmiş olan pluralism kelimesi Latince bir kelimedir. Pluralism kelimesi plus, pluralis, plures gibi kelimelerden gelmektedir. Mana bakımından birden fazla ya da çoğul anlamını taşımaktadır. Pluralism'i, teklik (monizm) veya ikiliği (dualizm) reddederek çok substansyonu (madde/unsur) kabul eden bir doktrin olarak görenler de olmuştur.¹⁵

The Oxford English Dictionary (2008) – Oxford İngilizce Sözlüğü'ne baktığımız zaman pluralizm kelimesinin terminolojik anlamıyla birçok alanda kullanıldığını görebilmekteyiz. Felsefi anlamda pluralizm; dünyanın bir değil birçok substansyon (madde/unsur) ve çeşitli cinslerden oluştuğunu iddia eden bir kuramdır. Genel olarak plüralizm, farkları ve birden fazla prensibi kabul eden bir kavram veya bir düşünce sistemidir. Bu sebeple Oxford İngilizce Sözlüğü, plüralizm/pluralism'i monizm anlamına genişletmiştir; yani bir şeyi, kendi varlığının temel nedenleriyle yahut kendisinde bulunan niteliğiyle bağlanan bir felsefi yaklaşımdır. Plüralizm veya çoğulculuk kelimesinin “farklılık” anlamına gelebilmesi inkar edilecek bir durum değildir. Görebiliriz ki; bu “farklılık” politik sistem, kozmoz teorisi ve düşünce dünyası gibi bütün alanları kapsamaktadır. Plüralizm kavramı, aynı zamanda birliğe götüren şeyleri de kapsamaktadır. Diğer terminolojik anlamda ise çoğulculuk, doğrudan birlik ve beraberlik ile farklılık arasında var olan diyalektik ilişki olarak da anlaşılabilir. Nihayet, mutlak olarak farklılığın bulunması (realitesi) daha dinamik düşüncelerin doğmasına sebep olur, daha çok düşüncelere yol açar.¹⁶

Diğer bir tanım ise, çoğulculuğun metafizik bir doktrin olduğunu ifade eder. Yani her şeyi, diğerlerinden farklı ve bağımsız yapabilmekte ancak çeşitli vücut/unsurlarına

¹⁴ Budhy Munawar Rahman, *Argumen Islam untuk Sekularisme*, Grasindo, Cakarta, 2010, s.20.

¹⁵ Lester E Denonn, “Pluralism”, *The Dictionary of Philosophy*, (ed.) Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York, t.y., s.240.

¹⁶ Michael J. Agliardo, *Public Catholicism and Religious Pluralism in America; The Adaptation of A Religious Culture To The Circumstance Of Diversity, and Its Implications*, University of Carolina, San Diego, 2008, s.144.

dönüştürebilmektedir (*muticiplity of being or element*). Böylece çoğulculuk, monizmin zıt anlamlısı olarak çeşitliliği (*diversity*) gösteren bir kavram olarak görünmektedir. Bunlar şunu gösterir: Çoğulculuk yalnızca tek bir unsurdan oluşmamıştır; aksine çeşitli unsurlardan (tözlerden) oluşan bir kavramdır.

Nurcholish Madjid, çoğulculuğu hayatımıza uygulamak için yalnızca toplumdaki çoğulculuğu itiraf edip kabul etmeyi yeterli görmüyor; ancak çoğulculuğun değeri ve mahiyetini kavramayı ve onu samimiyetle benimsemeyi öngörüyor. Çünkü farklılık Allah'ın rahmetidir; kültürlerarası hareketli olan ilişkileri ve kültürü zenginleştirmektedir. Çoğulculuk bir devlet veya bir medeniyetin gelişmesi ve zenginleşmesine bir vesiledir. Böylece anlaşılan şu ki; çoğulculuk, yalnızca toplumdaki farklılığı, çeşitliliği, farklı dinler ve ırkları gösteren bir kavramdan ibaret değildir. Şayet öyle anlaşılırsa çoğulculuk algısı yalnızca parçalanmanın bir izleniminden başka bir şey olmaz. Çoğulculuk, ayrıca yalnızca fanatizmi toplumdan uzak tutan bir alet de değildir (*to keep fanaticism at bay*). “Edepli ve samimi bir şekilde toplumda bulunan farklılıkları kabul etmek ve çoğulculuğu, birliği sağlayan bir ip olarak görmek gerekir” (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*). Daha ileri bir tanım ile çoğulculuk, elde edilmiş olan kontrol ve dengeler mekanizmasının aracılığıyla ümmet arası barış ve selameti gerçekleştirmek için gerekli bulunan bir şarttır.¹⁷

Budhy Munawar Rahman, *Argumen Islam untuk Pluralisme* isimli kitabında çoğulculuğun ne olduğunu üç tanım ile açıklar. *Birincisi*; çoğulculuk medeniyeti geliştirebilmenin sebepleri olarak toplumda bulunan farklılıklar ve çeşitliliklerdir. Bu tanımda söz konusu edilen farklılık ve çeşitlilikler toplumu daha verimli hale getiren ve kendisiyle topluma daha geniş bir sosyal amaç kazandırabilen farklılık ve çeşitliliklerdir. Öyle ki, çoğulculuk devlet ve medeniyetin gelişmesinde yardımcı olabilecek mahiyettedir. *İkincisi*; çoğulculuk bir kişinin, toplumun vb. kendi dışında (kendi zümresi dışında) farklı olan şeyleri iyi bir şekilde anlayabilmesinin çabalarından ibarettir. Böylece ister kişilerarası ister toplumlararası olsun ortak anlaşma (*mutual understanding*) gerçekleştirebilmektir ki; ortak ve uyum içinde medeniyeti kurmaya çalışan hoşgörülü nesiller çıkması ümit edilebilsin. *Üçüncüsü*; çoğulculuk bütün

¹⁷Budhy Munawar Rahman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (dijital baskı), 3.C, Yayasan Abad Demokrasi, Cakarta, 2011, s. 2694.

dinlerin aynı olduğunu kabul eden izafi bir anlayış (relativizm) değildir.¹⁸ Burada, çoğulculuğun relativizm ve senkretizmi reddetmesini açıkça görebiliyoruz. Çoğulculuk farklılığın var olduğuna inanmaktır ve sorgusuz sualsiz onu kabul etmektir (*taken for granted*). Sonuç olarak, çoğulculuk farklılıkların var olduğuna içten inanıp bu farklılıkları koruyup bir araya getirerek toplumda ayrılık ve çatışmaları engelleme mahiyeti taşımaktadır.

Çoğulculuğa dair yapılan yukarıdaki birkaç tanım, ister herhangi bir toplumda ister herhangi bir ülkede olsun kültür ve etnik çeşitliliğin yanı sıra din ve inanç konularında da çeşitlilik ve farklılığın ayrılmaz bir parça olduğunu gösterir ve bunların çoğulculuk kavramı ile ilişkileri inkar edilemez. Çoğulculuk; çeşitlilik ve farklılıkların içinde yaşayan insanlara, âhenkli bir toplumun şartları olan uyum, birlik, müsamaha ve hoşgörünün ne olduğunu anlatmaktadır. Ancak çoğulculuk kavramını hassas olan “din” konusu ile sınırlandırarak ilişkilendirsek bu kavram nasıl bir anlam ve mahiyet taşıyacak? Şimdi bunu ele almak gerekmektedir.

2. Dinî Çoğulculuk

Anis Malik Thaha, “*Tren Pluralisme Agama; Sebuah Tinjauan Kritis*” adlı kitabında, dinî çoğulculuğun anlamını şöyle açıklar: Etimolojik olarak dinî çoğulculuk iki sözcükten oluşmaktadır; din ve çoğulculuk (plüralizm). Arapça *al-ta’addudiyah al-diniyah*, İngilizce ise *Religious Pluralism* diye tercüme edilmiştir. Burada çoğulculuk anlamındaki pluralism sözcüğünün İngilizce’den geldiğini görmekteyiz. İngilizce’de Plüralizm (çoğulculuk) birden fazla ya da cemi anlamını taşımaktadır. Thaha şöyle devam eder: İngilizce sözlükte Plüralizm/Pluralism üç anlam taşımaktadır: *Birincisi*, eklesiyastik anlamı; *Pluralism*, kilise siteminde birden fazla görev üstlenen kişiye verilen bir unvandır. Kilisede, kiliseyle ilgili veya değil iki veya ikiden fazla görev alan kişi için *pluralism* kelimesi kullanılmıştır. *İkincisi*, felsefi anlamı; *Pluralism*, birden fazla yani çoğul düşünmenin temel ilkelerinin var olduğunu ifade eden bir düşünme sistemidir. *Üçüncüsü*, sosyo-politik anlamı; *Pluralism*, ırklar, kabileler, akımlar ve partiler gibi toplumdaki farklılıkların koekzistansını (bir arada varoluşunu) itiraf edip toplum içinde bulunan farklılıklara saygı göstermeyi ifade eden bir sosyo-politik sistemdir. Yukarıdaki üç tanımı bir araya getirip sadeleştirsek; *pluralism*/çoğulculuk,

¹⁸Budhy Munawar Rahman, *Argumen Islam untuk Pluralisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Grasindo, Cakarta, 2010, s.17-18.

her zaman toplumun koekzistansını, farklılıklarını ve karakteristiklerini muhafaza etmesi anlamını taşımaktadır.¹⁹ Thaha, *religion*/din ve *pluralism*/çoğulculuk kelimelerinin bir araya getirilmesinden oluşan Religious Pluralism'i (Türkçe'de Dinî Çoğulculuk) şöyle açıklar: Kişinin veya toplumun kendi dinî hususiyetlerini, özel karakteristiklerini ve kendi dininin ilkelerini sürdürmesi, aynı zamanda diğer dinler ve din mensuplarına hoşgörü ve saygı göstererek bir arada yaşamasıdır (koekzistans/bir arada var olma).²⁰

Çoğulculuk öncülerinden biri olan John Hick ise dinî terminolojide çoğulculuğun, dinlerin doğruluk iddiaları ve rekabete dayanmalarına dair özel teoriye/kurama işaret ettiğini söylemektedir. Bu teori, dünyada büyük dinlerin temel ve gizemli olan tanrı varlığı hakkında çeşitli tepkiler, farklı kavrayış ve algılarından ibarettir.²¹

Harvard Teoloji Okulu (Harvard Divinity School) öğretim üyesi, aynı zamanda Pluralism Proje başkanı Diana L. Eck dinî çoğulculuğu daha ayrıntılı ve dikkatli anlatmıştır. Eck'in dinî çoğulculuk çalışmaları ve din tartışmaları alanında şöhretini hatırlatarak onun dinî çoğulculuğa dair yaptığı çalışmalar üzerinde durmamız önemlidir. Eck'e göre çoğulculuk kavramının içinde dört önemli unsur bulunmaktadır:

Birincisi; pluralism, plurality (taaddüt/çokluk/çoğulluk) ile aynı şey değildir. *Pluralism*/çoğulculuk, çeşitlilik ve farklılık/taaddüt ve çoğulluk olgusuna yoğunlaşmış bir mücadeledir (*the energetic engagement with diversity*). *Plurality*/çokluk/çoğulluk ise Tanrı'nın verdiği bir rahmettir (*given*). *Pluralism* ya da çoğulculuk din ve kültür ekseninde ortak toplum (*common society*) yaratmak için elde edilen ortak bir başarıdır (*achievement*).

İkincisi; Pluralism yalnızca müsamahadan ibaret değildir; aynı zamanda hayatta var olan farklılıkların üzerinde derin bir düşünme ve onların mahiyetini uzun bir arama sürecidir. İngilizce tabiriyle “*active seeking of understanding across lines of difference*” diye ifade edilmiştir. Müsamaha veya tolerans toplumun temel ihtiyacıdır. Ancak her dini, ister Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm olsun ister Hinduizm veya

¹⁹Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama; Tinjauan Kritis*, Perspektif, Cakarta, 2005, s.12.

²⁰Thoha, a.g.e, s.14.

²¹John Hick, “Religious Pluralism”, *The Encyclopedia of Religion*, (ed.) Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, vol.12, New York, 1987, s.331.

Budizm hatta seküler akımlar olsun bunları birbiriyle uyuşturmak zorunda değildir. Kısaca, tolerans dinî çoğulculuğun temel esasıdır.

Üçüncüsü; çoğulculuk rölativizm veya izafilik/görelilik değildir. Çoğulculuk, birçok taahhütten bir taahhütte bulunma çabasıdır. Çoğulculuk, taahhüt ve kimliği terk etmemizi istemez; aksine çoğulculuk, çoğulluk içinde yaşayan toplumlara taahhütlere giden yolu gösterir.

Dördüncüsü; çoğulculuk dinlerarası diyalogu esas almıştır. Çoğulculuğun dili diyalog, bilgilendirme, fikir alış-verişi, tenkit ve otokritiktir. Diyalog, konuşmak ve dinlemek demektir. Diyalog olduğu sürece farklı kavrayışlar ve anlamaların ortaya çıkması kaçınılmaz bir olgudur. Diyalog içinde, forumda bulunan herkes aynı fikirde olmak zorunda değildir. Çoğulculuk, farklı görüşleri bulunduğu halde aynı forumda kalmak için bir sadakat veya taahhüde götürmektedir.²²

Plülarizm/çoğulculuk senkretizm ile aynı kavram değildir. Plülarizm saygı, hoşgörü ve dinlerarası eşsiz gelenekler üzerinde kurulurken; senkretizm farklı dinlerde bulunan unsurları karıştırıp bir araya getirerek yeni bir din ortaya çıkartmaktadır.²³

Yukarıdaki görüşlerle aynı çizgi üstünde yürüyen Alwi Sihab, çoğulculuğun belirli sınırları bulunduğunu söylemektedir. *Birincisi*, çoğulculuk yalnızca çokluk olguya işaret etmemektedir, aynı zamanda ve şüphesiz olarak çokluk içinde aktif bir şekilde katılımları ve bağlılıkları vardır. Bu bağlamda yazar, insanların plüral/çoklu ortamda olumlu bir şekilde bir ilişki (interaksiyon) kurabilmelerini istemektedir. Diğer bir ifade ile çoğulculuk, bir dine mensup kimsenin diğer din mensuplarının varlığını itiraf etmesi ve haklarına saygı göstermesi; ayrıca çoğullukta bir uyum kazanabilmek için farklılık ve eşitliğin mahiyetini anlamaya çalışması demektir. *İkincisi*, plülarizmi kozmopolitanizmdan ayırt etmemiz gerekir. Kozmopolitanizm, aynı çevrede bulunan dinler, ırklar ve kabilelerin farklılık olgusuna/realitesine yönelik bir kavramdır. Çünkü kozmopolitan bir mekânda Yahudi, Müslüman, Hıristiyan, Hindu, Budist gibi çeşitli ırk ve uyrukların toplanması anlamına gelir. Ancak bu toplam içinde aralarında ne teolojik bir diyalog vardır ne de dinsel bir ilişki kurarlar. *Üçüncüsü*, çoğulculuğun rölativizm/görecelilik ile aynı olduğu ileri sürülmemelidir. Çünkü rölativizm her şeyi

²² Diana L Eck, "What is Pluralism", 2006, www.pluralism.org erişim tarihi 22 Eylül 2015.

²³Sumanto al-Qurtuby, "Pluralisme, Dialog, dan Peacebuilding Berbasis Agama di Indonesia", *Merayakan Kebebasan Beragama*, (ed.) Elza Peldi Taher, Yayasan Abad Demokrasi, Cakarta, 2011, s.184.

göreceli hale getirip insanın hak veya hakikatın değeri üzerinde kendi görüşlerine göre karar vermiş olabilmesi demektir. Böylece doğruluğun gerçekliği göreceli hale gelmiş olur. Rölativizm ilkesinin neticesi, din konusunun da göreceli hale getirilmiş olmasıdır. Bu ilkeye inanan kimseler, herkes için geçerli olan ve asırlar boyunca evrensel doğruluğu (Allah tarafından belirlenmiş hakikatları) ne kabul ederler ne de buna inanırlar.²⁴

Yukarıdaki birkaç tanımı okuduktan sonra şunu biliyoruz ki; çoğulculuk, her dinin aynı ve birbirinin tıpkısı olduğunu ifade eden bir kavram değildir. Çoğulculuğun, tolerans ve uyumlu birlik kurmayı destekleyen bir potansiyel olduğu açıkça görülebilmektedir. Bundan daha fazlası, çoğulculuk tarafından istenilen tolerans, kapsamlı ve tam olarak doğru bir toleranstır. Dinî çoğulculuk eklektisizm, yani farklı düşünce sistemlerinden seçilen öğretilerin ayrı bir sistem içinde birleştirilmesi de değildir. Aksine, her dinin kendi özel hususiyetine sahip olduğunu gösteren, böylece her dinin birbirinin aynı ve benzeri olmadığını öğreten bir anlayıştır. Dinî çoğulculuğun gayesi ise her insanın kendi dininin dışında diğer dinlerin varoluşunu idrak etmesi ve onlara saygı duymasıdır. İster küçük bir toplumda ister büyük devlet içinde olsun dinlerin var olması ve o dinlere mensup olanların kendi dinlerini serbest ve güvenli bir şekilde yaşayabilme, dinsel hayatlarını sürdürebilme konusunda aynı hakka sahip olmalarıdır.

B. DİNİ ÇOĞULCULUK ÇEŞİTLERİ

Dinî çoğulculuk son zamanlarda çok bahsedilen bir konudur. Birçok incelemede dinî çoğulculuğa ya tarihsel ya da metodolojik açıdan çok özen gösterilmektedir. Ancak bu konuda net bir kavram belirtmek zordur. Bu nedenle, mütefekkirler tarafından çoğulculuk kavramı ve kapsamına dair çeşitli fikirler ortaya atılmıştır.

Örneğin Nur Syam²⁵, Hasyim Muzadi ve Abdurrahman Wahid gibi Endonezyalı ilim adamlarına göre çoğulculuk konusu teolojik çoğulculuk ve toplumsal çoğulculuk

²⁴ Alwi Shihab, *İslam İnkluşif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Mizan, Bandung, 1997, s.41-42.

²⁵ Prof. Dr. Nur Syam Surabaya'da bulunan İslâm Devlet Üniversitesi'nin rektörlüğüdür. Çeşitli bilimsel ve birçok makaleleri nedeni akademisyen ve araştırmacı olarak bilinir. Dahası, Endonezya Din İşleri Bakanlığı İslâm Eğitim Genel Müdürlüğü olarak görev yapmıştır. Dini çoğulculuk hakkında birkaç kitapları arasında : Pluralisme dan Fundamentalisme di Tengah Kehidupan berbangsa, Malang İslam

olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Teolojik çoğulculuk, bütün dinlerin aynı olduğuna inanmaktır. Tüm dinlerin takipçileri tarafından tek bir Tanrı'ya inanılmaktadır. Sadece 'Tanrı' sözü dinlere göre değişmektedir. Sadece isimler farklı ancak esası tek Allah'tır. Teolojik çoğulculuk kavramında bütün dinlerin asıl öğretileri doğrudur. Toplumsal çoğulculuk ise, bütün dinlerin ana mesajının insanlık olduğu şeklindedir. Tüm dinler şefkat, kardeşlik, sevgi, karşılıklı yardım vb. insanlık değerleri hakkında telkinlerde bulunur. Sosyal çatışma, doğayı mahvetme ve kardeşliği zayıflatma gibi olumsuz unsurlar hiçbir dinin öğretisinde bulunamaz. Toplumsal çoğulculuğun bakış açısından, herhangi bir kişi, diğer dinlerin aynı/eşit derecede doğru olduğuna inanmak zorunda kalmadan onların varlığını kabul etmektedir.²⁶

Ayrıca, farklı bir bakışla, Anis Malik Thoha'ya göre,²⁷ genel olarak dinî çoğulculuk üç ana kategoride sınıflandırılmaktadır: Küresel Teoloji, Senkretizm ve Ezeli Hikmet. Thoha'nın yazdıklarına göre, dinî çoğulculuk teorileri çok geniş ve çeşitli kavramları kapsadığı ancak bu kavramlar birbiriyle entegre olmadığı için daha derin çalışmaları gerektirecektir.²⁸

1. Küresel Teoloji

Küreselleşme insan yaşamının tüm yönlerini beklentilerinden daha fazla etkilemekte, hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar meydana gelmesine neden olmaktadır. Daha detaylı açıklanırsa, küreselleşme, kültür değerlerinin ve esaslarının kaybolmasına neden olmaktadır. Öte yandan küreselleşme, dinî kimliğin canlandırılmasına (*religious self-assertion*) katkıda bulunmuştur. Başka bir ifadeyle, küreselleşmeye karşı olmak doğru olmayabilir; çünkü dünyanın hızlı gelişimini hiç kimse durduramamaktadır. İnsanların, hızlı gelişen dünyanın içinde ayakta durabilmek için düşüncelerini ve geleneksel din inaçlarını günümüzdeki hayata uydurmaları gerekmektedir.²⁹

Üniversitesi Yayınları, 2004 ve Pluralitas Agama di Indonesia: Memahami Persoalan Sekte-Sekte dari Perspektif Sosiologis-Teologis, Malang İslam Üniversitesi, 2007.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz : <http://nursyam.uinsby.ac.id/?p=879>

²⁷ Anis Malik Thoha, a.g.e, ss. 49-108.

²⁸ Anis Malik Thoha, "Discourse of Religious Pluralism in Indonesia", İslam in Asia Dergisi, C. 2, S. 2, Aralık 2005, s. 111.

²⁹ Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, s.69.

Bu küresel gelişmelere dayanarak John Hick, gelecekte din uygulaması için çeşitli tahminlerde bulunmuştur. Öyle ki bir gün dinler radikal özel kuruluşlardan daha çok mezhep şeklini alacaktır. Kültürlerarası bu din düşüncesi, “küresel teoloji” denilen bir kavram çerçevesinde kendini gösterecektir. Tüm varolan dinleri tek bir çatı altında birleştirmek dinî çoğulculuğun esasıdır.³⁰ Çünkü Tanrı bir hakikat ve doğruluktur, herşeyin temeli ve kaynağıdır, sınırsız ve sonsuzdur. İnsan ise sınırlıdır, dünyadaki ömür de sınırlıdır. Bu teori ile fikir ve ideolojiler arasındaki çatışmaların en aza indirilebilmesi bekleniyor. Diğer bir deyişle, küresel teoloji dinî çoğulculuk aracılığıyla problemlerin çözümü olarak görülmektedir.³¹

Wilfred C. Smith’in “Dinin Anlamı ve Sonu” (*The Meaning and End of Religion*, 1962) adlı kitabı küresel teoloji incelemelerinde önemli bir yer tutmaktadır. Smith, her inancın farklı şekil ve niteliklere sahip olduğunu söylemiştir. Birinin inancı sadece eski geleneksel inancı reddetmek, dinin özünü kabul etmemek, bütün dinlerin doğru olduğunu beyan etmek şeklinde olabilir. Öte yandan bir dinin sahih olduğuna inanmak, diğer dinlerin inançlarını kaldırmak anlamına gelmiyor. Smith, din teriminin yeniden inşa edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca; din terminolojisi sorunlu, belirsiz, birçok açıdan tartışmalı olduğundan din yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır.³² Bu noktada Thoha, dinî çoğulculuk kavramını uygulamada ateizme yönelişin nedeni olarak belirtmiştir.³³

Din terminolojisi ortadan kaldırılırsa İslâm, Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm, Yahudilik vb. diğer sıfatlar da kaldırılmış olacağı için Smith *kümülatif gelenek* (*cumulative tradition*) denilen bir terim önermektedir³⁴. Yani insanlık tarihinde mültikültürel ilişkiden doğan ve sonradan Hindu, Budist, Yahudi, Müslüman veya Hıristiyan sistemlerini kuran çeşitli ritüeller, kutsal metinler ve yorumları, efsane, sanat vb. fenomenleri sadece gelenek olarak kabul etmek, ancak din olarak kabul etmemektir.

³⁰ John Hick, *God and The Universe of Faiths*, 4.b, Oneworld, Oxford, 1973, s.146.

³¹ Dean Scotty McLennan, *Religious Pluralism as the Truth*, Public Worship Stanford Memorial Church Üniversitesi, 2011, s.3-10

³² Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, s.11.

³³ Thoha, a.g.e., s.239.

³⁴ Adnan Aslan, ‘‘Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi’’, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 1998, s. 154.

Diğer bir deyişle, Smith tüm varolan dinlerin aynı olduğunu söylemiş;³⁵ aynı zamanda, din yerine daha kişisel bir inanç olan iman/*faith* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Böylece daha kesin, açık/net anlam elde edilmiştir. Bu terimle artık insanlar arasında fark kalmayacaktır. Çünkü esas ayrımı oluşturan din ortadan kaldırılmıştır.³⁶

Böyle bir durum modern dünyanın gelişiminden önce bile vardır; yani dini tüm kuralları ve ayrıntıları ile beraber almaktadır. Dolayısıyla din ismini kullanarak hiçbir ayrımcılık yapılmayacaktır. Smith'e göre bu küresel teori uygulamaya geçerse, "Sen Müslüman mısın, Hıristiyan mısın yoksa Hindu musun?" gibi sorular sorulmayacaktır. Onun yerine "Nasıl bir Müslüman, Hıristiyan, ya da Yahudisiniz?" denilecektir. Küresel teoloji, dinleri ayıran bir izolasyonu kaldırmayı amaçlamakta ve din takipçilerini dinin esas ve hakikatını daha derinden incelemeye teşvik etmektedir.³⁷

John Hick, *Din Felsefesi* adlı eserinde dini teolojik doktrinler ve inananlara ahlâk öğretileriyle dolu olan bir kurum olarak görmüştür. Böylece din, sadece öğretilerinden değil fakat mültikültürel ilişkisinden ve tarihsel gelişmelerden geldiği için bir sınır ya da hapis olarak düşünülmüştür. Bu nedenle günümüzde hem kültür tarihini hem de din kavramını birleştirebilen *küresel teoloji* kavramı çok önemlidir.³⁸

2. Senkretizm

Senkretizm çeşitli din ve geleneklerden seçilen, yeni bir akım haline gelebilen³⁹, çok farklı⁴⁰ hatta birbirine zıt olan unsurları birbirleriyle karıştırmak ya da birleştirmektir. Senkretizm Hinduizm geleneğinde güçlü ve dominant bir kavramdır. Senkretizmin, dinî çoğulculuğun gelişiminde önemli bir etkisi vardır.⁴¹ Wilfred

³⁵ David J. Shawver, , *Wilfred Cantwell Smith's Conceptions of Truth*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Faculty of Religious Studies, McGill Üniversitesi, Kanada, 1974, s. 48.

³⁶ Celal Büyük, "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S.18, 2010, s.180.

³⁷ Victoria Harrison, "The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World", *The International Journal for Philosophy of Religion*, C.59, 2006, s.144.

³⁸ John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, New Jersey, 1963, s.112.

³⁹ Mokotso Rasebate Isaac, "Syncretism of Basotho traditional religion and Christianity: Gateway to the syncretistic teaching of Basotho traditional religion and Christianity in Lesotho schools", *African Journal of History and Culture*, C. 7, S.7, 2015, s. 157.

⁴⁰ Jonathan J. Bonk, "Syncretism and the Eternal World", *International Bulletin of Missionary Research*, C. 33 S. 4, 2009, s.169.

⁴¹ Thoha, a.g.e., s.90.

Cantwell Smith, John Hick ve Seyyed Hüseyin Nasr⁴² senkretizm teorisinden etkilenen mütefekkirlerden birkaç tanesidir.⁴³ Tokyo’da yapılan Dinler Tarihi Kongresi’nde Marburg’lu Dinler Tarihi Profesörü Friedrich Heiler, bütün dinlerin birliğini gerçekleştirmenin önemini vurgulayarak Karşılaştırmalı Dinler Bilimi’nin önemli bir görevi olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Ayrıca, Hıristiyanlıkta ve Paganizmde (ilkel din) senkretizmin mevcut olduğunu vurgulamıştır⁴⁵.

Senkretizm, hayat yolu ya da düşünce eğilimi olarak kültürel bir ortam, farklılıklara ve çeşitliliğe karşı hoşgörü ve saygı gösterebilen bir düşünceye gerek duymaktadır. Aynı zamanda senkretizm; relativizmi, ahlaki değerleri, imanı ve dünyadaki gelenekleri kutsallaştırılmıştır. Böylece dinî çoğulculuk düşüncesi ile senkretizm arasındaki ilişki açıktır.⁴⁶

3. Ezeli Hikmet (Sophia Perennis)

Perennial Felsefe/Kalıcı Felsefe adlı kitabında Aldous Huxley, perennial felsefeyi ilk defa Leibniz bulmasına rağmen onun esas olarak *immemorial* (eski) ve *universal* (evrensel) terimler halinde eskiden beri var olduğunu belirtir. Ona göre, perennial felsefe, bu felsefenin ulûhiyeti kabul eden metafizik, ulûhiyet ile insanın hayat hedefine ulaşmasında rol oynayan *immanent* (varlık) ve *transcendent* (doğaüstü, aşkın) esaslarını kapsayan psikolojiyi içermektedir.⁴⁷

Kısaca Sophia Perennis kavramı peygamberler veya kutsal insanlar tarafından öğretildiği kabul edilen eski öğretilerin, gelenek veya dinin yeniden canlandırılmasıdır. Bu kavram medeniyetin ve kültürün, din ve gelenekten uzaklaşan modern toplum için modern bir dille kavramlaştırılması ve yeniden yaşatılmasıdır.

⁴² Haifaa Jawad, “Seyyed Hossein Nasr and the Study of Religion in Contemporary Society”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, C. 22, S.2, 2003, s.49-68.

⁴³ H. L. Richard, “Religious Syncretism as a Syncretism Concept: The Inadequacy of the “World Religions” Paradigm in Cross-Cultural Encounter”, *International Journal of Frontier Missiology*, C.31, S. 4, 2014, s. 209-215.

⁴⁴ Erich J. Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel bir Anlatı*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2013, s. 288.

⁴⁵ Ernst Reinhardt, “Recent Foreign Theology: Evangelical Catholicism”, *The Expository Times*, C. 33, S. 4, 1920, ss. 179-181.

⁴⁶ Thoha, a.g.e, ss.92-93.

⁴⁷ Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Chatto and Windus, London, 1947, s.1-7.

Frithjof Schoun ve öğrencisi olan Seyyed Hüseyin Nasr bu konu ile uğraşan mütefekkirlerden ikisidir. Nasr'a göre, bu kavram dinî çoğulculuk hakkında problemleri ve doğruluk ile ilgili zıt görüşleri (*the conflicting truth-claims*) çözmeye yöneliktir. Bu kavram, hep esas hakikatı (*Primordial truth*) vurgulayan geleneksel bir görüşle açıklanmıştır; yani sadece mutlak zât (Tanrı) mutlaktır. Mutlak olan dışındaki şeyler bağlıdır. Fakat din mutlak zâttan geldiği için, Kur'an gibi dinde bütün varolan şeyler mutlak zât olmaksızın kendisi kutsal ve mutlaktır (absolut).⁴⁸

Bu felsefede mevcut dinler birbirinden farklıdır, ancak manevi olarak bütün dinler Tanrı'ya doğru giden yollardır. Ayrıca, bir dinin diğer dinlerden daha üstün olduğunu iddia etmesi de doğru değildir; çünkü dinlerin orijinali Tanrı'dan gelmektedir. Bu durumda Nasr, İslâm ile diğer dinlerin tetkikine özel bir bölüm ayırmaksızın, bütün dinler arasındaki temel benzerlikleri göstermeğe çalışarak diğer büyük dinlere referansta bulunmaktadır. Ne var ki, İslâm ile diğer dinler arasındaki yapı farklılıkları ve benzerliklerine işaretler, bütün dinlerin tamamen aynı aldıkları yolundaki yaygın görüşten kaçınmaktadır.⁴⁹

Başka bir deyişle, ister İslâm veya Hıristiyanlık, isterse Hinduizm veya Budizm olsun, hiç bir din yoktur ki mutlak ve nisbî üzerine bir doktrin ihtiva etmesin. Sadece bir gelenekten diğerine doktrin dili değişmektedir. Bunun gibi, geleneksel ortama göre vasıtalar yine değişmekle birlikte, hiç bir din Gerçek/Hakikat üzerine düşünmeğe ve onunla uyumlu halde yaşamaya elverişli bir metoda sahip olmadan varolmaz. Her din, değişim ve oluş âleminin ötesinde bulunan aşkın bir Gerçeklik'e inanır. Bununla birlikte hiç bir din, âlemin, kendine has varlık düzeyinde tümüyle gerçek dışı olduğunu ileri sürmemiştir.⁵⁰

Özetle, Thoha'ya göre, Perennial Felsefe teorisinde belirtildiği gibi dinlerin asıl öğretileri aynıdır ve Mutlak Tanrı'dan gelir; bir dinin diğer dinlerden daha üstün olmadığı şeklindeki anlamıyla Perennial Felsefe kavramı aynı anda dinî çoğulculuk kategorisine dahil olmaktadır.⁵¹ Nasr'ın yazdığı gibi, “dinlerin aşkın birliği”ni ve “bütün yolların aynı zirveye çıktığı” gerçeğini savunan geleneksel yöntem, her bir

⁴⁸ Seyyed Hosein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, ss. 292-294.

⁴⁹ Seyyed Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, ss.14-15.

⁵⁰ Nasr, a.g.e, s.18.

⁵¹ Thoha, a.g.e, s. 123.

yolda bulunan ve yolculuğu mümkün kılan ve onlar olmadan bir tek zirvenin ulaşamayacağı her bir basamağa ve adıma, her bir işaret ve ikaz levhasına derinden saygılıdır. Bu yöntem; âyinler, semboller, imgeler ve doktrinlerin anlamlarına nüfuz etmeyi amaçlar.⁵²

C. DİNÎ ÇOĞULCULUK TEMSİLCİLERİ

Çoğulculuk düşüncesi Avrupa’da aydınlatma felsefesiyle (Enlightenment) XVIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. O dönemde Avrupa’da kilise ve gayri kilise arası meydana gelen çatışmalar ve düşünce kargaşası sonucunda hürriyet, tolerans veya müsamaha, ana esası eşitlik ve çoğulculuk olan Liberalizm ortaya çıkmıştır. Liberalizm akımı sosyo-politik bir mezhep olarak ortaya çıkması nedeniyle dinî çoğulculuk dahil çoğulculukta politik unsurlar ve etkileri ayrılmaz bir parça olmuştur. Çünkü ikisi de (çoğulculuk ve dinî çoğulculuk) liberalizm akımının neticesinde doğmuştur.

XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa halklarının düşüncesini etkilediği halde plüralizm/çoğulculuk Avrupa kültüründe köklü bir şekilde oturmamış görünmektedir. Bazı Hıristiyan mezhepleri hâlâ kiliseden ayrımcılık görmektedirler. Meselâ Heterodoks olarak kilise tarafından suçlanmış Mormon mezhebi böyledir. “Kilise dışında selâmet/kurtuluş yoktur” prensibi (*extra ecclesiam nulla salus/No Salvation outside Christianity*) Katolik kilise tarafından içselleştirilmiştir. 1960’arda II.Vatikan Konsili’nin (*Vatican Council II*) “selâmet evrenseldir” deklarasyonu ile “kilise dışında selâmet yoktur” prensibi yıkılmıştır. “Selâmet evrenseldir” prensibi ise gayri Hıristiyanlar dahil herkese için geçerlidir.

İlk dönemde dinî çoğulculuk düşüncesi yalnızca diğer dinlerle müsamahalı bir ilişki kurabilmek için Hıristiyanların bir nazarî esas inşa etme çabalarından ibaret idi. Diğer yandan da, çoğulculuğun, Friedrich Schleiermacher’in verdiği desteği alarak kilise tarafından kurulan “Liberal Protestantism” hareketi ile ortaya çıkmaya başladığını iddia eden görüşler de bulunmaktadır.⁵³

⁵² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 307.

⁵³ Legenhausen, a.g.e., s. 115.

Yirminci yüzyılın başlarında Almanyalı Protestan Liberal bir teolog Ernest Troeltsch (1865-1923), “*The Place of Christianity Among the World Religions*” başlıklı kendi yazdığı mekalesinde çoğulculuk kavramının anlamını açıklanmaktadır. Vefatına yakın zamanda bu mekaleyi Oxford Üniversitesi’nde bir ders olarak sunmuştur (1923). Çoğulculuk prensibinde Hıristiyanlık dahil bütün dinlerin bir doğruluk değeri mutlaka vardır, fakat hiçbir din mutlak bir doğruluğu temsil etmez. Evrende tanrısal anlayış bir değil çok ve çeşitlidir.

Ernest Troeltsch’dan sonra Amerikalı çağdaş filozof William E. Hocking, *Rethinking Mission* (1932) ve *Living Religions and a World Faith* adlı kitaplarında dinî çoğulculuğu daha da genişletmiştir. William, çekinmeden yeni bir inanç modeli olan evrensel dinin ortaya çıkacağını tahmin etmiştir. İster Ernest Troeltsch ister William E. Hocking olsun toplumun kültürü ve halkların din tarihlerinin göreceli olduğunu söylemektedir. Böylece ister Hıristiyanlık olsun ister diğer dinler olsun hepsinin birbirinden farklı olduğunu, benzer olmadığını fakat hiçbirinin diğerinden özel ve üst bir mahiyet taşımadığını iddia ettiler.

An Historian’s Approach to Religion (1956) ve *Christianity and World Religion* (1957) adlı iki kitabında İngiliz tarihçi Arnold Toynbee (1889-1975) aynı şeyi söylemektedir. Bu iki kitap, çoğulculuğun henüz olgulaşmadığını ve hâlâ bir söylev olduğunu anlatmaktadır. Sonra bu fikir Kanadalı teolog ve tarihçi Wilfred Cantwell Smith tarafından genişletilmiştir. *The Meaning and End of Religion* (1962), *Question of Religious Truth* (1967) ve *Toward A World Theology* (1981) adlı eserlerinde kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Son eserinde ise, insanların dinlerarası barış ve uyumlu bir ortam kurabilmek için evrensel teoloji (*Theology Global*) kavramını anlamaya ihtiyaç duyduğunu iddia etmektedir.

Yirminci asır sonlarında çoğulculuk düşüncesi olgun bir aşamaya ulaşmıştır. Dinlerarası kabul edilen çoğulculuk kavramı ancak John Hick (1922-2012) tarafından yenilenip geliştirilmiş olan çoğulculuk kavramıdır. Derslerinin özetlerinden oluşan

içeriğiyle *An Interpretation of Religion: Human Responses to The Transcendent* adlı eserinde o, problemi ciddiye alarak çoğulculuğa daha da önem vermiştir (1986-1987).⁵⁴

Bu aşamaya kadar dinî çoğulculuğun Batılı düşüncelerden doğduğunu söyleyebiliriz. Ancak dinler tarihinin daha uzak geçmişine gidersek, dinî çoğulculuk embriyosu olan dinlerarası çoğulculuğa eğilimin Kabir (1440-1518) ile Sikhizm'in kurucusu olan talebesi Guru Nanak (1469-1538) tarafından ortaya konulduğunu söylemek çok mümkündür. Demek ki çoğulculuk fikrinin XV. asırda doğduğunu dile getirebiliriz. Kabir ve Guru Nanak'ın görüşleri şöyledir: Tanrı tektir, sonsuzdur, manevidir ve Tanrı'ya fiziksel görüntü ile değil kalpten ibadet edilmesi gerekir. O halde, İslâm ve Hinduizm'in benzer noktası bir tanrıya inanmaktır; fakat onlar iki ayrı yol üstünde yürümektedirler.⁵⁵

Yine de bu çoğulculuğa eğilimli olan görüş Hindistan bölgesinden çıkmamış, sadece Hindistan'da bulunan toplumların etrafında dönmüştür. Küreselleşme döneminden sonra dünyada kültür ve dinler arası vuku bulan kültürel ilişkilerle, özellikle İslâm dini ve doğu dinlerini araştırmak isteyen entelektüeller ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece din araştırmalarında yeni yöntemler gelişince çoğulculuk düşüncesi de hızlı bir şekilde genişleyip yayılma imkânı bulmuştur.

Çoğulculuk düşüncesini ilk ortaya atanlar arasında Hint düşüncesinin bu konudaki etkisini kabul eden bazı Batılı entelektüeller de vardır. Bunlardan ikisi J. Parrinder ve Eric J. Sharpe'tır. Hindistan'da çoğulculuk embriyosu çıkartan diğer öncü ise Ram Mohan Roy'dur (1772-1833). O, önce Hinduizm'e mensup bir kişidir. İslâm kaynaklarından inanç ve tanrısallıkla ilgili kavramları öğrendikten sonra "Tanrı'nın tekliği ve dinler arası eşitlik" fikrini ortaya atmıştır.⁵⁶ Bengalli olan bir mistik, Hinduizm'i iyice öğrenip İslâm ve Hıristiyanlık'tan sonra birtakım değişikliklerle tekrar Hinduizm'e giren Sri Ramakrishna (1836-1886), dinlerde çoğulculuğun hayattaki farklılıklardan ibaret olmadığını söylemektedir. Dinlerarası tolerans ve dostluğa ağırlık veren Ramakrishna'nın görüşü Hindistan'da bulunan insanların yanı

⁵⁴Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı", *Dinî Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, (der.) Ruhattin Yazoğlu- Hüsni Aydeniz, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.28.

⁵⁵J.N. Farquhar, *An Outline of The Religious Literature of India*, Oxford University Press, London, 1920, S.337.

⁵⁶J.N. Farquhar, *Modern Religious Movement in India*, The Macmillan Company, New York, 1915, s.32.

sıra Hindistan dışındaki toplumlar tarafından da kabul görmüştür. Özellikle de iki talebesi Keshab Chandra Sen (1838-1884) ve Swami Vivekananda (1863-1902)'nin gösterdiği çabalarla... Sen, Avrupa'ya seyahat ettiği zaman çağdaş din tartışmalarında uzman olan F. Max Muller (1823-1900) ile bir arada bulunmuş ve ona Ramakrishna'nın görüşlerini anlatmıştır.⁵⁷ Vivekananda ise hocasının görüşlerinin yayılması konusunda daha çok etkili olmuştur. 1893 yılında Chicago'da vuku bulan Uluslararası Din Parlementosu'nda (*World's Parliament of Religion*) hocasının görüşlerini açıklamıştır.⁵⁸ Mahatma Gandhi (1869-1948) ve Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) ise dinî çoğulculuk konusunda söz söyleyen diğer Hindistanlı öncülerdir.

Bu arada, İslâm düşünce araştırmalarında dinî çoğulculuk ideolojik ve teolojik kökü olmayan yeni bir konudur. İslâm'da dinî çoğulculuk düşüncesi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve Müslüman öğrenciler Batı ülkelerinde eğitim görmeye başladığında ortaya çıkmıştır. Bu düşünce, René Guénon (Abdul Wahid Yahya) ve Frithjof Schuon (Isa Nuruddin Ahmad) başta olmak üzere mistik Batılı Müslüman entelektüellerinin eserleriyle İslâm'da yer almaya başlamıştır. Guénon ve Schuon'un eserleri İslâm'da dinî çoğulculuğun gelişmesi ve genişlemesi için zemin hazırlanmıştır.

Yukarıda sayılan isimler dışında, İslâm klasik alanında çoğulculuğu popüler hale getiren diğer âlim Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr, aynı zamanda ılımlı ve çağdaş Şii öncülerden biridir. Çoğulculuğu *Shopia Perennis* veya *Perennial Wisdom* (ezelî hikmet) şeklinde açıklamaktadır. Hz. Adem'den günümüze kadar dinin öğretileri ve eski geleneklerde gömülmüş olan “metafizik birlik”i (*metaphysical unity*) yeniden canlandırmak için yapılan bir araştırmadır.⁵⁹

Sonradan, liberalizm sürecinde Harun Nasution ve Mukti Ali'nin yaptığı öncülük ile çoğulculuk düşüncesi Endonezya'ya girmiştir. İkisi de çağdaş din tartışmaları uzmanı ve aynı zamanda Kanada'da Mc Gill Üniversitesi'nde Institute of Islamic Studies (MIIS)'i kuran Wilfred Cantwell Smith'in talebeleridir. 1960'lı yıllarda Mc Gill Üniversitesinde eğitimini bitiren Harun Nasution, başkent Cakarta'daki UIN Syarif

⁵⁷Eric J Sharpe, “The Study of Hinduism; The Setting”, *The Study of Hinduism*, (ed.) Ervind Sharma, University of South Carolina Press, Columbia, 2003, s.31.

⁵⁸Makarand R Paranjape, *Swami Vivekananda; A Contemporary Reader*, Routledge, New Delhi, 2015, s.1.

⁵⁹Nasr, İslâm İdealler ve Gerçekler, s.41.

Hidayatullah adlı üniversitede hocalık yapmıştır. Bundan sonra, Endonezya'nın dört bir yanına liberalizm düşüncelerini yaymaya başlamıştır. Onun tarafından yazılan "*Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*" (Çeşitli Yönleriyle İslâm) adlı kitap Endonezya'da İslâm üniversitelerinde zorunlu bir ders olarak okutturulmaktadır. Endonezya'nın Diyanet İşleri'nde vezirlik yapan Mukti Ali ise Harun'un görüşlerini tam bir şekilde destekleyerek Diyanet câmiasında liberalizme elverişli bir atmosfer sağlamaktadır.⁶⁰

Harun ve Ali'den sonra Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Ahmad Wahib, Munawir Sjadzali, Djohan Efendi gibi liberalizm, çoğulculuk/plüralizm ve insan haklarını ciddi olarak inceleyen entelektüeller ortaya çıkmaya başlamıştır. Endonezya'da çoğulculuk ve insan haklarını destekleyen en az üç öncü temsilci bulunmaktadır. Bu araştırmada, önce onlardan (Nurcholish Madjid, Muhammed Quraish Shihab ve Husein Muhammad) söz edilecektir.

1. Nurcholish Madjid

Cak Nur lakabıyla meşhur olan Prof. Dr. Nurcholish Madjid, Endonezya'da bir İslâm mütefekkeri, âlim ve hümanisttir. Nurcholish, Combang şehrinde (Doğu Cava) 17 Mart 1939'da dünyaya gelmiş ve 66 yaşında iken Cakarta'da, 29 Ağustos 2005 yılında vefat etmiştir. Gençken, Müslüman Öğrenciler Derneğinde (HMI) aktivisttir. O dönemde sekülerleşme ve çoğulculuk hakkındaki fikirleri tartışmalara neden olmuş ve toplumun farklı çevrelerinden tepkiler almıştır.

Nurcholish Madjid ünlü âlimlerden oluşan bir ailede yetişmiştir. Babası Masyumi İslâm Partisi aktivisti olan KH Abdul Majid'dir. Özellikle din eğitiminde onu yetiştirmiştir. Azmi, çalışkanlığı ile bilinen biridir. Hacı Abdul Madjid, pesantren Tebuireng'de dindar bir öğrenciydi ve Nehdatü'l-Ulema kurucularından biri olan KH Hasyim Eş'ari ile özel bir ilişkisi vardı. Dolayısıyla babası Nurcholish Madjid'e 6 yaşından itibaren dinî değerlere dayanan bir eğitim vermiştir.⁶¹

Nurcholish eğitimini özellikle babasından, aile ortamından doğrudan almıştır. Genç Nurcholish gidip Rejoso-Combang'da bulunan pesantren Daru'l-Ulûm ve

⁶⁰Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Gema Insani Press, Cakarta, 2006, s. 80-81.

⁶¹ Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, Kompas, Cakarta, 2010, s. 9.

Ponorogo'daki pesantren Gontor'da eğitim almıştır. Çocukluğundan beri ortamından çok güçlü İslâm eğitimi almasına rağmen, Nurcholish bunun hâlâ yeterli olmadığını hissederek, Cakarta İslâm Araştırmaları Enstitüsü (IAIN)'nde lisans eğitimine devam etmeye karar vermiştir.⁶² Burada eğitim alırken gazetecilik/medya dünyasını da takip etmiştir. Gema İslâm Dergisi'ne Arapça'dan çevirerek gönderdiği bir yazıyla gazetecilik deneyimine başlamıştır.

Nurcholish Madjid, 1968 yılında IAIN Cakarta'da yaptığı çalışmalarını "*Kur'an, Arabiyyun Lughatan Wa Alamiyyun Ma'nān*" (Kur'an, Dili Arapça ve Manası Evrensel) başlıklı tezini vererek başarıyla tamamladı. 1974 yılında, Chicago'da çalışmalarına devam etme fırsatını bulmuş; Ford Vakfı tarafından kendisine uzmanlık öğrenimi için burs verilmiştir. Fazlur Rahman ve Leonard Binder gözetiminde o zamanlarda Chicago Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimine başlamış, aynı üniversitede 1978-1984 yılları arasında doktorasını tamamlayarak mezun olmuştur. Doktora tezi, "İbn Teymiyye'nin Kelâm ve Felsefe'ye Bakışı: Akıl ve Vahiy Problemi (*Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafah: a Problem of Reason and Revelation*)" başlığını taşımaktadır.⁶³

1985 yılında Chicago'dan döndüğünde IAIN Cakarta'da master öğrencilerine eğitim vermeye başlamış ve aynı zamanda Endonezya Bilim Kurumu'nda (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) araştırmalarda bulunmuştur. 1986 yılından itibaren arkadaşlarıyla beraber Paramadina Vakfı'nı kurmuş ve yönetimini üstlenmiştir. Burada entelektüel düzeyde programlar düzenlemişlerdir. 1987-1997 arasında Endonezya Üst Meclisi'nde (Majelis Permusyawaratan Rakyat) görev almış; 1990 yılında eşiyle beraber Philadelphia'da Eisenhower Fellowship'e katılmıştır. 1990-1995 yılları arasında Endonezya Müslüman Entelektüeller Birliği'nde (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) danışma kurulu üyesi olarak görev almıştır. 1991-1992'de Montreal (Kanada) Mc Gill Üniversitesi'nde misafir profesör olarak bulunmuştur. 1993-2005 yılları arasında İnsan Hakları Komisyonu üyesi olmuştur.⁶⁴ 1998 yılından vefat edene kadar Cakarta Paramadina Üniversitesi'nin rektörlüğünü yürütmüştür. Onun kariyer zirvesi ise 2003'te Endonezya'nın Cumhurbaşkanı adayı olarak başvurusu ve diğer

⁶² Mirjan Künkler-Alfred Stepan, *Democracy And Islam in Indonesia*, Columbia University Press, New York, 2013, S.59.

⁶³ Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*, Brill, Leiden-Boston-Koln, 2001, s.240.

⁶⁴ Peter G Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World; Transmission and Responses*, Hurst and Company, London, 2001, s.237.

başvuran adayların en popüler olmasıdır. Ancak, kongre mekanizmasının demokratik ve dürüst olmadığını düşündüğü için daha seçim başlamadan istifa etmiştir.⁶⁵

Entelektüel biri olarak Nurcholis çok yaratıcı biriydi. Yazdığı bilimsel makale ve kitaplar birkaç kere basılmıştır. Endonezya’da İslâm düşüncesinin yenilenmesinde etkili olan en meşhur kitaplarından birkaçı şöyle sıralanabilir : 1) *Islam Doktrin dan Peradaban*. Kitapta tevhidin hakikatı ve insanların emansipasyonu, geleneksel İslâm bilimi, ahlâklı nesillerin yetişmesi, İslâm evrenselliği ve çağdaşlığı konu edilmiştir. 2) *Khasanah Intelektual Islam*. Bu kitap İslâm düşüncesinin şerefini/üstünlüğünü tanıtıcı, özellikle felsefe ve teoloji ile ilgili konulara ağırlık vermiştir. Nurcholis Madjid; El-Kind, El-Eş’arî, El-Farabî, El-Afganî, İbn Sina, El-Gazalî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye, İbn Haldun ve Muhammed Abduh gibi klasik müslüman figürleri/şahsiyetleri tanıtmıştır. İslâm düşüncesinin bir giriş veya temel kitabıdır. 3) *Islam Kemodernan dan keindonesiaan*. Bu kitap Nurcholis Madjid’in çağdaşçılık, İslâmcılık ve Endonezya hakkındaki fikirlerini içerir. 4) *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna Relevansi Doktrin Islam dan Sejarah*. Bu kitapta Nurcholis, İslâm’ın daha hümanist, siyasal ve eşitlikle ilgili diğer yüzünü anlatmıştır. 5) *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*. Bu kitap İslâm’daki yeni fikirlerinden ve Kur’an’ın değerlerinin uygulanmasından söz edilir.

Nurcholis’in bunlardan başka kitapları da çoktur. Hayatı boyunca yazdığı yazılar gazetelerde ve bilimsel dergilerde yer almıştır. Onun uluslararası yayınlardan birkaçı şöyle sıralanabilir: 1) “The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: A Participant’s Point of View”, *What is Modern in Indonesian Culture*, ed., Gloria Davies, Athens, Ohio, Ohio University, 1978. 2. “Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities”, *İslam in the Modern World*, Cyriac K. Pullapilly, ed., Bloomington, Indiana: Crossroads, 1982. 3) The Necessity of Renewing İslamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding”, *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed., Charles Kurzman, New York: Oxford University Press, 1988. 4) “In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experiences”, *Towards a New Paradigm:*

⁶⁵ Ngainun Naim, ‘Rekonstruksi Pemikiran Pancasila Nurcholish Madjid Strategi Penguatan Ideologi Pancasila di Kawasan Perbatasan’, *Membangun Kedaulatan Bangsa Berdasarkan Nilai-nilai Pancasila*, Tim Penyusun, Pusat Studi Pancasila Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2015, s.189.

Recent Developments in Indonesian Islamic Thought, Mark Woodward ed, Tempe, Arizona, Arizona State University, 1996'dir.

Nurcholis Madjid sıklıkla hem ulusal hem de uluslararası çeşitli bilimsel sempozyumlarında konuşmacı olarak davet edilmiş. O çok zeki bir İslâm mütefekkiri olarak tanınır ve onun İslâm ve çağdaşçılık hakkındaki görüşleri Endonezya'daki diğer mütefekkirin referansıdır.

Endonezya'nın müslüman figürü ve hümanist olan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) gibi sıklıkla Endonezya'nın İslâm Yeniliği ile ilgili çekişmeli düşünceleri vardır. Onun bu fikirleri Endonezya'da İslâm dünyasındaki çoğulculuk ve liberalizmayı tesvik etmesini düşünülür. Onun en çekişmeli düşüncesinden bir tanesi ise 1960 yılında çağdaş insanlara daha uygun olabilmesi için Kur'an ve hadislerinin anlayışında yenileştirme yapmış. Alternatif olarak, İslâm prensipleri şimdiki hayat yönünü gösteren prensipler haline tekrar canlandırmaya çalışır. 1970 yılında Nurcholis İslâm'daki laikleştirme kavramını tanıtmış fakat bunu batı'daki laikleştirme anlamına gelmez. Bunu insanın hayatındaki ve bilimde bazı İslâm anlayışına göre doğru olmayan yanlarının desakralizasyonu anlamındadır.⁶⁶

Nurcholis laikleştirmeyi şöyle ifade eder : *By "secularization" is not meant the implementation of Secularism, because "secularism" is the name of an ideology, a new closed world view which functions very much like a new religion. What is meant here is all forms of "liberating development" This liberating process is particularly needed because the umma as a result of its own historical growth, is no longer capable of distinguishing –among the values which they consider Islamic- those that are transcendental from those that are temporal. In fact the hierarchy of values is often the reverse, the transcendental and valued as ukhrawi (pertaining to the hereafter) without exception.*⁶⁷ (Laikleştirme, laikleştirmenin yürütmesi değildir çünkü laikleştirme ideolojinin bir ismidir, işlevleri daha çok yeni bir din gibi görülen yeni kapalı bir dünyadır. Burada bahsettiği şey ise özgürlüğe kavuşan gelişmenin bütün şeklidir. Bu liberalizm süreci gereklidir çünkü kendi tarihinin gelişmesinin sonucu ile ümmet artık

⁶⁶ Mark R. Woodward, Nurcholish Madjid, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (ed.) John L. Esposito, Volume 3, Oxford University Press, New York, 1995, s.254.

⁶⁷ Nurcholish Madjid, "The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding", *Liberal Islam: A Sourcebook*, (ed.) Charles Kurzman, Oxford University Press, New York, 1998, s.286.

bir değer İslâm değerleri olup olmadığını fark edememiş duruma geldi. Hangi değerler İslâm'ın gerçek değerleri ve hangisi sadece zamansal bir değerdir. Gerçekte, değerlerin seviyesi şimdi ters oldu, bütün soyut değerleri başka bir şeye bakmadan *ukhravi* (ahiret ile ilgili) olarak yorumlanmış.)

Madjid'e göre İslâm'ın kutsallığı sadece tanrının öğretildiği şeylerden kaynaklandığı için dünyalık şeylerinden laikleştirme süreci ve desakralizasyonu bir dinin ihtiyacıdır. Onun laikleştirme sloganı "İslam, Yes, Partai Islam, No" (İslâm, evet, İslâm partisi, hayır) müslümanlar İslâm dininin ismi ve sembolu kullanarak hiçbir politika partisine destek vermemek gerektiğini anlamındadır.

Tarih ve İslâm düşüncesindeki yeteneğine paralel olarak, Nurcholis İslâm'ı çağdaşlaştırmak için yeni fikirler geliştirilmiştir. Bunu doktrinler ve İslâm gelenekleri ile eşitlik, hoşgörü, çoğulculuk, cinsiyette eşitlik, dinin uygulamada ve düşünmede şerbestliği gibi çağdaş kuramlar arasında bağlantı kurarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. O da müslümanlarda fazla düşünceler geliştirilmiştir fakat bu çalışmalar genellikle sosyal çağdaş yaşamıyla uyumlu değildir çünkü çalışmalar hâlâ öznel bir çalışma olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Dinî anlamında Nurcholish çağdaşlık bir yaklaşım kullanmış ve fikirleri halka yazdığı yazıyla yada seminerlerde yaptığı konuşmalarla anlatmaya çalışır. Son 30 yılında Nurcholish çağdaş İslâm çalışmasının değişikliğinde ve aynı zamanda Endonezya'nın politika dünyasındaki demokrasi sistemine geçmesinde önemli rol oynar.

Çoğulculukla ilişkilendirmede Nurcholis çoğulculuk tanrının bir kuralıdır (*sunnatullah*) ve bunu hiçbir zaman değişmez ve bundan dolayı reddedemeyeceğini ve engellenemeyeceğini ifade eder. Diğer dinlerine sahip insanların yaşamak ve kendi dini ciddi olarak uygulama hakkı kutsal kitabında tanır. Bu diğer dinlerinin haklarının tanınması sosyal-kültür ve dindeki çoğulculuğun temelidir. Onun bu görüşü birkaç Kur'an ayetlerinden temel alır. Maide sûresi 44-50. ayetlerinde semavî dinlerin kutsal kitaplarının pozisyonu anlatılır. Bakara sûresi 256. âyetinde dinde zorlama olamaması belirtilir. Bakara sûresi 62. âyetinde ise Tanrı'ya ve âhirete inanan, iyilik yapan insanlara selâmetle kavuşacağı anlatılır.

⁶⁸ Ali Ihsan Fauzi, "A Useful and Necessary synthesis: The Islamicity of the Indonesian Pancasila", *Towards a Civic Democratic Islamic Discourse II Islam State and Citizenship*, (ed.) M F Elshayyal, Al-Quds Center for Political Studies, Amman, 2010, ss.59-60.

Nurcholis'e göre dindeki çoğulculuk aslında liderler ve İslâm uleması tarafından geliştirilmiştir. Çünkü geniş düşünce ve hoşgörü, Yahudi ile Hıristiyan gibi diğer dinlerle barış içinde beraber yaşamak İslâm ümmetinde çoktan vardır. Yahudi ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlerinin varlığı ve onların grupları ve mezhepleri Kur'an'ı Kerimde vardır ve onlara ehli kitab denir. Majusi ve Zoroastrian kabilerine karşı ehli Kitab gibi davranmamız gerektiğini de belirlenmiş. Bunu da Ömer halifesinin aldığı kararının temelidir. Muhammed İbn Qasim komutanı 771 M'de İndus Vadisini fethettikten sonra orada Hindular tapınaklarında görmüş ve onların kutsal kitaba sahip olduğunu bildikten sonra hemen Hindular ehli kitab olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹

Rasyid Ridla'nın görüşünü alıntı alarak, Nurcholis ehli kitabın kapsamı sadece Yahudi ve Nasrani olarak sınırlanmamamız gerektiğini söylemiş fakat aynı zamanda Sabi'ler, Majusiler, Hindular, Budistler ve Konfüçyanizmaya inananlar, hatta Çin'de ve Japonya'daki dinlere inananlara da ehli kitabın kapsamındadır.⁷⁰

Nurcholish'e göre Yahudiler ve Nasraniler, Müslümanlar için özel bir pozisyonu vardır çünkü onlar müslümanların dini olan İslâm'ın öncülüdür. İslâm ise onların dininin devamı, düzeltilmiş halini, ve tamamlanmasıdır. Yüce Allah'ın peygamber efendimize gönderdiği mesajlarının özü diğer önceki peygamberlere gönderdiği mesajın özülüyle aynıdır. Bundan dolayı aslında Allah'ın dinine inanan ümmetler aslında bir ümmettir. Bu görüşüne paralel olarak Allah peygamberlerine ehli kitabları Wahid ve ehad olan Allah'a inanmayı ya da tevhid'e yönelik çağırma emretmiş.⁷¹

Wahid ve ehad olan Allah'a inanma (Tevhid) terimin kavraması evrensel bir doğruluğun başlangıcıdır ve bunun neticesi ise Allah'a teslimiyet göstermesi ve bütünüyle sadece Ona ibadet etmesidir. Bunu diğer doğru dinlerinin özü olan *al-İslâm*'ın asıl manasıdır. İbn Teymiyye'nin görüşünü alıntı alarak Nurcholish *al-Islam*, *al-istislam* (teslimiyet), *al-inqiyad* (riayet), ve *al-ikhlâs* (yurekten) olarak tanımları içerdiğini anlatmış.⁷² Bundan dolayı el-Enbiya suresi 25. ayetine göre peygamberler ve resulün görevi Wahid ve ehad olan Allah'a inanması ve insanların sadece Allah'a karşı riayet ve teslimiyet göstermesi gerektiğini insanlara duyurmaktadır.

⁶⁹ Nurcholish Madjid, *İslam Doktrin dan Peradaban*, Yayasan Wakaf Paramadina, Cakarta, 1992, s.xxviii.

⁷⁰ Budhy Munawwar Rahman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, C. I, Yayasan Abad Demokrasi, Cakarta, 2011, s.86.

⁷¹ Rahman, a.g.e, ss.91-92.

⁷² Madjid, a.g.e, s.181.

Peygamberlerin ve resullerin ilettiği mesajların prensibi aynı olması, Nurcholis'e göre peygamberler ve resullerin ümmeti tek bir ümmettir. Diğer ifadeyle, öğrettiği kavramlarında birlik olması peygamberler ve resullerinde de birlik olması demektir ve bunu da ümmetin birliği anlamına gelir. Bunu tevhid ve *al-İslam*'ın evrensel olduğunu ve aynı zamanda imana sahip olan ümmetlerin birleştirme gücüdür. Bundan dolayı imana sahip olan bütün insanlar ve sadece Allah'a riayet eden ve teslimiyet gösteren ümmetler doğru ve ibadetleri kabul edilen ümmettir. Aksi halde sosyolojik ve sosyal olarak "*İslâm*" ve "*müslim*" olanlar fakat Allah'a riayet etmeyen ve teslimiyet göstermeyen biri ibadetlerini kabul etmez.⁷³

2. Muhammad Quraish Shihab

Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab çağdaş dönemde Endonezya âlim ve müfessirlerinden biridir. Güney Sulawesi Rappang'da 16 Şubat 1944 yılında doğmuştur. O, Arap kökenli ve eğitilmiş bir ailenin on iki çocuğunun beşincisidir. Babası Abdurrahman Şihab (1905-1986), Cakarta'daki Camiatü'l-Hayr'dan mezun olmuştur. Camiatü'l-Hayr Endonezya'nın en eski İslâmi eğitim kurumudur. Bu kurum Endonezya'da İslâmi modernizmin temelleridir. Bu kurum Hadramevt, Hameyn, Kahire gibi Ortadoğu'da İslâm merkezleriyle bağlantı halinde olduğu için Endonezya'da İslâmi hareket içinde önemli bir rol oynamıştır.

Muhammad Quraish Shihab'ın babası da müfessirdir ve bir ilim aşığıdır, babası pazarda çokça ticaret yapmasına rağmen camide ve üniversitede İslâm ilimlerini öğretmeye devam etmiştir. Babası aynı zamanda, Endonezya'nın İslâm Üniversitesinin kurucularından biridir. Makassar Bölgesinde Alauddin Üniversitesi'nde rektör olmuştur. Çağdaş dönemde Endonezya'da İslâm'ın gelişmesinde katkısı olan kurumların başında Alauddin Üniversitesi gelmektedir. Özel bir üniversite olan Alauddin Üniversitesi Sulawesi adasının en meşhur üniversitesidir.⁷⁴

Muhammad Quraish Shihab babasının camide verdiği tefsir derslerine çocukluğundan beri katılmıştır. Yaklaşık 6-7 yaşından itibaren babasının öğrettiği

⁷³ Madjid, a.g.e, s.182.

⁷⁴ Afifuddin Ahyak, *Endonezyalı Müfessir Muhammed Kureyş Şihab Ve el-Misbah Adlı Tefsirindeki Metodu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2013, s. 7.

Kur'an ilimlerini öğrenmeye başlamıştır. Aynı zamanda da Kur'an ilimlerini öğrenmeyi çok istemiştir.

İlkokulu bitirdikten sonra Doğu Java'da bulunan Malang Şehrindeki Daru'l Hadisi'l Fakihyah isimli ortaokulda okulunu devam etmiştir. 1958 yılında 14 yaşındayken Sulawesi Belediyesinden burs kazanmasıyla Mısır'a okumaya gitmiştir. O zaman Muhammad Quraish Shihab Ezher lisesinde ikinci sınıfa kabul edilmiştir. 1967 yılında Ezher Üniversitesinin tefsir ve hadis bölümünden mezun olmuştur. Daha sonra 1969 yılında aynı üniversiteden Al-İ'cazüt-Teşri'i li'l-Kur'ani'l-Kerim adlı tez ile yüksek lisansını tamamlamıştır.⁷⁵

Ezher Üniversitesi'nde Yüksek lisans programında mezun olduktan sonra Endonezya'ya döndüğü zaman birkaç mesleğe sahip olmuştur. Muhammad Quraish Shihab birçok meslekle meşgul olmasına rağmen doktora devam etmeyi çok istemiştir. Bu yüzden 1980 yılında doktora okumak için tekrar Mısır'a gitmiştir. 1982 yılında, sadece iki sene ile, Ezher Üniversitesinde doktora programından mezun olmuştur. Nazmü'd-Dürer lil-Bikâî Tahkîk ve Dirâse adlı doktora tezini yazmış ve doktorasını oldukça yüksek bir puanla (*summa cumlaude / Mumtaz ma'a Martabati Şarafu-l Ula*) bitirmiştir.⁷⁶ Bu başarılarıyla, Muhammad Quraish Shihab Mısır el-Ezher Üniversitesi'nde Kur'an bilimleri alanında doktora yapan Güneydoğu Asya'nın ilk bilim adamı olmuştur.⁷⁷

Ezher Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra Cakarta'daki UİN Şarif Hidayatullah Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olmuştur. 1992-1998 yılları arasında UİN Şarif Hidayatullah Üniversitesi'nde rektör olmuştur. Bunun dışında Muhammad Quraish Shihab birkaç görevde daha bulunmuştur. Örneğin, 1982-2002 yılları arasında Majlis Permusyawaratan Rakyat (MPR-RI) üyeliği, 1985-1995 yıllar arasında merkezdeki Endonezya'nın Ulema Meclisinin Başkanlığında bulunmuştur. 1988-1996 yılları arasında Dewan Pertimbangan Pendidikan Nasional üyeliği, 1989 yılından bugüne kadar da diyanette lajnah pentashih al-Qur'an üyeliği, 1990 yılında Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI)nın bakan yardımcılığı yapmıştır. 1998 yılında

⁷⁵Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung, 1992, s. 6

⁷⁶ Shihab, a.g.e, s. 6

⁷⁷ Muhammad İqbal, *Metode Penafsiran Muhammad Quraish Shihab*, Tsaqafah: Jurnal Peradaban İslam, Vol. 6, No. 2, Darussalam Üniversitesi, Ponorogo, 2010, s.250.

Diyanet İşleri başkanı olmuştur.⁷⁸ 1999 yılında Mısır, Jibuti ve Somali'ye büyükelçi olmuştur. Aynı zamanda 'el-Misbah' adlı tefsirini yazmıştır. Endonezya'da hem de yurt dışında konferans vermiş ve "bintang Maha Putra" ödülünü kazanmıştır.⁷⁹

Aynı zamanda Shihab İslâm ile ilgili programlarda konuşmacı olarak RCTI, SCTV, ve Metro TV gibi çeşitli ulusal televizyon kanallarında çıkar. Onun ismi themuslim500.com web sayfasında çeşitli aktiviteyle İslâm ilmi geliştirmesinden 'Dünyanın en Etkileyici 500 Müslüman' olarak kayda alınmıştır. Onun eserleri hep güncel ve anlaşılır bir diller yazılmış, o da progresif olarak Kur'an ilimlerini geliştiren bir bilim adamı olarak tanınır.⁸⁰

Ünlü bir entelektüel ulemanın yanı sıra Shihab çok yaratıcı bir yazardır. Şimdiye kadar 51 kitap yazmıştır. Yazdığı kitapların en meşhurlarından birkaç tanesi ise 15 ciltten oluşan *el-Misbah* tefsiri (Cakarta : Lentera Hati, 2003), *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Kedudukan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), *Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* (Cakarta: Lentera Hati, 2006), ve *Tafsir Al-Lubâb: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur'ân* (4 C., Cakarta: Lentera Hati, 2012).

Shihab; ılımlı, kibar, ve geniş ilme sahip bir Kur'an ehlidir. O Kur'an'ın içerdiği mesajların insanın hayatında islev görebilmesi için Allah'ın vahyini sadece düzyazı gibi değil bağlamsal olarak anlamamız gerektiğini vurgular. Ona göre, Kur'an'ın tefsir edilmesi hiçbir zaman kesintiye uğramayacak ve bitmeyecek. Bir zamandan diğer bir zamana bilimlerin gelişmesine ve ilerlemesine bağlı olarak hep yeni tefsirler çıkacak.

Dindeki çoğulculuk hakkındaki düşüncesinden bir tanesi 1981 yılındaki Endonezya Ulema Meclisi'nin müslümanların Noel kutlamasının yasaklanması fetvasına karşı reddetmesidir. Ona göre, Kur'an'da Meryem suresi 33. ayetinde "Bunun için doğduğum gün, öleceğim gün ve tekrar diriltileceğim gün Allah'ın selamı benimle birlikte dir." olduğu gibi Allah İsa peygamberine Noel gününde ilk selam verendir.

Hatta bunu sadece İsa peygamberine değil, Kur'an'da da Nuh, Musa, Harun, İlyas, ve diğer peygamberler için selamlar vardır. Shihab'a göre bunu müslümanlar İsa ve

⁷⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan, Bandung, 1996, s.1.

⁷⁹ Afifuddin, a.g.t, s.11.

⁸⁰ Abdallah Schleifer, *The World's 500 Most Influential Muslim*, The Royal Islamic Strategic Studies Centre, Amman, 2015, S.139.

Muhammed peygamberlerine inanması gerektiğini anlamına gelir. Müslümanlar aynı zamanda bütün peygamberler ve resullara söylediği gibi onlar için de salavat ve selam söylemesi gerekir. Aynı durum da İsa peygamberinin doğum günü içindir. Bir hadiste peygamber efendimiz de Musa peygamberinin Firavun'dan kurtulma gününü asüre örücü ile kutlar ve o zamanda söyle buyurdu; “Bu günü kutlamak Musa'nın ümmeti olan Yahudilerden daha layıgız”.⁸¹

Shihab'a göre İsa peygamber sevgiyi getirirken “düşmanlarını ve sana zülüm edenleri sev”. Peygamber efendimiz ise rahmeti getirir: “dünyadakilere merhamet et ki göktekiler de sana merhamet versin”. İkisi de insanları manevi fakirlikten, cahillikten ve zulümden kurtarmak için geldi. İnsanlar Jairus'un çocuğunun öldüğünü sandığında, Mesih (İsa peygamber) onu tedavi etmiş ve Jairus'un çocuğunun ölmediğini fakat sadece uyuduğunu söylemiş. Hz.Peygamber'in oğlunun vefat gününde güneş tutulması olmuş. İnsanlar Efendimizin oğlunun vefat günü sebebiyle güneşin tutulduğunu söylediğinde Efendimiz şöyle buyurdu: “Güneş birinin doğumu veya ölümünden dolayı tutulmaz”. İkisi de Kur'an sözüne göre zayıf ve ezilen insanları (*dua'fa' ve mustad'afin*) kurtarır.

Shihab'a göre bunu Kur'an'da anlatılmış olan Hıristiyanlara ve Yahudilere sunulan bir anlaşmadır (Ali İmran :64). Bundan dolayı eğer akide hâlâ korunabilirse ve Kur'anın anlattığı ile paralel olursa Noel gününde Hıristiyanlara tebrik etmek bir problem değildir.⁸²

Buna rağmen Shihab da Noel gününde Hıristiyanlara tebrik etmemeyi savunanlar da yanlış olarak görmüyormuş çünkü onlar bunu akideleri korumak için amaçlanır. Din hakkındaki anlayışı hâlâ sıg olan insanlar Noel gününde Hıristiyanları tebrik ederse akidesi bozulabilme olasılığı vardır. Ancak eğer akidesi kuvvetli olan biri Hıristiyanlıları tebrik ederse hatta eğer bunu söylemek dinler arasındaki barışların sağlamak için bir şart ise bu yasaklanma ortadan kaldırmış olur.⁸³

Şimdiye kadar Shihab'ın bu görüşü Endonezya'daki dinler arasındaki hassaslığın ve gerginliğin arabulucu aracıdır özellikle Noel gününün yaklaştığı günlerde. Çünkü Endonezya'da İslâm'dan sonra ikinci en büyük din Hıristiyandır.

⁸¹ Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, s. 580.

⁸² Shihab, a.g.e., s. 581.

⁸³ Shihab, a.g.e, s.583.

3. Husein Muhammad

Husein Muhammad Endonezya'da Gus Dur'un en etkili öğrencilerden bir tanesidir. 5 Mayıs 1953 Cirebon, Arjawinangun'da doğmuş. Entelekt olan kadın haklarını savunan büyük bir hoca olarak tanınır ve aynı zamanda çoğulculuğun ve insan haklarının savunan biridir. O Pesantren Dar Al-Tauhid ailesinde doğmuş ve burada büyümüştür. Annesi, Ummu Salma Syathori Arjawinangun'daki pesantren Dar Al-Tauhid kurucusu olan K.H. A. Syathori'nin kızıdır. Babası Muhammad Asyrafuddin ise Cirebon'da bir din adamıdır.

Küçüklüğünden beri aktif olarak dedesinden din dersi almıştır. Pesantrendeki *medrese diniye'den* (din okulu) ders almasının yanı sıra o da aynı zamanda normal ilkokula gitmiş ve 1966'da mezun olmuştur. İlkokuldan mezun olduktan sonra ortaokulunu devam etmiş ve 1969'da mezun olmuştur. Ortaokuldan beri arkadaşlarıyla beraber organizasyonda meşgul olmaya başlar ve bunu dikkatini çekmiştir. Pesantren Lirboyo Kediri'de okulunu devam ederken bununla ilgili daha çok ilgisini artmıştır. Lirboyo'daki 3 yıl lise zamanı ders çalışmak, organizasyonda meşgul olmak, bir konu üzerinde tartışmak, okumak, ve yazmak için maksimum olarak faydalanmıştır.⁸⁴

1973 yılında Kediri, Lirboyo'daki eğitimini bitirdikten sonra Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Cakarta'da eğitimi devam edip 1980 yılında okulunu bitirmiş. Bundan sonra Mısır, Kahire şehrindeki el-Ezher Üniversitesinde okulunu devam etmiş aynı zamanda bireysel olarak el-Ezher'deki hocalardan din eğitimi almıştır. 1983 yılında Endonezya'ya geri dönmüş ve dedesinin 1933 yılında kurduğu Pesantren Dar Al-Tauhid'te görev almıştır.

Pesantren'de eğitim vermesinden başka o da Rahima, Puan Amal Hayati, Fahmina İnstitüte, ve Alimat gibi kadınların haklarını savunan vakıfları kurmuştur.

Tam olarak 3 Temmuz 2000 yılında Abdurrahman Wahid'in (Gus Dur) eşi olan Sinta Nuriyah, Mansour Fakih, ve Muhammad Sobari ile beraber Kadınlar Güçlendirme Kurumu olan Puan Amal Hayati kurmuştur. Sonra Kasım 2000 yılında Fahmina institüte ve Rahima institüte kurmuş.

Aynı yılda o da Forum Lintas Imanı kurmuş ve ondan üç yıl sonra *Indonesian Forum of Parliamentarians on population and Development*'da uzman ekibi olarak

⁸⁴ Muhammad Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan*, Pustaka Pesantren, Yogyakarta, 2005, s.112.

görev almış. 2005 yılında Cakarta The Wahid İnstitüte'te görev almış. Ondan başka o da *National Board of International Center for İslam and Pluralism (ICIP)*'de üyedir. 2007 yılından itibaren Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Kadınlara Şidete Karşı Ulusal Komitesi)'nde görev almış. Şimdiye kadar yürüt içi ve yürüt dışındaki çeşitli müzakere, halaqah, ve İslâm seminerlerinde özellikle kadınlar ve çoğulculuk konulu seminerlerde aktif olarak katılır.⁸⁵

O kadınların güçlendirmede yaptığı katkıları için Cirebon ilçesinin belediye başkanından ödül almış. 2006 yılında da ona ABD hükümeti tarafından Modern Çağındaki Köleliği Sona Erdiren Kahraman (*Heroes To End Modern-Day Slavery*) olarak ödül verilmiş. Onun ismi de aynı zamanda 2010, 2011-2012 yılında The Royal Islamic Strategic Studies Center tarafından basılmış olan "The 500 Most Influential Muslims" (En Etkili 500 Müslüman) kitabında yer almış.

Bu zamanlarda o Liberal İslâm Ağı⁸⁶ (Jaringan Islam Liberal)'in örnek figürü olarak tanınır. Onun en çekişmeli düşüncesinden bir tanesi namazda erkekler varken bir kadının imam olabilmesidir. Ona göre namazda imam olabilmesi için cinsiyetine bağlı olmayıp bir kimsenin yeteneğine bağlı olması lazımdır. Eğer iyi Kur'an okuyabilen ve fıkıh bilgisi çok olan bir kadın varsa, bir cemaatte erkekler varsa bile kadın imam olabiliyor. Bundan başka Husein'e göre kadınların namazda imam olamaması, hutbe verememesi, ezan okuyamaması, ve Cuma namazı onlar için farz olmamasının en temel nedeni fitnenin açığa çıkma endisesidir. Öyleyse eğer bu fitne ortaya çıkma endisesi yoksa, o zaman bu sınırlanma da ortadan kalkması lazım çünkü fitne veya diğer cinsiyete karşı merak erkek veya kadın olsa da her iki tarafından olabiliyor.⁸⁷

Onun düşüncesi Manhattan, New York'ta yer alan Anglikan Kilisesi'nde Cuma namazında imamlık yaptığından dolayı dünyadaki müslümanlar tarafından kınanmış olan bir Amerika liberal figürü Amina Wadud'un savunması şeklinde uygulamıştır.

⁸⁵ Muhammad Nuruzzaman, a.g.e, s.124-125 Husein Muhammad'in profile ve yazıları onun kendi websayfası olan huseinmuhammad.net ulaşılabilir.

⁸⁶ JIL veya Liberal İslâm Ağı 2001 yılında Cakarta'da birkaç genç entelektüel tarafından kurulmuş olan bir sivil toplum kurulusudur. JIL aynı zamanda Endonezya'da İslâm Liberalizma kavramını yaygınlaştırmada aktif olan bir organizasyondur. Onlar çoğulculuk olmayan dinin tefsirini reddetmişler çünkü onlara göre bunu İslâm düşüncesinin bozma potansiyeli tasır. Onlar da Endonezya Ulema Meclisi, Endonezyadaki İslâm anlayışı inhisar ettiğini söylemiş özellikle onların çıkarttığı çoğulculuk, liberalizm, ve laiklesmeyi yanlış bir ideoloji olarak gören fetvadır. JIL bir düşünceyi yanlış veya doğru olarak hukmetmek istemiyor. Onlar İslâm tarihinde bütün inancları uzlaştırır. Bkz. Islamlib.com

⁸⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender*, LKIS, Yogyakarta, 2001, s.24.

Etkin olması, bazı medyada çıkan yazı ve makalelerden başka bilimsel makteleler yazmasından da bilinir. O da arapça kitaplar yazmış ve aynı zamanda bunları Endonezya diline çevirmiştir. Yaklaşık 15 kitap yazdığı, kadın aktivistler tarafından en çok referans olarak kullanılan kitaplarından biri “*Fiqh Perempuan, Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender*” adlı kitabıdır. Onun ayrıca, “*Islam Agama Ramah Perempuan*”, “*Ijtihad Kiyai Husein*”, “*Upaya Membangun Keadilan Gender*”, “*Dawrah Fiqh Perempuan*”, “*Fiqh Seksualitas*”, “*Fiqh HIV/AIDS*”, “*Menyusuri Jalan Cahaya*” vb. Eserleri vardır.

Abdurrahman Wahid’in öğrencisi olarak Husein; cinsiyet eşitliği, kadınların hakları, demokrasi ve çoğulculuk hakkındaki fikirlerinde onun düşüncelerinden az çok etkilendiğini söylemiştir. Hatta merhum hocasına saygı göstermek için halklar tarafından bilinmeyen Gus Dur’un (A. Wahid) hayatı hakkında “*Sang Zahid, Mengarungi Sufisme Gus Dur*” ve “*Gus Dur dalam Obrolan Gus Mus*” isimli iki kitap yazmıştır.

Husein de aynı zamanda, “*Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*” isimli bir kitap yazmıştır. Bu kitapta İslâm dininde çoğulculuktan yoğun olarak bahsedilmiştir. Husein’e göre İslâm’ın asıl manası Allah’a riayet etme ve teslimiyet gösterme sıfatıdır. Allah’a riayet eden ve teslimiyet gösteren kimseye müslüman denir. Bu teslimiyet içerisinde öyle bir inanç lâzımdır ki, insan sadece yüce Allah’a ibadet etsin ve O’nu övsün. Buna İslâm’da tevhid denir. Tevhid, Allah elçilerinin getirdiği en yüksek öz ve esastır. Kur’an’da ismi geçen veya geçmeyen bütün peygamberler/rasüller müslümandır. Onlar Allah’a riayet eden ve teslimiyet gösteren kişilerdir.⁸⁸ Bu bilgi Kur’an’a dayanmaktadır :

“*İbrahim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Yakub da öyle: ‘Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm’ı) seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün’ dedi.*”⁸⁹

“(Ey Muhammed) de ki: Allah’a, bize indirilene (Kur’an’a), İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a, Esbat’a indirilene, Musa’ya, İsa’ya ve diğer nebilere Rableri tarafından verilenlere iman ettik. Onlardan hiçbirisinin arasını ayırd etmeyiz ve biz

⁸⁸ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, Mizan, Bandung, 2011, s. 6.

⁸⁹ Bakara, 2/132.

Allah'a teslim olanlarız. Kim İslâmiyetten başka bir dine yönelirse (bu din) asla ondan kabul edilmeyecektir ve o âhirette de kaybedenlerden olacaktır."⁹⁰

İslâm inancına göre İbrahim peygamber bütün peygamberlerin babasıdır. Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e, dolayısıyla bütün müslümanlara İbrahim peygamberin imanına ve gösterdiği örneklerle uymayı emretmiştir.

*"Sonra da sana 'hanîf (vahdet, tevhid ve teslimi esas alan) olarak İbrâhîm (A.S)'in dînine tâbî olmayı' vahyettik. Ve o, müşriklerden olmadı."*⁹¹

İbrahim peygamber "hanîf" bir insandır; yani sadık, doğru, ve dürüst bir insandır. Diğer âyetlerde de İbrahim peygamberin Yahudi ve Nasrani olmadığı, hanif ve Allah'a itaat eden bir müslüman olduğu belirtilmiştir.

*"İbrahim, ne Yahudi idi, ne de Hıristiyan. Fakat o, hanîf (Allah'ı bir tanıyan, hakka yönelen) bir müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi."*⁹²

Husein'e göre bu âyetlerde belli olarak gösterilmiş ki dinin kimliği ve dinin ismi çok önemli değildir. Tanrının en dikkat ettiği şey ise çoğulculuk veya subtansiyel şeye inanmaktır yani Wahid ve ehad olan Allah'a inanmak ve ona teslimiyet göstermektir. Onun reddettiği ve kabul etmediği şey ise sıfat, görüş, ve kendisi tanrı ile aynı olarak görmektir. Bunu şirk ya da müşrik denir.⁹³ Dahası Husein'e göre İslâm'ın diğer dinlerine karşı teolojik görüşü çok bellidir yani dinin ismi ne olursa olsun tanrıya teslimiyet gösterme İslâmdır.⁹⁴

Husein'e göre peygamber efendimizin getirdiği İslâm ve önceki peygamberlerin getirdiği İslâm'ın arasındaki fark sadece kurallarda (şeriat) ve gelenek yada adetlerdedir. Bunu İmam Qatadah'ın ifade ettiği *al-Din Wahid wa al-Syari'ah muhtalifah (din sadece bir tanedir fakat şeriatları farklıdır)* sözüne dayanır. İmam Qatadah'ın bu ifadesi Kur'an-ı Kerim'de *şir'ah* (şeriat) ve menheclerin manasını açıklamak için kullanmıştır. *"li kullin cealnâ minkum şir'aten ve minhâcâ"* (Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk).⁹⁵ (Maide: 48).

⁹⁰ Al-i Imrân, 3/84-85.

⁹¹ en-Nahl, 16/123.

⁹² Al-i Imrân, 3/67.

⁹³ Muhammad, a.g.e., s.8

⁹⁴ Muhammad, a.g.e., s.10

⁹⁵ Mâide, 5/48.

İmam Qatadah'ın bu görüşü daha sonra İmam İbn-i Cerir el-Taberî'nin (ö. 310 H) çok ünlü bir kitabı olan *Cami'ul Beyân an Te'vil ayil Kur'ân* alıntısı olarak alınmıştır. El Taberî'ye göre her ümmetin sabil (yol/kural) farklıdır. Tevrat kendi şeriatı belirlerken İncil kendi şeriatını belirler. Onun içinde Allah onun irade ettiği şeyleri yerine getirir ve onun haram gördüğü şeyleri de haram kılar. Bunu Allah'a itaat edenler ve inkar edenler arasında fark koyması için önemlidir. Allah'ın kabul ettiği *al-Din* peygamberlerin ve resullerin getirdiği inanç olan Allah'ın teklifine inanmaktır.⁹⁶

Husein'e göre Qatadah'ın ifade ettiği ve İmam el-Tabari tarafından güçlendirildiği görüşünde *al-Din* tevhitte (monoteizm) inanmak yani Allah'ın teklifine inanmaktır.

Bu ifadede böyle bir mana gelir ki peygamber efendimizin ve diğer peygamber ve resullerin getirdiği din ve tek tanrıya inancları birbirinden ayırır. Bir din diğer dinlere ayıran şey ise şeriatıdır yeni yol, kural, ve gelenek ya da adettir. "*Al-Din*" inanç demektir "*al-Syari'ah*" (şeriat) ise yol, metot, ve kuraldır. Syaikh Mahmud Syalthout bu iki kategoriyi "*aqidah*" ve "*syari'ah*" (inanç ve kanun) olarak ifade eder.⁹⁷

Husein'e göre bu şeriatlardaki farkları çoğulculuk bir kesinlik olduğunu ve engellenemeyecek olan tanrının iradesini gösterir. Bu ifadesinin neticesi ise insanlar kesin olarak birbirleriyle ve diğer inanç ve dinlere sahip olanlara hoşgörülü davranması gerekir. Çoğulculuğu reddetmek, gerçeği reddetmek ve aynı zamanda Yüce Allah'ın iradesini reddetmek olarak algılanabilir. Allah, aslında insanların ve bütün kâinattaki çoğulluğun mevcudiyetini insanların ciddi olarak düşünmesini ister.⁹⁸ Çünkü Allah insanların farklılık içinde yaşamasını ister ki, onlar iyilik için yarışsınlar ve sonra Allah'a bütün her şeyin hesabını versinler.

⁹⁶ İbn Cerir el-Tabari, *Cami'ul Beyân an Te'vil ayil Kur'ân*, Muessesetu-l Risale, Beyrut, C. III, 2015, s.111-112. Bkz. Husein, age, s.11.

⁹⁷ Muhammad, age, 11.

⁹⁸ Muhammad, age, s.13.

İKİNCİ BÖLÜM

ABDURRAHMAN WAHİD'İN DÜŞÜNCESİNDE DİNİ ÇOĞULCULUK

A. ABDURRAHMAN WAHİD'İN BİYOGRAFİSİ

Abdurrahman Wahid Endonezya'nın dördüncü cumhur başkanıdır, aynı zamanda Endonezya İslâm düşünür, yazar ve siyasetçisi olarak bilinmektedir.

Endonezya en etkili Müslüman entelektüel liderlerinden biri olarak, Abdurrahman Wahid İslâm'a çoğulculuk, sosyal adalet ve demokrasi sistemin katkısını sağlayarak kültürel, sosyal ve politik ilişkiler üzerine de çalışmaktadır. Geçmişte, yürütme konseyi Nehdlatul Ulema (NU) (Tanfidziyah) başkanı olarak görev atandı, NU aslında gelenekçi 'ulema' bir toplum ilişki olup yaklaşık otuz milyon destekçileri ile çoğunlukla kırsal nüfus arasında nüfuz edilmektedir. NU, Endonezya'da en büyük muhafazakâr anlayışı temsil eden dinî, içtimaî hareket ve teşkilâtı olarak Surabaya kenti, Doğu Cava eyaletinde 1926'da kurmuştu. Abdurrahman Wahid yaygın olarak "Gus Dur" denilmektedir; Gus saygın bir Cava aileden gelen genç bir adam için yüceltici bir lakabıdır. Dur ise küçük Abdurrahman için bir kısaltma olduğunu ifade edilmektedir.⁹⁹

1. Hayatı

Abdurrahman Wahid İslâm takviminde sekizinci ayın dördünde Denayar ilçesi, Jombang şehri, Doğu Cava eyaletinde, Wahid Hasyim ve Solichah çiftiden doğdu. Normal takvimde, 4 Ağustos'ta doğmuş bir tahmini vardı ancak onun esas doğum günü bir işaret olarak İslâm takviminde 4 Şaban 1359, bu tarih 7 Eylül 1940 uygun düşmektedir.

İlk adı Abdurrahman Addakhil'dır. Addakhil 'fatih' anlamına gelir. Bu isim İspanya'da İslâm'ın bir dönüm noktası olduğu zaman zafer dikilmiş öncü Emevilerinden gelen bir isim olup babası tarafından verilen bir isimdir. Ancak, 'Addakhil' ismini iyi bilinmediğinden dolayı 'Wahid' adını geçilip ve sonra Gus Dur adına daha da yaygın kullanıldığını görülmektedir.¹⁰⁰

Gus Dur altı kardeşlerinden en büyük oğludur. O son derece Müslüman Doğu Cava toplumun içerisinde saygın bir ailede doğdu. Babasından Büyükbaba K.H. Hasyim Asy'ari (1871-1947), Pesantren (Yatılı Medrese) Tebu İreng kurucusu ve Nehdlatul Ulema (NU)'nun kurucusu olarak bilinmektedir.¹⁰¹ XIX. yüzyılın sonlarına doğru sömürge hükümeti tarafından modern eğitim sistemine dayanan Batı tipi okullar açılincaya kadar Endonezyalılar'ın yegâne eğitim kurumu pesantrenler idi. Bir yandan

⁹⁹ Nakamura Mitsuo, "Abdurrahman Wahid", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (ed.) John L. Esposito, volume I, Oxford University Press, New York, 1995, s.14

¹⁰⁰ Syamsul Bakri-Mudhofir Abdullah, *Jombang-Kairo, Jombang-Chicago; Sintesis Pemikiran Gus Dur dan Cak Nur dalam Pembaruan Islam di Indonesia*, Tiga Serangkai, Solo, 2004, s. 24.

¹⁰¹ İsmail Hakkı Göksoy, "Nehdatü'l-Ulemâ", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 32. C, İstanbul, 1993, s.541.

geleneksel eğitimin bazı özelliklerini muhafaza ederek klasik yapılarını korumaya çalışırken bir yandan da modern eğitim sistemine göre yeni okullar ve kurslar açmak suretiyle varlıklarını sürdürmektedir.¹⁰² Anne tarafından dedesi, K.H. Bisri Syansuri, aynı zamanda karizmatik din adamı, NU'lu kadınlar için öğretmişti ve ilk din tekesi/okulu öğretmeni olmuştu. Gus Dur'un Babası, K.H. Wahid Hasyim, NU ve Endonezya Cumhuriyeti Diyanet İşleri Bakanı ilk başkanıydı.¹⁰³ İlimli İslâm lideri ve Endonezya Bağımsızlık Hazırlık Çalışması için oluşturulan dokuz Komitenin ekiplerinden (BPUPKI) biri olarak dahil edilmektedir. Bu dokuz ekipte Sukarno, Muhammed Hatta, Muhammed Yamin, Ahmed Soebardjo, AA Marmaris, Abdul Kahar Muzakkir, KH Wahid Hasyim, Agus Salim ve Abikusno Tjokro Sujoso bulunmaktadır. K.H. Wahid Hasyim ve diğer BPUPKI üyelerle, Bağımsız Endonezya kuruluş amacı ve hedefine düzenlemesinde bir ilkel olarak Pancasila formüle etmişlerdir.¹⁰⁴ Onun annesi ise Hj. Sholehah Hanım, Pesantren Denanyar Jombang kurucusunun kızıdır. Böylece, Gus Dur Endonezyanın bir Müslüman lider, büyük adamının ve aynı zamanda ulusal kahraman soyundan geldiğini kabul edilmektedir.

Gus Dur, Sinta Nuriyah ile evlendi, bu evlilikten dört çocuk hepsi kız olmakla birlikte dünyaya geldi: Alissa Qotrunnada, Zannuba Ariffah Chafsoh (Yenny), Anita Hayatunnufus, ve Inayah Wulandari adlarına sahiptir.¹⁰⁵ Sosyal ve siyasal dünyada eylem olarak Gus Dur'un bu dört çocuğun arasında en yakın olarak Yenny kabul edilir. Yenny, çoğulculuk fikirleri destekleyen bir Milli Uyanış Partisi üyesi olup Wahid Center'in direktörü olmuştu.¹⁰⁶

Gus Dur Endonezya henüz bağımsız olmadan doğmuş ve Endonezya halkı Hollandalı sömürgecilik altında kalarak halklar bağımsızlık için mücadele ettiğinde büyümüşü. Büyükbaba ve babası işgale karşı mücadelelerinde Santri (Pesantren öğrencilerin) hareketin lideri olmuştu. Tam Hollanda hükümeti ile çatışma sona erdiği zaman, dört yıl sonra 1949'da, Gus Dur'un babası, Diyanet İşleri Bakanı ilk görev

¹⁰²İsmail Hakkı Göksoy, *Pesantren, İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 34. C, İstanbul, 1999, s. 251.

¹⁰³Sri Sutjiatiningsih, *KHA Wahid Hasyim: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Cakarta, 1984, s. 57.

¹⁰⁴Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, LKIS, Yogyakarta, 2007, s.120.

¹⁰⁵Ahmad Bahar, *Biografi Kiai Politik Abdurrahman Wahid*, Bina Utama, y.y, 1999, s. 8.

¹⁰⁶Bianca J Smith-Max Woodward, *Gender and Power in Indonesian Islam; Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, Routledge, 2013, s.16.

olarak atandığından dolayı ailesiyle birlikte Cakarta'ya taşınmıştı.¹⁰⁷ Bu taşınması, Gus Dur için yeni bir atmosfer yakalayıp kendisine entelektüel olma çabasına çok etkilenmiştir. Cakarta'da babasının arkadaşları hemen hemen her gece sıklıkla ziyaret ettiğinde tartışmalarını dinleyerek, siyaset dünyası ile tanışmaya başladı.¹⁰⁸ Babası ulusal bir adam olarak birçok kişi evine gelip bir mıknaş gibi sadece tartışmak veya ondan nasihat istemek amacıyla farklı farklı sosyal statülerden halklar gelirlerdi. Tartışma konuları geniş bir alanına kapsayarak siyasi, sosyal din veya medrese ile ilgili konular içermektedir. Kısaca Gus Dur, çocukluğundan beri kendisi ile aynı yaş olan çocukların arasında daha geniş bir bakışı açısına sahip olmaktadır.

Çocuktan beri günlük hayatında Gus Dur kitap okumayı çok severdi, babanın kütüphanesinde dolaşarak başka bir dünya görmeye çalışırdı. Bunun dışında, sıklıkla halk kütüphanesine ziyaret ederdi. On yaşında gazeteleri, dergileri, romanları, veya kitapları incelerdi. Sadece romanlar veya hikaye edebiyatlar değil, küçük yaşında Gus Dur felsefe ve uluslararası dokümanlar da ilgisi çekerdi. Okuma çılgınlığının dışında, gençlikte Gus Dur futbol, satranç oynamayı, ve müzik çalmayı da severdi. Bir fırsatta, televizyon programında Gus Dur futbol yorumcusu olarak bir deneme yapardı. Ayrıca, Gus Dur sinemaya gidip ulusal filmleri izlerdi. Filmin dünyasında ilgi çektiğinden dolayı 1986-1987 yılında Endonezya Film Şenliğinde jüri başkanlığını tecrübe almıştı.¹⁰⁹

Gus Dur'un gençlik süresini çoğunlukla Yogyakarta ve Tegalorejo şehrinde geçirdi. Bu iki yerde onun eğitim ve bilimin gelişmesine etki etmeye başlamıştı. Daha sonra, Mısır'da eğitim almadan önce Pesantren Tambak Beras'da öğrenci olarak çalışmaya sürdürmüştü. Tam Mısır'a gitmeden, amcası ona bir kız evlendirmeye rica edip Muhammet Şakur'un kızı Sinta Nuriyah ile tanıştırmıştı. Nikahı Mısır'dayken yapılmıştı.

2. Öğrenimi

¹⁰⁷Al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa sich Sampean; Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, Erlangga, Cakarta, 1999, s.13.

¹⁰⁸M. Hamid, *Gus Gerr Bapak Pluralisme dan Guru Bangsa*, s. 16.

¹⁰⁹http://kepuustakaanpresiden.perpusnas.go.id/biography/?box=detail&presiden_id=3&presiden=gusdur erişim tarihi 27 Mayıs 2015 saat 13:04

İlk önce dedesi, KH. Hasyim Eşari küçük Gus Dur'u Kur'an okumayı öğretmişti. Beş yaşında iken, düzgün bir şekilde (tartil) Kur'an okuyabilir.¹¹⁰ Cakarta'ya taşındıktan sonra, hem normal okulda çalışıyor hem de özel eğitim alıyor, Gus Dur aynı anda Hollanca dili öğrenmeye başladı. Öğretmeni Willem Buhl, babasının samimi arkadaşı, Almanyalı ve kendisi de yeni bir müslüman idi. Buhl, Gus Dur'u klasik müsiği tanıttı.¹¹¹ Gus Dur Bethoven eserlerini öğrenerek aşk olmuştu. Buhl'un gramofonu ilk dinlediğinde sevmeye başladı. Gus Dur ile babası biraz farklı görünüyordu, babası farklı dil yeteneğine sahip bir kozmopolit olmasına rağmen müzikal eğilimlerinde sadece ilahi müsikleri, geleneksel İslâm şarkıları veya Kur'an okumalarını dinlemekten hoşlanıyordu. Ancak, Gus Dur'un müsik çalgınığını kendisi Batılaşmış olduğunu dikkat edilmiştir.¹¹²

Onun babası Cakarta hükümeti arasında ünlü bir bakan olduğu halde Gus Dur'u hiç bir özel okullarına (devlet adam'ın ailesine özel) kayıta bulunmamıştı. Onun babası bir kere ona teklif etmiş fakat Gus Dur reddetmiş. Onun için halk okulları daha samimi bir ortamına sahip olduğunu fark etmiş. Gus Dur Orta Cakarta'da KRIS İlköğretim okulunda örgün eğitimini almıştı. Dördüncü sınıftan sonra ailesi ile beraber taşınıp Orta Cakarta yakınında Matraman Perwari ilkokulunda eğitimi devam etmişti. Bu aşamada, Gus Dur eğitimi tamamen laiktir. Fakat, o bir öğrenci olarak Arapça dili yeterliliği ve iyi Kur'an okuma bilgisine sahip olmuştur. Orta okuldan sonra, Gus Dur Arapça dili eğitim almıştı.¹¹³

Çocukluğundan beri akıllı Gus Dur yazıya fikirlerini döktü. İlkokuldan mezun olmadan, yazı yarışmasında Cakarta eyaletin düzeyinde derece alınmış ve hükümet tarafından bir hediye verilmişti. İleride medyada çok çeşitli yazılarıyla çok verimli olacağını şaşırtıcı bir durum değildir. 1953 yılında, ilkokul eğitiminden mezun olduktan sonra ebeveynleri Yogyakarta şehrine daha ileri eğitim almak için gönderilmişti. Aynı anda hem SMEP Gowongan'a (Ekonomik Orta Okulu) hem de Pesantren Krapyak yatılı okula, KH. Ali Masum danışmanlığının altında öğrenim süresi geçirmektedir. Pesantren çevresinde yaşadığında iyi hissetmediği için Hacı Junaidi, Muhammediye bir

¹¹⁰Mudjia Rahardjo-Zainal Habib, *Hermeneutika Gadamerian; Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, UIN-Malang Press, Malang, 2007, s.191.

¹¹¹Abdurrahman Nusantari, *Umat Menggugat Gus Dur*, Aliansi Pecinta Syariat, Bekasi, 2006, s.22.

¹¹²Greg Barton, *Abdurrahman Wahid; Muslim Democrat Indonesian President*, University of New South Wales Press, Sidney, 2002, s.48.

¹¹³Barton, a.g.e, s.49

yerel lideri, evine taşınıp orada kalırdı. Hacı Junaidi SMEP Gowongan orta okulda önemli bir kişi olarak bilinir.¹¹⁴ Sabah namazından sonra KH. Masum Krapyak ile dini öğreniyor, gündüz Gus Dur SMEP Gowongan'da çalışıyor ve akşamlarında Hacı Junaidi ve diğer Muhammediye üyeleriyle beraber dinî tartışmalara oturup katılıyordu. SMEP Gowongan'da Roma Katolik Kilisesi tarafından yönetilen bir okul programı sürdürmekte olmasına rağmen okulun müfredatı tamamen laiktir. Bu eğitim sürecinde Gus Dur ilk kez İngilizce dersleri görmektedir.¹¹⁵

SMEP eğitimi boyunca, Gus Dur çok özen bir şekilde İngilizce öğrenmekte idi. Birçok İngilizce kitap okuyarak bir yıl içerisinde İngilizceyi geliştirmişti. Ernest Hemingway, John Steinbach, ve William Faulkner eserleri severek okumuştı. Başlıkları ve içerikleri bakmadan herhangi roman veya kitap heyecanla okuyor, Yogyakarta'da bulunan sahaf kitap evlerinde bitirene kadar okuyabilir, Johan Huizinga, Andre Malraux, Ortega Y. Gasset'in eserleri de okumuştur. Rusyalı yazarın eserleri, Pushkin, Tolstoy, Dostoevsky gibi de merakla okumuştur. Mikhail Sholokov'un eseri "*Quiet Flows the Down (Aşağıya Doğru Bir Akış)*" onun en sevdiği kitaplarından biridir. Sovyet yazarlar tarafından kitaplar, Cakarta Sovyet elçiliğinden ücretsiz almıştı. Ayrıca, Will Durant'ın kitapları "*The Story of Civilization (Medeniyet Hikayesi)*" de bitirmişti. Daha ağır konular da okumaya başlayarak, Lenin'in "*What is to Be Done*" (devrim için pratik rehberlik içeren bir kitap) ve 'Das Kapital' Karl Marx'ın anıtsal eseri de başka bir yorum almıştı. Bu kitaplar Sumantri, Komünist Parti'nin bir üyesi ve aynı zamanda bir okul öğretmeni ödünç alınmıştır. Muhtemelen entelektüel yolculuk kitaplar sayesinde şekil almıştır.¹¹⁶

SMEP Gowongan'dan mezun olduktan sonra, 1957 yılında daha ciddi dinî eğitim almaya başladı, Yogyakarta kuzeyinde yer alan Pesantren Tegarejo Magelang'da da çalışmalarını sürdürdü. Pesantren'de kaldığında din bilgileri ve tasavvuf temellerini öğrenmişti, KH. Chudhari NU'nun karizmatik bir din adamı, dindarlı ve sevgili öğretmenden direkt ders alınmıştı. Pesantren Tegarejo Magelang taşındığında bütün kitaplarını götürüp arkadaşları merakla şaşırmıştır. 1959 yılın yarısına kadar orada kalmıştı.

¹¹⁴Ahmad Musthafa Bisri-Sinta Nuriyah Rahman, *Beyond the symbols: jejak antropologis pemikiran dan gerakan Gus Dur*, PT. Remaja Rosdakarya ve INCRÉS, Bandung, 2000, s.9

¹¹⁵Al-Zastrow Ng, a.g.e, s.15.

¹¹⁶Fuad Anwar, *Melawan Gus Dur*, Pustaka Tokoh Bangsa, Yogyakarta, 2004, s.5

Pesantren Tegalrejo yaptığı çalışma sırasında, Gus Dur de anne tarafından dedesi, KH Bisri Syamsuri gözetiminde, Pesantren Denanyar Jombang yatılı okulda kısa bir sürede eğitimi bitirdi. Bu zamanlarda, Gus Dur yetenekli bir öğrenci olarak tanındı, genelde çoğu öğrenciler tam eğitim almak için dört sene okumalı ancak Gus Dur Pesantren Tegalrejo KH Chudori gözetiminde sadece iki yıllık eğitim sürecinde bitirmekte idi. Tegalrejo’de Gus Dur daha çok okul saatlerin dışında Batılı kitapları okuyarak vakit harcamaya çalışırdı.

1959 yılında, Gus Dur Jombang Orta Doğu’ya taşınıp KH Wahab Hasbullah gözetiminde Pesantren Tambak Beras’da tamamen din eğitimi görmektedir. 1963 yılına kadar, bu dönemde hem KH Wahab Hasbullah ile sürekli öğreniyor hem de onun dedesine KH Bisri Syamsuri ile irtibata geçirmişti. İlk sene Tambak Beras’da eğitim almak dışında Gus Dur’un kurulan çağdas medreselerinde eğitim vermektedir. Orada okul müdürü olarak görev yapmıştı. Jombang’da ikamet etmesine rağmen, sıklıkla Krapyak’a onun öğretmeni KH Ali Maksum’u ziyaret etmişti. Bu döneminde (1950-1963), Gus Dur İslâm ve klasik edebiyatlar çalışmalarında resmi olarak yeni bir eser getirmeye gayret göstermiştir. Pesantren çerçevesinde, Gus Dur yetenekli bir öğrenci olarak kabul edilmiştir. Yaptığı çalışmalarda birçok hafıza gücüne bağlıdır, biraz tembel ve eksik disipline sahip olmasına rağmen bu zor çalışmalarında Gus Dur başarılı bir şekilde geçirebilmiştir.¹¹⁷

1963 yılında, Gus Dur 22 yaşında iken, Mekke’ye gidip hacı yapmak için ve ondan sonra yolunu Mısır’a devam etmiş. Mısır’da el-Ezhar Üniversitesinde öğrenmek amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığından bir burs kazanarak yüksek eğitimi devam etmiş. Başlangıçta, onun çalışmalarını güzel sürdürmeye çalıştı ancak el-Ezher’in altın çağının birkaç yıl önce geçmiş olduğundan hayal kırıklığına düşmüştü.

Gus Dur üniversiteye geldiğinde üniversite’de oradaki öğrenci işleri tarafından söylendiği gibi Arapça dil hazırlık derslerine mutlaka girmesini ifade edilmektedir. 1960 yılında Jombang yaptığı çalışmalarından, Gus Dur aslında fıkıh, kelim ve Arapça gibi bütün bu konular ilgili diğer konularda da çok iyi gerektiren çalışmalarını geçirdi ve bunu belirten bir sertifika olması lazımdı. Ama ne yazık ki o Arapça temel sınıfları geçti diye belirten bir diplomaya sahip değildi. Sonuç olarak Gus Dur hazırlık sınıfa

¹¹⁷Greg Barton, *Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, LKIS, Yogyakarta, 2012, s.53

bildiği temel konuları ile ilgili derse gitmek zorunda kalıyordu. Ancak, hazırlık sınıfı nadiren gitmekte ve daha çok futbol maçı veya Fransız filmleri izlemek amacıyla sinemaya gidiyordu.¹¹⁸

Buna rağmen, tembel veya öğrenim görmeyen bir öğrenci diye anlamına gelmez. Okul dışında Gus Dur kendi çaba ve öğrenmesiyle günlerini geçirmek adına Kahire'nin büyük kütüphanesinde vakit harcamıştır. Çay bahçesinde kahve içerek oradaki tartışmalarına sıcak bir şekilde katılmıştır. Onun için Kahire bambaşka bir dünya idi. Kütüphanelerde dopdolu kitaplar olduğunu fark ederek başka şehirlerde ondan daha fazla kitap görmemişti. Amerika üniversitelerin kütüphanelerinde okumazsa, Kahire üniversitenin kütüphanesinde veya Fransa Kütüphanesinde mısıl mısıl oturup uzun bir sürede okuyordu. Her zaman her yerde nerede ve ne zaman olduğuna bakmadan Gus Dur merakla okuyordu. Evin etrafında veya otobüs durağında da keyifli okuyabilirdi. Eğer hiçbir kitap yanında olmasa eski gazete veya dergi parçaları onun yerine okuyordu. Gus Dur hızlı bir şekilde okur ve boş zamanında Kahire'de sınıfta sıkıldığında kitap okumaya ile meşgul ederdi.¹¹⁹

Mısır'da öğrenci faaliyetlerini daha aktif ve canlı yürütmeye yönelik Gus Dur Endonezya Öğrenci Topluluğunun bir kuruluş olarak sayılmakta ve Endonezya Büyükelçiliği'nde çalıştı. Endonezya'da o dönemde G30S/PKI ayaklanması sürecinde idi, (Endonezya Komünist Partisi) darbe olayın girişiminde yedi üst düzey Endonezya askerleri cinayete maruz kaldılar. Gus Dur özel bir görev ve aldığı bir emanetiyle Mısır'da bu olay ile ilgili Endonezya öğrencilerini inceleyip onların Komünist Partisine katılıp katılmadığını kontrol etmiştir. Aslında bu ağır bir görev çünkü kendi arkadaşlarıyla doğrudan doğruya uğraşmak zorunda kalmıştı. Ancak Gus Dur hiçbir öğrenci hareketi G30S/PKI (Komünist Partisi) ile bağlı olduğunu ispat edip kendisi de emin olmuştu.

O dönemde Mısır'ın Cumhurbaşkanı Cemal Abdül Nasr tarafından yönetilmekte, ülkeyi otokratik tarzı ile yürütmekte ve düşünce özgürlüğünü engellediğinden dolayı Gus Dur için rahat bir ortam olmamıştır. Aksi takdirde, Bağdat Gus Dur'e göre, bilim ve sanat alanında hem donanımlı hem de canlı bir şekilde

¹¹⁸Barton, a.g.e, s.88

¹¹⁹Barton, a.g.e, s.90

kozmpolit bir şehir olarak kanıtladı. Entelektüelleri de felsefe ve din ile ilgili fikir konuları açık bir şekilde tartışma yapabilirler diye kendisi araştırdı.¹²⁰

1966 yılın ortasında, el-Ezher'de okul bitirmeden, Gus Dur Bağdat'a taşınmaya karar vermişti. Orada İlahiyat Bölümünde Bağdat Üniversitesi'nde eğitim almıştı. Bağdat Üniversitesi'nde fikri ve düşünce daha özgür olmak amacıyla Gus Dur'un öğrenme ruhunu artırarak oldukça elverişli olduğunu kanıtladı. Bağdat'ta, Gus Dur gayretiyle sınıfa girip normal ders dışında büyük kütüphanelerde okumak maksadıyla sıklıkla uğraşıyordu. İslâm hakkında külliyat kitapları okumayı çok seviyordu. Okulu son sınıfta da Endonezya'da İslâm ile ilgili bir konu olarak araştırma yapmıştı. Çoğunlukla Batı kitapları veya asıl Endonezyalı bilim adamlarının eserlerinden not almıştı. Kaliteli kitaplar Bağdat Üniversitenin kütüphanesinde kolayca bulunmaktadır.

Gus Dur'un günlük aktivitesi Kahire'den daha yoğun olmuştu. Hiçbir boş zamanı okumak için bırakılmamıştır. Ancak, sosyal hayatında Bağdat'ta Endonezya Öğrenci Topuluğunun Programları da kaçırmamıştı. Ar-Rahmadani ofisinde yazar ve bir çevirmen olarak çalıştı. Sınıf programı dışında, Bağdat'ta bulunan Fransız Kültür Merkezi'nde Fransızca okumuştur. Boş zamanında yoksa tatil döneminde tesadüf olup olmadığı Irak'ta bulunan Sufi din adamlarının mezarlığına gidip ziyaret etmişti.

1970'lerin ortalarında, Gus Dur Bağdat Üniversitesi'nden mezun olmuştu. Uzun sürede zor eğitim zamanı başarısıyla geçirmişti. Gus Dur da Avrupa'ya lisansüstü eğitim, yani Hollanda'da bulunan mühtesem bir Batı üniversite, Leiden Üniversitesi, devam etmeyi planlıyordu. Fakat, Bağdat'ta yıllarca yaptığı çalışmalarını Orta Doğu üniversitelerde mezun olan Hollanda'da akademik sisteminde kabul edilmememiştir. Özellikle dil sıkıntısı, Avrupa'da üniversite'ye yüksek eğitim almak için Gus Dur mutlaka İbranice, Yunanca, veya Latince ve yanında Almanca dil yeteneği sahip olmalıdır. Bunları bilmede hiçbir üniversiteye kazanamaz. Nihayet, Gus Dur bir üniversiteden başka bir üniversiteye farklı kültür ve akademik atmosfer görmek için seyahat ederken yaşam ihtiyacı karşılamak amacıyla ayda iki kez liman işkelesinin tankerlerinde temizlikçi olarak geçiriyordu.¹²¹

Gus Dur Hollanda altı aylık bir sürede kalmıştı. Bu zaman arasında Leiden'de ve Hollanda'daki diğer üniversitelerinde öğrenim hayatı incelenmesini yapıp Hollanda,

¹²⁰Barton, a.g.e, s.103.

¹²¹M.Hamid, a.g.e, s.36

Almanya ve yakınlardaki ülkelerin üniversitelerini bilgi almıştı. Hollanda'dan çıktıktan sonra Almanya'da dört aylık kalıyordu. Daha sonra, memleketine dönmeden önce Fransa'da iki ay geçirdi.¹²²

3. Kariyeri

Avrupa'ya öğrenim sırasında başarılı olmamasına rağmen, Gus Dur pişman olmadı çünkü çocukluğundan beri SMEP'te sıklıkla Avrupa veya Batı hayatı özenle inceleyerek oraya gitmeye planlamıştı. Gus Dur 4 Mayıs 1971 tarihinde, bir yıl Avrupa'da eğitim sonrasında ülkeye dönüyordu. Dedesinin Pesantrenlerinde bir öğretmen olarak göreve başladı. Aynı zamanda Tebuireng Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev atandı. Yoğun bir şekilde ders vermemesine rağmen Gus Dur madalyalarla verimli ve tecrübeli bir yazar olmuştu. Yazma yeteneği çocukluğundan beri belli olmuştu, Cakarta bölgesel seviyede bir yazma yarışmasında kazanan olmuştu.

Bu yıl da, Gus Dur Bilgi Gelişim Enstitüsü, Eğitim, Ekonomik ve Sosyal İşler (LP3ES), sosyal düzen, ekonomik ve siyasi demokratik ve adil bir toplum kurulması öngörülen Sivil Toplum Kuruluşu (STK) tarafından düzenlenen etkinliklere sıklıkla katılmıştır. Eğitim ve halkın ekonomik anlamda güçlendirilmesi ile halkın siyasal bilincini artırarak tüm insanlar için eşit haklar bu STK tabanlı ilkeler; sivil toplum örgütleri ve stratejik grupların kapasitesinin güçlendirilmektedir¹²³.

LP3ES 1970 yılında kurulan ve daha sonra Ford Vakfı tarafından desteklenen Alman Neumann Enstitüsü tarafından finanse edilmiştir. Mali yardımıyla Endonezyanın sosyal ve eleştirel düşünme, araştırma merkezi inşa etmek amaçlanmaktadır. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Aswab Mahasin ve Gus Dur gibi katılmak isteyen ilerici ve sosyal ılımlı İslâm entelektüel aynı hedeflerle hareket etmişlerdir.

1972 yılında yaygın olarak bilinen ve genellikle dinî tartışma forumları, yurtiçi ve yurtdışında İslâm pesantrenlerinde uzman olarak konuşmacı olmuştu. Tempo ve Kompas gazeteleri gibi önde gelen haber dergisi ulusal düzeyde makaleler ve kolomlar yazıyordu. Tempo ve Kompas gazetesinde onun yazdıklarının çeşitli çevrelerde iyi bir yanıt sunulmuştu, daha sonra Gus Dur yetenekli bir sosyal gözlemci olarak kabul

¹²²Greg Barton, *Abdurrahman Wahid Muslim Democrat Indonesian President*, 2002, s.101.

¹²³<http://www.lp3es.or.id/>, erişim tarihi 29 Temmuz 2015.

ediyordu. Bunun dışında, kurulan LP3ES dergisinde, Prisma Dergisi isimli olan Gus Dur da yazar üyesi olmuştu. Bu dergi Prisma başarı LP3ES temel taşları olarak kabul edilir, çünkü yıllarda Prisma dergisi, Endonezya'da büyük bir sosyal bilim dergileri olmuştu. Prisma Dergisinde yazdıklarını yanı sıra seminer kağıtları veya verilen bilimsel toplantılardan dolayı ilham kaynağı olarak daha ileri düşünceler geliştirmek için adım adım Gusdur daha çok seylere meraklı hissediyordu.

1974 yılında, Gus Dur'un amcası KH Yusuf Hasyim tarafından davet edilerek Tebu Ireng Jombang pesantreninde yardımcı olarak sekreter olmasını istedi. Tambak Beras İmam Hatip Lisesinde öğretmek için Jombang'da bulunan bir karizmatik figür, Kiai Sobary tarafından rica edilmişti. Orada ağır bir fiqhiah prensibi ve Usûl Fıkıh dersleri oldukça öğretmişti. Bir yıl sonra da, el-Hikem, klasik tasavvuf öğretilerini içeren ve Sufiler hakkında Mısır alim lider Şeyh İbn Ataillah es-Sakandary yazılan kitapları öğretmeye başlamıştı.

Gus Dur 1977 yılında, Haşim Eş'arî Üniversitesi İslâm Teoloji Fakültesi Dekanı olmak için teklif edilip kabul etmişti. Bu üniversite Gus Dur'un dedesinin ismini koymuş ve okulların mezunlarına üniversite düzeyinde eğitim sağlamak amacıyla okulların bir konsorsiyum kurmuştu. Üniversite binaları aslında Haşim Eş'arî Üniversitesine ait değil ancak çoğu pesantrene aittir. Haşim Eş'arî Üniversitesinin fakültesi Denanyar pesantrenlerinde yer almış, diğerleri ise bulunduğu öğrenim yeri olarak Pesantren Tebu Ireng ve şehir merkezindedir. Dekan olmasının yanı sıra, aynı zamanda Gusdur İslâm Eğitim Fakültesinde ve Ushuluddin Fakültesinde bir öğretim üyesi olmuştu.

1978 yılında, Gus Dur Nehdatü'l-Ulemâ Syuriah Kurulu içinde bir yönetici KH Bisri Syansuri tarafından tavsiye edilmişti. Gus Dur ve dedesi ile birkaç yıldır Syuriah konseyin başkanı haline geldi. Aynı zamanda dedesi KH. Bisri Syansuri Nehdatü'l-Ulemâ'nın Rais 'Amm oldu. Gus Dur NU Partisine erken katılımı ile karşılaşılan sorunları görmesi açık ve kapsamlı bir şekilde deneyimini sağlar, bu durum da genç bir lider olarak umutla karşılanmıştı.

1979 yılında, Wahid Cakarta büyük şehire taşındı. İlk başta Pesantren Ciganjur Cakarta'da öncülük etmişti. 1980'lerin başında Gus Dur din bilginleri tarafından danışman olarak güvenilmektedir. Gus Dur'un işi zirveye ulaşınca sonuç olarak KH Esad Syamsul Arifin 1984 yılında başkanlığında *ehlu-l halli ve aqdi* tarafından

oybirliği ile seçilmiş olup Situbondo'da yapılan 27. Nehdatü'l-Ulemâ kongresi de Gus Dur Nehdatü'l-Ulemâ başkanlık görevinin işgal etmektedir. Endonezyanın cumhur başkanı seçildikten sonra 1999 yılında hemen Nehdatü'l-Ulemâ başkanı da bırakılmıştır.¹²⁴

Gus Dur Nehdatü'l-Ulemâ üç dönemde yanı yaklaşık 15 yıldır hizmet etti. Nehdatü'l-Ulemâ gibi büyük İslâm örgütlerinin arasında bu liderlik suresi oldukça uzundur. Bu göz önüne alındığında oldukça makul çünkü Gus Dur Nehdatü'l-Ulemâ arasında çok popüler karakter biridir. 1984 yılında Nehdatü'l-Ulemâ yönetimini reform çabası içinde yedi üyelerinden biri olarak başlatılarak görev atandı. O zamanlarda, kritik ve durgun olan bir konumda Nehdatü'l-Ulemâ bir Müslüman örgüt olarak çok önemli rol oynardı. Bu yönetim reformu, sosyal ve ekonomik, eğitim alanlarındaki birkaç rolü sayesinde Endonezya milleti ilerletmek amaçlayan İslâmi sivil örgüt olarak geri rolü yapabilmek için tasarlanmıştır.

Yönetim reformunda liderlik ve organizasyon köklü değişikliklerin ilk olayları Nehdatü'l-Ulemâ Konferansı'nda (1984) özetlenmiştir. Örgütün yönünü ve yükselen Nehdatü'l-Ulemâ liderlik KH Ahmed Sıddık ve KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) ana lideri olarak değiştirilmesi organizasyonu yeniden canlandırmak ve çeşitli aktiviteler ile yeni hedefler getirmişti.

Bu kongre aynı zamanda gelecekteki Nehdatü'l-Ulemâ tarihi açısından önemli kararlar üretmişti. Ortaya çıkan kararlardan biri Nehdatü'l-Ulemâ Pancasila ve arka khittah 26 çabalarının kabul edilmesidir. Khittah 26 yanı 1926 yılında kuruluşundan asıl amacına NU'nun dönmesini hedeflemişti, sosyo-dinî örgütler ise Nehdatü'l-Ulemâ pratik ya da siyasi parti katılımını istememişlerdir. Nehdatü'l-Ulemâ asıl khittah'a dönmek için ana nedenlerinden biri Nehdatü'l-Ulemâ siyasi parti hareketiyle kurulan 1952'den beri birçok sosyo-dinî programları durdurmaya başladı. Birleşmiş Kalkınma Partisi'nin (PPP)'de Nehdatü'l-Ulemâ bir elemanın varlığı yanında belirli gruplara propaganda Nehdatü'l-Ulemâ sınırlı olun. Nehdatü'l-Ulemâ nedeniyle de iktidar partisi olan Golkar Partisi ile bir çatışma oldukça zarar verdi.¹²⁵

¹²⁴ İbnu Asyakir, *Hadih Pahlawan untuk Gus Dur dan Soeharto*, Pustaka Zedny, Yogyakarta, 2010, s.18.

¹²⁵Khamami Zada & Fawaid Sjadzali, *Nahdlatul Ulama: Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*, Kompas, Cakarta, 2010, s.56.

Khittah Nehdatü'l-Ulemâ (1926 Khittah) ile ilgili, 1984 yılında yapılan Kongre'de ayrıca bilim, propaganda ve yaşam kalitesinin iyileştirilmesi alanlarında Nehdatü'l-Ulemâ tarafından yapılan dinî düşünce temelleri, sosyal tutumların yanı sıra, çalışmalar hakkında detaylı formüle edilmiştir. Toplumsal davranışlar Nehdatü'l-Ulemâ dört ana temel oluşur. İlk olarak, *tawassuth* veya *i'tidal* davranış yanı bir rol model grubu, düz, yapıcı hareketiyle olmanın ortasındadır. İkincisi, *tasamuh* veya hoşgörülü, halkla ilişkiler ve kültür, dini ve muhalefetin hoşgörülü olmalıdır. Üçüncü olarak, *tawazun* yanı Tanrı, insanlar ve çevreye denge bir ilişki kurmak tespit edildiğinde yanı sıra, geçmiş, şimdiki ve gelecek arasındaki uyumlu olmalıdır. Dördüncü, "*emr-i bil-maruf ve nehy-i ani'l-münker*", iyi işler teşvik ve yaşam değerlerini düşürebilir şeyleri önlemek için duyarlılığa anlamı gelir.¹²⁶

Buna ek olarak, asıl khittah'a dönmek için bir çaba ve siyaset yansıması gerçekleştirme amaçlanan bu örgütün gündeminde anlayışı yeniden tanımlıyor. Khittah 1926 siyasi görüşlü milliyetçilik'e göre bu dünya ve ahirette mutluluğa tapu gibi yapılı her zaman fiziksel ve ruhsal, adil ve müreffeh bir toplumun gerçekleşmesine ulaşmak için milletin birliğini adımlarla bütünleşmesi için, bir Endonezya siyasi vizyon olarak Nehdatü'l-Ulemâya içermişlerdi.¹²⁷

Gus Dur'un liderlik sırasında Nehdatü'l-Ulemâ vücudunda meydana gelen pek çok olumlu değişiklikler gerçekleştirdi. Nehdatü'l-Ulemâ birçok insanın dikkatini almaya başladı. Birçok yerel ve uluslararası akademisyenler Nehdatü'l-Ulemâ bilimsel araştırma nesnesi olarak kanıtladığını tespit edilmiştir. Diğer siyasi partilerin üyeleri de, Nehdatü'l-Ulemâ başarıyla sosyal ve dini olumlu bir katkı yapabildiğini düşünmüşlerdi. Bu sebeble, Nehdatü'l-Ulemâ arasında Gus Dur beğenilen genç bir lider olarak sayılmaktadır. Hatta, Nehdatü'l-Ulemâ örgüt dışında da bir figür olarak Gus Dur'u çok önem verdiler. Bir keresinde 1983 yılında Cakarta Sanat Konseyi (DAJ) Başkanı olduğuna inanılıyordu. Ardından Endonezya Film Festivali'nde (FFI) 1986, 1987 yılında jüri başkanı oldu. Onun sanat ve film dünyasında kariyer kurmaya aynı zamanda bir dinî lider sıfatıyla dışında kabul edilmediği için Nehdatü'l-Ulemâ

¹²⁶A. Khairul Anam, *Makna Khittah NU*, www.nu.or.id, erişim tarihi 15 Ağustos 2015.

¹²⁷Muhammad AS Hikam, "Khittah dan Penguatan Civi Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis dan Struktural atas NU sejak 1984", *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (ed.) Ellyasa KH Dharwis, LKIS, Yogyakarta, 1997, s.138.

üyelerinden küçümsemektedir. Çünkü o zamanlarda, sinema endüstrisi pesantrenlerde tarafından hâlâ önemsiz olarak kabul edilir.

Gus Dur, STK Pesantren ve Toplumsal Kalkınma Derneği (P3M) de ilgilenmişti. P3M Cakarta bireylerin bir grup, bazıları Nehdatü'l-Ulemâ üyeleri tarafından 1983 yılında kuruldu. Onlar pesantren temelli toplum gelişim programı öngörülen olarak bulunmuştur. Başından itibaren bir liberal İslâmcı yaklaşım kullanılarak sosyal adalet ve değişim kuramını teşvik almıştı. Onun üyeleri Endonezya'da hakim siyasi ve ekonomik grupların yasalığını İslâm'ın yanlış kullanımı olarak algılanan şeye karşı çalıştılar. Bu organizasyon özenle nasıl eleştirel bilinçlendirme konusundaki daha duyarlı yapabileceğini hareket etmektedirler. Özellikle Endonezya'da çağdaş millet hayatlarda İslâm karşılaştığı birçok sosyal sorunlara nasıl çözülebileceğini uygulanmışlardır.

P3M birçok desteklenen kişi İslâm liderleri ve öğretmenler olurdu. Özellikle aydınlatan klasik dinî metinleri (sarı kitap) yeniden incelemeye, toplumsal eşitlik ve sosyal adalet çağdaş vizyonları daha açık bir şekilde yeniden yorumlamaya özenle bakıyorlardı. P3M'nin eylemciler ikna edilen liderler, özellikle pesantren liderleri tarafından milletin sorunlarını düzenlenen yaklaşımlarla etkisini kabul ederek düşünmüşlerdir. Bu çağdaş toplumda İslâm hakkında eleştirel diyalogu teşvik ederek değişimi teşvik konusunda Gus Dur'un fikirlerini sağlardı.¹²⁸

Kurulan P3M dışında, Gusdur 1991'de demokrasi forumu (FORDEM) oluşturmaktadır. FORDEM Gus Dur ve 45 entelektüel tarafından çeşitli dinî cemaatlerden oluşturulan bir forum. FORDEM Soeharto direnç olarak tasarlanmıştır.¹²⁹ Suharto'nun Yeni Düzen hükümdarı Endonezyalı Müslüman Aydınlar Derneği (ICMI) kurulmasını desteklemiştir. Aslında, Gus Dur'un bildiklerine göre, ICMI sadece Suharto diktatörlüğünün örgütler ve onun gücünü güçlendirmek amacıyla Müslüman âlimler çekmek çabalarında bir siyasi araç olarak desteklediğini düşünmüş. Gus Dur ICMI

¹²⁸Andrew C Willford & Kenneth M George, *Spirited Politics Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, Cornell University, New York, 2005, s.112.

¹²⁹Soeharto (1921- 2008) Endonezya'nın ikinci Cumhurbaşkanı, 1968 yılından 1998 yılına kadar görev atanmış ilk Cumhurbaşkanı Soekarno'yı görevden almıştır. Uluslararası Dünyasında, özellikle Batı Dünyasında, yüzünü hep gülümseyen görüldüğünden dolayı Suharto halk arasında "General Gülen Yüzü" denirler. Liderliğin sırasında, altyapı ve ekonomik gelişmesi çok ilerliyormuştu, bu zamanlarda en yetkili bir lider olarak kabul ediliyordu. Ancak, bulduklarına göre, aynı zamanda tamini devlet içinde yaklaşık 15-25 milyar dolar rüşvet yapmayı belirtmiştir. Sağlık nedeniyle ve sonunda vefat ettiğinden dolayı bu rüşvet kovuşturma çabaları başarısız olmuştu. (Bkz. Robert Edward Elson, *Soeharto; A Political Biography*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2001.)

yönetimine katılmak için davetli idi ama kendisi reddetmişti. ICMI yönetiminde Amin Rais ve Nurcholish Madjid gibi ilerleyici fikirli ve ılımlı Müslümanlar olduğu rakamlar varlığına rağmen Gus Dur otoritelere karşı bir direniş aracı olarak FORDEM ile ortak inançlar bilim adamları tercih ediyordu.

21 Mayıs 1998 tarihinde Soeharto'nu istifa etmesi, tüm alanlarda milliyet ve devlet alanlarında Endonezya'nın yeni bir değişim ve şafak olarak işaret göstermişti. Anayasanın temelleri, demokratik bir devlet haline değiştirmek için o anda çok önemli bir momentumudur. Nehdatü'l-Ulemâ da kendi politik mücadelenin bu anı tercih etmişlerdi. Soeharto istifası az 24 saat sonra, Nehdatü'l-Ulemâ ofisinde vatandaşlardan gönderimler birçok mektup almıştı. Bu mektuplar Nehdatü'l-Ulemâ siyasi özlemlerini ağırlayacak siyasi partilerin kurulması isteklerini içermektedir. Ardından, Nehdatü'l-Ulemâ için siyasi parti kurma daha fazla destek gelirdi. Nehdatü'l-Ulemâ genel merkezine gelen milletler aynı özlemleri sunardı. Öngörülemeyen coşku Nehdatü'l-Ulemâ görünce, Nehdatü'l-Ulemâ dikkatli ve göz ile karşılık vermeye çalıştı. Bu nedenle, bir ay sonra Nehdatü'l-Ulemâ siyasi partilerin oluşum sürecini formüle etmek için görevli olan bir ekip kurdu. Çeşitli tartışmalar, toplantılar, toplantılar yoluyla ve çeşitli partilerin yardımıyla 23 Temmuz 1998 tarihinde Milli Uyanış Partisi (PKB) kurulmuştu. Parti daha sonra 1999 seçimlerinde Endonezya Cumhurbaşkanı için Gus Dur bir aday olarak getirildi.¹³⁰

Haziran 1999'da yapılan parlamento seçimlerinde, PKB oyların %12, Megawati liderliğindeki Mücadele Demokrat Partisi (PDI-P) oyların ise %33 ile kazandı. Bu fırsatıyla, Merkez Eksenî (Poros Tengah) denilen Amien Rais (Millî Mandate Parti Başkanı) Müslüman partilerin koalisyon kurmaya çalışmıştı. Merkez eksenî başkan olarak Wahid aday olarak seçmişti. 20 Ekim 1999 tarihinde, Gus Dur MPR 373 oy alınmasıyla Megawati ise sadece 313 oy alınmasından dolayı Gus Dur 4. Endonezya Cumhurbaşkanı olmuştu.

Gus Dur 20 Ekim 1999 tarihinde Endonezya Cumhurbaşkanı olup 23 Temmuz 2001 tarihine kadar vazifesini bitirdi. Gus Dur demokratik yönetiminden otoriter yönetimine geçiş bir dönemde görev yapıyordu. Onun liderliği her gün dikkatle ele alınması gereken parçalanma sorunu ile test edilmiştir. Gus Dur hümanist bir lider

¹³⁰Muhaimin İskandar, *Gus Dur Yang Saya Kenal; Catatan Transisi Demokrasi Kita*, LKIS, Yogyakarta, 2004, ss.168-169.

olarak tanımlamıştı karar vermeden önce müzakere yapmaya tercih etmişti. Örneğin Aceh davasında görüldüğü gibi Gus Dur insani bir yaklaşımıyla oradaki askeri kuvvetlerini geri çekerek şiddeti önlemiştir. Gus Dur ayrıca Aceh bölgesine kendi topraklarını organize edebileceğini özerklik vermişti. Aynı şekilde Irian Jaya çatışmalarda, Gus Dur Irian Jaya'ya gidip yerel liderleriyle birlikte söhbet ederek Papua ismi kullanımının yasallaştırılmasını izin vermişti.

Gus Dur genellikle uluslararası dünyada Endonezya'yı onların gözlerinde iyi bir durumda olduğunu çeşitli ülkeleri ziyareti ettiğini bilinmektedir. Bu ziyaretleri Endonezya'da yabancı yatırımcıları çekmek amacıyla bir hedefi vardı. Her zaman Gus Dur çeşitli vesilelerle açık bir demokratik özlemlerini uygulamıştı. Sağlıklı bir iletişim kurarak vatandaşlarının haklarını bilinci bir şekilde üzerinde dinlemeye ve korumaya çalıştı. Önce insanlar otoriter hükümet altında yaşayan bir millet olarak bunalmışlardı ve Gus Dur daha demokratik bir çevreye dönüştürür. Gus Dur liderlik döneminde, demokratik bir devlet, milliyet oluşturma ve insani değerleri korumak sağlayacak hedefler gerçekleştirdiğini sayılmaktadır.

Demokratik bir yaşam oluşturmak için Gus Dur birçok yeni yapılan önlemler ve stratejiler uygulanmaktadır. Soeharto döneminde, sadece Endonezya siyaset dünyasında kamuoyunu ele geçirmek için bir araç olarak kullanılan İletişim Bakanlığı Gus Dur tarafından kapatılmıştır. Aynı anda, Sosyal bakanlığı da çok rüşvet olayların olduğu için kapatılmıştır. Sıkça, Gus Dur TAP MPRS XXIX/MPR/1966 No'lu Marksizm-Leninizmi yasaklar olduğunu önerilmiştir. 2001 yılı Ocak ayında, Gus Dur Çince karakter kullanımı ile ilgili bir yasağı kaldırdı ve Endonezya'da resmi din olarak Konfüçyüsçülük'ü kabul edildi.

Halk Gus Dur'un bu cesur bir liderlik tarzı tamamen olumlu bir tepki olarak göstermiyordu. Bunun yerine hem kendi siyasi dostları ve hem de karşı tarafları sinir edecek bir ortama dönüştü. Bu nedenle, kimliğini görmeden koalisyon partilerinden kim olursa olsun çeşitli bakanlar görevden alınmıştı. Sonra koalisyon partileri onu mesafe tutmaya başladı. Askeri sosyo-politik alandan çıkarılan askeri reform sonrasında askeri ile ilişkileri kötüleşti. Buna ek olarak, Gusdur aynı zamanda İsrail ile diplomatik ilişkiler kurmayı planladığını başta Endonezya Müslümanlarından bir sürü protes geldi. Gus Dur Bruneigate bir skandal içinde \$2 milyon ve Bullogate bir skandal

ise \$4 milyon civarında yolsuzlukla suçlanmıştı. Yapılan incelemelere göre Gus Dur suçlu olmamasına rağmen bu skandalları olumlu imajına zarar vermiştir.

1 Şubat 2001 tarihinde, Temsilciler Meclisi (DPR) bir araya geldi ve Cumhurbaşkanı görevinden alınabilecek bir özel Meclis oturumuna içeren bir muhtıra yayınladı. 30 Nisan 2001 tarihinde, Temsilciler Meclisi, ikinci bir muhtıra yayınladı, ve 1 Ağustos'ta bir Özel Oturumu'nda çağrısında bulundu. Son olarak 20 Temmuz, Amin Rais Özel Oturumu 23 Temmuz iletileceği belirtti. Gus Dur sonra kararnamesini iletmektedir, bu kararnamesini içeriği aşağıda belirtilmiş: (1) MPR / DPR dağılması, (2), bir yıl içinde seçimlerin hızlandırarak insanlara egemenlik geri kazanması, ve (3) Özel Oturum karşı direnişin bir biçimi olarak Golkar Partisi'ni dondurması. Ancak, kararnamesini desteklemediği için ayrıca 23 Temmuz'da, Meclis resmen Gus Dur görevinden alınarak onun yerine Megawati Sukarnoputri göreve başladı.

Artık Cumhurbaşkanı istifa edildikten sonra Gus Dur eski zamanlar olduğu gibi, yani çeşitli medyalarda görüşler ve makaleler yazarak Endonezya'nın her etrafına dolaşarak dersleri de vermişti. Yaş'ın ilerleme nedeniyle, Gus Dur sağlık durumu kötüleştiğini tespit edildi. Çarşamba günü, 30 Aralık 2009 tarihinde, Gus Dur 18:45 saatinde, Cakarta'da en büyük devlet hastanesinde, Cipto Mangunkusumo Hastanesi, vefat etmişti. Gus Dur uzun süre acı bir felç ile birlikte diyabet ve böbrek komplikasyonlar hastalıklarından vefat etmişti.

4. Eserleri

Abdurrahman Wahid de çok verimli bir yazar olarak biliniyordu. Onun yazıları genellikle gündemin başında yer alarak yayınlanır. Onun yazısı sayesinde, sık sık onun toplumsal eleştiri, ahlak ve insanlık, siyaset, hukuk ve demokrasi ile ilgili konular dile getirmeye çalıştı. Onun yazıları genellikle hayranlık, tartışma ve hatta çatışmaya bile davet olarak kabul edilebilirdi. Bu eserleri ya makale ya da yayınlanan kitaplar şeklinde her zaman ki gibi farklı ilgiler ve yorumlar bulunmaktadır. Sıklıkla bu çeşitli aydınlatan yazıları, takdir ve övgü alınarak bunun dışında da birçok eleştiri ve hakaret almıştı. Ancak Gus Dur yazmayı hiç bırakmadı. Eserleri halen bilim dinamiklerini doldurmaktadır. Aşağıdaki Gus Dur eserleri:

1. Islamku Islam Anda Islam Kita (The Wahid Institute, 2006)/ Benim İslâm'ım Senin İslâm'ın Bizim İslâm'ız (Wahid Enstitüsü Yayınları, 2006). Bu kitap (politik, ekonomik, sosyal, kültürel ve dinî) her alanında zulme karşı bir savunma olarak

Gus Dur'un kendisi topladığı yazılarıdır. Savunma yaparken Gus Dur din, etnik kökeni, cilt rengi ya da sosyal konumu hiçbir ayırım olmadığını kanıtladı. Gus Dur ayrıca Hıristiyan'a vaftiz ederken suçlanması, komünist, Yahudi Siyonist ajan gibi irtidat suçlanmasından korkmadığını belirtmektedir. Gus Dur savunulması gereken şeyleri savunmaya devam etmeye çalışacaktır. İnul, erotik bir şarkıcı ve dansı ile tanınan Cakarta'daki sanatçıları tarafından yasaklandığını karar verdiler. Ama buna rağmen Gus Dur onu desteklemişti. Gus Dur aynı zamanda bilim adamları ve alimleri tarafından ölüm cümleyi yaptırılacak olan Ulil Abshar Abdalla, Liberal İslâm aktivisi da destekler vermişti. Gus Dur ayrıca ABD Başkanı George W. Bush tarafından direniş karşısında maruz kalınan Iraklılar ve Saddam Hüseyin'i savundu. İsrail tarafından sürekli ezildiği ülke Filistin, dünya kapitalist küresel hakimiyet üzerinde gelişmekte olan ülkelerde yanı sıra ezilen insanlar Gus Dur onların dikkatini çekerek savunmayı devam etmişti.

2. Tuhan Tidak Perlu Dibela (LKIS, 1999) / Tanrı Savunulması Gerek Yok (LkiS Yayınları, 1999). Bu kitap 1970'li ve 1980'li yıllarda Tempo dergisinde Gus Dur yazılarından alınmıştır. Bu kitap içeriğinde, devlet, kültür ve İslâm sorunlarını tartışır. Din ile ilgili olarak, bu kitap sıkça Endonezya'da meydana gelen dinî ve siyasi şiddet olgusunu inceliyor. Dinî ve politik genellikle şiddete çağırın bir unsure olarak birde yorumlara açık olduğundan dolayı Gus Dur bu konuya önemli bir husus koymaktadır. Gus Dur'un yazılarına göre siyasi şiddetleri aslında fanatizm köktenci davranışınınınan sebep olduğunu belirtti. Dinî temalar ve şiddet yanı sıra, Gusdur bu kitap da yazıldığı gibi yerel kültür çoğulculuk için gerekli olduğunu ifade etmektedir. Yerel kültürel çoğulculuk'a göre sivil toplumun bir önkoşul oluşumudur. Bu kitap üç bölümden İlk bölüm olarak "İslâm Düşüncesi Üzerine Eleştirel Düşünceler" ; ikinci bölüm "Milliyetine ve Kültür yoğunluğu"; ve üçüncü bölüm "Demokrasi, İdeoloji ve Siyaset" başlıklılardan oluşturmaktadır..
3. Islam Kosmopolitan; Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan (The Wahid Institute, 2007). / İslam kozmopolitan; Endonezya Değerleri ve Kültürel Dönüşümü (Wahid Enstitüsü Yayınları, 2007). Bu kitap birkaç yıl, hatta on yıl önce çeşitli yayıncılıklarından toplanan Gus Dur'un yazılarıdır. Bu kitap Gus Dur'un taşınan çok ciddi çalışmanın sonucudur. Gus Dur sağlığı çok iyi durumda ve tamamen, dünya sorunları, Endonezya siyasi ve kültürel kalkınma dinamikleri

dahil olmuştur. Bu kitap çoğu olarak İslâm hakkında özellikle farklı farklı konular anlatılmaktadır, yanı sıra İslâm ve Dünya Değişimi; Endonezya Değerleri; Milletin vatandaşları arasında hoşgörü temellerinin geliştirilmesi; kültürel dinamikleri; hem de insan haklarının uygulamaları yer almaktadır. Kitap üç bölümden oluşturularak birinci bölümünde "Doktrini, Dönüşüm ve Din Eğitimi" ikiye ayrılır, ikinci bölümü ise "Milliyetçilik, Toplumsal Hareketler ve Şiddet" ve üçüncü bölüm "Çoğulculuk, Kültür ve İnsan Hakları" başlık altında yer almaktadır.

4. Menggerakkan Tradisi; Esai-esai Pesantren (LKIS, 2001) / Gelenekleri Uyandırma ; Pesantren'in Kompozisyonları (LKiS Yayınları, 2001). Bu kitap, Kompas gazetesinde yayınlanan kompozisyonları, Pesantren dergileri, ve bazıları çeşitli bilimsel seminerler sunum malzemelerden toplanıp hazırlanmış bir eserdir. Yeni Düzeni rejimi ağır kalkınma programı (modernizasyon) döneminde erken 1970 ve 1980 son yılları arasında yazmıştır. Bu kitapta Gus Dur özellikle altyapı iyileştirme, düzenleme ve yönetim müfredat geliştirme açısından, Pesantren okullarda gereken güncelleştirmeleri sunar. Pesantren okullar ve gelişmesi ile ilgili açıklayan konular yanı sıra bu kitap Pesantren anlamı yeniden tespit edilmiştir. Pesantren genellikle şert, eski eğitim tarzı gibi yanlış tespitleri anlaşılmaktadır. Bazıları da Pesantren eğitim gelişimi konusundan bir engel olarak meydana gelir. Bu yorumlara Gus Dur farklı bir değer anlatarak Pesantren çok dinamik ve güçlü eğitim temelleri sahip olan ve devlet gelişmesi için çok önemli rol oynar.
5. Prisma Pemikiran Gus Dur (LKIS, 2000) / Gus Dur'un Prizma Düşüncesi (LkiS Yayınları, 2000). Bu kitap tamamen, 1970 ve 1980'lerde Prisma Dergisi, Endonezya sosyal gazetelerden alınmış Gus Dur'un yazılarıdır. Bu kitabın teması siyaset, ideoloji, milliyetçilik, dinî hareketler, yanı sıra sosyal ve kültürel düşünce çalışmalarını da içerir. Bu kitap, sosyal bilimler konusunda Gus Dur derinlemesine bir kanıt olarak sayılmaktadır. Yüksek eğitim kazanan yoksa yurt dışında sosyal bilimler eğitim alınan diğer Prisma dergisinde yazıları gibi olmasa da Gus Dur'un yazılarının derinlemesi ya dinî bilgileri ya da sosyal konularında olsun beraber yazılıp çok başarılı bir yazı olduğunu bilinmektedir.
6. Membaca Sejarah Nusantara (LKIS, 2010) / Nusantara Tarihi Okumak (LkiS Yayınları, 2010). Bu kitap aslında "İstifa Edildikten Sonra Gus Dur'un Makaleleri" (LkiS Yayınları, 2002). Bu kitap 19. yüzyıldan beri bilinen "milliyetçilik"

kavramları ötesinde bir ulus olarak Endonezyanın gelişmesi ile ilgi uzun bir geçmişi anlatmaktadır. Gus Dur insanlar modern bir ulus tanımadan Endonezya daha eski zamandan beri gelişmiş bir ulus olduğunu bu eserde ifade etmektedir. Bu kitap Gus Dur daha iyi bir yaşam yaratmak amacıyla geçmişin tarihini görmek tüm insanları davet etmek istemiştir.

7. Bunga Rampai Pesantren : Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid (Dharma Bakti, 1979) / Pesantren Antolojisi: Abdurrahman Wahid'in Yazıları (Dharma Bakti Yayınları, 1979). Bu kitap, Pesantren hayatı ve dinamiklerini özellikle modernliğine karşı davranışlar, yaklaşık 12 makaleler içermektedir.
8. Muslim di Tengah Pergumulan (Lappenas, 1983) / Mücadelesinde Müslümanlar (Lappenas Yayınları, 1983). Bu kitap modernitenin zorluklarıyla karşı karşıya maruz kalan İslâm dünyasının Gus Dur'un bu karmaşıklık sorunların bir yanıt olarak yazmıştır.
9. Tabayun Gus Dur; Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural (LKis, 1998) / Gus Dur'un tebeyyünü; İslâm, Azınlık Hakları, Kültürel Reform Yerelleşme (LkiS Yayınları, 1998). Bu kitap ICMI, FORDEM ve diğer hareketler olarak reform çağında sorunlara geniş bir yelpaze de kapsar. Sivil toplum güçlendirilmesi üzerinde Gus Dur'un fikirleri, minorits ve kültürel reform haklarını da dahil edilmektedir.
10. Kiai Nyentrik Membela Pemerintah (LKis, 1997) / Hükümet Savunan Eksantrik Kiai (LkiS Yayınları, 1997). Bu kitap 1980'lerde Gus Dur'un yazılarını içermektedir. Bu kitap yazarken, Gus Dur'un entelektüel yüksekliğinde tam zamanıdır. Genel olarak, bu kitap "Kiai'nın Antropolojisi" denir. Bu kitap içeriğinde Pesantrenlerde bulunan çatışma, entegrasyon ve toplumsal dayanışma desenini açıklamaktadır. Bu kitap da genellikle antropologlar (yurtiçinde ve yurtdışında) tarafından araştırma nesnesi haline getirmektedir.
11. Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman (Kompas, 1999) / Gus Dur Zaman Değişimi Cevaplama (Kompas Yayınları, 1999). Bu kitap 1991-1999 yılları arasındaki Kompas gazetesinde yayınlanan Gus Dur'un makalelerinin topluluğudur. İslâm, siyaset, devlet ve vatandaşlık gibi ahlaki konulara ve demokrasi konularını içerir.

Kitap dört bölümden ayrılır,, "İslâm ve Devlet" ilk bölüm, "Siyasi Liderlik" ikinci bölümü, üçüncü bölüm "Moral Manevi Liderliği" ve kalan son bölüm "Siyaset ve Demokrasi Geleneği Kurması"dır.

12. Gus Dur Menjawab Kegelisahan Rakyat (Kompas, 2007) / Gus Dur İnsanlar Anksiyete Cevaplama (Kompas Yayınları, 2007). Bu kitap 2001-2006 yılları arasındaki Gus Dur Kompas yazılarından oluşturulan bir eserdir. Bu kitapta Gus Dur çok aktüel sorunları genellikle birçok çevrelerde görüşen sorunları tartışılmaktadır. Endonezya ve Pancasila (Endonezyanın Beş Temel Esasleri), Endonezya ve İslâm, Endonezya ve Sosyal Sorunları, Endonezya ve İnsani sorunlara yanı sıra Endonezya ve Demokrasi gibi birçok konular sunulmaktadır.
13. Islam Tanpa Kekerasan (LKIS, 1998) / Şiddet olmaksızın İslâm Dini (LKIS Yayınları, 1998). Bu kitapta İslâm yaklaşımıyla şiddeti reddeden bir fikir vermek için Wahid ve diğer birçok yazarlarla birlikte yazmıştır. Bu kitap aynı zamanda Endonezya, İslâm söylemini ve şiddetsizliği sivil toplum inşa etmek amacıyla önemliliğini gösterir. Şiddet hâlâ toplumun davranış parçası haline gelirse çoğulculuk dayanan bir sivil toplum nasıl olduğunu fark edilebilir.
14. Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (Desantara, 2001) / Din, Kültür ve Devlet Mücadeleri (Yayınları, 2001). Bu kitap, devlet ilişkilerine eleştirel bir düşünme ile ilgilidir. Gus Dur'un ilişkisi, halkın kültürü ile mücadelesinde din hegemonik olma eğilimindedir. Abdurrahman için, kültür sosyal etkileşim insan (birey ya da grup başına) bazında yaşayan bir sanat olduğunu inşa edilmesi gerektiğini söylemektedir.
15. Sekedar Mendahuli: Bunga Rampai Kata Pengantar KH. Abdurrahman Wahid (Nuansa, 2011) / Sadece İlerlemesi: KH. Abdurrahman Wahid'ın Önsöz Antolojisi (Nuansa Yayınları, 2011). Bu kitap 1986-2009 yıllar arasında toplanan kitapların önsözü farklı disiplinlerle belirtmiştir. 2011 yılında Nuansa Yayınları tarafından yayımlanan aslında Gus Dur'un öğrenciler destekleriyle gerçekleşmişti. Bu kitapta çeşitli kitaplardan bulunan Gus Dur'un 25 önsözleri vardır. Bu koleksiyon üç kategoriye ayrılabilir. Birincisi, mizah ve kültürü hakkındadır. İkincisi, din takdir,

anlayış ve Tanrı ve genel dindarlık görüntüsünü tartışır. Üçüncüsü, özellikle Ortadoğu ve Endonezya'da İslâm dini dinamiklerini incelemektedir.

16. Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab, Suatu Pergumulan Wacana dan Transformasi (Fatma Press, 1989) / Kiai Dava Etti Gus Dur Cevap Verdi: Mücadele ve Dönüşüm (Fatma Yayınları, 1989).
17. Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam (Kompas, 1991) / Evrensellik ve İslâm Medeniyeti kozmopolitanizm (Kompas Gazetesi, 1991).
18. Islam, Negara, dan Demokrasi: Himpunan Percikan Perenungan Gus Dur (Erlangga, 1999) / İslâm, Devlet ve Demokrasi: Gus Dur'un Toplanan Tansıma Kıvılcımları (Erlangga Yayınları, 1999).
19. Membangun Demokrasi (Rosdakarya, 1999) / Demokrasi kurmak (Rosdakarya Yayınları, 1999).
20. Mengurai Hubungan Agama dan Negara (Grasindo, 1999) / Din ve Devlet İlişkiler'in Ayırıştırması (Grasindo Yayınları, 1999).
21. Melawan Melalui Lelucon (Tempo, 2000) / Şakalar ile karşı (Tempo Gazetesi, 2000).
22. Gus Dur Bertutur (Proaksi, 2005) / Gus Dur Hatırlattı (Proaksi Dergisi, 2005).

5. Ödülleri

Gus Dur'un hayat mücadelesi çeşitli devlet ve Uluslararası sivil toplum kuruluşları tarafından izlenilmektedir. Gus Dur'un belirtilen ödülleri arasında: (1). 1991 yılında Mısır hükümetinden İslâmi Misyonerlik Ödülü. (2). Ramon Magsaysay Ödülü, 1993 yılında Filipin hükümetinin Asya Nobel ödülü. Gus Dur Endonezya'da dinî hoşgörü, adil ekonomik kalkınma ve demokrasinin kurulması için sağlam bir temel kurmakta başarılı kabul edildiği için bu ödül verilir. (3). Son 1994 yılında, Gus Dur *World Council For Religion and Peace* (WCRP) Başkanı (Din ve Barış İçin Dünya Konseyi) seçildi. (4). 1996 ve 1997 yılında, Gus Dur Asya Asya dergisi haftanın en kuvvetli listesine dahil edilmiştir. Gus Dur, özellikle demokrasi, adalet ve dinî hoşgörü alanlarında, Endonezya düşünce ve sosyal hareketler olumlu bir etki inşa ettirdiği için

herkes onu saygı duyulmaktadır. (5). Wiethemthal Merkezinden İsrail merkezli, insan hakları örgütleri, Simon ödülü almıştır. (6). Azınlıkları korumak amacıyla yeterince cesur gösterdiği için Mebal Valor Los Angeles Amerika Birleşik Devletlerinden ödül almıştı. (7). Temple Üniversitesi ABD'den Ödülü almıştır. Gus Dur ismi Çalışma grubunda adlandırılan Abdurrahman Wahid Başkanı İslâm Grubu kullanılır.¹³¹ (8). 2000 yılında Kamu İdaresi ve Politika Sorunları Twente, Üniversitesi Fahri Unvanı almıştı. (9). 2000 yılında Barış temsilci olarak ödülü Uluslararası ve Dünya Barışı için Dinlerarası Federasyonu (IIFWP), New York, ABD, Büyükelçi. (10). Kamu Hizmet Ödülü, Columbia Üniversitesi, New York, ABD, 2001. (11). NU Altın Pin, Nahdlatul Ulema, Cakarta, Endonezya, 2002. (12). 2003 yılında Dünya Barış Ödülü, Dünya Barış Ödülü Veren Konseyi (WPPAC), Seoul, Güney Kore. (13). Global Hoşgörü Ödülü, 2003 yılında Birleşmiş Milletler, New York, ABD. (14). Anugerah Mpu Peradah, DPP Hindu Gençlik Derneği, Cakarta Endonezya, 2004. (15). Gus Dur 10 Mart 2004 tarihinde, Tay Kak Sie Tapınağı Semarang Çin liderleri tarafından "Çin Baba" olarak yemin almıştı. (16). 2010 yılında, Charta Politika STK tarafından Endonezya millete ve devlete yaptığı hizmetlerden dolayı Endonezya dördüncü Cumhurbaşkanı Abdurrahman Wahid'e (Gus Dur) Yaşam Boyu Başarı Ödülü verildi.

Buna ek olarak, yurtdışında çeşitli üniversitelerden birçok kez fahri doktora ünvanı aldı (2000-2003). Bu üniversitelerin bulunduğu ülkeler Tayland, Fransa, Hollanda, Hindistan, Japonya, İsrail ve Güney Kore olarak sıralanabilir.¹³²

B. ABDURRAHMAN WAHİD'İN DİNİ DÜŞÜNCESİ

Gus Dur'un ortaya attığı dinî düşüncüyü kavrayabilmemiz için, ilk önce onun uzun ve maneviyat dolu kimlik arayışının sürecini ve entelektüelliğini incelememiz gerekmektedir. Gus Dur, Pesantren¹³³ ortamında Endonezya devletinin kurulmasında büyük rol alan ve Endonezya'nın bağımsızlığına katkı sağlayan dindar bir aile içinde doğup büyümüştür. Babası ve dedesi devletin kuruluşu esnasında işgalcilere karşı savaştan kahramanlardır. Diğer taraftan da orijinal, kucaklayıcı ve İslâmi olmayan bir devlet şeklini kabul eden ılımlı din adamlarıdır. Dedesi KH Hasyim Asy'ari, Nehdatü'l-Ulema kurucusu olup Endonezya âlimleri tarafından saygı gösterilen bir din

¹³¹M. Hanif Dhakiri, *41 Warisan Kebesaran Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2010, s.45.

¹³²MN İbad, Akhmad Fikri AF, *Bapak Tionghoa Indonesia*, LKIS, Yogyakarta, 2012, s.39.

¹³³ Cava'da geleneksel dinî eğitim merkezlerine ve okullarına verilen ad.

adamıdır ve ülke bağımsızlığına büyük katkı sağlayan kişidir. Asy'ari, 22 Kasım 1945 tarihinde bir çözüm olarak Müslümanları cihada çağırdı. Bu, Müslümanların, İngiltere'den yardım alan Hollandalı işgalcilere karşı savaş yapmaları gerektiğini bildiren cihad fetvasıdır (Resolusi Jihad).¹³⁴ Yaptığı cihat çağırısı Cavalı gençlere esin kaynağı oldu ve onları cesaretlendirdi. Bunun neticesi olarak Bung Tomo isimli bir komutan ile Endonezya halkları Surabaya'da bulunan işgalcilere karşı bir savaş düzenledi. Bu savaş Endonezya tarihindeki büyük olaylardan birisidir. Zira savaşın neticesinde "10 Kasım 1945" tarihi Kahraman Günü olarak anıldı ve Surabaya'ya Kahraman Şehri lakabı verildi.

Gus Dur'un babası KH Wahid Hasyim ise, Endonezya'nın bağımsızlığını hazırlayan komitelerin (BPUPKI ve PPKI) üyelerinden biridir; ki, devletin ideolojisini hazırlamak ve kurulacak olan Endonezya Cumhuriyeti anayasasını belirlemek bu iki komitenin temel görevidir.¹³⁵ Bu iki komite sayesinde 1945 Endonezya Cumhuriyeti Anayasası ve Endonezya'nın resmi ideolojisi olan *Pancasila*¹³⁶ doğmuştur. Bu komiteler içerisinde yer alan Wahid Hasyim Endonezya devletinin kurulmasında büyük rol oynamış; bu komite içinde Müslümanların vekili ve temsilcisi olmuştur. Aynı zamanda Wahid Hasyim, İslâmi veya laik bir devlet kurulmasına dair Milliyetçilik, Laikçilik ve İslâmcılık arası meydana gelen tartışmaların bir arabulucusu olmuştur. Uzun tartışmalardan sonra ortak bir çözüm olarak *Pancasila*'nın Endonezya'nın temel ideolojisi olması kararı çıkartılmıştır. Bundan dolayı, Endonezya'yı yalnızca İslâmi bir devlet veya yalnızca laiklik üzerine kurulan bir ülke olarak görmek doğru olmaz. Çünkü Endonezya, dini ve milliyetçiliği esas alarak kurulan bir ülkedir. Wahid Hasyim; din, devlet, eğitim, siyaset, toplum hakkındaki düşüncelerinin yanı sıra Nehdatü'l-Ulema ve *pesantrenleri* canlandırarak Endonezya'nın hem İslâm hem de devlet tarihinde büyük bir rol almıştır.

Yukarıdaki iki figür, Gus Dur'un hem ahlâk hem de düşüncesini şekillendirmesinde etkili olmuştur. Gus Dur; ılımlı ve demokratik olmayı, halkları ve

¹³⁴ Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and The Struggle for Power Within Islam and Politics in Indonesia*, Institute Of Southeast Asian Studies, Singapore, 2009, s.42.

¹³⁵ Ahmad Zaini, *Kyai Haji Abdul Wahid Hasyim: his contribution to Muslim educational reform and Indonesian nationalism during the twentieth century*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Institute of Islamic Studies, Mc Gill Üniversitesi, Montreal, 1998, s.108.

¹³⁶ Endonezya Cumhuriyeti'nin temel felsefesini oluşturan beş prensip.

devletini sevmeyi yukarıdaki iki figürden öğrenmiştir. Bunun yanında yaşadığı İslâmi geleneksel kurum olarak *pesantren* ortamı, sade/mütevazı yaşam tarzı, işbirliği ve kardeşlik anlayışı ona iyi bir şekilde pratik olarak öğretilmiştir. Unutmayalım ki; klasik fıkıh eserleri ve mezheb tartışmaları gibi okuduğu kitaplar da ona ihtilafa açık bir din anlayışı kazandırmıştır. Diğer yandan Gus Dur'un düşüncesi güçlü bir şekilde tasavvufi unsurlardan da etkilenmiştir.

Aile ve *pesantren* ortamından sonra ilimlere daha çok ihtiyaç duydu, bunun için Kahire ve Bağdat'a ilim yolculuğuna çıktı. Kahire ve Bağdat'ta İslâmi ilimlerini daha da güçlendirdi. Gus Dur, İslâm ilimlerinin merkezi olan bu iki şehirde kamil bir şekilde İslâm'ı öğrenmiştir; okul ve kitaplar gibi akademik kaynaklarla yetinmeyip canlı olarak Ortadoğu Müslümanlarının yaşam tarzı ve davranışlarını izlemiştir. Aynı zamanda çeşitli din ve kültürlere sahip olan yeni insanlar tanımıştır. Böylece Hanefî, Maliki ve Hanbeli gibi kendisinden farklı mezhep mensuplarıyla doğrudan etkileşim kurmaya başladı. Daha sonra bakarsak Gus Dur'un Şiilik vb. farklı dinî akımlara mensup olan insanlarla da ilişki kurduğunu görmekteyiz. Hatta Bağdat'ta iken ona Kabala gibi Yahudi mistik inançları öğreten bir Yahudiyi de dost edinmiştir. Tabii ki bu çeşitlilik ortamı Endonezya'da mevcut değildi.

Bağdat ve Kahire'den sonra Gus Dur, yolculuğuna Batı'ya (Avrupa'ya) doğru devam etmiştir. Batı'ya yolculuğu ona çağdaş, evrensel yaşam tarzını ve liberalizmi öğretti. Batı düşüncesinden aldığı sosyal teorileri, Endonezya'daki *pesantrenden* edindiği tecrübeleri ve Ortadoğu'dan öğrenmiş olduğu ilimleri bir araya getirip kendisi otantik dinî düşüncelerini ortaya koymuştur. Halen Gus Dur'un düşünceleri Endonezya'daki birçok İslâm düşüncesi hareketine önemli ölçüde etki vermektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan Gus Dur'un entelektüel seyahatının uzun bir arayış süreci olduğu ve eğitim aldığı çeşitli coğrafyalara göre kazandığı ilim ve düşüncelerin hep değiştiğini görmekteyiz. İlginç taraf ise kendi düşüncelerindeki değişimleri hissedip fark etmesidir. Söylediğine göre yayınlanmış kendi yazı ve makalelerine yeniden göz atarken İslâm hakkında düşüncelerinin hep değişim içinde olduğunu görmüştür. Başlangıçta Gus Dur, "Batılı" düşüncelere karşı İslâmı bir alternatif olarak gören aşırı (ekstremist) düşünce yolunu takip etmiştir. Bir keresinde 1950 yıllarında Jombang'daki İhvân-ı Müslimîn hareketine katılmış; 1960 yıllarında ise Mısır'daki

Arap Milliyetçiliği hareketi ve Bağdat'taki Arap Sosyalizmi (el-İştirakiyye el-Arabiyye) hareketi üzerinde yoğun bir şekilde çalışmıştır. 1970 yıllarında Endonezya'ya döndüğü zaman İslâm'ı bir hayat yolu (şeria) olarak görmeye başlamıştır. Öyle bir hayat yolu ki, içinde ümmetler arası öğrenmeye açık, din dışı ideolojiler ve farklı dinlerin düşüncelerine saygı gösteren ve değer veren bir hayat yoludur.¹³⁷

Gus Dur'un hayatında tattığı kişisel tecrübeler çoğu kişi tarafından hissedilmeyecek kadar ilginç ve ilim dolu bir hayat macerasıdır. Her insan diğerlerinden farklı dinî tecrübeye sahip olur, bazı insanlar kozmopolit ekletit bir tutum içinde yaşamayı tercih eder; bazıları ise bunun tersini seçerler. Gus Dur'a göre herhangi bir kişinin kişisel tecrübelerine saygı göstermemiz gerekir, çünkü fikirleri kendisi için gurur duyma sebebi olabilir, zira diğer kişilerden farklıdır.¹³⁸ Sözelimi, hayatında yaptığı arayışlar ve kazandığı kişisel tecrübeleri Gus Dur'u katı ve esaslı dinî bilgilere sahip olan fakat diğer görüşlere açık davranan bir Müslüman alimi haline getirdi. Ailesi tarafından kendisine verilen terbiye, *pesantren* ve Orta Cava ortamı geniş ve kapsamlı dinî ilimleri ona öğretmiştir. Batı'dan aldığı ilimler ise demokratik, ılımlı, hoşgörü'ye dayanan hatta liberal olan düşünme çerçevesini tamamlamıştır.

Bu araştırmada, Endonezya'daki dinî düşünceleri güçlü bir şekilde etkileyen Gus Dur'un dinî düşüncelerinin önemli noktalarını, özellikle de sosyal, politik görüşleri, İslâm ve Endonezya milliyetçiliği arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışmaktayız.

1. İman Kavramı

İman, Tanrı'nın varoluşuna ve bunun doğruluğuna inanmaktır; aynı zamanda Müslüman olmak için en önemli şarttır. İman konuları sahih olup olmadığını araştırmaya gerek kalmadan kat'i ve mütevatir delillerle açıklanmaktadır. İman, yalnızca kelime şahadeti "*Eşhedü en la ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resulühü*" söyleyerek ifade edilmez. Aksine iman, esaslı bir şekilde kalpte olan ve fiilleriyle dışarıya tezahür etmesi gereken bir inanç şeklidir. Burada kastedilen

¹³⁷ Abdurrahman Wahid, *İslamku Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat Demokrasi*, The Wahid Institute, Cakarta, 2006, s.66.

¹³⁸ Wahid, a.g.e, s.67.

fiiller Allah ve Resülü tarafından belirlenmiş ibadetlerden ibarettir. Bütün Müslümanlar böyle bir iman kavramına inanmaktadırlar. Ama Gus Dur'a göre iman, yalnızca Allah ve kulu arasında (hablün minallah) vertikal boyutta olan bir kavram değildir. Bunun yanında sosyal iyiliği için insanın sosyal hayatına (hablün minennas) uygulanması gereken çok kapsamlı bir kavramdır. Gus Dur'un anlayışında iman kavramı ile insan hayatı arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Yani İslâm'daki iman kavramı insana güzel söz söyleme, sadaka verme, yardım etme, akraba ve komşuları ziyaret etme, ümmetin faydasına iş yapma gibi salih amellere destek ve teşvik veren bir iman anlayışıdır. Bundan dolayı, imanın hakikatı insanı diğer insanlardan uzak tutma değil, aksine insanın haysiyeti ve onurunu yükseltmeye teşvik mahiyetindedir. Sözelimi fakirler, ezilenler ve mazlumlara başta olmak üzere insana iyilik yapmaktır.

Gus Dur'un yukarıda açıklanmış bu görüşü Allah'ın kitabına dayanmaktadır : *İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıdığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.* (Bakara, 2/177). Bu ayet net bir şekilde iyiliğin hakikatının yalnızca Allah ve insan (Tanrı-kul) arası bir ilişkiden ibaret olmadığı; ancak insanların kendi aralarındaki (kul-kul) ilişkilerinin de buna dahil olduğuna işaret etmektedir.

Gus Dur, günümüzde İslâm'ın ayrılmış olan iki önemli bileşeninin ikisini tekrar bir araya getirmek için bir çözüm bulmamız gerektiğini söylemektedir. Birincisi, iman şartlarında tezahür eden kişisel bir mesele olarak bakılan inanç ve iman meselesidir. İkincisi ise İslâm şartlarında yer alan ve imanın sosyal boyutu olarak görünen yönüdür. Bireysel boyutunda, imanın ölçüleri özel olup kişi ile Allah arası bir mesele olarak görülür. Sosyal boyutunda ise, kişisel bir eylem olarak görünen kelime-i şahadet geniş ve kapsamlı sosyal hayata etki edici mahiyettedir. İslâm'ın diğer şartları için de aynı durum söz konusudur. Sözelimi namaz, özellikle cemaatle namaz kılma utanmazlıktan (fahşa) ve kötülüklerden alıkoyar (Nahl, 16/90)). Demek ki namaz kamu düzenini

sağlamaya yardımcı olmaktadır. Zekat'ın sosyal bir ibadet olduğunu açıkça görebilmekteyiz. Oruç da, yoksullar başta olmak üzere sosyal empati ve endişenin tezahürüdür. Hac ise, dünyanın dört bir yanından gelip aynı kiyafeti (ihram) giyinerek rütbe ve mevkilerine bakmadan insanları bir araya getirmektedir.¹³⁹

Günümüzün meselesi, yukarıda belirtilen kişisel boyutlu imanın nasıl sosyal hayata katılabileceğidir. Çünkü o kadar çok insan var ki ibadetler açısından iyi bir Müslüman olduğu halde asosyal olduklarını görmekteyiz. Diğer taraftan da o kadar çok insan var ki sosyal ilişkileri iyi olduğu halde kalplerinde iman olmadığını görebilmekteyiz. Bu nedenle, bu ekstrem olan fenomenlere son vermek için çare bulup aralarında köprü kurulması gerekli duyulmuştur. Zira Gus Dur'a göre din esas itibarıyla bize kardeşliği anlatmaktadır. Ama ne yazık ki toplum gün geçtikçe bireyselleşmeye doğru gitmektedir. Din, toplumun çeşitli tabakaları arasında birlik ve dayanışma istemektedir. Fakat gerçekte olan dinin istediği gibi değil, aksine dinin istemediği şekildedir. Zengin ve fakirler arasında büyüyen ayrılık açıkça görebildiğimiz en somut örnektir.¹⁴⁰

Realiteye baktığımız zaman, imanın ve İslâm'ın şartlarını bir araya getirip aralarında bir köprü kurabilecek İslâmi bir akide geliştirmeye ihtiyaç vardır. Gus Dur tarafından en büyük çaba gösterilen iş bu köprü kurmaktır. Gus Dur buna, "komşu rükünü" olarak bakmaktadır. "Rükün" kelimesi çok önemlidir. Ayrıca, dinî bir rükün gibi görünmesinden kaçınmak için "komşu" kelimesi kullanmıştır. "Komşu" kelimesi aynı zamanda "sosyal" anlamındadır. Gus Dur, İslâm ve iman şartlarının yanında değeri ve önemi aynı derecede olan sosyal rükün hakkında çokça söz söylemiştir. Sosyal rükünün temel kavramı insanlıktır ve İslâm geleneğinde "ihسان" (iyilik) olarak anılmaktadır. İnsani değerler, güzel ahlâk ve davranışlar ve temiz bir vicdan sahibi olma iyiliğinin geniş anlamlarıdır.¹⁴¹

Gus Dur'a göre komşu veya sosyal rükün çok önemlidir. Özellikle zekatı dikkate aldığımızda bu daha da önem kazanır. Günümüzde, zekata rağmen genel toplumun sorunları hâlâ çözülememektedir. Şimdiye kadar zekat yalnızca nefsi

¹³⁹ Mukhlas Syarkun, *Ensiklopedi Abdurrahman Wahid*, II.C, PPPKI, Cakarta, 2013, s.172.

¹⁴⁰ Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, LKIS, Yogyakarta, 1999, s.29.

¹⁴¹ Husein Muhammad, *Sang Zahid Mengarungi Sufisme Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2012, s.53

temizleme yolu ve Allah'a ihlasın tezahürü olarak görülmüştür. Diğer ifadesiyle “zekat vermek” “teberru” ile eş anlamlıdır. Sosyal problemlerin çözümü ise “olta vermek”, yani balık tutmayı öğretmektir. Burada Gus Dur, zekat ve vergi aynı olmadığını iddia etmektedir ve zekat ile vergiyi eş anlamlı olarak ifade eden görüşleri reddetmektedir. Onun görüşünde, vergi insanın devlete karşı kişisel bir sorumluluğudur (vatandaş-devlet ilişkisi). Zekat ise insanın diğer insanlara ve Rabbine karşı sorumluluğudur (insan-Allah-insan). Amacı, zekatın uygulanmasını maksimal bir şekilde gerçekleştirebilmek ve sosyal problemlere çözüm olabilmektir. Zekat, yoksulluk problemlerini çözebilmek yerine, pratikte bazı dürüst olmayan topluluklar zekat kurumuna halkın verdiği malları, özellikle de havl ve nisab miktarını doğru ayarlamayarak maalesef bir oyun haline getirdiler.¹⁴²

Gus Dur şöyle demiştir: Maun suresinde Allah net bir şekilde “dini yalanlayan kişi, yetimi itip kakan ve yoksullu doyurmaya teşvik etmeyen kişidir” diye açıklamaktadır. Bu, şunu ifade eder: İman kavramının amacı toplumun sosyal dengesini sağlamaktır. İnsanların iman ile Allah ve Yüce sıfatlarını tanıyabilmesi ümit edilir. Böylece, insanlar Allah'ın “rahim” ve “rahman” sıfatlarından örnek alabilirler. Bu şekilde, iman yalnızca inanca bağlı bir kavram ile sınırlı değildir; daha kamil bir imana sahip olabilmek için, kalpte bulunan imanın Allah'ın diğer kullarına iyilik yaparak tezahür etmesi gerekmektedir.¹⁴³

2. Din ve Devlet

Endonezya devleti ilk kurulduğundan itibaren sosyal ve politik hayat içindeki İslâm ve devlet arası ilişkinin fundamental bir söylemi olmuştur. Endonezyalı entelektuellerin İslâm ve devlet ilişkisi konusundaki farklı görüşlerinin sebebi esas olarak kendilerine göre dinî değerlere ve anlayışlara sahip olmalarıdır. Gus Dur için, Endonezya'da devlet bağlamındaki İslâm dini, devletin dini olamaz. Şayet İslâm dini, yasal ve resmi bir şekilde devletin dini olursa gayr-i Müslimlerin çeşitli psikolojik tepkilerinin ortaya çıkmasına bir sebep olacaktı. Zira Endonezya'nın bağımsızlığına kavuşabilmesi için onlar da büyük katkılar sağlamıştır. Eğer bu durum gerçekleşirse (İslâm dini devlet dini, İslâm hukuku devlet hukuku kılınırsa), devlet'in öteden beri

¹⁴² Muhammad, a.g.e, s.55.

¹⁴³ Syarkun, a.g.e, s.174.

binlerce ırk ve çeşitli dinlere sahip olan Endonezya halkları arasında inşa ettiği birlik ve hoşgörü yıkılmış olacaktı.¹⁴⁴

Gus Dur'un din ve devletle ilgili düşünceleri problemin çözümüne yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Söyle ki; İslâm hukukunun resmi devlet hukuku olarak uygulanmasını savunan bazı düşüncelere karşı bir yanıttır. Hatta bazı aşırı gruplar, bunu (İslâm hukukunun devlet hukukuna uygulanmasını) kabul etmeyen kimselerin İslâm'dan çıktıklarını iddia etmişlerdir. Gus Dur'a göre İslâmi bir devlet kurmak isteyenler şu iki ayeti esas alarak düşünceleri ortaya çıkartmışlardır, “*ve men lem yahkum bimâ enzelallâhu fe ulâike humul kâfirûn*” - Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir (Maide, 5/44) ve “*ûdhulû fis silmi kâffeten*” - Hepiniz silm'e dahil olun Allah'a teslim olun (Bakara, 2/208). Gus Dur'a göre onlar, ayetteki “*as-silm*” kelimesinden İslâmi bir sistem, yani İslâmi yönetim anlamaktadırlar. Bu şekilde bir tefsir ancak birkaç kişi tarafından kabul etmiştir; alimlerin çoğu (özellikle Endonezya uleması) ise bu kelimeyi İslâm'ın bir koruyucu olduğu şeklinde tefsir etmişlerdir. Demek ki Kur'an, İslâm'ın gayr-i Müslimler dahil herkes için bir koruyucu olduğunu söylemektedir. Bu Kur'an'da geçen su ayetler de çok uyumludur: “Seni ancak ümmetler arası sila-i rahim'i olan kardeşlik iplerini bağlamak için rahmet olarak gönderdik” (*Ey Muhammed!*) *seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik*” (Enbiya' : 21/107).¹⁴⁵

Gus Dur İslâm devleti olmadığını iddia etmiştir. Açıklama olarak, hayatı boyunca “İslâm devleti” diye bir şeyi aradığını ancak onu her yerde bulamadığını söylemektedir. Nihayet, “İslâm Devleti” diye bir kavram olmadığı sonucuna varmıştır.¹⁴⁶

Zira su iki şey hakkında İslâm dünyasında kesin olarak bir görüş veya delil bulunmamaktadır. *Birincisi*, İslâm açık olarak Resülüllah'tan sonra kimin geleceğini ve nasıl bir şekilde geleceğini haber vermemektedir. Yoksa esas ve önemli bir konu olan halifelik hakkında Kur'an'da açıklama olurdu. Hz. Peygamber toprağa verildikten üç gün sonra Hz. Ebu Bekir'e biat edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz.

¹⁴⁴ Abdurrahman Wahid, *Menjawab Perubahan Zaman*, s.76.

¹⁴⁵ Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, s.78.

¹⁴⁶ Wahid, a.g.e, s. 81.

Ali'nin biat şekilleri ve halife olmalarında diğerleriyle farklı yollarla izlenmiştir. *İkincisi*, İslâm tasarlanmış İslâm devletinin büyüklüğü, genişliği ve sınırları ile ilgili belli bir ölçü koymamaktadır. Hz. Peygamber, devletin yönetim şekli hakkında kesin bir bilgiyi bırakmadan Müslümanlar ve Medine'yi terk edip Allah'ın Rahmetine kavuştu. Hz. Ömer zamanında ise İslâm devleti, Atlantik'in doğu kıyılarından Güneydoğu Asya'ya kadar uzanan bir imparatorluktur. Demek ki, İslâm devletinin sınırları dünya'yı kapsayan geniş bir coğrafya mı yoksa tek bir millet (etnisite) ile sınırlı mı, bu konuda hiç bir açıklık yoktur. Ayrıca, hangi kavramsal form üzerinde yürüyor yönetim şekli? Ulus-devlet (*nation-state*) şeklinde mi veya şehir-devlet (*city state*) şeklinde mi? Bu konuda da bir açıklık yoktur.

Gus Dur'a göre Kur'an ve Sünnet, devlet oluşumu, yönetim şekli ve modern hukuk ile ilgili hususları kesin ve açık olarak anlatmamaktadır. Bu nedenle, İslâm devleti diye bir konu üzerinde durup tartışmak ona göre önemsiz ve boş şeylerle uğraşmak demektir. İslâm devleti düşüncesi kavramsal olmayan bir düşüncedir. Müslümanların çoğunluğu bu düşünceye katılmamaktadır. Bu düşünce yalnızca aşırı bir derecede kendi bireysel görüşü ile İslâm'a bakan bazı liderlerin görüşüdür.¹⁴⁷

Gus Dur'a göre, bütün halklara ifade özgürlüğü hakkını vermek, hoşgörüyü yaratmak ve saygı ile dolu bir toplum ortamı kurmak devletin önemli görevleridir (ana hedef) . Bu önemli noktalar ister demokratik, İslâmi, Komünist, laik ister herhangi bir yönetim şekliyle gerçekleştirilebilmektedir. Yani, bunlar yalnızca tamamen İslâmî devlet tekelinde bir sistem ile sınırlı değildir.

Böylece İslâm, hayata nasıl muamele edeceğini en iyi bilendir. Doğru bir anlayış, İslâm'ın yalnızca politik bir din olmadığını gösterir. Hatta İslâm'da politika büyük yer tutmamaktadır denilebilir. Bunlar da halklara fayda veren şeylerle ilgilidir, yani halk ve toplum, özellikle alt sınıflar açısından esas ve önemli şeylerden ibarettir. Kur'an'da Allah'ın buyurduğu gibi: *Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir).* (Hasr suresi 7.ayeti). Gus Dur'a göre bu ayet, İslâm fakir ve mazlum

¹⁴⁷ Wahid,a.g.e, s.84.

kişilere yardım fonksiyonu/görevi daha önem verdiğini gösterir. Aksine İslâm, devlet yönetimi ile ilgili hiçbirisinden özel bir şekilde bahsetmemektedir. Böylece çok açık görebiliriz ki, İslâm adil ve müreffeh bir toplum yaratmaya önem vermektedir. Diğer ifadesiyle, mukaddes olan Kur'an, devlet yöntemi ve politik sistemine değil refah bir toplum oluşturabilmeye öncelik tanımaktadır.

Gus Dur'a göre İslâm perspektifinde bir lider'in oryantasyonu doğrudan kendi tarafından yönetilen halk ve toplumun refahlığıyla ilgilidir. Bu demek ki İslâm, ülke liderlik ya da toplum liderlik gibi devletin uygulanacak yönetim şekli ve sınırları ile ilgili hiçbir ayrılık yapmamaktadır. Burada İslâm, ister dünya imperatörlük, cumhuriyet, ulus-devlet ister şehir-devlet liderliğinin arka planı için hiçbir format veya yönetim şekli belirlememektedir. O yüzden İslâm ülkelerinde bulunan yönetim şekli doğrudan demokratikleşme süreciyle bağlamaya çalışmak boş bir iştir. Çünkü şimdi görebiliriz ki, İslâm ülkelerinde bazı otoriter bazı demokratik, bazı amir bazı kral yönetim şekliyle, bazı ulemaların liderliği bazı da ataların liderliği (*community leaders*) ile çeşitli yönetim şekliye takip etmiştir. Takip edilen yönetim şekli doğrudan halklar ve ülkeye fayda getirebildiği sürece İslâm perspektifinde o yönetim şekli ve liderliği meşru sayılmaktadır.¹⁴⁸

Gus Dur'a göre fıkıh kaidelerinde söylendiği gibi liderin kararı ve hareketleri doğrudan yönetilen halkların refahıyla ilgilidir (*tasherruf el-imam 'ala el-ra'iyye manutun bi el-maslahah*). Ancak refahın ölçüsü yalnızca mala sahip olma/ekonomi durumu, ortalama yaşam süreci gibi istatistiksel ve maddi gerçekliklerden ibaret değildir. Ona göre refahın ölçüsü, ifade ve konuşma özgürlüğü hakları ve yasalar karşısında aynı hakka sahip olmak gibi manevi haklarla ilgilidir. Yani, sosyal örgütlenme özgürlüğü, halkların devletini hangi yönetim şekliyle yürütme özgürlüğü ve adaleti yaratmak için hangi yaşam yönlerini belirleme özgürlüğü.¹⁴⁹

Gus Dur'un kavramına göre, ülkenin geliştirme yönü halk yararı olmalıdır. Modernizasyonu ve kentselleşme için sadece insan kaynaklarının geliştirilmesi veya yeterli teknik ustalığı ile ilgili değildir. Diğer bir deyişle, ülkenin geliştirmesi mutlaka adalet kurmayı gerçekleştirecektir. Sadece bir toplum veya bir kısmı halklarının

¹⁴⁸ Wahid, a.g.e, s.97.

¹⁴⁹ Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2000, s.98.

kalkınması hedeflememek, ayrıca bütün toplumun haklarını kazanmaktadır. Bu prensip ile, ülkenin devamını bir anahtardır.¹⁵⁰

Yukarıda zikredilmiş olduğu Gus Dur'un din ve devlet ile ilgili görüşleri kendisi seküler bir kişi olduğunu gösterir. Gus Dur, dinî hükümleri bir devlet kanunu olarak yapılmasını istememiştir. Buna rağmen kendisi dine karşı bir kişi olduğu anlamına gelmez, tersine Gus Dur dinin, halklara iyilik yapmaya teşvik olabileceğini istemektedir. Bu konuda örnek olarak Türkiye ve Japon'u almıştır. Ona göre, Türkiye kurma esnasında devleti geliştirmede Kemal Atatürk'ün başarısızlığını birçok tarih araştırmacılar tarafından yazılmaktadır. Zira Atatürk, İslâm'ı ne bir değişim sürücü ne de bir geliştirici olarak görmüştür; Japon ise hızlıca ülkeyi geliştirip batı teknoloji derecesine ulaşabilmektedir. Zira o ülke Shinto dinini ülkenin geliştirici olarak değerlendirebilmektedir.¹⁵¹

3. İslâm'ın Yerelleştirilmesi

Dinî bağlamında Gus Dur'un özgün düşüncelerin bir tanesi "İslâm'ı Yerelleşme" (*indigenization of Islam* veya *puritanical Islamic movement*) kavramıdır. Yani, İslamsal özelliklerini kaybettirmeden Allah'ın koyduğu İslâmi değerlerin gündelik yaşam kültürüne barındırabilme normatif bir yaklaşımdır. İslâm'ı Yerelleşme fikri geneologis olarak ilk defa 1980 yıllarında Gus Dur tarafından ortaya atılmıştır. İslâm'ı Yerelleşme fikri, Gus Dur'un Nusantara tarihiyle ilgili derin bir düşüncenin bilinci sonucudur. Bu bilinci, İslâm'ı yalnızca formel hukuki, fıkıh merkezli ya da Nusantara'nın yerel kültürüne ve geleneklere dikkat etmeyen bir İslâm hukuku olarak kavranıldığı zaman doğmuştur. Bu bağlamda sanki İslâm, yalnızca Orta Doğu'nun otoriterleri içinde bir din olmuştur. Böylece giyim tarzı gibi hayatın çeşitli yönleri Orta Doğu'ya - İslâm'ın ilk doğdu coğrafyaya - uyulması gerekmektedir. Gus Dur ise böyle bir görüşü İslâmlaşma süreci değil Araplaşma bir süreci olarak değerlendirip bu görüşe katılmama durumundadır.¹⁵²

Bu fikir, Gus Dur'un, dinî yasaların muntazam olması ve devletin resmi yasası olması, yani Kur'an ve Sünnet'in devletin anayasası olarak alınmasında ısrar eden

¹⁵⁰ Wahid, a.g.e, s.94.

¹⁵¹ Wahid, a.g.e, s.72.

¹⁵² Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, s.244.

grupların varlığından doğmuştur. Aynı zamanda onlar devlet ve siyasi ideolojik görüşlerin evrensel olmasında ısrar etmektedirler. Onlara göre doğru olan görüşler, yalnızca Seyid Kutb, Ebu el-A'la el-Mevdudi veya Ayetullah Khumeyni'nin görüşleridir. Diğer görüşler ise kendisinin yerel arka planlı olan görüşler mutlaka yanlıştır ve arındırılmalıdır. Sözelimi, Cava mimari şeklinde kurulmuş camiler Orta Doğu'nun kubbeli camiler (genelde) tarzına dönüştürmeli. Geleneksel saç bandı (Cava'da *udeng*, *iket* ve *blangkong* gibi) Yasser Arafat modeli "kırmızı beyaz" türban ile değiştirmeli. Günlük konuşmalarında aynı şekilde, Arapça ile konuşmak yerel dili ile konuşmaktan daha dinî görülmektedir. Örnek, kardeş kelimesi "ehun" kelimesi ile, *langgar* (namaz kılma yeri) "musalla" (salat yeri) kelimesi ile, doğum günü kelimesi "milad" kelimesi ile, hatta *Sembahyang* (namaz) kelimesi "salat" kelimesi ile değiştirmedeği sürece o kelime dinî mahiyeti taşımamış olur demektir. Gus Dur'a göre bunlar, Müslümanları tekrar kendi kültür tarihini bilinciye kazanmaya çağırılmaktadır. Böylece Endonezya'nın kültürleri yıkabilecek olan Araplaşma ve İslâm formalizm tuzağına düşürmekten kaçınabilmektedir.¹⁵³

İslâm'ı Yerelleşme, Cavalaşma (Javanization) ya da sinkretizm anlamına gelmemektedir. İslâm'ı Yerelleşme demek Endonezya'nın yerel kültürlerini alıp dinî hükümleriyle bir araya getirerek formüleştirmek demektir. Bu esnada tabii ki ister yerel kültürler ister dinî hükümlerin yapılarını değiştirilmemeli. İslâm'ı Yerelleşme sürdürerek asıl kültür kaldırmak anlamına gelmez ancak aynı zamanda halk kültürlerini İslâmın nasları (fıkıh usulu ve fıkıh kaidesi) ile uyumsamak anlamına gelir.¹⁵⁴ Ayrıca, Gus Dur İslâm'ı büyük bir ırmak olarak, Endonezya'nın sosyo-kültürelere ise ırmağın kolları olarak benzetmiştir. Hatta bir ırmak ve kolları daha büyük bir ırmağa dökülebilir. İrmağın kollarından yeni dallar ve o dalların ana su kaynağı değiştirebilen veya kirletebilen yeni suları getirebildiği söz getirmiştir. Bu demek ki, bir su kaynağı olup aynı ırmaktan geldiği halde suları farklı olabilir. Hatta bazı ırmağın akışları aşırı kirli endüstriyel atıkları ile kirleyebilmesi imkanı var ve çok şık görülebilmekteyiz. Fakat ana ırmak bir, akan sular da aynı. Bu benzetme, tarih ve içindeki süreçler İslâm'ı değiştirmedeği, ancak yalnızca İslâmi (dinî) hayatından tezahürlerini değiştirmektedir.

¹⁵³ Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, LKIS, Yogyakarta, 1999, ss.106-108.

¹⁵⁴ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Desantara, Depok, 2001, s.117

Gus Dur'un iddia ettiği gibi İslâm'ı Yerelleşme aslında İslâm tarihinin bir parçasıdır. Bulunan gerçeklik İslâm'ı değiştirmeden ancak yalnızca günlük ve sosyal hayatına tezahürlerini etkilemiştir. Diğer ifadesiyle Gus Dur söyle yazmıştır, Batak (Endonezya'da bulunan ırklardan biri) Kur'an'ı, Cava Hadisi diye yoktur, ne olursa olsun İslâm, İslâm olarak kalacaktır. Ancak hepsini eşit kılınması gerektiğini anlamına gelmez.

Esas anlam itibariyle İslâm'ı Yerelleşme kavramı Gus Dur'un "el-'ade muhakkame" (adet hüküm edicidir) fıkıh usulü kaidelerini düşünmesinin sonucudur. Örnek olarak nikah ile ilgili bir örnek vermiştir; aslında iki kişi bir eş (karı-koca) olabilmenin çok az rükünleri vardır, bunlar icab, kabul, tanık ve veli. Diğerleri ise adet ve kültüre bırakmıştır. Sözgelimi, nikah töreni nasıl düzenlenecek konusu. Burada adet ve kültür, dinin normatif kuralları dayanarak yeni davranışlar ile arası bir bağlayıcıdır. Ona göre, böyle bir din ve kültür arası ilişki çok iyidir. Sözgelimi, Cava'nın geleneksel nikah kiyafeti gelinin omuzu açık bırakmaktadır, Müslümanlar buna zina ve anne-babaya itaatsizlik gibi büyük günah olarak bakmamaktadır. Böyle bir eksiklik adetten bir parça olduğunu anlaşılabilir – fakat dinî şartları olan aile geçimini sağlama gibi din tarafından zorunlu kılındığı şeyleri yerine getirmek esas olarak görülür. Kültürel tezahürü ise adete bırakılmıştır. Bu durum yüzlerce sene fazla tepki görmeden devam etmektedir. Bu ilişki modelleri "el-'ade muhakkame" tarafından yönetilmiştir. Böylece adet ve kültür nikahın meşruluğunu bozmadan devam edilebilmektedir. Yine de, Gus Dur'a göre İslâm dini hükümleri ile günlük hayat arası intibak yalnızca kültür meselesi ile ilgilidir. Sözgelimi, veli nikah konusunda, manevi veya üvey baba manevi veya üvey kız çocuğuna asla veli olabilme imkanı yoktur. Zira bu veli meselesi geleneksel ve adet meselesi değil dinî bir hükümdür.¹⁵⁵

Effendy'e göre Gus Dur, İslâm'ın değerleri ile yerel kültür değerleri karışımı da kontrol altında alınması gerektiğini iddia etmiştir. Yerel kültürler İslâm'ın değerlerine hakim olmamalı gerekmektedir. Her ne kadar bağlamsal anlayışına önemli olsa da,

¹⁵⁵ Wahid, a.g.e, s.19.

İslâm'ın özgünlüğü da korunması gerekmektedir. Namazda Arapçayı zorunlu olarak kullanılması gibidir.¹⁵⁶

İslâm'ı Yerelleşme kavramını ortaya çıkartan ilk kişi olarak bilindiği halde Gus Dur, İslâm'ı Yerelleşme kavramı Nusantara'ya İslâm'ı yayma esnasında *Wali Songo* (dokuz veli) bu kavram belirtip yaşam hayatına uygulanmış olduğu iddia etmektedir. *Wali Songo* tarafından yapıldığı İslâm'ı Yerelleşme, Cava'da eskiden beri var olan yerel bilgeliği (*local wisdom*) yok etmeden hatta ortadan kaldırmadan başarılı bir şekilde Cava topraklarını İslâmlaştırdı.

1980 yılların civarında Gus Dur bu kavramı yayarken, kıdemli ve genç entelektüeller de bu kavramının halkların hayatında tezahürünü araştırmışlardır. Tanrı merkezli hükümler, kalıtsal kültürleriyle bağlanma çabasıdır. Bu bağlanma çabası, her ikisinde (ister din ister kültürde) bulunan özelliklerini ortadan kaldırmamak şartıyla. Gus Dur İslâm'ın girişi ve Endonezya'nın yerli kültürünü kökten kaldıran Orta Doğu ve Arap'ın girişi ile kıyaslamıştır. Hatta bazı toplumlar ise çağdaş Müslüman aktivistler tarafından getirilen Arapçılık veya Orta Doğuculuğu, Endonezya'da bulunan İslâm'ın kendisinden daha saf ve salt olduğunu iddia etmektedir. Tarih, Arap Yarımadasında İslâm yayma hareketi savaşılarak otoriteyi genişlettiğini bize haber vermektedir. Aksine İslâm, Endonezya'ya hiçbir damla kan dökmeden girdiğini birçok kayıt altında alınmıştır. İslâm Endonezya'ya barış yoluyla girmiştir; ticaret, eğitim ve evlenme gibi yollarıyla. Gelişme şekli farklı olduğu için, çağdaş dönemde yayılmış Arapçılık ve Orta Doğuculuk fanatik ve sert bir Müslüman yaratmıştır. Burada, Gus Dur sahneye girip İslâm'ı yerli kültürleri bırakmadan halk tarafından nasıl kabul edilebildiğini yansıtmaktadır.¹⁵⁷

İslâm'ı Yerelleşme, din ve kültürün beraber yürüyebilmesini sağlamak ve birbirini düşürmekten engellemektedir. Bu kavramı, dininin asıl teorik uygulaması gerçekleştirmekte yerine din ve kültürün boşluk arası bir köprü olarak oluşturmaktadır. Günümüzde İslâm Yerelleşme farklı bölgelerde çeşitli bir din davranışları uygulanır.

¹⁵⁶ Bahtiar Effendy, *İslam and the State in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2003, s.78.

¹⁵⁷ Ainul Fitriah, "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam", *Teosofi*, Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 3, No. 1, Haziran 2013, s.45.

Başka ifadesiyle din davranışları aslında aynı şekilde yapmamakta birlikte İslâmın esas farklılık vardır.

Gus Dur tarafından sunulduğu İslâm'ı Yerelleşmenin uygulamasında dört önemli nokta bulunmaktadır. *Birinci*, İslâm'ı Yerelleşme bağlamsal (*contextual*) sıfatı taşımaktadır. Yani, İslâm'ın öğretileri zaman ve mekan bağlamında adapte edebilir (*salih li kulli zaman ve mekan*). Uygulanmış gereken işte budur, böylece islâmi/dinî yorumlaması sürekli gelişmesine rağmen İslâm'ı halk tarafından kabul edilmesi gerekmektedir. *İkinci*, İslâm'ı Yerelleşme ilerici (*progressive*) sifata sahiptir. Yani bu kavram zaman ile değişimleri, esas değeri yok edebilen bir tehdit olarak değil İslâm'ın yaratıcılığı ve hep gelişen bir süreç olarak değerlendirmektedir. İslâm Doğu ve Batı'ya kendin özü karartmadan açık davranır. *Üçüncü*, İslâm'ı Yerelleşme özgürleştirici (*liberative*) sıfatlı bir kavramdır. Yani, toplumda bulunan insani problemleri çözmek için her hangi bir din, ırk ya da sosyal statüüne bakmadan evrensel yaklaşım yoluna başvurmuştur. Fakat günümüzde özgürleştirici anlamında olan *liberative* terminolijisi aşağılayıcı (*pejorative*) anlamı taşıyan bir kavram olarak görünmektedir. Oysa Gus Dur, kendi tarafından getirilen *liberative* (özgürleştirici) kavramı, İslâm'ın alemlere rahmet olduğunu gösteren bir kavram olabileceğini istemiştir. *Dördüncü*, İslâm'ı Yerelleşme müsamaha (*tolerance*) olmalıdır. Yani, ümmetlere İslâm'ı tefsir etme esnasında ortaya çıkan görüş farklılığı, İslâm'ın hazinesini arttırabilecek ve benzersiz bir rahmet olarak öğretebilmektedir. Devlet ölçüsünde da Endonezya bu müsamahalı davranışlar ile kurulmuştur. Zira Endonezya, çeşitli dinler bulunan bir toplum üzerinde kurulmuştur.¹⁵⁸

Araştırma ve incelemeye devam edilmesine rağmen İslâm'ı Yerelleşme kavramı ilgili lehte ve aleyhte gruplar ortaya çıkmaktadır. İslâm'ı Yerelleşme devleti laikleştirme bir hareket olarak görülmektedir. İslâm'ı Yerelleşme ve devleti laikleştirme aynı şeydir, yalnızca pratik hedefleri farklı; yani, İslâm'ı Yerelleşme Endonezya'da bulunan Müslümanlara amaçlanırken, devleti laikleştirme ise devlet yaşam praktiklerine doğru yönelir diye görüşler ortaya çıktı. Aksine Mudhoffir, İslâm'ı Yerelleşme Endonezya'da ortaya çıkan yayılmış olan radikalliğin (*radicalism*) bir

¹⁵⁸ Syarif Hidayatullah, *İslam İsmi-isme; Aliran dan Paham Islam di Indonesia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2010, s.51-52

çözüm olarak görmektedir.¹⁵⁹ Yerel İslâm, yayılmış kültürel ideolojiye daha sahip olmaktadır yani yerel farklılıkları genel ideolojilerden daha önem verir. Böylece, barış yaratmanın engellenen, radikal dinî anlayışına dayanan radikallik pratiklerini kaldırıp bir daha ortamda bulunmamaktadır.

C. ABDURRAHMAN WAHİD'E GÖRE DİNİ ÇOĞULCULUK

Endonezya Halkları çeşitli kültürler, kabileler, ırklar, dinler, ve ideolojiye sahip olan bir halktır. Toplumda görülen bu çoğulculuk Endonezya toplumuna ait ayrı bir zenginliktir. Bu farklılıkların olmasına rağmen toplum barış içinde yaşayabilmek için toplumun bütün tabakalarında yer alan insanlar diğer din, ırk vb. grubuna şüphelenmeden ve kötü düşünmeden dine, ten rengine, sosyal statüsüne, ve ırklarına bakmadan olgun bir bakışa sahip olmak şarttır. Endonezya çok eski tarihlerden beri çoğul bir toplumdur ve bu çoğulculuğa karşı saygı göstermek bu farklılıkların kaçınılmaz bir sonucudur.

Wahid'in başlattığı çoğulculuk kavramı Endonezya toplumu için barış bir ortamı yaratma çabasında önemli bir parçadır. Bu kavram hayat ve insanlık için mühim bir temeldir. Endonezya gibi çoğul olan bir toplumda farklı dinleri, tarikatları, ırkları, vb. gruplarının idare etmesinde yanlışlık olursa gerginlik, düşmanlık, siddet, gibi kötü sonuçlar doğmasına neden olur ve ileride milletin paçalanmasına neden olabilir. ¹⁶⁰

Wahid'e göre toplumda çoğulculuk kavramı doğru bir şekilde uygulanabilmesi için sadece aynı ortamda barış içinde yaşamak yeterli olmamaktadır çünkü böyle bir ortam çok hassas olup mevcut olan gruplar arasına sıkıntılar çıkma ihtimali az değildir.¹⁶¹ Çoğulculuk kavramı doğru bir şekilde yürütebilmesi için toplumda zaten var olan çoğulculuğu anlamak ve değer vermek önemlidir. Bunu da farklı din, ırk vb. grupları birbirini tanımak ve samimiyet göstererek diyaloglar yapmak ile olabilmektedir. Böylece gruplar arasında karşılıklı bir ilişki kurulmuş olur.¹⁶²

¹⁵⁹ Abdil Mughis Mudhoffir, 'Gus Dur's İndigenization vs Radicalism', The Jakarta Post, 3 Ocak 2014. <http://www.thejakartapost.com/news/2014/01/03/gus-dur-s-islamic-indigenization-vs-radicalism.html>. Erişim tarihi 17 Ekim 2016.

¹⁶⁰ Syarkun, *Ensiklopedi Abdurrahman Wahid*, s.264.

¹⁶¹ Umaruddin Masdar, *Membaca Pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1998, s.139.

¹⁶² Masdar, a.g.e, s.145.

Daha önce anlatılan sebeplerden dolayı Wahid, tüm gönülüyle din çoğulculuk kavramını desteklemiştir. Kendisi bunu gönül çağrısı ve İslâm öğretilerin bir uygulaması olarak değerlendirmiştir. Farklılık hiçkimse tarafından değiştiremeyen bir sünnettullahıdır. Hatta mevcut olan bu farklılığı iyice değerlendirebilirse bir hayır ile sonuçlanabilmektedir. Wahid'e göre milletin içinde uyum oluşturabilmek için toplum, çoğunluk kavramı aynı şekilde anlaması şarttır çünkü ancak bu şekilde birbirlerine daha çok saygı ve değer verebileceklerdir.¹⁶³

Wahid, İslâmı milleti birleştiren, mevcut olan farklılıkları savunan, ve modern zamandaki çeşitli problemlerini cevap verebilen bir din olarak rol almak gerektiğini vurgulanmıştır. Böylece İslâm daha kapsamlı, hoşgörülü, eşit, ve demokratik olur. İslâm yasal-simsel değerleri nazaran daha çok evrensel ve temel değerleri üzerinde durmak gerektiğini söylenmiştir. İslâm bir toplumun hayatına renk katarak İslâmın ruhu milliyetçilikle birleşmiş olur¹⁶⁴, bunu ayrıntılı olarak söyle açıklanabilir:

1. Demokrasi ve Adalet

Wahid'in çoğulculuk kavramı demokrasi kavramından ayrı olarak bahsedilemez. Wahid'e göre her halkın kabileyi, dini, cinsiyeti, ya da konuştuğu dilini bakılmadan hakkı ve statüsü aynıdır. Wahid için demokrasi azınlığın hakkını savunmak ve korumak anlamındadır. Demokrasi ile her din bir problem varlığında buna bağlı olarak kendi görüşünü vermede aynı hak ve yere sahip olduğunu vurgulamak istemiştir.¹⁶⁵

Wahid demokrasinin temel değeri üç nokta yani insanlık (*humanity*), eşitlik (*equality*), ve adalet (*justice*) altına çizmiştir. Bu üç noktalar iyi bir sosyal-demokrasi ilişkisi gerçekleştirebilmek için birbirini tamamlanması lazım. İlki insanlık, bu konuda insanlar arası ilişkileri en önemli noktadır bunu Kur'an Ankebut süresinin 13.ayetinde geçtiği gibi insanın yaratılmasının amacı birbirlerini tanımaktır. Wahid'e göre bu ayet sosyal ilişkilerin önemini vurgulamıştır. Hatta Kur'an Enbiye süresi 107.ayetinde net

¹⁶³ Syarkun, a.g.e, s.265.

¹⁶⁴ Khoirul Hadi, "Dakwah Lintas İman sebagai Upaya Harmonisasi Agama", *Fikrah Dergisi*, 4.C, S.2, 2016, s. 314.

¹⁶⁵ Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi," *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, (ed.) Th. Sumartana, Dian Interfidei, Yogyakarta, 1994, 272.

bir şekilde Peygamber Efendimiz Rasululah SAV. tüm kaynatlar için rahmet olarak gönderildiğini vurgulanmıştır.

İkinci olan eşitlik (*equality*) noktasında Wahid ekonomik (iktisadi) eşitliği vurgulamıştır buna daha sonra iktisat demokrasisi olarak adlandırılmıştır. Eşitlik çerçevesinde azınlık ve çoğunluk söz konusu değildir çünkü temelde her insanoğlu birbirleriyle aynı statüye sahiptir. İktisat demokrasisine ve sosyal adaletine ulaşabilmek için her insanın grubu, dini, kabileyi, vb. ayırımlarını bakılmadan eşit olarak değerlendirilmesi lazım.

Üçüncü noktası ise adalettir (*justice*). Wahid adalet prensibi Kur'an 4/135'dan esas aldı. Ona göre politik ve sosyal hayatında adalet için mudahale etmek çok önemlidir. Bu mudahale sadece halklar arasında adaleti ulaştırmakla kalmayıp halkın hükümeti kontrol etmede gerekli olan adaleti iyi bir şekilde yürütmesi için şarttır. *“Halk hükümdarı kontrol edemediğinden adalet hiçbir şekilde hissedilmeyecektir. Bu kontrol da halkların anayasadaki yeri eşit olmak şartıyla ancak efektif olabilmektedir.”* Örneğin halkın hükümdarı kontrol etmede ve şikayet etmede hakkı yoksa bir hükümdarın rüşvetten uzak olup olmadığını nasıl anlaşılabilir? Wahid hükümdar tarafından halkın düşünceleri özgür olarak söyleme fırsatı tam bir şekilde sağlayamadığından teessüf etmektedir.¹⁶⁶

Demokrasiye odaklanarak Wahid'un düşünceleri genel olarak daha çok İslâm çalışmaları ve özel olarak da çoğulculuk ve demokrasi kavramında yoğunlaşır. Wahid İslâm hukukun uygulaması yer ve zamana uygun değişiklikler yapılması gerektiğini söylemiştir. Buna örnek olarak İslâm'da var olan idam cezasıdır. Ona göre idam cezası Endonezya'da uygulanırsa İslâm'dan Hristiyanlığa ya da başka dinlere geçtiğinden en az 25 milyon insan idam cezası almak zorunda kalacaklar. Ondan dolayı İslâm hukukun uygulaması ihtiyaca göre yeniden gözden geçirmesi lazımdır.¹⁶⁷

Wahid'e göre İslâm demokrasi diye bir şey vardır. Bazı insanların iddia ettiği İslâm demokrasiyi engelleyen bir din olan ifadesi kabul etmemiştir. Ona göre İslâm demokrasi bir dindir buna deme sebebi ise ilki İslâm hukuklu bir dindir. İslâm birinin

¹⁶⁶ Zainul Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia Muslim-Christian Discourse*, yayınlanmamış Doktora Tezi, Hamburg Üniversitesi, Hamburg, 2007, s.137-138.

¹⁶⁷ Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, 122.

sosyal statüsüne hiç bakmadan bütün insanları aynı hukukun altındadır. Böyle olmazsa zaten İslâm hukuku hiçbir şekilde yürütülemeyecektir.

İkincisi İslâm danışma (*deliberation*) esasına sahiptir “emruhum şûrâ beynehum”, yani bütün probemleri insanların arasında danışarak çözülür. Bu nedenle bir sorun varsa özgür ve açık olarak beraber bahsetmek, kafa yormak adeti herkese en iyi bir çözümle sonuçlanmaktadır.

Üçüncüsü ise İslâm her zaman hayatı iyileştirmeye çalışır. Çünkü esas olarak dünyadaki hayat ahiret için bir hazırlıktır. “vel âhıratu hayrun ve ebkâ”, ahiret hayatı daha hayırlıdır ve bâkidir. Bu nedenle insanın dünyadaki hayatı ahirette daha iyi bir hayat sahip olabilmek için sürekli bir iyileştirme olması şarttır. Bunu aslında demokrasinin bir prensibidir çünkü demokrasi esasta hayatı iyileştirmek için insanların gösterdiği bir çabadır. Bu sebeplerden dolayı İslâm yenilik bir dindir *diinul ıslah*.¹⁶⁸

Adaletle ilişkilendirilse, Wahid demokrasi sadece adaletle yürütülebileceğini vurgulamıştır. Eğer İslâm demokrasiyi desteklerse adaleti da desteklemesi lazımdır. Kur’an’da geçtiği gibi “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, Adaletle şehitlik eden kimseler olun.” Bu ayetteki Allah’ın emrettiği sey bellidir yani adaletin her biçimini ayakta tutmaktır. Hukukta adalet, politikte adalet, kültürde adalet, ekonomide adalet, ve ya sosyal adaleti doğru bir şekilde tutulması gerektiğini vurgulanmıştır.¹⁶⁹ Sosyal adaleti çok önemlidir çünkü İslâmın temelinden biri Fıkıh kuralıdır; “bir hükümdarın halkı için attığı adım ve bilgeliği hep halkın refahına ilişkilendirmesi lazımdır”. Buradaki esas halkın refahi olduğundan adalet olması çok önemlidir. Bu refaha doğru yönlendirme bir toplumun demokratik olup olmadığını gösteren bir kanıttır. Böylece hukuklu bir din olan İslâm hep demokrasiyi ister ve buna bağlı olarak diğer adaletlerinin yanısıra İslâm sosyal adaleti de geliştirmesi lazımdır.¹⁷⁰

Buna rağmen Wahid demokrasiyi ayakta tutma çabası kolay bir şey olmadığını farketmiştir. Ona göre din grupları ve örgütünde mevcut olan demokrasi engellerinin sebebi onların sahip olduğu değerlerindeki farklılığından kaynaklanmaktadır. Her din kendi kutsal kitabında var olan özgü bir değeri vardır. Bunu her din için sadece bir doğruluk kabul edilebileceğini anlamına gelir yani kendi kutsal kitabından var olan doğruluktur. Din hukuku ebedi kutsal kitabından kaynaklandığı için ebedi bir hukuktur.

¹⁶⁸ Abdurrahman Wahid, *İslam Negara dan Demokrasi*, Penerbit Erlangga, Cakarta, 1999, s.88

¹⁶⁹ Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, s.92.

¹⁷⁰ Abdurrahman Wahid, *İslam Negara dan Demokrasi*, s.89

Din hukuku değiştirmek kutsal kitabı sınırlamak demektir ve bunu söz konusu dinin mutlak doğruluğu bozmak bir işitir.¹⁷¹

Demokrasi diğer yanda din değerleri açısından halk tarafından değistirilmesi için büyük bir fırsat vermiştir ve bunu da dinde var olan ebedi değerleri tehdit etmektedir. Roma kilisesinde boşanma Tanrının bereket ettiği evlenmenin kutsallığını bozması olarak düşünüldüğünden halkın mahkeme yoluyla boşanma hakkı din tarafından reddedilmektedir. İslmda başka bir dine girmek tevhid kavramının doğruluğun reddetmesi demektir ve bunu hiç bir şekilde kabul edilemez. Dinden ıkanlar idam cezasıyla cezalandırılır. Ancak bu konuda demokrasi kavramı farklı bir görüşe sahiptir. Demokraside doğruluğa mahkumiyeti her insanın bireysel hakkıdır ve bundan dolayı ayakta tutulması lazımdır ve diğer dine girmek herkesin hakkıdır.¹⁷²

Demokrasi birinin ırk, din, cinsiyet, ve dili bakmadan tüm halklar anayasada aynı dereceye ve yere sahiptir.¹⁷³ Ancak her din farklılıkları arar çünkü her din doğuşundan beri kendine özgü değerleri vardır. Bu özgü değerler demokrasiyi ayakta tutunabilmek için milletin ihtiyacına göre uyum sağlayabilmesi lazımdır. Böylece çok net ki her din milletin demokratikleşmesi için gerekli olan dönüşebilir fonksiyonu, içsel değişikliklerden kaynaklanması lazım. Din grubundaki içsel değişikliğe temel almadan dışsal değişiklik yapmak çok sığ ve kalıcı olmayan bir şeydir.¹⁷⁴

Bir din grubunda içsel değişiklikler yapmak için din insan haysiyeti, anayasanın önünde insanların eşitlik ilkesini, insanlar arası dayanışma hakkındaki görüşleri yeniden formüle etmek lazımdır ki şekilde her din evrensel değerleri tanıyıp yeni bir dinler arası düzeni kazanılmış olur. Bu yeni düzen ise toplumu hangi gruptan, dinden, ırktan vb. şeyleri bakılmadan fakirliğin önlemesi, hukukun ayakta tutulması, ve görüş şylemede özgürlük gibi en somut bir şekilde toplum hizmeti vermekle sonuçlanır Eğer bir din bu yeni düzenine girebilirse, din kurtuluş bir fonksiyon sağlamaya başarmıştır (*Tahrir, liberation*).¹⁷⁵

2. İslâm'ın Evrenselliği

¹⁷¹ Abdurrahman Wahid, *İslam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Transformasi dan Kebudayaan*, The Wahid İnstitute, Cakarta, 2007, s.285.

¹⁷² Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Grasindo, Cakarta, 1999, s.166.

¹⁷³ Wahid, *Menjawab Perubahan Zaman*, s.36

¹⁷⁴ Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, s.168.

¹⁷⁵ Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, s.168.

Wahid, İslâm'ın ahlaki öğretilerinden hem bireysel hem topluma verildiği beş temel güvenliğine çok önem vermektedir. Zira dinî anlayışa göre insanlık için gerekli olan huzur ve mutluluğun sağlanması ve korunması için gerekli beş temel esas vardır. Bunlara, “olmazsa olmaz” anlamına “zarûrât-ı diniyye” denir. Bu beş tane esas şunlardır: (1) Canın korunması (*hifzu'n-nafs*), (2) Dinin korunması (*hifzu'd-din*), (3) Neslin korunması (*hifzu'n-nesl*), (4) Malın Korunması (*hifzul-mal*) ve (5) Aklın korunması (*hifzu'l-'akl*).

Wahid yukarıdaki saydığımız zaruriyyat-ı hamse'yi kavramsal olarak paradigmatik bir referans olarak değerlendirmektedir. Aynı zamanda bu beş tane esası İslâm'ın asli ve evrensel ilkeleri olarak görmektedir. Wahid'e göre, zaruriyyat-ı hamse'yi hayat ilkeleri olarak bütünlük bir şekilde kabul edebilirsek, o zaman bir devlet genel hukuk anayasa ile yönetilebilir. Zira bu beş esas farklı görüşlere karşı hoşgörü ve vatandaşlar arası eşitliğin gerçekleşmesine desteklemektedir. Ayrıca, fonksiyonel olarak İslâm'ın misyonu olan toplumu ıslah etme efektif bir şekilde gerçekleşebilir. Böylece hoşgörü, insan hakları ve hürriyetine karşı ilgi ve Müslümanın gerilemesinden endişe gibi önemli konular hakkında daha farkında olabilmekteyiz. Bütün bunlar yapabilirsek, günümüz Müslümana kuşatan en büyük problemi olan fakirlik ve cahillikten kurtulmayı yeniden umut edebilmekteyiz.¹⁷⁶

İnsan ve insanlık konusu Wahid'in en çok önem verdiği ve odaklandığı iki konudur. O, insanı sevmektedir. Bu yüzden nerede olursa olsun ister yazıları ve hutbelerinde, ister günlük hayatında insanlık ilkeleri ve prensipleri tercüme etmeye ve göstermeye çalışmaktadır. Wahid'e göre insanın geçmiş hayatı ne olursa olsun, insanın temel haklarını korumak mecburiyetindeyiz. Sık sık insanın beş temel haklarını söylemektedir. Bu beş korunması gereken hakları Fıqh Üsulu teorisinden benimsemiştir. Bu korunması gereken beş esasına el-Kulliyet-i el-hamse (beş evrensel insanlık ilkesi) denilmektedir. El-Kulliyet-i el-hamse ilk defa hukukçu aynı zamanda büyük Sufi olan İmam Ebû Hâmid El-Gazali tarafından, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul* isimli kitabında tanıtılmıştır. Daha sonra Granada'nın büyük hukukçu olan Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvafaqat fi Usuli's- Şeria* adlı kendi yazdığı kitabında bu konu ile ilgili uzun uzun şerh yazmıştır. Beş temel esas şunlardır: *Hifzul-din* (din güvenliği, inanç

¹⁷⁶ Wahid, *İslam Kosmopolitan*, s.8

hakları), *Hifzun-nafs* (can güvenliği, yaşama hakkı), *hifzul-‘Akl* (akl güvenliği, düşünme ve ifade etme hakkı), *Hifzul-nesil* (neslin güvenliği), dan *Hifzul-Mal* (mal güvenliği). Bu haklar, evrensel anlamına gelen el-‘alemiyye mahiyetindedir.¹⁷⁷

Wahid, *el-Kulliyet-i el-hamse’yi* yorumlanırken klasik kitaplarda bulunan geleneksel yorumlardan farklı bir yorum yapmaktadır. Geleneksel yorumlar münhasır anlamları öne çıkartırken Wahid daha geniş, kapsayan ve bağlamsal bir şekilde yorumlanır. Sözgelimi, geleneksel tefsirlerinde Din Korunması (*hifzul-din*) esastan cihadın farz olması, dinden çıkma yasağı ve bidatler gibi konularıyla sonuçlar çıkartılmıştır. Geleneksel yorumlarında cihadı savaş ve saldırganlık olarak sık sık yorumlanmıştır. Wahid ise cihadı, toplumsal şiddete karşı mücadele, ölüm cezası kaldırma, din/inançta özgürlük ve farklı kültürlerde yenilik ve eşsizliğe saygı gösterme anlamında yorumlanarak geleneksel yorumlardan farklı bir bakış açısıyla bakmaktadır. Endonezya’nın tarih seyrine baktığımız zaman, Wahid kendisi Müslüman olması ve Endonezya’nın nüfusu çoğunluğu İslâm’ı benimsemelerine rağmen Konfüçyüs dininin yaşaması ve sosyal hayatı devam etmesine izin verilmiştir, aynı zamanda onlara hoşgörü bir şekilde davranmıştır. Wahid cihadı militarist bir savaş olarak görmeyip onu geniş anlamlı bir mücadele ve çaba olarak yorumlanır. Wahid’in 1966 yılında TAP MPRS XXV kaldırılmasını cesur bir şekilde istemesi cihad anlamda bir mücadele olarak örneklenebiliriz. Wahid’in 1966 yılında TAP MPRS XXV kaldırılmasını istemesi halk içinde büyük bir tartışma çıkmasına sebep olmuştur. Wahid ateist bir komünizm sistem yaşatmaya çalışan bir adam olarak suçlanmıştır, fakat düşüncesinde sadık kalmayı tercih etmiştir. Geleneksel yorumlarında *Hifzun-nafs* (Can Korunması, yaşama hakkı)’yı kıyasın gerçekleşmesi gerektiğini söylenmektedir. Aksine Wahid ölüm cezasını ciddi bir şekilde reddetmektedir. *Hifzul-‘Akl* ise sarhoş veren yada akılı bozulabilecek içki veya narkotik gibi maddeler kullanması yasaklanması ve ondan uzak durmamız gerektiğini ifade eden bir kavramdır, fakat Wahid *Hifzul-‘Akl*’yı daha geniş ve temel bir şekilde açıklanmıştır. *Hifzul-‘Akl*’yı ifade hakkı, örgütlenme hakkı vb olarak değerlendirir. Çoğu alimler *Hifzul-nesl*’yı evlenmeye teşvik, zineden sakınma, kadınların davranışı üzerinde sıkı koruma ve cinsellik hakkında konuşulamaz

¹⁷⁷ Ebu İshak Eş-Şâtibî, *El-Muvafakat*, II.C, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut, t.y, s.7.

gerektiğini yorumlanırken, Wahid ise cinsellik hakların korunması ve üreme sağlığına önem vermemiz gerektiğini söyleyen bir kavram olarak yorumlanır.¹⁷⁸

Yukarıdaki Wahid'in yaptığı esaslı ve bağlamsal yorumlara baktığımız zaman insan haklarını öne çıkartmak isteğini ve insanlık değerine karşı büyük bir saygı gösterdiğini açıkça görebilmekteyiz. Wahid'e göre evrensel insani ilkeleri veya insanın temel haklarını korumak ve öne çıkarmak ilk baştan İslâm olmak üzere bütün dinlerin amacıdır.¹⁷⁹ Bunun gibi esas ve temel düşüncelerden çoğulculuk, hoşgörü, demokrasi, insan hakları gibi Wahid'in diğer insan, insani ve insanlık ile ilgili fikirleri doğmaktadır.

Wahid'e göre *el-Kulliyet-i el-hamse* (korunması gereken 5 temel haklar) bütün insanlar ve halklarda adil bir şekilde gerçekleşebilirse İslâm medeniyetinde kozmopolitliğin gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey değildir. Wahid'in demek istediği İslâm medeniyetinde kozmopolitlik ise etnik sınırların kalkması, kültür çoğulculuğun ve politik heterojenliğin güçlenmesi ve esnek bir dinî davranışın olmasıdır (*flexibility in religious attitude*). İslâm medeniyetinin kozmopolitliği ancak Müslüman topluluğunun normatif bir eğilime sahip olması ve her vatandaşın (müslüman olmayan dahil) düşünce özgürlüğüne sahip olması, sonra bu arasındaki denge noktasına varabilmesiyle gerçekleşebilir.¹⁸⁰

Wahid, günümüz müslüman toplumunda kozmopolitliğin solmaya başlamasına üzülmemektedir. Müslüman topluluklar, çok normatif ve katı bir davranışa eğilimindedir, aynı zamanda dar bir görüşe sahip olmaya, kendi görüş ve anlayış içinde münhasır olmaya ve kendini üstün sayarak sosyal faaliyetlerden uzak durmaya başlamaktadırlar. Günümüz mevcut sanayi uygarlığından çekip reddeden müslüman topluluklar, insan uygarlığının gelişmesinde yer almak artık mümkün değildir. Hatta daha kötüsü, müslüman toplumu insan uygarlığının gelişmesi ve yükselmesinde bir yük olmuştur. Böylece müslüman toplumu, tarih gelişiminde aktif ve rol alan bir özne/fail değil yalnızca bir nesne/obyek olarak kalacaklardır. Bu nedenle, Wahid'e göre bu problemi çözmek için iyi bir plana ihtiyacımız vardır. İslâm'ın evrensel öğretilerini geliştirerek

¹⁷⁸ Muhammad, *Sang Zahid Mengarungi Sufisme Gus Dur*, ss.7-8.

¹⁷⁹ Wahid, *İslamku Islam Anda Islam Kita*, s.242.

¹⁸⁰ Wahid, *İslam Kosmopolitan*, s.11.

bu sorunu çözebiliriz. Böylece bir bütün olarak İslâm'ın evrensel öğretilerinin faydalarını herkes tarafından hissedilebilir.¹⁸¹

Wahid'e göre çeşitli ve birden fazla kültür ve toplumlardan oluşan Endonezya, oradaki toplumsal sorunlarını çözmek için İslâm'ı mutlak ve tek bir çözüm olarak bakmaktan kaçınılmalıdır. Böyle birden fazla kültür ve dinler bulunan toplumda İslâm'ı sosyal problemlerine karşı hakim bir faktör değil tamamlayan bir faktör olarak konumlandırılmalıdır. Maneviyatı öne çıkaran resmi İslâm anlayışı vurgulamak yerine plularizm ve çoğulculuk adına bir dayanışma geliştirmek daha uygun bir davranıştır. Bu durumda Wahid şunları söyledi: "İnsan hakları, demokrasi ve hukukun üstünlüğü için verilen mücadele evrensel bir mücadele demektir. Bunları dile getirmek devlete karşı toplumun bir özerliğidir. İslâm'ın en doğru ve hakiki bir katılım olduğu iddiasında bulunmamalıyız. Zira bütün dinler ve ideoloji akışlarının Endonezya birliğinde ayrı ayrı katkıları bulunmaktadır."¹⁸²

Wahid'e göre dinler arası ilişkilerinde dinî gruplar arasındaki ilişkiyi etkileyen sorunlardan biri kendi grubundan başka diğer dine sahip gruplara suçlayarak kendini en doğru bir grubu olarak görmek ve kendini haklı çıkarmaktır. Wahid'e göre insan kendi dinini en doğru bir din olarak tanıyabilir, burada sıkıntı yoktur. Fakat diğer dinleri ve inançları suçlamak doğru bir davranış değildir, Wahid bunun için üzülmemektedir. Bir Müslüman olarak İslâm'ı en doğru bir din olarak görmek bir zorunludur, fakat Hıristiyanlık, Yahudilik ve diğer dinlerin haklı olmadığı ve sapıklık içinde olduğunu söylemek de doğru değildir, bunu söylemek için hiç hakkımız yoktur. Wahid'e göre bu davranış kibrinin bir çeşidi ve kişinin iman zayıflığını gösterir. "*It is only God who is the most correct*". Wahid, zira en doğru ve hakiki olan Tanrı kendisidir diye söylemektedir.¹⁸³

Ayrıca Wahid'e göre İslâm'da yanlış anlaşılan genel bir algı veya anlayışı vardır: Müslümanlar, Hıristiyan ve Yahudilerin İslâm'ı nefret ettiklerine inanmaktadırlar. Bakara süresinin 120.ayeti: "*Sen onların milletlerine tabi olmadıkça ne yahudiler, ne de hıristiyanlar senden asla hoşnut ve razı olmayacaklar*". Wahid'e

¹⁸¹ Wahid, a.g.e, s.13.

¹⁸² Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, s.198.

¹⁸³ Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia Muslim-Christian Discourse*, s.144.

göre bu ayeti tek tefsire değil çeşitli tefsirlere bakarak yorumlanmalıdır. Birincisi, “razı olmayacaklar” kelimenin anlamı Hz. peygamberin getirdiği ebedi hakikatın doğru olduğunu asla kabul edemeyecekleri anlamı taşımaktadır. Anlaşılmalıdır ki elbette Yahudiler ve Hıristiyanlar Hz. Muhammed’in getirdiği gerçeği ile istekli değillerdir, ona razı olmayacaklar. Zira razı olsaydılar İslâm’a girip Müslüman olurdular. İkincisi, bu ayet Hz. Peygamber’e Medine döneminde Yahudi ve Hıristiyan askerlerle mücadele ederken indirilmiştir. Onlar, müslüman’ın üstünlüğünü kabul etmemişlerdir. Zira o zaman müslümanlar Medine’ye yeni yeni gelmeye başlamışlar. Hz. peygamber onlarla siyasi nedenlerle mücadele etmiştir. Bu nedenle, bu ayet mutlak bir komut olarak değil değiştirilebilen bir komut olarak anlaşılmalıdır.¹⁸⁴

Wahid, Hıristiyanlar ve Yahudilerin davranışları ile ilgili genelleme yapılmamak gerektiğini de söyledi. Pek çok Hıristiyan ve Yahudiler Arap-İsrail çatışması ve Haçlı sefer sonucunda İslâm’ı nefret ederler. Ama İslâm’ı dünya bir din olup diğer dinler gibi aynı haklara sahip olduğunu gören Yahudi ve Hıristiyanlar da bulunmaktadır. Böylece söyle bir sonucuna varılabilir, tüm gayrimüslimler İslâm’ı kötü ve olumsuz bir din olarak görmüyorlardır. Hatta İslâm, kendisine inananlara diğer dinler mensuplarıyla işbirliği yapmasına desteklenmektedir. Özellikle insanlığın menfaatlerini ile ilgili hususlarda. Böyle bir işbirliği kabul edilebilmesi için dinler arası diyalog gerçekleşmesi şarttır. Diyalog olmadan işbirliğin gerçekleşmesi mümkün olamazdır. Bu nedenle dinler arası diyalog gerçekleşmesi zorunlu bir hale gelmiştir.¹⁸⁵

3. Pañçasila

Wahid, dinler arası ilişkiler kurmasında *Pañçasila*’nın¹⁸⁶ önemini vurgulayarak onu muhafaza edilmesi gereken bir ilke olduğunu söylemektedir. Wahid’e göre, halkların Pañçasila’yı kabul etmesiyle etnik kökeni, din veya ırka bakmadan anayasa karşısında artık eşit bir hakka sahip olmuşlardır. Pañçasila’yı kamu hayatında dinler arasındaki ilişkilerin düzenleyicisi olarak yerleştirilmelidir. Daha ayrıntılı bir şekilde ifade edersek Wahid söyle açıklamıştır: temel her alanında, Pañçasila’nın fonksiyonu

¹⁸⁴ Wahid, *İslam, Negara dan Demokrasi*, s.77.

¹⁸⁵ Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, s.132.

¹⁸⁶Pañçasila Endonezya’nın ulusal ideolojisidir. Pañçasila Sanskritçe beş ilke demektir. Birbirinden bağımsız düşünilemeyen bu beş ilke şöyledir: 1). Tek tanrıcılık, 2). Adil ve modern toplum, 3). Endonezya’nın birliği, 4). Demokrasi, 5). Sosyal Adalet.

kollektif bir şekilde ülkenin yaşamını düzenlemektedir, din ise destekler ve tamamlayıcı bir görev görmektedir. Bu nedenle, din ve Pançasila arasında simbiyotik bir ilişki söz konusudur. Pançasila yalnızca ülkenin formal bir ideolojisi olarak kalmayıp aynı zamanda devletin bir yaşam yoludur. Bu nedenle devlet içinde İslâm'ın resmi pozisyonunu kaldırılması ve devlet işleri din öğretileriyle bağlanmaması gerektiğini söylemektedir. Hayatları ve devlet arasındaki ilişkisini ise izledikleri sosyal hayat tarzı tarafından belirlenmektedir.¹⁸⁷

Wahid kapasiteli, ödün veya fırsatçı bir bakış açısıyla değil İslâmi bir anlayışına dayanak Pançasila'yı adamamızın önemini vurgulamaktadır. Pançasila'yı kabul etmek İslâmi anlayışına göre uygun olan din-devlet arasında ilişkisinin etkisidir. İslâm, sosyal çevre ve devlet varlığını tanımayı öğretir. Bunun sonucu olarak tüm müslümanlar, ülkenin kural ve yasalarına tabi olmalıdır. Bu durumda Pançasila başka alternatiflerle değiştirmek mümkün değildir. Devletin ideolojisi olarak Pançasila yerine İslâm ile değiştirilirse Endonezya'nın birliği için tehlike bir durum getirebilir, Endonezya'nın parçalanmasına yol açar.¹⁸⁸

Wahid'e göre Pançasila, teokrasi ve laiklik sistemi reddetmek için bir alternatiftir. Siyasi uzlaşından sonra milletin bir ideoloji olarak geliştirilmiş olan Pançasila devlet hayatında dinî veya anti dininin gücünün egemenliğine sınır koyup ülkenin dengeliğini korumaktadır. Sözgelimi, Laiklik sistem devlet alanında dine hiçbir yere vermeyen bir sistemdir, o yüzden Pançasila'nın ilk ilkesi olan Tanrı'ya inanmak baştan olmak üzere diğer dört ilkelerini devletin esası olarak almamızı gayet uygun bir karardır.¹⁸⁹

1983 yılında Nehdatü'l-Ulemâ'nın yaptığı ulusal din adamlarının toplantısında Wahid Pançasila'nın bir din olmadığını yalnızca Devletin temeli ve Cumhuriyetin felsefesi olduğunu vurgu yaparak açıklamıştır. Zira Pançasila dinin yerine asla geçemeyecek, çünkü Pançasila bir din değil ve dinin niteliklerine sahip değildir.¹⁹⁰ Böylece, toplumun Pançasila'yı hükümet düzenlemeleri olarak kabul etmeleriyle

¹⁸⁷ Wahid, *Menjawab Peruabahan Zaman*, s.23.

¹⁸⁸ Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, s.90.

¹⁸⁹ Wahid, *age*, s.118.

¹⁹⁰ Salahuddin Wahid, 'Nahdlatul Ulama dan Pancasila', *Nahdlatul Ulama; Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*, (ed.) Khamami Zada, Kompas, Cakarta, 2010, s.80.

Müslümanların da onu bir dinî kurallar olarak görmeleri anlamına gelmez. Pançasila'yı kabul etmek İslâm'ın öğretileriyle değiştirmek için değil, Pançasila Kur'an ve sünnet gibi dinî kaynaklar için değil, yalnızca sosyal ve siyasi hayatın temeli ve esası içindir. Pançasila dinî alanlarda değil çok kültürlü sosyal ve siyasi alanlara için söz konusudur.

Wahid'e göre din ve devlet arası bulunan zor ve karmaşık sorunları çözmek için Pançasila iyi bir orta yoldur. Dinî öğretileri ülkenin formel kanunları haline kalkıp yaparsak ülkeye zarar verebilecek hoş olmayan sonuçlara yola açabilirdir. Bu hoş olmayan sonuçlar sadece gayrimüslimler için değil, aynı zamanda ülkede din formalizmini kabul etmeyen Müslümanlar için de söz konusu. Zira din konuları belirtmede devlet tarafından müdahale edilirse o zaman din özgürlüğü kalmayacaktır. Bu nedenle en iyisi devlet dinî konulardan mesafe kurması gerekir, ve dinî teşkilatlara kendi dinî sorunlarını çözmeye izin vermelidir.¹⁹¹

Devletin kurucuları, Pançasila'nın dinî öğretilerine aykırı olmadığını belirterek Pançasila'yı devlet ideolojisi yapmaya karar verdiler. Pançasila'nın ilkeleri, toplum yararı ve ıslahına destekleyen diğer dinî öğretileri ve özellikle İslâm'da makasid şariat-ı denilen ilkeleriyle aynı mahiyete sahiptir. Bu nedenle birden fazla din, ırk ve kültürler yaşayan bir ülkede belirli bir dini devletin resmi bir ideoloji yapmaktan kaçınmışlardır. Bu yüzden ülkeyi, çeşitliliği ve çoğulculuğu tanıyan, halkın menfaatlerini, inançlarını ve kültür-gelenekleri koruyan bir kurum olarak konumlandırılmışlar. Böylece, Pancasila aracılığıyla dinin Tanrı'nın sevgisinin bir tezahürü olduğunu ıspatlanmış olmuştur. İdeal bağlamında Pançasila, bütün din mensuplarına hem dünyevi (vatandaşlar arası sosyal hayatı) hem ahiret (sahip olduğu dinî öğretilerine aykırılık bulunmaması) refahı ve mutluluğunu gerçekleştirmek için yardımcı olabilir.¹⁹²

Çeşitli etnik ve dinlerden oluşan bir millet olarak Endonezya, "ayrıcılık" siyasi davranışların ortaya çıkmasını önlemek aynı zamanda hoşgörü ve sadakatın yayabilmesi için Pançasila'yı milletin bir ideolojisi olarak kabul etmektedir. Abdurrahman Wahid'e göre dinler arası tahammül Endonezya'nın demokrasinin gelişmesi için gereken temel bir şarttır. Toplumun hoşgörü sürdürme becerisi azalmaya

¹⁹¹ Barton, *Biografi Gus Dur*, s.160.

¹⁹² Abdurrahman Wahid, *The İllusion of An İslamic State; The Expantion of Transnational İslamist Movements to İndonesia*, The Wahid İnstitute, Cakarta, 2009, s.17

başladığını fark eden Wahid, 1992 yılında bu konuda halkları tekrar hatırlatmıştır, bu durum böyle devam ederse devlete ne kadar büyük bir tehlike geleceğini uyardı. Bilindiğimiz gibi dinler arası ilişkilerinde hoşgörü olmadan demokrasi asla gerçekleşmeyecektir.¹⁹³

Abdurrahman Wahid, barış yolları kullanarak Nehdatü'l-Ulemâ ve diğer İslâmi hareketlerinin demokrasiyi destekleyen ve hoşgörülü bir toplumu yaratılabilmesini arzulanmaktadır.¹⁹⁴ Wahid'e göre, Pançasıla doğrudan dine bağlanmayan hoşgörülü bir politik hayatı yaratmak için bir siyasi uzlaşmasıdır. Pançasıla Endonezya demokrasinin geleceği açısından çok önemlidir. Ülkenin egemenliği korumak ve ekonomik gücü geliştirmek için devlet ideolojisi olan Pançasıla'nın görevi daha da güçlendirilmelidir. Böylece devlet ideolojisi toplumun yanında çok güçlü bir konumda olmalıdır.¹⁹⁵

Aynı zamanda siyasi fanatizm akışından özgür bir sivil toplumu (*civil society*) gerçekleştirmek Wahid'in arzu ettiği şeydir ("*deconfessionalized*" *civil society*). Yani İslâmi olmayan toplumlara da devletin geliştirme fırsatı verilmektedir, 1960 yılında meydana gelen dini ve kabile çatışmaları gibi dinler ve kabileler arası konflığın tekrarını önlemek içindir. Bu açıdan bakınca Wahid ve Nehdatü'l-Ulemâ'nın kapsayıcı bir ideoloji olan Pançasıla'yı öne çıkarma fikrine destek etmemiz gerekir. Zira Pançasıla, Endonezya milleti birleştiren bir siyasi uzlaşmadır. Onun özü tahammül ve farklı dinî gruplar, bölgeler, etnik gruplar ve ırklar arasında karşılıklı saygıdır. Daha spesifik olarak, Wahid her zaman dinin siyasetten ayrılmasını korumak istemektedir. Zira Wahid'in bütün mücadelesinin amacı: halk demokrasiye uyanık olunca, askerin rolü azalacak (savaş azalacak) ve İslâm köktendincilik ortadan kalkabilecektir.¹⁹⁶

Greg Barton'a göre, aslında Wahid Amerika'da sivil din (*civil religion*) olduğu gibi Pançasıla'yı da sivil din yapmak istemişti. Endonezya milleti gibi hem din hem kültür çoğulculuk bulunan bir toplum için Pançasıla ortak bir çözümdür. Fakat bu

¹⁹³ Douglas E Ramage, 'Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya Dalam Era Paska Asas Tunggal', *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (ed.) Ellyasa KH Darwis, LKIS, Yogyakarta, 1994, s.112-113.

¹⁹⁴ Wahid, *İslam Kosmopolitan*, s.222.

¹⁹⁵ Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, s.30.

¹⁹⁶ Douglas E Ramage, a.g.e, s.122.

düşünceden vazgeçmiştir, çünkü bu düşünce (Pançasila'yı sivil din yapmak istediği düşüncesi) Müslüman toplum tarafından sert bir şekilde reddedileceğini bilmektedir.¹⁹⁷

D. ABDURRAHMAN WAHİD'İN DİNİ ÇOĞULCULUK KAVRAMI İLE ENDONEZYA'DAKİ DİNLERARASI UYUMLULUK ETKİLEŞİMİ

Endonezya'da bulunan kültürleri ve tarihsel gelişimi dinlerin etkisinden ayrılamazdır. İlk başta Hinduizm sonra peş peşe gelen dinler Budizm, İslâm, Hıristiyanlık (hem protestan hem de Katolik) Endonezya tarihsel takviminde kaydedilmiştir. Hindistan'dan tüccarlar tarafından getirilen Hinduizm, birinci ve ikinci yüzyıllarda Endonezya'ya gelmesini bildirilmektedir.¹⁹⁸ Ayrıca, 6. ve 7. yüzyılda Hinduizm Endonezya'da baskın din haline gelmiştir.¹⁹⁹

Bazı literatürlerde 1297 yılında Pasai'da, Açe bölgesinde İslâm mezar süslemeler ilk kralı kanıtı keşfi ile, İslâm 13. yüzyıl Endonezya'ya girmiş olduğunu bahsedilmektedir. Ancak, bazıları inanmış gibi İslâm 7. ve 8. yüzyılda Endonezya'ya girdiğini bildirmektedir. Sumatra ve Java adasında 7.yüzyılda çok Arab, İran ve Hindistan'dan gelem müslüman tüccarları gelmiş ve konaklanmışır.²⁰⁰

Endonezya'da din çeşitlerinin varlığını, özellikle Hinduizm, Budizm ve İslâm sadece dinsel kavramı ektelemiyor aynı zamanda halkının kültür ve politik kurulması şeklinde, daha canlı olarak farklı Budizm, Hinduizm, ve İslâm krallıkların bulunmaktadır. Örneğin, 7. yüzyıldan 13. yüzyıla kadara Palembang, Batı Sumatra adasında bulunan Budizm Krallığının, adı Sriwijaya Krallığı, kurulması ile işaretlenmiş ve büyük bir imparatorluk yönlendirilmişti. Sriwijaya Krallığı, Hainan ve Tayvan bölgesine kadar güçlü bir etkiye sahiptir. Endonezya'da Budizm muhteşem eseri bugüne kadar ziyaret edileben tapınağı Orta Java'da Borobudur Tapınağı Budizm

¹⁹⁷ Greg Barton, a.g.e, s.165.

¹⁹⁸ Robert Cribb, *Historical Atlas of Indonesia*, Curzon Press, Surrey, 2000, s.42.

¹⁹⁹ Laurens de Rooij, "İslamic Identity in the Secular Environment of Post-Colonial Indonesia", *Religious Transformation in Modern Asia a Transnational Movement*, (ed.) David W Kim, Brill Press, Leiden, 2015, s.197.

²⁰⁰ İsmail Hakkı Göksöy, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1995, s. 13-14.

görmekli anıtları bulunmaktadır. Borobudur Tapınağı 8. yüzyılda Syailendra Padişah emrettiği için kurulmuştur.²⁰¹

Java'da Hinduizm 13.yüzyılda girmiş olduğunu kanıtlanmıştır, Majapahit Krallığı altında krallığı siyasi ifadesini bulmuştur. 1294 yılında, Majapahit Krallığı Raden Wijaya tarafından kurulmuş olduğunu bildirmektedir.²⁰² 14. yüzyılda, Gajah Mada vezir liderliğindeki, Majapahit imparatorluğu Sumba, Mindanao, Sumatra, Papua adalara kadar geniş bir denetlemek başarmış oldu. 14. yüzyıl sonunda, özellikle Kuzey Java bölgelerinde İslâm'ın güçlü liderliği olduğundan Majapahit İmparatorluğunun gücü yavaş yavaş kaybetmektedir.²⁰³

Budizm Krallığı, Sriwijaya aksilik ile beraber onun yerine İslâm din krallığı dönüştürülmüştür. Hinduizm ve Budizm dinler olduğu gibi, İslâm dini imparatorluk haline yer almıştır. Samudra Pasai İmparatorluğu, Malikus Saleh tarafından 13. Yüzyılda kurulan ilk İslâm Kralıdır. Samudra Pasai Krallığı 1524 yıla kadar hayatta kalmıştır. O yılda itibariyle Açe padişahlık etkisi altında devam ettirmekte ve Açe Darusselam'da merkez olarak üstlenir.²⁰⁴ Ancak belirtilmiş gibi, Samudra Pasai Krallığının gücü çok sınırlıdır, Sriwijaya Krallığı gibi değildir.

Java adasında, 15. yüzyılda İslâm İmparatorluğu Raden Patah yönlendirildiği altında Demak Krallığı İslâm siyaseti sürdürülmektedir. 16. yüzyılda Demak Krallığı sadece Java'da değildir, aynı zamanda Güneydoğu Asya'da güçlü İslâm imparatorluğunun etkiye sahiptir. Ancak, bu geniş bir etkisi uzun süre sürmemiştir, iç savaş olduğundan dolayı Kralın gücünü zayıfletmiş oldu.²⁰⁵ Demak İmparatorluğu yerine diğer İslâm Krallıkları da bulunur, Sumatra, Java, Kalimantan, Sulawesi, Ternate-Tidore Krallığı gibi Endonezya'da hemen hemen tüm büyük adalarında İslâm etkisi yayıp Krallığı olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁰⁶

²⁰¹ Jill Forshee, *Culture and Customs in Indonesia*, Greenwood Press, London, 2006, s. xvi.

²⁰² Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara*, LKIS, Yogyakarta, 2010, s.21.

²⁰³ Kenneth R. Hall, 'Economic History of Early Southeast Asia', *The Cambridge History of Southeast Asia*, (ed.) Nicholas Tarling, I.C, S. 1, Cambridge University Press, United Kingdom, 1999, s.226.

²⁰⁴ R. Michael Feener, *Mapping the Acehnese Past*, KITLV Press, Leiden, 2011, s.46.

²⁰⁵ Uka Tjandrasasmita, "Demak", *Southeast Asia; A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*, (ed.) Ooi Keat Gin, ABC-Clio, California, 2004, ss.409-410.

²⁰⁶ Endang Turmudi, "Pendidikan Islam Setelah Seabad Kebangkitan Nasional", *Masyarakat Indonesia Dergisi*, Vol. XXXIV, No. 2, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Cakarta, 2008, s.72.

İşgâşçilerin gelmesi ile beraber, özellikle Portekiz ve Hollanda sömürgecilik altında Hıristiyanlık yayılmasına başlamıştır. Örneğin, 1512 yılında Nusa Tenggara Timur bölgesinde Portekiz misyonerlikten dolayı çoğu halkın Katolik dine dönüştürülmüşler.²⁰⁷ Ayrıca, Hollanda sömürgeciler geldikten sonra Protestan yayılması amacıyla daha hızlı gelişmesi getirerek takipçiler için mal desteği sağlamaktadır. Yerli Hıristiyanlar da ayrıcalığına sahiptir ve diğer yerli Hinduizm, Budizm, ve Müslimlere Hollandalı sömürgeciler daha iyilik davranışlardır.²⁰⁸

Bunun dışında, bu farklı dinlerin büyüme ve gelişme Endonezya din çoğulculuk tonunu ekler. Ancak diğer taraftan, bu gelişimin yanında içeriği sosyal çatışmaların kaynağı olabilir. Eğer düzgün yönetilen gerçekleşmezse, büyük bir felaket olduğunu görünebilir. Din aslında hayat değerleri ve huzur normları öğretmeme rağmen yanında din mutlak (absolut) öğretileri hakkında iddia ettirmiştir. Din konularında olmak üzere, Endonezya ulusal çeşitlilik aslında bir kültür hazineleridir.

Her dinin varlığının çıkarları bakıldığında, bu öğretinin mutlaklığı doğal bir şey, bunun sebebi: 1). Din, insan yaşamı ve ruhsal hayat kalitesini ilgilidir, ve 2). Bu bakış açısıyla, her türlü din doktrini ve kimlik saflığını korumak mümkün değildir. Ancak, sonunda bu mantıksal sonucu her din inançılar hem seçtiği din öğretilerin mutlak gerçeği inanmakta hem de din fanatizm yükseliği olduğunu tahmin edebilir. Fanatik olsa da, kendi dinî öğretilerin gerçeği başkalarına ikna eder ve kutsal bir görev taşımak hissederler. Farklı derece olsa da hemen hemen her dinde böyle bir davranış çıkmaktadır.²⁰⁹

Çeşitliğin içinde her dinin misyonerlik karakterine bir iddia sokarsa büyük bir çatışma potansiyeli meydana gelebilmektedir. Bazı dini en doğru kimliğini hissederler ve diğer dini yanlış düşünülmemektedir. Bu bakışı genellikle din adına çatışma ve şiddet nedenleri çıkabilir.

Yanı sıra 1960'larda Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki meydana gelen çatışma Proselitizm olarak bir sebeptir. Çoğu misyonerler diğer din inancılarının evine ziyaret

²⁰⁷ M. Junus Melalatoa, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, Cakarta, 1995, s.847.

²⁰⁸ Edmund Woga, *Misi, Misiologi dan Evangelisasi di Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta, 2009, s.209.

²⁰⁹ Abdul Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Kata Kita, Depok, 2009, 106.

ederek din söhbetleri ile ve yazıları dağıtarak din propagandası yapıyorlardı. Aslında, sömürgecilerin geldikten sonra Hıristiyanlığın doğuşu bazı Müslümanlar işgalciler ve Hıristiyanlar eşanlımlı varsayımına düşünölmektedirler. Bu nedenle, Hıristiyan varlığını reddetmek aynı anda işgalcileri kovmak demektir. Elbette böyle bir varsayımı tam olarak doğru değildir. Ayrıca, tarih bildirler kaydedilmiş gibi istiklal savaşlarda Hıristiyanlılar ve yerli Müslümanlar ile beraber Endonezyanın bağımsızlığını mücadele ederlerdi.²¹⁰

Buna ek olarak, 1965-1971 yıl arasında 2-3 milyon Javalı müsluman vaftiz edilerek Hıristiyan olmuşlardır. Endonezya halkının bu yıllarda önemli bir rakamda Hıristiyan dine geçmesi nedeni Endonezya'da komünizmde şüpheli katılanlar kilise tarafından emniyet koruması sağlamak için kavuşturuldu. Bu durumda, Müslüman bakışından Hıristiyan dini misyonerliğini halksız sayılmaya neden olur. Bu gerginlik yükseldiğinde İslâm ve Hıristiyanlık arasında bir çakışmaya başlamıştır. 1967 yıl sonunda, Müslüman bir genç grup Makassar, Orta Java, ve Açe'de bulunan kiliseler ateşe yakılmıştı. Diğer taraftan, Ambon'da ve Küzey Sulawesi şehirde birçok camiler Hıristiyanlar tarafından yakılmıştır.²¹¹

Ayrıca, 30 Kasım 1967 Hıristiyanlaştırma konudaki dinin misyonerlik konusu görüşmek üzere dinler arası toplantılar düzenledi. Bu görüşmelerde diyanet bakanı ve din liderler toplanıp başka bir yol bulmaya çalıştılar. Ardından, 1970 yılında Endonezya'da dinlerarası diyalog faaliyetleri daha yoğun bir şekilde görev atan Diyanet Bakanı, Mukti Ali döneminde getirmişti. Mukti Ali, din karşılaştırmalı hocasıdır ve bu konuda daha özen vermişti. Ali, dinî diyaloglar keşvik etmek, karşılıklı güvene dayalı amaçıyla ve ortak ilgi alanına giren sosyal konuları görüşmek daha önceliktir. Bundan sonra, bu amaçlar sağlamak için 'Dinlerarası Uyumlu Yaşam Projesi' ile gerçekleşmiştir. Bu projeği altında ulusal din görüşmeler yürütmek olduğunu bilinmiştir.²¹²

²¹⁰ Jan S Arironang, "Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam di Indonesia", *Agama dan Dialog; Pencerahan, Perdamaian dan Masa Depan*, (ed.) Martin Lukito Sinaga, Gunung Mulia, Cakarta, 2003, s.191.

²¹¹ Sukamto, *Perjumpaan Antar Pemeluk Agama di Nusantara*, Deepublish, Yogyakarta, 2015, s.3.

²¹² Hendro Puspito, *Sosiologi Agama*, Kanisius, Yogyakarta, 1983, ss.192-193.

Zirvesinde, 1990’larda yapılan dinlerarası diyaloglar giderek çeşitli din çatışma ve şiddetlerş ortaya çıkması ile uyumludur. Bu yıllarda, hemen hemen her bölgede neredeyse camiler veya kiliseler bombalama ve kundaklama bir fenomen haline delmiştir. Örneğin, Situbondo’da bazı kiliseler ve Hıristiyan okullar yakıldılar, Tasikmalaya’da bulunan kiliseler, tapınaklar, pagodalar çatışma sırasında yakıldılar, Jakarta’da Noel akşamında bombalama tehditi gerçekleşmişti, Ambon, Poso ve Maluku bölgelerde yıllarca İslâm ve Hıristiyan çatışmalar patlamıştı birçok halk canları almıştı.²¹³

Bu yıllarda, yürütülen din diyaloglar kişisel tarafından gerçekleşmişti, resmi hükümet düzenlemediği için dinlerarası çatışmaların artması neden olabilmektedir. Jakarta’da kurulan Sivil Toplum Kuruluşları (LSM) bir dizi toplumsal cinsiyet eşitliği, demokrasi eşitliği, dinî çoğulculuk, din diyaloglar, insan haklar sorunları ile ilgili daha odaklanmıştır. **Indonesia Conference on Religion and Peace (ICRP)** veya Endonezya Din ve Barış Konferansı Jakarta’da bulunan STK Djohan Efendi ve Siti Musdah Mulia adına kurulmuştur;²¹⁴ **The Wahid Institute** veya Wahid Enstitüsü²¹⁵ Gus Dur tarafından kurulmuş olan ve zaman geçtikçe Nehdatul Ulema gençleri, Yenny Zanuba Wahid (Gus Dur’un kızı), Ahmad Suaedy, ve Rumadi gibi yürütülmüştür; **Jaringan Islam Liberal** veya Liberal İslâm Ağı, Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyaukanie, Novriantoni, vb. organize edilmiştir; **International Center for Islam and Pluralism (ICIP)** veya Uluslararası İslâm ve Çoğulculuk Merkezi M. Syafii Anwar ve Syafiq Hasyim organize edilmiştir.

Yukardaki yazıldığı gibi birçok STK’lar dinlerarası uyum yaratmak faaliyetlerde sağlamak amacıyla düzenli dinlerarası diyaloglar düzelemiştir. Aynı zamanda, bu STK’lar sapkınlık getiren Ahmadiye tarikatının, Şiiler, ve Lia Eden takipçiler gibi azinlik gruplar için aktif savunmaları yapmışlar. Genel olarak

²¹³ Gerry Van Klinken, *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*, çev. Bernard Hidayat, Yayasan Obor Indonesia, Cakarta, 2007, s. 3-5

²¹⁴ ICRP, Cumhurbaşkanı Abdurrahman Wahid tarafından 2000 yılında açılışını gerçekleştirdi. Bu kurum Endonezya dinî çoğulculuk anlayışı geliştirmek için bir misyonu vardır. Daha sonra, ICRP Endonezya’da dinlerarası evlilik kolaylaştırmış. Bildiği gibi, Endonezya’da evlilik resmen hukukuna göre dinlerarası evlilik yaşaktır.

²¹⁵ The Wahid Institute (Wahid Enstitüsü) ılımlı bir İslâm düşünce kurmak için, Gus Dur’un ideallerini, esas düşünceleri gerçekleştirmek amacıyla kurulmuştur. Endonezya Müslümanlar arasında demokrasi, dinî çoğulculuk, çok kültürlülük ve hoşgörü oluşturulmasını ve dünya çapında teşvik etmek amaçlanmıştır.

Müslümanlar bu tehdit getiren gruplar varlığını reddedilmiştir, ancak STK'lar farklı bir yaklaşım getirmekle uğraşmaktadır. Örneğin, Wahid Ensitüsü ve Endonezya Hıristiyan Kiliseler toplulukları ile dinlerarası uyum yaşam sağlamak odaklamakla düzenlenen program planlamıştır. Papaz ve papaz adayları için bir atölye çalışması gerçekleştirildi. Önemli ve dikkat edilen noktası, bu atölyesi Endonezya'da geleneksel Müslüman temel eğitimi yani pesantren okullarda yer almıştı. Atölye sırasında teolojik konular yanında insan hakları, toplumsal cinsiyet eşitliği, Endonezya'da dinî çoğulculuğu ve demokrasi uygulamaları da önem vermiştiler. Konuşmacılar ise Gus Dur, Said Aqiel Siradj, Jalaluddin Rahmat, Husein Muhammad gibi ilimli İslâm liderleridir.

Bilmediği noktası ise, çoğu STK gençler ve aktivistler Gus Dur'un öğrencileridir. Bu müslüman aydınlar, özellikle demokrasi, insan hakları, çoğulculuk ve toplumsal cinsiyet eşitliği açısından Gus Dur'un düşünceleri üzerinde önemli bir etkiye sahip bulunmaktadır. 1990'lı yıllarda Müslüman entelektüel olarak bilinen Gus Dur düşünceleri özellikle demokrasi, insan hakları ve dinî çoğulculuğu kapsamında çok ciddi bir etkiye bilinmektedir.

Gus Dur, dinî çoğulculuk figuru kabul etmesine rağmen, çoğulculuk düşünceleri, metodoloji yaklaşımları veya teolojik argümanlar gibi direkt olarak fazla konuşmamıştı. Teorik yerine dinî çoğulculuk uygulamaları veya örnekler daha canlı bir şekilde getirmiştir. Gus Dur'un günlük hayatında daha açık bir çoğulculuk uygulamaları örnek verilir.²¹⁶

Gus Dur özellikle dürüstlük, samimiyet, sebat, sabır hakkında konuşuyordu; zayıf ve azınlıklar için mücadele edip destek vermişti. Gus Dur herkese hem saygı göstermekle hem de insan tevazu ve samimiyet duygusu ile davranmıştı. Bunun yerine, eğer insana küşümseye başlar ise, insan hakları haksızla alırsa Gus Dur en önünde mücadele ediyordu. Her hangi ırk veya din ne olursa olsun, eğer insan hakları dengesiz haline geldiğinde Gus Dur insan hakları savunmuştu.²¹⁷

Örnek olarak, Ahmediye takipçileri camilerinden terk edilenler için Gus Dur onlara yardım ve destek vermişti. Bazı Müslümanlar çatışma olduğu zaman kiliselere taşlarla yağmuruna edildiğinde, Gus Dur alçakgönüllü Hıristiyan din adamlara gelerek

²¹⁶ Muhammad, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur*, s.51.

²¹⁷ Muhammad, a.g.e, s.53.

özür diler; Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında bir köprü olmuştur. Gus Dur bu çatışmalarda Hıristiyanlar tarafından misilleme yapmayı umutmıyordu. Cinsiyet değiştiren sanatçı erkek adı Dorce Gamalama için Gus Duru-‘un desteği da bulunur, o zamanda transcinsiyet konusu birçok kişi küfür ediyorlardı. Gus Dur onun yanında kalmış ve bambaşka bir savunma desteklemiştir. Ulil Abshar Abdalla, Nehdetul Ulama genç entelektüel biridir ve Liberal İsla Ağı (JIL) kurucusu bazı Müslüman tarafından sapkınlık kavramı düşünüldüğü için ölüm cezası verilecekti, böylece Gus Dur da desteklemiştir. Ona göre muhalefet saygı duyulmalı, farklı bir görüş olabilir ancak tehdit ve şiddet doğurmak gerek yoktur. Bu nedenle, Ulil Abshar Abdalla reddetmesi ve ağır ölüm cezası gibi onun için tamamen geçersizdir.²¹⁸

Buna ek olarak, Ekim 1990’da yayılan aylık gazetesi Monitor’da bir anket sonucu sunmak amacıyla okuyuculara sorarak ‘dünyada yaşamış en önemli kişi kimdir?’ diye kim olduğunu gazetesinde açıklanmıştır. O zamanda, Yeni Düzen (Orde Baru), otorite döneminde Soeharto cumhurbaşkanı altında bu soru sorarsa çoğu katılımcılar Soeharto diye cevap vermişti. Ancak, Müslümanlar için Peygamber 11. pozisyon bir endişe kaplar. Sadece Soeharto’dan sonra 11.pozisyonu değildir, aynı zamanda Arswendo Katolik olan Monitor’un Baş Editörü sıradan almış olduğu için Müslümanlar bunu dikkatine çekmişti. Müslümanlar tarafından bir tepki olarak bu anket sonucu reddedilmişti, onlar Monitor ofis merkezine taş yağmuru atmaya başlamıştı. Tek istediği Arswendo Monitor’un baş editörü cezalandırması gerekir ve gazetesinin yayınlama izni iptal etmesi talep ederler.²¹⁹

Çoğu Müslümanlar asırı derecede kızgın olmama rağmen sadece Gus Dur bu durumda daha sakin ve açık düşünmüştü. Elbette, ona göre bu anket bulanık sonucu göstermekte ve gazete yönetimi ve anket araştırmacıları yanlıştır. Ancak Gus Dur farklı bakışa göre Arswendo’yu hapseden ve gazete lisansları iptal ettirmek aynı anda insan ve gazetecilik özgürlüğü kaybettirmek demektir. Gus Dur da bazı entelektüellere eleştirmişti, özellikle sert olanlar Nurcholish Madjid gibi bu Monitor’un olayı daha akıllı tepki göstermek isteği belirtmişti.²²⁰ Gus Dur açıklamaya göre, entelektüel ana

²¹⁸ Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*,s.145.

²¹⁹ Jan S Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan İslam di Indonesia*, BPK Gunung Mulia, Cakarta, 2004, s.453

²²⁰ Douglas E Ramage, *Politics in Indonesia; Democracy, İslam and the İdeology of Tolerance*, Routledge, London ve New York, 1995, s.56.

görevi düşünce özgürlüğü öldürmekle yerine düşünce özgürlüğünü savunmaktır. Entelektüalizm sadece düşünce özgürlüğü ortaya çıkabilir.²²¹

Hatta bir yıl sonra, aynı davranış gösterilmiştir. Bu sefer, Salman Rüşdi yazılan kitabın başlığı Şeytan Ayetleri (*The Satanic Verses*), Müslümanlar için bu kitabın çok tartışmalıdır. İçerdiği antatılmış gibi Peygamber figürü canlandırmak yerine kötü bir tasvir gösterilmiştir. Okuduktan sonra Gus Dur da olumsuz bir yorum vermişti, ona göre bu kitabın içeriğinde İslâm öğretileri uyumsuzluğu değeri sunmuştu. Ancak, Gus Dur ifadesiyle bu Şeytan Ayetleri insan düşünce özgürlüğü içermekte ve içinde ne olursa olsun mutlaka muhafaza edilmesi gerekir. Adil yargılama ve Salman Rüşdi kendi gelişinden olmadan Gus Dur'a göre ölüm cezası tutuklayamaz, çünkü onun bakışından eğer ağır ceza kararı kabul edilirse sadece hızlı ve duygusal bir sonuçtur.²²²

Cumhurbaşkanı döneminde de Gus Dur yeni demokrasi ve din özgürlüğü açısından birçok olumlu bir karar vermişti. Endonezya haklarının gözünden Gus Dur demokrasinin kapılarını açarak başarmış olmuştur. Erken görev attığı zaman Endonezya'da oluşan ülkenin dağılma egemenliği tehdidi yaşanmaktadır. Çeşitli bölgelerde çatışmalar ve bölücülük giderek gerçek bir tehdit meydana devam ederdi. Cumhurbaşkanı olarak Gus Dur, özellikle çatışma bölgelerinde daha hümanizm yumuşak bir yaklaşım ile çözülmüştü. Açe ve Irian Jaya (Papua) çatışması gibi barışçıl çözümü seçti, Açe'de Gus Dur iç savaş çıkarmadan barış yaklaşımla çözüldü; Irian Jaya'da Endonezya cumhuriyetine ayrılmak yerine yerli 'Papua' denilen bölge halkının talebi karşılansın ve nötreleze ettirmişti.²²³

Gus Dur Açe bölgesi barış temellerini ilk lider oldu. Gus Dur döneminde, Açe Özgür Hareketi (GAM) ve Endonezya devleti ile barış görüşmeleri açık haline getirmiştir. Bu açık görüşme yapılması daha önce asla gerçekleşmemişti. Bazı yerli Açe liderler Gus Dur'un yaklaşımını olumsuz tepki verdi ancak Gus Dur onlara daha sempatik yaklaşımları sürdürmeye seçmişti. Açe sorunları için Gus Dur barışçıl çözümünü kavuşturmak amacıyla yerli liderlerini açık diyaloga davet etmişti. Ona göre, eğer Açe Özgür Hareketi (GAM) ile açık diyalog gerçekleşmez ise Gus Dur Endonezya

²²¹ Wahid, *İslam Kosmopolitan*, s.309.

²²² Saleh İsre, *Tabayyun Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2010, s.66.

²²³ A. Malik Haramain, *Gus Dur Militer dan Politik*, LKIS, Yogyakarta, 2004, s.228.

ülkenin adına geri dönecekti ve tekrar onlara savaşa gireceklerdi. Diğer anlamıyla, bu durumda moderat Açe Özgür Hareketi (GAM) üyeleri ve ekstrem Açe Özgür Hareketi (GAM) üyeleri birleştirmek zorunda kalmıştılar. Sonunda, masum Açe halkları çeşitli şiddetleri de karşılayacak ve çok insanın hayatını kaybedecek tahmin edilir.²²⁴

Böylece, hikmetli bir adım almalı diye Gus Dur bu durumda özellikle geçirmiş Kur'an ayetlerine dikkatli incelenerek Müslümanlar çeşitli sorunlarla baş etmede sabırlı olmak gerekecektir. Kur'an Allah'ın buyurduğu gibi, "*Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol*" (Lokman, 31/17) ve "*Artık güzel bir sabırla sabret*" (Mearic, 70/5). Gus Dur'a göre bu ayetlerde İslâm gözünden sabırlı olan konumu ne kada güçlü olduğunu anlatmıştı. Bu sabırlık bazen zaman unutulmuştur ve sonuçta hikmetli karar sona ulaşmamıştı.²²⁵

Barışçıl çatışmayı çözmek için Gus Dur da ayrımcılığa karşı politikalar oluşturmuştur. Gus Dur eski PKI üyelerine için ayrımcı kurallar çıkartıldı.²²⁶ Onlar eski PKI üyeleri olduğu için çeşitli sektörlerde memur olarak çalışmak izini verilmişti. Gus Dur TAP MPRS No. XXIX/MPR/1966'li (Endonezyanın Büyük Meclisi Kararı)'na Marksizm-Leninizmin yasaklama iptal edildi. Daha önce, Yeni Düzen (Orde Baru) Soeharto döneminde Marksizm-Leninizm tüm öğretileri ve hareketleri yasaklandı. Komünist Partiler Yeni Düzen liderleri tarafından çözülmüştü.²²⁷

Gus Dur'a göre, eski ve geçmiş çatışmalar şimdilik sona ermiş zorundadır, günümüzdeki sorun adalet savunması gerekmektedir. Demokratikleşme gerçekleştirilmesi için adalet önemli bir şart olduğunu bilinmektedir. Geçmişte siyaset mağdurları için düzgün bir şekilde geri alınmalıdır. Böylece, ulusal uzlaşma için artık ayrımcılık kurallar çıkartmalı, hatta darbenin suçlanan kişilere insan hakları mutlaka tam yeine vermeldir.

Ona göre, gerçek mutabakatı; mahkeme tarafından ayrıntılı incelemesini gerektirir, özellikle aranabilir kanıtlar toplanıp mücadele edilmelidir. Açık kararın

²²⁴ Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, s.147.

²²⁵ Wahid, a.g.e, s.149.

²²⁶ PKI = Endonezya Komünist Partisi, aynı zamanda Rüş ve Çin Komünist Partisi yanında dünyanın en büyük iktidar olmayan komünist partisidir. 1965 yılında, hemen hemen tüm PKI üyeleri Suharto hükümeti tarafından bir darbe girişimi suçladığı için tasfiye öldürülmüştü. Bu trajedide, yaklaşık 500 bin PKI üyeleri yargılanmadan öldürüldü.

²²⁷ M. Hamid, a.g.e, s.55.

verildikten sonra remisyon açıklanabilir. İşte Endonezya’da adalet sorunu mücadele edilmelidir.²²⁸

Gus Dur cumhurbaşkanlık sırasında 14’nolu 1967 yılında başkanlık Soeharto tarafından karar verilmiş olan kararnamesi iptal edilmişti. Bu kararnamesinde Çin halkları dini ifade ve herhangi bir biçimde Çin geleneksel yasaklanmasını içerdi. Onlar Çince karakter kullanımı yasaklamıştı, Çince dili adları dahil olmak üzere Endonezce veya Javaca diline değiştirilmesi gerekirdi. Çinliler okul kurmak ve gazete veya dergi yayınlama izni verilmezdi. Ayrıca, dini Konfüçyüsçülük olmamalı olmasıdır. Gus Dur’a göre bu kararnamesi ayrımcılık kuralları içermektedir. Endonezya, güçlü bir ülke’yi olmak ve büyük bir medeniyet olmak istiyorsa mutlaka ayrımcılık kuralları ortadan kaldırılmalıdır. Halkların farklılık aslında ülkenin zenginliğidir. Buna karşılık, İslâm açısından, farklılık insanların yaşamlarında doğal olarak oluşur. Ayrıca, büyük bir millet, Endonezya insanlar gibi dahildir.²²⁹

Eski kararnamesi yerine Çin halkının dinî gelenek ve göreneklerini ifadesi caiz içeren 2000 Hükümet Yönetmeliği No.6 (PP No.6/2000) ile Gus Dur tarafından değiştirildi.²³⁰ Hatta Çin Yeni Yılı da diğer dinlerin bayramı gibi resmi tatil olarak uygulanmaya başlatılmıştır. Gus Dur söylediklerine gibi Endonezya’da doğan veya Endonezya vatandaş haline geçirmiş Çin halkaları, yerli Endonezya vatandaş gibi hakları sahiptir. Hatta onlar da, istiklal savaşında ve sömürge zamanlarda bazı Çinliler de yerli haklarıyla birlikte Holandalılara karşı mücadeşe katılmıştır. John Lie gibi Çinli²³¹ Endonezya bağımsızlık için silaha sarıldılar. Açı çeken anda, onlar tam Endonezya vatandaş gibi kabul edilmediler.²³²

Çinlilere samimiyet gösterme aslında Gus Dur’un çeşitli etnik halkar ve inançlar üzerinde küçük bir kısmıdır. Bütün çatışma ve bölünme karşı Gus Dur daha doğrusu onun savunması ve açıklanması Kur’anın temel ilkelerinden gelir. Kur’an

²²⁸ Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, s.158.

²²⁹ Wahid, a.g.e, s.154.

²³⁰ Wibobo, *Setelah Air Mata Kering; Masyarakat Tionghoa Pasca peristiwa Mei 1998*, Kompas, Cakarta, 2010, s. 95.

²³¹ John Lie veya Endonezya adı John Daniel Dharma Çin kökenli Endonezya Donanma subayıdır. Küçük bir tekne ile istiklal savaşında Singapur devlet sınırına geçip Endonezya ekinlerini silah karşılamak için satarak geri dönerdi. Elde edilen silahlar Hollanda’ya karşı bir araç olarak kullanılacak, Sumatra yetkilisine teslim edildi. .

²³² Wahid, *İslamku İslam Anda İslam Kita*, s.137.

Allah'ın buyurduğu gibi; “*Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin*” (Ali İmran, 3/13). Gus Dur görüşüne göre bu ayet açıkça muhalefet ve muhalefet arasındaki farkı göstermektedir. ‘*Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınımsız sarılın*’ ayatine açık ve farklı dinlere saygı göstermek demektir. Çünkü, her dinden bir tanrısallık vurgu doktrini vardır. Gus Dur için dini savunmak veya dinî mücadele etmek diğer dinlere düşman gibi davranmak doğru değildir. Farklı inanç ve görüşleri önemlidir; buna karşı muhalefet ve bölünmeler bir felakettir.²³³

Tüm insanların hangi kökenleri, cinsiyeti ne olursa olsun aynıdır. Gus Dur farklı insanlara kendisi ve diğer insanlar gibi bakmak olmasıdır. Gus Dur başka kişi savunduğu gibi şu kişi hata ya da yanlışlık olduğu farkındadır, çoğu kişiler karşıya davranıyor ancak Gus Dur hep yanında olurdu. Farklı din, inanç veya düşünce sebepleri ile karşı davranma gerek yoktur. Sadece farklı görüşler sebepleri ile mallarını ve kendi özgürlüğünü yoksun bırakıldığı için Gus Dur çok üzülmüştü. Onun için, insan onurunu savunmak önemli bir mücadele ve hep peygamberlerin ve büyük insanların mücadelesidir.²³⁴

Tam kritik noktada diğer lider başarısız olduğu ancak Gus Dur din çoğulculuğu ve insan özgürlüğü ile ilgili başarıyla üstlenir. Gus Dur, hümanist olarak özellikle dinlerarası çatışmalarda büyük çok ilgilenmektedir. Onun için, dinî çatışmalar olduğu zaman Endonezya milletin bütünlüğü için ciddi bir tehdittir. Gus Dur her zaman dinî hoşgörüyü ön planda koymuştur. En itiraz Gus Dur biri aşırı ve duygusal bir şekilde başkaları ile yaptığı ilişkilerinde eğilimidir. En itiraz edilen şeyi Gus Dur için diğer din inançlarına aşırı tepki ve duygusal eğilimidir. Gus Dur daha yumuşak ve kızgınlarla karşı bir tutun tercih etmişti. Diğer bir din inançlarına yumuşak ve samimiyet gösterdiği ise Gus Dur Müslümanlara, kendi din kardeşlerine sıklıkla elestiriyordu. Bir müslüman olarak, Gus Dur Monitor anket sonucuna da çok rahatsız olmuştu, ancak kışkırtıcı gösterme yerine onun şaf eleştirileri kaybetmeyecektir.²³⁵

Martin Van Bruinessen açıklamaya göre, Gus Dur insanlığın savunmasında cesaret göstermek nedeni Gus Dur gayrimüslimlere çok samimi, onun hümanizmi

²³³ Wahid, a.g.e, s.29.

²³⁴ Muhammad, a.g.e, s.55.

²³⁵ Martin Van Bruinessen, “Konjungtur Sosial Politik di Jagat NU paska Khittah 26”, *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil*, (ed.) Ellyasa KH Darwis, LKIS, Yogyakarta, 1994, s.79

duygusu yüksek olduğunu da bir sebebidir. Gus Dur'un davranışları ve eylemleri incelediğinde büyük bir cesaret olduğunu sayılmaktadır. Çok kritik bir noktadan, diğer liderler başarısız olmama rağmen Gus Dur sağlam bir şekilde geçebilmektir. Böylese, Bruinessen'e göre bir devlet adamı olarak Gus Dur'un kapasitesini yansıtır. Gus Dur tek bir grubu tutmadığı için bütün Endonezya milletin adına onun kararları vermişti.²³⁶

Gus Dur dinlerarası uyumluğu hakkında konuştuğu ise eğer, herkes onun söylediklerini ciddiyetle sürdürdüğü bilinmektedir. Gus Dur dinî uyumu zarar veren durumlarda başarmış olduğunu kabul edilir. Endonezya halkının için Gus Dur gibi bir lider karakteri gereklidir, din adamı veya devlet adamı olarak Gus Dur insanlara çok sadık olduğunu kanıtlamaktadır. Ondan dolayı, gayri Müslimlere de Gus Dur bir kahraman ve kurtarıcı olarak kabul edilir. Gayri Müslimler dediklerine gibi Gus Dur yok olduğu zaman diğer liderler ve çoğu Müslümanlar onlara ayrımcılık ve farklılık davranış vermişti.²³⁷

Gus Dur'un samimiyet karakterinden ve onun insancıl davranışından dolayı birçok kişi tarafından kolayca kabul edilir. Ayrıca, bu yumuşak yaklaşım ile Gus Dur'un din çoğulculuk, demokrasi düşünceleri, insan hakları özgürlüğü de kabul edilir. Onun düşünceleri hem Müslümanlar hem de gayri Müslimlerden kabul edip ona çok saygı göstermiştiler. Aslında, birçok topluluk ve din liderleri Gus Dur'un kahraman unvanı vermeyi önermişti. Hayat boyunca Gus Dur, insan hakları, din özgürlüğü, demokrasi ve sosyal adaleti yerine getirmektir. Susilo Bambang Yudhoyono Cumhurbaşkanı Gus Dur çoğulculuk ve çokkültürlük babası unvanı vermişti. Bu unvanı Gus Dur'un eserleri ve yaptıkları Endonezya halkarı çok etkili olmuştur.²³⁸

Gus Dur vefatından sonra Endonezya demokrasinin geleceği ve dinî çoğulculuk devamı nasıl sürdürebileceğini merak ederler. Bazı insanlar dinî çoğulculuk sürdürmek zor olacağını söylerler. Bu nedenle, Gus Dur'un öncülük dinlerarası diyalog, dinlerarası dua gibi faaliyetleri korunmak için tekrar sürdürülmektedir. ICRP, ICIP, Liberal İslâm

²³⁶ Bruinessen, a.g.e, s. 81.

²³⁷ Bruinessen, .g.e, s.85

²³⁸ Rumadi, *Damai Bersama Gus Dur*, Kompas, Cakarta, 2010, s.104

Ağı gibi STK'larda liderler yani Gus Dur'un öğrencileri dinlerarası diyaloglar çaba ile yürütmektedir.²³⁹

Gus Dur'un düşünceleri ve kavramı yayılmak amacıyla 'Gusdurian' bir düşünce toplumu kurulmuştur. Gusdurian aslında sadece Gus Dur'un düşünce takipçileri ve onun arkadan mücadele edenler adlandırılmaktadır. Gusdurian, Gus Dur'un düşünceleri incelerken Gus Dur tarafından geliştirilen mücadeleye devam ettirmekle çalışmaktadırlar. Gusdurian neredeyse tüm Endonezya bölgesinde ve hatta yurtdışında oturan üyeleri bulunmaktadır. Bugüne kadar, 60 şubeden fazla Gusdurian topluluğu oluşturulmuştur. Aktif bir diyalog ve sohbetleri ile Gus Dur'un ana düşünceleri öğrenmeyi devamıdır.²⁴⁰

E. ABDURRAHMAN WAHİD'İN DİNİ DÜŞÜNCESİNE VE DİNİ ÇOĞULCULUK ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Abdurrahman Wahid'in fikrini ağırlıklı olarak çoğulculuk, demokrasi ve kapsayıcılık kavramları oluşturmaktadır. Bu fikir özellikle Batılı hümanistler ve düşünürlerden olumlu tepki almaktadır. Onun fikirleri Endonezya'da dinler, kabileler ve ırklar arasındaki çatışmaları önlemek için bir çözüm sayılabilmektedir. Buna ek olarak, siyaset alanında çoğulculuk ve kapsayıcılık hakkındaki düşünceleri de demokratikleşme sürecine yardımcı olmaktadır. Böylece, Endonezya siyaset ortamında çeşitliliğin geliştirilmesi ve demokratik uygulamaların daha hoşgörülü bir nitelik kazanması mümkün olabilmektedir.

Barton bile geçiş döneminde Wahid'in başarılı liderliğini yazmıştır. Daha önce önemsemediği Baharuddin Jusuf Habibie'nin cumhurbaşkanlığına dayanan Wahid, inanılmaz derecede reformist tutumuyla demokrasi yönündeki istek ve beklentileri arttırmıştır. O, demokratik bir cumhurbaşkanının nasıl davranması gerektiğini göstermeye çok yardımcı olmuştur. Bir dizi büyük hukuki başarı ya da idari reformlar gerçekleştirmesi yanında, cumhurbaşkan Habibie yönetiminin başarıları üzerine karargâhını kurarak basın ve inanç özgürlüğünü inşa etmiştir. Bugünkü Endonezya'nın Güneydoğu Asya'daki tek sağlıklı liberal demokrasi olduğu dikkate alınırsa, bu, söz konusu başarı için bir kanıttır. Bu, sadece SBY'nin meslektaşlarının belirgin liderliğine

²³⁹ Rumadi, a.g.e., s. 80.

²⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://www.gusdurian.net/id/jaringan-gusdurian/>

değil, aynı zamanda geçiş döneminde Habibie ve Wahid başkanlıkları sırasında ortaya çıkarılan altyapıya da dayanıyordu.²⁴¹

Çoğunluk tarafından kabul edilmekle birlikte, Wahid'in dinî çoğulculuk fikri Endonezya'da dinî çeşitliliği ve çoğulculuğu her ne kadar başarmış olsa da, ona birçok eleştiriler de yöneltilmiştir. İlginç bir şekilde, eleştirilerin çoğu Müslümanlardan gelmekte; hatta bazı Nehdatü'l-Ulema Kiai-leri de onun düşüncelerini eleştirmiştir. Genelde Endonezya Ulema Konseyi (MUI) tarafından çoğulculuk düşüncesinin sert biçimde eleştirildiği söylenir. 29 Temmuz 2005'te MUI'nin verdiği fetvâya göre Laisizm, Liberalizm ve Çoğulculuk İslâm öğretilerine aykırı ve uygulanmaları Müslüman için yasaktır.²⁴²

Öte yandan, Wahid'e karşı olan düşünürler, çoğulculuk uygulanırsa sonuç olarak insanların yaşamlarında olumsuz etkiler doğurabileceğini belirtirler. Anis Malik Thoha, Endonezya'da dinî çoğulculuğun uygulanması halinde üç sonucun ortaya çıkacağını açıklamaktadır. İlk olarak, çoğulculuğun dinlere karşı hoşgörüsüz, düşmanca olumsuz etkileri kanıtlanmıştır. Hem savunucuları hem de destekçileri tarafından karşı çıkılan bir şeydir. İkinci olarak, tarafsızlık iddialarının aksine, bu teori bir yaşam felsefesi haline dönüştürülmüştür. Aslında, genel olarak dinin özelliklerine (bütünlük, mutlakiyet, kapsamlılık ve inhisarcılık) sahip bir "din" olduğu söylenebilir. Üçüncüsü, çoğulculuk teorisi örneğin laiklik, ateizm, şüphecilik vb. diğer dinler için bir felâket olabilir. Sonunda genel olarak dinlerin fesih yolunu açmış olmaktadır.²⁴³

Birçok Müslüman düşünür tarafından, özellikle INSIST²⁴⁴ tarafından Wahid'e yönelik yapılan dinî çoğulculuk eleştirileri önemlidir. Çoğu Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM) ve Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü (ISTAC) mezunları; Hamid Fahmi Zarkasyi, Anis Malik Thoha, Ugi Suharto gibi aydınlar

²⁴¹ Greg Barton, The Legacy of Gus Dur: Indonesia's Gentle Muslim Conqueror, http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0910_legacy_of_gus_dur.html (erişim tarihi 15 Aralık 2016).

²⁴² Adian Husaini, *İslam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Pemikiran*, Risalah Gusti, Surabaya, 2005, s.11.

²⁴³ Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, s.132.

²⁴⁴ Institute for the Study of İslamic Thought and Civilization veya İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Çalışmaları Enstitüsü'dür. Çalışmalar genç Müslüman aydınlar, çoğunlukla ISTAC-IIU Malezya mezunları olan üyeler tarafından yürütülmektedir. Adian Huseini ve Anis Malik Thoha gibi önemli hocalar onun üyesidir.

eleştirilerinde ısrar etmişlerdir. Bunlar, Seyyed Naquib el-Attas'ın (S. Nakib Attas)²⁴⁵ teorilerinden etkilenmişlerdir. Attas birçok kitap yazmış, Doğu'da ve Batı'da ünlü bir akademisyen olarak tanınmış ve etkileyici olmuştur. Eserlerinden bazıları şu başlıkları taşımaktadır: Tarihsel Gerçek ve Fantezi, İslâmî Eğitim: Araçlar ve Amaçlar²⁴⁶, İslâm Metafizikine Prolegomena²⁴⁷, İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi²⁴⁸, İslâm ve Laisizm²⁴⁹... İslâm ve Laisizm başlıklı eseri, Batı düşüncesinin bir eleştirisini içerdiği kabul edilmektedir. Bu nedenle çeşitli dillere çevrilmiş olup bir sürü takdir almıştır. Doğu ve Batı akademiyası onun ismini, 'Bilginin İslâmîleştirilmesi' kavramına önemli katkıda bulunan bir bilim adamı olarak tanımıştır. Malay coğrafyasının son dönemde yetiştirdiği önemli bir şahsiyettir.²⁵⁰

Abdurrahman Wahid gerçekten sekülerleşme görüşünde hemfikir ancak laiklik ile hayatta Allah'ın varlığının yok sayıldığını hiç kabul etmez. Yani toplum ve devlet işlerinin seküler yaklaşımla yürütülmesine karşı çıkmanın yönetimi yargılamak anlamına geldiğini kabul eder. Çoğulculuk veya laiklik Kur'an'da detaylı bir şekilde belirlenmez; yalnızca toplum veya devlet işlerinin etkin bir şekilde yürütülmesi için onları kullanır. Bu arada Wahid, Kur'an'da özellikle karşılıklı rıza ve sözleşme ile atanmış olanları din işleri kapsamına alır. Bunun Kur'an'dan veya Hadis'ten elde edildiği belirtilir. Devlet meseleleri, Attas'ın da belirttiği gibi, laik yasalar tarafından düzenlenmektedir. Ona göre, tarih aslında laiklik sürecidir. Gelecek geçmişi değişime tabi tutabilir ve insanlık değişebilir.²⁵¹

Wahid'in açıklamalarına göre İslâm'da demokrasi var olan ve zorunlu bir unsurdur. Demokrasiyi savunmak İslâm'ın ilkelerinden biridir. Birçok eleştiriye Wahid

²⁴⁵ Seyyid Muhammed Nakib el-Attas'ın Ali bin Abdullah bin Muhsin el-Attas, 5 Eylül 1931 tarihinde Bogor-Endonezya'da doğdu. Malezya'da büyük bir bilim adamı ve filozoftur. Teoloji, felsefe, metafizik, tarih ve edebiyat konusunda bir üstad. Özellikle tasavvuf, kozmoloji, felsefe ve Malezya edebiyatı, İslâm düşüncesi ve medeniyeti alanında pek çok kitap yazdı. 1987 yılında el-Attas Kuala Lumpur'da Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyet Enstitüsü (ISTAC) adında bir yükseköğretim kurumu kurmuştu. Öğrencilerle birlikte el-Attas İslâm düşüncesi ve medeniyeti ile ilgili çalışmalar ve araştırmalar yaptı. Özellikle Batı medeniyetine yönelik eleştirileri önemlidir ve bugün de devam etmektedir.

²⁴⁶ Çev. Ali Çaksu, Endülüs Yay., İstanbul 1991 (kolektif bir çalışma).

²⁴⁷ Çev. İlker Kömbe, Küre Yayınları, İstanbul 2016.

²⁴⁸ Çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

²⁴⁹ Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1994.

²⁵⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, Univeriti Malaya, 2005, s.1.

²⁵¹ Saefur Rochmat, *Abdurrahman Wahid on Reformulating the Theology of Islamic Democracy to Counter Secularism in Modern Era*, 4.C, Ritsumeikan International Affairs, 2002, ss.119-120.

kısa bir cevap vermiştir: "Bana yeterince Müslüman değil diyenlere, Kur'an'ı yeniden okumalarını tavsiye ediyorum". İslâm aslında hoşgörü dinidir. İnsan hakları temelli sistem olarak İslâm ve onun mirası dinî bağnazlık ve dar görüşlü fundamentalizm ile ilişkilendirilemez. Bağnazlık ve fundamentalizmin korkunç meydan okuması Endonezya ve dünya için çok önemlidir ve ciddi bir risk oluşturmaktadır..

Batı'ya karşı eleştirici bir düşünce karakteristiğine sahip olan Attas ve öğrencileri tabii ki Batı düşüncelerini kolayca benimseyen Wahid'in düşüncelerinden farklıdır. Wahid için, İslâm toplumunda herhangi bir düşünce iyi olmak şartıyla gerek Doğu'dan gerek Batı'dan kaynaklansa da bu önemli değildir ve benimsenebilmektedir. Ona göre Java düşünceleri korunması gerekirken Arap ve Batı düşünceleri ile de aynı zamanda ilgilenilmesi lâzımdır.²⁵²

İNSİST'te bulunan mütefekkirlerin çoğunluğu, çoğulculuk kavramını, daha sonra liberal demokrasi ile sonuçlanan Batı'nın laik sosyal hümanizminden doğmuş ve gelişmiş olduğunu düşünmüştür. Çoğulculuk kavramı hümanist, hoşgörlü ve demokratik bir doğruluk olarak kendini gösterip diğer dinlerde mevcut olan doğruların yavaş yavaş körelmesine neden olur. Bu kavram çerçevesinde Tanrı'ya inansın veya inanmasın var olan bütün dinlerin selâmet, özgürlük ve aydınlık sağlayabileceği iddia edilmektedir.²⁵³ Ayrıca, dindeki çoğulculuk metafiziğe bağlı olan bütün her şeyi reddetmektedir. Din, sadece insanların gösterdiği bir tepki olarak sınırlanmakta ya da çoğu zaman dinsel bir tecrübe olarak değerlendirilmektedir. Böylece, çoğulculuk kavramında dinin direkt olarak Tanrı'dan gelmediği dolaylı olarak söylenmektedir.²⁵⁴

Burada altını çizmeyi gerektiren bir nokta da şudur: Dinde çoğulculuk genel olarak bilinen bir hoşgörü kavramı değildir. Çoğulculuk, din de dahil olmak üzere tüm alanlarda eşitliğin vurgulanmasından ibarettir. Dine sahip olan herkesin, kendi inandığı din başta olmak üzere tüm diğer dinleri ve söz konusu dinlerin inananlarını eşit bir bakış açısıyla görmesi lâzımdır. Bu da giderek İslâm'da var olan iman-küfür ve tevhid-şirk kavramların aşınmasına neden olmaktadır.

²⁵² Wahid, *Tuhan Tidak Perlu di Bela*, s.106.

²⁵³ Husaini, a.g.e, s.224

²⁵⁴ Husaini, a.g.e, s.226.

Kur'an'da müminler "hayru'l-beriyeh"²⁵⁵ (yaratılmışların en hayırlıları) olarak belirtilmişken, inkârcılar/kâfirler "şerru'l-beriyeh"²⁵⁶ (yaratılmışların en şerlileri) olarak belirtilmiştir. Hatta Kur'an'a göre dindar birini fâsık biriyle aynı derecede tutmak mümkün değildir. İnsanların en değerlisi en erdemli olanıdır. Bunun içindir ki İslâm, dinî çoğulculuk çerçevesinde öne sürülen eşitlik kavramından farklı bir eşitlik kavramına sahiptir.

Müslümanlar açısından din ile alâkalı bir kavramı benisemede dikkatli olmak gerekmektedir. Kendi imanını kolayca harap edilebilen bir kavramdan ve bunun sonuçlarından kaçınılmalıdır. İslâm'ın doğuşundan beri diğer dinlere ve din mensuplarına nasıl bakmak ve davranmak gerektiği çok net bir şekilde ortaya konulmuştur. Aslında İslâm'da böyle bir kavramın aslı varken, yüzyıllarca toplumdaki çoğunluğu kabul etmeyen hatta belli grupları ezen bir anlayıştan çıkan çoğulculuk kavramını benimsemek hiç de uygun görülmemiştir.²⁵⁷

Şimdiye kadar Wahid'in çoğulculuk düşüncesinin, Endonezya'da sosyal bütünlüğün temeli olarak önemli rolü olduğu ve bütünlüğü sağlamada başarılı olduğu iddia edilmiştir. Ancak cumhurbaşkanlığı zamanında Endonezya'da dinle ilgili çatışmalar az değildir.²⁵⁸ Maluku'da binlerce insanın ölmesine neden olan Müslüman-Hristiyan çatışması ve Kalimantan'da yaşayan halk üzerinde çok büyük bir travmaya sebep olan Dayak kabilesi ile Maduralılar arasındaki çatışmalar bunların en önemli örneklerindedir.²⁵⁹

Wahid'in çoğulculuk ve çok kültürlülük düşüncesinin sadece gayrimüslimlere fayda sağladığı düşünülmüştür. Çünkü şimdiye kadar onun düşüncesinden doğrudan yararlananlar Endonezya'da yaşayan Konfüçyanizm dinine bağlı Çin kökenli halklar, komünistler, Hristiyanlar gibi gayrimüslimlerdir. Onlara, kendi bayramlarını kutlama ve dinlerini yayma özgürlüğü tanınmıştır. Komünistler himaye edilmiş, her Noel kutlamasında kiliseler için en iyi şekilde koruma sağlanmıştır. Aksine, Wahid'in

²⁵⁵ el-Beyyine, 98/7.

²⁵⁶ el-Beyyine, 98/6.

²⁵⁷ Anis Malik Thoha, *Pluralisme; Kerancuan Istilah dan Pemahaman*, <https://insists.id/pluralisme-kerancuan-istilah-dan-pemahaman/> erişim tarihi 04 Mayıs 2017.

²⁵⁸ Adian Husaini, *Gus Dur kau mau kemana: telaah kritis atas pemikiran dan politik keagamaan Presiden Abdurrahman Wahid*, Dea Press, Cakarta, 2000, s.116.

²⁵⁹ Haramain, a.g.e, s. 332.

Müslüman halka karşı daha sert olduğu ve İslâm mücadelesinde destek vermeyip İslâmî hareketleri zayıflattığı belirtilmiştir.²⁶⁰

Onun hoşgörü, demokrasi, çoğulculuk vb. düşünceleri çoğu zaman gerek kendi yakın arkadaşlarıyla gerekse genel olarak Endonezyadaki Müslüman halklarla da tartışma çıkmasına neden olmuştur. ICMI ve MUI'ye karşı yaptığı sert eleştiriler insanlararası iletişimi öne çıkarmadığını ve düşüncelerini uygulayamadığını göstermiştir. Hoşgörüsüz olarak görülen sivil toplum örgütü ile de sık sık anlaşmazlıklar/çatışmalar olmuştur. NU'da Wahid'in düşüncesine katılmayan birçok insan vardır; hatta kendi arkadaşı bile onun liderliğinden çıkmak istediğini ifade etmiştir.²⁶¹ Babasının İslâm, Ülke ve Pançasila hakkındaki görüşleri nedeniyle kardeşi ile de anlaşmazlık yaşamıştır. Bu anlaşmazlık bayağı dikkat çekicidir, çünkü ikisi de bu konu hakkında makaleler yayınlamışlardır.²⁶² Abdurrahman Wahid, hayatının son zamanlarında mahkemede yeğenine karşı davayı kaybedip yenildiğinden kendi kurduğu partiden (PKB) de ayrılmak zorunda kalmıştır.²⁶³

²⁶⁰ Asmawi, *PKB Jendela Politik Gus Dur*, Titian Ilahi Press, Yogyakarta, 1999, s.109.

²⁶¹ Arsyil A'la al-Maududi, *Rakyat Indonesia Menggugat Gus Dur*, Wihdah Press, Yogyakarta, 2000, s.247.

²⁶² Salahuddin Wahid, *Negeri di Balik Kabut Sejarah; Catatan-catatan Pendek Salahuddin Wahid*, Pustaka Indonesia Satu, Cakarta, 2000, s.x

²⁶³ Firmanzah, *Persaingan, Legitimasi Kekuasaan dan Marketing Politik; Pembelajaran Politik Pemilu 2009*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cakarta, 2010, s.101.

SONUÇ

Endonezya, kültür ve din açısından heterojen bir ülkedir. Bu ülkedeki farklı unsurlar düzgün yönetilmiyorsa milletin birliği için felaket kaçınılmazdır. Bir yandan, çoğul toplum iyi ve profesyonelce idare edilirse bir güç olabilir; değilse, bireyler arasındaki perspektif farklılıkları, ulusun parçalanmasına ve çatışmanın uzamasına katkıda bulunabilir. Endonezya'da sıkça görülen ayaklanma ve şiddet, çeşitliliğin doğru bir şekilde yönetilmediğini göstermektedir. Bu şiddet olayı, Endonezya toplumunun bünyesinde hem iç hem de dışsal farklılıklara saygı duyacak akıllıca ve bilinçli bir tutumun olmadığı anlamına gelmektedir.

Bildiğimiz üzere, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) bugün Endonezya'da İslâm düşüncesinin gelişmesinde en etkili Müslüman düşünürlerden biridir. Onun fikirleri genellikle milliyetçilik sorunlarına çözüm olarak kullanılır. Özellikle demokrasi ve çoğulculuk fikrinin, Endonezya'da etnik gruplar ve dinî çatışmaların ortaya çıkmasını bastırma kabiliyeti taşıdığı düşünülmektedir. Dolayısıyla, bu sâyede ulusun parçalanması tehdidinden kaçınılabılır.

Abdurrahman Wahid'in hem dinî hem de kültürel çoğulculuğu, çok sayıda kişi ve gruba bakışındaki doğru tutumu, her topluluğu/grubu herhangi bir ayrımcılık ve adaletsizlik olmaksızın diğer gruplarla eşit seviyede tutmayı esas almaktadır.

Her vatandaş, din, etnik köken, cinsiyet ve vatandaşlık ayrımı olmaksızın kamuda çalışma, ibadet ve adaletle muâmele konusunda aynı pozisyona sahiptir. Bu durum, her vatandaşın aynı hak ve yükümlülüklerle sahip olduğu; vatandaşlar arasında birlikte yaşama, dayanışma, açıklık ve hoşgörü duygusu ile kültürlü, medenî, güvenli ve huzurlu bir Endonezya'nın inşa edilebileceği fikrini ortaya çıkarmıştır.

Abdurrahman Wahid'e göre, ulusun parçalanmasını önlemek için dinî çoğulculuk her zaman korunmalı; demokrasi savunulmalı, evrensel İslâmî değerlerin uygulanmasıyla Pançasila'ya devlet ideolojisi olarak bağlılık gösterilmelidir. Çoğunluk

olarak İslâm, diğer dinler için yol gösterici olmalıdır. İslâm, sembolik-meşrû şekli yapısından ziyade ana içeriği tercih edilerek evrensel öğretim değerlerini gösterebilmelidir Ancak bu şekilde, İslâm tüm evrene rahmet olan bir din olarak amacını gerçekleştirebilir (*Rahmeten l'il-'âlemîn*).

A. Wahid'in çoğulculuk, demokrasi, insan hakları vb. konulardaki düşüncesinin İslâm öğretilerinden kaynaklandığı söylenebilir. Onun için, her insana ait beş temel hak çerçevesinde özetlenmiş olan hayat (can), nesil (neseb, ırz), akıl, mal ve dinin korunması ile ilgili İslâmî anlayış insanlık arasında birlik yaratan en önemli temeldir. Her toplum her bireyin haklarının farkındaysa, birbirlerine zarar vermez. Aksine, karşılıklı korunma ve sevgi dolu bir yaşam söz konusu olacaktır. Bu yolla çatışma, anlaşmazlık ve ulusun parçalanması otomatik olarak önlenebilir.

A. Wahid, fikirlerini formüle ederken, sadece İslâm düşüncesinin temel kaynağını değil, aynı zamanda Batı biliminin temel kaynağını da almıştır. Bunları, toplumsal sorunları çözmek için birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görmüştür. Böylece İslâm hukuku daima dinamizmini korumalıdır.

Bu çalışmanın, Endonezya'da İslâmî düşünce ve çoğulculuğun gelişimi hakkında yararlı bir bilgi kaynağı olması ümit edilmektedir. Temel olarak Wahid, dinî çoğulculuğu, dindar yaşamı gerçekleştirmek için bir araç olarak görmüş; bunu birbirine karşı hoşgörülü ve karşılıklı sevgi içinde geliştirmeyi düşünmüştür.

KAYNAKÇA

- Agliardo, Michael J., *Public Catholicism and Religious Pluralism in America; The Adaptation of A Religious Culture To The Circumstance Of Diversity, and Its Implications*, University of Carolina, San Diego, 2008.
- Ahyak, Afifuddin, *Endonezyalı Müfessir Muhammed Kureyş Şihab Ve el-Misbah Adlı Tefsirindeki Metodu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2013.
- Alatlı, Alev, *Bati'ya Yön Veren Metinler*, C.III, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- al-Maududi, Arsyil A'la, *Rakyat Indonesia Menggugat Gus Dur*, Wihdah Press, Yogyakarta, 2000.
- Al-Zastrouw Ng, *Gus Dur Siapa sich Sampean; Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, Erlangga, Cakarta, 1999.
- al-Qurtuby, Sumanto, 'Pluralisme, Dialog, dan Peacebuilding Berbasis Agama di Indonesia'', *Merayakan Kebebasan Beragama*, (ed.) Elza Peldi Taher, Yayasan Abad Demokrasi, Cakarta, 2011.
- Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Routledge Curzon, London, 2004.
- Anwar, Fuad, *Melawan Gus Dur*, Pustaka Tokoh Bangsa, Yogyakarta, 2004.
- Anam, A. Khairul, *Makna Khittah NU*, www.nu.or.id, erişim tarihi 15 Ağustos 2015.
- Aritonang, Jan S, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, BPK Gunung Mulia, Cakarta, 2004.
- Aritonang, Jan S, 'Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam di Indonesia'', *Agama dan Dialog; Pencerahan, Perdamaian dan Masa Depan*, (ed.) Martin Lukito Sinaga, Gunung Mulia, Cakarta, 2003.
- Asmawi, *PKB Jendela Politik Gus Dur*, Titian Ilahi Press, Yogyakarta, 1999.
- Asyakir, İbnu, *Hadiah Pahlawan untuk Gus Dur dan Soeharto*, Pustaka Zedny, Yogyakarta, 2010.

- Atabik, Sumiarti, *Pluralisme Agama : Studi Tentang Kearifan Lokal di Desa Karangbenda Kecamatan Adipala Kabupaten Cilacap, Penelitian Agama Dergisi*, C.9, S.2, P3M STAIN Purwokerto, Purwokerto, 2008.
- Bahar, Ahmad, *Biografi Kiai Politik Abdurrahman Wahid*, Bina Utama, y.y, 1999.
- Bakri, Syamsul, Mudhofir Abdullah, *Jombang-Kairo, Jombang-Chicago; Sintesis Pemikiran Gus Dur dan Cak Nur dalam Pembaruan Islam di Indonesia*, Tiga Serangkai, Solo, 2004.
- Barton, Greg, *Abdurrahman Wahid; Muslim Democrat Indonesian President*, University of New South Wales Press, Sidney, 2002.
- Barton, Greg, *Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, LKIS, Yogyakarta, 2012.
- Barton, Greg, *The Legacy of Gus Dur: Indonesia's Gentle Muslim Conqueror*, http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0910_legacy_of_gus_dur.html (erişim tarihi 15 Aralık 2016).
- Bisri, Ahmad Musthafa, Sinta Nuriyah Rahman, *Beyond the symbols: jejak antropologis pemikiran dan gerakan Gus Dur*, PT. Remaja Rosdakarya ve INCRÉS, Bandung, 2000.
- Bonk, Jonathan J., "Syncretism and the Eternal World", *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 33 No. 4, 2009.
- Bruinessen, Martin Van, "Konjungtur Sosial Politik di Jagat NU paska Khittah 26", *Gus Dur NU dan Masyarakat Sipil*, (ed.) Ellyasa KH Darwis, LKIS, Yogyakarta, 1994.
- Bush, Robin, *Nahdlatul Ulama and The Struggle for Power Within Islam and Politics in Indonesia*, Institute Of Southeast Asian Studies, Singapore, 2009.
- Büyük, Celal, "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", *Çorum, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 18, 2010.
- Cribb, Robert, *Historical Atlas of Indonesia*, Curzon Press, Surrey, 2000.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, Univeriti Malaya, 2005.
- Denonn, Lester E, "Pluralism", *The Dictionary of Philosophy*, (ed.) Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York, t.y.
- M. Hanif Dhakiri, *41 Warisan Kebesaran Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2010.
- Dole, Andrew C., *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Eck, Diana L, "What is Pluralism", 2006, www.pluralism.org erişim tarihi 22 Eylül 2015.
- Effendy, Bahtiar, *Islam and the State in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2003.

- Elson, Robert Edward, *Soeharto; A Political Biography*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2001.
- İbn Cerir et-Taberi, *Câmi'ul-Beyân an Te'vili âyi'l- Kur'ân*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, III. C, 2015.
- Eş-Şâtibî, Ebu Ishak, *El-Muvafakat*, II.C, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Hikam, Muhammad AS, "Khittah dan Penguatan Civi Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis dan Struktural atas NU sejak 1984", *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (ed.) Ellyasa KH Dharwis, LKIS, Yogyakarta, 1997.
- Husaini, Adian, *İslam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Pemikiran*, Risalah Gusti, Surabaya, 2005.
- Farquhar, J.N., *An Outline of The Religious Literature of India*, Oxford University Press, London, 1920.
- Farquhar, J.N., *Modern Religious Movement in India*, The Macmillan Company, New York, 1915.
- Fauzi, Ali Ihsan, A Useful and Necessary synthesis: "The Islamicity of the Indonesian Pancasila", *Towards a Civic Democratic Islamic Discourse II İslam State and Citizenship*, (ed.) M F Elshayyal, Al-Quds Center for Political Studies, Amman, 2010.
- Feener, Michael R., *Mapping the Acehnese Past*, KITLV Press, Leiden, 2011.
- Firmanzah, Persaingan, *Legitimasi Kekuasaan dan Marketing Politik; Pembelajaran Politik Pemilu 2009*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Cakarta, 2010.
- Fitriah, Ainul, "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi İslam", *Teosofi*, Jurnal Tasawuf dan Pemikiran İslam, Vol. 3, No. 1, Haziran 2013.
- Fuad, Zainul, *Religious Pluralism in Indonesia Muslim-Christian Discourse*, yayınlanmamış Doktora Tezi, Hamburg Üniversitesi, Hamburg, 2007.
- Forshee, Jill, *Culture and Customs in Indonesia*, Greenwood Press, London, 2006.
- Gaus AF, Ahmad, *Api Islam Nurcholish Madjid; Jalan Hidup Seorang Visioner*, Kompas, Cakarta, 2010.
- Geertz, Clifford, *İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Dinî Değişim*, çev. Mehmet Murat Şahin, Küre Yayınları, İstanbul 2012.
- Ghazali, Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Kata Kita, Depok, 2009.
- Göksöy, İsmail Hakkı, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1995.
- Göksöy, İsmail Hakkı, "Nehdatü'l-Ulemâ", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 32, İstanbul, 1993.

- Göksöy, İsmail Hakkı, ‘‘Pesantren’’, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 34. C, İstanbul, 1999.
- Hadi, Khoirul, ‘‘Dakwah Lintas İman sebagai Upaya Harmonisasi Agama’’, *Fikrah Dergisi*, 4.C, S.2, 2016.
- Hamid M., *Gus Gerr; Bapak Pluralisme dan Guru Bangsa*, Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2010.
- Hall, Kenneth R., ‘‘Economic History of Early Southeast Asia’’, *The Cambridge History of Southeast Asia*, (ed.) Nicholas Tarling, 1.C, S. 1, Cambridge University Press, United Kingdom, 1999.
- Haramain, A. Malik *Gus Dur Militer dan Politik*, LKIS, Yogyakarta, 2004.
- Harrison, Victoria, ‘‘The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World’’, *The International Journal for Philosophy of Religion*, Vol.59, 2006.
- Hick, John, ‘‘Religious Pluralisme’’, *The Encyclopedia of Religion*, (ed.) Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, vol.12, New York, 1987.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, New Jersey, 1963.
- Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, The Macmillan Press, Basingstoke, 1985.
- Hidayatullah, Syarif, *İslam İsmi-isme; Aliran dan Paham İslam di Indonesia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2010.
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Gema Insani Press, Cakarta, 2006.
- Husaini, Adian, *Gus Dur kau mau kemana: telaah kritis atas pemikiran dan politik keagamaan Presiden Abdurrahman Wahid*, Dea Press, Cakarta, 2000.
- Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, Chatto and Windus, London, 1947.
- İbad, MN, Akhmad Fikri AF, *Bapak Tionghoa Indonesia*, LKIS, Yogyakarta, 2012.
- İsaac, Mokotso Rasebate, ‘‘Syncretism of Basotho traditional religion and Christianity: Gateway to the syncretistic teaching of Basotho traditional religion and Christianity in Lesotho schools’’, *African Journal of History and Culture*, Vol. 7, No.7, 2015.
- İskandar, Muhaimin, *Gus Dur Yang Saya Kenal; Catatan Transisi Demokrasi Kita*, LKIS, Yogyakarta, 2004.
- İsre, Saleh, *Tabayyun Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2010.
- İqbal, Muhammad, *Metode Penafsiran Muhammad Quraish Shihab*, Tsaqafah: Jurnal Peradaban İslam, Vol. 6, No. 2, Darussalam Üniversitesi, Ponorogo, 2010
- Jawad, Haifaa, ‘‘Seyyed Hossein Nasr and the Study of Religion in Contemporary Society’’, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol 22, no 2, 2003.

- Klinken, Gerry Van, *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*, çev. Bernard Hidayat, Yayasan Obor Indonesia, Cakarta, 2007.
- Kösebalaban, Hasan T., *Güneydoğu Asya'da İslâm ve Siyaset*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Künkler, Mirjan, Alfred Stepan, *Democracy And Islam in Indonesia*, Columbia University Press, New York, 2013.
- Kurniawan, Ahmad Syarif, "Membangun Semangat Keharmonisan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia", *Lakpesdam NU Dergisi*, S.1, Lampung Tengah, 2010.
- Legenhausen, Muhammad. "İslam and Religious Pluralism", *Al-Tawhid Dergisi*, Vol. 14 No.3.
- Livington, James C., "Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith", *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 4, No. 3, 2003.
- Masdar, Umaruddin, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.
- Madjid, Nurcholish, *İslam Doktrin dan Peradaban*, Yayasan Wakaf Paramadina, Cakarta, 1992.
- Madjid, Nurcholish, "The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding", *Liberal Islam: A Sourcebook*, (ed.) Charles Kurzman, Oxford University Press, New York, 1998.
- Masdar, Umaruddin, *Membaca Pemikiran Gus Dur dan Amin Rais tentang Demokrasi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1998.
- McLennan, Dean Scotty, *Religious Pluralism as the Truth*, University Public Worship Stanford Memorial Church, 2011.
- Melalatoa, M. Junus, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, Cakarta, 1995.
- Mitsuo, Nakamura, "Abdurrahman Wahid", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (ed.) John L. Esposito, volume I, Oxford University Press, New York, 1995.
- Moesa, Ali Maschan, *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, LKIS, Yogyakarta, 2007.
- Mudhoffir, Abdil Mughis, "Gus Dur's Indigenization vs Radicalism", *The Jakarta Post*, 3 Ocak 2014. <http://www.thejakartapost.com/news/2014/01/03/gus-dur-s-islamic-indigenization-vs-radicalism.html>. Erişim tarihi 17 Ekim 2016.
- Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender*, LKIS, Yogyakarta, 2001.
- Muhammad, Husein, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, Mizan, Bandung, 2011.
- Muhammad, Husein, *Sang Zahid Mengarungi Sufisme Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2012.

- Mulkhan, Abdul Munir, *Manusia Al-Qur'an Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta, 2007.
- MUI fetvası numara : 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 (Sekulerizm, Pluralizm ve Liberalizm Hakkında), Cakarta, 28 Temmuz 2005.
- Naim, Ngainun, ‘‘Rekonstruksi Pemikiran Pancasila Nurcholish Madjid Strategi Penguatan Ideologi Pancasila di Kawasan Perbatasan’’, *Membangun Kedaulatan Bangsa Berdasarkan Nilai-nilai Pancasila*, Tim Penyusun, Pusat Studi Pancasila Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Nuruzzaman, Muhammad, *Kiai Husein Membela Perempuan*, Pustaka Pesantren, Yogyakarta, 2005.
- Nusantari, Abdurrahman, *Umat Menggugat Gus Dur*, Aliansi Pecinta Syariat, Bekasi, 2006.
- Paranjape, Makarand R, *Swami Vivekananda; A Contemporary Reader*, Routledge, New Delhi, 2015.
- Puspito, Hendro, *Sosiologi Agama*, Kanisius, Yogyakarta, 1983.
- Rahardjo, Mudjia, Zainal Habib, *Hermeneutika Gadamerian; Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, UIN-Malang Press, Malang, 2007.
- Rahman, Budhy Munawar, *Argumen Islam untuk Sekulerisme*, Grasindo, Cakarta, 2010.
- Rahman, Budhy Munawar, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, I.C, Yayasan Abad Demokrasi, Cakarta, 2011.
- Rahman, Budhy Munawar, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, 3.C, Yayasan Abad Demokrasi, Cakarta, 2011.
- Rahman, Budhy Munawar, *Argumen Islam untuk Pluralisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Grasindo, Cakarta, 2010.
- Ramage, Douglas E, *Politics in Indonesia; Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, Routledge, London ve New York, 1995.
- Rochmat, Saefur, *Abdurrahman Wahid on Reformulating the Theology of Islamic Democracy to Counter Secularism in Modern Era*, Ritsumeikan International Affairs, 2002.
- Rumadi, *Damai Bersama Gus Dur*, Kompas, Cakarta, 2010.
- Laurens de Rooij, ‘‘Islamic Identity in the Secular Environment of Post-Colonial Indonesia’’, *Religious Transformation in Modern Asia a Transnational Movement*, (ed.) David W Kim, Brill Press, Leiden, 2015.

- Saleh, Fauzan, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*, Brill, Leiden-Boston-Koln, 2001.
- Schleifer, Abdallah, *The World's 500 Most Influential Muslim*, The Royal Islamic Strategic Studies Centre, Amman, 2015.
- Sjahrir, *Transisi menuju Indonesia Baru*, Yayasan Obor Indonesia, Cakarta, 2004.
- Shawver, David J., *Wilfred Cantwell Smith's Conceptions of Truth*, İlahiyat Fakültesi, McGill Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kanada, 1974.
- Shihab, Alwi, *İslam İnklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Mizan, Bandung, 1997.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan, Bandung, 1996.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung, 1992.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, New York, 1962.
- Smith, Bianca J, Max Woodward, *Gender and Power in Indonesian Islam; Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*, Routledge, 2013.
- Steward, Tony K., Carl W. Ernst, "Syncretism", *South Asian Folklore: An Encyclopedia*, (ed.) Peter J. Clauss and Margaret A. Mills, Garland Publishing, 2003
- Stevens, Philip T., "Wilfred Cantwell Smith's concept of faith: a critical study of his approach to Islam and Christianity", İlahiyat Fakültesi, Durham Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Durham, 1985.
- Sukanto, *Perjumpaan Antar Pemeluk Agama di Nusantara*, Deepublish, Yogyakarta, 2015.
- Sutjiatiningsih, Sri, *KHA Wahid Hasyim: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Cakarta, 1984.
- Ramage, Douglas E, 'Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya Dalam Era Paska Asas Tunggal', *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (ed.) Ellyasa KH Darwis, LKIS, Yogyakarta, 1994.
- Reinhardt, Ernst, "Recent Foreign Theology: Evangelical Catholicism", *The Expository Times*, vol. 33, no. 4, 1920.
- Richard, H. L., "Religious Syncretism as a Syncretism Concept: The Inadequacy of the "World Religions" Paradigm in Cross-Cultural Encounter", *International Journal of Frontier Missiology*, vol 31, No. 4, 2014.
- Riddell, Peter G, *İslam and The Malay-İndonesian World; Transmission and Responses*, Hurst and Company, London, 2001.
- Sharpe, Erich J., *Dinler Tarihi: Tarihsel bir Anlatı*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2013, s. 288.

- Sharpe, Eric J, ‘‘The Study of Hinduism; The Setting’’, *The Study of Hinduism*, (ed.) Ervind Sharma, University of South Carolina Press, Columbia, 2003.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peranan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung, 1992.
- Suhanda, Írwan, *Gus Dur Santri Par Excelence: Teladan Sang Guru Bangsa*, Penerbit Buku Kompas, Cakarta, 2010.
- Suseno, Franz Magnis, *Pluralisme Agama: Dialog dan Konflik di Indonesia*, Galang Press, Yogyakarta, 2001.
- Syarkun, Mukhlas, *Ensiklopedi Abdurrahman Wahid*, II.C, PPPKI, Cakarta, 2013.
- Thoha, Anis Malik *Pluralisme; Kerancuan Ístilah dan Pemahaman*, <https://insists.id/pluralisme-kerancuan-istilah-dan-pemahaman/> erişim tarihi 04 Mayıs 2017.
- Tjandrasasmita, Uka, ‘‘Demak’’, *Southeast Asia; A Historical Ancylopedia from Angkor Wat to East Timor*, (ed.) Ooi Keat Gin, ABC-Clio, California, 2004.
- Turmudi, Endang, ‘‘Pendidikan Islam Setelah Seabad Kebangkitan Nasional’’, *Masyarakat Indonesia Dergisi*, Vol. XXXIV, No. 2, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Cakarta, 2008.
- Wahid, Abdurrahman, *Íslamku Íslam Anda Íslam Kita; Agama Masyarakat Demokrasi*, The Wahid Institute, Cakarta, 2006.
- Wahid, Abdurrahman, *Íslam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Transformasi dan Kebudayaan*, The Wahid Institute, Cakarta, 2007.
- Wahid, Abdurrahman *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Grasindo, Cakarta, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman: Warisan Pemikiran K.H. Abdurrahman Wahid*, Penerbit Buku Kompas, Cakarta, 2010.
- Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, LKIS, Yogyakarta, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, LKIS, Yogyakarta, 2000.
- Wahid, Abdurrahman, *Íslam Negara dan Demokrasi*, Penerbit Erlangga, Cakarta, 1999.
- Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Desantara, Depok, 2001.
- Wahid, Abdurrahman, *Membaca Sejarah Nusantara*, LKIS, Yogyakarta, 2010.
- Wahid, Abdurrahman, *The Íllusion of An Íslamic State; The Expantion of Transnational Íslamist Movements to Indonesia*, The Wahid Institute, Cakarta, 2009.
- Wahid, Abdurrahman, ‘‘Agama dan Demokrasi,’’ *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, (ed.) Th. Sumartana, Dian Interfidei, Yogyakarta, 1994.
- Wahid, Salahuddin, ‘Nahdlatul Ulama dan Pancasila’, *Nahdlatul Ulama; Dinamika Ídeologi dan Politik Kenegaraan*, Khamami Zada (ed), Kompas, Cakarta, 2010.

- Wahid, Salahuddin, *Negeri di Balik Kabut Sejarah; Catatan-catatan Pendek Salahuddin Wahid*, Pustaka Indonesia Satu, Cakarta, 2000.
- Wibobo, *Setelah Air Mata Kering; Masyarakat Tionghoa Pasca peristiwa Mei 1998*, Kompas, Cakarta, 2010.
- Willford, Andrew C, Kenneth M George, *Spirited Politics Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, Cornell University, New York, 2005.
- Woga, Edmund Misi, *Misiologi dan Evangelisasi di Indonesia*, Kanisius, Yogyakarta, 2009.
- Woodward, Mark R., Nurcholish Madjid, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (ed.) John L. Esposito, Volume 3, Oxford University Press, New York, 1995.
- Yazoğlu, Ruhattin, ‘‘John Hick’in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı’’, *Dinî Çoğulculuk John Hick’in Düşünceleri Etrafında tartışmalar*, (der.) Ruhattin Yazoğlu- Hüsnü Aydeniz, İZ Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Zada, Khamami & Fawaid Sjadzali, *Nahdlatul Ulama: Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*, Kompas, Cakarta, 2010.
- Zaini, Ahmad, *Kyai Haji Abdul Wahid Hasyim: his contribution to Muslim educational reform and Indonesian nationalism during the twentieth century*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnstitute of İslamic Studies, Mc Gill Üniversitesi, Montreal, 1998.
- http://kepuustakaanpresiden.perpusnas.go.id/biography/?box=detail&presiden_id=3&presiden=guidur erişim tarihi 27 Mayıs 2015 saat 13:04
- <http://www.lp3es.or.id/>, erişim tarihi 29 Temmuz 2015.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

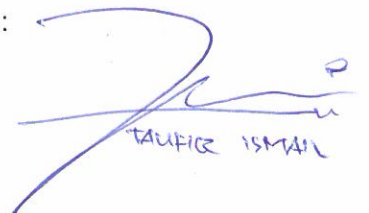
TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Taufiq İSMAİL
Tez Adı	Endonezya'da Dini Çoğulculuk (Abdurrahman Wahid Örneği)
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	
Tez Danışman(lar)ı	Yrd. Doç. Dr. Süleyman SAYAR
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 16.05.2017

İmza :


TAUFIQ İSMAİL