

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**İLK SUFİLERİN
DİĞER DİNLERE BAKIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ

Hasan ER

BURSA 2005

ÖZET

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI TASAVVUF

BİLİM DALI

İLK SÛFİLERİN DİĞER DİNLERE BAKIŞI

Hasan ER

(Yüksek Lisans Tezi)

Özellikle XIX. Yüzyılın başlarından itibaren sistemli bir şekilde işlenen dinlerin kurtuluşu temin etmesi ve bir arada yaşama sorunu, her din tarafından farklı şekillerde algılanmakla kalmamış, dinler içerisinde oluşmuş ekoller tarafından da muhtelif değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bunun sonucunda İslam'ın kendi içinde barındırdığı düşünce ekolleri, sahip oldukları problematik bağlamında meseleye çözüm üretme yoluna gitmişlerdir. İslam düşüncesinin gönül merkezli yorumunu üreten sufiler de bu probleme kendi düşünce bütünlükleri içerisinde yaklaşmışlardır. Tasavvufi düşüncenin sahip olduğu bazı özellikler sûfiler diğer dinlere bakışını etkilemiştir. Özellikle vahdet düşüncesi ve aşk sembolizmi noktasından hareket eden sûfiler diğer dinlerin mensuplarına karşı daha ılımlı yaklaştıkları gözükmemektedir. Bununla beraber İslam'ın ilk yıllarında yaşamış sûfiler bu konudaki düşüncelerini sistemli bir şekilde ortaya koymadıklarının tespiti mümkündür. Bunun sebebi, ilk sûfiler henüz diğer din ve kültürlerle karşılaşmamış olmalarıdır. Fakat muhtelif kültür ve medeniyetleri barındırma noktasında diğer yerleşim birimlerinden farklı olan coğrafyalarda yaşayan sûfiler öteki dinlerden insanlarla girdikleri ilişkiler sonunda farklı dinlerden insanlarla akrabalık yapmış sûfiler düşüncelerinde diğer din ve inançların etkisini görmek mümkündür. Sınırlı sayıda sûfinin karşılaştığı bu durum, ilk sûfiler meydana getirdikleri kavramların sahip olduğu tarihsel özelliği ortay koymaktadır. Bilgi sosyolojisi bağlamında değerlendirilecek olursa, sûfiler yaşadıkları konjonktürün bir sonucu olarak ilk dönemde yaşamış sûfiler her ne kadar farklı dinlerden insanlarla girdikleri sınırlı sayıda diyalogları bulunsa da diğer dinlerin kurtuluşu temin edip edemeyecekleri ile ilgili bir tez öne sürmemişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Kurtuluş teorisi, diyalog, kapsayıcılık, dinî çoğulculuk, dışlayıcılık, hermenötik, vahdet, aşk sembolizmi.

Danışman: Süleyman ULUDAĞ

Sayfa sayısı: 77

ABSTRACT

THE POINT OF VIEW OF THE FIRST SUFIES

TO OTHER RELIGIONS

Hasan ER

(Master Thesis)

Especially from the first times of 19th centuries the problem of forming the salvation of the believers and their living together which is studied systematically has been regarded by different perspectives and also subjected to various commends by the disciplines of the religion. As a result of the statement the discipline of İslam tries to produce some solutions to this situation which the problematic they have. The sufies who produce the commend of spiritual thought approached to this problem in their totalitarian idea system. Some of the features of sufism effects its point of view to the other religion. Especially the sufies who take into consideration the unity of being and symbolism of love since to behave more moderately to the believers of the other religions. However it can be proved that the sufies who lived in the first times of İslam did not put their ideas systematically. Because they had not encountered the other cultures and religions yet. But the other sufies who live in the other geographies and climates seem to behave more moderately and think more extensively. It is possible to see that the sufies who had lived in different geographies and climates and had some relatives from the other religions had been effected from the other religions and beliefs. This situation that limited of number of sufies has examined, stated the historical features of which the concepts the first sufies had performed if it is regarded as knowledge of sociology has a result of the sufies' conjuncture the first sufies had very limited relationships with the other people whether or not they produced any salvation thesis of the other religions.

Key Words: Theory of salvation, dialog, inclusivism, religious pluralism, exclusivism, hermeneutic, unity of being, symbolism of love.

Supervisor: Professor Süleyman ULUDAĞ

Number of pages: 77

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Tasavvûfun diğer dinleri ve bu dinlere mensup insanları nasıl değerlendirdiği meselesi ele alınmaya çalışılacaktır. İslam'ın ilk yıllarında başlamış olan diğer dinlerle diyalog, her ne kadar o gün ile bu günün sahip olduğu dinamikler farklı olsa da, günümüzde de popülaritesini muhafaza etmektedir.

“Diğer dinlerin durumu” ifadesi; bir arada yaşama sorunu ve hangi dinin veya dinlerin kurtuluşu temin edeceği şeklindeki biri sosyolojik diğeri ise teolojik iki yaklaşımı ihtiva etmektedir. XIX. yüzyıldan buyana dünyada yaşanan kozmopolitleşmenin bir sonucu olan ve din bilimcileri tarafından yaygın bir şekilde tartışılan, 11 Eylül olaylarından sonra sadece din felsefesi alanıyla sınırlı kalmayarak siyasi platformda da önemli yansımalar bulmasından dolayı sosyal bilimciler tarafından sosyolojik bir vakıa olarak tahlil edilen “Çoğulculuk” konusu, bu çalışmada bir takım sınırlandırmalarla ortaya konmaya çalışılacak, sosyolojik tarafına temas edilmekle beraber ağırlıklı olarak teolojik yönüne vurgu yapılacaktır.

Konu, meselenin sosyal boyutunu ifade eden, bununla beraber ahlaki bir gereklilik olan diyalog kavramı; teolojik tarafını ortaya koyan kavram olarak da; dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk kavramları aracılığıyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Birinci bölümde, oluşabilecek kavram kargaşasını önleme gayretinin bir sonucu olarak bu kavramların yerleri belirlenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde ise, söz konusu çalışma tarihsel içerikli olsa da, günümüzde bu çalışmayı gerekli kılan; Linguistik Felsefe, Hermenötik ve Sembolizm gibi felsefi öğretilere yer verilerek konunun felsefi arka planı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Sûfilerin konuya bakışlarını tespit etmeden önce, genel anlamda İslam'ın diğer dinleri nasıl değerlendirdiğini bilmenin probleme ışık tutacağı düşüncesiyle, üçüncü bölümde İslam'ın Diğer dinlere bakışı açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bölümde konu ilgili âyetler ortaya konmak sûretiyle çözülmeye çalışılacaktır.

Dördüncü bölümde, İslam'ın ilk yıllarında yaşamış sûfilerin, günümüzde “çoğulculuk” kavramıyla ifade edilen problemi nasıl değerlendirdikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Temel tasavvûf klasikleriyle beraber tasavvufi alanda önemli yerleri olan günümüz yazarlarından da faydalanılarak hazırlanan bu bölüm, İslam'ın doğuşundan Hallâc-ı Mansur'a (öl.309/921) kadarki dönemi kapsamaktadır. Çalışmanın bu dönemle sınırlandırılmasının sebebi, özellikle Hallâc, İbn Arabî (1165–1240) ve Mevlâna (604/672–1207/1273)'nın bu konudaki görüşlerinin müstakil birer çalışmayı gerekli kılmasıdır.

Söz konusu dönemde yaşamış sûfilerin hayatları hakkında yapılan araştırma sonucunda, konuyla ilgili veri bulmakta çekilen sıkıntıyı ortadan kaldırmak amacıyla, sûfilerin diğer kültür ve medeniyetlerle olan münasebetlerine yer verilmiş, ilk dönemde yaşamış sûfilerin ortaya attıkları teorilerin sonraki dönemlerde, konumuz bağlamında ortaya çıkan etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırma konusunun tespitinde ve bir tez haline getirilmesinde yardımlarını gördüğüm, çalışmalarım esnasında bana kılavuzluk eden saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ ve Prof. Dr. Mustafa KARA'ya, ayrıca tezin yazıldığı süreç boyunca, huzurlarına her gittiğimde değerli vakitlerinden fedakârlık yaparak yardımlarını esirgemeyen Dr. Abdullah KARTAL ve Dr. Salih ÇİFT'e samimi teşekkürlerimi sunuyorum.

Hasan ER
Bursa, Eylül 2005

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM TEORİK ÇERÇEVE	4
I. İLGİLİ KAVRAMLAR	4
A. PLÜRALLİZM (ÇOĞULCULUK)	4
B. İNCLUSİVİZM (KAPSAYICILIK)	9
C. EKSKLUSİVİZM (DIŞLAYICILIK)	13
D. DİYALOG	16
II. METODOLOJİK YAKLAŞIM	21
A. LİNGÜİSTİK FELSEFE	22
B. SEMBOLİZM	26
C. HERMENÖTİK	29
İKİNCİ BÖLÜM İSLAM'IN DİĞER DİNLERE BAKIŞI	31
I. AYETLER IŞIĞINDA DİĞER DİNLERİN DURUMU	31
II. SOSYO-POLİTİK NEDENLERİN MÜSLÜMANLARIN DİĞER DİNLERE BAKIŞINA ETKİSİ	37
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İLK SÛFİLERİN DİĞER DİNLERE BAKIŞI	42
I. DİĞER DİNLERLE DİYALOĞA GİRMEDE TASAVVUFUN ÜSTLENDİĞİ FONKSİYON	42
II. DİĞER DİNLERİN DURUMU PROBLEMİNİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN İLK MESELELERİ ARASINDAKİ YERİ	45

A.	İLK DÖNEMDE OLUŞAN TASAVVUFÎ LİTERATÜR	45
B.	DİĞER DİNLERİN DURUMUYLA İLGİLİ SÖZLÜ, YAZILI VEYA FİİLÎ AÇIKLAMA YAPMAMIŞ OLAN SÛFİLER	47
III.	SÛFİLERİN AÇIKLAMALARININ ÇOĞULCULUK, KAPSAYICILIK VE DİYALOG KAVRAMLARI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	51
A.	SÛFİLERDE DIŞ TESİR	55
B.	AŞK SEMBOLİZMİ, VARLIK FELSEFESİ VE NÛR-İ MUHAMMEDÎ ÖĞRETİLERİ'NİN SÛFİLERİN DİĞER DİNLERE BAKIŞINA ETKİSİ	62
IV.	SÛFİLERİN AÇIKLAMALARININ DIŞLAYICILIK KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	67
A.	SÛFİLERİN SADECE İSLAM'I KURTULUŞ YOLU OLARAK GÖSTERMELERİ	69
SONUÇ		71
KAYNAKLAR		73

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
b.	: İbn.
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt.
ev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleřtiren

GİRİŞ

Din felsefesinin XXI. yüzyıl itibariyle ulaşılmış olduğu merhalede ele aldığı önemli konulardan biri olan çoğulculuk problemi, her ne kadar sistemli bir şekilde ilk olarak Batı literatüründe yer alsada, sadece Batı dünyasını meşgul etmekle kalmayarak, dünya üzerinde yaşanan kozmopolitleşme sayesinde bütün dünya medeniyetlerini ilgilendiren bir hal almıştır. 1962–1965 yılları arasında gerçekleşen II. Vatikan Konsili'nde, İsa Mesih'i tanımamış, fakat buna rağmen ömrünü Tanrı'yı aramakla geçirmiş bir kişinin Hristiyan olmasada kurtuluşa erebileceği belirtilerek, felsefi arka planı daha önceleri oluşturulmuş olan çoğulculuk probleminin dinî literatürde önemli bir yer edinmesi sağlanmıştır. Bu teorik gerçeğin Batı dünyasında uygulama alanı bulup bulmadığı hala tartışılmaktadır, dünya üzerindeki siyasî menfaatler var olduğu müddetçe de tartışılacak gibi gözükmektedir.

Dinsel çoğulculuk probleminin İslam'ın gönül merkezli yorumunu yapan Sûfiler tarafından nasıl algılandığının tespitini ihtiva eden bu çalışmada, problemin siyasî-sosyolojik bağlamlarına yer verilecek, fakat asıl olarak meselenin teolojik içeriği işlenecektir. Bu paralelde ulaşılmak istenen nokta, sûfilerin diğer dinden olan insanların âhiretteki durumlarıyla ilgili tespitleri olacaktır.

Üç semavî dinin sahip olduğu gelenek, bu dinlerin diğer dinlerden insanlara kurtuluş şansı tanımadıkları yönünde bir yorumu mümkün kılmaktadır. Böyle bir geleneğe sahip dinin müntesiplerinin çoğulcu düşünceler üretmekte yaşadıkları sıkıntılar, bu bağlamda kullanılan kavramlara yüklenen anlamlarda farklılıklar meydana getirmiştir. Kimi araştırmacılar, diğer dinlerin doğruluk ve kurtarıcılığını kabul etmemesine rağmen, bunu konuyla ilgili direkt ifadeler kullanmak yerine dolaylı yoldan, oluşturulan kavram kargaşasının arkasına sığınarak ifade etmişlerdir.

Çoğulculuk meselesi bağlamında ortaya konan çalışmaların ihtiva ettiği kavramlara yüklenen anlamlar arasındaki uyumsuzluk ve yaşanan kavram kargaşası,

meselenin kavramsal analizini gerekli kılmaktadır. Teolojik ve sosyolojik tarafları olan çoğulculuk problemini ana hatlarıyla ortaya koyan dört kavramdan üçü, meselenin dinlerin doğruluğu ve kurtarıcılığı şeklindeki teolojik tarafını ilgilendiren Eksklusivizm (Dışlayıcılık), İnkusivizm (Kapsayıcılık) ve Plüralizm (Çoğulculuk), diğeri ise bir arada yaşama sorununa çözüm üretme gayretinin bir sonucu olan Diyalogdur.

Çağdaş Batı düşüncesinde sınırları çizilmiş olan çoğulculuk probleminin İslam dünyasında da önemli temsilcileri bulunmaktadır. Meselenin dinlerin kurtarıcılığıyla ilgili tarafından ziyade bir arada yaşama sorununa çözüm aramaya çalışan diyalog taraftarları kendilerini ifade etmek amacıyla önemli çalışmalar sunmuşlardır. Bu çalışmaların yaygınlık kazanması, genel anlamda İslam'ın diğer dinlere bakışıyla ilgili zengin bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamakla kalmamış, İslam düşünce ekollerinin bu noktada neler ürettiği ve üretebileceği şeklinde daha özel bir yaklaşımı da beraberinde getirmiştir.

Her ekol sahip olduğu karakteristik özellikleri doğrultusunda diğer dinlerle ilgili düşüncelerini ortaya koymuştur. Ayet ve hadisleri aklî metotlarla açıklamaya çalışan Kelam ilmi, dinî çoğulculuk ve bir arada yaşama problemine de bu metotla çözüm üretmeye çalışacaktır.

İslam düşünce geleneğine çeşitlilik ve zenginlik katacak olan bu durum, muhabbet ve sohbet anlayışını olmazsa olmaz bir uygulama olarak kabul eden ve dinî davranışların zahirinden ziyade batınının önemli olduğunu vurgulayan Tasavvuf alanında da bazı çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Tasavvufî düşüncenin bu yönünü gören bazı düşünürler, tasavvufun diğer dinlere bakışıyla ilgili değerli çalışmalar üretmişlerdir. Söz konusu çalışmalar araştırıldığında özellikle, Vahdet-i Vücut öğretisini sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk sûfî olarak nitelendirilebilecek Muhyiddin İbn Arabî'yle ilgili eserler dikkati çekmektedir.¹ Vahdet-i Vücut felsefesiyle beraber taşıdığı Aşk anlayışının bir sonucu

¹ Schuon, Frithjof, Dinlerin Aşkın Birliği, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1902, s. 44–68; Chittick, William, Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi, Çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 157–220; Yılmaz, Hüseyin, Ezeli Hikmet ve Dinler, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 354–372.

olarak diğler dinlerle ilgili önemli söylemlere sahip Mevlâna'dan zikredilmesi gerekmektedir.²

İbn Arabî ve Mevlâna'nın diğler dinlerin kurtarıcılık vasfının olduğuna dair tezlerinin iyice yaygınlaştığı bu konjonktürde, önceleri zühd adı altında kendini gösteren Tasavvufî düşüncenin ilk yıllarında günümüzde çoğulculuk kavramıyla ifadelendirilen probleme dönük nasıl bir yaklaşım sergilendiği önemli gözükmektedir.

Söz konusu sûfîlerin sözlü veya fiilî ifadelerinin tespitine yönelik yapılan bir araştırmada karşılaşılabacak en önemli problem, bu dönemi günümüze taşıyan kaynak sayısının sınırlı oluşudur. Birçođu Türk diline tercüme edilmiş olan bu eserlerin orijinalitelerini korumuş bir halde günümüze ulaşmaları ise işin güzel tarafıdır. Ayrıca, her ne kadar sınırlı sayıda da olsa söz konusu eserlerin çok sayıda sûfiyi ihtiva ediyor oluşları konunun açıklığa kavuşmasını kolaylaştırıcı bir unsurdur.

Dinlerin kurtuluş doktrini ve bir arada yaşama sorununun çağdaş felsefî literatürde hangi kavramlarla ve hangi metot bağlamında değerlendirildiğinin tespiti kaçınılmaz gözükmektedir. Bu çerçevede, özellikle dil felsefesi alanında üretilen teorilerin diğler dinlerin durumuyla ilgili üretilen tezlere nasıl bir etkide bulunduğuna temas etmek gerekli görülmüştür.

² Yaran, Cafer Sadık, "İbn Arabî, Mevlâna ve Yunus Emre'ye Göre Ötekinin Durumu", İslam ve Öteki, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 324–335.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

I. İLGİLİ KAVRAMLAR

Çalışmanın bu bölümünde konuya ışık tutması amacıyla, diğer dinlerin durumunu ifade ederken sergilenen tavırlar sonucunda oluşmuş dört temel kavramın tahliline yer verilecektir. Yapılan çalışmalar neticesinde ilgili kavramların farklı kaynaklarda farklı anlamlarla kullanıldıkları, bunlardan birine yüklenecek anlamın diğer bir kavram başlığı altında işlendiği görülmüştür.³ Söz konusu kavram kargaşası, bir tarafa bırakılarak, dört ana kavramı açıklayıcı tespitler sunulmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın başlığı, sûfilerin sözü edilecek olan kavramları kullanıp kullanmadıkları sorusunu akla getirmektedir. Aşağıda da belirtileceği gibi bu terimlerin yakın tarihe ait modern Batı Felsefesinin ürünü olması, tasavvufi literatürde yer almasını imkânsız kılmaktadır. Fakat söz konusu terimlerin ihtiva ettikleri anlamlar muhtelif sûfiler tarafından kullanılmıştır.

Şimdi bahsedilen terimlerin kısa açıklamalarına geçilebilir.

A. PLÜRALLİZM (ÇOĞULCULUK)

Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyada gerçekleşen kozmopolitleşme sonucunda sosyal yaşam alanımızın her bölümünde bizim ırkımızdan veya dinimizden olmayan birçok insanla karşılaşabildiğimiz için ister istemez diğer dinlerle ilgili bazı problemler gündemimizi meşgul etmiştir. Bu bağlamda üretilen kavramlardan bir tanesi de Plürallizm yani çoğulculuktur.

³ Birbirinden farklı anlamlar ihtiva eden çoğulculuk ve diyalog kavramlarının aynı paralelde kullanıldıklarına örnek olarak bkz., Aydın, Mahmut, “Dinler Arası Diyalog Üzerine”, [http://www.din.bilimleri.com.tr.](http://www.din.bilimleri.com.tr/), 18.06.2005.

Plüralizm teriminin açıklamaları incelendiğinde, bazı tanımların diyalog teriminin tanımıyla aynı olduğu dikkati çekmektedir. Bazı kaynaklarda çoğulculuk ve diyalog terimleri aynı anlamı ifade ediyorlarmış gibi yan yana sunulmaktadırlar.⁴

Aralarında önemli farklar olan bu iki terimden biri ahlakî, diğeri ise teolojik içeriklidir. Diyalog insanın kabulü veya reddine imkân vermeyen, uygulansın veya uygulanmasın teorik olarak kabulü zorunlu olan evrensel ahlak ilkelerindedir. Plüralizm ise zamanın şartlarına göre kendisini ortaya koyabilen tarihsel içerikli, kişinin kendi düşünce tarzına göre kabul veya reddedebileceği kurtuluş problemine yaklaşım sunan bir zihin aktivitesidir. Yani bir müslümanın diyalogu inkâr etmesi Kur'an'ın emrine muhalif davranmak olarak nitelendirilebilecekken, plüralizmi kabulü imanî bir konu olmadığı gibi reddi de imanî değildir. Bu bağlamda Diyalog ile Plüralizm, İncusivizm, Eksklusivizm kavramlarını aynı başlık altında işlemek dahi teknik olarak yanlıştır.

Bu kısa hatırlatmadan sonra plüralizmin tanımına geçilebilir.

Plüralizm “tek bir tane olan nihaî ve ilahî hakikatin çeşitli şekillerde tasavvur edilip farklı kavramlarla dile getirilmesinin ve onun karşısında neler yapılabileceğinin birer ifadesi ve birer örneğidir.”⁵

Kürşat Demirci'ye göre ise dinî plüralizm; “farklı dinlerin bir arada yaşamak durumunda kaldığında birbirleriyle olan münasebetlerinin ne şekilde gerçekleşeceği meselesidir.”⁶

Plüralizmin tanımında vurgulanan asıl nokta Evrensel Doğrunun farklı kültür ve toplumlara farklı formlarda hitap etmesidir. Yani ilahî kelim farklı figürlerde tezahür etmektedir.⁷ Gelenekler tarihsel olarak farklılık içerseler de bu

⁴ Aydın, a.g.m.

⁵ Özcan, Hanifi, Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1999, s. 11.

⁶ Demirci, Kürşat, Yahudilik ve Dini Çoğulculuk, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 11.

⁷ Aydın , İsâ Tanrı mı İnsan mı?, İz Yayınları, İstanbul 2002, s. 36.

farklılık zahirde kalmaktadır, fakat iman noktasında hepsi aynıdır⁸ ve özellikle üç semavî din birbirlerini tamamlar niteliktedirler.⁹

Hick'e göre dinlerdeki doğa üstü pek çok fenomen yalnızca mitsel anlatımlardır ve gerçeklik değeri yoktur.¹⁰ Yani farklı dinlerde aynı gerçek farklı kavram ve sembollerle anlatılmışlardır. Bu farklılıklar arkasında anlatılan ise aynı şeydir.

Dinler arasındaki farklılıkları giderme noktasında Mistisizm, sahip olduğu sembolik dil sayesinde¹¹ büyük atılımlar sağlamıştır. Mistisizmin bu katkısı ve sembolizmle ilgili daha geniş bilgi çalışmanın sonraki bölümlerinde verilecektir.

Farklılıkların suni olduğu şeklindeki bakış açısına göre her din ilahî kaynaklıdır. Farklı kutsal kitaplarda kullanılan dil farklı da olsa taşıdıkları anlamlar aynıdır.¹² Eğer dinlerin arasında çelişkiler, farklılıklar hatta birbirini tamamen nakzedici inanışlar varsa bunun sebebi dinlerin çıkışından sonra mensupları tarafında oluşturulan Birleşmiş Gelenek'tir.¹³ Yani özellikle üç semavî din orijinal kaynaklarda plüralist karakterli olmasına rağmen sonraki dönemlere bu dinlerin mensupları arasında gerçekleşen askeri, siyasî veya ekonomik ilişkiler eksklusivizme yol açmıştır.

Burada anlatılan genel anlamda dinlerin eksklusivist tavrının sonradan o dinin mensubu insanlar tarafından ilave edildiğidir. Yani asıl gerçek, zamanla insanların yanlışları yüzünden bozulmuştur.

Burada son derece ciddi bir problemle karşı karşıya olduğumuzu ifade etmemiz gerekir. Çünkü İslam da dâhil üç semavî din de eksklusivist içeriklidir.¹⁴ Yani yukarıdaki açıklamalar bağlamında konuşacak olursak üç semavî din de sonradan ikame edilmiş, birikmiş gelenek vasıtasıyla ilk orijinal halinden uzaklaştırılmıştır.

⁸ Aydın , “Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred, Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk”, İslam ve Öteki, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 90.

⁹ Watt, Montgomery, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, Çev. Turan Koç, İz Yayınları, İstanbul 2202, s. 11.

¹⁰ Demirci, a.g.e., s. 18,19.

¹¹ a.g.e., s. 14.

¹² Özcan, a.g.e., s. 124.

¹³ Demirci, a.g.e., s. 19.

¹⁴ a.g.e., s. 16.

Plüralizmi ortaya atan bilim adamları dinlerdeki ulûhiyet anlayışından yola çıkmaktadırlar.¹⁵ Şöyle ki; evrensel bir gerçek vardır o da Tanrıdır. Tanrı bu dünyada farklı toplumlara farklı şekillerle hitap etmiştir. Dinlerdeki farklılıklar ise dinin özünü ifade etmeyen yani evrensel değil de zaman ve mekânın sınırlarını aşamayan tarihsel nitelikteki alanlardadır. Hepsinin bahsettiği din mahiyet olarak tevhit dinîdir. Bu noktanın daha iyi anlaşılması için şu sembolik hikâye kullanılmaktadır; “Lambalar farklıdır; fakat ışık aynıdır; bu ışık ta ötelere gelir.”¹⁶

Bu anlayışa göre üç semavî din bayrak değiştirerek aynı davayı sürdürmektedirler.

Plüralizmin savunucuları tarafından ortaya konan bu tespitlerin yanında, plüralizme yönelik eleştiriler de söz konusudur.

Plüralizm, Durkheim’in de ifade ettiği gibi dinin birleştirici ve bütünleştirici yönünü ortadan kaldırmak suretiyle mutlak bir rölativizme yol açabilmektedir.¹⁷ Bu durum, insanların dinî öğreten bir otoritenin varlığını inkârına ve bunun tabî sonucu olarak da dinî öğretiler arasında ciddi farklılaşmalara ve çatışmaya sebep olabilecektir.

Mutlak rölativist bir din anlayışıyla bütün dinlerin kendine has özelliklerinin iptal edilip yerine evrensel bir Tanrı imajının ikame edilmeye çalışılması, Tanrının sıfatlarının yok edilmesi sonucunda dünyada etkisini yitirmiş bir Tanrı imajının oluşmasını sağlayabilir. Bundan dolayı “dinî çoğulculuğun temelini oluşturmak üzere ileri sürülen ve dinî geleneklerin belirledikleri yaklaşımları, dolayısıyla dinlerin yerleşmiş inanç sistemlerini dikkate almayan bir ulûhiyet fikri daha işin başında aşılması güç bir problem, yani dinî çoğulculuğun temel problemi haline gelmiştir.”¹⁸

Kürşat Demirci hayali bir kavram olan Plüralizmin¹⁹ şu sorulara cevap üretmesi gerektiğini söylemektedir:

¹⁵ Özcan, a.g.e., s. 12.

¹⁶ a.g.e., s. 26.

¹⁷ a.g.e., s. 18.

¹⁸ a.g.e., s. 12-15.

¹⁹ Demirci, a.g.e., s. 18.

“Eğer diğer dinler de kurtuluşa götürücü bir fonksiyona sahip iseler, bu durumda herhangi bir dine bağlı olmanın ne anlamı vardır? Ve eğer bütün dinler aynı kurtuluşa götürüyor ise, mesela şeytana tapmak gibi, sahte dinlerin durumu ne olacaktır? Kurtuluşa götüren din tanımı yalnızca herhangi bir öğretiyeye inanan insanlar topluluğunun bulunması mıdır? Hakikat denen şeyin hiçbir önemi yok mudur? Veya dinlerin arasında önemli bazı noktalarda o kadar farklı anlayışlar vardır ki bu durumda çelişkili iki anlayışın insanı nasıl aynı kurtuluşa götüreceği şüpheli bir durum arz etmez mi?”²⁰

Haddi zatında plüralist yaklaşım bu sorulara cevap vermektedir. Plüralizmin sistematik bir şekilde akademik dünyada temsil edilmesinde önemli katkıları olan John Hick; bir taraftan plüralist yaklaşımın modern çağda kaçınılmaz olduğunu savunmakta, diğer taraftan da Kürşat Demirci'nin bu sorularına, cevap olacak nitelikte Plüralizmin sınırlarını aşan ifadeler kullanmaktadır.

Kopernik Devrimi şeklinde isimlendirdiği tezinde, evrensel bir gerçeğin olduğunu ve bu gerçeğin her dinde farklı formlarda da olsa bulunduğunu iddia eden Hick bu bağlamda bütün dinlerin kurtuluşu temin edebileceği söylemekte,²¹ diğer taraftan da Hristiyanlığın, ekümenik konsüller sonucu oluşan ve XVII. veya XVIII. yy boyunca Hristiyanların hemen hemen tamamı tarafından kabul gören Teslis ve İnkarnasyon düşüncelerinin- ki bu iki düşüncenin iptali Hristiyanlığın bu günkü şeklinin de iptali demektir- yeniden gözden geçirilerek değiştirilmesi gerektiğini söylemektedir.²² Yine dinî çoğulculuğu savunan bir Hristiyan olarak Watt; teslise ciddi eleştiriler sunmakta, kurtuluşa ermeyi teslis anlayışının düzeltilmesine bağlamaktadır.²³ İçerik olarak doğru olan bu düşüncenin ekslusivist diye isimlendirilen birçok müslümanın yaptığından farkı yoktur. Çünkü ekslusivizmi savunan müslümanların hemen hemen tamamı diğer iki semavî dinin İslam'la özde aynı olduğunu fakat bu iki dinin zamanla tahrif edildikleri için bu günkü şekillerinin Müslümanlar tarafından kabul edilmelerinin imkânsız olduğunu söylemektedirler.

²⁰ a.g.e., s. 13.

²¹ Yaran, Cafer Sadık, “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, İslam ve Öteki, s. 141-142; Aydın, age, s. 101.

²² a.g.e., s. 16-21; Köylü, Mustafa, Dinler Arası Diyalog, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 60.

²³ Watt, a.g.e., s.90.

Bu noktada tahrif edilmemiş dinler müntesiplerini kurtuluşa erdirebileceği iddia edilebilir. Fakat mesele Kutsal Kitapların tahrifatı noktasında düğümlenmektedir. Çünkü hiçbir din mensubu kendi dininin kutsal metninde tahrifat olduğunu kabul etmemektedir.

B. İNCLUSİVİZM (KAPSAYICILIK)

Eksklusivizm ve plüralizme nazaran daha az belirgin olan ve özellikle II. Vatikan konsilinde (1960) Hristiyanlığın resmi politikası halini alan İklusivizmin kurucusu bir Katolik olan Karl Rahner'dir.²⁴

Cohn Hick'e göre Hristiyan dünyasındaki en yaygın görüş olan inklusivizmin²⁵ Batı dünyası tarafından algılanış şekli, bu kavramın küreselleşen dünyada gerçekleşen değışiklere ayak uydurma görüntüsü altında, dışlayıcılığın postmodern bir yoruma tâbi tutularak farklı bir formda tekrar gündeme getirilmesidir. Günümüzde yaşayan birçok Hristiyan teolog Dışlayıcılığı benimsememekte, onun yerine farklı dinsel geleneklere daha ılımlı bir anlayışmış gibi gözükken fakat dışlayıcılıkla aynı sonuçları doğuran kapsayıcı bir anlayış ortaya koymaktadırlar.²⁶

Batı dünyasında oluşup gelişen kapsayıcı anlayışa göre, "dışlayıcılarda olduğu gibi, yine tek bir din kesin doğruluğu temsil eder; bununla birlikte öteki dinler, değersiz ve hatta şeytanî görölmek yerine, kesin doğru olan bu dinin bazı yönlerini yansıttıcı ve ya ona doğru bir yönelim oluşturucu olarak görülürler."²⁷

Karl Rahner'in İklusivist yaklaşımı açıklama gayretinde ortaya çıkardığı Anonim Hristiyanlık ifadesi bu düşünceyi destekler niteliktedir: Bu anlayışa göre "bütün dinlerde kurtuluşa götüren yollar, gerçekte İsa'nın döşediğı yollardır. Bir Hindu veya Müslüman farkında olmadan ibadet sırasında İsa aracılığı ile huzura kavuşur. Hristiyanlığı yakinen tanımayanların kendi inançları aracılığı ile kurtuluşa ulaşabileceğı öngörülür."²⁸ Dikkat edilirse bu açıklamalara göre Hristiyan olmayan bir kişinin kurtuluşu hak etmesi Hristiyanlığı tanıma imkânı bulamadığı içindir.

²⁴ Demirci, a.g.e., s. 16-17; Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İklusivizm)", İslam ve Öteki, s. 67.

²⁵ Yaran, a.g.m., s. 67.

²⁶ Aydın, a.g.e., s. 23.

²⁷ Yaran, a.g.m., s. 67

²⁸ Demirci, a.g.e., s. 17.

Bununla beraber Hristiyanlığı tanıma şansı olmayan kişi her ne kadar Hristiyanlık dışı uygulamalarla Tanrısına tapırsa da aslında o kişi huzuru İsa sayesinde bulabilmektedir.

Rahner'in bu tezi, Hristiyanlık öncesi yaşamış insanların kurtuluşlarını temin etme gayretinin bir ürünüdür. Rahner bu metodu, yaşadığı sosyal şartlardan veya iletişim imkânlarının kısıtlılığından dolayı Hristiyanlığı duymayanlara da uygulamış²⁹ ve Anonim Hristiyanlık tezine ulaşmıştır.

Kapsayıcı düşüncenin önemli temsilcilerinden Pinnock da Rahner'le aynı doğrultuda düşünceler üretmiştir. Ona göre “hristiyan olmayan dinlerin pozitif değerleri, Tanrı'nın İsa Mesih'teki vahyinin ışığı ve gücü için hazırlıktır ve onlar tarafından mükemmelleştirilir.”³⁰

Bu iki araştırmacının tezlerinden çıkan sonuç; kurtuluşu sadece Hristiyanlık değil, diğer dinsel gelenekler de temin edebilir. Ancak bu dinsel geleneklerin kurtarıcılık özelliği, kendi orijinal bütünlüklerinden değil, kendilerinde gizli olan yani dolaylı olarak bulunan İsevi muhtevadan ve İsa'nın mesajından kaynaklanmaktadır. Böyle bir kapsayıcı anlayışın, bir sonraki maddede tanımlanmaya çalışılacak olan dışlayıcı anlayıştan tek farkı dile getiriliş tarzıdır.

İslam düşüncesinde oluşmuş inclusivist anlayış ise Hristiyanlığınkinden farklıdır. Oluşan iki anlayıştan birine göre bütün dinleri kapsayan ilahî unsur diğer dinlerde mevcut olmakla birlikte geçmişte kalmıştır.³¹ Bu klasik İslam düşüncesindeki diğer semavî dinlerin zamanla tahrifata uğradığı tezinin bir ifadesidir ve tıpkı Hristiyanlıktaki kapsayıcı anlayış gibi dışlayıcılıkla sonuçlanmaktadır.

Bu tarz bir yaklaşımı İmam Mâturîdî'de görebilmekteyiz. Mâturîdî'nin genel söylemleri O'nun inclusivist anlayışa hizmet ettiği kanısını uyandırmakta fakat bütüncü bir yaklaşımla durumun hiçte öyle olmadığı fark edilebilmektedir.

Mâturîdî'ye göre, insanlara doğuştan verilen, peygambere gerek kalmadan sadece akılla bilinebilen, farklı inanç biçimlerinde ortaklaşa bulunabilen, değişmeyen

²⁹ Yaran, a.g.m., s. 70.

³⁰ a.g.m., s. 73.

³¹ Demirci, a.g.e., s. 17.

tek ve tam olan bir din, bir öz vardır. Bu özü ihtiva eden dinlerdeki farklılıklar, peygamberlerin değişmesiyle değişebilen ve birden fazla olabilen şeriatlardan kaynaklanmaktadır.³² Hâlbuki peygamberin değişmesi şeriatın değişmesini gerekli kılabilecekken, dinin değişmesini gerektirmez.³³

İlahi kökene sahip semavî din mensuplarının birbirlerini küfürle itham etmeleri, hatta yaşadıkları coğrafyayı küfür diyarı, İslam diyarı diye ayırmalarının sebebi şeraitlerdir.³⁴ Dinlerin sahip oldukları şeriatların farklı oluşu, şeriatların din birliğini bozmalarıyla sonuçlanabilmektedir. Dinin birleştirici, şeriatın ise ayırıcı nitelikte olduğunu söyleyen Mâturîdî³⁵ din bir, şeraitlerin çok olduğunu şu temsille açıklamaya çalışmaktadır:

“Nasıl ki, semadan aslı ve özü itibarıyla bir ve aynı tatlı su indiği halde, yeryüzünün, yani toprağın farklı renk ve bileşime sahip olmasından ve farklı konumda bulunmasından dolayı, su yere indikten sonra renk ve tat bakımından değişip kimi yerde sel, kimi yerde bulanım olarak akıyorsa; tıpkı dinde de durum böyledir. Yani insanda fitraten bulunan ve ayrıca vahiy yoluyla da bildirilip desteklenen, bir başka deyişle, Allah’tan gelen din bir tane olduğu halde, insanların farklı dinlere, yani farklı mezhep ve şeriatlara sahip olması, onların toplumsal ve kültürel farklılıklarından kaynaklanmaktadır.”³⁶

Mâturîdî’ye göre şeriatların çeşitliliği dinî açıdan imtihan amacı güderken dünyevi açıdan da peygamberlerin gönderildikleri toplumların dil ve kültür farklılığına dayanmaktadır.³⁷

Bu bağlamda Mâturîdî tevhid kavramına vurgu yapar ve kasıtlı olarak kitabına Kitab et-Tevhid adını verir.³⁸ Çünkü ona göre Tevhit inancı dinin değişmeyen ve asıl yönünü; şeriatlar ise değişen ve ikinci plandaki yönünü oluşturmaktadırlar.³⁹

³² Özcan, a.g.e., s. 22.

³³ a.g.e., s. 24.

³⁴ a.g.e., s. 23.

³⁵ a.g.e., s. 23.

³⁶ a.g.e., s. 24,99-100.

³⁷ a.g.e., s. 24.

³⁸ a.g.e., s. 25.

³⁹ a.g.e., s. 26.

Bu noktaya gelinceye kadar İmam Mâturîdî'nin kapsayıcı yaklaşımı destekler nitelikte bir düşünce yapısına sahip olduğu ortaya konuldu. Fakat Mâturîdî şeriatların rasgele değişmeyip öncekini devam ettirdiği teziyle kapsayıcı anlayıştan uzaklaşmaya başlamaktadır. Bir sonraki şeriat bir öncekinin işlerliğini yitirmesinden dolayı gelmiştir ve önceki şeriatı tamamlar niteliktedir. Yani hiçbir şeriat sıfırdan başlamamış, öncekini devam ettirmiştir.⁴⁰ Kaynakları bir olduğu için özellikle üç semavî kitabın birbirlerini tamamlar nitelikte olmaları zorunludur⁴¹

İşte imam Mâturîdî'ye göre İslam dışı dinlerin doğrulukları ve kurtuluşu temin edileceği bu noktada bitmektedir. Çünkü son din İslam'ın önceki dinleri bir çatı altında toplayarak, tahrifata uğramış tevhid inancını sapasağlam bir halde insanlığa sunmuştur.⁴² İslam'dan önce sahne almış iki semavî dinin ulûhiyet inanışları doğrudur fakat zamanla tahrifata uğradıkları için Müslümanları bağlamazlar.

İmam Mâturîdî'nin bu düşüncelerinin sorgulanması bu çalışmanın hedefleri arasında değildir. Burada amaçlanan, bazı batılı araştırmacıların yaptığı gibi kapsayıcı bir görünüm altında diğer dinlerin tek kurtuluşlarının yine bizim dinimize bağlı olduğu şeklinde dışlayıcı bir yaklaşımın sergilenmesinin gösterilmesidir.

Bilim adamlarının bu tür uygulamalara başvurmalarının sebebi, ilk olarak karşı tarafa ılımlı bir görüntü çizip daha sonra kendi dinine çekme yollarını aramak olabilir. Çünkü Mâturîdî'ye göre, “dinde yanlış yönelişler içerisinde bulunan ve hatta küfre düşen insanlarla diyalogu kesmemek; onlarla, güzel sözler söyleyerek ilişkiyi sürdürmek hem semavî kitapların, hem de aklın öngördüğü bir davranma biçimidir.”⁴³

İslam düşüncesinde oluşmuş diğer kapsayıcı anlayışa göre, önceki semavî dinler kurtuluşu sağlayabilmekte fakat kurtuluşun en kestirme yolu İslam olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışın, İslam düşüncesi sınırlarında olup olmadığı problemi bir tarafa, Modern felsefede tartışılan kapsayıcı anlayışın tam tarifi olduğu söylenebilir.

⁴⁰ a.g.e., s. 26.

⁴¹ a.g.e., s. 27.

⁴² a.g.e., s. 26-28.

⁴³ a.g.e., s. 122.

Hristiyan ve Yahudiler içinde tek tanrı inancını aslına uygun bir şekilde devam ettirenler olabilir. Hristiyan ve Yahudi inancının egemen olduğu coğrafyalarda dünyaya gelen ve tıpkı bizim gibi daha dünyaya geldiği anda kendisine dinî bir kimlik atfedilen milyarlarca insan arasında, kendilerini çevreleyen ailevi, siyasî ve sosyal koşullar sebebiyle, Kur'an'da ifadesini bulan inanç ve öğretilere doğrudan ulaşma imkânından yoksun kalan; bununla birlikte tevhid eksenli bir Allah inancına ve âhirette hesap verme bilincine dayalı erdemli bir yaşam süren insanlar olabilir. Allah Teala'nın Bakara 62. ve Maide 69. ayetlerde anlatmaya çalıştığı gerçek de bu olabilir.⁴⁴

C. EKSKLUSİVİZM (DIŞLAYICILIK)

Çalışmanın konusuyla alakalı ve diğer dinlerin durumuyla ilgili yaklaşımların en yaygını olan kavram Eksklusivizm yani dışlayıcılıktır.

“Sadece benim dinim doğruyu söyler ve kurtuluşa götürür” anlayışını ifade eden eksklusivizmin temel mantığı tanrının kurtuluş için insanlara yalnızca tek veya son din gönderdiğidir.⁴⁵ Bu paradigmayı savunan kişi, sadece dindaşlarının kurtuluşa ereceğini ve diğerlerinin bu din kabul etmedikçe kurtulamayacağını savunur.⁴⁶

Genel olarak eksklusivist özellikte olduklarını söylemenin mümkün olduğu üç semavî dinin bu anlayışları uygulayış tarzlarında farklılıklar olabilmektedir. “Yahudiliğe göre Hristiyanlık ve İslam Hz. İbrahim'in mesajını insanlara hazırlayan bir süreç; Hristiyanlığa göre Yahudilik ve İslam İsa'nın mesajını kitlelere hazırlayan ara ve geçici süreçlerdir. Eksklusivist İslam'a göre Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinler hiçbir geçerliliği kalmamış dinlerdir.”⁴⁷

⁴⁴ Söz konusu iki ayetin birbirine benzer olan anlamı şudur: “Şüphesiz inananlar, Yahudiler, hristiyanlar ve sabilerden Allah'a ve âhret gününe inanan ve hayırlı işler yapanlara, Rableri katında mükâfat vardır; onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”

⁴⁵ Demirci, a.g.e., s. 16.

⁴⁶ Aslan, Adnan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, İslam Araştırmaları Dergisi, 2, 1998, s. 146

⁴⁷ Demirci, a.g.e., s. 16.

Aslında dışlayıcı anlayışın her din için belli ölçüde geçerli olduğu da söylenebilir.⁴⁸ İslam'a göre de diğer din mensuplarının dalalette olduğu inancının yaygınlığı bilinmektedir.

Hiçbir dinin dışlayıcılığı iddia etmediği tezlerinin⁴⁹ oldukça yaygın olduğu günümüzde üzerinde durulması gereken, bu derece yaygın olan dışlayıcılığın, dinlerin özünden mi yoksa daha sonraki dönemlerde bu dinlerin taraftarlarının ürettikleri münakaşalardan mı kaynaklandığıdır.

Örneğin; İslam'ın ilk yıllarında özellikle Hristiyanlık ve Yahudiliğe karşı yazılan reddiyelerin arkasında o dönemin sosyolojik şartları yatmaktadır.⁵⁰ İslam'ın henüz dünyaya açıldığı bu dönemin sosyal yapısı Kur'an'ın kapsayıcı tavrının, Müslümanlar tarafından dışlayıcılığa dönüştürülmesini sağlamıştır.⁵¹ Dışlayıcılığın çıkışı şu beş sebebe dayandırılabilir;

1. Yönetici azınlık konumundaki Müslümanların, Müslüman olmayanlara karşı İslamın büyüklüğünü ispatlamaya çalışmaları,
2. İslamın Hristiyanlık içinde erimesini engellemeye çalışmak,
3. Mühtedileri kaybetmeme arzusu,
4. Yönetici konumundaki Hristiyanların kıskanılması,
5. Devletin ayrımcı politikalarını meşrulaştırma gayretidir.⁵²

Görüleceği üzere İslam dünyasında sergilenen dışlayıcı tavır, dönemin ihtiva ettiği tarihi şartların bir uzantısıdır. Örneğin Haçlı seferlerinden önce Müslümanlarla Batılılar arasında ciddi bir nefret yokken, Haçlı seferlerinden sonra iki medeniyet arasında hiç bitmeyecek bir husumet oluşmuştur.⁵³ Bu tür tarihi düşünüş ve uygulamaların asıl olanın yerini alışı Garaud şöyle ifadelendirmektedir:

⁴⁸ Özcan, a.g.e., s.17.

⁴⁹ Köylü, a.g.e., s. 100,101.

⁵⁰ Tatar, Burhanettin, "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", İslam ve Öteki, s. 290.

⁵¹ a.g.m., s. 290.

⁵² a.g.m., s. 290-291.

⁵³ Bolay, Süleyman Hayrı, "Çatışmadan Diyaloga", Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga, Haz. Mustafa Armağan, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 62.

“Kemikleşme ve duygusal bir arkaizme sapma, birey ve toplumlar için kesintisiz değer kaynakları durumunda bulunan ana ifadelerin, tarihi ve nisbî olan anlayış ve yorumların gerisinde kalma şeklinde kendini gösterir.”⁵⁴

Çoğulculuk problemiyle ilgili olarak konuşurken sosyolojik nedenler dışında dilsel, metafiziksel ve ahlakî nedenler de aramak gerekir. Örneğin fetih hareketlerinin ve tercüme döneminin bir sonucu olarak İslam medeniyeti farklı din ve inançların teorik yaklaşımlarıyla karşı karşıya kalmışlar, bunun sonucunda da bu inanç gruplarına bilimsel bir tarzda cevap üretme ihtiyacı açığa çıkmıştır.⁵⁵ Bu durum diğer öğreti sahipleriyle olumlu ilişkileri mümkün kıldığı gibi karşıdakinin düşüncesini dolayısıyla da o kişiyi dışlayıcı tavırlara da imkân vermiştir.

Haddi zatında günümüzün problemi olan bu tür kavramların geçmişten örneklerle açıklanmaya çalışılması olayı bağlamından kopartmaktır. Tarihsel verilerin bize ışık tutacağı bir gerçektir fakat sonuca ulaşabilmek için bu kavramları doğuran konjonktürün çok iyi tahlil edilmesi gerekmektedir.

Olumsuz bir düşünce biçimi olarak kabul edilen Eksklusivizmden kurtuluş ancak iki yolla başarılabilir. Bunlardan biri mistisizm diğeri de ona taban tabana zıt bir şekilde rasyonalizmdir.⁵⁶

Mistisizm kullandığı sembolik dil, dinler arasındaki zahiri farklılıkları yok ederek, bütün dinlerin aynı merkezde toplanmasını temin edebilecek güce sahiptir.*

Kürşat Demirci Rasyonalizmin dışlayıcılığı engelleyici bir unsur oluşunu şu şekilde ifadelendirmektedir:

“Her şeyden önce rasyonalist perspektiften bakıldığında dinler arasındaki farklılığın konjonktürel bir yapıya dayandığını ileri sürmek tuhaf olmayacaktır. Modern bilimlerin getirdiği yeni tarihi bulguların kutsal kitapların mahiyeti konusunda sunduğu tereddütler, hangi dine mensup olursa olsun herhangi bir

⁵⁴ Garaudy, Roger, Afaroşdan Diyaloga, Çev. Sadık Kılıç, Birey Yayınları, İstanbul 1996, s. 9.

⁵⁵ Tatar, a.g.m., s. 291.

⁵⁶ Demirci, a.g.e., s. 14.

* Mistik dil sorunu, “Metodolojik Yaklaşım” başlığı altında tahlil edilecektir. bkz., s.50.

inanmanın kendi dinî yargılarını en üste koymasını engelleyecek derecede etkin olabilmektedir. Bu nokta fanatik eksklusivizmin şiddetini azalttığı bir noktadır.”⁵⁷

Sonuç olarsak şu noktaya temas etmekte fayda vardır. Eksklusivizmin teolojik bir problem oluşu bir tarafa bırakılmakta; katılığı temel alan, belki de faşist düşünceler barındıran insanların tavrının bir ifadesi gibi dillendirilmektedir. Marjinal dinî grupların kendilerini savundukları bir tarz olarak ele alınan eksklusivizm ise sosyolojik bir kavramdır.

Teolojik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde insan hem eksklusivist olup hem de diğer dinlere saygı duyabilir. Eksklusivizm kişinin dinîni algılayış biçimidir. Karşı tarafa zorlama yapmadığı takdirde de herhangi bir düşüncenin kabul edilmesinden hiçbir farkı yoktur. Bir taraftan her türlü dinî inanışın haklılık payının olduğunu iddia eden plüralizmi savunup diğer yandan da yine başka bir dinî inanış olan eksklusivizmi acımasızca eleştiren insan zımnen de olsa savunduğu plüralizm karşıtı bir tavır sergilemektedir.

D. DİYALOG

Yukarıda da ifade edildiği gibi Diyalog kavramına yüklenen anlamlar sosyolojik, psikolojik, kültürel vs. şartlara göre değişiklik arz etmektedir. Bundan dolayı diyalogun evrensel bir tanımını yapmak zor gözükmektedir.

Diyalog, “farklı inanç sahipleri arasında tezahür eden çatışma noktalarını en aza indirmek ve böylece daha iyi ilişki kurmak amacıyla yapılan bir iletişimdir.”⁵⁸

Diyalog “insanlara kendi seçimlerini yapma özgürlüğünün tanınması gereken bir süreç olarak da tanımlanmaktadır.”⁵⁹

Başka bir kaynakta diyalog şöyle tanımlanmaktadır:

“Genel olarak, iki ya da daha fazla kişinin karşılıklı konuşması, farklı ırk ve kültürlerden, farklı inanç ve kanaatlerden, farklı siyasî anlayıştan insanların bir araya gelerek, medenî ölçüler içerisinde birbiriyle konuşması yoludur.”⁶⁰

⁵⁷ Demirci, a.g.e., s. 14.

⁵⁸ Aydın, a.g.m., s.2.

⁵⁹ a.g.m., s. 2.

Dinî alanda ise; “hem aynı dinden kaynaklanan grupların kendi aralarında hem de farklı dinlere mensup insanları, inanç ve düşüncelerini birbirine zorla kabul ettirme yoluna gitmeden, birbirine sıcak ve hoşgörülü bakabilmesi, ortak meseleler etrafında konuşabilmesi, tartışabilmesi ve işbirliği yapabilmesidir.”⁶¹

Dikkat edilirse yapılan tanımlarda şu noktalara vurgu yapılmaktadır;

1. Farklı düşünce biçimleriyle bir arada olma,
2. Ötekinin düşüncesine ve seçme hakkına saygı duyma,
3. Karşıdakine zorla kabul ettirme yoluna gitmeme,

Belkide diyalogu diğer üç kavramdan ayıran en önemli özellik, ötekinin düşüncesini kabul etmeden gerçekleşen bir fiil olmasıdır. Yani bir insanla diyaloga girebilmek için onun düşüncelerini kabul etme ve kendi düşüncelerini kabul ettirme zorunluluğu yoktur. Diyalogu önemli kılan; farklı düşüncelere, çeşitliliğe rağmen bir arada yaşamayı temin etmesidir.

Çoğulcu bir dünyada yaşıyor olmamız, dinsizliğe karşı bir olmanın gerekliliği, birçok kültür ve inanç biçimiyle ortak inançlara sahip olmamız diyalogu zorunlu kılmaktadır.⁶² İnsanoğlunun dine ihtiyacı olduğu kadar birlikte yaşamaya da ihtiyacı vardır. İnsanlar temelde aynı ana-babadan geldikleri için kardeşirler. Farklı kavimlere ayrılma düşmanlık için değil sadece insanların birbirlerini tanımalarını kolaylaştırmak içindir. (bkz. Hucurât 49/13) İnsanlar çevresel, toplumsal sınırlandırmaları diyalog sayesinde aşarlar.⁶³

Diyalogu kaçınılmaz kılan sebepleri anlatırken Garaud şunları söylemektedir:

“Yirminci yüzyılın bu ikinci yarısında, hali hazırda mevcut konvansiyonel ve termo-nükleer silah stoklarıyla, yeryüzündeki tüm medenî hayatı yok etmek, teknik olarak mümkün hale gelmiştir. Bir milyon yıl önce başlamış olan insanlık destanının alabora olabileceği, beşeriyet tarihinin bu baş döndürücü ve trajik anına ulaştık! İnsanlık, şayet hayatta kalırsa, artık sadece biyolojik gelişmenin o dayanma

⁶⁰ Köylü, a.g.e., s. 17.

⁶¹ a.g.e., s.17.

⁶² a.g.e., s. 135,136.

⁶³ Watt, a.g.e., s. 218.

gücüyle değil, ama hayranlık uyandırıcı bir biçimde Peder Teilhard de Chardin'in dediği gibi, evrenin hala ilerlemekte olduğuna ve bizlerin de onu ilerletmekle yükümlü olduğumuza inanan herkesin, ortak bir cephe oluşturmasını gerektiren insanî bir seçimle hayatta kalacaktır.⁶⁴

Dünyada yaşanan varoluşu tersine döndürme hareketi, bu harekete karşı birlikte hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır.

Aynı şekilde dünyada yoğun bir şekilde ilerleyen dinsizlik furyası da bütün dünya dinlerinin beraber hareket etmesini gerekli kılmaktadır. A.Toynbee'ye göre Faşizm ve Komünizm gibi manevi dünyayı silmeye yönelik ideolojiler karşısına konulabilecek tek güç dinî direniştir.⁶⁵ Bazı araştırmacılar göre de dünyamız için gerçek tehdit edici problem ateizmdir.⁶⁶ Bütün dünyayı sarmış olan bu din karşıtı söyleme karşı; her din kendi teolojisini oluşturmak yerine evrensel bir teolojinin oluşturulmasına katkı sağlamalıdır.

Tarihi süreçte her dinin özel bir rolü vardır.⁶⁷ Her din kendi ayırt edici düşünce kategorilerine sahiptir. Bundan dolayı da oluşturulacak evrensel bir din anlayışında her dinin tamamlayıcı bir tarafı olacaktır.⁶⁸ Bu teoloji, tek bir teoloji ve tek bir dinler tarihi olduğunu kabul eden insanlığın dinler tarihinin bir teolojisidir.⁶⁹

Aslında tarihin akışı da büyük dünya dinlerini diğerleriyle iletişime geçmeye zorlamış ve büyük oranda da başarılı olmuştur. "Birbirinden ayrı olarak gelişen ama belli aşamalarda karşılıklı etkileşimde de bulunan önemli bir dizi din meydana geldi. Nihayet yalnız bir iki büyük dünya dinî ile bir dizi küçük din kaldı. Büyük dinler, kendi kültürel bölgelerinde soyutlanmış olarak varolma eğilimi göstermesinden ve başkalarıyla çok az ilişki kurmasından dolayı paralel eksenler boyunca ilerlediler. Bu durum XIX. yüzyılda değişmeye başladı ve bu değişiklik XX. yüzyılda daha da hızlandı."⁷⁰

⁶⁴ Garaudy, a.g.e., s. 15,16.

⁶⁵ Demirci, a.g.e., s. 18.

⁶⁶ Köylü, a.g.e., s. 102.

⁶⁷ Watt, a.g.e., s. 194.

⁶⁸ a.g.e., s. 184.

⁶⁹ Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred, Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", İslam ve Öteki, s. 98.

⁷⁰ Watt, a.g.e., s.185.

İslam'a göre ilk insan ve ilk peygamberin getirdiği din ile Hz. Muhammed'in getirdiği son din arasında temel ve özde hiçbir fark yoktur. Buna binaen sahip olunan bilgi birikiminin eleştirel bir bakışla tartışılıp yanlışların ayıklanması ihtiyacı, medeniyetler arasında ikili ilişkilerin hızlandırılmasını gerekli kılan bir diğer etkidir.

Dinî yaşantı dâhilinde de “yanlış yönelişler içerisinde bulunan ve hatta küfre düşen insanlarla diyalogu kesmemek; onlarla, güzel sözler söyleyerek ilişkiyi sürdürmek hem semavî kitapların, hem de aklın öngördüğü bir davranma biçimidir.”⁷¹ Burada söylenenler insanın dünyada insanca yaşaması için konulmuş temel prensiplerdir. Dünya ve âhret saadetini kazanmak için bu prensiplere uyarak, birlikte hareket etmek gerekmektedir.⁷²

Bütün bu gerekliliklere rağmen günümüz dünyasında diyalogu baltalayan olaylar oldukça fazladır. Bazı uzmanlara göre çatışmanın bitmesi bir tarafa artık devletler değil medeniyetler savaşıacaktır.⁷³ Günümüzdeki çatışmalar tarihsel sürekliliğin bir ifadesi değil, modernitenin bir ürünüdür. Bu ürün de “gücün ele geçirilmesi”dir. Bütün dünyada direkt veya dolaylı yollarla hâkimiyet sağlama gayretinde olan modern Batı Medeniyeti, bugün diyalogtan uzaklaşmamızı sağlayan, diyalogu engelleyen, düşmanlığı, kini arttıran bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta medeniyetler çatışmasının, Sovyetlerin çökmesinden sonra yeni bir dünya düzeni tesis edilemediğinden dolayı kasıtlı olarak tesis edildiği dahi iddia edilmiştir.⁷⁴

Çatışmanın çıkması standart kurallara göre olmamaktadır. Bir tarafta din uğruna savaşılırken, diğer taraftan para, sermaye uğruna binlerce insan öldürülebilmektedir. Dünyanın bir yerinde Protestan ve Katolikler (İrlanda'da) savaşırken, başka yerde kardeşçe geçinebilmekte. Bu çeşitlilik son derece subjektif olan bu konunun farklı açılardan değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu

⁷¹ Özcan, a.g.e., s. 122.

⁷² Köylü, a.g.e., 158.

⁷³ Öke, Mim Kemal, “Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga Kongresi Açılış Konuşması”, Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 11.

⁷⁴ Michel, Thomas, “Çatışmadan Diyaloga”, Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga, s. 55.

farklılıkların tahlili çalışmanın sınırlarını zorlayacağından dolayı diyalogun dünya tarihinde sahneye çıkışı ve İslam dünyasında izlediği süreci tahlile çalışalım.

Watt, sosyal bir zorunluluk olan diyalogun insanlık tarihinde sahne almasını şu şekilde özetlemektedir:

“İlk dönemlerde, yeryüzünün belli bir bölgesinde yaşayan insanlar, kendilerini kuşatan dünyada bazı kalıplar keşfettiler ve genel dünya görüşüne giden yolda bunları kullandılar. Başka bölgelerde başka insanlar biraz daha değişik kalıplar kullandılar. Zamanın akışı içerisinde büyük dünya dinleri, dünya görüşlerini temel kalıpların farklı kategorilerine göre kurdular ve sorunları ona göre ele aldılar; bu da aralarındaki diyalog ve iletişimi büyük çıkmazları olan bir mesele haline getirmektedir. Avrupalılar tarafından on beşinci yüzyılda, deniz aşırı ulaşım gerçekleştirilinceye kadar büyük dinler, her biri kendi farklı kültür çevresi içinde, nisbeten birbirinden tecrit edilmiş bir durumda varlıklarını sürdürdüler. Dinler arası çağdaş sorunlar, artık temelde iyiye kullanılan bir iletişim ve irtibatı gerekli kılmaktadır.”⁷⁵

Bu zorunluluğun uzantısı olarak, 1498’te Wasco De Gama’nın Hindistan’a ulaşım yeni ticaret yolunu açmasıyla, daha önceden de olan İslam ve Batı etkileşimi hız kazanmıştır.⁷⁶ Müslüman ve Hristiyanların birbirlerine karşı bakışlarında olumlu gelişmelere sahne olan XVIII. yy’ın sonrasında iki medeniyet arasında yaşanan siyasî ve ekonomik ilişkiler bu medeniyetlerin birbirlerine bakışlarını olumsuz yönde etkiledi.⁷⁷ Fakat tekrar, 1960’dan buyana Batı ile İslam arasındaki diyalog konusunda önemli gelişmeler yaşanmıştır.⁷⁸

Diyalog konusunda İslam medeniyeti ile Batı medeniyeti arasındaki en önemli fark, İslam medeniyetinin değişik dinlerden insanları aynı coğrafya içerisinde barındırmasıdır.⁷⁹ Diyalogun İslam medeniyetinde sahne alışı İslam’ın ilk yıllarına kadar gider. İslam devletlerinde her zaman gayr-ı müslimlerin bulunmasının sebebi Zimmîlere gereken hakların tanınmış olmasındandır. İslam’ın Hristiyanlara yönelik

⁷⁵ Watt, a.g.e., s. 79.

⁷⁶ a.g.e., s. 221.

⁷⁷ Watt, Müslüman Hristiyan Diyalogu, s. 127.

⁷⁸ Köylü, a.g.e., s. 9.

⁷⁹ Mez, a.g.e., s. 47.

diyalog çağruları İslamın ilk dönemlerine kadar gider.⁸⁰ Peygamber (as)'ın Medine dönemi bir arada yaşama uygulamasının en güzel şahididir. İslami coğrafyada oluşan bu müsamahakâr ortam, İslam ilim tarihinde mukayeseli din bilimi çalışmalarının erken dönemde başlamasının da nedeni olmuştur.⁸¹

Diyalogun ille de çözüm getirmesi ya da nihaî bir anlaşmayı temin etmesi şart değildir.⁸² Zaten diyalog da farklı düşüncelerin olduğu ortamda gerekli değil midir?

II. METODOLOJİK YAKLAŞIM

Akademik camiada tartışma alanı bulan konuların tarihsel arka planlarını araştırmanın gerekliliği malumdur. Bu çalışmada yapılan da, XIX. yüzyılda insanlığın düşünce dünyasında kendini göstermiş, yirminci yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar da önemli gelişmeler kaydetmiş olan diyalog, dinî çoğulculuk, dışlayıcılık ve kapsayıcılık kavramlarının ilk dönemde oluşmuş tasavvufi literatürdeki yerlerini tespit etme gayretidir.

Modern çağın ihtiva ettiği özelliklerin doğurduğu bir anlayışın, tarihin herhangi bir döneminde de insanlığın gündemini meşgul etmesi mümkündür. Bununla beraber farklı iki tarihsel döneme sahip konuların birbiriyle aynı kavram ve temellendirmelere sahip olması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü farklı dinamikler aynı sonucu doğurabilmekte, bir biriyle taban tabana zıt düşünce biçimleri benzer ürünler meydana getirebilmektedir.

Konumuz bağlamında bir örnek vermek gerekirse; dışlayıcı anlayışı önleme noktasında, birbiriyle çok farklı iki öğretilen dinlerin zahirinden çok özüne önem veren mistisizm ve bütün dinlerin aynı aklî doğrulara sahip olduğunu iddia eden rasyonalizmin⁸³ benzer fonksiyonlara sahip olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada ele alınacak konunun günümüzdeki durumunu tespit etmek, tarihteki yansımalarının tespitini kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda, direkt ilk dönemde

⁸⁰ Köylü, a.g.e., s. 9.

⁸¹ Mez, a.g.e., s. 47,48.

⁸² Köylü, a.g.e., s. 103.

⁸³ Demirci, a.g.e., s. 14.

yaşamış sūfilerin diğerk dinlerin mūntesiplerini nasıl deęerlendirdiđi problemine deęinmeden, bu konunun gūnūmūzdeki konumunu ortaya koymakta fayda vardır.

Bu bōlūmde farklı dinlerin birbirlerini deęerlendirme bięimi olarak ūretilen çoęulcu dūřuncelerin felsefi arka planı ortaya konmaya ęalıřılacak, Dil Felsefesi, Hermenōtik ve Sembolizm baęlamında konu farklı aęılardan deęerlendirilecektir.

A. LİNGUİSTİK FELSEFE

Özellikle on dokuzuncu yūzyılda, gūnūmūzde diğerk bilimlerden ayrılarak ūzerklięini kazanmıř bir disiplin olan felsefenin asıl konusu Linguistik anlam olarak belirlemeye bařlamıřtır.⁸⁴ Bununla kastedilen, metnin anlamının dil ęōzūmlmeleri sayesinde anlařılabileceęidir. Anlamanın geręek yeri ise önermedir.⁸⁵ Linguistik felsefede kelime deęil önerme ya da yargı anlamlıdır.⁸⁶ Wittgenstain'e gōre bir ismin anlamı, ięinde kullanıldıęı önerme baęlamında anlařılabilir.⁸⁷ Bundan dolayı metin ięinde geęen bir kelimenin tam anlamını tespit edebilmek ięin, o kelimenin ięinde yer aldıęı metnin anlam ęeręevesine hākim olmak gerekmektedir. Kelimelerin cūmlede kullanılıřlarını kenara bırakırsak kelimenin anlamı eksik kalır.⁸⁸

Modern felsefenin ulařmıř olduęu son nokta olarak nitelenen ve özellikle Wittgenstain'dan sonra sistematik bir hal alan Dil Felsefesi,⁸⁹ teolojik tartıřmaların farklı bir boyutta ele alınmasını mūmkūn kılmıřtır. Bu baęlamda dūřūnen bazı arařtırmacılar, teolojik bir problem olan çoęulcu dūřuncelerin Wittgenstain'in "dil oyunları" tezine dayandıęını sōylemektedirler.⁹⁰

Dil felsefesinin burada konu edinilmesi, onun dilin sınırlılığıyla ilgili tezlerinin konumuza ışık tutacak nitelikte olmasındandır.

⁸⁴ Fere, Frederick, Din Dilinin Anlamı, ęev. Zeki Őzcan, Alfa Yayınları, 1999, s. 3-4; Watt, Montgomery, Mūslūman-Hristiyan Diyalogu, ęev. Fuat Aydın, Birey Yayınları, İstanbul 2000, s. 135.

⁸⁵ Ferre, a.g.e., s. 7.

⁸⁶ Sluga, Hans, "Ludwig Wittgenstain, Yařamı ve Yapıtları", Cogito, Ed. Ayře Erdem, 33, (Gūz 2002), s. 17; Ferre, a.g.e., s. 5.

⁸⁷ Palmer, Richard E., Hermenōtik, ęev. İbrahim Gōrener, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 53; Ferre, a.g.e., s. 6

⁸⁸ Ferre, a.g.e., s. 6.

⁸⁹ ęotuksōken, Betūl, Felsefi Sōylem Nedir?, İnkılap Yayınları, İstanbul 2000, s. 12.

⁹⁰ Özcan, a.g.e., s. 12.

Muhatap alınan metnin anlaşılmasında belirsizliğe sebep olduğu için, dilin sınırlılığı tezinin savunucularına göre dil, kesin olarak belirlenmiş kuralları izlemez.⁹¹ Bu durum “dilin gerçekliği keşfetmek ve betimlemek konusunda eksik bir araç olduğu” tezini akla getirmektedir. Bu yüzden de gerçek bilginin var olmasıyla beraber o, dağınık olmasından dolayı güvenilir bir biçimde elde edilememektedir.⁹²

Bu belirsizliği “Objelerin ne olduklarını söyleyemem, sadece onları adlandırabilirim”⁹³ sözleriyle özetleyen Wittgenstain’a göre, kişinin kullandığı dilin sınırlılığı, dünyasının sınırlılığından kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Söz konusu sınırlılıktan dolayı da bir şeyden söz etmek, onun dile getirildiği anlamına gelmez. Çünkü kişinin sahip olduğu insanî özellikler, dile getirmeye çalıştığı şeyi tam olarak kavrayamamasını sağlamıştır. “Sadece doğüstü olan doğüstünü anlatabilir.”⁹⁵ Bu belirsizliği aşmak için de, “her anlamlı tümcenin genelde tümcenin dilbilgisel görünümü altında gizlenmiş olan ve bu nedenle de açığa çıkmak için ayrıntılı, mantıklı bir çözülemeye gereksinim duyan mantıksal yapıya sahip olması gerektiğini öne sürer”.⁹⁶

Temel nokta önermeler yoluyla söylenebilenin, -yani dil yoluyla söylenebilenin- düşünülebilenin (bu da aynı yola çıkar) ve önermeler yoluyla söylenemeyen, ancak gösterilebilir olanın kuramıdır ki bu da felsefenin başlıca sorunudur.⁹⁷

Dilin sınırlılığı yönündeki bu ifadelerden sonra, biraz daha konumuza yaklaşarak, dil felsefesinin, metafizik arka planı olan konularda konuşmanın ne derece sağlıklı oluşuyla ilgili tespitlerine yer verelim.

Dil felsefesinin bazı temsilcilerine göre, dünyada karşılığı olamayan metafizik konular hakkında konuşmak ve yargıda bulunmak yanlış kabul

⁹¹ Sluga, a.g.m., s. 21.

⁹² a.g.m., s. 31.

⁹³ Soykan, Ömer Naci, “Wittgenstain Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar”, *Cogito*, s.45; Palmer, a.g.e., s. 296.

⁹⁴ Soykan, a.g.m., s. 43.

⁹⁵ Strathern, Paul, *90 dakikada Wittgenstain*, Gendaş yayınları, İstanbul 1998, s. 60.

⁹⁶ Palmer, a.g.e., s. 302; Sluga, a.g.m. s.19.

⁹⁷ a.g.m., s. 18.

edilmektedir. Çünkü metafiziksel önermeler doğru olmadıkları gibi yanlış da değildirler.⁹⁸ Dikkat edilirse bu noktada da bir belirsizlik söz konusudur.

Metafizikle ilgili bu tespitlerin Metafizik olanın inkârını gerekli kıldığını iddia edenler olsa da⁹⁹ bu düşüncenin temellerini atan Wittgenstein dahi metafizik olanı inkâr etmez. Sadece hakkında konuşulamayacak olan üzerinde susmanın gerekli olduğunu söyler.¹⁰⁰

Bütün bu söylenenler ışığında Teolojik söylemin sahip olduğu dilin konumu da belirlenirse, dil felsefesi ve çoğulcu düşünceler arasındaki bağlantı da anlaşılabilir olacaktır.

Bu alanda konuşan dil felsefesi uzmanları, aklî olmayan bundan dolayı da sözle anlatılamayan unsurlar içeren teolojik söylemin,¹⁰¹ özgün ve tabiatüstü bir objeye dair anlamlı önermeler koyamayacağını¹⁰² söylemektedirler. İyi bir bahçıvanın iyi sebze yetiştirmesine rağmen bunu nasıl yaptığı sorulduğunda anlatamaması gibi, iyi bir din adamı söylediklerini iyi bir şekilde analiz edemeyebilir.¹⁰³ Bu durum İman içeriklerinin gerçek mahiyetlerinin bilinmez oluşundan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴ Din dilinin ikonik oluşu da bu sebeptir.¹⁰⁵

Bu tezi savunanlara göre Tanrı da bir dereceye kadar bilinebilir.¹⁰⁶ Buna bağlı olarak da, sınırlandırılacağından dolayı Tanrı tam olarak açıklanamaz. Fenomenal âlemi aşan Tanrıyı tanımamız, bizim kişisel sınırlılıklarımız dâhilinde olmaktadır.¹⁰⁷ Ortaya koyduğumuz Tanrı algısının tam olarak hakikati temsil ettiğini iddia etmemiz, fenomenal bir varlık olan insanın numenal olan Tanrıyı tamamıyla özümlediği anlamını doğuracaktır. Bu ise özellikle semavî dinlerin tevhid anlayışlarını zedeleyici bir durumdur.

⁹⁸ Soykan, a.g.m., s. 51.

⁹⁹ Wittgenstein'in metafizik hakkındaki görüşlerinin Mantıkçı Pozitivizme götürülmesiyle ilgili bkz. Strathern, a.g.m., s. 40-41

¹⁰⁰ Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, Çev. Oruç Aruoba, YKY Yayınları, İstanbul 2001, s. 171

¹⁰¹ Ferre, a.g.e., s. 47.

¹⁰² a.g.e., s. 34.

¹⁰³ a.g.e., s. 139.

¹⁰⁴ a.g.e., s. 46.

¹⁰⁵ Watt, a.g.e., s. 193.

¹⁰⁶ Ferre, a.g.e., s. 23.

¹⁰⁷ Palmer, a.g.e., s. 59.

Tanrı hakkında söylenenler, ayın görünen yüzünden hareketle görünmeyen yüzünün yorumlanması gibidir.¹⁰⁸ Tanrının varlığının da yokluğunun da kanıtlanamaması bu sebeplerdir.¹⁰⁹ Teistik söylemin ana objesi olan Tanrının algılanışındaki bu durum, onun tutarsız gözükmesinin nedeni olmuştur.¹¹⁰

Teolojik söylemlerdeki bu belirsizliklerin sebeplerinden biri de, normalde sözlü bir anlatım olan ilahî hitabın yazıya geçirilmesidir.¹¹¹ İşitsel özelliğe sahip sözlü dilin yazıya dökülerek görsel hale getirilmesi onun anlamında daralma meydana getirmektedir.¹¹² Bu anlam daralmasını açığa çıkarma gayreti de farklı yorumların oluşmasına zemin hazırlamaktadır.¹¹³

Teologlar, Kierkegaard ve izleyicilerinin, sonsuzun sonluyla girdiği bir ilişkisinin yol açtığı “yüce saçmalık” olarak nitelendirdikleri¹¹⁴ bu belirsizliği gidermek için bir takım metotlar geliştirmişlerdir.

Dilin sosyal bağlamda oluşan ve bazı pratik sonuçlara sahip olan bir olgu oluşundan dolayı¹¹⁵ teolojik söylemdeki anlaşılmayan ifadelerin fonksiyonlarını analiz etmek suretiyle¹¹⁶ teolojik söylemde kullanılan dilin özünü oluşturan şeyi tasvir etmek¹¹⁷ olarak tanımlanan Fonksiyonel Analiz mantığı bu noktada teologların yardımına yetişmektedir. Fonksiyonel Analiz mantığı ile ilgili olarak söylenmesi gerekenler, bu konunun sembolizmle olan ilişkisinden dolayı sembolizm başlığı altında işlenecektir.

Görüldüğü üzere kullanılan dilin sınırlılığının bir uzantısı da dile getirilenin mutlak olanı ifade edemeyecek olmasıdır. Dil felsefesinin çoğulcu görüşleri destekleyen tarafı da bu noktadır. Gerçeği en açık şekliyle ifade ettiğini ileri süren bir

¹⁰⁸ Ferre, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁹ a.g.e., s. 39.

¹¹⁰ a.g.e., s. 45.

¹¹¹ Öztürk, Mustafa, Kur'an Dili ve Retoriği: Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar, Kitabiyat yayınları, Ankara 2002, s. 11-22.

¹¹² Özsoy Ömer, Kuran ve Tarihsellik Yazıları, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s.49; Palmer, a.g.e., s. 43-44; Emiroğlu, İbrahim, Sûfi ve Dil: Mevlanâ Örneği, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 32.

¹¹³ a.g.e., s. 48; Özsoy, a.g.e., s. 51.

¹¹⁴ Ferre, a.g.e., s. 46.

¹¹⁵ a.g.e., s. 81.

¹¹⁶ a.g.e., s. 139.

¹¹⁷ a.g.e., s. 77

öğreti, kendi belirlediği sınırları “kabul edilebilir alan”, bu sınırların ötesini “kabul edilemez alan” olarak ilan etmek suretiyle kendisini merkeze alır.¹¹⁸ Böyle bir mutlaklık anlayışı hakikatle beraber yorumu da mutlaklaştıracaktır.¹¹⁹

Dil felsefesinin sunduğu bu verilere göre hiçbir kutsal metin hakikatin tek temsilcisi olduğu iddiasını taşıyamayacaktır. Yani “Bir tanrıya inanmak dünya olguları hakkında henüz son sözün söylenmediğini görmek demektir.”¹²⁰ Bu bağlamda düşünen kişi kendi dinîyle beraber diğer dinlerin inanç sistemlerinin de hakikati ifade edebileceğini kabul edecektir.

B. SEMBOLİZM

Çoğulcu düşünceye sahip akademisyenlerin tezlerini temellendirmek için kullandıkları bir diğer metot da, dil felsefesiyle önemli bağlantıları olan sembolizmdir. John Hick dışlayıcılıktan kurtulup çoğulcu düşünceye varma noktasında sembolizmden faydalanan akademisyenlerin başında gelir. Ona göre, dinlerdeki doğa üstü pek çok fenomen yalnızca sembolik anlatımlardır ve gerçeklik değeri yoktur.¹²¹ Bu açıklama sembolize edilenin gerçek dışılığını göstermez.¹²²

Din terimini tanımlarken; “insanı var oluşun nihaî şartlarına bağlayan sembolik form ve davranışlar bütünüdür”¹²³ ifadelerine yer veren Watt’a göre dinler arasında yaşanan entelektüel güçlüklerin temelinde sembolün dindeki yerinin anlaşılmasındaki başarısızlık yatmaktadır.¹²⁴ Yani, özellikle semavî dinler arasındaki farklılıklar kullanılan sembollerin farkından kaynaklanmakta, sembolize edilen şey arasında ise hiçbir fark bulunmamaktadır.

Vahyin sembolleri kullanması bir zorunluluktur. Vahiy hitap ettiği kitlenin bilimsel birikimini, düşünce yapısını, gelişmişlik düzeyini dikkate almak durumundadır. Tanrı, İlâhi hitabın özüne vakıf olamayacak kitleye bildirmek istediklerini basitleştirerek sunar. Örneğin Kutsal metinlerdeki Cennet ve cehennem

¹¹⁸ Tatar, a.g.m., s. 299.

¹¹⁹ a.g.m., s. 297.

¹²⁰ Soykan, a.g.m., s. 44.

¹²¹ Demirci, a.g.e., s. 18,19.

¹²² Watt, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, s. 57.

¹²³ Watt, a.g.e., s. 55.

¹²⁴ Watt, Müslüman-Hristiyan Diyalogu, s. 191.

tasvirleri semboliktir.¹²⁵ Tanrı sembolik dili kullanırken sadece o zamanın inancı olduğu için, bildirmek istediği gerçekle çelişmemesi şartıyla, yanlış bilgileri dahi kullanabilmektedir.¹²⁶

İnsanoğlunun Tanrı'nın sıfatlarını anlamakta sıkıntı çekeceklerinden dolayı Kutsal metinlerde bildirilen bütün sıfatlar semboliktir. Bu yüzden kutsal metinlerdeki Tanrı tanımlamaları tasvir edici değil, çağrışımcıdır.¹²⁷

Sembolizmin çoğulculuğa götüren yollarından biri, kullanılan sembollerin sembolize ettikleri gerçeklerin bütünüyle kavranamayacak olmasıdır.¹²⁸ Dil felsefesinin çoğulculuğa giden yolda nasıl bir etkiye sahip olduğunu açıklanırken, kesin bir sonuca ulaşamamanın verdiği belirsizlik sonucunda hiçbir dinin mutlak olanı sadece kendisinin ifade ettiğini söylememesi gerektiği şeklinde bir açıklamada bulunulmuştu. Sembolizmde de hemen hemen aynı durum söz konusudur. Kutsal metinlerin ihtiva ettiği gerçeklerin tamamı sembollerle ifade ediliyor ve farklı anlamları ihtiva etme ihtimali bulunan¹²⁹ bu sembollerin hangi gerçeği sembolize ettiğini tespit etmek o dinin müntesiplerine kalıyorsa, bu durumda ötekini dışlamak anlamsız gözükecektir. Haddi zatında dinlerin kullandıkları farklı semboller aynı gerçeği sembolize etmekte oldukları için bu farklılığa insanlar sebep olmaktadır.

Watt, Kutsal metinlerin muhataplarının anlayabileceği seviyede bir dile sahip oluşunu "Sağduyu Geçeklik" görüşüyle açıklamaya çalışmaktadır. O sağduyu gerçeklik görüşüyle; "herhangi bir felsefi düşünceye bağlanmamış, geniş bilimsel faaliyete ya da ilâhiyatla ilgili bir çalışmaya girmemiş alelde bir insanın kabul ettiği görüşü" kastetmektedir.¹³⁰ Bu tespitten sonra Watt, sağduyu gerçeklik görüşüyle felsefi görüş arasında herhangi bir zıtlığın olmadığını da eklemektedir.¹³¹ Çünkü O'na göre Felsefi bir görüş, insanların gerçeklikle bir çeşit ilişki kurma biçimi olan sağduyu gerçeklik görüşünün düzeltilmesinden çok artırılmasıdır.¹³²

¹²⁵ Watt, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, s. 197

¹²⁶ Watt, a.g.e., s. 110.

¹²⁷ Watt, a.g.e., s. 87.

¹²⁸ Watt, a.g.e., s. 57.

¹²⁹ Durand, Gilbert, Sembolik İmgelem, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 91.

¹³⁰ Watt, a.g.e., s. 63.

¹³¹ Watt, a.g.e., s. 67.

¹³² Watt, a.g.e., s. 67,68.

Bu açıklamaların gayesi, modern bilimin verileri aracılığıyla yanlışlığı ortaya konmaya çalışılan Kutsal Metinlerdeki sembolik üslubun geçerliliğini ortaya koymaktır. Örneğin Kutsal Kitaplarda geçen Peygamber kıssaları tarih bilimi tarafından modern tekniklerle dışlanabilmektedir. Watt, Kutsal Kitaplarda anlatılan kıssaların, tarihin verilerine uymasa bile bir gerçekliği ifade ettiğini belirtmektedir. Kutsal kitaplarda böyle bir metodun uygulanışını da “Sağduyu Gerçeklik” teorisiyle açıklamaktadır.¹³³

Sembolizm ve çoğulcu düşünceler arasındaki ilişkiyi de yine Watt’ın ağzından dinleyelim:

“Sembolik dili kullanırken, farklılık olarak görünenler, zorunlu olarak gerçek farklılıklar değildir. Dinleri karşılaştırmaya giriştiğimizde bu kesin olarak akılda tutulmalıdır. Bir din, Tanrı’dan bir baba “gibi bir şey” ve bir diğeri anne “gibi bir şey” olarak söz edebilir; ancak iki kavram birbirinden farklı mıdır? Rasgele, iki kelimenin hem birbirine zıt hem de özdeş oldukları kabul edilemez. Bu, bir baba ya da anneye kesin benzerlik durumuna bağlıdır; ancak bu şimdiye kadar kimse için açıkça belirtilmedi. Daha fazla bilgi gereklidir. Bununla birlikte, mesela eğer bir ana-tanrıçaya inancın her zaman kutsal fahişelikle birlikte bulunduğu gösterilirse bu, kavramların farklı oldukları ve bir baba olarak Tanrı kavramının daha üstün olduğunu kabule bir sebep olabilir.

Dahası, doğruluk ve yanlışlık ya da nisbî doğruluk ya da yanlışlık cihetinden dinlerin karşılaştırılması imkânını veren hiçbir entellektüel kriterin olamayacağı, din dilinin ekseriyetle sembolik olduğu gerçeğinden anlaşılır.”¹³⁴

Sonuç olarak, sembolik anlayışın, kutsal metinlerin birbirlerinden farklı sembollerle aynı gerçeği anlattıklarını iddia ettiği söylenebilir. Bu sebeple de bir dinin ötekini dışlaması olanaksızdır.

¹³³ Watt, a.g.e., s. 71.

¹³⁴ Watt, Müslüman-Hristiyan Diyalogu, s. 193.

C. HERMENÖTİK

Kutsal metin teorisi¹³⁵, dilsel bir metodoloji¹³⁶, Linguistik anlama bilimi¹³⁷, bir yorum sistemi¹³⁸ ve daha başka şekillerde tanımlanabilen Hermenötik tek bir kelimeyle ifade edilecek olursa “yorum-bilim” sözcüğünü kullanmak mümkündür.

Hermenötiğin de sembolizm gibi dil felsefesiyle ciddi ilişkiler içerisinde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir fakat, insanın çalışmalarını anlama gayreti olarak tanımlanan Hermenötik, yorumun dilsel formlarından öteye gider.

Anlama hem epistemolojik hem de ontolojik tarafı olan bir aktivitedir.¹³⁹ Yani Hermenötik yaklaşım sadece dilin sunduğu imkânlarla yetinmez, metnin oluşmasında etkili olan varoluşsal özellikleri de dikkate alır.¹⁴⁰

Yazarın metni yazarkenki psikolojisi, onu saran çevrenin durumu yazarın varoluşsal özelliklerini belirlemektedir. Metin bulunduğu ortamın özelliklerini içinde barındırır. Okuyucunun metni iyi anlayabilmesi için yazarın kullandığı dille beraber metnin yazıldığı varoluşsal özellikleri de özümsemesi gerekmektedir.

Ontolojik özellikler aynı zamanda okuyucunun algılayışını da etkilemektedir. Metnin söyleyemediğini bulmak için metnin ötesine gitmeye çalışan yorumcu¹⁴¹, kendi varoluşsal özelliklerini de metne katabilmektedir.

Bu söylenenler, yoruma tâbi tutulan her bir nesnenin yorumu yapan kişinin ihtiva ettiği özellikleri taşıyacağı sonucunu doğurmaktadır. Bu bağlamda kutsal metinlerin yorumlarında da, asıl olmayan fakat bu metinleri yorumlama gayretine giren kişilerin özelliklerini taşıyan unsurlar olabilmektedir.¹⁴² Pluralistlere göre dinlerin dışlayıcı yorumları gelenek tarafından bu şekilde tesis edilmiştir.

¹³⁵ Palmer, a.g.e., s. 64.

¹³⁶ a.g.e., s. 69.

¹³⁷ a.g.e., s. 71.

¹³⁸ a.g.e., s. 74.

¹³⁹ a.g.e., s. 37.

¹⁴⁰ Alpyağıl, Recep, Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?: Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler, Ağaç Yayınları, İstanbul 2003.

¹⁴¹ a.g.e., s. 302.

¹⁴² Gadamer, Hans-Gaorg, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler, Çev. Hüsamettin Araslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 69.

Bu bağlamda bir kısım düşünürler plüralizme ancak dinî bir hermenötikle varılacağını söylemektedirler.¹⁴³ Hermenötik sayesinde dinler arasındaki farklılıklar yoruma tâbi tutularak bütün dinler aynı çatı altında toplanabilecektir.

Dikkat edilirse Dil felsefesi, Sembolizm ve Hermenötik kavramları, kutsal metinlerin arasındaki farklılıkların ve birbirinin zıddı gibi gözükken inanç biçimlerinin görünürde öyle oldukları, hakikatte ise bütün dinlerin aynı gerçeği söyledikleri, fakat bunu yaparken muhatap aldıkları toplumların konjonktürel şartlarını dikkate aldıkları için de birbirlerinden farklı üsluplar kullanmak zorunda kaldıkları tezini desteklemektedirler.

¹⁴³ Demirci, a.g.e., s. 13.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM'IN DİĞER DİNLERE BAKIŞI

I. AYETLER IŞIĞINDA DİĞER DİNLERİN DURUMU

Özel anlamda tasavvufî literatürde diğer dinlerin durumuyla ilgili verilerin tespitinde bulunmadan önce, genel anlamda İslam'ın diğer dinlere bakışı konusuna değinmekte fayda vardır. Böyle bir tespitin Kuran bağlamında olması gerektiği kaçınılmaz olduğu için ilk olarak konuyla ilgili ayetlere yer verilmesi gerekmektedir. Bu bölümde zikredilecek ayetlerin her biri için ayrı bir çalışma gerektiği gerçeği dikkate alınmakla birlikte, bu çalışmanın sınırları, söz konusu ayetlerin kısa açıklamalarıyla yetinilmesi sonucunu doğurmuştur. Konuyla ilgili ayetlerin belli bir sınırlaması yoktur. Farklı kaynaklarda farklı ayetler birbirlerinden değişik açıklamalarla sunulmuştur.¹⁴⁴

Çalışmamıza ışık tutacak ayetlerin yorumlanmasında dikkat edilmesi gereken en önemli husus, ayetlerin; bilgi sosyolojisi,¹⁴⁵ tarihsellik,¹⁴⁶ nüzul sebepleri,¹⁴⁷ kullanılan dil¹⁴⁸ bağlamında değerlendirilmesidir. İslam'ın doğduğu coğrafyada ve sonraları yerleştiği coğrafyada yaşayan dinler ve bu dinlerin

¹⁴⁴ Özcan, a.g.e., s. 123-132; Kesler, M, Fatih, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 146-179; Okuyan, Mehmet; Öztürk, Mustafa, “Kur'an Verilerine Göre “Öteki”nin Konumu”, *İslam ve Öteki*, s.163-204; Köylü, a.g.e., s.85-127; Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 4-32; Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s. 17-20; Watt, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 17-42; Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet Yönetimi*, Çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 27-30; Tokpınar, Mirza, *Hadislere Göre Yahudi ve Hristiyanlara Uymak*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 31-33, 37,38; Ulutürk, Veli, *Kuran'da Ehl-i Kitap*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 11-74; Demirci, a.g.e., s. 16-19.

¹⁴⁵ Watt, *Müslüman Aydın*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1989, s. V-VIII.

¹⁴⁶ Özsoy, a.g.e., s. 53-66.

¹⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, , Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1997, s. 115-121.

¹⁴⁸ Palmer, a.g.e., s. 40-62.

mensuplarının Müslümanlara karşı uyguladıkları tavır, Müslümanların davranışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Müslümanların, Kitap ehli oldukları noktasında İslam âlimlerinin ittifak ettikleri Hristiyanlık ve Yahudiliğe karşı tavrı; Mecusiliğe, Hint dinlerine karşı olan tavırlarından daha farklıdır. Kur'an'da iki semavî dinle beraber anıldığı için Sabîîlerin de kitap ehli oldukları düşüncesi oluşmuş, bu dinin Hristiyanlığın bir kolu olduğu düşüncesi yaygınlaşmıştır. Aynı coğrafyada yaşayan farklı din mensupları birbirlerinin inançlarına karşı sempati ya da antipati duyabilmektedir. Burada vurgulanmak istenen, ötekine karşı oluşan tavrın sebebinin siyasî ve ya ekonomik mi yoksa teolojik mi olduğudur. Siyasî, ekonomik sebepler zaman ve mekân sınırları içinde şekillendiği için tarihsel karakterlidirler ve zaman ve mekânın değişmesi durumunda farklı şekillenebilirler. Hz. Peygamber'in Medine'ye göçünden hemen sonra Yahudilerle olumlu ilişkiler sağlanarak Medine Vesikası imzalanmış, aynı Yahudîler askeri alanda verdikleri sözlerinde durmadıklarında da cezalandırılmışlardır.

Teker teker ayetlere temas etmeden önce Kuran'ın konuyla ilgili ayetlerine genel bir bakış gerekmektedir. İslam geleneği dünden bugüne incelendiğinde, diğer din mensuplarının dalalette olduğu görüşünün baskın olduğu görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi bu yaygın görüşün tarihsel karakterli sebeplerinin olabileceğinden dolayı ilk olarak Kuran'ın tavrının belirlenmesi gerekmektedir. Kuran'ın bu konuyla ilgili ayetlerini bir tasnife tâbi tutacak olursak hem dışlayıcı hem kapsayıcı hem de çoğulcu anlayışa kaynak olabilecek ayetler bulabilmekteyiz. (bkz. Bakara 2/62; Maide 5/67-69, 82; Âl-i İmran, 3/113-115)

Kur'an bir taraftan evrensel olduğunu iddia etmekte, diğer taraftan Hristiyan ve Yahudileri Ehl-i Kitap diye isimlendirerek kendi otoritesini sınırlandırmaktadır.¹⁴⁹ Kuran'ın bu tavrı diğer din mensuplarının da cennete girebileceği tezini ihtiva eden çoğulcu anlayışa ve çoğulculuğun biraz daha sınırlandırılmış hali olan kapsayıcı anlayışa zemin hazırlamaktadır. Her ne kadar Kuran'da İncil ve Tevrat'ın tahrif edildikleri açık bir şekilde dillendirilse de bu iki kutsal kitap inkâr edilmez.¹⁵⁰ Bilakis Kuran bağlamında meseleye bakıldığında üç din birbirine paralel dinler olarak

¹⁴⁹ Tatar, a.g.m., s.287.

¹⁵⁰ a.g.m., s. 287

sunulmakta¹⁵¹, sonra gelen dinin öncekini inkâr etmeksizin tamamladığı ve dış tesir ve tahriften koruduğu¹⁵² vurgulanmaktadır.

Fakat zamanla oluşan sosyal değişiklikler Kuran'ın tavrının dışlayıcı bir görüntü arz etmesine sebep vermiştir. Kuran bir taraftan Yahudi ırkının olumlu özelliklerini anlatılırken (bkz. Bakara 2/47, 122; Maide 5/5), diğer taraftan onların inanç sistemlerinden ziyade Müslümanlarla olan münasebetlerindeki hareket tarzlarını eleştirir.¹⁵³ Bu durum Kuran'ın tavrını belirlediği gibi Müslüman toplumların da tavrını belirlemiştir. Saldırgan davranan topluma karşı Müslümanlar da savunmacı bir anlayışla cevap vermişlerdir.¹⁵⁴

Bu kısa girişten sonra Kuran'ın ayetlerinin kısa tahliline geçilebilir. Burada ilk olarak yapılması gereken, ayetlerin hangisinin konumuzun dört temel kavramıyla ilgili olduğunun tespit edilmesidir.

Kapsayıcılık ve çoğulculuk için delil olarak kabul edilen en önemli iki ayet şudur;

“Kuşkusuz, iman edenler ile Yahudî inancının takipçilerinden, Hristiyanlardan ve Sabiîlerden Allah'a ve Âhiret Gününe inanmış, doğru ve yararlı işler yapmış olanların tümü Rablerinden hak ettikleri mükafatları alacaklardır ve onlar ne korkacak, ne de üzüleceklerdir.”
(bkz. Bakara 2/62)

“Ey Elçi! Rabbinden sana indirilenleri tebliğ et: Sen onu tan yapmadığın sürece Rabbinin mesajını yaymamış olursun. (Görevini yaparsan) Allah seni (inanmayan) insanlardan koruyacaktır. Allah, hakikati inkâr eden insanları doğru yola iletmez. De ki: “Ey Kitab-ı Mukaddes'in takipçileri! Siz, Tevrat'a, İncil'e ve Rabbiniz tarafından size indirilen her şeye (tam olarak) uymadıkça inançlarınızı sağlam bir temele oturtmuş olmazsınız! Fakat (Ey Peygamber) rabbin tarafından sana indirilenler, onların çoğunu kibirli küstahlıklarında ve inkârcılıkta daha inatçı yapacaktır. Ama hakikati inkar eden insanlara üzülmeye: çünkü, (bu ilahî kelama) iman edenler ve Yahudî itikadın uyanlar ile Sabiîler ve Hristiyanlar'dan -Allah'a ve Âhiret

¹⁵¹ Watt, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, s. 18.

¹⁵² Aydın, Mehmet, a.g.e., s. 8-9.

¹⁵³ Aydın, a.g.e., s. 9.

¹⁵⁴ Watt, a.g.e., s. 18

Gününe inanıp, doğru ve yararlı fiillerde bulunanlar- ne korkacak, ne de üzüleceklerdir.” (bkz. Maide 5/67–69)

Birbirinin hemen hemen aynı olan bu iki ayetten yola çıkan bazı araştırmacılar Müslüman olmayan insanların da kurtuluşa erebilecekleri yorumunu yapmaktadırlar.¹⁵⁵

Bu ayetin çoğulculuğa mı yoksa kapsayıcılığa mı delil olacağı konusunda da farklı düşünceler üretilebilir. Yani Müslüman olmayan bir insanın kurtuluşa erme ihtimali Müslüman olanla aynı mıdır (çoğulculuk), yoksa Müslüman olmayan bir kişinin kurtuluşa erme ihtimalinin olmasıyla beraber bu ihtimal Müslümaninkine nazaran daha mı düşüktür (kapsayıcılık)?

Okuyucuyu her iki sonuca da götürebilecek olan bu ayette geçen Sabiîler ifadesi ayrı bir tartışmayı başlatmaktadır. Kur'an'da bahsedilen din ve inanç grupları şunlardır;

1. İnananlar
2. Yahudiler
3. Hristiyanlar
4. Sabiîler
5. Mecusiler
6. Müşrikler

Bu inanç gruplarından Sabiîlerin Hristiyanlık ve Yahudîlikle beraber anılması onların kim oldukları sorusunu gündeme getirmiş ve bu sorun günümüze kadar tartışılmıştır. Sabiîliğin Hristiyanlığın veya Yahudiliğin bir kolu olduğu teziyle beraber cahiliye Arap kültürünün içinde doğup gelişen müşrik bir grup olduğu tezi de bulunmaktadır.¹⁵⁶

Sabiîlerin iki semavî din dışında farklı bir din olduğu kabul edilmesi durumunda Kitap ehli kavramının bir genişlemeye maruz kalması kaçınılmazdır. Zira Hz. Peygamberin Mecusilere Kitap Ehli muamelesi yaptığı rivayetleri de

¹⁵⁵ Sarıkçıoğlu, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Fakülte Kitapevi, Isparta 2002; Hamidullah, a.g.e., s. 56,57.

¹⁵⁶ Gündüz, Şinasi, Sabiler-Son Gnostikler, Vadi Yayınları Ankara 1999, s. 26-34.

mevcuttur.¹⁵⁷ Hal böyle olunca ilkel dinler dâhil Uzak Doğu dinleriyle beraber Yunan kültürünün bile kitap ehli kavramının içine dâhil edilmesi gerekebilir. Bu da, çoğulcu ve kapsayıcı bakışla konuşulursa dünya tarihinde tezahür etmiş bütün din ve inanç mensuplarının cennete girebilecekleri sonucunu doğurmaktadır.

Müslüman araştırmacılardan bazıları Sabiliği diğer iki semavî dinin dışında farklı bir din olarak kabul etmeyerek kitap ehli kavramını üç semavî dinle sınırlandırmaktadır.¹⁵⁸ Bu bağlamda da sadece Hristiyan ve Yahudi nüfusa kurtuluş hakkı tanımakta, diğer dinlerin Kitap Ehline dâhil olmamalarından dolayı kurtuluş ihtimalleri bulunmadığını öne sürmektedirler.

Burada kesin bir hüküm koymanın uygun olmayacağı gerçeğinin hatırlatılmasıyla birlikte, Sabiliğin tarihsel oluşum süreci¹⁵⁹ ve inanç esasları¹⁶⁰ incelendiğinde diğer iki semavî dinden farklı bir oluşuma sahip olduğu görülecektir.

Konuyla ilgili diğer iki ayet yukarıdaki iki ayetten farklı olarak çoğulculuktan ziyade kapsayıcılığa kaynak teşkil etmektedir:

“Bütün insanlar içinde (bu ilahî kelama) en çok şefkat gösterenlerin ise “Biz Hristiyanız” diyenler olduğunu göreceksin: böyledir, çünkü onlar arasında öyle keşişler ve rahipler var ki bunlar kibre kapılmamışlardır.” (bkz. Maide 5/82)

“(Ama) onların hepsi aynı değil: Geçmiş vahyin izleyicileri arasında, gece boyunca Allah’ın ayetlerini okuyan ve (O’nun huzurunda) secdeye kapanan dosdoğru insanlar da vardır. Onlar, Allah’a ve Âhiret Gününe inanırlar; doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoyarlar ve hayırlı işlerde birbirleriyle yarışır: işte bunlar dürüst ve erdemli kimselerdendir. Onların yaptığı hiçbir iyilik karşılıksız bırakılmayacaktır: çünkü Allah, kendisine karşı sorumluluklarının bilincinde olanları iyi bilir.” (bkz. Âl-i İmran 3/113–115)

¹⁵⁷ Aydın, a.g.e., s. 8.

¹⁵⁸ Ulutürk, a.g.e., s. 7,8.

¹⁵⁹ Gündüz, a.g.e., s. 36-55.

¹⁶⁰ a.g.e., s. 89-145.

Bu iki ayet incelendiğinde diğer dinlere mensup insanların hepsinin aynı derecede olmadığı tespiti dikkat çekmektedir. Bu ayetler bağlamında Müslüman olmayan insanların da kurtuluşu hak edebileceği düşünülebilir.

Yukarıdaki yaklaşımlar ve tartışma konuları ayetin Kurtuluş problemi, yani Müslüman olmayan birisinin Cennete girip giremeyeceği sorusu bağlamında yapılan yorumundan ibarettir. Metafizik içerikli oluşu söz konusu ayetin açıklama ve tefsirinde sıkıntılar doğurmaktadır.

Kuran'ın geneline bakıldığında Kurtuluş problemine kaynak olabilecek ayetlerden ziyade diğer din mensuplarına karşı kişisel ve toplumsal ilişkilerimizi düzenleyen ayetlere daha fazla yer verilmiştir. Kuran'ın bu yaklaşımı metafizik içerikli bir konunun Allah'a havale edilmesi gerektiği tezini doğrular. Yani diğer dinlere bakış problemi teolojik bir problem olmaktan ziyade sosyolojik bir problem olarak kabul edilmelidir.

Bu durumda yukarıda teolojik birer kavram olarak zikredilen dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk ifadeleri yerine sosyolojik bir kavram olan Diyalog üzerinde durmak gerekmektedir. Kuran'da Diyalog düşüncesini destekleyen ayetlerin sayısı oldukça fazladır. Bu ayetler diğer din mensuplarının cennete girip girmeyeceklerini tespit etmekten ziyade o insanlara karşı nasıl davranmamız gerektiği üzerinde durmaktadır:

“İnancınızdan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen (inkârcılara) gelince, Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz, çünkü Allah adil davrananları sever.” (bkz. Mümtehine 60/8)

“Kitap ehliyle haksızlık edenler dışında en güzel tarzda tartışın ve deyin ki: ‘Bize indirilene de size indirilene de inandık. Tanrımız ve tanrınız birdir, biz de O’na teslim olanlarız’.” (bkz. Ankebut 29/46)

“(Bütün insanlığı) hikmetle ve güzel öğütlerle Rabbinin yoluna çağır; ve onlarla en güzel, en inandırıcı yöntemlerle tartış; şüphesiz, O’nun yolundan kimin saptığını en iyi bilen senin Rabbindir; ve yine doğru yola erişenleri de en iyi bilen O’dur.” (bkz. Nahl 16/125)

“De ki: “Ey geçmiş vahyin izleyicileri! Sizinle bizim aramızdaki şu ortak ilkeye gelin: Allah’tan başka kimseye kulluk etmeyeceğiz,

O'ndan başka hiçbir şeye ilahlık yakıştırmayacağız ve Allah ile birlikte insanları Rab edinmeyeceğiz.” (bkz. Âl-i İmran 3/64)

Bu ayetlerin tahlili bizi, hangi dine mensup olurlarsa olsunlar insanlarla iyi ilişkiler içerisinde bulunmamız gerektiği sonucuna götürmektedir. Allah Teala'nın sadece insanî ilişkilerimizi düzenlemeye çalıştığı ahlakî içerikli bu ayetlerden yola çıkarak metafizik-teolojik temellendirmelerde bulunulması yanlış olur.

II. SOSYO-POLİTİK NEDENLERİN MÜSLÜMANLARIN DİĞER DİNLERE BAKIŞINA ETKİSİ

Diyalog insanların hayatlarında uygulaması gereken ahlakî bir ilke olduğu için yukarıda zikredilen dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk gibi kavramlarla karıştırılmamalıdır. Bu üç kavram “kurtuluş teorisi” ile alakalı olduğu için bazı metafizik tespitleri zorunlu kılmaktadır. Hâlbuki Allah Teala bu tür problemlerin çözümünün kendisine bırakılması gerektiğini bize bildirmektedir.¹⁶¹ Bütün bunlara rağmen günümüze kadar oluşan İslam geleneğine bakıldığında değişik dönemlerde, diğer dinlerin mensuplarına karşı Kuran'ın sergilediğinden daha farklı tavırlar sergilenmiş olduğu gözükmektedir.

Müslümanların diğer dinlere karşı tutumunun şeklini belirleyen husus sadece Kuran ve dolayısıyla da teolojik tartışmalar olmamış; siyasî, ekonomik ve toplumsal mülahazalar da etkili olmuştur.¹⁶² Genelde ılımlı olan Kur'an'ın kapsayıcı ve diyalog içeren tavrı, zamanla Müslümanlar tarafından siyasî, ekonomik ve toplumsal nedenlerden dolayı dışlayıcılığa dönüştürülmüştür.¹⁶³ Diğer dinlere karşı sonradan oluşan düşmanlıkların¹⁶⁴ bir uzantısı olarak dışlayıcılığı doğuran sebepler şöyle sıralanabilir:

- a) Yönetici azınlık konumundaki Müslümanların, Müslüman olmayanlara karşı İslamın büyüklüğünü ispatlamaya çalışmaları.
- b) İslamın Hristiyanlık içinde erimesini engellemeye çalışmak.
- c) Mühtedileri kaybetmeme arzusu.

¹⁶¹ Köylü, a.g.e., s. 115.

¹⁶² a.g.e., s. 86.

¹⁶³ Tatar, a.g.m., s. 290.

¹⁶⁴ Köylü, a.g.e., s. 9.

- d) Yönetici Hristiyanların kıskanılması.
- e) Devletin ayrımcı politikalarını meşrulaştırma gayreti.¹⁶⁵

Dikkat edilirse beş başlık altında toplanan nedenlerin hepsi sosyo-politik içeriklidir.

Diğer medeniyetlerle yaşanan çatışmalar İslamda tekelci tavrın oluşmasına neden olmuştur.¹⁶⁶ Bir dönem İslam coğrafyasında yaşayan Yahudilerin bölgeden sürülmeleri gerekmiş, sürgün sonrasında ekonominin bozulması sebebiyle Yahudiler geri çağırılmışlardır.¹⁶⁷ Bu geri çağırmanın hiç bir teolojik temelini olmadığı, sadece ekonomik içerikli olduğu açıktır.

İslam'ın ilk dönemlerinde Hristiyanlarla teolojik tartışmalar söz konusu olmadığı için bu dönemde reddiye üzerine literatür oluşmamıştır. Sonraları, özellikle fetih hareketlerinin bir sonucu olarak diğer medeniyetlerle zorunlu olarak ilişkiye girilmiş ve sosyal sebeplerden dolayı oluşan savunma psikolojisi bağlamında,¹⁶⁸ Halife Memun zamanında Beytü'l-Hikme'nin kurulmasıyla Aristo felsefesi araç olarak kullanılarak Hristiyanlığa reddiyeler yazılmış,¹⁶⁹ ilk dönem Müslüman düşünürler dâhil olmak üzere, hemen bütün kelamcılar Yahudilik ve Hristiyanlığa reddiyeler yazmışlardır.¹⁷⁰ Bu reddiyelerin İlahi bir emrin edası olarak algılanması söz konusu değildir. Konjonktürel şartlar dönemin Müslümanları tarafından böyle bir faaliyetin başlatılması sonucunu doğurmuştur.

İslam dünyasında Kitap ehline yönelik eleştirilerin de konjonktürel-tarihsel içerikli olduğu gözükmektedir. Câhız (öl. 255/869) ve Birûnî (öl. 447/1055)'nin diğer dinleri eleştirme sebepleri, o dinlerin mensuplarının yanlış ve kaba tutumlarıdır.¹⁷¹ Yine, İslam coğrafyasında yaşayan farklı din mensuplarının sayısının oldukça fazla olması ve bu kitleyle olan münasebetlerin zorunlu olarak devam etmesi iyi geçinmeyi zorunlu kılmış; bu bağlamda da Müslümanların din değiştirmeleri

¹⁶⁵ Tatar, a.g.m., s. 290-091.

¹⁶⁶ Köylü, a.g.e., s. 89.

¹⁶⁷ Tatar, a.g.m., s. 294.

¹⁶⁸ Watt, a.g.e., s. 19,120.

¹⁶⁹ Tatar, a.g.m., s. 295,296.

¹⁷⁰ a.g.m., s. 290

¹⁷¹ Mez, Adam, 10. Asırda İslam Medeniyeti, Çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000 s. 61,62.

durumu gündeme geldiği için cezai müeyyideler arttırılmış, diğer dinlerle olan evlilik vs. münasebetler kısıtlanmıştır.¹⁷²

Yukarıdaki açıklamalarda anlatılmak istenen, dinî yorumların zamanla tarihsel şartlar bağlamında değişmiş olduğudur. Çünkü örnek olarak gösterilen uygulamalar İslam geleneğinin tamamını kapsayan uygulamalar değil, belli dönemlere ait uygulamalardır. Örneğin diğer dinlere karşı uygulanan kısıtlamaların Harun Reşit (786–809) zamanında daha önceki dönemlere göre arttırılarak uygulanması ve Mütevekkil (847–861) zamanında şiddetin arttırılması¹⁷³ temel kaynaklara dayanarak açıklanabilecek bir durum değil, kişilere bağlı siyasî inisiyatifin tezahürü olarak değerlendirilebilecek bir durumdur.

Bu durumun Tefsir ilminin kriterleri bağlamında değerlendirilmesi konumuzun dışında kalmaktadır.

Din bazen muhatabın durumuna göre, karşı tarafta oluşan tehlikeye göre de yorumlanabilmektedir.¹⁷⁴

Askeri bir olayın kutsallaştırılması sonucunda dinî bir mahiyet kazandırılarak din savaşları haline getirilen Haçlı seferleri¹⁷⁵ döneminde Müslüman coğrafyada yaşayan bir Müslümanın, Hristiyan bir kişiye hoşgörülü davranması çok zordur, fakat günümüz kozmopolitleşen dünyasında yaşayan bir müslümanın; komşusu, meslektaşı, okul arkadaşı olan bir hristiyana karşı bakışı daha farklı olacak, Kapsayıcılık ve Çoğulculuk gibi barışçı yaklaşımlar ön plana çıkabilecektir.

Kutsal kitapta söylenenle uygulanan arasındaki farklılıklara temas ettikten sonra, İslam geleneğinde oluşan hukuk içerikli prensiplere de değinme gereği doğmuştur. Hukuk ilminin oluşumunda Kuran ve Sünnet'in etkisi bilinmekle birlikte, zamanla çıkan problemlere yeni çözümler bulma ihtiyacı farklı yaklaşımları gerekli kılmış, içtihat edebilecek liyakatteki âlimlerin olaya dahilini kaçınılmaz kılmıştır. Kuran'ın aksine gibi gözükse de; zimmîlerin Müslümanlara nazaran daha yüksek

¹⁷² Mez, a.g.e., s. 48.

¹⁷³ Aydın, Mehmet, a.g.e, s. 30.

¹⁷⁴ Watt, a.g.e., s. 120.

¹⁷⁵ Köylü, a.g.e., s. 90.

bina yapmalarının yasaklanması, gayr-ı müslimlere farklı kıyafetler giydirilmesi¹⁷⁶, Halife Me'mun'un Sabîleri öldürmeye çalışması ve bu olay esnasında ehl-i kitaptan cizye alınarak hayatlarının bağışlanması.¹⁷⁷ Ömer b. Abdulaziz'in kıyafet sınırlamaları, Hz. Ömer tarafından zimmîlerin ayrı kıyafet giymelerinin sağlanması, zimmîlere zünnar denen kalın bir kemerin taktırılması¹⁷⁸ kilise ve havraların inşaatına izin verilmemesi¹⁷⁹ gibi zamanın gereği olan bazı kısıtlamalar getirilmiş olmasına rağmen İslam'ın diyalog konusundaki genel hukuki prensibi şudur;

“Bize ait olan her bir ayrıcalık onlara da aittir ve bizim için zorunlu olan her şey onlara da zorunludur. Bu savaş ve barışta geçerlidir.”¹⁸⁰

Bu prensip bağlamında; Hz. Ömer devrinde cizye alınması şartıyla; kilise ve havralar yıkılmayacak, kan akıtılmayacak, cana, mala dokunulmayacak kuralı konmuş,¹⁸¹ Hz Ömer vefatı esnasında zimmîlerin korunmasını vasiyet etmiş, Gayr-ı Müslimler devlet kademelerinde görev almış,¹⁸² anavatanda yaşayan gayr-ı müslimlerin yaşam standartları iyileştirilmiş,¹⁸³ savaş esirlerine iyi davranılmış,¹⁸⁴ işgal edilen topraklardaki insanlardan sürgün edilenler hariç isteyene o topraklarda kalma, isteyene de çıkma hakkı tanınmış,¹⁸⁵ Peygamberimizin dönemi dâhil ilk dört halife döneminde işgal edilen yerlerin halklarının malları yağmalanmamış,¹⁸⁶ sağlık hizmetleri gayr-ı müslimleri de kapsamış,¹⁸⁷ Müslümanlardan düşmanlık ve çatışma anlarında bile genel insanî değerlere uymaları istenmiş,¹⁸⁸ Hanefi ekolü savaşa uygun olmadıkları için kadın mürtedlerin ölümle cezalandırılmayacağını hükmünü vermiş,¹⁸⁹ keşişlerden ve piskoposlardan vergi alınmamış,¹⁹⁰ zimmîlere gereken

¹⁷⁶ Mez, a.g.e., s. 60,61.

¹⁷⁷ Kesler, a.g.e., s. 60.

¹⁷⁸ Aydın, Mehmet, a.g.e., s. 27,29.

¹⁷⁹ a.g.e., s. 26.

¹⁸⁰ Köylü, a.g.e., s. 90-91.

¹⁸¹ Aydın, Mehmet, a.g.e., s. 26.

¹⁸² a.g.e., s. 27.

¹⁸³ Hamidullah, a.g.e., s. 133.

¹⁸⁴ a.g.e., s. 262.

¹⁸⁵ a.g.e., s. 273.

¹⁸⁶ a.g.e., s. 303.

¹⁸⁷ a.g.e., s. 342.

¹⁸⁸ Köylü, a.g.e., s.91.

¹⁸⁹ a.g.e., s. 114.

¹⁹⁰ Mez, a.g.e., s. 60.

haklar tanınmıştır, İslam dünyasında özgürce yaşamaları¹⁹¹ ve can, mal, namus, din ve vicdan özgürlükleri temin edilmiştir.¹⁹²

İslam medeniyeti kapsamında bu tür hükümlerin ve uygulamaların bulunmasının teolojik dayanaklarının olmasıyla beraber, İslam medeniyetinin değişik dinlerden insanları barındırmasının büyük payı vardır. Diğerleriyle diyaloga girme mecburiyeti müsamahakâr bir ortam oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁹³

Asr-ı Saadet, Emevî ve Abbasî dönemlerinde diğer dinlerle girdiği ciddi ilişkiler bağlamında diyalog konusunda engin tecrübeleri olan İslam Medeniyetinin¹⁹⁴ bu konudaki tavrını belirleyen asıl faktör zaman ve mekan şartlarında değişebilen tercihler olarak belirlenebilmektedir. Bu durum söz konusu konuda evrensel bir metot oluşturmanın çok zor olduğu gerçeğini açığa çıkarmaktadır.

¹⁹¹ Köylü, a.g.e., s. 113.

¹⁹² Hamidullah, a.g.e., s. 395.

¹⁹³ Mez, a.g.e., s. 47.

¹⁹⁴ Köylü, a.g.e., s. 11.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLK SÛFİLERİN DİĞER DİNLERE BAKIŞI

I. DİĞER DİNLERLE DİYALOĞA GİRMEDE TASAVVUFUN ÜSTLENDİĞİ FONKSİYON

Diğer dinlerle ilişkiye girme noktasında tasavvufun sağladığı katkı bilinmektedir. Nicholson'a göre tasavvuf, "kültürler arası diyalogda birleştirici bir unsur olarak İslam'ın diğer kültürlerle açılan önemli kapılarından birisidir."¹⁹⁵ Özellikle Mevlâna ve İbn-i Arabî bu noktada ciddi etkileri olan iki isimdir. Bu konuda Seyyit Hüseyin Nasr şunları söylemektedir:

"Bugün Müslümanların diğer dinlerle İslam arasında derinden yaklaşım kurma girişimleri İbn-i Arabî ve Rûmî'nin attığı zengin temellere dayanabilir ve dayanmalıdır da."¹⁹⁶

Yine diğer bir araştırmacı Mistisizm'in büyük dinlerin karşılaştığı tek zemin olduğunu söylemektedir.¹⁹⁷

Bu tür düşüncelerin yaygınlık kazanmasına sebep olabilecek oldukça fazla örnekle karşılaşmaktayız. İbn Arabî'nin, Batı medeniyetinde İslam'ın yaygınlaşması noktasında sağladığı katkı, hiç şüphesiz İslam ve diğer dinler arasında gerçekleşen ilişkilerde tasavvufî düşüncenin ne derece etkili olduğunu göstermektedir. Batı düşüncesi içerisinde oldukça etkili olan Tradisyonalist düşünürlerin önde gelenlerinden Rene Guenon, Frithjof Schuon, Martin Lings, Titus Burckhardt gibi

¹⁹⁵ Nicholson, Reynold, Tasavvufun Menşei Problemi, Çev. Dr. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 8.

¹⁹⁶ Yaran, "İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu", İslam ve Öteki, s. 308.

¹⁹⁷ a.g.m., s. 308.

isimler, İbn Arabî'nin öğretisini kabul etmişler ve bu düşüncenin günümüzde anlaşılıp tanınmasında önemli katkıda bulunmuşlardır.¹⁹⁸

Bunun dışında Mevlâna'nın İslam dışı coğrafyalarda yaşayan bir çok insanın ilgisini çekmesi, O'nun diğer dinlerle olan olumlu ilişkisinin sonucudur.¹⁹⁹

Tasavvufun bu özelliği, İbn Arabî ve Mevlâna'daki kadar baskın olmasa da birçok sûfide gözükmektedir. Bu noktaya dikkat çeken bazı araştırmacılar, tasavvufun bu özelliğinin nereden kaynaklandığını tespit etmeye çalışmışlar ve mutasavvıfların ürettikleri çoğulculuk anlayışının, modern din felsefesinde olduğu gibi, akılcı ve agnostik temellere dayanmaktan ziyade, mistik deneyimsel hallerle irtibatlı varlığın birliği öğretisine ve gönüllerindeki aşk ahlakına dayandığını²⁰⁰ ortaya koymuşlardır.

Bu tespit bağlamında, sûfilerin varlık anlayışlarının ve aşk öğretilerinin, konunun açıklığa kavuşması açısından ne derece önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî'nin diğer dinlerin durumuyla ilgili tespitleri, O'nun varlık anlayışı bağlamında değerlendirilmediği takdirde gerektiği gibi anlaşılamayacaktır. Aynı şekilde Mevlâna'nın her din ve inançtan insana kucak açan aşk merkezli felsefesi, O'nun “ne olursan ol gel” dizelerine yansımış bu bağlamda her dinden insanın takdirini kazanmıştır.

Dinler ve kültürler arasındaki ilişkilere sağladığı olumlu katkı Tasavvufun, dinin özüne verdiği önemden kaynaklanmaktadır.²⁰¹ Dinî yaşantıyı; Şeriat ve Hakikat şeklinde tasnif eden Tasavvufî düşünce, Şeriat'ın Hakikate götüren yol olması hasebiyle mutlak olanı ifade etmediğini, sadece belli bir makama ulaşmak

¹⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Yılmaz, Hüseyin, Ezelî Hikmet ve Dinler, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; a.g.m.

¹⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Schimmel, Annemarie, Aşk, Mevlâna ve Mistisizm, Çev. Senail Özkan, Kırkambar Yayınları, İstanbul 2002, s.27-39; Arpağuş, Safi, “Mevlanâ Celaleddin Rûmî'nin Eserleri Üzerine Yapılan İngilizce Çalışmalar”, Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı, 6, 2005, S. 775-804.

²⁰⁰ Yaran, a.g.m., s. 345.

²⁰¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, Tasavvufî Makaleler, ÇEc. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 137; Mekki, Ebu Talib, Kutû'l-Kulüb, Çev. Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 1999, c. 2, s. 37; Sühreverdi, Şihâbüddin, Avarifu'l-Meârif, Çev. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989, s. 107; Serrac, Ebû Nasr, el-Lüma, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 23-24.

için ara durak olduğunu ileri sürmektedir.²⁰² Sûfilerin tamamının düşüncesini yansıtmayan ve İbâhiye²⁰³ gibi son derece olumsuz yaklaşımların doğmasına sebep olan bu yaklaşım, dinin şekilsel yönünün önemli olmadığı tezini beraberinde getirmektedir.

Söz konusu yaklaşım, diğer dinlerle ilgili kanaatlerin belirlenmesi noktasında olumlu sonuçlar vermiştir. Dinlerin şekilsel yönlerinin önemli olmadığı tezini ortaya koyan bir sûfi, bütün dinlerin evrensel bir merkezde yani mistik merkezde buluşabileceğini ileri sürebilmektedir.

Bu bağlamda düşünecek olursak, diğer dinlerin durumuyla ilgili olarak dinlerin farklı formlara sahip olsalar bile aslında aynı öze sahip oldukları tezini²⁰⁴ sadece Hakikat makamına erişmiş kişiler özümseyebilecektir. Geline bu nokta, kendisine katılımı bütün insanlara zorunlu kılmayan ve hususi bir eriş şekli olan Tasavvufî düşüncenin kaçınılmazlarından²⁰⁵.

Tasavvufun, bu çalışmayla ilgili verilerin oluşmasında etkili olan diğer yönü, kullandığı dildir. Mistik düşünce sahip olduğu sembolik dil sayesinde dinler ve inançlar arasındaki farklılıkların yok edilmesinde önemli katkılar sağlamıştır.²⁰⁶

Tasavvufî düşüncenin kendisini anlatma noktasında yaşadığı sıkıntı bilinmektedir.²⁰⁷ Bunun sebebi, aktarılmak istenen tecrübelerin farklı varlık alanına sahip olmasından dolayı günlük yaşamdaki dil ile ifade edilememesidir.²⁰⁸ Bu sıkıntıyı aşmak isteyen sûfiler yaşadıkları tecrübeyi temsillerle, sembollerle anlatmaya çalışmışlardır.²⁰⁹ Bu durum sûfilerin kendi aralarında, farklı şeyler söyleseler de aynı gerçeği anlatmaya çalıştıkları şeklindeki inancı doğurmuştur.

Böyle bir anlayışın, kutsal metinler arasındaki farklılıkların giderilmesine katkı sağlaması olağandır. Buna göre dinler arasındaki farklılıklar, kullanılan dildeki

²⁰² Hucviri, *Keşfu'l-Mahcub*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 92

²⁰³ Serrac, a.g.e., s. 428-430.

²⁰⁴ Nasr, a.g.e., 144.

²⁰⁵ Nicholson, *İslam Sûfileri*, Çev. Mehmet Dağ, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1978, s. 127.

²⁰⁶ Demirci, a.g.e., s. 14.

²⁰⁷ Stace, Walter T., *Misticizm ve Felsefe*, Çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 284

²⁰⁸ a.g.e., s. 284-285

²⁰⁹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Amak-ı Hayal* adlı kitabı, Tasavvufî gerçeklerin sembolik dil aracılığıyla anlatıldığı önemli eserlerdendir.

farklılıktan öteye gitmez. Yani her din aynı şeyi söylemesine rağmen gözüken farklılıklar özde değil kullanılan dildedir.

Tasavvufî yaklaşımı sergileme gayretinde olmamasına rağmen, çoğulcu düşünceyi tahlil etmeye çalışan bazı çalışmaların Tasavvufî literatüre yönelmesi ve Mistik felsefeden yararlanması, sûfilerin bu konuda ne derece etkin olduklarını ortaya koymaktadır.²¹⁰

II. DİĞER DİNLERİN DURUMU PROBLEMİNİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN İLK MESELELERİ ARASINDAKİ YERİ

A. İLK DÖNEMDE OLUŞAN TASAVVUFÎ LİTERATÜR

İlk dönem sûfilerinin söz ve davranışlarını konu alan Tasavvuf klasikleri incelendiğinde, sûfilerin, “kurtuluş teorisi” bağlamında diğer din mensuplarının âhiretteki konumu ve bu dünyada onlara karşı tavrımızın nasıl olması gerektiği ile ilgili açık ifadeler kullanmadıkları gözükmektedir. Genel anlamda ilk dönem sûfilerinin diğer dinlerle pek ilgilenmedikleri ve “kurtuluş teorisi” bağlamında herhangi bir tez ortaya atmadıklarını söylemek yanlış olmaz. Fakat diğer İslam yerleşim merkezlerine nazaran daha kozmopolit olan Horasan coğrafyasında diğer dinlerle ilgili tavır ortaya koyan sûfiler bulunabilmektedir. Bu durum, bilgi sosyolojisi²¹¹ bağlamında değerlendirildiğinde sûfilerin ortaya koydukları düşüncelerin sosyolojik arka planlarının olabileceği gerçeğini hatırlatmaktadır. İlk dönem sûfilerinin, bir müslümanın diğer dinlere mensup insanlara karşı takınması gereken tavır gibi bir problemlerinin olmayışı, yaşadıkları coğrafyanın sosyolojik durumu bağlamında değerlendirilebilir. Bu dönemde yaşamış sûfilerin genelde diğer din mensuplarının durumlarıyla ilgili konularda konuşmalarının sebebi, farklı kültürlerle karşılaşmamış ve onlarla ilişkiye girmemiş olmaları olabilir. Günümüzde dinsel çoğulculuk, diyalog gibi problemlerin popüler hale gelmesi de globalleşme bağlamında değerlendirilmelidir.

²¹⁰ Özcan, a.g.e., s. 75-76; Köylü, a.g.e., s. 74; Yaran, a.g.m., s. 345; Nicholson, a.g.e., s. 8; Demirci, a.g.e., s.14; Aydın, Mehmet, “Medeniyetler Çatışmasını Tartışmak”, Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga, s. 36.

²¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevizci, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 47; Watt, Müslüman Aydın, s. V-VIII.

İlk dönemde yaşamış sūfilerin, üzerinde durdukları temel konular spekülâtif problemler olmaktan ziyade; zühd, vera, sabır, takva gibi ahlakî kavramlardır.²¹² Daha sonraları sistematik kavramlar ve problemler üretmeye başlayan Tasavvufî düşünce içerisinde oluşan ilk kavramlar ahlakî içeriklidir ve kişiyi yanlış davranışlardan uzaklaştırıp, sadece iyi olanı yapmaya sevk etme gayretindedir. Sonraları felsefî bir hal alan Fena kavramının ilk dönemde yaşamış sūfiler tarafından sadece ahlakî bir öğreti olarak kabul edilmesi ve ilk dönemde bu paralelde söylemler üretilmesi, Tasavvufî düşüncenin yaşadığı süreci ortaya koyan güzel bir örnektir.

Yeni oluşmuş bir doktrin olan tasavvufun ilk olarak bu temel kavramlar üzerinde yoğunlaşması olağan bir süreçtir. Ekolleşme gayretine girmiş bir akımın kendi bütünlüğünü oluşturmadan, temel tezlerini ortaya koymadan bir sonraki aşamada meşgul olması gereken konulara yönelmesinin o akımın gelişim sürecini yavaşlatacağı bir gerçektir. İlk dönemde yaşamış sūfiler de zühd, ibadet, sabır, takva gibi temel kavramlarla meşgul olmuşlar, bu kavramları sağlam temellere oturtmaya çalışmışlardır. 10. asra gelindiğinde tasavvufun üç temel ögesi şu şekilde belirmiştir:

1. Kadercilik (Tevekkül)
2. Evliya kültü
3. Muhammed (as) kültü (Nûr-i Muhammedî)²¹³

Sonraları felsefî bir tavırla da değerlendirilen bu kavramlar üzerinde konuşan ilk sūfilerin, ilk dönmede oluşmuş terminoloji dışına çımadan ahlakî içerikli açıklamalarda bulunmuşlardır.

Tasavvuf klasiklerine göz attığımızda bu tezi destekleyecek örneklerin oldukça fazla olduğu gözükmektedir.²¹⁴ İshak b. İbrahim, Fudayl b. İyad (öl. 187/802)'ı tanımlamaya çalışırken; O'nun, Kur'anı okurken cennetin bahsedildiği bir ayete rastladığında ağladığından, gecenin başlamasıyla namaza başlayıp gözleri

²¹² Nicholson, a.g.e., s. 122.

²¹³ Mez a.g.e., s. 347.

²¹⁴ Attar, Ferideddin, Tezkiretü'l-Evliya, Haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991, s. 169,307; Sühreverdi, a.g.e., s. 605-625; Serrac, a.g.e., s. 43-52.

uykuya yenik düşünceye kadar namaza devam ettiğinden, kısa bir uyku arası verdikten sonra tekrar namaza devam ettiğinden bahsetmektedir.²¹⁵

İbrahim b. Ethem (öl. 161/778)'in şu ifadeleri de ilk dönemde yaşamış sûfilerin ilgi alanların özetlemektedir:

“Kibirlemeyin! Mağrur olmayın. Yaptıklarınızla övünmeyin. Üstünüzdekilere değil altınızdakiler bakınız. Kalpleriniz Allah sevgisiyle dolsun. Bedenleriniz Allah'a itaatle yoğrulsun. Allah'tan utanınız. Gözlerinizi harama dikmeyiniz.”²¹⁶

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tasavvuf klasiklerinin içeriklerine bakıldığında ilk dönem tasavvufî yaşantının bu durumun ne kadar bariz olduğu görülmektedir. Örneğin Sühreverdi (539/1144–632/1234)'nin kaleme aldığı temel Tasavvuf klasiklerinden Avarifu'l-Mearif adlı kitabın ihtiva ettiği konular baştan sona tamamen ahlakî içeriklidir.

B. DİĞER DİNLERİN DURUMUYLA İLGİLİ SÖZLÜ, YAZILI VEYA FİİLÎ AÇIKLAMA YAPMAMIŞ OLAN SÛFİLER

Tasavvuf tarihinin günümüze doğru aktarılmasında büyük payı olan Kuşeyrî (öl. 465/1072)'nin Risale'sinde, konumuzla ilgili ifadelerine rastlanamayan bazı sûfiler şunlardır;

“Hasan Basrî (öl. 110/728),²¹⁷ Seri Sekatî (öl. 257/870),²¹⁸ Zünnûn Mısrî (öl. 245/859),²¹⁹ Bişr Hafî (öl. 227/841),²²⁰ Davut Taî (öl. 165/781),²²¹ Şakik Belhî (öl. 164/780),²²² Sehl-i Tusterî (öl. 273/886 veya 283/896),²²³ Ebu Süleyman Dârânî

²¹⁵ Aykut, Said- Güneç, Enver- Atak, Yahya v.d., Sahabe'den Günümüze Allah Dostları, Şule yayınları, İstanbul 1995, c. 2, s. 447.

²¹⁶ a.g.e, c. 6, s.204. Sûfilerin bu tür söylemleri için ayrıca bkz. Attar, a.g.e., s. 66, 67, 168, 170, 172, 290, 327, 364; Sühreverdi, a.g.e., s. 669; Kelabâzî, Taaruf, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 142,143.

²¹⁷ Kuşeyri, eserinde Hasan Basri başlığını kullanmamıştır. Hasan Basri isminin geçtiği yerlerde Hasan Basri'nin diğer dinlerin durumuyla ilgili ifadesine rastlanmamıştır.

²¹⁸ Kuşeyri, Abdulkerim, Risale, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 3. Bskı, 1991, s. 117-119.

²¹⁹ a.g.e., s. 114-115.

²²⁰ a.g.e., s. 119-121.

²²¹ a.g.e., s. 123-124.

²²² a.g.e., s. 124-126.

(öl. 215/830),²²⁴ Hâtemü'l-Asam (öl. 237/851),²²⁵ Yahya b. Muaz Râzî (öl. 258/871),²²⁶ Ahmed b. Hadreveyh (öl. 240/854),²²⁷ Ahmet b. Ebi'l-Havârî (öl. 230/844),²²⁸ Ebu Hafs Haddâd (öl. 260/883),²²⁹ Ebu Tûrâb Nahşebî (öl. 245/859),²³⁰ Hamdun Kasâr (öl. 271/884),²³¹ Cüneyt (öl. 297/909),²³² Ebu Osman Hîrî (öl. 298/910),²³³ Nuri (öl. 295/907),²³⁴ İbnü'l-Cellâ (öl. ?),²³⁵ Ruveym öl. 330/941),²³⁶ Ma'rûf Kerhî(öl. 200 veya 201/816).^{237,»}

Önemli tasavvuf klasiklerinden biri olan Keşfu'l-Mahcup'ta konumuzla ilgili ifadesine rastlanamayan sûfilerden bazıları şunlardır:

“Bişr Hafî,²³⁸ Davut Taî,²³⁹ Seri Sekatî,²⁴⁰ Şakik Belhî,²⁴¹ Ebu Süleyman Dârânî,²⁴² Ma'rûf Kerhî,²⁴³ Ebu Osman Hiri,²⁴⁴ Ruveym,²⁴⁵ Yusuf b. Hüseyin Râzî (öl. 304/916),²⁴⁶Şah Şüca Kırmanî (öl. 270/883),²⁴⁷ Amr b. Osman Mekkî (öl. 291/903),²⁴⁸ Sehl-i Tusterî,²⁴⁹Hâkim Tirmizî (öl. ?),²⁵⁰ Ebu Bekir Verrak (öl. ?),²⁵¹ Ebu Said Harrâz (öl. 277/890),²⁵² Ebu Muhammed Cerirî (öl. 321/933),²⁵³ İbrahim b.

²²³ a.g.e., s. 128-129.

²²⁴ a.g.e., s. 129-130.

²²⁵ a.g.e., s. 131.

²²⁶ a.g.e., s. 132.

²²⁷ a.g.e., s. 133.

²²⁸ a.g.e., s. 133-134.

²²⁹ a.g.e., s. 134.

²³⁰ a.g.e., s. 135-136.

²³¹ a.g.e., s. 138-139.

²³² a.g.e., s. 139-140.

²³³ a.g.e., s. 141-142.

²³⁴ a.g.e., s. 142-143.

²³⁵ a.g.e., s. 143.

²³⁶ a.g.e., s. 143-144.

²³⁷ a.g.e., s. 116-117.

²³⁸ Hucviri, a.g.e., s. 203-204.

²³⁹ a.g.e., s. 207-208..

²⁴⁰ a.g.e., s. 208-210.

²⁴¹ a.g.e., s. 210-211.

²⁴² a.g.e., s. 211-212.

²⁴³ a.g.e., s. 212-213.

²⁴⁴ a.g.e., s. 234-236.

²⁴⁵ a.g.e., s. 237-238.

²⁴⁶ a.g.e., s. 238-239.

²⁴⁷ a.g.e., s. 240-241.

²⁴⁸ a.g.e., s. 241-242.

²⁴⁹ a.g.e., s. 242-243.

²⁵⁰ a.g.e., s. 244.

²⁵¹ a.g.e., s. 245-246.

²⁵² a.g.e., s. 246.

Ahmet Havas (öl. 291/903),²⁵⁴ Ebu Bekir Vâsıtî (öl. 320/932'den sonra),²⁵⁵ Şiblî (öl. 334/945),²⁵⁶ Ruzbârî (öl. 322/933),²⁵⁷ İbn Hafîf (öl. 371/981),²⁵⁸ Nasrabâzî (öl. 367/977),²⁵⁹ Husrî (öl. 371/981),²⁶⁰ Herim b. Hayyan,²⁶¹ Muhammed Vasi (öl. 127/745)²⁶²,

Sıfatu's-Safve'de konumuzla ilgili veri sunmayan sûfilerden bazıları da şunlardır: ,

“İbrahim b. Ethem,²⁶³ Muhammed b. Vasi,²⁶⁴ Herim b. Hayan,²⁶⁵ Süfyan-ı Servi,²⁶⁶ Fudayl b. İyad,²⁶⁷ Said b. Müseyyed,²⁶⁸ Abdulvahid b. Zeyd,²⁶⁹ Davut Tai.²⁷⁰

Hilyetü'l-Evliya'da; Veysel Karani (öl. 37/657),²⁷¹ Muhammed Vasi,²⁷² İbn Semmâk.²⁷³ Gibi önemli sûfilerin konumuzla ilgili hiçbir ifadesi bulunamamıştır.

Sûfilerin yaşamlarını ve düşüncelerini ortaya koyan önemli eserlerden Tezkiretü'l-Evliya'da yapılan araştırma neticesinde İslam'ın ilk döneminde yaşamış şu önemli sûfilerin konuyla ilgili hiçbir ifadesine rastlanmamıştır:

Veysel Karani,²⁷⁴ Muhammed b. Vasi,²⁷⁵ Rabiâtü'l-Adeviyye (öl. 185/801),²⁷⁶ Bişr Hafî,²⁷⁷ Abdullah b. Mübarek,²⁷⁸ Süfyan-ı Servi²⁷⁹, Ebu Süleyman

²⁵³ a.g.e., s. 251-252.

²⁵⁴ a.g.e., s. 257.

²⁵⁵ a.g.e., s. 258-259.

²⁵⁶ a.g.e., s. 259-260.

²⁵⁷ a.g.e., s. 261.

²⁵⁸ a.g.e., s. 262-263.

²⁵⁹ a.g.e., s. 263-264.

²⁶⁰ a.g.e., s. 264-265.

²⁶¹ a.g.e., s. 178-179.

²⁶² a.g.e., s. 187-188.

²⁶³ İbnu'l-Cevzi, Sıfatu's-Safve, Daru'l-Maarif, Beyrut, 1997, c. 4, s. 152-158.

²⁶⁴ a.g.e., c. 3, s. 266-271.

²⁶⁵ a.g.e., c. 3; 213-215.

²⁶⁶ a.g.e., c.3; 147-152.

²⁶⁷ a.g.e., c.2; 237-247.

²⁶⁸ a.g.e., c.2; 79-82.

²⁶⁹ a.g.e., c. 3321-3325.

²⁷⁰ a.g.e., c.3; 131-146.

²⁷¹ İsfahani, Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, Beyrut 1974, c.1-2; 79-87.

²⁷² a.g.e., c.1-2; 345-357 .

²⁷³ a.g.e., c.7-8; 203-217.

²⁷⁴ Attar, a.g.e., s. 61-68.

²⁷⁵ a.g.e., s. 93-95.

²⁷⁶ a.g.e., s. 109-126.

²⁷⁷ a.g.e., s. 166-174.

Dârânî,²⁸⁰ İbn Semmak,²⁸¹ Hatem-i Asam,²⁸² Seri Sekati,²⁸³ Ahmet Havarî (öl.230/844),²⁸⁴ Ahmet b. Hadraveyh (öl. 240/854),²⁸⁵ Ebu Turab Nahşebi,²⁸⁶ Şah Şuca Kirmânî,²⁸⁷ Hamdun Kassâr,²⁸⁸ Ebu Said Harrâz.²⁸⁹

Bu kaynaklar dışında, Tasavvufî terimleri derinlemesine ele alan iki önemli klasik tasavvuf eseri Taarruf ve el-Luma', tasavvufî kavramları ele alırken ağırlıklı olarak tasavvufî düşüncenin ilk dönemde oluşmuş kavramlarına yer vermişler, konumuz bağlamında her hangi bir veri sunmamışlardır. Özellikle Kelâbâzî (380/990 veya 384–85/994–95)'nin kaleme aldığı Taaruf, kelami problemleri de ihtiva etmesine rağmen, sûfîlerin diğer dinlerle ilgili görüşlerini ortaya koyabilecek bir probleme değinmemiştir. Tasavvufî literatürün günümüze doğru bir şekilde aktarılmasında önemli katkıları olan Kutü'l-Kulüb adlı eser de bazı bölümlerinde kelamî problemlere yer vermesine rağmen diğer dinlerin kurtarıcılığı ve bir arada yaşama sorunu ile ilgili somut deliller sunmamaktadır.²⁹⁰

Tasavvuf tarihinin önemli kaynaklarından Avarifu'l-Mearif, İslam dışı dinlerin mensubu olan insanların bu dünyada ve âhiretteki durumlarıyla bağlantılı hiçbir veri sunmamaktadır.

Bu durum ilk dönemde yaşamış sûfîlerin diğer dinlerin kurtuluşu temin edip edemeyeceği meselesiyle ilgilenmediklerini ortaya koymaktadır.

²⁷⁸ a.g.e., s. 241-251.

²⁷⁹ a.g.e., s. 252-261.

²⁸⁰ a.g.e., s. 301-311.

²⁸¹ a.g.e., s. 312-313.

²⁸² a.g.e., s. 321-330.

²⁸³ a.g.e., s. 355-366.

²⁸⁴ a.g.e., s. 370-372.

²⁸⁵ a.g.e., s. 373-380.

²⁸⁶ a.g.e., s. 381-385.

²⁸⁷ a.g.e., s. 401-404.

²⁸⁸ a.g.e., s. 424-427.

²⁸⁹ a.g.e., s. 477-483.

²⁹⁰ Mekki, a.g.e., c.3, s. 398-442, c. 4, s. 7-42.

III. SÛFİLERİN AÇIKLAMALARININ ÇOĞULCULUK, KAPSAYICILIK VE DİYALOG KAVRAMLARI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Tasavvufî literatürde konumuzla ilgili verilerin kısıtlı olduğu gerçeğiyle beraber, ilgili kaynaklar araştırıldığında bize fikir verebilecek bazı veriler göze çarpmaktadır. Bu veriler problemin doğrudan cevabı niteliğinde olmadığı için kesin bir hüküm vermek zor gözükmektedir.

İslamın ilk dönemlerinde yaşamış sûfiler içinde bütün mahlûkların bir görülmesi gerektiğini söyleyen sûfiler vardır. Nasrabazi “yaratandan ötürü yaratılanın hoş görülmesi” gerektiğinden bahseder.²⁹¹

Bütün insanlara değer verme noktasında Veysel Karani şöyle demiştir: “Ben bağışlanmayı istemeyi, ne nefsiye ne de insanoğlundan hiçbirine tahsis etmedim. Yaptığım istiğfar karadaki, denizdeki mahlûklar ve bütün Müslümanlar içindir.”²⁹²

İbn Cellâ (öl. ?)’nın kendisiyle ilgili anlattığı şu olay Hristiyan bir insanın cennete girebileceği tezini dolaylı da olsa ihtiva etmektedir: “ Bir gün güzel yüzlü bir Hristiyan gördüm, güzelliğinden hayrete düşmüştüm ve karşısında durdum. O sırada Cüneyd (ra) yanımdan geçti. Üstad, dedim, hiç şüphe yok ki, Hakk Teala, böyle bir yüzü cehennem ateşinde yakmayacaktır! Cüneyd (ra), yavrum, dedi seni buna sevkeden nefse ait şu küçük bir pazar ve faydadır. (Burada az kâr edilir.) Bu bakış ibret almak (ve nakıştaki güzellikten nakkaşın sanat gücüne istidlal etmek) için bir bakış değildir. Zira şayet sen ibret nazarıyla bakmış olsaydın, varlıkların her zerresinde hayret veren şu hususun mevcut olduğunu görürdün.”²⁹³ Bu alıntıda vurgulanmak istenen konu, dünyadaki güzelliklerin insanı Allah’a götürmesi gerektiği olsa da; fark edileceği üzere Cüneyd (ra), İbn Cella’nın kendisine Hristiyan güzelin cehenneme giremeyeceğini söylemesine cevaben bir hristiyanın cennete girmesinin mümkün olamayacağı şeklinde bir ifade kullanmamıştır.

İlk dönemde yaşamış Sûfîlerin dünya işleriyle fazla meşgul olmamayı gerekli kılan zühd anlayışları, diğer dinlere mensup kişilerle ilgili ifadelerden uzak

²⁹¹ Kuşeyri, a.g.e., s. 173.

²⁹² Aykut, Said- Güneç, Enver- Atak, Yahya v.d, a.g.e., c. 4, s.43.

²⁹³ Hucviri, a.g.e., s. 236-237.

durumları sonucunu doğurmuştur. Süfyan-i Sevri bütün insanların bir olduklarından bahsederek; “insanlar benim nezdimde mümin ve müslimdirler, ama onların Allah indinde nasıl olduklarını bilemem”²⁹⁴ diyerek problemin teolojik-metafizik tarafını Allah’a bırakmış ve “Ölenler hakkında tartışma yapmaz, hüküm vermeyiz. Dirileri de hesaba çekmeyiz. Bilmediğimiz şeyi bilene havale ederiz”²⁹⁵ demiştir.

İbn Sîrîn, yanında Haccâc’ın gıybetini yapmak isteyen Avf’a: “Şüphe etme ki, Allah Teala hükmünde adildir. Eğer zalimse, Haccâc’ı zulmünden ötürü sorgulayacaktır. Kendini birine söğerek meşgul etme! Uğraşma böyle şeylerle!”²⁹⁶ diyerek bu tür konuların dünyanın meşgalesi olduğuna vurgu yapmaktadır.

Bunun dışında diğer din mensuplarının âhiretteki durumları hakkında herhangi bir hüküm niteliğinde olmayan, fakat ilk dönemde yaşamış sûfilerin farklı dinden insanlarla girdikleri diyalogları ortaya koyan bazı örnekler vardır.

İbrahim b. Ethem’in Hristiyan bir köylü için ücret karşılığı çalışması esnasında yaşanan bazı diyaloglar, Müslüman olmayan bir kişiye karşı nasıl davranılması gerektiği noktasında örnek oluşturmaktadır.

“İbrahim b. Ethem ve arkadaşı bir yolculuk esnasında paraya ihtiyaç duyarlar ve iş ararlar. Uğradıkları bir köyde henüz tarlası biçilmemiş bir Hristiyan olduğunu öğrenirler. O kişinin dinini önemsemeden gidip tarlasını biçebileceklerini söylerler ve Hristiyan köylünün kabul etmesiyle de anlaşma sağlanır. Beş günde bitirilebilecek olan işi bir günde bitirirler ve Hristiyan köylü fazlasını teklif etmesine rağmen işin başında anlaşmışları miktarı alıp köyden ayrılırlar.”²⁹⁷

Yine Hilve’de geçen başka bir pasajda İbrahim b. Ethem’in Hristiyan bir köylüyle girdiği diyalog anlatılmaktadır:

“İbrahim b. Ethem hem rençperlik, hem bekçilik yapardı. Bir keresinde Askalanlı bir Hristiyanın içinde birçok meyve bulunan bahçesine bekçilik yapmaya gelmişti. Hristiyan bahçe sahibinin hanımı kocasına: “Şu adam var ya.. Ona iyi muamele et, sanıyorum o herkesin bahsettiği ermiş kişi!” dedi. Kocası: “Nasıl

²⁹⁴ Aykut, Said- Güneç, Enver- Atak, Yahya v.d., a.g.e., c. 4, s. 384.

²⁹⁵ a.g.e., c. 4, s. 386.

²⁹⁶ a.g.e., c. 5, s. 98; Kuşeyri, a.g.e., s. 296,297.

²⁹⁷ İsfahani, A.g.e., c. 7-8, s. 374-378.

anladın bunu?” diye sorunca, kadın: “Ona sabah yemeği gönderiyorum. Fakat yanında akşam yemeğinin aynen durduğunu haber alıyorum. Akşam yemeği gönderiyorum. Bu sefer de sabah yemeğinin aynen kaldığını duyuyorum.” dedi.²⁹⁸

İlk dönemde yaşayan önemli sūfilerden olan Ebu Hafs Haddad’ın Yahudi bir büyücüye giderek ondan medet umması da bir sūfinin bir Yahudîyle kolaylıkla diyaloga girebildiğinin örneğidir. Olay şöyle gerçekleşir.

“Ebu Hafs bir cariyeye tutulmuştu. Ona şöyle dediler: Nişabur’da büyü yapan bir Yahudi var, başında bulunan bu sevdanın çaresi onun yanındadır. Ebu Hafs kalktı, büyücüye gitti, halini izah etti. Efsuncu Yahudi ona, kırk gün kırk gece namazdan uzak kalman, güzel niyet, hayırlı iş ve hak olan şeyin çevresine yaklaşmaman lazımdır ki, sana bir çare bulayım ve muradını gerçekleştireyim dedi. Ebu Hafs istenen şeyi yaptı. Kırk gün sonra Yahudi ona tılsım yaptı ama onun muradı gerçekleşmedi.”²⁹⁹

Devamının zikredilmesi gereksiz olan bu olayda, bir sihirbaza gitmenin doğruluğu veya yanlışlığı ve Yahudînin sunduğu yöntemlerin uygulanabilirliği bir tarafa, önemli bir sūfinin farklı dinin mensubu olan bir insanla diyaloga girmekte bir sakınca görmediği tespit edilebilmektedir.

Mâlik b. Dinâr (öl. 131/748), komşusu olan bir Yahudîye, bütün pisiğini evine doğru atıp kendisini rahatsız etmesine rağmen müdahale etmemiş, onun bu hareketine sabırla karşılık vermiştir.³⁰⁰ Yahudînin Müslüman oluşuyla sonuçlanan bu olay, bir sūfinin uygulamaya azami gayret gösterdiği tasavvufun temel prensiplerinden olan sabır anlayışını bir Yahudîye karşı da gösterebildiğinin kanıtıdır.

Sūfilik yoluna girdikten sonra, önceki hayatında yaptıklarına binaen, haksızlık yaptığı kişilerden af ve helallik dilemek için yola koyulan Fuduayl b. İyad’ın yolu bir Yahudi’ye varmıştı. Önceki hayatında hakkını yediği Yahudi bu

²⁹⁸ a.g.e., c. 7-8, s.372.

²⁹⁹ Hucviri, a.g.e., s. 224.

³⁰⁰ Attar, a.g.e., s.89.

durumu fırsat bilerek Fudayl'dan aşırı isteklerde bulunmasına rağmen Fudayl sabırla karşılık vermiş ve nihayetinde Yahudî'nin İslamına vesile olmuştur.³⁰¹

Davud Tai'nin yediği yemeği hiç çekinmeden bir Hristiyan ile paylaşması da onun diğer dinden bir insana karşı beslediği hoşgörü anlayışının bir neticesidir.³⁰²

Sûfilerin sözlerinde diğer dinlerin peygamberlerinin söylediklerini kaynak olarak göstermeleri de onların diğer dinlere karşı bakışı hakkında bir fikir vermektedir.

Süfyanı Sevrî, Allah'a yakınlaşmak için yapılması gerekenler hakkında konuşurken Hz. İsa'nın şu sözünü naklediyor: “Zulüm ve günahla övünenlere kin tutarak, Allah'a yaklaşabilirsiniz. Onlardan uzak durarak, ilahî rızaya kavuşabilirsiniz.”³⁰³

Hasan Basri, Ömer b. Abdulaziz'e gönderdiği bir mektupta Hz. Musa'ya indirilen “Ey Musa! Fakirliğin sana doğru geldiğini görürsen, Salih insanların şiarına uygun olarak ona ‘merhaba’ de. Zenginlik ve lüksün sana yöneldiğini görürsen ‘yok olasıca bela’ de.” ayetini ve Hz. İsa'nın “Azığım açlıktır, şiarım korkudur, giysim yündür, bineğim ayağımdır. Gecemi aydınlatan kandilim aydır. Kışın beni koruyan güneştir. Meyvelerim ve çiçeklerim; vahşi hayvanlar ve sığır sürüleri için terin bitirdiği otlardır. Hiçbir şeyde gözüm yok, hiçbir şeyim yok. Hiç kimse de benden zengin değildir.” sözünü düşüncelerini temellendirmek amacıyla kullanmaktadır.³⁰⁴

Ebu Talib el-Mekkî (öl. 386/996), fıkıh alimlerinin durumlarını değerlendirirken Hz. İsa'nı şu sözünü nakletmektedir:

“Kötü âlimler sulama kanalının ağzına düşmüş taş gibidirler. Bir kere taş su almaz, ikincisi suyun tarlaya akmasına mani olur. Dünya âlimleri de işte böyledir. Âhirete giden yolda oturuyorlar, kendileri içeri girmiyor ve kulların Allah'a gitmesine de mani oluyorlar. Veya yapılmış kabirler gibiler, dışı mamur, içi ise kemik doludur.”³⁰⁵

³⁰¹ a.g.e., s. 129.

³⁰² a.g.e., s. 293.

³⁰³ Aykut, Said- Güneç, Enver- Atak, Yahya v.d., a.g.e., c. 4, s. 395.

³⁰⁴ İsfahani, a.g.e., c. 1-2, s. 137.

³⁰⁵ Mez, a.g.e., s. 228.

Görüldüğü üzere, sûfiler meselenin teorik yanıyla ilgili olan diğer dinlerin kurtuluşuyla ilgili bir tartışmaya girmemişler, fakat diğer dinlerin mensuplarıyla ilişkiye girmede de hiçbir sakınca görmemişleridir. Bu durum diyalog bağlamında değerlendirilebilir.

A. SÛFİLERDE DIŞ TESİR

Fark edileceği üzere ilk dönemde yaşamış sûfilerin diğer dinlere bakışını ortaya koyacak ifadeler hem çok sınırlı hem de direkt konuya açıklık kazandıracak nitelikte olmayan ifadelerdir.

Her ne kadar sûfilerin yaşantılarında ve sözlerinde diğer dinleri dışlayıcı veya kapsayıcı belirgin ifadeler olmasa da, bazı sûfilerin düşünce sistemlerinde ve yaşam biçimlerinde İslam'dan başka din ve kültürlere ait öğelerin belirgin olduğunu görebilmekteyiz.³⁰⁶

Tasavvuf kelimesinin etimolojik kökünün de kaynağı kabul edilen³⁰⁷ yün elbise giyme uygulamasının Hristiyan ruhban ve keşişlerden alındığı rivayet edilmektedir. Bazı sûfiler Hristiyan âdeti olan bu elbiseyi rahatlıkla giyerken bazıları da Hristiyanlık işareti olduğu için bu elbisenin giyilmemesi gerektiğini söylemişlerdir.³⁰⁸

Nicholson, tasavvufî düşüncenin oluşum sürecini anlatırken ilk olarak sûfilerin zikir, tevekkül, günah şuuru gibi konularla meşgul olduklarını ifade ettikten sonra ilk dönemde yaşamış sûfilerin bu doktrinin geliştirilmesinde Hristiyan zühdünden çok şey öğrendiklerini, İslam zühdünün tasavvufa dönüşümünün Helenistik düşüncelerin genişleyen etkisiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir.³⁰⁹ Bu düşüncelerini temellendirmek için de Zünnun Mısırî'nin Marifet anlayışıyla Helenizm'in Ganus kavramını karşılaştırmakta,³¹⁰ Cüneyt'in marifet anlayışının da aynı şekilde Helenizmdeki "ganus"a benzediğini ve Hallac'ın da bunu hocası

³⁰⁶ Baldick, Julian, Mistik İslam: Sûfizme Giriş, Çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 27-40.

³⁰⁷ Sühreverdî, a.g.e., s. 72-76; Serrac, a.g.e, s. 22.

³⁰⁸ Nicholson, a.g.e, s. 77.

³⁰⁹ a.g.e., s. 122.

³¹⁰ a.g.e., s. 124.

Cüneyt'ten öğrendiği tespitini yapmaktadır.³¹¹ Nicholson aynı etkinin İbrahim b. Ethem'de de olduğunu söylemektedir.

Bazı sûfilerin düşünce sistemlerinin oluşmasında İslam dışı din ve medeniyetlerin etkili olduğunun en önemli örneklerinden bir tanesidir. Zünnun Mısırî. Mısır düşüncesinin Tasavvufî anlayışta yer bulması Zünnûn Mısırî ve Maruf Kerhi aracılığıyla'dır.³¹² Sûfilerin doktrini üzerine derin tesir icra etmiş Mısırlı simyacı Zünnûn'un,³¹³ eski Mısır mabedlerindeki kitabeler üzerinde çalışmalar yapması³¹⁴ onun kimyacı olduğu ve sihir yaptığı iddiasını ortaya çıkarmıştır.³¹⁵ Bütün bu iddiaların ve tespitlerin Zünnûn'un Kıpti veya Nevbi asıllı olmasından³¹⁶ ve Maruf Kerhi'nin de Hristiyan bir aileden gelmesinden kaynaklanması muhtemeldir.

Yine Tasavvufî literatürde önemli yerleri olan Maruf Kerhi ve Ebu Süleyman Dârânî'nin Sabîî olduğu iddiası³¹⁷ onların düşüncelerinde bu dinin yansımalarının olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.

Muhasibî (öl. 243/857)'nin eserlerindeki kuvvetli Hristiyan tesir,³¹⁸ ve yine Haris Muhasibî, Zünnûn Mısırî, Bayezid Bistâmî ve Cüneyt'te Hint etkisi,³¹⁹ Farisi kökenli olan Bayezid'in İranda hızla yayılan varlığın birliği tezini Tasavvufa sokması,³²⁰ fena kelimesini ilk kullanan kişi olması,³²¹ İslam coğrafyasında uygulama alını olmayan nefesi kontrol etmeyi ibadet sayması,³²² Seri Sekatî'nin Hint kültürüne ait olan et yememe riyazetini uygulaması,³²³ Tasavvuf düşüncesindeki velayet kavramını ilk olarak sistemli bir şekilde işleyen Hâkim Tirmizî'nin İsa'yı Muhammed'ten üstün görmesi,³²⁴ gibi veriler, bu söz ve fiillere sahip kişilerin o dine ilımlı yaklaşımlarının olabileceği tezini mümkün kılmaktadır.

³¹¹ a.g.e., s. 125.

³¹² a.g.e., s. 27.

³¹³ Mez, a.g.e., s. 335.

³¹⁴ Nicholson, a.g.e., s. 46.

³¹⁵ a.g.e., s. 47,83.

³¹⁶ a.g.e., s. 83.

³¹⁷ a.g.e., s. 53-54.

³¹⁸ Mez, a.g.e., s. 334,343.

³¹⁹ Nicholson, a.g.e., s. 17.

³²⁰ a.g.e., s. 60.

³²¹ a.g.e., s. 59.

³²² a.g.e., s. 83.

³²³ Mez, a.g.e., s. 341.

³²⁴ a.g.e., s. 334,343.

Burada kültürler arası etkileşimin değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Tasavvufî düşüncenin oluşumunda etkili olan önemli sûfilerden bazılarında farklı kültürlerin etkisini görebilmekteyiz. Kültürler arasında bilgi alışverişinin kaçınılmazlığı bir gerçektir. Düşünce tarihine adını yazdırmış ve insanlık tarihinin gidişatının belirlenmesinde pay sahibi olan hiç bir medeniyet, kendisi dışındaki dünya medeniyetlerinin bilgi birikiminden faydalandığını inkâr edemez. Bu medeniyetlerin diğer kültürlerin birikiminden faydalanmaları, kendi orijinalitelerini muhafaza ettikleri takdirde faydalı olacaktır.

İnsan sosyal bir varlık olması hasebiyle ticari münasebetler kurar, seyahat eder, diğer kültürlerle elçiler aracılığıyla veya bu günün şartlarında konuşmak gerekirse modern iletişim olanaklarıyla diyaloga girer.³²⁵ Medeniyet tarihi bu durumu ispat edecek oldukça fazla örnek sunmaktadır.

Herşeyin özünün su olduğu fikrini ortaya atan en eski medeniyet Sümerlerdir. Aynı düşünceyi Yunan filozofu Thales daha sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. Bu düşüncenin İslam medeniyetinde de yansımaları vardır. Yine önemli Yunan matematikçi filozoflarından Pythagoras Mısır'da eğitim görmüş, orada öğrendiklerini Yunan felsefesiyle harmanlayarak mistik karakterli orijinal bir felsefe ortaya koymuştur.³²⁶ Bunun dışında Mısır'ın eski mistisizminin Yeni Eflatunculuğun köklerini oluşturması³²⁷ ve Yunan felsefesi içerisinde bu tür Mısır kaynaklı bilgilerin fazla oluşu, Yunanlılara Mısırlıların talebesi denilmesine sebep olmuştur.³²⁸

Dünya medeniyetleri arasında sıkça görünen bu bilgi alışverişinin İslam Tarihinde de örnekleri oldukça fazladır. İslam medeniyeti diğer kültürlerin birikimlerinden faydalanan birçok ilim adamı yetiştirmiştir. İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî, diğer medeniyetlerin ürünlerinin bir müslüman tarafından kullanılmasının İslam'ın bir gereği olduğunu söylemektedir.³²⁹ İslam medeniyetinin

³²⁵ Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara 1993, s. 16.

³²⁶ Ülken, Hilmi Ziya, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997, s. 23.

³²⁷ a.g.e., s. 41.

³²⁸ a.g.e., s. 24.

³²⁹ Fahri, Macit, İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 42; Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000, s. 106; Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994, s. 43.

diğer medeniyetlerle etkileşime geçmesi farklı düşüce çeşitliliğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.³³⁰

Genel olarak felsefeyi gayr-ı müslimlerden öğrendiğimiz bilinen bir gerçektir.³³¹ Manevi ilimlerin Araplara naklî konusunda büyük rol oynayan³³² ve Mistik bir okul olan İskenderiye Mektebi'nin İslam Medeniyetine etkileri bilinmektedir.³³³ İskenderiye Mektebi'nin düşünce yapısı olan Helenistik kültür İslam coğrafyasına teolojik-mistik karakterli Süryanilerin aracılığıyla ulaştırılmıştır.³³⁴

İslam medeniyetinin muhtelif alanlarda büyük atılım gösterdiği dönemlerdeki yöneticilerin, diğer din mensubu aydınlara karşı gösterdikleri ilgi İslam'ın diğer dinlere olan bakışını özetleyebilmektedir. 8. asırda büyük bir şöhret kazanan eski İran tıp mektebi olan Gonde Şapur medresesinde Müslüman olmayan ve devlet büyükleri tarafından büyük saygı gören ilim adamları bulunmaktadır.³³⁵

İslam âlimlerinin Harran Medresesiyle girdikleri münasebet de konumuza ışık tutabilecek bir olaydır. 9. asrın sonlarına doğru, dört Hristiyan filozof Harran'dan Bağdat'a hicret etmiş ve orada Müslümanlara felsefe öğretmişlerdir.³³⁶

Tercümeler döneminde Yahudi, Nasturî ve Yakubi mütercimlerin İslam coğrafyasındaki çalışmalarının Müslümanlar tarafından olağan karşılanması, müslümanların diğer dinlere karşı sergiledikleri tavrı ortaya koymaktadır.³³⁷

Yunan şüpheciliğinin tesir gösterdiği Mutezile ekolünün³³⁸ önemli temsilcilerinden İbrahim Nazzam Anavagoras'ı, Ebu Huzeyl Demokritos'u takip ediyordu.³³⁹ Farabi, üstadının Yuhanna b. Haylan olduğunu söylemiştir.³⁴⁰

³³⁰ Tümer-Küçük, a.g.e, s. 13.

³³¹ Ülken, a.g.e., s. 57-76.

³³² a.g.e., s. 44.

³³³ a.g.e., s. 34,42.

³³⁴ a.g.e., s. 59.

³³⁵ a.g.e., s. 61-62; Günaltay, M. Şemseddin, Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi, Sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 65.

³³⁶ a.g.e., s. 86,

³³⁷ a.g.e., s. 94; Günaltay, a.g.e., s. 61.

³³⁸ a.g.e., s. 90.

³³⁹ a.g.e., s. 90.

³⁴⁰ a.g.e., s. 103

Bu alıntılar, İslam düşüncesinin şekillenmesinde diğer kültürlerin ne derece etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta Adam Mez'e göre 3. ve 4. asırda İslam'a yeni bir şekil veren cereyan tümü ile Hristiyan fikir akımlarının Muhammed (as)'ın dinine nüfuzundan başka bir şey değildir.³⁴¹

Bütün bu örnekler İslam dünyasının diğer medeniyetlerin ürettiklerine bakışına ve İslam dünyasında cereyan eden yabancı faaliyetlerin Müslümanlar tarafından nasıl karşılandığına dair olumlu örnekleridir.

Bu çalışmanın konusu olan ilk dönemde yaşamış sûfilerin, bu etkileşim trafiğindeki konumları da onların diğer dinlere bakışlarıyla ilgili fikir verebilecektir. Diğer inanç gruplarına karşı müsamaha ve karşılıklı anlayış ile muamele etme³⁴² noktasında Tasavvufun diğer düşünce akımlarına nazaran farklı bir konumda olduğunu belirtmek gerekmektedir. Sûfiler bu özelliklerinden dolayı diğer din ve inanç grupları arasında birleştirici bir unsur olmuştur.³⁴³

İlk dönemde yaşamış sûfiler diğer medeniyetlerin birikimlerini kabullenme noktasında oldukça müsamahakâr davranmışlardır. Bu noktada üzerinde durulması gereken meselelerden biri de tasavvufun uğradığı etkileşimin boyutudur.

Etkileşim kaçınılmazlığı³⁴⁴ bir gerçektir. Bu paralelde, Tasavvufun tek bir kaynağa indirgenmesi de yanlıştır. Tasavvuf, tek bir kaynağa dayanmayacak veya doğuşunu ve hayatietini tek bir kaynaktan almayacak derecede karmaşık bir harekettir.³⁴⁵ Fakat “İslami öğretilerin, ilk dönemlerde zühde ne ölçüde tesir ettiğini; Hristiyan, İran, Hint düşüncelerinin, Gnostik, Yeni Platoncu, Hermetik düşüncelerin sûfi çevreye nasıl girdiğini; hangi bölgelerde bu düşüncelerle sûfilerin düşünceleri arasında birleşme meydana geldiğini; bu düşüncelerin sûfilere hangi şekilde ve ilk olarak hangi dilde ulaştığını; sûfilerin bu düşünceleri gerçek anlamıyla ne kadar bildiklerini; eski kültür merkezlerinin bu düşünceleri sûfiler arasında ne kadar yaydığını bilmiyoruz.”³⁴⁶

³⁴¹ Mez, a.g.e., s. 333.

³⁴² Nicholson, a.g.e., s. 8.

³⁴³ a.g.e., s. 8.

³⁴⁴ Ülken, a.g.e., s. 10-13.

³⁴⁵ Nicholson, a.g.e., s. 14,15.

³⁴⁶ a.g.e., s. 13-14.

Nicholson'un ortaya attığı bu problemin çözümü bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada, bir düşüncenin herhangi bir felsefede ortaya çıkması, sonra aynı düşüncenin veya benzerinin başka bir felsefede ortaya çıkması, iki felsefe arasında tarihi bir ilişkinin olduğunu gösterecek açık deliller bulunmadığı sürece, ikincisinin birincisinden etkilendiğini hükmetmek için yeterli değildir,³⁴⁷ gerçeği hatırd tutularak, bazı sûfilerde görülen dış etkilere yer verilerek, bu sûfilerin diğer inanç ve medeniyetlerin ihtiva ettiği tasavvurları kabullenmedeki müsamahaları ortaya konmaya çalışılmaktadır. İlk sûfilere diğer dinlerle ilgili değerlendirmelerinin kısıtlı olduğu gerçeğiyle beraber aynı dönemdeki sûfilerin farklı bir medeniyetin ürününü kabul edişleri o medeniyete karşı tavırlarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

İlk dönemde yaşamış Sûfilerin diğer din ve kültürlerin verilerini kullanmadaki müsamahakâr tavırlarının arkasında o sûfinin yaşadığı coğrafyanın veya aile ortamının etkisi olabilir. Örneğin İbrahim b. Ethem, Şakik Belhi, Bayezid Bistâmî, Yahya b. Muaz Er-Râzî (öl. 258/871) gibi Arap asıllı olmayan sûfilerin diğer dinlerin etkisini kabullenişleri diğer sûfilere nazaran daha kolay olmaktadır.³⁴⁸

Yine Horasan'ın içinde bulunduğu sosyal şartlar, dinî olmayan bazı hareketlerin, orada yaşayan bir kısım sûfilerin öğretilerinin teşekkülünde etkili olması sonucunu doğurmuştur.³⁴⁹

Mistik ve panteistik olan Suriye ve Mısır coğrafyası, Yunan kültürünün etkisinin en yoğun gözüktüğü yerlerdir ve bu coğrafya Helenizm ve Hristiyan heretiklerin de mekânıdır. İlk sûfî cemaatinin zuhur ettiği³⁵⁰ bu coğrafyada yetişen Zünnûn Mısırî gibi bir takım sûfilerin bu düşünce akımlarının izlerini taşıdıklarını açık bir şekilde görebilmekteyiz.³⁵¹ Örneğin Mısır coğrafyasında yetişen ve Zünnûn Mısırî'nin öğrencisi olan Ebu Said el-Harrâz tamamen gnostik bir düşünce olan fena fillah'ı öğretiyordu.³⁵²

³⁴⁷ a.g.e., s. 23.

³⁴⁸ a.g.e., s. 20.

³⁴⁹ a.g.e., s. 20.

³⁵⁰ Mez, a.g.e., s. 334.

³⁵¹ Nicholson, a.g.e., s. 51,53.

³⁵² Mez, a.g.e., s. 335.

Doğu İnan'da oluşup büyüyen fena düşüncesini İslam dünyasında ilk olarak gündeme getiren kişi Bayezid'in bir Farisi³⁵³ ve Mecusi iken Müslüman olan bir şahsın torunu oluşu³⁵⁴, sûfilerin yaşadıkları coğrafyanın ve aile ortamının izlerini taşıdıklarına bir örnektir.

Fıhr İbn Câbir (öl. 325/936), Hristiyan rahiplerle sıkı temaslarda bulunduğu uzun seyahatlerden sonra, Hristiyan ruhbanîyetinin tarihini de ihtiva eden bir kitap yazmıştır.³⁵⁵

Horasan'da yaşayan Fudayl b. İyad, yaşadığı coğrafyadaki dinî yaşantının bir sonucu olarak ateş etrafında dönenleri eleştirmiştir.³⁵⁶ Genel anlamda sûfilerin diğer dinlerle pek ilgilenmedikleri ve kurtuluş bağlamında herhangi bir tez ortaya atmadıkları daha önce söylenmişti.. Fakat diğer İslam yerleşim birimlerine nazaran daha kozmopolit olan Horasan coğrafyasında yaşayan Fudayl b. İyad gibi, diğer dinlerle ilgili tavır ortaya koyan sûfiler bulunabilmektedir. Bu durum, bilgi sosyolojisi bağlamında değerlendirildiğinde sûfilerin ortaya koydukları düşüncelerin sosyolojik arka planlarının olabileceği gerçeği açığa çıkmaktadır. İlk dönemde yaşamış sûfilerin diğer dinlere mensup insanlara karşı bir müslümanın takınması gereken tavrın ne olması gerektiği gibi bir problemlerinin olmayışı bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira İslam medeniyeti belli bir dönemden sonra farklı kültür ve medeniyetlere ilişkiye geçmiş, o kültür ve medeniyetlerle birikimlerini paylaşmıştır. İlk dönem sûfilerinden bazı şahısların diğer din mensuplarının durumlarıyla ilgili konuşmalarının sebebi, farklı kültürlerle karşılaşmamış ve onlarla ilişkiye geçmemiş olması olabilir. Günümüzde dinsel çoğulculuk, diyalog gibi problemlerin tartışılması da iletişim çağının bir uzantısıdır.

³⁵³ Nicholson, a.g.e., s. 83.

³⁵⁴ a.g.e., s. 126; Hueviri, a.g.e., s. 204.

³⁵⁵ Mez, a.g.e., s. 337.

³⁵⁶ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., c. 2, s. 237; Kuşeyri, a.g.e., s. 115.

B. AŞK SEMBOLİZMİ, VARLIK FELSEFESİ VE NÛR-İ MUHAMMEDÎ ÖĞRETİLERİ’NİN SÛFİLERİN DİĞER DİNLERE BAKIŞINA ETKİSİ

İlk dönemde yaşamış sûfilerin aksine daha sonraki dönemlerde sûfiler tarafından diğer inanç gruplarının durumlarıyla ilgili tezler ortaya atılmıştır. Özellikle Aşk sembolizmi ve Varlığın Birliği öğretilerinin doğal sonucu olarak Dinlerin Aşkın Birliği tezi yaygın bir şekilde dile getirilmiştir. Bu çalışma, ilk dönemde yaşamış sûfilerle sınırlandırıldığı için bu iki bakış açısını derinlemesine tahlil edilmesine izin vermemektedir.

Fakat ilk dönemde yaşamış sûfilerin bazılarında, belirgin bir şekilde olmasa da bu iki düşünce biçiminin izlerini görebilmekteyiz. Özellikle Rabiaytü’l-Adeviyye’nin temellerini attığı aşk sembolizmi, bu terim kullanılmaksızın bir takım sûfilerde görülmektedir.³⁵⁷

Özelikle Yunus Emre ve Mevlâna’da ürettikleri aşk ahlakından kaynaklanan bir çoğulcu düşünce görmekteyiz.³⁵⁸ İbn Arabî, Cili gibi tasavvufun felsefî tarafıyla ilgilenen mutasavvıfların ise varlığın birliği öğretisinin uzantısı olan bir çoğulculuğu savundukları görülmektedir. Her halde, tasavvufî literatürdeki çoğulculuğun modern yaklaşımlarda olduğu gibi akılcı veya mutlak relativist yaklaşımlardan değil de mistik tecrübelerle dayanan varlığın birliği anlayışından ve aşk ahlakından kaynaklandığı görülmektedir.³⁵⁹

Özellik Hallac-ı Mansur’dan sonraki dönemlerde yaşamış sûfiler bu konuda oldukça fazla materyal üretmişlerdir. Daha önceki dönemlerde bu tür yaklaşımlar gözükme de, aşk sembolizmi ve varlığın birliği tezini destekler nitelikte düşünceler mevcuttur. Bayezid Bistâmî, Zünnûn Mısrî, Ebu Said Harrâz gibi sûfilerin tevhid anlayışlarının daha sonra Vahdet-i Vücut kavramıyla sistemleştirilecek varlığın birliği öğretisinin temelleri olduğu düşünülebilir.

Varlığın birliği tezinin zorunlu olarak çoğulculuğu doğurması şöyledir:

³⁵⁷ Nicholson, a.g.e., s. 57.

³⁵⁸ Güner; Osman, “Hz. Peygamber’in “Öteki”ne Bakışı”, İslam ve Öteki, s.324-342.

³⁵⁹ a.g.m., s. 344-345

“Eğer doğru hakikate denk düşen bir bağlanma ise, şüphesiz tüm itikatlara doğrudur; çünkü her itikat, sınırlı ve bozulmuş da olsa hakikatin bazı yönlerini temsil eder. Eğer bir itikat herhangi bir şekilde hakikate denk düşmeseydi, o zaman o itikat varolamazdı. Her itikat bir varoluş halinin öznel yönünü temsil eder. Bir kimsenin itikadı olması gerçeği, itikat sahibinin zihni dışarıdaki şeylerle gerçek bir ilişki kurmasını ya da kurmasını, bu itikadın varolduğu tarzda âlemdeki şeylerle bir şekilde uyduğunu kanıtlar. Bu nedenle, içerikleri ne olursa olsun bütün itikatlara doğrudur sonucuna ulaşabiliriz. Varoluşta hata olmaz, çünkü varolan her şey vücut olan Hakk’ın isteğiyle olur.”³⁶⁰

“Allah zatında herhangi bir itikadla sınırlanamaz. O her itikada ait surete bürünebilir., çünkü hiçbir itikadla karşılaştırılmaz. O kayıt altına girmekten ya da herhangi bir suret yerine başka bir surete indirgenip bu surete bağlanmaktan çok yücedir. Allah hakkındaki eksiksiz bilgi her itikatta onun tecelli ettiğini, ama hiçbir itikadın O’nu kayıtlı kılamayacağını görmeyi gerektirir. Bunun sonucunda arifler –Allah’ın âlemdeki ve kendi nefislerindeki tecellilerine ait bilgide kemale eren insanı kâmiller- her itikadın doğruluğunu kavrayıp, her bağlanmanın, her bağın, her sınırlamanın aslında kayıtlı olmaktan uzak vücudun bir tür kayıtlılığını gösterdiğini fark ederler. Makamsızlık makamında bulunmalarıyla her makamın ve her itikadın hakkını verirler; çünkü her biri Allah’ın sonsuz tecellilerinden birine denk düşer. Gerçekten arifler tüm varoluşun, mümkün şeylerin tümünü, yani kayıtlı olmaktan uzak olan vücudun kayıtlı şeylerin sonsuz çeşitliliğinde kendini sergilediğini fark ederler. Her şey tam olarak nasıl olması gerekiyorsa öyledir; her itikat, itikat sahibinin itikat anındaki istidadının derecesini gösterir. Her şey Allah’ın yolunda yürür. Her şey tekvini emre uyar; kadın veya erkek olsun herkesin bir itikadı vardır sahibini Allah’a yani tüm yolların sonuna götürür.”³⁶¹

“İnsanda varolan ilahî sıfatların her biri gökkuşağının renklerinden biriyle kıyaslanabilir. Her insan ilahî sıfatların tümünü suretinde yaratıldığı için, görünür ve görünmez renk spektrumunun tümünü kapsar. Bir zaman ve bir mekânda kendine ait kimlikler taşıması nedeniyle her insan diğerine nazaran belli bazı renk tonlarını daha

³⁶⁰ Chittick, William, Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi, Çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 176.

³⁶¹ a.g.e., s. 191.

çok sergiler ve burada insanın kontrolü çok azdır. Ama zuhuruna sebep oldukları birçok rengi seçmede hürdürler; herhangi bir başka renk yerine belli bir rengi seçerek sergiledikleri bu rengin sorumluluğunu kabul ederler. İnsanlar kendi imkânları içinde, renk sınırlamalarından uzak olan ve tüm mükemmellikleri kuşatan “Saf Işığa” doğru yönelebilirler; ya da başka bir renk yerine belli bir rengi kendilerine hedef edinebilirler.”³⁶²

Görüldüğü üzere hangi dinden olursa olsun tüm insanların bir şekilde Allah’ın yolunda oldukları iddiasını taşıyan bu ifadeler ontolojinin dinî tasavvurların oluşmasında ne derece etkili olduğunu göstermektedir. Yukarıdaki açıklamalar ontolojik bir yaklaşım olan Vahdet-i Vücut tezinin zorunlu sonucudur. İlk dönem tasavvuf dünyasında ise her ne kadar Tasavvuf felsefesine dâhil edilebilecek açıklamalar olsa da bu derece sınırları çizilmiş bir felsefî doktrin oluşmamıştı.

Diğer dinleri, Ontoloji ve Aşk felsefesi merkezli yorumlama biçimi, belli bir makama gelmiş sûfîlerin özelliğidir. Varlığın birliği tezinden yola çıkılarak iddia edilen bütün dinlerin birliği, sûfinin bu dünyada olan biten herşeyden soyutlanması yani makamsızlık makamına ulaşmasıyla mümkün olmaktadır.³⁶³ Ancak bu noktayı tecrübe eden sûfiye tüm dinleri, inançları, mezhepleri ve Allah hakkındaki tüm görüşleri toplayan bir görüş verilmiştir.³⁶⁴ Bu sûfîlerin görüşünde tüm itikatların doğru olduğu gerçeği, tüm varlıkların tekvini emrin hükmünde oluşunu kalp gözüyle görmelerine dayanır.³⁶⁵ Hallac-ı Mansur bu durumu “tevhit duraklarına varamayan şeriat yaygısı üzerinde dikilir” sözüyle açıklamaktadır.³⁶⁶

Bu açıklamalar sûfîlerin İslam’ın genel emir ve yasaklarına uymadıkları gibi bir sonuç doğurmaz. Zira sûfîler, şeriate uymaktadırlar, ama ona hakikatin hatta tarikatin bile altında bir değer atfetmektedirler.³⁶⁷

Hangi terimle ifade edildiği bir tarafa bırakılırsa, Sûfinin ulaştığı bu makamı ilk dönemde yaşamış sûfîlerin de dillendirdiğini görmekteyiz.³⁶⁸

³⁶² a.g.e., s. 193.

³⁶³ a.g.e., s. 193.

³⁶⁴ a.g.e., s. 193.

³⁶⁵ a.g.e., s. 195.

³⁶⁶ Öztürk, Yaşar Nuri, Hallac-ı Mansur ve Eseri, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1996, s. 402.

³⁶⁷ Nicholson, a.g.e., s. 91.

Aynı durumun söz konusu olduğu diğer bir alan da Nûr-i Muhammedîye öğretisidir.

“Âdem su ile çamur arasındayken ben peygamberdim” hadisinde ifadelendirilen bu öğreti, Hz Muhammed’in, evrensel bir nur olarak Hz Adem’den kendisine kadar gelen bütün peygamberlerde tezahürünü ifade eder.³⁶⁹

Nûr-i Muhammedî düşüncesi, tasavvufî literatürde geçtiği gibi farklı İslami ekoller tarafından da kullanılmıştır. Nûr-i Muhammedî anlayışı ilk asırda Şîfler arasında yayıldı, hemen sonrasında da Sünnî literatürde yerini aldı.³⁷⁰

Sûfilerin ürettikleri Nûr-i Muhammedî düşüncesinin diğer İslami düşünce okullarıninkine nazaran bazı farklıklar içerdiği gözükmektedir. Sûfiler Hz. Âdem’den beri süregelen Muhammedi nurun, Hz. Peygamberle son bulmayarak veliler arıcılığıyla nesilden nesile aktarılacağını öne sürmüşlerdir.

Tasavvufî düşüncenin sistematik bir disiplin halini aldığı dönemlerde, Tasavvufun temel öğelerinden ikisinin velayet ve nübüvvet olduğunu görmekteyiz.³⁷¹ Bu inanışın bir sonraki aşaması da peygamberde yok olmayı ifade eden Fena Fi’r-Resul’dur.

Görüldüğü üzere ilk dönemde yaşamış sûfiler tarafından dile getirilmeyen bazı teoriler, yine ilk dönem sûfilerinin söz ve fiillerine dayanabilmektedir.

Nûr-i Muhammedî öğretisinin bu çalışmayla bağlantılı yönü irdelendiğinde, bu öğretinin diğer dinlerin durumunu belirlemede sağladığı etkinin üç yolla olduğunu görülmektedir:

1. Sûfilerin kendi silsilelerini sadece Hz. Peygambere değil de eski peygamberlere de dayandırmaları, onların İslam öncesi inanç biçimlerine saygı göstermelerine sebep olmuştur.³⁷² İlk dönemde yaşamış sûfiler, Nûr-i Muhammedî düşüncesini sistematik bir şekilde dile getirmemiş olmalarına rağmen İslam öncesi

³⁶⁸ Sühreverdi, a.g.e, s. 667-670; Attar, a.g.e., s. 109.

³⁶⁹ Nicholson, a.g.e., s. 170.

³⁷⁰ a.g.e., s. 170.

³⁷¹ Mez, a.g.e., s. 347.

³⁷² Nicholson, a.g.e., s. 17.

Peygamberlerin verilerini kullanmışlar, o Peygamberlerin bazı öğretilerini yaşamlarında uygulamışlardır. •

2. Nûr-i Muhammedî öğretisinin diğer dinleri de kabullenmeye götüren ikinci yorumu ilkine göre daha felsefidir. Bütüncü bir nübüvvet anlayışını temel alan bu yaklaşımın ilk dönemde yaşamış sûfiler arasında temsilcisinin olduğunu söylemek zor gözükmemektedir. Bu yaklaşıma göre bütün peygamberler evrensel nur olan Muhammedî nurdan paylarını almaktadırlar. Tam anlamıyla kapsayıcı yaklaşımı destekleyen bu teze göre kişi hangi peygambere inanırsa inansın, Hz. Muhammed'e inanmış sayılmaktadır.³⁷³ Bu tezin tasavvuftaki Birlik öğretisinin bir uzantısı olduğunu söylemek mümkündür. İlk dönemde yaşamış sûfilerin bu yaklaşımı direkt etkileyecek söylemlere sahip olmadığı daha önce de söylenmişti.

3. Diğer kültürlerin inanç biçimlerinin benimsenmesinin o kültüre karşı sergilenen tavrın bir göstergesi olduğunu söylemiştik. • Hakikat-i Muhammediye düşüncesi için de aynı durum söz konusudur.

Nicholson, İslamdaki Nûr-i Muhammedîye düşüncesi ile Hristiyanlıktaki "aracı" doktrininin benzerliğine dikkat çekmektedir.³⁷⁴ Bu iddianın tartışılmaz bir gerçek olduğu söylenemez. Fakat Hakikat-i Muhammediye ile ilgili görüşlerin fetih hareketlerinden sonra farklılaşmaya başlaması, fethedilen topraklarda yaşayan insanların kendi dinî liderleri hakkındaki şahsiyet düşüncelerinin İslam'daki Nûr-i Muhammedî düşüncesine etki ettiğini düşündürmektedir.³⁷⁵

İlk dönemde yaşamış sûfilerde Nûr-i Muhammedî düşüncesi yerleşmiş olmasa da bu düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Hallac'ın,³⁷⁶ hocası Sehl Tusterî'den yararlanması³⁷⁷ bu öğretinin ilk dönemlerde yaşamış sûfilerin attıkları temellere dayandığını ortaya koymaktadır.

• Sûfilerin Hristiyanlık ve Yahudiliğin kaynaklarını kullandıklarına dair örneklere değinilmişti. bkz., s. 4,5.

³⁷³ Yaran, a.g.m., s. 318.

• bkz., s. 30.

³⁷⁴ Nicholson, a.g.e., s. 178.

³⁷⁵ a.g.e., s. 31.

³⁷⁶ a.g.e., s. 180.

³⁷⁷ Öztürk, a.g.e., s. 60.

IV. SÛFİLERİN AÇIKLAMALARININ DIŞLAYICILIK KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıdaki veriler sûfîlerin diğer dinlerle ilgili olumlu yaklaşımlara sahip olduğu şeklinde bir değerlendirmeye yol açmaktadır. Fakat ilk dönemde yaşamış sûfîler içinde kendi düşüncesinden farklı düşüncelere sahip olanlara karşı musamaha göstermeyenler, onlara diyaloga girmekten kaçınanlar da vardır.

Yukarıda diğer din mensuplarına ılımlı yaklaşıma örnek olarak gösterilen Fudayl b. İyad, Harun Reşid'e öğüt verirken şunları söylemektedir:

“Sana ne öğüt vereyim? İşte Allah'ın kitabı, bak oraya! Ona itaat eden hangi ameli işliyor ve ona İsyân eden hangi suçu irtikab ediyor? İnsanların ateş etrafında tur attıklarını görüyorum. Buna rağmen cenneti isteyebiliyorlar.”³⁷⁸

Bu cümlemin sembolik bir anlatım mı olduğu yoksa gerçek anlamda ateşe tapanların cennete giremeyeceklerini iddia eden bir ifade mi olduğu tam olarak anlaşılmamaktadır. Her iki durumda da yapılan yanlış sonrasında, o yanlış yapanların kurtuluşu hak etmedikleri şeklinde dışlayıcı bir yaklaşım vardır.

Hucviri, gerçekte ilmin amelden daha üstün olduğunu anlatırken Hristiyan ruhbanlarla Müslümanları karşılaştırmaktadır. Ne kadar ibadet ederlerse etsinler ruhbanların Allah'a bir müslümandan daha yakın olamayacaklarını söyleyen Hucviri³⁷⁹, amel etmese de bir müslümanın bir hristiyana üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

Hasan Basri İsrailoğullarını eleştiri babında şunları zikretmektedir:

“Allah'a yemin ederim ki, İsrailoğulları, dünyayı çok sevdikleri için, Rahman'a ibadet etmeyi bırakıp putlara yöneldiler.”³⁸⁰

Bu cümlede Kur'an'ın sergilediği tavrın aynısı tekrar edilmektedir. İlk dönemde yaşamış sûfîlerin diğer dinlerle ilgili, Kur'an'ın dışında yeni yaklaşımlar sunmaları zor gözükmemektedir. Yeni yeni palazlanmaya başlayan İslam geleneği, kendi içinde, İslam'ın diğer dinlerle aynı değere sahip olduğu tezini ihtiva eden bir

³⁷⁸ İsfahani, a.g.e., c. 7-8, s. 105.

³⁷⁹ Hucviri, a.g.e., s. 206.

³⁸⁰ İsfahani, a.g.e., c. 5-6, s. 156.

ekolü barındırması mümkün olamazdı olmadı da. İlk dönemde daha çok Kur'an'ın tavrı takip edilerek, tahrif edilmiş semavî dinlerin varlığı üzerinde ve mevcut sosyal durumun uzantısı olarak putperestlik doğrultusunda yorumlar yapılmıştır.

Yine sûfiler içinde dinî uygulamalardaki yanlışlara dahi musamahakar yaklaşmayanların olduğu gözükmemektedir.

Süfyan-ı Servi, kendisine Mutezili imamın arkasında namaz kılınıp kılınamayacağı sorulduğunda “Öyle biri ancak hiçbir imamın bulunmadığı bir köyde imamlık yapabilir! Böyle adamları öne geçirmeyin, arkalarında namaz kılmayın”³⁸¹ demiştir.

Hasan Basri, kızıyla evlenmek isteyen kişinin yüksek malvarlığını duyunca, o paranın helal yoldan kazanılamayacağını, helal yolla kazanılsa bile zekatı verilmediği bu kadar fazla olacağı yorumunu yaptıktan sonra zekat vermeyen kişiyle kızını evlendiremeyeceğini söylemiştir.³⁸²

Haris Muhasibî babasından kalan yüklü miktardaki mirası, babasının kaderi inkar ettiği yani farklı mezhepten olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir. Risale yazarı bu durumu açıklarken de “Aralarında din farkı bulunanlar birbirlerine mirasçı olamazlar” hadisini nakletmektedir. Yani Kuşeyrî'ye göre yorum farkından kaynaklanan mezhepler bir noktadan sonra iki din olarak algılanmaktadır.³⁸³

Hucviri müşahede konusunda hataya düşenler olduğunu ve bunun ise katıksız küfür olduğunu söyleyebilmekte,³⁸⁴ Mutasavvıfları tasnif ederken merdud mutasavvıfların da olduğunu tespit etmekte,³⁸⁵ şeraitin reddi durumunda ilhada, hakikatin reddinde ise şirke düşüleceğini söylemektedir.³⁸⁶

Hasan Basri samimi olmayan duygularla suf giyenin cehennemlik olduğunu³⁸⁷ söylemiştir

³⁸¹ Aykut, Said- Güneç, Enver- Atak, Yahya v.d, a.g.e., c. 4, s.384,385.

³⁸² İsfahani, a.g.e., c. 1-2, s.151.

³⁸³ Kuşeyri, a.g.e., s. 121, Attar, a.g.e., s. 297,298.

³⁸⁴ Hucviri, a.g.e., s. 188.

³⁸⁵ a.g.e., s. 232.

³⁸⁶ a.g.e., s. 242.

³⁸⁷ Şarânî, Abdurrahman, Tabakatu'l-Kübra, Kahire, 1952, c. 1, s. 86.

Bu ifadelerin doğruluğu veya yanlışlığı bu çalışmanın hedefleri arasında yer almamaktadır. Burada çalışmamızı ilgilendiren nokta, sûfilerin, İslam'ın ve hatta kendi mezheplerinin dahi sınırlarını katı bir şekilde çizilebildikleridir.

Yukarıdaki alıntılar, diğer dinlere mensup insanların durumlarıyla ilgili direkt hüküm veren ifadeler olmasa da az çok söz konusu sûfilerin tavırlarını ortaya koyabilmektedir.

A. SÛFİLERİN SADECE İSLAM'I KURTULUŞ YOLU OLARAK GÖSTERMELERİ

Diğer dinlerle ilgili sözlü veya fiilî açıklamaları olmayan bazı sûfilerin, kurtuluşun yegâne aracının İslam oluşuyla ilgili söylemleri, öteki dinlerin konumuyla ilgili fikir verebilmektedir.

Fudayl b. İyad, kendisinden nasihat talep eden birisine “mümin kadın ve erkekler için Allah'tan af dile! diyerek Allah'ın affediciliğini mümin olma şartına bağlı kılmış,³⁸⁸ insanlara ahlakî öğütler verirken; “Güzel hayat olarak İslam'ı ve Resulullah (as)'ın yaşamını seç” diyerek bu dünyada güzel yaşamının yegane yolunun İslam olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁹

Fudayl b. İyad'ın “Cennet hiçbir ümmet için, şu Muhammet ümmetine süslenip hazırlandığı kadar hazırlanmadı”³⁹⁰ sözü de yukarıdaki yaklaşımını destekleyen bir ifadedir.

Hasan Basri dünya nimetlerinin aldaticılığından, hayırlı işlerde bulunmanın pratik sonuçlarından ve genel anlamda ahlakî ilkelerden bahsettiği bir pasajda “sizin kitabınızdan sonra kitap yok, sizin peygamberinizden sonra peygamber gelmeyecek” ifadesini kullanarak İslam'ın en son ve tek geçerli din olduğu kabulünün paralelinde hareket etmektedir.³⁹¹ Hasan Basri'nin aşağıdaki ifadeleri de yukarıdaki ifadelerini tamamlar niteliktedir:

³⁸⁸ İsfahani, a.g.e., c. 7-8, s.97.

³⁸⁹ Aykut, Said- Güneç, Enver- Atak, Yahya v.d., a.g.e., c. 2, s. 453.

³⁹⁰ İsfahani, a.g.e., c.7-8, s.114.

³⁹¹ a.g.e., c. 1-2, s. 143.

“Müminler, Allah’ın yeryüzündeki şahitleri ve takipçisidirler. İnsanların yapageldikleri amelleri Allah’ın kitabına göre değerlendirilirler. Kim Allah’ın kitabına göre hareket etmişse, Allah onu över ve yüceltir. Kim de Kitâbullah’a muhalif bir davranış sergilemişse, müminler yine onu Kur’an’la tanıyacaklardır.³⁹²

Sûfilerin sadece İslam’ı kurtuluşun yolu olarak gösteren ifadelerinden yola çıkarak onların diğer dinlerle ilgili tavırlarını belirlemek mümkün gözükmemektedir. Fakat İslamı tek kurtuluş yolu olarak gösteren bu tür ifadeleri sık sık kullanan sûfilerin, diğer dinlerin kurtuluşu temin edebileceği şeklinde bir düşünceleri olsaydı, muhtemelen bu ifadeler ilk dönemde yaşamış sûfilerin hayatlarını konu alan tasavvuf tarihi eserlerine yansımış olurdu. Yapılan araştırmalar neticesinde söz konusu eserlerin bazılarında, konuyla ilgili hiçbir ifade kullanmayan sûfilerin olduğu tespit edilmiştir. •

³⁹² a.g.e., c. 1-2, s. 158.

• Bkz. S. 47-49.

SONUÇ

Bu çalışma boyunca ortaya konmaya çalışılan temel tez, ilk dönemde yaşayan sûfilerin, içinde buldukları konjonktürle bağlantılı olarak diğer dinden olan insanların âhiretteki durumuyla ilgili somut ifadeler kullanmadıklarıdır. Bununla birlikte ilk sûfiler farklı kültürlerle ilişkiye girmiş, farklı inançlara sahip insanlarla aynı ortamda bulunmuş, onlarla diyaloga geçmişlerdir. Bu tespit, sûfilerin, kelami bir problem olarak diğer dinlerin durumunu ortaya koymaya çalışmasalar da diğer din ve kültürlerle karşı müsamahakâr olduklarını gösterir.

Sûfilerin öteki dinlerin kurtuluşu temin edip edemeyeceğiyle ilgili veri sunmamalarının sebebi, ilgilendikleri konuların daha çok ahlakî içerikli olmasındandır. İlk sûfiler zühd, vera, ibadet, fakr gibi ahlakî bir yaşam biçimi sunan kavramlarla meşgul olmuşlardır. Bu kavramlara felsefî anlamlar yüklenmesi sonraları gerçekleşmiştir. Bunun yanında, ilk sûfilerin yaşadıkları coğrafyalarda yoğun bir kozmopolitleşme olmaması da diğer bir etkidir. Nitekim diğer yerleşim alanlarına nazaran daha kozmopolit olan veya Müslümanların sonradan yerleştikleri için diğer medeniyetlerden insanları ve düşünceleri barındıran Horasan, Mısır gibi bölgelerde yaşayan sûfilerin -çok açık bir şekilde olmasa da- diğer dinlerle ilişkilerinin daha yoğun olduğu gözükmektedir.

Bilgi sosyolojisi, Hermenötik gibi tarihsel yaklaşımları zorunlu kılan bu durum, İslam düşüncesinde diğer dinlerin durumuyla ilgili ortaya konan tezlerin direkt Kur'an kaynaklı olmadıklarını, sonraları oluşan geleneğin bir ürünü de olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu noktada uygulanması gereken yöntem, Müslümanların İslam geleneğinin oluşum sürecine katkısını dikkate almayı zorunlu kılmaktadır.

İlk sûfilerin diğer dinlere bakışının tespit edilmesine yardım edebilecek bir diğer husus da, sûfilerin başka medeniyetlerin kaynaklarını kullanmış olmalarıdır.

Tasavvuf klasiklerinde düşüncelerine geniş yer verilerek anlatılan Sûfilerin yaşadıkları çevreden etkilenecek farklı inançların verilerini kendi eserlerinde kullandıkları gözükmektedir.

İlk sûfilerin diğer dinlerin mensuplarıyla girdikleri iyi ilişkilerin aksine olumsuz örnekler sunan sûfiler de bulunmaktadır. Bunun yanında aynı dine, hatta aynı düşünce yapısına sahip olmalarına rağmen bazı sûfilerin diğerini eleştirdikleri de gözükmektedir.

Sûfilerin diğer dinlere bakışını belirleyen kavramlar olarak Aşk sembolizmi, Varlık felsefesi ve Nûr-i Muhammedî düşüncesi merkezi önem arz etmektedir. Söz konusu kavramların bu çalışmanın ilgilendiği sınırları aşan dönemlerde sistemli bir hal almaları sonuca doğrudan gitmemizi sağlayamamaktadır.

Sûfilerin diğer dinlerle ilişkilerinin daha iyi anlaşılması için meselenin günümüzdeki yansımalarının da dikkate alınması gerekmektedir. Bu bağlamda oluşan kavramların izledikleri süreç ve hangi düşünce sistemlerinin uzantısı olarak ortaya çıktıkları önemli problemler olarak gözükmektedir.

KAYNAKLAR

- ALPYAĞIL, Recep, **Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik?: Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler**, Ağaç Yayınları, İstanbul 2003.
- ARPAGUŞ, Safi, “Mevlâna Celaleddin Rûmî'nin Eserleri Üzerine Yapılan İngilizce Çalışmalar”, **Tasavvuf: Mevlâna Özel Sayısı**, Ankara 2005.
- ATTAR, Ferideddin, **Tezkiretü'l-Evliya**, Haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991.
- AYDIN, Mahmut, **İsa Tanrı mı İnsan mı?**, İz Yayınları, İstanbul 2002.
- “Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- AYDIN, Mehmet S., **Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998
- “Medeniyetler Çatışmasını Tartışmak”, **Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga**, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.
- AYKUT, Said- GÜNENÇ, Enver- ATAK, Yahya v.d., **Sahabe'den Günümüze Allah Dostları**, Şule yayınları, İstanbul 1995.
- BALDICK, Julian, **Mistik İslam: Sûfizm Giriş**, Çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Çatışmadan Diyaloga”, **Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga**, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

- CERRAHOĞLU, İsmail, **Tefsir Usulü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- CHİTTİCK, William, **Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, **Feldefi Söylem Nedir?**, İnkılap Yayınları, İstanbul 2000.
- DEMİRCİ, Kürşat, **Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- DURAND, Gilbert, **Sembolik İmgelem**, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- EMİROĞLU, İbrahim, **Sûfi ve Dil: Mevlâna Örneği**, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- FAHRÎ, Macit, **İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş**, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000.
- FERRE, Frederick, **Din Dilinin Anlamı**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999
- GADAMER, Hans-Georg, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- GARAUDY, Roger, **Afarozdan Diyaloga**, Çev. Sadık Kılıç, Birey Yayınları, İstanbul 1996
- GÜNALTAY, M. Şemsettin, **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**, Sad. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Sabîiler: Son Gnostikler**, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- HAMİDULLAH, Muhammet, **İslam'da Devlet Yönetimi**, Çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yayınları, İstanbul 1998
- HUCVİRÎ, **Keşfu'l-Mahcûb**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.
- İBNU'L-CEVZÎ, **Sıfatu's-Safve**, Daru'l-Mearif, I-V, Beyrut, 1997.
- İSFAHANÎ, Ebu Nuaym, **Hilyetü'l-Evliya**, I-X Beyrut 1974.

- KELABAZÎ, **Ta'arruf**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- KESLER, Fatih, **Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar: Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.
- KÖYLÜ, Mustafa, **Dinler Arası Diyalog**, İnsan Yayınlar, İstanbul 2001.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerim, **Risale**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.
- MEKKÎ, Ebu Talib, **Kütü'l-Kulüb**, Çev. Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul 1999.
- MEZ, Adam, **Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti**, Çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- NASR, Seyyid Hüseyin, **Tasavvufî Makaleler**, Çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- NİCHOLSON, Raynold A., **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- **İslam Sûfileri**, Çev. Mehmet Dağ, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1978.
- OKUYAN, Mehmet-ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an Verilerine Göre Ötekinin Konumu", **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- ÖKE, Mim Kemal, "Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga Kongresi Açılış Konuşması", **Medeniyetler Çatışmasından Diyaloga**, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.
- ÖZCAN, Hanifi, **Mâturîdî'de Dinî Çoğulculuk**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1999.
- ÖZSOY, Ömer, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Kitabîyat Yayınları, Ankara 2004.
- ÖZTÜRK, Mustafa, **Kur'an Dili ve Retoriği: Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar**, Kitabîyat Yayınları, Ankara 2002.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Hallac-ı Mansur ve Eseri**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1996.

- PALMER, Richard E., **Hermenötik**, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitapevi, Dördüncü Baskı 2002.
- SCHİMMEL, Annemarie, **Aşk, Mevlâna ve Mistisizm**, Haz. Senail Özkan, Kırkambar Yayınları, İstanbul 2002.
- SCHUON, Frithjof, **Dinlerin Aşkın Birliği**, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1992.
- SERRAC, Ebû Nasr, **el-Luma'**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.
- SLUGA, Hans, "Ludwig Wittgenstein: Hayatı ve Yapıtları", Çev. Sevinç Altınçekiç, **Cogito**, 33, Güz 2002.
- SMİTH, Margaret, **Bir Kadın Sûfi: Rabia**, Çev. Özlem Eraydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- SOYKAN, Ömer Naci, "Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavramlar ve Sorunlar", **Cogito**, 33, Güz 2002.
- SÜHREVERDİ, **Şihabüddin, Avarifu'l-Mearif**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989.
- STACE, Walter T., **Mistisizm ve Felsefe**, Çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- STRATHERN, Paul, **90 Dakikada Wittgenstein**, Çev. Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul 1998.
- ŞARANİ, **Tabakatu'l-Kübra**, Kahire 1952.
- TATAR, Burhaneddin, "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- TAYLAN, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- TOKPINAR, Mirza, **Hadislere Göre Yahudi ve Hristiyanlara Uymak**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- ULUTÜRK, Veli, **Kur'an'da Ehl-i Kitap**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenim Rolü**, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.

- WATT, Montgomery, **Günümüzde İslam ve Hristiyanlık**, Çev. Turan Koç, İz Yayınları, İstanbul 2002.
- **Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma**, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1989.
- **Müslüman-Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi**, Çev. Fuat Aydın, Birey Yayınları, İstanbul 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, **Tractatus Logico-philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, YKY, İstanbul 2001.
- YARAN, Cafer Sadık, “Dinsel Kapsayıcılık (İnkusivizm)”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- “John Hick’in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- “İbn Arabî, Mevlâna ve Yunus Emre’ye Göre Ötekinin Durumu”, **İslam ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- YILMAZ, Hüseyin, **Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif: Ezeli Hikmet ve Dinler**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

ÖZGEÇMİŞ

20.08.1978 yılında Orhangazi/BURSA’da doğdum. İlk öğrenimimi burada tamamladım. 1996 yılında Orhangazi İmam Hatip Lisesinden mezun oldum. Bir sene ara verdikten sonra Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandım. İlahiyat fakültesini bitirmemden hemen sonra Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans eğitimi alma hakkını kazandım.

Bir senelik ders döneminden sonra Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ danışmanlığında “İlk Sûfîlerin Diğer Dinlere Bakışı” konusunu araştırmaya başladığım tez döneminin ikinci yarısında Bitlis ili emrine öğretmen olarak atandım. Halen Bitlis Merkez Narlıdere Pansiyonlu İlk Öğretim Okulu’nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği yapmaktayım.