

MECMUA

Temel Akideleri Efsanelere Dönüştürmek:
Dini Çoğulculuk Teorilerinin Bir Eleştirisi
Hatice Kübra Yücedoğru 78

Temel Akideleri Efsanelere Dönüştürmek: Dinî Çoğulculuk Teorilerinin Bir Eleştirisi*

Hatice Kübra Yücedoğru

A. Arka Plan

Problemin Ortaya Çıkışı

Oldukça eski bir fenomen olmasına rağmen dinî çoğulculuk kavramının modern bir problem olarak gündeme getirilişi yakın bir zamanda vukû bulmuştur. Yirminci yüzyılın ilk yarısına gelinceye kadar dinler arası ilişkiler, çoğulculuk meselesini ortaya çıkaracak kadar geniş bir etki alanına sahip olmadı. Bunun nedeni, dinlerarası ilişkilerin içeriğine uygun olarak zikredilen dinî çoğulculuk probleminin ortaya çıkışının sadece dinlerin birbirleriyle olan münasebetleriyle sınırlı olmamasından kaynaklanmaktadır.¹ Bu nedenle dinî çoğulculukun bir “problem” olarak lanse edilmesi ile çokkültürlü ortamın varlığının, ilk bakışta dolaysız bir neden-sonuç ağı içerisinde ifadelendirilmesi, yalnızca basit gözlemlerin bertaraf edebileceği bir yanılsamadır.

Asimilasyoncu idealin karşıtı olarak çokkültürlü ortam, farklı kültürlerin yaşam tehdidi hissetmeksiz birarada varlıklarını iletişim içerisinde devam ettirebilmesi anlamında kullanıldığı takdirde,² söz konusu ortamın sadece günümüz ABD ve Avrupa toplumlarına ait olmadığı aşîkârdır. Erken dönem ırk/etnisite temelli oluşumlar içerisinde çokkültürlülükten söz etmek için yeterli delilimiz yok ise de bunun için yirminci yüzyılı bekleme zorunluluğumuz da yoktur. Örneğin, Oğuz zihniyetinin bir teşekkülü olarak Anadolu Selçuklu dönemi şehir hayatı içerisinde Müslim-gayrimüslim unsurların birarada yaşayabilirlikleri, ticarî ve sosyal ilişkileri-

nin varlığı,³ çokkültürlü ortamdaki on ikinci yüzyıl gibi günümüze nazaran erken bir dönemde de bahsedebileceğimizi gösterir. Ancak, dinî çoğulculuk kavramı ile bu kavramın problem haline getirilişi farklı saiklere sahiptir. Bu nedenle dinî çoğulculukla paralel bir biçimde çokkültürlü ortamın kadim varlığına rağmen, dinî çoğulculuk problemi yeni bir oluşumdur.

Ortaya çıkan yeni bir akımı, otantik dinî geleneklere atfen, pseudo kökenlere bağlayarak meşrulaştırma hatasına düşmeden, kavramın problem haline getirilişi sürecinde geçirdiği seyri, medeniyet perspektifleri bağlamında ifade etmek gerekmektedir.

Değer-bağımlı bir karakter arz eden İslâm medeniyeti, karşılaştığı sosyal olguları, değer sistemine uygunluğu bağlamında meşru görmektedir. Bununla birlikte, Modern-Batı medeniyetinin en önemli özelliği mekanizma-bağımlılığıdır ki; İslâm medeniyetinden farklı olarak, sosyal olgular ve davranış biçimleri Modern-Batı medeniyeti için mekanizmanın iç işleyişine uygun düştüğü ölçüde meşrudur. Çoğulculuk meselesi de, bu farklılık/zıtlık içerisinde düşünülmalıdır. İslâm medeniyeti için din, bir değer olarak telakki edilmiş, farklı dinler farklı değerler olarak muamele görmüş ve dinî çoğulculuk olgusu, mezkûr medeniyet için tarih içinde kendine özgü bir biçimde gelişen “dinî-kültürel çoğulculuk” bağlamında ele alınmıştır. Batı medeniyeti için ise dinî çoğulculuk, sosyo-kültürel bir obje olarak ele alınmış, farklılık ‘mekanizma’ya uygunluk sınırı içerisinde serbestiyet kazanmıştır. Mekanizmaya uygunluk zorunluluğu, farklılığı monistik/tekilci bir karaktere devşirmiştir.⁴ Üst perspektifler bazındaki bu ayrışma, dinî çoğulculuğun problemlenmesi süreci için önemli bir veridir.

Mekanizma-bağımlı modern Batı düşüncesi içerisinde dinî çoğulculuğun problem haline gelmesi 1960’lı yıllara rastlamaktadır. Bu tarihlerde ortaya çıkan ana mesele, kültürlerin ve halkların karşılaşmasıyla neticelenen kültürel globalizm ile savaş

sonrası yaşanan genel psikolojinin etkisiyle halkların birbirine yakınlaşmasıdır. Bununla birlikte, altmışlı yıllar Asya ve Afrika gibi istihdam sorunu yaşayan coğrafyalardan Batı'ya işgücü amacıyla gerçekleştirilen göçlere sahne olmuş ve Batı coğrafyası için birarada yaşama zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Dinî çoğulculuğun bir problem olarak ortaya çıkmasında dahili bir sebep olarak zikredilebilecek bir başka durum ise, kilisenin iç yapısıdır.⁵ Bu dönem oryantalizm çalışmaları, ürettiği sonuçlar itibarıyla kilisenin iç yapısını etkilemiş, savaş sonrası dönemde merkeziliği bir sorunsal haline dönen Batı, kaba oryantalist bilgilerin biraz daha incelenmesi (objektif hale gelmesi) ile birlikte diğer dinlere karşı yeni bir bakış açısı geliştirmek zorunda kalmıştır. Zira bu dönem oryantalizm çalışmaları, İslâm'ı "yaşayan bir cemaat" ve "değişen bir gerçeklik"⁶ olarak sunmakta, bu durum ise, kilisenin sabit İslâm telakkisini geçersiz kılmakta, farklı dinlere karşı yeni bir bakış açısı ihtiyacını doğurmaktaydı.

Bu temel maddi şartlar altında problemleşen dinî çoğulculuk kavramı, birçok çoğulculuk ifadesiyle birlikte günümüz dünyasında, 'kutsal'la ilişkili olarak kendi inanç ve uygulamalarını temsil eden pek çok dinsel geleneğin varlığına vurgu yapar. Eski bir fenomen olarak yeni içeriğinin biraz da politize edilerek inşa edildiği mezkur kavramın yaşadığı anlamsal kırılma, Batı düşüncesinin hakikat algısındaki değişim sürecinin ifadesiyle vuzuha kavuşabilir.

Entelektüel Köken

18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, Batı-Hıristiyan düşüncesinin "mutlak hakikat" algısını tümüyle yok etti. Hakikat algısı merkeziliğinde şekillenen bu yeni epistemolojik paradigma, pratik sonuçlarıyla birlikte, mutlaklık yerine görecelik/izafilik/parçalanmışlık'ı sunmaktaydı. Statik, ezeli, monolitik ve dışlayıcı bir karakter arz eden hakikat telakkisi, dinamik, diyolojik ve tarihî olarak algılanır

hale gelmiş; hakikat, onu kavrayan kişinin idrakine bağlanmıştı. Bu nedenle, mutlak hakikati elinde bulundurduğunu ifade eden her görüş reddedilmeliydi.

Batı-Hıristiyan düşüncesinin mutlak hakikat anlayışı, Aristo felsefesinin "bir şey aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olamaz" şeklinde ifade edilen zıtlık prensibine dayanmaktaydı. Batı düşüncesinde hakikatin bu minvalden çıkartılıp, izafileştirilmesi Leonard Swindler'e göre altı temel etmene dayanmaktadır. Bunlar:

- Tarihsellik (Historicism)
- Niyetsellik (Intentionality)
- Bilgi Sosyolojisi (The Sociology of Knowledge)
- Dilin Sınırları (The Limitations of Language)
- Hermenötik
- Diyalog

Bu altı etmen ele alındığında varılacak sonuç, hakikatin mutlak bir anlamının olmadığıdır.

Zira hakikat hakkında ayrılmış, izole edilmiş, şarta ve konjonktüre bağlı olmayan mutlak ifadeler mevcut değildir. Hakikat izafidir ve pek çok faktörün etkilediği bir bilgi ağıyla ilintilidir. Bu nedenle o, her şeyin ötesinde onu idrak ve ifade edene bağlıdır. Netice itibarıyla hakikat mutlak olmayıp anlayışımızın tarihî şartlarına, anlama eylemimizin altında yatan niyetimize, bakış açımıza, dilimize, yorumumuza ve diğer hakikat telakkileriyle olan diyalogumuza bağlıdır.⁷

Dinî çoğulculuk meselesinin problemleşmesi ve problemin arka planını oluşturan entelektüel köklerle birlikte, tartışmalarda göz ardı edilen boyut ise, genelde çoğulculuğun özelde ise dinî çoğulculuğun taşıdığı siyasal- sosyal işlevlerdir. Hiçbir sosyal meselenin varoluşsal olarak fonksiyona indirgenerek izah edilmesi yeterli olamayacağı gibi, dinî çoğulculuk sorununun mekanizma-bağımlı zihniyet açısından sahip olduğu işlev de göz ardı edilmemelidir.

Siyasal-Sosyal İşlev

Postmodern düşüncenin en temel tezlerinden biri, bilimin/sosyal bilimlerin bir dil oyunu olduğu ve diğer dil oyunlarına nazaran epistemik-bilişsel açıdan bir üstünlüğünün bulunmadığıdır. Bir şeyin dil oyunu olması, o faaliyeti düzenleyen birtakım kurallar ya da uzlaşımlar olması ve atılan herhangi bir adımın uygun olup olmadığının bu kural ya da uzlaşım kümesi tarafından belirlenmesi demektir. Aynı şekilde yerel bir kültürün inanç ve pratikler bütünü de bir dil oyunu olarak görülebilir. Bu durumda inanç ve pratikler başka inanç ve pratiklerin tabi olduğu kurallarla değerlendirilemez.⁸

Bu temelden hareketle, Aydınlanma düşüncesinin “erginleşmiş akıl” a ulaşma sloganıyla oluşturduğu monistik/tekilci evrensellik, Aydınlanma sonrası dönemde yerini rölativizme bırakmış, ‘farklı’ olanın üstünlüğü ve yargılanamazlığı dogma kırıcı bir dogma haline gelmiştir. Bununla birlikte övgü objesinin evrensellikten, rölativizme dönüşümü burada ifade edilemeyecek büyüklükte bir mahiyete sahiptir.

Nesnel doğru, ortak akıl idealini yadsıyarak, çoğulculuk fikrinin kuvvetlendirilmesi, aslında mevcut iktidarın otoritesini daha da meşrulaştırır. Eğer evrensel, kültürlerüstü ya da ortak doğrular yoksa, zayıflar güçlülere eleştirmek için önemli ve güçlü bir silahtan mahrum kalacaklar demektir.⁹ Sekülerleşme teorilerini tekrar sorgulattır bir biçimde din, sosyal hayattaki varlığı korumakta ve siyasî çatışmalarda etkin varlığını sürdürmekte iken, hâkim olanın dini ile hâkim olamayanın dininin nihai kertede eşitliği, hakim olanın meşruiyetini sağlamaktan öte bir anlam taşımayacaktır. Güçlüler; “size göre sizin açımızdan öyle, bize göre değil” diyebilecekler, böylece zayıf olanın sahip olduğu tek silah elinden alınmış olacaktır.

Dinî çoğulculuk problemi bağlamında göz ardı edilmemesi gereken bir nokta kavramın/problemin politize edilebilirliğidir. Ölçütlerin yadsınma-

sıyla gerçekleştirilen politizasyon, argümanın, tartışmanın ve dolayısıyla da sözün ve iletişimin yadsınmasıyla son bulabilir. Bu yadsıma süreci ise kaos ve muğlaklığın hakimiyetine yol açacaktır.

Dinî çoğulculuk kavramı, günümüzde kendisine alternatif olarak sunulan iki farklı yaklaşım ile birlikte zikredilmektedir. Kapsayıcılık ve dışlayıcılık olarak izah edeceğimiz bu yaklaşımlar, dinî çeşitlilik olgusunun kurtuluş/necat fikri esas alınarak yapılan tasnifi dahilindedir. Pratik yönü ağır basan bir problem olarak dinî çoğulculuk meselesi üç başlık altında incelenmektedir.

B. Dinî Çoğulculuk Teorileri

Kapsayıcılık / Inclusivism

Kurtuluşun diğer dinler aracılığıyla da mümkün olmakla birlikte, O’na ulaştırılan asıl yolun tek bir dinden geçtiğini iddia eden paradigmadır. Mezkûr paradigmanın Hıristiyan kaynaklı olması nedeniyle, onun sistemli haline yine Hıristiyanlık eksenli yaklaşımlarda rastlanabilmektedir. Kapsayıcılık diğer dinleri değersiz ve yanlış görmek yerine, onları kesin ve doğru olan dinin bazı yönlerini yansıtan veya ona doğru bir yönelim oluşturan yapılar olarak görmektedir. Bu anlamda kapsayıcılar, bir yandan kurtuluşun elde edilebilmesi (hak) bir dinde belirtilen şartların yerine getirilmesiyle mümkündür diyerek dışlayıcı paradigmaya yaklaşırlarken, diğer yandan çoğulculara katılarak muhtelif dinler aracılığıyla Tanrı’ya ulaşılabilirliğini ifade ederler. Kısacası hususî kurtuluş, ontolojik olarak kurtuluş için zorunludur; ancak epistemolojik olarak değildir.

Kapsayıcılığın önemli temsilcilerinden Karl Rahner (1904-1984), “Diğer ilahi din mensupları, farkında olmasalar da Hıristiyan’dır ve bundan dolayı Tanrı’nın rahmetinden pay alacakları ümit edilir” içeriğine sahip olan anonim Hıristiyanlık kavramını dillendirmiştir. Bu görüşe göre:

- Hıristiyanlık, bütün insanlığa hitap eden mutlak bir dindir; diğer dinler onunla aynı derecede ve eşit kabul edilemez.
- Hıristiyanlık teolojik açıdan herkesin kurtulmasını amaçlayan Tanrı iradesinin eseridir ve irade kendini Mesih'le ifade etmiş, tarihî olarak da İsrail dinlerinde gerçekleşmiştir.
- Bir Hıristiyan başka bir dine mensup kişiyle karşılaşırsa, onu Tanrı'nın kurtarıcı rahmetinden mahrum ve günahkâr biri olarak telakki etmemelidir.
- Kilise mensuplarının kendilerini seçilmiş ve kurtulmuş, başka din mensuplarını ise günahkâr zavallılar olarak görmeleri doğru değildir.¹⁰

Kapsayıcı paradigmanın farklı şekilleri olmakla birlikte, K. Rahner'in savunduğu form en yaygın olanıdır. Gavin D'Costa, John Farquhar, Paul Tillich, John Robinson, John Cobb gibi isimler; farklı dinlerin farklı derecelerdeki hakikati müşahhaslaştırdıkları için farklı derecelerde meşruiyet sahibi oldukları düşüncesinin önemli savunucuları olarak zikredilmektedir.¹¹ Dünya Kiliseler Birliği'nin de kendisine vizyon olarak seçtiği kapsayıcılık paradigmasının, her dine belirli oranda meşruiyet atfı, o dinin kendi sınırları içerisinde kalmakta, herhangi bir dine diğer dinler nezdinde yaşam hakkı tanımının ötesinde bir anlam ifade etmemektedir.

Kapsayıcılığın Eleştirisi

Tüm dinlerin eşit oranda hakikatten pay alabilir ifadesini dillendiren kapsayıcı paradigma, dinî dönüşüm/tebliğ/misyonerlik fiillerini anlamsızlaştırması ve bunu net bir biçimde delillendirememesi noktasında eleştirilmektedir. Buna göre temel soru, "Belirli bir dinî gelenekten gelen kişileri başka bir dinî geleneğe niçin dönüştürelim yahut kişileri inandıkları din/dinler üzerinde yaşamaya niçin teşvik etmeyelim?" dir.

Hıristiyanlığın yegâne din olduğu ve diğer dinlerle hiçbir zaman eşit görülemeyeceğini iddia eden K. Rahner'in tezi bağlamında, Hıristiyanların, kendi

dinlerini yüceltmek maksadıyla öne sürdükleri Hıristiyanlığa münhasır özelliklerin benzerlerini, diğer din mensupları da kendi dinlerine ait farklı özelliklerle öne sürerek yegânelik iddiasında bulunabilirler. Anonim Hıristiyanlık ifadesi, aynı teorik iddianın farklı bir şekli olarak "anonim Müslümanlık" yahut "anonim" herhangi bir din ifadesinin türetilmesine mani olamamaktadır. Yine bir dinin kurtuluşa ulaştıran özelliklerinin neye göre tespit edileceği, yani anonim kavramının içeriğinin hangi şartları kapsayacağı, kapsayıcılığın cevaplaması gereken sorunlarıdır.¹²

Dışlayıcılık / Exclusivism

Dışlayıcı paradigmaya göre, kurtuluş, özgürleşme, insanın kemale ermesi ya da dinin nihai amacı olarak kabul edilen şey sadece hususî bir dinde bulunur ve onun aracılığıyla elde edilir. Her ne kadar diğer dinler de hakikati ihtiva etseler, kurtuluş veya özgürleşme yolunu sağlamada yalnızca bir din tek başına etkindir. Diğer din mensupları dinlerinde samimi olsalar ve ahlâken dürüst olsalar da kendi dinleri aracılığıyla kuruluşa eremezler. Kurtulmak için biricik yoldan haberdar olmaları ve onu kabul etmeleri zorunludur. Bu din tarafından tayin edilen yegâne kurtuluş planı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak zorunludur.¹³

Dışlayıcılık, "bir dinin öğretilerinin doğru, diğerlerinin doğru olanlarla çatıştığından dolayı yanlış olduğunu savunan" öğretisel dışlayıcılık, "tek dinin kurtuluş ve özgürlüğü sağladığını ve ona götürdüğünü savunan" soteriolojik/kurtuluşçu dışlayıcılık ve "bir dinin tecrübelerinin gerçeğe bağlı olduğunu iddia eden" tecrübeye dayalı dışlayıcılık şeklinde üç kısma ayrılmıştır.¹⁴

Sadece bir tek dinî hakikate sahip olduğunu vurgulayan, bununla uyuşmayan diğerlerinin ise yanlış olduğunu savunan ve mutlak hakikati içerisinde barındıran dinin mensuplarının nihai kurtuluşlarını sağlayacağını ileri süren söz konusu paradigma,

geleneksel dinlerin mensuplarının çoğunluğu tarafından benimsenmekle birlikte, Hıristiyanlık kendi tarihi boyunca dışlayıcı paradigmayı savunmuştur. Katolik kilisesinin “extra ecclesiam nulla salus” (Katolik kilisesi dışında kurtuluş yoktur) sloganik ifadesi ve Protestanlığın kurucusu Martin Luther’in aşağıdaki sözleri dışlayıcı görüşün dışavurumu olarak addedilebilir:

“Hıristiyanlığın dışında kalanlar ister sapıklar, Tükler, Yahudiler, Katolikler olsun, tek ve gerçek Tanrı’ya inansalar dahi yine de Rabbin gazabı ve cehennem azabına düçar olacaklardır.”¹⁵

Dışlayıcı perspektifin önemli bir temsilcisi olarak Protestan Teolog Karl Barth (1886-1968), dini ve vahyi birbirinden ayırarak, Hıristiyanlığın, İsa Mesih’in yegâneliği nedeniyle kurtuluşun biricik yolu olduğunu ifade eder. Ona göre vahiy hakiki dini yaratır ve Hıristiyanlık hakiki dinin mahallidir.¹⁶

Globalleşmenin ortaya çıkarttığı bir durum olarak çokkültürlü ortam, modern dönem geleneksel din söylemlerini tavize zorlamış ve paradigma içerisinde kırılmaları neden olmuştur. Söz konusu kırılmalar II. Vatikan Konsili deklarasyonunda açıkça görülmektedir.

Dışlayıcı paradigmanın son dönemlerdeki en önemli temsilcisi, Hıristiyanlığın gayri Hıristiyan dünyaya mesajı kitabının yazarı Hollandalı misyoner Hendrick Kreamer’dır. Biblical Realizm (Kitab-ı Mukaddes realizmi) kavramını ortaya atan ve Stephen Neill, Lesslie Newbiggin, Norman Anderson, Paul Hacker gibi isimlerin de kendisini desteklediği Kreamer’in, dışlayıcılığın iddiaları genel olarak da üç maddede özetlenebilir:

- Hıristiyanlığın diğer dinlere nispetle çok özel bir yeri vardır. Tanrı kendini bu Mesih yoluyla ve bu dinle vahyetmiştir.
- Dinler aslı itibarıyla insanî değil ilahidir. Dolayısıyla onlar hakkında hüküm vermek insan düşmez.

- Bu dünyada cezayı hak eden insanlar daima olacaktır ve herkesi kurtarmak endişesi ile hakikat tahrip edilmemelidir.¹⁷

Dışlayıcılığın Eleştirisi

Dışlayıcı paradigmanın iddialarına getirilen en önemli eleştiri, ilahî adalet sorunu etrafında konuşlanmıştır. Buna göre, kurtuluş için gerekli olanı hiç duymamış veya onu anlamaktan aciz birini mahkum etmek Tanrı için adaletsizcedir. Eleştiri şu safhalarda yol almaktadır: Mutlak merhamet ve adalet sahibi Yüce yaratıcı bütün insanlığın kurtuluşuna ulaşmasını arzu ettiği halde, insanların çoğunluğu, içerisinde yetiştikleri kültürde etkin olan dini benimser. Tek bir dinin kurtuluşa götürdüğünü kabul edersek, vahyini belirli bir zamanla, yolla, kişiyle, cemaatle ve kültürle sınırlayan Tanrı bu ‘belirli’liğin dışarısındakiler nezdinde, mutlak merhamet ve adalet sahibi olmaklığı açısından çelişkili durmaktadır.

Paradigma savunucularının bir kısmı, bu eleştirilere “ölüm sonrası Hıristiyanlaştırma” iddiasıyla cevap verir. Bu iddiaya göre Tanrı, hayatta iken ‘hak din’le karşılaşma fırsat ve imkânını bulamayanlara, ölümden sonra bu fırsat ve imkânı verecek ve bu şekilde herkes kurtuluş için eşit hakka sahip olabilecektir. Kurtuluş mesajın ulaşım sürecindeki unsurlara değil, yalnızca onun bilinçli kabulüne bağlıdır. Ancak bu fırsat tanıdıktan sonra Tanrı hükmünü gerçekleştirecektir.¹⁸

Dini çoğulculuk

Kapsayıcılık ve dışlayıcılık gibi geniş halk kitlelerine yayılmaktan ziyade, entelektüel seviyesi yüksek zümreler tarafından tartışılan ve savunulan bir yaklaşım olarak dinî çoğulculuk, fenomenolojik olarak, dinler tarihinin, geleneklerin ve bunların her birinde farklılıkların çeşitliliğini gösterdiğine; felsefi olarak ise, geleneklerin farklı ve birbirleriyle rekabet eden iddialarıyla birlikte, bunlar arasındaki ilişkiyle ilgili belirli bir teoriye işaret eder.¹⁹

Dinî çoğulculuk yaklaşımına göre, mutlak ve ilahî bir hakikat vardır ve dinler bu 'mutlak'a ulaşan ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollardır. Bu bağlamda, büyük dünya dinleri, beşerî melekelerimizin ötesindeki aynı nihai 'mutlak'a ilişkin farklı yollar, cevaplardır.

Her ne kadar, 15. yüzyıl düşünürü Nicholas Cuga De Pace Fidei isimli eseriyle, bütün dinlerin aslında bir mantığa, akla dayandığını bu nedenle hepsinin insanları aynı kurtuluşa götüreceğini ifade etmişse de²⁰ bu yaklaşımın ilk önemli temsilcisi 1923 yılında yayımladığı "The Place of Christianity Among the World Religion" başlıklı makalesiyle Alman liberal Proteston teologu Ernst Troeltsch'dur. Troeltsch'u, Re-thinking Missions, isimli eseriyle William Hocking ve faşizm ve komunizm tehdidini bertaraf etmek adına çoğulculuğu savunan İngiliz tarihçi Arnold Toynbee takip etmektedir.²¹ Ancak dinî çoğulculuğun problematik bir biçimde ortaya konulması John Hick ile gerçeklemiştir. John Hick'in dinî çoğulculuk hakkındaki yaklaşımını ortaya koymadan evvel bu konuda farklılık arz eden ve John Hick'e ilham veren iki görüşten bahsetmek gerekmektedir.

İlk olarak, dinler tarihçisi kimliğiyle Wilfred Cantwell Smith, din kavramının yerine dinî gelenek kavramının kullanılmasını önererek dinî çoğulculuk meselesine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Her bir dinin bir fenomen olmakla birlikte birer değer olduğunu ifade eden Smith'e göre dinler, kendi kültürel değerleri içerisinde tanımlanmalı, nominal birimler olarak idrak edilmeye çalışılmalıdır.

İman (faith) ve birikimsel gelenek (cumulative tradition) olmak üzere her dinin iki boyutunun olduğunu ifade eden Smith, bu boyutları birbirine bağlayanın ise fert olduğunu ifade eder. Bu anlamda iman, ferdin iç dinî tecrübesi, Aşkın Varlık'a olan ilişkisi, algısı olarak tanımlanırken, tarihî süreç içerisinde bir nesilden diğerine aktarılabilen, toplu-

mun biriken kültürel değerlerini ifadeye ise büyüyen gelenek kavramı karşılık gelmektedir.

Hindu, Müslüman, Hıristiyan... fertlerin dinleriyle alâkaları bakımından birbirlerinden farklı olduklarını söyleyen Smith, her bir ferdin de kendi büyüyen geleneğinin oluşumunda bir katkısının olduğunu belirtir. Bu farklılık, tarihsel bağlamda değerlendirilmekle birlikte, ferdin kendi dinî geleneğini mutlak olanla özdeşleştirilmesi aşkın ve mutlak olanın tek bir olguya hapsedilmesi bakımından bir nevi putperestliktir. Ayrıca, fertlerin dinî doktrinleri hakkındaki mutlaklık inançları yahut bildirimleri, Tanrı adına konuşmak eylemiyle özdeşleştirilmesi dolayısıyla şirk addedilebilir.²²

Bir din felsefecisinden ziyade dinler tarihçisi kimliğiyle, Hegelvari bir biçimde tarihi mutlakla özdeşleştiren Cantwell Smith, dinî çoğulculuk teorisinde vahiy kökenli dinleri dışarıda bırakmıştır denilebilir. Zira vahiy kökenli bir din açısından şeâir, vahyin bitişiyle noktalanmakta, din tarihin her noktasında büyüyen gelenek ifadesine sığmamaktadır. Smith'in yaklaşımında eksik kalan diğer bir nokta ise, farklı dinlerin farklı hakikat telakkilerinin doğruluk bazında nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin cevabıdır. O, dinî doktrin tarihi aşan bir obje olmadığını belirtmiş, bu nedenle de farklılığın, dinlerin tarih ötesi/aşkın bir iddiaları olamayacağı gerekçesiyle sorunsallığını yok etmiştir. Bu durum, dinlerin hakikat iddialarını kabul etmeyerek üretilmiş bir çözümdür ki, çoğulculuk telakkisinin dayanak noktalarından biri olan perspektivizmi²³ yadsıyarak problemi yok saymış ve problemsizliği çözüm olarak sunmuştur.

Rene Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckardt, Huston Smith ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerin temsil ettiği diğer bir dinî çoğulculuk yaklaşımı ise, tradisyonel/geleneksel ekol olarak isimlendirilmektedir. Hâlidî/perennial felsefenin din anlayışı bağlamında kalan bu ekole göre hakikat/mutlak; tektir, değışmez ve süreklidir. Farklı

dinler ise, aynı hakikatin farklı kültürler içerisindeki formlarıdır. Formsuz şekliyle bize ulaşmayan Mutlak, kullandığı formlar itibariyle görünüşte çeşitliliğe sahip olmaktadır. Bu ontolojik olarak zorunludur, zira form, kavram olarak dahi bizatihi çokluğu içinde barındırır. Farklı formların özde birliği, zâhirde değil bîtında gerçekleşen ve ancak bîtını yönde vukufiyeti olan, üst perspektife sahip kişilerce idrak edilebilen bir birliktir.²⁴

“Bütün yollar aynı zirveye ulaşır” ifadesinin sloganlaştırdığı bu yaklaşım, farklı formlara bürünmüş dinlerin herkes tarafından kavranılamayacak ve de kavranılmaması gereken özde birliğini Güneş metaforuyla izah etmeye çalışır. Seyyid Hüseyin Nasr’ın ifadesiyle, “İnsanoğlu bir güneş sistemi içerisinde yaşamak ve onun kanunlarına uymak mecburiyetinde olmasına rağmen, diğer güneş sistemlerinin varlığının, harmonisinin farkına varabilir. Ancak, bir gezegen içerisinde yaşayan için kendi gezegeni tek ve yegânedir. Buradaki gezegen sistemini bir dini gelenek olarak algılasak, insan elbette kendi sisteminin güneşi ile aydınlanacaktır. Buna rağmen, manevi yetkinliğinin gücü ile, orada olmadan ve sezgisiyle bilebilir ki, her gezegen sisteminin bir güneşi vardır ve bu hem o gezegen sisteminin güneşi hem de bütün güneş sisteminin güneşidir.”

Nasr, inandığı din ile diğer dinleri güneş metaforuyla tek bir potada eşitledikten sonra, din mensubunun inanç objesini diğer objelere nazaran en üst pozisyonda görme arzusuyla şunu ifade eder: “Her sabah şafakla yükselen ve dünyamızı aydınlatan Güneş neden yegâne Güneş olmasın?”²⁵

Tradisyonalistlerin, İslâm’ın tevhid doktrinin mensupları olduklarından hareketle, klasik tasavvufi bir üslupla İbn Arabi ve Mevlana Celaleddin Rumi gibi mutasavvıflardan etkilenmeleri, yaklaşımlarını idrak etmede önemli bir etmendir. “Lâ mevcûde illallâh” ifadesiyle özetlenebilecek vahdetü’l-vucud (varlığın birliği) doktrini Mutlakın varlıkla uzlaşılması gibi farklı bir epistemolojiyi öngörür. Bu

nedenle geleneksel ekol mensupları, din felsefesinin kullandığı modern epistemoloji ve dilin ifade ettiklerini kapsayabilecek bir muhtevaya sahip olmayacağını belirtir, elitist bir yaklaşımla ancak belirli bir grubun idrak edebileceği bu içeriğe, uygun bir bağlam türetilmesi gerekliliğini savunurlar.

Geleneksel ekol mensuplarının en ciddi problemi, farklı din ve gelenekleri kendi bütünlüğü içerisinde kabul edip, aralarındaki farklılık ve çelişkileri izah etmemesidir. Dinler arasındaki ayrışmalarda çelişkidenden çok farklılık ifadesini kullanan ekol mensupları, bu kavramsallaştırmayla problemi asgarî seviyeye indirmekte, aynı görüş üzerindeki ayrışmaların dahi bir çeşitlilik gibi yeni bir epistemolojiyle izah edilebilirliğini savunmaktadır. Örneğin, Hz. İsa’nın Hıristiyanlar ve Müslümanlar açısından konumu gibi bir konu, farklılıktan ziyade açık bir çelişkidir ve farklı bir epistemoloji dahi dindarların bu konudaki hakikat algılarını bütünüyle tevil etmediği müddetçe kabul edilebilir değildir. Hakikat telakkilerinin bütünüyle tevil edilerek farklı bir forma büründürülmesi ise, üzerinde konuşuluyor olanı değiştirmek, dolayısıyla objenin formunu bozarak bu farklı forma yönelik bir çözüm bulmak anlamına gelecektir.

Mezkur ekolün ikinci problemi ise, bilgi edimindeki elitizasyonudur. Dinlerin aşkın birliği, sadece belirli şahıslar tarafından idrak edilebilirdir ve meseleye yönelik herhangi bir idraksizlik ise bizatihi anlamaya çalışan kişinin söz konusu elit dahilinde olamamasından kaynaklanmaktadır.²⁶ Ekolün önemli bir temsilcisi olarak Seyyid Hüseyin Nasr, farklı dinlerin kurtuluş vaatlerinin eşitliğini ifade ederken, güneş metaforuna benzer bir metafor daha kullanır ki buna göre, dünya hem saniyede binlerce mil hızla dönen hem de bize duruyor gibi görünür. Ancak dünyanın binlerce mil hızla havada dönüyor olduğuna şuurlu ve müşahhas bir biçimde inanmamız mümkün değildir. Hatta bu, basit seviyedeki bir astronomi bilgisiyle dahi elde edi-

lebilecek bir bilgi değildir; ancak birkaç astronom böyle bir dünyada yaşadığına inanır.²⁷ Bu mealdeki ifadelerden hareketle, tradisyonalistlerin, doktrinlerini elitist bir yapıya büründürmelerinin, fikirlerini tenkitten kaçırıcı bir işleve sahip olduğu da belirtilmelidir.

Dinî çoğulculuk kavramının günümüzde problem olarak sistematik bir biçimde sunulması, büyük oranda ardında John Hick'in çabalarının bir sonudur. "Faith and Knowledge"²⁸ isimli doktora tezinde Hick, her ne kadar farklı dinlerin, ilahî gerçekliğe verilen farklı cevapları izhar etse de, onlardan her birinin kurtuluşa ve kemale ermeye başarıyla götürebileceği görüşünü savunur.

Dinî çoğulculuk tezini ortaya koyarken John Hick'e birçok entelektüel unsur yardım etmekle beraber, yaşamıyla ilgili pratik detaylar önemli bir rol oynamaktadır. Hick, görev yaptığı New Jersey Presbiteryan Kilisesi'nden, İsa'nın bakire anneden doğduğunu inkâr ettiği gerekçesiyle uzaklaştırılır. Din adamlığı hayatında mensubu bulunduğu kurum ve çevre ile tam bir uzlaşma sağlayamaması, Hick'i resmi Hıristiyanlık anlayışından uzaklaştırmıştır. Çoğulculuk telakkisini savunma noktasındaki iştıyakının menşei olarak Birmingham'daki yaşamı dikkate alınması gereken Hick, burada birçok din mensubu ile samimi ilişkiler kurmuş, farklı dinlere ait ibadethane ve meclislere iştirak ederek mensubu bulunduğu dinî gelenek dışında da dinî tecrübelerle sahip olmuştur. Nitekim kendisi de, bir filozof olarak yeni fikirler değil, bu yeni tecrübelerin kendisini dinî çoğulculuk meselesine çektiğini söylemiştir.²⁹

İnsanlığın yaşadığı dinî süreci lineer/ilerlemeci bir tarzda iki kısma ayıran Hick, ilk dönemin insan hayatının doğal şartı yani "vahiysiz din"i dönemi olduğunu ve bu dönemin bir kabilenin kolektif kişiliğine ya da tabiat unsurlarına ibadet maksadı içerdiğini ifade eder. İkinci dönem ise, ilk dönemin katı sınırlarının aşıldığı ve dinin "altın çağı" olarak

isimlendirilebilecek yeni bir atılımın yaşandığı, içinde bulunduğumuz süreçtir.³⁰

Dinî çoğulculuk tezini ortaya koyarken Hick'in, Ludwig Wittgenstein'in ortak gramer (aile benzerlikleri) kavramından esinlendiği aşikârdır. "Bütün dilleri dil yapan ortak bir şey vardır ve diller birbirlerinden tamamen farklı olmalarına rağmen hepsinin sahip olduğu, özne-yüklem-tümleç gibi ortak gramatik unsurlar vardır" ifadesinden hareketle, "bütün dinleri din yapan ortak birtakım unsurlar vardır ve bu unsurlar da Tanrı-Mutlak-bizatîhi gerçek... diye isimlendirilen şeylerdir" yargısına ulaşılır. Burada Hick'in dinler için öne sürdüğü aile benzerlikleri şöyledir;

- Bütün dinî tecrübelerin mutlak kaynağı olan, bir Gerçek, bir ilahi realite vardır.
- Hiçbir dinî gelenek Gerçek'i doğrudan kavrayışa sahip değildir.
- Tanrı'yı kavrama ve tecrübe etme konusunda her bir din kendince otantik bir metot ortaya koyar.
- Gerçek, bütün tanımlamaları aşar.³¹

Dinî tecrübe ve fitrat kavramları Hick'in çoğulculuk tezinin temel taşlarıdır.³² Doğuştan getirdiğimiz dinî temayüller olarak fitrat kavramı, dinin evrensel ve tabii bir fenomen olduğunu vurgularken, dinî tecrübe kavramı William James'ten mühlhem bir karakter arz eder. Bilgi teorisi bağlamında empirist bir yaklaşıma sahip olan James, bilginin duyu algısının akılda işlenmesi sonucu ortaya çıktığı kanaatinden hareketle, tecrübenin saf bilgiyi oluşturduğunu, dolayısıyla da dinî tecrübenin din olgusunun menşei olduğunu ifade eder.³³

William James'in empirist bakış açısını, dinî çoğulculuk yaklaşımına uyarlayan Hick, dinlerin ilahî ilhamlara açık kişilerin tecrübeleri sonunda oluşmuş özgün insanî sistemler olduğu kanaatindedir. Buna göre, İslâm, Hıristiyanlık, Budizm, Yahudilik ve ötekiler "dinî tecrübenin ırmaklarıdır" ve insan kültürünün birer yaratmaları olarak tarihsel sonuçlar

arasında ortaya çıkmışlardır. Ancak burada dinî tecrübeye yapılan vurgu, dinin insanların tamamen zihinlerinde ürettikleri bir olgu olduğu kanaatini doğurmamalıdır. Zira Hick, aşkın bir Hakikat/ Gerçek'in varlığına ve O'nun müstesna insanlara dinî tecrübe anlarında tesir ettiğine inanmaktadır.³⁴

Hick, bazı dinlerin Gerçek/Hakikat telakkilerinin kökten farklı ve birbiriyle bağdaşmaz olduklarını, ancak Tanrı'nın bütün bu farklı tasavvurlarının doğru olamayacağını vurgular. Ona göre dinin anlamı bu noktada teolojik öğretilerde değil, bireyi dönüştürmede saklıdır. Birey, ben-merkezcilikten, realite-merkezciliğe yönelmeli ve dinin anlamını kavrayabilmelidir.³⁵

Ben-merkezcilikten, realite-merkezciliğe yönelme hususu Immanuel Kant'ın numen-fenomen ayrımına dayanmaktadır. Bizatihi gerçek olan numen ile insanî ve kültürel olarak algılanan gerçek fenomen arasında bir fark söz konusudur. Dolayısıyla bizim bildiğimiz şeyler numenler, şeylerin kendileri değil fenomenleri yani görünüşleridir.³⁶ Bizim dinî alanda duyu algularımızın yönelimleri olarak 'gerçek' adıyla karşılaştıklarımız ise, bizatihi gerçek olmayıp, bizatihi gerçeğin fenomenleri, görünüşleridir. Bizatihi gerçek olanlar numenal alan dahilinde olup duyulanamayan ve dolayısıyla da tanımlanamayandır. Tanımlanamayan alanın birer yorumu olarak fenomenler, yorum olmaları hasebiyle çelişkiye varan farklılığa neden olmaktadır. Bu nedenle gerçeklik çeşitli yollarla tasvir edilebilmektedir.

Hick, numen-fenomen ikiliğine dayanan, mutlak gerçek ile onun farklı tasvirlerini fil metaforuyla anlatır: "Daha önce hiç böyle bir hayvan görmemiş bir grup kör adamın önüne bir fil getirildi. Bir tanesi bacağına dokundu ve filin büyük bir canlı sütün olduğunu söyledi. Başka birisi hortumuna dokundu ve filin büyük bir yılan olduğunu söyledi. Başka birisi filin dışına dokundu ve filin keskin bir saban demiri gibi olduğunu söyledi.. tabi ki hepsi doğru söylemişlerdi, fakat her birisi bütün gerçekliğin sadece

bir cihetine atıfta bulunmuştu ve hepsi de eksik kıyaslamalarla anlatmıştı.³⁷

Gerçeği anlamada, din mensupları kendi çevrelerinin bireysel ve kültürel tuzaklarına düşerek körleşmekte bu nedenle de söz konusu 'kör'lerin yaşadıkları dinlerini tek ve mutlak olarak lanse etmeleri geçersizleşmektedir. Dinler değerlendirilirken doğru ya da yanlış olarak değil, bir hayat formu olarak kabul edilmelidir. Dinin esas amacı olan bireyi ben-merkezcilikten realite-merkezciliğe dönüştürme eylemi de ancak onun bir hayat formu olarak kabulünden geçmektedir. Fenomenal alanın ötesine geçerek numenal alandaki tanımlanamazlığı idrak ve dolayısıyla realite-merkezli bir düşünüşe geçişi kolaylıkla başarabilenler ise mistik karaktere sahip olanlardır.³⁸

Dinî çoğulculuk meselesini, her dinin kendi geleneği içerisinde bir bakış açısı geliştirmesi ve diğer dinleri bu kıstasa göre yargılaması nedeniyle dinî geleneklerin anlam dünyaları içerisinde çözmenin zorluğunun idrakinde olan Hick, çözümünü felsefi üst bir bakış açısında izah etmiştir. Kant'ın numen-fenomen ayrımına dayalı bu felsefi izah, dinlerin kendi gelenekleri içerisinde rasyonalize edilemeyeceği kanaatiyle eşit olduklarını savunur. Sağlam bir felsefi temele dayalı görünen Hick'in tezi birçok açıdan eleştirilmektedir.

İlk olarak, dinlerin önerdiği tanrılar söz konusu tez uyarınca fenomenal unsurlar olarak kalmakta ve bu tanrılar, bizatihi Gerçek olan ile bir dualite yaratmaktadır. Bu durumda 'tanrı' ifadesi dualiteden nasibini alacak şekilde muğlak sınırlar dahilinde kalmakta ve 'tanrı'nın idraki için ona atfedilen sıfatların bizatihi Gerçek olana mı yoksa dinî geleneklerin ürettiği olan tanrılara mı ait sorusu cevapsız kalmaktadır. Ayrıca bu soru; 'tanrı'ya atfen zikredilen sıfatlar birer insan üretimi ise, din ile mitoloji arasındaki farkın ne olduğu sorusuna da neden olmaktadır.

Bizatihi Gerçek, Hick'in yaklaşımında onun tanımlanamazlığı gereği, vasıflandırılmayacak ölçüde

soyut bir varlıktır. Bu denli soyut bir varlık, dinin tanrı/larını ibadet edilemez bir konuma getirmektedir ki, bu durum, bir dinin en temel özelliklerinden biri olan ibadeti ortadan kaldırmış durumdadır. Ayrıca bizatihi Gerçek'in aziz, veli gibi mistik karakterli kişiler tarafından idrak edilebilmesi ve bu seviyeye gelmenin manevi yetkinliği arttırmakla mümkün olması ile dinî çoğulculuk yaklaşımının rasyonel bir izaha sahipliği çelişki arz etmektedir. Zira, bizatihi Gerçek'e iman, dinlerin manevi özelliklerinin kaybolmasına ve mistik karakterlerin oluşmasına mani olmaktadır.³⁹

Netice itibarıyla, John Hick'in dinî çoğulculuk yaklaşımı, temel akideleri efsanelere dönüştürerek, inananların en değerli dinî bağlılıklarını/inançlarını geçersiz kılmaktadır: Müslümanlardan Kur'an'ın Allah'ın amaçları için merkezi öneme sahip olduğunu, Yahudilerden Musa'nın Tanrı ile kesin olarak konuştuğunu, Hıristiyanlardan İsa'nın Tanrı'nın tarih içerisinde bedenlenmesi olduğunu inkâr etmelerini ister. Bu görüşlerin kabulü, yüksek bir şüphecilik bedeli ve inananların yaptıkları ve düştüklerini hiçe saymayı gerektirir.⁴⁰

C. Sonuç ve Değerlendirme

Dinî çoğulculuk yaklaşımlarının ortaya koymaya çalıştığımız tutarsızlık noktaları menşeyini Rene Descartes'in kartezyen meditasyonundan almaktadır diyebiliriz. Zihin olarak kendi varoluşunu kanıtlamaya yönelik metodik şüphesiyle Descartes, varoluşuna dair duyduğu şüpheyle başlattığı akıl yürütme sonucu, cogito ergo sum olarak sloganlaşan şu yargıya varmıştır: "Her şeyden şüphe edebilirim, ama şüphe ediyor olduğumdan şüphe duyamam; ne var ki şüphe etmek düşünmektir ve öyleyse şu kesindir: düşünüyorum o halde varım/benim."

Burada Descartes, varoluşsal olarak birliğe sahip olan ben'ini, şüphe eden ben'i ile, şüphe eden beninden yola çıkarak yargıda bulunan ben'i olmak

üzere iki kısma ayırmaktadır. Yani aynı ben bir yandan eylemde bulunabilirken, diğer yandan eylemde bulunmaktığını tanrısal bir tavırla değerlendirebilmektedir. Bu durum bir dualite oluşturmaktan öte, 'ben'in parçalanışdır ve ontolojik bir imkânsızlık ifade eder.

Dinî çoğulculuk yaklaşımlarında, bir dine mensup olunduğu halde bireyin kendini bu mensubiyetten uzaklaştırarak, adeta kendi üzerinde tanırlaşarak o dine mensubiyetini yargılayabilmesi ve buradan hareketle farklı dinlerle mensubu bulunduğu dini, dinler üstü bir tavırla değerlendirebilmesi, Descartes'in uyguladığı şekliyle tek ben'in parçalanışı ve ontolojik olarak muhal bir tavidir.

Ben'in tevhidî yapısını deforme etmeden, bir din mensubunun diğer din mensuplarına yönelik anlama eyleminin nasılığına Hans George Gadamer'in önyargı kavramı ile cevap verilebilir. Bireyin kendisini hiçbir zaman koparamayacağı etkin tarihsel bir bilinç içerisinde olduğu ve anlama eyleminin ancak bu tarihsel bilinç içerisinde önamlama ve önyargılarla döngüsel bir biçimde gerçekleşebileceğini ifade eden Gadamer, önyargı kavramına pozitif bir anlam yüklemektedir. Buna göre önyargı, sanıldığı aksine anlamın önündeki en büyük engel değil, anlamayı olanaklı kılan unsurdur. Bu nedenle, kültürümüzün üretimi olarak önyargılarımıza yönelik eleştireliliğimizden uzaklaşmamızı öneren Gadamer, kendisi hiçbir yer olan önyargısız bir konumda, anlamamızın da gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını ileri sürer. Yapılması gereken, anlamamızı koşullandıran olumsuz önyargılara ilişkin farkındalığımızı arttırmaktır.⁴¹

Dinî çoğulculuk yaklaşımları bağlamında da birey, dinlerüstü bir perspektife sahip olma imkânsızlığının idrakinde olarak, diğer dinlere yönelik anlama ve davranışta bulunmasını etkileyen önyargılarının yok saymak yerine, mevcut durumuna yönelik farkındalığını artırma çabası içerisinde olmalıdır.

Onun dinî bağlamda anlamasını etkileyen unsurlara yönelik farkındalığı, diğer dinlere yönelik anlayışını mümkün kılmakla beraber, aksi durumda, bireyin muhayyel bir konumdan yaptığı çıkarımlar epistemolojik tutarsızlıklara neden olacaktır.

Dinî çoğulculuk olgusunun mekanizma-bağımlı bir karaktere sahip Batı zihniyeti içerisinde problemleştirildiği akılda tutularak, konunun felsefî izahlarıyla birlikte yüklendiği siyasal-sosyal işlevlerin göz önünde bulundurulması tartışmanın ufku- nu genişletecektir.

Dipnotlar

- * Bu çalışma, 10-11 Mart 2007 tarihinde düzenlenen Bilim ve Sanat Vakfı XVIII. Öğrenci Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.
- 1 Kürşat Demirci, Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 11.
 - 2 Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, s. 126.
 - 3 Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 87.
 - 4 Ahmet Davudoğlu, "İslâm ve Batı Medeniyetlerinde Meşruyet ve Çoğulculuk Meselelerinin Değer Boyutu", Düünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu (Bursa 16-17 Haziran 1990), Ensar Vakfı Yayınları, Bursa 1990, s. 41.
 - 5 Demirci, a.g.e., s. 12.
 - 6 Yücel Bulut, Oryantalizmin Kısa Tarihi, Küre Yayınları, İstanbul 2004, s. 124.
 - 7 John Hick, İnançların Gökkuşuğu, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 8-17.
 - 8 Gürol Irzık, Bilimler Savaşı, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınevi, Ankara 2005, s. 9.
 - 9 Irzık, a.g.e., s. 18.
 - 10 Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, Dinî Çoğulculuk:John Hick'in Düşünceleri Üzerine Tartışmalar, İz Yayınevi, İstanbul 2006, s. 10.
 - 11 Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", İslam Araştırmaları Dergisi, s. 2 (1998/1), s. 152.
 - 12 Yazoğlu, a.g.e., s. 9.

- 13 Michael Peterson v.dğr., Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 383.
- 14 Yazoğlu, a.g.e., s. 9.
- 15 Aslan, a.g.m., s. 149.
- 16 Peterson, a.g.e., s. 384.
- 17 Aslan, a.g.m., s. 149.
- 18 Peterson, a.g.e., s. 385.
- 19 Yazoğlu, a.g.e., s. 11.
- 20 Demirci, a.g.e., s. 18.
- 21 Aslan, a.g.m., s. 154.
- 22 Wilfred Cantwell Smith, "Belief: A Reply to a Response", Numen, vol. 27 (December 1990), <http://www.jstor.org/view/00027189/ap050018/05a00020/0>, s. 247-255.
- 23 Brian Fay, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 105-111.
- 24 İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Aslan, Notlar 1: Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2004, s. 28-30.
- 25 Seyyid Hüseyin Nasr, İnsan ve Tabiat, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991, s. 112.; Seyyid Hüseyin Nasr, Bilgi ve Kutsal, İz Yayınları, İstanbul 1999, s. 253.
- 26 Kutluer, Kılıç, Aslan, a.g.e., s. 35.
- 27 Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı, John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1 (1997/1) s. 184.
- 28 John Hick, Faith and Knowledge, Macmillan Pres, London 1998, s. 113.
- 29 Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", s. 156.
- 30 John Hick, God Has Many Names, The Westminster Press, Philadelphia 1982, s. 134-36.
- 31 Mevlüt Albayrak, "Dinî Çoğulculuk Hipotezi", Tabula Rasa, sy. 7 (2003/1), s. 79.
- 32 John Hick, Problems of Religious Pluralism, St. Martin's Press, New York 1994, s. 123-130.
- 33 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 577.
- 34 Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s. 157.
- 35 Timothy R. Stinnett, "John Hick's Pluralistic Theory of Religion", The Journal of Religion, vol. 70 (October 1990), <http://www.jstor.org/view/00224189/ap040293/04a00050/0>, s. 569-588.
- 36 Cevizci, a.g.e., s. 586.
- 37 Peterson, a.g.e., s. 389.
- 38 Albayrak, a.g.m., s. 86., Acar, a.g.e., s. 391.
- 39 Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s. 162.
- 40 Peterson, a.g.e., s. 395.
- 41 Hans Georg Gadamer, Truth and Method, çev. Donald G. Marshall, Continuum Publishing, Newyork 1993, s. 155-164.