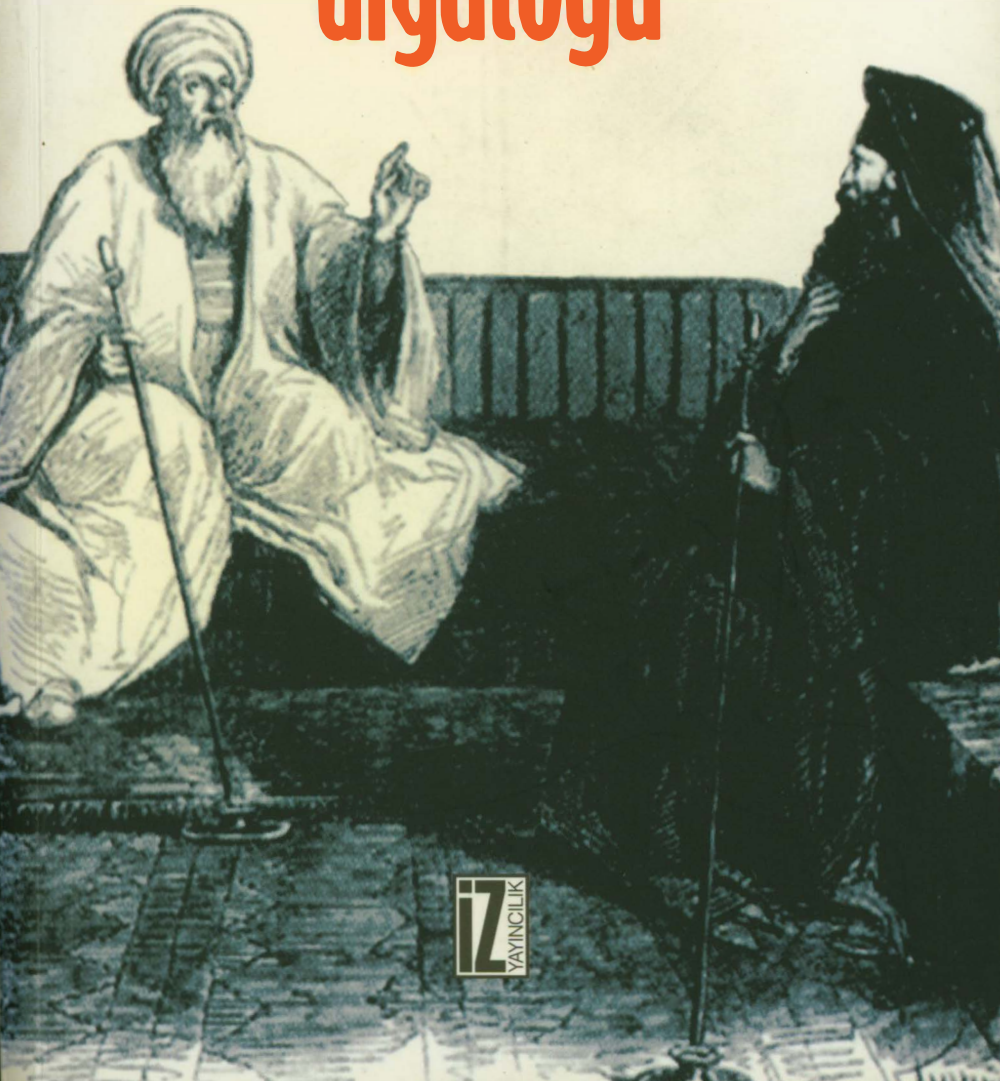
MUSTAFA ALICI

müslüman-hıristiyan diyaloğu



İZ YAYINCILIK

Yrd. Doç. Dr. MUSTAFA ALICI

Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu

Tarihçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri

İZ YAYINCILIK

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALICI

1969 yılında Erzincan'da doğdu. 1988'de Erzincan İmam Hatip Lisesi'nden, 1993'de Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra aynı yıl M.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Kelam Anabilim dalında yüksek lisansına başladı. 1995 yılında *"William Montgomery Watt'da Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı"* adıyla yüksek lisansını bitirdi. Aynı yılın (1995) yazında KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi'ne, Dinler Tarihi Araştırma Görevlisi olarak atandı ve Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dinler Tarihi doktora programına başladı. Nisan 1996-Nisan 1997 tarihleri arasında İtalya (Vatikan) ve İngiltere'de doktora teziyle ilgili araştırmalarda bulundu. 2001 Temmuz'unda *"Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim Işığında İslâm-Hıristiyan Diyaloğu* adıyla doktora tezini bitirdi. Çeşitli dergilerde makaleleri bulunan yazar, halen Dinler Tarihi alanında *klasik ve çağdaş dönem metodolojileri* üzerine çalışmalarına devam etmekte olup KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi öğretim üyesidir. Evli ve iki çocuk babasıdır ve İngilizce, Arapça ve İtalyanca bilmektedir.

İçindekiler

KISALTMALAR 9
ÖNSÖZ 11

GİRİŞ
DİNLERARASI DİYALOG KAVRAMI 17
I. TANIM 19
A. Dinlerarası Diyalog Sürecinin Mahiyeti 21
B. Dinlerarası Diyaloğun Harici Mahiyeti 28
II. DİNLERARASI DİYALOĞUN TARİHİ 31
III. DİNLERARASI DİYALOĞUN ÇEŞİTLERİ 55
A. Uzmanlar Diyaloğu 57
B. Birlikte Yaşam Diyaloğu 60
C. Dinî Tecrübe Diyaloğu 63
IV. DİNLERARASI DİYALOĞUN PROBLEMLERİ 65

BİRİNCİ BÖLÜM
HIRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞU'NUN KİTAB-I MUKADDES TEMELLERİ 71
I KİTAB-I MUKADDES ve DİNLERARASI DİYALOG 76
II. TARİHTE ve GÜNÜMÜZDE HIRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞU 95
A. Tarihte Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu 96
B. Günümüz Hıristiyan- Müslüman Diyaloğu 113
III. KİLİSE ve DİYALOG - MİSYON İLİŞKİSİ 140
A. Katolik Vesikalarında Diyalog ve Misyon 141
1. II. Vatikan Konsili öncesi Katolik Vesikalarında Misyon ve Öteki Dinler 141
2. II. Vatikan Konsili ve Papalık Vesikalarında Diyalog ve Misyon 144

a. Nostra Aetate (Zamanımızda) 147
b. Lumen Gentium (İnsanların Işığı) 147
c. Ad Gentes (Halklara) 149
d. Gaudium et Spes (Neşe ve Ümit) 7
d. Dei Verbum (Tanrı Kelamı) 151
e. Apostolicam Actuositatem (Havarilerin Gayreti) 151

3. Papa VI. Paul'un Vesikalarında (Solemn Magisterium) Diyalog ve Misyon İlişkisi 152
a. Spiritus Paracliti (Paraklit'in Ruhu) 152
b. Progrediente Concilio (Gelişen Konsil) 152
c. Ecclesiam Suam (O'nun Kilisesi) 153
d. Postrema Sessio (Son Oturum) 156
e. Paenitemini (Tevbe) 156
f. Populorum Progressio (İnsanların Gelişmesi) 156
g. Regimini Ecclesiae Universae (Evrensel Kilisenin Yönetimi) 157
h. Evangelii Nuntandi (İncil'in İlanı) 157

4. Papa II. John Paul'un Vesikalarında Diyalog ve Misyon 158
a. Redemptoris Hominis (İnsanların Kurtuluşu) 161
b. Redemptoris Missio (Kurtarıcı Misyon) 161
c. Tertio Millennio Adveniente (Önümüzdeki Üçüncü Bin Yıl) 162
d. Ecclesia in Africa (Afrika'daki Kilise) 163
e. Fides et Ratio (İman ve Akıl) 164
f. Ecclesia in Asia (Asya'daki Kilise) 168
g. Novo Millennio Ineunte (Yeni Millenyum'un Başında) ... 170

5. Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili Vesikalarına Göre Diyalog ve Misyon 172
a. Diyalog ve Misyon (Dialogue and Mission) 172
b. Diyalog ve Davet (Dialogue and Proclamation) 174
c. Diyaloğun Ruhaniyeti (The Spirituality of Dialogue) 182

B. Protestan ve Ortodoks Vesikalarında Diyalog ve Misyon ... 185

IV. HIRİSTİYANLARI MÜSLÜMANLARLA DİYALOĞA İTEN SEBEPLER 199

A. Teolojik Sebepler 199
1. Kitab-ı Mukaddes'e Dayalı Sebepler 199
2. Hıristiyanlaştırmaya (Evangelization) Dayalı Sebepler 202
3. Mesih'in Kurtarıcı Oluşuna Dayalı Sebepler 204
4. Kiliseye Dayalı Sebepler 207
5. Öteki Dinlerde Kutsal Ruh'un ve İlâhi Kelam'ın Varlığına Dayalı Sebepler 210
6.Teolojik Zenginleşmeye Dahalı Sebepler 213
7. İsa Mesih'in İkinci Gelişine Dayalı Sebepler 216

B. Tarihteki İlişkilere Dayalı Sebepler 217

C. Çoğulculuğa Bağlı Sebepler 218
V. DİNLERARASI DİYALOĞA TEOLOJİK YAKLAŞIMLAR 223
A. Dışlamacı Yaklaşım (Exclusivism) 230
1. Dışlamacı Yaklaşımın Temel Özellikleri 234
2. Dışlamacı Yaklaşamın Eleştirisi 246
B. Kapsamacı Yaklaşım (Inclusivism) 249
1. Kapsamacı Yaklaşımın Temel Özellikleri 251
2. Kapsamacı Yaklaşımın Eleştirisi 261
C. Çoğulcu Yaklaşım (Pluralism) 263
1. Çoğulcu Yaklaşımın Temel Özellikleri 268
2. Çoğulcu Yaklaşımın Eleştirisi 280
VI. KİTAB-ı MUKADDES ve MÜSLÜMAN KATILIMCI İMAJI 284
VII. HIRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞUNUN ÇEŞİTLERİ 299
A. Hıristiyan-Müslüman Uzmanlar Diyaloğu 300
B. Hıristiyan-Müslüman Birlikte Yaşam Diyaloğu 303
C. Hıristiyan-Müslüman Dinî Tecrübe Diyaloğu 307
VIII. HIRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞUNUN PROBLEMLERİ 312
A. Hıristiyan-Müslüman Uzmanlar Diyaloğu Problemleri 316
B. Hıristiyan-Müslüman Birlikte Yaşam Diyaloğu Problemleri 319
C. Hıristiyan-Müslüman Dinî Tecrübe Diyaloğu Problemleri 321

İKİNCİ BÖLÜM
İSLÂM-HIRİSTİYAN DİYALOĞU'NUN KUR'ÂN-I KERİM TEMELLERİ 325
I. KUR'ÂN-ı KERİM ve DİNLERARASI DİYALOG 327
II. TARİHTE ve GÜNÜMÜZDE MÜSLÜMAN-HIRİSTİYAN DİYALOĞU 329
A. Tarihte Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu 343
B. Günümüzde Müslüman–Hıristiyan Diyaloğu 352
III. MÜSLÜMANLARIN HIRİSTİYANLARLA DİYALOĞA GİRME SEBEPLERİ 365
1. Kur'ân-ı Kerim'e Dayalı Sebepler 365
2. Davete Dayalı Sebepler 368
3. Tarihe Dayalı Sebepler 383

4. Çoğulculuğa Bağlı Sebepler 384
IV. KUR'ÂN-ı KERİM ve HIRİSTİYAN KATILIMCI İMAJI 387
A. Kur'ân- Kerim 'de Hıristiyanlar (Nasârâ) 394
1. Hıristiyanlardan Olumlu Yönde Bahseden Âyetler 400
2. Hıristiyanlardan Olumsuz Yönde Bahseden Âyetler 404
B. Tarihte ve Günümüzde Hıristiyan İmajı 409
V. MÜSLÜMAN-HIRİSTİYAN DİYALOĞU ÇEŞİTLERİ 415
A. Müslüman-Hıristiyan Uzmanlar Diyaloğu 416
B. Müslüman-Hıristiyan Birlikte Yaşam Diyaloğu 419
C. Müslüman-Hıristiyan Dinî Tecrübe Diyaloğu 428
VI. MÜSLÜMAN-HIRİSTİYAN DİYALOĞUNUN PROBLEMLERİ 433
A. Müslüman-Hıristiyan Uzmanlar Diyaloğu Problemleri 441
B. Müslüman-Hıristiyan Birlikte Yaşam Diyaloğu Problemleri 445
C. Müslüman-Hıristiyan Dinî Tecrübe Diyaloğu Problemleri 447

SONUÇ 451
BİBLİYOGRAFYA 465
İNDEKS 495

Kısaltmalar

AA	:Apostolicam Actuositatem
AG	:Ad Gentes
a.e.	:Aynı Eser
a.g.e.	:Adı Geçen Eser
a.g.m.	:Adı Geçen Makale
a.mlf.	:Aynı Müellif
(A.S.)	:Aleyhisselam
c.	:Cilt
Denzinger	:Denzinger Enchridion Symbolorum, Bologna 1995.
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988-
DM	:Dialogue and Mission
DP	:Dialogue and Proclamation
DV	:Dei Verbum
EA	:Ecclesia in Africa
EIA	:Ecclesia in Asia
ed.	:Editör
E.J.R.	:The Encyclopedia of The Jewish Religion, London 1967.
EN	:Evangelii Nuntiandi
ES	:Ecclesiam Suam
E.R.	:The Encyclopedia of Religion, New York 1987.
E.R.E.	:Encyclopedia of Religion and Ethics, New York 1980.
FER	:Fides et Ratio
Hz.	:Hazreti
haz.	:Hazırlayan
LM	:Lumen Gentium
M.Ö.	:Milattan Önce
M.S.	:Milattan Sonra
nşr.	:Neşreden
NA	:Nostra Aetate
N.D.C.T:	A New Dictionary of Christian Theology, Kent 1996.
N.D.T.	:New Dictionary of Theology, Leicester 1988.
N.I.B.	:Nelson's Illustrated Bible Dictionary, New York 1986.
NMI	:Novo Millennio Ineunte
ö.	:Ölümü
PP	:Populorum Progressio
RH	:Redemptor Hominis
RM	:Redemptoris Missio
trc.	:Tercüme, tercüme eden
ts.	:Tarihsiz
sad.	:Sadeleştirenler
SP	:Spritus Paracliti
sy.	:Sayı

Önsöz

Yeryüzünde yaşayan pek çok din, ortak bir gaye olarak, kendi belirlediği kurallar çerçevesinde, inananlarını günahtan, nefretten ve öteki insanlara kötülükte bulunmaktan men etmekte, insanlar arasında barışı, sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, eşitliği ve işbirliğini emretmektedir. Ancak bu ortak gayenin yanında dinlerin az veya çok birbirlerinden farklı yönleri de vardır. Dinlerarası ilişkileri diğer din bilimlerinden daha fazla önemseyen bir disiplin olarak Dinler Tarihi'ne göre dinî sistemlerin başta öğretileri ve ibadetleri olmak üzere temel fenomenleri ve bunlardan doğan teolojileri, gelenekleri, bilhassa dünya görüşleri açısından farklılıklar mevcuttur. Şu açıktır ki dinler arasındaki bu gibi farklılıkların başlıca kaynağı tabii olarak dinlerin kurucuları, kutsal kitapları ve özgün tarihleri boyunca şekillenen dinî yapılarıdır. Bu farklılıklar, çoğu kez dinler arasında polemiklere, savaşlara, dışlamacı tavırlara veya kayıtsızlıklara sebep olmuştur. Ancak artık günümüzde dinler arasındaki ilişkilerde, onları biraraya getiren ortak noktaların bulunması, anlaşılması, paylaşılması, hatta yaşanması ve açıkca vurgulanması daha çok öne çıkmaktadır.

İki taraf arasında meydana gelen bir iletişim süreci olarak *diyalog*, bilhassa 1960'lardan itibaren öncelikle katoliklerin inisiyatifinde başlamış, yavaş yavaş diğer din mensuplarının

gündemine girecek kadar genişleyerek yeni boyutlar kazanmaya devam eden bir kavram haline gelmiştir. Artık günümüzde pek çok farklı din mensubu, aralarındaki işbirliğini, güveni, birbirini anlamayı ve birlikte yaşamayı diyalog yoluyla sürdürmek ve geliştirmek istemektedir. Zira bu insanlar, birbirleriyle iyi ilişkiler kurma veya düzenleme zorunluluğunu geçmişte olduğundan da fazla hissetmektedirler.

Bunların yanında bir din, eğer misyoner karakterdeyse, ötekilerle "yakın ve hatta sağlıklı ilişkiler kurma" fikrini mensuplarına daha fazla aşılamak ihtiyacını hissedecektir. Zaten yeni bin yıla girdiğimiz şu dönemde günümüzün çoğulcu toplumları, kaçınılmaz bir şekilde farklı din mensuplarından soyutlanmayan ortamlara ve oluşumlara doğru hızla gitmektedirler. Şu açıktır ki başta hıristiyanlar ve müslümanlar olmak üzere farklı din mensupları, çoğulcu bir toplumda, tarafların kendi inançlarını ve kültürlerini daha iyi yaşayabilmelerine imkan sağlayacak fırsatlar peşindedirler. Çünkü görülmüştür ki günümüzde dinler arasında meydana gelecek şumûllü bir barış ve hoşgörüyü esas alan bir yakınlaşma ortamı olmadığı müddetçe bireyler ve milletler arasında huzurun ve uyumun sağlanması mümkün değildir.

Günümüzde dünya nüfusunun 1/3'ünden fazlasını teşkil eden müslümanlarla hıristiyanların arasındaki diyalog, aslında dünyanın barış ve huzurunu da olumlu yönde artıracak güçtedir. Hatta müslüman-hıristiyan diyaloğu, bir anlamda öteki dinler arasındaki ilişkilerin geleceğini de etkileyebilecek kudrete sahip olabilir. Zaten her iki taraf da, ilişkilerini diyalog süreci içinde daha kolay geliştirebileceklerini düşünmekte ve geri dönülemez safhaya girdiklerini sosyolojik ve akademik açıdan kabul etmektedirler. Zaten dünyanın bu iki büyük dinine mensup insanlar arasındaki diyalog süreci, yarım asırlık diyalog tarihindeki en anlamlı karşılaşma örneklerinden biridir.

Buradan hareketle bizi bu çalışmaya "dinlerarası diyaloğun her iki tarafın anlamasıyla ortaya konulan mahiyetini

tesbit etmek ve çerçevesini çizmeye çalışmak" ile "her iki din mensupları arasında meydana gelen diyaloğun, sosyal ve kültürel yönünü de ihmal etmeden özellikle kutsal kitapları esas alarak teolojik temelleriyle ele almak" gibi iki temel gaye yönlendirmiştir.

Kur'ân-ı Kerim, Sünnet hatta müslümanların tarih içindeki pratikleriyle şekillenen İslâm geleneği, hıristiyanlar ve Hıristiyanlık hakkında başka hiçbir dinin yapamayacağı kadar "derinden" ve önemli kavramsal ve fenomenolojik açılımlara sahip olduğundan bu tür bir karşılaşmaya çok rahatlıkla *İslâm-Hıristiyan Diyaloğu* denebilir. Kaynaklarındaki bol veri birikimiyle kendilerini öz güvende hisseden müslümanlar hıristiyanlarla böyle bir süreç yaşamaktan asla çekinmemektedirler. Bu bakımdan bu diyalog sürecinin bir tarafında son dine mensup olmanın vermiş olduğu rahatlıkla önceki ilahi kökenli dinleri kucaklayıcı karakteriyle rahat hareket edebilen ve dolayısıyla dinlerdeki her türlü iyi, insanî ve fıtri hareketi "öz malıymış" gibi sahiplenen müslüman bulunurken, diğer tarafında ise klasik dönem misyolojileri yeniden gözden geçirerek icat edip inisiyatifini elinde bulundurduğu diyalog kavramıyla müslümanlara yakınlaşmada önemli ve yepyeni bir süreç başlatan hıristiyan kesim bulunmaktadır. Bu süreç, pratik açıdan aynı zamanda her iki tarafın dindarlık samimiyetinin ve insanlık onurunun test edildiği önemli bir meydan okuma hükmündedir. Bu bağlamlar düşünüldüğünde bu sürece, kültürel değerlere odaklanan geleneklerin yakınlaşması olarak *Müslüman- Hıristiyan Diyaloğu* adını vermek de yanlış olmayacaktır. Bu tür isimlendirmede müslümanların dikkat etmesi gereken tek önemli detay, karşılaşmalar sırasında aşırı derecede antropolojik (bilhassa *kültürel/ kültürlerarası*) vurgu yapılarak dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'in gözardı edilme riskinin varlığıdır.

Bu çalışma, her şeyden önce bir Dinler Tarihi doktora tezi olarak *her türlü normatif kaygıdan uzak*, yoğun bir akademik çabayla 2001 yılında tamamlandı ve son gelişmeler ışığında ye-

niden değerlendirilerek güncellendi. Eserde iki tarafın diyalog için kutsal kitaplarında veya geleneklerinde buldukları kutsal veriler, dindarları diyaloğa yönlendiren temel teolojik söylemler, tarihsel ve çağdaş karşılaşma örnekleri, her iki tarafı diyaloğa iten temel sebepler, diyalog çeşitleri ve problemleri ele alınmıştır. Bu açıdan çalışmamız; tarihsel yönünü ihmal etmeden hem müslüman hem de hıristiyan tarafca fiili olarak "anlamlandırılan" diyalog sürecini pek çok perspektiften "yansıtmaya", "olduğu gibi betimlemeye" tarafsız olarak "yorumlamaya" ve alt başlıklarını "gruplandırmaya" çalışan *tarihsel fenomenolojik* bir yaklaşım sergiler. Dolayısıyla burada asıl amaç, müslüman veya hıristiyan tarafları yargılamak değil, iki taraf arasında meydana gelen diyaloğu tam olarak yansıtmaya çabalamaktır. Çünkü çağdaş fenomenolojik yaklaşımı benimsemiş bir Dinler Tarihçi için hem "dindarın anladığı anlam" hem de sosyo-kültürel bağlamda "dindardan dışa yansıyan objektif anlam yapıları" fazlasıyla önem taşır.

Şunu tekrar belirtelim ki İslâm ve müslümanların Kitab-ı Mukaddes'te bulunmayışı, hıristiyan tarafın, onlar hakkında teolojik paradigmalar üretmesine engel olmamıştır. Öyle ki başta katolikler ve protestanlar olmak üzere hıristiyanlar, geliştirdikleri pek çok diyalog yaklaşımıyla İslâm, Hinduizm, Budizm gibi Kitab-ı Mukaddes'te bulunmayan dünyanın büyük dinlerini hatta ilkel kabile dinlerini çağdaş hermenötik metotlar veya yenilenmiş teolojik söylemler geliştirerek bir ölçüde aşmak istemektedirler.

Bu bağlamda çalışmamız biri giriş olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır; Giriş Bölümü, genel anlamda *dinlerarası diyaloğun* tanımını, tarihini, çeşitlerini ve buna dayalı olarak ortaya çıkan temel diyalog problemlerini işlemektedir. Bu bölüm ağırlıklı olarak müslüman ve hıristiyan kesimlerin ortak diyaloğ anlayışlarını yansıtmakta olup diğer din mensuplarının katkılarını da da az da olsa kapsamaktadır.

Birinci Bölüm, *Kitab-ı Mukaddes bağlamında* hıristiyanların müslümanlarla diyaloğunu konu edinmektedir. Bu çerçeve-

de öncelikle Kitab-ı Mukaddes'in hıristiyan diyalog anlayışına ışık tutacak dinlerarası karşılaşma örnekleri ve onun diyaloğun temel karakteristiklerine verdiği teolojik katkılar işlenmiştir. Yine diyaloğun hıristiyanlarca anlamlandırılan güncel teolojik anlamı için bu kavramın misyon ile ilişkisine ve bu ilişkinin katolik ve protestan dökümanlarında (ve kısmen ortodokslarda) aldığı yorumlara başvurulmuştur. Bunun yanında diyaloğa anlam veren bir diğer temel etken olarak hıristiyanların Kitab-ı Mukaddes bağlamında öteki dinler hakkında geliştirdikleri dışlamacı, kapsamacı ve çoğulcu paradigmalar da detaylıca incelenmiştir. Bu çağdaş açılımlar, aynı zamanda "diyaloğa teolojik yaklaşımlar" olarak önemli işlev görmektedirler. Bu tür teorik bilgilerin yanısıra pratik açıdan hıristiyanların müslümanlarla diyaloğa girme sebepleri, diyaloğa giren hıristiyan katılımcının müslüman taraf hakkındaki imajı, iki taraf arasındaki diyalog çeşitleri ve problemleri de ele alınmıştır.

İkinci Bölüm, müslümanlar için kavramsal açıdan "yeni" ama pratikte "zimnen ve zaten varolan" diyaloğu *Kur'ân-ı Kerim bağlamında* incelemektedir; herşeyden önce Kur'ân-ı Kerim, Yeni Ahit haricinde Hz. İsa'ya ve hıristiyanlara sayfalarında yer veren tek kutsal kitaptır. Yine Dinler Tarihi şahitlik etmektedir ki tarihte müslümanlar için en fazla dinlerarası yakınlaşma, ortak tarihî ve kültürel mirasa sahiplenme, polemik, amansız rekabet hatta kanlı savaş, hıristiyanlarla cerayan etmiştir. Artık günümüzde gittikçe artan bir karşılaşma eğilimi olarak müslüman-hıristiyan diyaloğu, klasik dönem ilişkilerin yerini almak niyetindedir. Bu bakımdan bu bölümde müslüman katılımcının elindeki diyaloğun mahiyetine ana şeklini veren Kur'ân-ı Kerim'in referanslarını, müslümanlar için oldukça gurur kaynağı olan müslüman-hıristiyan diyalog tarihçesini, günümüzde müslümanların hıristiyanlarla diyaloğa girme sebeplerini, müslümanın yaklaşımını belirlemede önem arzeden hıristiyan imajını, iki taraf arasındaki diyalog çeşitlerini ve bu çeşitlere bağlı gelişen ve çoğunlukla endişeyle karşılanan bazen meydan okumalar olarak

görülebilen diyalog problemlerini ele aldık. Bu bağlamda çalışmamızın "Türkiye'de şu ana kadar *iki taraf arasındaki diyaloğun* mahiyeti ve programını sistematik olarak ortaya koyan ciddi araştırmalar yapılamamış olması" şikayetlerine bir açıdan cevap olmasını ümit etmekteyiz.

Son olarak gerek ilim hayatına atılmamda gerekse çalışmanın ortaya çıkmasında her türlü desteğini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a şükran ve minnet duygularımı sunarım. Yine hıristiyanların diyalog anlayışıyla ilgili olarak yurtdışında araştırma yapmamda her türlü idari ve manevî yardımlarını esirgemeyen Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kemal S. Sandıkçı'ya teşekkür etmem gerekir.

Ayrıca; çalışmaya olumlu ve yapıcı tenkitlerde bulunan veya doküman sağlayan Türkiye Dinler Tarihi Derneği Genel Başkanı Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'e, Prof. Dr. H. Bekir Karlığa'ya, Prof. Dr. Ahmet Güç'e, Yrd. Doç.Dr. Kürşat Demirci'ye; Roma'da bulunduğum müddet içinde katoliklerin diyalogla ilgili kaynaklarına ulaşmamda kolaylık sağlayan *Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili (PCID)* ve *Papalık İslâm ve Arap Araştırmaları Enstitüsü (PSAI)* yetkililerine; İngiltere'de kalışım sırasında protestan kaynaklarına ulaşmamda yardımcı olan Bristol, Trinity College; Birmingham, Selly Oack College; Ware, All-Nations Christian College mensuplarına, tezin her aşamasındaki katkılarından dolayı fakültemdeki mesai arkadaşlarıma; nihayet çalışmanın yayınlanması için bizleri gayretlendiren Prof. Dr. Yumni Sezen, Prof. Dr. İlhan Kutluer hocalarıma ve basımı gerçekleştiren İz Yayıncılık yönetimine teşekkür etmeliyim.

Yrd. Doç. Dr.Mustafa ALICI
4 Nisan 2005 RİZE

GİRİŞ

DİNLERARASI DİYALOG KAVRAMI

I.

Tanım

Diyalog kelimesi aslen Grekçe olup (dialogos), "sohbet" demektir[1]. Aynı kelimeden türetilen "dialogizomai" tartışmak, telakki etmek, delil öne sürmek, akıl yürütmek; "dialogizomos" düşünce, tasavvur, akletme, planlama, münakaşa, şüphe etme, istidlal anlamlarına gelmektedir[2].

Grekçe'den Latince'ye sohbet anlamında "dialogus"[3] şeklinde geçen, Latince'den de öteki Batı dillerine aktarılan diyalog (dialogue) terimine yüklenen anlamlar oldukça fazladır; buna göre diyalog, iki veya daha fazla kişi arasındaki sohbet, bir insan ile bir nesne (mesela bilgisayar) arasındaki ilişki veya alışveriş, fikirlerin veya düşüncelerin karşılıklı değişimi anlamında kullanıldığı gibi bilhassa içinde iki veya daha fazla karakter bulunan bir tiyatro eserinde karakterler arasında karşılıklı söylenen sözler (replikler) bütününe; bir film senaryosunda, olayın akışı içinde oyunculardan söylenmesi istenen metne de denilmektedir[4].

1 D. P. Simpson, *Cassell's Latin-English, English-Latin Dictionary*, London 1994, 187; Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions" *E.R.*, IV, 345.
2 William F. Arndt - F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979, 186.
3 Simpson, a.g.e., 187.
4 *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Massachusetts 1991, 350; *Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française*, Paris 1984, 585.

Kelime Fransızca'dan Türkçe'ye diyalog[5] şeklinde geçmiştir. Kelimeye yüklenen Batı dillerindeki anlamların dışında, "anlaşma", "uyum sağlama" veya "bu yolda yapılan çalışmaları" da kapsamaktadır[6].

Dinlerarası diyalog ise, farklı dinlere mensup insanların inançlarını ve düşüncelerini birbirlerine zorla kabul ettirme yolunu seçmeksizin eşitlik, hoşgörü, doğruluk, samimiyet, sevgi ve saygılı bir iyi niyet içinde ortak olan veya olmayan bir meselede barış, hürriyet ve açıklık atmosferinde, ötekini öğrenmek, bilmek, tanımak, dinlemek ve anlamak maksadıyla, karşılıklı konuşabilmelerini, işbirliğine gidebilmelerini, birlikte yaşayabilmelerini ve birbirlerini tecrübe edip hatta uzlaşabilmelerini sağlayan bir karşılaşmadır[7].

Dinlerarası diyalog, dinler arasındaki farklılıkların temel dayanaklarından olan inanç ve değerlerin yanısıra antropolojik açıdan ortak noktaların belirginleştiği etik, estetik, kültürel ve entellektüel alanlara da yönelmektedir. Kişilere gerçek kimliğini kazandıran ve davranışlarını belirleyen ana unsur kültür olduğu için[8], dinlerarası diyalog, aynı zamanda uygun bir ortam yaratarak farklı kültürlerin doğal alış-verişini sağlamaya çalışan kültürlerarası ilişkilere de açıktır[9]. Zira dinle-

5 Mustafa Nihat Özün, *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü*, İstanbul 1962, 49; Ali Püsküllüoğlu, *Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü*, Ankara 1997, 93-94.

6 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, c. I, 605; *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1995, c. I., 680.

7 Çeşitli diyalog tanımı için; Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 396; Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 5; Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", *Dinî Araştırmalar*, c. I, sy.1 (1998), 31; Philip H. Hwang, "Interrreligious Dialogue: Its Reasons, Attitudes & Necessary Assumptions", *Dialogue & Allience*, c. III, sy.1 (Spring 1989), 10-12; Leonard Swidler, "The Dialogue Decalogue, Ground Rules for Interreligious Dialogue", *Current Dialogue*, Summer 1983, 6; Mariasusai Dhavamony, "The Christian Theology of Interreligious Dialogue", *Studia Missionalia*, c. XCIII (1994), 64; a.mlf., *Teologia delle Religioni*, Milano 1997, 289.

8 Bekir Karlığa, "(Açılış Konuşması)", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 13-14.

9 Jfrgen S. Nielsen, "The Contribution of Interfaith Dialogue Towards A Culture of Peace", *Current Dialogue*, December 2000, 24-27; Frantisek Novosad, "The Clash of Cultures and The Accomodation of Otherness", *Dialogue and Universalism*, 12/2000, 81-85.

rarası diyaloğun daha gerçekçi ve daha verimli olabilmesi için, ampirik ve çıkarcı ifade ile sınırlandırılmaması, aksine her katılımcının kültürel değerlerini de taşıması gerekir. Bunu gerçekleştirmek için ise öncelikle bu değerleri doğru bir şekilde anlamak gerekir. İşte bu noktada dinlerin ana kaynaklarına inme zarureti bulunur[10]

A. Dinlerarası Diyalog Sürecinin Mahiyeti

Dinlerarası diyalog sürecinde önemli üç safha göze çarpmaktadır:

1. Bizim karşı taraf hakkında bir şeyler öğrendiğimiz ve –varsa yanlış bilgiye sahip olduğumuzu anladığımız- safha; buna, karşı tarafı anlama/algılama safhası da diyebiliriz. Bu safhada, karşılaşma ilk defa oluyorsa ani bir şok ve öteki hakkında ilk elden bir bilgi, farklı bir hayat anlayışı ve dünya görüşü ortaya çıkacaktır. Bu safhada aynı zamanda "öteki taraf tecrübe edilebilecek" yani ona ve dünyasına nüfuz edilebilecektir.
2. Karşımızdakinin dininde var olan, ona göre hakikat, değerli ve kutsal olan şeyleri farketmeye başladığımız safha; bunu algılamak için karşı tarafın yapacağı vurgular da çok önemlidir. Bu, tarafları birbirlerini inkardan varlıklarını kabule götürecektir.
3. Diyaloğun son safhası; artık daha önce iki tarafın bir araya gelemedikleri değerlere varma safhasıdır. Böylece dinler ve mensupları arasında önceden örülen duvarların yıkılması ve cehalet örtülerinin ortadan kaldırılması gerçekleşmiş olacaktır. Bu safhaya "diyalog bilinci" safhası da diyebiliriz[11]. Zira tarafların ait olduğu dünyaya, topluluğa, sorumlusu olduğu ve ilişki içinde bulunduğu ortama yönelik karşılıklı bi-

10 Küçük, a.g.m., 34.
11 Swidler, a.g.m., 9.

linç değişikliği, tarafları karşılıklı uzlaşmaya hatta beraber yaşanabilir veya genişleyebilir bir toplum duygusuna götürecektir[12].

Diyalog teriminin temel karakteristikleri, bizzat diyalog tanımından çıkmaktadır. Bunlar, aynı zamanda diyaloğun süreç içi normlarını oluştururlar.

Herşeyden önce diyaloğa uygun konuşma, iletişim açısından hem taraflar arasında meydana gelen *bir ilişki süreci*, hem de böyle bir ilişkide tarafların iletişimlerinin tabiatını belirleyen, onları düzenleyen karakterlere sahiptir[13]. Zaten diyaloğa girerek ilişki kurmak, karşılıklı olarak seçme ve seçilme, aktif ve pasif olma durumudur[14]. Böylelikle kişi, farklı dinlere mensup kimselerle karşılaştığını anlar. O, aynı zamanda kurallara uyabilen, soru-cevap ilişkisine katlanabilen katılımcı olduğunu bu ilişkiyle gösterir. Sonuçta "basit ve sıradan bir ilişki içinde olmadığını" ilk bakışta kavrar.

Yine diyalog ortamında farklı dinlere mensup katılımcı, *doğal, rahat, teklifsiz ve karşı tarafa gönderdiği mesaj açısından samimidir*. Yani böyle bir ortam, her iki tarafı, "olduğu gibi" yansıttığından *objektif ve önyargısız* olmayı gerektirir. Çünkü diyalog, ciddi bir ortamda ve güven içinde tarafların karşılaşmasını sağlar[15]. Önyargıların olduğu bir ortamda diyalog taraflarının birbirlerini eşit görmeleri zordur[16].

Diyalog, aynı zamanda taraflara *alçak gönüllü* olmayı öğretir; başka dinleri küçültücü sıfatlarla değerlendiren bir din mensubunun söz konusu dinlere mensup insanlarla biraraya gelmesi zorlaşabilir. Aslında insanlara karşı alçak gönüllü ol-

12 Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither- and Why?", *The History of Religions-Essays in Methodology*, ed. Mircae Eliade- Joseph M. Kitagawa, Chicago-London 1973, 54.

13 Reuel L. Howe, *The Miracle of Dialogue*, Edinburgh 1969, 67.

14 Martin Buber, *I and Thou*, trc. Walter Kaufmann, New York 1970, 62; *Guidelines For A Dialogue Between Muslims And Christians*, Roma 1969, 12.

15 Mariasusai Dhavamony, "The Christian Theology of Interreligious Dialogue", *Studia Missionalia*, XCIII (1994), 61

16 Sani M. Yagi, A.R. Rasheed, "Exclusivism in The Gospels and the Qur'an-A Discourse Analysis", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 1 (1997), 24.

mayı emreden referanslar taşıyan iki din arasındaki diyalog, daha kolay olacaktır[17].

Yine diyalog bir "Ben-Sen" ilişkisi olduğundan, katılımcı bir diğeri için deneyim ve kullanım nesnesi olamaz. Aksine her iki taraf, *eşit derecede* birbirlerine seslenir ve birbirlerine seslenildiğini algılarlar[18]. Ancak bu eşitlik, tüm dinlerin eşit derecede hak veya batıl olmaları veya eşit derecede iyi veya kötü olmaları veya din mensuplarının karakter bakımından eşit derecede iyi veya kötü olmaları anlamına gelmez. Burada eşitlikten maksat ilişki açısından eşitlik ve uygunluktur[19].

Diyalog, *ifade hürriyetinin neticesinde düşüncelerin çoğulculuğunu* da meydana getirir. En az iki farklı bakış açısını ortaya koyan diyaloğa uygun ilişkinin temelinde, farklı fikir ve görüşlerin ifade edilmesi ve anlaşılması vardır. Hür bir şekilde ifade edilen görüşlerin farklılığı, diyaloğun tekdüze bir tarz olmadığının göstergesidir[20]. Bu aslında diyaloğun da en önemli dayanaklarından biridir. Çünkü kültür, dil, etnik özgürlüklerin yanısıra böyle bir ifade özgürlüğü, karşılıklı ilişki içinde olan insanlar için önemli bir insanlık şartıdır[21].

Neticede dinlere yönelik ifade özgürlüğü olmadan, diyalogdan, dostluk ve sevgiden bahsetmek mümkün değildir[22]. İfade özgürlüğü, aynı zamanda bir dinin anlatılmasını da içe-

17 David J. Bosch, *Transforming Mission*, New York 1991, 484-485.

18 Walter Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak-Nietzche, Heidegger, Ve Buber*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, 214.

19 Ali Rafet Özkan, "Diyalog Eşit Şartlarda Yetkin Eller Tarafından Yapılmalı" *Türk* Yurdu, Ocak 2005, sy. 209, 40-41; ayrıca Mariasusai Dhavamony, *Teologia delle Religioni*, Milano 1997, 254; Paul F. Knitter, "Common Ground or Common Response? Seeking Foundations for Interreligious Discourse", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy.2 (1992), 112

20 Martin Goldsmith, *"What About Other Faiths?"*, London 1989, 142.

21 JustoLacunza –Balda, "Religious Freedom, The Basis of Dialogue", *Encounter*, (January –February 1992), 2.

22 Ekrem Sarıkçıoğlu, "A GeneralOutlook on Islam- Christianity Dialogue", *Religions, Cultures and Tolerance Past and Present La Tolerance, Les Cultures et Les Religions Hier et Aujourd'hui (1-2 November –Novembre 1990)*, Ankara 1991, 95.

rir. Aksi takdirde tarafların dinlerini anlatmalarını, yaşamalarını ve yansıtmalarını kısıtlamak diyaloğu yok edebilir[23].

Diyalog, aynı zamanda dindarlar arasındaki *hoşgörüyü* de belirginleştirmektedir. Hoşgörü, inançların, fikirlerin ve uygulamaların konuşulmasında ve tartışılmasında ikna etme yönteminden ayrılmamak veya ayrılmamaya çalışmak demektir. Bir anlamda hoşgörü, güçlü olanın zayıf olan karşısındaki dengeli tutumunu da ifade eder[24].

Böylece mevcut farklılıklara ve ihtilafların varlığına rağmen ötekinin var olma hakkının tanınması sağlanabilecektir[25]. Aslında daha açık bir hoşgörü, ötekinden nefret etmeme bilincini kazandıran bir erdemden başka bir şey değildir. Hoşgörülü olmak, aynı zamanda ötekilerin dinlerine kayıtsız kalmamayı ve onlarla ilgilenmeyi de öğretir[26].

Hoşgörü, bir bakıma, başka inanç ve kanaatlere *saygılı olma*, farklılıklardan rahatsız olmama halidir. Başka inanç ve kanaatlerin varlığına hak tanımak, "kendi inanç ve kanaatlerine bağlı olmamak" anlamına değildir. Bundan dolayı insan, hem inançlarına bağlı hem de hoşgörülü olabilir. Hoşgörü manevî hürriyetlerin sağlanması ve korunmasında da en uygun ortamı hazırlar. Aslında din ve fikir alanındaki farklılıkların ve çoğulcuğun yokedilmesi veya bastırılması insan tabiatına da aykırı sayılır[27].

Bunun neticesinde insana uygun olan hareket tarzı, farklı düşünce sahiplerine karşı düşmanca davranıp farklılıkları yok etmeye çalışmak değil, yanlış olarak görülen fikir ve ka-

---

23 "The Twelfth Lambeth Conference of The Anglican Communion (16 July –8 August 1988), *Islamochristiana*, sy.15 (1989), 197.

24 Mehmet S. Aydın, " Hoşgörünün Dini Temelleri", *Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış- Din-Felsefe-Laiklik*, ed. Mehmet Gündem, İstanbul 1999, 171.

25 Arij A. Roest Crollius, "The Concept of Tolerance and Our View of The Other : On The Different Mental Attitudes Found in West and East Asia", *Religons, Cultures and Tolerance Past and Present La tolerance, Les Cultures et Les Religions Hier et Aujourd'hui.(1-2 November –Novembre 1990)*, Ankara 1991, 1.

26 Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa, New York 1958, XXXV.

27 Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987, 112-113.

naatleri değiştirme yollarını aramaya çabalamaktır. Zira insanlar fikir ve kanaatleriyle birlikte doğmazlar, aksine onları sonradan edinirler ve bundan dolayı da bu fikirlerin değişebilmesi mümkündür[28].

Bir dinin hoşgörüye açık olup olmadığı hususunda bir takım şartlar ileri sürülmektedir: 1. Söz konusu din, ötekilere açık bir din midir? 2. Kendi ilkelerini makul bir zeminde (mesela diyalog zemininde) tartışmaya razı olur mu? 3. Anlatma, öğrenme ve benimsetme faaliyetlerindeki yöntemi ikna yolu mudur? 4. Hoşgörünün varolması ve devam etmesi için kendi bünyesinde ne gibi tedbirleri saklamaktadır[29]?

Diyaloğun en önemli özeliklerinden biri de tarafların en doğru bir şekilde öteki ile "doğrudan buluşmasını" yani *birlikte yaşama* fırsatını yakalamasıdır[30]. Şu gâyet açıktır ki sürekli diyaloğa giren insanların birlikte yaşamaları ve uyumlu, çok dinli toplum oluşturabilmeleri bu tecrübeyi yaşamayandan daha kolay olabilmektedir[31].

Bu açıdan pek çok din, insanların birbirlerine yardım etmelerini emreder. Yardımlaşma kayıtsız olmama ve başkasına bağımlılık halidir. Hele günümüzde insanın bir başkasına kayıtsız kalması ondan tecrit olması mümkün değildir. Zira cemiyetten tecrit olmak, sosyal katılımın nimetlerinden, haklarından mahrum olmak demektir. Sonuçta böyle bir diyalog ortamı, bu sürecin sadece birkaç uzmanın tekelindeki "zihnî bir egsersiz" olmayıp sıradan dindarlar arasındaki yardımlaşma arzusunu bile kazandıracak[32] bir yapıda olduğunu gösterecektir. O, aynı zamanda tarafları yardımlaşma konusunda derinleştirecek, geliştirecek ve sonuçta çoğulcu bir toplum meydana getirme fırsatını onlara verebilecektir.

---

28 a.e., 113.
29 Mehmet S. Aydın,a.g.m., 172.
30 Ziaul Hasan Faruqi, "Ways and Means of Inter-Religious Harmony and Reconciliation", *The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (October-December 1979), 10.
31 Ziaul Hasan Faruqi, a.g.m., 10.
32 Bressan, a.g.m., 30-31.

Tüm bu karakteristiklerin sonucu olarak diyalog ile iki taraf arasında en doğru *anlama ve anlaşılma* gerçekleşecektir; zira taraflar, diyalog yoluyla engelleri aşarak karşılıklı etkileşime girmeyi başarırlar[33]. Zaten gerçek bir diyalogda tarafların kendilerini ve kanaatlerini "yumuşatması" değil, "oldukları gibi" davranmaları gerekir[34]. Böyle bir anlayış, diyaloğun tabiatına çok uygundur; bir kişinin bir başka din mensubuyla bu ortam içine girmesi, aynı zamanda istekli bir şekilde "ötekinin" kimliğini yine onun dilinden *dinlemek*, onun dilinden öğrenmek ve sonuçta yakından onu görmek ve tanımak demek olacaktır ki, bu da karşılıklı olarak tarafların zenginleşmesine hatta diyaloğu sürdürmesine götürecektir[35]. Dinlemek o kadar önemlidir ki, bazen diyaloğun özü ve onu monoloğ olmaktan çıkaran en önemli unsur olarak görülebilmektedir. Zira buradaki dinlemek, basit bir işitmekten ziyade, kendimizi ve tepkilerimizi de katarak dinlemek demektir[36]. Böyle karakterdeki bir diyalog süreci, tarafların doğrulanması veya yanlışlanması neticesinde sadece birinin haklılığı teması üzerine değil; *bilme, tanıma ve anlama* temellerine dayanmalıdır[37].

Şu unutulmamalıdır ki, diyalogda konuşmak ve öğretmek kadar *öğrenmek* de yararlı ve gereklidir. Çünkü bazen sessiz kalmak ve cevap vermemek bu sürecin devamı için daha doğru bir hareket olabilecek[38] hatta taraflar arasında bu sürecin devamı sağlanabilecektir[39]. Bunun için diyalogda her bir taraf, empatik bir tavırla ötekini sanki "onun yerindeymişçesine" anlamaya teşebbüs ederken sempatik davranır[40]. Dinler Tarihçisi Ninian Smart, böyle bir tavrı "ötekinin ayakkabıla-

33 Reuel L. Howe, *The Miracle of Dialogue*, Edinburgh 1969, 46.
34 M. D. Goldsmith, "Buber Martin", *N.D.T.*, 111.
35 Norman Anderson, *Christianity And World Religions*, Leicester 1984, 184; David Lochhead, *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, NewYork 1988, 69-70
36 William Isaacs, *Diyalog ve Birlikte Düşünme Sanati*, çev. Ahmet Ünver- Neşenur Domaniç, İstanbul 2001, 95.
37 Karlığa, "(Açılış Konuşması)", 14.
38 Martin Goldsmith, *What About Other Faiths?*, London 1989, 142.
39 Howe, a.g.e., 37.
40 Swidler, a.g.m., 6.

rını giymek" şeklinde ifade etmektedir[41]. Şüphe yoktur ki dinlerarası diyalogda *sempati*, hatta *sevgi* bile her iki taraf için tesis edilmesi oldukça zor bir duygudur. Böyle bir sıcak tavır mümkün değilse en azından bu ilişkiyi sürdürme arzu ve isteği ortaya çıkmalıdır[42]. Bu yakın insani ilişkide özellikle taraflar, birbirlerini "olmasını istedikleri" şekilde değil "oldukları" gibi anlamaya çalışacaklardır.

Diyalog, aynı zamanda *dinlerin farklılığını* kaçınılmaz bir gerçeklik olarak ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü tüm dinlerin aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir[43]. Dinlerarası diyalog, dinî farklılıkları gidermekten ziyade onları bilmeye teşebbüs etmek için vardır. Temsil ettiği dinin bir üyesi olarak böyle bir birliktelikte tarafların kimliklerini sürdürmesi, diyaloğu daha sağlıklı bir yapıya kavuşturacaktır.

Diyalog, bu anlamda, kişiler arasında *yabancılaşmayı* gideren bir etkiye sahip olabilir. Diyalog, hem güç bir görev olan, birbirlerini tanımayan insanların bir araya gelmesini başarabilir, hem de onlara birbirlerine ne kadar "yabancı" olduklarını da gösterebilir[44].

Bunlara ilave olarak diyalog iki taraf arasındaki *barışa* vurgu yapar; dinler arasında *barış* olmadan milletler arasında barış olamaz. Dinler arasında diyalog olmadan da dinler arasında barış meydana gelemez[45]. Dinler, kendi üyelerinin şimdi ve gelecekteki hayatlarını garanti altına almak için öteki dinlere karşı daha dikkatli olmak, küresel bir sevgi, barış ve adalet ruhunu desteklemek ve teşvik etmek zorundadırlar[46]. Diyalog, taraflar arasında böylece *insancıl olmayı* sağlayarak bunu gerçekleştirebilir[47].

---

41 Ninian Smart, *A Dialogue of Religions*, London 1960, 13.
42 Dhavamony, a.g.e., 290.
43 Wilfred Cantwell Smith, *Towards A World Theology*, Hong Kong 1989, 4.
44 Crollius, a.g.m., 5.
45 Hans Küng, Karl-Joseph Kuschel, *Evrensel Bir Ahlaka Doğru*, trc. Nevzat Y. Aşıkoğlu, Ankara 1995, 2.
46 Swidler, a.g.m., 9.
47 Hans Küng, "In London Inter-Faith Dialogue (28-30 Ocotober 1988)", *Islamochristiana*, sy.15 (1989), 204.

Sonuç olarak diyalog ortamında katılımcılar, aralarındaki farklı ve ortak noktaları barış, sevgi, hoşgörü, eşitlik, güven, samimiyet ve hürriyet ortamında ifade edebilmeyi; dinlemeyi, anlamayı ve öğrenmeyi başarmış, aynı zamanda karşılıklı yardımlaşmayı hatta aynı toplumda birlikte yaşamayı gerçekleştirmiş olacaklardır.

B. Dinlerarası Diyaloğun Harici Mahiyeti

Dinlerarası diyalog, herşeyden önce bir *senkretizm* değildir. Senkretizm, iyimser bir ifade ile farklı kültür, ırk ve arka planlardan gelen insanların birbirlerini anlamak ve ortak iyilikler için çalışmak üzere mevcut aşırılıklarını giderebilmeleri ve ortak zeminler keşfederek bir araya gelebilmeleridir. Ancak, burada negatif yön daha ağır basmakta ve tarafların "oldukları gibi" değil de "olmasını istedikleri" bir tarzda bir araya gelmeleri söz konusu olmaktadır[48]. Bu, bilhassa felsefe ve din alanında birbirlerinden farklı veya zıt görüşlerin bir araya getirilip uzlaştırılması, aşırılıkların törpülenmesi ve daha merkeze çekilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki diyalog, bir taviz verme veya taviz koparma hareketi olamaz.

Dinî senkretizmin en radikal olanı ise, birkaç dini bir araya getirerek onlardan "yeni" bir din üretme teşebbüsüdür. Bu anlayışın amacı, dinlerde ortak olan faktörleri bulmak, korumak ve tek bir dine yol açabilmektir[49]. Diyalog bu amaçta olmamalıdır.

Diyalog, aynı zamanda zorlayıcı bir *misyonerlik faaliyeti* olamaz; ancak her mümin gibi diyaloğa katılan bir dindar da kendi imanî tecrübesini ötekiyle paylaşmak isteyecektir, bu çok doğaldır. Böyle bir yol gösterme, kesinlikle dinlerarası diyalogdan ayrı değerlendirilmelidir[50]. Yine baskıcı misyonerlik faaliyeti, karşı tarafı, açık bir av olarak görür. Misyo-

48 Norman Anderson, *"Christianity and World Religions"*, Leicester 1984, 16-17.
49 Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge 1992, 559.
50 Arinze, a.g.e., 4-5

nerlik, bunu yaparken de dinin yayılması için her türlü aracı meşru sayar. Halbuki dinlerarası diyalog, bu bağlamda bir sunuştan iman şahitliğinden başka bir şey değildir. Bu sunuş, karşılıklı bir bilişme ve anlamayı içerir. Bu hareket, kesinlikle zorlama ve dayatma şeklinde değil, isteğe bağlı yapılmalıdır. Diyalog, bununla birlikte misyonun en önemli teması olan ötekine din anlatma işini göz ardı etmez, belki de onu daha genişletip derinleştirebilir. Bu, diyaloğun misyonla kesiştiği ve en fazla ilişkide olduğu noktadır[51]. Tabiatı gereği misyoner dinlerin kendinden olmayan insanları kendi bünyesine çağırması kaçınılmazdır. Ancak bu aktivite, dinlerarası diyaloğun ana merkezine konulmamalıdır[52]. Çünkü dinlerarası diyaloğun asıl niyeti, reddetmek veya birini kendi dinine "zorla döndürme" değil, belki *onun hidâyetini ümit etme* olabilir[53].

Yine dinlerarası diyalog, bir tarafın sadece konuştuğu, ötekinin sadece dinlemekle yetindiği, karşılık vermediği veya veremediği *monolog* da olamaz. Çünkü monolog, diyaloğun zıttı olarak hitap ve iletişim kurma açısından egoisttir; bir taraf sadece kendisi konuşur öteki ise yanlızca ona hizmet eder hatta teyit ve tasdik edebilir[54]. Dolayısıyla bu süreçte diyalogdaki kadar karşılıklı bir etkileşim görülmez.

Monolog, doğası gereği tek taraflı bir açıklama olduğundan, karşılıklı fikir paylaşımını, soru sormayı veya fikre karşı olmayı talep etmez[55]. Monologda öteki taraf konuşanın karşısında hep mağluptur ve başarısız bir şekilde belki korku, tereddüt, şaşkınlık, ürperti ve derin bir sessizlik içinde dinlemektedir[56]. Alman filozof Martin Buber'in tabiriyle diyalogda "Ben ve Sen" ilişkisi varken monolog bir ilişkide

51 Bosch, a.g.e., 483-487.
52 Anderson, a.g.e., 188.
53 Dhavamony, a.g.e., 255.
54 Howe, a.g.e., 39
55 Martin Goldsmith, "*What About Other Faiths?*", London 1989, 141.
56 Penelope Johnstone, "Articles from Islamic Journals, an Islamic Perspective on Dialogue, (Introduction and Translation)", *Islamochristiana*, sy.13 (1987), 141.

"Ben ve O" mevcuttur. Ona göre aslında her insanın iletişi minde iki yön vardır; bunlar hiç bir zaman değişmeyen "Ben Sen" ve "Ben –O" şeklinde olan tavırlardır. Bir kimse karşı sındakine "O" derse iletişim şekli "Ben-O" şeklinde olur ve aynı zamanda böyle bir ilişki ile "Ben" olan taraf, yanlızca kendini ifşa etmekte, ötekine bu şansı tanımamaktadır. "Ben –Sen" ilişkisinde ise her iki taraf kendisini ötekine daha yakın hissetmekte ve aslında iki taraf da kendini tam olarak ifade edebildiğini göstermektedir[57].

Yine diyalog, bir *münazara* değildir; münazara, gerçeği bulmayı gaye edinerek, taraflardan birisinin kendi iddialarının doğruluğunu, ötekinin ise yanlış olduğunu savunur. Halbuki diyalogda, tarafların birbirleri hakkında hüküm vermeleri söz konusu değildir. Bir tartışma türü olan münazara, ortak olmayan ve birbirlerine muhalif iki görüşten oluşur[58]. Diyalog ise, her zaman birbirlerine zıt olmayan belki ortak değerlerin de aktarıldığı dinlerarası bir süreçtir. Aslında diyalogda münazarada olduğu gibi bir "zafer kazanma" duygusu da yoktur.

Diyalog farklı din mensuplarının *polemiği* de değildir. Polemik aslında taraflar açısından diyaloğa benzemektedir. Benzemeyen yönü polemiğin monolog bir üslupla devam etmesidir. Kısaca polemik, taraflar arasındaki eşitsizliği ve dışlamacılığı yansıtır[59]. Polemik, bu anlamda fikrî bir savaş ve çekişmeye benzemektedir. Halbuki diyaloğa uygun karşılaşma, böyle bir çekişmenin dışındadır[60].

---

57 Buber, a.g.e., 53-62; Goldsmith, a.g.e., 140.

58 Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, 5.; 13-14.

59 Maurizio Borrmans, *"Islam e Christianesimo-Le Vie del Dialogo"*, Milano 1993, 227.

60 Urban C. Von Wahlde, "The Gospel of John and The Presentation of Jews and Judaism", *Within The Contex: Essays on Jews and Judaism in The New Testament*, ed. David P. Efroymson-Eugene J. Fisher, Leon Klenichi, Minnesota 1993, 79; David A. Keer, "Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours", *Islamochristiana* sy. 10 (1984), 6.

II.

Dinlerarası Diyaloğun Tarihi

Bazı ilim adamları dinlerin tarih boyunca birbirleriyle ilişkisini, sırasıyla karşılıklı tecrit, düşmanlık, rekabet ve kanlı mücadele, sömürü ve şiddete dayalı misyonerlik ile son olarak işbirliği ve ortaklık ideolojisine dönüş şeklinde özetlerler[1]. Hıristiyanların öncülüğünde gelişen işbirlikleri ve ortaklıklar, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren genel olarak diyalog ile yönünü bulmaktadır.

Dinler Tarihi, aynı zamanda pek çok dinin aslında dinlerarası diyalog temellerine sahip olduğunu bize sunmaktadır. Mesela Çin dinî gelenekleri (Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Çin Budizmi), insanların özgürlüğüne vurgu yapan ve şiddete dayanmayan öğretilere sahiptir. Onların evrene, hayata saygı göstermeyi, acılara tahammül etmeyi emreden referansları, dinlerarası diyaloğun temel dayanakları olarak alınabilir. Yine Konfüçyüs felsefesine göre, insan olmak (jen), tüm insanları sevmek ile mümkündür. Ona göre insanları seven, kendi

1 James H. Kroeger, "Expanding New Vistas in Dialogue", *Encounter*, (May-June 1992), 9.

inançlarını yaymak için şiddete başvuramaz. Konfüçyüs'ün şu sözü çok meşhurdur: "Size yapılmasını istemediğiniz bir şeyi başkalarına yapmayın." Bu anlamda Konfüçyüs geleneğine ait bir insanın başkasına şiddet göstermesi düşünülemez[2]. Konfüçyüs düşüncesinde insan, etrafına karşı mutedil olmalı ve karşılıklı saygıyı elden bırakmamalıdır. Bu geleneğin iki bin yılı aşkın bir süredir, barışı ve huzuru emretmesi tabii olarak muhtelif dinlerle işbirliğine ve onlarla yardımlaşmaya açık olduğunu göstermektedir[3]. İnsanlara sempati ve şefkat göstermenin karşılıklı anlayışı geliştirip benliğin kurtuluşu için gerekli olduğu bilhassa Konfüçyüs öğretilerinde vurgulanmaktadır[4].

Yine bir başka Çin geleneği olan Taoizm'de hem kurucusu Lao-tze hem de önde gelen yorumcusu Chuang-tze, Konfüçyüs gibi her türlü şiddete karşıdır. Taoist öğretiler davranışlarda sadeliği, fikirlerde doğruluğu insanların en önemli değerleri olarak sunmaktadır. Bilhassa insanlara iyilikte bulunmak, onlara sıcakkanlı ve alçak gönüllü davranmak, insan olmanın en önemli şartlarındandır[5].

Çin Mahayana Budizmi, hiçbir surette öldürmemeyi, her türlü şiddetten uzak kalmayı, merhamet dolu bir zihniyete sahip olmayı, insanın kurtuluşu ve arınması için temel şartlar olarak emreder. Neticede budist dinî gelenekleri, ötekinin neye inandığından ziyade nasıl yaşadığını dikkate alan, dindar kalarak tabiatla uyumlu ve barış içinde olmayı, hayata saygı göstermeyi, dışarıdan veya içerden gelen elemlere ve sıkıntılara dayanıklı olmayı vurgulamışlardır. Bu yüzden Çin toplumu içinde farklı dinlerin bir arada yaşayabilmesi, bu dinî geleneklerin tabiat ve insanlarla uyumlu olmayı öğreten, doğal barışa aşırı vurgu yapan öğretilere sahip olmasından ileri gelmektedir. Bugün bile dedenin Taoist, ana-ba-

2 Hu-hsiang Fung, "Chinese Philosophical Foundations for Interreligious Dialogue", *Dialogue & Allience* , III (Spring 1989), 45.
3 a.e., 46.
4 a.e., 47.
5 a.e., 46-47.

banın budist, torunun ise hıristiyan olabildiği ailelere sık sık rastlanmaktadır[6].

Başta Rigveda olmak üzere bazı kutsal metinlerde dinî çoğulculuk ve hoşgörüye dair pek çok referansın bulunması sebebiyle Hinduizm'in diyaloğa açık olduğu batılı hindolog ve hint asıllı teologlar tarafından sık sık dile getirilmektedir. Söz gelişi Rigveda'da ateşin, güneşin ve ışığın gerçekte tek olduğu halde değişik form ve şekillere girmesinin zikredildiğini belirten çoğulculara göre buradan hareketle tüm dinlerin de tek bir gerçekliğin farklı yansımaları oldukları kolayca anlaşılabilir. Yine 1836-1888 yılları arasında Bengal'de yaşayan hindu mistik Ramakrishna, yeryüzündeki pek çok dinî geleneğin varlığını Tanrı'nın insanlara bir lütfu ve inayeti olarak görmekte ve her geleneğin tam anlamıyla uygulanması şartıyla insanı mutlak gerçekliğe götüreceğini iddia etmiştir. Ona göre tüm dinler kendi bağlamlarında doğrudur. Benzer görüşler, Swami Vivekananda ve Sarvapalli Radhakrishan tarafından da ifade edilmiştir. Onlara göre Hint tarihi, Hinduların diğer insanlara gösterdikleri barış ve hoşgörü örnekleriyle doludur. Hatta Yeni Hinduizm hareketi adı verilen çağdaş bir akım, dünyadaki tüm dinleri Hinduizm içerisinde görmektedir[7].

Zerdüşt (İran) geleneği ise Tanrı'nın yarattığı tüm mahlukatın refahı için dua edilmesini, iyi işler yapanların hatta iyi düşüncesi olanların takdir edilmesini istemektedir. Bir zerdüşt, dünya üzerinde yaşayan doğru insanlara yardım elini uzatmalı, karşılıklı yardımlaşma ve yararlı oluş için dua etmelidir. Bu da onun, öteki insanların inançlarından ziyade amellerine ilgi duymasından ileri gelmektedir. Çünkü bir zerdüşt'e göre öteki dinler, sadece entellektüel yönden ilginçtir ve dinlerin geçerliliği sorgulanmamalıdır. Dinlerin farklılığı ve çeşitliliği, insanlığın manevî gelişmesine ait olan tabii

6 a.e., 45-47.

7 Ali İhsan Yitik, " Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları: Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara*, Ankara 1998, 129-145.

ve aslî bir durum olup karşılıklı düşmanlıkları ve ihtilafları körükleyen bir faktör değildir. Zerdüşt olmayanların zerdüşt olmaya zorlanması da mümkün değildir. Bütün bunlar aslında çok önemli dinlerarası karşılaşma temelleridir. Bilhassa Pers (İran) İmparatorluğunun kurucusu Büyük Sirus (Cyrus) zamanında farklı dinlerden unsurlar uyumlu bir ortamda yaşam sürmüşlerdi[8].

Politeist kültlere sahip antik Grekler ve Romalıların geliştirmiş olduğu medeniyetlerinin tabiatı da ilginçtir. Farklı ilahlara sahip olan bu insanlara göre kişiler arasındaki dinî farklılıklar zenginliktir. Bu yönüyle onların monoteist dinlerden daha toleranslı oldukları ileri sürülmektedir[9]. Zaten Romalılar, kendi medeniyetlerinin tüm dinlere herkesten daha toleranslı olmasıyla övünmekteydiler[10]. Ancak bu tolerans, belki de çok ilahlara tapınmalarının etkisinden kaynaklanmaktadır ve iç bünyede dinî farklılıkların doğmasına da yol açmıştır. Öyle ki klasik dönemde ünlü tarihçi Herodot, Grek dünyasının dinî farklılıklarının yanı sıra Mısır, İran ve Babil dinleri gibi farklı dinî gelenekleri de mukayeseli ve senkretik bir yaklaşımla anlatmaktaydı[11].

Stoacılar antik Batı dünyasında, farklı dinî inanç ve kanaatlerin birleşebilecekleri ortak inanç noktaları ikame etmeye teşebbüs eden filozoflar olarak bilinmektedir. Bilhassa onların icadı olan "Religio Naturalis (Tabiî Din)" tabiri bu amaca hizmet etmekteydi[12]. Onlara göre doğaya uyum sağlayan herşey iyidir ve insanın doğaya uygun yaşaması, hem akla uygundur hem de erdemli bir fiildir[13]. Stoacılar, bir taraftan etnik sınıf ayırımını reddedip çoğulcu bir hayat tarzını benimseyen bir düşünceyi savunurlarken, bir taraftan da akıl

8 Homi B. Dhalla, "Interreligious Dialogue: a Zoroastrian Perspective", *Dialogue & Allience*, III (Spring 1989), 37.
9 David Tracy, "Theology (Comparative Theology)", *E.R.* XIV, 448-449
10 Luigi Bressan, New Horizons for and Harmony in Pakistan, *Islamochristiana*, sy.18, (1992), 27.
11 Tracy, a.g.m., 448-449.
12 a.e., 448-449.
13 Cevizci, a.g.e., 635.

ile uyum içinde insandan insana, insandan doğaya barışa, hatta insanın kendi içinde huzurun gerekliliğine vurgu yapmaktaydılar. Onlara göre, insanların aklı paylaşması kadar Tanrı'yı da paylaşması doğaldır[14].

Yahudilik ise tıpkı Hıristiyanlık ve İslâm gibi ilahi kökenli ve monoteist dinlerle beraber insanların tümünü Adem'in evladı olarak görmekte ve onları Nuh'un soyu olarak taltif etmektedir. Ancak etnik merkezli bir geleneğe sahip olan Yahudilere göre insanlar içinde en şerefli millet, (Hz. İbrahim'in oğlu) Hz. İshak'ın soyu olan İsrailoğullarıdır. Yahudilere göre *Nuh kanunları* adı verilen ve zina etmemek, küfürden kaçınmak, putperestlikten kaçınmak, adaletli olmak, kan dökmemek, hırsızlık yapmamak ve canlı hayvandan et koparmamak gibi kurallara uyan bir gayr-ı yahudi, yarı mühtedi sayılabilir ve her iki dünyada da kurtuluşa ulaşabilir. Bunlara ilave olarak Yahudi kutsal kitabı Tevrat, yahudilerin arasında yaşayan azınlıkların haklarını korumak için bir takım özel hükümler getirmiştir. Söz gelişi, onlara zülmedilmemeli, garip oluşları anlayışla karşılanmalı (Çıkış, 23/9), onlara sevgiyle muamele edilmeli (Tensiye 10/19) ve Allah'ın garipleri sevdiği hatırlanmalıdır(Tesniye, 10/18). Ortaçağ yahudi teolojisi, diğer insanları Nuh kanunları çerçevesinde ele almış ve ihtiyatlı bir hoşgörüyü onlara öngörmüştür. Yakın dönemlerde ise reformist Yahudi teolog Moses Mendelssohn (1729-1786) veya yeniden yapılanmacı teolog Mordecai Menahem Kaplan (Ö. 1983) gibi düşünürler ortaya çıkmış ve yahudi olmayan halkların, tabii/ilahi dinlere sahip olabileceklerini, bu geleneklerin insanlığa faydalı olmaları kaydıyda hakikatler taşıyacaklarını ve onlara inanan insanların da kurtuluşa erebileceklerini savunmuşlardır[15].

Birinci asrın hıristiyanları zengin yahudi geleneği karşısında daha çok kendi kimliklerini korumaya ve belirginleştirmeye çabalarken, aynı zamanda tüm Roma toprakları üzerin-

14 Ümit Özdağ, "Batı'da İnsan Haklarının Doğuşu", *Doğuda ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-94)*, Ankara 1996, 20-21.

15 Baki Adam, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları: Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara*, Ankara 1998, 147-158.

de hakim pagan kültürüne uygun ve onlar tarafından anlaşılabilir mesajlar geliştirmeye ve onlarla iyi geçinmeye özen gösteriyorlardı[16]. Bazı ilk kilise savunmacı teologlarının temel hıristiyan argümanlarını diyalog usulüyle yazdıklarını görmekteyiz. Onlar, karşı tarafı tanımlamak veya onlara cevap vermek için, bu tarz bir tartışmayı daha uygun görmüşler, teolojilerini polemik tarzına sokmayı başarmışlardı[17].

Bir başka ifade ile ilk dönem hıristiyanlar, karşılaştıkları pagan ve yahudi topluluklarla yapıcı yönden etkilenmiş ve Hiristiyanlığı sistematize etmek için onlardan yararlanmış bilhassa Platon ile Aristo'nun görüşlerinden ve bir ölçüde rabbani okullardan etkilenmişlerdi. Bu istikamette, patristik dönem teologları Yahudilik'le çatışma veya sürtüşmelerinde inançlarını savunmaya ve görüşlerini ortaya koyma sırasında Yeni Ahit'i rehber olarak kabul ettiler[18].

Bu teologlardan biri belki de en ünlüsü Justin Martyr (ö.163)'dir. O, hıristiyan inancını yahudilere anlatmak üzere "Yahudi Tyrpho ile Diyalog" adıyla hacimli bir eser kaleme almıştı[19]. Justin Martyr, bu eserini yaklaşık 160 yıllarında yazmış olup, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki ayrılığa ve polemiğe tarihî, teolojik ve sosyal boyutlarıyla yaklaşmıştı[20]. Hıristiyanlara göre buradaki diyalog formu, "liturjik drama" şeklinde süslenmiş olup eserin kahramanı yahudi dahil[21] ilahi kelamı algılayabilen herkesin -ateist dahi olsa- aslında hıristiyan olduğu temasını işlemekteydi[22].

---

16 James F. Lewis, Christianity and The Religions in The History of The Church, *Christianity and The Religions –A Biblical Theology of World Religions*, ed. Edward Rommen and Harold Netlands, California 1995, 146.

17 H. Bürkle, "Dialogo Interreligioso", *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. Hans Waldenfels, Milano 1993, 238.

18 Lewis, a.g.e., 146.

19 A. M. Renwick- A. M. Harman, *The Story of The Church*, Leicester 1985, 29.

20 Jeremy Cohen, "Introduction", *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, ed. Jeremy Cohen, New York and London 1991, 7.

21 Rosemary Radford Ruether, "The Adversus Judaeus Tradition in the Church Fatheres:The Exegesis of Christian Anti-Judaism", *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, 175.

22 Carl F. Hallencreutz, *Dialogue and Community- Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, Uppsala and Geneva 1970.

Hıristiyanlar, Ortaçağ boyunca öteki dinlerle her zaman olumlu temasları korumuşlardı. Hatta VII. yüzyılda hıristiyan misyonerler (Suriyeli Nasturiler), Tang hanedanı zamanında Çin'e kadar gitmişler ve İmparatorun himayesini ve övgüsünü kazanmışlardı. Daha sonra Konfüçyusçülüğün devlet dini olmasıyla birlikte Çin yabancı kültürlerin tesirine kapatılmış ve buradan sürülen yerli hıristiyanlar, vatanlarıyla bağlarını koparmışlardı[23].

Tarihte müslümanların diyaloğa katkıları gözardı edilemeyecek kadar fazla olmuştur. Bunda Kur'ân-ı Kerim'in öteki din mensuplarından bahsetmesinin önemli tesiri vardır; nitekim Kur'ân sadece müslümanlara hitap etmez, aynı zamanda İsrailoğulları[24], mecusiler[25], sabiiler[26] ve hıristiyanlar[27] gibi büyük din mensuplarından da bahseder. Zaten İslâm, kesinlikle tecrit edilmiş bir ortamda doğup yayılmamış, aksine hemen ilk yıllarda müşrikler, hıristiyanlar, yahudiler ve sonraları mecusiler, hatta hindular ve budistlerle aynı ortamlarda bulunmuştur. İslâm, evrensel bir din olarak müslümanlara "ötekilerle" ilişkilerinde daima uyum ve "insanca yaşamayı" emretmiştir. Zaten ilk müslümanların çoğunluğu, Hz. Muhammed'in örnek diyaloğu yoluyla önceki dinlerini bırakıp "hidâyete erişmiş" insanlardır[28].

Çalışmamızın Birinci ve İkinci Bölümler'inde de görüleceği gibi müslümanlar, İslâm topraklarında yaşayan öteki din mensuplarıyla pek çok defa açıklık atmosferinde karşı karşıya gelmiş beraber yaşamış hatta dinlerarası tartışmalar düzenlemiştir.

Müslümanların Ehl-i Kitap haricindeki insanlarla yakınlaşmasını ve işbirliği isteğini gösteren en ilginç ve en somut

23 a.e., 13.
24 Mesela; el- Bakara 2/40-86, 93, 100, 122, 246-251; el-Mâide 5/13-14; el- A'raf 7/138-141.
25 el-Hacc 22/17.
26 el-Bakara 2/62; el Mâide 72; el- Hacc 17.
27 Mesela; el-Bakara 2/62; el- Mâide 6/15, 85-88.
28 Keith A. J. Massey-Kevin Massey-Gillespie, "A Dialogue of Creeds", *Islamochristiana*, sy. 19 (1993), 23-24.

örneklerden biri de Hindistan'da XVI. yüzyılda hüküm süren Moğol İmparatoru Ekber Şah döneminde ortaya çıktı. Belki Hindistan'ın çok kültürlü ortamında siyasi endişelerden kaynaklanan bir senkretik düşünceyle Ekber Şah'ın inisiyatifinde başlamış olan dinlerarası çok yönlü tartışmalar haklı bir üne sahiptir. Ekber, başkent Fatehpur Sikri'de "İbadethane (İbadat-khana)" adını verdiği bir binada Hindistan'daki değişik dinlere mensup insanların biraraya gelerek tartışmalarına izin vermişti. Bu, belki de barış ortamında dinlerarası tartışmalar için yapılmış dünyanın ilk binasıdır[29].

Ortaçağ Avrupası, bazı hayali dinlerarası diyalog ortamını anlatan kitaplara da şahit olmuştur. Bunların en ilginçlerinden biri *Dialogo Fra Il Cathecumino e Il Padre Cathechizante* (1582) adlı eserdir. Bu, Yahudilik'ten Hıristiyanlığa dönmüş bir rahip olan Fabiano Fiaghi tarafından bilhassa kendisi gibi olan hıristiyanlar için yazılmış bir ilmihal kitabıdır. O, sadece hıristiyan teologların kitaplarından faydalanmamış aynı zamanda rabbani literatürden de yararlanmıştır. Mesela o, teslisi yorumlarken Zohar, Sefer Yetsirah ve Midraş Tehillim gibi yahudi gelenek kitaplarından deliller getirmiş ve tüm diyalog konuşmalarını yahudi kaynaklarından aldığı bilgilerle süslemiştir[30].

Bir başka yahudi dönme olan Petrus Alfonsi ise benzer bir eseri "Dialogus Petri et Moysi Judei" (Petrus'in Yahudi Musa ile Diyaloğu) adıyla kaleme almıştır. O, eski (yahudi) Moysi ismi ile hıristiyan olduktan sonra aldığı Petrus ismini kullanarak bir anlamda eski dinî kişiliği ile yeni dinî kişiliğini diyaloglar şeklinde tartıştırmaktadır. Yeni dinî kanaatlerinin ne

29 *Recognize The Spiritual Bonds Which Unite Us 16 Years of Christian- Muslim Dialogue*, Vatican City 1994, 87.

30 Kenneth R. Stow, "The Burning of the Talmud in 1553, in Light of Sixteenth-Century Catholic Attitudes Toward the Talmud," *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, ed. Jeremy Cohen, New York and London 1991, 413.

31 Jeremy Cohen, "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom", *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, ed. Jeremy Cohen, London 1991, 316.

kadar isabetli olduğunu ispat etmek için kendi dinî tecrübelerinden örnekler vermiş, Yahudiliğe karşı ılımlı ve toleranslı bir çizgi izlemiştir. Diyaloglarda Moysi soru soran, Petri ise cevap veren ve savunan taraftır[31].

Diyaloğun tarihini yazanlar açısından Batı dünyasında dinî hoşgörünün yaygınlaşmasında ve etki bulmasında XVI. yüzyılda katoliklerle protestanlar arasında meydana gelen mezhep savaşlarının rolü büyüktür. Onlara göre Batı'daki bu şartlar, önce dinî hoşgörüyü ve ardından da farklı dinlerin çoğulculuğunu gündeme getirmiştir[32]. Böylece modern anlamda dinlerarası diyalog fikrinin ilk önceleri hıristiyan mezhepleri arasındaki anlaşmazlıkları karşılıklı görüşmelerle çözüme götürmek şeklinde başladığı ve buradan elde edilen olumlu sonuçlara dayanılarak -yine hıristiyanların inisiyatifinde- öteki dinlere yönelik yeni anlayış ve çözümler üretmek şeklinde geliştiği söylenmektedir. Ancak yine de hıristiyanların öteki dinlerle diyaloğa girme arzusunun tarihçesi yarım asır geriye gidecek kadar yenidir[33]. Hıristiyanların bu yaklaşımlarıyla öteki dinlerle "karşı karşıya gelme" biçimleri bilhassa sömürge sonrasında daha önceki dönemlerde görülmeyecek kadar farklılaşmıştır. Bu yeni dönemle birlikte hıristiyanların, öteki dinlere nispeten daha objektif yaklaşmak ve onların kaynaklarına inmek arzusunda oldukları görülmektedir[34].

Aslında hıristiyanlar, öğrenmenin sadece karşılıklı tartışma olarak diyaloğlar yoluyla elde edilebileceğini savunan Platon'dan itibaren bilhassa felsefe ve edebiyat alanlarında diyalog teriminin farkında olmalarına karşın, bu terimi dinlerarası ilişkilerde bir sohbet veya karşılaşma süreci olarak, ancak son çeyrek asırdır yoğun olarak kullanmaya başladılar[35]. Bu, aynı

32 Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", *Dinî Araştırmalar*, I sy. 1 1998, 37.
33 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 1999, 369.
34 Hallencreutz, a.g.e., 16.
35 H. Bürkle, "Dialogo Interreligioso", *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. Hans Waldenfels, Milano 1993, 236.

zamanda hıristiyanların diyaloğu yönlendirmede söz sahibi oldukları ve inisiyatifi elinde bulundurdukları anlamına da gelmektedir

Zaten hıristiyanların öteki dinlere ait ilmî değerlendirmeye başlamaları ve onlarla karşılıklı olumlu temasları bilhassa XVIII. ve XIX. yüzyıllarda daha da artarak devam etmiş, Hıristiyanlığın öteki dinler hakkındaki yaklaşımı, felsefî ve teolojik zeminlere oturtulmak istenmişti[36]. Bilhassa hıristiyan mezhepleri arasında protestanlık, modern anlamda öteki din mensuplarıyla sıcak ve daha yakından ilişki başlatan ilk mezhep olmuş ve ilk temasını faal olarak budistlerle kurmuştu. Çünkü, budistlerin öteki doğu dinlerinde mevcut olan *sömürge karşıtlığı* gibi düşünceleri yoktu. Yine budistler, Tanrı öğretisi muğlak, daha ziyade insan-merkezli öğretilere sahip olarak insanların birarada yaşamasına dair projelerle ilgilenmekteydiler[37].

Bu sebeple protestanlar, öteki hıristiyan mezheplerinden önce, dünyevi faydacılık bağlamında öteki dinleri teolojik açıdan önemli bir mesele olarak gören ilk grup sayılabilir. 1910'da Edinburgh'da yapılan Dünya Misyoner Konferansı modern anlamda dinleri değerlendiren ilk ökümenik hareket sayılır. 160 hıristiyan kuruluşunu temsilen 1200 katılımcı, tüm dünya insanlarına yönelik kilise misyonunun muhtevasını yeniden belirlemek, hıristiyanların öteki dinî geleneklerle ilişkisini tartışmak ve hıristiyanlar arasında birliği ikame etmek için toplanmıştı. Hıristiyan olmayan dinlerle hıristiyan mesajının ilişkisini ele almak üzere kurulan komisyonun raporu, Edinburgh'da ortaya konan tüm raporların en iyisi olarak kabul edilir. Bu rapor, bilhassa Asya dinleriyle hıristiyanların karşılaşmasına teolojik dayanaklar hazırlarken ilk devir hıristiyanların Greko-Romen kültürle karşılaşmasına atıflarla kıyaslamalarda bulunur. Bu aslında bir anlamda hıristiyan

36 a.e., 238.

37 Leroy Rouner, "Theology of Religions in Recent Protestant Theology", *Christianity Among World Religions*, ed. Hans Küng; Jürgen Moltmann, Maryknoll 1995, 110.

tarihin sorgulanması ve kaynağa dönüş şeklinde de anlaşılabilir. Bu dönemde yazılan ve hıristiyan çevreleri etkileyen en önemli teolojik eser, J. N. Farquhar'ın *"The Crown of Hinduism"* (Hinduizm'in Tacı) olmuştur. Bu kitap, İsa Mesih'in aslında Hinduizmin beklentilerini ve arzularını tamamladığını ve gerçekleştirdiğini ileri sürer. Neticede bu çabalar, gerçekte modern çağda protestanların öteki dinî geleneklere giderek artan ilgisini göstermektedir[38].

Hıristiyan dünyasında Dinler Tarihçisi ve Din Fenomenoloğu Rudolf Otto (1869-1937), 1921'de dinler ve milletler arasındaki artan gerilimi azaltmak için muhtelif din mensuplarını bir araya getirmeyi amaçlayan *Dinlerarası Birlik* (Religiöser Menschheitsbund) adında bir oluşum kurdu[39]. Rudolf Otto'ya göre dinlerin farklı oluşları gerilimin temel faktörü olmamalıdır. Aksine her farklı din, kendi ekseni etrafında döner. Mesela Hinduizm'in sorduğu veya cevap verdiği sorular, öncelikli olarak İncillerin ana konusu değildir. Her din, bu yüzden ancak kendi terimleri ve ekseninde incelenirse doğru anlaşılacaktır[40].

Zaten genel diyalog mefhumu bilhassa I. Dünya Savaşından sonra varoluşçuluğun etkisiyle büyük bir ivme kazanmıştır. Bunun neticesinde diyalog felsefesinin manifestosu olarak haklı bir üne sahip olan *"Ich und Du"* (Ben ve Sen) adlı eser[41], Martin Buber'e (1878-1965) aittir[42]. Viyana doğumlu bir Alman yahudisi ve filozofu olan Buber'in[43] diyaloğa ve dinlerarası diyaloğa katkısı bilhassa diyaloğa uygun katılımcılar konusunda olmuştur. Ona göre "Ben-O" modelinde öte-

38 Ataullah Siddiqui, *Christian –Mıslim Dialogue in The Twentieth Century*, Leicester 1997, 24; ayrıca Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa. Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan Müsliıman Diyaloğu*, Ankara 2001, 180.

39 Eric, J. Sharpe, "Dialogue of Religions" *E.R*, IV, 345.

40 Leslie Newbigin, "The Gospel Among The Religions," *Faiths Meets Faiths*, ed. Gerald H.Anderson- Thomas F. Stransky, NewYork 1981, 7.

41 Bu eser, *kitabiyat yaynevi* tarafından dilimize kazandırılmıştır; Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Ankara 2003.

42 Sharpe, a.g.ın., 346.

43 M. D. Goldsmith, "Buber Martin", *N.D.T.*, 111; James Richınond, "Existentialism" *N.D.C.T*, 202.

ki olan "O" bir deney ve kullanım alanı olduğundan diyaloğa uygun olmaz. Bu yüzden ona göre, böyle bir ilişkiyi insanlar terk etmelidir. İnsanlar arasında en iyi konuşma tarzı, "Ben-Sen" şeklinde olanıdır. Ancak Buber'in aslen yahudi olması, onun bir takım ırkî, dinî, ekonomik baskıların veya endişelerin etkisinde kalabileceğini çağrıştırmaktadır[44].

Yine Martin Buber, *"Das Dialogische Prinzip"* (Diyalog Prensibi) adlı bir başka eserinde ise diyaloğun kanaatlerin karşılıklı olarak yumuşatılması demek olmadığını, aksine ötekini bir kişilik olarak olduğu gibi kabullenmek olduğunu hararetle savunmaktadır[45]. Buber'in insanları birbirlerinden uzaklaştırabilen tüm inançları gözardı ederek sadece bir "insan" olarak buluşmasının mümkün olabileceğini ileri sürmesi, daha sonraki dönemlerde Buberyen (Buberian) diyalog olarak çok sık geçecektir[46].

Ancak Martin Buber'in görüşleri iki büyük Dünya savaşı arasında geniş bir okuyucu kitlesi bulmasına rağmen fazla etkili olamamıştır. Onun eserleri bilhassa İkinci Dünya Savaşı (1939-1945) sonrasından itibaren diyalog teriminin yaygınlığını kazanmağa başlamasıyla ancak etkili olmaya başladı[47].

Günümüz dinlerarası diyalog ilişkilerine modern bir katkı da dilbilim çevresinden gelmiştir. Dilbilimciler, metne bağlı olarak diyaloğun karakterini inceleyen insanlar olmuşlardır. Bunların arasında Rus filozof ve dilbilimci Mikhail Bakhtin (1895-1975) en fazla göze çarpandır. O, öncelikle literal diyalog üzerine edebi teoriler üreten ve onları düşünce bağlamında dilbilime dayalı olarak inceleyen biridir. 1930'lardaki Sovyet döneminin baskıcı ve tek ses (univocal) arzulayan, sosyal farklılıkları ve çok sesliliği kendisi açısından tehlike gören ortamında o, fertlerin ve toplumun çok sesliliğini (heteroglossia) bıkıp usanmadan savunmuştu[48].

---

44. Sharpe, a.g.m., 346.
45 Goldsmith, a.g.m., 111.
46 Sharpe, a.g.m., 346-347.
47 a.e., 347.
48 Katerina Clark- Michael Holquist, *Michael Bakhtin*, Austin 1984, 208.

XX. asrın ilk yarısında bütün bunlar olurken aynı zamanda hem Batı'da hem de Doğu'da ortaya çıkan seküler akımları da hıristiyanların öteki dinlere olan ilişkisini artırdı. Sekülerizme karşı İncil'in dertli dünyaya ilaç olacağına iman, hıristiyan çevrelerde gitgide artan bir yankı buldu. Yine sekülerizmin ve modernizmin getirdiği akımlara karşı öteki din mensuplarıyla ortak hareket etme gereği bilhassa önemle vurgulanmaya başlandı. Ama hala bu dönemde düzenlenen Kudüs Misyoner Konferansı (1928) gibi bazı geniş katılımlı protestan konferanslarında, öteki dinlerin hakikat taşıyabilecekleri konusuna ihtiyatla yaklaşılmaktaydı[49]. Onlara göre İncil, hala eşsiz ve mutlak üstünlüğünü korumaktadır. Böyle bir ortamda hıristiyan misyonerler arasında öteki dinlere karşı hıristiyan tavrının mahiyeti hala bir ihtilaf konusu olmayı sürdürüyordu. Ancak yavaş yavaş çağdaş protestan misyonerlik düşüncesinde anahtar bir kavram konumuna yükselmiş olan diyalog, hıristiyanın öteki dinlerle ilişkisinde genel tavrını da belirlemeye başladı. Bir bakıma bu çağda artan öteki din mensuplarıyla kaynaşma ve karşılaşma fikri, hem ferdî hem de sosyal açıdan insanların karşılıklı sorumluluklarının daima bilincinde olma düşüncesini geliştirmişti. "Müşterek insanlık" fikri, dinlerarası ilişkilerde yeni boyutlar geliştirme ihtiyacını doğurmuştu. Böyle bir ortamda bilhassa protestan misyon teolojisi, öteki din mensuplarına yönelik genel hıristiyan tavrını yeniden gözden geçirmede kendi dindarlarına büyük baskılar kurmaya başladı. Protestan kiliseler, 1938 yılında Hindistan, Tambaram'da yapılan III. Dünya Misyoner Konferansı'nda, hıristiyan mesajı ile öteki dinler arasındaki kopukluğa vurgu yapmış ve öteki insanlara yönelik misyoner tavrın ne olacağını protestan teologların gündemine oturtmayı başarmıştı[50]. Ancak yine de Tambaram misyoner konferansı, Karl Barth ve Hendrik Kreamer gibi öteki dinleri

49 Jutta Sperber, *Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin/ New York 2000, 7.

50 Carl F. Hallencreutz, *New Approaches to Men of Other Faiths 1938-1968 A Theological Discussion*, Geneva 1970, 15.

"insan icadı" veya "Tanrı'nın Mesih'teki vahyiyle çelişen yollar" olarak gören teolögların ağır baskısı altındaydı[51].

II. Dünya Savaşı sonrasında dinlerarası diyalog fikri, hemen hemen tüm hıristiyan mezheplerinde alevlenmiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Katolikler gibi protestanlar da diyalogda inisiyatifi ellerinden bırakmamaya bilhassa bu dönemde azami gayret göstermişlerdir[52]. Çünkü artık savaş sonrası sömürge altındaki Asya ve Afrika'da bağımsızlığını yeni kazanmış devletler ortaya çıkmaya başladı. Protestanlar da, öteki dinleri dışlayan Karl Barth teolojisinden dinlere yeni ilgi anlamına gelen diyaloğa doğru kaymaya başladılar[53].

Çoğunluğu protestan kiliselerden oluşan ve bazı ortodoks kiliselerinin de üyesi olduğu Dünya Kiliseler Konseyi (WCC), 1955 yılında İsviçre Davos'ta yaptığı ve öteki dinlerle ilişkileri değerlendirdiği müzakere toplantısında insanlara kucak açan genel bir vahiy anlayışı çizmekle birlikte "öteki dinlerin putlara tapınmayı teşvik ettiğini" savunmuştu. (WCC) Dünya Misyonu ve Hıristiyanlaştırma Komisyonu'nun 1963 tarihli Mexico City (Meksika) toplantısı ise öteki din mensuplarıyla diyaloğu açıkca misyonun bir parçası olarak tanımlamıştı[54].

1967 yılında Kandy'de (Seylan) yapılan WCC müzakere toplantısında her bir hıristiyan mezhebinin onayını alan ve sonradan Dünya Kiliseler Konseyi'nin 1968 Upsala (İsveç)'de onayladığı resmi tanıma göre, dinlerarası diyalog, farklı dinlere mensup insanların, şehadet etmiş oldukları kendi derin imanî tecrübelerini birbirlerine aktardıkları hatta meydan okudukları her türlü dürüst karşılaşmaları içine alır[55].

Dünya Kiliseler Konseyi (WCC), 4-19 Haziran 1968 tarihlerinde Upsala'daki IV. genel kurul toplantısında üye kilise-

51 Sperber, a.g.e., 7.
52 Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997, 33.
53 Hallencreutz, a.g.e., 15.
54 Sperber, a.g.e., 8-10.
55 Hallencreutz, a.g.e., 17, 76,

lerin modern çağda karşılaştığı problemlere çözüm yolları bulmayı amaçlamıştı. *Misyon ve Evangelizm Çalışmaları* adlı komisyon, kilise misyonu ve hıristiyanlaştırma işlerinin yeniden değerlendirilmesi ve aktüel hale getirilmesine dair hayatî kararlar almıştır. Bunların en önemlisi, kilisenin insanların sahip olduğu dinler ve ideolojileriyle diyaloğa girmesinin gerekliliği olmuştur[56].

Lübnan Ajaltoun'da 1970 tarihinde düzenlenen dinlerarası diyalog, WCC'nin organize ettiği ilk diyalog örneği sayılmaktadır. Bu toplantı bilhassa farklı dinler arasında meydana gelecek diyaloğun imkanlarını araştırmaya yönelikti[57]. Bu dönemde protestan çevreler, Yeni Ahit'in öteki dinlere mensup insanlara bakışını ve patristik dönemin bu konudaki değerlendirmelerini örnek alarak, kilisenin öteki dinlere sağlıklı bir şekilde bakışını bilhassa modern ökümenik hareket içinde olmak üzere özetlemek istiyorlardı. Nitekim 1971'de Etyopya, Addis Ababa'da toplanan WCC Merkez Komite toplantısında dinlerarası diyaloğun önemi vurgulanmış ve nihâyet İman ve Şehadet Birimi (*Unit on Faith and Witness*) bünyesinde "Yaşayan Dinler ve İdeolojilerin İnsanlarıyla Diyalog" (*Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*) adıyla bir alt –birimi kurulmuştu[58]. Bu birim, 1990 yılında "Dinlerarası İlişkiler Bürosu" (Office on Inter-Religious Relations) ismini alacaktır[59].

Büro 1971 yılından itibaren yayımladığı rehber kitaplarla üye kiliseleri müslümanlarla[60], yahudilerle[61] ve hindularla[62], dinlerarası diyaloğa girmeye teşvik etmekte ve bu konuda çeşitli faaliyetler düzenlemektedir. Bu büro, 1971 yılından beri

56 *World Council of Churches Upsala 68, Work Book for the Asembly Committees*, Geneva 1968, 21; Bürkle, a.g.m., 239.
57 Sperber, a.g.e., 10.
58 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, V; Jutta Sperber, a.g.e., 10, Mahmut Aydın, a.g.e., 207.
59 Siddiqui, a.g.e., XVI.
60 *Issues in Christian – Muslim Relations- Ecumenical Considerations*, Genova ts.
61 *Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue*, Geneva 1983.
62 Abraham Oommen, *Issues in Hindu-Christian Relation Ecumenical Considerations*, Nagbur 1996.

üyelerini diyalog konusunda bilinçlendirmek için bu tür rehber kitaplar yayınlamaya devam etmektedir. Büro, başlangıçta diyaloğun tanımı konusunda bir belirsizlik içindeyken 1977 yılında "cemiyet içinde diyalog", 1979 yılında ise "cemiyet lehine diyalog" kavramlarına vurgular yapmaya başlamıştır[63]. 25 Mayıs 1980 tarihli Avusturalya, Melbourne toplantısında Dünya Misyoner Konferansı olarak çok önemli bir vurgu daha ortaya çıkacaktır. Buna göre dinlerarası diyalog, misyonun parçasıdır ama misyonun sonu değildir. Bununla birlikte pratik hayatta diğer din mensuplarıyla yaşanan çoğulcu bir ortamda diyalog kaçınılmazdır[64].

WCC, son olarak 28-31 Ağustos 2000 tarihleri arasında New York, Birleşmiş Milletler binasında yapılan ve dünyanın büyük dinlerine mensup dinî ve ruhanî liderlerinin katılıp "Küresel Barış" konusunda ortak bir bildiri yayınladıkları[65] toplantıya genel sekreter düzeyinde iştirak etmiş ve tüm insanların yararına evrensel bir barış için tüm dinleri kapsayan genel bir diyalog çağrısı yapmıştır[66]

Diyaloğun anlamında gözlenen bu gelişmeler (veya değişmeler), bu kavramın WCC üyesi kiliseler tarafından gittikçe özümsenmeye hatta kaçınılmaz görülmeye başladığını da göstermektedir. Hatta günümüzde büro tarafından yayımlanan rehber kitaplarda "misyon" ve "evanjelizm" gibi terimlerin kullanılmaması ve bunların yerine "diyalog" teriminin tercih edilmesi dikkat çekmektedir.

Katolik dünyasına gelince; II. Vatikan Konsili (Ekim 1962-Aralık 1965) öncesinde protestanlar, öteki dinlere yaklaşımlarda teolojik zeminler bulma konusunda aşırı gayret gösterirken katolik kilisesinin öteki dinlere genel tavrı bu dönemde gâyet ihtiyatlı hatta çok fazla tereddüt içermekteydi. Kon-

63 Sperber, a.g.e., 14.
64 Sperper, a.g.e, 16.
65 "The Millennium World Peace Summit of Religious and Spritual Leaders", *Current Dialogue*, December 2000, 45-46.
66 Konrad Raiser, "The Millennium World Peace Summit of Religious and Spritual Leaders- A Call to Dialogue", *Current Dialogue*, December 2000, 47-48.

sil öncesinde katolik kilisesi, öteki dinlerle yakın işbirliğinin senkretizme götüreceğinden korkmakta hatta dine karşı olumsuz yönde rölativist yaklaşımların veya kayıtsızlıkların artacağı endişesini taşımaktaydı[67].

Zaten katolik kilisesi, tarihte iki ciddi krizle karşılaşmıştı. Bunlardan birincisi XII. asırda Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerin neticesinde İslâm Düşüncesi'nin Batı'da bilhassa Paris, Londra gibi ilim merkezlerinde yayılması sonucu ortaya çıkan dış tehdit idi. Katolik kilisesi, bu krizi İbn Rüşd ve İbn Sina gibi İslâm düşünürlerini hıristiyan düşüncesi doğrultusunda özümseyip yorumlayarak aşabilmişti. İkinci kriz ise Sanayi devrimi sonrasında XIX.yüzyılda kilisenin karşısına çıkan Materyalist–Pozitivist düşünceyle ortaya çıktı. Kilise bu krizi atlatmak için teologlardan oluşan bir komite kurmuş, sonuçta modern bilim ve düşünce ile katolik inancını uzlaştırmak gerektiği papa XIII. Leon tarafından bir tamimle (Aeterni Patris) 1879 yılında kilise'ye ve dünyaya duyurulmuştu[68]. Bu genelge ile hıristiyan düşüncesi modern akımlara karşı kendini yenilemek zorunda olduğunu ikinci kez göstermekteydi[69].

Böylece katolik kilisesi, gerek Aydınlanma çağının gerekse bunun etkisinde ortaya çıkan modern akımlarla başı dertte olarak XX. yüzyıla girdi. Kilise, bu yeni akımları dini gözardı eden bir dış tehdit ve skolastik görüşten sapma olarak görürken hıristiyanların kendi içinde mezheplere bölünmüş olması üzerinde de ciddi olarak düşünmeye başlamıştı. Bunlara ilave olarak genel anlamda II. Vatikan Konsili adıyla bir ökümenik konsil toplanmasında öncelikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan tüm dünyayı saran küre-

67 *Recognize The Spiritual Bonds Which Unite Us 16 Years of Christian- Muslim Dialogue*, Vatican City 1994, 89.

68 Papa XIII. Leon'un tamiminin tam metin tercümesi için; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 1993, 24-28.

69 Bekir Karlığa, "İslâm-Hıristiyan Diyaloğu ve Akdeniz Ülkelerinde Müslüman- Hıristiyan Ortak Yaşamı" *Diyanet İlmi Dergi*, Temmuz-Ağustos- Eylül 1996, 67; Papa II. John Paul, 14 Eylül 1998 tarihinde iman-akıl ilişkisini ele aldığı *Fides et Ratio* adıyla bir tamim yayınlamıştır.

sel değişimler, bilhassa sömürgeciliğin yavaş yavaş etkisini yitirmesi, Afrika ve Asya dahil zengin kültürel yapısı olan ve savaş sonrası bağımsızlığa kavuşan ülkelerin gittikçe sanayileşmeye başlaması ile dünyada yeni siyasî ve askerî bloklaşmaların ortaya çıkması etkili olmuştur. Neticede II. Vatikan Konsili, kilisenin değişen küresel düzende yeni rolünü ortaya koymayı amaçlamaktaydı. Zira, Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeecks, Henri de Lubac, John Countney Murray, Hans Küng gibi etkili katolik teologlar, konsil öncesi kilisenin modern dünya içindeki mevcut konumunu eleştirmekte ve çözüm için yeni öneriler konusunda baskı yapmaktaydılar[70]. Bu teologlar, Kutsal Ruh'un yol göstermesiyle hıristiyanların kendilerini çağın ihtiyaçlarına göre yenilemesinin imkanlarını ve böylelikle Mesih'in müjdesine daha derin bir imanla bağlanmanın yollarını araştırmak istiyorlardı[71].

Papa XXIII. John 1958 yılının sonlarında papalık makamına geçtiğinde başlangıçta sadece Roma bölgesini ilgilendirecek olan mahalli bir sinod toplama niyetindeyken, yukarıda açıklanan sebeplerin etkisiyle 25 Ocak 1959'da ilk defa yakınında bulunan on sekiz kardinale ökümenik bir konsil toplama fikrini açmıştı. Yapılan müzarekeler sonrasında 17 Mayıs 1959 yılında konsile hazırlık yapacak bir komisyon kuruldu. Konsil toplama hazırlıkları üç yıl gibi uzun bir süre aldı. Nihâyet, 11 Ekim 1962'de II. Vatikan Konsili San Pietro Katedrali'nde Papa XXIII. John'un açılış konuşmasıyla başlamış oldu. Açılış konuşmalarının ana teması, kilise ile insanlar arasındaki uçurumu kaldırmak, kilise'de reform yapmak, ilimlerin ilerlemesinden faydalanmak, hıristiyan öğretilerini çağdaş isteklere cevap verecek şekilde sunmak, bölünmüş hıristiyanları bir tek çatı altına çağırmaktı[72]. Konsil devam ederken, 3 Haziran 1963 yılında Papa XXIII. John'un ölümü üzerine 21 Haziran tarihinde Papalığa VI. Paul seçildi. Yeni Pa-

70 Ali İsra Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, Ankara 1997, 40-58.
71 Walter M. Abbot, *The Documents of Vatican II*, London 1966, 660.
72 Güngör, a.g.e., 68-70.

pa, konsilin aynı hızla çalışmalarına devam etmesini teşvik etmiş ve konsil hedefleri arasına kilise'yi dünya ile diyaloğa sokmak gibi yeni bir alan daha eklenmişti[73].

Katolik kilisesinin diyaloğa girmeyi teolojik bir konu olarak konsilde ele alması ve diyaloğun önünü açması, dinler hakkında sahip olduğu önceki endişelerinden kurtulduğunu göstermektedir. Esasen katolik dünyasının bu konsil öncesinde diğer dinlerle bir diyaloğa girme düşüncesi hiçbir zaman olmamıştı. II. Vatikan Konsili dönemi ve sonrası kapsamacı (inclusivist) yaklaşımlara hazırlanırken katolik kilisesini görüşleriyle etkileyen ve diyaloğa girme konusunda önünü açan teologlar arasında İslâm'a müspet ve yapıcı yaklaşan katolik teolog Louis Massignon, Hinduizm uzmanı Yves Monchanin ve Budizm'i Hıristiyanlık açısından yorumlayan ve bu dine açık bir dille değer veren teolog Henri de Lubac sayılabilir[74].

II. Vatikan Konsili, öteki dinlere karşı net bir teolojik konum belirlememesine karşın, bilhassa sonraki dönemlerde katoliklerin tavrını geliştirecek kapıyı aralaması açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Papa VI. Paul, konsilin 29 Eylül 1963 tarihli ikinci oturumunu açarken, katolik kilisesinin Hıristiyanlığın ufuklarının ötesine baktığını belirterek, kilisenin yeni vizyonunun kendi aleminin dışına ve öteki dinlere yaklaşmak olduğunu, bilhassa tek, üstün, aşkın, yaratıcı ve rızık veren bir Tanrı bilgisine (teolojiye) sahip dinlere doğru açılmak zorunda olduğunu söylemiştir. Kilise, modern bir toplumda Tanrı'ya ibadeti, ona inanmayı korumak ve bunu sağlamlaştırmak için, Tanrı'nın insanlık üzerindeki haklarının en sağlam savunucusu olarak kendisini en ön safa koymaktadır[75].

---

73 a.e., 71.

74 Michael Louis Fitzgerald, "Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni", *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini, Milano 1992, 76.

75 PietroRossano, "The Major Documents of the Catholic Church Regarding the Muslims," *Pro Dialogo*, sy. 48 (1981), XVI, 204.

II. Vatikan Konsilini öteki konsillerden ayıran en önemli özellik tüm insanlara, kültürlere ve dinlere açık olmasıdır[76]. Mesela konsilin önemli diyalog vesikalarından biri olan Lumen Gentium'un 16. paragrafı, Tanrı'nın ilahî planının yahudileri, müslümanları ve öteki dinleri hatta ateistleri bile kucakladığını söyler ve kilisenin bütün bu insanlarla diyalog içine girmesini tavsiye eder[77].

6 Ağustos 1964 tarihli oturumlarında Papa VI. Paul, hıristiyanların öteki din mensuplarıyla karşılaşmasının önemine vurgu yapan Ecclesiam Suam (O'nun Kilisesi) adlı tamimini (encyclical) yayımladı. Bu vesikanın yayımlanış tarihi de ilginçtir, çünkü, Nostra Aetate, Ad Gentes, Gaudium et Spes gibi diyaloğun önünü açan konsil vesikaları bu dönemde yayıma hazırlanmaktaydı. Aynı Papa, Ecclesiam Suam'ı yayımlamadan üç ay kadar önce (17 Mayıs 1964) Hıristiyan Olmayanlar Sekretaryası (The Secretariat for Non-Christians) adı altında öteki dinlerle ilgili bir birim kurmuştu[78]. Papa VI. Paul, bu diyalog kurumunun resmen kurulduğunu 19 Mayıs 1964 tarihinde yayımladığı Pogrediente Concilio adlı vesika ile tüm katoliklere ilan etmiştir. Öteki dinlere mensup insanlara yönelik bir diyaloğun önemini kavrayan Papa, böyle bir kurumun tesisinde doğrudan İsa Mesih'in hayatından etkilendiğini açıkca söylemektedir[79]. Papa, bu kurumun kuruluş gerekçesini şöyle özetlemektedir:

"Biz, hıristiyan olmayanlar için ayrı bir sekreterya kurmağa karar verdik ki, Tanrı'ya inanan ve ona tapınan tüm insanlarla bir tür diyaloğa girmeye vesile olsun. Bu başlangıç adımıyla katolik kilisesinin ulaşacağı boyutların açık bir şekilde ortaya çıkmasını niyet etmekteyiz ve bu konsil atmosferinde

76 Francis Arinze, "Prospects of Evangelizations, with reference to the Areas of The Non- Christian Religions, Twenty Years After Vatican II", *Portare Cristo All'uomo- Dialogo*, Roma 1985, 82.

77 a.e., 82.

78 Jacques Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, trc. Rebort R. Barr, New York 1993, 209.

79 Francesco Gioia, *Interreligious Dialogue The Official Teaching of The Catholic Church (1963-1995)*, Boston 1997, 63-64.

kilise dışında olanları anlayış, dostluk ve kardeşlik bağıyla kucaklamanın yanında iyi niyetli tüm canlarla diyalog ve temas için dayanak bulmak üzere bir kere daha dışarıya açılıyoruz"[80]. Böylece bu diyalog kurumunun kuruluşu, katoliklerin öteki dinlere bakışının değiştiğini gösteren en somut delil olmuştur[81]. Bu bağlamda Hıristiyan Olmayan Dinler Sekretaryası (günümüzdeki ismiyle Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili) kuruluşundan günümüze kadar sayısız dinlerarası diyalog toplantısı düzenlemiştir.

Konsil, bir kardinal başkanlığında bir sekreter ve bir sekreter yardımcısıyla yönetilmektedir. Kuruluşundan günümüze kadar konsile başkanlık eden kişiler şunlardır; Kardinal Paolo Marella (1964-1973), Kardinal Sergio Pignedoli (1973-1980), Mgr. Jean Jadot (1980-1984), Kardinal Francis Arinze (1984-2002), Başpiskopos Michael L. Fitzgerald (2002-).

Konsilin 2003 yılı itibariyle yönetim heyetine baktığımızda konsil başkanı Michael L. Fitzgerald[82], onun sekreteri Pier Luigi Celata, sekreter yardımcısı ise piskopos Felix Machado'dur. Ayrıca bu konsilin dünya dinlerinden sorumlu masa başkanları da mevcuttur: 1. İslâm Bürosu (sorumlusu piskopos Khaled Akasheh)[83], 2. Afrika ve Geleneksel Dinler Masası (sorumlusu peder Chidi Denis Isizoh), 3. Yeni Dinî hareketler ve Mezhepler Koordinatorlüğü (sorumlusu Dr. Teresa Osorio Gonçalves), 4. Afro-Amerika ve Amerikan Yerli Din-

80 Walter M. Abbot, *The Documents of Vatican II*, London 1966, 660.

81 Fitzgerald, a.g.m., 79.

82 Papa II. John Paul, 1 Kasım 2002 tarihinde Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili Başkanı Kardinal Francis Arinze'yi kilise sakrementleriyle ilgili kongregasyon başkanlığına atamış, ondan boşalan makama ise konsil sekreteri Başpiskopos Michael L. Fitzgerald'i getirmiştir. Geniş bilgi için, "Felix Machado, " Editorial", *Pro Dialogo*, 2002/3, sy. 111, 257.

83 Daha önce İslâm masası olarak anılan günümüzde İslâm bürosu haline dönüştüren bu alanda görev yapan katolik rahipler şunlardır; Joseph- Marie Cuoq (1965-1967, 1968-1974), François Abou Mokh (1975-1978), Antoine Mouallem (1979), Eduard Sami Martin Sabanegh (1980-1985), Andraos Salama (1986-1988), Thomas Michel (1989-1991, 1992-1994), Khaled Akashe (1995-2003, 2004—).

leri Masası (sorumlusu Dr. Maria Laura Marazzi), 5. Asya Masası (sorumlusu Linus Sangtaek)[84].

İslâm Masası'na bağlı olarak çalışan *Müslümanlarla Dinî İlişkiler Komisyonu* adlı bir başka birim de diyalog toplantılarını konsil başkanlığına değerlendirmektedir[85]. Konsil, aynı zamanda tesis ettiği özel bir fon ile hıristiyan olmayan dinlere mensup ilim adamlarına burs verilerek diyalog konusunda çalışmalar yapmasına yardımcı olmaktadır. Mesela Nostra Aetate adına verilen bu burslardan 1994-1997 yıllarında 12 müslüman ilim adamı (5 tane Türkiye, 2 Tunus, 1 Cezayir, 1 Gambiya, 1 Ürdün ve 1 İngiltere) yararlanmıştır. Günümüzde de en çok bu fondan Türk öğrenciler yararlandırılmaktadır. Bu fon, aynı zamanda diyaloğa yönelik küçük broşürlerin hazırlanması veya radyo konuşmalarının desteklenmesi için de kullanılmıştır[86].

1 Kasım 2002 tarihinden itibaren konsilin başkanlığına atanan konsil sekreteri Michael L. Fitzgerald, yeni bin yılda diyalog konsiline yüklenen dört önemli görevden bahsetmektedir; *diyaloğla ilgili konularda kiliseye tavsiyeler vermek, farklı din mensupları arasında yakın ilişkiler tesis etmek, insanın değerini artırıcı ilmî araştırmarla uğraşmak, diyalogla ilgilen kişilerin yetişmesini sağlamak*[87].

Bunlara ilave olarak katolik dünyası 11 Haziran 2000 tarihini büyük jübile günü olarak seçmişlerdir. Papa II. John Paul(1978- 2005), yayınladığı mesajda bu günü, İsa Mesih'in ilan edilmesi, iman şehadetinde bulunma ve diyalog şeklindeki kilisenin öteki din mensuplarıyla ilişkisini derinden düşünme günü olarak değerlendirdiklerini ilan etmiştir. Ona göre vaftiz olan her kişi, öteki dinlere saygılı bir şekilde diğer

84 "Interreligious Dialogue Directory 2003", *Pro Dialogo*, 2003/3, sy. 114, 444.
85 "Pontificial Council For Interreligious Dialogue", *Pro Dialogo*, 2000/1, sy. 103, 110-113.
86 Michael L. Fitzgerald, "Report on the Activities of the PCID" *Pro Dialogue* 1999/2, 199.
87 Michael L. Fitzgerald, "Hommage to Cardinal Francis Arinze", *Pro Dialogo*, 2003/1, sy. 112, 48.

din mensuplarına Mesih'i nasıl ulaştıracağını çok iyi düşünmelidir[88].

Dinlerarası diyaloğun baş aktörü olan Katolik Kilisesi, yeni bin yılda özellikle Asya kıtasını hedefteki diyalog alanı seçmiş gözükmektedir. Öyle ki Papa II. John.Paul'un 6 Kasım 1999 tarihli *Ecclesia in Asia (Asya'daki Kilise)* adlı genelgesinden sonra resmi katolik diyalog kurumu *Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili* bu kıtada özellikle yakın ve uzak doğu ülkelerinde yaşayan diğer din mensuplarıyla diyaloğ faaliyetlerini hızlandırmış ve hindular başta olmak üzere, budistler[89], sihler, caynistler ve müslümanlarla yoğun bir diyalog içine girmiştir. Konsil özellikle, Güney Asya manastır rahipleriyle dinî tecrübeye dayalı diyalog kurmaya hevesli durmaktadır[90].

Bunun yanında Katolik Kilisesi içinde 2000 yılından sonra kilisenin diyalog anlayışına karşı itirazların yükseldiği de gözlenmektedir. Mesela Manfred Jacops gibi önde gelen bir Alman katolik teolog, Katolik Kilisesi'ni doğru yolda olmamakla suçlamış, bilhassa Papa II. John Paul'un diyalog görüşleriyle çelişkiler içinde olduğunu ve ökümenizmi yanlış anladığını ileri sürmüştü. Bir başka eleştiri de ünlü teolog ve Almanya, Münster Üniversitesi Misyoloji ve Dinler Tarihi bölümünden emekli Johannes Dormann'dan gelmiştir. O, papa II. John Paul'un yayımladığı tüm vesikaları incelediği-

88 "Vatican City: 11 June 2000, Message at "Regina Coeli", *Pro Dialogo*, 2000/2-3, 190.

89 Söz gelişi Roma Katolik Kilisesi'nin budistlerle ilk dinlerarası diyalog toplantısı 1995 yılında Tayvan Kaohsiung'da olmuştur. Bu toplantıdan hemen birkaç yıl sonra (1998) bu sefer Hindistan, Bangalore'de bir kollükyum düzenlenmiştir. Bu toplantının ana konusu Budizm Sangha (Budha talebeliği) öğretisi ile Hıristiyanlık'taki Kilise (hıristiyan cemaat) anlayışı idi. Her iki taraf, 29 Eylül 2002 'de bu sefer Tokyo'da biraraya gelmiş ve iki gelenek arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları akademik olarak ortaya koymayı amaçlamıştır. Geniş bilgi için, *Pro Dialogo: "Sangha in Budhism and Church in Christianity (Acts of the Third Budhist- Christian Colloquium, Tokyo, Japan) 29 September- 3 October 2002*, 2003/2, sy. 113.

90 Felix A. Machado, " Interreligious Dialogue in Asia", *Pro* Dialogo, 2002/1, sy. 109, 113-118.

ni ve onu "liberal dindar" olarak zirveye yerleştirdiğini söylemektedir[91].

Hıristiyan mezhepleri, genel anlamda dinlerarası diyaloğun dindarların hayatlarını kuşatacak şekilde farklı yönlerini bulmak için bazen ortak hareket etmektedirler. Bunun en güzel örneği, dinlerarası ortak dua ve ibadet konusunda verilmiştir; Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili ve WCC, Dinlerarası İlişkiler Bürosu, 1994 yılında ortak bir kollokyum düzenlemiş ve "öteki dinlerle ortak ibadet ve dua" konusunu ele alıp genel hıristiyan yaklaşımını belirlemeye çalışmıştır[92].

Neticede günümüz dinlerarası diyalog ilişkilerinde etkin roller üstlenen hıristiyanlar ve muhtelif dinlere mensup insanlar, uzaklaştırıcı faktörlerin yanında sosyal, siyasal, ticarî, askerî, kültürel, sportif ve turistik sebeplerle karşı karşıya veya yan yana gelmektedirler. Bunlar, tüm dinlerin kendi dinî inanç ve kanaatleri içinde kalarak bir araya gelmesine ve diyaloğa girmesine zemin oluşturmuştur[93].

91 Arulf Camps Ofm, "Interreligious Dialogue: A Task With Many Challenges-Tendencies in Recent Catholic Positions" *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 10 (2000) 2, 167.

92 "Editorial", *Pro Dialogo Interreligious Prayer- Current Dialogue* 1998/2, 149.

93 Küçük, a.g.m., 37.

III.

Dinlerarası Diyaloğun Çeşitleri

Dinlerarası diyaloğun aşağıda sayılan tüm karşılaşma türleri aslında diyaloğa uygun olma itibarıyla aynıdır ve bazen birbirleriyle bağlantı içindedir. Hepsini aynı anda uygulamak mümkündür, ancak birini ötekine tercih etmek mümkün değildir[1]. Yine bu diyalog türlerinden bazısı insanlara daha çekici gelebilir doğal olarak bu nispidir.

Dinlerarası diyaloğun baş aktörü olan hıristiyanlar, aynı zamanda diyaloğun çeşitleri konusunda da söz sahibi olmak istemektedirler. Şunu unutmayalım ki hıristiyanlar diyalog türlerini hıristiyan teolojisinin hareket alanlarına göre belirlemektedirler. Bu yönde protestan ve bazı ortodoks kiliselerin oluşturduğu bir hıristiyan birliği olan Dünya Kiliseler Konseyi (WCC)'nin yayınlamış olduğu diyalog rehber kitabı, *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies* (Cenevre 1979) aynı zamanda diyalog türlerini de açıklamaktadır. Bu rehber kitaba göre çoğulculuğun problemlerinin ele

1 Michael L. Fitzgerald, "25 Years of Christian-Muslim Dialogue- A Personel Journey", *Encounter*, (March 1992), 13.

alındığı *"hayat diyaloğu"* ve *"organizeli diyalog"* bulunmaktadır. Organizeli diyaloglar üç türdür; eğitim, aile, devlet-din ilişkileri gibi *sosyolojik konuların* ele alındığı diyalog, teolojik veya felsefî problemlerin veya konuların ele alındığı *akademik diyalog* ve dinî tecrübelerin ele alındığı veya ruhbanların girdiği *ruhanî diyalog*[2].

Katolikler ise bizzat Papa II. John Paul'ün resmi söylemiyle diyaloğu dört çeşit tasnif ederler; *hayat diyaloğu*, insanların açıklık ve iyi komşuluk ruhu içinde neşe ve üzüntülerini paylaştıkları, beşer problemlerini ve endişelerini çözdükleri bir diyalog türüdür. *Hareket diyaloğu* ise daha çok sosyal adalet çevre, eğitim gibi daha genel konuları ele almaya yöneliktir. Farklı dinlerden uzman kişilerin biraraya gelip ortak teolojik konuları ele aldıkları ve gerçeği aradıkları diyaloğun ismi *teolojk diyalog*dur. Papa son olarak dinlerin manevî yönlerinin ortaya çıkarıldığı, Tanrı'nın gizemine yolculuğu sağlayan ve daha çok ruhbanların veya mistiklerin karşılaşması olan *dinî tecrübe diyaloğu*ndan bahsetmektedir[3].

Çağdaş Dinler Tarihçi Eric J. Sharpe ise hemen hemen benzer amaçlar ışığında diyaloğu, teologlar başta olmak üzere çeşitli uzman dindarların karşılıklı konuşmalarını esas alan *söylev diyaloğu*, dindarların insan olarak sorunlarını ele alan *beşerî diyalog* (veya *Buberian*); din haricindeki konuların çoğulcu bir ortamda yaşandığı ve paylaşıldığı bir birliktelik olarak *sekülер diyalog* ve son olarak mistiklerin ve ruhbanların birlikteliklerini ve tecrübelerini karşılaştırdıkları *içkin diyalog* şeklinde sınıflandırmaktadır[4].

Söz konusu diyalog çeşitlerinin mahiyeti konusunda dinlerin tabiatlarının da önemi vardır. Bir başka değişle bazı din-

2 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Cenevre 1979, VII.

3 "General Audience: The Church's dialogue with the great religious traditions of the world", *Pro Dialogo*, 1999/3, 307-308, daha geniş olarak ayrıca Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 5-7.

4 Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions," *E.R.*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, IV, 344-348.

ler, diyalog çeşitlerine uygun bir yapıda olmayabilirler. Mesela Budistler, teolojik meselelerin ele alındığı bir karşılaşma türünden hoşnut olmayabilirler. Müslümanlar ise ruhbanların mistik tecrübe içine girdikleri bir karşılaşma türünden kaçınabilirler.

Bütün bu diyalog çeşitlerini temel olarak üç ana başlık altında toplayabiliriz; *uzmanlar diyaloğu, birlikte yaşam diyaloğu* ve *dinî tecrübe diyaloğu.*

A. Uzmanlar Diyaloğu

Bu diyalog ortamı farklı dinlerin müntesiplerinin, bilhassa konuların uzmanları olan bilim adamlarının başta teoloji olmak üzere din ve dindarları ilgilendiren pek çok mesele hakkında veya onların daha iyi anlaşılması için bir araya gelmesi, konuşması, birbirlerini daha iyi anlamasıdır. Bu ortam, böylece taraflar hakkındaki bilgilerin zenginleşmesine ve derinleşmesine yöneliktir. Yine tarafların birbirleri hakkındaki yanlış imajlarının giderilmesi, böyle bir ortamda daha kontrollü olarak meydana gelebilecek[5], hatta taraflar karşılıklı olarak kendi dinî inançlarını ve değerlerini geliştirebileceklerdir[6]. Bu atmosfer aynı zamanda asırlarca süren önyargıları, yanlış anlaşılmaları düzeltecek ve doğru anlamaları güçlendirecektir[7].Çünkü farklı din mensupları arasında var olan ve sıradan dindarların çözemeyeceği bazı sorunlar, ancak alanında otoriter uzmanlar tarafından bilimsel verilere dayalı olarak çözülebilecek zorluktadır[8].

Geçen seneler içinde bu tür diyaloğa "diyalektik diyalog" veya "karşılıklı konuşmaya dayalı (discursive) diya-

5 a.e., 7.

6 Ali Bardakoğlu, " Diyalog", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 209, 12; Ayrıca Fitzgerald, "25 Years of Christian-Muslim Dialogue- A Personel Journey", 12.

7 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, VII.

8 Thomas Michel, "İnançlar Arası Diyaloga Çeşitli Yaklaşımlar", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 45.

log" diyenler de olmuştur[9]. Bu diyaloğa bazı ilim adamları ise ortaya konan konuların muhtevasına bakarak "teolojik diyalog"[10], "doktrinal diyalog"[11] veya katılımcıların seçkin kimliğine nispetle, "entellektüel diyalog"[12] ismini vermektedirler.

Bu tür diyalog toplantısı, dinleyici olma açısından herkese yönelik olabilirken katılımcıların sınıf veya uzmanlık alanlarına göre de sınırlandırılarak sadece özel dinleyicilere açık olabilir. Zira bazı hayatî teolojik konuların uzmanlarınca tartışılması, halka açık olmasından daha uygun olabilir. Bu toplantılar galibi ve mağlubu olan bir "arenaya" veya "halka açık bir şova" dönüştürülmemelidir. Toplantı, mahalli, bölgesel veya milletlerarası bir seviyede olabilir. Sonuçta, bu toplantıda konunun gereği katılımcıların adedi, alanları gibi konularda bir takım tahditlerin olması mümkündür[13].

Yine, katılımcıların sayılarındaki oranın eşit olması, erkek veya kadın gibi farklı cinslerden veya farklı yaşlardan katılımcılar varsa bunlar arasında da adil bir orantı yapılması tavsiye olunmalıdır[14]. Bu insanların bir masa etrafında buluşmaları, mektup, makale broşür veya kitap vasıtasıyla diyaloğa katılmış olmalarından daha etkili ve en azından yanlış anlaşılmaları anında düzeltme imkanı vermesi bakımından daha çok tercih edilse de bundan daha önemli olan, katılımcıların diyaloğa uygun bir birlikteliğe "evet" demeleridir[15].

Din gibi ciddi bir konunun ele alındığı bu toplantıyı icra edenlerin, dinler konusunda objektif olmaya dikkat etmeleri daha elzemdir; katılımcılar, karşı taraf hakkında bir şeyler

9 Sharpe, "The Goals of Inter-Religious Dialogue", a.g.e., 82.
10 Kimball, a.g.e., 88.
11 Herve Legrand, "(Açılış Konuşması)" *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 32.
12 Dupuis, a.g.e., 233.
13 Fitzgerald, a.g.m., 7-9.
14 Kimball, a.g.e., 111
15 Henri Sanson, "Jesuits in Dialogue" *The Interreligious Dimension*, sy.1, (1997), 7-8.

söyleyeceklerse onların kaynaklarına, doğru ve tarafsız olarak inmeli, öteki dinin teolojik, kültür ve medeniyeti gibi kimliğini anlatan referanslarını, birinci elden anlayacak şekilde, yazıldıkları dilden okuyup anlayabilmelidirler[16].

Bu tür diyaloğun bilhassa müesseseler, komiteler ve benzeri teşkilatlar tarafından yapılması gerektiğine dair muhtelif dinî çevrelerde gittikçe artan bir eğilim vardır. Ancak bunun için her dinî geleneğin diyalog ile meşgul olacak kendine ait bir diyalog kurumu olmalıdır. Zira bu görüşte olanlara göre, resmi olmayan toplantıların ciddi olamayacağı endişesi her zaman mevcuttur. Bu yüzden kişilerin toplanması, karşılıklı konuşması, dinlemesi ancak düzenli teşkilatların yardımı ile daha mükemmel işleyecektir[17].

Farklı dinlerden müesseselerin biraya gelip düzenledikleri diyaloglara *"parlamenter diyalog"* da denilmektedir. Dinlerarası parlamentolar, dinlerarası meselelerin ele alındığı geniş katılımlı meclislere denir. Bu diyaloglar, önemli dinî teşkilatlarca desteklenmektedir. Bu ortamlar, farklı dinî gruplar arasında daha iyi işbirliği imkanlarının geliştirilmesi ve inananların gündelik sorunlarının çözümüne dair yapıcı teşebbüslerin müzakere edilmesi gibi konuları gündeme alabilirler. Böyle bir diyaloğa en güzel örnek, 1893 ve 1993'de Chicago yakınlarında Evanston (A.B.D.) ile 1999'da Güney Afrika, Cape Town'da icra olunan "Dünya Dinleri Parlamentoları"'dır[18].

Uzmanlararası diyalog, teolojik hatta felsefi meselelerin öncelikli konu olduğu iletişime dayalı toplantılar olarak farklı dinlerden insanların birbirlerinin dinî geleneklerini paylaşmasına, aralarındaki ortak noktaları veya farklı noktaları keşfetmeye çalışmasına, Tanrı ile kulları arasındaki ilişkiye dair farklı yorumları ve anlamaları ortaya koyup ele almasına im-

16 a.e, 8.

17 Justo Lacunza –Balda, "25 Years of Christian-Muslim Dialogue- A Personal Journey", *Encounter*, sy. 183 (1992), 1.

18 Charles Kimball, *Striving Together A Way Forward in Christian- Muslim Relations*, New York 1991, 87.

kan sağlamaktadır. Mesela hıristiyanlarla müslümanlar arasındaki bir diyaloğun önemi, onların ötekilerle diyaloğundan farklıdır. Mezkur iki din arasındaki ortak noktaların varlığı, bunların yapıcı karakteri yüzünden diyaloğa olumlu yönde etki ederken, iki din arasındaki ihtilaf noktalarını veya farklılıklarını çözmenin artık diyalog ile olması gerektiğini gösterecektir[19].

Uzmanlar arasındaki bu diyalog ortamı, aynı zamanda bir dinî inancın, dinî çoğulculuk bağlamında anlaşılmasını da geliştirebilir. Bilhassa günümüz dünyasının en önemli meselesi olan dinî çoğulculuğun problemlerinin bu tür diyalog yoluyla ancak çözümlenebileceğini düşünenler çoğunluktadır[20].

B. Birlikte Yaşam Diyaloğu

Bu diyalog ortamı, daha çok pratik olup, kurumsal olmayabilen bir karşılaşmadır[21]. Farklı dinlerden insanlar, paylaştıkları bir toplumda *çoğulculuk* anlayışı içinde hayatın ortak yönlerini ve pek çok çehresini mesela adalet, barış, insan hakları gibi ciddi meseleleri birlikte çözmenin yollarını ararlarken[22] aile, okul, siyaset, ticaret ve benzeri insan hayatını konu alan gündelik konuları da konuşabilir ve ortak hareket edebilirler. Bu ortamda insanların dinden bahsetmesi de şart değildir[23]. Bu karşılaşmalar, taraflar arasındaki karşılıklı hizmeti yayması ve bir iyi niyet ve samimiyet alış-verişi olması açısından, hayatın "insani" yönünü ortaya koyacaktır; "be-

19 a.e., 88.
20 a.e, 88-89.
21 Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, 235.
22 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, VII; "The Twelfth Lambeth Conference of The Anglican Communion (16 July –8 August 1988)", *Islamochristiana*, sy.15 (1989), 203; Leonard Swidler, "The Dialogue Decalogue, Ground Rules for Interreligious Dialogue", *Current Dialogue*, (Summer 1983), 9.
23 Kimball, a.g.e., 89; Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 6.

nim telefonum arızalı sizinkini kullanabilir miyim?" ricası, belki modern anlamda sıradan bir sorudur, ancak tarafların farklı dinlerden olması bağlamında bu rica, daha anlamlı olacaktır[24]. Öyle ki artık insanlık dinî ve kültürel farklılıklardan dolayı kavga etmek istememekte birlikte uyumlu bir şekilde yaşamak istemektedir.böylece çok dinli bir toplum içinde birlikte yaşama, zorunlu olarak farklı din ve kültürden insanları birlikte yaşamaya adeta itmektedir[25].

Fenomenolojik öz itibarıyla bütün dinler, insanların barış ve huzur içinde olmasını, sağlam diyaloğlar kurmasını ve dinî inancı veya kanaati ne olursa olsun birbirini ilahi bir emanet olarak görmek isterler[26]. Bunu sağlamak için de dindarlar, birlikte yaşam diyaloğu denilen uzun bir süreç içinde kendisinden farklı bir din veya dinlere mensup "insanların" gündelik hayatlarında açıklık ve komşuluk ilişkisinde neşelerini ve elemlerini paylaşmak, beşerî problemler ve endişelerinin üstesinden gelmek üzere şuurlu bir gayret içine girebilmektedirler[27]. Böylece farklı din mensupları birbirlerini rakip veya düşman görmeyecek, daha adil, insanî ve ahenkli bir toplumun oluşması için çalışan mesai arkadaşları olacaklardır. Bunun için ise tutumların değişmesi ve imajların yeniden tanımlanması bile gerekebilecektir[28].

Birlikte yaşam diyaloğuna bazen *seküler diyalog* ismi de verilmektedir. Bu anlamdaki bir diyalog, dinlerle değil dünya ile yapılan bir diyaloğu vurgular. Yani onlara göre bu ortam bir din- dünya diyaloğundan ziyade sosyal meselelere eğilebilen, onlara çözümler bulan "insanların" diyaloğudur[29]. Bir-

24 Michael L. Fitzgerald, "Towards the Jubilee of the Year 2000: Gospel and Interreligious Dialogue, Part I", *Interreligious Dialogue: Forms and Expressions for Mission*, 1996, 6.

25 Mehmet Aydın, " Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 209, 49.

26 Abdurrahman Küçük, "Dinler Arası Diyaloğun "Diğer Yüzü" Üzerine", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 6.

27 Michael L. Fitgerald, "25 Years Of Christian-Muslim Dialogue-A Personal Journey", *Encounter*, (1992), sy. 183, 9.

28 Michel, a.g.m., 42.

29 Sharpe, a.g.m., 86-87.

likte yaşama dayalı bir diyalog, kesinlikle ilim adamlarının, entellektüellerin ve dinî tecrübelerden başka bir karşılaşma istemeyen mistiklerin tekelinde olmadığını, aksine sıradan dindarların bile birbirleriyle karşılaşmasının mümkün olabileceğini göstermektedir[30].

Böylece aynı ortamı paylaşan ve birlikte yaşayan farklı dinlere mensup insanlar komşulukta, fabrikada, büroda davet veya kabullerde, kısacası resmi veya gayrı resmi toplantılarda "diyaloğa uygun taraf" olabilirler. Ancak böyle bir ortamı paylaşan katılımcıların kendi kimliklerini kaybetmemeleri gerekir. Yine katılımcıların uzak veya yakın yerlerden olmaları, önceden tanışmış olup olmamaları karşılaşmaya olumsuz etki etmemelidir. Katılımcıların birbirlerini tanımaları veya az bir bilgi sahibi olmaları şüphesiz diyaloğun işleyişini kolaylaştıracaktır. Ancak yine de önemli olan katılımcıların diyaloğun ruhuna, mahiyetine uygun davranmalarıdır[31].

Birlikte yaşam diyaloğunu reddeden farklı dinlere mensup "insanlar", aynı sosyal çevreyi paylaştıkları ötekiler hakkında yanlış anlama veya bilgisizlik, işbirliğine dayanmayan, karmaşık duygu ve hatta yanlış imaj sahibi olabilir, bu da toplumu kaos cemiyetine dönüştürebilir. Dahası bu ortamda kıskançlıklar, rekabetler hatta dine dayalı zulümler veya kanlı olayları ortaya çıkabilir[32].

Bunların yanında birlikte yaşam diyaloğunun en önemli faydası, farklı kültürlerden gelen muhtelif dinlere mensup insanların diyalog vasıtasıyla kültürlerarası alışveriş ortamına girebilmeleridir. Dini çoğulculukta sosyo-ekonomik şartların ve kültürlerin çeşniliği, beraber bulunmayı ve karşılaşmayı hatta yaşamayı zenginleştirebilir[33]. Bunun için birlikte yaşam diyaloğu daha gerçekci ve daha verimli olabilmek

30 Dupuis, a.g.e., 235.
31 Henri Sanson, "Jesuits in Dialogue" *The Interreligious Dimension*, sy.1, (1997), 7-8.
32 Arinze, a.g.m., 80.
33 Abdul-Aziz Kamel, "Culture and Religion", *Islamochristiana*, sy.13 (1987), 40.

için ampirik ve çıkarcı ifadelerle sınırlandırılmamalı, aksine her katılımcının kültürünün ana merkezindeki değerlerini de taşımalıdır[34]. Çünkü kültürlerarası ilişkiler, taraflar arasındaki birliktelikleri daha sağlam bir zemine ve ortak noktalara götürebilecek güçtedir[35]. Zaten günümüzde fiziki mesafelerin çok azaldığı, özgün kültürel ve ulusal sınırların ortadan kalkmış göründüğü bir dünyada insanlar, karşı karşıya değil yan yana yaşamayı öğrenmelidirler[36].

C. Dinî Tecrübe Diyaloğu

Bu diyalog çeşidi, dinî tecrübelere dayalı veya dinî fenomenlerin öne çıktığı pratik bir süreçtir. Dinler Tarihçisi Eric J. Sharpe, buna *batınî (interior)* diyalog derken[37] katolik rahip R. Panikkar, "dinlerin mistik tecrübeleri arasındaki *(intrareligious) diyalog*" olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu, her bir katılımcının öteki tarafın dinî tecrübesine girip o tecrübeyi "içten" anlamaya çalışmasıdır[38].

Dinî tecrübe diyaloğu, ruhban sınıfına sahip dinlerde ruhanî diyalog olarak karşımıza çıkar ve farklı dinlerin ruhbanlarının veya mistiklerinin kendi ruhanî değerlerini ve hatta ritüellerini birbirlerine sergilemesini hatta birlikte tefekkür gibi ibadetler yapabilmesini ifade eder[39]. Böylece taraflar, birbirlerinin dinî fenomenlerini "daha yakından" tecrübe etmiş olurlar.

Bu diyaloğa, *manevîyat (spiritual) diyaloğu* da denilmektedir; bu süreçte yapılan bir dinlerarası temas, manevî hayatın derinleşmesine ve zenginleşmesine hizmet eder. Derin tefekkür ve manastır hayatına önem veren dinî gelenekler, bilhas-

34 Abdurrahman Küçük, a.g.m., 34.
35 Bekir Karlığa, (Açılış Konuşması), *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 13-14.
36 Ö. Faruk Harman, "İslam ve Diğer Dinler," a.e., 82.
37 Sharpe, a.g.m., 82.
38 Raimundo Panikkar, *Il Dialogo Intrareligioso*, trc. Giostra Nello, Assisi 1988, 18.
39 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, VIII.

sa bu çeşit teması tecrübe etmeye meyillidirler[40]. Onlara göre uygulamalı bir mistik tecrübeler karşılaşması olan dinî tecrübe diyaloğu, aynı zamanda aşkın olan mistik değerlerin benliklerde yok edilmesi, sindirilmesidir. Bu tip diyaloglarda bilhassa diyaloğa uygun "Ben–Sen" ilişkisi, kendisini fazlasıyla hissettirecektir[41].

Dinî tecrübe diyaloğunda, meselelerin konuşulmasından ziyade, öğretilerin, ibadetlerin ve dinî duyguların bizzat yaşanması, paylaşılması ve gözlemlenmesi vardır. Dindarların bu diyalogları, her türlü polemik ve teolojik tartışmadan uzaktır. Bu ortam akademik olmayan, sözlere dayanmayan ama bilgilerin aksiyon halidir. Ancak bu, tarafların akidelerini ve dinî kanaatlerini terk etmesi ve inkar etmesi anlamına da gelmemelidir. Belki bu karşılaşma sürecinde dinî kanaatlerle ötekine dair önceki imajların ve ötekinin geleneğinin geçerliliğine dair yargıların "parantez içine alınması (l'epoche)" daha yararlı bir tavır olabilecektir[42]. Bu gözlemlerin daha sağlıklı olarak anlaşılması için ancak fenomenolojik empati yararlı olabilir.

40 Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions", *E.R.*, IV, 347.; M. L. Fitzgerald, "25 Years of Christian-Muslim Dialogue-A Personal Journey", *Encounter*, (1992), sy. 183, 12.

41 Panikkar, a.g.e., 18- 22.

42 a.e, 94-117.

IV.

Dinlerarası Diyaloğun Problemleri

Bu problemler, çoğu zaman dinlerin birbirlerinden farklı oluşuna dayalı engellerden kaynaklanır. Her bir katılımcı, ötekine göre tutarsız, çelişen ve anlaşılması güç inanç ve bakış açılarına sahip olabilir[1]. Bunlar "öteki" ile insancıl bir dostluğa girmekten alıkoyan engellerdir. Zira böyle yakın bir ilişki kurmak, dinlerin tarihlerinde daima korkulan ve inananları tedirgin eden bir şey olabilmiştir[2]. Farklı oluşun doğurduğu en büyük diyalog problemi ise iletişim kurmadaki başarısızlıklardır. Çünkü iletişim kurmak demek konuşmak ve neticesinde duyulmak bunun yanında konuşulmak ve neticede duymak demektir[3]. *Medeniyetlerin Çatışması* tezinin sahibi Samuel Huntington, insanların farklı görüşlerinin, uzun yüzyılların birikimi olduğunu ve geçmişin mirasları olarak bunların gelecekte daha üst yapılar olan medeniyetler arasındaki çatışmalara götübileceğini savunmuktadır. Ona göre bu çatışmada, tarih, dil, kültür, gelenek en önemlisi din etkili olacaktır.

1 Charles S. Brown, "Phenomenology, Universalism and Dialogue," *Dialogue and Humanism*, III, (1993), 55.
2 Sarıkçıoğlu, a.g.m., 97.
3 Howe, a.g.e., 116-118.

Çünkü farklı medeniyetlere ait insanlar, haklar, sorumluluklar, özgürlükler, otoriteler ve eşitlikler bakımından birbirlerinden farklı düşüncelere sahiptirler[4].

Bunun yanında diyalog öncesi en önemli engellerden biri de tarafların, birbirleri hakkındaki önyargılarıdır. Önyargılar muhteliftir; kültürel, felsefî, teolojik olabilir. Böyle bir önyargı örgüsü karşılıklı ilişkilerin önünü tıkayabilir, diyaloğa uygun kapıyı kapayabilir. Yine önceden yanlış bilgilendirilmelerin neticesinde, yanlış anlamalar doğar bunun neticesinde de güvensizlik ve uzaklaşma meydana gelir. Bu durum ise bilhassa kalıcı ve onarılması zor düşmanlıklara ve katılaşan kinlere sebebiyet verip değil karşılaşmayı, normal yaşamı paylaşmayı bile olumsuz etkileyecek güç ve etkiye sahip olur[5].

Temel görüş ayrılıkları, bizzat dinlerin kutsal kitaplarının şekillendirdiği hususlar olabilir. Birbirleri hakkında bilhassa kutsal kitaplarda bulunan olumsuz yaklaşımlar, farklı din mensuplarını diyaloğa girmekten alıkoyabilir. Burada tarihin ağırlığı da imajı olumsuz yönde etkiler. Dinler arasında tarih boyunca meydana gelmiş olan savaşlar, zulümler, yanlış imajlar, suistimaller ve sömürüler, diyaloğa girmeye engel olabilecektir.

Bunun yanında terminolojileri ortak veya nispeten yakın olan dinler arasındaki bir diyalog, ortak bir dil veya terminolojisi bulunmayan dinler arasındaki diyalogdan daha etkili olabilir[6].

Dinlerarası diyaloğun en önemli engellerinden biri de, teolojik açıdan böyle bir ilişkinin katılımcının dinî kimliğinin değerini azaltıp yok edeceği, hatta sosyolojik açıdan bir kimlik bunalımına sürükleyeceği endişesidir[7]. Bazı insanlar da, diyalog sürecinde kendilerinden teolojik yönden daha hazır-

4 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?", *Foreign Affairs*, Winter 1993, 40.

5 Dhavamony, a.g.e., 252.

6 a.e., 254.

7 Petrus C. Phan, "The Claim of Uniquenes and Universality in Interreligious Dialogue", *Dialogue & Alliance*, VII (Fall/Winter 1993), 31.

lıklı, daha sofistike ve muktedir olarak kendi dinî inancını sunabilen öteki dinden insanlarla karşılaştıklarında onların kendi dinlerini empoze etmesinden çekinir, hatta korkarlar. Bazı insanlar ise kendi dininden daha politik gördükleri dinlerden çekinirler. Böyle bir zaafiyet içindeki katılımcı, her an diyaloğa fesat karıştırabilecek, teolojik olarak kendisini mağlup ve güçsüz hissedip diyaloğu bir meydan okuma veya haklı-haksız kavgasının yapıldığı teolojik bir münazara olarak görebilecektir[8].

Dinlerarası diyaloğu tarafların dinleri arasında senkretik bir yol bulmak için kullanmak da diyaloğ için bir engel teşkil eder. Diyaloğun böyle bir hedefi olmamalıdır[9]. Ancak bazı dinler, senkretizme bulaşmadan öteki dinî kültürün dili yoluyla kendini ifade etmeyi (inculturation) daha uygun bulabilir. Bu tavır ile senkretik anlayışı birbirine karıştırmamak gerekir[10].

Dinlerarası diyalog öncesi problemlerden biri de, kitle iletişim araçlarının yol açtığı problemlerdir. Toplumu yanlış yönde etkileyebilecek, onları yanlış imajlar edinmeye sevk edecek yayınların önüne geçmek gerekmektedir. Toplum içindeki farklı dinlerden insanları ilgilendiren her konuda onların hassasiyetleri dikkate alınmalıdır. Bilhassa akademik kimlikleri olmayan ve medya sektöründen farklı insanlar bir araya gelip doğru ve tarafsız dinî yayınlar hususunda birlikte çalışmalıdırlar[11].

Öteki insanlar ve onların dinî kanaatleri ile teması, kendisine ve iman duygusuna zarar verebileceğinden korkan ve bu yüzden en başından böyle bir ilişkiye girmek istemeyenler de olabilir. Bazı insanlar, bunu çözmek için kendi dinî kanaatlerini bir müddet parantez içine alarak dinî bir kayıtsızlığa girmek niyetindedirler. Bu noktada kişinin kendi imanının sar-

8 Arinze, a.g.e., 17.
9 David Lochhead, *The Dialogical Imperative*, New York 1988, 60.
10 Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 19.
11 "Libya:Symposium on Religion and Mass Media (Tripoli, 3-6 October 1993)", *Islamochristiana*, sy. 20 (1994), 242.

sılmaz olması, öteki katılımcının dininden gelebilecek meydan okumalara ve tehditlere göğüs germesini sağlayacaktır[12].

Dinleri diyaloğa girmekten alıkoyan bir başka engel de böyle diyalogdan bir tarafın siyasî bir güç veya çıkar elde etmek istemesi veya bu hissi vermesidir. Çıkarcı politikacılar, üstün ve hatta zayıf devletler, kendi dinlerini veya karşı tarafın dinini siyasî emellere ulaşmak için kullanabilirler, bu diyaloğun en önemli engellerinden biridir. Çünkü din gibi bir duyguya dünyevî bir menfaat sağlama gibi bir art-niyet girmiştir.

Diyalog ortamlarında en önemli süreç içi engel, dil problemidir. Bu, bilhassa farklı kültürlerin konuşulduğu bir diyalog ortamında en ihmal edilen konudur[13]. Halbuki dil en önemli iletişim aracıdır. Dil, kuvvetli hatibin elinde etkili bir silah olabilirken, aynı zamanda ideolojik etkileme, kandırma, inandırma gibi etkileşime dayalı iletişim aracı olarak da sıkça kullanılmaktadır[14]. Öyleyse diyaloğun dili gâyet açık, sade ve berrak olmalıdır. Aksi halde diyalogda dil, anlam kargaşasına yol açabilir. Üstelik ele alınan teoloji gibi bir konuyu içeriyorsa dilin ve konunun bu dille ifade olunacak anlamı daha da önemli bir hal alacaktır. Zira dinlerarası diyaloğa girmek demek, metafizik aleme, soyut dil alemine, anlaşılmaya muhtaç olan dinî tecrübeler ve öğretiler alanına girmek demektir[15].

Yine katılımcılardan birinin diyalog ortamında kendini "hakem" gibi görmesi[16] veya tarafların diyaloğu birbirlerine karşı "zorlayıcı bir misyonerlik aracı" görmesi, diyaloğun truva atı olduğunu düşünmeye götürebilir. Bu fikirler, aynı zamanda taraflar arasında derin bir şüphe, korku ve endişenin doğmasına yol açacaktır[17]. Halbuki diyalog, kesinlikle

12 Arinze, a.g.e., 18-21.
13 Hans Waldenfels, "The Language in Intercultural And Interreligious Discourse", *Portare Cristo All'Uomo- Dialogo*, Roma 1985, 685
14 Ahmet Kocaman, *Uygulamalı Dilbilim*, Ankara 1998, 101-104.
15 Waldenfels, a.g.m., 685-687: Elders, a.g.m., 27-28
16 Aldo Testa, *Dialogo e Religione*, Bologna 1992, 34.
17 Anderson, a.g.e., 188.

"tuzak" değildir[18]. Bu şüphe, korku ve endişeler, kişiler hakkında şahsi özelliklerinden dolayı olabilirken, bizzat tartışılan konu ile ilgili de olabilir. En kötüsü ise katılımcılardan birinin diyaloğa uygun bir ilişki içindeyken karşı tarafı kendi varlığı için bir tehdit olarak görmeye başlamasıdır. Taraflardan birinin karşı taraf hakkında böyle bir endişe sezmesi ile artık diyaloğun en büyük engeli meydana gelmekte, yol tamamen tıkanmakta demektir. Karşı tarafa güven verme teşebbüsleri, bu noktada artık bir işe de yaramayabilir[19].

Dinlerarası diyaloğun taraflarının en önemli teolojik meselelerde karşı tarafın inancına hürmetsizlik olarak yansıyacak davranışta bulunması, diyaloğun bitmesi için yeterli olabilir[20]. Her dinde bazı teolojik konular, öteki konulara göre daha hassas ve daha incelikle korunma altına alınmış ve mukaddes kabul edilmiş olabilir. Tarafların kutsal şeyleri diyaloğa uygun karşılaşma öncesindeki bilgilerle mukayese etmesi, eskiden bildiği veya sonradan onun hakkında edindiği hatalı imajları ileri sürmesi hatta bunda ısrar etmesi diyaloğun bitmesine yol açacaktır. Tarafların kutsal fenomenleri anlamaya çabalamadan onların kutsiyetlerine zarar verecek veya zarar veriyor izlenimini uyandıracak bir tavır sergilemesi diyalog için problemdir[21].

18 Sarıkçıoğlu, a.g.m., 99-100.
19 Howe, a.g.e., 30
20 Arinze, a.g.e., 18.
21 a.e., 33.

BİRİNCİ BÖLÜM

HIRİSTİYAN-MÜSLÜMAN DİYALOĞU'NUN KİTAB-I MUKADDES TEMELLERİ

Hıristiyanlar, iki ahiti bünyesinde barındıran Kitab-ı Mukaddes külliyatına kutsal metin olarak iman eder. Bu bağlamda Hıristiyanlık, yollarını en başından ayırdığı Yahudiliğin kutsal kitaplarını tamamen mukaddes bilen tek dindir. Aslında bunda İsa Mesih'in ve ilk kilisenin büyük katkısı vardır. Öyle ki hıristiyanları için Eski Ahit, Yeni Ahit'e anlam verecek, onun yorumlanmasına yardım edecek kadar önemli bir konuma sahip olmuştur[1]. Ancak yine de hıristiyanlar, Eski Ahit'ten nasıl istifade edeceği hususunda karmaşa içindedirler. Zaten Eski Ahit'i Yeni Ahit kadar değerli görüp görmeme problemi, en az kilise kadar eskidir. Havariler döneminden itibaren[2] kilise, bu problemi çok derinden hissetmiştir[3]. Öyle ki bu konudaki tartışmalar, ilk dönemlerde Sinop'lu Marcion (80-155) ile devam edip Ortaçağ'da Martin Luther'e kadar sürmüştür. Modern çağda bu problem hala varlığını hissettirmektedir[4].

1 E. G. Parrinder, *Le Religioni Nel Mondo*, trc. Cherubino Mario Guzzetti, Torino 1994, 102.

2 Luka 24/44-47; Resullerin İşleri 13/46-47.

3 Knut Holter, "Missiology and The Old Testament Theology of Religions," *Missionalia*, (April 1988), 4-11.

4 Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, trc. Ali Erbaş, İstanbul 1997, 117.

Hıristiyanlar için Yeni Ahit ise İsa'nın hayatı ve öğretilerinden ilk dönem takipçileri tarafından seçilmiş, düzenlenmiş ve yorumlanmış pasajları içermesi açısından çok önemlidir. Sonuçta hıristiyan kilisesinin doğuşunu, gelişimini ve yayılışını da Yuhanna, Pavlus ve Petrus gibi şahsiyetlerin mektuplarından veya kitaplarından öğreniriz[5].

Her iki ahitte de Tanrı, İsrail halkına ve kilise'ye kurtarıcı olarak tecelli ederken, onların kesinlikle "milletler arasında" yaşadıklarının farkında idi. Ahitlerde, Tanrı- İsrail/kilise ilişkisi özel bağı sergilerken, Tanrı'nın İsrail ve kilise aracılığıyla öteki milletlerle ilişkisi dolaylı bir bağı sunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın öteki dinlerle ilişkisi ikincil sıradadır[6].

Hıristiyanlar, öteki din mensubu insanlarla doğru ve sağlıklı temas kurmanın yollarını aramayı teolojik açıdan da zaruri görmektedirler. Onlar için düşünceyi şekillendiren ötekine dair çeşitli yapıcı ve olumlu tavırlar, Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olmalıdır[7]. Zaten Kitab-ı Mukaddes'in dinlerarası diyaloğun destekleyicisi olup olmadığı, hıristiyan muhitler için çok önemli bir çağdaş problemdir[8]. Zira hıristiyanlar için kutsal metinlerin hayatın her alanında olduğu gibi dinlerarası diyalogda da yeri doldurulmaz değeri olmak zorundadır.

Tarihte müslümanlarla ilişkiler konusunda Kitab-ı Mukaddes, çoğu zaman yanlış anlaşılmalara, savaşlara ve ihtilaflara sebep olan veya onları körükleyen bir kaynak olarak hıristiyanlar tarafından sıksık kullanılmıştı. Ancak günümüzde hıristiyanlar artık müslümanlarla diyaloglarına ışık tutacak şekilde Kitab-ı Mukaddes'den faydalanmak istemektedirler[9]. Bilhassa katolik teologlar, Kitab-ı Mukaddes'te bulunmayan

---

5 Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva 1985, 59.

6 H. D. Beeby, *From Moses and All the Prophets A Biblical Approach to Interfaith Dialogue*, Indiana 1990, 28.

7 Lesslie Newbigin, "The Basis ,Purpose and Manner of Inter-Faıth Dialogue, *Interreligious Dialogue*, ed. Richard W.Rousseau, Scronton 1994, 15.

8 Ariarajah, a.g.e., XI.

9 Kennet J. Thomas, "The Place of Bible in Muslim- Christian Relations", *The Bulletin*, (October- December 1991), 43.

İslâm, Hinduizm, Budizm, Şintoizm gibi dinlere yaklaşımlarında bile en önemli referans olarak yine Kitab-ı Mukaddes'i görmektedirler. Bunu yaparken hıristiyanlar, mezkur dinlerle ilişkilerinde ortaya çıkan sosyal, siyasî, etnik, ideolojik ve kültürel meseleleri, hermenötik okuma tekniklerini kullanarak Kitab-ı Mukaddes'in zengin içeriğinde aramakta ve yeni karşılaştıkları dinlere yönelik *yaklaşım modelleri* çıkarmaktadır. Bu amaç uğruna teologlar, klasik kutsal metin yorumlamalarını bir tarafa bırakarak, güncellenmiş ve şartlara uydurulmuş bir hermenötik yaklaşımla diyalog prensiplerine yardımcı olacak referansları bulup çıkarmakta veya klasik pasajları yeniden yorumlamakta veyahut kutsal metinlerde bulduğu ötekilere dair referansları güncelleyerek yeni karşılaştığı insanlarla kıyaslamaktadırlar[10].

Bu bakımdan İslâm'ı veya müslümanları Kitab-ı Mukaddes'te bulmak mümkün değildir. Ancak hıristiyanlar bu güçlüğü aşmak ve bu dini Kitab-ı Mukaddes açısından değerlendirmek için bizzat Kitab-ı Mukaddes içinde bulunan ötekilere veya ötekilere ait dinlere dair referanslardan yola çıkarak diyalog paradigmaları geliştirmektedirler.

Bu bölümde sırasıyla Kitab-ı Mukaddes'in dinlerarası karşılaşma örneklerini ve hıristiyan katılımcının bu kitaptan bulduğu diyaloğun temel karakteristiklerini ele alacak ve bu bağlamında genel olarak hıristiyanların dinlerarası diyalog anlayışları ile müslümanlarla diyaloğa iten sebepleri işlemeye çalışacağız. Tezin bu bölümü son olarak söz konusu iki din mensupları arasındaki diyalog çeşitlerine ve bu ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkan diyalog problemlerine değinecektir.

---

10 Maurice Borrmans, " Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te Dinî Çoğulculuk ve Sınırları", çev. Süleyman Turan, *marife*, 4 (Güz 2994) sy. 2, 267-278; "Christians and Muslims Living Together (Report of Planning Meetings)", *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 293.

I.

Kitab-ı Mukaddes ve Dinlerarası Diyalog

Her şeyden önce Kitab-ı Mukaddes (Bible), hıristiyanlarca (bilhassa protestanlarca) bir Tanrı-insan diyaloğu kaydı sayılır. Onlara göre Tanrı kelamı olarak bu kitap, ilahi iradenin evreni nasıl yarattığını *sözle* ve *yazılı olarak* ifade eder. Tanrı, Eski Ahit'te milletlerin yaşadığı dünyayı nasıl yarattığını, onları nasıl yargıladığını, onlara nasıl müdahele edip cezalandırdığını, onlarla nasıl konuştuğunu anlatırken, Yeni Ahit'te ise İsa Mesih vasıtasıyla insanların arasında nasıl bir "insan" olarak yaşadığını gösterir[1].

Bunun yanında Kitab-ı Mukaddes, doğrudan öteki dinden insanları muhatap almadığı gibi öteki dinlerle diyaloğu da ihtiva etmez. Bu açıdan bu kitabı "diyalog el kitabı" olarak algılamak yerine "parçalar halinde diyaloğa dair örnekler veya kutsal öğretiler ihtiva eden bir kitap" kabul etmek daha doğru olacaktır. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te hem diyaloğu destekleyen hem de ona muhalif görünen pek çok referans kolaylıkla bulunabilmektedir[2]. Bu açıdan Kitab-ı Mukaddes, ötekilerle olumlu karşılaşma örneklerine çok az yer verirken,

1 Ariarajah, a.g.e., IX.

sayfalar dolusu polemik içeren karşılıklı konuşma, öğreti, dine davet, iman şehadeti, dine muhalefet[3] hatta ötekiler hakkında dinî mitler, tarihî kıssalar, hukukî düzenlemeler, peygamber kehanetleri ve şiirleri ihtiva etmektedir[4].

Bunun yanında Kitab-ı Mukaddes, doğrudan Tanrı'ıun seçilmiş halkına ve kilise'ye özel bir din dili ile hitap etmektedir. Böylece iki toplulukla Tanrı'ıun derin anlam dolu ilişkisi ifade edilebilmektedir. Hıristiyanlara göre bu dil, özel olarak imana ve sevgiye aşırı vurgu yaptığından ötekileri dışlayıcı görünebilmektedir[5].

Dinlerarası diyaloğa giren hıristiyan teologlar için Eski Ahit, gerçekten de zengin bir hazinedir. Her şeyden önemlisi bu teologlar, kutsal kitapta anlatılan öteki ilahları ve inançları, İsrail peygamberlerinin getirdiği mesajların birer anti-tezi olarak değerlendirirler. Ancak burada Yahudilik ile öteki dinler arasındaki karşılıklı etkileşimin farkında olmak zorundayız; zira Eski Ahit'e hayat veren çoğu zaman öteki dinlerle kurulan yakın temaslar olmuştur[6]. Hatta Eski Ahit'te öteki dinlerle senkretizm tehlikesi bile göze çarpmaktadır; mesela peygamber Malaki[7], yeryüzünde yakılan her tütsünün Tanrı adıyla sunulduğunu ifade eder.

Yahudi tarihinde atalar (patriarchal) dönemi, öteki dinlere karşı tavırlar açısından Musa sonrası dönemden ayrılır; İbraniler, atalar döneminde bilhassa etraftaki Kenan dinlerine çok daha hoşgörülü iken daha az polemikle yaklaşmaktaydılar; mesela, İbrahim ile Kral Melkisedek arasında böyle olumlu bir yaklaşım hemen göze çarpmaktadır; bu karşılaşma, Tanrı'nın öteki milletler içinde de kendi lutfunu yaydığını göstermektedir[8]. İbrahim ile Melkisedek arasında cereyan eden karşılaşma,

2 a.e., XIII-XIV.
3 Beeby, a.g.e., 3.
4 F.E. Petruss, *Children of Abraham Judaism/Christianity/Islam*, Princeton 1982, 5.
5 Ariarajah, a.g.e., 26.
6 Vessels, a.g.m., 26.
7 Malaki, 1/11.
8 Tekvin, 14/17-24; Pieter J.J.S. Els, "Old Testament Perspectives on Interfaith Dialogue", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 8 (1998), 192-206.

aynı zamanda o devirdeki iki dinî geleneğin temsilcilerinin diyaloğunu vermektedir; burada Melkisedek'in ait olduğu politeist gelenek ile tek bir Tanrı'ya inancı vurgulayan ve Hz. İbrahim'de tezahür eden dinî gelenek karşılaşmaktadır[9].

Bunun yanında İlya peygamberle putperest rahiplerin karşılaşması[10], hem kendi hem de sonraki dönemlerde etkisini sürdüren olumsuz bir karşılaşma örneği olmuştur. Bu kıssanın günümüz dinlerarası diyalog faaliyetleri için bile olumsuz etkisi gözden kaçmaz. Çünkü peygamber İlya, halkı İsrail'i putperestlikten kurtarmak için yoğun mücadele vermiş, öteki kültlere ve öteki milletlerden gelen her türlü tesire şiddetle karşı çıkmaktadır[11].

Eski Ahit külliyatından Yunus[12] ise, İlya peygamberin aksine İsrail Tanrısı'nın İsrail dışında da faaliyet içinde olduğunu, ötekilerin de diyaloğa girilmeye layık insanlar olabileceğini hıristiyan tarafa göstermektedir[13]. Bu kitapta görünürde asıl kahraman Yunus ile Ninova halkı olmasına rağmen, Tanrı ile İsrail dışındaki insanlar arasındaki sıcak ve yakın ilişki arka plandadır. Burada Yunus, bir peygamber olmasına rağmen, sıradan bir yahudinin ötekilere tavrını sergilemektedir; O, bilhassa son iki babda, İsrail dışındaki bir milletin iman etmesinden ve Tanrı'nın onlara olumlu yaklaşmasından hoşnut olmamaktadır. Bu tavrının belki bazı sebepleri vardır; bunlar arasında onun Ninovalılar'dan beklemediği bir şekilde olumlu yanıt görmesi ve Tanrı'nın da onlara bu kadar acil ve yapıcı karşılık vermesi sayılabilir[14].

Yeni Ahit'e gelince bu bölüm öteki din mensuplarıyla karşılıklı konuşmalar, karşılaşmalar ve tartışmalar açısından oldukça zengindir. Hatta hıristiyanlara göre Yeni Ahit'in diyalog tabiatı daha ilginçtir. Zira artık diyaloğa giren "Ezeli Sen"

9 a.e., 192.
10 I. Krallar, 18/20-38.
11 Herbert Lockyer, "Elijah", *N.I.B.D.*, 333.
12 Yunus, 1; 2;3;4.
13 Yunus 1/1-2.
14 Ariarajah, a.g.e., 15.

Tanrı, ete kemiğe bürünmüş ve İsa Mesih olarak insanların arasında yaşamış ve dünya ile daha yakından diyaloğa girmiştir[15]. Buna ilave olarak hıristiyanlar, teolojik açıdan Tanrı ile insan arasındaki kopmuş ilişkinin İsa ile onarıldığını ve daha da geliştirildiğini savunurlar[16]. Onlara göre İsa'nın insanlıkla olan diyaloğu, aslında teslis'in üç unsurunun, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un uyumlu ve ezeli diyaloğunun bir yansımasıdır[17]. Yeni Ahit'te İsa, hayatı boyunca ayırım gözetmeksizin insanlarla diyaloğa girmeyi çok seven bir insan olarak karşımıza çıkar. O, insanlarla sadece konuşmakla yetinmemiş, daha da ileri giderek dilsizi konuşturmuş, sağırın kulaklarını[18], körün gözlerini açmıştır[19].

Yeni Ahit, karşılaşmalarda genel olarak yargılayıcı ve öğretici bir hitabete dayalı sohbet geleneğinin izlerini taşır. Helenistik dünyanın renkli sosyal yapısı, değişik tartışma metodlarının doğmasına imkan sağlamıştır. Yeni Ahit dönemi hıristiyanların ötekilerle sohbetleri veya polemikleri bu çerçevede değerlendirilebilir. Mesela, ilk hıristiyanların öteki din mensuplarıyla karşılaşmalarında en fazla kullandıkları konular arasında, hikmet[20], İsa ve öteki dinî liderlerin çeşitli mucizeleri[21], apokaliptik edebiyat[22], metaforlar[23], İsa Mesih'in yeniden dirilişi[24], kozmik düzen[25] sayılabilir[26]. Ancak Hıristiyanlığın ilk dönemden beri, Helenist kültürle bir senteze varamayıp hep bir mücadele içinde olduğu da zaten bilinmektedir[27].

---

15 Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship*, London 1986, 9.
16 Howe, a.g.e., 106.
17 Francis Arinze, "Opening Address: Reflecting on Our Salvation", *Pro Dialogo*, 1994/1, 9.
18 Markos, 7/35-37.
19 Matta, 11/4.
20 Yakubun Mektubu, 1/5; 3/13-17.
21 Mesela, Markos, 9/23-29.
22 Mesela, Vahiy, 1-22.
23 Mesela, Markos, 2/19-22.
24 Mesela, I. Korintoslulara, 15/3-5.
25 Mesela, Koloselilere, 1/15-16.
26 Vernon K. Robins, "The Dialectical Nature of Early Christian Discourse", *Scriptura 59* (1996), 353.
27 Bekir Karlığa, "İslâm Düşüncesinin Batı'ya Geçişinde Haçlı Savaşları, Endülüs ve Sicilya", *Mavera*, (Ocak 1987), sy. 121, 16.

Başlangıçta daha çok görülen Yeni Ahit dönemi hıristiyanlarının pagan dünyayla doğrudan bir ilişkiye girip girmeme hususunda yaşadığı kısa süreli tereddüt, ötekilere karşı hep ihtiyatlı olan Eski Ahit kaynaklı bir tavırdır. Hıristiyanlar, bunu en başından havariler döneminde kilise içinde ihtilafa düşerek gösterdiler. Yine de ilk kilisenin bilhassa paganlarla yakın ilişkisi, akademik olmaktan ziyade aynı sosyal ortamı paylaşmak şeklindeki bir birliktelik sayılabilir. Felsefenin Hıristiyanlığın savunulması için bir araç olarak kullanılması ve ötekine karşı fikrî saldırılar, Yeni Ahit'ten hemen sonraki Hıristiyanlığın geliştirmiş olduğu bir gelenektir[28].

Aslen Filistin coğrafyasına ait olan İsa ve taraftarlarının "ötekilere" kendilerini nasıl anlattıkları, bizim açımızdan değer taşımaktadır. İncil'in getirdiği mesajın Roma topraklarında yaşayan tüm insanların ilgisini çektiği inkar edilemez. İsa ve onun taraftarları, kendi inançlarını anlatırken bilhassa yahudi geleneğine ait sembolleri kullanmışlardı[29]. Bunun yanında Yeni Ahit'in öncelikle Resullerin İşleri kitabı, ilk devir hıristiyanların öteki din mensuplarıyla girdiği yakın ve sıcak ilişkilerden bolca bahseden örneklerle doludur[30].

Bu bakımdan Yeni Ahit, "yabancıların" iman edip hidâyete ermesinin tamamen Tanrı'nın bilgisinde hatta inisiyatifinde olduğunu ileri sürmektedir. Yani Tanrı, ancak bir kişide faaliyette bulunmaya başladığı andan itibaren, kişi İncil'e müsbet cevap verebilir. Bu konuyla ilgili bol referans vardır[31]. Aslında bu, insanın tevbe etmesini veya fikir değiştirmesini ve imanını kurtarmasını gösterirken[32] aynı zamanda da yeni bir "ruhanî istikamete dönüş" anlamına da gelir[33].

28 Vessels, a.g.e., 26.
29 Kılgallen, a.g.m., 43-46.
30 Mesela, Resullerin İşleri, 3/1-25; 4/1-31; 5/1-42; 7/58; 13/44-48; 14/1-28.
31 Resullerin İşleri, 8/26-29; 9/6-15; 10/3-44; 16/14; M. A .Jeeves, "Psychology of Religions", *N.DT.*, 547.
32 Markos, 1/15.
33 Romalılara, 6/11.

Yeni Ahit, diyalog kelimesini Grekçe olarak hem *"tartışmak, akıl yürütmek"* şeklinde[34] hem de Resullerin İşleri'nde geçtiği gibi *bir sohbet ortamında ortaya atılan fikirlere olumlu kanaatlerle karşılık vermek* şeklinde özel anlamında kullanmıştır. Pavlus, sinagoglarda, çarşılarda bunu sıkça uygulamıştır[35].

Yeni Ahit'te bulunan dinî şahsiyetlerden en çok diyaloğa girenlerin başında, İsa Mesih, havari Petrus, havari Yakup (James) ve Pavlus gelir. Bunlar aynı zamanda Hıristiyanlığın doğup gelişmesinde önemli tarihî roller oynayan kişilerdir.

İsa Mesih, insanlarla kurduğu yakın ilişkilerde inisiyatifi elinden kaçırmamış sonuçta olaylar hep onun istediği tarzda gelişmiş, son sözü hep o söylemiştir; İsa insanlarla karşılaşmalarında kendini hep bir "muallim[36]", karşısındakileri ise "öğrenci" gibi görmektedir. Zaten ilk taraftar topluluğunu da "öğrenciler" olarak isimlendirmesi[37] bunu göstermektedir. Yine de İsa'nın tüm insanlara tavrı, tam beşer tavrıdır; o, kesinlikle bir ilah olarak sözle meydan okuma yapmaz, insanlarla konuşur[38], onlara bakar, onlarla birlikte acı çeker[39] ve zulüm görür[40]. Onun insanlarla konuşmalarında temel konu Tanrı'dır. Yine İsa, insanlara çok güven veren ama onlara da güvenen biri olarak karşımıza çıkar. Onun tüm hayatı, Tanrı'nın insanları sevdiğine odaklanmıştır. İsa, hıristiyanlara göre kendi canını insanlık için feda edecek derecede "herkese" özverili biridir[41].

---

34 Luka, 2/35; 5/22; 6/8; 9/47; Romalılara, 1/21; William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979, 186; Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship*, London 1986, 26.

35 Resullerin İşleri, 17/12; Carl F. Hallencreutz, a.g.e., 12.

36 Mesela, Matta, 8/19;9/11;17/24;22/16; Markos, 9/5.;Luka, 3/12;5/5;Yuhanna, 4/31.

37 Mesela, Matta, 27/57;Luka, 14/26-27;33; Yuhanna, 9/28;18/15;19/38.

38 Mesela, Matta, 8/8; Yuhanna, 6/63;8/28.

39 Luka, 7/13.

40 Mesela, Luka, 15/20.

41 T.R., *The Jesus of History*, Edinburgh 1922, 119-127.

Matta İncili, İsa ile Kenan'lı bir kadın arasında geçen ilginç bir karşılaşma kıssası nakleder[42]. Aynı kıssa Markos İncil'inde de geçmektedir. Ancak burada kadın Kenan'lı değil (Suriye) Fenike'li olarak tanıtılır[43]. Bu kıssada yahudi olmayan (gentile) bir kadın, İsa'dan kızına musallat olan cini çıkarması için ona yalvarmaktadır. Burada inancın büyüklüğünün dinin bir millete özel olmasını ihlal ettiği görülür. Bu pasajlar aynı zamanda gentile misyonu için önemli referanslar vermektedir. Ancak burada bizim için önemli olan bu kıssanın diyalog açısından değeridir[44]. Çünkü bu kadın, yahudiler açısından pagan toprakları olan Fenike diyarından idi. Kenanîler bu bölgede öteden beri yaşamakta olan bir halktır. Bu kadın sadece bir pagan değil aynı zamanda bir kadındır ve bağırıp çağıran kimliğiyle İsa'dan yardım dilemektedir[45]. Bu kıssadan çıkan bir önemli sonuç ise yemek artıklarından istifade etmek Suriyeli kadın için bir anlamda sadece bir hak değil, aynı zamanda ayakta kalmak için gerekli bir gıda olmasıdır. Bu yönü ile ötekilere "gıda götürmek" diyaloğun bir hedefi olarak hıristiyan taraf için önem kazanacaktır[46].

İsa Mesih'in (yabancı topraklarda) su kuyusu başındaki Samiri bir kadın ile sohbeti, dinlerarası ilişkiler bağlamında güzel bir örnek sayılır. Bu olayda İsa, vaaz verip memleket memleket dolaşırken yolu Samiriye'ye düşmüştü[47]. Yorulmuş bir halde bir su kuyusunun başına geldiğinde Samiri kadın da su çekmek üzere oradaydı. İsa, "çektiği sudan kendisine vermesini" talep edince kadın, "bir yahudinin yahudi olmayan biriyle sohbet etmesine ve ondan su istemesine" hayli şaşırmış görünüyordu[48]. İsa ise gâyet olgun bir tavırla kadına, "eğer ken-

42 Matta, 15/21-28.
43 Markos, 7/24-30.
44 Vessels, a.g.e., 23.
45 Theodore N. Swanson, "Christianity And World Religions: A Biblical Understanding," *The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies*, (July-December 1993), 68.
46 Nan Joun Chen, "Markos 7/24-30" *Current Dialogue*, (June 1994), 60.
47 Yuhanna, 4/1-4.
48 Yuhanna, 4/7-9.

disinin kim olduğunu bilseydi asıl bir şeyler isteyenin (kadının) kendisi olacağını çünkü kendisinde hayat suyu bulunduğunu ve onu içenin asla susamayacağını" bildirir. Kadın, İsa'nın anlatmasıyla onun Mesih olduğuna kani olunca dosdoğru kendi köyüne gitmiş ve yahudi olmayan bir topluluk olan Samirilerin pek çoğunu İsa'ya iman etmeye ikna etmişti[49].

Bundan başka İsa'nın yahudi din adamlarıyla karşılaştığı bir ortamda onlara anlattığı "iyi Samiri simgesi" de önemli bir diyalog modeli olarak hıristiyan çevrelerce çoğu kez sunulmaktadır; İsa Mesih, yolda giderken haydutların zulmüne uğramış bir yahudiye kendi dindaşlarının yardım etmediğini ancak yoldan geçen bir Samiri'nin (yabancı biri olarak) onun yardımına koşup yaralarını sardığını ve onun rahat etmesine çalıştığını anlattığı bu kıssayla, ırkın iyi olmak için yetmeyeceğini Samiri bile olsa iyi bir komşunun insanın gerçek kardeşi olabileceğini vurgulamaktadır[50]. Böyle Hıristiyanlar için İsa'nın ötekini *komşu* (Grekçe *plesion)* olarak isimlendirmesi, İsa'nın tüm insanlara verdiği önemi göstermekte ve diğer insanları çoğu kez aşağılayıcı dille çağıran Yahudi geleneğinden açıkca ayrıştığını sembolize etmektedir. Yine İsa Mesih, bu isimlendirmeyle Yeni Ahit'in katileştirdiği evrensel mesajı yoluyla her türlü etnik, kültürel, siyasi ve dinî durumu karıştırmadan iyi niyet sahibi tüm insanlara komşu gözüyle baktığını ve toplumsal bir birlik amaçladığını göstermektedir. Böylelikle İsa'ya göre komşu, Grekler, Romalılar, Samiriler, Yahudiler, fakirler, zenginler, adiller, günahkarlar, ferisiler, vergi memurları yani herkestir[51]. Son olarak bu ve benzeri pasajlar, aynı zamanda öteki din mensuplarına yani "komşulara" kesintisiz sevginin nasıl gösterilmesi gerektiğini de hıristiyanlara anlatmaktadır.

İsa'nın ötekilerle girdiği bu canlı karşılaşmalarından çıkan sonuç şudur; İsa, etrafına topladığı insanlarla sohbetle-

49 Yuhanna, 4/10-39.
50 Luka, 10/25-37.
51 Maurice Borrmans, "Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te Dinî Çoğulculuk ve Sınırları", çev. Süleyman Turan, *marife*, 4 (Güz 2994) sy. 2, 270-274.

rinde ve anlattığı kıssalar ve darb-ı mesellerinde çoğu kez karşısındakini hayrete düşürme, görüşünden vazgeçirme ve kendi görüşünü kabul ettirme yoluna gitmektedir. İsa Mesih, karşılaşmanın sonunda konuştuğu konudaki mutlak yargısını veya kararını gerçekleştirmektedir. Bir başka değişle o, çoğu kez son sözü söyleyen mutlak otorite konumuna girerek birden diyaloğları monoloğ haline rahatlıkla dönüştürmektedir. Sonuçta geriye diğer tarafın yapacağı tartışmasız tek şey kalmaktadır; can kulağıyla dinlemeyip iman etmek. Bu anlamda hıristiyanlar için İsa Mesih, öteki ile karşılaşan en önemli ve en doğru hıristiyan diyalog modeli olacaktır.

Havarilerin kendi inançlarını anlatım tarzları ise, Eski Ahit peygamberlerin dine davet yöntemlerine benzemektedir. Onları dinleyen ilk çevrenin yahudi çevresi olması, belki böyle bir karşılaşma tarzını benimsemelerini gerektirmişti. Zira onların ilişkisinde dikkat çeken en önemli husus, konuşanların ve dinleyenlerin ana mesaj ve iletişim aracı olarak sadece yahudi kutsal metinlerine sahip olmasıydı. Bilhassa Mesih'ten bahseden Eski Ahit parağraflarının yorumlanması onlar için temel sohbet konusu idi. Ancak onların yahudi olmayan bir toplulukla karşılaştıklarında ileri sürecekleri böyle bir argümanın beyhûde olduğu da kesindir[52].

Öteki havarilerden ziyade Pavlus, hem yahudilerle hem de Grekler'le en fazla temas halinde olan kişiydi[53]. Zaten o, bu temasları gördüğü bir rüyaya dayandırarak[54] İsa' dan aldığı yetkiyle yapmaktaydı. Pavlus'un insanlarla diyaloglarında gözlemlenen temel konular diyalog konuşmalarının mahiyetinde de farklılıklar meydana getirmişti; onun sinagoglarda yahudilerle giriştiği tartışmalarındaki temel konu, Tanrı krallığı ve mahiyeti etrafında odaklanırken, İsa'nın müjdelenen Mesih olduğunu yahudilere kendi kutsal metinlerinden delillerle ispat-

52 John J. Kilgallen, "Acts 17,22-31: An Example of Interreligious Dialogue", *Studia Missionalia -Interfaith Dialogue* (1994), 46.
53 Resullerin İşleri, 18/4.
54 Resullerin İşleri, 18/9.

lamaya çalışıyordu[55]. Ama aynı Pavlus, Grek filozoflarıyla giriştiği sohbetlerde felsefeden faydalanmaktaydı[56].

Pavlus, yaklaşık iki yıl üç ay süren dini yayma gayretlerini deliller ileri sürerek ve ikna yöntemi ile geçirdi. Bu yaklaşımlar, öteki ile diyaloğunun ana hatlarını oluşturmaktadır[57]. Bunun belki de en çarpıcı örneği, Pavlus'un Efes'de "ötekilerle" karşılaşması ve tartışmasıdır[58]. Efes, hıristiyanlara göre Pavlus'un dönemindeki kiliseninötekilerle girdiği bir "diyalog şehri" olarak göze çarpmaktaydı[59]. Zaten Küçük Asya'daki (Anadolu) hızlı dine davet faaliyetleri, havariler dönemindeki hıristiyanların öteki insanlarla olan yakın ilişki ve etkileşimlerinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Bu devirdeki dinin yayılışı, samimi ve ikna edici yöntemler sayesinde öyle çabuk başarılı oldu ki bu hızı Hıristiyanlık, kendi tarihi boyunca bir daha bulamadı. Aslında ilk devir hıristiyanların yaptığı iş, sadece ötekilerle "diyaloğa girmekten" ibaretti. Çünkü bu diyaloglar sayesinde insanlar, "Tanrı sözünü" işitmekteydiler[60].

Yeni Ahit'in diyaloğa örnek gösterilen pasajlarından biri de Pavlus'un Aeropagos (Atina'daki) diyaloğudur[61]. Pavlus'un bu teması, dinlerarası diyaloğun teolojik açıdan aklanması için dayanak olarak kullanılması açısından da önemlidir[62]. Aeropagos, Atina'ya bakan bir yamaçta, felsefi tartışmaların ve şehir konseyinin toplandığı bir yerdi[63]. Ancak bu diyalogda filozofların Pavlus'un Tanrı hakkındaki "teolojisiyle" bir dertleri yoktu; O, İsa'nın yeniden dirilişinden bahsedince, onu alaya almaya başlamışlardı[64].

---

55 Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship*, London 1986, 27.
56 Resullerin İşleri, 19/1-7.
57 Kenneth Cracknell, a.g.e., 26.
58 Resullerin İşleri, 19; Hallencreutz, a.g.m., 12.
59 Cracknell, a.g.e., 28.
60 James F. Lewis, "Christianity and The Religions in The History of The Church", *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions* ed. Edward Rommen-Harold Netlands, California 1995, 144.
61 Resullerin İşleri, 17/22-31
62 Bürkle, a.g.m., 237.
63 Herbert Lockyer, "Areopagus", *N.I.B.D.*, 96.
64 Resullerin İşleri, 17/32.

Bu karşılaşma sırasında Pavlus, onlara farkında olmasalar da gerçek Tanrı'ya taptıklarını söylemektedir. Bir başka deyişle Pavlus, "Atina halkı bilmese de aslında "onların hıristiyan olduklarını" ifade etmeye ve bilinmeyen Tanrı'ya isim vermeye gelmiştir[65]. Bu pasajlarda İsa'ya dönüş, "eskiyle bağı koparmak" anlamına gelebilecektir. Ancak burada aynı zamanda hıristiyan geleneğiyle uzlaşabilen veya bu geleneğin temel öğretilerini destekleyen tüm "öteki" dinî geleneklerin kabul edilmesi ve doğru görülmesi sonucu da çıkmaktadır. Bir başka değişle *Yeni Ahit'in Mesih'den gelmeyen ama kilise ile uzlaşan "yeni", "doğru" ve "iyi şeylere" açık olduğunu* da göstermektedir[66].

Hıristiyanların kendileri dışındaki dinlere mensup insanlarla kurdukları diyaloglar için en uygun kutsal kitap referanslarından biri de Romalı Yüzbaşı Kornelyus ile havari Petrus arasındaki diyalogdur[67]. Petrus, bir gentile olan Kornelyus'a, kendisi ve ailesi için kurtarıcı mesajın ne olduğunu izah ederken, kesinlikle yahudilerle konuştuğu zengin motifli konuşma tarzını kullanmadı. Aksine o daha genel ifadelerle bu insandaki Tanrı'ya imanın farkında olarak daha kapsamacı bir yaklaşımla *"Tanrı'nın doğru olan tüm insanları gözettiğini çünkü herkesin Rabbi olduğunu"* söyledi[68]. Kornelyus kıssası, bir diyalog olarak yahudi olmayan "kâfir" bir kimseyi hıristiyan ile eşit görmektedir[69]. bu kıssayla birlikte hıristiyan taraf, dinlerarası diyaloğun daima kendisi için bir risk olduğunu anlayacaktır. Çünkü burada sadece Kornelyus'un Hıristiyanlığa dönmesi yoktur, aynı zamanda Petrus'un eski fikirlerinden vazgeçmesi ve kendi dinini daha iyi anlaması da gözlenmektedir. Bir başka deyişle sadece "değişen" Kornelyus olmamış, "hıristiyan inancının ötekilere bakışı" da değişmiştir[70].

---

65 Georges Khodry, "The Economy of Holy Spirit" *Faiths Meets Faiths*, ed. Gerald H.Anderson- Thomas F. Stransky, NewYork 1981 38.
66 *Christianity and the World Religions*, Citta Del Vaticano 1997, 26.
67 Resullerin İşleri, 10/1-48.
68 Kilgallen, a.g.m., 47.
69 Vessels, a.g.e., 25.
70 Leslie Newbigin, "The Gospel Among the Religions," *Faiths Meets Faiths*, ed. Gerald H. Anderson-Thomas F. Stransky, NewYork 1981, 19.

Hıristiyanlar için Kitab-ı Mukaddes, diyalog karakteristikleri açısından da zengindir; Eski Ahit insanlar arasındaki *eşitliği* Tanrı mahlukatı olmanın bir değeri olarak kabul eder[71]. Hatta o, toplumdaki maddi ayırımı hoş karşılamaz[72]. Ona göre kral bile kendi yandaşlarından üstün değildir[73]. Böylece tüm insanlar birer insan olmak değeri ile eşittir[74]. Ancak tüm dinlerde olduğu gibi Hıristiyanlık'ta da, "inanç açısından" öteki insanlarla hıristiyan denk değildir. İsa, sadece ebedi hayata layık olanların meleklerle eşit bir seviyede olacaklarını ve *Tanrı'nın oğulları* diye çağrılacaklarını bildirmektedir[75]. Yine İsa Mesih, öteki insanlarla ilişkilerde alabildiğine doğal olmayı tercih ederdi; "insanların size nasıl davranmalarını istiyorsanız siz de onlara öyle davranın. Çünkü ruhsal yasanın da peygamberlerin de anlamı budur"[76]. İsa, kendini çocuklar gibi alçaltanların Tanrı krallığında en büyük olacağını belirtir[77]. Ona göre kibirlenen alçatılır alçakgönüllü olan ise yükseltilir[78]. Pavlus ise, kibirli olmamayı alçakgönüllülerle birlikte bulunmayı tavsiye eder[79].

Kitab-ı Mukaddes, aynı zamanda hıristiyana *özgürlüğün* öneminden bahsetmektedir. Eski Ahit, Tanrı'yı "Mısır esaretinden İsrailoğullarını kurtaran ve özgürlüğe kavuşturan ilah" olarak takdim eder[80]. Yine adalet ve özgürlüğün kaynağı olarak Tanrı da [81] Eski Ahit şeriatı gibi, ezilmişlerin ve özgürlüğü elinden alınmışların yanındadır. Güçlüyü ve varlığı kollayan referans neredeyse yok gibidir[82]. Eski Ahit, aynı za-

71 Süleymanın Meselleri, 22/2.
72 Süleymanın Meselleri, 14/31.
73 Tesniye, 17/9.
74 C. F. Dumermuth, "Human Rights and Peace in the Light of the Old Testament," *Theological Review*, VIII, (1987), 15.
75 Luka, 20/35-36.
76 Matta, 7/12.
77 Matta, 18/1-4.
78 Matta, 23/12.
79 Romalılara, 12/16.
80 Çıkış 3/7-9; Mezmurlar 103/6.
81 Tekvin, 18/19; Tesniye, 10/18; 32/4; Hoşea, 2/19; 10/12; 12/6; Amos, 2/5; 8/4; Mika, 6/4; Yeremya, 9/24; Zekerya, 7/9; Mezmurlar, 11/7; 101/1
82 Dumermuth, a.g.m., 13.

manda "ağzın dilsizler ve kimsesizlerin davası için açılmasını, doğrulukla hükmedilmesini, hakir görülenler ve fakirlerin gözetilmesini" emreder[83]. Yine Eski Ahit literatürü, sosyal adaletin hudut tanımadığını bu yüzden öteki dinlere mensup olanların da insan olduklarını ve bilhassa mültecilerin yardıma layık olduklarını bildirmektedir[84].

Yeni Ahit'te İsa, mecazi bir dille "mahkumlara hürriyet ilan etmek için" gönderildiğini söyler[85]. Yine o, insanlara anlatmış, öğretmiş, davet etmiş ama insanları asla zorlamamış[86], onu kabul etmeye yanaşmayan bir köye girmede ısrar etmemiştir[87]. Pavlus ise mutlak özgürlüğü, Musa şeriatını neshederek İsa'nın getirdiği temel mesajın kendisi olarak sunmaktaydı[88].

Hıristiyanlar karşı tarafa *güven verme* karakterini de Kitab-ı Mukaddes'e dayandırırlar; İsa Mesih, öğretilerini mucizelerle destekleyerek kendisini dinleyenlere güven verirken, onları asla zorlamamıştır[89]. Yine İsa, toplum içinde güven vermeyen iki yüzlü olanları, kendini beğenenleri reddetmiş[90], davet ederken, inancını teyit edici bir takım mucizeler göstermiş, güven duygusu kazandırmıştır[91]. Ona göre Tanrı'nın sözünü dinleyip ona dürüst olanlar, iyi toprakta büyüyen ve semere veren ekinlere benzerler[92]. Böylece İncil, sadece Tanrı'ya karşı değil insanlar arasında da dürüst olmayı emreder[93]. O, dağdaki vaazında doğruluğa susayanları[94], başkasının acılarına ortak olanları[95], yüreği temiz

83 Süleymanın Meselleri, 31/8-9.
84 Amos, 1; 2; İşaya, 15/5; 21/14; Dumermuth ,a.g.e., 14.
85 Luka, 4/18 ; İşaya, 61/1.
86 Matta, 19/21-22.
87 Luka, 9/55.
88 Mesela Galatyalılara, 3/1-23; 5/1; Romalılara, 7/7-13; 8/2-8; 6/14; Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, trc. Ali Erbaş, İstanbul 1997, 120.
89 Matta, 9/28-29; Markos, 9/23-24; 6/5-6.
90 Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva 1985, 3435.
91 Matta, 9/28-29; Markos, 9/23-24; 6/5-6.
92 Luka, 8/15.
93 II. Korintoslulara, 8/21; I. Petrus, 2/12.
94 Matta, 5/6.
95 Matta, 5/7.

olanları[96] ve doğru oldukları için saldırıya uğrayanları övmüştür[97].

İsa'nın öğretilerini ve tavırlarını benimsemiş olan havarileri de aynı yolu izlemişlerdir. Havarilerin oluşturduğu ilk kilise, karşısındaki insanlara güven vermiş ve inancı yayarken dürüst davranmıştı. Zorlama gibi Yeni Ahit'in hiç bir zaman zikretmediği bir yolla insanları Tanrı'ya çağırmayı düşünmemiş, aksine Tanrı'nın gücü ile çağırdığını söylemişti[98]. O, insanlardan nasıl davranış bekleniyorsa onlara öyle davranılmasını tavsiye etmiştir[99].

Diyaloğun bir karakteri olarak *hoşgörü*, kelime olarak Kitab-ı Mukaddes'te bulunmaz. Ancak İsa Mesih, kendisini dinleyenlerin imansızlıklarını reddederken bile onlara karşı oldukça hoşgörülüdür ve onlara Tanrı'nın yargı gününe kadar mühlet verip[100] yumuşak huylu olanların yeryüzünün mirascıları olacağını müjdelemiştir[101]. İsa dağdaki vaazında, kendisi yüzünden aşağılanan, saldırıya uğrayan ve yalan yere kötü sözlere maruz kalanları, bunlara katlandıkları için övmektedir[102]. İsa "başkalarını yargılamayın ki Tanrı da sizi yargılamasın" demiş ve "yargılayanların aynı ölçülerle yargılanacağını ve başkasının gözündeki çöpü görenlerin öncelikle kendi gözündeki merteği görmesi gerektiğini" açıkca belirtmişti[103]. Yine İsa, Tanrı'nın kişinin günahlarını affetmesi isteniyorsa insanların suçlarını affetmenin gerekli olduğunu belirtir[104].

İsa, aynı zamanda hakikati söylediğine emin birisiydi[105]. Ama o, aksini söyleyenlere karşı hiç bir zaman *zorla kabul et-*

96 Matta, 5/8.
97 Matta, 5/10.
98 I. Korintoslulara, 2/3-5; I. Selaniklilere, 2/3-5; 4.
99 Matta, 7/12.
100 Matta, 11/30-24; Romalılara, 12/19-20; II. Selaniklilere, 1/8.
101 Matta, 5/5.
102 Matta, 5/11.
103 Matta, 7/1-3
104 Matta, 6/14.
105 Yuhanna, 11/1-17; 18/37.

tirme duygusunu taşımıyordu[106]. Havariler, İsa'nın ismini izinsiz olarak kullanarak cinleri çıkaran birini Mesih'e şikâyet ettiklerinde, İsa havarilerini azarlamış ve "ona karşı olmayanların kendi tarafında olduğunu" söylemişti[107]. Yine Samiriye'nin bir köyüne girmek isteyen İsa'yı köy halkı engelleyince, havariler hemen en sert tepkiyi göstermiş ve İsa'dan köyü helak etmesini istemişlerdi. İsa ise havarilerini yine azarlamış ve başka bir köye yönelmişti[108].

Hıristiyan tarafı kendini *anlatma ve ifade etmeyi* de kutsal referanslara dayandırarak yapacaktır; Eski Ahit, İsrail peygamberlerini birer "öğretmen" olarak tanıtır[109]. Yine İsa Mesih, çocuk iken bile yahudi öğretmenlerle Mabed'in içinde oturup, onları dinlemiş, onlara sorular sorup onlardan cevaplar almış ve hıristiyanlar için önemli bir diyalog örneği vermiştir[110].

Yine İsa, havarilerine imanlarını anlatırken türlü zorluklarla karşılacaklarını, dövüleceklerin, kralların, valilerin huzuruna hesap vermeye çıkarılacaklarını fakat asla yılmamalarını öğütler. Onlara "yılanlar kadar akıllı, güvercinler kadar temiz yürekli olmalarını" tavsiye eder[111]. Pavlus ve yandaşları, Akdeniz havzasını karış karış dolaşarak kendilerini anlatmışlardır[112]. Çünkü hıristiyanlar, ötekilere dini anlatmaya İsa'yı şehadet etmek adını verirler[113]. Bu yönleriyle hıristiyanlar, kendilerini sorgulayan ve eleştiren herkese açık olan kimselerdir; "tam tersine Mesih'i Rab olarak yüreklerinizde yüceltin. İçinizdeki umut konusunda sizlerden hesap soran herkese her zaman savunmada bulunmaya hazır olun"[114].

106 Matta, 26/51-53; Yuhanna, 18/36.
107 Markos, 9/38-40; Luka, 9/49-50.
108 Luka, 9/51-56.
109 I. Samuel, 12/23; Ezra, 7/10.
110 Luka, 2/46-47.
111 Matta, 10/16-19.
112 Resullerin İşleri, 20, ve 21; 22/1.
113 Resullerin İşleri, 1/8.
114 I. Petrus, 2/3.

Hıristiyan, *ötekini dinlemesini de bilmek* zorundadır. Kitab-ı Mukaddes'te hıristiyanların ötekini dinlemesine önem veren bir tavrı her zaman buluruz[115]. Hıristiyan katılımcı için "ötekini diyalog sürecinde dinlemek, Tanrı'nın insanlıkla yapmış olduğu ahit ilişkisini hatırlamak ve tek bir insanlık ve tek bir Tanrı ailesi olma bilincine kavuşmak" demektir[116]. İsa Mesih, İnciller'de konuşmak kadar öteki insanlara kulak vermeye aşırı istekli görünmektedir. Bilhassa kendi kavmi olan yahudilere karşı onları dinlemeye ve onların ileri sürdükleri argümanları anlamaya önem vermektedir[117]. İsa, ötekini dinlemeden, onu öğrenmeden ve anlamadan hakkında yargıda bulunmanın doğru olmayacağını, mesnetsiz bir önyargı olacağını kesinlikle farkında olarak hareket etmektedir. Bu İsa'nın tavırlarındaki ana mesajdır[118].

Hıristiyan diyalog katılımcısı *ötekilere saygı duymayı İsa'dan öğrenir.* Hıristiyanlara göre, İsa, dünyevî şehrin yöneticisi konumundaki zümrenin insanların faydasına olan işleri yapmasında[119] yol göstereci prensipler vererek Hıristiyanların çoğulcu bir ortamda otoritelere olumlu yönde katkı sağlamaları emretmektedir[120]. Aziz Pavlus, herkesin Tanrı'nın kendisine verdiği iman ölçüsünde diğer insanlara karşı merhametli olmalarını ve düşüncelerinde saygılı olmalarını öğütler[121]. Dahası Pavlus, pragmatik düşünen İsa Mesih'in otoriteye saygı fikrinden de ayrışır. Pavlus, sosyo siyasal yapıyı dikkate alarak dünyevî egemenliğin tanrısal iradenin bir tezahürüyle gerçekleştiğine inanır ve saygıdan da öte itaat edilmesini emreder[122]. Yine o, mevcut statükonun korunmasına vurgu ya-

115 İşaya, 37/4, 17.
116 Dhavamony, "The Christian Theology of Interreligious Dialogue", a.g.e., 79.
117 Wright, "Inter Faith Dialogue", a.g.e., 253.
118 Ariarajah, a.g.e., 35.
119 Matta, , 22/15-22; Markos, 12/13-17; Luka, 20/20-26, ötekilere saygılı olmak konusunda Aziz Pavlus da öğütler vermektedir; ....."saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin" (Romalılara, 13/1-7).
120 Maurice Borrmans, " Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te Dinî Çoğulculuk ve Sınırları", çev. Süleyman Turan, *marife*, 4 (Güz 2994) sy. 2, 275.
121 Romalılara, 12/3.
122 Söz gelişi, Romalılara, 13/1-7.

par ve her ortama uymayı caiz görerek otoriteyi hoşgörüyle karşılar ve adeta onu kutsar[123].

Yine bir hıristiyan, *sevgi göstermeyi*[124] de İsa'dan alır. Eski Ahit'te komşuyu sevip düşmandan nefret edilmesi emredilmesine rağmen[125] İsa Mesih, düşmanı da sevmeyi emredip, eza edenlere şiddet değil sevgi gösterilmesini istemiştir[126]. Çünkü, İsa Mesih'in getirdiği hayat mesajı aynı zamanda dinin merkez mesajı olup sevgi *(agape)* kelimesiyle özetlenmektedir. Hıristiyan bir dindarın zihnine şu ifade adeta nakşedilmiştir; Tanrı sevgidir[127]. Yeni Ahit'e göre, Tanrı dünyayı sevdiği için biricik oğlunu vermiştir[128]. Bu yüzden bir hıristiyan için sevgiyi insanlarla paylaşmak esastır[129]. Tanrı'nın sevgi oluşu, onun iyi oluşunun bir alâmetidir[130]. Tanrı, insanı sevdiğinden insanlar da birbirlerini sevmek zorundadır[131]. Çünkü sevgi, şeriatı tamamlar[132]. Tanrı iyi de kötü de olsalar insanların üzerlerinde güneşi parıldatır. Bu, Tanrı'nın mutlak sevgisini göstermektedir. Bu yüzden bu referans ışığında, İsa'ya inanmayanların Tanrı'nın sevgisine ulaşamayacağını söylemek, İncil'in mesajına aykırıdır. Tanrı'nın sevgisi kayıtsız ve şartsızdır[133]. Pavlus'a göre, sevginin Hıristiyanlıkta teolojik bir anlamı bulunmaktadır. Ona göre bir insan, değil karşısındaki insanın dili, meleklerin diliyle bile konuşsa yüreğinde sevgi yoksa içi boş gürültüden başka bir şey değildir[134]. Yine güçlü bir iman sevgisiz ise, bir

123 Sinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001, 224-232.

124 Günümüzde hıristiyan sevgi anlayışına eleştirel bir bakışla yaklaşan önemli bir çalışma yapılmıştır; Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet- sevgi söyleminden şiddet realitesine Hıristiyanlık*, Samsun 2002. eserin bilhassa 34 49 sayfalarında Gündüz, Hıristiyanlığın sevgi dini olma iddiasını kaynaklarına inerek sorgulamakta ve onun nasıl tarih boyu şiddet üreten bir din hüviyetine büründüğünü açıklamaktadır.

125 Levililer, 19/18.

126 Matta, 5/45.

127 I. Yuhanna, 4/8.

128 Yuhanna, 3/16.

129 Filippililer, 2/2.

130 Mezmurlar, 145/9; Luka, 6/35; Resullerin İşleri, 14/17.

131 I. Yuhanna, 4/11.

132 Romalılara, 13/8.

133 Matta, 5/45.

134 I. Korintoslulara, 13/1-2.

şeye yaramaz, sadaka sevgisiz kişiye bir şey kazandırmaz[135]. Sevgi, sabırlıdır, kıskançlık yapmaz, kibirlenmez, utandırıcı değildir, kendini düşünmez, haksızlık yapmaz, yapılırsa sevinmez. Ancak sevgi, gerçek karşısında "sevinir". Her zorluğa "katlanır", her şeyden "umutlanır", zaman geçtikçe "yozlaşmaz"[136]. Pavlus, sevgiye yüklediği bu sembolik anlamlardan sonra "kalıcı imanın umut ve sevgiyle birlikte insanda kalıcılığına işaret eder. O, yine de üçünün en üstününün sevgi olduğunu[137] belirtir ve onun ardı sıra koşulmasını tavsiye eder[138]. Sonuçta hıristiyan kutsal kitabı, sevgiye aşırı teolojik bir anlam yükler ve onu mutlaka eyleme ve mistik bir atmosfere dönüştürür. Böylelikle sevgi, hıristiyanlar için diğer insanlara gösterilmesi gereken en önemli hıristiyan tavırlarından biridir[139].

Kitab-ı Mukaddes aynı zamanda *barış* referanslarına da sahiptir; Eski Ahit, dünyanın hem kendisinden hem de Tanrı tarafından yaratılmasından kaynaklanan bir bütün oluşun varlığına dikkat çekmekte ve tüm gerilimlerin, ihtilafların ötesinde milletlerin aslında tek, bir büyük ailenin üyeleri olduğunu kabul etmektedir[140]. Barışı veren Tanrı'dır[141]. İbrani peygamberleri, adil olmayan şartların son günlerde milletler arasında savaşların geçerli olmayacağı[142] kılıçların kınlarından çıkarılmayacağı bir günü,[143]kurt ile kuzunun beraber oturacağı, kaplan ile oğlağın beraber yatacağı, dünyada herkesin Tanrı'yı bileği ve helakın olmayacağı tam bir barış ortamını öğretmekteydiler[144].

İsa, havarilerine "evlere girince selam vermelerini"emreder ve eğer ev halkı "bu selama layık değilse selamın geri dö-

135 I. Korintoslulara, 13/2-3.
136 I. Korintoslulara, 13/4-8.
137 I. Korintoslulara, 13/13.
138 I. Korintoslulara, 14/1.
139 I. Yuhanna, 3/18; 4/7.
140 C.F. Dumermuth, a.g.m., 17.
141 İşaya, 45/7.
142 İşaya, 2/4.
143 Hoşea, 2/18-19.
144 İşaya, 11/6-9 Mezmurlar, 95.

neceğini" ifade eder[145]. Yine o, dağdaki vaazında, barış yapanların Tanrı oğulları olarak çağrıcakları müjdesini verir.[146] Pavlus'a göre Mesih'in haçta ölmesinin amaçlarından birisinin insanlar arasındaki barışın tesisi ve kaosun ortadan kaldırılmasıdır[147] Barış, ona göre Kutsal Ruh'un semerelerinden biri olup[148] insan onun yayılması için faaliyet içinde olmalıdır[149]. Yine Hıristiyanlığa göre İsa, Eski Ahit'te sözü edilen barış prensidir[150]. Çünkü dünyadaki barış, Mesih'in çarmıhta akan kanı aracılığıyla sağlanmıştır. Yani Tanrı, yerdekileri de göktekileri de onun aracılığıyla barıştırmıştır[151]. Hıristiyanlar için Tanrı'nın barışı, dinî duygularının tam ortasındadır[152]. Pavlus'a göre barış, aynı zamanda Kutsal Ruh'un semerelerinden biri olup[153] insan onun yayılması için faaliyet içinde olmalıdır[154]. Ona göre, kötülüğe karşı kötülükle karşılık verilmemesini, tüm insanlara elden geldiği kadar barışçıl olunmasını istemektedir[155].

145 Matta, 10/11-13.
146 Matta, 5/9.
147 Efesoslulara, 2.
148 Galatyalılara, 5/22.
149 Efesoslulara, 4/3; İbranilere, 12/14.
150 İşaya, 9/6; Warren W. Wiersbe, *The Names of Jesus*, Michigan 1997, 60-69.
151 Koloselilere, 1/20.
152 *Issues Christian-Muslim Relations, Ecumanical Considerations*, Genova ts.,14.
153 Galatyalılara, 5/22.
154 Efesoslulara, 4/3; İbranilere, 12/14.
155 Romalılara, 12/17-18; I Timoteos, 2/2; İbranilere, 12/14; I.Petrus, 3/12.

II.

Tarihte ve Günümüzde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu

Hıristiyanlar için öteki insanlardan soyutlanmış bir tarih hiçbir zaman olmamıştır. Aksine Hıristiyanlık tarihi, hıristiyanların çoğulcu bir toplumda dini nasıl algıladıklarına, öteki dinlerle karşılaşmalarına ve etkileşimlerine şahitlik etmektedir[1]. Ancak hıristiyanların başlangıçtan 1950'lere kadar öteki dinlere yaklaşımlarını "biz ve onlar" şeklinde özetlemek mümkündür[2]. Bir başka deyişle Hıristiyanlık tarihi boyunca öteki dinlerle hep temas içinde olmasına karşın, hıristiyan aleminin ancak son iki asır içinde öteki dinlere daha önce yapmadığı kadar olumlu ve yapıcı yaklaştığı söylenebilir[3].

Bu noktada hıristiyanlar için müslümanlar, yahudilerle birlikte Hıristiyanlık tarihi içinde en yakın ve en acımasız ilişki içinde bulunulan "öteki tarafı" temsil eder. Biz bura-

1 James F. Lewis, "Christianity and The Religions in The History of The Church", *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions* ed. Edward Rommen-Harold Netlands, California 1995, 143-144.

2 a.e., 144.

3 D. A. Hughes, "Religions, Theology Of" *N.D.T.*, 576.

da geçmişte ortaya konulan polemiklerin yanısıra zaman zaman az da olsa varolan olumlu yakınlaşmaları ve yapıcı tavırları hıristiyan dünyasının penceresinden ortaya koymaya çalışacağız. Günümüz diyalog tarihi ise hıristiyanlar için (bilhassa katolikler) diyaloğa emreden Vatikan'ın müslümanlarla girdiği resmi diyaloğ inisiyatifleri ile dolu olduğu için hıristiyan dindara, ruhban sakramentine iman etmeyi ve ana kiliseye ait olma bilincini vermesi açısından önem arzeder.

A. Tarihte Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu

Tarih boyunca hıristiyanlar ve müslümanlar arasındaki ilişkiler, iki aşırı uç arasında gidip gelmişti. Bunun böyle olmasının pratik, teolojik ve siyasî olmak üzere üç boyutu vardır. Bu üç boyut, iki din arasındaki etkileşimlerin bu derece değişken olmasına neden olmuştur. İki din mensuplarının fert ve cemiyet bazında karşılıklı etkileşimleri pratik boyutu gösterirken, polemikler gibi meydan okumalar ise teolojik boyutu gösterir. Bunlara ilave olarak siyasî boyut, bazen rekabetler, bazen savaşlar, bazen de barış içinde hakimiyetler ve birlikte yaşamlarla devam etmiştir[4].

Hem Bizans imparatorluğu içinde hem de müslümanların fethettiği topraklarda yaşayan hıristiyanlar, İslâm ve müslümanlar hakkında imaj oluşturacak kitaplar yazmışlardır[5]. Ancak Bizans'lı yazarların İslâm'a karşı yazdıkları eserler, genelde doğru ve sağlam bilgiye dayanmayan, sübjektif ve düşmanca bilhassa İslâm imajı oldukça sert ve aşırı olumsuzdur. Onlara göre Kur'ân-ı Kerim, Tanrı sözü değil, şeytanî bir ilhamın eseridir ve Kitab-ı Mukaddes ile uyuşmayan bilgiler içermektedir. Bunlara ilave olarak onlar, Hz. Muhammed'in sahte bir peygamber veya sara has-

4 *Issues Christian-Muslim Relations, Ecumanical Considerations*, Genova, ts., 3.
5 Jean-Marie Gaudeul, *Encounters & Clashes- Islam and Christianity in History I-A Survey*, Rome 1990, 61.

tası olduğunu, müslümanların ise şeytana taptıklarını öne sürerler[6].

800 yıllar ve sonrasında Bizans topraklarında İslâm'a yönelik polemik eserler yazan meşhur teologlar arasında Bizans'lı Nicetas (842-912?), George Hamartolos (IX yüzyıl), I. Nicholas (X. yüzyıl) sayılabilir[7]. Bu Bizanslı müelliflerin İslâm ve müslümanlar hakkında yazdıkları literatür, bu iki çevre arasında doğrudan bir tartışma ortamı olmadan kaleme alındığından, doğrudan kaynaklara başvurmayan yazılar hükmündeydiler. Yine bu literatürün genelde başvuru kaynakları, İslâm topraklarında yaşayan hıristiyan müelliflerin eserleriydi. Ancak İslâm topraklarında yaşayan hıristiyanlarla kıyaslandığında, Bizanslı yazarların İslâm hakkındaki bilgilerinin oldukça yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Bizans'ın İslâm bilgisinin Batı Hıristiyanlığına kıyasla daha iyi durumda olduğunu düşünebiliriz. Yine bu dönemde yazılan literatürün dili çoğunlukla Grekçe, Ermenice, Gürcüce veya Latince olduğundan, Arapça konuşan müslümanlar adına bu eserleri okumak, onlara ulaşmak veya cevap vermek hatta yanlışlıkların düzeltilmek mümkün görünmüyordu[8].

Ancak şu hakikattir ki, Bizans'da kilisenin devlete vermiş olduğu "Tanrı'nın doğru insanların ve doğru dinin yanında olacağı" gibi güven verici telkinleri, müslümanların hıristiyan topraklarda gittikçe ilerlemeleriyle sarsılmıştı[9]. Zaten müslümanlar, bilhassa ortaçağda hep ilerleyen ve yeni yerler fetheden taraf olmayı çoğu kere korumuşlardı. Müslümanların "güçlü ve iktidarda olma" durumları, genelde hıristiyanları da etkilemişti. Fethedilen topraklarda yaşayan zimmi statüsündeki hıristiyanlar, nispeten müslümanlar hakkında daha doğru, daha doğrudan ve somut bilgilere sahip insanlar olarak müslümanlarla birlikte yaşama tecrübelerine daha

6 Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 99-101.
7 Gaudeul, a.g.e., 61-76.
8 a.e., 61-62.
9 a.e., 63.

fazla malik idiler. "Dışarıdaki hıristiyanlar" daha çok katı bir apolojetik hava içinde, bu dinin "şehveti körükleyen inanç" olduğunu düşünüyorlardı[10].

Mesela İslâm topraklarındaki huzur ve hoşgörü ortamında yaşayan bazı hıristiyan teologlar, hem müslümanlarla tartışmalara girmişler hem de kendi dinlerini savunan ve açıkca İslâm'ı tenkit eden eserler kaleme almışlardı. Bu yazarlar arasında Yahya ed-Dimeşkî (Jean Damascene, 675-750), Theodore Ebu Kurra (750-825), Timothee I (728-823), Ebu Raita (IX. asır), Yahya b. Adi (893-974), İbn Zur'a (943-1008), Pavlus d'Antioche (XII. asır) sayılabilir. Bu yazarların sergilediği İslâm imajı oldukça negatiftir; onların kaleme aldıkları eserlerde genel olarak kötü imaj, Hz. Muhammed (A.S.) merkezlidir. Bu yazarlara göre Hz. Muhammed, Arius'çu bir keşişten bilgiler alan, Eski Ahit ve Yeni Ahit'e dair eksik bilgilere sahip, cinlere hükmeden, sahte peygamberdir[11].

Hıristiyanların yazdığı reddiyeler arasında VIII. asırda Yahya ed-Dimeşki (ö.749) tarafından kaleme alınan "Disputatio Christiani et Sareceni" (Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki İhtilaf) adlı eser, bunların en iyi ve en ilginç olanıdır. Bir yazılı diyalog örneği olan eser, Hıristiyanlığın savunulmasını içermektedir. Müslüman ve hıristiyan taraflarının hayali olarak karşılaşmasını anlatan bir eser olmasına rağmen, o devirde iki din mensupları arasında yaşanan ve sorulması mümkün tartışma noktalarını ortaya koymaktadır. Eserinde tartışılan ve savunulan konular arasında irade hürriyeti, teslis inancı[12], İsa'nın uluhiyeti, İlahi Kelam'ın mahluk olup olmayacağı gibi teolojik meseleler sayılabilir[13]. Yahya ed-Dimeşkî, kelime olarak diyaloğu "bir tartışma ve sohbet ortamında İncil'in hakikatlerini bildirmek ve karşı tarafı bu-

10 Katya Vehlow, "The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and Their Attitude to Islam (1520-1560)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, II (1995), 232.

11 Harman, a.g.m., 99.

12 Clinto Bennett, "Christian Trinity and Muslim Attributes: An Invitation to Spritiual Exploration", *The Bulletin*, (October- December 1991), 38.

13 Gaudeul, a.g.e., 30.

na ikna etmek" anlamında kullanmıştır[14]. Bu yönüyle kitap bir bakıma doğrudan hıristiyanların müslümanlarla tartışma sırasında soracakları soruları veya verecekleri cevapları öğretmektedir[15].

Yahya ed-Dimeşkî'nin müslümanlara yönelik polemik türünde yazdığı bir başka eseri de "Bilgi Kaynağı" adıyla bilinen risalesidir; Grekçe yazdığı ve *De Haeresibus* adıyla Latince'ye çevrilen eser, felsefi bölüm, batıl inançlar ve gerçek inanç olmak üzere üç bölümden oluşur; İslâm ikinci bölümde incelenir; burada " onlar söylerler/sorarlar" "biz cevap veririz" şeklinde bir savunma (apoloji) vardır. Kur'ân-ı Kerim'deki İsa ile ilgili âyetler, bu âyetlerden İsa'nın uluhiyetine dair deliller, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin batıl oluşu gibi teolojik meseleler yanında, müslümanların Hacer'ül Esved'e tapması, İslâm'daki cennet tasvirleri ve evlilik hukuku gibi meseleler polemik konusu yapılmıştır. Ancak eserin en ilginç yönü, müslümanlara *Saracen, Agaren* (Hacer oğulları) ve *Ismaelites* (İsmail oğulları) gibi isimler vererek İslâm inancını yahudi-hıristiyan geleneği içinde değerlendirmesidir[16]. ed-Dimeşkî, İslâm'a bu kadar saldırmasına rağmen engin hoşgörü ortamında serbestçe yaşamını sürdürmekteydi. Hatta o, sarayda memur olarak halifeyle bile yüzyüze görüşebilmekteydi[17].

Müslüman topraklarda yaşayan bir diğer hıristiyan teolog, Harran'lı bir Melkit piskoposu olan Theodore Ebu Kurra (ö. 825)'dır. Onun zamanında Harran, Grekçe eserlerin Arapça'ya çevrildiği bir okula da sahip kültürel bir merkez olarak yahudilerin, hıristiyanların ve müslümanların barış içinde yaşadığı çok dinli bir İslâm şehriydi. Şehir aynı zamanda Halife el-Me'mun devrinde (813-833), engin bir hoşgörü ortamına sahip idi. Ebu Kurra, Arapça yazdığı 20 kadar risale genelde özgürlük, teslis ve tevhid, İncil'in hakikati, hu-

14 Nazir-Ali, a.g.e., 80.
15 Gaudeul, a.g.e., 29-30.
16 a.e., 28-29
17 Steven Runciman, *A History of The Crusades*, New York 1964, 22.

ristiyan kurtuluş öğretisi, İsa'nın uluhiyeti gibi konulara değinmektedir. Onun biri Halife Me'mun'un sarayında yapılan öteki ise müslüman bir bürokratın huzurunda geçen tartışmayı anlatan iki farklı eserinden bahsedilmektedir[18].

Bu hıristiyan teoloğun eserleri arasında Grekçe yazılmış olan ve müslümanlarla karşılaştığı diyaloglarını yansıtan risaleler de vardır[19]. "Diyaloglar" ismini verdiği bu eserlerde Ebu Kurra, bazen "barbar" bazen "saracen" adını verdiği hayali müslüman bir tarafla karşılıklı konuşmaktadır. O, müslüman tarafın Allah inancı, çok eşlilik gibi İslâm öğretilerine saldırırken, başta teslis, İsa'nın uluhiyeti ve kurtarıcı oluşu gibi konularda müslüman tarafın sorularını cevaplamaktadır[20].

Müslümanlarla tartışmaya giren bir diğer hıristiyan şahsiyet, 780-823 tarihlerinde Nesturî kilisesi Patrikliği de yapan Nesturi Katolikosu I. Timoteus (728-823)'dur. O, Grekçe, Arapça ve Süryanice'ye vakıf olmasının yanında felsefe ve teoloji konusunda da büyük bir bilgiye sahip olduğu izlenimini vermektedir. Bilhassa Halife el-Mehdî (775-785) ile sarayında yapmış olduğu 781 tarihli karşılaşması meşhurdur. I. Timoteus'un hıristiyan teolojisini savunma tarzında Arapça ve Süryanice nüshaları bulunan ve "Halife el-Me'mun ile Karşılaşma" ismini verdiği eserinde iki din arasındaki genel tartışma konularını işlemektedir[21]. Halifenin sorduğu sorular arasında İsa'nın uluhiyeti, onun iki tabiatlı oluşu, haça gerilmesi, teslis, sünnet ve vaftiz olmak, doğu'ya yönelerek ibadet etmek ve Hz. Muhammed (A.S.) ile ilgili Kitab-ı Mukaddes referansları sayılabilir[22].

Bunlardan başka yaklaşık 800-850 yılları arasında yaşamış olduğu sanılan Ammar el-Basrî diye bilinen ama hayatı hakkında fazla malumat olmayan bir başka polemik yazarı var-

18 Gaudeul, a.g.e., 32.
19 a.e., 31-32.
20 Jean-Marie Gaudeul, *Encounters & Clashes- Islam and Christianity in History- II. Texts*, Rome 1990, 14-15.
21 Gaudeul, *Encounters & Clashes- Islam and Christianity in History- I. Survey*, 34.
22 a.e., 35.

dır. Bu yazarın hıristiyan inancını savunan iki önemli risalesi günümüze ulaşmıştır. *Kitabü'l-Burhan ala Siyakati't-Tedbiri'l-İlahi* (İlahi Yönetim Düzeni Hakkında Mutlak Delil) isimli risalesi, Tanrı'nın varlığı, Hıristiyanlığın hakikat oluşu, Kitab-ı Mukaddes'in gerçek Tanrı sözü oluşu, teslis, İsa'nın iki tabiatlı oluşu, enkarnasyon, haç, vaftiz, evharistiya ve ahiret hayatı gibi teolojik konuları işlemektedir. Ammar el-Basrî'nin bir diğer eseri de *Kitabü'l-Mesail ve'l-Ecvibe* (Sorular ve Cevaplar Kitabı) olup Tanrı, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı sözü oluşu, teslis, kurtuluş ve enkarnasyon gibi benzer konularda yaklaşık yüz soruya cevap vermektedir[23].

Hıristiyanların İslâm hakkında yazmış oldukları reddiyeler, genel olarak olumsuz, yıkıcı ve çoğu kez düşmancadır; müslümanlar- hıristiyan diyaloğunun en eski belgeleri hıristiyanlar tarafından kaleme alınmıştır. Müslümanların konuyla ilgili çalışmaları yine müslümanların daha fazla siyasi tehdit ve teolojik meydan okumalarının arttığı dönem olan IX. asırda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde hıristiyanlar, İslâm ve müslümanlar hakkındaki tarihi imajlarını oluşturacak literatürlerini genel olarak Süryanice, Grekçe, Kıptice ve Arapça olarak kaleme almışlardır[24].

Tarihin hıristiyan-müslüman diyaloğuna önemli bir katkısı da hıristiyanlarca müslümanlara verilen isimlerle ilgilidir. Mesela Bizans devleti en az VI. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar müslümanlarla (Araplar ve Türklerle) temas halinde olmuştur. Müslümanlara verilen isimlerin en önemlileri arasında IX. ve XI. yüzyıllarda hem Girit Emirliğini hem de Kuzey Afrika müslüman idaresini tanımlamak için kullanılmış olan ve Kitab-ı Mukaddes'de İbrahim'in cariyesi ve İsmail'in annesi olan Hacer'e atıfla verilen "Agarenoi" (Hagareens/ Hacerîler) terimidir. Bu isim, daha sonra XI. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Selçuklulara, Türk beyliklerine ve Osmanlılara verilmiştir[25].

---

23 a.e.,'37.

24 Harman, a.g.m., 97.

25 Alexis G.C. Savvides, "Some Notes on the Terms *Agarenoi*, *Ismaelitai* and *Sarakenoi* in Byzantine Sources," *Byzantion*, LXVII (1997), 88-92.

Bir diğer adlandırma ise, *Ismaelitai* (İsmailîler) veya *Ismaelitikon Phylon* (İsmail Irkı) isimleridir. Bunlar çok sık kullanılan bir terim olarak yine Kitab-ı Mukaddes kaynaklıdır ve İbrahim'in Hacer'den olan oğlu İsmail'e (Ishmael) atfedilirler[26]. Muhtelif Bizans kaynakları, bazen İslâm öncesi dönemdeki Arapları bazen müslüman Araplar ile Selçukluları, Türkmenleri ve Osmanlıları etnik olarak böyle isimlendirmekteydiler. Mesela Anadolu Selçukluları, İsmail'in oğulları diye kaynaklarda geçmekteydi[27]. Mesela haçlı seferleri sırasında Avrupa hıristiyanları, tıpkı Sarah'ın cariyesi Hacer (Hagar)'i kendi evinden uzaklaştırması gibi[28], İsmail'in oğullarını mukaddes topraklardan uzaklaştırmak gerektiğini düşünmekteydiler[29].

Bir diğer isimlendirme ise *Sarakenoi* ismidir. Kelime muhtemel iki kökten gelmekteydi; bunlar, Arapça *şark* (doğu) kökünden *şarkiyyun* (doğulular) veya *saraka* (soymak, haydutluk etmek) fiilinden olabilir. Bu terimin ilk defa görüldüğü kaynaklar, II. yüzyılın ikinci yarısına kadar iner. Bizans'ı yağmalayan İslâm-öncesi Müşrik Araplar ile daha sonraları müslüman Araplara *Sarakenoi* denmiştir. Bu isim, Araplardan başka XI. yüzyıldan itibaren Selçuklularla Osmanlıları da kapsamaktaydı. Bunların dışında müslümanları ifade etmek için *Mousoulmanoi* (müslümanlar), *Persai* (İranlılar), *Moamethanoi* (Muhammedîler) gibi terimler de kullanılmıştır. Ancak bunların ilk defa ne zaman kullanıldıkları meçhuldur. Sonraki dönemlerde hıristiyanların müslümanlara yönelik isimlendirilmelerde temel dayanaklar bu isimlendirilmelerdir[30].

Avrupalılar ise çoğu zaman bu dini Saracenlere ait Hıristiyanlığın heretik mezhebi olarak gördüler. Bilhassa Rönesans ve Reform dönemleri sonrasında belki Osmanlılar'ın Avrupa'yı sarsan güçlü siyasî ve askerî etkisiyle uzun yıllar

26 Tekvin, 16/12.
27 Savvides, a.g.m., 92.
28 Tekvin, 22/9.
29 Tarek Mitri, The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialoge: Ambiguities and Promise, *Current Dialogue*, sy. 36 (December 2000), 21.
30 a.e., 89-95.

İslâm'a, *"Türkler'in dini"*, Kur'ân-ı Kerim'e de "Türkler'in Kutsal Kitabı" (Turkish Bible) denilmişti. İngilizce'de İslâm'ı ifade etmek için "Muhammedlik" anlamında *Mahumetisme* kelimesi, ilk kez 1597 yılında kullanılırken, aynı anlamı karşılayan *Muhammedrie* ise 1613'de görülmüştü. Bu kullanımlardan önce müslümanları ifade etmek için İslâm'lar (Islams) denmekteydi. Bu kullanım, XIX. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Ancak XVIII. yüzyılda başta Fransızca olmak üzere Avrupa'da hakim terim "İslâm'lık" anlamında (Islamism) olmuştu. Yalın halde "İslâm" (Islam) kelimesinin Avrupa ve Amerika'da kullanılmaya başlaması ve yaygınlaşması daha çok II. Dünya Savaşını takiben yıllarda olmuştur[31].

Ortaçağ'da Avrupa anakara topraklarında ilk defa İslâm ile karşılaşan milletin İspanyollar olduğu söylenebilir. Belki bundan önce Asya' da veya Akdeniz'deki adalarda bir takım karşılaşmalar da olmuştur. Başta İspanyollar olmak üzere Avrupa kıtasının İslâm imajı, genel olarak haksız yakıştırmalara veya uydurma efsanelere dayanmaktaydı. Avrupalılara göre Hz. Muhammed, çoğunlukla "sapkın (heretic) bir hıristiyan rahip"[32] veya papa seçilemeyince Hıristiyanlık'tan intikam almak isteyen "eski bir kardinaldi". Yine bu dönemlerde İslâm, Latin ve Grek kiliseleri gibi "ayrı" ama "sapkın" bir hıristiyan mezhebi olarak görülmekteydi[33].

XI. yüzyıldan itibaren Avrupa'da İslâm imajı gittikçe düzelecek yerde kötüleşmeye başlamıştı. Bilhassa Papa II. Urban'ın müslümanlara karşı haçlı seferi düzenlenmesi için yaptığı çağrıdan[34] sonra hıristiyanların gözünde müslümanlar daha da kötümser bir imaja sahip olmuşlardı. Hıristiyanlar için müslümanlar, artık "sapkın bir mezhebe inanan zümre", "Tanrısız halk", "ebedi cehennemlik kavim" idi. Bu nite-

31 William C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964, 77-78.
32 Katya Vehlow, "The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and Their Attitude to Islam (1520-1560)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, II (1995), 232.
33 a.e., 233.
34 Steven Runciman, *A History of The Crusades*, New York 1964, 101-105.

lemeler, daha sonraki papalık vesikalarında bile sıkça kullanılmaya ve kilise vaazlarında dile getirilmeye başladı[35]. Böylece bu devirdeki hakim İslâm imajı, haksız bir şekilde üretilen batıl suçlamalara dayanmakta olup doğru bilgi kaynaklarından yoksun bir sürü söylentiden ibaretti.

Böylelikle Avrupa'da İslâm düşmanlığı, bilhassa haçlı seferleri döneminde kendini iyice hissettirdi. Aslında haçlı seferleri de bu kin ve düşmanlığın neticesi ortaya çıkan yalan ve yanlış kışkırtmaların neticesidir. Bu dönemde köy köy kasaba kasaba Avrupa'yı dolaşan ve okudukları destanlarla halkı müslümanlara karşı savaşa teşvik eden insanlara da şahit olunmaktaydı. Sayıları 70'i bulan bu destanlar, müslümanları, "İsa'nın düşmanı", "pagan", "putperest", "barbar", "gaddar", "zalim", "ahlâksız" gibi yakışıksız sıfatlarla betimlemekteydi. Ayrıca bu destanlar, müslümanların inançları konusunda da yanlış bilgilendirmeler içermekteydi. Mesela müslümanlar Hz. Muhammed'e tapan putperestler olarak takdim edilmekteydi[36]. Ancak unutulmamalıdır ki, Avrupa'nın İslâm düşüncesinden yararlanmaya başlamasında Endülüs ve Sicilya'da gelişen ilmî çevrelerin etkisi olmuşsa da en büyük olumlu etkiyi haçlı seferleri yapmıştır[37]. Hatta haçlı seferlerinin Avrupa üzerinde iki önemli etkisi olmuştu; birincisi, onlar, müslümanların dolayısıyla İslâm'ın ilmî faaliyetlere, felsefeye ve fenne kendilerinden çok daha önem verdiğini bu yüzden onların daha çok gelişmiş olduğunu gördüler, ikincisi ise, hıristiyanlar, müslümanları yenebilmek için onların bilim ve tekniklerinin elde edilmesinin gerekli olduğunu anladılar[38].

---

35 Giulio Basetti-Sani, *The Koran in The Light of Christ- Islam in The Plan of History of Salvation*, Chicago 1977, 191-192.

36 Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 1993, 78-79; amlf., "İslâm- Hıristiyan Diyaloğu ve Akdeniz Ülkelerinde Müslüman-Hıristiyan Ortak Yaşamı" *Diyanet İlmi Dergi*, Temmuz-Ağustos- Eylül 1996, 88-90.

37 Karlığa, "İslâm Düşüncesinin Batı'ya Geçişinde Haçlı Savaşları , Endülüs ve Sicilya", *Mavera*, Ocak 1987, 17.

38 Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, 128.

Kutsal bir amaç için İslâm ülkelerine gelen İngilizler, Fransızlar, Almanlar gibi Avrupa milletleri, şovelye kılığına bürünerek dolaştıkları bu topraklarda, gördükleri parlak bilim ve medeniyete hayran kalıp ülkelerine geri döndüklerinde bu medeniyeti efsanevî bir dille anlatıp tasvir etmeye başladılar. Bunun neticesinde Endülüs, Sicilya gibi Batı'ya en yakın müslüman topraklarına akın eden hıristiyan din adamları, İslâm'ın ilim ve kültürünü kendi ülkelerine taşıdılar. Bunun etkisiyle İslâm düşüncesi Latince'ye çevrilmeye ve bunun neticesinde Abelardus (1142)'dan Rönesans'a kadar pek çok orijinal fikirlere sahip düşünür yetişmeye başladı. Öyle ki Sorbonne ve Oxford gibi Batı Üniversiteleri, İbn Rüşd'cü veya İbn Sina'cı akımların merkezleri haline dönüştüler[39].

Bunun yanında İslâm ve onun geliştirdiği düşünce sistemi, Batı dünyasını bilhassa X. yüzyılın başlarından itibaren etkilemeye başlamıştı. Nitekim X. asrın sonları ile XI. asrın başlarında papalık makamına Fransız asıllı gerçek ismi Gerbert olan II. Sylvestre geçti. O, Batı Avrupa'nın İslâm düşüncesiyle tanışmasını başlatacak önemli adımlar atmıştı. Öyle ki Gerbert, papalık makamına oturunca etkisi altında kaldığı müslüman ilim adamlarının eserlerinden öğrendiği yeni ilimlerin kilise mensupları tarafından okunmasını teşvik edecekti[40]. Hatta o, uzun haneli Roma rakamları yerine daha pratik olan Arap rakamlarının yaygınlaşmasını öğrencileriyle beraber desteklemiş ve büyük ölçüde başarılı olmuştu[41].

Bütün bunların yanında XI. yüzyıldan itibaren İslâm düşüncesinin özgün eserlerinin Latince ve İbranice'ye tercüme akışıyla Batı'da yepyeni bir düşünce ortamının doğmuş olduğu da aşikardır[42]. XII. yüzyılda bu akış, iki dünya arasın-

---

39 Karlığa, a.g.m., 17.

40 Karlığa, "Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm Düşüncesinin Rolü (Arapça'dan Latince ve İbraniceye Tercümeler), *Bilim Felsefe Tarih*, c. 1, 1991, 83-85; a.mlf., *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 1993, 169.

41 Karlığa, "Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm Düşüncesinin Rolü (Arapça'dan Latince ve İbraniceye Tercümeler), 86.

42 a.e., 81; Küçük, a.g.m, 43.

da faydalı ve olumlu bir akademik iletişimi başlatmış oldu. Bu iletişim, aynı zamanda Avrupa'da ortaya çıkacak olan aydınlanma çağının şafak vakti de sayılmaktadır[43]. İskoç müsteşrik William Montgomery Watt, Ortaçağ Avrupası'nda oluşan bu İslâm imajını "tahrif edilmiş bir imaj" olarak kabul eder. zira ona göre İslâm hakkında Avrupa'da bilinen şeyler, tamamen yanlış bilgilerle dolu idi[44]. Watt, çoğunlukla haklıydı çünkü Ortaçağ filozofu Bacon bile (ö.1292), Hz. Muhammed'i "Deccal (Antichrist)'in habercisi" ve Tanrı'nın tüm insanlığı kurtarma planının "olumsuz bir parçası" olarak düşünmekteydi[45].

XIII. asır hıristiyanların öteki dinden insanlara oldukça sıcak yaklaştıkları, onları "öğrenmeye" çalıştıkları önemli bir kavşak noktası sayılır. Başta bu dönemin önemli siması ünlü teolog Aziz Thomas Aquinas (1225-1274) olmak üzere bazı hıristiyan düşünürlerin öteki dinlere mensup insanlara ve dinlerine yaklaşımlarında daha rasyonalist olmaya çalıştıkları söylenebilir. Özellikle Aziz Thomas'a göre hıristiyanlar ile müslümanlar (*saraceni*) arasındaki farklılıkların ortaya çıkmasında, daha çok kutsal kitapların rolü vardır. Bu yüzden ona göre, iki tarafın giriştikleri tartışmalarda rasyonel olmaları, belki bir uzlaşma getirebilecektir. Ona göre her şeye rağmen müslümanlar ile hıristiyanlar arasında ahlakî (moral) bir hemfikirliliğin olduğunu da açıktır. O, bir anlamda iki din mensupları arasındaki karşılaşmaları, dinî tecrübe ve iman sahasına indirgeyen bir kişidir[46].

Aziz Thomas'a göre müslümanlar, Kitab-ı Mukaddes'i teolojik açıdan kabul etmeleri mümkün olmadığından, onlara karşı kutsal kitap referanslarını kullanmak beyhude bir çabadır. Onun bilhassa müslümanları da kapsayan *De Rationibus*

43 Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997, 25.
44 W. Montgomery Watt, *İslâm Avrupa'da* trc. Hulusi Yavuz, İstanbul 1989, 128.
45 Vehlow, a.g.m., 232.
46 Carl F. Hallencreutz, *Dialogue and Community, Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, Uppsala and Geneva, 1977, 15; James Waltz " Muhammed and The Muslims in St Thomas Aquinas, *The Muslim World*, LXVI, (April 1976), 81-95.

Fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos (yaklaşık 1264) adlı eseri 15 sahife gibi küçük ebatta olmasına rağmen, öteki din mensupları yanında müslümanların hıristiyanlara yaptıkları itirazları ele almaktadır. Muhtemelen Antakya kilisesinin ricası üzerine kaleme alındığı sanılan bu risalede en büyük bölüm müslümanlara ayrılmıştır. Risalenin özü, hıristiyan inancını rasyonel argümanlar kullanarak ötekilere anlatmaktır[47].

Bu devirde hıristiyan manastır tarikatlarının öteki dinlere karşı olumlu yaklaşımları da gözden kaçmaz. Bunlardan Fransiskenler bu konuda ön plana çıkarlar. Fransisken tarikatının kurucusu Asisi'li Aziz Francesco, 1219 yılında havari Pavlus gibi bir yaklaşıma niyet ederek Mısır'a gidip müslümanlarla diyaloğa girmeyi düşünmüş ve kendi açısından başarılı olduğuna inanmıştı[48]. Ortaçağ hıristiyan dünyasının müslümanlara karşı en yıkıcı ve en düşmanca imaj taşıdığı, bunun neticesinde de haçlı seferlerinin bütün hızıyla devam ettiği bir devirde o, müslümanlara karşı olumlu tavır sergilemekteydi. O, müslümanlar arasına gidip onlara barış götürmek istiyordu. Bu maksatla 1219 yılında birkaç keşiş müridiyle birlikte Akdeniz'e açılmış ve Mısır, Damietta'da Sultan'ı ziyaret etmişti. Aziz, kendi tarikat mensuplarına müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde yumuşak olunmasını, onlarla kavga, şiddet veya mücadele yöntemiyle değil, iman şehadetini bizzat yaşayarak yaklaşmanın daha doğru olduğunu, ortamın müsait olduğu anda ise açıkca Tanrı Kelamı'nı ilan etmek gerektiğini tavsiye ve telkin etmekteydi[49]. Yine o, müslümanlarla karşılaşırken onları yargılamamayı, nazik ve barışcıl bir şekilde dürüst, zayıf ve alçakgönüllü olmayı taraftarlarından istemekteydi[50]. Aziz Francesco'nun Selahaddin Eyyubi ile karşılaşmasını biraz efsaneyle karışık bir dilde aktaran hıristiyan kaynaklarına göre, farklı

47 Gaudeul, a.g.e., 142.
48 Hallencreutz, a.g.e., 14.
49 Mel Brady, "Assisi Letter of Franciscan Conference on Islam", *Pro Dialogo*, sy.52 (1983) c. XVII, 44-45.
50 Brady, a.g.m., 46.

dinlerden bu iki insanın diyaloğunda ortak bir dil olmamasına karşın, karşılaşmanın sonuna doğru Selahaddin Eyyubi, güya Aziz'e "eğer senin gibi ikinci bir hıristiyanla karşılaşırsam vaftiz olmayı dilerim" demişti[51].

Batı dünyasında İslâm'a ilgili duyan bir başka sima da Raymond Lull (1235-1315) olup kendisi (İspanya) Majorca adasında asil bir aileden doğmuş ruhban olmayan ama Fransizkenlerle birlikte çalışan ve devrinde en göze çarpan kişilerden biridir. Majorca adası, hıristiyanlar tarafından yeniden ele geçirildiğinde 1229-1232 tarihlerinde adadaki müslüman ve yahudi sakinler, büyük baskılarla hıristiyan olmaya zorlanmışlardı. Bu ortamda halka açık tartışma toplantıları düzenlenerek Yahudilik'ten veya İslâm'dan Hıristiyanlığa dönen kişilerin halkı ikna çabaları olmakta veya hıristiyan ibadetlerinin zorla mescitlerde ve sinagoglarda yapılmaktaydı. Bu durumun Rull'u derinden etkilemiş olduğu söylenmektedir. O, önceleri müslümanların İsa'nın dinine girmesi için dokuz yılını Arapça öğrenmeye ayırmış ayrıca Latince, teoloji ve felsefe öğrenmişti. 1274 senesinde ailesini terkedip müslümanların hıristiyanlaştırılmasına yönelik olarak Majorca adasında bir Arapça eğitim merkezi kurarak Fransisken misyonerleri eğitmeye başladı[52]. Polemikci bir yazar olarak Lull, müslümanları hıristiyanlaştırma yöntemi olarak daima sevgiyi esas almanın şart olduğunu bunun aynı zamanda İsa Mesih'in metodu olduğunu iddia eder. Yine ona göre, müslümanlar Hıristiyanlığı seçerken zorlanmamalı, ancak anlatıldıktan sonra inatlarında ısrar ederlerse zorlanma meşrulaşmalıdır[53].

Nitekim bu fikirlerini gerçekleştirmek üzere Lull, 1287-1315 yılları arasında Monpellier, Paris, Cenova, Napoli gibi şehirleri dolaşarak üniversitelerde dersler vermiş ve Avrupa'daki İbn Rüşd felsefesinin etkilerini kırmaya ve müslü-

51 John V. Taylor, "The Theological Basis of Interfaith Dialogue", *The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (Jan-June 1978), 4-23.

52 Karlığa, a.g.e., 88- 89; Jean- Marie Gaudeul, a.g.e., 158-159.

53 Karlığa, a.g.e., 89; Abdurrahman Küçük, *İslâm ve Günümüz Meseleleri*, Ankara 1991, 153.

manlara yönelik Hıristiyanlığı savunmak için muhtelif eserler yazmaya başlamıştı. Bu arada o, misyoner yönünü ihmal etmemiş ve 1293 te Tunus'a, 1302'de Kıbrıs'a 1306-1307 yıllarında da Cezayir'e misyoner seferleri yapmıştı. Lull'un Latince, Katalanca ve Arapça yazdığı 200'den fazla eseri arasında iki tanesi bilhassa İslâm-hıristiyan polemik ve diyalog tarihi için önemlidir: onun birinci kitabı, *Liber del Gentil e Los Tres Savis* (1277) (Pagan ve Üç Bilge) adındadır; bu eser bir pagan ile yahudi, hıristiyan ve müslüman'ın karşılaşmasını ele almaktadır. Lull'un bir diğer eseri ise muhtemelen Tunus'ta yazdığı ve bir müslümanla arasında geçen bir karşılaşmayı anlattığı *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni* (1308?) adlı kitabıdır. Bu eserin dili, öncekinden çok daha serttir[54].

Bunlara ilave olarak 1312 yılında Viyana Konsili, Lull'un etkisinde kalarak Roma, Bologna, Paris, Oxford ve Salamanque üniversitelerinde Arapça'nın ders olarak okutulmasını emretmiştir[55]. Sonraki yıllarda Avrupa'daki belli başlı şehirlerde de Arapça'ya ilgi artmaya başlamıştır; mesela Almanya'da Heidelberg (1386), Leibzig (1409), Münih (1472), Berlin (1809) üniversitelerinde doğu dilleri kürsüleri kurulmuş, Avusturalya, Viyana (1365), Macaristan, Budapeşte (1605)'de benzer şekilde Arapça bölümleri açılmıştır[56].

Gregoriana Üniversitesi'nin kurucularından ve Katolik Cizvit tarikatının önde gelen üyelerinden Loyalalı Ignatius ise, 1539'da üniversitenin yapısına dair yayınladığı ana tüzüğü (*costueta ministeria*) açıklarken asıl amaçlarının *Türkler ve diğer kafirlerle yakından ilgilenmek* olduğunu açıkça belirtmişti. Böylece Cizvitler, diğer dinî geleneklere olan ilgilerini en başından beri korumuşlardır[57].

---

54 Gaudeul, a.g.e., 160.

55 Mehmet Aydın, " Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğinin Dünü ve Bugünü", *Türkiye'de Misyonerlik Faaleyetleri: Tartışmalı İlmî Toplantı (17-18 Nisan 2004)*, İstanbul 2004, 100-101; Karlığa, a.g.e., 20; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, İzmir 1996, 333.

56 Karlığa, a.g.e., 21.

57 Micheal L. Fitzgerald, "The Pontificial Gregorian University and Interreligious Dialogue" *Pro Dialogo*, 2001/2, sy. 107, 244.

Ortaçağ hıristiyan dünyasında göze batan bir diğer şahıs John Wyclif'tir. O, 1320-1384 tarihleri arasında yaşayan bir Oxford Üniversitesi teoloğudur. Ona göre hıristiyanlar ile müslümanlar arasındaki gerçek ihtilaf, İncil'in ruhu ile İslâm'ın mesajı arasındaki uyuşmazlıktır[58].

Yine bu dönemde hıristiyan polemik yazarlarından biri de hıristiyan düşünür Cusa'lı Nichola (1401-1464)'dır. "*De Pace Fidei*" adlı eserinde farklı dinlere mensup insanlar arasında evrensel bir barışın gerçekleşmesinin mümkün olduğunu iddia etmişti[59]. Bu eserde tüm dinlerin ritleri, ibadetleri ve öğretilerinin ardında Tanrı iradesinin olduğu tek bir din anlayışı vardır. Bu yüzden tüm dinler korunmalı ama bu tek doğru inanç bağlamında yeniden yorumlanmalıdır. Bu fikirlerini gerçekleştirmek için o, Kudüs'te toplanan ve hıristiyanlar, müslümanlar, hindular ve öteki din mensuplarının katılacağı bir dünya dinleri konferansı hayal etmekteydi[60]. Bununla birlikte o, "tüm mahlukat, Tanrı ile uzlaşma içine varmadıkça Tanrı'nın Mesih vasıtasıyla mahlukata bahşettiği sevginin yerine gelmeyeceğini ve dolayısıyla da evrensel sevginin tesis edilemeyeceğini" iddia etmekteydi[61].

Kardinalin 1461 tarihli bir diğer eseri "Cribratio Alcorani" (Kur'ân'ı Elekten Geçirme) adlı eseri bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslâm'a öteki sapkın (heretik) inançlar arasında bir yer bulmaya çalışır ve Hz. Muhammed'in öğretilerinde ve Kur'ân-ı Kerim'in yazılmasında Nesturî unsurların etkili olduğunu iddia eder. Birinci bölüm, Kur'ân-ı Kerim'in İsa'ya bakışını ele alırken, ikinci bölümde Nichola, Kur'ân-ı Kerim'in aslında hıristiyan inançlarını teyit ettiğini iddia eder. Üçüncü bölüm, Hıristiyanlığın İslâm'a üstünlüğünü ispat etmek için ayrılmış olup, Hz. Muhammed'in şahsiyetini ele almaktadır[62]. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'deki

58 Gaudeul, a.g.e., 131-132.
59 Bürkle, a.g.m., 238.
60 Gaudeul, a.g.e., 195.
61 Jaroslav Pelikan, "Christianity", *E.R.*, III, 361.
62 Gaudeul, a.g.e., 196;

güzellikler ile hakikat olan her şey aslında İncil'in aydınlatıcı ışığının bir yansımasıdır[63].

Şu açık ki Reform dönemi protestan teologları da teolojik açıdan İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki temel farklılıkların bilincindeydi. Martin Luther, bunun yanında İslâm'ı politik bir tehdit olarak da görmekteydi. Ona göre Türk (Osmanlı) idaresi Roma Katolik kilisesinin batıl ve putperest amellerinin hesaba çekilmesi için gönderilen Tanrı'nın musibetiydi. Yine papanın Türklere karşı toplamak istediği haçlı ittifakı aslında kilisenin cezalandırılmasına yönelik ilahi iradeye karşı gelen bir harekettir ve bu yüzden "Türklere karşı savaşmak, Tanrı'nın günahlarımıza karşı bizi ziyaret etmesine direnmektir". Bunlar, yine de Luther'in İslâm hakkında olumlu düşündüğü anlamına gelmemelidir. Çünkü Luther'e göre Türkler, "Tanrı'nın cezası" ve "Şeytan'ın kullarıdır"[64].

Reform döneminin önde gelen bir diğer protestan teoloğu Zwingli (ö.1532) de Martin Luther gibi İslâm'a olumsuz yaklaşmaktadır. Ona göre İslâm, "beşerî aptallıkla kıyas edilebilir bir inanç" ve her bakımdan "sapkın olan bir hıristiyan" mezhebidir. Yine Zwingli, Martin Luther gibi Türkleri, Avrupa'ya gönderilmiş "Tanrı'nın intikamı" (Zuhchrute Gottes) ve bir anlamda Eski Ahit döneminde İsrail'e verilen cezalar gibi "Avrupa'ya Tanrı'nın verdiği ceza" olarak görmektedir[65].

Ortaçağ hıristiyan dünyasında İslâm hakkında etkili olan bir diğer protestan isim Theodor Buchmann (1504-1564)'dır. Grekçe lakabı Bibliander ile de bilinmektedir. İslâm'a dair üç ciltlik bir eser kaleme almıştır. Birinci cilt Kur'ân-ı Kerim, Hadisler ve İslâm akaidinden bazı alıntılardan oluşur. İkinci ciltte Juan Lis Vives (1492-1540), Rafhael Maffei (1451-1522), Je-

63 Jose Pereira, "The Portrait of Christ in The Qur'an", *Encounters*, (October/November 1999), 3.

64 James F. Lewis, "Christianity and The Religions in The History of The Church", *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions* ed. Edward Rommen-Harold Netlands, California 1995,

65 Wehlow, a.g.m., 236.

rome Savonarola (1452-1498) gibi polemik yazarların İslâm'la ilgili görüşlerini kaydetmiştir. Üçüncü cilt Türkler'e ayrılmış olup, Avrupa'yı tehdit eden Osmanlı tehlikesine işaret eder. Bu bölüm ayrıca Türklerin adetlerini ve kötülüklerini, Papa II. Pius ile II. Mehmet arasındaki yazışmaları ve Türklerin hakimiyeti altındaki hıristiyanların durumunu ele almaktadır[66].

Başlangıçta Bibliander'in Kur'ân-ı Kerim tercümesine dönemindeki otoriteler karşı çıkmıştı. Hatta Martin Luther'in, bu tercümeye önsöz yazmaya davet edildiğinde bir müddet tereddüt geçirdiği anlatılmaktadır. Nihâyet kabul ettiğinde çok sert bir uslupla İslâm'ı eleştiren bir önsöz yazan Luther, İncil'e dayanan hıristiyanların kendilerini yahudilerden, Türkler'den ve öteki milletlerden ayrı tutmasını tavsiye etmişti[67].

Genel olarak İslâm'ın nefse düşkün bir din olduğu sonraki dönemlerde ağır basan Avrupa İslâm imajıdır. Çünkü İslâm'ın çok evlilik öğretisi yanlış anlaşılmış hatta Kur'ân-ı Kerim'in fuhşu teşvik ettiğini ileri sürenler bile olmuştur. Kur'ân'daki cennet tasvirleri ve inananlara hurilerin verileceğine dair öğretilere yapılan hıristiyan yorumlar, skandal boyutundadır. Hıristiyanlar, bu gibi kötü imajları aslında bu dini küçük düşürmek için kullanmışlardı[68]. Yine onlara göre İslâm'ın kader inancı, müslümanları tembel ve miskin yapmaktadır[69].

Avrupa'da başlayan Rönesans, insanları aynı zamanda daha ütopist fikirlere sevketmişti; bu anlamda hıristiyan cephesinde müslümanlarla diyalog tarihine bir katkı da İtalyan şair, filozof ve teolog Tommaso Campanella'dan (asıl ismi Giovanni Domenico, ö. 1639) geldi. Böylece ona ün sağlayan sadece "Güneş Şehri" (Città del Sole) adlı ütopist eseri değildir. Campanella, "Quod Reminiscentur" (Hatırladığın Şeyler) ad-

66 Gaudeul, a.g.e.,216-217; Wehlow,a.g.m., 230-235.
67 Lewis, a.g.m., 158.
68 Watt, a.g.e., 134.
69 a.e., 135.

lı eserinde hıristiyan olsun, olmasın tüm dinlere mensup insanlara hitap etmiştir; o, tüm dinlerin, eşyanın tabiatı ve dinî gerçeklik konusunda biraraya gelip konuşacakları rasyonel bir diyalog (*conversation*) ortamının oluşturulmasını istemişti. Çünkü ona göre Tanrı, tüm insanları tek bir ailede toplamıştır ve insanların bunun farkına varması gerekir. Sonuçta Campanella, hıristiyanlar, paganlar, yahudiler ve müslümanlardan oluşan bir *dinler meclisi (collationem generalem)* toplanmasını zihninde tasarlamıştı. O, bu meclisi hem rasyonel hem de manevî açıdan dogmaların yılmadan savunulacağı, askerlerin ve silahların olmadığı ama manevî bir savaşın (bellum spirituale) olabileceği bir meclis olarak düşlemekteydi[70].

B. Günümüz Hıristiyan- Müslüman Diyaloğu

Geçen yüzyıla kadar kilisenin müslümanlara ve İslâm'a karşı hakim hıristiyan tavrı çoğunlukla düşmanca, yanlış anlamalar ve ithamlarla dolu ayrıca sömürgeci bir kimlikteydi. Bununla birlikte XIX. yüzyılın son çeyreğinde dünyadaki dinlerin liderlerini bir araya getirmek ve bir uzlaşma ruhu ile dinleri uzak tutmaktan ziyade bir araya getirici unsurlar üzerine yoğunlaşmak üzere bir meclis toplama fikri doğdu. Hıristiyan ve müslüman tarafların da hazır bulundukları Dünya Dinleri Parlamentosu adı verilen bu toplantı 1893 yılında Chicago (A.B.D.)'da yapıldı. XX. asrın başlarında patlak veren I. Dünya Savaşı bu gayretlerin sekteye uğramasına yol açmış olsa da savaş sonrasında milletlerarası ilişkiler daha da hızlanmıştı[71]. Böylece, tarihte görülen çoğu olumsuz hıristiyan-müslüman ilişkileri çağımızda artık açık bir diyaloğa doğru kaymaya başlamıştır[72].

Hıristiyanlık açısından, öteki dinleri daha iyi değerlendirme ve daha doğru anlama arzusu, diyalog yaklaşımını do-

70 Michael Sievernich, "The Idea of Interreligious Dialogue in Tommaso Campanella", *Studies in Interreligious Dialogue* sy. 3 (1993), 139-146.
71 Sharpe, "Dialogue of Religions", a.g.e., 345.
72 Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997, 7.

ğurmuştur. Bu noktada dinleme ve aynı zamanda konuşmaya duyulan ihtiyaç hep vurgulanmıştı. Bilhassa diyalog konusunda resmi organlar veya araştırma kurumları geliştiren Vatikan, Dünya Kiliseler Konseyi ve benzeri hıristiyan temsilciler dinlerarası diyaloğun amacını belki farklı yönlerden anlasalar da temel ortak noktaları, kurtuluş problemine zarar vermeyecek derecede toplantılar düzenlemeye özen göstermektir[73].

Katolik dünyasında dinlerarası diyalog fikri, II. Vatikan Konsili ile birlikte kilise resmi dökümanlarına girmişti. 28 Ekim 1965 yılında Papa tarafından imzalanarak neşrolunan Nostra Aetate[74] adlı vesika'nın üçüncü bölümü doğrudan müslümanlara ayrılmıştır. İki paragraf şeklindeki bu bölümün birinci paragrafında kilise, müslümanlara saygı duyduğunu belirterek İslâm'la ilgili ifadesine başlar; bunu müslümanlarda bulunan teolojiye yani tek, yaşayan, herşeye gücü yeten, merhametli ve hikmet sahibi olan, yerin ve göğün yaratıcısı ve insanlarla konuşan bir Tanrı'ya ibadet etmelerine ve kendi inançlarını İbrahim'e dayandırmasına bağlar. Vesika müslümanların Hz. İsa'yı Tanrı olarak olmasa da bir peygamber olarak tanıdıklarını, Hz. Meryem'e değer verdiklerini bazen ona yakardıklarını belirtir. Paragrafın sonunda müslümanların yargı gününü ve yeniden ölümden dirilişin ardından Tanrı'nın mükafaatını beklediklerini teyit eder[75].

Nostra Aetate'nin müslümanlarla ilgili değerlendirmesinin son paragrafında konsil, kilise mensuplarına tarih boyunca meydana gelmiş kavgaların ve ihtilafların tamamını unutmaları tavsiye edilmekte; karşılıklı anlayışa ulaşmak için çaba göstermeye, tüm insanların yararı için birlikte çalışmaya, barışı, özgürlüğü, sosyal adaleti ve ahlakî değerleri korumak ve teşvik etmek için müslümanları samimi bir şekilde işbirli-

73 Marcus Braybrooke, *"Christianity and Other Religions, N.D.C.T.*, 98.
74 Pietro Rossano, "The Major Documents of the Catholic Church Regarding the Muslims", *ProDialogo*, sy.48 (1981), XVI, 204.
75 NA, 3; Gioia, a.g.e., 38; Denzinger, 1578-1579.

ğine girmeye çağırmaktadır[76] Ancak bu vesika, Hz. Muhammed (A.S.)'in peygamberliğine veya Kur'ân-ı Kerim'in ilahi vahiy oluşuna hiç bir atıfta bulunmasa da 14 asır sonra ilk kez bu kadar olumlu bir yaklaşımla İslâm'ı ve müslümanları değerlendiren bir katolik dökümanı olma kimliğini taşımaktadır.

Müslümanlardan bahseden bir diğer konsil vesikası da 21 Kasım 1964 tarihli Lumen Gentium'dur[77]. Bu vesika iyilik sahibi, kendi özlerinde hiç hata yapmamış olan ve Mesih'in İncili'ni ve kilisesi'ni bilmeyen ama samimi bir kalple arayanların da ebedi kurtuluşa ereceklerini bildirir. Bu vesikanın XVI. Paragrafı, müslümanlara özel olarak değinmektedir, buna göre Tanrı'nın kurtuluş planı İbrahim'in imanına sahip çıkan ve tek, merhametli bir Tanrı'ya tapan ve yargı gününe inanan müslümanları da içine almaktadır. Tıpkı Nostra Aetate'de olduğu gibi bu vesika da onların İbrahim inancına derinden iman ettiklerini, hesap gününe inandıklarını aktarır[78].

Papa VI. Paul, 6 Ağustos 1964 tarihli "Ecclesiam Suam" adlı ilk tamiminde (encyclical), dinlerdeki tüm iyi irade sahibi insanları ve bu arada müslümanları katolik kilisesiyle diyaloğa girmeye çağırmaktadır. Ona göre, yahudilerle birlikte müslümanlar da ortak ata İbrahim'in mirasçılarıdır ve bilhassa Tanrı'ya ibadetleriyle, sahip oldukları doğru ve iyi şeyleriyle katolik kilisesinin takdirini kazanmaktadır[79].

II. Vatikan Konsili sonrası katolik dökümanlarında müslümanlara yönelik yapıcı diyalog yaklaşımının ve olumlu bir müslüman imajının geliştirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Katolik dünyasının müslümanlarla diyaloğa girmesinde etkili olan ve İslâm hakkında nispeten olumlu görüşleriyle tanınan bazı teologları şöyle sıralayabiliriz: Louis Massignon, Jean- Muhammad Abd- el- Jalil, Youakim Moubarac, Giulio

76 Gioia, a.g.e., 39. Denzinger, 1578-1579.
77 Denzinger, 1491.
78 LG, 16; J. Neuner- J. Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, London 1982, 287; Denzinger, 1512-1515.
79 ES, 107-108; Basseti-Sani, a.g.e., 195.

Basetti –Sani, Jaques Jomier, Rober Caspar, Hans Küng ve Henri Sanson. Bu teologlar, diyalogla ilgili katolik vesikalarına yön verirken aynı zamanda İslâm hakkındaki görüşleriyle protestan ve ortodoks alemini bile etkilemektedirler[80].

Her ne kadar II. Vatikan Konsili'nin öteki dinlere karşı tavrı fazla berrak değilse de, bilhassa katolik aleminin müslümanlara karşı tavrını müsbet ve yapıcı manada değiştirdiği, müslümanlarla ilgilenen teologların bu konuda daha fazla düşünmesini teşvik ettiği ve mahalli kiliselerin müslümanlarla daha fazla diyalog içine girmesinde çok büyük etkisi olduğu kesindir[81]. Yine Hıristiyan Olmayan Dinler Sekretaryası (Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili), 1974'den itibaren müslümanlarla aktif diyaloğu yürütecek ve gerekli kordinasyonu sağlayacak bir "İslâm Masası'na" sahiptir[82].

Papa VI. Paul, 2 Ekim 1967 tarihinde Afrika ülkelerine yayımladığı mesajda, iki taraf arasındaki ortak unsurların varlığına dikkat çekerek, diyaloğun bu ortak unsurlar üzerine inşa edilmesi gerektiğini ilan etmişti. Ona göre iki kesimin birlikte yaşadığı ve birbirlerine komşu olduğu bir cemiyette, karşılıklı saygının hakim olabilmesi ve insanlar için gerekli olan temel hakların tanınması ve korunması için ortak hareket etmenin şart olduğunu vurgulamıştı[83].

1 Ağustos 1969 tarihinde Papa VI. Paul, Uganda, Kampala'da İslâm toplumu liderlerini kabul ettiğinde hıristiyanlarla müslümanların birbirlerini yaklaştıran ortak değerlere sahip olduklarını[84], hem Kur'ân-ı Kerim'in hem de İncil'in bağışlamaya ve Tanrı ile uyumlu bir bağ kurmaya önem verdiğini ifade etmiştir[85].

---

80 Maurice Borrmans, "Islam and Christianity" *Mutual Perceptions since the Mid-20 th Century*, ed. Jacques Waardenburg, Peeters 1998, 271.

81 Marcus Braybrooke, *Inter-faith Organizations(1893-1976): An Historical Directory*, New York, Toronto 1980, 93.

82 Gaudeul, a.g.e., 332.

83 Pietro Rossano, "The Major Documents of the Catholic Church Regarding the Muslims," *Pro Dialogo*, sy. 48 (1981), XVI, s. 209.

84 Rossano, a.g.m., 210.

85 Gioia, a.g.e., 164.

Yine 1-6 Şubat 1976 tarihinde Libya ile Vatikan'ın himayesinde başkent Trablusgarb'da İslâm- Hıristiyan Dialoğu adı altında uluslararası bir toplantı yapılmıştır. Müslüman tarafın organizasyonunu Libya hükümeti üstenirken, Vatikan'ı diyalog sekreteryası başkanı P. Rossano önderliğinde bir heyet temsil etmiştir. Her iki tarafı temsilen toplam yetmiş iki devletten insanlar, konuşmacı veya gözlemci sıfatıyla katılmışlardır. Bu diyalog toplantısında taraflar, dinin hayat için önemi, iki din arasındaki müşterek inanç esasları ve toplum içinde birleştikleri noktalar, sosyal adalete iki dinin bakışı, geçmişteki yanlış anlamaları giderme yolları gibi konularda tebliğler vermişlerdi[86].

Papa II. John Paul, papalığa seçildiğinde kilisenin diyalog faaliyetleri kesilmemiştir. Onun papalığının ilk yıllarında ziyaret ettiği ilk müslüman ülke, Türkiye olmuştur. 30 Kasım 1979 yılında Ankara'daki katolik cemaatine hitap eden papa, kilisenin müslümanlardan bahseden Nostra Aetate vesikasının parağraflarına atıfta bulunarak, tek bir yaratıcı Tanrı'ya inanan ve ibadet eden iki toplum olarak müslümanlarla hıristiyanların ortak manevî bağları bulunduğunu hatırlatmıştır[87]. Ona göre, hem Kitab-ı Mukaddes'in hem de Kur'ân-ı Kerim'in işaret ettikleri ortak bir konu olarak insan, yaratılmışların en üstünüdür. Yine iki din de mensuplarına iyiliği ve adaleti emretmektedirler[88]. Papa, *Ankara'da bulunan katolik cemaatine –tıpkı Anadolu'da yaşayan insanlara Aziz Pavlus ve Aziz Petrus'in davrandığı gibi -müslümanlara davranmalarını* tavsiye etmiştir[89].

Yine Papa II. John Paul, 20 Ocak 1981 tarihinde ziyaret ettiği Filipinler'de müslüman temsilcileri kabulünde, diyaloğun güven üzerine inşa edilmesini, bu güvenin ise adalet, merhamet, eşitlik ve özgürlüğü gerektirdiğini söylemiştir.

86 Ali Arslan Aydın, *İslâm- Hıristiyan Diyaloğu ve İslâm'ın Zaferi*, Ankara 1977, 11-17; *"Documents and Researches of Seminary of The Islamic- Christian Dialogue –Tripoli 2-6 Safar 1396; 1-5 February 1976"*, Tripoli 1981, 13-41

87 Gioia, a.g.e., 163-165.

88 Rossano, a.g.m., 210.

89 Gioia, 219-222.

Papaya göre bir toplum, diyalog üzerine bina edilmediği müddetce üyelerine tam anlamıyla mutluluk bahşedemez[90].

19 Mayıs 1985 tarihinde Belçika, Brüksel'de müslüman toplulukla biraraya gelen Papa II. John Paul, diyaloğu her iki tarafın zenginleştiği karşılıklı bir ilişki olarak görmektedir. Ona göre kutsal kitapların ışığında her iki taraf da Tanrı'nın iradesine göre hareket etmektedir ancak iki kesimin aralarındaki farklılıkları görüp öğrenmesi ve kabul etmesi için anlamanın; anlamak için de diyaloğa girmenin şart olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre diyalog, modern ve çoğulcu bir ortamda farklı din mensuplarına birarada yaşamanın en iyi normlarını sunabilen bir karşılaşma şeklidir[91].

Sonuç olarak katolik kilisesinin müslümanlarla diyaloğa girme konusunda temelde iki önemli sonuç hemen dikkati çeker; birincisi, tüm Papalık vesikalarında (magisterium) hakim olan söylem, İslâm'a yönelik çağımızda görülen samimi ve olumlu bir takdir etme geleneğinin başladığının ilanıdır. Yine ana tema her iki dinin de, aynı yaratıcı ve tek Tanrı'ya ibadet ettikleri fikridir. Her iki inanç sistemindeki insana bakışın aynı oluşu, etik ve insanın iyiliğine yönelik Tanrı'nın yüklediği görevlerdeki benzerlikler, iyiliği teşvik etme, kötülüğü bertaraf etmedeki kararlılıklar dökümanlarda sık sık vurgulanmıştır. Vatikan, bu dökümanlar yoluyla iki din arasında meydana gelecek diyaloğun ortak yönlere vurgu yaparak kurulabileceğini artık anlamıştır. İkinci önemli nokta ise bu vesikalarda, genelde İslâm dünyasının diyaloğa yönelmesini sağlayacak türden ifadelerin ağırlıklı olarak işlenmesidir. Mesela bu ifadeler, müslümanların daha açık bir şekilde, dostluk, eşitlik, özgürlük, insan hakları gibi konulara yönelmelerini isteyen niyettedirler[92].

Katolikler, son yıllarda İslâm dünyasındaki diyalogları icra edebilen, gerek hıristiyan ülkelerde gerekse müslüman ül-

90 a.e., 235-237.
91 a.e., 284-285.
92 a.e., 214.

kelerde diyaloğu teşvik eden, konferanslar düzenleyen, bildiriler veya kitaplar veya düzenli olarak ilmi dergiler yayımlayan merkezler açmışlardır[93]. Hıristiyanların kurdukları bu merkezlerden bazılarını şöyle sıralabiliriz;

Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili (Pontificial Council for Interreligious Dialogue): Kurulduğu 19 Mayıs 1964'ten 1988 yılına kadar resmi ismi Hıristiyan-Olmayanlar İçin Sekreterya (Secretariat for Non- Christian) olan bu kurum, adındaki dışlayıcılığı ima eden (hıristiyan-olmayan) ifadesinden kurtulup bu tarihten itibaren Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili ismini almıştır. Konsil'in kuruluş amaçları arasında dinler arasındaki sevgi, hizmet, konukseverlik ve karşılıklı paylaşımı artırmak, sosyal ve kültürel işbirliğiyle dostluk ilişkilerini geliştirmek, akademik resmi ilişkiler iletişim ve diyaloğa girmek bulunmaktadır. Yine bu konsilin görevleri arasında katolik dünyasının öteki dinler hakkında sağlıklı bilgiler ulaştırmasını sağlamak, onların diyaloğa girmesine ve kilise ile ötekiler arasında iyi ilişkiler kurulmasına yardımcı olmaktır. Konsil, kilise mesajının ulaştırıldığı kültürler hakkında da araştırmalar yapmak, hıristiyan inancını bu kültürlere uygun hale getirmek (enculturation), öteki dinlerin kilise içinde haklarını korumak ve savunmak içinde faaliyet göstermektedir[94].

Konsil, 1966 yılından itibaren yayın hayatında olan bir dergi çıkarmaktadır. Bu dergi, 1-69 sayıları arasında, *Bulletin of the Secretiat for Non- Christian*; 1988 den sonra 70 ve 84 sayıları arasında *Bulletin of the Pontificial Concil for Interreligious Dialogue*, 1993'den itibaren ise "*Pro Dialogo*" adıyla çıkmaktadır. Dergideki makaleler veya öteki dökümanlar İngilizce veya Fransızca yayımlanmaktadır. Bu dergi, başlangıçta konsil'in öteki din mensuplarıyla girdiği diyaloglarla ilgili bilgilendirici ve kordinasyon sağlayıcı bir görev üstlenmişken, za-

93 Marie Gaudeul, a.g.e., 332.

94 Ataullah Siddiqui, *Christian–Muslim Dialogue in The Twentieth Century*, Leicester 1997, 44-46.

manla okuyucu kitlesinin artmasıyla, akademik çevrelerin makalelerine de açık hale gelmiştir. Dergide İslâm dahil diğer dinlerle yapılan diyalog toplantılarını, Konsilin dökümanlarını ve faaliyetlerini bulmak mümkündür[95].

Konsilin yayımladığı kitaplar arasında müslümanları ingilendiren en önemli kitap, "Müslümanlar ve Hıristiyanlar Arasındaki Diyalog için Rehber" (*Guidelines for a Dialogue Between Muslims and Christians*) adlı eserdir[96]. Papalık Hıristiyan olmayan Dinler Sekreteryası'nın o dönemdeki başkanı Kardinal Marella'nın önsözde belirttiği üzere kitap öncelikli olarak müslümanlarla diyaloğa giren hıristiyan tarafı eğitmek üzere hazırlanmıştı[97]. Kitab, giriş bölümünde genel diyalog anlayışını tanımladıktan sonra İslâm'ın hem bir din hem de bir topluluk önerdiğini, genel olarak Kur'ân-ı Kerim'e dayanmasına rağmen gelenek tarafından yorumlandığını belirtir. Eser, İslâm dininden de kapsamlı bir şekilde bahseder ve müslümanların da teolojik açıdan mezheplere bölündüklerini ve genel olarak modernizme karşı tepkili olduklarını belirtir[98].

Müslümanların Hıristiyanlığı ve İsa Mesih'i öncelikli olarak Kur'ân-ı Kerim'den öğrendiklerini ifade eden kitaba göre kutsal kitabın mutlak doğru olduğuna inanan bir müslümanın kesinlikle Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan İsa'yı doğru kabul edeceğini belirtir. Böylece kitap, müslümanların kendi inançları açısından şekillendirdikleri bir Hıristiyanlık teolojisi bulunduğunu iddia etmektedir. Buna rağmen, hem müslümanlar, hem de hıristiyanlar geçmişte işlenen adaletsizlikleri kabul edip anlamaya çalışmalı, karşılıklı önyargıları gidermelidirler. Kitap, insan kişiliğinin gelişimi ve iki tarafın yaşayacağı daha dostane bir toplum inşa etmek için hıristiyanlara müslümanlarla işbirliğine girip çalışmayı tavsiye eder[99].

95 John Bosca M. Shirieda, "Editorial", *Pro Dialogo*, (1999), 1-3.
96 *Guidelines for a Dialogue Between Muslims and Christians*, Roma 1969.
97 a.g.e., 5-6.
98 a.g.e., 12-64.
99 a.g.e., 35-124.

Eserin son bölümü hıristiyan tarafın diyaloğa girerken taşıması gereken manevî hali tanımlar. Buna göre Tanrı, sevgidir ve herkesi kucaklayıcıdır. Hıristiyan bunu örnek almalıdır. Kitap, ümmet kavramının Hıristiyanlık'taki kilise'ye karşılık geldiğinin bilinmesi gerektiğini belirterek, müslümanların hıristiyanların dua ve ibadet anlayışına benzer ibadet şekillerine sahip olduklarını geniş bir şekilde açıklamaktadır[100].

Bunlara ilave olarak 22 Ocak 1991 tarihli *Diyalog ve Davet* (Dialogue and Proclamation) adlı katolik vesikası[101], hıristiyanların müslümanlarla nasıl bir ilişki kurması gerektiğine dair bazı bilgiler de vermektedir. Burada şu açıkça görülmektedir ki, dinlerarası diyalog, belli bir coğrafî bölgeyle sınırlı değildir. Kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonu tüm dünyaya yöneliktir[102]. Konsil'in müslümanlarla diyalog kurma ilgisi ve faaliyetleri gün geçtikçe daha da artmaktadır. Müslümanlar; Konsil'in gösterdiği bu yakın ilgiye mesajlar yazarak veya bizzat karşılıklı ziyaretlerle cevap vermektedirler. Konsil merkezini ziyaret eden müslümanlar genelde, Türkiye, Suudi Arabistan, Ürdün, Mısır, Irak, İran, Pakistan, Endonezya gibi önemli müslüman ülkelerin vatandaşlarıdır[103]. Konsil, ayrıca kurduğu Nostra Aetate Vakfı ile dinlerarası diyaloğa yönelik araştırmalar yapan ilim adamlarına destek olmaktadır. Vakıf, 1991 yılından 1998 yılına kadar toplam 17 adet bursu müslümanlara tahsis etmiştir[104].

Konsil, her Ramazan Bayramı sonunda müslümanların bayramlarını tebrik etmektedir. Bayram mesajları genelde müslümanlarla diyaloğu vurgulayan veya teşvik eden ifadelerle doludur. Mesela 2000 yılı Ramazan Bayramı arefesinde

---

100 a.g.e., 125-141.

101 Jozef Tomko, "Dialogue and Proclamation: Its Relation to the Encyclical "Redemptoris Missio", *Pro Dialogo*, sy. 77 (1991) 204.

102 Arinze, a.g.m., 203.

103 Francis Arinze, "Prospects of Evangelizations, with reference to the Areas of The Non- Christian Religions, Twenty Years After Vatican II". *Portare Cristo All'Uomo- Dialogo*, Roma 1985, 95.

104 Khaled Akasheh, "Report on the Activities of the PCID: Relations with Muslims", *Pro Dialogo*, 1999/2, 219.

yayınlanan mesajda konsil sekreteri Kardinal Francis Arinze, hıristiyanların büyük jübile kutlamalarına çok az bir zaman kala müslümanların da Ramazan Bayramı'nı idrak edeceklerini belirtmiş, iki tarafın da ortak değeri olan İsa Mesih'e vurgu yapmıştı; bu yılın İsa'nın doğumunun 2000. yıldönümü olduğu için kendileri için değerli olduğunu zikreden Arinze, mesajında İsa Mesih'in hıristiyanlar için önemini anlatır. Kardinale göre İsa, aslında her iki taraf için ortak bir mirastır. Müslümanlar, İsa'nın Tanrı iradesine tam teslimiyetini, hakikate şehadetini, alçakgönüllü oluşunu, sözlerini daima kontrol etmesini, heraketlerindeki adaletini, amellerindeki yapıcılığını, herkese karşı sevgisini, hata yapanları affetmesini ve insanlarla barış içinde olmasını hıristiyanlarla birlikte paylaşabilirler[105].

Katoliklere ait diğer diyalog kurumu, *Papalık Arap ve İslâm Araştırmalar Ensitisü (The Pontificial Institute for Arabic and Islamic Studies-PSAI)*'dür[106]. Bu müessesenin kuruluş tarihçesi, 1926 yılına kadar uzanır. Afrika Misyoner Cemiyeti (The Society of Missionaries of Africa) veya bilinen adıyla *"Beyaz Babalar"* (Padri Bianchi/White Fathers), 1926 tarihinde Tunus'da kendi üyelerine yönelik olarak bu ülkede faaliyet göstermek üzere eğitim vermek için *Arap Edebiyat Enstitüsü (L'Institut des Belles Letters Arabes [IBLA])* adıyla bir araştırma merkezi açmıştı. Merkez, çok geçmeden öteki dinî topluluklardan da öğrenci kabul etmeye başlamış 1960 tarihinde ise Papalığa bağlı bir Enstitü haline gelmişti. Ancak IBLA, Tunus'da "ortamın müsait olmamaya başlaması" üzerine II. Vatikan Konsili yıllarında (1964), Papa VI. Paul'un teşvikleriyle Roma'ya taşınmak zorunda kalmıştı[107].

Roma'ya taşındığından beri PISAI, yüzlerce misyoner, rahip ve benzeri kilise mensubuna, İslâm ve müslümanlar hak-

105 *Meeting in Friendship –Messages to Muslims for the End of Ramadan (1967-2000)*, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Vatican City 2000, 68-69.
106 Gaudeul, a.g.e., 332.
107 Garon Armand, "The Pontificial Institute of Arabic and Islamic Studies and The Muslim- Christian Encounter", *Portare Cristo all'Uomo- Dialogo*, 269-270.

kında ilmî araştırmalar yapmak ve Mesih'in iman şehadetini bulundukları müslüman ülkelerde daha kolay ifa etmek üzere İslâm ve Arapça eğitimi sunmaktadır[108]. Enstitü, ayda bir olmak üzere 1974'den beri hıristiyan ve müslüman ilişkileri üzerine "*Encounter*" (Karşılaşma) isimli ilmî bir dergi çıkarmakta, "*Etudez Arabes*" (Arap Araştırmaları) adıyla bir başka dergiyle de Arapça aslı ve Fransızca çevirisiyle birlikte önemli makaleler ve dökümanlar yayınlamaktadır. Bunlara ek olarak enstitü bünyesinde bulunan bir diğer önemli dergi de "*Islamochristiana*"'dır. Bu dergi, 1975 yılından beri İslâm-Hıristiyan diyaloğuna yönelik tarihî ve aktüel konuları veya dökümanları yoğun bir şekilde kapsamaktadır. Bu yönüyle Islamochristiana, bilhassa her iki tarafın akademisyenleri tarafından dikkatle takip edilen zaman zaman müslümanların da makale yazdığı bir dergidir[109].

Papalığa bağlı bir diğer İslâm araştırma merkezi de *Pontificio Istituto Orientale* (Papalık Şarkiyat Ensitütüsü) adlı kurumdur. Bu enstitü, aslen Osmanlı vatandaşı (Giritli) ve Türk asıllı müslüman anababanın çocuğu olan *Peder Paul Mollazade* tarafından Roma'da kurulmuştur. Peder Mollazade, Girit'ten kalkıp Fransa'ya ilim yapmak için geldiğinde hocası ünlü Profesör Maurice Blondel'in kişisel gayretleriyle Hıristiyanlığı seçen bir akademisyen teoloğdu. Mollazade, devrin papası Pius IX'a çok yakın bir doğu uzmanı olarak özellikle onun teşvikiyle böyle bir ensititünün kurulmasında aktif görev almıştı[110]. Günümüzde enstitünün bahçesinde bu Türk asıllı mollazadenin "sarıklı" ama "rahip" kıyafetinde cüsseli bir heykeli durmaktadır. Enstitü, kurucusunun dili Türkçe'den başka Arapça, İbranice ve Frasça dilleri üzerinde çalışmalar yapmakta ve doğu araştırmaları konusunda uzman yetiştirmektedir.

---

108 a.e., 272-273.

109 Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians- An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, 2.

110 Maurice Borrmanns, " In Memoriam Giulio Basetti- Sani", *Islamochristiana*, 27 (2001), 9.

Vatikan, sadece Roma'da bulunan araştırma merkezleri, diyalog konsili veya Papalık dökümanlarıyla diyaloğu desteklemez o, aynı zamanda mahalli kiliseler, piskopos komisyonları, mahalli veya bölgesel komisyonlar gibi teşekküller yoluyla da diyalog faaliyetlerini izlemekte ve teşvik etmektedir[111]. Mesela bunlar arasında Fransızca konuşan 9 Afrika ülkesinden piskoposların oluşturduğu Batı Afrika Piskoposluk Bölgesi Konferansı (CERA)'na bağlı II. Vatikan Konsil döneminde dinler komisyonu kurulmuştu. Bu komisyon, halen Afrika geleneksel inaçlarını, İslâm ve diğer yeni dinî akımları ilgi alanı yapmakta ve bilhassa müslümanlarla somut ilişkiler kurmaktadır[112].

Netice olarak bu amaç uğruna dünya üzerinde yaklaşık 60 dinlerarası diyalog komisyonu faaliyet içindedir. Asya ve Afrika kıtasındaki bu tür komisyonlar, öteki kıtalarda bulunanlardan nispeten daha aktiftir. Başta papa olmak üzere merkezdeki yetkililer, bu komisyonlara zaman zaman başkanlık yapmakta veya onlara cesaret vermektedirler. Bu komisyonlardan veya mahalli kiliselerden gelen düzenli raporlar, Roma'da bulunan papalık diyalog konsilinde ciddi bir şekilde değerlendirilmektedir[113].

Roma-Katolik kilisesi böylelikle, müslüman- hıristiyan diyaloğunun baş aktörü olarak her bölge, kıta ve ülkede özellikle müslüman coğrafya içinde aktif ve dinamik bir faaliyet içindedir. Hatta papalık diyalog konsili bazen müslümanlarla ortak birimlerde kurmakta, onların diyaloğ faaliyetlerine katılmalarını sürekli kılmaktadır. Söz gelişi 28 Mayıs 1998 yılında Roma'da Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili (P.C.I.D.) ile Mısır, Ezher Üniversitesi, Monoteist Dinlerarası Diyalog Komitesi (*Permament Committee of al- Azhar al –Sharif for Dialogue among the Monotheistic Religions*) diyalog adına ortaklaşa

111 Michael L. Fitzgerald, "Il Dialogo Interreligioso Oggi", *Corso di Formazione Missionaria per Corrispondenza, Lezione –I, Anno 1996*, 10-12.
112 Fitzgerald, a.g.m., 82-83.
113 Francis Arinze, "Interreligious Dialogue: Problems, Prospects and Possibilities", *Pro Dialogo*, (1987), XXII, 259.

bir komite kurmak üzere anlaşma yapmışlardır. Söz konusu komite, senede bir kez olmak üzere dönüşümlü olarak Kahire ve Roma'da diyalog toplantıları yapıp iki din mensupları arasında karşılıklı güven ve saygıyı artırmayı ve ortak menfaatleri, adalet, barış ve insan haklarına dair meseleleri ele almayı amaçlamaktadır[114].

Bunlardan başka Katolik dünyası, müslümanların inisiyatifinde düzenlenen dinlerarası diyalog faaliyetlerine de aktif olarak katılmaktadır. Mesela İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin himayesinde 1998 yılında yapılan *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*'na İslâm Masası başkanı rahip Khaled Akashe, "Dinlerarası Diyalog Üzerine Bazı Düşünceler" adlı bir konuşmayla katılmıştı[115].

Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili, aynı zamanda Şii (İran) müslümanlarla da yakın temas içindedir. Mesela bu kurum, 7-9 Şubat 2000 tarihleri arasında Roma'da, İran, *İslâm Kültürü ve İletişimleri Kurumu- Dinlerarası Diyalog Sekretaryası (Interreligious Dialogue Sekretariat of Organisation for Islamic Culture and Communications)* ile iki din arasındaki "çoğulculuk" konusunda ortak bir kollükyum düzenledi. Bu toplantı, aynı zamanda 30 Ekim-2 Kasım 1994 tarihleri arasında Tahran'da yapılan ve "Modernizmin Teolojik Evrimi" başlığını taşıyan bir önceki kollükyumun devamı niteliğindeydi. Roma'daki kollükyuma toplam on bilim adamı katılmış ve her iki taraf, iki dinin çoğulculuğa bakışını, çoğulculuğun tarihî tecrübelerini, iki din mensuplarının günümüzdeki çoğulculuk öğretilerini, İran'daki hıristiyan azınlığın mevcut durumunu ve Vatikan'ın konuya bakışını ele almışlardı. Toplantının sonuç bildirgesinde ise dinî çoğulculuğun vazgeçilmez olduğu, bu konuda daha ileri çalışmaların yapılmasının ge-

114 "Agreement between the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (Vatican City) and the Permanent Committe of al- Azhar al- Sharif for Dialogue among the Monotheistic Religions (Cairo) for the Creation of a Joint Committe for Dialogue (28 may 1998/3 Safar 1419)", *Islamochristiana*, sy 24 (1998). 218.

115 Halid Akaşe, "Dinlerarası Diyalog Üzerine Bazı Düşünceler" *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, 27-29.

rekliliği, bunun için karşılıklı öğrenci ve profesör değişiminin yapılması vurgulanmıştı[116]. Ayrıca bu toplantıda taraflar, 2001 yılı içinde Tahran'da *gençlerin dinî kimliği ve eğitimi* konusunda bir kollükyum düzenleme kararı almışlardır[117].

Zaten Papa II. John Paul, 5 Mayıs 1999 tarihli genel bir konuşmasında müslümanlarla diyalogların mutlak suretle sürdürüleceğini açıkca belirtir. O, bu konuşmasında müslümanlarla yapılan diyaloğ faaliyetlerini değerlendirirken, Katolik Kilisesi'nin müslümanlara derin saygı duymaya devam ettiğini kaydederek onlardaki derin imanın *aynı zamanda gönüllerdeki en yüksek şefkatlere dayanacak olan yeni bir insanlık ailesinin inşasında büyük katkılar sağlayacağını* belirtmiş ve müslümanlara açık olmasa da eskatolojik bir rol biçmiştir. Bu yüzden ona göre hıristiyanlar ve müslümanlar, barış ve adalet için ortak çaba göstermelidirler. Yine papa, iki tarafın da hem doğu hem de batı kültürünün gelişmesinde etkili olan felsefe, teoloji, edebiyat ve fen gibi alanlarda ortak bir maziye sahip olduklarını hatırlatmaktadır[118]. Papaya göre Tanrı, trajik olarak modern toplumlarda unutulmaktadır. Bu yüzden hem hıristiyanlar hem de müslümanlar, sevgi ruhunda buluşarak insanlık onuru, ahlaki değerler ve özgürlük uğruna ortak çaba harcamalıdırlar[119].

Hıristiyanlar (bilhassa katolikler) için 2000 yılı İsa'nın doğumunun ikibininci yılını gösterdiğinden büyük bir dinî öneme haizdir. Bu yüzden onlar, büyük jübile adı altında çeşitli etkinlikler düzenlemişlerdir. Bunlardan biri de Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili öncülüğünde yapılan ve dünya dinlerinin temsilcilerinin davet edildiği, Ekim 1999 tarihinde Roma'da toplanan *dindarlar meclisidir*. Meclisin ana konusu "*Üçüncü Bin yıla Girerken: Farklı Dinler Arasında İşbirliği*" şek-

116 Khaled Akasheh, "Rome: Islam and Christianity Confronted with Religious Plurality, 2-9 February 2000", *Pro Dialogo*, 2000/2-3, 228-229.

117 "To the New Ambassador of the Islamic Republic of Iran to the Holy See (Excerpt)", *Pro Dialogo*, 2000/1, sy., 106, 49.

118 "General Audience: Religious Dialogue with Islam", *Pro Dialogo*, 1999/3, 303-304.

119 a.e., 305.

lindeydi. Toplantıya müslümanlar dahil 20 farklı dinden yaklaşık 200 kişi iştirak etmişti[120]. Bu meclis, 28 Ekim 1986 yılında birincisi Assisi'de yapılan dua gününün 13. yıldönümünde (28 Ekim 1999) farklı dinlere mensup insanlar oruç tutmaya davet edilmişti. 28 Ekim akşamı katılımcılar St. Pietro Katedrali'nde biraraya gelip yeryüzünde nefretin ve hoşgörüsüzlüğün silinmesini sembolize eden mumlar yakmışlardı[121]. Toplantının kapanış bildirgesinde ise tüm katılımcılar, modern çağın problemleriyle ortak mücadele etme ve karşılıklı saygı, ve dostluğun artırılmasını, işbirliğini, ortak değerlerin korunmasını, aşırılıklardan kaçınmayı, şiddeti ve nefreti bertaraf etmeyi teşvik etme kararı almışlardı[122].

Yine Papa II. John Paul 24 Şubat 2000 tarihinde Mısır'ı ziyaret etti. Papa, Kahire havalimanında yaptığı basın toplantısında Arapça olarak selam vererek başladığı konuşmasına, İsa'nın doğumunun 2000. yılı kutlamalarını bekledikleri bir anda Mısır gibi Tanrı'nın İsrailoğullarını zulümden kurtardığı bir yerde bulunmaktan duyduğu mutluluğu belirtmişti. Mısır'ın Hıristiyanlık tarihi için önemini vurgulayarak bu yerin kültürlerin uyumlu birlikteliğini yansıttığını ifade eden papa, aynı zamanda İslâm'ın hem Arap dünyasına hem de Afrika kıtasına sanat ve ilim getirdiğini açıklayarak dinî liderlerin adalet ve saygının teşvik edilmesi için çalışması gerektiğini bildirmiştir. Yine geçmişte iki tarafca yapılan yanlışlıkları tekrarlamamak için diyaloğa inanarak birlikte çalışmak zorunda olduklarını söyleyen papaya göre, bilhassa diyalog dünyadaki insanların umutları için büyük bir işarettir[123].

---

120 Francis Arinze, " Presantation", *Interreligious Assembly Vatican City 25-28 October 1999 Towards A Culture of Dialogue*, Central Committee for the Great Jubilee of the Year 2000, Roma 2000, 5.

121 Felix A. Machado, "Introduction" *Interreligious Assembly Vatican City 25-28 October 1999 Towards a Culture of Dialogue*, Central Committee for the Great Jubilee of the Year 2000, Roma 2000, 7-10.

122 "Message from the Participants in the Interreligious Assembly",a.g.e. 79-80.

123 "Cairo, Egypt: 24 February 2000- Arrival Ceremonies at Cairo's International Airport", *Pro Dialogo*, 2000/2-3, 162-163.

Papa, 24 Ocak 2002 tarihinde İtalya, Asisi'de barış için dua günü toplantısında ise 11 Eylül terör saldırısından sonra dinlerarası barış adalet hoşgörü ve affedicilik gibi değerleri daha fazla tesis etmek ve dünyadaki şiddet ve savaşın durmasını temin etmek için böyle bir toplantı düzenlediğini açıklar. Bu dua gününe yahudilerden on kişi, müslümanlardan otuz, budistlerden sekiz, hindulardan beş ve afrika yerel dinlerinden üç kişi katılmış, caynistler, sihler, şintoistler ve zerdüştîler ise birer temsilci yollamışlardır. Kalıtımcı heyet, demiryoluyla Roma'dan Asisi'ye gelirken Papa ise otomobil ile Aziz Fransuva'nın kabrinin bulunduğu kiliseye (basilica) ulaşmıştır. Papa, burada yaptığı konuşmada 1986'da ilki yapılan diğer din mensuplarıyla dua etme toplantılarının devam edeceğini ve hep beraber barışın dünyaya hakim olması için çalışacaklarını açıklamıştır. Toplantı sırasında dinlerin temsilcileri kendi geleneklerindeki barış dualarını yaptıktan sonra Papa tarafından verilen *dostluk yemeğine* katılmışlardır. Daha sonra Asisi'deki Aziz Fransuva meydanında Fransisken rahipleri tarafından her bir katılımcıya verilen mumların ışığı altında kapanış töreni icra edilmiştir[124].

Protestanlar ise geçen asrın başında (1912) Edinburgh'ta toplanan misyoner konferansı ile öteki dinlere yönelik yeni misyoner stratejileri geliştirmeyi amaçlamışlardı. Bu konferansta misyonerlik anlayışında rönesans demek olan bazı kararlarla başta İslâm ve Hinduizm olmak üzere diğer din mensuplarıyla mevcut kopuklukları gidermeyi amaçlamışlardı. Bu toplantıda çoğunluğu müslüman topraklara yönelik olan sömürgecilik dönemindeki ve sonrasındaki durumun geleceğini değerirken protestan gruplar, teolojik çalışmalarda daha fazla millet ve kültür kavramlarına önem verme kararı almışlardı[125].

Müslümanlarla diyaloğa giren ilk resmi protestan kurumların başında çoğunluğunu protestanların oluşturduğu Dün-

124 "Day of Prayer For Peace in Asisi (24th January 2002)", *Pro Dialogo*, 2002/1, sy. 109, 135-137.

125 Hallencreutz, a.g.e., 18-19.

ya Kiliseler Konseyi (WCC) gelmektedir. Bu konsey, öteki protestan kurumlarından önce ve daha olumlu bir tavırla İslâm'la karşılaşma yolunu seçmişti. Daha önceleri pratik açıdan fert olarak dinî tecrübeleri yaşamak üzere müslümanlarla karşılaşmayı arzu eden protestanlar, İslâm'a teolojik yaklaşımlarda bulunmaktan ve siyasî açıdan İslâm'la karşılaşmaktan çekinmektediyler. Yine bazı mahallî protestan gruplar ise müslümanlarda köktencilik gibi "protestan" özellikler bulmakla beraber onlarla yapılacak bir diyaloğun bencil bir monoloğa dönüşmesinden endişe ediyorlardı[126].

WCC, 1966 yılında Lübnan, Broumana'da Dünya Misyonu ve Hıristiyanlaştırma Komitesi (Committee on World Mission and Evangelism)'nin himayesinde protestan, ortodoks ve katolik kiliseleri, müslümanlarla diyaloğa girip girmemeyi tartışmak üzere ortak bir konferans düzenledi. Pratik olarak herkes müslümanlarla diyaloğa onay vermesine rağmen, teolojik meseleler konusunda mezhepler arasında ortak bir karar çıkmadı[127]. Yine bu toplantı sırasında organizasyon sekreteri Dr. Victor Hayward, katoliklerin diyalog konsiline benzer bir diyalog birimi kurulması teklifine şiddetle karşı çıktı. Çünkü o zamanlar dinlerarası diyalog, WCC üyelerinin en hassas noktasını teşkil etmekteydi ve hiçbir üye kilise diyaloğa taraftar değildi[128]. Ancak karşılıklı müzakereler neticesi, iki yıl içinde 1967 yılında Kandy'de yapılan iştişare toplantısında durum tamamen olumlu yönde gelişti ve 1968'de Upsala toplantısında meseleye daha ciddi olarak bakılmaya başlandı ve Hintli Dr Stanley J. Smartha'yı bu konuda alt yapı çalışmaları yapmak üzere görevlendirildi[129].

Bu olumlu havanın getirdiği cesaret sonucunda 28 Ocak 1968 tarihinde protestan, ortodoks ve katolik kiliselerinden

---

126 *Issues Christian-Muslim Relations, Ecumanical Considerations*, Genova ts., 3-15.

127 Jutta Sperber, *Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin/ New York 2000, 25.

128 Dirk C. Mulder, "A History of The Sub-Unit on Dialogue of The World Council of Churches", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy 2 (1992) 2, 136.

129 Mulder, a.g.e., 137.

on kişilik bir hıristiyan grubu, İngiltere, Birmingham'da kurulu bulunan Selly Oack Colleges'de öğretim görmekte olan bir grup müslüman öğrenciyle diyalog toplantısı düzenledi. Bu toplantı, WCC'nin desteğinde yapılmış bir resmi olmayan toplantıydı ve iki safhadan oluşmaktaydı; birincisinde hıristiyan taraf, kendi aralarında müslümanların önünde hıristiyan inancıyla ilgili mezheplerarası konuları tartıştılar. İkinci safhada ise müslüman hıristiyan ilişkilerinin ana konuları tüm taraflarca ele alındı. Bu toplantı sırasında taraflar, her iki tarafın diyaloğu sürdürmesi konusunda ortak bir karar aldı[130].

Bu ilk toplantıların verdiği olumlu havayla *Dünya Kiliseler Konseyi (WCC)'nin öncülüğünde yapılan ilk resmi hıristiyan-müslüman toplantısı 1968 tarihinde Cenevre yakınlarında bulunan Cartigny'de yapıldı.* Her iki taraftan yirmi iki kişi katılmış ve birlikte yaşam problemleriyle diyaloğun mahiyeti ve genel tartışma konularının ne olabileceği müzakere edilip bu gibi toplantıların devam etmesi karara bağlanmıştı[131].

WCC, bu diyalog toplantısından yaklaşık bir yıl sonra 6 Mart 1969'da yine Cartigny'de yaptığı istişare toplantısında müslümanlarla diyaloğa girilmesini ve iki din mensuplarının dayandıkları tarihî köklerin belirlenmesini, iki din mensuplarının paylaştıkları sosyal problemlerin bulunup çözülmesini ve Yakındoğu veya Ortadoğu'daki siyasî problemlerle ilgili olarak ortak sorumluluklar üstlenilmesini kendi üyelerine tavsiye etmişti. Özellikle Filistin sorunu, her iki taraf arasındaki gelecekte yapılması planlanan diyaloglarda çözülmesi gereken bir anlaşmazlık olarak önemsenmiştir. Aynı yıl içinde (9 Ağustos 1969) ortodoks teolog Georges Khodr ise İngiltere Canterbury'deki WCC, Misyon ve Hıristiyanlaştırma Komite toplantısında verdiği tebliğinde daha da ileri giderek müslüman hıristiyan diyaloğuna bir üçüncü taraf olarak ya-

130 Sperber, a.g.e., 25.

131 Marcus Brakbrooke, *Inter-Faith Organization, 183-1979: An Historical Directory*, New York 1980, 143.

hudilerin de dahil edilmesini böylelikle üçlü diyaloğ (trialogue) toplantılarının yapılmasının daha sağlıklı olacağını teklif etmişti[132]. Khodr'un teklifini olumlu karşılayan WCC, 25 Mart 1970'de Lübnan Ajaltoun'da her üç tarafı da kapsayan bir çok dinli diyalog toplantısı düzenlemiştir[133]. Ancak Konsey, özellikle 23 Mayıs 1970'de (İsviçre) Zürih şehrinde yapılan kiliseler arası danışma toplantısından sonra yahudileri de içine alan üçlü diyalog toplantılarından vazgeçerek, tekrar ikili (müslüman-hıristiyan) toplantılara dönme ihtiyacını hissetmiştir[134].

1971 yılı WCC için dönüm noktası sayılabilir. Çünkü konsey, bu yıl "Misyon ve Evangelizm Komitesi" altında *Yaşayan Dinler ve İdeolojilerle Diyalog Alt-birimini* (*Sub-unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*) kurdu. Kurulmasından çok kısa bir süre sonra bu birim, başta müslümanlar olmak üzere öteki din mensuplarıyla diyaloğa girmenin önemini kavramıştır. 21 Ocak 1971 Addis Ababa'da yapılan toplantıda birim başkanı Stanley J. Samartha, "Devam Eden bir Hıristiyan İlgisi olarak Diyalog" (*Dialogue as a Continuing Christian Concern*) adıyla önemli bir teblig verdi. O, bu tebliğinde bilhassa *müslümanlarla kurulacak bir diyaloğun ana hedefini İsa Mesih'in insanlarla yakın ilişkiye girdiğinin müslümanlara iletilmesi* olarak açıkladı[135].

Bu diyalog alt-birimi, 1972 yılının 18 Haziran'ında Lübnan Broumana'da 25 hıristiyan ve 21 müslüman katılımcıdan oluşan ve bir hafta süren bir diyalog toplantısı düzenledi. Bu toplantının sonunda iki din mensupları arasında karşılıklı saygı ve din özgürlüğünün tesis edilmesi için çalışmalar yapılması ve gerilimlerin sona erdirilmesi tavsiye edilmişti[136]. Bu toplantıda söz alan Mısırlı bir müslüman katılımcı, iki taraf arasındaki dinî ve siyasî problemlerin ancak seküler yak-

132 Sperber, a.g.e., 25-26; Siddiqui, a.g.e., 74.
133 Sperber, a.g.e., 26-27.
134 Sperber, a.g.e., 27.
135 Siddiqui, a.g.e., 46-47.
136 Kimball, a.g.e., 92-93; Sperber, a.g.e., 28.

laşımla çözülebileceği ileri sürmüş ama hiçbir tarafın onayını alamamıştı[137].

1979 yılında WCC, *Yaşayan Dinlerle ilgili Diyaloğun Anahatları* (Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths) adlı önemli bir vesika yayınladı. Bu vesika, dinlerarası ilişkilerin pratik ve teolojik problemlerini tanımlamakta ve tartışmaktadır[138]. Vesika, protestan dünyasının müslümanlarla yapılacak uzmanlar diyaloğuna (teolojik temmellere dayalı diyaloğa) istekli olduğunu ifade etmektedir[139].

Protestan teolog John B. Taylor 25 Mayıs 1980'de Avusturalya, Melbourne'de yapılan Dünya Misyon Konferansı'nın hazırlık aşamasında yaptığı açıklamada *müslümanlarla yapılacak bir diyaloğun cemiyetin inşası için düzenlenmesi gerektiğini, teolojik konuların ele alınacağı bir diyaloğun genel olarak zor bir olgu olduğunu dolayısıyla daha az öneme sahip olduğunu* ileri sürdü. Ona göre İslâm ülkelerinde yaşamakta olan hıristiyanların tecrübelerini diyaloglar için olumlu katkılar olarak takdir edilmelidir[140]. Zaten WCC'nin müslümanlarla düzenlemiş olduğu diyaloğların ana konularına baktığımızda iki din arasındaki teolojik konulardan ziyade çoğulcu bir toplumda her iki taraf için gerekli olduğu düşünülen sosyo-antropolojik meselelerin ağırlıkta olduğunu rahatlıkla görebiliriz.

WCC, bilhassa müslümanlarla diyaloğu 1980 sonrası daha sık gündeme getirmeye başlamış ve insan hayatının temel konularını işlemeye başlamıştı. Söz gelişi konseyin diyalog altbirimi, 1 Nisan 1982'de Srilanka, Colombo'da hıristiyan müslüman diyalog toplantısı düzenledi. 22 değişik ülkeden gelen 33 müslüman katılımcıya karşılık 30 ülkeden 27 hıristiyan katılımcı toplantıda hazır bulundu. İnsanlar arasındaki yardımlaşma temel tartışma konusu oldu. Bu toplantıda hıristiyan-

137 Jutta Sperber, *Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin/ New York 2000, 92.
138 *Issues in Christian-Muslim Relations, Ecumanical Considerations*, Genova, ts., 1.
139 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, VII.
140 Sperber, a.g.e., 37.

lar, daha sistemli ve daha hazırlıklı bir şekilde haritalar ve çeşitli planlar getirerek birlikte yaşam önerileri sunarlarken, müslümanlar daha çok hıristiyan yardım kuruluşlarının müslüman ülkelerdeki misyonerlik faaliyetleri ile ilgili endişelerini dile getirmekle yetindiler[141]. WCC, 5 Nisan 1982'de aynı şehirde 1 Nisan'da yapılan müslüman-hıristiyan toplantısının sonuçlarını müzakere etmiş ve özellikle müslümanlar tarafından çok fazla vurgulanan İslâm Hukuku konusunda çalışmalar yapılmasını tavsiye etmişti[142].

WCC bölgesel diyalog toplantıları konusunda da çalışmalar yapmaktadır. Mesela konsey, 1989 yılı içinde müslümanlarla hıristiyanların yaşadığı bölgelerdeki diyalog problemlerini ortaya koymak üzere Afrika, Ortadoğu, Avrupa, Kuzey Amerika ve Güneydoğu Asya olmak üzere beş bölgeyi kapsayan müzakere toplantıları serisi düzenlemişti. Bu toplantıların bir amacı da, müslüman ülkelerde yaşayan hıristiyanların kendilerini daha ifade edebilmelerini sağlamaktı[143].

WCC, diyalog birimi Mayıs 1990 tarihinde müslümanlarla diyaloğun teolojik temellerini ortaya koymak üzere başka müzakere toplantısı düzenledi. Bu toplantıya müslümanlardan temsilciler de katıldı. Toplantının sonuçları Mart 1992'de WCC icra komitesi tarafından üye kiliselere gönderildi. Gönderilen dökümanın giriş kısmında genel olarak protestanların müslümanlarla yaptığı diyaloglara yer verilmişti. Yine vesika İslâm'ın Hıristiyanlık sonrası bir din olarak hem peygamberlik makamıyla hem de Kur'ân-ı Kerim ile özel olarak hıristiyan imanına meydan okuduğunu belirtmiş ve iki din arasında çözüm bekleyen teolojik, felsefî, siyasî ve ekonomik pek çok ihtilaflı konunun bulunduğunu ilan etmişti[144].

Nihâyet Ağustos 1992'de WCC Merkez Komitesi tarafından benimsenen ve dinlerarası ilişkiler Bürosu'nun bilhassa

141 Kimball, a.g.e., 93.
142 Sperber, a.g.e., 40.
143 Sperber, a.g.e., 88-89.
144 a.e., 89.

müslümanlarla diyaloğun anahatları konusunda yayımladığı önemli bir vesikası karşımıza çıkacaktır; *Hıristiyan-Müslüman İlişkilerinde Meseleler-Ökümenik Düşünceler* (Issues in Christian-Muslim Relations- Ecumenical Considerations) adlı bu WCC vesikası, aslında papalık magisteriumun katoliklerde bıraktığı emredici etki kadar protestanlar üzerinde yönlendirici tesir bırakmıştır olduğu söylenebilir. Belge, müslümanlar ile hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin İslâm'ın doğuşuna kadar uzandığını, İslâm'ın Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (A.S.)'in peygamberliği hakkındaki öğretileriyle Hıristiyanlık için bir teolojik meydan okuma olduğunu yinelemektedir. Vesikaya göre müslümanlarla diyalog, sadece sohbet toplantısını değil, aynı zamanda karşılıklı güvene ve saygıya dayalı yaşam diyaloğunu içermeli ve iki grubun da birlikte yaşamak zorunda oldukları cemiyetlerin ortak problemlerini çözmeye yönelik bir karşılaşmayı da kapsamalıdır. Hıristiyanlar, müslümanlarla girdikleri bu diyaloglarda misyondan ziyade onlarla nasıl birlikte yaşanacağını düşünmelidirler[145]. Bu vesika, müslümanlarla diyalog konusunda WCC'nin yayınladığı özel bir vesika olmasına rağmen, İslâm ve müslümanlar konusuna tam bir teolojik açıklıkla yaklaştığını söylemek mümkün değildir. Vesika, sadece müslümanlarla teolojik farklılıklara işaret etmiş ve iki taraf arasındaki diyaloğun devamına vurgu yapmıştır.

WCC'ye ait diyalog alt-birimi, belki kominizmin etkisini yavaş yavaş yitirmeye başlamasıyla 1984 yılında resmi adında bulunan "İdeolojiler" kısmını çıkardı[146]. 1990 yılında bu birim doğrudan Konsey sekreteryası bünyesine katılıp[147] dört yıl sonra (1994) adını diyaloğu da kapsayacak şekilde Dinlerarası İlişkiler Bürosu (Office on Inter-Religious Relations) olarak değiştirdi[148]. Bu büronun merkezi, Cenevre (İsviçre)'de olup diyaloğla ilgili "Current Dialogue" adlı etkili bir yayın organına sahiptir. Bu büronun müslümanlara ilgisi

145 *Issues in Christian-Muslim Relations, Ecumanical Considerations*, 3-14.
146 Siddiqui, a.g.e., 48.
147 a.e., XVI.
148 a.e., 48.

oldukça büyüktür; kendi bünyesinde bir "İslâm masası" kurmuştur. İlk başkanı İslâm konusunda uzman bir teolog olan John Taylor'dur. Bu masa, hem mahalli hem de uluslararası seviyede müslümanlarla pek çok diyalog toplantıları düzenlemektedir[149]. Bu masa, 16 Ekim 1999 tarihinde, A.B.D. Hartford'ta iki tarafı temsil eden ve 15 değişik ülkeden gelen hıristiyan ve müslüman kesimin iştirak ettiği bir diyalog toplantısı düzenlemiştir. Toplantının temel konusu dinî özgürlükler ile sosyal ve bireysel haklar çerçevesinde olmuştur[150]. İslâm Masası, son yıllarda hem Avrupa'da hem de müslüman ülkelerde düzenlenen diyalog toplantılarına aktif olarak katılmakta ve tebliğler sunmaktadır. Mesela bu masa 7-12 Kasım 2000 tarihinde Hollanda Amersfoort'da düzenlenen müslüman- hıristiyan toplantısına, yaklaşık on kişiyle katılmış ve iki taraf arasındaki kalıcı olan ve ihtilaflara yol açan konuları müslümanlarla birlikte değerlendirmiştir. Bu toplantı sonunda yayınlanan ortak açıklamada iki tarafın normal hayatta karşılaştıkları ihtiyaçlar ve sorunların çözümü dile getirilmiş gelecekte atılması gereken adımlar belirlenmiştir[151].

Dinlerarası İlişkiler Bürosu eski başkanı John B. Taylor'a göre müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ortak konular arasında, Tanrı'nın tüm yaratıkların yaratıcısı olduğu, Tanrı'nın yargısı karşısında insanların kendi sorumluluklarını taşıdıklarını, insanların Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olduğu gibi öğretiler gelir. Bunun yanında ona göre her iki taraf da çevreye ve dünyaya karşı ortak sorumluluk taşımakta ve insanlar arasındaki yardımlaşmayı teşvik etmektedir. Yine öteki insanların kurtuluşu için onların dine dönmelerinin zaruri olduğu fikri ile komşu hakkının korunması, zayıfların ve mazlumların yararına çalışmak gibi emirler de iki din arasındaki ortak gayelerdendir[152].

149 Mulder, a.g.m., 139.
150 Sperber, a.g.e., 50.
151 "A Christian-Muslim Meeting in Amersfoort, The Netherlands, 7-12 November 2000", *Current Dialogue*, December 2000, 34.
152 Sperber, a.g.e., 86.

Yine WCC'e ait Dinlerarası İlişkiler Bürosu, İslâm Masası 15-19 Kasım 2000 tarihleri arasında Kıbrıs, Limasol'da düzenlenen ve yaklaşık 40 müslüman ve hıristiyan tarafın katıldığı bir diyalog toplantısına iştirak etmiştir. Toplantıya katılan müslüman ülkeler, Bosna- Hersek, Mısır, Endonezya, İran, Ürdün, Lübnan, Nijerya, Filistin, Sudan ve Suriye'den oluşmaktaydı. Katılımcılar, toplumdaki gerilimler ve ihtilaflar konusunu ele almış ve toplantı sonunda, *Müslüman- Hıristiyan Antlaşmasına Doğru* adıyla ortak bir açıklama yapmış ve diyaloğun anlamının topluma yönelik olarak daha da genişletilmesi ve aynı toplumu paylaşmanın ve mutlu bir birlikteliğin temellerinin altını çizmişlerdir[153].

Yine WCC'nin finanse ettiği ve hıristiyanlarla müslümanların yaptığı diyaloglarını anlatan *"hıristiyanlar ve müslümanla Dünya Kiliseler Konseyi'nin Diyalog Faaliyetleri ve Teolojik Temeli" (Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation)* adıyla hacimli bir kitap hazırlanmıştır. Dinlerarası İlişkiler Bürosu sorumlusu Tarek Mitri, kitabın takdim yazısında, bu eserin gelecekte yapılacak iki taraf arasındaki ilişkilere ve doğacak fikirlere ışık tutacağını umduğunu belirterek eserin aynı zamanda geçmişin geleceğe somut bir katkısı olacağını belirtmiştir[154]. Bu kitap hem 1948 öncesi protestan kiliselerin öteki dinlere bakışını vermekte hem de WCC ile başlayan dönemde onların dinlerarası diyalog anlayışlarına ve müslümanlarla diyaloğlarına geniş yer vermektedir.

Kitabın en ilginç bölümü müslüman-hıristiyan diyaloğunun geleceğine dair tavsiyelerinin bulunduğu kısımdır. Kitaba göre öncelikle her iki taraf, diyaloğda temsil sorununu çözmek zorundadırlar. Hangi katılımcının hangi grubu temsil ettiği sorusu buna göre ancak iki tarafca kurulacak

153 "A Christian-Muslim Conference on Communal Tensions Limassol, Cyprus, 15-19 November 2000", *Current Dialogue*, December 2000, 34.

154 Tarek Mitri "Foreword" (Jutta Sperber, *Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation)*, Berlin/ New York 2000, V-VI.

olan bir müzakereciler kurulu ile çözüme kavuşturulabilir. Yine her iki tarafın da teolojik dayanakları önemli bir problemdir. Hıristiyanlar ve müslümanlar diyaloğa girmekle veya birbirleri konusunda yapıcı ve olumlu görüş bildirmekle teolojik açıdan ötekinin dinine iman ettikleri anlamını çıkarmamalıdırlar[155].

Kitaba göre iki taraf arasında meydana gelecek gelecekteki diyaloglar aynı zamanda siyasî ihlitafların sonucuna göre de şekillenebilecektir. Siyasetin gittikçe gelişen ağır baskısı ile taraflar birbirlerinden soyutlanıp sosyolojik açıdan "kapalı (ghetto) zihniyetine" bürünebileceklerdir. Çünkü bilhassa Arap müslüman katılımcılar diyalog toplantılarına Filistin gibi bölgesel sorunları daha fazla getirme azmindedirler. Böyle ortamlarda diyaloğun kaderi, hıristiyan katılımcıların karşı görüş bildirip bildirmemesine göre şekillenmektedir. Bunun çözümü için protestanlar, ihlitafın ikinci tarafı olan yahudilerin de bu diyaloğa katılmasını teklif edebilirler[156].

Protestanlar açısından önemli bir diğer diyalog kurumu, İngiltere, Birmingham'da 1976'dan beri faaliyet gösteren *Selly Oack, İslâm ve Hıristiyan-Müslüman İlişkileri Araştırma Merkezi (The Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations)*'dir. Merkezin müslüman-hıristiyan ilişkilerine dair ilmi makaleler yayınlandığı "Islam: Christian-Muslim Relations" adlı altı ayda bir çıkan dergisi, hem müslümanlar hem de hıristiyanlar tarafından rağbet görmektedir. Bu kurum, aynı zamanda lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde eğitim vermektedir[157].

Ortodoks hıristiyanlar'ın müslümanlarla diyalog faaliyetleri öteki hıristiyanların faaliyetleri kadar yoğun olamamıştır. Ancak bilhassa 1984 yılından itibaren merkezi İsviçre'de bu-

155 Sperber, a.g.e., 345-346.
156 a.e., 347-348.
157 Michael Louis Fitzgerald, "Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni", *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini, Milano 1992, 76; Bekir Karlığa, "(Açılış Konuşması)", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 17.

lunan Chambesy Ökümenik Patrikliği ortodoks merkezi, Ürdün Kraliyet Akademisi ile ortaklaşa bir dizi diyalog toplantıları düzenlemiştir. Bu diyalog toplantılarının altıncısı 10-14 Eylül 1989 tarihleri arasında İstanbul'da yapılmış ve Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ile Ürdün Kraliyet Akademisi, müslüman tarafı temsil ederken "Dinde Çoğulculuk" konusunu işlemişti[158].

İstanbul'daki Fener Rum Patrikhanesi de son yıllarda gerek kilise gerekse müslümanlar tarafından düzenlenen diyalog toplantılarına gönülsüz de olsa taraf olarak katılmaktadır. Mesela 1998 yılında İstanbul'da toplanan *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*'na iştirak eden Patrik I. Barholemeus Archondonis'e göre barış içinde yaşayabilmenin yollarını araştırmak ve öteki dinleri derinden ve karşılıklı anlamak, ulaşılması gereken iki taraf için hayırlı neticelerdir. Ona göre, iki taraf arasındaki mevcut durum, sığ ve noksandır, bu da yanlış anlamalara ve suistimallere yol açmaktadır. Patrik, dünyanın kültürel ve dinî bir çatışmaya değil, yaratıcı bir diyaloğa doğru gittiğini ve bu manzaranın olumlu olduğunu savunmaktadır[159].

Bunların yanında gerek katoliklerin gerekse protestanların müslüman ülkelerde veya müslümanların çoğunlukta olduğu yerlerde açmış oldukları araştırma merkezleri de aktif olarak diyalog kurumları olarak hizmet vermektedir. Bunların en önemlileri, Tunus'da l'Institut de Belles Lettres Arabes; Mısır, Kahire'de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales; Cezair'de il Centro Diocesano di Algeri; Fas, Rabat'da La Source; Pakistan, Rawalpindi'de Christian Study Centre; Hindistan, Haydarabad'da, L' Henry Martyn Institute; Marawi, Filipinler'de Petrus Gowign Memorial Reseach Centre sayılabilir[160].

158 Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 406.
159 Bartholemeus Archondonis I, (Açılış Konuşması), Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu, İstanbul 1998, 21-24.
160 Fitzgerald, a.g.m., 88.

İslâm-Hıristiyan diyaloğuna literatür açısından katkı sağlamak üzere Hıristiyanlar (Katolikler) ve Müslümanlardan oluşan uzmanlardan oluşan topluluklar da kurulmuştur. Bunların en meşhuru, 1977'de oluşturulan "Groupe de Recherches Islamo-Chretien" (İslâm-Hıristiyan Araştırmaları Grubu)'dur[161].

161 Arinze, a.g.e., 7.

III.

Kilise ve Diyalog-Misyon İlişkisi

Hıristiyanlar için dinlerarası diyaloğun en önemli yönlerinden biri de müslümanlarla karşılaşırken bu sürecin misyon teolojisi içindeki dinamik ve olumlu değerinin bilincinde olmasıdır. Bir başka ifadeyle hıristiyanların müslümanlarla diyaloğunun mahiyetinin tam olarak anlaşılmasında kilisenin resmi söylemleri önemlidir ve bu söylemler, diyaloğun hıristiyanlarca şekillenen hedef ve yaklaşımların belirlenmesinde büyük ölçüde katkı sağlarlar. Biz burada katolik, protestan ve kısmen ortodoks belgelerine göre diyaloğun hıristiyan misyonunu "güncelleyici" ve onu "dış dünyayla bütünleyici" yönünü yansıtmaya çalışacağız.

Bu yön, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Genel Başkanı Abdurrahman Küçük'ün ifadesiyle diyaloğun *uzman kişiler tarafından bilinen iç yüzü olup*[1] hem diyaloğa karşı çıkan hem de böyle bir ilişki sürecine girme niyetinde olan bir müslümanın öncelikli olarak bilmesi ve buna göre hareket etmesi gereken önemli vesikaları içermektedir. Son olarak bu belgeler, hıris-

1 Abdurrahman Küçük, "Dinler Arası Diyaloğun "Diğer Yüzü" Üzerine", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 6.

tiyanların diyaloğu teolojik açıdan ne kadar derinden sistematize etmek istediklerini ve ne kadar donanımlı olarak müslümanlarla karşılaşmak niyetinde olduklarını açık bir dille sergilemektedir.

A. Katolik Vesikalarında Diyalog ve Misyon

1. II. Vatikan Konsili Öncesi Katolik Vesikalarında Misyon ve Öteki Dinler

Tarihte öteki dinlere ait ilk resmi kilise (katolik) söylemi, yedinci ökümenik konsil sayılan II. İznik Konsili'nde (24 Eylül-23 Ekim 787)[2] ortaya çıkar. Bu konsilin en önemli yanı, İsa Mesih'e inanmayıp hala yahudi kalanları, "hata içinde olanlar" olarak görmesidir. Vesikaya göre yahudilerin İsa'yı alaya alması, hıristiyan olmamak için direnmesi, İsa'yı inkar etmesi ve gizliden gizliye Şabat günü ve benzeri yahudi adetlerine riayet etmesi hoşgörülemez[3].

1076 yılında Papa VII. Gregory'in Moritanya kralı Anazir'e (el-Nasır?) yazdığı mektubu, bir diğer önemli katolik vesikasıdır. Bu mektup Vatikan II vesikalarından Nostra Aetate'de[4] de atfolunan önemli bir resmi belgedir. Papa, bu mektupta kralın gönderdiği hediyelerden, onun tutsakları bağışlamasından ve öteki tutsaklar için verdiği salıverme sözünden dolayı teşekkür etmekte, hıristiyanların sevgi, dostluk ve ona hizmet etme arzusunun bir delili olarak bir delegasyon göndermektedir. Ancak bu vesikanın en önemli tarafı hıristiyanların ve müslümanların aynı Tanrı'ya ibadet ettiklerinin altının çizilmesidir. Mektubun son bölümünde papa, kralın mutluluk alemine girmesi ve Tanrı'nın inâyetine kavuşması için kalben dua ettiklerini belirtir[5]. Bu mektubun en önemli dikkat çekici yanı Papa'nın, kra-

2 Denzinger, 340.
3 J. Neuner, J. Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, London 1982, 276.
4 NA 3; Gioia, a.g.e., 38.
5 Neuner, Dupuis, a.g.e., 276-277.

lı dindar bir insan, İslâm'ı da bir kültür veya siyasî sistemden ziyade bir "din" olarak görmesidir[6].

Papa VIII. Boniface 1302'de yayımladığı bir Bull'da, açıkça kilise dışında kurtuluşun olmadığını (*extra ecclesiam nulla salus*) ifade etmiş[7], Floransa Konsili (1442) de aynı dışlamacı yaklaşımı paganlarla ilgili olarak tekrarlamıştır. Ancak kilisenin dışında kalanların (sadece paganlar değil, yahudilerin, heretiklerin veya öteki ayrılıkçıların) bile ebedî hayata kavuşacaklarını ama şeytanlar için hazırlanmış olan Cehennem ateşine gideceklerini belirten İncil'e atıfta bulunmaktadır[8]. Bu vesika, sağladığı bu dışlamacı formulasyonla uzun müddet katoliklerin öteki dinler hakkındaki teolojik yaklaşımlarında belirliyici konuma yükselmiş görünmekteydi. Bununla beraber bu vesika, kilise dışındaki beşer bilgisi ve sorumluluklarını da aşan bir hıristiyan kurtuluş planına da vurgu yapmış ve kurtuluş için kilise üyesi olma şartının getirilmesi ile kurtuluşta Mesih merkezcilikten kilise merkezciliğe keskin bir dönüşümü ortaya koymuştur[9].

Papa IX. Pius, İtalya piskoposlarına hitap ettiği 1863 tarihli *Quanto Conficiamur Moerore* adlı genelge (encyclical)'de ise öteki dinlerle dostça ilişkiler kurulmasının öneminden bahsetmişti. Buna göre katolik kilisesinin çocuklarının aynı iman ve sevgiyi paylaşmayan öteki dinlere mensup insanlara düşmanca davranış sergilememesi gerekir; aksine onlar zayıf, hasta veya kötü ruhlu insanlar tarafından kandırılmış olduklarından, kilisenin çocukları, onlara hıristiyan sevgi ve şefkatı ile yaklaşmalı ve onları katolik hakikate gitmekten alıkoyan gölgelerden sakındırmalıdırlar. Vesikaya göre "kilise, şefkatli kollarını onlara açmaktan bıkmamalıdır ki onlar sonunda ebedi kurtuluşa erebilsinler"[10].

---

6 Giulio Basseti-Sani, *The Koran in the Light of Christ Islam, in the Plan of History of Salvation*, 193-195.
7 D. F Wright, "Christianity and Other Religions," *N.D.T.*, 135.
8 Matta, 25/41.
9 Neuner, Dupuis, a.g.e., 276- 279.
10 a.e., 282- 283.

Hindistan (mahalli) Konsili (1950), Hindistan bölgesindeki (katolik) piskoposlarının biraraya geldiği toplantı olup yayınladıkları bildiri Hindistan'daki ilk resmi kilise dökümanı olma özelliğine sahiptir. Papa XII. Pius, 1951 yılında bu metni tasvip ederek, onu daha geniş bir disipline ve pastoral anlama kavuşturdu. Bu belge, aynı zamanda dünya dinlerinin bilhassa ruhanî değerlerine açık bir dil ile olumlu yaklaşım göstermiş ilk resmi Roma-katolik vesikasıdır. Bu yaklaşım, tam ifadesini II. Vatikan Konsili'nde bulacaktır. Yine bu vesika, hıristiyan dini haricinde de hakikat ve iyiliklerin bulunacağını kabul etmekte, bunu Tanrı'nın hiç bir milleti kendi şehadetinden mahrum etmediğine bağlamaktadır. İnsan ruhu, bu vesikaya göre, tabiatı icabı, tek ve hakikat olan Tanrı'ya doğru meyleder. Ancak asırların geçmesiyle her yerde rastlanan beşer hataları, onlardaki gerçeklerle karışık hale gelmiştir. Bu durum, aynı zamanda tüm dinlerin en temel konularda bile niçin birbirleriyle ihtilaf içine girdiğinin de açık bir nedenidir. Bundan dolayı Hıristiyanlık haricindeki dinler, kurtuluş için yetersizdir. Çünkü tüm dinler, Tanrı ile insanlar arasında mutlak aracı olan İsa Mesih'den yoksundurlar. Halbuki onun adından başka bir kurtuluş ismi yoktur[11]

Yine Papa XXIII. John, ölmesine az bir zaman kala 11 Nisan 1963 tarihinde insan haklarını hıristiyan inancı açısından değerlendiren ilk resmi katolik vesikası olan *Pacem in Teris* (Yeryüzünde Barış)'ı yayınladı. Vesika, Tanrı ile insanlar arasındaki düzenin işleyişinden, fertlerin haklarından, tabiata karşı insana yüklenen görevlerden, sosyal hayatın, inancın yaşanması için bir engel teşkil etmemesinden bahsetmektedir. Hayatın hem fert hem de cemiyet bağlamında ilahi bir otoriteye muhtaç olduğunu zikreden papa, insanların farklı kültürlere, etnik kökenlere saygı duyması gerektiğini belirtir. O, dünyadaki siyasi bloklaşmalara da işaret ederek, devletlerin silahlanmayı kontrol altında tutmasını, karşılıklı olarak mevcut silahlarda indirime gidilmesini, nükleer silahların

11 a.e., 285.

kaldırılmasını ve daha etkin küresel politikalar üretilmesini istemektedir. Papa, bunların gerçekleştirilmesi için tüm katolikleri, öteki din mensuplarıyla sosyal hayatın sorunları için işbirliğine girmelerini tavsiye etmektedir[12].

2. II. Vatikan Konsili ve Papalık Vesikalarında Diyalog ve Misyon

Konsil öncesi katolik kilisesi din sözlüğünde diyaloğun kelime olarak bulunmadığı gayet açıktır. Katolik kilisesi, II. Vatikan Konsili ile birlikte öteki dinlerde gerçek ve lutuf yoluyla halihazırda var olan her şeyi kabul etmeye arzulu olduğu göstermektedir[13]. Yine bu konsille birlikte ilk defa katolik dünyası, insanlığa ait dinlere bu kadar fazla olumlu yaklaşmaktadır.

a. Nostra Aetate[14] *(Zamanımızda)*

Kilisenin hıristiyan olmayanlarla ilişkilerine ait dogmatik yasası olarak bu vesika aynı zamanda katolikleri diyaloğa girmeye "emreden" ve bu açıdan da tüm kelimeleriyle bir "diyalog belgesi" olarak değerlendirilen bu döküman, aynı zamanda öteki dinlerden ve mensuplarından "isim vererek" bahsetmekte ve onları teolojik açıdan değerlendirmektedir. Vesikanın sonraki yıllardaki girilen diyaloğlara mümkün azami etkisinin yanında genel hıristiyan misyon anlayışına da tesir ettiği kesindir. Öyle ki bu durum, öteki din mensupları tarafından "katolik misyon anlayışında keskin bir dönüş" olarak algılanacak kadar büyük olacaktır.

Bu dokümanın oluşum tarihi de çok ilgi çekicidir. Buna göre Papa XXIII. John ölmeden önce, Avrupa'da bilhassa II Dün-

12 Denzinger, 1441-1467.

13 AG, 9; Jacques Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, New York 1993, 210.

14 Robert A. Graham, "Non-Christians", *The Documents of Vatican II With Notes and Comment by Catholic, Protestant, and Orthodox Authorities*, ed. Walter M. Abbott, trc. Joseph Gallagher, 661.

ya Şavası sırasında yaşanan yahudi katliamları ve öteki korkunç olaylardan dolayı kilise ile yahudilerin yakınlaşması düşüncesini taşımaktaydı[15]. Buna dayanarak papa, kilisenin yahudilere dair bir yorumda bulunmalarını istemiş ve bu görevi de kardinal Agustin Bea'ya havale etmişti. Kardinal Bea, 19 Ekim 1963 tarihinde konsile hitap etmiş ve papa'nın yahudilerle ilgili bir metin hazırlamalarını emrettiğini söylemişti. Papa XXIII. John, 3 Haziran 1963'de ölümünden önce bu metnin ana hatlarını görmüş ve tasvip etmişti. Kardinal Bea'nin konuşması öncesinde veya sonrasında pek çok piskopos, aslında kilisenin yahudilere tavrının tamamen ökümenizm ışığında olması gerektiğini savunmaktaydı. Hatta onlar, bu konuya özgü, ayrı bir dökümanın kaleme alınmasına kani idiler. Ancak bilhassa Ortadoğu'daki katolik menşeli kiliselere ait piskoposlar, konsilin yahudiler hakkında bir resmi görüş belirtmesine taraftar değillerdi. Bunun gerekçesinde, böyle bir tavrın Arap ülkelerini kızdıracağı ve onların gözünde "İsrail'in resmen tanındığı" anlamına geleceğini ileri sürmüşlerdi[16]. Onlara göre, böyle bir tanımanın sonuçlarının kesinlikle Arap ülkelerindeki azınlık hıristiyanların aleyhinde olacağını, dolayısıyla konsilin ya tüm dinlerle ilgili bir söylemi olmasını ya da hiç bir dinden bahsetmemesini tavsiye etmekteydiler[17]. Sonuçta dünyanın belli başlı büyük dinlerinden bahsedilmesi uygun görülmüş ve hazırlanan vesika, en son haliyle konsilin 14 Ekim 1965 tarihli 149. ve 150. Genel Kurullarında oylanmış; 2023 Konsil Babası'nın 250 red oyuna karşı 1763 oyla kabul edilmiştir.[18] Bu vesika, daha sonra papa tarafından VII. Genel oturumda 28 Ekim 1965'te resmen dünyaya ilan edilmiştir[19].

Dinlerarası diyaloğun kilise misyonu içindeki yerini "kökleştiren" Nostra Aetate vesikasında, kilise basiret ve şevkati

15 Ali İsra Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, Ankara 1997, 72.
16 Graham, a.g.m., 656.
17 Güngör, a.g.e., 75.
18 a.e., 76.
19 Denzinger, 1577; Pietro Rossano, "The Major Documents of the Catholic Church Regarding the Muslims", *ProDialogo*, sy.48 (1981), XVI, 204

elinde bulundurarak, hıristiyan iman ve hayatına şehadet ederek onlarda bulunan manevî, ahlakî ve sosyo-kültürel değerleri tanıyıp korumak üzere kendi çocuklarını öteki dinlere mensup insanlarla bir *diyalog* (colloquia) ve *yardımlaşma* (collaborationem) içine girmeye teşvik etmektedir[20].

Bu vesika aynı zamanda isim vererek Hinduizm, Budizm[21], İslâm[22] ve Yahudilik[23] gibi belli başlı dinlere teolojik açıdan olumlu yaklaşmakta ve katoliklere de insanlar arasında statü, ırk ve akideye dayalı bir ayırımcılıktan uzak durmalarını tavsiye etmektedir[24]. Böylece konsil, sadece İbrahimî dinlerden değil, günümüzde hıristiyanların yoğun bir şekilde diyaloğa girdikleri, tarihî veya Kitab-ı Mukaddes bağlantısı olmayan dinlerden de bahsetmektedir[25].

Bu vesika, giriş bölümünde, tek bir menşe ve ortak bir beşer kaderinden bahsederek tüm insanların biraraya toplanacağı son günden haber vermektedir. Ona göre, hayatın anlamı, iyilik ve kötülük ayırımı, acı çekmenin kaynağı ve anlamı, elem ve ölüm, mutluluğa götüren yolun ne olduğu, başlangıç ve son olan Tanrı gibi dinî meselelere "beşer dinlerinin" cevaplar vermeye çalıştıklarını söyler[26].

Kilise bu vesikada öteki dinlerin öğretilerinde, kültlerinde ve yaşam yollarındaki *hakikat ve kutsal olan herşeyi kabul etmektedir.* Ancak buradaki hakikat ve iyi olmak standardını kilise belirleyecektir. Yine bu vesika, öteki dinlerin manevî, ahlakî, iyi şeylerini değerli görmekte ve bu dinlerin barış, özgürlük ve sosyal adalete verecekleri katkıları peşinen kabul etmektedir[27].

---

20 NA, 2; Dupuis, a.g.e., 211.
21 NA, 2; Gioia, a.g.e., 38.
22 NA, 3.; a.e., 37-38.
23 NA, 4; a.e., 39.
24 NA. 5; Neuner, Dupuis, a.g.e., 286.
25 J. Patout Burns, "Decleration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions- Nostra Aetate, 28 October, 1995", *Vatican and Its Documents* ed. Timothy E. O'Connell-Michael Glazier, Wilmington 1986, 108.
26 NA, 1-3; J. Burns, a.g.m., 108.
27 NA, 2; J. a.e., 109.

b. Lumen Gentium (İnsanların Işığı)

Konsilin V. Genel oturumunda 21 Kasım 1964' kabul edilen[28] bu vesikayla kilise, aşırı bir şekilde Mesih'in tüm insanlar için kurtarıcı olduğuna vurgu yapar; kilise, Mesih'in gizemidir. İsa ise tüm insanların ışığı (Lumen Gentium)'dır. Konsil, İsa'nın müjdesinin tüm insanlara ilan edilmesini arzu eder. Ona göre görülen (visible) kilise, kendisindeki Mesih'in ışığını tüm insanlara götürmek için çaba harcamalıdır[29].

Tüm insanlar, barışı sağlayan bu evrensel kardeşliğe dahil olmaya, farklı yollardan ona bağlı veya ait olmaya çağrılmıştır[30]. Bu vesika, Tanrı halkı ile hıristiyan olmayanların ilişkisine değinmiştir; buna göre henüz İncil'e ulaşamamış kimseler, Tanrı halkına dahil olmak için muhtelif yollardan kendilerini hazırlayabilirler[31]. Doküman, aynı zamanda *öteki dinlere mensup insanların kurtulabileceğini, ama bunun için kiliseye dahil olmaları gerektiğini söyler*[32]. Öteki insanlarda bulunan iyi ve değerler, kilise tarafından "İncil için bir hazırlık" olarak algılanmalı ve bu değerlerin her biri İncil'in tüm insanları aydınlatmak üzere bahşettiği "ışık süzmesi" sayılmalıdır. Bu yüzden kilise, misyoner ruhunu asla bırakmamalıdır[33].

c. Ad Gentes (Halklara)

7 Aralık 1965 tarihli bu konsil dökümanı, öteki din mensuplarına "insan olmaları" bağlamında yaklaşır. O, milletler arasındaki hakikat ve Tanrı lütfunun mahiyetini öğrenmek arzusundadır. Bu unsurlar sadece dinlerde değil, aynı zamanda Tanrı'nın kendi cömertliğinden milletlere bahşettiği (millî) zenginliklerde de mevcuttur[34].

---

28 Denzinger, 1491.
29 LG, 1; Gioia, a.g.e., 41.
30 NA, 5; a.e., 40.
31 LG, 16: Neuner, Dupuis, a.g.e., 287.
32 LG, 16; Gioia, a.g.e., 38.
33 LG, 16; a.e., 42.
34 AG, 9-11; Jacques Dupuis, "Interreligious Dialogue," *Dictionary of Fundamental Theology*, ed. R. Datourelle-R. Fisichella, New York 1995, 519.

Milletlere yönelik bu olumlu bakış açısı, konsil dökümanlarında gâyet ağırlıktadır. Böylece bu vesika, sadece öteki dinlere inanan insanların yaşantılarında bu değerleri tanımakla kalmaz, aynı zamanda da bu dinleri oluşturan doğal elemanlarında aynı unsurlar olduğunu kabul eder[35]. Tanrı, milletlere başka zenginlikler de vermiştir. Bu cömert zenginliklerin neler olduğunu ortaya çıkarmak, kilisenin görevidir[36].

Öteki dinlerin bünyelerinde Tanrı'nın bir tür gizemli varlığını oluşturan hakikat ve lutûflar, milletleri kötülüklerin etkisinden kurtarmakta ve onları İsa'nın lehine onarmaktadırlar[37]. Bu vesikaya göre, Kutsal Ruh, Mesih'in gönderilip göğe yükseltilmesinden de önce insanlar arasında mevcut ve faaliyet içindeydi[38].

Ad Gentes'e göre, Tanrı'nın insanlığı kurtacak evrensel planı, insanların gönüllerinde olduğu gibi sadece gizemli bir yolla faaliyette bulunmaz, aksine Tanrı'yı değişik yollardan arayan dindarları da kapsar. Aslında Tanrı, hiçbir insana uzak değildir. Bütün dinler, gerçekte bir anlamda İncil'e hazırlayan yollardır[39].

Hıristiyan bir kimse, İsa'ya tam bir imanla şehadet edebilmek için, sevgi ve şefkat yoluyla öteki insanlarla birlikte hareket etmelidir. Hıristiyanlar, beşer hayatını ilgilendiren kültürel ve sosyal hayatta aktif ve ortak roller almalıdır. Milli ve dinî gelenekleri yakından bilmek zorunda olan hıristiyanlar, bu geleneklerde gizlenmiş bulunan Kelâm'ın tohumlarını keşfetmelidirler. Bu yolla, *"samimi ve sabırlı bir diyalog yoluyla"* Tanrı'nın öteki milletler arasına ne gibi değerli hazineler dağıttığını öğrenebilirler. Aynı zamanda bu tür diyalog, onlara bu zenginlikleri İncil'in ışığında aydınlatabilmeye ve çalışmaya fırsat vermekte, öteki insanları hür bir ortamda kur-

35 LG, 17; Gioia, a.g.e., 43.
36 AG, 11; a.e., 50.
37 AG, 9; Neuner, Dupuis, a.g.e., 290, Gioia, a.g.e., 49.
38 AG, 4; Dupuis, "Interreligious Dialogue," 519.
39 AG. 3; Neuner, Dupuis, a.g.e., 289-290.

tarıcıları olan Tanrı'nın hakimiyetine getirmeye çaba göstermelerine yardımcı olmaktadır[40].

Bu vesikaya göre kilisenin göze çarpan yanı olan mistisizm hazinelerini yeşertmek için çalışan dinî enstitüler, bu hazineleri her bir insanın karakterine ve tabiatına uygun bir yolla ifade etmelidirler. Burada konsil, dinlerin kültürel boyutunu da ihmal etmediğini göstermektedir. Zühd ve tefekküre dayalı bazı dinî geleneklerde bulunan "Tanrı'nın ekili tohumlarını bulup çıkarmak" ve bu geleneklerin hıristiyan dinî hayatına uyarlama işinde dinî kurumlar, çok dikkatli davranmak zorundadırlar[41].

d. Gaudium et Spes (Neşe ve Ümit)

7 Aralık 1965 tarihli bu vesika, konsil'in IX. ve son oturumunun bir ürünü olup, Kutsal Ruh'un zaman ve mekan boyutundaki evrensel etkilerine güçlü bir şekilde vurgu yapmaktadır[42]. Kutsal Ruh, Hıristiyanlığın da sınırlarının ötesinde faal durumda olup, tüm evrene etki etmektedir. Tanrı Ruh'u olarak Kutsal Ruh, aynı zamanda Mesih'in de Ruhu'dur[43].

Kutsal Ruh, günümüzde daha iyi bir yaşam niteliği ile insanlığa daha uygun bir sosyal düzen ve evrensel bir dostluk arayan erkek ve kadın tüm insanların arzusunda başlıca etkendir. Yine Kutsal Ruh, tüm insanları sadece Müjde'yi (İncil'i) onlara ulaştırma sırasında değil, aynı zamanda bu Kelâm'ın tohumları yoluyla da onları Mesih'e götürür[44]. Kutsal Ruh, sadece Tanrı'nın bilebileceği bir usulde, her insana bu paskalya gizemiyle bütünleşecekleri bir fırsat ve imkan sunar[45]. Bu fırsatlar, insanlığa yeni bir hayat bahşedecek ve beşer tarihinin nihai amacına doğru yönelmesini sağlayacaktır[46].

---

40 AD. 11;Gioia, a.g.e., 50; Neuner, Dupuis, a.g.e., 290.
41 AD. 18; a.e., 290-291.
42 Denzinger, 1604; Jacques Dupuis, a.g.m., 519.
43 GS, 11; a.e., 519.
44 GS, 26-41; a.e., 519.
45 GS, 22; Gioia, a.g.e., 56.
46 GS, 45; Dupuis, a.g.m., 519.

Bu vesikaya göre açık bir diyalog (*colloquium*), hıristiyanların Ruh'un insanlara yönelik olan arzularını kavramalarına da yardımcı olacaktır[47]. Diyaloğun uygulanacağı dinler tekrar sayıldıktan sonra "açık bir sohbetin" Kutsal Ruh'un arzularının kabul edilmesine ve enerjik olarak bu arzuların dikkatlice incelenmesine götüreceği belirtilmektedir. Bu ifadeler ile gerçekten de dinlerarası diyaloğun katolik kilisesi misyonu içindeki yeri belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu ifadeler, aynı zamanda dinlerarası diyaloğun kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonu için bütünleyici bir parça ve zamana uygun bir ifadesi olduğu şeklindeki araştırmalara da başlangıç noktası olmuştur[48].

Yine de bu konsil vesikasının dinlerarası diyaloğun misyon içindeki yerini tam olarak gösterdiğinden emin değiliz. Bu iki kavram (diyalog ile misyon) ve hıristiyanlaştırma (*evangelisation*) hakkında kilisenin kavram denizinde adeta boğulduğunu söyleyebiliriz. Konsil, belki bunu bilerek açık bırakmış ve yeni teolojik yaklaşımlara meydan vermek istemiş olabilir. Ancak ağır basan diyalog yaklaşımı, onun hıristiyan şehadeti ve daveti ile ilişkilendirilmesidir[49]. Bunlara rağmen bu belgede, dinlerarası diyaloğun hıristiyanlaştırıcı misyondaki anlamı ve yeri muğlaktır. Yine de katolik kilisesinin Kutsal Ruh ve onun evrendeki işlevi hakkında değişik ve çağdaş boyutlar getirerek, diyalog ve misyon ilişkisine yeni bir dinamizm verdiği ve sonraki gelişmelere açık olmak istediği de gözlenmektedir. Bu konsil vesikası, aynı zamanda öteki vesikalar gibi, kilise üyelerine diyaloğu başlatma ve sürdürme emrini vermektedir[50].

---

47 GS, 92; Jacques Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, trc. Robert R. Barr, New York 1993, 211; Carlo Porro," Ciesa e Mondo Nella Gaudium et Spes", *Chiesa, Mondo E Religioni- Prospettive di Ecclesiologia*, Torino, 1995, 26-29.

48 GS,92; Dupuis, "Interreligious Dialogue," 520.

49 Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter World Religions*, 211-212.

50 Dupuis, "Interreligious Dialogue," 519.

d. Dei Verbum (Tanrı Kelamı)

VIII. Genel oturumun 18 Kasım 1965 tarihli konsil vesikasına[51] göre misyona katkı olarak Kitab-ı Mukaddes, *öteki din mensuplarının anlayacağı bir tarzda ve uygun notları da ihtiva edecek* bir şekilde basılmalıdır. Bu nüshalar, bizzat kilise mensupları gözetiminde dağıtılmalıdır[52].

e. Apostolicam Actuositatem (Havarilerin Gayreti)

18 Kasım 1965 tarihinde yayımlanan bu konsil vesikası, genel olarak ruhban olmayan hıristiyanların öteki dinlere mensup insanlarla hayatın tüm alanlarında işbirliğine girmelerini tavsiye etmektedir. Buna göre bir "insan" olarak kilise üyeleri, Hıristiyanlığı itiraf etmeyen öteki insanlarla da işbirliğine girip ortak insanî değerleri paylaşmalıdırlar. Böyle bir tavır, aynı zamanda kilisenin dünyevî faaliyetleri açısından büyük önem taşır. Ruhban sınıfı dışındakiler de, kurtarıcı Mesih'e iman şehadetlerini tüm insanlık ailesine taşımak zorundadırlar[53].

Sonuçta görüldüğü gibi II. Vatikan Konsili, diyaloğu hıristiyanlaştırıcı misyonun bir vasıtası veya bir parçası olarak hiçbir dökümanda açıkça ifade etmemiştir. Dinlerarası diyaloğun misyon içinde değerlendirilmesi, bilhassa konsil sonrası misyoloji ve dinler teolojisiyle uğraşan teologlarca geliştirilmiş bir olgudur. Hatta denilebilir ki dinlerarası diyalog, konsil dökümanlarında hıristiyanlaştırıcı misyona bir ön-hazırlık olarak algılanmıştı.

---

51 Denzinger, 1581.
52 DV, 25; Gioia, a.g.e., 44.
53 AA, 27; a.e., 44.

3. Papa VI. Paul'un Vesikalarında (Solemn Magisterium) Diyalog ve Misyon İlişkisi

a. Spiritus Paracliti (Paraklit'in Ruhu)

Papa VI. Paul, 30 Nisan 1964 tarihli Spiritus Paracliti adlı apostolik mektubunda, her insanın İsa Mesih'in kutsal hatıratına tazimde bulunup ona selamlarını sunmak için kiliseye her taraftan baskı yapmakta olduğunu söyler. *Papa, katoliklerin Tek Tanrı'yı onurlandıran ve ona hürmet gösteren tüm insanlara ve milletlere yönelik düşüncelerini artık yoğunlaştırmalarını ve onlara yakınlaşmalarını emreder. Ona göre bu tür bir tavırla gerçek dostluk, karşılıklı sevgi ve problemsiz bir sosyal barış kurulabilir.* Tüm katoliklerin bu amaca yönelik düşüncelerini ve enerjilerini odaklamalarını isteyen Papaya göre, aslında Tanrı'nın böyle bir sorumluluğu hıristiyanlara yüklediğini, bunun aynı zamanda II. Vatikan Konsili'nin temel amacını oluşturduğunu söyler. Papa, son olarak hıristiyan birliğinin merkezini oluşturan bu konsilin hıristiyan iman şehadetini, tüm milletlere taşımayı amaçladığını ekler. O, bu dostluk sesinin öteki insanlara ulaşması, onları kazanması ve (kilisenin) gizemli bedenini ve muhteşem hayatını onların da paylaşması için dua eder[54].

b. Progrediente Concilio (Gelişen Konsil)

Bu vesika, Papa VI. Paul'un hıristiyan olmayanlarla ilişkileri düzenleyecek olan ve 17 Mayıs 1964 tarihinde açılan öteki dinlerle ilgili sekretarya'nın kuruluşuna dair yayımladığı apostolik bir mektuptur. Yayınlanması 19 Mayıs 1964 tarihlidir. Öteki dinlere mensup insanlara yönelik bir diyaloğun önemini kavrayan Papa, böyle bir kurumun kurulmasında doğrudan İsa Mesih'in şu sözünden esinlendiğini açıkca söylemektedir: "Ve bu ağıldan olmayan başka koyunlarım da var ki, onları getirmeliyim, benim sesimi işitecekler; ve tek sürü, tek çoban olacak"[55]. Papa, bilhassa her ırktan, dilden ve

54 SP,4-5: Gioia, a.g.e., 63; Denzinger, 1598.
55 Yuhanna, 10/16.

dinden insanlar arasında çok çeşitli ilişkilerin geliştirildiği günümüz gibi bir dönemde böyle bir ilahi emrin öneminin daha da arttığını belirterek, kilisenin misyonunu kolaylaştıracak bu sekreteryanın kuruluş amacını teolojik olarak temellendirmektedir"[56].

c. Ecclesiam Suam (O'nun Kilisesi)

6 Ağustos 1964 tarihinde, diyaloğla ilgili Nostra Aetate, Ad Gentes ve Gaudium et Spes gibi konsil vesikalarının henüz hazırlanma aşamasında olduğu ikinci ve üçüncü oturumları arasında Papa VI. Paul, Ecclesiam Suam adlı genelgesini (encyclical) yayımladı[57]. Bu vesika, *kilisenin modern dünya ile diyaloğunu konu edindiğini bizzat belirtir. Aynı zamanda bu tamimle birlikte diyalog terimi, ilk defa konsil haricinde bir papanın dökümanına girmiş oldu*[58].

Bu genelgesiyle konsilin öteki dinlere yönelik olumlu tavrına etki eden ve "diyalog papası" ünvanını kazanan VI. Paul[59]'a göre dinin kendisi bir Tanrı-insan diyaloğudur. Dua, böyle bir ilişkiyi diyalog ortamında ifade eder. Tanrı ile insanlar arasında geçen kutsal diyalog, asli günah ile kesilmesine rağmen tarih boyunca muhteşem bir şekilde devam etmiştir. Papaya göre kurtuluş tarihi uzun ve hep değişen bir diyaloğa girmiş, sonuçta Mesih ile nihai şeklini almıştır[60].

Papa, diyaloğu bir kurtuluş diyaloğu olarak görür ve misyon içindeki yerini bulmaya çalışır. Ona göre *diyalog kesinlikle Tanrı inisiyatifinde başlar. Çünkü önce Tanrı insanları sevmiştir*[61]. Bu yüzden ona göre insanlarla diyalogda inisiyatif hep hıristiyanların elinde olmalıdır[62].

---

56 Gioia, a.e., 63-64.
57 Dupuis, "Interreligious Dialogue," 518.
58 Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, 209.
59 Jacques Dupuis, "Vie Divine di Salvezza o Espressoni dell'Uomo Religioso", *Cristianesimo e Religione*, ed. Giuseppe Angelini, Milano 1992, 105.
60 ES, 70; Gioia, a.g.e., 68.
61 I. Yuhanna, 4/10.
62 ES, 71-77; Gioia, a.g.e., 68.

Kurtuluş diyaloğu aynı zamanda ihsan ve ilahi iyiliklerle başlamalıdır. Çünkü Tanrı insanları çok sevdiğinden biricik oğlunu ihsan etmiştir[63]. Ancak yine de *diyaloğun sınırsız etkenleri bulunmalı, karşı tarafın diyaloğa girmesi için zorlama olmamalı, diyalog hiçbir ayırım olmadan herkesi kapsayacak şekilde düzenlenmelidir*[64].

Böylece papaya göre *"diyalog, apostolik misyonun yerine getirilmesi için bir metod ve ruhanî bir iletişim vasıtası"* anlamına gelir[65]. Zaten vahiy, ona göre diyalog aslında kurtuluşa dayalı olup, *dine davet etmek için böyle bir kurtuluş diyaloğu şarttır.* Papa, kurtuluş diyaloğunda ısrar etmekte ve Tanrı'nın Kelâmı'nın iletilmesini öncelikli öneme sahip bir iş olarak algılamaktadır. Dine davet, kilisenin havarisel oluşunun temel şartı olduğundan ondan asla vazgeçilemez. Papaya göre kilise, *iyi-niyet taşıyan herkesle kurtarıcı diyaloğa girmeğe her an hazırlıklı olmalıdır. Kilisenin* misyonu içinde ve farklı yollardaki kişilerle kurtuluş diyaloğunun nasıl kurulacağının gösterilmesi gerekir. Bu noktada papa kiliseye (katolik) dört ana diyaloğa girme sahası gösterir: *Tüm insanlık ve kainat ile diyalog, öteki dinlere inanan insanla diyalog, öteki (katolik olmayan) hıristiyanlarla diyalog ve kilise içi diyalog*[66].

Bu belgeye göre dinler, katolik kilisesinin etrafında bulunmaktadır. Öteki hıristiyan mezhepleri de katolikler için öteki dinler kadar uzaktırlar. Kilise böylece hem kapsamacı (inclusivist) bir yaklaşım çizmekte hem de diyaloğun ana merkezi olarak katolik kilisesini belirlemektedir. Böylece öteki din mensuplarına yönelik tavrı Mesih-merkezli olurken, öteki hıristiyan mezhepleri açısından ise genel tavrı kilise-merkezlidir.

Diyaloğun birinci alanı olarak tüm insanlığın ileri sürülmesi, kilisenin daha fazla dünyevî ve sosyal meselelere çö-

63 Yuhanna, 3/16.
64 ES, 71-77; Gioia, a.g.e., 69.
65 Jacques Dupuis, "Evangelization," *Dictionary of Fundamental Theology*, ed. R. Datourelle-R. Fisichella, New York 1995, 275.
66 ES, 94-108; Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, 209.

züm bulmak amacını taşıdığını göstermektedir. Zira papaya göre kilise, dünyayı kendisine yabancı hissetmemelidir. Tüm insanlar, kilisenin ilgisi içindedir. Çünkü hıristiyanlar da öteki din mensuplarıyla ortak bir tabiatı ve insan hayatını paylaşmaktadırlar. Bunun için dünyanın her yerinden milletlerin toplanacağı ve ortak problemlerin tartışılacağı komiteler kurulmalıdır. İnsanların içlerinde tabiat olarak hıristiyan bir ruh olduğu için kilise üyeleri, onlarla birlikte oturmayı, onlara saygılı olmayı bilmeyi, onlarla sohbete dalmayı arzulamalıdır[67].

İkinci sahası daha açık ifadelerle yahudiler, müslümanları, Afrika ve Asya'nın öteki büyük dinlerine mensup imanlı kişileri de kapsamaktadır. Papa, bunu şu gerekçeye dayandırır: "*(İmana) vefa borcumuzdan dolayı, tek bir gerçek din (Hıristiyanlık) olduğuna dair kanaatimizi (tüm insanlara) izhar etmek zorundayız. Tanrıyı arayan ve ibadet eden öteki insanlar tarafından da bu imanın kabul edilmesini görmeyi ümit ederiz*". Böylece o, öteki dinlerdeki manevî ve ahlakî değerleri inkar etme niyetinde olmadıklarını da ekleyerek kısmî kurtuluşa parmak basmaktadır[68].

Papaya göre kilisenin İsa'dan devraldığı *misyon, İncil'in yayılması, onun ötekilere sunulması ve ilan edilmesidir*[69]. Papa, bu vesikada İsa'nın kiliseye yüklediği bu ihsanın harici hediyesine günümüzde genel geçer bir kavram olarak "diyalog" adını vermiş olduklarını açıklayarak bir anlamda *misyon ile diyaloğu özdeşleştirmektedir*[70]. Ona göre diyaloğun temelinde, misyonun olduğu şu İncil pasajlarıyla pekiştirilir: "Çünkü Tanrı, dünyayı kınasın diye değil, dünya onun vasıtasıyla kurtulsun diye oğlunu gönderdi"[71]. Bu vesikaya göre, kilise herşeyden önce tüm insanlık ile temas kurmanın yollarını aramalıdır. Kilise, eğer kendi benliğininin bilincine varmak ve kilise İsa'nın kendisine

67 ES, 97-98; Gioia, a.g.e., 74-75.
68 ES, 64-65; Dupuis, a.g.e., 219-210.
69 Matta, 28/19; Gioia, a.g.e., 66.
70 ES, 65-69; a.e., 66.
71 Yuhanna, 3/17.

önerdiği ideal modele benzemeye çalışmak istiyorsa, kendisinin yaşadığı ve yakınlaşmak zorunda olduğu ötekilerden temelde farklı olduğunu da kavrayacaktır[72]. Bu belge ile aslında papa dolayısıyla da katolikler, ötekileri yargılamaktadır. Halbuki Yeni Ahit, hesap gününden önce hiçbir şeyi yargılamamaları hususunda hıristiyanları uyarmaktadır[73].

d. Postrema Sessio (Son Oturum)

Papa VI. Paul, 4 Kasım 1965 tarihli bu havarisel tavsiye mektubunda (apostolic exhortation), II. Vatikan Konsili'nin "yeni ışığında" kilise misyonunu değerlendirir. Ona göre hakikatin arayışı içinde olan tüm iyi insanlarla işbirliğine girmesi gereken kilise, böylece dünya ile yani her inanç ve her medeniyetten insan ve milletle diyaloğa girmek için bir fırsat yakalamıştır. Kilise, bu diyalog ile İncil'in mesajı ışığında, insanî değerleri savunmak, beşer problemlerine uygun çözümler bulma hedefindedir[74].

e. Paenitemini (Tevbe)

Papa VI. Paul'un 17 Şubat 1966 tarihli bu havarisel yasasına (apostolic constitition) göre, konsil ile birlikte katolik olmayan hıristiyanlar ve öteki din mensuplarına sıcak ilgi duyma konusunu derinden inceleyen kilise, aynı zamanda hemen her yerde ve zamanda tevbenin olabileceğini, bunun her din ve kültürdeki insanlarda görülebilecek normal bir davranış olduğunu derin bir hazla bilmelidir[75].

f. Populorum Progressio (İnsanların Gelişmesi)

26 Mart 1967 tarihli tamiminde Papa VI. Paul, medeniyetler arasındaki diyaloğun tüm insanlar arasındaki dostluğu meydana getirdiğini belirtir. Ona göre, bu dostluk, hükümet-

72 a.e., 64.
73 I. Korintoslulara, 4/1-5.
74 PS, 4; a.e., 79.
75 P, I; a.e., 79.

lerden en son uzmanına kadar tüm insanlar arasındaki işbirliğini ve ortak çaba harcamayı geliştirir. Bu da insanlara dünya yardımlaşmasına dayalı bir medeniyet inşası arzusunu ilham eder. İnsan-merkezli bu diyalog, teknik maharetlere değil, insana dayanır. Barış dolu bir dünyanın önemini kim görmek istemez?[76]

Vesikaya göre, hıristiyan olmayan insanlarla işbirliğine girmek aslında Tanrı'nın çocuklarına layık bir hayat bahşeder. Tüm hıristiyanlar, bencillik, kibir, rekabet ve adaletsizliği yenmek için insanlara yardımcı olmalıdırlar. Her insan, komşu gibi sevilmeli ve yardım görmelidir[77].

g. Regimini Ecclesiae Universae (Evrensel Kilisenin Yönetimi)

Papa VI. Paul'un 15 Agustos 1967 tarihli havarisel yasasına göre, Dinlerarası Diyalog Sekreteryası, hıristiyan olmayan ama bir din veya din duygusu taşıyan ve onu ikrar edenlere etkili bir şekilde ulaşmak zorundadır. Bu sekreterliğin üyelerinden bazıları, hıristiyan olmayan insanların yaşadığı topraklardaki ruhbanlardan da oluşmalıdır. Sekreterya, amacına ulaşmak için araştırmaları ve araştırmacıları desteklemeli, öteki din mensuplarıyla doğrudan diyalog kurmalı ve iyi ilişkileri artırmalıdır[78].

Bu vesika, aynı zamanda müslümanlarla diyaloğu organize edecek sekretaryaya bağlı bir birimin (masanın) kurulmasını da tavsiye etmektedir[79].

h. Evangelii Nuntandi (İncil'in İlanı)

8 Aralık 1975 tarihli Evangelii Nuntandi adlı havarisel mektubunda Papa VI. Paul, kültürlerin hıristiyanlaştırılma-

76 PP, 73; a.e., 80.
77 PP, 82; a.e., 80.
78 RE, 96-99; a.e., 80-81.
79 RE, 100; a.e., 81.

sına ağırlık verilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü *hıristiyanlaştırma sadece bir dekorasyon eklemek değil, derinden hayatın tüm köklerine inmesi gereken bir görevdir*[80]. İncil ile hıristiyanlaştırma işinin herhangi bir kültürle aynı kategoriye konulamayacağını bununla birlikte, belli bir kültüre sahip bir insanın hayatına İncil'in sokulması gerektiğini ifade eder[81].

Papa, *teoloğların diyalog ortamında ortaya çıkacak yeni durumlar üzerinde araştırmalar yapmalarını teşvik eder. O, Hıristiyanlığın öteki dinlerle karşılaşmasında ortaya çıkacak zor ve önemli sorunların hıristiyan inancı ve kilise dökümanları ışığında çözülmesi gerektiğini bunun da hem şimdiki hem de gelecekteki misyonerlere hizmet edeceğini* vurgular[82]. Kutsal Ruh'un hıristiyanlaştırma işinde en başta rol oynadığını belirten papaya göre, hem İncil'e davet edeni harekete geçiren, hem de İncil'i dinleyen insanların ruhlarını kurtuluş sözünü kabul etmeye ve anlamaya hazırlayan faktör yine Kutsal Ruh'tur[83].

4. Papa II. John Paul'un Vesikalarında Diyalog ve Misyon

Papa II. John Paul, selefleri gibi, öteki dinlerle diyaloğa devam etmişti. Hatta diyebiliriz ki dinlerarası diyalog faaliyetleri onun devrinde daha sistematik hale gelmiştir[84].

1978'de papalığa seçilen Polonya asıllı II. John Paul, 27 Nisan 1979 tarihinde Hıristiyan Olmayanlar Sekretaryası'nın ilk hazırlık toplantısında meclis üyelerine seleflerinin gittiği diyalog yolunda yürüyeceğini söyleyerek bu konuda endişe etmemelerini tavsiye etmiştir[85]. Papaya göre kilisenin öteki

80 EN, 20; a.e., 81.
81 EN, 20; a.e., 81-82.
82 EN, 53; a.e., 81-82.
83 EN, 75; a.e., 83.
84 Michael Louis Fitzgerald, "Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni", *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini, Milano 1992, 78.
85 Gioia, a.g.e., 215-216.

dinlerle girdiği diyalog, kurtuluş diyaloğu olup bu da ötekilere karşı sevgi ve saygı ile yaklaşmakla olur. Diyalog, sevgiye dayanmadan yapıcı ve semereli olamaz. Misyon ve diyaloğun her ikisi de öteki insanlarla işbirliği ve birliktelik içinde gerçekleştirilmelidir[86].

Papa II. John Paul, 1981 yılında Manila (Filipinler)'de Asya halklarına hitaben yaptığı bir radyo konuşmasında, kilisenin artık günümüz şartlarında öteki dinlerle temas ve diyaloğa girme ihtiyacını daha fazla hissettiğini açıklar[87].

Papa, 3 Mart 1984 tarihli Papalık Hıristiyan Olmayanlar Sekretaryası'nın üyelerine hitap ederken diyaloğun kilise için temel bir görev olduğunu, Tanrı'nın tüm insanlığın Baba'sı olduğunu, Mesih'in herkesi kendisine kattığını, Kutsal Ruh'un da her bir fertte faaliyet içinde olduğunu ve böylece uyumlu bir diyaloğun gerçekleştiğini ifade ederek, kilisenin öteki insanlarla diyaloğunun aslında insan sevgisine dayandığını belirtmektedir[88]. Papa, dinlerarası diyaloğun hem anlamaya dayalı bir öğreti alanı olduğunu, hem de daha adil bir cemiyet için din mensuplarının birlikte çalıştıkları pratik bir alan olduğunu belirtir[89].

Papa dinlerarası diyalog konsilinin 1998 yılı genişletilmiş kuruluna hitaben yaptığı konuşmada, hıristiyan hayatının Tanrı'ya giden yanlızca kutsal bir yolculuk olduğunu ve bu yolculuğun öncelikle inanan topluluğuna sonra da tüm insanlığa varmak zorunda olduğunu kaydeder[90].

Papa II. Jean Paul, 21 Nisan 1999 tarihli konuşmasında geçen seneler içinde katolik dinlerarası diyalog anlayışının davet ile çeliştiği şeklinde itirazların geldiğini ancak bunun yanlış olduğunu çünkü diyaloğun kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonu için temel bir parça olarak işlev gördüğünü belirtir.

---

86 a.e., 218.
87 Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, 220.
88 Gioia, a.g.e., 268.
89 a.e., 269.
90 Pope's Address to the Participant In the Plenary Assembly 1998", *Pro Dialogo*, 1999/2, 191.

Ona göre kilise için esas olan kurtarıcı misyonunu ifade etmek ve diyaloğu kurtuluş diyaloğu görmektir[91].

Yine Papa II. John Paul, ikibin yılına girme arefesinde 19 Mayıs 1999 tarihli bir konuşmasında katolik kilisesinin öteki dinlerle diyaloğunu sürdürmek isteğini tekrarlamaktadır. Katoliklerin diyaloğu dört şekilde anladığını söyleyen papaya göre, *hayat diyaloğu*, insanların açıklık ve iyi komşuluk ruhu içinde neşe ve üzüntülerini paylaştıkları, beşer problemlerini ve endişelerini çözdükleri bir diyalog türüdür. *Hareket diyaloğu* ise daha çok sosyal adalet çevre, eğitim gibi daha genel konuları ele almaya yöneliktir. Farklı dinlerden uzman kişilerin biraraya gelip ortak teolojik konuları ele aldıkları ve gerçeği aradıkları diyaloğun ismi *teolojik diyalog*dur. Papa son olarak dinlerin manevî yönlerinin ortaya çıkarıldığı, Tanrı'nın gizemine yolculuğu sağlayan ve daha çok ruhbanların veya mistiklerin karşılaşması olan *dinî tecrübe diyaloğu*ndan bahsetmektedir[92].

Papa II. John Paul, 29 Kasım 2002 tarihinde Urban Üniversitesi'nin 375'nci kuruluş yıldönümünde yaptığı konuşmada, *dinlerarası diyalog sorununa teolojik, kristolojik ve eklesiyolojik bakış açılarıyla yaklaşılmasını ve bu önemli araştırma alanıyla uğraşırken mutlaka halkları hıristiyanlaştırma kongregasyonu ve dinlerarası diyalog konsilinden yardım alınması gerektiğini* belirtir[93].

Bunlara ilave olarak II. John Paul, 1978'de papalık makamına geçmesinden 3 Nisan 2005'de ölümüne kadar dinlerarası diyaloğa teolojik anlam kazandıracak önemli diyalog vesikaları da yayınlamıştır. Bunları şu şekilde değerlendirebiliriz:

---

91 "General Audience:Interreligious Dialogue as part of the Church's saving mission", *Pro Dialogo*, 1999/3, 294.

92 "General Audience: The Church's dialogue with the great religious traditions of the world", *Pro Dialogo*, 1999/3, 307-308.

93 " Recent Discourses and Teachings of the Pope", *Pro Dialogo*, 2003/1, sy. 112, 7-8.

a. Redemptoris Hominis (İnsanların Kurtuluşu)

Papa II. John Paul, 4 Mart 1979 ilk tamimi *Redemptoris Hominis*'te hıristiyan olmayan dinlerin bünyesindeki güçlü iman sahibi insanların ve onların imanlarının varlığını, gizemli bedenin (kilisenin) görülen (visible) sınırları dışında da faaliyet gösteren hakikat sahibi (Kutsal) Ruh'un etkisine bağlar. Vesikaya göre öteki dinlere mensup bu insanların güçlü imanları, çoğu zaman kendi inancına gevşeklik gösteren kilise mensuplarını utandırmaktadır[94]. Papa, öteki insanlarla yakınlaşmaya götürecek her türlü faaliyeti, kilise mensuplarına tavsiye etmektedir. Papaya göre bu faaliyetler; diyalog, çeşitli temaslar, ortak dua ve insan manevîyatının hazinelerini araştırma gibi şekillerde olabilir[95].

b. Redemptoris Missio (Kurtarıcı Misyon)

Papa II. John Paul, 7 Aralık 1990 yılında yayımladığı *Redemptoris Missio* adlı tamiminde, Kutsal Ruh'un her yerde ve her zamanda faal halde bulunduğuna dikkat çekmekte ve bunun bir paskalya gizemi olduğunu söylemektedir.[96] Kutsal Ruh, ona göre evrensel ve her zaman farklı bir faaliyet içindedir. İsa'nın enkarnasyonunda, hayatında, ölümünde ve dirilişinde de mevcut olan bu Ruh, Mesih'in bir alternatifi değildir; aksine o, tüm insanların, kültürlerin ve dinlerin içinde bulunur böylece onları İncil'e hazırlar.[97]

Papaya göre *dinlerarası diyalog, kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunun bir parçasıdır. Diyalog, kesinlikle öteki milletlere yönelik misyonla çelişmez; belki onun ifadelerinden biri olabilir. Çünkü kurtuluş, Mesih'ten gelir ve bu diyalog, hıristiyanlaştırma işinden ayrı düşünülemez. Kurtuluş planı içinde kilisenin Mesih'i ilan etme misyonu ile onun dinlerarası diyaloğa girmesi arasında bir çelişki yoktur. Kilisenin yapması gereken, her iki görevi de insanlara*

94 RH, 6; a.e., 87.
95 RH, 9; Dupuis, a.g.e., 219.
96 RM, 28; Gioia, a.g.e., 100.
97 RM, 29; a.e., 101.

yönelik misyonu bağlamında değerlendirmesidir. Bu yüzden bu iki kavram arasında bir karmaşıklık bulunmaz; ama birbirlerinin aynı da değildirler[98]. *Papa, ayrıca diyaloğun kilisenin şahsi çıkarlarına hizmet için yapılan bir taktik olmadığını, aksine tüm insanları aydınlatıcı ışık olan Kelam'ın tohumlarını yeniden ortaya çıkarma işi olduğunu yineler*[99].

Papaya göre dinlerdeki uzman kişilerin veya resmî görevlilerin biraraya gelip diyaloğa girmelerinin yanısıra, farklı dinlerden inananların da gündelik hayatlarında birer insan olarak manevî değerlerini, şehadet edecekleri, birbirlerine yardım edecekleri ve böylece daha adil ve daha dostluğa dayalı bir cemiyet inşa edecekleri birlikte yaşam diyaloğu vardır. Papa, buna hayat diyaloğu adını vermektedir. Kilise mensupları bu yolla hem Mesih'e iman şehadetlerini yerine getirmiş, hem de öteki insanlara hizmet etmiş olacaklardır. Diyalog Tanrı krallığına giden bir yol olup ne zaman ve hangi mevsimde olgunlaşacağı ve geleceği ancak Baba'nın bileceği meyveler taşır[100]. Böyle bir diyaloğun en etkili "ilacı" Papa II. John Paul'a göre duaya duyulan ihtiyaçtır:

"Biz eminiz ki insan ruhu, her ne zaman bu bilinmeyen Tanrı'ya dua ile kendini açarsa, bu Ruh'dan bir ses yankısı işitecektir, Ruh, insanın sınırlarını ve manevî zaafiyetini bildiğinden, bizim içimizde ve bizim için dua edecektir[101]. *Bizim içimizde ve bizim için dua eden Tanrı Ruh'unun en önemli şefaati, Mesih'in kurtuluş gizeminin meyvesidir"*[102].

c. Tertio Millennio Adveniente (Önümüzdeki Üçüncü Bin Yıl)

10 Kasım 1994 tarihinde Papa II. John Paul, ikibin yılı jübilesine hazırlık olmak üzere yayımladığı *Tertio Millennio Adve-*

98 RM, 55; a.e., 102.
99 RM, 56; a.e., 103.
100 Resullerin İşleri, 1/7; RM, 57; a.g.e., 103-104.
101 Romalılara, 8/26.
102 RM, 4; Dupuis, a.g.e., 220.

niente adlı Havarisel mektubunda, kilisenin üçüncü bin yıla girerken sekülerizmin meydan okumasına cevap vermek ve büyük dinlerle diyaloğa girmek gibi ifa etmesi gereken iki büyük işi olduğunu ifade eder[103].

Papa,bu dökümanda *dinlerarası diyaloğun Kutsal Ruh'un sesine itaat etmek ve kilise açısından iki bin yılı jübilesine tam bir bağlılıkla inanması anlamına geldiğini ileri sürmektedir.* Ona göre, yahudiler ve müslümanlarla yapılacak diyalog, kilise için öncelikli bir yere sahiptir. Böylece papa bu vesikada, gelecekte kilisenin bu iki büyük monoteist dinle diyaloğa girmesini ve karşılıklı olarak yanlış anlaşılmaların giderilmesini tavsiye etmektedir. Papa aynı zamanda bu vesikayla Katolik Kilisesi'nin diğer dinlere yönelik *kapsayıcı* tavrını ortaya koymak ister. Ona göre Mesih'te ortaya çıkan din, artık Tanrıyı el yordamıyla arama değil bilakis kendini ifşa eden Yüce Varlık (İsa)'a iman ile karşılık vermektir. İsa Mesih her şeyin yeni başlangıcıdır. Onda bütün varlıklar kendi varlıklarını bulurlar. İnsanlar Yaratıcıdan alınıp yine ona döndürüldüğü için İsa Mesih, bütün dünya dinlerinin arzuladıkları şeyin gerçekleşmesini ifade eder. O, onların kesin ve yegane tamamlayıcısıdır[104]..

d. Ecclesia in Africa (Afrika'daki Kilise)

Papa II. John Paul'un 14 Eylül 1995 tarihli *Ecclesia in Africa* (Afrika kilisesi) adlı havarisel öğretisine göre diyaloğa açık olmak, hıristiyanların hem kilise içinde hem de öteki dinlere mensup iyi irade sahibi erkek ve kadınlara genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Diyalog, kilise hiyerarşinin tüm seviyelerine yayılmalıdır. Tüm katolik teşkilatlar, her kıtada, geniş bir şekilde diyaloğu uygulamalıdır. Bilhassa Afrika kıtasındaki katolikler, adalet, barış ve insanlık onuruna saygıyı amaçlayan dinlerarası diyaloğa girmedirler. Hıristiyanlar müslümanlarla da diyaloğa girmeli ve unutmamalıdırlar ki

103 *Tertio Millennio Adveniente*, Boston 1994, 35-62.
104 Gioia, a.e., 108-111.

müslümanlar, İbrahim'in inancını ve on emrin gereklerini yerine getirmeğe çabalamaktadırlar. Hıristiyanlar ve müslümanlar, militanca fanatizm ve alaya alma riski olmadan birbirleriyle diyaloğa girmeye çalışmalıdırlar. Hıristiyanlar, Afrika geleneksel dinlerine mensup insanlarla da diyaloğa girmeli, Kelam'ın tohumlarını onlarda araştırmalıdır[105].

e. Fides et Ratio (İman ve Akıl)

Papa II. John Paul'un 14 Eylül 1998 tarihli bu tamimi (ecylical), diyalog ve misyon ilişkisini ikincil sırada ele alan, daha çok iman-akıl ilişkisini vurgulayan önemli bir vesikadır. Papa, bilhassa vesikanın sonuç bölümünde, Papa Leo XIII'in *Aeterni Patris* adlı tamiminden yüz yılı aşkın bir zaman sonra yeniden iman-felsefe ilişkisine daha sistematik bir şekilde değinme ihtiyacını hissettiğini belirtir. Ona göre bilhassa kültürel gelişmelerde ihtiyaç duyulan felsefî düşüncenin önemi ile onun ferdî ve sosyal davranışlardaki büyük etkisi de bu tamimi yayınlamaya götürmüştür. Yine papaya göre açıkca olmasa da felsefenin teolojiye ve onun alt disiplinlerine etkisi inkar edilemez[106]. Son olarak papa, özellikle günümüzde nihaî hakikatin araştırılmasının çok sık gözardı edilmesinden kaygı duyduğunu, bu yüzden bu tamimi kaleme aldığını ifade eder[107].

Papa, tamimin birinci paragrafına insan hayatını etkileyen ve felsefenin cevap vermeye çalıştığı "ben kimim? nerden geldim? nereye gidiyorum? Niçin kötülük var? Bu hayat sonrasında ne var?" temel sorularla başlar. Papa bu gibi soruların Eski Ahit'te, Vedalar'da, Avesta'da Konfüçyus'un veya Lao-Tze'nin yazılarında Thirhankara ve Buddha'nın vaazlarında Homer'in şiirlerinde, Platon ve Aristo'nun felsefî yazılarında da bulunabileceğini kabul etmektedir[108]. Ona göre ki-

105 a.e., 112-113.
106 FER, 100; *Encyclical Letter Fides et Ratio of The Supreme Pontiff John Paul II To The Bishops of the Catholic Church on The Relationships Between Faith and Reason*, The Augustine Club Colombia University , Colombia 1998, 43.
107 FER, 5. a.e., 3.
108 FER, 1. a.e., 1.

lise, bu araştırma yolculuğuna yabancı değildir. Dahası papaya göre bir paskalya gizemi olarak kilise, insan hayatı hakkındaki nihai hakikati kendinde bulundurma ilahî yeteneğine sahiptir. Ona göre bu nihai hakikat, İsa'nın Yol, Hakikat ve Hayat olarak kendisi olduğundan[109] kilise bunu ilan etmek üzere yola koyulmak ve insanlığa hizmet etmek zorunda olduğu görevlerinden en önemlisi olarak bu hakikate hizmet etmek zorundadır[110].

Yine papa, katolik kilisesinin ötesinde de hikmet kaynaklarının varlığını kabul etmektedir. Ona göre hıristiyanlar, hıristiyan olmayanlar, Doğu ve Batı, paganlar ve inananlar,gerçek bilgiye doğru yolculuk etmeye katkı sağlamaktadırlar. Bu yüzden o giriş bölümünü bir delfi tapınaktaki *kendini bil* sözüyle açmıştır[111]. Bu, belki Paulist bir yaklaşımdır; papa, bu vesikada bir Grek tapınağına girip "meçhul Tanrı'ya" ifadesini gören Pavlus[112] gibi, öteki dinlerdeki hakikatlere olumlu tepkiler vermektedir. Hatta papa, Eski Ahit literatürünün Mısır ve Mezopotamya etkisinde kaldığını belirtmektedir[113].

Papa, iman ile aklın, insan ruhunu hakikatin tefekkürüne götüren iki kanat olduğunu, ama insanın kalbine hakikati bilme ve onu tanıma arzunu yerleştirenin ise Tanrı olduğunu ifade eder[114]. Böylece bu anlamda iman ve akıl, birbirlerine rakip değil, aksine nihai bir uyumu[115] ve bütünlüğü meydana getirirler. Her biri, kendi açısından özgürce bir faaliyet alanına sahiptir[116]. *Ona göre hakikate giden pek çok yol olmasına rağmen, Hıristiyanlığın taşıdığı hakikat, kurtarıcı bir değere sahiptir*[117].

---

109 Yuhanna, 14/6.
110 FER, 2; a.e., 1.
111 FER, 1; a.e., 1.
112 Resullerin İşleri, 17/22-23.
113 FER, 16.a.e., 8.
114 a.e., 1.
115 FER, 42.
116 FER, 17
117 FER, 38; a.e., 11

Papa, Hıristiyanlığın dinle felsefeyi uzlaştırma çabalarının yeni olmadığını verdiği örneklerle temellendirmeye çalışır; ona göre ilk dönemlerde Origen gibi kilise babalarının seküler felsefenin değeri konusunda septik davranmasına rağmen sonraki dönemlerde kilise babalarının felsefeyle uzlaşma çabaları gözardı edilemez. Mesela Aziz Anselm, hıristiyan bir teolog olarak felsefeye yeni bir vizyon kazandırmak isterken[118], Aziz Thomas'la birlikte felsefe (hıristiyan felsefesi) zirveye çıkmış ve iman ile akıl arasındaki bağ daha çok belirginleşmiştir. Papaya göre ortaçağın sonuna gelince bu ilişki tam tersine bir durumla kopma noktasına gelmiştir[119].

Yine papaya göre akıl, vahiy tarafından verilen iman bilgisini elde etmeyi amaçlarken iman, kendisini daha iyi anlamak maksadıyla felsefeyi talep etmektedir. Bu hıristiyan teolojisi ile gerçek felsefenin birbirleriyle çelişmediğini göstermektedir[120]. Buna dayanarak papaya göre çağımızda akıl ile inanç arasında hiç bir zaman bir rekabet olmamalıdır. Aksine her biri, bir diğerini bünyesinde barındırırken aynı zamanda kendine özgü bir hareket alanına sahip bulunmaktadır[121]. Zaten ona göre çoğu zaman akıl, imandan bağımsız olarak kendini kendini tutsak yapmasına rağmen, Mesih'in gelişiyle birlikte bu boyunduruktan kurtulmuştur[122].

Yine papa, günümüzde fikrî anlamda hızlı ve karmaşık bir değişimin görüldüğünü, bunun bilhassa genç kuşağı olumsuz etkileyebileceği endişesini taşımaktadır. Mesela o, günümüzde geçici şeylerin asıl değer olarak sunulduğunu, hayatın gerçek anlamını veren imkanların araştırılmasının ise şüphe altına atıldığını savunur[123]. Papaya göre bu durum, bir nihilizm olarak çağımıza hakim olan kötülüğün korkunç tecrübesi ile aklanmak istenmektedir. Bunun ya-

118 FER, 42; a.e., 12.
119 FER, 43-44; a.e., 12-13.
120 FER, 50; a.e., 25
121 FER, 17; a.e., 8-9.
122 FER, 22; a.e., 10
123 FER, 6; a.e, 4.

nında insanları ümitsizliğe götüren iğva, onları bekleyen en büyük tehdittir[124].

Papa, evrensel ve geçerli bir hakikati bildirmeye yönelik bir gayretin (yani misyonun) kesinlikle hoşgörüsüzlük anlamına gelmeyeceğini belirtir. O, aksine bunun, kişiler arasındaki samimi ve doğru diyalog için gerekli olduğunu savunur. Ona göre, insanlar arasındaki bölünmüşlükleri aşmak ve birlikte nihai hakikate giden yolda birlikte yolculuk etmek için böyle davranmak şarttır[125]. Nitekim papa, felsefî düşüncenin hıristiyan inancını paylaşmayanlarla diyalog ve karşılıklı anlayış yolunda çoğu kez tek zemin olarak işlev gördüğünü belirtmektedir. Hatta ona göre, diyalog ve anlayışa yönelik olarak böyle bir ortak zemin (yani felsefî zemin) günümüzde çok daha hayatî bir öneme sahiptir. Çünkü ekoloji, barış, farklı ırkların ve kültürlerin bir arada bulunması gibi temel ve baskıcı konular, öteki din mensuplarla açık ve dürüst bir yardımlaşma içine girildiğinde çözüme ulaşabilecektir[126]. Ona göre güvene dayalı bir diyaloğa veya samimi bir dostluğa her alanda ihtiyaç vardır. Mesela güvensizlik veya şüphe iklimi, spekülatif araştırmaları taciz ederek, insanları doğru bir felsefî araştırma yapmaya kayıtsız bırakabilir[127]. Zira ona göre insanların mükemmelliği, sadece hakikat hakkında tam bir bilgi kazanmayı gerektirmez, aynı zamanda öteki insanla da sadakatli bir özveriye dayanan dinamik bir ilişkiyi de içerir[128].

Sonuçta bu tamimin, katolik kilisesinin dinlerle diyaloğa girerken, seküler felsefî akımları yeterince kucaklayamadığı şeklindeki eleştirilere verdiği teolojik bir cevap olduğunu söyleyebiliriz. Vesika, bu açıdan sadece iman-akıl ilişkisini (daha doğrusu felsefe ile teoloji arasındaki ilişkiyi) ele almakla kalmamış, aynı zamanda modern seküler felsefenin şu an-

124 FER, 91; a.e., 39-40.
125 FER, 92 a.e, 40.
126 FER, 104; a.e., 43-44.
127 FER, 33; a.e., 15.
128 FER, 32; a.e., 14-15.

daki durumunu da tenkit edip bir anlamda ona müdahele etmek istemiştir. Bu yönüyle bu tamim, katolik kilisesinin öteki dinlerin yanısıra modern felsefî akımlarla da diyaloğa girme niyetini ortaya koymaktadır.

f. Ecclesia in Asia (Asya'daki Kilise)

Papa II. John Paul'un 6 Aralık 1999 tarihli bu vesikası, yüzyılın son papalık belgelerinden biri olarak bilhassa Asya dinlerini yakından ilgilendiren ve Asya'daki katolik kiliselere yönelik yayınladığı bir diyalog dökümanıdır. Papa, bu vesikada çağımızda Hıristiyanlığın kadîm mahalli kültürlerle ve dinlerle karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Ona göre bu karşılaşma, aslında hıristiyanlaştırmaya yapılan büyük bir meydan okumayı da gün yüzüne çıkaracaktır, zira Budizm, Hinduizm gibi dinî sistemler de tıpkı Hıristiyanlık gibi açıkca kurtuluşa dayalı özgün öğretilere sahiptirler. Bunun aslında ancak günümüzde ortaya çıkan, Mesih'in bir gizemi olduğunu söyleyen papaya göre Asya kıtasında faaliyet gösteren kilisenin, bu gizemin bilinmesi için fırsatı iyi değerlendirmesi gerektiğini iler sürer[129].

Papaya göre Asya'daki öteki dinlere mensup insanlar, *sessizlik ve tefekkür sevgisi, sadelik, uyum, uzlet, ağır iş ruhu, disiplin, idareli yaşam, öğrenme isteği ve felsefî araştırma* gibi dinî ve kültürel değerlerleriyle övünmektedirler. Yine onlar, yenilenmeye büyük bir önem vermekte ve ruhanî değerlere aşırı sahip çıkmaktadırlar. Bütün bunlar göstermektedir ki Asya kıtasına ait canlarda derin manevî ve ahlakî hikmetler mevcuttur. Kiliseye düşen, hem kendi geleneğine uygun olarak hem de Asya ruhuna sadık kalacak bir tarzda İncil'i onlara ulaştırabilmektir[130]. Papaya göre aslında tüm dinlerin ve kültürlerin sahip olduğu, *merhamet, Tanrı iradesine boyun eğme, şefkat ve manevi doğruluk, selamet, sadakat, evlada ait vefa,*

129 EIA, 2; "Apostolic Exhortation: Ecclesia in Asia (Exact)" *Pro Dialogo, 2000/1*, sy. 103, 27.
130 EIA, 6; a.e, 28-29.

mahlukutla uyum gibi doğru değerlerin hepsi, İsa Mesih'te de mevcuttur[131].

Papaya göre bu teolojik yaklaşımların yanısıra katolik kilisesi aynı zamanda Asya'ya özgü sosyal ve ekonomik şartlara da dikkat etmeli[132] ve bölgenin siyasî şartlarını iyi değerlendirmelidir. Mesela hıristiyanlar, ona göre çoğu Asya ülkesinde zulüm görmekte ve cemiyet içinde layık oldukları yerlerde bulunmamaktadır[133].

Papa, İncil'in XIII. yüzyılda Moğollar'a, *Türkler'e* ve Çinli'lere götürüldüğünü ancak İslâm'ın ortaya çıkışı gibi veya coğrafî uzaklık veya özgün kültürlere uygun dinî davetin olmayışı gibi sebeplerden dolayı bağlantının koptuğunu ve Hıristiyanlığın buralarda neredeyse yok olduğunu belirtmiştir[134].

Yine papaya göre kilisenin öteki dinî topluluklardan ayrılan belirgin özelliği, İsa Mesih'e iman etmesi olduğudur. Bu iman, kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunun Asya'da faal olmasına ilham olmaktadır[135].

Ona göre hıristiyan hayatının kendisi bir dine davettir. Kilisenin odağında İsa Mesih'i tefekkür etmek bulunur. Misyon bu anlamda tefekkür hareketidir. Böylece bir misyoner, bu tecrübeye sahip değilse başarılı olamayacaktır. Yine papaya göre kilise hayatındaki sessiz şehadet, Asya'da zülum gören hıristiyanların Tanrı krallığını açıklayabilecekleri tek geçerli yoldur. Zaten ona göre *hıristiyanlaştırma işi, şehadet, diyalog, İncil'i ilan etmek, ilmihal, hidâyet, vaftiz, kiliseye üye olarak katılmak, kiliseyi bitki gibi büyütmek, enkültürasyon ve iç benliğinin teşvik edilmesi gibi zengin ve dinamik bir yapıdadır*[136].

Son olarak papa, Asya'da kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunun diyaloğun geliştirilmesine, uzlaşma için işbirliği ve

131 EIA, 14; a.e, 32.
132 EIA, 7; a.e., 29.
133 EIA, 8; a.e., 30.
134 EIA, 9; a.e., 30.
135 EIA, 10;a.e, 30-31.
136 EIA, 23; a.e., 37-38.

yardımlaşma bağlarının güçlendirilmesine, önyargıların bertaraf edilmesine ve insanlar arasında güvenin tesis edilmesine dayalı olmasını tavsiye eder[137]. Ona göre 2000 yılı büyük jübilesi, yeni bir hıristiyanlaştırma için yeni bir dönemi sembolize etmektedir. İnsanların çok büyük bir kısmının İsa Mesih'i kabul etmediği bir dönemde kilise büyük bir misyon gayreti içindedir. Kilise, tüm insanlığın birliğinin bir sakramenti olarak tüm insanlarla ve her zaman ve mekanda diyaloğa girmelidir. "Küçük bir sürü"[138] olmasına rağmen kilise, büyük insan kitleleriyle karşılaşma riskine girmekten çekinmemelidir[139].

g. Novo Millennio Ineunte (Yeni Millenyum'un Başında)

Papa II. John Paul, 6 Ocak 2001 tarihli bu havarisel mektubunda kilisenin yeni bin yılda sürdüreceği diyalog faaliyetlerine yön vermek istemektedir. Ona göre yeni milenyum Mesih'in ışığına yeni bir açılımdır. Onu herkes göremediğinden kiliseye düşen Mesih'in yansıması olmasıdır. Zaten Mesih, "dünyanın ışığı"[140] olarak öğrencilerinin de "dünyanın ışığı" [141] olmalarını istemişti[142].

Papa, dinlerarası diyaloğu *imana yapılan büyük bir meydan okuma* görmekle birlikte II. Vatikan Konsili'ne sadık kalarak onu sürdüreceklerini belirtir. Ona göre büyük jübileye hazırlık içinde geçen yıllarda öteki dinlere mensup insanlarla sadece sembolik toplantılar yapılmamış, aynı zamanda açıklık ve diyalog ilişkisi de gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden her şartta diyalog devam etmelidir. Yeni bin yıla damgasını vuracağı beklenen kültürel ve dini çoğulculuk ikliminde diyalog, in-

137 EIA, 24; a.e, 38-39.
138 Luka, 12/32.
139 EIA, 29: a.e., 40-41.
140 Yuhanna, 8/12.
141 Matta, 5/14.
142 NMI, 54; "Apostolic Letter, Novo Millennio Ineunte (Excerpts)-Vatican City: 6 January 2001", *Pro Dialogo*, 2001/1, sy. 106, 46.

sanların kanını döken dinler arasındaki savaşları ortadan kaldıracak ve barışa kesin bir dayanak olacak öneme sahip olacaktır. Papaya göre *tek Tanrı'nın ismi, gelecek dönemde de barışın ismi ve barışa çağrı olacaktır*[143].

Papaya göre diyalog, bununla beraber dinî kayıtsızlığa dayanmamalıdır. Aksine hıristiyanlar içlerindeki ümidin şehadetini ötekilere taşımakla vazifelidirler[144]. Bu yüzden hıristiyanlar, kimlik endişesi sebebiyle ötekilerin diyaloğdan rahatsızlık duymasından dolayı ümitsizliğe kapılmamalıdır. Çünkü diyalog, *herkese yönelik olan bir hediyenin neşe dolu ilanından başka bir şey değildir.* Böylece diyalog, basit bir müzakere değil hıristiyanların yapmak zorunda oldukları bir vazifedir. *Kilise bu yüzden öteki milletler arasındaki misyoner faaliyetlerinden vazgeçmemelidir.* Bu *misyon, milletlere Mesih'i ilan etmektir. Dinlerarası diyalog,bu bağlamda dinin ötekilere açıklanmasının yerini alamaz ama dini açıklamaya yönelik olmalıdır*[145].

Yine papaya göre, öteki insanlardaki gizemli ilahi lütfun varlığını öğrenmek için kiliseye düşen görev, ötekileri dinlemekten, onlara soru sormaktan ve onlardaki Kutsal Ruh'un gizemli faaliyetlerine güvenmekten bıkmamasıdır; bunlar, sadece Hıristiyan hakikatinin teolojik olarak araştırması için gerekli temel prensipler olmayacak aynı zamanda, onların kaynaklarına, dinlerine, felsefelerine, kültürlerine inecek bir hıristiyan diyalog anlayışı için de esas olacaktır. Nitekim papaya göre aynı beşer tecrübesi içinde her olumsuzluk ve tezatlığa rağmen, *Tanrı Ruhu dilediği yere esmektedir*[146].

---

143 NMI; 55; Machado, "Editorial", a.g.e., 1.
144 I. Petrus, 3/15.
145 NMI, 56; a.e., 47.
146 Yuhanna, 3/8; NMI, 56; a.e., 46-48.

5. Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili Vesikalarına Göre Diyalog ve Misyon

a. Diyalog ve Misyon (Dialogue and Mission)

Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili (o devirdeki adıyla Hıristiyan Olmayan Dinler Sekreteryası) 1984 yılında sekretaryanın 20. kuruluş yıldönümünde kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonu ile diyalog arasındaki ilişkiye dair önemli bir döküman yayımladı. "Katolik Kilisesinin Öteki Dinlerin Takipcilerine Tavrı: Diyalog ve Misyon üzerine Görüşler ve Yönelişler" adını taşıyan ve kısaca *"Diyalog ve Misyon" (Dialogue and Mission)* diye bilinen bu vesika, daha sonra Papa II. John Paul tarafından da tasvip edilmiştir. Bu vesikanın en önemli özelliği, açık bir dil ile diyaloğu kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonu içine yerleştirmiş olmasıdır[147]; buna göre diyalog kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunun bir parçasıdır. Ancak, bu dokümanda diyaloğa giren kilisenin İsa Mesih'teki kurtuluş öğretisini açıklamayı bırakıp bırakmayacağı ve hıristiyanlaştırma misyonu sürerken diyaloğun hala geçerli olup olmayacağı soruları yine de açık bir şekilde belirtilmemişti[148].

Bu doküman genel olarak misyon ve diyalog ilişkisinin yanısıra diyalog ile hıristiyanlaştırma arasındaki karışıklığı gidermek istemektedir. Kilisenin misyoner görevi birinci sıradadır, ama misyonun ifade ve izah edileceği farklı yöntemler de vardır. Misyon esasen, hıristiyan hayatının ötekiler arasındaki basit bir mevcudiyeti ve onlarla birlikte yaşayan şehadeti üzerine ikame olmuştur. Böyle bir inançla dolu olan bir hıristiyan, öteki dinlerden insanlarla karşılaştığında ortak bir ilgi alanı olan Tanrı'ya birlikte yürümede işbirliği içine girmeli ve hakikate birlikte varmalıdır. Bütün bunlar, dinlerarası diyaloğun misyona olan temel katkılarıdır[149].

Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili bu vesikayla, *diyaloğu*

147 Jacques Dupuis, *Verso Una Teologia Christiana del Pluralismo Religioso*, Brescia 1997, 486; a.mlf., *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, 220.

148 Francis Arinze, "Dialogue and Proclamations: Two Aspect of Evangelizing Mission of the Church", *Pro Dialogo*, sy. 77 (1991), XXVI, 201.

149 Dupuis, a.g.e., 487.

yanlızca dinler arasında meydana gelen bir konuşma olarak görmez; aksine ona göre diyalog, karşılıklı anlayış ve zenginleşmelere götürecek ve öteki dinlerin fertleri ve toplulukları ile dinler arasında meydana gelecek olan tüm pozitif ve yapıcı ilişkileri ifade eder. Vesika, kilisenin misyonunda diyalog ve hıristiyanlaştırma şeklinde bir "ayrışmayı" kesinlikle kabul etmez[150].

Böylece hıristiyanların öteki insanlarla birlikte hakikate yönelik ortak çalıştıkları bir diyalog süreci göze çarpar; bu diyalog yoluyla İncil'in tüm müjdelerinin açıklandığı, onun hayat ve kültür için ortaya koyduğu neticelerinin tahlil edildiği bir duyurmanın varlığı asla inkar edilmez. Aslında hıristiyan misyonu tüm bu unsurları kucaklar[151]. Hıristiyan misyon-diyalog ilişkisine en sert eleştiri yapanlardan biri olarak katolik teolog Jacques Dupuis, misyon için belirlenen böyle bir tasnifin yeterli olmadığını, asıl listenin, insanlar arasında kilisenin mevcudiyeti, onun insanlara hizmeti, onlarla diyaloğa girmesi, İncil'i ilan etmesi ve hayatı sakramentleştirmesi şeklinde olması gerektiğini belirtir. Aslında diyalog ve misyon bağlamında katolik kilisesi, *diyaloğu* dinin anlatımından önceye almakta ve onu misyon için bir *hazırlık safhası* olarak görmektedir. Dupuis'e göre, diyalog bu vesikada *hıristiyanlaştırmanın farklı bir yönü* ve normal bir hıristiyan tavrı, ruhu ve *misyonun gerekli bir normu* olarak görülmüştür[152].

Böylece bu vesikaya göre dinlerarası diyalog, özgün bir hıristiyanlaştırma işidir ve böyle bir diyalog, kilisenin misyonu içinde kendi büyük dinamizmine kavuşacak yeri bulacaktır[153]. Böyle bir diyaloğun açık ve herşeye nüfuz edebilen birlikte yaşam diyaloğu[154], adalet ve insan hürriyetine yönelik ortak hareket diyaloğu[155], ilim adamlarının kendi nispi dinî mirasları çercevesinde görüşlerini anlattıkları entellektüel di-

150 RM, 3; Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, 221.
151 RM, 13; a.e., 222.
152 a.e., 222.
153 DM, 30; a.e., 223
154 DM, 29-30; Gioia, a.g.e., 575-576.
155 DM, 31-32; a.e. 576.

yalog[156], son olarak da Mutlak Varlığın ortak bir arayışı içinde dua ve tefekküre yönelik olarak dinî tecrübelerin paylaşıldığı daha derin bir seviyede (ruhanî alana hitap eden) bir diyalog türü vardır[157]. Tüm bu diyalog ortamları vesikaya göre, *hıristiyan taraf için, kültürlerin İncil'e doğru değişimi üzerinde çalışma yapmaya yarayacak yollar* demektir[158]. Bu yollar, İncil'in değerlerini daha gerçekci bir tarzda ötekilerle paylaşmanın fırsatları hükmündedirler[159].

Sonuçta bu vesikaya göre kilise (katolik) için *diyalog, misyonun kendisi değildir.* Çünkü diyaloğda, ötekini kendi dinine çevirme teşebbüsü yoktur. Ancak hıristiyan, İncil'in taşıdığı mesaj gereği diyaloğa girmek zorunda ve onu diyalog yoluyla iletmeyi düşündüğünün bilincindedir. Diyalog, misyon bağlamında öteki insanların hakikati bulacağı umudunu koruyan, onun hakikati bulmak üzere daveti kabul edip kurtulacağını ifade eden güvenilir bir araçtır[160].

b. Diyalog ve Davet (Dialogue and Proclamation)

Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili ile Halkları Hıristiyanlaştırma Kongerasyonu, diyalog ile davet (proclamation/İncil'i açıklama) arasındaki ilişkiyi açık olarak ifade edebilmek için 22 Ocak 1991 tarihli "Diyalog ve Davet" (Dialogue and Proclamation) adlı ortak bir deklarasyon yayımladılar. İki Vatikan kuruluşu tarafından düzenlenen bu vesika, bu yönden ilgi çekicidir; çünkü (katolik) kilisesi dışındaki hıristiyanlar hatta Hıristiyanlık dışındaki dinlerle ilgilenen bu iki katolik yetkili organı, misyon-diyalog ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktadırlar[161]. Bu vesika, taslak halinde dünya

156 DM, 33-34; a.e., 576-577.
157 DM, 35; a.e., 577.
158 DM, 34; a.e., 576-577.
159 DM, 35: Dupuis, a.g.e., 223.
160 Mariasusai Dhavamony, The Christian Theology of Interreligious Dialogue, *Studia Missionalia*, XCIII, (1994), 66.
161 Jozef Tomko, "Dialogue and Proclamation: Its Relation to the Encyclical "Redemtoris Missio", *Pro Dialogo*, sy. 77 (1991), XVI, 204.

üzerindeki pek çok piskopos konferansına gönderilmiş ve onların da değerlendirmeleri alınmıştı[162].

Diyalog terimini açıklayan girişten sonra ilk bölümde kilisenin dinlerarası diyaloğla ilişkisi ele alınmaktadır; vesika II. Vatikan Konsili'nin katolik kilisesi dışındaki insanlara vermiş olduğu olumlu değerlerin sadece bireylere yönelik olmadığını, aynı zamanda bu insanların mensup oldukları dinî gelenekleri de kapsadığının altını çizmektedir. Bu nokta, kilisenin diyaloğa girerken dayandığı en sağlam temel olarak görünmektedir. Kutsal yolcu (pilgrim) olarak kilise, öteki dinlere mensup insanlarla giriştiği diyaloğun, kurtuluş diyaloğu olduğunun bilincinde olmalıdır[163].

Katolik dünyası, diyalog ile davet ilişkisini ele alma ihtiyacını duymuştur; çünkü hıristiyan olmayan dinlere yönelik alışıldık misyon faaliyetlerinin artık uygun olmadığını söyleyenler çıkmıştır. Bu doküman, bir anlamda diyalog ile dine davet arasındaki ilişkilere ve ikisine duyulan ihtiyacın boyutlarının mahiyeti konusundaki belli tereddütlere cevap niteliğindedir[164]. Vesikaya göre hıristiyanlaştırma, tek ama karmaşık bir realite olup, şahsî şehadet, insanların Tanrı hakkındaki fikirlerinin gelişimini ve öteki sosyal refah seviyelerinin artırılmasını, enkültürasyonu ve tüm insanlara yönelik dine davet işlemlerini kapsamaktadır[165].

Vesikanın ikinci bölümünde kilisenin İsa'yı tüm insanlara ilan etmesinin lüzumu üzerinde durulmakta ve bunun kilisenin yapması gereken bir aracılık görevi olduğu, kilisenin bu görevi doğrudan İsa'dan aldığı bunu yaparken de Kutsal Ruh'tan gücünü aldığı ifade edilmektedir. Kilisenin İsa'yı açıklama ve dine davet görevinin ihmali mümkün olmayan, kutsal ve temel bir vazife olduğunun ısrarla altı çizilerek misyonun vazgeçilmezliği vurgulanmaktadır[166].

162 Francis Arinze, "Dialogue and Proclamations: Two Aspect of Evangelizing Mission of the Church", *Pro Dialogo*, sy. 77 (1991), XXVI, 201.
163 Arinze, a.g.m., 202.
164 Tomko, a.g.m., 204-205.
165 a.e., 206.
166 RM, 44; Arinze, a.g.m., 202.

Vesikanın üçüncü bölümünde, *diyalog ve davet ilişkisi ele alınmaktadır; buna göre bu iki kavram, karşılıklı bir ilişki içinde, ama birbirlerinin yerlerini tutmayan bir değere sahiptirler. Hatta bu iki kavram, daha çok kilisenin çifte istikametini de yansıtmaktadır. Gene de bu iki unsurun farklı durum ve farklı şartlar içinde vurgu sıralarının yerleri değişebilir.*[167] Bu iki kavram arasındaki karşılıklı ilişki, doğru bir şekilde yansıtılmalıdır. *Diyalog ve davet işi, Tanrı tarafından başlatılan kurtuluş diyaloğunun parçasıdır.*[168]

Bu vesikaya göre dine davet, kilisenin tüm faaliyetlerinde en imtiyazlı işidir. Diyalog, bu noktada dahilî bir unsurdur. Çünkü dini ilan etme, kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunda en temel, en merkezi aynı zamanda da en önemli işidir[169].

Zaten bu vesikayı hazırlayan kurumlardan biri olan Halkları Hıristiyanlaştırma Konregasyonu başkanına göre misyonda öncelik dinî davettedir. Kurtuluş tasarrufunun tamamı, Mesih'te odaklanmıştır ve tüm misyon faaliyetleri, onun gizeminin açıklanmasına yöneltilmiştir. Dini açıklama işinin önceliği, kilisenin misyoner aracılığından kaynaklandığı için tüm insanların, Tanrı'nın sevgisinin nasıl kendilerine yöneldiğini bilmeleri ve öğrenmeleri gerekmektedir[170].

Vesika, sonuç bölümünde genel olarak öteki dinlerden bahsetmekte ve "dinler" ile "gelenekler" terimleri arasındaki bariz bir farkın olduğuna dikkat çekmektedir. Bu doküman, budistlerle veya müslümanlarla hıristiyanların nasıl ilişki kurması gerektiğine dair bazı bilgiler vermektedir. Burada şu açıkça görülmektedir ki, dinlerarası diyalog, belli bir coğrafî bölgeyle sınırlı değildir. Aksine kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonu, tüm dünyaya yöneliktir[171]. Yine kişilerin irade hürriyetleri de vesikada ayrıca vurgulanmaktadır. Kilise, kişile-

167 DP, 77, 78,81, 82; a.g.m., 202.
168 DP, 78, 80, 81, 84; Tomko, a.g.m., 208.
169 DP, 9, 75; a.e., 207.
170 RM, 44; 20, 31, 34, 40, 55, 59.; a.e., 207.
171 Arinze, a.g.m., 203.

rin hürriyetlerine aşırı şekilde saygılıdır. Onun misyonu, insanların hürriyetini sınırlandırmaz, aksine artırır. Kilise, kimseye zorla Hıristiyanlığı empoze etmez; fertlere kültürlere ve özgür bilincin kutsiyetine saygı duyar[172].

Vesikaya göre *diyalog, tüm talepleri ve türleriyle birlikte insanlara ve dinlere saygı duymaktan doğar. Diyaloğun en büyük saiki tüm insanlara, Mesih'in onlar için kendini feda ettiğini öğretmektir. Diyalog yoluyla kilise, Kelam'ın öteki dinlerde gizli kalmış tohumlarını keşfetmeyi amaçlar. Diyaloğun dayanaklarından olan ümit ve sevgi, Kutsal Ruh'un mevyeleridir. Bunlar yoluyla Mesih'in öteki dinlerdeki gizemli varlığını keşfetmeye ve öğrenmeye götürür*[173].

II. Vatikan Konsili, kilisenin yüklendiği misyonu, hıristiyanların birleşmesi için çaba harcayan ökümenik, *pastoral misyon* ile daha geniş boyutlu ve öteki insanların hıristiyanlaştırılmasını hedefleyen *misyonu* birbirlerinden ayrı ele alır[174]. Yine kiliseye yüklenen misyonun tipleri de vardır, *dahili misyon*, inananların imanlarını derinleştirme konusunu ele alan kilise içi misyon olurken, haricî misyon, öteki din mensuplarına yönelik olanıdır[175].

II. Vatikan Konsili ve sonrasında geliştirilen katolik öğretilere baktığımızda dinlerarası diyalog; dini anlatma ve hıristiyanlaştırma şeklindeki misyon teolojisi içinde değerlendirilmektedir; böylece katoliklere göre, kilise misyonunun müjdeyi anlatma (proclamation) ve kilisenin insanlığa hizmeti (*diakonia*) olmak üzere iki yönü vardır. Kilise hizmeti pratik olarak, bir anlamda hıristiyanlaştırma için yardımcı bir vasıtadır. Diyalog ise hıristiyanlaştırma misyonunun *bir parçası veya bir metodudur*: bunun bu şekilde kabul edilmesi için hıristiyan temel mesajının (kerygma) iyi anlaşılması gerekir. Diyalog ve misyon teolojisi bağlamında misyon, her şeyden ön-

172 DP, 9, 69, 70; a.g.m., 207.
173 RM, 56; Tomko a.g.m., 208.
174 AG, 6; K. Müller, "Missione", *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. Hans Waldenfels, Milano 1993, 593.
175 Müller, a.g.e., 593.

ce tüm insanların Tanrı'nın vaad ettiği Mesih'te kurtuluşa davet edilmesi anlamını kazanmalıdır[176].

Yayınlanan vesikalara göre dinlerarası diyaloğun misyona katkıları büyüktür; diyalog, her şeyden önce öteki dinleri hıristiyanlarla karşı karşıya getirir, onlarla yüzleştirir. Yine diyalog ile hıristiyanlar, ötekini daha kolay onlar ve onlarında hıristiyanlara güven duymasını sağlar. Diyaloğun bir diğer faydası ise, öteki dinlere mensup insanların hıristiyan inançlarını paylaşması için büyük bir fırsat olmasıdır. Bunun neticesinde diyalog, öteki din mensuplarının şehadet etmeleri için bir vasıta olur[177].

Yine vesikalarda hakim bir başka söylem de diyalog ve öteki kültürler konusundadır. Zaten dinlerarası diyaloğun misyon literatürüne girmeden önce hıristiyan misyonerler, kültür ve insanı daha iyi anlamak istemişlerdi[178]. Kiliseye göre dinlerle kültürleri birbirinden ayrı olarak düşünme alışkanlığı her zaman vardır. Ancak bazı dinler kendilerini dinî geleneklerin bütünü olmaya daha çok yakın görürler. Bir başka deyişle dinî gelenekleri dinin kendisi olarak algılayanlar da yok değildir. Kilisenin dünyadaki insanlara yönelik misyonunu kültürlere göre belirlemek üzere kullandığı enkültürasyon terimi kültürlerlerin artan rolüne vurgusunu da göstermektedir.[179] Enkültürasyonda, adetlerin, kültlerin ve kültürlerin sahiplerinin antropojileri hatta kendi dinlerine ait teolojileri de önem arzeder. Böylece tıpkı insan gibi kültürün de misyoloji içindeki önemi gittikçe artmaktadır. Her kültür, İsa'nın mesajını kucaklayacak farklı konum ve güce sahiptir. İsa'nın mesajı her insanın kültürel arkaplanına uygun olarak anlatılmalıdır. Nitekim Papa II. John Paul "kültürlerin hıristiyanlaşması" yönünde teolojik çalışmalar yürütmek için Con-

176 M. L. Fitzgerald, "Christian Mission and Islamic Da'wah, in International Review of Mission (Geneva)", *Islamochristiana*, sy.3 (1977), 232-233.

177 T.H.N. Kuin, "Perfect Partners or Uneasy Bedfellowers" *Studies in Interrreligious Dialogue* sy.7 (1997), 186.

178 Marcello Zago, "La Missone in Rapporto alle Culture e alle Religioni", *Portare Cristo all'Uomo (Dialogo)*, 116.

179 a.e., 111-112.

silium Pro Cultura diye bir konsey kurmuştur[180]. Çünkü kilise, *insanların meydana getirmiş oldukları kültürleri hıristiyanlaştırma'nın temel objesi ve ötekilere ulaşma yolları* olarak görmektedir[181].

Yine vesikalarda *misyon-diyalog ilişkisi* hıristiyan ferde de sorumluluklar yükler; hıristiyan olmak, "aslında Tanrı'nın kutsal yolcusu olan halkına mensup olmak yoluyla İsa Mesih'in misyonuna iştirak etmek" demektir. Kilise, Tanrı'nın faal olduğu ve İsa'da tecelli ettiği kurtarıcı planını herkese ulaştırmak üzere gönderilmiştir.

Diyalog bağlamında öteki dinden insanlara yönelik hıristiyan misyonu; dua, ayinsel kült, fakirlere, hastalara, baskı altındakilere hizmet, dine davet, ilmihal (catechesis) ve teolojik tefekkür, ötekilerle iyi yönde temaslar ve sohbetler, müjdenin ilan edilmesinden ibarettir. Kadın-erkek herkesi Hıristiyanlığa , hıristiyan topluluğuna davet etmek, böylece onların kilisenin İsa Mesih'e yapmış olduğu iman şehadetine gönülden katılmasını sağlamaktır. Bu anlamda hıristiyan, bizzat misyonerin kendisidir ve hıristiyan olan ve kendini hisseden herkes bu misyonu, paylaşmak zorundadır. Diyaloğa girmekle *"misyonun terkedildiğini"* söylemek, İsa Mesih'in gerçek misyonuna ihanet etmek demektir[182].

Katoliklere göre *dinlerarası diyalog, misyonun yerini alamaz ama misyon, diyalog yaklaşımıyla yapılmaz ise insan ilişkilerine uygun olmayan, belki de zarar verici etkiye sahip bir tavır olur. Yine diyaloğsuz bir misyon, karşı tarafı dinlemeyen monolog bir tarzda anlatımı benimseyebilir*[183].

Diyalog, misyonun içinde gün geçtikçe önemi daha da artmaktadır. Katolik kilisesi, II. Vatikan Konsilinde misyon ile diyaloğun ilişkisi kesin çizgilerle belirleyememişti. Nihâ-

180 Müller, a.g.m., 593.
181 Zago, a.g.m., 111.
182 Cristian W. Troll, "Mission and Dialogue: The Example of Islam", *Encounter*, sy. 189-190, 4.
183 Arne Rudvin, "The Concept and Practice of Christian Mission", *Christian Mission and Islamic Da'wah*, London 1982, 25.

yet 30 seneyi aşkın bir zaman diliminde bu ilişki yavaş yavaş nispeten daha belirgin hale gelmeye başladı.

Günümüzde kilisenin misyon faaliyeti, yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyan, Hıristiyanlığın merkezindeki terimdir. Kilisenin insanları İsa Mesih'e çağırması her çağda temel olmuştur. II. Vatikan Konsili sonrası katolik kilisesi, evangelizasyon kelimesinin anlamını genişletmeye devam etmektedir. Belki bir dereceye gelindiğinde evanjelizasyon terimi tamamen kilisenin misyonunu ifade eder konuma gelecektir. Konsil sonrası diyalog bağlamında kilisenin misyon anlaşıyı hızla bu noktaya doğru gitmektedir. Misyon teolojisinde gözlenen bu ani değişiklik, kilisenin literatürüne yeni terminolojiler kazandırmaktadır.

Halbuki katolik kilisesi konsil öncesinde misyonların hedefini "kiliseyi bir bitki gibi büyütmek" olarak algılamıştı. Mesela etkili *Islamocristiana* dergisinin editörü M. Borrmans'a göre aslında karakteristik açıdan II. Vatikan sonrasında katolik kilisesi, misyon konusundaki geleneksel görüşünü reddetmedi; sadece ona diyalog, enkültürasyon gibi yol açıcı başka terimler ekledi[184].

Vesikalara göre dinlerarası diyaloğa girmek ile İsa Mesih'in öteki insanlara ulaştırılması, artık kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunun iki önemli unsuru olmuştur.[185] Dinlerarası diyalog, akademik bir eksersiz, amacı olmayan felsefi veya teolojik bir tartışma değil, hıristiyanlar için kurtuluşa dair bir diyaloğdur. Çünkü İsa Mesih'e iman; sosyal hizmeti ve beşer hürriyetini desteklemeden, İsa'ya daveti icra etmeden, litürjik ibadet, tefekür, ökümenizm ve dinlerarası diyaloğa imkan vermeden tam olarak yerine gelemez[186]. Buna son zamanlarda papalık diyalog konseyi başkanı Francis Arinze de açıkca işaret etmektedir; *"dinlerarası diyalog iman hayatının*

184 Dupuis, a.g.e., 207.

185 Maurizio Borrmans, *"Islam e Christianesimo-Le Vie del Dialogo"*, Milano 1993, 224.

186 Fransiz Arinze, "Interreligious Dialogue: Problems, Prospects and Possibilities", *Pro Dialogo*, (1987), XXII, 256.

marjinal bir parçası veya onun dışında bir şey değil, tamamen onun odağındaki bir parçadır[187].

Neticede dinlerarası diyaloğun geleceğini belirleme yine misyoloji içinde bilhassa kilise misyonu içinde değerlendirecek önemli bir konudur. Katolik dünyası, dinlerarası diyaloğun teoloji içindeki yerini belirledikten sonra öteki her bir dinle diyaloğun temel teolojik çatısını oluşturmak için harekete geçecektir. Temel hedef, kesinlikle hıristiyanların diyaloğa girme sebeplerinde zikredilecek olan amaçların gerçekleştirilmesidir. Misyoloji, bu konuda alabildiğine geniş bir çalışma sahası sunmaktadır. Yine gelecekteki misyoloji, kendisine bağlı bir *dinlerarası diyalog teolojisi* ortaya çıkarmak için katolikleri baskı altına alacaktır. Gelecek asırlar hıristiyanların bilhassa semitik dinler (Yahudilik ve İslâm) başta olmak üzere dünya dinleriyle diyalog asırları olacaktır. Bilhassa katolik teologlar içinde öteki dinlerde kurtuluşun imkanı üzerinde çoğulcu(pluralism) görüşe doğru kaymalar yaşanabilecektir.

Diyaloğun hıristiyanlar içindeki bir önemli seyri de enkültürasyon içinde yaşanabilecektir. Dünya dinlerini daha doğru ve ilk elden tanıma fırsatını yakalama fırsatını çok iyi değerlendiren hıristiyanlar, özellikle teoloji ürettikleri ve ismine de dinler teolojisi adını verdikleri paradigmalarını daha özele indirgeyeceklerdir. Böylece hıristiyanlar, her bir din için özel bir din teolojisi hatta diyalog teolojisi geliştirebileceklerdir.

Bilhassa katolik dünyasının gelecekte toplamayı düşündüğü konsilin öteki dinlere ve onlarla diyaloğa büyük ağırlık vereceği kesindir. Gelecekte toplanacak mesela III. Vatikan Konsili, katolik kilisesinin kendini daha iyi ifade etmesini sağlayacak tedbirler alacaktır. Katolik müminler için ilmihal (catechism) çıkaran kilise tüm insanların problemlerini aynı zamanda hıristiyanların da paylaştığı sorunlar olduğunun farkına gittikçe daha çok varmaktadır. Geçmişte sosyal bilimlerin din bilimlerinin doğmasına ve gelişmesine dayanak ol-

187 Arinze, "(Addressing Speech)", *Pro Dialogo*, 1999/2, 190.

ması gibi, gelecekte de bu ilimlerin hıristiyanların öteki dinlere yönelik araştırmalarda daha fazla uygulanması mümkün olabilecektir[188].

c. Diyaloğun Ruhaniyeti (The Spirituality of Dialogue)

Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili (PCID), dünyanın pek çok yerinde faaliyet gösteren piskopos konferanslarının diyalog konusundaki yerel fikirlerini değerlendirmek ve onları daha dinamik olarak diyaloğa katılımcı yapmak maksadıyla 10 Nisan 2001 tarihinde *Diyaloğun Ruhaniyeti* adlı bir döküman yayınlamıştır. Dokümanın hazırlanışı, Kasım 1995'de toplanan PCID'nin genel kurul toplantısının ana konusu olan *ruhaniyetin diyaloğu* başlığına kadar gider. PCID'nin 1998 tarihli genel kurulunda ise bu konunun ikinci kısmı yani 2000 yılına hazırlıkla ilgili çabalar tekrar ele alınmış ve bu toplantı sırasında ruhban üyeler, Kardinal Arinze'den yeryüzündeki tüm katolik piskopos konferanslarından *diyaloğun ruhaniyetine* yönelik düşüncelerini kaleme almalarını rica etmesini teklif ettiler. Konsil başkanı kardinal Arinze, 3 Mart 1999 tarihinde her bir piskopos konferansına özel bir mektup yazarak bu öneriyi yerine getirmiş ve sonuçta bu kurumlardan 23 tanesi cevap yollamıştır. Daha sonra bu yanıtlar konsilin kurduğu özel bir komisyon tarafından değerlendirilmiş ve dokümana son şekli verilmiştir[189].

Dünya üzerindeki pek çok katolik teşkilatı (Roman Curia) adeta genel bir diyalog görüşü olarak bu dokümanı önemsemektedir. Burada pek çok piskopos, bizzat gözlemlemektedir ki *dünya üzerinde dinlerarası inanç ve duygu alanında büyük değişimler yaşanmaktadır.* Yine piskoposlar, kişisel tecrübelerine dayanak dinlerarası diyalog konusunda gittikçe artan bir

188 Mohammed Arkoun, "Is Islamic Threatened by Christianity?", *Christianity Among World Religions*, ed. Hans Küng -Jürgen Moltman, Maryknoll 1986, 53-56.

189 Micheal L. Fitzgerald, "A Christian Spirituality of Interreligious Dialogue", *Pro Dialogo*, 2002/1, sy. 109, 123-124.

oranda kurumsal gelişmeler yaşadıklarını ve diğer din mensuplarıyla ilişkilerinde bu kurumlardan azami olarak faydalandıklarını rapor etmektedirler. Hatta diyalog konusunu daha düzenli hale getirmek için piskopos konferanslarının yetkili organlarından olan Ökümenik ve Dinlerarası İlişkiler için Piskoposlar Komitesi (BCEIA) adlı birim, kendi bünyesi içinde dinlerarası diyaloğa dair bir alt komite kurmuştur. BCEIA, bu alt komite yoluyla piskoposların bağlı bulundukları ülkeler bazında katolik dünyasının yerel diyalog programlarını koordine etmek ve daha özgün ve daha fazla enkültüre edilmiş bakış açıları sunmak için teolojik katkılar sağlamak istemektedir. Buna bağlı olarak bu alt komite; a. Müslümanlar, budistler, hindular, yerli halklar başta olmak üzere tüm diğer din mensuplarıyla yapılan dünya çapındaki diyalog faaliyetlerini yıllık olarak BCEIA'ya özel raporla değerlendirmektedir. b. Ruhbanların dinler, dinlerarası ilişkiler ve diyalog konularında eğitilmelerini yakından takip etmekte ve onlara diyalog gündemi belirlemede ve ortaya çıkan zorlukları aşmada önemli yardımlar sunmaktadır. c. Dinlerarası diyalog ve dinlerle ilgili önemli konularda BCEIA tarafından istenen cevapları, değerlendirmeleri ve gerekli malzemeleri temin etmektedir. d. Dinlerarası diyaloğu ve dinlerarası anlayışı teşvik eden etkili programlar için yeni ve yapıcı metotlar geliştirmektedir. Söz gelişi bu amaçlar doğrultusunda çalışan Filipinlerden gelen bir rapor açıkca göstermektedir ki Filipinler'deki yerel kilise bünyesinde piskoposlara ait ruhban birimleri, o yerin müslüman alimleriyle ortak bir diyalog forumu kurmuş ve bu forum, doğrudan Dünya Barış Federasyonu'na üye olarak küresel boyut kazanmıştır[190].

Dokümana göre pek çok katolik grup, (söz gelişi Cizvit merkezleri, Scarboro Yabancı Misyonu) yerel din mensuplarıyla iyice diyaloğa girmiş durumdadırlar. Her kilise kurumu, kendi kuruluş perspektifinden diyaloğa değişik katkılar sağla-

190 Felix A. Machado, "A Summary of Reports by the Members: Interreligious Dialogue, Promoted by the Church", *Pro Dialogo*, 2002/1, sy. 109, 125-126.

maktadır. Bu doküman, ayrıca açık bir dille ruhban olmayan hıristiyanların da kurumsal veya kurumsal olmayan bir tarzda, ruhbanların yanında diyaloğa aktif olarak katılmalarını istemektedir. Öyle ki Hong Kong'dan gelen raporda o bölgenin yerel kilisesi, *"diğer insanlarla diyaloğ yaparken İsa Mesih'in Müjdesi'ni açıklamaktan korkulmamasını"* öğütlemekteyken, Nijerya'daki yerel kilise ise bir çok siyasi nedenden dolayı resmi olmayan diyalog faaliyetlerinin daha verimli geçtiğini belirtecektir. Hatta Nijerya katolik cemaati, bu tür gayr-ı resmi diyalog faaliyetleri yoluyla müslümanlarla veya diğer yerel din mensuplarıyla İncil'in özünü paylaştıklarını açıklamaktadır[191].

Konsil dokümanına göre yerel katolik kiliseleri, aynı zamanda yeni okullar açmakta ve buralarda farklı din mensupların öğrenim görmelerine imkan sağlamaktadırlar. Öyle ki buraya giden öğrenciler, *İncillerden gelen verimli değerleri eğitim atmosferinde almaktadır.* Hatta bu okullar, dinlerarası diyaloğun kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunun bir parçası olması gerektiğini açıkca göstermektedirler[192].

Bu doküman bize göstermektedir ki yerel kiliseler, diyalog faaliyetlerinde Vatikan'a hayati katkılar ve pratik bir dinamizm kazandırmak arzusundadırlar ve mezkur yerlerdeki hıristiyanların daha aktif olarak kilise misyonunda önemli roller oynamasına önayak olmaktadırlar. Zaten diyaloğla ilgili diğer konsil dokümanları tamamen Roma'da hazırlanırken, *diyaloğun ruhaniyeti* belgesi ise bir anlamda ruhbanların "yaşayan diyalog tecrübelerinin" birer rapor halinde ana kiliseye sunulduğu ve aşağıdan yukarıya giden ve bizzat yerel kiliseler tarafından işlenmiş pratik faaliyetleri kapsamaktadır. *Öyle ki bu doküman yoluyla dünyamız, küresel bir sarmal halinde ruhban hiyerarşisi altında yıllık olarak adeta karış karış "taranmakta"; insanlar arasındaki kültürel temaslardan teolojik sorunlara kadar çeşitli konular Katolik Kilisesi tarafından gözardı edilmeden eklesiyolojik açıdan değerlendirilmektedir.*

191 Machado, a.g.m., 126-128.
192 Machado, a.g.m., 129.

B. Protestan ve Ortodoks Vesikalarında Diyalog ve Misyon

Dünya Kiliseler Konseyi (WCC), daha önceki protestan misyoner konferanslarının yerini almak üzere 1948'de kurulan ve çoğunluğu protestan kiliselerin oluşturduğu ama Rusya, Romanya, Bulgaristan ve Polonya gibi ortodoks kiliselerin de üyesi olduğu[193] ve en az katolik kilisesi kadar dinlerarası diyaloğa önem veren bir diğer hıristiyan kurumudur[194].

Kuruluşunu takip eden süre içinde dinlerarası diyalog konusunda bir müddet tereddüt geçiren WCC, 1968 yılında Upsala'da dördüncüsü yapılan toplantısında, *bir hıristiyanın diğer dinlere mensup veya herhangi bir dine iman etmeyen insanlarla karşılaşmasının kesinlikle diyaloğa dayalı olması gerektiği* vurgulanmıştır. Öteki insanlarla yapılacak bir diyalog, İsa Mesih'in eşsiz oluşunun reddedilmesi veya Mesih'e iman etmekten vazgeçilmesi anlamına da gelmez. Aksine hıristiyan bir kimse, diyaloğa girerek hem insanlıkla Tanrı karşısındaki zayıflığını ve günaha düşmesini paylaşmakta, hem de kilisenin topluma hizmeti konusunda bulduğu yeni imkanları, onlarla ortak kullanmaktadır. WCC, bu toplantıda diyaloğun hıristiyan inancına meydan okuduğunu kabul etmekle birlikte, *İsa'nın genelde diyalog yöntemiyle ötekilerle konuştuğunu* ileri sürmektedir. Ancak yine de diyalog ile dini açıklama işi aynı değildir. Biri ötekini tamamlamakta ve böylece de diğer insanlara iman şehadeti tam olarak gerçekleşmektedir[195].

İsveç, Uppsala toplantısı daha çok yeniden gözden geçirilmiş bir misyoner tavrın öteki dinlere nasıl uygulanabileceğini ele almıştı. Bunun en önemli sonucu olarak teolog Carl F. Hallencreutz, 1970 yılında "Öteki Din Mensuplarına Yeni Yaklaşımlar" (New Approaches to Men of Other Faiths) adıy-

193 Marlin VanElderen, *Introducing The World Council of Churches*, Geneva 1990, 4-28.

194 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, V.

195 *Uppsala 68 Speaks- Reports of Sections* Geneva 1968, 29.

la çok önemli bir vesika yayınladı. Bu kitap, Hendrik Kreamer'in öteki dinlere dışlamacı yaklaşımının artık protestan kiliseler için model olamayacağını belirterek[196], insanların müşterek bir ailede iletişime her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduklarını, gittikçe sekülerleşen dünyada Hıristiyanlığın önündeki tek çıkar yolun diyalog olduğunu vurgulamaktadır[197].

1970 yılında yayınlanan WCC İcra Komitesi belgesi, diyaloğa daha pozitif yaklaşmakla birlikte, hala misyonun yerini belirleme konusunda muğlaklığını korumaktaydı. Belgeye göre gerçek bir diyalog, sadece dine dönüşü (hidâyeti) hazırlamaz, aynı zamanda korkuyu ve güvensizlikleri gideren bir ilişki olarak birlikte yaşamı ve birlikte hareket etmeyi de içine alır[198].

WCC, 1971 yılında Addis Ababa toplantısında ise diyaloğu kilise için kaçınılmaz, çok önemli ve tam bir fırsatlar ilişkisi olarak tanımlamıştır. Yine bu toplantıda alınan kararlara göre diyalog, sadece basit bir sohbet toplantısı değil, hıristiyan inancının ötekilere gösterilmesini sağlayan canlı bir süreçtir. Addis Ababa toplantısına göre diyalog insanların çoğulcu cemiyet içinde müşterek menfaatlerini gerçekleştirebilirken, aynı zamanda, hıristiyan inancının öteki kültürlere daha kolay nüfuz etmesini sağlayabilir[199].

Bu bağlamda 1971 Addis Ababa toplantısı, WCC için diyalog yolunda önemli bir kavşak noktasıdır. Çünkü nihayet bu toplantıda konsey, kendi bünyesinde bir diyalog birimini kurmayı başarabildi[200]. Dünya Kiliseler Konseyi'nin oluşturduğu bu birimin amaçları, şu dört noktada toplanabilir:

---

196 Carl F. Hallencreutz, *New Approaches to Men of Other Faiths*, Geneva 1970, 21-29.

197 a.e., 56-59.

198 Jutta Sperber, *Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin/ New York 2000, 249-250.

199 a.e., 250.

200 Marcus Braybrooke, *Inter-faith Organizations,(1893-1976): An Historical Directory*, New York- Toronto, 1980, 91.

1. Hıristiyanların öteki dinlere mensup insanlarla diyaloğlarını, mahalli, bölgesel ve milletlerarası olmak üzere geliştirmek,
2. Üye tüm kiliseleri dinî çoğulculuk ortamında desteklemek,
3. Dinlerarası diyaloğun teolojik açıdan ortaya çıkacak problemlerini çözecek düşünceler üretmek,
4. Hıristiyan iman şehadeti ve hayatı için diyaloğun tezahürlerini keşfetmek[201].

Bu alt-birimin ilk işi, hıristiyanlar ile hıristiyan olmayan dinlere mensup insanlar arasında yakın ilişkilerin ikamesi olmuştu. Bunun yanında önemli bir takım kitaplarda yayımlandı. Bunların en meşhuru, "Komşumun ve Benim İnancım" (My Neighbour's Faith –And Mine) adlı kitaptır. Bu eser, hıristiyanların sosyal açıdan dinî çoğulculuğun farkına varmalarına ve öteki "dinlere yeni bir yaklaşım" sergileyerek onlarla karşılıklı ilişki kurmalarına yardımcı olmak istemektedir. Kitaba göre *hıristiyanlar, komşusu olan öteki din mensuplarına iman şehadetini yansıtmalı; onlara örnek bir hıristiyan olmalı ve böylece diyalog ortamında misyonu icra etmelidir*[202].

Böylece bu dönemlerde WCC'nin diyaloğa teolojik temeller bulmaya çalıştığını görmekteyiz. Mesela WCC'nin Merkez Komitesi'nin 1974 tarihli Batı Berlin toplantısı, *diyaloğu, uzakta olanları yakınlaştıran basit bir hobi olarak değil, ökümenik öneme sahip bir ilgi olarak değerlendirmektedir*[203].

1974 de Hindistan Yeni Delhi'de yapılan WCC diyalog çalışma toplantısı ise diyaloğun gelecekteki yönünü belirlemeyi amaçlamıştı. Bu toplantı aynı zamanda üç diyalog çeşiti üzerinde anlaşma sağlamıştı; *teolojik* kavramlara dayalı diya-

---

201 Michael Louis Fitzgerald, "Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni", *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini, Milano 1992, 91.

202 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Genova ts., VI.

203 Sperber, a.g.e., 253.

log, *dinî tecrübelere* dayalı diyalog ve *sosyo-politik* diyalog. Zaten bu yıllarda WCC'e göre çoğulcu cemiyetin problemlerini dikkate almayan hiçbir kilise programı başarıya ulaşamayacaktır[204].

WCC'nin 1975'de yaptığı Nairobi Genel Kurulu, diyalog ile misyon arasındaki ilişkinin hala bir problem olduğunu göstermektedir. Nairobi toplantısına göre misyon bir amaçtı ve bu amaç, çok önemli bir meydan okuma olan çoğulculuk meselesini gözardı etmeden kesintisiz sürdürülmek zorundadır. Zira alınan karara göre kilise çoğulculuğu dikkate almazsa hiçbir işinde başarıya ulaşamaz[205]. Ancak Avrupalı, özellikle Kuzey Avrupa ülkelerindeki Evanjelik kiliseler, bu toplantı sırasında diyalog ile misyonun uzlaşabileceği konusunda derin şüpheler içindeydiler ve diyaloğun, kilisenin misyonuyla çeliştiği kanısına varmışlardı. Ancak müslümanlarla birlikte yaşayan hıristiyanlar ise diyaloğun yararından bahsetmekteydiler. Bunlar için *diyalog, diğer insanlara yönelik olumsuz tavırların veya yanlış hıristiyan imajlarının düzeltilmesi için bir fırsattır. Bir diğer görüş ise uzlaştırmacı olmak niyetindeydi ve teolojik değil sadece sosyolojik diyaloğun meşru olmasını savunmaktaydı. Zira onlara göre diğer insanlarla girilecek diyaloğun tek bir hedefi olmalıydı; o da onları hıristiyanlaştırmak için onlarla diyaloğa girerek onları yakından tanımak*[206].

WCC'nin 1977 yılında Tayland, Chiang Mai'de yaptığı bölgesel çalışma toplantısında, diyaloğun misyonla ilişkisi, hala tartışma konusunu oluşturmaktaydı. Toplantının sonuç raporu, cemiyet, diyalog, misyon/hıristiyanlaştırma ve senkretizm gibi konuları ele almaktaydı. Bu raporda bilhassa hıristiyanlaştırma süreci "iman şehadetinde bulunma" şeklinde yeniden yorumlanmak istenmişti. Aynı yıl WCC'nin Cenevre'de yaptığı Merkez Komite toplantısında Chiang Mai raporu ele alınmış ve *diyalog ile iman şehadeti terimlerinin bir-*

204 Sperber, a.g.e., 254.
205 Sperber, a.g.e., 255; Mahmut Aydın, a.g.e., 213-218.
206 Sperber, a.g.e., 255-256.

birleriyle çelişmediğini belirtmişti. Yine bu toplantıda WCC, diyaloğun kesinlikle hıristiyanların ötekilere şehadet götürme görevlerinin değerini düşürmediği savunmuştu[207].

WCC'nin en önemli vesikası, ilk defa 1979 yılında yayımlanan *"Yaşayan İnançların ve İdeolojilerin İnsanlarıyla Diyaloğun Anahatları" (Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies)* adlı eserdir. Bu eser, temel diyalog-misyon ilişkisini teolojik açıdan ele alarak ilgimizi çekmektedir. *Cemiyet içinde diyaloğun* ele alındığı vesikanın giriş bölümünde günümüzde hıristiyanların gittikçe artan bir oranda öteki dinlere mensup kişilerle yaşamak zorunda kaldığını ifade eder. Hıristiyanlar, insanların oluşturduğu bu toplumda ortak bir insanlık mirasına sahip olurken onlardan farklı bir mesajı kendi aralarında paylaşırlar. Hıristiyanların böyle bir ortamda hem bir insan hem de hıristiyan olarak dindarlıklarını yaşamaları gerekir. Hıristiyanlar, İsa Mesih'in bahsettiği dünyayla uyumlu olma ve ötekilerin hidâyetini ümit etme gibi lutufların ışığında diyaloğa katkıda bulunmalıdırlar. Böylece onlar, *diyalog ortamıyla insanlar arasındaki ayrılıkların, sınıflara bölünmelerin, inanç ihtilafların ve çektikleri ızdırapların nedenlerini araştırabilirler*[208].

Bu kitap, aynı zamanda hıristiyanların öteki din mensuplarıyla girdikleri diyalog türlerini de ele almaktadır. Buna göre hıristiyanlar, çoğulculuğun problemlerinin ele alındığı *"hayat diyaloğu"* ve *"organizeli diyaloglara"* girebilirler. Organizeli diyaloglar üç türdür; eğitim, aile, devlet-din gibi *sosyolojik konuların* ele alındığı diyalog, teolojik veya felsefî problemlerin veya konuların ele alındığı *akademik diyalog* ve dinî tecrübelerin ele alındığı veya ruhbanların girdiği *ruhanî diyalog*[209].

Kitabın birinci bölümü, insanlığın oluşturduğu grupları ele almakta ve insanların pek çok suni bölünmüşlüklerinin

207 Sperber, a.e., 257-260; Mahmut Aydın, a.g.e., 221-225.
208 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Cenevre 1979, 1-2.
209 a.e., VII.

ardında aslında tek bir insanlık ailesinin bulunduğunu belirtmektedir. Hıristiyanlığın temel öğretileri ışığında insanlığı değerlendiren bu bölüm, her bir insan topluluğunun ötekilerden farklı, ama kendileri için önemli değerler taşıdığını ve insanların ortak kimliklerinin uzun bir tarihî miras ile oluştuğunu ifade etmektedir[210].

Kitaba göre insanların birbirleriyle ilişkiye girme zorunlulukları çağımızda tabiî olup bu, hıristiyanlara ötekilerle karşılıklı ilgi duyuş içine girmelerini ve öteki insanlara yönelik pastoral görevlerinin şiddetle hatırlatılması anlamına gelmektedir. Zaten, hıristiyanlara göre Tanrı'nın insanlık ailesini bu kadar çeşitlilikte yaratması, onun sevgisinin genişliğinin işaretidir. İnsanlar, bu zenginlikten dolayı ona şükretmelidirler. Bu yüzden hıristiyanlar, barış, özgürlük, adalet ve uzlaşma yollarında çalışırken, toplumsal gelişim içinde çıkacak sorunları çözebilecek yeni tecrübe arayışlarını, insanlık adına yine *öteki insanlarla birlikte çalışarak* ve *onlarla karşılaşarak* gerçekleştirebilirler. Hıristiyanlar için insanlığın oluşturduğu aile yapısı ve düşüncesi, Tanrı'nın tüm insan cemiyetleri üzerindeki mutlak hakimiyeti düşüncesinden ileri gelmektedir[211].

Vesikaya göre çoğulcu bir atmosferde İncil, *herhangi bir kültürün tekelinde değildir.* Buna karşın o, Kutsal Ruh'un ilhamıyla kendi ışığını herkeste ve herşeyin üzerinde parıldatır. İncil, günahkar hıristiyanların fesada uğramasını hoşgörmez, aksine onları tevbe ve itirafta bulunmaya, İsa Mesih'te hayatlarını yenilemeye davet eder. Zaten kilise, kelimenin tam anlamıyla İsa Mesih'te tecelli eden Tanrı'nın kurtarıcı faaliyeti vasıtasıyla insanlığın yeniden onarılmasında, birbirleriyle uzlaşmasında ve birlikte oluşlarında önemli görevler üstlenen bir sakrament demektir[212].

Dinlerarası diyaloğun değerlendirildiği en önemli kısım, ikinci bölümdür. Vesika *diyaloğun sebepleri* alt başlığıyla diya-

210 a.e., 3-4.
211 a.e., 5-6.
212 a.e., 7.

loğa girmenin gerekçelerini açıklar; buna göre diyaloğun toplum içinde diyalog olması gerektiğini belirten kitapçık, günümüzdeki hıristiyanların çok dinli ve karma bir toplumda yaşamaya alıştıklarını ve öteki din mensuplarıyla komşu olmayı yavaş yavaş öğrendiklerini anlatır. Bu durumun aslında *pratik bir diyalog türü olduğunu ve bu diyaloğun da hayatın getirdiği sosyal, politik, ekonomik hatta en önemlisi sıradan sorunlarla meşgul olabildiğini ifade eder*[213].

Esere göre *toplumdan başka diyaloğu çok iyi tanımlayacak bir şey yoktur*. Dahası toplum onu tasvir ve tecrübe edebilir, hatta bir yaşam şekli olarak geliştirebilir. Çünkü insanlar, doğal olarak sohbet eder, bilgi alış-verişinde bulunur, tartışırlar. Ancak bunların hepsi yine de diyalog değildir. Diyalog, bir süreç olarak karşılıklı konuşmaları ve ilişkileri daha derin karşılaşmalara götürür, açık olmayı, hatta karşılıklı endişelere girmeyi gerçekleştirir. Böylece on emir'de zikredilen "komşuna karşı yalan şehadette bulunmayacaksın" öğretisi ifa edilmiş olur[214]. Böylece kişiler, birer insan olarak konuşmayı, sohbet etmeyi, bilgi alış-verişinde bulunmayı ve tartışma yapabilmeyi öğrenmiş olacaklardır. Esere göre *diyalog, hıristiyanların farklı dinler ve ideolojilerden komşularına bakışlarını değiştirmemeyi sağlayan en önemli araç olarak karşılıklı güven ve saygıya götüren en önemli dayanaktır*. Diyaloğun sevgi karakteri, İsa'da tecrübe edilen sevgiye şahitlik etmektedir. Böylece hıristiyanların kendi iman şehadetlerini ötekilere taşımak için diyalog kesinlikle zaruridir[215].

Bu anlamda diyalog, hıristiyan hayatı içinde farklı ve haklı bir yere sahiptir. Diyalog ile hıristiyanlar "insanların aldatıcılıkları, kurnazlıkları ve sapkınlıkları ile yalpalayan çocuklar olmamak, ama sevgide samimi davranarak Mesih'e doğru ilerlemek ve gelişmek" isterler[216]. Bundan dolayı hıristiyanlar, diyaloğa İsa Mesih'e olan tam imanlarından dolayı gi-

213 a.e., 9-10.
214 Tesniye, 5/20; a.e., 10.
215 Levililer, 19/18; a.e., 10-11.
216 Efesoslulara, 4/14-15.

rerler. Diyalog, dindar hıristiyanlara, Mesih'e olan imanlarını tüm dünyaya tam olarak gösterme (şehadetlikte bulunma) fırsatını verecektir. Böylece, İsa Mesih tüm dünyaya ilan ve itiraf edilmiş olacaktır. Sonuçta hıristiyanlar, tüm insanlara diyaloğun sahte bir taraftarı değil, onun gerçek, kutsal yolcuları olduklarını göstermek isteyeceklerdir[217].

Bu teolojik dayanaktan yola çıkarak denilebilir ki hıristiyanlar öteki din mensuplarıyla diyaloğa girdiklerinde Tanrı'nın onlardaki faaliyetlerini sormaktan çekinmez. Onlar bu soruları sadece teorik olarak sormazlar. Aynı zamanda milyonlarca insanın hayatında Tanrı'nın değişik yollarla neler yaptığını öğreneceklerdir. Bu yüzden sadece dini sistemlerin veya ideolojilerin ele alındığı bir diyalogdan ziyade öteki dinlerin inananlarını taraf kabul eden bir taraf olmak daha doğrudur. Bu öteki dinleri veya ideolojileri inkar etmek değildir. Çünkü öteki dinlere mensup dindarlarla diyalog, daha pratik ve daha "toplumun içinde olan bir diyaloğu" anlatır[218]. Kitap bundan sonra katolik diyalog yaklaşımını tenkit ederek öteki din mensuplarına "anonim hıristiyan" denmesini, öteki dinlerdeki "hıristiyan varlığı" ve onlarda "saklı Mesih" olduğu iddialarını uygun bulmadığını açıklar. Ona göre bunlar ötekilere önyargı beslemektir[219].

Yine bu vesika, dinlerarası diyaloğun amacının diyaloğun asgari müşterek paydalara çekilmesini sağlamak veya dinler arasında mukayese yapıp sembolleri ve kavramları tartışmak olmadığını savunur. Buna göre diyalog, insan hayatında görünen en derin ruhanî tecrübelerin ve manevî bakış açıların karşılıklı olarak doğru bir şekilde karşılaşması ve paylaşılmasıdır[220]. Böylece vesika, John Hick gibi çoğulcuların diyalog anlayışlarını tenkit etmekte ve dinî tecrübe diyaloğuna atıflarda bulunmaktadır.

Kitap, son olarak WCC'nin üyesi olduğu kiliselere diyalog

217 a.e., 11.
218 a.e, 11.
219 a.e., 11-12.
220 a.e., 13.

konusunda tavsiyelerde bulunmaktadır. Buna göre kiliseler, farklı din ve ideolojilere mensup komşularla diyaloğa girme yollarını araştırmalı, teolojik, dinî, siyasi ve sosyal konular mutlaka onlarla birlikte planlanmalıdır. Diyalog katılımcıları, bulundukları bölgenin mahalli, kültürel, ideolojik konumlarını gözardı etmemelidirler. Yine katılımcılar, kendilerini özgür bir şekilde tanımlamalı, eğitim ve radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçlarından ortak istifade edip karşılıklı anlama ve bilgilenmeyi geliştirmelidirler[221].

1986 yılında yapılan bir toplantıda, dönemin WCC Genel Sekreteri Emilio Castro, diyaloğa teolojik anlam verecek hipotezlere veya modellere ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Ona göre bu özel çabalar, bilhassa diyalog toplantılarına ökümenik ve misyoner tavırlar bulmaya yardımcı olabilecektir[222].

WCC, İsviçre Baar şehrinde Haziran 1990 tarihinde yapılan müzakere toplantısında dinî çoğulculuk konusunda önemli bir vesika yayınlamıştır. Vesikaya göre dinî geleneklerin çoğulculuğu, hem Tanrı'nın insanlarla veya milletlerle ilişkiye girdiği yolların çoğulculuğudur, hem de insanlığın zenginliğinin ve çeşitliliğinin doğal bir tezahürüdür. Tanrı, bu dinler yoluyla hıristiyanlara insanların hakikat arayışlarının, hikmeti öğretmelerinin, sevgilerini tecelli etmelerinin yanında olduğunu göstermektedir. Çünkü hikmet, basiret, bilgi, kutsallık ve sevgi gibi değerler, Kutsal Ruh'un insanlara bahşettiği armağanlardır. Hıristiyanlar Kutsal Ruh'un faaliyetlerini insanlarla diyaloğa girerek öğrenebilirler[223].

Bunlara ilave olarak WCC, eğitim yoluyla da üyelerini diyalog konusunda bilinçlendirmeye çalışmaktadır. Mesela,

---

221 a.e., 16-21. Roma Katolik Kilisesi de benzer amaçlar için kitle iletişim araçlarından faydalanmak ve bu iletişim araçlarının meydan okumalarına karşı önlemler almak için uğraş vermektedir. Geniş bilgi için Polycarp Pengo, "The Use of Modern means of Communication to Promote Inter-religious Dialogue: Challenges and Possibilities", *Pro Dialogo*, 2003/3, sy. 114, 367- 369.

222 Sperber, a.g.e., 270.

223 Hans Ucko, "Introduction to The Bossey Workshop What Difference Does Religious Plurality Make 17-22 April 1999", *Current Dialogue* 35, sy., 2/ 1999, 50.

19-23 Ekim 2000 tarihleri arasında *Eğitim ve Ökümenik Formasyon Birimi* ile *Dinlerarası İlişkiler Bürosu*'nun ortak çalışması olan bir müzakere metni yayınlandı. Bu metin aynı zamanda WCC'nin dinlerarası diyaloğa yönelik en son değerlendirmelerini içermesi bakımından önemlidir. Bu değerlendirme metnine göre; Hıristiyanlığın (Protestanlığın) dinlerarası diyaloğa girme konusunda bazı engelleri vardır; bunlar, dinler arasındaki dışlamacı hakikat iddiaları, kilise tarihinde görülen anti-semitik, sömürgeci, mezhep ve cinsiyet ayırımına bağlı hareket ve görüşler ile teolojik açıdan hıristiyan kültürünün üstünlüğü iddialarıdır. Metne göre hıristiyan gençlere bu engelleri aşmak için, öteki din mensuplarıyla yüzyüze karşılaşma ve bilhassa ötekilerin neden farklı olduğunu bilme fırsatını vermek gerekir. Yine dinî farklılıkların bilinmesi için gerekli uygun ortamı sağlamak, farklı dinî tecrübelerin ifadesine imkan vermek ve onlara saygı göstermek bunun yanında farklı kimliklerin korunması için ötekilerle ortak çalışmak zorunludur[224].

Bunun yanında WCC, diyaloğa teolojik bir anlam verme konusundaki teolojik endişeleri gidermek için Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili ile yakın işbirliğine girme hevesindedir. Zaten bu gibi ortak toplantılar, yaklaşık yirmi beş yıldır devam etmektedir. Her iki hıristiyan mezhebi de diyalog konusunda bu gibi toplantılar düzenleyerek veya bilgi, kitap veya öteki yayınların alış-verişinde bulunarak işbirliğini sürdürmektedirler. Bu toplantıların en önemlisi, 1988 yılında Roma'da yapılmış ve her iki taraf, hıristiyanların yahudiler ve müslümanlarla diyalog imkanlarını ve problemlerini müzakere etmişti. Ertesi yıl benzer bir toplantı, WCC'nin Cenevre'deki merkezinde yapılmış ve farklı din mensuplarının ortak ibadet etmeleri konusunda "hıristiyan mezheplerin ortak görüşünü tesbit etmek amaçlanmıştı[225].

224 "A Consultation on Concept on Teaching and Learning in Religions"- Teaching Christianity in Dialogue with Other Faith Traditions, *Current Dialogue*, December 2000, 39-41.

225 Sperber, a.g.e., 314, 351.

Bu fikirleriyle WCC, diyaloğa teolojik anlam bulmak ve onun misyonla ilişkisini belirlemek için çok uğraş vermesine rağmen, bu konuda yeterince başarı olduğunu söylemek şimdilik mümkün görünmemektedir. Yaklaşık 2003'den beri WCC, İman ve Düzen birimi, Dünya Misyonu ve Evanjelizm birimi, diyalog alt birimiyle ortak çaba içerisine girerek, dinlerarası diyaloğa teolojik bir bakış açısı vermek için gayret etmektedir. Bu üç alt kurum, hıristiyanın dinî çoğulculuğa doğru bir bakışla yaklaşmasını ve diyaloğa teolojik bir gündem kazandırmak için katolik, babtist, ortodoks, pentakostal, methodist gibi mezheplerden de faydalanmak istemekte; misyoner, pastör, sistematik teolog, teoloji eğitmeni, rahip gibi değişik hıristiyan din adamlarından istifade etmektedir. Ortaya çıkacak olan doküman, 14-23 Şubat 2006'da Brezilya'nın Porto Alegre şehrinde düzenlecek olan IX. WCC Kongresi'ne sunulacaktır. Ancak WCC'den gelen ipuçları *konukseverliğin yani sosyal çoğulculuğun kesinlikle dinlerarası teolojik işbirliğinin önüne geçeceği* şeklindedir. En azından WCC'nin organı *Current Dialogue*'n editörü Hack Ucko'ya göre diyalog, dinlemeye, konuşmaya açıkken, konukseverlik bundan daha fazla olumlu şey içerir. Söz gelişi bu tavır, birinin evine rahatlıkla girmeyi bile sağlar veya o birinin kendi evinize gelmesine imkan verir. Yine konukseverlik, yabancıyı komşu kılar ve ona yiyeceği gıdayı ve dinleneceği yeri sağlar[226]. Ucko'ya göre Aziz Pavlus bile komşuluğa ve konukseverliğe vurgu yapar: "Konuksever olmaktan geri kalmayın. Çünkü bu sayede bazıları bilmeden melekleri konuk ettiler"[227].

Aslında WCC için diyalog, ötekilerle gerçekleşen pratik birlikteliklerin veya ortak sorunların yansıtıldığı karşılaşmalar olduğundan onun teolojik açıdan tanımlanması ciddi bir problemdir. Hem diyaloğun gerekliliğine inanıp hem de öteki insanların kurtuluşunu arzu etmesine rağmen konsey, diyaloğa girmenin öteki dinleri "dolaylı yoldan tanımak" anlamına ge-

226 Hans Ucko, " Editorial", *Current Dialogue* , sy. 44 (December 2004), 2-3.
227 İbranilere, 13/2.

lebileceğinden büyük endişe etmektedir. Yine konsey, "eğer, ötekiler açısından diyalog, temelde misyona karşı bir karşılaşma ise bu ortamda ötekilerin dinlerini değiştirmesini ve İsa'ya "dönmesini " onlardan istemek bir çelişki olabilecek midir?" sorusuna hala sağlıklı bir cevap bulabilmiş değildir.

Bu gibi edişeleri gidermek için protestanlar da, tıpkı katolikler gibi diyaloğun teolojik anlamını derinleştirmek için özel bir teoloji, *diyalog teolojisi* geliştirmek istemektedirler. Bu çabalar şimdilik protestan çevrelerde biraz abartılı görünse de gelecekteki yıllar, böyle bir yönelişi zorunlu görecektir. Vesikaların ciddî bir değerlendirilmesi, diyaloğla uğraşan uzman teologların bile diyalog konusunda açıkca ortak bir görüş içinde olmadıklarını ortaya çıkaracaktır. Teologlar genelde diyaloğu hıristiyan teolojisinin işleme konduğu yeni bir alan olarak görmekte ve en azından tematik bir açılıma kavuştukları için sevinmektedirler. En önemli dayanakları, Mesih'in her şeyi ve herkesi kuşatıcı sevgi mesajlarına sahip olması ve insanlarla diyalog kadar yakınlık kurmasıdır. Onlara göre, tüm insanlar dinleri ne olursa olsun müşterek bir insanlık olarak Tanrı ailesini oluştururlar.

Yine diyaloğa giren bir protestan katılımcı aynı zamanda diyaloğa girmenin bir risk olduğunu bilmesine rağmen, daha çok Kutsal Ruh'un ondaki faaliyetinin gücüne inanmaktadır. Yine protestanların istediği toplum Tanrı'nın ailesi olmaya layık olabilecek bir toplum olmalıdır. WCC, dinlerarası diyaloğu dünyadaki dinî çoğulculuğun mecburiyeti olarak görmektedir. bu açıdan diyaloğun teolojik kısmı ikinci planda kalmaktadır. Mesih'in kurtarıcı bir Tanrı olarak tüm insanları kucaklamak istediği öğretisi diyaloğa kutsal kitap zeminleri olmuştu. Bu açıdan vesikalarda diyaloğun teolojik açıdan pişmanlık veya özür dileme ortamı sayılmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Protestanlar ulusal bağlamda da diyaloğla ilgilerini sürdürmektedirler. WCC'nin daimi üyesi olan İngiliz Kiliseler Konseyi (British Council of Churches) 1980'de teolog Kenneth

Cracknell'e "Neden Diyalog?" (Why Dialogue?) isimli bir kitapçık hazırlatmıştır. Bu kitapçık, farklı inançlar arasındaki diyaloğun aslında fertlerin pratik diyaloğu olduğunu, dinlerin "resmi" sözcülerine ayrılmış uzmanlararası diyaloğun ise teolojik açıdan merkezde olduğunu savunmaktadır. Bu kitapçığa göre diyalog, hıristiyan inancı ile öteki dinleri bir araya getirmektedir. Bu yüzden hıristiyan bir kimse, kendi imanının ötekiler tarafından ele alınmasına daima hazırlıklı olmalıdır[228]. Aslında İngiliz Kiliseler Konseyi genel olarak diyaloğu inancın taşınması için bir *vasıta* olarak düşünmekte ve sağlıklı bir iman şehadeti için önemli bir *fırsat* olarak görmektedir[229]. Ona göre diyalog, İsa'nın "dünyaya taşınması" için gereklidir[230]. *Öteki insanlarla yapılan bir diyalog, hem İncil için hem de öteki insan için olumlu kaygılar taşır.* Bu kaygılar aynı, zamanda diyaloğa "hıristiyan bir anlam" verecek güçtedir[231].

Diyaloğa uzun müddet tereddütle bakan anglikan kilisesi'ne göre ise *diyalog, kilisenin açları doyurmak, zayıflara, hastalara, mazlumlara ve onlar gibi yardıma muhtaç insanlara yardım etmek şeklindeki hizmet misyonuna katkı sağlayabilen bir karşılaşmadır. Kilisenin asıl misyonu İncil'in anlatılmasıdır, diyalog, bu işin önünü açabilir.* Böylece hıristiyan, diyalog ile farklı bir inancı dinlerken, ötekine kendi iman şehadetini anlatabilir ve misyonunu yerine getirmiş olabilir. *Misyon, aynı zamanda diyalog bağlamında zorlama olmaksızın Kutsal Ruh'un faal olacağı ortamı da yaratmış olacaktır.* Çünkü insanların kalplerini İsa'ya döndüren tek yetkili araç, Kutsal Ruh'un kendisidir. Öteki insanlar, yanlızca teslis'in etkin görevinde yardımcı işçiler gibidirler. *Bu yönüyle diyalog misyonun bir boyutudur*[232].

Diyaloğa ait teolojik temeller arayan protestan kimliğe sahip bir diğer hıristiyan kurumu da İngiltere merkezli, Kilise

228 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*, New York 1982, 5.
229 Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship*, London 1986, 6.
230 Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva 1985, 51.
231 Cracknell, a.g.e., 11-12.
232 Chris Wright, "Inter Faith Dialogue", *Anvil: An Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission*, sy. 3 (1984), 254-255.

Misyoner Cemiyeti (Church Missionary Society)'dir. O da öteki protestan kiliseler gibi diyaloğu misyon içinde değerlendirmiştir. Hatta o daha da ileri giderek *diyaloğu hıristiyan misyon anlaşıyının önşartı olarak görmüştür.* Ona göre sağlıklı bir misyon ancak diyalog ile gerçekleşecektir. Bu cemiyete göre öteki insanların inançlarını, kültürlerini, bu kültürlerin içeriğini, bu insanların düşünce şekillerini, entellektüel seviyelerini, sanat anlayışlarını ve tabii ki dinlerini anlamadıkça, hıristiyanların tam anlamıyla kendi iman şehadetlerini onlara ulaştırmaları mümkün değildir. Böyle bir ilişki ile, dinamik bir misyonerlik anlayışı kendiliğinden gelişmiş olacak ve sonuçta globalleşmenin getirdiği bir bilgilenme ile misyonu "gidebildiği yerden" sürdürme başarılacaktır. Hatta ihtiyaç duyulan bu diyalog ile "bedenlerin teması" gerçekleşecek ve şehadet atmosferinde misyon yerine gelmiş olacaktır[233].

Yine başlangıçta *diyaloğu Mesih'in müjdesine ihanet olarak kabul edip karşı* çıkan evanjelikler, bilhassa 1974 tarihli Lozan Misyoner Konferası'ndan sonra diyaloğu misyonla birlikte düşünmeye başlamışlardır. *Artık onlara göre dine davet, diyaloğa uygun olmak* zorundadır. *Diyalog*, çok dinli bir ortamda, hıristiyanlar için dinin anlatılması ve şehadeti için tam bir *fırsattır*[234]. Bununla beraber Türkiye'deki Presbiteryenler, diyaloğu dinî ve sosyal farklılıkları birbirine iten, hayali ve gerçek dışı bir yaklaşım olarak görüp bu yöndeki faaliyetleri inandırıcı bulmamakta beraber diyaloğu bir ileşitim aracı olarak kullanmak istemektedirler. Presbiteryenler, bilhassa katoliklerin başlatmış olduğu diyalog çabalarını da inandırıcı bulmamakta bunun katolik kilisesinin güçlenmesine hizmet edeceği endişesini taşımaktadırlar[235].

---

233 Michael Nazir-Ali, *Mission and Dialogue*, London 1995, 82-83.

234 Siddiqui, a.g.e., 40-42.

235 Ekrem Sarıkçıoğlu, "Türkiye Presbiteryen Kilisesinin Diyaloga Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları –III: Hıristiyanlık – Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 281-282.

IV.

Hıristiyanları Müslümanlarla Diyaloğa İten Sebepler

Hıristiyanların müslümanlarla diyalog sürecine girme sebepleri aynı zamanda *hıristiyan diyalog anlayışının ana hedeflerini* bir başka ifadeyle bir hıristiyanın diyaloğla ilgili niyetini bize gösterecektir. Müslüman katılımcı bu sebeplerin bilinçinde olduğu takdirde böyle bir sürece karşı kendi konumunu ayarlayabilecektir.

Biz diyaloğa iten sebepler başlığı altında özellikle misyon-diyalog ilişkisinde kilise resmi söylemlerinin tavsiye verici (protestan algısı) veya emredici (katolik algısı) karakteriyle hareket eden bir hıristiyanın bu süreci pratikte nasıl anlayıp sunduklarını vermeye çalışacağız. Buradaki hıristiyan kelimesi zorunlu olmadıkça genel hıristiyan diyalog katılımcısını temsil etmektedir. Aksi bir durumda katolik, ortodoks veya protestan şeklinde öznel ayırıma gidilecektir.

A. Teolojik Sebepler

1. Kitab-ı Mukaddes'e Dayalı Sebepler

Hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes bağlamında her şeyden önce müslümanlara insan olma kimlikleriyle yaklaşacaklar-

dır[1]; her şeyi yaratan Tanrı, erkek ve kadın tüm insanların da yaratıcısıdır. Tanrı, hıristiyanlar için farklı, müslümanlar için farklı olamaz. Bilakis Tanrı, her insanı "ismi ile" tanır. O yüzden her insan, Tanrı'nın ilahî planı içinde faal olan ama ancak Tanrı tarafından bilinen meçhul bir görevi vardır[2]. Yine Tanrı birdir ve tüm insanların "babası" olarak tüm insanların *üstünde*, onların *içinde* ve onların *arasındadır*[3].

Kitab-ı Mukaddes bağlamında her insan, -nerede ve hangi kültürden ve dinden olursa olsun-*Tanrı'nın sûretinde* yaratıldığından[4] değerlidir. Böyle bir inanç, teolojik açıdan hıristiyanların tüm insanlara karşı ilgisini ve ilişkisini artırmaktadır. Hıristiyanlara göre insanın aldığı Tanrı sureti, günahlar ile olumsuz etki altına girip kirlenmesine rağmen, insandan silinmez ve çıkmaz. Bu yüzden hıristiyanlar, bu tahrip olunamaz Tanrı sureti gibi ilahi izler taşıyan insanlarla- dinleri ne olursa olsun- diyaloğa girmek istemektedirler[5].

Kitabı- Mukaddes'teki "Tanrı sevgidir"[6] cümlesi, kiliseyi insanlarla dolayısıyla müslümanlarla diyaloğa sokan bir diğer önemli etkendir; zira sadece kilise, Tanrı'nın sevgisinin tüm insanlara yönelik olduğunu bildiğinden *bu gerçeği* onlara anlatmak zorundadır[7]. Bu yüzden diyalog, hıristiyanlar açısından sevgi üzerine dayanmalıdır. Belki de bu görev, kilisenin birinci ve temel işidir[8]. Çünkü Tanrı, kadın-erkek tüm insanları aşırı sevdiğinden dünyaya Mesih'i göndermiştir[9]. Yine bu sevgi ile hıristiyanlar, kendilerine "Tanrı çocukları" ismini verirler. Bu, hıristiyanlar için metaforik anlamın da ötesinde tüm insanları kuşatacak "gizemli bir haki-

1 Arinze, *Meeting Other Belivers*, 46.
2 a.e., 46.
3 Efesoslulara, 4/6.
4 Tekvin, 1/27
5 Nazir-Ali, a.g.e., 75-76.
6 I. Yuhanna, 4/8, 16.
7 Francis Arinze, "Prospects of Evangelizations, with reference to the Areas of The Non- Christian Religions, Twenty Years After Vatican II", *Portare Cristo All'uomo- Dialogo*, 81.
8 Arinze, a.g.m., 82.
9 Yuhanna, 3/16.

kati" ifade eder[10]; hıristiyanlar, başlagıçta insanlığın yaratılışında gerçekleşmiş olduğu gibi günümüzde de "tek bir insanlık ailesi" arzulamakta ve diyaloğu buna giden *bir yol* olarak görmektedirler.

Hıristiyanlar Kitab-ı Mukaddes'teki ötekiler bağlamında dindar olarak müslümanlara yaklaşırken diyaloğa girmek için yeter nedenler rahatlıkla bulabilirler. Her ne kadar İslâm ve müslümanlar, Kitab-ı Mukaddes 'te zikredilmeseler de bilhassa bu dinin kendisini İbrahim'in dini olarak tanıtması, hıristiyanların teolojik açıdan da müslümanlara yaklaşmalarına sebep olmaktadır. Böylelikle İslâm, artık Yahudilik'ten sonra hıristiyanlar için ilişki kurulması gereken ikinci önemli din olmuştur. Kitab-ı Mukaddes'te İbrahim, Araplar'ın atası kabul edilen İsmail'i sevdiğini söylemekte, Tanrı da İsmail'i takdis edeceğini ve onu büyük bir kavim yapacağını vaat etmektedir[11]. Kitab-ı Mukaddes'e göre İsmail 12 prensin atası olmuştur[12]. İsmail'in torunlarına burada "İsmail oğulları" ismi verilmiştir[13]. İsmail figürü her devirde teolojik açıdan bir tehdit gibi algılanmasına rağmen, Kitab-ı Mukaddes'te annesiyle birlikte İsmail, Tanrı'nın mucizevî ilgisinden uzak kalmamıştır[14]. Nitekim Tanrı, İshak'a vaatte bulunmasına rağmen İsmail'i de boş bırakmamıştır[15]. Günümüzde bazı şarkiyatçılar İslâm dinini Tanrı'nın İsmail'e verdiği "bir gizem" olarak görmektedirler[16].

Neticede İslâm, hıristiyanlar için sıradan bir din değil, İsmail yoluyla İbrahimî geleneğe ait bir iman tecrübesi olarak diyaloğa girilmeye layık bir dindir. İslâm dini, aynı zamanda İsa'dan sonra gelmiş bir din olarak Kitab-ı Mukaddes'e yöne-

10 Arinze, *Meeting Other Belivers*, 47.
11 Tekvin, 17/19-20; Herbert Lockyer, "Ishmael", *N.I.B.D.*, 517.
12 Tekvin, 25/12-16.
13 Tekvin, 16/12; 25/16.
14 "The Twelfth Lambeth Conference of The Anglican Communion(16 July –8 August 1988)", *Islamochristiana*, sy. 15 (1989), 202.
15 Tekvin, 21/9-14.
16 Tarek Mitri, "The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialoge: Ambiguities and Promise", *Current Dialogue*, sy. 36 (December 2000), 21.

lik *bir meydan okumadır*. Bilhassa Hz. Muhammed (A.S.)'in peygamber olarak statüsü ve Kur'ân-ı Kerim'in Tanrı vahyi oluşu, hıristiyan teolojisine meydan okumayı artıran etkenler olmuştur[17].

Bunlara ilave olarak müslümanlar, Kur'ân-ı Kerim'de adı geçen Eski Ahitt'teki pek çok İbrani peygamberlerinin yanı sıra İsa, Yahya (Vaftizci Yahya), Meryem, havariler gibi Yeni Ahit şahsiyetlerini -farklı teolojik anlamlar yüklese de- saygıyla kabul etmektedirler. Yine hıristiyanlara göre Tanrı vahyi olduğunu ileri süren Kur'ân-ı Kerim, Tevrat'ı, Zebur'u ve İncil'i de Tanrı Kelamı olarak zikreder. Bunlar, hıristiyanların İslâm ve müslümanlarla diyaloğa girmek için en önemli teolojik sebeplerdir[18].

2. Hıristiyanlaştırmaya (Evangelization) Dayalı Sebepler

Yeni Ahit'e göre İsa Mesih, kilise'ye "büyük bir görev" vermiştir. Bu büyük görev, gidip tüm insanları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmek[19], tüm otoritenin İsa'da olduğu bilinciyle milletleri onun öğrencisi yapmak[20], İncil'i (müjdeyi) tüm mahlukata ilan etmek, inanıp vaftiz olanların kurtulacağını inanmayanların ise kınanacağını bildirmek[21], Tanrı adıyla günahlardan af dilenmesini insanlara açıklamak ve buna bizzat imanıyla şahitlik etmek[22], Baba tarafından gönderilen Mesih gibi insanlara giderek Kutsal Ruh'la dolu bir şekilde insanların günahlarını bağışlamak veya bağışlamamaktır[23]. Pavlus'a göre hıristiyan, İsa Mesih'in şahitliğini yapan biri olarak dünyanın en uç noktasına kadar bu şehadet

17 *Issues Christian-Muslim Relations, Ecumanical Considerations*, Genova ts., 4.
18 Kenneth J. Thomas, "The Place of The Bible in Muslim-Christian Relations", *The Bulletin*, October- December 1991, 43-50.
19 Matta, 28/19.
20 Matta, 28/18.
21 Markos, 16/15-16.
22 Luka, 24/47-48.
23 Yuhanna, 20/21-23.

görevini taşımalıdır[24]. Neticede misyon, tüm insanlığa Mesih'in Rab oluşunu bildirmek ve buna şahitlik yapmaktan ibarettir.

Hıristiyanlar için (bilhassa katolikler için) misyon kelimesi, hıristiyanlaştırmanın yşanısıra bir anlamda müjdeyi anlatma (kerygma) işini, insanlara hizmeti (diakonia) ve sevgiyi (agape) esas alarak insanların İsa Mesih'in kurtarıcı müjdesine şehadet etmesini sağlamaktan ibarettir[25]. Hatta Papa II. John Paul'a göre Mesih'in tüm insanlara ilan edilmesi ve onun sevgisinin tüm insanlarca tecrübe edilmesi, kilisenin misyon faaliyetlerinin merkezinde bulunmaktadır[26].

Protestan ve ortodoks kiliselerinin yapılanması olan WCC ise diyaloğun daha çok iman şehadetiyle yakın bağının bulunduğuna inanmakta ve zorla dine çevirme işinin diyaloğa uygun olmadığını düşünmektedir. Konseye göre diyalog, karşılıklı saygı ve açıklık içinde "Tanrı'ya dönüşü" hızlandıracaktır[27]. Bu yüzden diyalog, öteki dinlerle ilişkilerde geleneksel misyon anlayışının yerini alarak hıristiyanların aslî amaçlarını gerçekleştirmelidir[28]. Nitekim WCC'nin resmi söylemlerinde diyalog ile hıristiyanlaştırma kelimelerinin yanyana kullanılmaması bu açıdan ilgi çekicidir.

Böylece hıristiyanlar (bilhassa katolikler)için dinlerarası diyalog, kilisenin hıristiyanlaştırma misyonu dışında bir kavram olarak düşünülemez. Aksine *diyalog, kilise misyonunun somut bir ifadesi olup ondan ayrılmaz bir parçadır*. Diyalog ile kilise üyeleri, sevgi ve saygıyla techizatlanmış olarak, kendi dindarlık tecrübelerini müslümanlarla paylaşmak isterler. Dinlerarası diyalog, bu anlamda Hıristiyanlığın yararınadır.

---

24 Resullerin İşleri, 1/8.

25 Dupuis, a.g.e., 216; Arne Rudvin, "The Concept and Practice of Christian Mission", *Christian Mission and Islamic Da'wah- Proceeding of the Chambesy Dialogue Consultation*, London 1982, 21-31.

26 "Aux Participants au Symposium organise pour le Xe anniversaire de l'Encyclique "Redemptoris Missio" *Pro Dialogo*, 2001/1, 52.

27 Sperber, a.g.e., 245.

28 Jutta Sperber, a.g.e., 247.

Hatta bu yüzden hıristiyanlar diyaloğun kilise ve hıristiyanlaştırıcı misyonu içindeki yerinin gelişmesi için büyük gayret göstermektedirler[29].

Sonuç olarak diyalog, hıristiyanlaştırıcı faaliyet için kilisenin keşfettiği zorunlu bir vasıta olduğundan[30] İncil'i anlatma ve davet şeklindeki hıristiyanlaştırmağa hizmet edecek böyle bir karşılaşma süreci yardımıyla Kitab-ı Mukaddes, teslis, İsa'nın haça gerilmesi, yeniden dirilişi, ikinci gelişi, misyonun mahiyeti ve Tanrı ile insanın yakın ilişkisi gibi temel hıristiyan öğretilerini müslümanlara daha doğru ve "ilk elden" anlatmak mümkün olacaktır[31]

Hıristiyanlar, ilk fırsatta müslüman tarafa diyaloğa girmenin, zorla hıristiyanlaştırma anlamına gelmediğini söylerler. Onlara göre diyaloğu dine davet etmek için bir araç olarak kullanmak mümkün görünürken, zorla hıristiyanlaştırma işi için bu süreçten "truva atı" olarak faydalanmak diyaloğun ruhuna aykırıdır[32].

3. Mesih'in Kurtarıcı Oluşuna Dayalı Sebepler

Hıristiyanların müslümanlarla diyaloğa girmelerinin bir diğer sebebi de İsa'nın tüm insanlar için mutlak kurtarıcı ve Tanrı ile insan arasında mutlak aracı (mediator) yani Mesih olduğunun "bildirilmek" istenmesidir. İsa Mesih'in eşsiz bir kurtarıcı oluşuna vurgu yapan öğreti (christology), *ilk insanların aslî günahı işleyerek Tanrı'dan ayrı düştüklerini, ilk atalar Adem ile Havva'nın Tanrı'yı gücendirdiklerini ama yine de Tanrı'nın onları terketmediğini* anlatır. Hatta Yahudilik'ten farklı

29 Jacques Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, trc. Robert R. Barr, New York 1993, 216-228.

30 Jacques Dupuis, *Verso Una Teologia Christiana del Pluralism Religioso*, Brescia 1997, 482.

31 "Penelope Johnstone, Muslim –Jewish – Christian Conference on The Changing World Order: Challenge to Our Faiths 7-11 November 1977, Lisbon", *Islamochristiana*, sy. 4 (1978), 245; John K. A. Aniagwu, "The Role and Value of Diffirent Religious Traditions", *Pro Dialogo*, (1994) sy. 1, 143

32 "World Council of Churches (W.C.C.) Christians and Muslims Living Together (Report of Planning Meetings)", *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 293.

düşünerek Hıristiyanlar, Tanrı'nın insanlara bir kurtarıcı göndereceği sözünü verdiğini ileri sürerler. Onlara göre asırlar boyunca Tanrı, tüm peygamberler aracılığıyla insana bu kurtuluş ümidini öğretmişti. İsa, Mesih olarak tüm insanları aslî günahtan kurtarmak için gelmiştir. O, insanların taşıdığı bu aslî günahın cezasını, kendini haçta kurban ederek onların yerine ve lehine çekmiştir. İsa Mesih'in acı çekmesi, ölümü ve yeniden dirilişi gizemleri vasıtasıyla insan, Tanrı'ya yakınlaştırılmış[33] insanlık ailesi ("parçalanmış" Tanrı çocukları") bu yolla biraraya getirilmiştir[34].

Mesih, sadece hıristiyanlar için değil tüm insanlar için öldüğüne göre, bu paskalya gizeminin onlara anlatılması gerekir[35]. İsa Mesih ile Tanrı ete-kemiğe bürünmüş ve insan olmuş, her erkek ve her kadının azabını kaldırmaya gelmiştir. Böylece günahkar insanlık, ancak İsa ile kurtuluşa ereceğini öğrenmelidir. İsa Mesih, haça gerildiğinde kollarını açarken tüm insanları kucakladığını ve kendilerini onlara feda ettiğini göstermektedir. Diyaloğa girmekle bu öğretiler, müslümanların bilincine sokulabilir[36].

Öteki dinlerde İsa Mesih'in gizeminin aktif ama gizli halde mevcut olduğu inancı, dinlerarası diyaloğun pratiğe dönüştürülmesi için hıristiyanların (bilhassa katoliklerin) başvurduğu bir diğer teolojik dayanaktır. Mesih'in öteki insanlar arasında gizli ama aktif oluşu, hıristiyan olmayanlarca farkedilmese de hıristiyanlar için önemlidir. Hatta bu durumun tüm öteki dinlerde araştırılması ve keşfedilmesi hıristiyanlar için zorunlu bir görevdir; böylelikle hıristiyanlar (katolikler), diyaloğla öteki dinleri yakından öğrenip İsa'nın kurtarıcı mevcudiyetinin sırrını yakından tecrübe etmiş olabileceklerdir[37].

Nitekim bu bağlamda Roma Katolik Kilisesi 6 Ağustos 2000 tarihinde İman Doktrini Kongregasyonu (the Congrega-

33 Arinze, *Meeting Other Belivers*, 48-49.
34 Yuhanna, 11/52.
35 Dupuis, a.g.e., 228.
36 Arinze, a.g.e., 48-49.
37 Dupuis, a.g.e., 225.

tion for the Doctrine of the Faith) başkanı Kardinal Joseph Ratzinger imzasıyla, çoğulcu bir ortamda İsa'nın evrensel Rab oluşuna vurgu yapan *Dominus Iesus* (*Rab İsa)* adında önemli belge yayınlamıştır. Belge, İsa'nın mutlak rab oluşuna vurgu yapan Yeni Ahit referanslarına atıfta bulunduktan sonra İsa tarafından kiliseye emanet edilen misyonerlik *görevinin şimdilik tamamlanmaktan çok uzak olduğunu* açıkca belirterek, kilisenin tüm ruhbanlarını ve dindarlarını çağdaş çoğulcu kültür içinde imanın içeriğini düşünme ve bunu diğer insanlara iletme görevini yüklemektedir. İmanın en önemli parçası olan İsa Mesih'in mutlak kurtarıcı ve kesin rab oluşuna aşırı önem veren söz konusu belge, İsa'nın zatı ve vahyi konusunda üretilecek noksan, sınırlı ve mükümmel olmayan her hangi bir teoriyi kilise imanına aykırı olduğu için asla kabul etmeyeceğini açıklar. Böylece burada Katolik Kilisesi, belki de Rahner sonrası katolik teoloğlarının (Hans Küng'de görüldüğü gibi) John Hick'e doğru kaymasının önünü almak istemiştir[38].

Belge aynı zamanda Tanrı hakkındaki gerçekliğin, mutlak olarak ne Hıristiyanlık ne de İsa Mesih yoluyla bilineceğini savunan bu yüzden tüm dinleri kapsayan küresel bir teolojiyi benimseyen görüşlere de karşı çıkar. Kiliseye göre İsa'nın kristolojik karakterini nispileştirmek ve onu diğer din kurucularıyla eşitlemek, Hıristiyanlığın inkarı anlamına gelir. Çünkü Hıristiyanlık hala içerdiği mutlak hakikatler ile diğer geleneklerden ayrışmakta ve tüm insanları aydınlatmak istemektedir. Buna dayanarak kilise güçlü bir şekilde Katolik imanının evrensel kurtarıcı Mesih inancına odaklandığını ve bunun bir gizem olarak tüm insanlığa ulaştırılmasını belirtir[39].

Bu teolojik temellerden hareketle müslümanların İsa'yı rab oluşuna vurgu yapmadan onu Mesih olarak "kabul etmesi", Mesih'in gizemi açısından onlarla diyaloğa girme

38 http://puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/documents/articles/dominus_iesus.html (02.05.2005)

39 http://puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/documents/articles/dominus_iesus.html (02.05.2005)

konusunda hıristiyanların ilgisini de artırmaktadır. Çünkü İsa'yı hıristiyanlardan başka ismen "Mesih" olarak gören tek "öteki din" mensubu müslümanlardır. Hıristiyanlar, müslümanlarla diyaloğa girerek onlardaki İsa Mesih inancının mahiyetini öğrenebilir ve onu daha da genişletmek isteyebilirler.

4. Kiliseye Dayalı Sebepler

Kutsal bir birlik olarak kilise, teslisin tüm mahluk ile olan uyumlu diyaloğu gibi kendini öteki dinlerle ve onların mensuplarıyla uyumlu bir birlikteliği hazırlaması gerekir. Bu konuda onun kayıtsız kalması mümkün değildir. böyle yaparak kilise, yaratılışın gizemini ve ilahi lutfun boyutlarını anlamaya çalışmalıdır. Bunlar, diyaloğun kilise öğretisine (ecclesiology) dayalı sebepleridir. Kilisenin görevlerine aşırı vurgu yapan bu teoloji disiplini bağlamında *diyalog*, bir toplumdaki hıristiyanların azınlık olsun, çoğunluk olsun meydana getirdikleri kilise sakramenti ile de öteki dinlerle birlikte yaşamı geliştirmek için *bir vasıta* olarak kullanılabilir[40].

Kitab-ı Mukaddes'te İsa'nın havarilerinden oluşturduğu çekirdek kilise'ye vermiş olduğu evrensel misyon referansı, "Beni babamın göndermesi gibi ben de sizi gönderiyorum"[41] cümlesi olmuştur. Mesih'in kilise içinde ikame ettiği adalet, uzlaşma, birlik, sevgi ve yardımlaşma duyguları, İsa Mesih'e inanmayan ve henüz vaftiz olmayan tüm insanlara mutlaka götürülmelidir. Bu, iman şehadetinin kendisidir. Bu yaklaşımla kilise, insanların böyle yaparak Tanrı iradesine daha uygun yaşamaya başlayacaklarını öğretecektir[42]. Zira İsa Mesih, kilise'yi tüm dünyaya Tanrı ile insanların birleşmesini sağlamak ve insanların birlik olmalarını başarmak için göndermiştir[43].

---

40 Marcello Zago, a.g.m., 141; Sperber, a.g.e., 269.
41 Yuhanna, 20/21
42 Arinze, a.g.e., 49-50.
43 a.e. 50.

Bilhassa katolikler için tek kurtuluş yolu olarak kilise, İsa'nın bedenidir. Tüm insanlık, İsa'nın getirdiği "yeni Tanrı halkı" kavramında değerlendirilir. Tek bir dünya halkı vardır; bu halk, İsa'nın iradesini yerine getirmek için dünyanın her yerine dağılmış kilise yoluyla önceden olduğu gibi tekrar tek bir Tanrı halkı olmak zorundadır[44].

Kilise, diyaloğ yoluyla İsa ile öteki insanlar arasında aracılık görevinin nasıl olabileceğini de daha iyi anlar. Müslümanlarla karşılaşıp onları tanımakla, onlarda bulunacak iyi ve güzel değerlerinin kilisenin yerini sağlamlaştırmak için kullanılabilmesi, ancak dinlerarası diyalogla sağlanabilecektir. Bu yüzden kilise, insanlar arasındaki birlikten ve diyalogdan yanadır. Diyalog yoluyla kilise, ötekilerin ihtiyaçlarına göre tedbir alabilir ve plan yapabilir[45]. Protestan teolog ve WCC'nin önde gelen liderlerinden S. Wesley Ariarajah, diyaloğa kilise bağlamında duyulan ihtiyacı şöyle özetler; kilise, henüz kurtulmamış bir dünyada bulunan kurtulmuş bir cemaat değil aksine Tanrı'nın hala aktif olarak kurtarıcı eylemler içinde olduğu bir dünyada hizmetkar bir topluluktur[46].

Yine hıristiyanlar, öteki dinler hakkında teolojik bir takım öğretileri, yeniden veya daha doğru ifade etme imkanını da diyalog yoluyla yakalarlar. Böylece kilise, bu süreç yoluyla değişen şartlara göre kendi mahiyetini ve konumunu her zaman *yeniden belirlemeyi, geliştirmeyi, güçlendirmeyi ve yeniden şekillendirmeyi daha kolay ve daha doğru bir şekilde başarmış* olacaktır. Bunu yaparken öğretilerini yeniden düşünmeye, hatta düzeltmeye imkan bile bulacaktır. Bilhasa II. Vatikan Konsili'nin *kilise için* en faydalı gördüğü diyalog sebebi budur[47].

---

44 LG 13; Gioia, a.g.e., 41.

45 Francis Arinze, "Prospects of Evangelizations, with Reference to the Areas of The Non-Christian Religions, Twenty Years After Vatican II", *Portare Cristo All' Uomo- I. Dialogo*, Roma 1985, 80-81; Jacques Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, 225-226.

46 Sperber, a.g.e., 263.

47 LG, 8; John K. A. Aniagwu, *"The Role and Value of Different Religious Traditions"*, *Pro Dialogo*, (1994) sy. 1, 144.

Papalık İman Doktrini Kongregasyonu'nun Kardinal Ratzinger imzalı ve 2000 tarihli *Dominus Iesus* adlı belgesine göre, kilise günümüz diyalog ortamında diğer dinlerle eklesiyolojik (kilise öğretilerine bağlı) anlamda derin bir ilişki içine girmiştir. Belgeye göre (Katolik) Kilisesi, kurtuluş için gerekli bir araçtır. İsa'nın bedeni olan kilise, mutlak kurtuluş aracı ve gizemidir. Kilisenin gizemli bedenine vaftiz kapısı yoluyla girmeyen ve formel olarak kilise içinde olmayan diğer din mensupları, belki kiliseye ait olmayan ama yine İsa Mesih'in gizemli faaliyetleri ve Kutsal Ruh'un ihsanı yoluyla aydınlanmaktadırlar. Bu derin ilişki, Baba Tanrı'nın ilahi planı içinde ve kilisenin misyonuna bağlı olarak karşılıklı olarak işler. Belge sonunda açık bir dille ilan eder ki Kilise'nin mutlak kurtuluş yolu olduğunu reddeden, onunla beraber diğer dinler tarafından teşekkül ettirilmiş olan başka kurtuluş yolları düşünmek onun tamamlayıcılığa muhtaç olduğunu ve ona eşit derecede benzer yollar araştırmak hıristiyan imanıyla tezattır. Dinlerarası diyalog, kilisenin misyoner karakterine yardımcı hükmündedir ve kilisenin diğer insanlara misyonunu taşırken kullandığı vazgeçilmez araç olarak insanlara (ad gentes) yönelen kilisenin işini kolaylaştırıcı ve onlar lehine çalıştığını gösteren en önemli eylemlerden biridir. Yine dinlerarası diyaloğdaki *eşitlik* ilkesi, insan onuru bakımından eşitliği göstermektedir ve öğretisel bir içeriği kapsamaz. Hatta bu eşitlik, İsa Mesih'in diğer din kurucularıyla eşitlik içinde oluşunu göstermez. Kilise bu bakımdan, diyalog aracığıyla öncelikle tüm insanların Rab İsa'ya kul olması için çalışmalıdır[48]. Burada İman ve öğretiden sorumlu katolik biriminin açık bir dille kurtuluş öğretisinden ödün vermeyen aşırı ve geleneksel dışlamacı tavır hala koruduğu görülmektedir. Ancak gene de bu belgeyle ortaya çıkmaktadır ki katolikler açık bir söylemle dinlerarası diyaloğu kullanarak tüm diğer insanların hayatlarına nüfuz etmeye ve mümkün oldukça kilise ile diğer insanları yüzyüze getirmeye çaba göstermektedir.

48 http://puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/documents/articles/dominus_iesus.html (06. 05.2005)

Nitekim Papa II. John Paul, Türkiye'de görev yapan katolik piskoposları 19 Ocak 2001 tarihinde Vatikan'da kabulünde yaptığı konuşmada Papa XXIII. John'un İstanbul'da geçirdiği ruhani görev sırasında Türklerle çok sıcak ilişkiler yürüttüğünü ve bu yüzden *Türk Dostu Papa* olarak bizzat Türkler tarafından hatırlandığını belirtir[49]. Papa, Türkiye'deki Katolik Kilisesi'nin misyonunun *Türk cemiyetine uygun ve doğru bir şekilde nüfuz etmek* olduğunu belirtir. Papaya göre kilise, Tanrı kelamını doğru olarak tercüme etmeli ve Türkiye'ye gelen rahip ve dindarların, bu ülkenin dilini, tarihini adet ve kültürünü öğrenmelerine yardımcı olmalıdır. Papaya göre Türkiye'de görev yapan piskoposlar, gündelik hayatlarında İslâm ile karşılaşmakta ve ülkenin kültürüyle veya kişisel toplantılarıyla sıcak diyaloğlar icra etmektedirler. Bu diyaloğların sürmesini isteyen papaya göre kilise, gündelik hayatın her alanıyla yakından ilgilenmeli söz gelişi, çocukları biraraya getiren okullarda, mesleki ve sosyal hayatın türlü meşgalelerinde veya karşılıklı yardımlaşmalarda Türk insanıyla yakın temasa geçerek bulunmalıdır. Sonuçta ona göre Türkiye'de *halihazırda ikame edilen kurumsal diyaloğların sürdürülmesi hayati bir konudur*. Hele Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne yakınlaştığı bir dönemde papaya göre bireyler ve kültürler arasında yeni yeni köprüler inşa etmek, İsa Mesih'in müjdesine şahitlik eden işaretler anlamına gelecektir[50].

5. Öteki Dinlerde Kutsal Ruh'un ve İlâhi Kelam'ın Varlığına Dayalı Sebepler

Kutsal Ruh'un ve Kelam'ın tohumları'nın öteki dinlerde mevcut oluşu öğretisi ve bunların yeniden keşfedilmesi, hı-

49 Burada hemen belirtelim ki "Diyalog Papası" sıfatı da taşıyan ve Katolikleri diğer din mensuplarıyla diyaloğa zorlayan XXIII. John'un böyle bir harekete olumlu yaklaşmasında çok farklı kültür ve medeniyetleri hatta imparotorluk izlerini bünyesinde taşıyan ve sosyal bir çoğulculuk pratiği sunan İstanbul gibi bir şehirde uzun yıllar yaşaması etkili olmuş olduğu söylenebilir.

50 "To The Bishops of Turkey, Ad Limina Apostolorum (Excerpts)", *Pro Dialogo*, 2001/2, sy. 107, 160-162.

ristiyanları diyaloğa iten en önemli etken olmuştur. Bilhassa katoliklerdeki Kutsal Ruh'un görülen kilise sınırları dışında öteki dinlerdeki aktif varlığı inancı, diyaloğu kilisenin yerine getirmesi gereken önemli bir vazife ve derinden hissedilen bir ihtiyaç şekline dönüştürmüştür[51]. WCC ise Kutsal Ruh'un sadece Mesih'in zatına bağlı olarak faal olmadığını aksine kilisenin dışında da faal olduğunu ileri sürerek bu yolla öteki din mensuplarının Mesih'i tecrübe etmesinin kolaylaştığını düşünürler[52].

Hıristiyanlar (katolikler), bilhassa kutsal teslis öğretisinin öteki insanlarla diyalog için çok iyi bir model olduğunu iddia ederler; onlara göre birbirleriyle uyum içinde bir de diyalog halinde olan teslisin üç unsuru ve özellikle vurgusal olarak Kutsal Ruh, ilahî lutuf planlarını her zaman ve mekana uygun hale dönüştürmekte ve onları "güncelleştirmektedir"[53]. Bilhassa Katolik dünyası, Kutsal Ruh'un öteki dinlere inanan insanların gönüllerindeki faaliyetleri konusunda oldukça dikkatlidir[54].

Hıristiyanlar, yeryüzünde yaşayan tüm insanlara bu arada müslümanlara Tanrı'nın Kutsal Ruhu'nun onların içlerindede faal olduğunu öğretmek isterler. Zaten Yuhanna İncili, Kutsal Ruh'un dünyada her zaman hazır olduğunu ve dünyayı kurtuluş bilgisine ve yargılamaya getireceğini söyler[55]. Pavlus ise, Kutsal Ruh'un bizzat insanların dine dönmesi için çok gerekli olduğunu söyler[56]. Kutsal Ruh, dünyada faaliyet içinde olmasaydı ve kültürleri ve dinleri ne olursa olsun insanlar arasında eylemde bulunmasaydı, İncil'in hakikatlerinin diğer insanlar tarafından tanınması asla mümkün olamazdı. Bu yüzden öteki insanlarla diyalo-

51 Dupuis, a.g.e., 220.
52 Sperber, a.g.e, 115.
53 Arinze, a.g.m., 80.
54 "Pope's Address to the Participants In the Plenary Assembly 1998", *Pro Dialogo*, 1999/2, 192.
55 Yuhanna, 16/8.
56 I. Korintoslulara, 2/14-16; 12/3; II Korintoslulara, 3/ 4; 4/6; Efesoslulara, 1/17-20; 3/14-19.

ğa girerek, onlardaki Kutsal Ruh'un gizemli varlığının farkına varmak mümkün olacaktır[57]. Hıristiyan, manevî açıdan öteki dinlerde ve onlara mensup insanlardaki Kutsal Ruh'un bahşettiği yüksek manevî güçlere hayran kalabilir hatta Kutsal Ruh'un söz konusu dinlerdeki faaliyetlerini gıpta ile seyredebilir[58].

Kutsal Ruh, her insanda mevcut olduğundan diyalog, her insanla sevgi esasına göre yapılmalıdır[59]. Hatta Kutsal Ruh, hıristiyan olsun olmasın *tüm dua eden* insanların içinde olduğundan hıristiyanlar, Ruh'un dinamik aktivitesini gözlemlemek için öteki insanlarla *birlikte dua etmek ve bunu teşvik etmek isterler*. Bu, aynı zamanda hıristiyanların insanlarla yardımlaşma içine girerek, Tanrı'nın tüm mahlukatına bahşetmiş olduğu ahlakî değerleri yaymak gayretlerini de artırmaktadır[60]. Sonuçta diyaloğa girmek, hıristiyanlar için öteki dinlerin ruhanî hayatlarına da nüfûz edilmesini yani daha derinden tecrübe etme imkanını da sağlayacaktır[61]. Nitekim 27 Ekim 1986 tarihinde Papa II. John Paul'un önderliğinde- müslümanlar dahil- dünya dinlerine mensup din adamları, Assisi'de dünya barışı için dua gününde toplandıklarında papa, toplantıdaki tüm dinî geleneklerin samimî üyelerinin dualarında Kutsal Ruh'un faal olarak bulunduğunu yinelemiştir[62].

Yine Ezeli Kelam, İsa Mesih'te ete kemiğe bürünmüş ve nerede olurlarsa olsun tüm insanların ışığı olmuştur[63]. Böyle bir teolojik yaklaşımla hıristiyanlar, öteki insanlar arasında bir tanrısal şeyin mevcut olup olmadığını araştırmaya ilk dönemlerden itibaren başlamışlardır. Mesela hıristiyan babalar-

57 Nazir-Ali, a.g.e., 76.
58 Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 66; Mariasusai Dhavamony, "The Christian Theology of Interreligious Dialogue", *Studia Missionalia*, XCIII, (1994), 66.
59 RH, 13; Dupuis, *Verso Una Teologia Christiana del Pluralismo Religioso*, 484.
60 Dupuis, a.g.e., 484-485.
61 Siddiqui, a.g.e., 30.
62 a.e., 485.
63 Yuhanna, 1/ 4-9.

dan Justin Martyr ve Clement'e göre, ezeli Kelam,- daha önceleri Grek medeniyetindeki platoncu felsefelerde gizemli olarak mevcut olduğu gibi- belli medeniyetler içinde de var olduğundan, bu gizem sayesinde milletler büyük başarılar elde etmişlerdir[64].

6.Teolojik Zenginleşmeye Dahalı Sebepler

Hıristiyanlar, öteki dinleri yakından öğrenerek kendilerine ve imanlarına katkı sağlamak isterler. Bu da ancak diyalog ile mümkün olabilir. Dinleri ve mensuplarını diyalog yoluyla öğrenmek demek, sadece bir dinî geleneği anlamak değil, aksine dinlerin içinde geliştikleri kültürleri, ifade olundukları dilleri, örf ve adetleri de öğrenmek demektir. Bu onlara göre en sağlıklı bir öğrenme şeklidir[65].

Hıristiyanlar diyalog vasıtasıyla kendileri gibi müslümanların da zenginleşebileceklerini savunurlar. Bu zenginleşme, karşılıklı anlama, birliktelik, ve yardımlaşma şeklinde olacaktır. Yine Hıristiyanlar açısından diyaloğa girmek yararlıdır; çünkü taraflar Tanrı'ya "kulak verecek" ve birbirlerini tanıtarak sorular yönelterek ruhanî bir gelişmeyi kendiliğinden ortaya çıkaracaklardır[66]. Yine hıristiyanlara göre taraflar, dinlerarası diyaloğa girmekle aslında kendi kimlikleri üzerinde de fazlaca düşünme fırsatını yakalayabilir veya düzeltilmesi ve berraklaştırılması gereken her türlü öğretiyi yeniden düşünebilme veya yeniden tanımlayabilme gücünü elde edebilirler[67]. Böyle bir süreçte hıristiyan taraf, müslümanların başta Kur'ân-ı Kerim tefsirleri olmak üzere hıristiyanlar ve Hıristiyanlık hakkındaki mevcut görüşlerini yeniden ele almalarını sağlamak isteyebileceklerdir.

---

64 Nazir-Ali, a.g.e., 76.

65 Francis Arinze, "Prospect of Evangelization, With Referance to The Areas of The Non Christian Religions, Twenty Years After Vatican II", *Portare Cristo All' Uomo- I. Dialogo*, Roma 1985, 98; a.mlf., *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 41

66 Dupuis, a.g.e., 214.

67 LG, 8; Gioia, a.g.e., 41.

Bunun yanında hıristiyanlar teolojik zenginleşmenin, hıristiyan iman şehadetinin müslümanlara taşınmasıyla pekişeceğini iddia ederler. Çünkü onlara göre diyalog, en doğru şehadet götürme aracıdır[68]. Hıristiyanlar, müslümanlarla biraraya gelerek ortak teolojik problemleri, teolojik yönden müslümanlarla ayrı ve ortak noktaları tesbit etmek istemektedirler. İki toplumu veya insanlığı ilgilendiren ortak endişe ve problemlerin çözümü için diyaloğa girmek, aynı zamanda bunlar için ortak çözümler bulmaya götürecektir[69]. Hıristiyanlar, müslümanlarla diyaloğa girmekle Tanrı'nın bu dindeki faaliyetlerini yakından öğrenerek zenginleşebilir ve Tanrı'nın kilise dışındaki faaliyetleri konusunda ne kadar eksik olduklarının farkına varabilirler[70]. Böylelikle dinlerle karşılaşmak, aynı zamanda Hıristiyanlığı ve hıristiyanları dil, felsefe, ritüeller gibi konularda da olumlu yönde geliştirebilir. Onlar bunların bilinmesiyle, diyaloğa girdikleri din mensuplarına Hıristiyanlığın daha iyi ve daha uygun bir şekilde ifade edilmesini sağlayabilirler[71]. Mesela Hıristiyanlar, müslümanların imanlarındaki sebata veya Tanrı'ya boyun eğmedeki azimlerine gıpta etmektedirler[72].

Bu anlamda diyalog, aynı zamanda öteki kültürlerle diyaloğa girmek demektir. Kültür, ahlakî öğretiler ve kültlerle birlikte dinî geleneklerin bünyesinde köşe taşı sayılır. Hıristiyanların öteki dinî gelenekleriyle diyaloglarında dinlerin muhtevaları ile dindarların bu muhtevalara verdikleri olumlu tepkiler, yani tecrübe ettikleri pratikleri de önem arzeder. Bu yönüyle dinlerarası diyalog, kilisenin öteki kültürlere İsa Mesih'i götürme ve onlara anlatabilmeyi kolaylaştıran doğru

68 "The Twelfth Lambeth Conference of The Anglican Communion(16 July –8 August 1988)", *Islamochristiana*, sy. 15 (1989), 195.

69 Mel Brady, "Assisi Letter of Franciscan Conference on Islam", *Pro Dialogo*, (1983), XVII, 49.

70 "Religious Dialogue: Some Basic Considerations", *Dialogue*, (September-December 1979), 108.

71 "Expectations from Baar I to Baar II, Report", *Current Dialogue* (June 1994), 5-7

72 Ariarajah, a.g.e., 17.

bir yol olarak görebilmektedir[73]. Bunun için ise hıristiyanların başka kültür veya din ile doğrudan karşılaşması ve onu öğrenmesi gerekmektedir. Öteki kültürlerle karşılaşmak, kişinin ötekini daha yakından tanımasını ve birlikte karşılıklı değişimlere açık olmasını gerektirir[74]. Bunun elde edilmesi için en elverişli yol, yine dinlerarası diyaloğa girmektir. Mesela Hıristiyanlık, yahudi ve Helen kültürü içinde meydana gelen kendi oluşumunu, böyle bir enkültürasyonun sonucu olarak görmektedir[75].

Bu anlamda II. Vatikan Konsili, kilisenin öteki dinlere ve kültürlere alabildiğine açık olmasını, onları öğrenmesini istemektedir[76]. Nitekim konsil, öteki dinlerde "iyi ve değerli" olan her şeye sahip çıkmaktadır[77]. Kilise, bu değerleri alırken onları kendi öğretilerine göre değerlendirir[78]. O, bunu yaparken bu değerleri öteki dinlere Tanrı tarafından verilmiş olduğunu iddia eder[79]. Bu yüzden kilise, her kültüre girdiğinde kendini "evinde gibi" rahat hisseder[80]. Böylece dinlerarası diyalog, bir hıristiyan teoloğun öteki dinler hakkındaki temel bilgi ihtiyaçlardan birini gidermektedir[81].

Nitekim Papa II. John Paul *kültürleri, insanların icat ettiği* ve onların hizmeti için varolan olgular olarak görür. O, kültürlerin mükemmel olmasının diyalog gibi birlikteliklerle mümkün olduğunu, bunun için insanlık ailesinin aslında tek oluşunun hatırlanması gerektiğini belirtir. Papa, kültürlerarası diyalog ve dünya barış günü kutlamaları için yayınladığı mesajında, diyaloğu sevgi, barış ve kültüre dayalı bir medeniyetin inşası için önemli bir araç olarak görmektedir. Ona

73 Bürkle, a.g.m., 236.
74 Marcello De Carvalho Azevedo, *Inculturation and The Challenges of Modernity*, Rome 1982, 7.
75 Bürkle, a.g.m., 237.
76 Azevedo, a.g.e., 23.
77 NA, 5; Gioia, a.g.e., 38.
78 Arinze, a.g.m., 98.
79 LG, 13; Gioia, a.g.e., 41.
80 Arinze, a.g.m., 105.
81 Kimball, a.g.e., 76.

göre bu değerler, insanlık tarafından paylaşılmadığı ve özümsenmediği müddetçe yeryüzünde istikrarlı bir barış sağlanamaz. Yine diyalog, kültürel, sosyal, siyasi ve ekonomik hayatta başarılması gereken önemli bir idealdir[82].

7. İsa Mesih'in İkinci Gelişine Dayalı Sebepler

Kitab-ı Mukaddes bağlamında geliştirilen milenyum öğretisi, İsa Mesih'in ikinci gelişinde ikame olunacak olan ve yeryüzünde sürecek olan bin yıllık "onarılmış bir dünya hakimiyetini yani Tanrı Krallığı'nı ifade eder[83].

Bu açıdan hıristiyanlar için İsa'nın ikinci gelişine iman etmek havarisel bir akidedir. Zaten milletleri *bir araya toplamak* eskatolojik bir olay olarak Eski Ahit'te anlatılırken hep "o gün" denilerek ileriye atılmaktadır[84]. Böylece Eski Ahit'te ötekine yönelik kurtarıcı misyon faaliyeti, pasif olup tamamen Tanrı'nın istikbaldeki faaliyetlerine ait bir iştir[85].

Hıristiyanlığa göre bu Tanrı hakimiyetinten önce hayvanları ve bitkileri bile kapsayacak olan evrensel "bir tamirat" söz konusu olacaktır[86]. Zaten İsa, gelecekte kuracağı krallığına doğu, batı, kuzey ve güneyden gelen insanların katılacağını, güneyden gelenlerin krallığın birinci adamları, birinci sıradakilerin ise bu krallıkta sonuncu olacağını bildirir[87].

II. Vatikan Konsili, ilerde kurulacak Tanrı krallığını tüm insanların nihai toplanacakları yer olarak tanıtır. Konsile göre kilise bu krallığın tohumu ve başlangıcı olarak[88], aynı zamanda bu krallığın önündeki yolları ve engelleri düzeltmek

82 "Vatican City: 1 January 2001- "Dialogue Between Cultures for a Civilization of Love and Peace, Message for the Celebration of the World Day of Peace 20001", *Pro Dialogo*, 2001/1, 35-37.
83 Vahiy, 20/2-7; Alister E. McGrath, *The Christian Theology Reader*, Oxford 1996, 354.
84 İşaya, 2/12-21; 7/21; Yeremya, 39/17.
85 Charles H. H. Scopie, Israil and The Nations: An Essays in Biblical Theology", *Tyndale Bulletin*, sy. 43 (1992), 291.
86 McGrath, a.g.e., 363.
87 Luka, 13/29-30.
88 LG, 5/9 Gioia, a.g.e., 41.

ve tüm insanlığı yanına alarak onlarla birlikte bu hedefe doğru yürümekle sorumludur[89].

Sonuçta hıristiyanlar, bu krallığa giden yolu müslümanlar başta olmak üzere tüm insanlarla birlikte hazırlama niyetindedir. Çünkü kilise, İsa'nın yeniden gelişine hazırlık yapmak zorundadır. İsa Mesih, ancak tüm insanların biraraya gelecekleri bir zamanda geri dönecektir. Bir başka değişle o, insanların kaos ortamında oldukları bir dönemde geri gelmeyecektir. Kilisenin görevi, tam barış ortamını yaratacak şartları hazırlamak; insanları bu dönem için uygun ve uyumlu hale dönüştürmektir. Böylece diyalog, bir anlamda insanları İsa'nın ikinci gelişine hazırlayıcı hatta bu gelişi hızlandırıcı bir etken olarak görülmektedir.

B. Tarihteki İlişkilere Dayalı Sebepler

Hıristiyanlar, tarihte müslümanlara ve onların değerlerine karşı yapmış oldukları haksız kötülemeleri, iftiraları ve haksızlıkları artık anlamaya başlamışlardır. II. Vatikan Konsili'nin Nostra Aetate vesikası yoluyla katolikler, müslümanlara çağrıda bulunarak geçmişte yapılan hataları "unutmaya" davet etmektedir[90]. Tarihte yapılan yanlışlıkların bir daha tekrarlanmaması amacı ile müslümanlarla diyaloğa girmek isteyen hıristiyanlar, bu şekilde tarihte müslümanların zihinlerinde oluşan hıristiyan imajlarının mahiyetini de öğrenmek istemektedirler[91].

Ocak 1968'de WCC'nin öncülüğünde İngiltere Selly Oack'da yapılan müslüman- hıristiyan diyalog toplantısında bizzat protestanlar, pişmanlık içinde geçmişte yapılan hataların yine tarihte bırakılmasını ve şimdiye dönüp iyi

89 DM, 25; a.e., 574.

90 Cristian W. Troll, "Mission and Dialogue: The Example of Islam", *Encounter*, sy. 189-190, 6.

91 Seppo Syrjanen, "Christian Response to Religious Pluralism: Biblical and Historical Perspectives- A Response", *Religious Pluralism and Lutheran Theology*, ed. Frances Maher, Geneva 1988, 103.

komşuluk ve sevgi ruhu ile diyaloğa girmek gerektiğini ifade etmişlerdi[92]. Günümüzde ise bilhassa protestanlar, sömürge dönemlerinden kalan kötü hıristiyan imajlarını düzeltmek için diyaloğa girmeyi ve müslümanlara sömürgeciliğin Hıristiyanlık'la doğrudan bağlantısının olmadığını izah etmeyi hedeflemektedirler[93].

Tarih boyunca karşılaşılan onarılmamış ve kötü imaj oluşturan hatıralar arasında haçlı seferleri gelmektedir. Bu hatıralar, günümüzdeki dindarların tarihsel mirasıdır. Ancak birinci dereceden sorumluları günümüzdeki insanlar değildir. Tarihteki kötü imaj, yanlış anlama, abartı, öfke ve nefretler nesilden nesile aktarılabilir. Hıristiyanlara göre dinlere düşen, tarihi aklamak değil, anlamaya çalışmaktır. Bunun için de hataların hasıraltı edilmesi yerine, anlaşılması en doğru harekettir. Diyaloğa girmekle katılımcılar, pişmanlıklarını, karşılıklı özürlerini, uyuşmazlarını gündeme getirip tarihin sebep olduğu bir araya gelmeyi engelleyen barikatları ortadan kaldırabilirler[94].

C. Çoğulculuğa Bağlı Sebepler

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren hıristiyanlar İslâm'a hep negatif yaklaşmışlardı. Hıristiyanlığın müslümanlara karşı tavrı ondört asır boyunca hemen hemen aynı kalmışken bu asırdan itibaren büyük bir "değişime" ve "yenilenmeye" uğraması şaşırtıcı olmuştur[95]. bu değişimin bir de dünyevî şartlara bağlı sebepleri sebepleri bulunmaktadır; mesela XX. asrın ortalarından itibaren müslüman devletlerin yavaş yavaş bağımsızlıklarına kavuşmaları gibi hızlı siyasî gelişmeler, iki taraf arasındaki ilişkileri derinden etkilemiş görünmekte ve bilhassa hıristiyanların müslümanlara karşı

92 Sperber, a.g.e., 244-245.
93 Siddiqui, a.g.e., 23-24.
94 Arinze, *Meeting Other Believers*, 59.
95 Suat Yıldırım, "Kiliseyi İslâm ile Diyalog İstemeğe Sevk Eden Sebepler" *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 20-44.

daha ılımlı, yapıcı ve olumlu tavırlar sergilemesine sebep olmuştur[96].

Yine çağımızda sömürgeciliğin etkisini yitirmesi ve televizyon, radyo, telefon, telgraf gibi kitle iletişim sistemlerinde yaşanan büyük gelişmeler hatta çok dinli cemiyetlere doğru giden sosyolojik değişimler veya beşerî ilimlerde bilhassa sosyal ilimlerde görülen büyük araştırmaların daha gerçekci sonuçlarına dayanarak dünya nüfusuna kıyasla ancak azınlık sayılabilecek bir rakamı oluşturan hıristiyanlar, tabiatıyla öteki dinlerin mahiyeti ve onların anlamları hakkında daha ciddi düşünmeye, onları daha "yakından" öğrenmeye ve sonuçta da teolojik açıdan onları yeniden değerlendirmeye mecbur kalmışlardı[97].

Hıristiyanlara göre diyaloğa girmek, aynı zamanda içinde yaşadığımız çağımızın tabiatı icabıdır, zira dünyamız küresel bir köy haline gelmiştir[98]. Kilise, hem var olduğu ve içinde faaliyet gösterdiği bu çağdaş dünyayla hem de dünyada yaşayan öteki insanlarla diyaloğa girmek zorundadır[99]. Anlaşılan çağdaşlık, global dünya, modernizm gibi terimler, Hıristiyanlığı derinden sarsmış görünmektedir. Belki hıristiyanlar, ellerini çabuk tutmazlarsa modern dünyanın Hıristiyan inancını deforme edebileceğinden korkmaktadırlar. Bilhassa modernizmin ortaya çıkardığı beşer problemleri, mesela teknolojik ilerleme, sosyal adalet, kültürel kimlik konularındaki problemler herkes gibi hıristiyanları da etkilemektedir. Kilise, bu problemleri çözmek için harekete geçmediği takdirde seküler insanların dindarlar adına biraya gelip çözümler üretmeye yeltenebileceklerinden çekinmektedir[100]. Bunun

96 Michael Louis Fitzgerald, Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni, *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini Milano 1992, 76.

97 J. Neuner- J. Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, London 1982, 273.

98 John K. A. Aniagwu, "The Role and Value of Diffirent Religious Traditions", *Pro Dialogo*, (1994) sy. 1, 143.

99 Gioia, a.g.e, 66.

100 Hassan Hanfi, *Religious Dialogue & Revolution*, Cairo 1988, 110.

neticesinde mesela Papa II. John Paul, 19 Ağustos 1985 tarihinde Fas'ın Kazablanka şehrinde, müslüman gençlere hitap ederken bilhassa modernizmin getirdği tehlike ve tehdidin altını çizmiştir Ona göre hem hıristiyanlar hem de müslümanlar, gün geçtikçe daha seküler ve daha Tanrı-tanımaz hale gelen bir dünyada yaşamaktadırlar. Onlar, bu ortak düşmana karşı birlikte savaşmak için diyaloğa girmekzorundadırlar[101].

Modernizm, sadece normal hayatı etkilememiş aynı zamanda kilisenin rolünü de yeniden gözden geçirmeye itmiştir. Başta katolikler olmak üzere tüm hıristiyanlara göre çağımızdaki hızlı gelişmeler öncelikle kilise ve onun misyonunu sonra tüm Hıristiyanlığı tehdit etmektedir. Kiliseye bilhassa ökümenizme karşı seküler meydan okumalar bu dönemde daha çok artmıştır. Katolik kilisesi bu çağdaş sorunu aşmak için diyaloğa sarılmaktadır[102].

Bunun yanında milletler, günümüzde yoğun bir değişim sürecinden geçmektedirler. Dinler ve ideolojiler, beşerî bloklaşmalarda veya siyasî şekillenmelerde önemli roller üstlenmektedirler. Dünya üzerindeki milletlerin global bir anlayışla kaos yaşamadan uyumlu bir birliktelik içinde olabilmesi ancak dinlerarasındaki diyaloglarla mümkündür[103]. Çünkü diyalog gibi sağlıklı bir sosyo-kültürel bir alış-veriş ile milletler arasındaki gerilimlerin azalacağı gerçektir[104].

Yine günümüzde insanlar, daha fazla bir etkileşim içine girmekte hatta böyle bir ilişkiye ihtiyaç duymaktadırlar. İnsanlar birbirleriyle sadece karşılaşmakla kalmıyorlar, aynı zamanda da birbirlerine kültürler ve dinler getiriyorlar. Dinle-

101 "The Speech of Holy Father John Paul II to Young Muslims During His Meeting with Them at Casablanca 8 Morocco), August The 19th, 1985," *Islamochristiana* sy. 11 (1985), 203.

102 Yves Congar, "I. I Nuovi Problemi del Mondo Secolare Rendono Superfluo l'Ecumenismo?", *Concilium Revista Internazionale Teologia*, III (1976), 21-32.

103 Dirk C.Mulder, A History of The Sub-Unit on Dialogue of The World Council of Churches, *Studies in Interreligious Dialogue* sy. 2 (1992), 146.

104 Zago, a.g.m., 140.

105 Arinze, *Meeting Other Believers*, 9.

rin birbirine yakınlaşması artık çağın gereği olup izole olmuş bir din artık düşünülemez[105].

Dünya nüfusuna baktığımızda bu nüfusun yaklaşık 2 milyarı hıristiyan, yaklaşık 1.3 milyarı müslüman, 900 bini Hindu, 850 milyonu dinsiz veya agnostik, 360 milyonu budist, 250 milyonu ilkel kabile dinlerine inanan, 225 milyonu geleneksel Çin dinine mensup, 23 milyonu sih, 14 milyonu yahudi, 6 milyonu bahai, 4 milyonu caynist, 4 milyonu şinto ve 150 bini zerdüştiden oluşmaktadır. Bunları diğer yeni dinî akımlar izlemektedir[106]. Bu nüfus bilgilerinden hareketle eskiden dinler ve mensupları, "orada" idi artık "yakında" hatta hıristiyanların hemen yanında bulunmaktadırlar. Böylelikle bu durumda Hıristiyanların yaşadığı aktüel ortam "önceki dönemler gibi" değildir[107]. Böyle bir çoğulcu ortam, sadece zorunlu bir birlikte yaşamı beraberinde getirmemiş aynı zamanda farklı dinî görüşlerin de kendiliğinden tasvip edilip hoşgörülmesine yol açmıştır[108]. Yine hıristiyanlar, müslümanların Hıristiyanlık'la ilgili bildiklerinin değişmeye ve düzeltilmeye muhtaç olduğunu düşünmektedirler[109]. Böylece hıristiyanlara göre, dinî çoğulculuk vazgeçilmez bir gerçekliktir; bir hıristiyan, dinî çoğulculukta ırkı, dini, dili hatta suçu ne olursa olsun tüm insanlarla komşuluk yapabilecek bir karakterdedir[110].

Nitekim bu teorik verilerden hareketle WCC, sosyal çoğulculuğun dayatmalarını müslümanlarla diyaloğa girmenin en önemli faktörü olarak görmektedir. Konseye göre müslümanlar, her bakımdan Hıristiyanlık için çok büyük bir meydan okuma olmasına rağmen çağımızın gerekleri yakınlaşmaya ve sıcak ilişkilere itmektedir. Bilhassa 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra diyaloğu desteklemek ve iki sosyolojik ta-

106 Kaynak olarak www.adherents.com (25. 04.2005).
107 Chris Wright, "Inter Faith", *Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission*, sy. 3 (1984), 231.
108 Mc Grath, a.g..e., 203-204.
109 Siddiqui, a.g.e., XIII.
110 Sperber, a.g.e., 273.

raf arasındaki karşılıklı anlayış ve yardımlaşma daha bir önem kazanmış ve bu durumda iki taraf arasındaki diyaloğlar, artık bir lüks değil modern bir dünyada barışdolu bir atmosferde yaşamak için çok gerekli bir karşılaşma olarak algılanmaya başlamıştır[111].

Böylece hıristiyanlar, müslümanlarla aralarında var olan çağa ait dünyevî, teolojik hatta siyasî sorunları diyalogdan başka bir karşılaşma ortamıyla çözemeyeceklerini artık anlamaya başlamışlardır. Yine hıristiyanlar, diyalog sürecini pek çok dinî ve dünyevî hedefleri gerçekleştirmek için girdikleri bir karşılaşma türü olarak görmektedirler. Bu hedeflere bağlı olarak diyalog, hıristiyanlar için *sıradan* veya *hedefi belirsiz olmayan bir sohbet türü* veya *karşılaşma ortamı* olmayacaktır. Bunlar, aynı zamanda diyaloğa "hıristiyan rengini" veren önemli vurgular olup diyaloğun önünü açan ve onu zengileştiren sebeplerdir.

111 Martin Repp, "Religious Pluralism in Europe: Challenge for Church and Theolog- An Ecumenical Perspective from Asia", *Current Dialogue*, (December 2002), 40, 4-6.

V.

Dinlerarası Diyaloğa Teolojik Yaklaşımlar

Günümüz hıristiyanları için Kitab-ı Mukaddes, çağdaş dünyada hıristiyan teologlarının öteki din mensuplarıyla ilgili ileri sürdükleri sorulara cevap olacak pek az referans içermektedir. Bundan dolayı hıristiyan teologlar bilhassa dinlere teolojik yaklaşanlar, sorunu geliştirdikleri farklı teolojik paradigmalar yoluyla çözme yoluna gitmektedirler. Bu paradigmaların en büyük yararı, İslâm, Hinduizm gibi Kitab-ı Mukaddes'in bahsetmediği dinler ve mensupları hakkında yeni, tutarlı ve dinamik teolojik görüşler üretmede büyük katkı sağlamalarıdır[1].

Ancak dinleri Kitab-ı Mukaddes referaslarına göre değerlendirmek çok zordur. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te her türlü yaklaşım için kolayca referans bulunabilmektedir. Hıristiyanlar, tarih boyunca müslümanlara yaklaşırken öteki dinlere karşı olumsuz ve kötümser tavırları aktaran Kitab-ı Mukaddes referanslarını kullanma geleneğini günümüzde kırmaya çabalamaktadırlar[2]. Bu bağlamda çağımızda hıris-

1 Theodore N. Swanson, "Christianity And World Religions: A Biblical Undrestanding", *The Bulletin*, (July-December 1993), 61.

2 "Religious Dialogue: Some Basic Considerations", a.g.e., 109.

tiyan teolojisinin diğer dinlerle ilgili yaklaşımlarını veren çok yeni bir disiplin ortaya çıkmıştır. *Dinler Teolojisi* adı verilen bu bilim, hıristiyanlara evrensel bir dinler yaklaşımı sunar. Ancak özellikle Katolik Kilisesi dinlerle ilgili meydan okuyucu bu teolojiye gayet ihtiyatla yaklaşır. Zira bu bilim, hala kendi epistemolojik statüsünü tamamlayabilmiş değildir ve burada kendi teolojisi haricine yönelmek ve geçerli kaynaklarını sorgulamak gibi ciddi konu söz konusudur. Hatta daha önemlisi, diğer dinleri kabullenmek, Tanrı'nın amacına uygun olup olmadığı veya dinlerin, tek yol olan Mesih'e katılımlarının nasıl olacağı gibi meselelerdir. Bundan dolayı Katolik kilisesi son dönemde Dominis Jesus adında bir doküman yayınlayarak, teolojik konularda dinlerle ilgili nelerin yer alabileceğini tartışır. Bu doküman açık bir dille dinlerin bağımsız kurtuluş yolları olarak görülemeyeceğini ama içerdikleri kurtarıcı değerlere saygıyla yaklaşılabileceğini öğretir[3].

Dinler Teolojisi açısından Kitab-ı Mukaddes, gerçekten karmaşık vesikalar ihtiva eden muhtelif durumlara ve kültürlere şahitlikler ederek kaleme alınmış metinler toplamıdır[4]. Ancak şu unutulmamalıdır ki Kitab-ı Mukaddes, günümüzde Yahudilik ve Hıristiyanlık olarak bilinen dinlere öncelikli olarak hitap eden bir kitaptır. Bu anlamda o, iki din mensuplarının dinî şehadetlerinin bir kaydı da sayılabilir. Ancak bu kitapta hem yahudilerin hem de hıristiyanların "dışarıdakiler" olarak algıladıkları insanlar da yok değildir[5].

İlk bakışta Hıristiyanların öteki dinlere yaklaşımında en önemli dayanakları, kutsal kitabın konuyla alâkalı referanslarıdır[6]. Eski Ahit, öteki milletler hakkında hem olumlu hem de olumsuz imajlara sahipti. En olumlu olanları, genellemelere ait referanslardır; mesela milletler, tıpkı İsrailoğulları gibi

3 Micheal L. Fitzgeral- Felix A. Machodo, "Yeni Oluşan Hıristiyan Dinler Teolojisi", çev. Ali İhsan Yitik, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVII, 342.
4 Michael Nazir-Ali, *Mission and Dialogue*, London 1995, 76.
5 Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva 1985, XII.
6 Swanson, a.g.m., 61.

Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Tüm milletler, geniş bir ailenin fertleri olarak ortak ataları Nuh'un çocuklarıdır[7]. Yine gentile milletleri arasında bir çok fert, Tanrı'yla kişisel bir temas içinde yaşam sürmektedir. Mesela Melkisedek[8], Abimelek[9], Yetro[10] bunlardan bazılarıdır[11]. Gentile milletlerinin de Tanrı'nın lütufkar amacına dayalı bir konumu vardır[12].

Yahve, sadece İsrail üzerinde değil tüm milletler üzerinde de yenilmez hakimiyete sahiptir. O, milletlerin nasıl bölüneceğini belirlemekle kalmamış, aynı zamanda milletlere toprak mülkiyetlerini ve bunların sınırlarını da bahşetmiştir.[13] Yahve, milletlerin göçlerini yönetmiş[14], milletleri yüceltip alçaltmıştır[15]. Yahve aynı zamanda onları kendi halkının (İsrail'in) ev sahipleri olarak kullanmış[16] veya onları ilahi lanet aracı olarak görmüştür[17].

Öteki milletlere olumsuz yaklaşımlar da ağırlıktadır; milletler, Tanrı'nın İsrailoğullarını cezalandırma vasıtasıdır. Yahve, kendi halkını denemek ve cezalandırmak için öteki milletleri kullanmıştır[18]; bilhassa Hakimler döneminde Tanrı, tüm milletleri kontrol etmekte ve İsrail'e karşı derin hoşnutsuzluğunu izhar etmektedir. Bu milletler arasında Kenanlılar, Medyenliler, Filistîliler, Asurlular ve Babilliler sayılabilir. Tanrı halkının, putperestliğe düşmek gibi tehdit altına girmesinde öteki milletlerin büyük etkisi olmuştur[19]. Peygamber Amos, İsrailoğulları'nın Tanrı'ya karşı isyanları karşısında

---

7 Tekvin, 10.
8 Tekvin, 14/19-20; Mezmurlar, 110/4; İbranilere, 5/6-11; 7/1-3.
9 Tekvin, 20/21.
10 Çıkış, 18/9-12.
11 "Evangelical Aliance- "The Salvation of The Gentiles Implication for Other Faiths", *Evangelical Review of Theology*, January, 1991, 37.
12 Amos, 9/7; Malaki, 1/11.
13 Tesniye, 32/8; 2/5, 9, 19.
14 Amos, 9/7.
15 Eyyub, 12/23-25; İşaya, 40/23-24.
16 Çıkış, 1/1-7.
17 Levililer, 26/33-39.
18 Tesniye, 28/32-57; Hakimler, 2/21; Habbakuk, 1/5-11.
19 İşaya, 10; Tesniye, 7/1-5; H. D. Beeby, *"From Moses and All the Prophets A Biblical Approach to Interfaitli Dialogue*, Indiana 1990, 20-21.

Asur ve Mısır halkını isyanlara şahit tutmak için çağırmaktaydı[20].

Eski Ahit, karmaşık bir tavırla tüm milletleri Tanrı Yahve'ye karşı sorumlu da görmektedir. Onlar, Eski Ahit'e taraf olmamalarına rağmen bu durum değişmez. Bunu, öteki milletlerin şiddet ve düşmanlık yapmalarından dolayı Tanrı'nın onlara verdiği cezalardan anlıyoruz[21]. Eski Ahit'te İsrail ile ötekiler arasındaki bir savaş, doğrudan öteki milletlerle Yahve arasındaymış gibi de algılanmaktaydı[22].

Sürgün döneminde ötekilerin sergiledikleri kötülük ve zulümler, karşılığında yahudilerin bu konudaki nefret ve hoşnutsuzları, ötekilere karşı tavırlarını olumsuz yönde etkilemiştir[23]. Sürgün sonrasında ise yahudi din adamları, İsrail ırkının bozulup dinî ibadetlerin saf kalmayacağı endişesiyle öteki ırklar ve dinlerle herhangi bir dostane teması yasaklamışlardı[24]. Yine Sürgün sonrası dönemlerde İsrail ile öteki milletler arasında kutuplaşmalar görülmüştür. Ezra, bunun sonucunda, halkını yabancı kadınlarla evlenip kutsal ırkı bozmalarından korumaya çalışmaktaydı[25].

Ancak diyebiliriz ki insanlık tarihi boyunca ırka ve dine dayalı dışlamacılık milletlerin ortak özelliği olarak sıkça görülmüştür. Fakat tarihte hiçbir millet, öteki dinler ve milletlerle ilişkileri konusunda İsrailoğulları kadar titiz olmamıştır. İsrail, küçük bir millet olmasına rağmen, kendi dini bağlamında kıskanç ve ayırt edici, hatta dışlamacı önlemler almıştır. Hatta bu kavim, daha da ileri giderek, kendisi dışındaki tüm inanç sistemlerinin bozuk ve batıl olduğunu büyük bir cesaretle ve sürekli olarak asırlarca iddia etmiştir[26].

Yeni Ahit'in öteki dinler imajı da en az Eski Ahit kadar

20 Amos, 3/9.
21 İşaya, 13/24; Yeremya, 46-57; Ezekiyel, 25-32; Amos, 1/3; Habbakuk, 2/4-20.
22 İşaya, 24/27; Ezekiyel, 38/39.
23 Mezmurlar, 70/10; 137/8-9.
24 E.C. Dewick, *The Gospel and Other Faiths*, London 1948, 24.
25 Ezra, 9/2.
26 Dewick, a.g.e.,24.

karmaşıktır. Tanrı'nın evrensel vahyi, bizzat her insanı aydınlatan bir ışıktır[27]. Ancak bu ışık hem aydınlatır, hem de yargılar. Çünkü insanların amelleri kötüdür[28]. Tüm kainat, İsa için yaratılmıştır[29]. Öteki dinler, tümden hakikat taşımazlar. Hıristiyan olmayan dinler günahkar ve şeytani unsurlar da ihtiva ederler. Sonuçta İsa'sız insanlar, kayıp içindedirler[30].

Hıristiyanlık kurtuluşa dayalı (soteriological) bir dindir; İsa Mesih, tüm insanlığın kurtarıcısı olarak evrensel kurtuluş öğretisine sahiptir. İsa Mesih, aynı zamanda Tanrı ile insanlar arasındaki mutlak aracıdır[31]. Hıristiyanlar, genel insanlık tarihini kurtuluş tarihi olarak görürler. Yaratılış hikayesi, insanın düşüşü, İbrahim'in seçilişi, İsrail ahdi, İsa'nın yeni ahdi ve yeniden gelişi, tarih içinde Tanrı'nın kurtuluş planının hareket alanlarını ortaya koymaktadırlar[32].

Dinler Teolojisi varlığını son iki asra öncelikle XX. yüzyılın ikinci yarısındaki öteki dinlere yönelik yoğun teolojik açılımlara borçludur. Hıristiyanlığın bu çağda kendini anlaması ve yeniden tanımlaması da bu yönde etkili olmuştur[33]. Bu anlamda Dinler Teolojisi, alanı bakımından pek yaygın ve gittikçe genişleyen bir disiplindir. Kurtuluşa götüren bir iman türüne vurgu yapan hıristiyan inancına bu disiplinin sağladığı yeri doldurulamaz katkısı, hıristiyanların öteki dinlere olumlu yönden yaklaşmasına ve sonuçta diyaloğa yönelik teolojik dayanaklar bulmasına yardımcı olmasıdır[34].

---

27 Yuhanna, 1/9; "Evangelical Aliance- "The Salvation of The Gentiles Implication for Other Faiths", *Evangelical Review of Theology*, (January 1991), 42.
28 Yuhanna, 3/19
29 Koloselilere, 1/16-18.
30 "Evangelical Aliance, "The Salvation of The Gentiles Implication for Other Faiths", a.g.e., 42.
31 Manuel Guerra, *Storia Delle Religioni*, Brescia 1989, 343.
32 Michael Amaladoss, "Being A Christian Community Among Other Believing Communities Theological and Pastoral Reflections and Questions", *Current Dialogue* (June 1994), 27.
33 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*, Marynoll 1982, IX-X.
34 Amaladoss, a.g.m., 27.

Sonuçta hıristiyanlar, öteki dinler ve mensupları hakkında geliştirdikleri bu teolojiyi üç noktada kendileri için faydalı görürler:

1). Ötekilere yönelik dinlerarası diyalog faaliyetleri için Kitab-ı Mukaddes bağlamında teolojik yaklaşımlar üretmek,

2). Hıristiyanlığın her bakımdan savunulması için bir araç olarak öteki dinlerden faydalanmak,

3). Kilisenin yapısını, değişen sosyolojik durumlara göre daha iyi korumak, güçlendirmek veya zenginleştirmek[35].

Bunlara ilave olarak dinler teolojisinin oluşmasında diğer önemli bir etken de sosyal bir gerçeklik olarak dinlerin çoğulcuğudur. Hıristiyanlarla birlikte yan yana pek çok farklı din mensubunun yaşaması, günümüzde katolik, protestan ve ortodoks tüm hıristiyan kiliselerinin ortak teolojik meselesi olmuştur[36]. Artık onlar için dinlerin birbirleriyle uzaklıkları çoğrafî bakımdan ölçülmemekte; ilişki içindeki dinlerin kutsal kitaplarının birbirleri hakkında ne dediği veya demek istediği ile tarihsel mirasları, gündelik etkileşimleri ve ilişkileri, dinlerin birbirlerine uzaklığı veya yakınlığında ölçü birimi olarak kabul edilmeye başlamıştır[37].

Bu amaçlarından da anlaşıldığı üzere Dinler Teolojisi, dinlerarası diyaloğa teorik destek sağlayan en önemli hıristiyan disiplinidir. Zaten dünya dinlerine dair bir teoloji geliştirme ihtiyacını ilk defa hıristiyanlar hissetmişlerdir. Aslında bunda Hıristiyanlık'taki Mesih ve kurtuluş inancının baskısı gözden kaçmamalıdır.

Bu disiplin, öteki dinlere karşı sergilenen yaklaşımların Kitab-ı Mukaddes'e uygun olup olmadığını, öteki dinlere tam bir açıklıkla yaklaşılıp yaklaşılamayacağını ve Hıristi-

35 Antonie Vessels, "Biblical Insights for Inter-Religious Encounters", *The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies*, (Jan-June 1993), 25-26.
36 Kenneth Cracknell, *Considering Dialogue*, London 1981, I.
37 Hans Küng, *On Being a Christian*, London 1977, 89.

yanlığı hem mutlak doğru kabul edip hem de öteki dinleri mutlak kurtuluşun ayrı ayrı araçları kabul edilip edilemeyeceğini çözülmesi gereken önemli problemler olarak değerlendirmektedir[38]. Ancak halâ diyaloğa özel bir *hıristiyan diyalog teolojisi* şimdilik bulunmamaktadır.

Katolikler için gelecekte öteki dinlerle ilgili geliştirilecek ve Kitab-ı Mukaddes'e dayanacak bir teoloji, kurtuluş öğretisinin yanında, genel olarak dinlerin Tanrı krallığındaki olumlu veya olumsuz fonksiyonları etrafında düşünceler üretecektir; bir başka ifade ile öteki dinlerin Tanrı'nın kurtarıcı planı içindeki rolleri, onların mutlak ve eşsiz kurtarıcı İsa ile ilişkileri, onların kiliseyle ilişkileri gibi temel teolojik problemler için Tanrı krallığı öğretisi anahtar rolde olacaktır[39]. Çünkü Katoliklere göre ötekilere dair bir hıristiyan teolojisi, kesinlikle Tanrı'nın krallığı dolayısıyla genel kurtuluş tarihi ve planı içinde ele alınmaktadır[40].

Protestanlar ise öteki dinlere yaklaşımlarında, genel olarak Tanrı'nın tüm insanlara yönelik evrensel ve kurtarıcı faaliyetleri ile bu faaliyetlerin İsrail ve İsa Mesih'te ortaya çıkan sonuçları arasındaki ilişkiye ağırlık vermektedirler[41].

Böylece dinler ve diğer milletler hakkında teoloji üreten Katolik teoloğlar yaklaşımlarını kilise ve Tanrı Krallığı bağlamında kurup Mesih'in kurtarıcılığına daha fazla önem ve görev verirlerken, çoğulcular hariç protestan teoloğlar ötekileri daha çok genel kurtuluş tarihi içinde ve İsa Mesih'in eşsiz kurtarıcılığına vurgu yaparak değerlendirmektedirler.

Hıristiyanların dinlerin çoğulculuğuna yönelik olarak rasyonalist, romantist, rölativist, katolik (evrensel anlamında) şeklinde yaklaşım tasnifleri yapılmışsa da en doğru tasnif, dışlamacı, (exclusivist) kapsamacı (inclusivist) ve çoğulcu

38 Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Roma 1973, 6.
39 Dhavamony, "The Kingdom of God and Religious Pluralism," *Studia Missionalia God's Kingdom And Mission*, Roma 1997, 227.
40 a.e., 245.
41 Kenneth Cracknell, *Towards a New Relationship*, London 1986, 43.

(pluralist) yaklaşım şeklindeki tasniftir.[42] Ancak gelecekte bu paradigmaların da kendi içinde bölünüp yeni sentezlerin doğmasına yol açacağı kesindir. Böylece mesela hem kapsamacı hem de çoğulcu (inclu-pluralist) olabilen hıristiyan teologların teoloji üretmeleri görülebileceği gibi her hangi bir dine özgün bir hıristiyan özel yaklaşımının da ortaya çıkması mümkündür.

A. Dışlamacı Yaklaşım (Exclusivism)

Bir din, kendisine özgü olan ve kendisini öteki dinlerden ayıran bir takım dışlayıcı özellikleriyle müesseseleşmekte ve gelişmektedir. Böylece onun, kendini öteki dinlerden ayrı tutacak ve taraftarlarına da bunu teşvik edecek bir takım öğretilere sahip olması doğaldır. Bu öğretiler, aynı zamanda dinler arasında görülen farklılıklara da etki edecektir[43].

Dışlamacı görüş, İsa Mesih'in mutlak ve eşsiz bir hakikat getirdiğini ve mutlak kurtuluşun İsa'da olduğunu ileri sürerken, öteki dinlerin doğruluk iddiaları ile mutlak kurtuluş yolları olmalarını kabul etmez[44]. Ancak burada dışlamacılık terimi *bir gurur veya ötekileri yok sayma* anlamlarını ifade etmez.

Dinlere yönelik paradigmalar içinde kiliseye en fazla vurgu yapan dışlamacı yaklaşımdır. Bu yüzden bu tavra bazen kilise-merkezli yaklaşım (ecclesiocentrism) adı da verilmektedir[45]. Dışlamacı tavrı savunanlar mesela dışlamacı Envanjelik teolog Cris Wright'a göre Mutlak Hakikat (Tanrı) konusunda dışlamacı olmak, aslında olumsuz bir tavır değildir. Aksine o, gerçek olduğunu iddia eden bir din için normal ve zaruri bir yaklaşımdır[46].

---

42 Race, a.g.e., 7.
43 de Silva, a.g.m., 84.
44 Wright, a.g.e., 37.
45 *Christianity and the World Religions, International Theological Commission*, Citta Del Vaticano 1997, 9.
46 Wright, a..g.e., 39.

Dışlamacı yaklaşım, aslında tüm hıristiyan kiliselerin öteki dinlerle ilişkilerinde asırlar boyu sürdürdüğü genel yaklaşımını, bir başka deyişle geleneksel tavrını sunmuştur. Katolikler, II. Vatikan Konsiline (Ekim 1962-Aralık 1965) kadar bu görüşü savunmaktaydılar. Protestanlar ise, Edinburgh (1910), Kudüs (1928) ve Tambaram (1938) gibi üç büyük misyoner konferansında, aynı dışlamacı yaklaşımı sergilemişlerdir. Hatta 1966 yılına kadar Dünya Kiliseler Konseyi (WCC) bu görüşü muhafaza etmiştir. Öyle ki bir ara WCC'nin başkanlığını da yapmış olan W. Visser't Hooft'a göre İsa Mesih'i merkeze alan, onun rab oluşunu esas gören bir şahitlik Hıristiyanların diğer insanlara tavrında belirleyicidir[47].

Protestanlar aleminde Karl Barth (ö.1968)[48], Emil Brunner (ö.1966), Hendrik Kraemer (ö.1965) ve Leslie Newbigin (ö.1997) ile çağdaş teologlar Criss Wright ve Alister McGrath, İslâm uzmanı İngiliz teolog Norman Anderson bu yaklaşımın başlıca savunucuları sayılabilirler.

Günümüzde Dünya Kiliseler Konseyi'nin (WCC) öteki dinlere yönelik yaklaşımları net değildir. Konsey halâ bulunduğu konuma isim vermekten çekinmektedir. Belki bu belirsizlikte, diyaloğu genel teoloji içinde fazla netleştirememiş olmasından dolayı sağlam teolojik paradigmalar oluşturamamış olması etkili olmuştur.

Ancak WCC'nin son zamanlarda öteki dinlerde mevcut muhtemel bir kurtuluşa inanmayıp kurtuluşun sadece Mesih ile olacağı görüşünü benimseyerek kilisenin ağırlığını "dışlamaya" başlaması Mesih-merkezli bir kapsamacılığa kaydığını gösterebilir. Ancak bu da henüz net fazla değildir. Onlara

47 Micheal L. Fitzgeral- Felix A. Machodo, "Yeni Oluşan Hıristiyan Dinler Teolojisi", çev. Ali İhsan Yitik, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVII, 334.

48 Karl Barth'ın dışlamacı anlayışı, din ile imanı birbirinden kesin çizgilerle ayıran bir diyalektik teoloji izlemektedir. Buna göre din, tamamen insanın eseri olduğundan kurtuluş için her hangi bir teolojik değeri yoktur. Çünkü insan, ilk günahtan ötürü öz açısından bozulmuştur. İman (İsa'ya iman), daha önemlidir ve kurtuluş için kilit roldedir ve kurtuluş, ancak Mesih'te tecelli eden iman ile elde edilebilir; Micheal L. Fitzgeral- Felix A. Machodo, a.g.m., 334.

göre Hıristiyanlık *din olarak* belki öteki dinlerden daha üstün olmayabilir, (burada konseyin, dini gelenek olarak görüp eleştiren protestan anlayışı koruduğunu görmekteyiz) ancak İsa'nın vahyi, öteki vahiy iddialarından üstündür. Çünkü mutlak doğrudur ve Tanrı'nın son günlerdeki en son vahyinin somut bir ifadesidir[49].

WCC'nin yaklaşımını belirleme de genel sekreterliğini yapmış Wesley Ariarajah, bize yardımcı olabilecektir. O, Kitab-ı Mukaddes'te dışlamacı gibi görülen ifadelerin bilhassa Mesih'in mutlaklığı konusundaki referansların kullanıldığı ortam ve dil iyice tetkik edilmediği müddetçe anlaşılamayacağını belirtir. Bir başka ifade ile buradaki dışlamacılık mutlak gerçeklik değil, iman ve sevgi dili açısından mutlaklıktır. Halbuki Kitab-ı Mukaddes, sadece hıristiyanların imanlarını değil ötekilerin de sahip olduğu imanı ifade edecektir. Ona göre mutlaklık veya öznel hakikat iddiaları gibi dışlamacı tavırlar, Kitab-ı Mukaddes'e yabancı olan yaklaşımlardır. Bunlar, bazı kültürel veya felsefi geleneklerin neticesidir. Çünkü hıristiyan kutsal kitabı ötekilere anlatmak için mücadeleyi, imanı kutsamayı, şehadeti taşımayı ve Tanrı ile bağ kurmayı anlatır. Bu kitaba göre, hıristiyanlar iddiada bulunmaya değil, ötekilere Mesih'i anlatmaya davet edilirler[50]. Böylece protestanlar WCC'nin kuruluşuna hatta 1968 Uppsala (İsveç) toplantısına kadar Barth'çı ve Kreamer'ci bir bakış açısına sahip görünürken günümüzde daha çok Wesley Ariarajah'ın çizgisine doğru kaymaktadırlar.

Ancak yine de WCC'nin öteki dinlere yaklaşımı katolikler kadar açık değildir. Böylece kesin bir dinler teolojisi oluşturamayan ve paradigma kurmakta zorlanan WCC'ye göre Tanrı, tüm evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olarak tüm insanların kurtuluşunu nihai bir amaç olarak murad etmektedir. Bu yüzden kurtuluş tarihi bir süreç olarak sadece hıristiyan tari-

49 Jane Smith, "Understanding and Witnessing to Christ in a Pluralistic World", *Current Dialogue*, sy. 26, 36.

50 Ariarajah a.g.e., 25-28.

hini veya belli bir kilisenin tarihi kapsamaz aksine o, tüm zamana yayılmıştır[51].

Böylece WCC, din konusunda dışlamacı görünürken bilhassa Tanrı'nın öteki din mensuplarındaki faaliyetleri konusunda kapsamacı yaklaşmaktadır. Buna göre Hıristiyanlık haricindeki dinler, Tanrı'yı arayan başka topluluk sistemleri olup tamamen günahsız ve temiz değillerdir; zira günah her yerde bulunmaktadır. Mesih, tüm insanlara kurtuluş ve özgürlük bahşetmek için vardır. Buna rağmen hıristiyanlar, Tanrı ile ilişki içinde olan tek insanlar değildir. Çünkü Tanrı kendisini hiçbir zaman ve hiçbir yerde şehadetsiz bırakmamıştır. Dinlerin oluşturduğu çoğulculuk, yenilmesi gereken bir problem değil, Tanrı'nın hakim idaresi altında geniş bir bakış açısıyla değerlendirilmesi ve anlaşılması gereken bir gerçekliktir. Bu anlamda dinlerarası diyalog, bu çoğulculuğa vurgu yapan ve öteki din mensuplarının varlığını gösteren somut bir karşılaşmadır. Böylece *kilise, kurtulmamış bir dünya da kendini kurtaran bir cemaat değil, Tanrı'nın kurtarıcı olduğu bir alemde insanlara hizmet eden dinamik bir yapıdır.* Öteki din mensupları, hıristiyanlarla diyaloğa girerek Tanrı'nın bu hakimiyetini kurmak için kilise ile işbirliğine gidebilirler[52]. Bu teolojik temellerin yanında WCC'nin yayınladığı diyalog vesikalarına baktığımızda bu vesikaların önceki misyon anlayışlarını eleştirdiğini ve öteki dinlerle diyaloğu hararetle savunduğunu ve misyon terimini bilhassa kullanmaktan kaçındığını görmekteyiz.

Yine de protestan kanattan günümüzde en fazla dışlamacı tavrı sergileyenler, genel olarak diyaloğa girmekte gönülsüz davranan muhafazakar anglikanlar ve evanjeliklerdir[53]. WCC üyesi olmayan bazı Ortodoks kiliseler ise hala geleneksel görüşleri üzerine yeni teolojik açılımlar sağlamış görünmemektedirler.

51 Sperber, a.g.e., 229.
52 a.e., 230-231.
53 Wright, a.g.e., 39-40.

1. Dışlamacı Yaklaşımın Temel Özellikleri

a. Kilise Dışında Kurtuluş Yoktur

Kurtuluşa aşırı önem veren bu öğretinin uzun bir tarihî kökü vardır; şaşırtıcıdır ki öğreti olarak ilk defa katolik kilisesi tarafından tasvip görüp bilhassa IV. Lateran Konsili (1215) ve Floransa Konsili (1442) resmî kayıtlarına girmiştir.[54] Kadim kilise babalarından Origen ve Cyprian'dan gelen ve Saint Augustin'in de kullandığı *"kilise haricinde kurtuluş yoktur"* (Extra Ecclesiam Nulla Salus) şeklinde formulé edilen bu ifadeyi bilhassa Floransa Konsili (1442), resmen ifade etmiştir. Bu konsil aslında Saint Augustin'in öğrencisi Ruspe'li Fulgentius'un şu ifadelerine dayanmaktaydı; "Kutsal Roma kilisesi kesinlikle inanır, ikrar eder ve açıklar ki katolik kilisesi haricindekiler- sadece paganlar değil, yahudiler, heretikler ve öteki ayrılanlar da- ebedi hayatta yerlerini alacaklardır, ancak bunlar hayatın nihâyetinden önce bu kiliseye katılmadıkları müddetçe Şeytan ve onun adamları için hazırlanmış olan ebedi ateşe gireceklerdir.[55]

Ancak coğrafi keşifler döneminde toplanan Trent Konsili'nde (1545-1563) kurtarıcı lütfun kilise sınırları dışında da faaliyet gösterdiği öğretisi ile kurtuluşu kilise tekeline veren *kilise dışında kurtuluş yoktur (extra eclesiam nulla salus)* öğretisi çelişki içinde görüldüğünden, bunu aşmak için kurtuluşun daha yakından tecrübe edilmesi için kilise'ye üye olmanın gerektiği savunularak iki görüş sentezlenmek istenmişti.[56]

Katolik kilisesi, uzun bir müddet kilise haricindekileri kurtuluştan dışlamış ve "terkedilip lanetlenmiş zümre" (*massa damnata*) olarak görmüştür. Bu bakış açısı II. Vatikan Konsili'nde yeniden gözden geçirilmiş ve adeta "tedavi edilmiş" görünmektedir. Bir başka deyişle katolik kilisesi, kısmen bir kurtuluş öğretisini savunarak öteki dinlerde de iyilik sahibi

54 Paul Knitter, "Catholic Theology of Religions at a Crossroads", *Christianity Among World Religions*, 100.
55 Hans Küng, *On Being a Christian*, London 1977, 97.
56 Knitter, a.g.m., 100.

insanların da "ebedi kurtuluşa" erebileceklerini kabul etmek zorunda kalmıştır. Katolik kilisesi, bu dışlamacı yaklaşımdan kapsamacı yaklaşıma ani dönüşünü, *içinde bulunduğu değişen şartlara göre teolojinin yeniden ve farklı bir şekilde yorumlanması ihtiyacı olarak algılamakla* yetinmektedir[57].

Protestanlık da aynı dışlamacılığın tarihî köklerine sahiptir. Mesela Martin Luther, kurtuluşun sadece iman ile olacağına (*sola fide*) vurgu yaparken dışlamacı olduğunu da göstermekteydi. Yine ona göre iman açısından hıristiyan inancı, öteki insanların dinleri ve inançlarından farklı ve ayrıdır. Hıristiyan imanı ötekileri batıl ve faydasız kılar. İmanın dışında (*extra fidem*) ve Mesih haricindeki her ibadet (kült) ve din, putlara tapmaktır[58].

b. İsa Mesih, ete kemiğine bürümüş Tanrı olarak eşsiz ve mutlak aracıdır.

Dışlamacılar, İsa'ya bir Mesih olarak aşırı vurgu yaparlar; O, hem Tanrı'nın kendini ifşa etmesini yani vahyini tamamlamış, hem de haça gerilerek tüm insanların mutlak kurtuluşunu gerçekleştirmiştir. Tanrı, yeniden dirilmesi ve göğe yükselmesi ile İsa'yı Mesih ve Rab olarak tezkiye etmiş ve ona ibadet edilmesini meşrulaştırmıştır[59]. Mesih, Tanrı'nın tüm insanlığa karşılıksız vermiş olduğu sevgi ihsanının somut bir delilidir. Bu ilahi lutüf, sadece ama sadece İsa Mesih ile tüm dünyaya gelebilir[60]. Böylece öteki dünyadaki kurtuluş iyilik veya meziyetlerle değil Tanrı'nın kurtarıcı lütfu yoluyla gerçekleşecektir[61].

Çünkü İsa Mesih, kurtuluşun da kendi tekelinde olduğunu söyler. Böylece o, mutlak kurtuluş yoludur; "yol, yaşam

57 LG, 16; Küng, a.g.e, 97.
58 Cracknell, a.g.e., 15.
59 Chris Wright, *What is So Unique about Jesus?*, Monarch Publications, 1990, 34; amlf., *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, East Sussex 1997, 39.
60 T.H.N. Kuin, " Perfect Partners or Uneasy Bedfellowers" *Studies in Interrreligious Dialogue* 7 (1997) 2, s. 185.(177-199)
61 Wright, a.g.e., 47.

ve hakikat benim, hiç kimse babaya benim dışımda gelemez"[62]. Yine gökkubbe altında Mesih'in isminden başka kurtarıcı isim yoktur[63]. Bu kurtuluş, bizzat İsa'nın haça gerilmesi anında gerçekleşmiştir[64].

Pavlus daha da ileri giderek tek bir Tanrı'nın olduğunu ve Tanrı ile İnsanlık arasında tek bir aracının mevcut olması gerektiğini bunun da Mesih'in kendisi olduğunu söyler[65]. O'na göre gökten bir melek bile gelse ve Mesih'in İncil'i ile çelişen bir haber getirse lanet edilmekten kurtulamaz[66]. Bir başka yol, tek başına kurtuluşa götürseydi, Mesih haça gerilip ölmezdi[67]. Pavlus, Mesih'in müjdeli mesajına iman etmeyenlerin cezalandırılacağını[68] söylerken, Yuhanna ise oğulun "hakiki Tanrı" ve "ebedi hayat" olduğunu açıklar[69].

Dışlamacı evanjeliklere göre eğer İsa Mesih, tek başına hakikat ve kurtarıcı ise, o zaman öteki tüm hakikat ve kurtuluş iddialarını bizzat kendisi dışlayacaktır.[70] Dışlamacı protestan teolog Karl Barth 'a göre ise İsa Mesih'te ortaya çıkan Tanrı vahyi ile öteki dinler arasında ciddi bir kopukluk ve uzaklık vardır. Öteki dinler kesinlikle kurtuluş yolları olmayıp *insan icatlarıdır*. Bu yüzden Tanrı, öteki hiç bir dinde yapmadığı şeyleri, İsa'da tamamlamış ve gerçekleştirmiştir. Bu yüzden kutsal kitaba dayalı kurtuluş tarihi ile öteki dinlerin özgün tarihleri arasında keskin bir ayrılık (ve kopukluk) mevcuttur[71].

---

62 Yuhanna, 14/6.
63 Resullerin İşleri, 4/12.
64 I. Korintoslulara, 1/17-18.
65 I. Timoteus, 2/5.
66 Galatyalılara, 1/8.
67 Galatyalılara, 2/21.
68 II. Korintoslulara, 4/3.
69 I. Yuhanna, 5/20.
70 Chris Wright *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, 58; Alister McGrath, *Jesus Who He is & Why He Matters*, Leicester 1994, 151-169.
71 Chris Wright, *What is So Unique about Jesus?*, 34-39.

c. Tüm insanlar, günaha düşmüşler ve kendi başlarına Tanrı'yı bilemeyecek ve kendilerini kurtamayacak kadar Tanrı'dan yabancılaşmışlardır.[72]

Dışlamacılara göre, Eski Ahit dönemi İsrailoğulları kendi dinleri yoluyla kurtuluşa ermemişlerdi. Hıristiyanlar için de benzer şey söylenebilir. Hıristiyanlar, hıristiyan oldukları için değil, Tanrı tarafından kurtuldukları için hıristiyan olurlar. Kurtuluş, bu yüzden din ile varılacak bir şey değil, Tanrı'nın yeryüzünde neler yaptığından ibarettir. Hıristiyanların sahip olduğu İncil, müjdedir, ama iyi fikir değildir. İncil, insanların günahlardan kurtulmaları için Tanrı'nın Mesih yoluyla tarihe müdahalesinin ilanı demektir. Halbuki öteki dinler, bu müdahaleyi özel olarak vurgulamazlar. Hıristiyanlara göre bu, öteki dinlerin en büyük *eksikliklerindendir*[73].

Dışlamacılar için öteki din mensuplarına tavrın mahiyetine yönelik en iyi kutsal kitap refaransları, iki önemli Eski Ahit şahsiyeti Yusuf ve Danyel peygamberdir.[74] Mesela Yusuf, "sözde ilah" Firavun'la karşılaştığında –yani ona rüya tabiri yaparken- hiç çekinmeden ve korkmadan Tanrı'ya övgüler verip bunu Firavunun yüzüne karşı haykırmıştı[75]. Danyel kıssasında ise pagan kültür ve dinine boyun eğmeyen bir tavır görülür; Danyel, Babil'de öğrenci iken ötekilere karşı aşırı katıdır ve temiz olmayan yiyeceği yemeyi reddeder[76].

d. Hıristiyanlık, Tanrı hakkında gerçek ve özel bilgiye sahip tek dinî gelenektir. Bu yüzden öteki dinlerde hakikat unsurlarını aramak gereksizdir.[77]

---

72 a.e., 33.
73 Wright, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, 64.
74 Knut Holter, "Missiology and The Old Testament Theology of Religions," *Missionalia*, (April 1988), 6.
75 Tekvin, 41/16.
76 Daniel, 1/8-10.
77 Alister E. Mc Grath, *A Passion for Truth- The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, Leicester 1996, 224-225; Chris Wright, a.g.e., 39.

Kilise haricindeki tüm dinî sistemler ve kültürler, tamamen *günahkardır*. Bu yüzden farklı dinlerden insanlarla yaşam mümkündür, ancak bu insanların hıristiyanlaşması onlar için gereklidir. Misyon, bu yüzden insanların günahkar kültürlerden kurtarılmasına ve kilise'ye taşınmasına yardım eder[78]. Hıristiyan dininin mutlak doğru ve hakikat unsurların tümünü taşıması, mensuplarına işaret ettiği olgular yüzünden değil, Tanrı'nın hiçbir dinde olmayan kendi tecellisini ve vahyini bu dinde gerçekleştirmesinden ileri gelmektedir[79].

Ötekilere yönelik bu geleneksel kötü imajın tarihi kökleri vardır. Martin Luther, Mesih'in eşsizliği ve nihai oluşunu ifade etmiştir. Ona göre iman ile kurtuluş (sola fide) merkezdeki öğreti olup bu, hıristiyan imanının öteki insanların din ve inançlarından alabildiğine farklı oluşunun da en büyük işaretidir. Ona göre hıristiyan imanı, tüm öteki dinleri batıl ve faydasız kılar. Mesih dışındaki tüm ibadetler (cultus), putlara tapınmaktır. Doğru iman dışındaki (extra fidem) her şey putperestliktir.[80]

e. İsa Mesih'e dayanmayan tüm dinler, küfürdür.

Bu görüşün önde gelen temsilcisi yine XX. yüzyılın önde gelen protestan teoloğu İsviçreli Karl Barth'dır. Bilhassa XX. yüzyılın başlarındaki liberalizm akımına karşı tepki gösteren Barth, beşer dinlerine karşı ilahi vahyi katı bir şekilde savunmuştur.[81] Ona göre bu dünyada Tanrı'nın izleriyle sadece İsa Mesih'in şahsında karşılaşılır. İsa Mesih'e dayanmayan tüm dinler, tanım olarak küfürdür (unglaube). Bu dinler, Tanrısız insanların büyük endişe ve uydurmasından ibarettir[82]. Hatta

78 Charles Van Engen, "The Uniqueness of Christ in Mission Theology", *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions*, ed. Edward Rommen Harold Netlands California 1995, 190.

79 Karth Barth, "The Revelation of God as The Abolition of Religion", *Christianity and Other Religions*, ed. John Hick, 1980, 51.

80 Cracknell, a.g.e., 4.

81 Kuin, a.g.m., 179.

82 Cracknell, a.g.m., 28.

Hıristiyanlık bile, İsa Mesih'in lütfunu yaşamada başarız olduğu noktalarda bir tür küfür içine girebilir. Barth'a göre İsa'da ortaya çıkan Tanrı vahyi, tüm öteki dinleri iptal edecek ve ortadan kaldıracak güçtedir[83]. Böylece Barth, Hıristiyanlık haricinde mümkün olacak bir Tanrı vahyini kabul etmemekte ve vahyi sadece Mesih-merkezli yorumlamaktadır. Aslında böyle yaklaşmakla o, genel vahiy anlayışını kabul edip özel vahyi reddedenlere karşı olduğunu göstermektedir[84].

Barth'a göre, Hıristiyanlık'ta ortaya çıkan Tanrı'nın mutlak vahyi, insanların dinî hayatlarında iddia ettikleri Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgileri hem teyit edebilir hem de yargılayalabilir. İnsanın Tanrı önünde kendini temize çıkarması mutlak manada Kutsal Ruh'un elindedir. Kilise, bu lütfa sadık kaldığı müddetçe dinin gerçek odağı olmayı sürdürür[85].

Hollandalı bir protestan teolog olan Hendrik Kraemer (1888-1965)'e göre, misyonun asıl amacı, "öteki toprakların insanlarıyla" birlikte gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisini aramak, İsa Mesih yoluyla öğrenilen bu değerleri yaşamak ve sözle ifade etmektir[86]. Yine Kraemer'e göre, Mesih'in vahyi ışığında, öteki dinler, insanların icad ettikleri ve peşinden gittikleri yanlış ve beyhude Tanrı'yı arayış yollarıdır, çözüm sadece Mesih'tedir. Hatta ona göre Hıristiyanlık, öteki dinleri ikmal eden veya onların müjdelediği bir inanç değildir [87]. Kraemer, Barth'ın görüşünü benimseyerek, Hıristiyanlık

83 Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh 1956, c. I, 280.

84 Mariasusasi Dhavamony, *Teologia delle Religioni*, Milano 1997, 26.

85 Barth, a.g.m., 32.

86 Kraemer, bilhassa uluslararası misyoner düşüncesi derinden etkileyen önde gelen bir dışlamacı ilim adamıdır. 1928 yılında Kudüs'te toplanan misyoner konferansında Hıristiyanlık ile öteki dinler arasındaki ilişkiler hakkındaki tartışmalara bizzat katılmıştır. 1938 yılında Hindistan, Tambaram'da yapılan III. Misyoner Konferansı için rehber kitap mahiyetinde "Hıristiyan Olmayan Dünyada Hıristiyan Mesajı" (The Christian Message in a non- Christian World) adlı eserini kaleme almıştır; K. Runia, "Kraemer, Hendrik," *N.D.T.*, 372-373.

87 Hendrik Kreamer, *The Christian Message in a Non- Christian World*, London 1938, 106, 139.

ve Hıristiyanlık dışındaki dinleri, Tanrı yargısı altında değerlendirmektedir[88].

Kraemer, kilise haricinde kurtuluşu reddeden Yuhanna 14/6 ve Resullerin İşleri 4/12 gibi dışlamacı referanslara ciddi bir şekilde sarılarak katı bir şekilde kilise haricinde kurtuluşu kabul etmez. Ona göre İncil'in "İsa'yı tüm insanlara ulaştırılması" isteği yani hıristiyanlaştırma misyonu kesinlikle tartışılamaz[89]. Yine Kraemer'e göre, hıristiyan imanı ile öteki inançlar arasında ciddi bir kopukluk söz konusudur. Öteki dinlerde gerçek bir vahiy veya kurtuluş bulunamaz[90]. Öteki dinlerle bir işbirliğine girmek ve onlara olumlu yaklaşmak, öteki dinlerde bir hakikat bulunduğunu söylemek ve bunun araştırılmasını yapmak, ona göre, Tanrı sözüne ihanet etmek demektir.[91]

Dışlamacı yaklaşım sergileyen bir diğer isim Emil Brunner (1889-1966)'dir. İsvirçe'li reformist bir teolog olan Brunner, teolojide Karl Barth ve diyalog açısından Martin Buber'den etkilenmiştir. Ona göre Hıristiyanlığın dayandığı vahiy, Tanrı ile insanın bire bir karşılaşmasıdır. Ancak o, bu görüşleriyle genel vahyi reddeden Karl Barth ile ayrılığa düşmektedir. Brunner'e göre Tanrı ile insan arasında sağlıklı bir ilişki, ancak İsa Mesih'i eşsiz bir Rab olarak kabul etmekle kurulabilir. Bundan dolayı Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Ruh'un insanı imana getirmek için kullandığı köprüden başka bir şey değildir. Gerçekte İsa Mesih de, insanla Tanrıyı buluşturan en önemli vasıtadır[92].

Bu yüzden, ona göre, Hıristiyanlığın öteki dinlerle ilişkisi Mesih öğretisi olmadan kurulamaz. İsa Mesih, ona göre, hem tüm dinlerin gerçekleşmesi için çalıştıkları nihai amaç-

88 J. Paul Rajashekar, "The Challenge of Religious Pluralism to Christian Theological Refection", *Religious Pluralism and Lutheran Theology*, ed. Frances Maher, Geneva 1988 12-13.
89 Smith, a.g.m., 34
90 D.F. Wright, "Christianity and Other Religions", *N.D.T.*, 135.
91 Runia, a.g.m., 373.
92 C. A. Baxter, " Brunner, Emil", *N.D.T.*, 110.

tır hem de tüm dinlerin nihai yargılayıcısıdır. Nihai amaç olarak Mesih, tüm dinlerin boş yere arayıp durdukları ama bulamadıkları gerçekliktir. Aslında insanlık tarihi içinde ona işaret etmeyen hiçbir fenomen yoktur. O, son günde yargılayıcı olarak tüm dinleri batıl, küfür ve Tanrısız olarak yargılayacaktır[93]. Brunner'e göre bir vahyin evrensel olması için insanları kurtarıcılığına aşırı vurgu yapması gerekir. Bu ise fazlasıyla hıristiyan imanında bulunmaktadır. Öteki dinler, asli günah'ın sonucu ortaya çıkmış insan ürünleridir. Bu yüzden hıristiyan inancının öteki dinlerle birarada bulunması gereksizdir[94].

Son dönemlerin tartışmasız en önemli dışlamacı teoloğu, protestan rahip Leslie Newbigin (ö.1997)'dir. Ancak o bile Karl Barth'ın veya Hendrik Kreamer'in savunduğu sertlikte bir dışlamacılığı kesinlikle benimsemez. Bunda büyük ihtimalle başta WCC olmak üzere başlıca protestan kiliselerin dinlerarası diyaloğu kaçınılmaz ve yerine getirilmesi mecburi bir misyon parçası görmesinin büyük payı vardır. Newbigin'e göre, kendisinin durduğu yer, İsa Mesih'te gerçekleşen Tanrı vahyinin eşsiz hakikatini teyit eden ama hıristiyan olmayanların kurtuluşunun da mümkün olduğunu "dışlamayan" bir konumdur. Bu yönüyle onun konumu, kurtuluşu sadece kilise üyeleriyle sınırlandırmaması yönüyle "kapsamacı" iken, öteki dinleri de kurtuluş'un araçları görebilen bir görüşü reddeden "dışlamacı" bir yaklaşımdır. Yine o, tüm insanların yaşamlarında Tanrı'nın lütufkar faaliyetinin teyit edilmesi konusunda çoğulcu anlayışa yakınlaşırken, İsa Mesih'te tecelli eden Tanrı'nın eşsizliği ve kesin mutlaklığını inkar eden çoğulculuğu reddetmektedir[95].

Evanjelik mezhebinden Alister McGrath da, dışlamacı bir teolog olarak öteki dinlerin kurtuluş iddialarını reddetmektedir. O, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışının kendine özel ola-

93 Race, a.g.e., 20.
94 Emil Brunner, *Revelation and Reason*, London 1947, 200.
95 Lesslie Newbigin, *Gospel in a Pluralist Society*, London 1990, 182-183.

rak anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre bu özel anlayış ile öteki dinlerdeki ilah öğretileri arasında parelellikler kurulmamalıdır. Aksi takdirde öteki dinlerdeki kurtuluş öğretileriyle özdeşleşme meydana gelecek ve bu da çoğulculara yarayacaktır. Bu yüzden Hıristiyanlık, ona göre, ancak kendi terimleriyle ifade edilebilen ama tüm insanlığa yönelik tek, gerçek ve cezbedici bir kurtuluş öğretisine sahip yegane dindir[96].

Dışlamacılara göre İsa Mesih, insanlarla dinleri arasındaki ayırımının farkındadır;Tanrı, tüm insanları severken, İncil (müjde), karakteri icabı öteki tüm dinleri reddetmektedir. Tanrı insanları kurtarmaktadır, onların dinlerini değil. Dinî sistemler veya kültürler, insanların İncil'e ulaşmada dizilen barikatlardır[97].

f. Diyaloğa bakışları onu mutlak anlamda misyon metodu olarak görmeleriyle özetlenebilir.

Bu yaklaşım, öteki dinleri İncil'in ışığı olmadan önlerini bile göremeyecek kadar "karanlık içinde" saymaktadır. Onlar için tek çıkar yol Tanrı'nın ışığı olan İsa'ya dönmeleridir. Bu yüzden bu yaklaşım, öteki dinlere ve onların mensuplarına yönelik her türlü misyonu (evanjelizasyonu) meşru görmektedir[98].

Barth, Brunner ve Kraemer gibi önde gelen dışlamacı teologların dönemlerinde dinlerarası diyalog, kesinlikle gözde olmayan bir alandı. Dışlamacılığın tek renkli bakış açısından daha renkli teolojik yaklaşımlara geçtikçe (protestan) hıristiyan teolojisi, dinlerarası diyaloğa olan ilgisini de o derece artırdı ki bu durumda dışlamacıların diyaloğa bakışlarında bile yumuşamalar oldu[99]. Bu konuda en büyük değişimi evan-

96 Mc Grath, a.g.e., 230-230.
97 Vinay Samuel-Chris Sugden, *Sharing Jesus in Two Third World*, Eeardmans 1983, 132.
98 Mc Grath, a.g.e., 220.
99 Race, a.g.e., 26-27.

jelik dışlamacılar yaşadı. Onlar için diyalog, artık mutlak anlamda misyona hizmet etmelidir. Onlara göre diyalogda dinlerarasındaki temel anlaşma noktalarından ziyade temel temas noktalarına bakılmalı ve dinlerin olumlu yönlerini konuşmak ve kimlikleri tartışmak ikinci plana alınmalıdır[100].

Bu paradigma, dinlerarası çoğulculuğu teolojik açıdan değerlendirirken müspet yaklaşmadığından diyaloğa girerken olumlu ve yapıcı olması ondan beklenemez. Çünkü diyaloğu, dinlerin çoğulculuğunun sosyal bir gerekliliği olarak görür. Dışlamacılığa göre dinlerin çoğulculuğunun teolojik hiç bir anlamı olamaz, çünkü öteki dinler, Tanrı'dan gelmezler[101].

Dinlerin arasında meydana gelecek bir diyalog, kurtuluş teolojisini yumuşatmak için de kullanılamaz. Çoğulcuların ileri sürdüğü gibi dinler, birbirlerinin tamamlayıcısı değildir. Tabii olarak bir hıristiyan, ötekilerle diyaloğa girecektir, ancak kesinlikle bu süreç, dinlerin beşer ürünü olduğunun bilincinde icra edilmelidir. Dışlamacı tavra göre *dinlerarası diyalog, aynı şeyi söylemeyen ama birbirleri arasındaki farklılıkları, tezatları ve karşılıklı dışlamacı özellikleri gören ve kabul eden iki din mensubunun bir araya gelip, karşılıklı sohbet etmesidir.*[102] Böylece bu yaklaşıma göre diyalog saygıyı içerirken anlaşmaya varmayı kabul etmez. Zaten dışlamacılar, diyaloğu Batı medeniyetinin ayrılmaz bir unsuru olarak görmektedirler.[103]

Dışlamacı teolog Leslie Newbigin, misyoner bir Evanjelik piskopos olarak uzun müddet Hindistan'da faaliyette bulunmuş ve çok dinli bir ortamı teneffüs etmiş biriydi. Ona göre, "dinler arasındaki İncil"'in konumunu bulmaya çalışmak gerekir. Ötekilerle diyalog içindeki hıristiyan, Mesih'in şahidi olarak onlarla karşılaşmalıdır. Bu şehadet ortamında her iki taraf da insan olarak karşılaşırlar. Bu yüzden diyaloğun asıl amacı, İsa Mesih'e tam kulluk ve iman ile onun için şahitlik

100 Mc Grath, a.g.e., 225.
101 a.e., 202-204.
102 a.e, 204.
103 a.e., 212.

yapmaktır. Buradaki şahitlik, yaşayan Ruh olarak takdis olunan ve Baba'dan aldığı her şeyi insanların arasında bulunarak onlara ulaştıran Mesih'in de yaptığı şehadet olup buna "teslis şahitliği" de denilebilir. Newbigin'e göre, dinler arasında meydana gelecek böyle bir karşılaşma yoluyla hem kilise hem de "dünya" değişecek sonuçta *Mesih'in şanı* yücelecektir[104].

Yine Newbigin'e göre, hıristiyanların diyalog yoluyla öteki dinlerle yardımlaşma ve işbirliğine girmesi, aynı zamanda Tanrı'nın tarihe müdahale edip kurduğu planın ve amaçlarının daha iyi anlaşılmasına da yardım edecektir. Hıristiyanlar, öteki din mensuplarıyla işbirliğine girerek hangi noktalardan bu dünyaya ve hayata baktıklarını daha kolay öğrenebilirler. Böylece diyalog, dinlerdeki hayatın anlamının ve hedefinin öğrenilmesinde anahtar rol üstlenecektir. Bu yüzden ona göre diyaloğu başlatacak olan taraf, hıristiyan değil, karşı taraf olmalıdır[105]. Leslie Newbigin'e göre hıristiyan bir katılımcı Kutsal Ruh'un kudreti ve hakimiyeti ile girdiği bir diyalogda karşı tarafın hidâyetini bütün gücü ve ümidiyle beklemelidir[106].

Bunlara ilave olarak dışlamacı evanjelikler, 1970'de yayımladıkları ve "Frankfurt Deklarasyonu" olarak bilinen belgede, Dünya Kiliseler Konseyi (WCC)'nin benimsediği ve "öteki dinlerde "gizlenmiş" Mesih'in varlığını kabul eden, karşılıklı alış-verişe dayalı bir diyaloğun onları hıristiyanlaştıracağı" şeklindeki görüşe karşı çıkmaktaydılar. Ancak evenjelikler, dört yıl sonra 1974'de Lozan'da dünyanın 150 değişik yerinden 2500 delegenin katılımıyla düzenledikleri misyoner konferansında, misyon, hıristiyanlaştırma, kurtuluş ve hidâyet kavramlarının yanında diyaloğu da ciddi bir teolojik mesele olarak kabul etmiş ve açıklığa kavuşturmak istemişlerdi. Bu konferansın en ilginç yanı Frankfurt Dekla-

104 Leslie Newbigin, "The Gospel Among the Religions," *Faiths Meets Faiths*, ed. Gerald H.Anderson- Thomas F. Stransky, NewYork 1981, 3-4.
105 Leslie Newbigin, *Gospel in a Pluralist Society*, London 1990, 181.
106 Leslie Newbigin, *Open Secret*, Grand Rapids 1978, 211.

rasyonu'nun aksine diyaloğu, misyonun temel bir vasıtası olarak görmesidir. Hıristiyanlaştırma amacıyla diyalog, kurtuluşa ermemiş insanın Hıristiyanlık hakkındaki zorluklarını, engellerini, ön yargılarını çözme işinin normal bir prosedürü olarak kabul edilmiştir. Böylece evanjelikler, başlangıçta karşı çıkmalarına rağmen diyaloğu misyon teolojileri arasına sokmuşlardır[107].

Dışlamacılar, dinlerarası diyaloğa girerken Hıristiyanlığın üstünlük iddialarını nisbileştirileceği, aşırı açıklık ve hürriyet içinde olunacağı bunun da sekretizme sebep olacağı konusunda tedirginlik duymaktadırlar[108]. Bunu aşmak için dışlamacılar, diyaloğa girdiklerinde daha fazla Kitab-ı Mukaddes'e bağlı kalmak istemektedirler. Öteki ile karşılaşmalarında dikkate aldıkları en önemli referanslar, komşuluk, Tanrı'nın insanlıkla kurduğu sevgi ilişkisi ve Yeni Ahit'te anlatılan İsa Mesih'in insanlarla karşılaşmalarıdır[109].

Diyaloğa giren dışlamacılar, ötekinin eşitliğini "teolojik" açıdan değil bir "insan" olarak değerlendirirler. Hıristiyanlığın aleyhinde olan hiç bir diyalog faaliyeti kabul görmediğinden dinlerararası diyaloğa girdikleri insanları değerlendirirken kesinlikle onlarda iyi veya güzel şeyler arama ihtiyacı duymazlar. Onların gözünde ötekilerin sadece Tanrı ailesinin üyesi, yani bir insan olarak değeri vardır[110].

Bilhassa üçüncü dünya ülkelerine ait dışlamacı teologlar, dinlerarası diyaloğu daha katı normatif bir Mesih öğretisiyle kedi- fare oyunu gibi görebilmektedirler. Bu teologlar için dinlerarası diyalog, misyonun temel gayesi olan Hıristiyanlığa hizmet etmek olursa "hıristiyanca" bir iletişim tarzı olabilir[111]. Dışlamacılara göre ötekinde doğruluk kabul etmemek kesin-

107 Siddiqui, a.g.e., 41-42.

108 Chris Wright, Inter Faith Dialogue, *An Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission*, sy. 3 (1984), 234-2253.

109 "Reports Christian- Moslem Dialogue Conference Beirut, 3-6 November, 1980," *The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (January –March 1981), 36-49

110 Wright, a.g.m., 253-254.

likle hoşgörüsüzlük demek değildir. Çünkü gerçek hoşgörü ve saygı hakikaten varolan farklılıkların kabul edilmesidir. Gerçek bir diyalog da farklılıkların samimi olarak kabulü ve saygıyı gerektirir[112].

Sonuç olarak dışlamacı yaklaşım, öteki dinlere yönelik en negatif tavırlara sahip olan bir paradigmadır; o, bu bağlamda Hıristiyanlığı mutlak doğru, İsa Mesih'i mutlak kurtarıcı ve Kitab-ı Mukaddes'i Tanrı hakkında bilgi veren tek kutsal metin gören, kurtuluşun Mesih yoluyla, Hıristiyanlık yoluyla gerçekleşeceğine inanan bir yaklaşımdır. Savunucularına göre diyalog yoluyla öteki din mensuplarının kurtuluşa ulaşması için çaba harcanmalıdır. Bu görüşleriyle dışlamacılık, çağımızın dinlerin çoğulculuğunda geleneksel hıristiyan görüşlerini tekrarlayan bir paradigmadır.

2. Dışlamacı Yaklaşımın Eleştirisi

Dışlamacı yaklaşanlar, hıristiyan dünya içinde ciddî tenkidlere uğramışlardır. Bu görüşü gittikçe genişleyen dinlerin çoğulculuğu bağlamında hıristiyan inancını daraltan ve hem kutsal kitap, hem mantık hem de tarihsel açıdan katılaşan ve kabalaşan bir görüş olarak değerlendirenler vardır; mesela Alan Race bunlardan biridir. Ona göre biz insanlığın büyük bir çoğunluğunu yanlış görüp onları ateşe atılmakla tehdit edemeyiz. Bu merhametli ve adil bir Tanrı'ya yakışmaz.[113]. Böylece dışlamacılar, Mesih'in öteki dinlerle ilişkisi konusunda hem stres, hem de büyük baskı altındadırlar.

Dinler Tarihçisi ve protestan düşünür Ninian Smart da Karl Barth'ın "din" kavramının "Tanrı'ya aşırı derecede aşkınlık verdiği" eleştirisine katılmaz ve dinin aslında insanla-

111 Paul Knitter, "Roman Catholic Approaches to Other Religions: Developments and Tensions", *International Bulletin of Missionary Reseach*, (April 1984), 52.

112 C. Stephen Evans, " Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?", trc. C. Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun 1997, 216.

113 Race, a.g.e, 24.

ra bir sınır çizdiği ve inananları birarada tuttuğu için lazım olduğunu ileri sürer. Smart, dinleri sadece bir iman geleneği olarak görmenin yanlış olduğunu ve dinlerin kendi öğretileri, mitleri, ahlakî öğretileri, ritüelleri, tecrübeleri ve sosyal boyutları içinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder[114].

Yine dışlamacı görüşe yapılan en ciddi eleştiri Kitab-ı Mukaddes'e dayanılarak yapılmıştır; Eski Ahit'te sorgusuz bir şekilde kurtulmuş olarak zikredilenler, İsa Mesih'i görmeden kurtulmuşlardır. Onların kurtulmaları da Tanrı'nın lütfu ve inisiyatifinde gerçekleşmiştir. Zarephath'ın dul karısı[115], ile Naaman[116], ahit yapılmış kavmin dışında da kurtuluşun faaliyetini göstermektedir[117]. İsa'nın Nasıra'da dışlamacı insanlarla karşılamasında bu iki örneği çok iyi kullandığını biliyoruz[118]. Aslında bir dinin doğru olup olmadığını hıristiyan kurtuluş öğretisine dayandırmak, dışlamacı yaklaşımın temelinde bulunan en önemli problemdir.

Dışlamacı yaklaşım sergileyenler, İsa Mesih'in evrensel vahyinin yumuşatılıp yumuşatılmayacağı, ötekilerin hıristiyan inancını kabule zorlanıp zorlanmayacakları konusunda da büyük baskı altındadırlar. Bu nokta da dışlamacılı yaklaşıma en büyük tepkiyi çoğulcu (pluralist) görüşü benimseyenler vereceklerdir. Çoğulculara göre geleneksel Hıristiyanlık, tarih boyunca hep Batı'ya ait olmaya mahkum oldu; bunun neticesinde de alabildiğine agresif, kibirli ve emperyalist bir tavır sergileyip öteki dinlerin hakikat iddialarına kulak tıkadı. Hıristiyanlık hakkındaki yeni yaklaşımlar ve bilhassa da Kitab-ı Mukaddes hakkındaki modern çalışmalar, geleneksel görüşlerin ne kadar yersiz bir mutlakcılık ve kör bir dışlamacılık olduğunu göstermiştir.[119]

---

114 Ninian Smart, *Worldview*, New York 1983, 1-11.
115 I. Krallar, 17/24.
116 II. Krallar, 5/15-18.
117 Wright, *What is So Unique about Jesus?*, 36.
118 Luka 4/24-27.
119 Race, a.g.e., 72.

Yine çoğulcu teolog John Hick, temel dışlamacı yaklaşımın merkezinde yer alan "göğün altında İsa'dan başka bir kurtuluş isminin olmadığına" dair Yeni Ahit referansını[120] İsa'nın söylemediği bir söz olarak kabul eder ve bu sözleri ondan elli veya atmış yıl sonra kilise teolojisini ifade etmek üzere İncil yazarlarından birinin yazdığını savunur. Ona göre İsa'nın söylemediği bir söz ona mal edilirse, bu durumda Hıristiyanlığın tek mükemmel din olduğu, ancak "iddia" olarak ortaya çıkar.[121] Hick, çözüm olarak kristolojinin tüm mutlaklık iddialarından arındırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre mutlaklık iddiası sadece nihai hakikat olan Tanrı'ya verilmelidir.[122]

Hick, aynı zamanda II. Dünya Savaşı sırasında ölmüş yarım milyar insanın en az yarısının cehennem ateşine girdiğini söyleyen 1960 tarihli (protestan) Dünya Misyonu Kongresi'nin deklarasyonunu şiddetle eleştirmekte ve bu gibi dışlamacı ifadelerin artık çok az insanı memnun ettiğini savunmaktadır[123].

Yine çoğulcu görüşü savunan Charles Kimball'a göre, öteki dinlerin hakikat iddialarını gözardı eden dışlamacılar Kitab-ı Mukaddes'in "Tanrı kendisini şehadetsiz bırakmamıştır"[124] sözünü ihmal etmişlerdir[125].

Sonuçta diyebiliriz ki dışlamacılığın Tanrı'nın mutlak olarak sadece Kitab-ı Mukaddes'te olduğu iddiası muğlaktır. Çünkü Hıristiyanlığın Tanrısı mutlak ise yarattığı herkesi kucaklamalıdır. Yine dışlamacılık kesinlikle İsa Mesih'in ötekilere yönelik diyalog tavrını yansıtmakta, aksine daha çok İsrail'in ötekilere bakışına benzemektedir. Ayrıca öteki dinler-

120 Yuhanna, 14/6; Resullerin İşleri, 4/12;
121 Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat", *İslâm Araştırmalar Dergisi*, sy. 1 (1997), 186.
122 Leroy Rouner, "Theology of Religions in Recent Protestant Theology", *Christianity Among World Religions*, 112.
123 John Hick , *God Has Many Names*, London 1980, 49
124 Resullerin İşleri, 14/16-17.
125 Charles Kimball, *Striving Together- A Way Forward in Christian-Muslim Relations*, New York 1991, 59.

le Tanrı arasında kopukluk iddiası da Kitab-ı Mukaddes'e uymaz. Çünkü hıristiyan teolojisine göre, Tanrı yarattığı insanlar ile kopuk değil yakın ilişki içinde olmalıdır.

B. Kapsamacı Yaklaşım (Inclusivism)

Bu yaklaşım kısmen de olsa ötekinin kurtuluşuna özel vurgular yapmakta ve geleneksel hıristiyan görüşünden (dışlamacılıktan) biraz uzaklaşıp "ötekine yakınlaşmakta ve onları kucaklamaktadır". Bu paradigma, bir anlamda dışlamacılık ile çoğulculuk arasına yerleşmiş görünmektedir.

Kapsamacı yaklaşım, Kitab-ı Mukaddes'te de görülen, Tanrı vahyinin evrenselliği (universality) ile onun kurtarıcı vahyinin hususiliği (particularity) arasında *görünen* çelişkiyi aynı anda uzlaştırma çabasıdır. Çünkü Kitab-ı Mukaddes, hem Tanrı'nın tüm insanların kurtulması gerektiğine dair nihai arzusundan bahsetmekte hem de, sadece İsa Mesih'e inananların *kurtulacağını* ileri sürmektedir. Bu aslında teoloji içinde gerilimdir ve merkez bir konu olarak diyaloğa girmek isteyen her hıristiyanın zihnini meşgul etmektedir[126].

Bu yaklaşıma İsa Mesih'in öteki dinlerdeki faaliyetlerine aşırı vurgu yapmasından dolayı *Mesih-merkezli yaklaşım* adını verenlerin yanında[127], geleneksel hıristiyan anlayışından keskin bir dönüş yaparak "dinlere pozitif yaklaşım" olarak da isimlendirenler vardır[128]. Anglikan teolog Alan Race, öteki dinleri kısmen kabul, kısmen reddettiği için bu paradigmayı alaycı bir tavırla "dialektik evet/hayır yaklaşımı" olarak değerlendirmektedir[129].

Başlıca savunucularının mensup olduğu katolik dünyası öteki dinler hakkındaki en açık teolojik izahını II. Vatikan

126 K. Gnanakan, *The Pluralist Predicament*, Bangalore 1992, 71.
127 *Christianity and the World Religions, International Theological Commission*, Citta Del Vaticano 1997, 10.
128 Mariasusai Dhavamony, *Teologia delle Religioni*, Milano 1997, 208.
129 Race, a.g.e., 38.

Konsili ve sonrasında ortaya çıkan dökümanlarla vermişti. Bu yüzden katolikliğin resmî görüşü olarak da bilinmektedir[130]. Dışlamacı yaklaşımla ortak pek çok görüşe sahip olan bu yaklaşım, kesinlikle öteki dinlerle senkretizme girme niyetinde olmadığını vurgulamaktadır[131].

Katolik dünyasının II. Vatikan Konsili dönemi ve sonrası kapsamacı yaklaşımlara hazırlanmasına görüşleriyle katkıda bulunan bir anlamda onun önünü açan kişiler arasında, İslâm'a müsbet ve yapıcı yaklaşan ünlü katolik teolog Louis Massignon, Hinduizm uzmanı Yves Monchanin, Budizm'i Hıristiyanlık açısından yorumlayan ve bu dine karşı açık bir dille değer veren teolog Henri de Lubac'ın yanısıra,[132] kendilerine kapsamacı ismini verdikleri halde zaman zaman Mesih merkezli çoğulcu görüşlere de kayan katolik teologlar Paul Knitter'le birlikte Raimond Panikkar,[133], Mariasusai Dhavamony, Y. M. Congar, Gavin D'Costa ve M. M. Thomas sayılabilir.

Ancak hepsinden de önemlisi, son dönemlerin en etkili katolik teoloğu Karl Rahner (ö. 1984)'dir. O, kapsamacı görüşün bir anlamda isim babası ve en önemli temsilcisi olarak tanınmıştır. Meşhur "isimsiz hıristiyan" (Anonymous Christan) terimi ona aittir[134]. Karl Rahner'in İsa Mesih-merkezli teolojik değerlendirmeleri, katolik dünyasında tasvip görmüştür. Neticede isimsiz hıristiyan terimini doğrudan kullanmasalar da E. Shillebeeckx, Pietro Rossano, A. Dulles ve R. McBrien gibi önde gelen teologları etkilemiştir[135].

Önemli bir diğer teolog da çoğulculukla ilgili görüşleri kendi yaklaşımıyla sentezleyen Hans Küng'dür. İsvicre'li ka-

130 Knitter, a.g.m., 100.
131 Wright, a.g.e., 57.
132 Michael Louis Fitzgerald, "Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni, *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini Milano 1992, 76.
133 Knitter, a.g.m., 102-103.
134 a.e., 71.
135 a.e., 100-101

tolik bir teolog olan Küng, Roman katolik kilisesi içinde etkili bir ilim adamıdır. O, katolik kilisesinin I. ve II. Vatikan Konsillerindeki teolojisiyle ciddi çelişkilere düştüğünü iddia edip bu iki konsilin öğretilerini sert bir biçimde eleştirince, 1979 yılında kilise tarafından öğretme yetkisi elinden alınmıştır[136]. Küng, hıristiyanların öteki dinlere yönelik yaklaşımlarına yorum anlamında "paradigma" terimini kullanan ilk kişi olarak bilinir[137].

1. Kapsamacı Yaklaşımın Temel Özellikleri

a. Öteki dinlerin kendileri kurtarıcı değildirler. İsa onlar için de eşsizdir.

Karl Rahner'in öteki dinlerle ilgili geliştirdiği dört tezi bulunmaktadır. Rahner'in birinci tezinde Hıristiyanlık ve öteki dinlere bakışını özetlemektedir; "Hıristiyanlık, öteki dinlerin yanında kendini onlar kadar eşit görmemelidir bilakis, *o mutlak* ve tüm insanlara yönelik bir dindir"[138]

Kapsamacı yaklaşım, isminden de anlaşıldığı üzere tüm dinleri İsa Mesih'in kurtarıcı nüfuzu altına alıp bu anlamda dinlerin meşruluklarını ve İsa Mesih'in mutlak kurtarıcılığını vurgulayarak yeryüzündeki tüm dinleri "kapsamaktadır".[139]

İsa Mesih, sadece hıristiyanlar için değil, tüm insanlar için de eşsizdir. Bu yüzden bu yaklaşım, öteki dinlerle birlikte yaşam konusunu teolojik açıdan olumlu değerlendirir. Dinlerin tamamı bilseler de bilmeseler de Mesih merkezli bir planın parçalarıdır. Mesih öğretisine aşırı vurgu yapan bu yaklaşım, yine de böyle bir görüşle kilise'ye dışlamacı yaklaşım kadar vurgu yapmaz. Yine o, Tanrı krallığının karşıtı olarak Şeytan krallığı kavramını tanımaz. Öteki insanlara yönelik misyonu,

136 R.J. Beckwith, "Küng, Hans" *N.D.T.*, 373-374.
137 Hans Küng, D. Tracy, *Paradigma Change in Theology*, New York 1989, 7-8.
138 Karl Rahner, *Theological Investigations*, Baltimore 1966, 118;a.mlf., "Christianity and The Non-Christian Religions", 56-59.
139 K. Gnanakan, a.g.m., 71.

"onlara halihazırda İsa Mesih'te kurtulmuş olduklarını tekrar hatırlatmaktan" ibarettir[140].

Ancak Tanrı, Mesih olmadan sadece bu dinler aracılığıyla insanları kurtarmaz. Böylece bu yaklaşım, İsa'nın Mesihliğini hala merkeze almakta ve kurtuluş için gerekli görmektedir. İsa, aslında öteki dinlerin derinliklerinde gizli kalmış değerlerinin somut ve tarihsel tezahürüdür. Öteki dinlerin hakikat adına arayış içinde oldukları şey, İsa Mesih'ten başkası değildir. Dinlerde ortaya çıkan ama bir türlü çözülemeyen problemleri, bu görüşe göre, ancak İsa Mesih çözebilir[141].

b. Öteki Dinler yine de tamamen kötü değildir, günah ile iyi ve güzel unsurlar birarada bulunmaktadır[142].

Rahner'in öncülüğünü yaptığı kapsamacıların ikinci tezi, öteki dinlerin ilk baştan illegal olarak görülemeyeceği aksine müsbet bir öneme haiz oldukları esasına dayanır; "hıristiyan olmayan bir din, Tanrı hakkında tabii bilgi unsurlarını mutlak anlamda ihtiva etmez. Ama bunun yanında bu dinler, İsa Mesih namına bahşedilmiş olan lütfun doğaüstü unsurlarını ihtiva edebilirler. Bu yönden öteki dinler, meşru bir din kabul edilebilir"[143]. Hıristiyan olmayan dinlerde olağanüstü lütfun eseri olarak pek çok unsur mevcuttur. Ancak bu, "ilahi olan unsurların politeistik unsurlarla ifade edilmesi" anlamına gelemez, aksine, "yabancı unsurların yanında ilahi unsurlara da rastlamak mümkündür" anlamına gelir[144].

Bununla birlikte Rahner, tedbiri elden bırakmaz ve öteki dinlerin hatalarının varlığını ve bunların eleştirilmelerini

---

140 Charles Van Engen, "The Uniqueness of Christ in Mission Theology", *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions* ed. Edward Rommen - Harold Netlands California 1995, 189.

141 Wright, a.g.e., 59.

142 Carlo Porro, *Chiesa, Mondo E Religioni- Prospettive di Ecclesiologia*, Torino, 1995, 47-49.

143 Rahner, *Theological Investigations*, 121; amlf., "Christianity and The Non-Christian Religions", 60-61.

144 a.e, 61.

meşru görür. Ona göre İsrail dini, bir zamanlar tek meşru din idi, ancak yine de mükemmel sayılamaz, çünkü Eski Ahit, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu ihtiva eden pek çok somut, tarihî ve dinî tecellilerle doludur.[145] Ona göre öteki dinleri İsrail'in yerine oturtmak, Tanrı'nın tüm dünya için istediği kurtarıcı vahyinin merkezinde bulunan tarihsel gerçeği inkar etmek demektir. Bu anlamda günümüzdeki Hıristiyanlığın öteki dinler arasındaki konumu ile Yahudiliğin kendi zamanındaki konumu aynıdır[146].

Sonuçta Tanrı Lütfu, sadece Hıristiyanlık'ta bulunmaz aksine evrensel bir karaktere sahiptir. Karl Rahner ve Edward Schillebeecks gibi teologların öteki dinlerin gittikçe artan baskısı karşısında Tanrının lütfunun evrenselliğine vurgu yapmak zorunda kaldıklarını biliyoruz. Eğer İsrail, Mesih öncesinde Tanrı'nın kurtarıcı lütfunun doğru bir vasıtası olmuş ise, ötekiler niçin böyle olmasın? sorusu başta Rahner olmak üzere kapsamacıların kafalarını meşgul etmiştir[147]. Edward Schillebeecks, bilhassa "isimsiz ve olağanüstü vahiy ve inançtan" bahsetmektedir. Ona göre Yahudilik öncesinde bile ilahi lütfun dayanakları mevcuttu[148].

Tanrı'nın evrensel kurtarıcı lütfu, hıristiyan müjdesiyle şu ana kadar temasa geçmemiş ve onu hiç duymamış kişilere Tanrı'yla olumlu bağ kurmaları için yine kendi dinlerinden faydalanacak ve onların doğruyu bulmasına yardım edecektir[149]. Karl Rahner'e göre hıristiyanlar, teolojik olarak Tanrı'nın evrensel olarak herkesin kurtuluşunu istemediğini, Tanrı'nın tüm insanları kapsayacak şekilde bir kurtarıcı lütuf içerdiğini iddia ederler. Öteki yollar/dinler, Tanrı'nın kurtuluş planı içinde olmak kaydıyla kurtuluş değeri olan yollar olabilirler. Antropolojik olarak tüm insanlık, temelde sosyal ve tarihsel tabiatları gereği, Tanrı'nın lütfune hıristiyanlarla

145 a.e., 67.
146 K. Gnanakan, *The Pluralist Predicament* , Bangalore 1992, 76.
147 a.e., 73-74.
148 Edward Schillebeecks, *Christ the Sacrament of the Encounter*, London 1963, 8.
149 Wright, a.g.e., 62.

birlikte dinleri ne olursa olsun ulaşabilirler. Ancak Mesih öğretisi açısından ise bu lütuf sadece Mesih'in lütfudur; çünkü Mesih, dünyadaki nihai sebebin kendisidir. Bu lütfu hisseden tüm dinlerin mensupları, bu sebepten dolayı "isimsiz" hıristiyandırlar[150].

Aslında kapsamacı yaklaşımın izleri Hıristiyanlığın ilk asırlarına kadar gitmektedir. Bilhassa ilk devir kilise babalarının bir tür kapsamacı yaklaşım sergilediklerini müşahede etmekteyiz. Logos, Mesih'ten önceki Yahudilik ve öteki kültürlerde de mevcuttur. Ancak böyle olması öteki dinlerin doğru oldukları anlamına da gelmez[151]. II. asır hıristiyan teoloğu Justin, III. asır teologları Clement ve Origen gibi İskenderiye'li teologlar, Kelam'ın (Logos Spermatikos) sınır tanımaksızın her yerde faaliyette bulunduğuna inanmışlardı[152]. Hatta yine II. asır teoloğu Justin Martyr'e göre öteki insanlardan sadece akıl yoluyla yaşam sürenler de -ateist bile olsalar- "hıristiyandırlar". Ona göre bu tür insanlara Sokrat, Heraklit gibileri de dahildir[153]. Ortodoksların da benzer görüşleri vardır. Onlara göre Kutsal Ruh'un ziyaret ettiği tüm insanlar, doğal Tanrı halkı (kilise) üyesidir. Bu anlayış Oğul'dan bağımsız Ruh'un düya üzerindeki faaliyetlerini göstermektedir[154].

c. Öteki dinlerde de adı konmamış, "anonim hıristiyanlar" vardır.

Rahner'in üçüncü tezine göre Hıristiyanlık, kendisinin dışındaki dinlerin üyeleriyle sadece bir "gayr-ı hıristiyan" olarak karşılaşmaz, aynı zamanda *isimsiz hıristiyan* olarak sayılabilen ve öyle olmak zorunda olan birileriyle karşılaşabilir[155]. Ona göre böyle bir düşünceye sahip olan bir hıristiyanın öte-

150 Knitter, a.g.m., 100-101.
151 Gnanakan, a.g.e., 72.
152 Hans Küng, *On Being a Christian*, London 1977, 113; Carlo Porro, *Chiesa, Mondo e Religioni- Prospettive di Ecclesiologia*, Torino, 1995, 34.
153 Gnanakan, a.g.e., 72.
154 Race, a.g.e., 50.
155 Karl Rahner, "Christianity and The Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, John Hick-Brian Hebbelthwaite, Great Britain 1980, 75.

ki dinlere karşı toleranslı, mütevazi ama sağlam inançlı olması daha kolaydır[156].

Karl Rahner'e göre *isimsiz hıristiyan*, resmen hıristiyan olmayan ama kendi dini aracılığıyla İsa'nın kurtarıcı lütfu aracılığında kurtuluşa eren kimsedir. Rahner, burada Tanrı'nın öteki dinlerde de gizemli bir şekilde faaliyet içinde olduğu ama kendisini kesinlikle İsa Mesih'de vahyettiğini iddia eder. Böylece İsa sadece basit bir kurtarıcı değil, tüm dinlerin mensuplarının da kurtuluşunu sağlayan bir fiili sebeptir[157].

Hans Küng, Rahner'in izinden giden hatta onu bazen aşan bir kapsamacı bir teoloğdur. Ona göre hıristiyan olmak, aslında İsa Mesih'in sadece hıristiyanlar için değil, tüm insanlar için de normatif oluşunu kabul etmek demektir[158]. Ancak Küng, ötekilere isimsiz hıristiyan denmesine karşı çıkar. Ona göre bu takdirde ötekiler de hıristiyanlara isimsiz hindu veya isimsiz müslüman deme hakkına sahip olurlar[159].

Böylece kapsamacılığa göre eğer dışlamacı yaklaşımın taraftarlarının iddia ettiği gibi, kurtuluş, sadece Mesih'te bulunuyor, İncil'i işiterek ve kabul ederek elde ediliyorsa,[160] o zaman Eski Ahit'in zikrettiği İbrahim, Musa gibi şahsiyetlerin kurtuluşlarını[161] nasıl izah edeceğiz. Bunu ele alırken kapsamacı yaklaşım sergileyen teologlar, Tanrı'nın rahmetinde bir genişlik ve alabildiğine bir Tanrı sevgisi görürler; "o size karşı sabırlıdır, hiç kimsenin azab görmesini arzu etmez ama herkesin tevbe etmesini ister"[162]. Yeni Ahit'te Pavlus, pagan halka hitap ederken onların *adını koyamadıkları Tanrı'yı* artık tanıtmak için geldiğini söylemektedir[163].

---

156 Gnanakan, a.g.e., 78.
157 Rahner, *Theological Investigations*, c. V, 118, 121, 131, 133.
158 Jane Smith, "Understanding and Witnessing to Christ in a Pluralistic World", *Current Dialogue*, (June 1994), 35.
159 Hans Küng, A Christian Response", *Christianity and The World Religions*, ed. Hans Küng, London 1987, 110-111.
160 Mesela, Romalılara, 10/9.
161 İbranilere, 11.

d. Aslında kapsamacı yaklaşım, geleneksel dışlamacılığın karşıtı olmamasına rağmen ondan çıkan ve ona çağımızdaki Hıristiyan cevabı hükmündedir.

Öteki dinler, İsa'nın ismini bir kurtarıcı olarak kabul etmemesine rağmen kapsamacılar tarafından kurtuluş kapsamında görülmesi ve onlarda kısmen kurtuluşun varlığının kabul edilmesi, geleneksel teolojinin görmediği ve onun dışında olan bir yaklaşımdır. Aslında insanlar, İncil'i yani müjdeyi işittiklerinde karanlıktan aydınlığa koşa koşa gelmezler. Aksine insanlar kendileri ne ise onu teyit eden izah ve yorumlara itibar etmektedirler. İnsanlar, müjdeyi işitmemiş olsalar da onlar yine de kurtulacaklardır; ancak bu kurtuluş, kendi dinleri vasıtasıyla değil, İsa Mesih'i boş yere arayan ve kısmen hakikat ihtiva eden dinlerine mahkum olmaları yüzündendir[164].

e. Mesih, dinlerle çatışma halinde değil onların içlerinde, onlarla paralel ve uzlaşmacıdır.

Kapsamacılardan çok az bir kısmının sahip olduğu bu görüş, İsa Mesih'in tüm dinlerin üzerinde bir değere sahip olduğunu, hatta bir budisti "anonim hıristiyan" diye isimlendirmenin onu inciteceğini kabul eder. Böylece, Mesih'in dinlerin içinde ve onlarda faal olmaya ihtiyacı olmadığını, hatta onları hıristiyan vahyine hazırlamak niyetinin olmadığını söyleyen teologlar da vardır. onlar biraz daha çoğulcu paradigmaya yakınlaşmaktadırlar. Onlara göre *öteki dinler, kurtuluşun bağımsız yolları* olabilir. Mesih böylece, kurtuluşun yapıcı bir sebebi değildir. Yine kilise de kurtuluş için gerekli değildir. Kilisenin birinci amacı, Tanrı Krallığını getirmek değil, onun örtüsün açmak ve desteklemektir. Bu görüşte olan katolik teologları arasında, Hans Küng, H.R.

---

162 II. Petrus, 3/9.
163 Resullerin İşleri, 17/23.
164 Gnanakan, *The Pluralist Predicament*, Bangalore 1992, 73.

Schlette, M. Hellwig, W. Bühlmann, A. Camps gelmektedir. Bu görüş, Mesih'i öteki dinlerin kurucularıyla bir tutmaktadır. Öteki dinler, kendileri açısından bağımsız bir geçerlilik ve yere sahiptirler. Budizm ve Hinduizm, Hıristiyanlık kadar Tanrı'nın kurtuluş planı içinde önemli bir yere sahip olabilir[165].

Katolik teolog Raimond Panikkar, belki şimdilerde daha çok pluralist görünmesine karşın, bilhassa " The Unknown Christ of Hinduism" (Hinduizm'in Bilinmeyen Mesihi) adlı eserinde kendi yaklaşımını şöyle özetlemektedir: "...Tanrı ad extra ne yaparsa yapsın, İsa Mesih aracılığıyla yapar. Böylece Tanrı'nın öteki dinlerdeki varlığını kabul etmek, İsa Mesih'in varlığını kabul etmek demektir"[166].

Panikkar'a göre, Mesih yoluyla gizeme ulaşmak mümkün iken gizemi tamamen Mesih ile özdeşleştirmek mümkün değildir. Burada Panikkar tüm insanlar için *ortak bir mesihlik* kavramı geliştirmektedir[167]. Panikkar'a göre, bu mesihlik kavramı, İsa'da tecelli eden tarihsel Mesih'le yetinmemekte ve tüm tarihî formların ötesinde bir gerçeklik olarak evrende bulunmaktadır[168]. Ona göre İsa Mesih'teki iki isimden İsa, tüm Hıristiyanlığı kuşatırken, Mesih tüm insanlığı kucaklar. Mesih terimi "tüm isimlerin" üzerindedir. "Mesih", öteki din ve kültürlerde de başka isimleri vardır. Ona göre Mesih, Nasıra'lı İsa'dan daha kapsamlıdır. Öteki dinlerdeki her doğru isim, onun gizemini zenginleştirmekte ve niteliğini artırmaktadır[169]. Aslında Panikkar, bu görüşleriyle derin Hint düşüncelerini Hıristiyanlıkla uzlaştırmağa çabalar görünmektedir. Yine o, bir anlamda John Hick'in Tanrı merkezli dinî çoğulculuk anlayışına, Mesih merkezli bir anlayışla cevap vermektedir. Hick'in Tanrı'yı kendine göre yorumlaması gibi o da İ-

165 Paul Knitter, "Catholic Theology of Religions at a Crossroads", *Christianity Among World Religions*, 100-103.
166 Raimondo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Bangalore, 1981, 169.
167 a.e., 24.
168 Jane Smith, a.g.e, 39.
169 Wright, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, 80.

sa'yı kozmik Mesih'in pek çok tezahürlerinden sadece biri kabul etme hatasına düşmektedir.

Hind asıllı teolog M. M. Thomas ise, "Mesih-Merkezli Senkretizm" ismini verdiği ve Mesih'in tüm beşer dinleri ve seküler ideolojileri üzerindeki nihai etkisine odaklanmış kısmen çoğulcu bir kapsamacı yaklaşım sergilemektedir. Ona göre tüm dinler ve seküler ideolojiler, Hıristiyanlığı da aşacak bir Mesih etrafında birleşmeli, kendilerini buna doğru dönüştürmeli ve sonuçta *yeni bir insanlık* ortaya koymalıdırlar. Çünkü Mesih'te gerçekleşecek böyle bir birlik, farklılıkların, kargaşalıklarında sona ermesi demek olacaktır[170]. Ona göre aslında Mesih tüm insanları artık kendine doğru değiştirmektedir. Thomas, öteki dinlerin Mesih'le birlikte miadlarını doldurup nesh edildiklerini ve Mesih'in aslında Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığından da aşkın olduğunu iddia eder[171].

Bir diğer katolik teolog Gavin D'Costa ise teslise dayanan ama dışlamacılarınki kadar sert ve dışlayıcı veya çoğulcuların ki kadar aşırı iyimser olmayan bir mesih anlayışı geliştirmek istemektedir. Ona göre böyle bir Mesih anlayışı, dinleri kucaklayıcı olup hem evrensel hem de özel anlamda Mesih öğretisine zarar vermeyecektir. Yine Kutsal Ruh, ona göre hem Mesih'in özel olarak hıristiyanlara ait olduğunu öğretirken, öteki dinlerdeki faaliyetleriyle de evrensel oluşunu bildirmektedir. Bu anlayışların toplamı hıristiyanlara göstermektedir ki öteki din mensuplarına sevgi duymak teslise dayalı bir emirdir[172].

Hint asıllı rahip Dinler Tarihçisi ve katolik bilim adamı Mariasusai Dhavamony, dinlerin çoğulculuğu hakkındaki görüşünü katolik anlayışı içinde ama özgün bir şekilde aşırı Mesih

170 M. M. Thomas, "Aproccio Umanista Cristocentrico Alle Altre Religioni Nel Contesto Pluralista Dell'India" *La Teologia Pularista Delle Religioni: Un Mito?* ed., Gavin D'Costa, Assisi 1994, 131-149.

171 M. M. Thomas, *Man and The Universe of Faiths*, Madras 1975, 147-149.

172 Gavin D'Costa, "Cristo, Trinita e Pluralita Religiosa", *La Theologia Pluralista Delle Religioni:Un Mito?*,ed. Gavin D'Costa, Assisi 1994, 87-91.

öğretisine vurgu yaparak açıklamaktadır. Ona göre ilk dönem kilise Mesih öğretisini kurtuluş tarihi içinde değerlendirmişti. Bu, Tanrı'nın tüm olağanüstü faaliyetlerini izah için yetiyordu. Ancak artık Mesih'e vurgu yapan ama öteki dinlerde de iyilik ve hakikatleri kucaklayacak olan bir kapsamacı anlayış çıkış noktası olmalıdır. Bunun için o, tüm dinleri kucaklayacak olan iki Mesih öğretisi geliştirmektedir; ortak noktalara vurgu yapan ama insanların yaratılışında ve kurtuluşunda başrolde olan, İlahi Kelam'ın öz olarak bulunduğu *kozmik Mesih* öğretisi ile global Mesih öğretisi. Ona göre global Mesih Tanrı'nın parça parça İbrahim'e, Musa'ya ve İbrani peygamberlere dediği şeylerin ete kemiğe bürünmüş halidir. Böylece o, görülen İsa olarak kilisenin başıdır. Kozmik Mesih temeldir ve global Mesih'e yönelir. Aslında iki Mesih yoktur, ama evrende böyle görünerek faaliyet içindedirler. Sonuçta kozmik Mesih, insanlık tarihinde daha sekülerdir. Kutsal olan global Mesih'tir. Dhavamony'e göre Mesih, öteki dinlerdeki varlığı gizemli bir şekilde kurtarıcı olarak sürdürür. Bu gizem, yaratılışta ve kurtarıcı faaliyette olmak üzere iki seviyede gerçekleşir[173]

Bir başka kapsamacı (katolik) ilim adamı Pietro Rossano ise , Mesih'in rab olarak bilineceği bir dinî çoğulculuğa vurgu yapar. Ona göre dinî çoğulculuk, öğretiler, ahlaki ve ritüel kurallarla çevrili sosyo-kültürel yapılardır. İsa Mesih, en ideal ve en mükemmel insan modeli olarak tüm insanlar için vardır. Çünkü Tanrı, Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı gibi, sadece yahudi ve hıristiyanlara yönelik faaliyette bulunmamış, aynı zamanda evrensel tasarruflarda bulunmuştur. Rossano buna *Hikmet Tasarrufu* adını vermektedir. Böylece o, yeni katolik teolojisinin (kapsamacılığın) anahatlarını çizmede katkı sağlamaktadır[174].

Bazen çoğulcu bazen kapsamacı sayılan katolik teolog Paul Knitter, dışlamacılarla kapsamacılar, Mesih'in öteki dinler-

173 Mariasusai Dhavamony, *Teologia Delle Religioni*, Milano 1997, 59, 66-121
174 Pietro Rossano, "Christ's Lordship and Religious Pluralism", *Faith Meets Faith*, ed. Gerald H. Anderson, New York/ Ramsey/ Toronto 1981, 20-35.

le ilişkisi konusunda bir açmaz içindedirler. Ona göre İsa'nın ve Hıristiyanlığın üstünlüğünde ısrar ederek pekala öteki dinlerin de geçerliliğini savunmak aynı anda mümkündür. Çünkü mademki Tanrı insanoğlu ile böyle farklı dinlerin de yaşadığı bir ilişki içindedir, o zaman böyle bir çoğulculuk için bir harmoni ortamı yaratılmalıdır[175].

Çağımızda ise Karl Rahner, İsa Mesih'in öteki dinlerdeki (gizemli) varlığına teolojik açıdan en temelli yaklaşanlardan biridir. Ona göre öteki din mensuplarının İsa Mesih'in, zaman ve mekan içinde öteki insanlara yönelik evrensel kurtarıcı olarak önemini kavrayamamaları, onlar adına büyük bir skandaldır. Ancak ona göre katoliklerin çözmesi gereken en önemli problemi, İsa Mesih'in öteki dinlerde hazır ve faal olduğunu nasıl anlayacakları sorusudur[176].

Rahner, somut, tarihsel ve sosyal bir fenomen olarak, Hıristiyanlık dışındaki herhangi bir dinin Tanrı vahyi ve geçerli bir itikada sahip olup olamayacağı meselesini yorumlarken, Mesih'in o dinde olup olmadığı sorusunu cevaplamaya çalışır. Burada ona göre hem Baba Tanrı'dan hem de Oğul'dan çıkan Ruh önemli bir faaliyet üstlenmektedir[177].

f. Mesih, kilise'yi insanların yanına dışlayıcı karaktere sahip olsun diye değil, aksine onları kucaklayıcı olsun diye göndermiştir.[177]

Tıpkı dışlamacılar gibi kapsamacılar için de Hıristiyanlık, mutlak ve gerçek dindir. Bu yönüyle hıristiyan inancı öteki dinlerden farklıdır. Öteki dinler sadece kısmi hakikat içerirler. Kilise yorulmaksızın İsa Mesih'in yol, hakikat ve hayat olduğunu ilan etmek zorundadır[179]. İnsanlar, bu mutlak yol

175 Paul Knitter, *The Mith of Christian Uniqueness*, New York 1982, 72.
176 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith-An Introduction to The Idea of Christianity*, trc. William v. Dych, New York 1978, 311-315.
177 Karl Rahner, "Christianity and The Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, John Hick-Brian Hebbelthwaite, Great Britain 1980, 52-54.
178 Kenneth Cracknell, *Considering Dialogue*, London 1981, 16.
179 Yuhanna 14/6.

ve Tanrı'nın her şeyi kendisiyle uzlaştırdığı Mesih'te kendi hayatlarını bulmak zorundadırlar[180].

Karl Rahner, dördüncü ve son tezinde, kiliseye ağırlık vermektedir. Ona göre kilise, kurtuluşa sahip olduğunu iddia eden kimselerden oluşan dışlayıcı bir topluluk değil, aksine kendi yapısı dışında ve saklı kalmış hakikat kırıntılarının bulunmasına gayret eden bir yapıdadır. Ona göre kilise, hıristiyanların ümit ettiği herşeyin somut, açık bir ifadesi ve öncü kuvvetidir[181].

Gavin D'Costa'ya göre kilise, Kutsal Ruh'un insanlığı yargılamasında önemli bir vasıtadır. Kutsal Ruh, eğer öteki dinlerde tam faaliyet içindeyse kilisenin varlığı kadar onların varlıkları da hıristiyan inancı için hayati önem taşır. Ona göre Mesih'in tüm insanlar için normatif oluşu, kilise üyelerinin özverili bir sevgi gösterip öteki insanlarla diyaloğa ve işbirliğine girmesine yol açmaktadır[182].

M. Dhavamony'e göre görülen kilise'deki Tanrı Krallığının varlığı ile bu krallığın öteki dinlerdeki varlığı aynı değildir. Krallık, ne Mesih'ten ne de kilise'den ayrılabilir. Bu anlamda öteki dinler, Tanrı Krallığının gelişi için bir hazırlık toprakları değildir. Çünkü zaten gizemli bir şekilde onlarda mevcuttur. Öteki dinlerdeki krallığın bulunması için kilisenin aktif rol üstlenip aracılık yapması gerekir[183].

2. Kapsamacı Yaklaşımın Eleştirisi

Kapsamacı yaklaşımda olan teologların en temel çıkmazı, onların öteki tüm dinlerle Hıristiyanlığı uzlaştırma veya onlarda Hıristiyanlık izlerini aramadaki başarısızlıklarıdır. Her ne kadar böyle bir yaklaşım, öteki dinlere karşı daha ılımlı bir paradigma olarak dinler arasındaki engelleri ortadan kaldır-

180 II.Korintoslulara, 5/18-19; Manuel Guerra, *Storia Delle Religioni*, Brescia 1989, 343.
181 Rahner, a.g.m., 77-79.
182 D'Costa, a.g.m., 95, 95.
183 Mariasusai Dhavamony, *Teologia Delle Religioni*, Milano 1997, 220.

mayı amaçlamışsa da, her şeyi Mesih merkezli yorumlamak bu yaklaşım için içinden çıkılmaz bir problemdir[184].

Buna bağlı olarak dinlerdeki hakikatleri yargılamak bir tür önyargıdan ibarettir. Çünkü ötekilerdeki gerçek veya iyi olan şeyler, hıristiyanlar tarafından yargılanacaktır. Bu inaçla diyaloğa katılan bir hıristiyanla diyalog yapmak anlamsız olabilir. Çünkü böyle bir ortamda öteki din mensubunun kendi değerlerinin yorumlanmasını doğal karşılamayacağı tabiidir. Mesela bir müslüman kendisini isimsiz hıristiyan veya "gizlenmiş kilise üyesi" görmek istemez. Bu amaçla yapılan bir diyalog bir başka problemlere sebep olabilecektir.

Yine katolik kilisesi, dinler hakkında teoloji üretirken, Eski Ahit'ten nasıl istifade edeceği hususunda karmaşa içine girmiştir. Zaten Eski Ahit'i Yeni Ahit kadar değerli görüp görmeme problemi, en az kilise kadar eskidir. Havariler döneminden itibaren[185] kilise, bu problemi çok derinden hissetmiştir[186].

Kapsamacıların iddia ettiği gibi kurtuluş, Kutsal Ruh ve Mesih gibi hıristiyan değerler bu dinlerin bünyesinde halihazırda mevcutsa, bu insanların kendi dinlerini koruyarak kurtuluşa ermeleri ve dinlerine devam etmeleri daha mantıklıdır. Yine hıristiyanların inandıkları Kitab-ı Mukaddes'in bütününe baktığımızda din, tek başına insanı kurtarmaz, Tanrı kurtarır. Kutsal kitap, temelde Tanrı'nın insanlık dahil tüm mahlukatını kurtarmak için tarihte neler yaptığının hikayesidir[187].

Bu dinlerin kendilerine ait temel unsurların teolojik değeri, yani geçerlilikleri ve hakikat oluşları konusu da katolikler için hala müphemliğini korumaktadır. Belki de kapsamacılığın en önemli problemi budur. Eğer Tanrı, öteki dinlerde fa-

184 Gnanakan, a.g.e., 73.
185 Luka 24/44-47; Resullerin İşleri 13/46-47.
186 Holter, "Missiology and The Old Testament Theology of Religions," *Missionalia*, (April 1988), 4-11.
187 Chris Wright, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, East Sussex 1997, 64.

aliyet içinde bulunuyorsa neden İsa Mesih ve onun kurtarıcılığı gereklidir? Böylece ya İsa'nın normatif oluşu, sınırlandırmayı gerektirecek ya da Hıristiyanlık dışındaki dinlerin hakikat iddiaları Tanrı vahyi olarak kabul edilecektir[188].

Karl Rahner, öteki dinlerin neleri yanlış veya eksik bilgi olarak içerdiğini açıkça ifade etmemektedir. İlaveten dinlerin olumlu yönlerine ağırlık vererek tezlerini ileri sürmesi bir başka tenkit noktasıdır. Anonim hıristiyan tabiri ile dinlere ümitsizlik aşılamakta ve onların isimlerini "dışarıdan" koymaya çalışmaktadır. Gerçekten de hiç bir din, şu anda kendi dindarını *İsa'nın vahyi için hazırlamamaktadır.* Bu bir şartlandırmadan başka bir şey değildir. Aslında tabiatı gereği Hıristiyanlığa bir din ne kadar yaklaşırsa, o dinle Hıristiyanlık arasındaki ihtilaflar ve engeller o derece artacaktır[189]. Ancak kapsamacı yaklaşımı savunanlar bilmiyorlar ki bir müslüman çıkıp tüm insanların aslında "isimsiz müslüman" olduklarını çok rahat ileri sürebilir ve bu konuda kendi dininden de referanslar bulabilir. Benzer iddiayı bir yahudi veya bir hindu da yapabilir[190]. Yine kapsamacı yaklaşım sergileyen hıristiyan teologlardan bazısı, o kadar uç noktaya gider ki bazen çoğulcu oldukları bile iddia edilebilir. Bu anlamda kapsamacı yaklaşıma "isimsiz çoğulculuk" diyenler de vardır[191].

C. Çoğulcu Yaklaşım (Pluralism)

Hıristiyanların öteki dinlere karşı geliştirmiş oldukları ve diyaloğa giren hıristiyan katılımcıların teolojik paradigmalarından biri de çoğulcu yaklaşımdır. Bu yaklaşım ile farklı din mensuplarının aynı ortamı paylaştıkları dinî çoğulculuğu birbirlerine karıştırmamak gerekir.

188 Gnanakan, a.g.e., 85.
189 Wright, a.g.e., 63.
190 a.e, 62.
191 Gnanakan, a.g.e., 94.

Çoğulcu yaklaşım hipotezlerini kurarken, Mutlak Hakikat (Ultimate Reality), dinlerin çoğulculuğunun teolojik açıdan izahı, hıristiyan kurtuluş öğretisi ile dinlerin ortak ve ayrı noktaları ile temel tartışma konularını esas almaktadır. Bu padigma, öteki iki paradigmaya nispeten dinlere daha olumlu yaklaşmaktadır. Bilhassa hıristiyan Mesih öğretisi hakkındaki aşırı yumuşak görüşleri ile onlardan ayrılmaktadır; çünkü kendilerini hıristiyan sayan ve hıristiyan dinî tecrübesi içinde düşüncelerini açıklayan bu teologlara göre Hıristiyanlık, ne tek ve eşsiz bir kurtuluş vasıtasıdır ne de öteki dinlerin hedeflerini yerine getiren nihai dindir[192]. Bu görüşleriyle öteki din mensuplarını en fazla sevindiren çoğulculuktan başkası değildir[193].

Çoğulculuk terimi felsefede XIX. yüzyılın sonundan itibaren Nihai Aşkın Varlığa götüren metafizik bir teori veya sistemi göstermek için kullanılagelmişti[194]. Bu asrın başında ise en önemli hıristiyan (protestan) filozof olarak karşımıza çıkan Ernst Troeltsch (ö. 1923), dinin oluşumu ve kaynağı problemine dair araştırmalarıyla tanındı. "Hıristiyanlığın Mutlak oluşu ve Dinler Tarihi" (The Absoluteness of Christianity and the History of Religions-1902) adlı eserinde, bilhassa Hıristiyanlığın mutlak oluşunu sorgular ve sert bir biçimde hıristiyan misyonuna olan rahatsızlığını dile getirir[195].

Troeltsch ayrıca dinlerin çoğulculuğunu teolojik problem olarak ele alan geçen asırdaki ilk önemli teolog olarak karşımıza çıkar. Ona göre bir dinin şekillenmesinde en büyük etken kültürdür. O, hem öteki kültürlerin varlığını hem de Hıristiyanlığın sahip olduğu tüm ahlakî ve dinî değerleri, onun mutlaklığını ve normatif oluşunu açıkca tehdit etmekteydi. Sonuçta o, Hıristiyanlığın sadece Batı kültürü için mutlak olduğunu, öteki insanların da kendi bağlamları içinde benzer

192 Charles Kimball, *Striving Together- A Way Forward in Christian-Muslim Relations*, New York 1991, 78.
193 Wright, a.g.e., 75.
194 Alan Richardson "Pluralism", *N.D.C.T.*, 449.
195 D.J. Tidball, "Troeltsch, Ernst" *N.D.T.*, 694-695.

iddialar taşıyabileceklerini ileri sürecektir. Bu yaklaşım, bilhassa Karl Barth tarafından Hıristiyanlığı nispî (relativize) hale dönüştürdüğü gerekçesiyle büyük tepkiyle karşılanacaktır[196].

Geçen asırda Paul Tillich (1886-1965) bir filozof ve teolog olarak teoloji ile seküler düşünce arasında aracılık yapmaya teşebbüs etmiştir[197]. Tillich'in ünü, onun *Hıristiyanlık ve Dünya Dinleriyle Karşılaşma (Christianity and The Encounter of World Religions-Minneapolis 1963)* isimli eserinden gelmektedir. Ona göre, dünya dinlerinin seküler dünyadaki geleceği tedirgin edicidir. Hıristiyanlığın öteki dinlerle karşılaşırken onları reddetmesi kendi inancıyla her bakımdan çelişkiye düşmesi demektir. Bu noktada tavrı üç türlü olacaktır. *Birincisi* tam reddetme, bu çeşit reddetme aynı zamanda Hıristiyanlığın kendi tabiatını reddetmesidir. Çünkü toptan reddedilen bir din inkar edilecektir. Bir din ötekini tam olarak reddederse tam ve korkuç bir ihtilafa girer. *İkinci durum*, öteki dinin bazı iddialarını ve unsurlarını batıl sayıp ötekileri doğru saymaktır. Bu nispeten daha toleranslıdır. Ancak bu yolla dinlerin kültürlerini felsefesini ve karmaşık hakikatlerini yargılamak doğru olmayacaktır. Üçüncü durum, dinleri inkarın reddidir. Hıristiyanlığın tarihi boyunca öteki dinlere yaklaşımını yansıtmaktadır.Ona göre dünyadaki her doğru hıristiyanlara aittir. Ancak bu tavır kesinlikle senkretik değildir. Tillich hocası Ernst Troeltsch'in Hıristiyanlığın öteki dinlere yaklaşımını sorgulamasını onaylayarak dışlamacı olmanın kesinlikle teolojik değil beşeri rölativist davranış olduğunu savunur[198].

William Ernest Hocking (1873-1966), çoğulculara ilham olan bir diğer filozoftur. Din felsefesi ve mistik tecrübeler ko-

196 J. Paul Rajashekar, "The Challenge of Religious Pluralism to Christian Theological Refection", *Religious Pluralism and Lutheran Theology*, ed. Frances Maher, Geneva 1988, 11.

197 J. H. Elias, "Tillich" *N.D.T.*, 687.

198 Paul Tillich, *Christian and The Encounter of World Religions*, Minneapolis 1963, 17-19, 26-27.

nusunda çalışmalarıyla tanınır. Kendi teolojisini hem Hıristiyanlığa hem de dinî çoğulculuğa ilişkilendirmiştir. "Misyonu Yeniden Düşünmek" (Re-Thinking Mission, 1932), "Yaşayan Dinler ve Bir Dünya İnancı" (Living Religions and a World Faith) gibi eserleri dinî çoğulculuğa yönelik teolojisini ortaya koymaktadr. Ona göre tüm dinlerin ötesinde dünya üzerinde yaşayan farklı din mensuplarının paylaştığı tabii bir din vardır. Bu dinin özü, hıristiyan inancıyla uyuşmaktadır. Yine de o, geleneksel hıristiyan teolojisini öteki dinlere ve kültürlere dışlamacı yaklaştığı için tenkit etmektedir. Hıristiyan mesajı, öteki dinlere şiddet içermemelidir. Çünkü *dinler arasında meydana gelecek sağlıklı bir karşılaşma mezkur dinlerin kendi konumlarını gözden geçirmesine yol açabilir*. Gelecekte dinler, ne tamamen ölecek ne de Hıristiyanlığa dönecektir. Ona göre kültürel ve dini çoğulculuk gelecekteki dünya medeniyetini etkileyecek asıl faktördür[199].

Bir diğer çoğulcu teolog ise çağdaş Dinler Tarihi ve İslâm uzmanı Wilfred Cantwell Smith'tir. Ona göre Mesih, Tanrı ile insanlar arasında bir aracı idi. Ancak İsa Mesih, tek değil bir çok aracıdan biridir. Smith'e göre Mesih'in algılanma keyfiyeti ve ona yüklenen kavramlar tarih içinde geliştirilmiştir.[200] Kendinden sonra gelen pek çok çoğulcu filozofu etkileyen W.C. Smith, farklı formlara sahip ama tek olan bir dünya teolojisini savunmuştur. Bu görüşü özellikle en fazla John Hick dikkate alacaktır[201]. Smith önermesel terimlerle dinî hakikatler hakkında düşünmenin yararsız olduğunu çünkü dinî söylem açısından doğru veya yanlış olanların kesinlikle kişilerin hayatları olduğunu söyler[202].

Smith'e göre insanlığın bir aile oluşuna inananlar ile Tanrı'nın varlığına inananlar aynı zamanda insanlığın sahip oldu-

199 Leroy S. Rouner, "Hocking, William Ernest", E.R., VI, 414-415.

200 Jane Smith, a.g.m., 34

201 Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian Philosophy- The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Mitcham 1998, XII.

202 Wilfred Cantwell Smith, "A Human Vew of Truth," *Truht and Dialogue in World Religions: Confilicting Truth Claims* , ed John Hick, Philedelphia 1974, 20-44.

ğu tek bir dinî tarih birliğinin keşfedilmesi için çalışmalıdırlar[203]. Ona göre dinlerin tek oluşundan önce tek bir dünya teolojisinin varlığı kabul edilmelidir. Böylece teoloji çoğul değil tekil olarak anlaşılmalıdır[204]. Yine Smith'e göre, iki farklı din arasındaki hakikatlerin çelişkisi, bu insanların bulundukları çevreye bağlıdır[205]. Eğer bir budist ile bir hıristiyan kendi imanlarının hakkını tam olarak vererek ve geleneklerinin bağlayıcılığını tam olarak aşarak karşılaşırlarsa aslında inançlarının birbirinin aynı olduğunun farkına varacaklardır[206].

Dinî çoğulculuğun isim babası yine de 1922 doğumlu John Harwood Hick'tir. O, günümüzde bu yaklaşımın en ateşli savunucusu olan bir din filozofu ve teoloğudur.[207] Evanjelik bir cemaate mensup olup 1982 den itibaren California, Claremont School of Theology'de dersler veren Hick[208], dinlerin çoğulculuğa dair etkili yaklaşımını sergilediği sayısız makale ve pek çok kitaba sahiptir.

Hick'in ilk devir kitapları daha çok, din felsefesinin temelinde yer alan geleneksel meselelere değinir. Daha sonra onun ilgisi, dünya dinleri genel bağlamında ete-kemiğe bürünmüş Tanrı'nın İsa'da eşsizliği konusuna kaymıştır. Burada Hick, geleneksel hıristiyan görüşlerinden dolayısıyla da dışlamacı görüşten uzaklaşmağa başlamıştır. Ona göre İsa'nın eşsizliğine dair geleneksel hıristiyan görüşleri, farklı dinlere sahip bir ortamda yaşamak isteyen insanların tümüne zarar verecektir. Böylece o, Mesih merkezli bir anlayıştan Tanrı merkezli bir anlayışa yönelmiştir[209].

---

203 Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology- Faith and the Comparative History of Religion*, Hamphshire 1989, 4.

204 Mariasusai Dhavamony, *Teologia delle Religioni*, Milano 1997, 9.

205 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, NewYork 1964, XIV-XV.

206 Smith, *Towards a World Theology- Faith and the Comparative History of Religion*, XV.

207 N. Jason, "Hick, John Hardwood", *N.D.T.*, 299.

208 Kimball, a.g.e., 78.

209 K. Gnanakan, *The Pluralist Predicament*, Bangalore 1992, 101; M.J. Nazir- Ali, "Hick, John Hardwood", *N.D.T.*, 299.

Hick'e göre geleneksel Mesih öğretisinin tenkidi, dinlerin çoğulculuğuna önemli bir hıristiyan katkısı sağlayacaktır. Bu hedefi taşıyan eserleri aynı zamanda çoğulculuk açısından da önem taşırlar: God and the Universe of Faiths (1973), Death and Eternal Life (1976), The Myth of God Incarnate (1977),[210] God Has Many Names (1982), The Problems of Religious Pluralism (1985)[211] ve An Interpretation of Religion (1989) bunların en önemlileridir.

Çoğulcu yaklaşım sergileyen diğer teologlar arasında protestan teolog Gordon Kaufman gelir. O da tıpkı John Hick gibi Hıristiyanlığın dışlamacılığına ve mutlak olma iddiasına bir tepki olarak görüşlerini ortaya koymaktadır. Ona göre hıristiyan inancı da tıpkı öteki inançlar gibi Tanrı hakkında pek çok bakış açılarından sadece birisidir. Hıristiyanların İsa hakkındaki mutlaklık iddiaları, ona uydukları ve iman ettikleri müddetçe sadece onlar için mutlaktır[212]. Hick, aynı zamanda katolik dünyasında da taraftar bulmuştur. Bunlardan Paul Knitter ve Hans Küng, genel olarak katolik öğretileri savunmakla birlikte öteki dinler hakkında çoğu zaman çoğulcu paradigmaya kayan görüşlere de sahip teologlardır.

1. Çoğulcu Yaklaşımın Temel Özellikleri

a. Dinler, aslında Tanrı'ya verilen farklı ama doğru cevaplardır.

Çoğulcu yaklaşım derken dinlerin sosyal çoğulculuğu anlaşılmaz; buradaki çoğulculuktan kasıt Tanrı bilgisi (teoloji) hakkındaki çeşitlilik, yani ona verilen farklı yorumlardır. Çoğulculuğa göre tüm dinler, ortak ve eşit bir konumda birbirlerine üstünlük iddia etmeden biribirlerinin tamamlayıcısıdır. Hıristiyanlık dahil, tüm dinlerdeki Tanrı bilgisi kısmî ve görecelidir, eğer kurtuluş Tanrı'dan geliyorsa, öteki kurtuluş

210 Aslan, a.g.e., 9.
211 John Hick, "Religious Pluralism", *E.R.*, XII, 333.
212 Jane Smith, a.g.m., 37.

tecrübelerine de açık kapı bırakmak zorundayız[213]. Bu yüzden bu paradigmaya, Tanrı'ya aşırı vurgusundan dolayı Tanrı-merkezlilik (teo-centricism) adı da verilmektedir[214].

Hick, bu yönde düşünmesinde kendisini etkileyen en büyük faktörün büyük dinlerin ibadet anlayışlarının ardındaki aşkın birlik olduğunu itiraf eder[215]. Bunun yanında insanların kendi inançlarını çoğunlukla miras yoluyla alması, dinlerdeki farklılıkların öze değil fenomenlerine bağlı olması, yine ibadetlerin halüsünasyon uğruna değil gerçekten var olduğuna inanılan bir Varlık için yapılması, çoğu dinin kendi inananını müsbet yönde -bilhassa ahlaki yönde- değiştirmesi de Hick'in düşüncelerini geliştirmesinde etkili olmuştur. O, dinlerdeki mutlakçılık (absolutism) anlayışını da tenkit eder. Ona göre mutlakçılık, bir inancın harfi harfine doğru, kendisiyle uyuşmayan öteki inanç sistemlerinin ise batıl olduğunu savunmaktır. Hick'e göre eğer mutlakçılık doğru olsaydı, onu teyit edecek bir çok ampirik kanıt bulunabilirdi[216].

Hick, Tanrı'ya verilen cevaplar olarak dinlerin bu kadar çok oluşunu Mevlana'nın "lambalar farklı ama ışık aynı" sözü gibi mistik referanslardan alıntılar yaparak temellendirmeye çalışır[217] Nitekim kendi görüşlerini savunmak için *Kopernik teorisi* gibi bir tez ortaya atmıştır. Ona göre *tüm dinler, Tanrı etrafında Güneş'in etrafındaki gezegenler gibi dönmektedirler. Hick'e göre, Hıristiyanlık dünyayı evrenin merkezinde gören Ptolema (Batlamyus) teorisi* gibi kendini merkezde görmekten vazgeçmeli ve *Kopernik tezi gibi* Tanrı'yı merkeze alan anlayışa dönmelidir[218].

---

213 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*, New York 1982, 206.

214 *Christianity and the World Religions, International Theological Commission*, Citta Del Vaticano 1997, 10.

215 Hick, *God Has Many Names*, London 1980, 6.

216 Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven 1989, 172, 307.

217 Hick, "Religious Pluralism", *E.R.*, 332; a.mlf., "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", *İslamiyat*, c. III/4, (2000), 83.

218 Hick, *God and The Universe of Faiths*, New York 1973, 131.

Böylece John Hick, kurmuş olduğu bu Tanrı-merkezli tezinde dinleri, "tek bir İlahi Hakikat'e verilen farklı cevaplar" şeklinde özetlemektedir[219]. Büyük dinler ona göre bu nihai Hakikat'i tecrübe eden, algılayan ve fiiliyatta canlı bir bağ kuran farklı yollardır. Hick bu gerçekliğe, Arapça terimi kullanarak *"Hakk"* (The Real) demektedir. O, dinlerin Aşkın Varlığa verdiği farklı bazen de çelişkili yanıtları izah etmek için Immanuel Kant'a başvurur. Çünkü Hick'e göre Kant, bizzat kendinden var olan varlık (numen) ile böyle algılanan aynı varlık (fenomen) arasındaki ayırımı başarmış bir filozoftur. Hick, Kant'ın bu ayrımını din fenomenlerine uygular ve fiilen varolan (an sich) Hakk ile belli bir dinî gelenekte ortaya çıkan ve bir birey tarafından algılanan Hakk ayrımını geliştirir[220]. Paul Tillich'in bu ayırımı *"Tanrı"* ve *"Tanrı-ötesi Tanrı" (God beyond God)* şeklinde ifade ettiğini söyleyen Hick, müslüman sufilerin "tarih içinde bilinen" Tanrı (Allah) ile sonsuz Hakikat olan Tanrı'yı (Hakk) ayırmalarının da benzer gerçekliği ifade ettiğini belirtir. Ona göre öteki dinlerde de benzer ayırımlar vardır[221].

Böylece Hick'e göre, dinlerin çoğulculuğunun ve Hakk karşısında birbirleriyle çelişkili anlayışlara sahip olmalarının ana sebebi, *Hakk*'a doğrudan ve tam olarak nufüz edememeleridir. *Hakk* konusundaki tüm beşerî algılar, tek tek ona bakan ve "kavramsal mercek" hükmündeki farklı dinî geleneklerin ürünüdür. Böylece o, hipotezlerini teist bağlamda inceler ve bu yaklaşımla dinlerin somut Tanrı inançlarını izah eder; Yahve, Göksel Baba, Allah gibi kavramlar, evrensel ilahî bir mevcudiyetin ortak sonucu olup, bir dinde tarihsel olarak teşekkül eder[222]. Böylece Yahve, Göksel Baba, Allah, Şiva *Hakk*'ın farklı ama doğru tecellileridir. Ancak Hick'e göre onlar yine de beşerî algılar olarak objektif değildirler[223].

---

219 Hick, *God Has Many Names*, 6.
220 Hick, *An Interpretation of Religion*, 235-236, 241.
221 Hick, "Religious Pluralism", a.g.e., 332.
222 John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religions*, New Haven 1993, 159.
223 John Hick, *An Interpretation of Religion*, 247.

Ona göre Tanrı hakkındaki farklı dinî inançlar, kısmen Hakk'ın tecrübe edilmesinden kısmen de dindarın kendi tehayyülünden ileri gelmektedir. Hakk'ın zat veya gayr-ı zat olarak farklı algılanışları, dalgalar ve parçacıklar şeklinde ışığın iki algılanma yoluna benzer[224]. Kısaca dinler arasında görülen farklılıklar, aslında tarihsel ve kültürel şartların sebep olduğu farklı algılamalardan öte bir şey değildir[225]. Her din, bir kültürü yansıtan ve o kültüre ait olan bir insan cevabı olduğundan, mesela Hıristiyanlık Batı kültürüne, Hinduizm, hint kültürüne aittir[226].

b. Dinlerin hakikat iddiaları nispîdir ve tek bir hakikatin farklı algılarıdır.

Hick, dinlerin çelişen hakikat iddiaları ardında birçok nedenin bulunduğuna inanmaktadır. Bunlar, tarihe dayanan dogmalar, tarihsel olmayan dogmalar, Hakk hakkındaki farklı algılayışlardır[227]. Hick'e göre tarihe dayanan hakikat ihtilaflarına en güzel örnek İslâm ile Hıristiyanlık arasında İsa konusunda meydana gelen ihtilaftır. Müslümanlar, İsa'nın haçta ölmediğine hıristiyanlar ise öldüğüne inanmaktadırlar[228]. Hick, bu gibi ihtilafların tarihsel metod kullanarak çözülebileceğini ileri sürer. Ona göre dinler aralarındaki farklılıklar, iman akidesi olacak şekilde önemli bir konumda değilse birbirlerine toleranslı olmalıdırlar. Çünkü bu ihtilaflar dinlerin özüne ait değildir ve onları çözmek bile o kadar önemli olmadıklarından, çoğulcu hipotezlere zarar vermezler. Hick'e göre dinlerin çelişen hakikat iddialara sahip olmasında bir diğer etken de onların çelişen tarih ötesi hakikatlere sahip olmalarıdır. Dinler, prensipte tek doğru cevabı olan meseler konusunda farklı cevaplar vermektedirler. Buna en güzel örnek alemin mahiyeti veya insanın ölüm anındaki du-

224 a.e., 245.
225 Kimball, a.g.e., 78.
226 Mariasusai Dhavamony, *Teologie Delle Religioni*, Milano 1997, 43.
227 Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985, 88-95.
228 Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, 109.

rumudur. Alemin ezeli olup olmadığı gibi sorular günümüzün fen biliminin bile çözemeyeceği karmaşıklıktadır. Aslında bu gibi ihtilafların çözümü de insanın kurtuluşu veya özgürlüğe kavuşması için çok gerekli bir problem değildir[229].

Bu anlamda Hick, dinlerde bulunan bu gibi tarih ötesi hakikat iddiaları konusunda bazı öneriler ileri sürer; ona göre bir konuda tek bir hakikat olmalıdır, ama biz şimdilik bunu bilmiyoruz. Eğer bu iddialar, mitolojik olarak anlaşılırsa daha az ihtilaf olur. Yine bu konular, fanatizme, emparyalizme bilhassa da dinî dogmatizme katkı sağlayabilecek özelliktedir. Hick, farklı dinlerin Hakk konusundaki kök kavramları veya tecrübeleri arasındaki farklılıkların insanların kültürel bağlamlarına göre değişen kavramlar olduğu sonucuna da varır[230].

Hick'e göre dinlerin öğretilerindeki hakikat ve batıl unsurlar birbirine karışmış durumdadır. Ancak ortak oldukları noktalar da yok değildir; tüm dinler, hemen hemen benzer yollardan insan hayatını bencillikten, aşkın merkezciliğe doğru değiştirmek amacını güder[231]. Bu değişim, dinlerde bazen kurtuluş, bazen aydınlanma, bazen de uyanma veya özgürlüğe kavuşma şeklinde ifadesini bulur[232].

Dinlerdeki hakikat kavramını Hick, aşırı derecede rölatif bir kavram olarak değerlendirerek, dinlerin bizzat doğru veya yanlış olarak değerlendirilemeyeceğini ancak tüm dinlerin içinde bulunduğu tarihsel ve kültürel ortamlar açısından Tanrı ile ilişkiye girmiş inançlı bir insanın hayatında "doğru" hale geleceğini ileri sürmektedir.[233]

---

229 Hick, *An Interpretation of Religion*, 365-367.
230 a.e., 370, 375-376
231 John Hick, a.g.e., 23.
232 John Hick, *The Rainbow of Faiths-Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995, 23-27.
233 John Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", *Truth And Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, ed. John Hick, Philadelphia 1974, 143.

c. Hıristiyanlık, mutlak ve eşsiz kurtuluş yolu değildir.

Kitab-ı Mukaddes gibi geçerli ilham ve vahiylerden oluşan başka kutsal kitaplar da vardır. Kitab-ı Mukaddes, sadece hıristiyanlar ve Hıristiyanlık için kutsaldır. Hidâyete veya ruhî değişime gerek yoktur. Dindarın içinde bulunduğu konumu kendisi için yeterlidir. Kutsal Ruh, Mesih'e veya Kiliseye bağlı olmadan her yerde faaliyet içindedir. Bu yüzden Kilise ve misyonu hakkında oldukça kötümserdir. Geleneksel misyon, gereksiz ve yakışıksız bir tavırdır. Misyonun olmadığı, müşterek bir insanlık düşü, dünyanın başlangıcında yaşandığı gibi şimdi de gerçekleşebilecek nihai hedef olmalıdır[234].

Aslında Hıristiyanlık, tek kurtuluş yolu değil aksine bir çok yolundan yanlızca biridir[235]. İnsanların Mutlak Hakikat'i anlama gayretlerinin kapasitesi sınırlı, kısmi ve çevre şartlarına bağlıdır. Dinlerin çokluğu bağlamında rölativizm, Tanrı ile insanlar arasındaki yolların tek olmadığını aksine pek çok olduğunu öğretmektedir. Bu yüzden Tanrı'ya verilen her beşerî cevap, eksik, ama Nihaî Hakikat'e götürmeleri ve bu hedefin odağı olmaları sebebiyle aynı ama kültürel açılardan birbirinden farklıdır[236]. Bu farklılık, dinlerin Mutlak Hakikat kavramına verdiği ve içlerinde farklı tonlarda cevap bulduğu farklı bütünlükler olmaları anlamındadır. Bunlar farklı ruhsal alemler olarak kendi dinî tecrübe formlarına ve kendine has kültüre sahiptir. Bu yüzden her din kendine has kavramsal sisteme sahiptir. Bu ayırt edici özellikleriyle birbirlerinden ayrılsalar da hiçbir din, birbirlerinden ayrı ve bağımsız değildir[237].

---

234 Charles Van Engen, "The Uniqueness of Christ in Mission Theology", *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions*, ed. Edward Rommen-Harold Netlands, California, 1995, 188.

235 Knitter, Hick, *The Mith of Christian Uniqueness*, New York 1987, 18.

236 Alan Race, *Christian and Religious Pluralism*, New York 1987, 77.

237 John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", *İslâmiyat*, c. III/4, (2000), 84-85.

Bu görüşüyle çoğulculuk, bilhassa hem kilise'ye vurgu yapan ve kilise haricinde kurtuluş, dolayısıyla da hakikat bulunmadığını iddia eden dışlamacı yaklaşıma, hem de İsa'nın vahyini merkeze alan ve öteki dinleri bu bağlamda yorumlayan kapsamacı yaklaşıma meydan okumakta, aynı zamanda hıristiyanların öteki dinlere verebilecekleri en olumlu ve en iyimser yaklaşımı oluşturmaktadır[238].

Çoğulculuk, aynı zamanda hıristiyan teolojisini temel fikirleri tehdit etmektedir. Mesela onlara göre, İsa'nın tek yol, mutlak hakikat ve hayat oluşu[239] ile kurtuluşa götürecek başka yolları reddeden[240] Yeni Ahit referansları, sadece hıristiyanlar için geçerlidir. Sonuçta geleneksel misyonerlik, sömürgeciliğe hizmet eden bir kavramdır[241].

d. İsa Mesih, sadece Hıristiyanlar için mutlak aracı ve kurtarıcıdır. Öteki dinler de kendilerine özgü araçlara ve kurtarıcılara sahiptir.

Çoğulculukta İsa Mesih'in uluhiyeti, metaforik anlamda değerlendirilir ve ancak pratik anlamda hıristiyan için doğru olduğu vurgulanır. Bu yaklaşım, bilhassa akidelere vurgu yapmaktan vazgeçmektedir. John Hick, tarihteki İsa'nın (historical Jesus) kendisinin Tanrı-oğlu olmadığını, sıradan bir beşer hayatı yaşadığını, aksine Oğul fikrinin İsa'dan çok sonraları 451'deki Kadıköy Konsili'nde bir teolojik dogma olarak ikame edildiğini ve bu yüzden İsa'nın çift tabiatlı oluşunun nisbi yaklaşım olduğunu ileri sürmektedir[242].

Ona göre tarih içindeki bir birey nasıl olur da aynı zamanda hem Tanrı'nın onlarsız düşünülemeyeceği zatına ait sıfatlarlara, hem de insana ait niteliklere sahip olur? Bu, ona göre,

238 Knitter, Hick, a.g.e., 23.
239 Yuhanna, 14/6.
240 Resullerin İşleri, 4/12.
241 *Christianity and the World Religions*, International Theological Commission, Citta Del Vaticano 1997, 10-11.
242 Knitter, Hick, a.g.e., 31; John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", 76.

geleneksel Hıristiyanlığın (dolayısıyla dışlamacıların) çözmesi gereken bir sorundur. Hick, İsa Mesih'in hayattayken kesinlikle ilahlık iddiasında bulunmadığını ancak kendisinden nakledilen sözlerde buna ima eden işaretler bulunabileceğini savunur. Ona göre İsa'nın Tanrı oğlu olduğu öğretisi, Mısır firavunlarının ilahlık iddiaları gibi mecazidir. Zaten Eski Ahit de İbrani krallarına Tanrı oğlu yakıştırmasını yapmaktadır.[243] Bu yüzden bu mecazlardaki "oğulluk", fiziken Tanrı Oğul değil, "ruhsal koruma altına almak, özel iyiliğe mahzar olmak, veya bir iş için Tanrı tarafından seçilmek" anlamına gelmelidir. Ona göre İsa'ya oğulluk atfedilirken İsa'nın bütün açıklığıyla Tanrı'da yaşanan bir ideal insan hayatını vücuda getirdiği veya diğergam bir sevgi idealine sahip olmayı anlatmaya çalıştığı düşünülebilir[244].

Böylece Hick, İsa Mesih'i kesinlikle ötekiler için değil, hıristiyanlar için normatif kabul etmektedir. Bir dinin özel teolojisini teyit etmekle, ona göre, ötekini inkar etmek anlamı doğmaz.[245] Yine Hick için İsa Mesih'in ete-kemiğe bürümesi (incarnation) bir mittir. Mit oluşu, hem mantık hem de sağduyu açısındandır[246].

John Hick'e göre bunların yerine "ilhama dayalı bir Mesih öğretisi" (inspirational christology) tercih edilmelidir; buna göre İsa, Tanrı ilhamının /vahyinin veya lütfunun bulunduğu öteki insanlarla (peygamberler veya din kurucularıyla) aynı konumdadır. O da diğerleri gibi ilahi amaç taşıyan Tanrı'nın yeryüzündeki aracıdır. Hick'e göre bütün bunlar aslında İsa Mesih'in söylemek isteği şeylerdir[247].

---

243 Mezmurlar, 2/7.
244 Hick, a.g.m., 77-80.
245 Jane Smith, a.g.m., 38.
246 Alister E. Mc Grath, *A Passion for Truth- The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, Leicester 1996, 227.
247 Knitter, Hick, a.g.e., 32-33.

e. Dinlerarası diyaloğa misyonerlik için değil, Mutlak Hakikat olan Tanrı'nın öteki dinlerdeki farklı yansımalarını keşfetmek için girilmelidir.

Çoğulculara göre diyalog süreciyle kilise, "sendeleyerek" de olsa öteki dinleri de kucaklayıcı yeni açılımlara, bilhassa tamamlayıcılık teorisine doğru kaymaya başlamıştır. Bu anlamda kilise, zorla hıristiyanlıştırıcı misyonunun monolog sesinden başlangıç için çok büyük bir gelişme olan diyaloğa doğru yönelmektedir. Çoğulcu teolog, William Cantwell Smith, bu hareketlenmeleri yine de bir çok yönden yeterli görmez. Ona göre, en ideal şekliyle diyalog, herhangi bir kutba ait olmamalı, aksine yeni bir şeye doğru hareket eden bir geçiş ve dönüşüm süreci olmalıdır. Hatta o, daha da ileri giderek diyalog terimi yerine kollükyum (colloguy) kelimesini daha yerinde bir kavram olarak görür. Ona göre kollükyum, diyalog gibi problemleri yüzyüze (karşı karşıya) çözmek yerine yanyana çözmeyi ifade etmektedir. Bu yüzden kilise, bu terimi yaygınlaştırmalıdır[248].

Bunun yanında çoğulculuk, Tanrı-merkezli bir görüşe sahip olarak Hıristiyanlık dahil tüm dinlerin Tanrı hakkındaki öğretilerinin eksik olduğunu bu yüzden dinlerin bir birlerine daha fazla ihtiyaç duyduklarını ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre tüm insanlık için gerekli, Tanrı hakkındaki mutlak doğrulara ancak dinlerin diyaloğa girmesiyle ulaşılabilir[249]. Bu yüzden çoğulcular, dinlerarası diyaloğun ateşli savunucularıdırlar. Çoğulculara göre diyaloğun türleri dinlerin tabiatlarına göre değişmektedir. Polemiğe açık ve öğretileri daha sosyal olan dinler, uzmanlara dayalı diyaloğu benimserlerken, dindarını sosyalleşmeden uzaklaştıran, manastır ve ruhban sınıfına, mistik hayata önem veren dinler ise daha ziyade dinî tecrübeye dayalı diyaloğu isterler. Hıristiyanlık, taşıdığı

248 William Cantwell Smith, *Towards a World Theology- Faith and the Comparative History of Religion*, Hamphshire 1989, 193.

249 T.H.N. Kuin, "Perfect Partners or Uneasy Bedfellowers" *Studies in Interrreligious Dialogue* sy.7 (1997), 179.

öğretiler gereği, hem uzmanlararası hem de dinî tecrübeye dayalı diyaloğa açık bir dindir[250]. Hıristiyanlar, onlara göre, diyaloğa girerken hıristiyanlaştırma misyonunu ana hedef yapmamalıdır[251].

William Cantwell Smith, hıristiyan misyon anlayışının değiştiğini gösteren en somut delilin karşılaşılan dinlere daha olumlu yaklaşmaktan geçtiğini ileri sürmektedir. Ona göre misyon, tarih boyunca kilisenin tüm hareketlerini kapsamış olarak anlaşıldığından, öteki dinlerle gerçek bir karşılaşma-Tanrı emri olmasına rağmen-ihmal edilmiştir. Yine Hıristiyanlık, Tanrı'nın misyonu (Missio Dei) için sadece önemli bir parçayı oluştururken, öteki tüm dinler de bu misyonda paylarına düşeni yapmaktadırlar. Böylece ona göre öteki dinlere karşı kayıtsızlık göstermek veya husumet beslemek yanlıştır. Bir çoğulcu olarak dinlerarası diyaloğa da eleştirel yaklaşan Smith'e göre mevcut diyalog, görünürde yardımlaşma üzerine kurulmasına rağmen aslında daha çok rekabete dayalı bir karşılaşmayı veya gerilimi yansıtmaktadır. Hıristiyanlar için bunu azaltmanın yolu, yine de tüm insanlıkla yardımlaşma şekline dönüşecek olan bir misyon anlayışından geçmektedir[252]. Smith, şimdilik Hıristiyanlığın diyaloğu İncil'i götürme olarak misyonla özdeş görme çabalarını erken bir yaklaşım olarak bulduğunu ifade etmektedir[253].

John Hick'e göre Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm arasında yapıcı bir diyalog, ancak tapmış oldukları Tanrı'nın aynı Tanrı olduğunu kabul etmeleriyle gerçekleşebilecektir[254]. Hick'e göre, Hıristiyanlık dışlamacılıktan öteki dinlerdeki Hakikat'i araştırma işine dönmelidir. Bu Mutlak Hakikat arayışı, yine de insanın kendi sınırlı bakışı içinde olmaktan öte-

250 John Hick, *The Rainbow of Faiths, Critical Dialogues on Religious Pluralism*, 122.
251 *Christianity and the World Religions, International Theological Commission*, Citta Del Vaticano 1997, 10.
252 William Cantwell Smith, "Mission, Dialogue, and God's Will for Us", *IRM 78* (1988), 374.
253 Smith, *Religious Diversity*, New York 1976, 150.
254 Aslan, a.g.e., 186.

ye geçemeyebilecektir.[255] Çünkü Tanrı bizim anlayışımızdan daha geniş bir anlayışa ve kuşatıcılığa sahiptir. O, hem tüm dinlerdekinden daha gizemli hem de daha toleranslı olup herkesi kucaklamaktadır[256]. Aksine hıristiyanlar, eğer İsa'nın tüm insanlar için kesin ve normatif değere sahip olduğunu öğretirlerse diyaloğun karşı taraf için anlamı hiç kalmayabilir[257]. Böylece çoğulcular, İsa Mesih'in tüm insanlar için mutlak kurtarıcı olduğu şeklindeki bir hıristiyan öğretisinin kesinlikle dinlerarası diyaloğa ve insanlar arasındaki işbirliğine hizmet etmeyeceğini savunarak bu öğretilerin yumuşatılması gerektiğini savunmaktadırlar[258].

Bu haliyle çoğulcu yaklaşımın diyalog anlayışı ziyadesiyle Sokrat diyaloglarına benzer; diyalog, tüm tarafların temelde aynı ama farklı açılardan söyledikleri şeylerin biraraya gelmesi olarak görülür. Bu yaklaşıma göre diyaloğa giren farklı din mensuplarının görüşleri, aslında birbirlerinin tamamlayıcısı olduğundan inandıklarının hepsi değerli şeylerdir. Taraflar karşılıklı olarak zenginleşme ve bilgilenme sürecinde bilgi akışına girmiş olurlar. Çünkü dinler, bir fili tarif eden körler gibi farklı yerlerden tutarak İlahi Özü değerlendirmektedirler[259].

Çoğulcular, diyalog ortamında farklılardan ziyade müşterek noktalar şartına bağlı kalmayı kabul ederler. Onlar, dinler arasındaki farklılıkların derinden araştırılmasını isteyerek bunların dinler için olumlu ve yapıcı rollerine kayıtsız kalmama eğilimine girerler[260].

Ancak onlara göre dinlerarası diyaloğun nihai hedefi, dinler arasındaki ihtilafları kaldırıp üst bir din, tek bir küresel din yapmak değildir. İnsanlar ve kültürleri arasında süren

255 John Hick,"Christian Theology and Inter-Religious Dialogue", *World Faiths*, Autumm 1977, 2-19.
256 Kuin, a..g..m., 179.
257 McGrath, a.g.e. 331.
258 Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, Zondervan 1992, 64.
259 McGrath, a.g.e., 212-213.
260 a.e., 215.

devamlı gelişmelerle birlikte tüm dinler, birbirlerinin etki altına girebilir ve birbirlerinden çok şeyler öğrenebilirler. Belki gelecekte farklı dinlere mensup insanlar, birbirleriyle daha gelişmiş diyaloglar kurarak, tek Aşkın Varlıktan doğan dinlere mensup olmanın anlamını daha iyi anlayabilirler[261].

Sonuçta Hick'in çoğulcu hipotezlerini şöyle özetleyebiliriz: a) Tüm dinî tecrübelerin nihai kaynağı olarak tek bir ilahi gerçeklik yani Hakk vardır; b) Hiçbir dinî gelenek, doğrudan Hakk'ı algılayamaz;. c) Hakk, ister pozitif, ister negatif olsun tüm beşerî betimlemelerin üstündedir; d) Bunun neticesinde her dinî gelenek, Hakk'ın algılandığı ve tecrübe edildiği kendi adına doğru yoldur

Böylelikle çoğulcular, bu görüşleriyle dinî çoğulculuğu aynı zamanda birbirlerini tamamlayan öğretilerin veya yolların çoğulculuğu olarak görmektedir. Ona göre bu tamamlayıcılık büyük dünya dinlerinin temel olarak aynı kurtuluş yapısını sergilemelerinden ileri gelmektedir. Dinler bu kurtuluşa, bazen nefsin özgürlüğü bazen aydınlanma dese de durum değişmeyecektir. Çünkü her bir öğreti, sıradan insan hayatının yoksunluk veya fesad içinde olduğu fikriyle işe başlar[262].

Hick dahil çoğulcular, paradigmalarını kurarlarken dinlerdeki mistisizm konusunda William E. Hocking'e, Tanrı'ya mutlak bağlanma duygusu konusunda Schleirmacher'e, kutsal konusunda R. Otto'ya, Tanrı ile kişisel karşılaşma konusunda Farmer'e dayanmaktadırlar.[263]. En önemlisi de onlar, farklı Tanrı inançlarını izah edip dinleri tek bir ilahi numen'in farklı fenomenleri olarak anlarken Kant'a bağlı izah yapmaktadırlar[264].

---

261 John Hick, *The Rainbow of Faiths, Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995, 123-124.
262 John Hick, *The Second Christianity*, London 1983, 82-87.
263 Dhavamony a.g.e., 44.
264 Mc Grath, a.g.e., 212.

2. Çoğulcu Yaklaşımın Eleştirisi

Çoğulcu yaklaşıma en fazla karşı çıkan teologlar, geleneksel hıristiyan teolojisini savunan dışlamacılardır. Bunun yanında kapsamacı görüş, çoğulculara nispeten daha ihtiyatlı yaklaşmaktadır.

Leslie Newbigin (ö. 1997) dışlamacı, protestan bir teolog olarak John Hick'in iddialarını şöyle eleştirmektedir:

a. Bir kimse meçhul bir Hakikati nasıl bilebilir? eğer bu Hakikat, gerçekten müphem ve meçhul ise, o zaman söylenecek ve yorum yapacak fazla bir şey yoktur. Bu, ona göre Hick'in tezlerinin en zayıf noktasıdır[265].

b. Hick, dinî geleneklerin kültür, kutsal kitap gibi muhtelif değerlerine şiddetli yargılamalarda bulunup bu değerleri kendine göre yorumlamakta ve dindarların yorumlarına itibar etmemektedir.

c. Hick, Kopernik teorisi ile Mesih-merkezli teolojiden Tanrı-merkeze doğru kayarken ateisti de kucaklayıcı bir teori geliştirememiştir. Halbuki katolik teolog Paul Knitter, tüm insanlara yönelik kurtuluş merkezli (soterio-centric) bir yaklaşım sergiler[266].

d. Newbigin'e göre, Mesih-merkezli olmak, hıristiyanlar için asırlar boyu İsa'ya imanlarındaki en temel öğretidir. Yeni Ahit dökümanlarını eleştirmek demek, aynı zamanda, oradaki inançların, ideallerin ve amellerin sorgulanması demektir. Bu yönüyle tüm dinler için eşit, geçerli kılınacağı iddia edilen objektif bir görüşü savunmak, aslında tek ve mutlak bir yol ortaya çıkarma gayretlerini ateşleyecektir[267]. İsa Mesih'i öteki din kurucularından veya öğretmenlerinden yanlızca biri saymak, onun mesihliğini sıradan kılmak ve kurtarıcı oluşunu hafife almaktır[268].

---

265 Gavin D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered*, Marynoll 1990, 141-142.
266 Paul Knitter, *One Earth, Many Religions:Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll 1995, 168.
267 D'Costa , a.g.e., 142.
268 McGrath, a.g.e., 228.

e. Hick'in dinleri, fili tarif eden körlere benzetmesi yersiz bir benzetmedir. Çünkü bu hikayeyi anlatan kraldır. Kral da kör olsa, hikaye gerçekten bir şeye yarayamacaktı. Demek ki fili tam olarak gören "biri" vardır. Yani Mutlak Hakikati tam olarak bilen *bir taraf* vardır. Böylelikle dinlerin hakikat bilgilerinin eksik ve birbirlerine ihtiyaç duydukları iddiası asılsızdır[269].

Newbigin çoğulcu W. Cantwell Smith'in "Aşkın Varlık" konusundaki görüşlerini de eleştirmektedir. Ona göre Smith, Hindu kaynaklarındaki Tanrı anlayışını Tanrı'nın Mesih'teki aşkınlığıyla mukayese etmektedir. Bu ise kabul edilemez. Zira dinlerin aşkınlık iddialarını test edecek bir kriter henuz yoktur. Bu konuda öznel olmaktan başka çare yoktur[270].

Bir başka dışlamacı protestan Alister McGrath'a göre ise Hick'in dinlerin numen olan Tanrı'nın fenomenleri olduğu iddiası da eleştirilebilir. Bu iddianın ispat edilmesi zordur. Çünkü çoğulcular, dinler arasındaki farklılardan ziyade benzerlikleri kendileri için delil kullanırlar. Yine ona göre çoğulcu yaklaşım, hıristiyanlar sanki ikisinden birini tercih etmek zorundaymış gibi, Mesih ile Tanrı arasına derin ayrılık çizgisi koymak istemektedir. Ancak şu unutulmamalıdır ki hıristiyanlar için Tanrı, kendisini Mesih'teki vahiyle açığa çıkarmaktadır. Bir hıristiyan için Mesih'i gözardı edip Tanrı-merkezli olmak, aslında inandığı ve ismini aldığı dinin özünü inkar etmesi demektir[271].

Çünkü geleneksel görüşler mesela, İsa'nın eşsizliği ve tüm insanlar için mutlak kurtuluş olduğu bir kere yara alırsa, o zaman Hıristiyanlığın merkezinde yer alan İsa'nın Mesih oluşu, insanların günahkar oluşu, İsa'nın yeniden dirilişi ve kefaret gibi temel hıristiyan öğretileri de derin yaralar alacak sonuçta İncil ve de hıristiyan inancı diye bir şey kalmayacak-

269 a.e., 213.
270 Leslie Newbigin, *Gospel in a Pluralist Society*, 159-161, 168-170.
271 McGrath a.g.e., 215, 229.

tır. Kurtuluş öğretisinin anlamının daraltılması da Hıristiyanlığın misyon anlayışını ve de evrensellik anlayışını köreltecektir[272]. Bütün bunlar ciddi teolojik tehlikelerdir. Hatta Kanadalı protestan teolog Clark Pinnock, dinî çoğulculuğa sadık kalmanın Mesih öğretisini zayıflatacağını ve İsa'yı öteki din kurucularının seviyesine indireceğini, bunun da Hıristiyanlık için teolojik açıdan sonun başlangıcı anlamına geleceğini ileri sürmektedir[273].

Dışlamacılara göre çoğulcu yaklaşımı benimseyenler aynı zamanda Tanrı'yı soyutlamaktadırlar. Çünkü onlar, Vişnu, Allah, Brahman gibi isimleri adeta Tanrı'nın maskeleri gibi değerlendirmektedirler[274].

Kapsamacı teolog Gavin D'Costa çoğulcuların cevaplamasını istediği bir takım sorular sormaktadır: Tanrı hiç kendini birbirleriyle ihtilaf içinde olan, hatta savaşan yollarda (dinlerde) tam olarak vahyeder mi? Bir din de (mesela Hıristiyanlık'ta) günahkarların kurtuluşu için canını feda etmek için gelen bir Tanrı, doğru olduğunu iddia eden başka dinleri niçin günahkar kabul edip kendisiyle çelişki içine düşecektir?, Tanrı, bir dinde, ruhu bulunmayan (inaminate) bir Varlık olarak öğretilirken, bir başka dinde nasıl oluyor da, bir şahıs olabiliyor? Bir dinde hürmet edilen bir şey, ötekinde aforoz edilebilir mi? Dinlerin hakikat iddialarını sadece kültüre, çevreye bağlı düşünmek ne derece doğrudur?[275]

Hick'in savunduğu çoğulculuğun kişi merkezli oluşu, din olgusunu ahlaka indergemesi, ahlaken iyi olanı metafizik gerçekten koparışı, dinlerdeki hakikat iddialarını eşit görmesi ağır tenkit altındadır. Bunun yerine kültürel ve sosyolojik çoğulculuğun daha pratik yararları olduğu ve diyaloğa olumlu yansıyacağı açıktır. Bunu yaparken de ortak kavram ve bu kavramlara yüklenen ortak anlayışları oldukları gibi

272 a.e., 216-217, 235-236.
273 Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, Zondervan 1992, 64-69.
274 Chris Wright, a.g.e., 76.
275 D'Costa, a.g.e., 109.

kabul etmek, saygı duymak ve her dinin kendine özgü farklılıkların olabileceğini bilmek esas olmalıdır[276]

Bunun yanında diyebiliriz ki çoğulcular çoğu kez tek bir din yaratma diye bir amaçları olmadığını tekrarlamalarına rağmen, aslında tek bir teoloji yaratma niyetlerine hizmet ettiklerinin farkında değillerdir. Yine onlar dinleri kültürel bağlamda doğrudan zamana ait bir insan icadı olarak görmeleri de farklı din mensuplarının tepkisini çekecek derecededir.

Sonuçta genel olarak dışlamacı, kapsamacı ve çoğulcu şeklinde tasnif edilebilecek olan bu paradigmalar, az veya çok Kitab-ı Mukaddes'e bağlı kalarak öteki dinlerle ilişkileri belirleyen, teolojinin önünü açıp onu zengileştiren, hatta etkisini artırabilen veya azaltabilen bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan geleneksel hıristiyan öğretisine en olumsuz yaklaşan bir paradigma olarak görünen çoğulculuk bile kapsamacıları veya dışlamacıları daha katı bir şekilde eleştirerek veya onların cevap vermesini sağlayarak, hıristiyanların öteki dinlere bakışının güncelleşmesine ve gelişmesine katkıda bulunmaktadır.

276 Recep Kılıç, "Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", *Dinî Araştırmalar*, (Mayıs- Ağustos 2004), sy. 19, 16-17.

VI.

Kitab-ı Mukaddes ve Müslüman Katılımcı İmajı

Hıristiyan için Kitab-ı Mukaddes'e dayalı olarak İslâm'ı değerlendirmek zordur. Bu zorluk, en başta Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın Kitab-ı Mukaddes'den sonra gelmesinden kaynaklanmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'i müslümanlar hakkında olumlu teolojik imaj oluşturmak için kullanmak isteyenler, genelde kapsamacı ve çoğulcu yaklaşan teologlardır. Dışlamacılar ise İslâm hakkında olumsuz kutsal kitap modelleri arayışını sürdürmek isterler.

Tarih boyunca Hıristiyanlık, İslâm'a daha katı bir tutum ile eleştirel yaklaşmış bu dine karşı olumsuz imajlar üretmişti. Hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'ten buldukları öteki dinlere dair kötü modelleri, Hz. Muhammed (A.S.) ve onun getirdiği mesaja hatta ona inananlara uygulamak istiyorlardı[1].

Yine de günümüzde hıristiyan diyalog katılımcı için en ideal diyalog tarafı, en fazla ortak, konuşacak meseleye sahip oldukları öteki din mensubudur. Mesela bir hıristiyan için

1 Colin C. Chapman, "Thinking Biblically about Islam", *Themelios*, (April 1978), 70.

budist veya şaman hatta hindu biri müslüman kadar ilgi çekici değildir.[2].

Geçen asırla birlikte hıristiyanların İslâm imajlarında da olumlu yönde gelişmeler ve değişmelerde olmuştur. Ancak şarkiyatçı denilen Batılı ilim adamları öncekilerden nispeten daha objektif görünmelerine rağmen eleştirilecek pek çok yönleri vardı. Yine de bu bilim adamlarının günümüzde müslüman- hıristiyan diyalog faaliyetlerinin daha ciddi ve ihtiyatlı olmasında etkisi unutulamaz[3]. Hatta denebilir ki diyaloğa giden süreçte geçen asırlarda görevlerini ikmal etmiş, ama artık yerlerini hıristiyan diyalog katılımcısına terketmesi gereken kişilerdir. Hatta onlar, geçen asırda kilisenin müslümanlarla diyaloğa girmesi konusunda büyük baskılar yapan ilim adamlarıdır. Bu şarkıyatçılar arasında Louis Massignon, George Anawati en önde gelenleridir.

Zaten şarkıyatçıların yardımıyla İslâm'ın kaynaklarına kısmen inebilen hıristiyanlar, aktarılan nispeten daha doğru bilgilerle müslümanların tek bir Tanrı'ya tapmalarını, İsa ve Meryem gibi hıristiyanların mukaddes saydığı şahsiyetlere hürmet göstermelerini ve onu Mesih olarak kabul etmelerini değerlendirip onlar hakkında fikirlerini az da olsa değiştirmeye başlamışlardı[4].

Ancak müslümanların İsa'nın uluhiyetine ve tüm insanlar için kendini haçta kendini feda ettiğine inanmamaları, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğine kani olmaları, hıristiyanlar açısından olumsuz teolojik imajların oluşmasına yol açmaktadır[5].

Günümüzde İslâm ve müslümanlara kötü imajlar vermek Batı'da âdet olmuştur. İslâm, bir anlamda hıristiyan olmayan

---

2 Carsten Krinn, Some Reflections on Dialogue and the Quest for a Theology of Pluralism, *The Bulletin*, (July-December 1994), 91.

3 Giulio Basetti-Sani, *The Koran in The Light of Christ- Islam in The Plan of History of Salvation*, Chicago 1977 192-193.

4 "The Twelfth Lambeth Conference of The Anglican Communion (16 July –8 August 1988)", *Islamochristiana*, sy. 15 (1989), 201.

5 a.e., 201.

(kâfir) tüm değerlerin üzerinde toplantıdığı bir sembol olabilmektedir. Belki Avrupa, İslâm medeniyetini hiçbir zaman içine sindirememiş görünmektedir. Halbuki İslâm medeniyeti, felsefe, tabii bilimler, teknoloji gibi olumlu katkılar sağlamıştır[6].

Günümüzde *sıradan* hıristiyanlarının kafasında oluşan kötü İslâm ve müslüman imajı, genelde tarihte gelen bilhassa ortaçağ Avrupa hıristiyanlarının oluşturdukları ve aktardıkları efsanevi düşmanlıklarla yoğrulmuştur[7]. Bunun yanında hıristiyan ilim adamlarının Hz. Muhammed (A.S.) hakkındaki tek söyledikleri şey, onun yahudi-hıristiyan gelenekten pek çok yönden etkilenmiş olduğudur. Yine onlara göre İsa hakkında Hz. Muhammed'in söyledikleri ile hıristiyanların vahiy diye inandıkları Yeni Ahit çelişmektedir. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim, ilahi kaynaklı olamaz[8].

Bunlardan başka günümüz hıristiyan tarafının müslüman imajını şekillendiren etkenlerden biri de öteki dinler hakkında üretilen paradigmaların getirdiği imajlardır; dışlamacı yaklaşan bir teologun İslâm imajı, kutsal kitaptan ötekilere karşı kullanılan en ağır pejoratif ifadelerin ve en olumsuz tavırların sergilendiği yerlerden ve bunların yorumlardan seçilmektedir. Bundan dolayı, dışlamacı yaklaşanlar, İslâm'ı kutsal olmayan bir din olarak görmektedir. Bu yaklaşım, bilhassa Hz. Muhammed hakkında verdiği teolojik tepkilerde haksız ve önyargılı gözükmektedir[9]. Hatta onlar, İslâm'ı heretik ve sahte peygamberlik içeren bir din olarak değerlendirirler[10].

Yine Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'i tanımlayacak olumsuz model arayan dışlamacılar onu, sahte peygamberler ve Deccal(Anti-crist) ile özdeşleştirmek isterler. Onlara göre

6 Gaudeul, a.g.e., 130.
7 Chapman, a.g.e., 235.
8 Hendrik Vroom, *No Other Gods: Christian Beliefs in Dialogue with Budduism, Hinduism, and Islam*, Eerdmans 1996, 123.
9 Hans Küng, *On Being a Christian*, London 1977, 98.
10 Johnstone, a.g.m., 243.

Hz. Muhammed "sahte Mesihler ve sahte peygamberin türeyeceğine" dair Yeni Ahit kehanetlerini doğru çıkarmaktadır.[11] Halbuki bu referans, Mesih'e düşman olanları ele vermektedir. Üstelik İslâm'ın Kitab-ı Mukaddes'e bağlı değerini bu gibi referanslardan başlamak veya bitirmek kadar tehlikeli hiç bir teolojik konum yoktur. Eğer hıristiyanlar bu gibi pasajlara bağımlı olurlarsa diyaloğa girmeyi de başlamadan bitirmiş olurlar. Çünkü bu referanslar, diyaloğa giren insanların zihinlerini şartlandırarak Hz. Muhammed'in getirdiği mesajı doğru anlayamamalarına yol açacaktır[12]. Bu yüzden hıristiyanların müslümanlarla diyaloğa girme hedefleri arasında "sahte mesihi veya deccalı" daha iyi anlama gibi bir niyeti olmamalıdır.

Dışlamacı hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes bağlamında *İslâm'ı Şeytan'ın bir işi* olarak da görebilirler. İslâm'a yakıştırılan en önemli dışlamacı Yeni Ahit referansları bunlardır;"Tanrı'nın görüntüsü olan Mesih'in izzet İncil'i'nin nuru doğmasın diye bu dünyanın ilahı imansızların fikirlerini kendilerinde körletmiştir"[13], "bütün mücadelemiz... bu karanlığın dünya hükümdarlarına karşı, semavi alemlerdeki kötülüğün manevî ordularına karşıdır"[14]. "Ve şaşılacak bir şey değil, çünkü Şeytan kendisini nur meleğinin kılığına girer. Onun hizmetçileri de kurtuluş hizmetçileri kılığına girerlerse, büyük bir şey değildir; onların sonu işlerine göre olacaktır"[15].

Yine dışlamacılar, Hacer ve çocuğu İsmail hakkında Pavlus'un olumsuz görüşlerinden yola çıkarak müslümanlar hakkında negatif imajlara sahip olabilirler. Şöyle ki Pavlus, Galatyalılara yazdığı mektupta İbrahim peygamberin eşleri olan Sare ile Hacer'i mukayese etmektedir. Bu pasajlarda iki

11 Matta, 24/23-27; I.Yuhanna, 2/23.
12 Colin C. Chapman, "Thinking Biblically about Islam", *Themelios*, (April 1978), 70.
13 II. Korintoslulara, 4/4.
14 Efesoslulara, 6/12.
15 II.Korintoslulara, 12/14.

kadından Sare, hıristiyanları Hacer ise eskiyi yani yahudileri mecazi olarak temsil etmektedir[16]. Ancak referansta Hacer teolojik bir model olarak müslümanları yansıtmaktadır ve köle bir kadın olduğundan ve hiçbir lütuf görmeden ve bir mucizeye gerek duyulmadan çocuk doğuran ve ağır şartlarla boyunduruk altına alınan Yeni Kudüs'un karşıtı bir kadındır. Yine Hacer, Sare'den daha az çocuklara sahip olacaktır ve doğurduğu çocuklar, vaat ile doğan Sare'nin çocuklarına zülmedeceklerdir. Bu yüzden de köle kadın (Hacer) ile oğlu (İsmail) kovulmalı ve ilahi mirastan mahrum bırakılmalıdır. Böylece hıristiyanlar özgür kadının çocuklarıyken müslümanlar, (yahudilerle beraber) köle kadının çocuklarıdır.

Burada dışlamacılar Yahudilik hakkında buldukları olumsuz kutsal kitap referanslarını başta İslâm olmak üzere Hz. Muhammed ve müslümanlara yükleyebilmektedirler. Bunlardan bir başka teolojik model ise, onları Yeni Ahit'teki "yahudilerle" özdeşleştirmektir[17]. Aslında Hz. Muhammed'i İsa'nın Tanrı olmadığını ikrar eden ve ona karşı çıkan yahudi baş rahibiyle[18] özdeşleştirmek, Kitab-ı Mukaddes'i hermönetik açıdan "yanlış okumak" demektir. Halbuki İslâm, İsa'nın kendisine, mucizelerine, Mesih oluşuna, İncil adıyla onun mesajına, havarilere sahip çıkmakta ve onları kabul etmektedir. Aslında İslâm, bu değerlere yüklenen "hıristiyan anlamlara" karşı çıkmaktadır.

İslâm hakkında dışlamacı teologlara düşen en doğru kutsal kitap modeli arama işi, Hz. Muhammed'i Kitab-ı Mukaddes'teki İbrani peygamberlerle özdeşleştirmeye çalışmaktır. Bunun yanında İsa ile Muhammed arasında da bir çok benzerlik bulunabilir. Mesela ikisi arasındaki en önemli benzerlik, her birinin de yahudileri ve Yahudi geleneğini şiddetlice eleştirmesidir. Eğer Yeni Ahit dönemi Yahudilik

16 Galatyalılara, 4/21-32.
17 Chapman, "Thinking Biblically about Islam", a.g.e.,71.
18 Markos, 14/63-64.

ile İslâm'ı özdeşleştirmek tehlikesine düşülürse, bu gerçekten İslâm'a anti-semitik bir tavır takınmaya götürebilecektir[19]. Mesela Pavlus'un ırkdaşlarına karşı sert olduğu[20] veya benzeri şiddette anti-semitik Yeni Ahit paragraflarını[21], müslümanlara atfetmek çok ciddi ve olumsuz etkiler yapabilecektir.

Bunun yanında pek çok dışlamacıya göre İslâm dini, Hıristiyanlık'tan sonra gelen bir din olarak Mesih öğretisi başta olmak üzere temel Hıristiyanlığa açıkca ve acımasızca hatta düşmanca saldırmaktadır. Bir başka deyişle hıristiyan öğretiler İslâm'ın temel kaynaklarında açıkca "sorgulanmaktadır". Hıristiyanlık ve İslâm'ın birbirleriyle anlaşmazlığa düştükleri meseleleri görmezlikten gelerek diyaloğa girmeleri meseleleri çözmez[22]. Dışlamacı teolog ve İslâm uzmanı Norman Anderson'a göre müslümanların İsa hakkındaki bilgileri, hıristiyanları incitebilecek sertliktedir[23].

Kapsamacı yaklaşan katılımcılar ise İslâm'ı dışlamacılar gibi daha çok teolojiye dayanarak değerlendirirler. Ancak bu teologlar, İslâm hakkında olumlu ve yapıcı bakış açısına sahip referansları kullanmaya özen gösterirler. Bu yaklaşımlarıyla onlar, dışlamacılara nispeden daha ılımlıdır. II. Vatikan Konsili'ne katkıda bulunan teologlardan Hans Küng, çağdaş bir hıristiyan bilim adamı olarak bilhassa İslâm'a yönelik kapsamacı yaklaşımlarıyla tanınmaktadır. Görüşleri kendi çevresi tarafından fazla tutulmamasına rağmen *geleneksel İslâm imajının yerine kutsal kitaba dayalı yeni bir İslâm imajı* oturtmayı amaçlamaktadır[24]. Küng'e göre hıristiyanların artık Hz. Muhammed hakkında önyargılı olmamaları gerekir. Küng, Hz. Muhammed'i bilhassa Eski Ahit peygamberleri bağlamında değerlendirmektedir. O,

19 a.e., 71.
20 I. Selaniklilere, 2/14-16.
21 Mesela Vahiy, 3/9.
22 Alister E. Mc Grath, a.g.e., 217-218.
23 Anderson, *Christianity And World Religions*, 187.
24 Kimball, a.g.e., 81.

bu peygamberler ile Hz. Muhammed arasında yedi benzer nokta keşfetmiştir:

1. İsrail Peygamberleri gibi Hz. Muhammed'e de içinde bulunduğu toplum tarafından nübüvvet makamı verilmemiş bilakis O, bu makamın Tanrı'dan geldiğini söyleyerek kendini Tanrı ile kişisel bir ilişki içinde görmüştür.
2. İsrail peygamberleri gibi Hz. Muhammed, iradesi güçlü ve Tanrı'ya yakaran biri olarak Tanrı'nın tüm iddialarını kendinde toplamış bir karaktere sahiptir.
3. O, İsrail peygamberleri gibi, açık bir şekilde dinî ve sosyal krizleri haykırmış, kişisel zahitliği ve devrimci daveti ile varlıklı, hakim sınıfla ve bu sınıfı koruyan gelenekle kıyasıya mücadele etmiştir.
4. Hz. Muhammed, kendisini sık sık "uyarıcı" olarak isimlendirmekte ve Tanrı'nın konuşan ağzı olmaktan başka bir şey arzu etmeyen İsrail peygamberlerine benzemektedir.
5. O, tıpkı İsrail peygamberleri gibi bıkıp usanmadan tek, şefkatli, yaratıcı, rahmetli ve yargılayıcı bir Tanrı'yı yüceltmiş; ondan başka hiç bir ilahı tanımamıştır.
6. Hz. Muhammed, tıpkı İsrail peygamberleri gibi kayıtsız-şartsız bir teslimiyetle insanları Tanrı'ya her türlü şükür yapmaya çağırmış ve onlardan cömert davranmalarını istemiştir.
7. O, İsrail peygamberlerinin yaptığı gibi, monoteizm anlayışını humanizme bağlamış; tek bir Tanrı'ya imanı ve O'nun yargılayıcılığını, sosyal adalet talebiyle birleştirmişti. İnsanları hesaba çekilme sonunda kötüleri cehenneme gitmekle tehdit ederken, adil olanlara Tanrı'nın cennetini vaat etmişti. Küng'e göre Yeni Ahit bile Muhammed'in peygamberlik iddialarını reddetmez. Çünkü Hz. Muhammed, aynı zamanda Arabları politeizmden monoteizme çevirmiş küçümsenemeyecek bi-

ridir. O daha da ileri giderek şöyle der "Hz Muhammed'i bir defa peygamber kabul ettiğimizde, tutarlı olmak için, onun elindeki kitabı da Allah kelamı kabul etmemiz gerekir"[25].

Yine Hans Küng, Kur'ân-ı Kerim'in Tanrı kelamı oluşu meselesinde de birkaç yönden cevap vermektedir. Ona göre, hıristiyanlar için böyle bir soruya verilecek en makul cevap, Kur'ân'ın İslâm tarihi boyunca üstlenmiş olduğu takdire şayan rolünü yansıtmalıdır. O, Kur'ân-ı Kerim'e karşı Kitab-ı Mukaddes'teki olumsuz tabirleri kullanarak onu "yanlış", "karanlık" veya "yahudi ve hıristiyan olmayan dış alemin günahı veya suçu" gibi ithamlarla suçlayanları ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Küng'e göre Yeni Ahit, bilhassa Romalılara I. ve II. Mektuplar, özel vahiy dışında Tanrı'nın tabiattaki genel vahyini ve her yere nüfuz edici ilahi mevcudiyetini ele almaktadır. Yine Resullerin İşleri kitabı da Tanrı'nın hiçbir insanı Tanrı'ya şehadetsiz bırakmadığını teyit etmektedir[26].

Yine bir diğer kapsamacı, katolik profesor Gegorio Ruiz ise Hz. Muhammed'in hıristiyanlar tarafından kabul edilmesini üç açıdan mümkün görmektedir:

1. Öncelikle Hz. Muhammed, sosyolojik açıdan değerlendirilebilir; eğer bir kimse, çevresini değiştirmek üzere başkaldırır ve muhalefete rağmen etkili olabilen türden bir peygamberliğe sahip olursa, buna en iyi örnek Hz. Muhammed olacaktır. Çünkü, tarih bize Hz. Muhammed'in böyle bir kimlikte olduğunu haber vermektedir.
2. Kitab-ı Mukaddes açısından Hz. Muhammed'in değeri de bulunmaktadır; Hz. Muhammed, Tanrı'dan geldiğini söyleyerek insanlara çağrıda bulunmuş ve etrafındakilerin muhalefetine rağmen İsrail peygamberlerin

25 Hans Küng, "Muhammad and The Qur'an :Prophecy and Revelation a Christian Response", *Christianity and the World Religions*, ed. Hans Küng, trc. Petrus Heinegg, London 1986, 25-36.

26 Resullerin İşleri, 14/16-17; Kimball, a.g.e., 83-84.

yaptığı gibi yılmadan Tanrı'nın mesajını insanlara iletmiştir.

3. Onun sahip olduğu vahiy aynı zamanda genel vahiy anlayışına uygun ve yeni hakikatler getirmiştir. Zaten katolik kilisesi, Tanrı'nın görülen (visible) kilise dışında, ama kurtuluş planı içinde, önemli roller oynayacak peygamberler gönderebileceğini kabul etmektedir[27]. G. Ruiz'e göre bunlara ilave olarak Kur'ân, Hz. Muhammed'in üç önemli karakterini anlatır; onun insanlığını, alçak gönüllü oluşunu ve insanlara merhametini[28].

Katolik dünyasında İslâm'ı ve peygamberini "Mesih öğretisi" açısından değerlendirenler de olmuştur[29]. Bunların en ilginci katolik rahip Guiluio Basetti –Sani (Ö. 2001)'dir. Hıristiyanlığı seçen ve rahip olan Osmanlı vatandaşı profesör Paul Mollazade'nin Roma'dan talebesi olan Basetti-Sani, Hz. Muhammed'in peygamber olarak misyonunun gerçekliğini hıristiyan dini açısından ele alırken, İsa Mesih'in, kilise dışında da faaliyet gösterdiğini, Hz. Muhammed'in de Tanrı'nın vahyi aracılığıyla Tanrı'ya doğru yürümede cahil ve zayıf olan insanlık için manevî bir rehber olageldiğini, insanların hayatlarına yeni anlamlar verdiğini ileri sürerek onun nübüvvetini kapsamacı bir yaklaşımla kabul eder. Ona göre İslâm, Mesih'ten sonra gelerek ve İbrahim, Musa ve İsa'nın Tanrısı'nın mutlak hakimiyetini vurgu yaparak Arap alemini kurtuluş tarihine getirmiş ve kutsal haçın müjdesiyle yeniden bütünleşmiştir. Bu yüzden Hz. Muhammed'in peygamberliğini kurtuluş tarihi içinde görmek mümkündür[30].

Ona göre İslâm, heretik bir mezhep değil, İsa Mesih'in ışığının insanlıktaki izlerinden biri olarak İbrahim ve cariye-

27 Aguilar, a.g.m., 214.
28 a.e., 216.
29 Basseti-Sani, a.g.e., 5-6
30 a.e., 205-210.

si Hacer'de devam eden ve İsmail yoluyla Muhammed'e inen Kitab-ı Mukaddes'in bir başka gizemidir[31]. Basetti-Sani'ye göre, Kitab-ı Mukaddes, zaten Tanrı'nın İsmail'e büyük lutüflarda bulunacağını[32] bildirmiştir. Ona göre "İsa'nın ışığında Kur'ân'ı yeniden okumak" gerekir; Kur'ân, pagan Araplar'a, "İsmail'in torunlarına", Tanrı'nın "vahyi" olup aynı zamanda da Mekke ve Medine'de yaşayan yahudiler için İsa'nın Mesih oluşunun şehadetliğini yapmaktadır. Yine Kur'ân, pagan bir toplumda ve onların kültürlerinde ilk defa İsa'yı anlatma tarzını sunmuştur. Bir başka ifadeyle Kur'ân, İsa'nın gizemli şahsiyetini Araplara sunmaktan ibarettir. Zaten Kur'ân, İsa ve Meryem'e, öteki Kitab-ı Mukaddes şahsiyetlerinden daha fazla yer vermekte ve onları üstün tuttuğunu açıkca göstermektedir.bu yönleriyle hem Kur'ân hem de Hz. Muhammed, Tanrı'nın "Mesih'e hazırlansınlar" diye pagan araplara göndermiş olduğu ilahi pedagoglardır[33].

Bu ilahi pedagoji, Pavlus'un işaret ettiği gibi zaten tedrici olmak zorundadır[34]. Bu yüzden Basetti-Sani'ye göre müslümanlar Kur'ân' da görüp anlama hazırlığından geçtiklerini, bu sebeple Mesih'i tam olarak anlamak ve ona iman etmek yolunda kilisenin (katolik kilisesinin) müslümanlara yardımcı olması gerektiğini iddia etmektedir[35]. Hatta o daha da ileri giderek Kur'ân'ı İncil için bir hazırlık devresi olarak görmektedir[36]. Ancak Basetti-Sani'nin bu ve benzeri yaklaşımları, müslüman çevrelerde İslâm'a "hıristiyan kimliği veya kisvesi kazandırmak" veya Kur'ân'ı "Kitab-ı Mukaddes'in marjinal bir türü veya tefsiri yapmak" olarak anlaşılmaktadır[37].

---

31 Giulio Basseti-Sani, *L' Islam Nel Piano Della Salvezza*, Fiesole 1992, 14.
32 Tekvin, 16/12.
33 Giulio Basseti-Sani, *The Koran in the Light of Christ- Islam in the Plan of History of Salvation*, Illinois 1977, 205-206.
34 I. Korintoslulara, 3/1-3.
35 Basseti-Sani, a.g.e, 206.
36 Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997, 188.
37 Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996, 147.

O, müslümanlarla diyaloğa giren hıristiyanların Kur'ân'ın müslümanların hayatında temel referans olduğunu bilmelerini tavsiye eder. Ona göre Kur'ân, sünnetten daha fazla müslümanların manevî dünyalarına ve bilinçlerine etki etmektedir[38].

Kapsamacı görüşten çoğulculuğa kaymaya başlayan katolik teolog Paul Knitter ise İslâm'ın kurtuluş yolu, Hz. Muhammed'in peygamber ve Kur'ân'ın da Tanrı kelâmı olabileceği konusuna olumlu ve yapıcı bir şekilde yaklaşmaktadır. Ona göre artık katolik kilisesi bile II. Vatikan Konsili sonrasında, "kilise haricinde kurtuluş yoktur" (extra ecclesiam nulla salus) şeklindeki dışlayıcı prensibi hatırlamak istememektedir[39].

İngiliz İslamolog Kenneth Cragg, bir anglikan olmasına rağmen daha çok kapsamacı bir yaklaşımla İslâm'ı ve müslümanları değerlendirmektedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed'in dinî tecrübelerinin toplamından ibaret olup yoğun bir şahsi peygamber niyazını içerir[40]. Yine Kur'ân-ı Kerim, Arapları putperestlikten tek Tanrı inancına çevirmek için uğraş vermektedir[41]. O, aynı zamanda müslümanların Tanrı'ya mutlak teslimiyetlerine gıpta etmekte ve İslâm'ın Hıristiyanlığı eleştirdiği noktaların yardımıyla hıristiyan mesajını onlar için yeniden yorumlamak istemektedir. Ona göre İslâm'daki Tanrı'ya teslimiyet, aslında bu dindeki bir tür kurtuluş (redemption) arayışıdır. Böylece o, İsa Mesih'in müslümanlarla çatışma halinde olmadığını aksine İslâm'ı tamamladığını (fullfilment) ileri sürmektedir. O, bu durumun müslümanlara anlatılması için, özel olarak geliştirilmiş bir din diline ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir[42].

---

38 Giulio Basseti-Sani, *L' Islam Nel Piano Della Salvezza*, 23.
39 Kimball, a.g.e., 81.
40 Kenneth Cragg, *The Event of The Qur'an: Islam in Its Scripture*, London 1971, 13-18.
41 a.e., 15.
42 Carl F. Hallencreutz, *Dialogue and Community- Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, Uppsala and Geneva 1970, 73-74.

Çoğulculuk için ise İslâm, dünyanın en genç, en dinamik, en etkili ve en büyük dünya dinlerinden biridir. Yine onlara göre müslümanlar, tarih boyunca teoloji , mistik tecrübe ve kültür alanında büyük başarılara sahip olmuş insanlardır. Hıristiyanlık'tan ayrıldığı nokta olarak hiç bir sakramenti veya kült imgesi olmayan İslâm, ruhbanlığı da emretmez. Yine Hıristiyanlığın aksine İslâm, sadece ruhanî alem ile değil hayatın tüm noktalarıyla ilgilenmeyi amaçlar ve dinlerarası diyaloğun uygulama alanları bakımından bu din, en geniş yelpazeye sahip geleneğe sahiptir[43].

Çoğulculara göre İslâm, Nihai Aşkın Varlığı ifade etmek için *Hakk* kelimesini bizzat kullanan bir din olarak, insanların Nihaî Hakikat'e vermiş olduğunu sahih cevaplardan biridir. Bu yönden İslâm, çoğulculuk hipotezlerinin yeri doldurulmaz örneğidir. Mesela Hick, bu anlamda en çok tasavvuf alanına başvurmaktadır[44].

Çoğulcu teolog ve Dinler Tarihçisi William Cantwell Smith, çoğulcu teoriler için önemli olan din teriminin anlamına yönelik kaleme aldığı *"The Meaning and End of Religion"* (Dinin Anlamı ve Amacı) adılı eserinde "İslâm olayına" özel bir bölüm ayırmıştır. Ona göre İslâm dini, hiç bir zaman Hz. Muhammed'e nispet ederek Muhammedîlik diye kendini isimlendirmemiştir. Halbuki müslümanlar, bu ismi gururla taşıyabilecek yapıdadırlar. Ona göre İslâm ismi, inananlarını sadece Tanrı'ya yoğunlaştırmak içindir. Bu ismin yanında, Kur'ân-ı Kerim özel olarak *din* terimini de bizzat kullanır. Bu terim, oldukça yakın anlamıyla batıdaki *din (religion)*'in çeşitli anlamlarını kapsayacak derecede geniştir. *Din*, aynı zamanda çoğul anlamıyla da dinleri (edyan) ifade edebilir. Ancak çoğul haldeki bu kullanım Kur'ân-ı Kerim'de bulunmaz. Böylece Kur'ân, öteki dinlerdeki boyun eğmeleri de kucaklayacak derecede objektif bir kavram seçmiştir. Bu yüzden *din*, cins

43 Hans Küng, *On Being a Christian*, London 1977, 96.

44 John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", 182.

isim olarak evrensel din anlamını; şahsî dindarlıkları, daha geniş anlamda ideoloji veya sosyal yapılar olarak muhtelif dinî gelenekleri kapsamaktadır[45]. Ona göre müslümanların sonraki dönemlerde *dine* yükledikleri, teolojik, mistik ve sosyolojik anlamlar, dinin anlamına ve amacına hizmet edebilecek genişliktedir[46].

Smith Kur'ân-ı Kerim hakkında da değerlendirmelerde bulunur, ona göre bu kitap, "Arap örgüsünde" ama yahudi-hıristiyan geleneği de ihmal etmeyen bir yapıdadır. Smith, Hz. Muhammed'in, vahyini sadece kendi öz toprağının dinî yaşamı veya tecrübelerinden almadığını, aynı zamanda o dönemde Arabistan'a baskı yapan büyük monoteist dinlerden de istifade ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu durum, belki müslümanı rahatsız edecek bir yorum olabilir ancak, onlar da kendi dinlerini Yahudilik ve Hıristiyanlığın reforme edilmesi için var olduğunu ileri sürmektedirler[47].

William Cantwell Smith, iki taraf arasındaki diyaloğun mahiyetini de çok cazibeli bulmaktadır. O, bir müslümanla bir hıristiyanın aynı sosyal ortamı paylaşmasının, doğal bir insanî tavır olduğu ve bu diyaloğun çoğulculuğa hizmet edeceğini belirtir[48]. Ona göre İslâm geleneği dahil dünya üzerindeki büyük dinî gelenekler, sadece kendi kültürel bağlam ve dinî kavramlarıyla değil, aynı zamanda evrensel ve misyoner görüşleriyle de çoğulculuğa hizmet ederler. Bu dinlerin ortak yönleri, Tanrı'ya ibadet'e vurgu yapmalarıdır[49].

Bir diğer çoğulcu bilim adamı John Hick'e göre İslâm, Hıristiyanlık'la birlikte iki ayrı, ama tamamlayıcı bütünlüğü oluştururlar. Bunun yanında iki din, bünyelerindeki farklı unsurları, farklı kutsal kitapları ve farklı kültürleri meydana getiren kendine has toplumsal şartları ile ülkeden ülkeye,

45 William C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964, 75-77.
46 a.e., 90-94.
47 a.e., 98-99.
48 William C. Smith, *Towards a World Theology- Faith and the Comparative History of Religion*, Hamphshire 1989, 141.
49 a.e., 151.

çağdan çağa değişen iki ayrı gelenektir. Ancak "Rahman ve Rahim Allah" ifadesiyle "Merhametli Semavi Babamız" ifadesi temelde aynı anlama işaret eder[50].

Hick'e göre İslâm, yapısı itibarıyla Yahudilik ve Hıristiyanlığa nispeten daha fazla çoğulcu tavra uygundur. Ancak yine de bazı sebeplerden dolayı İslâm'ın çoğulcu çatıya entegresi zordur: mesela İslâm, Hıristiyanlık gibi bir modern kültür normlarına sahip değildir ve kilise gibi ökümenik bakış açısını barındıracak bir yapı kendi bünyesinde geliştirememiştir. Yine İslâm, modern çağda gerekli olan seküler normları henüz müslüman topluma uyarlayacak bir konumda değildir ve buna kendi bünyesinde bir ihtiyaç da yaratmış değildir. Yine bu asırdaki İslâm ile Ortaçağda anlaşılan ve yaşanan İslâm, tam olarak aynı değildir[51].

Bunun yanında Hick, Hz. Muhammed ve Kur'ân hakkında da olumlu tavırlar sergiler. Belki denebilir ki o, bu yönüyle Batı'daki ilim adamları arasında İslâm'a en etkili ve en yapıcı adım atanlardan biridir. Mesela o, Hz. Muhammed'in şartları icabı siyasî bir lider kimliğine sahip olduğunu ve bu yönüyle Roma siyasî şartların içindeki İsa ile kıyaslanamayacağını belirtir. Bunun yanında o, İslâm'ın politik çehresini, tarihselliğin verdiği bir zorunlu netice olarak görmektedir[52].

Hick'e göre, Kur'ân, önceki peygamberlere devamlı atıflar yapmakta ve Tanrı'nın İbrahim'in, Musa'nın, İsmail'in, İshak'ın ve İsa'nın Tanrısı'ndan başkası olmadığını bize ispat etmektedir[53]. Hick, Kur'ân-ı Kerim'in İsa ve Hırstiyanlık hakkındaki öğretilerini olumlu yönde değerlendirmektedir. Ona göre Kur'ân'da İsa'ya verilen saygın peygamber olma kimliği ile İsa'ya mecazî anlamdaki Tanrı oğulluğu denmesi arasında bir tutarlılık vardır. ona göre İbrani geleneğinde bile tüm büyük peygamberler aynı zamanda *meca-*

50 John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", 83.
51 Aslan, a.g.e., 182.
52 a.e., 183.

zi olarak "Tanrı oğullarıdır". Yine ona göre Hz. Meryem'in bakire anneliği de İsa'nın Tanrı oğlu oluşuna delil olamaz, çünkü Kur'ân-ı Kerim'in konuyla ilgili âyetleri[54] bunu desteklemektedir. Mesela ona göre bu ayetler müfessirlerce *ilahi emirle, mucizevi bir tarzda Meryem'in karnında yaratıldığı şeklinde anlaşılmış* olmalıdır[55].

Bu teolojik yaklaşımların yanında günümüz sıradan hıristiyanları ise, İslâmî ve müslümanları, kendileri için siyasî, kültürel ve dinî açıdan bir tehdit olarak görebilmektedirler. Bilhassa Batı Avrupa'da pek çok sıradan hıristiyanları için "İslâm" kavramı, hala kutsallık adına yapılan kanlı savaşlar, terörizm, fanatizm, fundamentalizm, şiddet, kadınlara zülm ve onları aşağılama, çağdaş yaşam standartlarını kör bir şekilde inkar ve temel insan haklarını ihlal etmekle özdeş görülmektedir. Ancak hıristiyanlar, böyle yaparken kendi inançlarının etkisinde kalarak İslâm ile müslümanları aynı gördüklerinin farkında değillerdir[56].

53 a.e., 184-185.
54 Ali-İmran 3/47-48; İsra 19/21.
55 Hick, a.g.m, 81.
56 Mohamed Arkoun, "Is Islam Threatened by Christianity?", *Cross-Currents*, (Winter 1995), 469.

VII.

Hıristiyan-Müslüman Diyaloğunun Çeşitleri

Hıristiyanlar için girmek istedikleri diyalog ortamları, muhatap aldıkları din mensuplarına göre değişmektedir. Bir başka ifade ile bir hıristiyan diyalog tarafının bir budist katılımcı ile gireceği diyalog çeşiti, daha çok ruhbanlar diyaloğuna odaklanırken Afrika yerel din mensuplarıyla diyaloğun türü daha çok enkültürasyona dayalı bir diyalog olabilecektir. Durum, müslümanlara gelince daha karmaşık hal alır. Çünkü hem Kur'ân-ı Kerim, hem de tarih, hıristiyanlar ve Hıristiyanlık'la ilgili geniş değerlendirmelere ve birlikte yaşam tecrübelerine sahiptir. Buna ilave olarak ruhban sınıfı olmasa da sufiler gibi mistik yönlere vurgu yapan insanlar da bulunmaktadır. Bu durum, iki taraf arasındaki diyaloğun alanını genişletmektedir. Sonuçta hıristiyanlar için teorik, pratik ve mistik alanlar açısından en fazla diyalog türünü "yaşayabilecekleri" en uygun diyalog tarafı müslümanlardır[1]. Genel olarak hıristiyan katılımcının müslüman katılımcıyla diyalog ilişkisi içinde karşılaştığı üç diyalog ortamı vardır.

1 Edmund Farahian, "*Breve Introduzione All' Islam*", Roma 1994, 63-65.

A. Hıristiyan-Müslüman Uzmanlar Diyaloğu

Bu diyaloğun temel amacı, iki din arasındaki teolojik farklılıkların ve benzerliklerin bulunması ve anlaşılmasıdır. Bu noktalar kesinlikle abartılmamalı veya suistimal edilmemelidir[2]. Uzmanlar arasında meydana gelecek diyalog ile hıristiyanlar, müslümanlarla daha iyi ilişkiler geliştirme ve kendilerini tanıtma imkanını yakalarlar. Bir başka değişle onlar, Yeni Ahit'in deyimiyle "hakikati sevgi içinde anlatma" imkanına kavuşmuş olabilirler[3]. Zaten Yeni Ahit hıristiyanlardan "içlerindeki umudu sorgulayan herkese nazik ve saygılı bir dil ile cevap verilmesini" istemektedir[4]. Bu, hıristiyan tarafın müslümanlarla teolojik meseleleri ele almaya korkmadan katılmasını, sevgi ve saygılı bir tarzda neye ve nasıl inandıklarını sunmasını sağlayacaktır. Böylelikle Hıristiyanın diyaloğa girmesindeki amaç, körü körüne *tartışmak* değil karşıdakini "kazanmak" olmalıdır[5]. Zaten Yeni Ahit, hıristiyanların ötekilerle giriştikleri tartışmaları, bazen "savunma" olarak takdim etmektedir[6].

Ancak hıristiyanlar için Tanrı sözü değiştirilemez olduğundan doğrudan kutsal kitap referanslarından kaynaklanan ihtilaflarda anlamak ve öğrenmekten başka bir çıkış yolu gözükmez. Bununla birlikte bu gibi konuların konuşulduğu bir diyalog alanı, kesinlikle saygısızlık kabul etmez. Aslında bu diyalog, kurallara uymanın en fazla talep edildiği alandır. Bu diyaloğun pratik alandan farkı, sözlü izaha fazlaca dayanması ve monoloğa girme tehlikesiyle karşı karşıya olmasıdır[7].

Hıristiyanlarla müslümanlar arasında meydana gelecek

2 "The Second Bishops' Institute for Interreligious Affairs (BIRA II) of the Federations of Asian Bishops' Conferences(FABC) (Kuala Lumbur, 13-20 November 1979)," Notes et Documents", *Islamochristiana*, sy. 6 (1980), 237.
3 Efesoslulara, 4/15.
4 I. Petrus, 3/15.
5 Warren W. Wiersbe, *The Bible Exposition Commentary*, c. II, 414.
6 Resullerin İşleri, 22/1; 25/16.
7 Aguilar, a.g.m., 221.

yüzyüze karşılaşmalarda teolojik meselelerin hemen ele alınması isteği, katolik dökümanlarında çok az işlenmektedir. Üstelik hıristiyanlar, bu gibi oturumlarda, daha çok müslümanları dinlemek, sorular yöneltmek ve görüş bildirmek arzusundadırlar. Hıristiyanların ilgisini çeken temel meseleler arasında, ümmet ile kilise arasındaki ilişki, hıristiyanlarla müslümanları biraraya getiren manevî bağlar, Hz. Muhammed'in peygamberliği, Kur'ân vahyi, İslâm Tanrı anlayışı gibi konular gelmektedir[8]. Bunun yanında hıristiyan taraf, İslâm'ın teolojik meydan okumasıyla karşı karşıya olduklarının farkındadır. Bu diyalog sürecinde hıristiyanlar, müslüman tarafa teslis, İsa'nın şahsı, aslî günah, keffaret, kutsal kitaplar ve hıristiyan vahyi gibi öğretilerini sunma imkanına sahip olabilirler[9].

Hıristiyanlar, Tanrı'nın vahyinin ele alındığı bir diyalogda daha çok Kur'ân ile canlı bir Tanrı kelamı olan Mesih arasında mukayese yapılmasını isterler. Onlara göre Hz. Muhammed ile İsa Mesih arasındaki mukayese teolojik açıdan doğru değildir. Yine hıristiyanlara göre iki taraf, bir araya gelme yollarını tıkayan teoloji konularını ve dinî meselelerde şüpheye götüren noktaları açıklığa kavuşturmalı; fanatizm duygusunu ve bu duygunun sebep olduğu engelleri işlemelidirler. Böylece diyaloglar, farklı görüşlere açık ama karşılıklı saygıya dayalı bir şekilde olmalıdır[10].

Hıristiyanlarda müslümanlarla mevcut teolojik ihtilafların her durumda devam edeceği bilinci hakimdir. Bu yüzden onlara göre uzmanlar diyaloğunun ana amacı bir tarafın doğru, ötekinin yanlış olduğunu iddia ve ispat etmek değil, karşılıklı olarak öğrenmek ve öğretmek sonuçta da karşılıklı anlamak olmalıdır. Bu tür diyaloglar, aynı zamanda öteki hakkında yeni ve daha olumlu imajlar elde etmeye veya bilinen ya-

8 Pietro Rossano, "The Major Documents of the Catholic Church Regarding the Muslims," *Pro Dialogo*, XVI (1981), 214-215.

9 Kritzinger, "Islam as Rival of The Gospel in Africa", *Missionalia*, (November 1980), 102.

10 Aguilar, a.g.m., 219-221.

pıcı imajlara katkı sağlamaya götürmek içindir[11]. Yine hıristiyanlara göre tarih boyunca iki tarafın birbirleri hakkında sahip olduğu iyi, doğru veya kötü imajları, yanlış anlamaları ve bunların sebeplerini konuşma alanı yapabilirler[12].

Hıristiyanlara göre aslında her iki din, İbrahim geleneğine ait olduğundan ortak teolojik dil kullanırlar. Bununla birlikte Tanrı, vahiy, peygamber, melek, kitap, ahiret gibi kavramlar aynı olmakla birlikte onlara yüklenen teolojik anlamlar çoğu kez farklıdır. İki dinin de bu şekilde ortak pek çok din fenomenine sahip olmaları diyalog sürecini zenginleştirebilecek karakterdedir[13]. Hatta protestanlara göre iki taraf arasındaki temel teolojik ihtilaflar ancak diyalog ile çözülebilecek ciddiyet ve önemdedir[14].

Bunu biraz daha somutlaştırırsak söz gelişi günümüzde Katolik Kilisesi diyalog konsili (PCID) başkanı olan Michael L. Fitzgerald, 24 Nisan 1988 tarihinden itibaren Ankara Üniversitesi ile Gregoriana Üniversitesi arasında uzman öğretim üyesi değişimi antlaşması bulunduğunu, bu antlaşma ile felsefe ve teoloji konusunda karşılıklı olarak bilgi artırıcı faaliyetlerin geliştirilmesi için tarafların görüş birliğine vardığını ifade eder. Fitzgerald, özellikle Cizvit teoloğların Türkiye'deki değişik fakültelerde Hıristiyanlıkla ilgili konferanslar verdiklerini belirterek Cizvit profesörlerin bu konferanslarda, dil, zihniyet ve hatta öğrenci eşitsizliğine dayalı türlü zorluklarla karşılaşmalarına rağmen yaşadıkları tecrübenin olumlu ve sürdürülmesi gerekli diyaloğlar olduğunu açıklar[15].

---

11 Michael L. Fitzgerald, "Christian- Muslim Dialogue A Survey of Recent Developments", *Encounter*, (December 1999), 10.

12 Ali Arslan Aydın, *İslâm- Hıristiyan Diyaloğu ve İslâm'ın Zaferi*, Ankara 1977, 119.

13 Penelope Johnstone, "Muslim –Jewish – Christian Conference on The Changing World Order: Challenge to Our Faiths 7-11 November 1977, Lisbon", *Islamochristiana*, sy. 4 (1978), 245.

14 Sperber, a.g.e., 86.

15 Micheal L. Fitzgerald, "The Pontificial Gregorian University and Interreligious Dialogue" *Pro Dialogo*, 2001/2, sy. 107, 248.

Sonuçta katolikler başta olmak üzere hıristiyan taraf için uzmanlar diyaloğu, teolojilerin daha yakından ele alındığı bunun yanında teolojik meydan okumaların fazla olduğu, tarafların insanî yönlerinden ziyade dindar yönlerinin öne çıktığı ve bu yüzden iki kesim arasında gerilimlerin görülebileceği ve riske girme duygularının dorukta olabileceği bir karşılaşma türüdür.

B. Hıristiyan-Müslüman Birlikte Yaşam Diyaloğu

Birlikte yaşam diyaloğu, hıristiyanların öteki dinlere mensup insanlarla gündelik hayatta karşılaştıkları problemleri çözmek için biraraya gelip işbirliği yapmalarını ifade eder. Bu tür diyalog, teoloji dışındaki aile, karma evlilikler, okul, kültürlerarası veya insanî işbirliği, siyaset, ticaret gibi dünyevî konuları kapsar[16]. Kısaca bu diyalog ortamı birer insan olarak hıristiyanlar için farklı dinden insanlarla biraraya gelerek hayatın zevklerini ve acılarını birlikte paylaşmayı ifade etmektedir. Bu yüzden bu diyalog sosyal adalet ve barış gibi önemli işleri de destekler[17].

Aynı ortamı paylaşan hıristiyan ve müslüman dindarların diyaloğunda somut pek çok konuşulacak ve uzlaşılacak mesele vardır. Yine her iki din, aleme ve insanın ihtiyaçlarına çözümlerinde ayrı düşünebilmelerine rağmen, çok yerde benzerlikler taşırlar; mesela insan sağlığı, dünyadaki nimetlerin düzenli kullanımı, ekolojik denge, sosyal ve ekonomik kurumların teşviki, insanın çevresine karşı sorumlulukları gibi konular, hıristiyanlar için birlikte yaşadıkları müslümanlarla konuşulması ve birlikte çözülmesi gereken ortak problemlerdir[18]. Hıristiyanlara göre her iki din de sosyal hayatta aktiftir bu yüzden dini tehdit eden materyalizm, dine kayıtsızlık gibi modern görüşler, yenilmesi gereken ortak düşmanlardır. Yine iki

16 a.e., 7.
17 Phan, a.g.m., 43.
18 Kenneth J. Thomas, "The Place of The Bible in Muslim-Christian Relations", *The Bulletin*, (October- December 1991), 48.

taraf, aile kurumunun korunması için cinselliğin kötüye kullanılmasına karşı tedbirler almalı veya insanlara ve tabiata yönelik afetlere yönelik ortak mücadele etmelidirler[19].

Hıristiyanlar, tarihi tecrübeye sahip oldukları veya halihazırda birlikte yaşadıkları öteki din mensuplarıyla nispeten daha fazla ilgilenmekte ve bu konuda ilerleme göstermek istemektedirler[20]. Bu anlamda hıristiyanlarla en fazla tarihî ortak yaşam tecrübesine sahip din mensuplarından biri müslüman taraf olarak gözükmektedir.

Uzmanlar arasındaki diyaloğun zaman, mekan sınırlamasının ve katılımcının niteliğinin önemli olmasına rağmen, birlikte yaşam diyaloğu sıradan insanları da içine alan, hayatın pek çok anını ve pek çok sahabını kapsayan bir süreçtir[21].

Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes'ten gelen birlikte yaşam referanslarına da sahiptir: İsa Mesih, İsrail halkını uyumlu bir topluluk olarak ihya etmeyi amaçlamıştı. Bu yüzden o, zengine[22], fakire[23], eğitimliye[24], cahile[25], Celile'nin kırsal halkına[26], Kudüs'ün medeni mukimlerine[27], sağlıklı ve hasta olanlara[28], adil olana[29], günahkara[30], vergi memurlarına[31], fahişelere[32], Samirilere[33], kadınlara[34], çocuklara[35] yönelmiş, onlarla

19 Francis Arinze, "Christian-Muslim Relations in The 21st Century," 4, "World Council of Churches (W.C.C.) Christians and Muslims Living Together (Report of Plannig Meetings)", *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 293.
20 Siddiqui, a.g.e., 30.
21 Frans Wijsen, " Strive in Competition for Good Deeds," *Studies in Interreligious Dialogue* sy.7 (1997) 173.
22 Luka, 19/1-10.
23 Luka, 6/20.
24 Luka, 14/1-6.
25 Matta, 11/25-26.
26 Markos, 2/17.
27 Matta, 23/37.
28 Matta 4/23.
29 Mark, 2/17.
30 Luka, 19/10.
31 Matta, 11/19.
32 Matta, 21/31-32.
33 Luka, 10/13-16.
34 Matta, 5/31-32.
35 Markos, 10/13-16.

yakın ilişkiler kurmuştu. O, böylece yaşadığı çağın yahudi toplumu tarafından dışlanmış gruplarına bile yakın olduğunu göstermişti.

Pavlus'un ilk devir hıristiyanlara tavsiyesi genelde öteki insanlarla uzlaşmacı ve çoğulcu bir birlikteliğe yönelikti: "Size eza verenlere hayır dua edin"[36], "kötülüğe karşı kötülük etmeyin. Bütün insanlar nazarında iyi şeylere dikkat edin"[37]. Yine o, hıristiyanları mevcut siyasî yönetimlere boyun eğmeye çağırır ve onların Tanrı'dan olduklarını savunur[38]. "Hükümetlere direnenlerin Tanrı'nın düzenine karşı geldiğini"[39] söyleyerek mevcut durumu korumayı salık verir. Ona göre, hıristiyan, toplumla uyum içinde yaşamalı[40], teselli etmeli[41], barış içinde olmalı[42], iyilikte bulunmalı[43], insanlara tahammül etmeli[44], ötekine karşı alçakgönüllü olmalı[45] ve ötekini affedebilmelidir[46].

Öteki ile beraber yaşama konusunda tarih tecrübesine sahip olan hıristiyanlar, İslâm'ın doğuşundan itibaren birlikte oldukları müslümanlarla artık hem bir "dindar" hem de bir "insan" olarak karşılaşmak istemektedirler. Böyle bir diyalog, onlar için sosyal hayatın pek çok alanına hakim olacak bir birlikteliktir. Hıristiyanlar, müslümanlarla aynı toplumun "ortak ev sahipleri" olarak daha yaşanabilir bir sosyal ortam yapmanın yollarını araştırmak zorunda olduklarının bilincindedirler[47]. Bilhassa müslümanlarla ortak bir hayatı ve çevreyi hatta ırkı paylaşan hıristiyanlar, böyle bir diyaloğun önemini daha çok kavramak zorundadırlar. Çünkü or-

36 Romalılara, 12/14.
37 Romalılara, 12/17.
38 Romalılara, 13/1.
39 Romalılara, 13/2.
40 Romalılara, 12/16.
41 I. Selaniklilere, 5/11.
42 I. Selaniklilere, 5/13.
43 I. Selaniklilere, 5/15.
44 Efesoslulara, 4/2.
45 I. Petrus, 1/22.
46 Koloselilere, 3/13.
47 Emilio Galindo Aguilar, a.g.m., 218.

tak değerler yükseldikçe çoğulcu toplum yaşamı kolaylaşabilecektir[48].

Bu bağlamda birlikte yaşam diyaloğunda en önemli hıristiyan unsur, tüm insanlara hizmet duygusudur. Öyle ki hıristiyanlar din, ırk ayrımı yapmadan gelirlerinden küçük bir parçayı insanların hizmetine sunmak zorunda olduklarını hissederler ve öteki insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar[49]. Yine hıristiyanlar, İsa'nın bedeni olarak kilise'ye bağlı olmanın yanında tüm insanlar arasında da eşitliğe dikkat etmek isterler[50]. Bunun yanında hıristiyanlar, ötekilerle birlikte yaşadıkları bir ortamda hıristiyan inancını dışlayan her türlü kültürel ve sosyal güçleri, iyi bir cemiyet kurma yolunda en büyük engel olarak görebilirler[51]. Zaten Kitab-ı Mukaddes'e göre insan hayatındaki sosyal değişim, insan varlığının Tanrı'nın insanlarla ilişkisindeki uyuma ve amaçlarına uygun bir şekilde olması gerekir[52]. Bu değişim, fertlerin ve toplumların Mesih'in mesajına uymasıyla olur. Bu mesaj, inananlarına günahlardan kurtulup yaşamları değiştirebilen hatta Tanrı'ya ve ötekilere karşı sevgi besleten bir kuvvet kazandırır[53].

Böylelikle hıristiyanlar, çoğulcu bir ortamda öteki kültürleri gözardı edemezler. Hıristiyanlara göre kültür, aynı zamanda öteki insanların neden "öteki" olduğunu da açıklayan en önemli faktördür[54]. Bu yüzden onlar öteki kültürleri, hıristiyanlaştırmak veya enkültüre etmek isterler. Onlara göre kültür, bir toplumun zaman içinde belli bir bölge ve bağlam-

48 "The Second Bishops' Institute for Interreligious Affairs (BIRA II) of the Federations of Asian Bishops' Conferences(FABC) (Kuala Lumbur, 13-20 November 1979)," Notes et Documents", *Islamochristiana*, sy.6 (1980), 236.

49 Matta, 24/25.

50 II. Korintoslulara, 2/42-47.

51 "Church in Response to Human Need-Report", *Missionalia*, XI/3. (November 1983), 128.

52 Yuhanna, 10/10; Kolesselilere, 3/8-15; Efesoslulara, 4/13.

53 Romalılara, 5/5.

54 Arulf Camps Ofm, " Interreligious Dialogue: A Task With Many Challenges-Tendencies in Recent Catholic Positions" *Studies In Interreligious* Dialogue, sy. 10(2000)2, 169.

da paylaşmış olduğu dünya görüşü, inançlar, değerler, sanat şekilleri, adetler, kanunlar, sosyo-ekonomik yapılar ve sosyal ilişkileri içine alır. Ancak yine de insan, Tanrı'ya isyan ederek günaha düşebildiğinden, insanların ürettikleri kültürler de kötülüğe bulaşabilir. Kültürün farklı yönleri, Tanrı'dan ayrı düşmeye sebep olabilir[55]. Bu bakış açısıyla müslüman bir toplumla birlikte aynı sosyal yapıyı paylaşan hıristiyanlar, kendi inançlarını müslümanlara daha kolay ulaştırmanın yolu olarak onlarla yakın işbirliğine girmek isteyebilirler[56].

Hıristiyanlara göre birlikte yaşam diyaloğunun en temel özelliklerinden biri de kişilerin kendi dinlerini, öğretilerini serbestçe yaşayabilmesine, öğrenmesine ve öğretmesine hatta dinî kurumlara sahip olabilmesine imkan sağlamasıdır[57]. Hıristiyanlar, daha da ileri giderek ortak eğitim projeleri üreterek, din eğitimi konusunda görüş-alış verişinde bulunmayı, dinlerdeki evrensel ve ortak beşerî değerleri ortaya çıkarmayı istemektedirler[58]. Yine hıristiyan tarafı, aynı hayatı paylaştığı müslümanlarla bir mümin, misyoner, Tanrı kulu, işçi veya komşu olarak karşılaşıp onlarla yaşayabileceğini göstermek arzu eder. Çünkü hayatını Tanrı'ya çağırmak için harcayan bir hıristiyan için bu iş çok önemli ve anlamlıdır[59].

C. Hıristiyan-Müslüman Dinî Tecrübe Diyaloğu

Hıristiyanlar için dinî tecrübe diyaloğu, dinler arasındaki teolojik meseleleri ele almaktan veya müzakere etmekten ziyade dinî fenomenlerin bilhassa dinî tecrübelerin, duygula-

55 "Church in Response to Human Need-Report", *Missionalia*, XI/3. (November 1983), 129-130

56 Jacques Dupuis, "Interreligious Dialogue," *Dictionary of Fundamental Theology*, ed., R. Datourelle – R. Fisichella, New York 1995, 521.

57 Kenny, a.g.m., 9.

58 M. L. Fitzgerald, "Christian- Muslim Dialogue in South-East Asia", *Islamochristiana*, sy. 2 (1976), 181; Thomas Michel, "İnançlar Arası Diyaloga Çeşitli Yaklaşımlar", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 40.

59 Bob Mc Cahill, *Dialogue of Life: A Christian Among Allah's Poor*, New York 1996, IX-13; Kimball, a.g.e., 89

rın gözlenmesini sağlayan, hatta katılımcıların birlikte dua ve tefekkür yapabildiği bir diyalog sürecidir. Bu süreç, tarafları biraraya getirerek dinî hayatın ruhanî boyutlarını canlandırmak, genişletmek ve geliştirmek, böylece karşı tarafın dinî hayatını tecrübe etmek için çalışır. Yine taraflar, Tanrı'yı arama yollarını bu süreç içinde paylaşabilirler[60]. Hıristiyanlar, bu süreçle hem ibadet bilinçlerinin gelişmesinii hem de ötekinin ibadetlerine saygılarının artmasını arzularlar. Onlara göre bu süreç, aynı zamanda hem uzmanlar hem de birlikte yaşam diyaloğuna olumlu etki edebilecek, geliştirebilecek güçtedir[61].

Hıristiyanlığın ruhban sınıfına bilhassa manastır hayatına sahip bir inanç olması, bu alanı alabildiğine işler hale getirmektedir. Onlar, kendileri gibi ruhban sınıfına ve manastır hayatına sahip Budizm, Hinduizm gibi dinlerle manevî alanı tecrübe edip karşılıklı manastır hayatı atmosferlerini teneffüs ettiği diyaloğa "ruhbanların diyaloğu" veya "manastır diyaloğu" adını verirler. Ancak onların müslümanlarla böyle bir birliktelik içine girmek mümkün değildir. Çünkü İslâm, ruhban sınıfını ve manastır hayatını bünyesinde barındırmaz. Bu sebeple hıristiyanların müslümanlarla diyalog ilişkisinde en dar alan manevî diyalog alanıdır. Bunu bildiklerinden hıristiyan tarafı, müslümanlarla aynı insanlığı, aynı İbrahim geleneğini ve ortak değerleri taşıdıklarının bilincinde olarak "ortak dua etmeyi" ve "karşılıklı din fenomenlerini" gözlemlemeyi önermektedir[62]. Onlara göre müslüman tarafın bir kiliseye davet edilip, vaftiz veya bir evlilik törenini izlemesi mümkündür. Bunun karşılığında hıristiyanlar da müslümanların camide namaz kılmasını izleyerek onların manevî zenginlikleri ve derinlikleri hakkında saygı ve takdir duygusunu

60 M. L. Fitzgerald, "Towards the Jubilee of the Year 2000: Gospel and Interreligious Dialogue, Part I", *Interreligious Dialogue :Forms and Expressions for Mission*, 8; Charles Kimball, a.g.e., 89; Francis Arinze, "Christian-Muslim Relations in The 21st Century," *Encounter*, (November 1997), 4.

61 Cristian W. Troll, "Survey of Christian- Muslim Relations 1979-1981", *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 247.

62 Joseph Stamer, "Praying With Muslims?" *Encounter*, (March 1998), 3-4.

geliştirebilirler. Bu süreç, tarafların birbirlerini anlamada bir başka yol olarak da değerlendirilebilir.

Bunun yanında dinî tecrübe diyaloğu, hıristiyan mistikler ile müslüman sufiler arasındaki bir diyalog ortamı olarak da anlaşılabilir. Her iki dinin kutsal kitapları olan Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim, ruhun arınmasını isteyen mesajlara sahiptir. hıristiyan mistikler, müslüman sufilerle biraraya gelerek Tanrı huzurunda derin bir huşu atmosferinde karşılıklı olarak mistik tecrübelerin öğrenilmesini isteyebilirler[63]. Yine mistikler, sufilerle birlikte karşılıklı olarak dinî metinlerden belli bir konuda pasajlar okuyup tefekküre dalabilir veya sukunet içinde Tanrı'ya şükranlarını sunabilir hatta ilahiler, kutsal şarkılar okuyabilirler[64].Mesela Hindistan'da müslümanların "hangâh (khanqah)" ismini verdiği ve manevî tecrübelerin yaşandığı, fakirlerin doyrulduğu yerlere, hıristiyan mistikler gitmekte, karşılıklı daha iyi ilişkilerin gelişmesine çalışmaktadırlar[65].

Bir hıristiyanı müslümanlarla böyle bir diyaloğa girmesini destekleyen Kitab-ı Mukaddes refaransları arasında, Tanrı'nın kardeş katili Kabil'e hitap etmesi en ilginç olanıdır[66]. Yine hıristiyanlara göre Tanrı, hem yahudileri hem de kilise'yi kendi halkı seçerek onlar vasıtasıyla öteki insanlarla diyaloğa girmiş, kendisine nasıl ibadet edilmesi gerektiğini bu seçilen insanlardan öğrenilmesini istemiştir[67]. Yine peygamber Malaki, yeryüzünde ibadet için yakılan her tütsünün Tanrı adıyla sunulduğunu ifade eder[68]. İlk hıristiyanlar bile kovuluncaya kadar havralarda ibadet etmişlerdi[69]. Yine Pavlus, Atina halkına hitap ederken; onları *"dindar bulduğunu"*,

63 Michael L. Fitzgerald, "Christian- Muslim Dialogue A Survey of Recent Developments", *Encounter* (December 1999), 10.

64 Stamer, a.g.m., 4.

65 Christian W. Troll, "Christian- Muslim Relations in India. Acritical Survey", *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 143.

66 Tekvin, 4/6-7.

67 Franco Sottocornola, "Biblical Perspectives on Interreligious Prayer", *Pro Dialogo-Current Dialogue*, sy. 2(1992), 168-169.

68 Malaki, 1/11.

69 Mesela, Resullerin İşleri, 2/46-47; 3/1; 5/20.

onların tapınaklarını *"dolaştığını"* ve bir sunak üzerinde "bilinmeyen Tanrı'ya" ifadesini *"gördüğünü"* ve bu meçhul Tanrı'yı açıklamak için onlara *geldiğini* söylemişti[70]. Böylece Pavlus, ötekini basit bir dille tecrübe ettiğini göstermekteydi. İsa'nın Grek tapınaklarına girip girmediği bilinmemektedir. Ancak Pavlus'un bu tavrı, yahudi olmayan dinlere yönelik kapsamacı bir yaklaşımı sunmaktadır.

Yine de hıristiyanlar için öteki din mensuplarıyla ortak dua etme işi oldukça yeni bir pratik olup. meşruluğu teolojik açıdan hala tartışma konusudur. Ancak katolikler, öteki insanlarla dua etmenin Tanrı'nın lütfunun bilinmesi için "bir fırsat" olduğunu düşünmektedirler. Zaten II. Vatikan Konsili, öteki dinlere yönelik tavırları gözden geçirmeyi ve onların inançlarındaki ortak noktaları bulmayı emretmektedir[71]. Ancak katolikler burada şu ayırımın altını çizmek isterler; insanlar bu süreçte sadece birlikte dua etmezler ama dua etmek için de "biraraya gelirler". Böylece taraflar, bir başka karşılaşma biçimi yoluyla saygılı bir şekilde, ibadetleri gözlemleyip barışın gerçekleşmesine katkıda bulunabilirler[72].

Bunlardan başka Papa II. John Paul, dinî tecrübe diyaloğuna önem vermiş ve 27 Ekim 1986 tarihinde kendi liderliği ve evsahipliğinde İtalya, Assisi'de Aziz Fransuva'nın mezarının bulunduğu kilisenin bahçesinde, dünyanın her tarafından gelmiş farklı dinlere mensup insanlarla beraber dünya barışı için dua edip, bu günü oruç günü olarak ilan etmişti[73].

Sonuçta böyle bir diyalog süreciyle hıristiyanlar, müslümanlarla birlikte Tanrı'ya yönelmek ve tartışmalardan uzak olmak isterler. Yine dua ederken karşı tarafın hıristiyan teolojisi hakkında yeterli bir bilgi alması da sağlanmış olabilir. Bu,

---

70 Resullerin İşleri, 17/22-23.

71 NA, 1; Pierre F. De Bethune, "The Bond of Peace, A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer", Pro Dialogo/ Current Dialogue 1998/2, 159-161.

72 Pierre F. De Bethune, a.g.m., 163.

73 Michael Louis Fitzgerald, "Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni", *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini, 78.

diyaloğa önemli bir anlam katacaktır. Çünkü müslüman taraf, hıristiyanların nasıl dua ettiklerini, duanın Hıristiyanlık açısından önemini bu şekilde daha iyi kavrayabilir. Bu, aynı zamanda iki din mensupları arasındaki öteki ilişkilere de olumlu bir katkı sağlayabilecektir[74]. Yine iki din arasındaki farklılıklar, daha çok dinî öğretilerin ifade edildiği, yaşandığı ve tecrübe edildiği dua ve ibadetlerde ortaya çıkacaktır. Böyle bir diyalog ile hıristiyanlar, müslümanlardan ayrı olma noktalarını daha kolay anlayabileceklerdir[75].

Ortak dua ve dinî tecrübeye dayalı diyaloglar, gayr-ı resmi düzenlenebileceği gibi resmi ve organizeli bir toplantı olarak da yapılabilir; mesela bayramlar gibi özel günlerde dinî cemaat liderlerinin biraraya gelip dua etmesi de mümkündür. Yine hıristiyanlar, komşu oldukları müslümanların doğum, evlilik, hastalık, ölüm gibi özel mutluluk ve hüzün günlerinde, aynı atmosferi paylaşmak ve dua etmek isteğindedirler[76]. Çünkü sıradan bir hıristiyan için duanın hayatta çok önemli bir yeri vardır. Onlar için dua, yaşayan ve gerçek olan Tanrı ile tam bir karşılaşma olduğundan ve İsa Mesih'in gizemli kişiliğiyle bağ kurmayı temsil ettiğinden iman açısından da hayatın merkezinde bulunur. Böylece hıristiyanlar, öteki insanlarla birlikte dua etmeyi, Kutsal Ruh'un öteki insanların gönüllerinde daima faal olması ve onlarda inisiyatifi ele geçirmesi için önemli bir araç olarak görürler[77].

74 Stamer, a.g.m., 3.
75 a.e., 5.
76 a.e., 4.
77 Michael L. Fitzgerald, "Other Religions in The Catechism of the Catholic Church," *Islamochristiana* sy. 19 (1993), 40.

VIII.

Hıristiyan-Müslüman Diyaloğunun Problemleri

Dinlerarası diyaloğun hıristiyanlar açısından hem genel anlamda bir takım problemleri hem de özel anlamda onların müslümanlarla girdikleri diyaloglardaki problemleri mevcuttur. Öncelikle genel anlamda diyaloğa yönelik hıristiyanların bulduğu temel problemleri maddelersek;

1. Her şeyden önce öteki dinlerle diyaloğa giren bir hıristiyan, kesinlikle riskleri veya meydan okumaları peşin olarak kabul etmiş sayılır. Ancak daha kötüsü bu sürecin hıristiyan tarafın inandığı inançlarını, bilhassa İsa Mesih'in Rab oluşunu riske atması anlamına da gelmesidir. Bununla birlikte Hıristiyanlık, doğuşundan beri bu riski hep hissedecek çoğulcu bir ortamda bulunduğundan tarih içinde sert eleştirilere uğraması veya inançlarına meydan okunması olağan sayılmıştı.
2. Hıristiyanlar diyaloğu dinlerarası ilişkilerde kullanan ilk din mensupları olmalarına rağmen onu hala misyon içinde yerinin belirlenmesi gereken bir teolojik problem olarak görmektedirler. Mesela Dünya Kiliseler

Konseyi (WCC), Avusturalya, Canberra'da yapmış olduğu toplantıda "Tanrı'nın öteki dinlere mensup insanlarla ilişkisinin mahiyeti ve dinî çoğulculuğa dair problemlerin henüz kilise içinde açıklık kazanmaması yüzünden, dinlerarası diyaloğun hala kilisenin çözmek zorunda olduğu teolojik ve sosyolojik bir problem olarak kaldığını" ifade etmiştir[1].

3. Bazı evanjelikler ise dinlerarası diyaloğu *Mesih'in evrenselliğine yapılmış bir ihanet ve kilisenin misyonunun meşruluğunun inkarı* olarak düşünürler. Bilhassa kutsal kitaba aşırı vurgu yaptıklarından onlar, diyaloğu müslümanlarla yapılan "ürpertici bir senkretizm" yahut "kaba bir uzlaşı" olarak görmektedirler. Onlar, WCC'nin diyaloğa sıcak bakmasını ve taraf olmasını tenkit etmekte ve WCC'nin ifadelerini "Mesih'in eşsizliğinin reddi" veya inanmayanların ruhlarını kurtarmaya yönelik kilise misyonunun "inkarı" hatta "yumuşatılması" olarak görmektedirler. Onlar, daha da ileri giderek diyaloğa sıcak bakan katoliklere, protestanlara ve ortodokslara eski misyon anlayışlarına geri dönmeleri yönünde baskı yapmaktadırlar[2].

4. Pek çok hıristiyan için Kitab-ı Mukaddes, İsmail ve onun çocuklarını redd-i miras yapmıştır. İbrahim'in gerçek ailesi, yahudi ve hıristiyanlardan oluşur. İlk valide Sara Hacer'i ve onun soyunu İlahi lütuf'dan kovmuş; birlikte yaşamak ve sıcak bir ilişki yaşamak istememiştir. Bu yüzden müslümanlarla diyaloğa girmek en başından gereksizdir.

5. Hıristiyanlarla müslümanlar arasında tansiyonu artıran ve diyaloğa girmesine engel olan sebepler sadece teolojik değildir. Bir de bu iki din mensuplarının paylaştığı ve hem kötülüklerin hem de iyiliklerin yaşandığı yaklaşık ondört asır gibi uzun tarih de olumsuz etki edebil-

1 Siddiqui, a.g.e., 40.
2 Siddiqui, a.g.e., XIII-XVI.

mektedir. Çünkü bu ortak geçmiş, her iki tarafın bazen acılar çektiği, bazen de olumsuz etkilendiği canlı bir tarihtir[3].

6. İki tarafın din ve dünya konusunda taşıdığı zıt ideolojileri, farklı dinî terminolojileri, dindarların farklı psikolojileri, haklarında oluşan yanlış tarihsel imajlar ve önyargılar, iki dindeki siyasî hedef farklılıkları, sosyokültürel farklılıklar, ahlakî değerlerde görülen farklılıklar da hıristiyan-müslüman diyaloğuna olumsuz yönden etki edebilir ve onu tıkayabilir[4].

7. Hıristiyanların müslümanlarla diyaloğa girmesini engelleyen bir diğer problem, sözde müslüman köktendinciliğidir. Batılılar, bu hareketin Suudi Arabistan, Endonezya, Nijerya hatta Hindistan gibi memleketlerde müslümanlar arasında kimlik bulup meşruluk kazandığını ve militanca ideolojileri kapsadığını düşünürler. Onlara göre bu gibi ülkelerde yaşayan müslümanlar, siyasî referanslarını doğrudan ilahi kitaba dayandıran entellektüel bir konumu savunmaktadırlar[5]. Bu yüzden hıristiyanlar için senkretizm, post- modern bir hareket olarak kabul edilirken köktendincilik, modern öncesi bir davranış biçimi kabul edilmektedir[6]. Hıristiyanlara göre müslüman köktendinciler, aynı zamanda kendi inançlarına kör bir sadakat gösterip öteki dinlere şiddet göstermeyi bir değer olarak görmektedirler[7].

8. Yine de hıristiyanlar için İslâm'la yapılan diyaloğun en önemli teolojik tehdidi senkretizm tehlikesidir. Çünkü

3 Troll, "*Mission and Dialogue: The Example of Islam*", 8.

4 Emilio Galindo Aguilar, "Carlo "Amigo Vallejo, Archbishop of Tangier, Relacion, Encuentro y Dialogo entre Christianos y Musulmanes"-Notes et Documents" *Islamochristiana*, sy.6 (1980), 241.

5 A. J. Lane, "What is Radical Islam? One Answer", *Encounter*, (June-July 1995), 3.

6 Ary A. Roest Crollius, " Harmony and Conflict," *Pro Dialogo*, XXVII (1992), 376.

7 Francis Cardinal Arinze, "Interreligious Dialogue: Problems, Prospects and Possibilities", *Pro Dialogo*, XXII (1987), 262.

müslümanlar ile hıristiyanlar arasında farklılıkların yanında benzerlikler de oldukça fazladır. Hıristiyanlar, bu benzerliklerden etkilenerek değişmekten çekinirler[8].

9. Bilhassa protestanlara göre müslümanlar "dinde zorlama yoktur" diye tekrarlamalarına rağmen yine de dinî özgürlük konusunda ikilem içindedirler; mesela müslümanlar, diyalog toplantılarında dinî özgürlüğün müslüman icadı olduğundan dolayı övünmelerine rağmen, yine de bir müslüman kadının hıristiyan bir erkekle evlenmesine izin vermezler veya bir müslümanın Hıristiyanlığa geçmesini engellerler. Onlara göre müslümanlar Avrupa şehirlerinde rahatlıkla dinlerini yaşayabilirlerken, Mekke ve Medine gibi şehirlerde hıristiyanların ibadet etmesine müsaade etmezler[9]. Onlara göre bu gibi öğreti veya uygulamalar, müslümanların özgürlükler konusundaki inandırıcılıklarını zedelemektedir.

10. Hıristiyanlar için, müslümanlarla ilişkilerinde belirleyici rol kutsal metinlere düşmektedir; bir başka ifadeyle Kitab-ı Mukaddes, müslümanlarla hem ihtilafı körükleyen ve hem de kolaylaştıran temel kaynaktır[10]. Bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes'in öteki din mensuplarına yönelik dışlamacı referansları da dinlerarası diyaloğa girmeyi engelleyebilir.

Diyaloğa yönelik bu gibi problemlerin yanında, hıristiyanların müslümanlarla girdikleri diyalog çeşitlerine göre de bir takım engeller gözlenmektedir.

---

8 Chris Wright, "Inter Faith Dialogue", *An Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission*, sy. 3 (1984), 256.

9 Jutta Sperber, *Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin/ New York 2000, 82.

10 Kenneth J. Thomas, "The Place of The Bible in Muslim- Christian Relations", *The Bulletin*, (October- December 1991), 43-50.

A. Hıristiyan-Müslüman Uzmanlar Diyaloğu Problemleri

1. iki taraf açısından ilişkisi en zor ve en fazla engelle karşılaşılacak diyalog alanı, uzmanlar arasındaki diyalog sürecidir. Zira bu alanda iki din mensuplarının ortak noktaları daha az ve ihtilaf noktaları daha fazladır. Bu alan, iki din mensupları arasında hassas noktaları ele almaktadır ve her an diyaloğun kopma tehlikesi vardır. Bu alan, bilhassa hıristiyan dindarların gözünde "doğrudan iki dinin karşılaşması" hatta "dogmatik açıdan iki dinin birbirlerine meydan okuması" veya çarpışması olarak da hissedilecektir[11]. Mesela müslümanlar, diyalog sürecinde İsa, Meryem gibi hıristiyanların mukaddes saydığı değerlere derin saygı gösterirken, hıristiyanların Muhammed hakkında sessiz kalması veya tenkitçi bir teolojik yorumda bulunması, müslüman katılımcıda olumsuz etki yapacak hatta diyalog sürecinin kesilmesine sebep olabilecektir. Üstelik her toplantıda müslüman taraf, hıristiyan uzmanlardan Hz. Muhammed'in nübüvvetini değerlendirmelerini istemekte adeta onları baskı altına almaktadırlar. Bunun bilincinde olan katolik kilisesi, yavaş yavaş Hz. Muhammed'i İbrani peygamberlerin yanında "olağanüstü bir peygamber" kabul etme eğilimine girmektedir[12]. Protestanlar (bilhassa WCC) ise diyalog toplantılarındaki böyle bir talep karşısında Hz. Muhammed için şimdilik " sempatik bir anlama" safhasında olduklarını göstermek istemektedirler[13].

   Bunlar göstermektedir ki, hıristiyanlar artık müslümanlarla yakın ve sıcak bir ilişkiye girmenin yolunun Hz. Muhammed'in şahsiyeti ve ona verilen vahiy

11 Edmund Farahian, "*Breve Introduzione All' Islam*", Roma 1994, 63.
12 Zoe Hersov, "A Muslims's View of Charles de Foucold: some Lessons for the Christian- Muslim Dialogue", *The Muslim World*, (July-October 1995), 295.
13 Sperber, a.g.e., 84.

(Kur'ân) hakkında olumlu teolojik değerlendirmede bulunmaya bağlı olduğunu hissetmeye başlamışlardır[14]. Ancak müslümanların diyalog süreci içinde dogmatik açıdan hıristiyanlara "baskılar" kurmak istemesi veya bu yönde ısrar etmesi ciddi bir diyalog engeline sebep olabilecektir[15].

2. Yine hıristiyan ilim adamlarına göre böyle bir süreçte müslümanlar, Hıristiyanlığı İslâm'daki bilhassa Kur'ân-ı Kerim'deki Mesih ve hıristiyanlar bağlamında değerlendirmektedirler. Halbuki hıristiyanlar, Hıristiyanlığı İslâmî terimlerle değil kendi terimleriyle anlatmak istemektedirlerr[16].
3. Başta mahalli düzeyde olmak üzere genelde dinî konuların ele alındığı diyalog toplantıları, sınırlı, oldukça ciddi ve resmî bir ortamda geçmektedir. Ruhbanlardan oluşabilen hıristiyan tarafı, kilise hiyerarşisi içerisinde rahat cevap verememe sıkıntısını yaşayabilirler[17].
4. Her ilişkide olduğu gibi dinlerarası diyalogda da tarafların kendi kimlikleri ile böyle bir sürece girmeleri beklenmektedir. Katılımcı, kendisinin kim olduğunu ve nerede durduğunu belli etmelidir. Dinini temsil eden dindarlar olarak katılımcıların kendi kimliklerini ortaya koymaları, aynı zamanda onların samimi olduğunun da bir göstergesidir. bunun aksine olarak farklılıkları gidermek için tarafların; kimliklerini gizlemeleri veya belli etmemeleri diyaloğun devamında problem olabilecektir. Bunun yanında taraflar, kimlik belirtme işinde birbirlerini kınamamalıdırlar. Kimse karşı tarafın giyim kuşamına, dinî tavırlarına bu süreç içinde

14 Giulio Basseti-Sani, *The Koran in the Light of Christ- Islam in the Plan of History of Salvation*, Illinois 1977, 203.

15 Farahian, a.g.e, 63-64.

16 Arne Rudvin, "The Cncept and Practice of Christian Mission", *Christian Mission and Islamic Da'wah- Proceeding of the Chambesy Dialogue Consultation*, London 1982, 29.

17 Joseph Kenny, "Christian –Muslim Relations in Nigeria", *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 187.

müdahale etmemeli, aksine sabırla anlamaya ve öğrenmeye çabalamalıdır[18]. Bunun yanında diyaloğun devam etmesi için hiçbir kimse kendi görüşlerini "yumuşatma" içine girmemelidir. Zira bu tavır, karşı taraf için "gizli bir maksat varmış" izlenimini verebilecek ve diyaloğun kesilmesine sebep olabilicektir[19].

5. Hıristiyan katılımcının diyaloğa giriş maksadının anlatmamış veya açıklamamış olması, müslümanlarla diyaloğu kopartabilir. Zira diyaloğun "truva atı" olarak kullanılması gibi bir şüphenin sezilmemesi gerekir. Bu yüzden büyük bir açıklıkla diyaloğa giriş sebepleri açıklığa kavuşturulmalıdır.
6. Uzmanlar arasındaki diyalog ilişkisinde taraflar birbirlerini yanlış anlayabilirler. Bir tarafın kullandığı mesela, Tanrı, ruh, cennet, kurtuluş, lutüf, ihsan veya ibadet ve din kavramları gibi dinî terminoloji veya sıradan sözler öteki için bir anlam ifade etmeyebilir veya bir başka anlamda kullanılabilir[20].
7. Hıristiyanlara göre müslümanlarla diyaloğun en temel engellerinden biri de iki tarafın tenkide açık olamama ihtimalidir. Bu alan, bilhassa suistimale en açık ve en fazla saygıyı gerektiren sahadır. Çünkü bu alanda en fazla teolojik eleştiriler ve farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Taraflar, farklı bir inançla karşı karşıya olmanın bilincinde olmalıdırlar. Çünkü diyalog, sadece benzer noktaların değil aynı zamanda savaşlara da sebep olmuş olan ihtilaflı noktaların ele alınmasını amaçlar[21]. Taraflar diyaloğun ilerlemesi için öteki katılımcının öğretilerini kendi inançı açısından eksik, hatalı, hatta

18 Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 22-26.
19 a.e., 18.
20 Fransiz Arinze, "Interreligious Dialogue: Problems, Prospects and Possibilities" a.g.e., 260.
21 "General Guidelines for True Dialogue (English Translation of The Basic Charter of This Muslim-Christian Reseach Group)"-Notes et Documents", *Islamochristiana*, sy. 6(1980), 230-233.

"küfür" olarak kabul etseler bile temel diyalog karakteristiklerine riâyet edilmelidir[22].

8. Uzmanlar diyaloğu, sadece iki din arasındaki ortak konuların konuşulduğu konulara da özgün kılınabilir. Böyle bir ortamda, toplantıyı aniden farklılıkların *tartışıldığı* bir sürece dönüştürmek diyaloğun kopmasına yol açabilecektir[23].

B. Hıristiyan-Müslüman Birlikte Yaşam Diyaloğu Problemleri

1. Hıristiyan biri, farklı din mensuplarının birarada yaşadığı çoğulcu bir ortamı bir dindar insan olarak hayatını tehdit edici, tedirgin edici hatta teolojik açıdan Hıristiyanlığa meydan okuyucu bir durum olarak değerlendirebilir.

   Mesela papalık kültür işlerinden sorumlu komisyonun başkanı Paul Poupard, 1999 tarihinde Fransız Le Figaro gazetesinde kendisiyle yapılan bir söyleşi de çoğulculuğa yönelik bazı endişelerden bahsetmektedir; ona göre farklı din mensuplarının doğal birliktelikleri çoğulculuk değil çok dinli bir ortamdır. Ona göre dinî çoğulculuk, aynı toplumda yaşayan farklı din mensuplarına ve onların farklılıklarına hukukî meşuiyet kazandırma gayretleridir. Puopard bu bağlamda, dinî çoğulculuk konusunda hıristiyanları bekleyen problemlere parmak basmaktadır; ona göre dinlerin hayat, ölüm, hürriyet ve sevgi gibi konulardaki farklı görüşlerinin çoğulculuk açısından zenginlik olarak sunulması ve hakikat gibi temel konuların ise en sona bırakılması doğru bir davranış değildir. Yine ona göre kültürel çoğulculuk adına İslâm'ın Avrupa'da yükselişi de tedirgin edici boyuttadır. Çünkü bu din, ona göre, dinamik

22 Taylor, a.g.m., 17.
23 a.e., 22.

yapısıyla Avrupa ve Batı'ya karşı korkunç bir meydan okuma ve hıristiyan ümidi için bir başkaldırı arzetmektedir.

Aynı endişeleri protestanlar da taşırlar. Onlara göre kendileriyle müslümanları bir araya getiren veya ayıran temel faktör sadece kutsal kitaplar değildir. Gündelik hayatın içinde rastlanan sosyal, siyasî, etnik, ideolojik, ve kültürel farklılıklar müslümanlarla birarada yaşamayı olumsuz yönde etkileyebilmektedir[24]. Hatta protestanlar için dinî çoğulculuk, öncelikli olarak sosyolojik bir problem olup iman endişesi ikinci sıradadır[25].

2. Hıristiyanlara (katoliklere) göre birlikte yaşayan taraflar, kendi dinî kimliklerini maske altına sokmamaları veya kaybetmemeleri gerekir. Aksi bir durum birlikte bulunmayı veya yaşamayı olumsuz yönde etkileyebilir[26].
3. Hıristiyanlar, kendilerini eski zamanlardaki gibi "daha kapalı ve sadece hıristiyanların yaşadığı bir toplum olmaya" heveslenebilir ve kendilerini "dış" dünyaya kapatarak müslümanlarla karşılaşmaktan çekinebilirler. Aslında hıristiyanların kendilerini daha kapalı toplum yapma ve hayatı müslümanlarla paylaşmak istememeleri kendi lehlerine değil aleyhlerinedir. Çünkü günümüzde cemiyetin tüm vasıtaları ve yaşam imkanları, artık çoğulcuğa dayalı toplumlara uygun hale getirilmektedir[27].
4. Müslüman ülkelerde yaşayan hıristiyanları birlikte yaşam diyaloğuna girmeyi engelleyen en önemli barikat azınlık psikolojisidir. Azınlık psikolojisini tarihten ge-

24 "World Council of Churches(W.C.C.) Christians and Mulsims Livign Together(Report of Plannig Meetings), *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 293.
25 a.e., 348.
26Arinze, *Meeting Other Belivers*, 4-5
27 *Issues Christian-Muslim Relations, Ecumanical Considerations*, Genova, ts.,13.

len önyargılar veya cehalet de bu korkuyla yoğurabilir[28]. Böyle bir ortamda azınlık durumunda olan hıristiyanlar, diyaloğa girmekle kendi dinî kimliklerini kaybetme ve müslümanların arasında "erime" tedirginliğini taşıyabilirler[29]. Hatta hıristiyan azınlıklar, müslümanların kendilerine Ehl-i Zimme kapsamında davranmak istediklerini iddia ederek, bunun kendileri için tarihin hükmedici bir gölgesi olarak "hem siyasî hem de dinî açıdan bir tehdit olduğunu[30] düşünmektedirler.

5. Hıristiyanlar, aynı doğal ortamı paylaşmakla, müslümanların dinî geleneklerini, hatta onların gündelik hayatlarını taklit ederek yavaş yavaş "müslümanlar gibi yaşamaya başlayacakları" endişesini taşıyabilirler. Bu yüzden Hıristiyanlığı kendi terminolojileriyle değil, karşı tarafınkilerle ifade ederek aktarmaya protestan kiliseler sıcak bakmazlar[31].

C. Hıristiyan-Müslüman Dinî Tecrübe Diyaloğu Problemleri

Hıristiyanlar açısından müslümanlarla girilecek bir dinî tecrübe diyaloğunun hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır. Hıristiyanların müslümanlarla dinî tecrübe diyaloğuna girmeleri, öteki diyaloğ türlerinden daha zordur. Çünkü bu diyalog ortamında ibadetlerin bizzat uygulaması ve karşılıklı olarak gözlenlenmesi gerçekleşmektedir.

1. Hıristiyan tarafı, litürjik ibadetleri müslümanlarla birlikte yapmanın sakıncalı olacağının farkındadır[32]. Me-

28 "The Second Bishops' Institute for Interreligious Affairs (BIRA II) of the Federations of Asian Bishops' Conferences(FABC) (Kuala Lumbur, 13-20 November 1979)," Notes et Documents" *Islamochristiana* sy. 6 (1980), 235.

29 Fransiz Cardinal Arinze, "Interreligious Dialogue: Problems, Prospects and Possibilities", a.g.e, 261.

30 Sperber, a.g.e., 71.

31 *Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva 1990, 14-15.

sela hıristiyanlara göre müslümanların namazına iştirak etmek veya onlarla müşterek Evharistiya ayini yapmak bir anlam ifade etmez. Bu şekilde ibadetlere iştirak etmek, karşı tarafı da rahatsız edebilir. O yüzden ortak bir konuda dua etmek daha anlamlıdır[33].

2. Kitab-ı Mukaddes referansları da müslümanlarla dinî tecrübe diyaloğuna girmeyi engelleyebilir. Pavlus, Korintoslulara hitap ederken "nur ile karanlığın ne ortaklığının olabileceğini?" yine "Mesih ile (dinsiz) Belial'ın nasıl bağdaştırılabileceğini?" sorar[34]. Yine o, kendi dindaşlarının kötü ruhlara kurban sunanlarla birlikte bulunmalarını yasaklar[35].
3. Hıristiyan ve müslüman tarafların birlikte dua etmesi sırasında ihtilaflara sebep olan kutsal metinlerin okunması böyle bir diyaloğun devamını tehlikeye sokabilecektir. Yine dua pasajlarının öteki tarafın anlamayacağı kadar karmaşık olmaması gerekir[36]. Bunun yerine hıristiyanlar, müslümanlarla bilhassa müşterek noktalara işaret eden Mezmurlar'dan pasajlar okumayı tercih edebilirler[37].
4. Tarafların dua ederken açıkca birbirlerinin hidâyetini isteyen duaları veya kutsal metin pasajları seçmesi, böyle bir diyaloğun kesilmesine yol açabilecektir.
5. Böyle bir diyalogda dinî fenomenleri tecrübe etmek yerine onları *tartışmak* da sürecin kesilmesine sebep olabilecektir.
6. Aynı cemiyeti paylaşmayan tarafların biraya gelip dua

32 Stamer, a.g.m., 9.; Pierre F. De Bethune, "The Bond of Peace, A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer", *Pro Dialogo/ Current Dialogue*, 1998/2, 162.
33 a.e., 8.
34 II. Korintoslulara, 6/14-15.
35 I. Korintoslulara, 10/20.
36 Michael L. Fitzgerald, "Christian-Muslim Dialogue A Survey of Recent Developments", *Encounter*, (December 1999), 10.
37 Stamer, a.g.m., 11.
38 a.e., 3-4.

etmesi, birlikte yaşayan tarafların bir araya gelip dua etmesinden daha zordur[38].

7. Her iki tarafın çoğunlukta olduğu ve yoğun ihtilafların bulunduğu toplumlarda dinî tecrübe diyaloğu, gayr-ı ciddi bir iş olarak görülebilir. Zaten böyle ortamlarda taraflar, öteki sorunlara çözüm bulamadıklarından dinî tecrübe diyaloğuna girme konusunda isteksizdirler. Halbuki teoloğlar, böyle bir diyaloğun ilişkileri geliştireceğinden emin oldukları için bu konuda ısrar ederler[39].
8. Hıristiyanlar, müslümanlarla dinî tecrübe diyaloğuna girerek fenomenler açısından senkretizme düşmekten ve ibadet kimliklerini kaybetmekten korkabilirler[40].

39 a.e., 5.
40 a.e., 9-10.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM-HIRİSTİYAN DİYALOĞU'NUN KUR'ÂN-I KERİM TEMELLERİ

Her şeyden önce Kur'ân-ı Kerim, ilk muhatap müslümanların yanısıra hıristiyanlardan da "bahseden" hatta onlara "hitap eden" Hıristiyanlık dışındaki tek kutsal kitaptır. Dahası müslümanlar, ilk devirlerden itibaren hıristiyanlarla en fazla beraber bulunmuş din mensupları arasında gelirler[1]. Bütün bunlar, müslüman gelenek içinde hıristiyan inancı ve hıristiyanlar hakkında geniş bir literatürün gelişmesine sebep olmuştur. Bu literatür, en başka Kur'ân-ı Kerim'e dayanmaktadır. Bu yüzden Hıristiyanlık ve hıristiyanlar hakkında müslümanların ne anladıklarını iyi kavramak için Kur'ân-ı Kerim he zaman başlama noktası olmuştur[2]. Yine yaşayan dinler arasında yanlızca Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, bu derece de kendilerini birbirine yakın görürler. Bu dinlerin aynı ilahi kaynağa sahip olarak ortak amaçlarının olması da mümkündür[3].

Kur'ân-ı Kerim bağlamında müslüman- hıristiyan diyaloğunun değerlendirildiği bu bölümde öncelikle Kur'ân-ı Ke-

1 Abdullah Omar Nasseef, "Muslim- Christian Relations: The Muslim Approach", *Bulletin*, 1997, XXII, 279.

2 Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians- An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, 1; Ataullah Siddiqui, *Christian –Muslim Dialogue in The Twentieth Century*, 125.

3 Huseyin Atay, "Dialogue and Relations among Religions," *Bulletin*, (1997), XXII, 283.

rim'in diyalog karşılaşma örnekleri, diyaloğun temel karakteristiklerine sağladığı referansları ile tarihteki müslüman-hıristiyan karşılaşmaları, müslümanların günümüzde hıristiyanlarla girdikleri diyalog faaliyetleri ve kurmuş oldukları diyalog kurumları işlenmiştir. Bunlara ilave olarak bir anlamda diyaloğun teolojik temellerini oluşturan, müslümanların hıristiyanlarla diyaloğa girme sebepleri ile bu sebeplere dayalı olarak gelişen diyalog çeşitleri ve problemleri ele alınmıştır.

I.

Kur'ân-ı Kerim ve Dinlerarası Diyalog

Kur'ân-ı Kerim, müslümanlar için Kitab-ı Mukaddes gibi gelenek ile Tanrı sözlerinin birbirine karışmış olduğu bir kutsal metin değil, insan müdahalesi olmayan, katıksız bir Allah sözüdür[1]. Yine Kur'ân-ı Kerim, ne Eski Ahit gibi bir *Tanrı halkı hikayesi* ne de Yeni Ahit gibi ete kemiğe bürünmüş Tanrı'nın yeryüzündeki *kurtarıcı tarihini* anlatan bir kitaptır.

Aksine Allah kelamı olarak Kur'ân-ı Kerim, bir bütünlük içinde, zaman ve mekan kavramlarını, yani sebeb-i nüzulü dikkate alan ama onları da aşan, hayata canlı ve somut mesajlar veren bir karakterdedir[2]; bu kitap, önceki milletler ve onlara gönderilen vahiy tecrübelerinden bahseden, insanın ve toplumun gündelik hayatını kuşatan, ebedi hayat olarak çoğu kez ahireti hatırlatan, Allah'ın Hz. Muhammed'e indirdiği, tüm insanlığı kucaklayan son vahyidir.

1 Hasan Hanefi, *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism ,Christianity and Islam*, Cairo 1977, 11.

2 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994, 342.

Her şeyden önce "*Kur'ân*" kelime olarak da diyaloğa uygun bir isimdir. Şöyle ki bu kelimeye yüklenen pek çok anlam arasında "bir şeyi diğer bir şeye yakınlaştırmak", "okumak" ve "açıklamak" manaları bulunur ve genel olarak bir insandan diğer/lerine okunarak ilahi mesajı (kelamullahı) ileten kitabı ifade eder.

Günümüzde bilhassa Arap dünyasında diyalog terimini tam olarak karşılayacak bir kelime olarak Arapça'da "*hivar*" kullanılmaktadır. "Hivar" ve "muhavere" tıpkı diyalog gibi "karşılıklı sohbet" ve kelimenin bir kişiden diğerine gidip gelmesi" anlamına gelmektedir[3]. Ancak bu kelime bu haliyle Kur'ân-ı Kerim'de geçmemesine rağmen kelimenin çeşitli kullanım formları karşılıklı sohbet anlamlarını çağrıştırmaktadır. Söz gelişi Kehf suresindeki ayette kelimenin muzari hali geçmekte ve diyalog anlamını çağrıştırmaktadır:

"Onun başka ürünü de vardı. Arkadaşıyla *konuşurken* (*ve hüve yuhavirihu*) ona: Ben malca senden zenginim, adamca da senden güçlüyüm" dedi[4]."

Klasik müfessirlerden ez-Zemahşerî'ye göre buradaki *yuhavirü* fiili, "kelamın iki kişi arasında gidip gelmesi" demektir[5].

Hatta kelimenin daha açık bir şekilde sohbet anlamına geldiği görülen bir ayet daha bulunmaktadır; "Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikayette bulunan kadının sözünü işitti. Allah, *ikinizin birbirinizle konuşmanızı* (*tuhaviriküma*) işitir"[6].

Kur'ân-ı Kerim'in ilk geliş tarzı da tamamen melek- insan diyaloğu şeklinde cereyan etmiştir. İslâm klasik kaynakları bu karşılaşmayı en ayrıntılı bir şekilde aktarırlar. Burada bi-

3 Tahir ibn Aşûr, *Tefsiru'- Tahrir*, Tunus ts. VI, 319; ayrıca er-Rağıb el- İsfehani, *el Müfredat fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut ts. 135.

4 Kehf, 18/34.

5 Mahmut b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, I-IV Kahire 1968, II, 484.

6 Mücadele, 58/1.

zim için önemli olan karşılaşmanın diyalog sürecine benzemesidir. Melek Cebrail metafizik bir bilgiyi ulaştırırken, "oku" demiş Hz. Peygamber ise bu bilgiyi bilmediğini açık bir niyetle ifade etmiştir[7].

Hz. Muhammed (A.S.) bile kendisine vahyolunanları önceden bilmiyordu[8]. Yine Kur'ân'a göre[9] önceki vahiy tecrübelerinin boyutları ve içerdiği temel konular açıklandığından daha geniştir; zira Allah, bunların bazısını Kur'ân'da anlatırken, bazısını ise anlatmamıştır.

Allah'ın insanlarla yakın ilişki kurması, genel olarak bizzat seçtiği peygamberler vasıtasıyla olur. Peygamberler, normal insanlardır; yemek yer, sokaklarda gezerler[10]. Ancak onlar öteki insanlardan ayıran güzel sıfatlar, faziletli sözler ve kamil ameller gibi üstün meziyetlerle donatılmışlardır[11]. Mesela peygamberler, doğru, güvenilir, zeki, günahtan korunmuş ve aldıkları mesajı tam olarak insanlara ulaştıran kimselerdir[12]. Bunlara ilave olarak Kur'ân-ı Kerim'e göre yeryüzünde melekler bulunsaydı onlara elçi olarak yine melekler gönderilecekti[13]. Böylece vahyin alıcısı ile muhatapları arasında karşılıklı olma ve eşitlik prensibi hemen göze çarpmaktadır.

Ancak kâfirlerin bir insanın elçi olarak gönderilmesine tahammül edemediklerini görmekteyiz. Kur'ân'a göre Allah'ın insanlar arasından bazılarını seçip onlara vahyetmesi, şaşılacak bir durum değildir[14]. Eğer Allah dileseydi bir topluluğu vahiysiz de bırakırdı. Zaten Kur'ân, Hz. Peygamber'in uzun müddet vahiy almadan aralarında yaşamış olduğunu Mek-

---

7 Buhârî, "Bedu'l Vahy", 1.
8 Hûd 11/49.
9 el-Mü'min 40/78.
10 el-Furkan 25/20.
11 İbn Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, trc. Bekir Karlığa- Bedriddin Çetiner, İstanbul 1986, c. XI, 5995.
12 Saim Kılavuz, "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi" *Kutlu Doğum Haftası II – 1-7 Ekim 1990*, Ankara 1992, 36.
13 el-İsra 17/94-95; el- Furkan 25/7-9; Hud 11/12; el- En'am 6/8-9.
14 Yunus 10/2; İbn Kesir, a.g.e., c. VIII, 3739-3740.

ke'li müşriklere hatırlatmaktadır[15]. Bazı müfessirlere göre bu şekilde Hz. Peygamber, yaklaşık 40 sene kadar müşriklerin arasında yaşamıştı[16].

Başlangıçta kafir olan kavimler ile o kavimlere gönderilen peygamberlerin ve mesajlarının dili de insanların anlayacağı dildir; "Biz her peygamberi, onlara açıklasın diye kendi milletinin diliyle" gönderdik"[17]; "Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik ki anlayasınız"[18]; "Bu alemlerin Rabbinin indirmesidir. Bunu, uyarıcılardan olman için güvenilir ruh, açık Arapça bir dille senin kalbine indirmiştir"[19]. "Eğer biz onu yabancı bir dille yapmış olsaydık diyeceklerdi ki: "Arap(peygamber)'e, yabancı (bir dil) öyle mi?"[20]. Burada aynı zamanda vahyin dilinin söz konusu kavmin kültürel ve antropolojik yapısını da dikkate alacağı, en azından onu kapsayacak genişlikte olacağı görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, Kitab-ı Mukaddes gibi sadece evrenin yaratılışından başlamaz. O, aynı zamanda Allah ile melekler arasında geçen bir diyaloğu da nakletmektedir. Bu diyalogda Allah, meleklere yeryüzünde insan yaratacağını söylemiştir[21]. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim, ikili bir sohbet olarak diyaloğu, insanın yaratılışından önce başlatmıştır. Allah, burada mutlak hakikat taşıdığını gösteren bir uslup ile ilahi bilginin, mahlukların bilgisinden üstünlüğünü açık bir dille izhar etmektedir.

Zaten Allah, insanlarla iletişiminde ikna edicidir, zorlayıcı değildir. Adem'den Muhammed'e kadar vahiy zinciri, insanları dışlamacı değil, kuşatıcı ve diyaloğa açık bir karakterdedir[22]. Hatta Kur'ân, peygamberlerin vazifesinin zorlamak

15 Yunus 10/16.
16 İbn Kesir, a.g.e., 3783-3784.
17 İbrahim 14/4.
18 Yusuf 12/2.
19 en-Nahl 16/192-195.
20 Fussilet 41/44.
21 el- Bakara 2/30-32.
22 Mehmet S. Aydın, "Hoşgörünün Dini Temelleri", *Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış- Din-Felsefe-Laiklik*, ed. Mehmet Gündem, İstanbul 1999, 173.

değil, uyarmak, yol göstermek olduğunu tekrar tekrar işaret etmektedir[23].

Kur'ân-ı Kerim, karşı tarafa sorular yönelterek öteki tarafın sahip olduğu görüşlerin kaynağını ve delillerini bizzat "öteki tarafın" dilinden tesbit etmek yoluyla onu dinlediğini kişiliğine saygı gösterdiğini belirtmiş ve bu tavrını da karşı tarafa hissettirip onun güvenini kazanan bir uslup benimsemiştir. O, karşı tarafın yanlışlıklarını yine kendisinin düşünmesini ve zihninde yerleşmiş olan kanaatleri bizzat kendisinin itiraf etmesini istemektedir[24]. Bu türden âyetleri oldukça fazladır:

"Şüphe yok ki onlara: Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim boyun eğdirdi?" desen Allah derler. O halde nasıl döndürülüyorsunuz.[25]; "Onlara: Kim gökten su indirip de ölü yeri onunla kim diriltti? diye sorsan; Allah derler. De ki: Hamd Allah'a layıktır. Fakat onların çoğu düşünmezler"[26].

Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan önceki peygamberlerin ümmetleriyle karşılaşmaları da müslüman diyalog tarafı için mükemmel diyalog örnekleri olarak görülebilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de geçen bu karşılaşmalar, kıssalar olarak anılmakta olup ana gayesi, verilmek istenen temel mesajı veciz bir şekilde okuyana aktarmaktır[27]. Öyle ki bu kıssa karşılaşmaları, müslüman tarafın hıristiyanlarla girdiği diyaloglara olumlu katkılar sağlayacak güçtedir[28]. Zaten Kur'ân-ı Kerim, peygamberlerin kavimleriyle mücadelelerini anlatan bu bölümleri överek bazen *kıssaların en güzeli*[29], bazen *doğru kıssa*[30], bazen akıl sahipleri için *ibret*[31] diye takdim etmektedir.

23 Yunus 10/99; Sebe 34/27.
24 Yavuz, a.g.e., 175.
25 el-Ankebût 29/61.
26 el-Ankebût 29/63.
27 Abdulkerim el-Hatib, *el-Kasasü'l-Kur'ân fi Mandukihi ve mefhumihi*, Beyrut ts., 45.
28 Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997, 21.
29 Yusuf 12/3.
30 el Kasas 28/25.
31 Yusuf 12/111.

Yine bu kıssalarda anlatım tarzı olarak peygamberlerin kavimleriyle diyalog yolunun seçilmesi, onlara canlılık ve hareket vermiştir. Çünkü Kur'ân, bu yolla muhatabını önemsemekte ve onun sözlerine göre cevaplar vermekte veya peygamberlerin cevaplarını aktarmaktadır. Bu aynı zamanda onun üstün belağatini de göstermektedir. Bu anlatım tarzıyla Kur'ân-ı Kerim, muhatabını ikna etmek, ona karşı delil getirmek gayesiyle mesajını aktarmaktadır[32]. Müslüman diyalog katılımcısı bu karşılaşmalardan istifade ederken bu yönleri ihmal etmemelidir.

Mesela Nuh, kavmiyle mücadelesi uzun uzun ve çoğu zaman da diyaloglar şeklinde anlatılan büyük peygamberlerden biridir[33]. Kur'ân, Nuh'un yaşadığı yer ve kavmi ile ilgili hiçbir detay vermez. Tek bilinen şey, yeryüzünde Allah'ın dinine karşı çıkan ilk insanlar olan kendi kavmine karşı giriştiği mücadele ile son peygamber Hz. Muhammed'in mücadelesi arasındaki benzerliktir[34].

Yine Kur'ân-ı Kerim'de belirtildiğine göre Ad kavmine Hud[35], Semud kavmine "kardeşleri" Salih[36] gönderilmişti. Yine bu peygamberlerin kavimleriyle mücadeleleri Kur'ân-ı Kerim'de diyaloglar şeklinde uzun uzun anlatılmaktadır. Allah, normal insanların yapmadığı ahlaksızlıkları yapan insanlara bile vahiy gönderip onların doğru yola erişmesini dilemişti. Lut peygamberin kendi kavmiyle karşılaşmaları[37] buna en güzel örnektir. Böylece Kur'ân-ı Kerim aynı zamanda Lut kavmine benzer insanlarla ilişkiler konusunda da müslümanlara yol göstermektedir.

---

32 İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, 225-226.

33 Âl-i İmran 3/33; Nuh 71/1-28; el-A'raf 7/59-64; Hud 12/25-37;el- Mü'minun 23/23-27.

34 *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)*, haz. Ömer Özsoy- İlhami Güler, Ankara 1998, 730.

35 Mesela el- A'raf 7/65-72; Hud 11/51-57; el-En'am 6/6-7

36 Mesela el- A'raf 7/73-76; eş-Şûarâ 26/143-158; en-Neml 27/45-47; Hûd 11/61-63; Fussilet 41/17; el-Kamer 54/31.

37 Mesela el -A'raf 7/80-81; Hûd 11/77-80; Hicr 15/61-72; eş- Şûara 26/161-168; en- Neml 27/54-56.

Kur'ân, Hz. İbrahim'in kavmiyle mücadelesinden de bahsetmektedir[38]. Onun Lut ile çağdaş olduğu Kur'ân ifadelerinden anlaşılmaktadır[39]. O, bazen gerçeği arayışının yanında, iddialarını ispat etmek için rasyonel tartışma tarzını kullanan bir diyalektik ustası, inanca deneysel bilgiyi sokan bir kişi olarak da kabul edilebilmektedir[40]. Hz. İbrahim, kavminin vereceği cevapların ne olduğunu bilmesine rağmen, kavminin dinî inancını yine onların diliyle söyletmek için neye taptıklarını onlara sormuştur. Putlara taptıklarını söyleyen kavminden, putların özelliklerini ve işlevlerini dinledikten sonra taptıkları putların ilah olmasının mümkün olmadığını, gerçek ilahın insanları yaratan, doğru yolu gösteren, yediren, içiren, hastalıklarına şifa veren ve öldükten sonra diriltecek olan varlık olduğunu onlara anlatır. İbrahim, böylece güzel bir diyalog örneği vermiştir[41].

Hz. Musa, Kur'ân-ı Kerim'e göre sadece yahudilere gönderilmemiş aynı zamanda firavunla da sözlü mücadeleye girmiş bir peygemberdir. Allah, hem Hz. Musa'yı hem de Hz. Harun'u görevlendirip; onlara, yoldan çıkıp azan, ama dinleyip öğüt alabileceği umulan firavuna *yumuşak söz söylemelerini* emretmiştir[42]. Böylece Hz. Musa'nın firavunla karşılaşması, müslüman katılımcı için iyi bir örnek olacaktır. Bu karşılaşma da firavun, ona "alemlerin Rabbi kimdir?"[43] diye sorar Hz. Musa, " göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi" (demektir) cevabını verir.[44] Firavun, "işitiyor musunuz?[45] diyerek Musa'nın etrafındakilerin onu iyice anlamalarını isterken, Musa," O sizin de, evvelki atalarınızın da Rabbi'dir"der"[46]. Sözlerine devam eden Hz. Musa, "eğer düşü-

38 el-En'am 6/74-78.
39 Hûd 11/74-76.
40 Hanfi, a.g.e., 80.
41 Yavuz, a.g.e, 176; eş- Şu'ara 26/69-82.
42 Taha 20/42-44.
43 eş-Şuara 26/23.
44 eş-Şuara 26/24.
45 eş-Şuara 26/25.
46 eş-Şuara 26/26.

nürseniz O doğunun, batının ve bunların arasındakilerin de Rabbi'dir" şeklinde kendi mesajını bildirir[47].

Hz. Muhammed'in tebliğ yaparken önceki peygamberlerin metodunu izleyerek, muhataplarına yumuşak davrandığını; kaba ve katı yürekli olmayıp uzlaştırıcı bir şahsiyette olduğunu bizzat Kur'ân-ı Kerim'den öğrenmekteyiz.[48] Çünkü Hz. Muhammed, onların içlerinden çıkarak tıpkı önceki peygamberler gibi Allah'ın vahiy indirmesiyle beraber mü'minlere âyetler okuyan, onları arıtan, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamberdir[49].

Sonuçta Kur'ân, pek çok müslüman için sadece Allah'ın sözlerinin aktarılmadığı aksine inanmayan insanların sözlerinin de geçtiği pek çok diyaloglara da yer veren bir kitaptır. Hatta Kur'ân-ı Kerim'i "diyalog kitabı" olarak görenler de bulunmaktadır. Onlara göre Kur'ân, müslümanlara diyalog karakterlerini kazandıracak zenginlik ve özelliktedir[50]. Bir başka değişle Kur'ân- Kerim diyalog karakteristikleri bakımından en az Kitab-ı Mukaddes kadar zengin bir kitaptır;

Her şeyden önce Kur'ân-ı Kerim'e göre müslümanlar, *sözlerinde duran ve dosdoğru olan* kimselerdir. Zaten Kur'ân-ı Kerim'de Allah'tan korkmak ile samimiyet arasında paralellik kurulmakta[51] ve samimi olanların müminlerle beraber oldukları haber verilmektedir[52].

Müslümanların *doğru ve dürüst* olma hali Kur'ân-ı Kerim'de hemen bulunabilir. Kur'ân'da, Hz. Peygamber'e "emrolduğun gibi dosdoğru hareket etmesi" emredilir[53]. Müslümanların Allah'tan korkmaları, doğru insanlarla beraber bulunmaları[54], dürüst sözler söylemeleri gerekir[55]. Öteki insan-

47 eş-Şuara 26/27.
48 Âl-i İmran 3/159.
49 Âl-i İmran 3/164.
50 Hasan Askari, *Spiritual Quest- An Inter-Religious Dimension*, Pudsey ts., 12.
51 el-Bakara 2/177; es-Sad 2-3; 7/29.
52 en-Nisa 4/146.
53 Hud 11/112.
54 et-Tevbe 9/119
55 el-Ahzab 33/70.

lara-hile kursalar dahi- mühlet verilmelidir[56]. Üstelik Kur'ân-ı Kerim'e göre, öteki dinlere mensup insanlara -müminlere dürüst davrandıkları sürece-aynı dürüst davranışla karşılık verilmelidir[57]. Yine Hz. Muhammed ve ona inananlar, Kur'ân-ı Kerim'de hem *güven veren* hem de korkuyu gideren insanlar olarak övülürler[58]. Yine tüm peygamber gibi[59] onlar da dürüst insanlardır[60].

Yine müslümanlarla öteki insanlar, insan olma bakımından *eşittirler;* çünkü insanlar tek bir ümmettir[61]. İnsanlar, tek bir candan yaratılmış ve çoğaltılmışlardır[62]. Kur'ân-ı Kerim'e göre öfkelerini yenen ve "insanların" kusurlarını bağışlayanlar, takva sahipleridir[63]. Bunun yanında adalet, herkese eşit derecede geçerlidir. Müslüman için farklı, öteki din mensupları için farklı bir hüküm verme yoktur[64]. Müslümanlara zararı dokunmamış; onlara karşı savaşmamış, onları yurtlarından zorla çıkarmamış olan "öteki insanlara" -kâfir bile olsalar-iyilikte bulunmak, onlara adaletli davranmak gerekmektedir; bilakis böyle davranışlar övülür[65]. Öğüt almak için insan olmak yeterlidir; dinlemek ve öğüt almak isteyen bir "kör" bile gören birinden daha hayırlı olabilir[66].

Kur'ân-ı Kerim, insanlar arasındaki ayrımı sadece iman boyutunda yapar; Allah, iman edenleri diğerlerinden ayırmakta; onları üstün[67] ve öteki insanlara karşı şahit tutmaktadır[68]. Halbuki Kur'ân, öteki insanların dünyevî şartlara bağlı

56 et-Târık 86/15-17; et- Tûr 52/42-45.
57 et-Tevbe 9/7.
58 en- Nisa 4/83.
59 Mesela; Meryem 19/54-56.
60 el- Bakara 2/117.
61 Yunus 10/19
62 el-İsra 17/70.
63 Âl-i İmran 3/134.
64 el- Maide 5/42.
65 el-Mümtehine 60/7.
66 Abese 80/1-12.
67 Al-i İmran 3/139
68 Al-i İmran 3/140.

olarak üstünlüğünü kabul etmez. Çünkü insanların fizikî görüntülerinden ziyade, takva elbisesi daha güzeldir[69].

Müslümanlar için *hürriyet*, başıboş kalmak, her şeye karşı kayıtsız kalmak demek değildir. Aksine hürriyet, Allah'a bağlılık açısından değerlendirilir ve doğal bir duygu olarak karşılanır[70]. Yine insan, özgür düşünmek, hangi konuda olursa olsun kendine uygun fikirleri beyan etmek serbestisine sahiptir[71]. Bu açıdan müslüman, tam bir açıklık ile ötekileri dinlediğini ve onların inançlarına saygılı olduğunu göstermek isteyecektir[72].

Zaten Kur'ân'a göre Allah dileseydi, tüm insanlar müslüman olabilirlerdi. O yüzden insanlar, müslüman olmaları için zorlanmamalıdır[73]. Müslümanlara düşen, sadece iyi bir öğütçü olmalarıdır[74]. İnsanlar, iman veya küfrü tercihlerinde serbestirler[75]. Böylelikle Allah, şuurlu ve hür bir karakterde yarattığı insanın irade hürriyetine müdahale etmemektedir[76].

Sonuçta Kur'ân-ı Kerim açısından *hürriyet*, insanın doğuştan sahip olduğu bir hakkıdır. İnsan bu yönüyle öteki mahlukat arasında sıradan bir yere sahip olmadığını gösterir[77]. Allah, aynı zamanda mümin, kafir tüm insanlara yeryüzünde serbestçe hareket etme imkanı sağlamıştır[78]. Zira iyi niyete, iradenin tercihine dayanmayan ve gönüle girmemiş bir inanç, münafıklıktır[79]. Yine Kur'ân-ı Kerim ışığında hiçbir kimsenin, kurumun veya cemiyetin, herhangi bir düşünceyi

---

69 el-A'raf 7/26.
70 İhsan Hamid el- Mafrey, "İslâm ve İnsan Hakları," *İslâm ve İnsan Hakları*, trc. Tahir Yücel-Şennur Karakurt, İstanbul 1995, 31.
71 a.e., 35.
72 Zebiri, a.g.e., 37.
73 Yunus 10/99.
74 el-Ğâşiye 88/21.
75 el-Kehf 18/29.
76 Bekir Topaloğlu, " Din", *DİA*, IX, 323.
77 Mohamed Talbi, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, sy. 11 (1985), 99-113.
78 S. Shaukat Ali, "Foundation for Communication in the Qur'an and Sunnah," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Summer 1996), 241.
79 en- Nisa 4/140; el- Maide 5/41.

veya bir hareketi kısıtlamaya hakkı yoktur[80]. İslâm'da cihadların en faziletlisi, zorba bir yönetici karşısında doğruyu korkusuzca ifade edebilmektir[81].

Kur'ân, aynı zamanda ötekilere *hoşgörülü* olmayı da öğretir. Her şeyden önce dinde zorlama yoktur[82]. Buradaki tavır, "ötekine katlanma" anlamında değil, şu veya bu şekilde "ötekini kabullenme" demektir. Kabulde ise iki farklı inanç sistemi arasında kısmen bir örtüşme vardır[83]. Dinde zorlamayı meneden âyet, hem teolojik hem de psikolojik açıdan insanları zorlamamayı gerektirmektedir. Zira zorlama ve dayatma, iknayı, sevgiyle bağlanmayı, sonuçta "teslim olmayı" değil, tiksinmeyi, nefreti, kızgınlığı doğurur. Bunlarla iman gibi kalbin huzurunu isteyen bir durum asla bağdaşamaz[84]. Halbuki Kur'ân'ın imanı, gayba imandır[85]. Hiç kimse baskıyla gayba iman etmeye zorlanamaz.

Müslümanların kendi aralarında merhametli, kâfirlere karşı şiddetli olmaları[86] ötekilere hoşgörüsüz olacakları anlamına gelmez; aksine kâfirin küfrüne karşı olan müslümanların tavrının onu değiştirmeye yönelik olduğuna işaret etmektedir. Buradaki şiddet, müslümanların mücadeledeki kararlılıklarını göstermektedir. Çağdaş müfessirlerden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bu âyete "onlar kâfirlere karşı zayıflık ve yılgınlık göstermez, sert ve güçlü davranırlar" şeklinde anlam vermektedir[87]. Zaten müslümanlar, kendisine her türlü hileye başvuran üvey kardeşlerine karşı oldukça yumuşak davranan ve "gidin bu gün size kınama yoktur" diyebilen peygamber Hz. Yusuf 'dan engin bir hoşgörü örneği görmüşlerdir[88].

---

80 Ali, a.g.m., 242.
81 Ebu Davud, Melahim, 12.
82 el-Bakara 2/256.
83 Mehmet S. Aydın, a.g.m., 172
84 a.e., 174.
85 el-Bakara 2/4.
86 el-Feth 48/49.
87 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, haz. İsmail Karaçam, Emin Işık ve diğerleri, İstanbul ts., VII, 181.
88 Yusuf 12/92.

Kur'ân *sevgiyi* ihmal eden veya ona karşı ilgisiz kalan bir kitap değildir. Aksine her şeyin yaratıcısı olan Allah, sonsuz sevgi ve şefkat kaynağıdır. O, Rahim, Vedud[89] ve Gafur'dur[90]. Dolayısıyla *insanlara* sadece sevgi değil, *merhametli ve şefkatli olmak da öğretilir*. Hz. Peygamber bile merhamet sahibi olmasaydı, insanlar arası ilişkilerde bu derecede başarılı olamazdı: "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalpli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi"[91]. Hz. Muhammed (A.S.) aynı zamanda şefkatiyle müminlere örnek biridir; "Ey inananlar, içinizden sıkıntıya uğramanız kendisine ağır gelen, size düşkün, inananlara şefkatli ve merhametli bir peygamber gelmiştir"[92]. Hz. Peygamber, sadece müminlere değil tüm insanlara da sevgi ve şefkat besler, çünkü o, aynı zamanda "alemlere rahmet" olarak gönderilmiştir[93]. Yine Allah, öteki insanların düşmanlıklarını da dostluğa ve sevgiye dönüştürecek kudrete sahiptir: "(Kimbilir?) belki de Allah sizinle, düşmanlık gösterdiğiniz kimseler arasında bir sevgi yaratır; Allah'ın buna gücü yeter. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir"[94].

Diyaloğun bir diğer karakteristiği olan *barış (silm)*, İslâm'ın en temel prensiplerindendir. "İslâm" sözcüğündeki "barış" kelimesi statik değildir aksine o, *if'al babından gelerek* dinamik ve interaktif bir yapıya bürünür ve gelenek içinde veya en ihtişamlı dönemlerde görüldüğü üzere gelenekler arasında "barışı götürmeyi, taşımayı veya barış ortamını mutlaka yayarak sağlamayı" gösterir. Böylece müslümanın barış anlayışı, kesinlikle kişinin kendisine yönelik bencilce/ferdî bir iman menfaatı sağlamak değil aksine diğer insanları hatta mahlukatı da kucaklayacak genişlikte evrensel bir doğallığı ve huzuru tesis etmek demektir.

89 Hud 11/90.
90 Buruc 85/14.
91 Âl-i İmran 3/159.
92 et-Tevbe 9/128.
93 el-Enbiya 21/107.
94 El- Mümtehine 60/7.

Böylece "barış dini" kimlikli İslâm'ın hedefi, tüm insanlığın huzur ve mutluluğunu sağlamaktır. Barış sağlamada inisiyatif kesinlikle müslümanın elindedir. Bu ise ancak kişiye insanca davranmakla gerçekleşebilecektir[95]. Allah aynı zamanda barış kaynağıdır, kim O'na yönelirse barışa, saadete ve kemâle yönelmiş olur[96]. Allah, *Selam* isminin de sahibidir[97]. Peygamber ise iyi bir pratik örnek vererek kendisine kötü davrananlara bile "size selam olsun" demiş[98]; onlara barışı götürmüş, onları dönüştürmek ve olumlu yönde değiştirmek istemiştir.

Kur'ân, müslümanları barış yollarına ileten bir kitap olarak zikredilir[99]. Yine siyasi açıdan barıştan[100] bahseden Kur'ân-ı Kerim, barışa yanaşırlarsa öteki insanlarla barış yapılmasını müslümanlara tavsiye etmektedir[101]. Sonuçta bir müslüman her açıdan şiddet yanlısı değil, barışsever bir insandır. Bu kimlik, onun insanlara bakışında gizlidir[102]; her şeyden önce müslümanın Kur'ân bağlamında ötekiyle barışık olmasının temelinde insanlarla karşılıklı tanışma ve yardımlaşma arzusu da yatmaktadır. İslâm, insanlar arasındaki farklılıkların çatışmaya değil, barışık olmaya götüreceğini söylemektedir[103]. Müslümanların, dini ve inancı ne olursa olsun bir kimseyle karşılaştığında ona "selam" vermesi[104] her türlü ilişkisinin barış içinde gerçekleşmesini peşinen istediğini göstermektedir[105].

---

95 Mustafa Çetin, "İslâm ve Milletler Arası Barış," *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Ankara 1996, 12.
96 el- Haşr 59/23.
97 el-Haşr 59/23.
98 ez- Zuhruf 43/89.
99 el- Maide 5/15-16.
100 En-Nisâ 4/91
101 el-Enfal 8/61.
102 William C. Chittick, *"TheTheological Roots of Peace and War According to Islam"*, *The Islamic Quarterly*, XXXIV (1990), 145.
103 Özdemir, a.g.m., 38.
104 Tâ-hâ 20/47.
105 Colin Chapman, *Cross and Crescent- Responding to the Challange of Islam*, Leicester 1995, 17-18.

Neticede müslümanlar için Kur'ân-ı Kerim'i "diyalog el kitabı" olarak algılamak yerine "parçalar halinde diyaloğa dair örnekler veya kutsal öğretiler ihtiva eden bir ilahi kitap" kabul etmek daha doğru olacaktır.

II.

Tarihte ve Günümüzde Müslüman Hıristiyan Diyaloğu

A. Tarihte Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu

İslâm, son ilahi din olarak kesinlikle soyut bir ortamda doğmamış, aksine müşriklerin, hıristiyanların ve yahudilerin de yaşadığı çoğulcu bir muhitte doğup gelişmişti. Zaten ilk müslümanların çoğunluğu doğrudan önceki dinlerinden dönmüş (hidâyete ermiş) insanlardı[1].

Bu anlamda tarihteki müslüman-hıristiyan ilişkileri, hem iki taraf arasındaki uyumsuzluğu hem de uyumu yansıtmaktadır. Eğer tarihe siyaset dayanak alınarak bakılırsa sonuç olumsuzdur. Ancak iki tarafın etkileşim tarihleri, olumsuzluklara rağmen[2], çok az da olsa olumlu yaklaşımlar da yaşamıştır. İki din mensupları arasında karşılıklı ve eşit şartlar al-

1 Ali Rafet Özkan, " İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemlerde Arap Yarımadasındaki Diğer Dinlerin Durumu", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Müslümanlar ve Diğer Din* Mensupları, Ankara 2004, 19-24; ayrıca Keith A. J. Massey-Kevin Massey-Gillespie, "A Dialogue of Creeds", *Islamochristiana* sy. 19 (1993), 23-24.

2 Zebiri, a.g.e., 22.

tında bulundukları polemiklerin veya ortak yaşamların izlerini sürmek ve tam bir ilişkiler tarihini yazmak gerçekten zordur. Yine de geçen asırlar, hıristiyanlar için "müslümanlar hakkında yanlış imajlarla geçirilen zamanlar" şeklinde özetlenebilirken, müslümanlar için ise "birlikte yaşadıkları bu insanları ve inançlarını Kur'ân-ı Kerim ışığında anlama dönemleri" olarak bize devredilmiş sayılabilir[3].

İslâm'ın hıristiyanlarla karşılaşması, ilk devirlerine kadar uzanır. Hz. Muhammed, henüz dokuz yaşında bir çocuk iken, amcası Ebu Talib ile Bizans (hıristiyan) topraklarında bulunan Suriye'ye giden bir ticaret kervanına katılmış ve Bûsra kasabasında, rahip Bahira ile karşılaşmıştı. Daha sonraları O'nun genç yaşında Hz. Hatice adına ticaret ile uğraştığı sıralarda yine Bûsra kasabasında Nastûra isimli bir hıristiyan rahiple olumlu bir karşılaşmasından da bahsedilmektedir.[4]

Bundan başka Hz. Muhammed'in Mekke'de Ehl-i Kitab'a mensup kölelerle[5], hatta demircilik yapan hıristiyan biriyle çok yakın dostluklar kurduğunu[6] ve bu insanlara karşı oldukça olumlu yaklaştığını görmekteyiz; hatta İslâm kaynaklarında Mekke döneminde Hz. Muhammed'in, vahiy almadığı konularda Mekke'li müşriklere muhalefet ederek, Ehl-i Kitab'ın davranışlarına uygun hareket ettiği nakledilmektedir[7].

İbn Hişam, Hz. Muhammed (A.S.) henüz Mekke'deyken bir grup Habeşli hıristiyanın kendisini merak edip ziyarete geldiğini naklederek, Kur'ân-Kerim'i dinleyip ağladıklarını ve sonunda müslüman olduklarını anlatır[8]. Mekke'li müşrikler müslümanlara yönelik zulümlerini artırınca Hz. Muham-

3 Munawar Ahmad Aness, "Christian-Muslim Dialogue: Mith or Reality", *Islam and Modern Age*, (May- Agust 1987), 107.

4 Osman Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Ankara 1997, 88-93; Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi- I*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1990, 47-48, 94

5 Hamidullah, a.g.e., 107-110

6 et-Taberî, *Cami'ul-Beyân an–Te'viil Ayi'l Kur'ân*, Mısır 1954, c. XVI 177-180;; ez Zemahşeri, a.g.e., c. II, 344.

7 Güner, a.g.e., 112.

8 İbn Hişam, *es Siretii'n-Nebeviyye*, Beyrut 1971, c. II, 32.

med, bu zulümlerden inananları korumak üzere Habeşistan'a hicret etmeleri teklifini bizzat kendisi yapmıştı. Arkadaşlarına misafirperverlik göstermesi ricasında bulunduğu Necaşi'ye hitaben yazdığı mektupta, hem onu İslâm'a davet etmiş; nasihat ve sözlerini kabul etmesini istemiş, hem de yeğeni Ca'fer'i ve beraberinde yolladığı müslüman grubu koruma altına almasını ondan istemişti[9].

Böylece tarihteki müslümanların ilk müslüman-hıristiyan karşılaşmasını Habeşistan gibi "yabancı" topraklarda "yabancıların himayesinde Necaşi'nin huzurunda" gerçekleştirdiklerini görmekteyiz. Bu karşılaşma, oldukça sıcak bir atmosferde gerçekleşmiş; evsahibi olmanın rahatlığıyla hıristiyanlar, soru soran tarafı, müslümanlar ise âyetlerle destekledikleri cevaplarla kendilerini anlatan tarafı oluşturmuştu. Diyaloğun sonunda Necaşi, bu karşılaşmadan memnun kaldığını müslümanlara kendi ülkesinde barınma imkanı tanıyarak göstermişti[10].

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra hıristiyanlarla ilişkilerde inisiyatifi eline almış, hıristiyan ülkelerin devlet başkanlarına mektuplar göndererek onları İslâm'a davet etmiştir. Bu mektuplarda en göze çarpan husus, dilinin diplomatik nezaket kurallarına uymasıdır. Hz. Peygamber'in mektup gönderip iyi ilişkiler kurmak istediği hıristiyan hükümdarlar arasında Habeşistan'lı Necaşi, Bizans İmparatoru Heraklius, Mısır Kralı Mukavkıs sayılabilir[11].

Yine bu dönemde Necran'lı hıristiyanlardan oluşan bir grup, Medine'yi ziyaret etmiş ve müslüman bir toprakta, müslümanların ev sahipliğinde bir karşılaşma gerçekleştirmişlerdi. Bu heyet, ibadetlerini Hz. Peygamberin müsaadesi ile mescidde yapmıştı. Müslüman kaynaklarında bu heyetin "doğuya doğru döndüğü" kaydının geçmesi, müslümanların da onların ibadetlerini izlediklerini göstermektedir. Müslü-

9 Güner, a.g.e., 110-115.
10 Hamidullah, a.g.e., 298-299.
11 a.e., 297-350.

man topraklarda ve Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleşen ilk müslüman-hıristiyan diyaloğu diyebileceğimiz bu karşılaşmanın bazı bölümlerine Medine'li yahudilerin de taraf olarak katıldıkları söylenmektedir[12].

İslâm kaynaklarında bir tartışma şeklinde geçen bu ilk *diyaloğun*[13] odak noktasındaki konu, İsa'nın uluhiyeti ile teslis idi[14]. Sonuçta hıristiyanlar, Kur'ân-ı Kerim'in yanlış tarafın lanetlenmesine dair açık meydan okumasına (mubahaleye) yanaşmamış ve siyasî bir bağlılık demek olan sulh antlaşması akdetmekle yetinmişlerdi. Hz. Muhammed de, bu isteye rıza göstermiştir[15].

Hz. Peygamber'den sonra gelişmeye başlayan Arap-müslüman fetihleri zamanında Bizans İmparatorluğu, Doğu'daki tek hıristiyan siyasî yapıyı oluşturmaktaydı. Böylece müslümanların Arabistan'dan fetih için çıktıkları ilk topraklar hıristiyan bölgelerdi. Müslümanlar fethettikleri bölgelerde birlikte yaşamaya mecbur oldukları yerli hıristiyan halkların kültürel zenginliklerini gözardı etmediler. VIII. Yüzyıldan itibaren hıristiyanlar bilhassa Nasturîler, siyasi iradenin teşvikleriyle Grekçe, Farsça ve Hintçe'den yaptıkları çevirilerle İslâm medeniyetinin gelişmesine de katkıda bulunmuşlardı[16].

Ortaçağ İslâm dünyası, bilhassa hıristiyanlarla yapılan teolojik tartışmalara da şahitlik etmektedir. Bunlardan en önemlisi Bağdat'ta Halife Mansur'un sarayında gerçekleşen müslüman –hıristiyan tartışmadır[17]. Bu ve benzeri tartışma örnekleri konusunda daha fazla bilgi, çalışmamızın *Tarihte Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu* kısmında bulunmaktadır.

---

12 Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism- An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997, 151.

13 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 1999, 375.

14 Orhan Atalay, *Bir Arada Yaşamanın Kur'ânî Temelleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1998, 118.

15 Hamidullah, a.g.e., 618-623.

16 Kate Zebiri, a.g.e., 23.

17 Syed Ausaf Ali, "Problems & Possibilities of Interreligious Dialogue from a Muslim Perspective", *Dialogue & Alliance*, (Spring 1989), 25.

Bu karşılaşmalardan ortaya çıkan ortak nokta, ortaçağ boyunca müslüman alimlerin Hıristiyanlığı hıristiyanların İslâm hakkındaki bilgilerinden daha sofistike, daha geniş malumatla bildikleridir[18]. Bu dönemlerde iki taraf arasında gerçekleşen diyaloglar, yazılı veya sözlü olup, tartışmalar ya halka açık ya da kapalı bir şekilde oluyordu. Yazılı olanlar mektuplar, risaleler veya daha hacimli kitaplar şeklindeydi[19].

Müslümanlar, Yuhanna ed-Dimeşkî'nin reddiyesinden sonra bu tarzda hıristiyanlara karşı reddiyeler yazmaya başlamışlardır. Müslümanların bu reddiyeleri yazmalarındaki amaçları yabancı kültürlere karşı İslâm inancını korumaktı. Bu amaçla Mu'tezile mezhebine mensup kelamcıların bu işi başlattıklarını görmekteyiz; bu kelamcılar arasında, Dırar ibn Amr (ö.IX. asır), Ebu'l Huzeyl el Allaf (ö.816), el-Murdar (ö.841), Ebu İsâ el- Verrâk (ö.861), Ebu Osman Amr ibn el-Câhiz (ö.869) başta gelmektedir. Hıristiyanlara yönelik reddiye eserler yazanlar sonraki dönemlerde de devam etti. Bunlar, Abdullah ibn İsmail el Haşimî (ö. 850), Ali ibn Rabban et-Taberî (ö. 855?), Kasım ibn İbrahim (ö.860), Ebu Yusuf Yakub ibn İshak el- Kindî (ö.873), Hasan ibn Eyyub (ö. 987), Ebu Muhammed Ali ibn Hazm (ö.1063), Abdülmelik el- Cüveynî (ö.1085), Ebu Hamid el-Gazzalî (ö.1111), Ebu'l Baka Salih el-C a'ferî (ö.1221), Ebu'l-Abbas Ahmed ibn İdris el Karafî (ö.1285), Said ibn Hasan el- İskenderânî (ö.1320) Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Teymiyye (ö.1327), Şemseddin ibnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350) şeklinde sayılabilir[20].

Tarihçi Thomas W. Arnold, 1313-1340 tarihleri arasında Ortaasya da hüküm süren Uzbek Han'ın, İslâm'ı yaymada büyük gayret içinde olmasına rağmen, çoğunluğu Rus olan hıristiyan tebaasının ibadetlerine karışmamadığını nakleder.

18 Kate Zebiri, a.g.e., 4.

19 Jean- Marie Gaudeul, *Encounters & Clashes- Islam and Christianity in History- I. A Survey*, Rome 1990, 59.

20 Bekir Karlığa" İslâm- Hıristiyan Diyaloğu ve Akdeniz Ülkelerinde Müslüman- Hıristiyan Ortak Yaşamı" *Diyanet İlmi Dergi*, Temmuz-Ağustos- Eylül 1996, 84-85.

Arnold'a göre Uzbek Han, 1313 tarihinde hakimiyeti altındaki metropolit Peter'e verdiği bir emanda müslümanların hıristiyanlara gösterdiği hoşgörüyü kanıtlamıştır. Bu emana göre, Allah'ın gücü ve iradesiyle hakimiyet altındaki tüm kilise mensuplarının malı ve canı emniyet altındadır. Yine eman, hıristiyanların kendi ibadetlerini düzenleme ve karar verme yetkisine sahip olduğunu vurguyarak manastırlarının, kiliselerinin, katedrallerinin emniyet ve saygınlığının devletin koruması altında olduğunu belirtmiş ve aksine hareket edenlerin şiddetle cezalandırılacağını ilan etmişti[21].

Dinler arasındaki her türlü üstünlüğün ve zorla dayatmanın olduğu hatta halkın kralın dininden olmaya zorlandığı en dehşetli dönemlerde bile Asr-ı Saadet örneğini esas alarak idaresi altındaki azınlıklara hiçbir olumsuzluk hissettirmeyen bir yönetim sergileyen Türkler olmuştur[22]. Selçuklu hükümdarı Alparslan 1071'de Anadolu'yu ebedi vatan toprağı yapınca bu topraklarda daha önce görülen yağma, çapulculuk ve başıbozukluğun yerini hürriyet, adalet ve güvenlik almıştı. Öyle ki Anadolu Hıristiyanları Selçukluların gelişinden önceki hayatları konusunda yeni yönetime pek çok şikayette bulundukları bilinmektedir. Bu durumu batılılar bile kabul ve itiraf etmektedirler[23]. Mesela XII. yüzyılda Erzurum, Erzincan gibi Anadolu şehirlerini ticaret maksadıyla dolaşan Latin tüccarların ibadetleri için bile buralarda özel kiliseler yapılmıştı. Hatta Selçuklu sultanlarının bir çoğu kiliseleri, manastırları ziyaret edip rahiplere bağışlarda bulunurken, bazıları da manastırlardan vergileri kaldırmıştı[24]. Bir Bizans tarihi yazarı ise haçlılar ile Selçukluları kıyaslamış

21 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam- A History of The Propagation of The Muslim Faith*, Lahor 1896, 243-244.

22 Abdurrahman Küçük, "Dinler Arası Diyaloğun "Diğer Yüzü" Üzerine", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 6; ayrıca M. Süreyya Şahin, "Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanlarla Münasebetleri", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 111; ayrıca Mehmet Aydın, "Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", a.e., 49-50.

23 Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti ve Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1969, II, 134.

24 Mehmet Aydın "Türk Toplumunda Dini Hoşgörünün Temelleri", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 63-65.

ve Selçukluların kadınlara tecavüz etmediklerini, ahaliyi yağmalamadıklarını, açlık ve ateşle yok etmediklerini açıkça itiraf etmiştir[25].

Osmanlılar ise tıpkı kendilerinden önceki Türk devletleri gibi müslüman olmayanlara karşı da iyi niyetli ve toleranslı davranmışlar ve dinî değerlerine saygılı olmuşlardı Öyle ki Osmanlılar, bünyesindeki farklı din ve mezhepten insanları yüzyıllarca süren bir tür "Osmanlı Barışı" içinde olmak üzere, huzur ortamında bir arada yaşatmayı becerebilmişlerdir. Osmanlılara özgün Millet sisteminde Rum, Ermeni ve Yahudi gibi gayrımüslim vatandaşlar, kendi iç yönetimlerinde serbest, din ve milliyetleri devlet garantisi altında yaşamaktaydılar. Hatta bu insanlar, kendi aralarında ortaya çıkan ihtilaflarda gönüllü olarak devlete başvurmuş, devlet de yine onların din ve mezheplerinin gereğine uygun olarak hakemlik yapmıştır[26]. Söz gelişi Osmanlı Devleti, idaresi altındaki hıristiyanların dinlerini yaşamaları için onları koruma altına almıştı. Bu konuda Şer'iyye Sicilleri, Piskopos Mukataaı Kalemi Defterleri, gayr-ı müslim cemaatlere ait devlet defterleri ve en önemlisi hıristiyan azınlıkların kendi özel arşiv belgeleri şahitlik yapmaktadır. Öyle ki Osmanlı Devleti, 22 değişik millet ve dinden oluşan etnik bir mozaik olarak, farklı dinlerden insanların birlikte yaşamı başarabildikleri tarihteki en büyük müslüman devlet tecrübesi olarak karşımızda bulunmaktadır. Günümüzde bile farklı iki dinden toplumun birarada yaşamasının pek çok problemlere yol açtığı düşünülürse, bu kadar dinî vaya etnik kimliği ve bu unsurların getirdiği sosyal ve kültürel yapıyı birarada tutabilmeyi, Osmanlı Devleti'nin engin hoşgörüsünde aramak lazımdır. Çünkü Osmanlılar, farklı dinî cemaatlerin işlerine müdahale etmemiş; onların din, dil ve milliyetlerini korumalarına, ekonomik ve sosyal hürriyetlere sahip olmalarına

25 Mehmet Şeker, *Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi- Türkiye Selçukluları ve Osmanlılar'da- Müslim- Gayr-i Müslim İlişkileri*, Ankara 2002, 33-34.

26 Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara 1997, 7-21.

izin vermişlerdi[27]. Öyle ki Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda dünya politikası üzerinde hakimiyete ulaşmasından XIX. yüzyıldaki dağılmasına kadar hem müslüman hem de müslüman olmayan vatandaşlarının birlikte barış içinde yaşadıkları bilinen bir tecrübedir. Osmanlılara türlü iftiralar atan bazı Batılılar bile bu uzun döneme "Osmanlı Barışı" adını vermektedirler[28].

Osmanlı Devleti'nin öteki din mensuplarına bilhassa hıristiyanlara yönelik hoşgörüsünün, salt etik bir kavram olarak değil, aynı zamanda İslâm dininin hukukî bir emri olarak da uygulandığını bilmemiz gerekir. Buna yönelik olarak Osmanlı'nın hoşgörüsü, azınlıkların aşağılanmaması ve zulüm yapılmaması esasına dayalıdır. Öteki din mensupları, kendi inançlarını yaşarken her hangi bir engelle karşılaşmamış, hatta cemaatlerinin istikrarı ve düzeni konusunda bizzat devlet tarafından destek görmüşlerdi. Çünkü onlar da öteki unsurlar kadar devletin bir parçasıydılar. Sonuçta bu durum, milliyetçilik akımlarının ülkeyi sarmaya başladığı XVIII. yüzyıla kadar devam etmiş, bu dönemle birlikte özellikle Fransa, İngiltere ve Rusya gibi Osmanlı içindeki gayr-ı müslim vatandaşlar üzerinde hamilik iddia eden nüfuzlu devletlerin desteğiyle iç huzur ve barışta bozulmalar başlamıştı[29]. Yine de Osmanlı Devleti'nin öteki din mensubu vatandaşlarına yönelik olumlu politikası hiç değişmemiştir. Mesela şu sözler yenilikçi padişah II. Mahmut'a aittir: "Ben teb'amın müslümanını camide, hıristiyanını kilisede, Musevîsini havrada farkederim. Aralarında fark yoktur. Cümlesi hakkında muhabbet ve adaletim kavidir. Ve hepsi hakiki evladımdır"[30].

---

27 Ziya Kazıcı, "Osmanlı Devletin Dini Hoşgörü", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 106-109.

28 Yavuz Ercan, "Millet Sistemi- Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)", *Yeni Türkiye -701 Osmanlı Özel Sayısı II Ekonomi ve Toplum*, 397; Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", a.g.e., 409.

29 Bilal Eryılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Farklılıklara ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım", *Yeni Türkiye -701 Osmanlı Özel Sayısı II Ekonomi ve Toplum*, 418-421.

30 Mehmet Aydın, a.g.m., 67.

Yine Osmanlıların batı topraklarında oluşturduğu diyaloğa açık atmosfer, hıristiyanların yoğun olarak yaşadığı Kafkasya'ya doğru açılımlarında da kendisini göstermiştir. Mesela XVI. yüzyıldan itibaren, fethettikleri Gürcistan topraklarında Osmanlılar hiçbir zaman zorla İslâmlaştırma politikası takip etmemişlerdir. Bilakis Osmanlıların Gürcülere karşı temel siyaset anlayışı, öteki gayr-ı müslim tebaaya olduğu gibi, adalet ve hoşgörü temellerine dayanmak ve İslâm'ın tabii yoldan yayılmasını sağlamaktı. Zaten Osmanlılar, fethettikleri hiçbir ülkede din birliği siyaseti güderek İslâmlaştırma politikası da izlememişlerdi[31]. Bilhassa Osmanlı Devleti'ndeki azınlık hıristiyanlar, müslümanlarla yakın ilişkilere dayalı eşsiz bir diyalog tarihine sahip olduklarını inkar etmemektedirler[32].

Sonuçta Osmanlı hakimiyetinin dorukta olduğu dönemlerden günümüze kadar, Balkanlar ve hatta Orta-Avrupa içlerinde İslâm, hiçbir zaman Hıristiyanlığın yerini almamış; hep azınlıkta kalmıştır. Bilhassa (ortodoks) Hıristiyanlık, siyasî olarak olmasa da, hayata hakim bir mezhep olarak, müslüman idare ile birlikte uyumlu bir ortamı paylaşmıştır. Çünkü müslümanlar, hıristiyanlarla birlikte, yaşamın sadece askerî ve siyasî olarak değil, teolojik açıdan da desteklemesi gerektiğinin hep farkında olmuşlardır. Ortadoğu gibi İslâm'ın etkisinin en fazla hissedildiği yerlerde bile hıristiyan varlığının ağırlıkla hissedilmesi, tarihte yaşanan adı konmamış bir müslüman-hıristiyan diyaloğunu bizlere sunmaktadır[33].

Müslümanlar bilhassa XVIII. yüzyıla kadar dünyadaki hakim güç olarak hıristiyanları ve Hıristiyanlığı tehdit etmekteydi. Ancak onlar, bu asırdan itibaren bilhassa hıristiyanlara yakın İslâm topraklarını tekrar hıristiyanlara yavaş yavaş kaptır-

31 Nebi Gümüş, "Osmanlıların Gürcistan'ı Fethi ve İslâmlaşma Hareketleri (XVI. Yüzyıl)" *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara 1999, 326-333.

32 R. Marston Speight, "Orthodox Christian-Muslim Symposium", *Islamochristiana*, sy.11 (1985), 238-240.

33 S. Alam Khundmiri, "Some Problems of Inter-Religious Understanding", *Islam and Modern Age*, (November 1972), 1-2 .

maya başladılar. Artık hıristiyanlar, müslümanların siyasal güçsüzlüklerinden istifade ederek sömürge faaliyetlerine giriştiler. Böylece müslümanların fethettikleri yerlerin yeniden hıristiyanlarca ele geçirilmesi ile hıristiyanlardaki savunma tam tersine döndü ve saldırı başlamış oldu[34]. Misyonerliğin siyasal uzantısı görünümünde algılan sömürgecilik safhası, kimi müslümanlar tarafından hâlâ hissetmektedirler[35].

B. Günümüzde Müslüman–Hıristiyan Diyaloğu

XX. yüzyıl, müslüman-hıristiyan ilişkileri için çok yeni yaklaşımların ve müslümanlar için yeni ümitlerin oluştuğu bir dönem sayılmaktadır. Diyaloğun hıristiyanlar tarafından kurumsallaştırılıp, teorilerinin kurulmasıyla müslümanlar, hem bu kurumların hem de teorilerin vazgeçilmez unsuru ve taraflarından biri olmuşlardır[36]. Bilhassa Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili ile WCC, Dinlerarası İlişkiler Bürosu gibi hıristiyan kurumlar, müslümanlarla sıcak diyalog ilişkilerini sürdürmekte ve müslümanlara yeni diyalog konuları bularak onları diyaloğa girmeye teşvik etmektedirler[37].

Bu gibi hıristiyan kurumlar, aynı zamanda dinlerarası diyalog anlayışlarını belirleme, geliştirme ve yayma işinde son yıllarda daha ön plana çıkarken[38], hıristiyanlarla diyaloğa giren müslüman katılımcılar, genel olarak böyle bir diyalog sürecinde karşı tarafı, hıristiyanlaştırma politikası gütmekle suçlayıp onları ağır baskı altına almışlar; onların bu konudaki tereddütleri bilhassa son yıllara kadar devam etmiştir[39]. II. Dünya Savaşı sonrası, İslâm-hıristiyan diyaloğu açısından çok önemli bir dönemdir. Bu dönem boyunca sayısız sözlü ve

34 Zebiri, a.g.e., 23.
35 Munawar Ahmad Aness, "Christian- Muslim Dialogue: Mith or Reality", *Islam and Modern Age*(May- Agust 1987), 111.
36 Siddiqui, a.g.e., XIV.
37 Munawar Ahmad Aness, a.g.m., 110.
38 Charles Kimball, *Striving Together*, New York 1991, 85.
39 Dirk C.Mulder, "A History of The Sub-Unit on Dialogue of The World Council of Churches", *Studies in Interreligious Dialogue* sy. 2 (1992), 139.

yazılı alış-veriş imkanlarına, hemen hemen tüm kıtalarda görülen diyalog toplantılarına şahit olmuştur[40]. Biz burada bu diyalog faaliyetlerinden bahsedeceğiz;

Aslında müslümanların hıristiyanlarla diyaloğa girmeleri II. Vatikan Konsili'nden öncedir; onlar, ilk kez 1954 yılında Lübnan Bhamdoun'da (protestan) hıristiyanlarla ateizm, kominizm gibi din karşıtı ortak düşmanlara karşı birleşik bir cephe açmışlardı. Böylece başlangıçta son derece doğal ve dünyevî bir mücadeleyi konu olarak seçen müslümanlar ve hıristiyanlar, 1970'li yıllardan itibaren toplantı konularını sosyolojik ve teolojik konulara doğru kaydırma eğilimine girmişlerdir[41]. Bunda hıristiyanların diyaloğa misyon içinde bir yer bulma gayretlerinin uzun sürmesi ve diyalog konusunda daha iyi kurumsallaşma kaygıları etkili olmuş olabilir.

II. Vatikan Konsili (1962-1965) ile birlikte katolik kilisesi, bilhassa Nostra Aetate dökümanını pastoral bir öğreti olarak kabul ederek diyaloğu resmi faaliyetlerine sokunca, öteki dinlerle bu doğrultuda ilişkiler kurmaya başladı. Yaklaşık 5 yıl, kilise (katolik) üyelerini yayınlar yoluyla eğitmesinden sonra *ilk müslüman-hıristiyan diyalog karşılaşmasını 1970 yılında Mısır'dan gelen yüksek seviyeli bir müslüman heyeti misafir etmesiyle gerçekleştirdi*[42]. 1970 ve sonrası dönemlerde müslümanların genel olarak hıristiyanların inisiyatifinde olan diyalog toplantılarına katılmada tereddütleri olmasına rağmen son zamanlarda müslüman katılımcıların genel olarak açık fikirli veya Batı eğitimi almış katılımcılar oldukları gözlemlenmektedir[43].

Müslümanlar yine de organizeli diyalogları başlatmada ve onlara katılmakta hıristiyanlara nazaran daha yavaş ve temkinlidirler. Bunun sebepleri arasında dinlerarası fikrinin

40 Seyyed Hossein Nasr, "Islamic- Christian Dialogue- Problems and Obstacles to Be Pondered and Overcome," *The Muslim World* , c. LXXXVIII, (July-Octotober 1998), 218.

41 Ataullah Siddiqui, a.g.e., XIV.

42 a.e., XVI.

43 Mulder, a.g.m., 141.

hıristiyanlarca başlatıldığı inancı sayılabilir. Müslümanlar yine de organizeli diyaloglara hem mahalli hem de uluslararası seviyede katılmaktadırlar[44].

Ancak hıristiyan-müslüman diyaloğunun en çarpıcı tarafı, müslümanları bu karşılaşmada meşru bir şekilde temsil edebilecek müslüman bir kurumun eksikliğidir. Mevcut bazı kurumlar da bu yöndeki fonksiyonlarının bir kısmını ancak ifa etmeye çalışmaktadırlar. Bunlar arasında; Mutemer'ül-Âlem'il-İslâmî (Dünya Müslüman Kongresi), Rabitatü'l-Âlemi'l-İslâmiyye (Dünya Müslüman Birliği), Cemiyetü'd-Da'vet'ül-İslâmiyye el-Âlemiyye (Dünya İslâmî Davet Cemiyeti) ve İslâm Konferansı Teşkilatı (İKT) sayılabilir[45].

Dünya Müslüman Kongresi (Mu'temer'ül-Âlem'il-İslâmî) adlı teşkilat, 1926 yılında Mekke'de kurulmuş olup Suudi Krallığı'nın finans desteğinde ve dünyadaki müslümanlar arasındaki işbirliğini artırmak tarih, kültür ve medeniyet alanlarında onları bilgilendirmek, müslümanların daha iyi yaşam standartlarına kavuşmaları için çaba harcamak gibi hedefler taşımaktadır. Bu kurum, 1950'den beri hıristiyanlarla yakın ilişki içindedir ve hıristiyanlarla ilk diyalog toplantısını 1969 yılında Ürdün, Amman'da yapmıştır. Bu toplantıya hıristiyan taraf adına hem Vatikan hem de Grek ortodoks kilisesi temsilci göndermiştir. Toplantının ana konusunu Filistin davası meydana getirmiştir[46]. Aynı teşkilat, Colombo'da 30 Mart–1 Nisan 1982 tarihleri arasında Dünya Kiliseler Konseyi (WCC) ile ortaklaşa bir diyalog toplantısı düzenleyip Sovyetler'in Afganistan'ı işgalini ele almıştır[47].s

Müslümanların hıristiyanlarla diyalog faaliyetlerini idare eden bir diğer kurum, İslâm Âlemi Birliği (Rabıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî) adlı teşkilattır. Mekke'de merkezi bulunan bu kurum,

44 Zebiri, a.g.e., 35, 42.
45 a.e., XV.
46 Siddiqui, a.g.e., 175-177.
47 a.e., 177.

1962 Mayıs'ında Mekke'de toplanan İslâm Konferansı'nın somut bir neticesi olarak teşekkül ettirilmiştir. Ana gayesi İslâm mesajını ve öğretilerini tüm dünyaya yaymak, müslümanlar hakkındaki yanlış imajları bertaraf etmek, başta azınlıklar olmak üzere mazlum müslümanlara yardım etmek, onların kültürel, dinî haklara sahip olmalarını temin etmek ve müslümanlara davet hususunda yardımcı olmaktır[48]. Kısaca Rabıta diye de bilinen bu kurum, II. Vatikan Konsili vesikası Nostra Aetate'ye çok olumlu tepki vermiştir. Neticede 9-10 Ekim 1974 tarihleri arasında Suudi Arabistan'dan bir heyet Vatikan'ı ziyaret etmişti. Rabıta, ilk defa 1982 yılında Colombo'da aktif olarak hıristiyanlarla diyalog toplantısı düzenlemiştir[49].

1986 tarihinde ise Rabıta, "Assisi'ye Kutsal Yolculuk" adlı toplantıya katılımcı sıfatıyla delege göndermişti. Kurum Vatikan'ın yanısıra Ortadoğu'da bulunan mahalli kiliselerle ve Dünya Kiliseler Konseyi ile yakın temaslarını sürdürmekte, ancak daha çok Arapça konuşan hıristiyan toplulukların bağlı bulundukları kiliselerle teması sıcak tutmaktadır. Rabıta, 1997 yılında kendi bünyesi içinde dinlerarası ilişkilerden sorumlu bir birim oluşturmuştur[50].

Bu müslüman kurumları son yıllarda diyalog faaliyetlerinde daha fazla evsahipliği yapmaya başlamışlardır. Mesela 30 Mayıs 1996 tarihinde Kahire'de yapılan bir Katolik- İslâm İrtibat Komite toplantısına Müslüman kesimden Mu'temerü'l-Âlemi'l-İslâmî (Dünya Müslüman Kongresi) ve Rabıta katılırken katoliklerden ise Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili başkanı, sekreteri, İslâm Masası sorumlusu ve katolik kıptî patriği temsilci olarak hazır bulunmuştur. Toplantıda adalet ve insanlık onuru arasındaki ilişki, çevre ve insan emniyeti ve yoksulluk insanî yardım konuları ele alınmıştı[51].

48 a.e., 180.
49 Dirk C.Mulder, a.g.m., 141.
50 Siddiqui, a.g.e., 183-184.
51 "Report on the Activities of the PCID: Relations with Muslims, Pro Dialogo 1999/2, 213.

Müslüman ülkeler arasında, yaşadığı sosyalist devrimden sonra Libya, öncelikle Vatikan ile olmak üzere hıristiyanlarla diyalog faaliyetlerinde bulunan müslüman ülkelerin başında gelmektedir. 1976 yılında Libya'dan bir dinî delegasyon, Vatikan'ı ziyaret etmiş, ziyaret sırasında 1-5 Şubat 1976 tarihleri arasında Tripoli'de bir müslüman–hıristiyan diyalog toplantısı yapılması için hazırlık komitesi kurulmuştu[52].

Tripoli'de (Libya) gerçekleşen bu diyalog toplantısı, müslümanlarla hıristiyanlar arasında yapılan uzmanlar diyaloğuna en güzel örneklerden biri olarak gerçekleşmişti[53]. Libya'nın ev sahipliğinde, pek çok ülkeden 400'e yakın müslüman ve hıristiyan tarafın katılımıyla gerçekleşen bu seminer toplantısına Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili (o zaman ki adıyla Hıristiyan Olmayanlar Sekreteryası) başkanı Sergio Pignedoli önderliğinde gerek Vatikan'dan gerekse İslâm ülkelerinde görev yapan pek çok hıristiyan teolog veya müşteşrik hıristiyanları temsilen hazır bulunmuştu[54]. Seminerde tarafların verdiği tebliğler ve müzakereleri, iki dinin modern hayat içinde bir hayat ideolojisi olup olamayacağı, Tanrı inancının sosyal hayat içindeki rolü, iki din arasındaki ortak inançların yanısıra iki din mensuplarının batıl inançlarla ortak mücadele etmesi gibi konulardan oluşmaktaydı[55].

Bu diyalog toplantısı sonrasında alınan kararlar, Arapça, Fransızca ve İngilizce olarak Libya hükümeti tarafından küçük bir kitap şeklinde neşredilmiştir. Bu kararlar; her iki din mensuplarının da Tanrı inancına sarıldıkları ve ortak bir iman cephesi oluşturdukları, dinlerin ahlakî sorunların çözümünde çok önemli roller üstlendikleri, ırkçılığın kınanması gerektiği, insanların ekonomik düzeylerinin artırılması için ortak çalışmalar yapmalarının zaruret olduğu, din öğrenim ve öğretiminin hayatî olduğu, tüm dinî hürriyetlerin sağlan-

52 a.e., 186.
53 Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 400.
54 Ali Arslan Aydın, *İslâm-Hıristiyan Diyaloğu ve İslamın Zaferi*, Ankara 1977, 7-16.
55 Tümer, Küçük, a.g.e., 400.

ması için gayret gösterilmesi ve bu konuda yapılan olumsuz baskıların kınanması gibi konuları oluşturmaktaydı. Yine sonuç bildirgesi, ilahi kitapların mutlaka tüm dillere çevrilmesinin teşvik edilmesini, okutulan ders programlarında ve okul kitaplarında ortaya çıkan yanlış bilgilendirme gibi hataların giderilmesi için her iki tarafın da ortak çalışmalar yapmasını, ayrıca iki tarafın da kültürel mirasları korumak için çaba harcamasını tavsiye etmiştir[56].

Libya, hıristiyanlarla girdiği aktif diyaloglardan cesaret alarak 1982 yılında *Dünya İslâm'a Davet Cemiyeti (Cem'iyetü'd Davet'il İslamiyyeti'l-Alemiyye)* adlı bir kurum ikame etmiştir. Ana hedefi, İslâm'a davet etmek ve davet eden uzmanlar yetiştirmek olan bu kurum, kitap dergi gibi yayınlarla İslâmî propaganda yapmakta, Arapça öğretimini müslüman ülkelerde teşvik etmektir. Günümüzde Arapça, İngilizce ve Fransızca çıkan *Da'wah* adlı bir gazetesi ve *Risalet'ül Cihad* adlı aylık bir dergisi vardır. Bu kuruma adına müslüman ve müslüman olmayan ülkelerde çalışan pek çok davetçi vardır[57].

1980'lerin sonlarına doğru Dünya İslâm'a Davet Cemiyeti, Malta'da hıristiyanlarla diyaloğu idare edecek bir şube açmıştır. Bu şube, mahalli seviyede pek çok diyalog toplantısına katılımcı olarak taraf olmaktadır. Şubeye ait olmak üzere Temmuz 1987'den beri Malta dilinde "*Dialogue*" adıyla aylık bir dergi çıkmaktadır. Şubenin faaliyetleri, aynı zamanda Malta'daki yerli müslümanlar tarafından da desteklenmektedir[58].

Mart 1989 tarihinde Vatikan Dinlerarası Diyalog Sekreteryası'ndan Kardinal Francis Arinze başkanlığında bir heyet, bu cemiyetin Tripoli'deki merkezini ziyaret etmiş, 1976'da yapılan diyaloğun benzerlerinin yapılması gündeme getirilmişti. Neticede 15 Şubat 1990 tarihinde cemiyetten bir heyet, Vatikan Dinlerarası Diyalog Konsili'ne iade-i ziyaret yapmış ve ta-

56 Ali Arslan Aydın, a..g.e., 167-177.
57 Siddiqui, a.g.e., 184.
58 a.e., 187.

raflar, bu ziyaret esnasında "*Misyon ve Davet*" adıyla bir kollükyüm düzenleyerek iki kavram etrafında oluşan soruları ve şüpheleri gidermeyi amaçlamışlardı[59]. Son olarak söz konusu Libya'lı cemiyet, 16-18 Mart 2002 tarihlerinde Tripoli'de papalık diyalog kurumuyla beraber "Küreselleşme Döneminde Bir Diyalog Kültürü" adı altında dinlerarası bir kollükyum düzenlemiştir. Bu toplantıda, müslüman- hıristiyan diyaloğunun tarihçesi, diyaloğun tanımlanması, dinî çoğulculuk, kapsayıcılık ve dışlamacı yaklaşımların müslümanlar tarafından değeri, küreselleşme ve diyalog gibi konularda tebliğler sunulmuştur. Bu toplantının sonunda taraflar arasında her alanda aktif diyalog faaliyetlerinin sürdürülmesi, teşvik edilmesi ve geliştirilmesi konusunda görüş birliğine varılmıştır[60].

Bunlara ilave olarak müslümanların kurduğu bazı araştırma merkezleri de diyalog ile yakından ilgilenmektedir. Ürdün, *Al- albait Vakfı* veya uzun ismiyle *Kraliyet Akademisi İslâm Medeniyeti Araştırmaları (The Royal Academy for Islamic Civilization Reseach)* hıristiyanlarla dinlerarası diyaloğa giren bir diğer müslüman kurumdur. Bu teşkilat, 1994 yılında Amman'da Kraliyet Dinlerarası Araştırmalar Ensititüsü *(The Royal Institute for Interfaith Studies)* adıyla bir diyalog kurumu ikame etti. Bu kurum, İsviçre'deki ortodoks Ekümenik Patrikliği, Vatikan, Dinlerarası Diyalog Konsili gibi hıristiyan kiliselerle yakın ilişki içindedir[61]. Vakıf, 1989 yılından beri katoliklerle yakın ilişki içinde diyalog serilerine devam etmektedir. Mesela bu vakıf, Amman'da 3-4 Aralık 1997 tarihleri arasında Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili ile ortaklaşa bir diyalog toplantısı düzenledi. Toplantının ana konusu iki dinin insan onuruna bakışıydı[62].

---

59 "Report on the Activities of the PCID: Relations with Muslims, Pro Dialogo 1999/2, 216.

60 " Tripoli- Libya: A Clture of Dialogue in an Era of Globalization, 16-18 March 2002", *Pro Dialogo*, 2002/2, sy. 110, 229-230.

61 Ataullah Siddiqui, "Fifty Years of Christian- Muslim Relations: Exploring and Engaging in A New Relationship", *Islamochristiana* sy. 26(2000), 75.

62 "Report on the Activities of the PCID: Relations with Muslims, Pro Dialogo 1999/2, 213 215.

Diyaloğa yönelik faaliyetlerde bulunan bir diğer araştırma merkezi de 1973 yılında İngiltere, Leicester da kurulan İslâm Vakfı (The Islamic Fondation)'dır. Başlangıçta İngiltere'deki müslüman gençlerin eğitim problemlerine yönelik çözümler üretmek üzere faaliyet göstermişti. Vakıf, kurulduğu tarihten itibaren birlikte yaşadığı toplumun çoğulcu ortamın farkında olarak hıristiyanlarla yakın işbirliğine girmişti. Vakıf, 1974-1975 tarihleri arasında Birmingham, Selly Oack Colleges'da İslâm dininin öğretimi konusunda hıristiyanlarla işbirliğine girdi. Söz gelişi 1975'in ilk altı ayı boyunca vakıf direktörü Khurshid Ahmad, bu merkezde "Avrupa'da İslâm", "Kur'ân ve Müslümanlar" ve "Fatiha Sûresi Araştırmaları" konularında bir dizi seminer verdi. Vakıf, Mart 1978 tarihinden itibaren bünyesinde bir diyalog birimi (*The Inter-Faith Unit*) ile *Focus* isimli bir diyalog dergisine sahiptir[63].

Şii dünyası (bilhassa İran) da dinlerarası diyalog faaliyetlerine kayıtsız kalmamaktadır. 1979 İran devrimi sonrasında şiiler bir diyalog sekreteryası (The Secretariat for the Inter-Religious Dialogue) kurmuş ve bu konuda hıristiyanlarla ulusal ve uluslararası diyalog toplantıları düzenlemektedirler[64]. Mesela bu diyalog sekreteryası, Kasım 1997 tarihinde Tahran'da Dünya Kiliseler Konseyi (WCC) ile müslüman-hıristiyan ilişkileri ve dinlerin daha iyi bir yaşam için oynayacakları roller konusunda bir toplantı organize etmiştir. Bu konferansın ana hatları daha önceden Cenevre'de WCC'in genel merkezinde yapılan toplantıda belirlenmişti[65].Şii diyalog kurumu, aynı zamanda katoliklerle de yoğun bir diyalog faaliyeti içindedir. Söz gelişi bu birim, 17-23 Haziran 1999 tarihinde İran'daki toplantıda papalık diyalog kurumuyla İran'daki hıristiyan azınlığın sorunlarını masaya yatırmış ve

63 Ataullah Siddiqui, *Muslims' Concern in Dialogue*, University of Birmingham (Basılmamış Doktora Tezi) Birmingham 1994, 163-165.

64 "A Summary of the Activities of the Secretariat for Inter-Religious Dialogue", *Dialogue-Secretariat for Inter-Religious Dialogue*, sy. 1, 7-8.

65 "The Report on A Symposium: Religion and the Contemporary World from the Point of View of Muslim and Christian Thinkers", *Dialogue-Secretariat for Inter-Religious Dialogue*, sy. 1, 28.

iki dine mensup insanlar arasındaki çoğulculuğa yönelik sorunları ele almıştır[66]. Bu faaliyetlere ilave olarak sekreteryanın *"Dialogue"* isimli bir de ilmi dergisi bulunmaktadır.

Türkiye de yıllardır bir diyalog kurumuna sahip olamamasına rağmen, dinlerarası diyalog toplantılarına evsahipliği yapan müslüman ülkelerden biridir; bunlardan en önemlisi, 7-8 Mart 1998 tarihleri arasında İstanbul'da müslümanların himayesinde ve öncülüğünde, hıristiyan ve yahudi bilim adamlarının da iştirak ettiği uluslararası boyutta *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu* adındaki ilmî toplantıdır. Toplantıda *"Dinlerarası Diyalog"* ile *"Dinler ve Birarada Yaşama"* konuları etrafında farklı din mensupları görüşlerini açıklamışlardır. Sempozyumun sonunda yayınlanan sonuç bildirgesi, yeni yüzyıla giren insanlığın dinler ve kültürlerarası diyaloğa muhtaç olduğunun altını çizmiş ve taraflar arasındaki karşılıklı uyum, sevgi ve işbirliğine yönelik çalışmaların desteklenmesini vurgulamıştır[67].

Bunlardan başka 23-27 Kasım 1998 tarihleri arasında Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir din şurası düzenlenmiş ve müslümanlar açısından dinlerarası diyaloğun kendisi ve geleceği bilim adamları tarafından ele alınmıştır. Hatta 16 Haziran 2000 tarihinde dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, Vatikan'a resmi bir ziyarette bulunmuş ve Papa II. John Paul ve Dinlerarası Diyalog Konsili Başkanı Kardinal Francis Arinze ile görüşmüştür[68] Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, 25 Nisan 2002 tarihli Vatikan ziyaretinde ise Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili Başkanı Kardinal Francis Arinze ile ortak bir deklarasyona imza

66 Khaled Akasheh, " Bureou Pour l'Islam Rapport d'activites novembre 1998-octobre 2001", *Pro Dialogo*, 2002/1, sy. 109, 107-108.

67 *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür işleri Daire Başkanlığı, İstanbul 1998, 223.

68 Emre Öktem, "Le Dialogue Islamo- Chretien en Turquie" *Islamochristiana*, sy 26(2000), 115, 119; Khaled Akasheh, a.g.m., 108.

69 A Statement of Intent between The Pontificial Council for Interreligious Dialogue 8 Vatican City) and the Presidency of Religious Affairs, Prime Minister's Office, Republic of Turkey", *Pro* Dialogo, 2002/2, sy. 110, 193.

atmıştır. Bu deklerasyona göre farklı dinlere mensup insanlar arasındaki iletişimin artırılması gerekir ve dinlerin cemiyet içindeki olumlu roller oynadığının altı çizilmelidir. Bunlara ilave olarak taraflar şu konularda görüş birliğine varmışlardır; 1. Dinlerin doğru şekilde anlaşılması desteklenmelidir. 2. Din, inanç ve kanaat özgürlüğü sağlanmalıdır. 3. Dinler hakkında doğru bilgi sağlamak için eğitim proğramları teşvik edilmeli ve geliştirilmelidir. 4. Her türden dinlerarası diyalog faaliyetleri, bilhassa akademik seviyede dinî eğitim veren kurumlar arasında kolaylaştırıcı temaslar güçlü bir şekilde beslenmelidir. 5. Taraflar düzenli toplantılar düzenleyerek bu kararların uygulanmasını izlemelidir[69].

Diyanet'in diyalogla ilgisi bu çalışmalarla sınırlı değildir. Bu kurum, daha önce (1999'da) kendi idari yapısı içinde bir dinlerarası diyalog merkezi ikame etmiş ve 2000 yılında Tarsus'ta tüm azınlıkları ilgilendiren bir toplantı düzenlemiştir[70]. Bu faaliyetleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı, yaklaşık 1990'dan itibaren[71] dinlerarası diyalog toplantılarına faal olarak katılmaktadır.

New York'da 11 Eylül 2001'de Dünya Ticaret Merkezi'ne yönelik gerçekleştirilen terör saldırısından sonra Papalık Diyalog Konsili ile bu ülkedeki müslüman diyalog kurumu olan Uluslararası İslâmî Diyalog Forumu, ortak bir deklerasyon yayınlayıp terörün her çeşidini kınamışlardır. Buna benzer bir resmi açıklamayı da Ezher Üniversitesi Tek Tanrılı Dinlerle Diyalog Komitesi yapmıştır[72].

Yine de müslümanların kurduğu bu gibi kurumların faaliyet serbestliği ve öteki dinlere karşı daha geniş bir bakış açısı konusunda veya bina edildikleri yerlerin konumu ve finanslarındaki belirsizlikler bağlamında bazı problemleri mevcuttur. Zira bu sorunların hepsi bu kurumların dinlerara-

70 Niyazi Öktem, *Diyalog Yazıları- Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, İstanbul 2001, 11.

71 Mehmet Nuri Yılmaz, "Takdim", *Diyalog Yazıları- Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, (Niyazi Öktem), İstanbul 2001, 14.

72 Felix A. Machado," Editorial", *Pro Dialogo*, 100/3, sy. 108, 283.

sı diyalog konusunda yeni projeler üretmelerine engel olmaktadır. Üstelik bazı kurumlar için şimdilik diyalog öncelikli mesele değildir; onlardan çözülmesi istenen birinci sıradaki problemler, -belki haklı olarak- müslümanların sosyal ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Yine bu kurumlar, açlık ve savaştan dolayı göç eden müslüman sığınmacıların artması karşısında kaynaklarını bu yönü kaydırmış görünmektedirler. Ancak günümüz şartlarında dinlerarası diyalog, müslümanlar için hala emekleme dönemindedir ve toplum içinde etkin bir destek bulabilmesi için daha fazla zamana ihtiyaç vardır. Muhtelif müslüman kurumlarındaki diyalog birimleri artmasına rağmen hıristiyan dünyasında mevcut olan kurumlar ve insan kaynaklarıyla kıyaslanamaz[73]. Çünkü müslümanlara ait bu birimlerde hıristiyan kaynaklarını anlamak için gerekli olan İbranice, Grekçe, Latince, Arapça gibi dilleri bilen insanlara rastlamak çoğu kez zordur. Bu konuda insan yetiştirmek bile uzun bir zaman isteyecektir.

Diyalog faaliyetlerini sürdüren bu kurumlarda müslümanları temsil problemleri de çoğu kez mevcut olmuştur. Bir ülkeye ait resmi kurumların, İslâm'ı temsil edip etmedikleri hususunda ciddi tereddütler her zaman müslümanlar arasında bulunmaktadır. Ayrıca müslüman ilim adamları, bu tür toplantılara katılmakta bazen gönülsüz davranabilmektedirler. Fert olarak katılan müslüman diyalog katılımcılar ise genel olarak kendilerini daha liberal gören ve batı ülkelerinde ikamet eden veya eğitim görmüş müslümanlardır[74].

Mevcut müslüman kurumlar, iki taraf arasındaki ilişkilerin polemik ve çekişmeyle değil diyalog zemininde gelişmesini istemektedirler. Onlara göre bu diyalog ilişkisi kültürler hatta "medeniyetler arasındaki diyaloglara götülebilecektir. Aslında müslümanların diyaloğa bu kadar sıcak bakmalarının hatta diyaloğun geleceğini bu kadar aydınlık görmelerinin arka-

73 Ataullah Siddiqui, *Christian –Muslim Dialogue in The Twentieth Century*, Leicester 1997, XV-XVI.

74 Zebiri, a.g.e., 35-36.

sında başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere dinî referanslarının böyle bir sürece tamamen açık olması ve müslümanların da buna inanması bulunmaktadır. Çünkü Müslümanlar, diyalog çağrısının II. Vatikan Konsili ile değil, asırlar önce Kur'ân-ı Kerim tarafından bizzat Hıristiyanlara yapıldığını[75] ama bunun onlara duyurulması gerektiğini düşünmektedirler[76].

Bunlara ilave olarak müslümanların mahalli olarak sahip oldukları kurumların yanında öncelikli amacı uluslararası seviyede dinlerarası diyalog faaliyetlerini yürütecek, müslümanları bu konuda teorik açıdan destekleyecek ve bu konuda araştırmacılar yetiştirip önemli referans ve dökümanlar yayınlayacak Vatikan'daki Dinlerarası Diyalog Konsili'ne benzer kurumlara sahip olmaları gerekmektedir. Bu kurumsallaşma, hem dinlerarası diyalog faaliyetlerinin teşkilatlı olmasını, hem de İslâm ışığında öteki dinlere yönelik temel yaklaşımlar üretilmesini sağlayacaktır Bunun için;

1. Müslümanlar eğer diyaloğ sürecinin baş aktörü olmak ve bu süreçten teolojik açıdan yararlanmak istiyorsa bunu ümmet, mahalli ölçek ve ferdi bazda çok ciddiye almalı ve her bakımdan resmi bir diyalog siyaseti izlenmeli ve diğer din mensuplarına karşı özgün yaklaşım modelleri çıkarılmalıdır.
2. Hiçbir özel kurum veya cemaate ait olmayan bir cemaat veya kişisel kaygısı taşımayan hem küresel anlam da hem de yerel anlamda pek çok diyalog ensitütüleri kurulmalı ve özellikle Ehl-i Kitab'la ilgili araştırmalar yapan Arapça'nın yanısıra İbranice, Aramice, Latince ve İngilizce gibi Yahudilik ve Hıristiyanlığın kaynak dillerini bilen müslüman elemanlar istihdam edilmelidir.

---

75 el- Maide 5/82.

76 Ahmet Güç, "2000'li Yıllarda İslam ve Hıristiyanlık Arasında Nasıl Bir İlişki Olmalıdır?", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi- Tarih ve Ebebiyat Metinlerinde İslâmiyet ve Hıristiyanlık Arasında Saygı ve Hoşgörü Sempozyumu 15-18 Mayıs 2000*, (Basılmamış Tebliğ), 6-9.

3. Müslümanlar, diyaloğla ilgili dökümanları oryantalistlerden veya batılı diğer islam uzmanlarından almamalı aksine doğrudan Ehl-i Sünnet verilerini esas alan ve İslâm dininin temellerini koruyan bir hassasiyetle uzman kişiler tarafından hazırlanan bu enstitü veya enstitülerden almalı veya öğrenmelidir. Buna karşılık ensitüler kesinlikle İslâm'ın temel referansları dahil en küçük bir din fenomeninden bile fedakarlık yaparak çalışmamalı ve hıristiyan güdümünde olmaktan hatta öyle görünmekten kaçınmalıdır.
4. Müslüman diyalog uzmanları ve diyalog enstitüleri, ülke ve mahalli ölçek bazında konferanslar, sempozyumlar ve paneller gibi bilimsel faaliyetlerle Türk halkını bilinçlendirmeli ve kesinlikle bunlar emri vaki bir olgu, şov veya birilerine yaranmak veya özgün endişelere kurban olarak yapılmamalıdır.
5. Müslümanlar bu kurumlarda diyaloğu hem kültürel hem de teolojik temellerle tüm boyutlarıyla işlemelidirler. Dinlerarası diyaloğu sadece kültürlerarası diyaloğa veya dindarlar arası diyaloğa indirgemek İslâm'ın her şeyi kuşatıcı karakteriyle örtüşemez. Kaldi ki hıristiyan tarafı, İsa, Meryem, İncil, Havari gibi temel hıristiyan fenomenlerine müslüman anlamlar veren bir gelenekle teolojik boyutta karşılaşmaktan kaçınmaktadır[77].

77 Abdurrahman Küçük, "Dinler Arası Diyaloğun "Diğer Yüzü" Üzerine", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 6-8; Ali Rafet Özkan, "Diyalog Eşit Şartlarda Yetkin Eller Tarafından Yapılmalı" a.e., 41; Ekrem Sarıkçıoğlu, "Önce Kendi İçimizde Diyalog" a.e., 42-43; Mahmut Aydın, "Diyalog Dinlerin Mensupları Arasında Olur", 47-48; Mehmet Aydın, Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", a.e., 51; Mehmet Aydın, " Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", a.e., 209, 49.

III.

Müslümanların Hıristiyanlarla Diyaloğa Girme Sebepleri

1. Kur'ân-ı Kerim'e Dayalı Sebepler

Kur'ân, herşeyden önce *insanı* yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak tanıtır[1]. Kur'ân, tıpkı "insanın yeryüzüne hakim olduğunu" söyleyen Kitab-ı Mukaddes gibi[2] onu yeryüzüne egemen kılmıştır. Öyleyse müslüman, yeryüzünü hareket alanı görmesi ve yeryüzündeki insanlara ait söz gelişi dinî, sosyal, kültürel ve diplomatik problemleri çözmeyi görev kabul etmelidir.

İslâm dininin evrensel boyutları da bu konuda müslümana yardım eder; çünkü İslâm, tüm insanları muhatap alacak ve onların tüm sorunlarını çözecek derecede geniştir. Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Muhammed'e gelen din[3] ve önceki tüm peygamberlerin getirdiği din aynı yani İslâm olarak kabul edilmiştir[4]. Böylece din, gelmiş ve gelecek tüm zamana yayılmış-

1 Âl-i İmran 2/30.
2 Tekvin, 1/27-28.
3 el-Mâide 5/3.
4 Âl-i İmrân 3/85; en-Nisâ 4/125; -el Mâide 5/3; eş-Şuâra 42/13.

tır. Zaten Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu İslâm dini, yoktan *(ex nihilo)* vucuda gelmemiş, aksine, önceki peygamberlerin sunduğu hakikatlerin bir başka zaman ve mekandaki yansıması olarak ortaya çıkmıştır[5]. İnsanlara gönderilen tüm vahiyler, aynı tevhit prensibi altında öz bakımdan bir olan, aynı dinî bilinci oluştururlar.

Kur'ân-ı Kerim'de zaman ve mekanları farklı insanlar için ayrı şeriat ve ayrı yolların bulunduğu, ancak tüm insanların tek bir din altına girmesinin dilenmediği, bu farklılıkların temelinde Allah'ın insanları sınamasının yattığı bildirilir[6]. Her ümmet için amel edecekleri ayrı ayrı şeriat tayin edilmiştir[7]. Din, tek ve her yerde ve zamanda aynı olduğu halde, şeriatlar, zaman ve mekana göre, hatta insan ve halklara dolayısıyla da şartlara göre değişir[8].

Bu bakımdan İsa'nın getirdiği dine *İsevîlik* veya Musa'nın getirdiği dine *Musevîlik* demek Kur'ân-ı Kerim'in yukarda çizilen mutlak din anlayışına aykırıdır. Her bir peygamberin kendine özgü şeriatı veya vahyi de olabilir; mesela Musa ve İsa kendilerine sırasıyla Tevrat ve İncil verilmiş Allah'ın peygamberleridir. Ancak bu peygamberlerin getirdiği mesajların özü temelde aynıdır[9].

Bundan başka Kur'ân, hıristiyanların inandıkları Tanrı'nın *Allah* olduğunu ifade ederken[10], aynı zamanda tüm ilahi vahiyleri tahrif edilmeden önceki durumlarıyla kabul ve tasdik eden bir kitaptır[11]. Kur'ân'a göre İsrailoğullarına peygamberler gönderen, onları Firavun'un zülmünden kurtaran, yine onları tüm insanlara üstün tutan, onlarla ahit yapan ve kitaplar veren; Meryem'e İsa'yı bahşeden, İsa'ya İsrailoğulla-

5 Muhammad Mashua ibn Ally, " Christianity and the World Religions: Muslim Response," *Islamic Quarterly*, XXXIII, (1989), 147.
6 el-Maide 5/48.
7 el-Hac 22/67.
8 K.G. Saiyidain, "Islam's Quest for Religious Unity", *Islam and Modern Age*, (November 1972), 19-20.
9 eş-Şûrâ 42/13.
10 el-Bakara, 2/139.
11 Zebiri, a.g.e., 18.

rına iletmek üzere İncil'i veren, havarilere bile vahyeden, müslümanların inandığı Allah'tan başkası değildir. Böylece Kur'ân-ı Kerim, hıristiyanlara kapsamacı yaklaşmaktadır[12]. İsmail el-Faruki, hıristiyanlar ile müslümanların yakın ilişki içinde olması gerektiğini izah ederken ilahi dinlerin birbirleriyle ilişki içinde olduklarını, çünkü onların vahyedilmiş hakikatler taşıdıklarını delil getirmektedir[13].

Daha özel olarak müslümanlar, Kur'ân'da İsrail peygamberi olarak tanıtılan[14] İsa'yı Tanrı oğlu olarak kabul eden hıristiyanların nasıl ibadet ettiklerini, onların dindarlıklarını ve dinlerinin mahiyetini diyaloğa girerek "en yakından" ve "en doğru" bir şekilde hatta en kolay" "öğrenme" ve "anlama" fırsatını yakalamış olurlar. Müslümanlar, öğrendikleri bu "yakın bilgiler" ile kendi geleneklerinde mevcut olan hıristiyanlar ve Hıristiyanlık hakkındaki bilgileri daha elverişli bir şekilde mukayese etme imkanına da kavuşabilirler.

Böylece müslümanların gözünde hıristiyanlar, bir hindu veya bir budistle aynı konumda değildir. Bir müslüman hıristiyan teolojisini öğrenerek aynı zamanda kendi inancını da zenginleştirip manevîyatını güçlendirebilir, hıristiyanların Tanrı'ya olan şahsi bağlarını yakından görüp, bunların İslâm'daki karşılıklarını araştırabilir[15]. Yine müslümanlar, bu yüzden hıristiyanlarla diyaloğa girmeye en layık kimselerdir. Onlar, Kur'ân-ı Kerim'de geçen İsa ve hıristiyanlarla ilgili öğretileri diyalog katılımcısı hıristiyanlara ilk elden anlatabilir ve onların anlamalarını sağlayabilirler.

Zaten Kur'ân-ı Kerim, müslümanları hıristiyanlarla karşılaşmaya, onlarla İslâm'ı ve ortak değerleri paylaşmaya adeta itmektedir: *De* ki Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda ortak olan kelimeye gelin; şöyle ki: Allah'tan başka mabud tanıma-

12 ibn Ally, a.g.m., 149.
13 Isma'il R. Al- Faruqi, *Christian Ethics- A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montreal 1967, 11-14.
14 Saff 61/6.
15 Aref Ali Nayed, "Dialogical Engagement as Vigilant Rememberance (Dhikr)", *Islamochristiana*, sy.21 (1995), 24-25.

yalım, O'na hiçbir ortak koşmayalım, birimiz bir diğerimizi de Allah'tan başka rabler edinmesin! -Eğer bundan yüzçevirirlerse- deyin ki : Şahit olun (Ey hıristiyanlar!) biz muhakkak ki ona teslim olanlar(müslümanlar)ız[16]. Bundan başka müslümanların hıristiyanlarla en iyi bir şekilde tartışmasını isteyen Kur'ân-ı Kerim, müslümanlara, hıristiyanlarla aynı ilaha taptıklarına şahitlik etmelerini emreder;

"Ehl-i Kitab'la en güzel olan yoldan başkasıyla tartışmayın! İçlerinden zulmedenler hariç onlara; biz hem bize indirilene iman ettik hem size indirilene, bizim ilahımızla sizin ilahınız bir (aynı)dır. Biz ona teslim olmuşuz deyin"[17].

2. Davete Dayalı Sebepler

Davet, İslâm dininin misyoner kimlikte bir din olduğunu gösteren ve Kur'ân-ı Kerim'de köklerini bulan bir terimdir. Sözlüklerde, çağırmak, seslenmek, isim vermek, propaganda yapmak, ziyafete çağırmak gibi anlamlara sahiptir[18]. Terim olarak ise davet, insanları Allah'ın birliğine çağırmak ve İslâm Dini'ni insanlara anlatarak benimsetmeye çalışmaktır[19]. Zira İslâm, tabiatı itibarıyla davet dinî olduğundan müslüman, kesinlikle "dışarıya" da yönelmek zorunda olan bir kimsedir. Çünkü davetin sınırı tüm mahlukatı kapsar. Sınırsız bir davet alanına sahip olan bir müslüman, herkese de açık olmak zorundadır. Bu davet, siyasî, ekonomik, kültürel ve kan bağıyla daraltılamaz. Müslüman, imanını herkesle paylaşmak zorundadır.

Kur'ân'da davet kelimesi altı yerde, aynı kökten gelen türevleri ise 205 yerde kullanılmıştır. Kur'ân- Kerim, davetin boyutlarını genişleterek bir çok anlamda kullanır. Öyle ki bu kelime, Allah'a yakarış[20], insanların haşir için kabirlerinden

16 Âl-i İmran 3/64.
17 el-Ankebût 29/46.
18 Mustafa Çağrıcı, "Da'vet", *DİA*, IX, 16.
19 Şevki Saka, *Kur'ân-ı Kerim'in Davet Metodu*, İstanbul 1991, 28.
20 el- Bakara 2/186; Yûnus 10/89; er- Ra'd 13/14.

çağrılması[21], İslâm'a çağrı[22], imana çağrı[23], Allah yoluna çağrı[24], Allah'ın kitabına çağrı[25], hakikate çağrı[26], hayra çağrı[27], kurtuluşa çağrı[28], hayat kaynağına çağrı[29], esenliğe çağrı[30] gibi anlamlarda kullanılmıştır. Burada davetin hem müslümanlara hem de öteki din mensuplarına yönelik olduğunu görmekteyiz[31]. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim bağlamında davetin öğüt vermek (zikir)[32], uyarmak (inzar), müjdelemek (tebşir) [33] ve risalet[34] gibi terimlerle de yakın ilişkisi vardır.

Kur'ân-ı Kerim, insanları dine çağırmada en önemli rolü peygamberlere vermiştir; her bir milete kendi *diliyle* hitap eden peygamberler göndermiştir[35]. Bu açıdan hem dinin boyutu geniş tutulmakta, hem de -mesajın özü değişmese de- o milletin kültürüne uygun mesaj sağlanmaktadır. Çünkü dil, aynı zamanda bir kültürün merkezinde bulunan unsurlardandır. Nitekim peygamberler, farklı kavimlere aynı mesajı götürüp ve aynı tepkiyi almalarına rağmen asla bıkıp usanmadan insanları İslâm dinine çağırmışlardır[36]. Kur'ân'a göre Hz. Muhammed (A.S.), sadece Araplar'a yahudilere ve hıristiyanlara değil tüm *insanlara* elçi[37] olarak gönderilen alemlere bir rahmettir[38].

---

21 er-Rûm 30/25.
22 es-Saf 61/7.
23 el-Hadid 57/8.
24 en-Nahl 16/125.
25 Al-i İmran 3/23.
26 er-Ra'd 13/14.
27 Âl-i İmran 3/104.
28 el- Mü'min 40/41.
29 el-Enfâl 8/24.
30 Muhammed 47/35.
31 Çağrıcı, a.g.m., 16.
32 Kaf 50/45.
33 el- Feth 48/8.;el- Furkan 25/56;el-Ahzab 33/45-46.
34 Fatır 35/24.
35 İbrahim 14/4; en- Nahl 268/103; eş-Şuara 26/195; Fussilet 41/3, 44; er-Ra'd 13/37; Taha 20/113; ez-Zumer 39/28; eş Şura 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkaf 46/12.
36 Hud 11/25-110.
37 el-A'raf 7/158.
38 el-Enbiya 21/107.

Davet, İslâm'ın ilk yıllarından beri emredilmiştir: Ey örtüye bürünen! Kalk ve uyar![39]. Zaten Kur'ân'a göre Hz. Muhammed, tüm insanlara gönderilmiş bir peygamber olup[40] görevi, doğru yola çağırmaktır[41]. Davet, aynı zamanda peygambere uyan, ona inananların da bilerek yapmış oldukları bir görevdir[42]. Bir başka ifadeyle davet, müslümanların kaçınılmaz görevlerinden biridir. Bu yüzden Kur'ân, insanları hayra da'vet edecek, iyiliği emredip kötülükten sakındıracak özel bir grubun müslümanlar arasında bulunmasını emretmektedir[43].

Davetin metotları konusu bu noktada önemli bir sorundur. Kelâmcılara göre tartışma, davet metodu değil, bir savunma metodudur. Böyle düşünmelerinde Kur'ân-ı Kerim'deki *"Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel bir şekilde tartış"*[44], şeklindeki âyette davetin hikmet ve güzel öğütle yapılmasının emredilmesi ve davet usullerinin tartışma ile davet şeklinde birbirinden bağımsız iki yöntem olarak görülmesi mümkündür. Bu aynı zamanda dine yapılan davetin diyaloğun kendisi sayılmaması anlamına da gelecektir[45].

Yine bu âyet kapsamında dine davet edilecek insanların kimliği de tartışma konusu olmuştur. Bir kısım alimlere göre, davet edilecek insanlar arasında, gerçeği öğrenmek isteyen alimlerle anlayışlı ve olgun insanlar ilk sırayı alırlar. Çünkü bu insanlara kesin delillerle konuşmak gerekir. Dolayısıyla hikmet bu insanlar için en gerekli şeydir. Yine halkın çoğunluğu, üstün seviyede olmamakla birlikte temiz yaratılışlı insanlardan oluşabilir. Bunlara güzel öğütle hitap edilmelidir. Üçüncü sınıf insanlar ise mücadeleyi seven insanlardır ve bunlarla tartışma yapılması daha çok tavsiye olunabilir[46].

İslâm alimleri âyette geçen *"hikmet"* kelimesini mantık il-

39 el-Müddessir 1-3.
40 el-A'raf 7/158.
41 el- Mü'minun 23/73.
42 Yusuf 12/108.
43 Al-i İmran 3/104.
44 En- Nahl 16/125; Âl-i İmran 3/36
45 Yavuz, a.g.e., 114-115.
46 Saka, a.g.e., 95-96.

minin burhan delili, güzel öğütü hitabet ve cedeli ise önermeleri olan mantık cedeli olarak[47] veya delillere dayanarak akla ve düşünceye hitap etme şeklinde anlam vermektedir. Bütün peygamberler, hikmet ve ilimle donatılmışlardır[48]. İbn Kesir, hikmet kelimesini, kitap ve sünnet veya tek başına nübüvvet şeklinde tefsir etmektedir[49]. Bunun yanında hikmet, "sözün ve davranışın Allah'ın hükmü doğrultusunda olması, ilmin, amelin kendisi veya eşyanın mahiyetini kavramaya yarayan ince kavrayış"[50] veyahut *ilim ve akıl yoluyla gerçeğe ulaşma* anlamlarına da gelmektedir. Böylece müslümanlar, diyalog için yeni bir dinî kural araştırma veya bulma ihtiyacında değildirler. Çünkü hikmet gibi zengin bir bilgi temeline dayanan müslümanlar, Kur'ân-ı Kerim başta olmak üzere İslâm geleneğinin sahip olduğu kaynakları yeterince iyi değerlendirdikleri takdirde diyalog yaklaşımlarını daha açık ve doğru olarak ortaya koyabileceklerdir[51].

Âyette geçen *güzel öğüt* konusunda ise İslâm alimleri, avamdan bazılarının hikmet yerine güzel öğütten anlayanlar olabileceğini, zira öğütün ruhlara hitap edebilen bir hareket[52] olduğunu, güzel öğütün aynı zamanda insanların başına gelen felaketleri ve musibetleri hatırlatma şeklinde olabileceğini ileri sürerler[53].

Kur'ân-ı Kerim'de hıristiyanlar da davetin muhatapları arasındadırlar[54]. Böylece O, hıristiyanları dine davet hususunda oldukça titiz davrandığını göstermekte, hatta onları bizzat kendisine (Kur'ân'a)[55] ve Hz. Muhammed'e uyma-

47 Yavuz, a.g.e., 115.
48 Enbiya 21/79;en- Neml 15/3; Al-i İmran 3/48; el- Maide 5/110; Yusuf 12/22; Sad 38/20, Zuhruf 43/63.
49 İbn Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, trc. Bekir Karlığa- Bedriddin Çetiner, İstanbul 1985, c IX, 4592-4593.
50 Ali Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1998, 171.
51 Bekir Karlığa, "(Açılış Konuşması)", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 14-15.
52 Muhammed Ahmed el- Adevi, *Davetu'r-Resûl ilallahi Te'ala*, Mısır 1935, 19.
53 İbn Kesir, a.g.e, 4592.
54 el-Ankebût 29/46.
55 en- Nisa 4/47.

ya[56] hatta İslâm'a girmeye davet etmektedir[57]. Çünkü Hz. Muhammed, tüm insanlara yönelik son vahyi taşıyan son peygamber olup[58] sadece Araplara değil tüm insanlara gönderilmiştir[59]. Yine de Kur'ân'a göre öteki insanların daveti kabul etmeleri, Allah'ın onlara hakikati açıklamasıyla gerçekleşecektir[60]. Bu yüzden Kur'ân, bir kimsenin dini kabul etmesi için asla zorlanmaması gerektiğini emreder[61].

Dine *davetin cihad ile de yakın ilişkisi* bulunmaktadır. Cihad, güç ve gayret sarfetmek anlamına gelen "cehd" kökünden, dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve onu başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâmî tebliğ, nefse ve dış düşmana karşı Alllah yolunda mücadele etmek anlamlarına gelir[62]. Böylelikle dine çağırma işi, cihad'ın bir parçası olmaktadır. Bir başka deyişle cihad, daveti de içine alan bir görevdir. Cihadın malla, canla, el ve dille yapılan türleri vardır. tarih boyunca davet, bir anlamda savaş dışında kalan ve lisanla yapılan cihadın bir boyutu olarak anlaşılmıştır[63]. Böylece cihad, savaş anlamı[64] dışında ikna edici metodlar kullanılarak yapılan dine davetleri de kapsamaktadır[65].

Davet, hem ümmeti hem de fertleri ilgilendiren bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, müslümanların cemiyetle içiçe olmasını ve daha aktif ilişkiler kurmasını sağlayacaktır. Bu yüzden davet, sadece hıristiyan misyon anlayışı gibi Allah'ın mutlak kurtarıcı olarak bilinmesini sağlamak değil, aynı zamanda Allah'ın iradesine uymayı ve ona kul olmayı da göstermek demektir[66].

---

56 el-Maide 5/15, 19.
57 Âl-i İmran 3/20.
58 el- Ahzâb 33/40.
59 el- Enbiyâ 21/107.
60 el- Â'raf 7/43; er- Ra'd 13/31; el- Kasas 28/56.
61 el-Bakara 2/256, 272.
62 Ahmet Özel, "Cihad", *DİA*, VII, 527.
63 Saka, a.g.e., 42.
64 el- Furkan 25/52.
65 Saka, a.g.e., 42.
66 Siddiqui, a.g.e., 127.

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim ışığında davetin tabiatına baktığımızda;

a. Davet kesinlikle zorlayıcı olmamalıdır.[67] Ancak müslümanlar, inanmayanlara herkesin kendi imanından sorumlu olduğunu söyleyebilir[68], hatırlatabilir veya öğüt verebilirler. Böylece davet, muhatabın rızasına dayanmalıdır. Aslında tüm insanların tek bir Allah'a iman etmeye (mümin olmaya) ve evrendeki her şey gibi ona boyun eğmeye (müslüman olmaya) gönüllü olarak girmesini temin etmek gerekir.

Aslında Kur'ân-ı Kerim ötekilere böyle davranmakla öteki din mensuplarının ve kültürlerinin zaruri varlığını kabul ettiğini göstermek yoluyla, en insanî ve en mantıkî bir tavırla ötekilerin değerlerine yaklaştığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle İslâm, çoğulcu bir kültürel cemiyet yapısında herkesi kendi inancı ve kültürüyle başbaşa bırakmaktadır. Fakat bu yaklaşım, daveti pasifize edecek değildir; aksine o, sadece davetin bu zemin içinde yapılmasını emretmektedir[69].

İsmail Farukî bu anlamda davetin sadece bir şehadet süreci olması gerektiğini belirterek, böylece onun sadece ötekilere *dini anlatma* işini kapsamadığını, onların da *dinlenmesi* gerektiğini belirtir. Ona göre bu çift yönlü trafik ile müslüman kendisini daha iyi ifade edebilir ve ötekinin kanaatlerine kulak vererek onu ikna edebilir[70]. Zaten İslâm'ın ötekilere hoşgörülü davranan bir din olmasından dolayı tarih boyunca müslüman davet-

---

67 el Bakara 2/256.

68 el Kafirun 109/1-6.

69 Mehmet Aydın, "Diyalog Açısından İlahi Dinlerin Birbirlerine Yaklaşımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi- Tarih ve Ebebiyat Metinlerinde İslâmiyet ve Hıristiyanlık Arasında Saygı ve Hoşgörü Sempozyumu (15-18 Mayıs 2000)*, (Basılmamış Tebliğ), 9-10.

70 Isma'il R. Al- Faruqi, "Rights of Non- Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects", *Journal of Institue of Muslim Minority Affairs*, c. I, sy. 1 (Summer 1979), 95-97.

çiler de titizlikle tüm öteki insanlara böyle davranmışlar, sonuçta da farklı din, dil ve kültürlere mensup insanların müslüman olmaları kolaylaşmıştır[71].

b. Ötekiler davet ile ikna olmamışlarsa üzerlerine gidilmemelidir[72]. Bu yönüyle davet kesinlikle pskolojik bir beyin yıkama veya körü körüne inanmaya zorlama değildir[73].

c. Davet müslüman olmanın önemli bir gereğidir. Misyonun hıristiyanlar için kaçınılmaz bir görev olması gibi dine davet de o derece kesin bir görevdir. Davet, bir anlamda İslâm'ın ayrılmaz bir parçasıdır. Bir başka deyişle müslüman olmak, barışı tüm insanlara götürmek için davet etmeye devam eden kimse anlamına gelmektedir[74]. Davetin boyutları tüm insanları kapsayacak derecede geniştir. Böylece o, müslümanları da, öteki insanları da kucaklar.

d. Yine İslâm, Hıristiyanlık gibi mesih inancına sahip veya soteriolojik (kurtuluşa aşırı vurgu yapan ve Tanrı ile insan arasındaki aracıya dayanan) bir din değildir. Çünkü Kur'ân, ferdin kurtuluşunu mesihlik öğretisine dayandırmaz. Davet, bir iman ve hayat yolu olarak İslâm'a çağırmaktır. Bu çağrı hem Allah'a çağrıyı hem de topluma katılmaya çağrıyı kapsayacaktır. Böylece davet, öteki insanlar için sadece yeni veya tazelenmiş bir iman değil aynı zamanda yeni bir bakışla, yeni bir düzenle yaşamaya çağırmak anlamına gelecektir.

e. Kur'ân, hıristiyanları diyaloğa çağırırken şahitlik etmeyi (iman şehadetinde bulunmayı) merkeze yerleştirmektedir: *"Deki ey Ehl-i Kitap! Bizimle sizin aranızdaki ortak kelimeye gelin; sadece Allah'a kulluk edip O'na hiçbir şeyi ortak kılmayalım ve bazılarımız diğerlerini Allah'ın dışın-*

71 Çağrıcı, a.g.m., 18.
72 el- Maide 5/108; Al-i İmran 3/176-177.
73 Isma'il Al- Fraruqi,"On The Nature of Islamic Da'wah", *Christian Mission and Islamic Da'wah- Proceeding of the Chambesy Dialogue Consultation*, London 1982, 32-39.
74 Siddiqui, a..g.e., 70.

da Rabler edinmesin. Şâyet bundan yüz çevirirlerse (ey müslümanlar!) onlara deyin ki "şahit olun ki bizler müslümanız (Allah'a teslim olanlarız)"[75]. Bazı müslümanlar, bu âyete *diyalog âyeti (âyet'ül hivar)* adını vermektedirler[76].

Böylece bu âyet, davetin polemik üzerine değil hıristiyanlara tanıklık yapmaktan ibaret olduğunu göstermekte[77] ve iki din mensuplarını hatta Ehl-i Kitab'a dahil olan yahudileri de kapsayan bir diyalog süreci arzulamaktadır. Böylece Kur'ân burada bir trialog (üçlü toplantı) düzenleyecek kadar ilişki yelpazesini geniş tutmakta ve her üç tarafı da biraraya getiren yegane bağın "ortak söz" yani *Tanrı'ya kulluk* olduğunu öğretmektedir. Bu ayet aynı zamanda açık bir dille, diyaloğda inisiyatifin kesinlikle müslümanların elinde olmasını organizatörlük görevinin İslâm tarafında olmasını ("de ki"); yine öncelikle tarafları bir araya getirecek ortak noktaların belirlenmesinde müslümanlara aktif roller vererek onların pasif kalmamasını ("ortak kelimeye gelin"); daima olumlu ve müşterek noktaların değil aynı zamanda farklı noktaları, İslâm inancıyla çelişen tarafları (.... "tapmayalım", "şirk koşmayalım") açık bir dille gizli bir gündem edinmeden hıristiyan tarafa bildirmeyi; son olarak diyaloğun olumsuzlukla sonuçlanması halinde müslümanların sadece görevleri olan tebliği yapmalarını (..."eğer dönerlerse") sarih olarak ortaya koymakta ve müslümanlar için gerçek ve onurlu bir duruşla eşit şartlar altında sürecek olan diyalog işlemini anahatlarıyla ortaya koymaktadır.

Müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır, söz konusu *âyetin* Arap olan veya olmayan tüm insanlara yapılan *genel bir çağrı* olduğunu belirtir. Ona göre, İslâm'ın getirdiği hidâyet ve hürriyet mesajının ne kadar geniş, ne kadar açık ve kucaklayıcı olduğu bu âyetle öğretilmektedir. O, hak bir sözün nasıl birleştirici bir özellikte olduğunun burada gösterildiğini de ekler. Ona

75 Âl-i İmran 3/64.
76 Siddiqui, a.g.e., 126.
77 Muhammed Talbi, "Medine Mescidinde Dinlerarası Diyalog", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 142.

göre "Allah'tan başka kimseye tapınmayalım ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve bazımız bazımızı O'nun dışında rabler edinmeliyim" cümlesinde toplanan şey, vicdani bir ortak paydadır ve bundan başka insanlara hitap edebilecek ortak payda olamaz. Elmalılı'ya göre burada özgürlük ve eşitlik davasında bütün insanların problemlerinin çözümü, Tanrı'ya kul olmak şeklindeki bu anahtar cümledir. Yine ona göre bu âyet, Ehl-i Kitap dahil tüm insanlara, "Hakk'ın emri ve Allah rızası dairesinde tüm hareketlerimizi ölçelim ve birbirimizi rab, mevla, mutlak hükmedici tanımayalım, kimsenin hakkına tecavüz etmeyelim, Allah'ın verdiği emirlere itaat edelim" demektedir[78]. İbn Kesir ise ayette geçen ortak kelimenin "Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi eş koşmayalım" ibaresi olduğunu belirttikten sonra bu kelimenin aslında tüm peygamberlerin insanları çağırdığı şeyin kendisi olduğunu açıklamaktadır[79].

Çağdaş Dinler Tarihçi Ekrem Sarıkçıoğlu ise müslümanların Ehl-i Kitab'a yaklaşımında öne çıkan *ortak paydanın, İbrahim dini* olduğunu dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de bu ölçütün esas alınması istendiğinin altını çizer. Hatta ona göre ortak paydalar Hint ve Uzak doğu dinlerine doğru da genişletilebilir. Ona göre İbrahim dini ortak paydası, Allah inancı, ahiret inancı, peygamberlik inancı, melek inancı ve İbrahim peygamberin şahşi tavır ve davranışlarıdır. Sarıkçıoğlu'na göre müslümanların hıristiyanlarla diyaloğunda temel ahlak konuları açısından bir sorun yoktur. Problem inanç konuları ile bilhassa vahdaniyet konusundadır. Ancak ona göre Kur'ân-ı Kerim'in gelin ortak noktada birleşelim çağrısı kesinlikle bir pazarlık değildir. Aksine bu mesaj, bir tür seçenek sunmaktır[80].

78 Yazır, a.g.e., c. II, 387-388.

79 el-Enbiya21/25; İbn Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, trc. Bekir Karlığa-Bedriddin Çetiner, İstanbul 1984, 1275.

80 Ekrem Sarıkçıoğlu "İslâm Dışı Dinlere Kur'ân'ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçütü", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV: Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Ankara 2004, 35-39.

Davetin bu şekildeki açılımlarından sonra onun diyaloğla yakın ilişkisi de müslümanların bu yöndeki hedeflerini ortaya koyacaktır: *Diyalog, herşeyden önce davete giden, ona hazırlayan ve davet öncesinde ortaya çıkan bir ortam* olabilir. Müslümanlar, gittikçe artan oranda diyaloğu dine davette kullanmaya başlamışlardır. Çoğu müslüman, evanjelik hıristiyanlar gibi, bir takım çekinceleri olmakla birlikte dinlerarası diyaloğu, davetin ötekine kolayca ulaşmasında bir yol olarak görme niyetindedir. Böylece bazı bilim adamlarına göre müslümanlar, davetin metotları veya stratejileri açısından hıristiyan misyon teolojini taklit etme eğilimine girmiş görünmektedirler[81].

Günümüz Dinler Tarihi metodolojik yaklaşımlarından yeni mukayesecilik anlayışı, klasik yaklaşıma katkıda bulunarak dinlerde farklılık ve benzerliğin yanında ortak noktalara da vurgu yapmaktadır. Burada ortak payda, beşerî ortak paydalar olup ortak din duygusu esas alınmaktadır. Bu yaklaşıma göre dindar bile olsa insanın (homo sapiens'in) biyolojik şartları ve çok yönlü uygulamaları her yerde aynıdır[82]. Böylece bir anlayış açısından Kur'ân-ı Kerim'in Hıristiyanlara çağrısı ortak dinî duygulara yönelik olarak anlaşılabilir.

Dinlerarası diyalog, bu bağlamda *davet için hazırlık safhası* da olabilir. Müslümanlar, doğruluğuna inandıkları dinî kanaatleri aktarmadan önce hıristiyan tarafı öğrenmek ve ilk ağızdan onları dinleme fırsatı yakalayabilirler. Böylece diyalog süreciyle hıristiyanlara yönelik davet sürecinde müslümanlar, onların beklentilerine daha iyi hazırlanabilir veya kendilerini onlara daha iyi sunabilirler.

Yine diyalog, *davetin özüne ait bir parça veya onun değişmez bir metodu da olabilir.* Çağdaş İslâm düşünürü S. Hüseyin Nasr, diyaloğu böyle görmektedir. Ona göre müslümanlar, dinlerarası diyalog yardımıyla öteki insanları anlama seviye-

81 Zebiri, a.g.e., 28-29.

82 Dinler Tarihi'nde yeni mukayesecilik anlayışı için Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Problemler", *Dinler Tarihinde Metodoloji Problemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İSAV, İstanbul 25-26 Haziran 2004)*, (Basılmamış Tebliğ Metni), 19-21.

sine ulaşarak İslâm'ın bir bütün olarak dünyadaki rolünü anlamış ve öğretilerini yayma fırsatını yakalamış olurlar. Bu, aynı zamanda kendi mazilerinde tecrübe ettikleri ama günümüzde kaybetmiş göründükleri dinin evrensel boyutlarını yeniden elde etmeye yardım edebilecektir. Nasr'a göre günümüzde müslüman taraf, geleneğe en iyi bir şekilde yeniden geri dönebilirse, daveti başta Hıristiyanlık, Yahudilik olmak üzere öteki dinlere karşı siyasi bir tavırla düşmanca tavır almak olarak algılamayacaktır[83].

Davet, aynı zamanda müslümanların diyaloğa bakışı hakkında da önemli ipuçları verecektir. Allah'ın dinine davet için insanlara uygun ve doğal tüm metotlar müslümanlarca kullanılabilir. Müslümanlar için dinlerarası diyalog aynı zamanda, çoğulcu bir topluma dayalı bir konu olarak, dine davet edilecek öteki insanlar hakkında en etkili aynı zamanda en doğru ve en sağlıklı araştırma metotlarından biri olarak da algılanabilir[84].

Bazı müslümanlar ise *diyaloğu davetin bir başka* şekli olarak görme eğilimindedirler. Bu müslüman tarafına göre özellikle önceliği uzmanlar arasındaki diyaloğa vererek karşılıklı teolojik meselelerin müzakere edildiği bir diyalog sürecinde ötekileri hikmet ve öğütle dine davet etmek daha mümkündür. Yine onlara göre, bir kimse eğer dine davet edilecekse hatta hidâyete erecekse doğrudan diyalog sürecinde müslüman olması daha doğru ve daha sağlıklıdır. Çünkü artık hıristiyanlar da kaba bir misyonerlik anlayışıyla veya karşı tarafı zorla hıristiyanlaştırmanın fayda vermediğini görmüş ve sadece karşı tarafa iman şehadetini taşımanın daha uygun olacağı gerçeğine dönmüşlerdir. Zaten müslümanlar bunu "bize ancak tebliğ düşer" ifadesiyle anlatmaktadırlar[85]. Buradaki tebliğ, her türlü metodu meşru gören zorlayıcı bir metot değildir. Aksine tebliğ, baskı ve hileden uzak, bildirme, öğ-

83 Siddiqui, a.g.e, 155-159.
84 a.e., 58.
85 a.e., 75-78.

retme ve haber vermeye dayalı, iyilikle ve güzel öğütle anlatmayı ilke edinen bireysel bir hareket olup muhatabın zaaf noktalarını veya anlarını gözetmek gibi bir kötüye kullanım da içermez.

Yine Kur'ân-ı Kerim'deki davetin mahiyetini anlatan mezkur âyete[86] dayanan bazı müslümanlar, *dinlerarası diyaloğu dine da'vet ile özdeşleştirme* çabası içine girebilmektedirler. Onlar için Kur'ân-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in yaptığı davetin metodolojisi, dinlerarası diyaloğun işleyişine benzemektedir. Yine onlara göre davetteki "iyiliği (ma'ruf) emretme ve kötülük (münker)'ten sakındırma görevi", ancak diyalog sürecinde daha iyi verim alınabilecek bir iştir. Ma'rufu emretmek ve münkerden sakındırmak, zaten İslâm ümmeti içinde bir grubun yapması gereken görevdir. Bu topluluk, aynı zamanda hıristiyanlara karşı daha hassas davranan şuurlu müslümanlardan oluşması gereken bir grup olmak zorundadır. onlara göre zamanımızda böyle bir grubun diyalog kavramından yoksun olması veya böyle bir beşer ilişkisini gözardı etmesi kesinlikle düşünülemez[87]. Yine genel olarak müslümanlar, Kur'ân tarafından tüm insanların lehine olmak üzere devamlı iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak üzere seçilmiş hayırlı bir topluluk olarak tanıtılır[88]. "İnsanların yararına olmak" müslümanı ister istemez öteki insanlarla karşılaşmaya itmekte ve "ötekilerden soyutlanmamayı" öğretmektedir. Ötekilerle karşılaşacak ve onların lehine iş görecek bir müslümanın diyaloğa girmesi kaçınılmazdır.

Buna dayanarak hıristiyanların çoğunlukta olduğu Avrupa'nın çeşitli yerlerinde yaşayan müslümanlar, daveti diyalogla özdeş görme eğilimi taşırlar. Böyle düşünmelerinde onların ötekini incitmeden ikna yoluyla dine çağırma işinin diyalogla temelde örtüştüğünü görmeleri etkili olmuştur. Çünkü müslümanlar, hıristiyanların misyonerlik yaparken

86 en-Nahl 16/125.
87 Siddiqui, a.g.e., 75.
88 Âl-i İmran 3/110.

düştükleri hatalara düşmeme konusunda hassas davranmaktadırlar.[89]

Yine İslâm'ı seçen pek çok insan, iyi ilişkiler, güleryüzlülük ve insancıl ilişki kuran müslümanlar yoluyla hidâyete erdiklerini söylediklerinden, bu yönleriyle onlar müslümanları adeta diyaloğa iten canlı deliller olmaktadırlar. Çünkü tartışma veya polemiğe girme yoluyla ikna olarak İslâm'ı seçenler nispeten azınlıkta kalmıştır[90]. Mesela İngiltere gibi müslümanların oldukça yoğun olduğu Batı ülkelerinde müslüman olan insanların, bilhassa sufilerin sıcak ve manevî atmosferlerinden etkilenerek- tasavvuf yoluyla- hidâyete ermeleri[91] bu görüşü desteklemektedir.

Bütün bunlara ilave olarak diyaloğun farklı görüşler arasında en iyi bir şekilde anlamayı ortaya çıkaracağından *davetin bir parçası sayılması* gerektiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Onlara göre diyalog davetin yerine geçemez ama iki terim de çok yakın ilişkiler içindeki iki önemli kavramdır[92]. Mesela Hindistan'lı eğitimci ve yazar Khurshid Ahmad, bu görüşü savunanların başında gelmektedir. O, böyle düşünen bir müslümanın ötekiyle diyaloğa girmekten kaçınamayacağını ileri sürmektedir[93].

Kısa adı "Rabıta" olarak bilinen Müslüman Dünyası Birliği, daha eklektik bir tavırla dinlerarası diyaloğu hem davetin bir parçası hem de metodu olarak görmektedir. Bu kurumun önde gelen ismi Omar Naseef'e göre, müslümanlar diyaloğa girerek edindikleri yanlış imajları silebilir ve kendilerini öteki din mensuplarına daha doğru ve daha yakından anlatma fırsatını yakalamış olabilirler.Çünkü bir davetçi (*dai*), dinlerarası diyalog ile Allah'a davet etme işinde daha anlamlı, daha yapıcı ve olumlu cevaplar alınabileceğine inanacaktır. Çünkü

89 Zebiri, a.g.e., 29.
90 Talbi, a.g.m., 9-13.
91 Ali Köse, *Conversion to Islam-A Study of Native British Converts*, London 1996, 142.
92 Siddiqui, a.g.e., 75-76.
93 a.e, 128.

diyaloğun asıl amacı, karşı tarafın din değiştirmesi değildir. Aksine davet ise, öteki tarafın daha iyi bir hıristiyan olmasından ziyade müslüman olmasını yani değişmesini isteyecektir. Burada diyalog ile davet çatışıyor gözükmektedir. Ancak şu unutulmamalıdır ki bir müslümanın dinî davet gibi bir kaygısı veya hiç bir amacı olmadan ötekilerle diyaloğa girmesi de anlamsız olacaktır[94]. Bunun yanında müslümanlar, öteki insanlarla saygı ve karşılıklı yardımlaşma içinde olmak zorundadırlar. Bu birliktelik, hem davetin özü hem de dinlerarası diyaloğun karakteriyle mükemmel bir şekilde örtüşmektedir[95].

Bu açıdan bakıldığında diyalog, müslümanlar için dine davet kadar önemli bir vazife olacaktır. Diyalog, müslümanlar için Allah'ın yarattığı öteki kullarına ilahî kelamın ulaştırılması ve onlara imanın aktarılması fırsatını verecektir. Bunun yanında müslümanların dine davet ederken ötekilere karşı geleneksel reddiyeci metodu kullanmakta ısrarcı olmaları, lehlerine bir durum değildir[96]. Böylece davetçi bir müslümana düşen görev, ötekiyle karşılaşırken tavır açısından diyaloğun özelliklerine uygun hareket etmesi ve amaç olarak ise davetin teolojik hedeflerine bağlı kalmasıdır. Böylece müslüman bir davetçi, hem aynı anda diyalog katılımcısı olabilir hem de diyaloğdan faydalanarak davete sadık kalabilir.

Diyalog, *sözle veya fiille yapılan bir cihad türü* olarak da görülebilir. Çünkü dinî tebliğ yapmak cihad'ın kapsamındadır[97]. Zaten günümüz şartlarında cihad, artık sadece silahlı savaş anlamına gelmemekte; ekonomik, kültürel mücadeleleri de kapsamaktadır[98]. Aslında İslâm'a göre savaş, yani müslümanların ötekilerle karşılaşıp silahlı mücadeleye girmesi, cihadın yanlızca bir yönünü yansıtmakta ve olağanüstü du-

94 a.e., 75-76, 182
95 Abderrazzak Azirhi, " Necessity of Dialogue", *The Islamic Quarterly*, c. XXXX, 9.
96 a.e., 10.
97 Ahmet Özel, "Cihad", *DİA*, VII, 531.
98 Bekir Topaloğlu, " Cihad", *DİA*, VII, 531-533.

rumları ifade eden bir insanlar arası ilişkidir. Halbuki cihad, ister barış ister savaş durumlarında olsun insanları İslâm'a girmeye zorlamak için kullanılamaz. O, savaş anlamını sadece müslümanların zülüm ve şiddetten korunması anında başvuracağı bir yol olarak kazanacaktır[99].

Bu anlamda Hindistan'lı müslüman sosyolog Hasan Askari, diyaloğun insanın hem zihnen hem de kültürel ve psikolojik açıdan önyargılardan kurtulup ötekini daha yakından tanıma ve ilişkiye girmesine yardımcı olduğunu ve bu şekilde şahsî bir cihad boyutu olduğunu ileri sürmektedir. Böylece diyalog, müslümanın ötekileri de Allahın kulları olarak görmesini ve onlarla karşılaşıp kendini anlatmasını sağlayan bir vasıta olacaktır[100]. Zaten müslümanlar, dünya ile her gün artan oranda ilişki içine girmektedirler. Bu yüzden diyalog, hem gerekli hem de davet kadar önemlidir. Hatta denilebilir ki Kur'ân, tüm insanları kuşatan mesajı sebebiyle veya müslümanların bulundukları kültürel ve sosyal konumları icabı, öteki dinlerden daha çok böyle bir ilişki ihtiyacı hissetmektedir. Bunlara ilave olarak Kur'ân'ın Ehl-i Kitap dediği yahudi ve hıristiyanlarla hiç koparmadığı sıcak temas çağımızda da müslümanlar tarafından devam ettirilmelidir[101].

Kur'ân-ı Kerim'e göre hıristiyanlardan gelecek bir karşılaşma talebi sırasında müslümana düşen, İslâm'a davet etmek ve iman şehadetinde bulunmaktır: "Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki: "Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim." Ehl-i Kitap, ve ümmîlere de de ki: " Siz de Allah'a teslim oldunuz mu?" Şâyet teslim oldularsa elbetteki hidâyeti buldular demektir. Eğer yüz çevirirlerse sana düşen ancak *tebliğ* etmektir"[102]. Bu âyet, bazı müfessirlere gö-

99 Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim- Christian Conflicts", *The Muslim World*, c. LXXIX, 32.

100 Siddiqui, a.g.e., 120.

101 Muhammad Talbi, " Islam and Dialogue: Some Reflections on A Current Topic", *Islam and Modern Age*, (May 1978), 1-2.

102 Âl-i İmran 3/20.

re aynı zamanda Hz. Peygamber'in mesajının genişliğini de göstermektedir. Mesela İbn Kesir, bu âyeti tefsir ederken Ebu Hüreyre'den rivâyet edilen, "Hz. Peygamberi işittikten sonra ölen bir hıristiyanın veya yahudinin kesinlikle cehenneme gideceğini" ifade eden bir hadisi nakletmektedir[103].

Sonuçta davetin misyon kadar geniş boyutları olmasına rağmen, belki müslümanlarda ruhban sınıfı veya kilise gibi bir kurumun olmaması tarih boyunca yapılan davetlerin ferdî olmasına yol açmış bunun neticesinde özel misyonerlik kurumları ortaya çıkmamıştır denebilir. Ancak günümüzde değişik müslüman ülkelerinde İslâm'ı tanıtan, davetle uğraşan uzman kadroların yetişmesi için çalışan, birçok davet kurumları da ortaya çıkmaya başlamıştır[104]. Ancak bu kurumlar yeterli değildir; herşeyden önce müslümanlar, bölgesel veya ırkâ dayalı ideolojilerden uzak ve doğrudan İslâm'ın temel kaynaklarını esas alan, sistemli ve alabildiğine işlevsel olabilen bölgesel ve uluslararası nitelikte özgün davet kurumları kurmak zorundadırlar. Böylece bu kurumlar, davet, cihat, tebliğ gibi konulara dayalı olarak ümmet içindeki veya ümmetin öteki insanlarla alakalı problemlerini çözme konusunda müslüman diyalog kurumlarına veya katılımcılarına katkı sağlayabileceklerdir.

3. Tarihe Dayalı Sebepler

Müslümanlar için diyalog, bilhassa uzmanlar diyaloğu tarih boyunca meydana gelmiş olan yanlış anlaşılmaları, önyargıları giderecek güce sahip olabilir. Diyalog sürecinde müslümanlar, birlikte ortak geçmişe sahip oldukları hıristiyanlarla doğrudan karşılaşarak ilk elden ortak tarihi konuşmak, izah etmek, varsa yanlışlıkları kabul etmek ve yanlış imajları düzeltmek amacını güdebilirler[105].

103 İbn Kesir, a.g.e., İstanbul 1984, c. III, 1199-1200.
104 Çağrıcı, a.g.m., 18.
105 Zebiri, a.g.e., 38.

Ancak müslümanlar, tarihteki yanlışlıklar hususunda hıristiyanlarla aynı şeyleri düşünmezler. Bilhassa II. Vatikan Konsili dökümanı Nostra Aetate'nin *"tarihte yapılan yanlışlıkların unutulması"* çağrısı, müslümanlarca normal karşılanmayabilir. Çünkü müslümanlara göre yaşanmış ve miras olarak nesillere aktarılan tarih, müslüman kimliğin geçmişteki ifadesi olduğundan unutulmaması gerekir. Yine tarihin unutulması müslümanlar için, kimliğin kaybolması ve şanlı mirasın inkarı demektir. Zaten Kur'ân, sık sık müslümana geçmişteki ümmetlerin düştükleri hatalardan sakınmaları konusunda hatırlatmalarda bulunmaktadır. Bu yüzden müslümanlar diyaloğa girerek, hıristiyanlara karşı tarih boyunca nasıl hoşgörülü olduklarını, nasıl uzun bir beraberlik tecrübesine geçirdiklerini onlarla birlikte hatırlayabilirler[106].

4. Çoğulculuğa Bağlı Sebepler

Müslüman tarafı, gittikçe gelişen ve değişen bir dünyada diyaloğu, siyasi, kültürel, ekonomik ve sportif amaçlar için kullanabileceklerdir. Yine medeni bir dünyada kültürel alışverişi, bilgi ve teknoloji değiş tokuşunu hızlandıran bir araç olarak görebilir ve dinlerin ortak amaçı olan insanların barış ve huzur içinde birbirlerine dostça yaklaştıkları ve yardımlaştıkları bir ortam olarak kabul edebilirler. Müslümanlar, tüm iyinetleriyle bu çoğulcu bir bakış açısına sahiptirler ve aynı iyimser tavrı hıristiyanlardan da beklemekledirler[107].

Çağımızın çoğulcu ortamlarında bir müslümanın hıristiyanlarla karşılaşmaması veya karşılaşsa bile onu gözardı etmesi zaten düşünülemez[108]. Öyle ki müslümanlar, artık gü-

106 Siddiqui, 55; Alister E. McGrath, *A Passion for Truth* Leicester 1996, 218, Mehmet Nuri Yılmaz, "Takdim", *Diyalog Yazıları- Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, ed. Niyazi Öktem, İstanbul 2001, 13.

107 Abdurrahman Küçük, " Hıristiyanlıkta Misyon Anlayışı, Yeni Yaklaşımlar ve Dinlerarası Diyalog", *Dinler Tarihi Araştırmaları –III: Hıristiyanlık – Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 385.

108 Siddiqui, a.g.e., 119.

nümüzde evde, işte, okulda, işyerinde komşulukta ve marketlerde ya doğrudan ya da basın yayın televizyon, internet yoluyla hıristiyanlarla karı karşıya gelebilmektedirler. Bundan dolayı dinlerarası diyaloğdan kaçmak veya onu görmezlikten gelmek müslüman için fayda yerine zarar getirecektir. Çünkü gelecekteki dünya, farklı kültür ve din mensuplarının yanyana yaşadıkları bir dünya olacaktır[109].

Zaten müslüman taraf, gerek entellektüel gerekse teknolojik açıdan Hiristiyanların meydan okuması ile karşı karşıya olduğunu çoğu zaman hisseder. İlim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, hıristiyanların yaşadıkları bölgelerde daha fazla ilerlemektedir. Müslümanlar, maddî açıdan ilim ve teknoloji imkanlarını kullanarak, İslâm'ı öğrenen hatta öğreten hıristiyan kurumlarıyla karşılaşabilmekte hatta birlikte yaşadıkları hıristiyanların İslâm hakkındaki bilgilerinin ne derece sağlıklı olduğu onların ilgisini çekmektedir[110]. Böylece onlarla diyaloğa girerek çoğulcu ortamları paylaştıkları bu insanlara daha doğru müslüman imajı sunabilir veya önceki bilgileri düzeltme ve geliştirme imkanı bulabilirler.

Yine böyle bir ortama alışmak zorunda olan müslümanlar, hıristiyanlarla mevcut sosyo-kültürel problemleri veya birlikte yaşamaya engel ihtilafları körükleyen konuları tesbit edebilir, hatta çözümü mümkün olmayanları karşılıklı saygıya dayalı olarak anlamaya çalışabilirler[111]. Mesela müslümanlar, hıristiyanlarla dinlerarası bir diyaloğa girerek, manevî hayatı, ahlakî ve sosyal değerleri materyalizm ve ateizmin tehditlerine karşı koruma işini ortak bir gayretle üstlenmiş olabilirler[112]. Diyaloğunun temel amaçlarından biri de, insanların dinî, ahlakî problemleri de dahil pek çok problemlerine çözüm

109 Küçük, a.g.m., 42; Mehmet Aydın, " Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 209, 50.

110 Talbi, a.g.m., 41.

111 a.e., 40-41.

112 "Philippines- A New Islamo-Christian Group Called Silsilah", *Islamochristiana* sy. 11 (1985), 234.

bulmak olduğundan[113], mesela onlar, bilhassa insanların uyuşturucu ticareti, alkol bağımlığı, fuhuş ve ateizm ile mücadele konusunda öteki din mensuplarıyla işbirliğine girmek isterler[114]. Bunlara ilave olarak müslümanlar, hıristiyanlarla birlikte açlık, ırkçılık, çevre kirliliği, silahsızlanma, küreselleşmenin getirdiği problemler, farklı dinlere mensup aile bireylerinin problemleri, kadının ve çocuğun dinlerdeki veya toplumdaki yerleri gibi konuları ele alabilirler.

Diyaloğun din karşıtı akımlarla mücadele etmede katkısı da olacaktır. Müslüman taraf, modern bir dünyada imana yapılan saldırıları bir başka iman sahibi ile dayanışma içine girerek daha kolay aşabilir. Hıristiyanlar bile ancak öteki dinleri "yeniden keşfedip" onlarla dayanışma içine girdiğinde sekülerizmin tehdidinin boyutlarını daha çok iyi anlamıştı[115]. Bu bağlamda müslümanlar, çoğulcu bir ortamda insanlarla diyaloğu bozan değil onlarla daima diyaloğa girmeye istekli olan taraf olmak zorundadırlar[116]. Global barış ve huzurun tesisi, müslümanları da yakından ilgilendirmektedir[117].

Bilhassa Avrupa'da yaşayan başta Türkler olmak üzere tüm müslümanlar açısından da diyalog zarurîdir. Eğer yetkin ellerde ve samimi ve eşit şartlar altında yapıldığı taktirde böyle bir yakınlaşma iyi roller üstlenebilir; öyle ki müslümanların gittikçe kötü imajlar edindiği, terörist olarak algılanıp camilerinin ellerinden alınmak istendiği bir dönemde, iki taraf arasında meydana gelecek yakınlaşmalar, buralarda yaşayan müslümanlar hakkında oluşan olumsuzlukları kökünden kurutabilir[118].

---

113 Huseyin Atay, "Dialogue and Relations among Religions," *Bulletin*, (1997), XXII, 285; Philippines- A New Islamo- Christian Group Called Silsilah", *Islamochristiana* sy.11 (1985), 233-234.

114 Mehmet Nuri Yılmaz, "Takdim", *Diyalog Yazıları- Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, (Niyazi Öktem), İstanbul 2001, 14.

115 Siddiqui, a.g.e., 156.

116 Talbi, a.g.e., 6-11.

117 Nuri Yılmaz, a.g.e., 14.

118 Ali Rafet Özkan, "Diyalog Eşit Şartlarda Yetkin Eller Tarafından Yapılmalı" *Türk* Yurdu, Ocok 2005, sy. 209, 40.

IV.

Kur'ân-ı Kerim ve Hıristiyan Katılımcı İmajı

Müslümanların diyaloğa giren bir hıristiyan taraf hakkında sahip olduğu en önemli imajı büyük ölçüde Kur'ân-ı Kerim şekillendirecektir. Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanlar ve Hıristiyanlık hakkındaki yaklaşımında ise öncelikle Meryem oğlu İsa Mesih ve hıristiyanlar (Nasâra) hakkındaki âyetleri öne çıkmaktadır. Nitekim bir müslümanın İsa Mesih'e peygamber olarak inanması, hıristiyanların ilgisini çekmektedir. Ancak bilinmelidir ki müslümanların İsa Mesih hakkındaki inançları genel olarak Kur'ân-ı Kerim'e dayanmaktadır. İsa Mesih, hıristiyan tarafa göre merkezdeki şahsiyet olduğundan aynı zamanda müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki farklılıkların da odağında bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in Meryem oğlu İsa Mesih'den bahseden 93 âyeti ışığında onun portresini şöyle maddeleştirebiliriz;

a. Kur'ân, İsa Mesih'in öncelikle dayandığı İmran soyunu Adem, Nuh ve İbrahim soyu ile birlikte övmektedir[1]; Hz. Meryem, Yeni Ahit'te 19 kez geçerken, Kur'ân-ı Kerim'de 34

1 Âl-i İmran 3/33.

kez geçer ve XIX. sûre onun adını taşır[2]. Hatta Kur'ân Yeni Ahit'ten bir adım daha ileri giderek, Meryem'in babasının ismini İmran olarak verir[3].

Yine İsa Mesih ve Meryem'in Hz. Zekeriya ve onun oğlu Yahya ile bağı devamlı olarak vurgulanır[4]. Zekeriya kendisi yaşlı, karısı da kısır iken Yahya onlara bahşedilmişti[5]. İlerlemiş yaşına rağmen Zekeriya'ya Yahya'nın bahşedileceğinin müjdelenmesi, bir anlamda İsrailoğulları'nı İsa'nın mucizevî doğumuna "hazırlama safhası" sayılabilir. Bu ön bilgilerle Kur'ân, Yeni Ahit'in İsa'nın doğumuyla ilgili sahip olduğu bilgilerden daha fazlasına sahip görünmektedir. Çünkü Kur'ân, Yeni Ahit'in aksine Hz. İsa'nın annesi Meryem'in ve Hz. Yahya'nın dünyaya gelişlerini de anlatmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'e göre İsa Mesih, bakire Meryem'den doğmuş ve doğumu annesine önceden müjdelenmiştir[6]. Doğduğu andan itibaren Allah'ın selamı İsa'nın üzerindedir[7]. Şaşırtıcı bir şekilde İsa'nın doğumu Yeni Ahit'teki[8] gibi Kur'ân-ı Kerim'de de melek-Meryem diyaloğu şeklinde anlatılır; Meryem, ailesinden ayrılıp doğu tarafına çekilince ona, bir insan kılığında Ruh gönderilmiştir. Meryem, başına kötülük gelmemesi için yetiştirilmesindeki yegane kaynağa, "Rahman'a sığınmıştı". Ruh'un "Allah'ın elçisi olacak tertemiz bir oğlan müjdelemek için geldiğini" öğrendiğinde oldukça şaşırmış görünen Meryem, kendisine bir erkeğin dokunmadığını, ayrıca kötü bir kadın da olmadığını söyler. Ruh ise, "bunun Rab için çok kolay olduğunu ayrıca bu işin tüm insanlar için bir âyet ve Allah'tan bir rahmet olacağını" Meryem'e bildirir[9].

Böylece Kur'ân'da İsa'nın doğumu bir âyet (mucize) ola-

2 Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, Ankara 1996, 151.
3 Âl-i İmran 3/35.
4 Âl-i İmran 3/38; Meryem 19/2-34; el- Enbiya 21/89-91.
5 Âl-i İmran 3/40; Meryem 19/2-11.
6 Âl-i İmran 3/45-49.
7 Meryem 19/33.
8 Luka, 1/26-38.
9 Meryem 19/16-21.

rak isimlendirilir. İsa doğunca, annesiyle birlikte düz, sulak ve yüksek bir yerde barındırılır[10]. İzahı zor olan bu konu hakkında kendisiyle tartışmak isteyenlerle konuşmaması Meryem'den istenir[11]. Yine Kur'ân, İsa Mesih'in babasız dünyaya gelişini ona en yakın örnek olan Adem'in yaratılışıyla kıyaslamakta ve bu iki olağanüstü olayın Allah'ın kudreti için zor bir durum olmadığının altını çizmektedir[12].

Meryem çocuğu doğurup kavmine getirince, kavmi onu "kötü bir iş yaptığı için kınar".[13] Meryem, bu konuda karşısında verilen emir gereği sessiz kalır ve onun yerine İsa, "kendisinin Allah'ın kulu olduğunu, kendisine kitap verileceğini ve peygamber olacağını" söyler[14]. Böylece İsa'nın dünyaya gelişinden itibaren yahudilerle bir mücadele içine girdiği anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim, İsa'nın kavmi İsrailoğullarına tebliğe başladığını ve mucizelerle onları doğru yola davet ettiğini bildirmektedir[15].

b. Hz. İsa, Allah tarafından gönderilen peygamberlerden biri olup Allah'ın kelimesi[16] ve O'ndan bir Ruh[17] olarak doğrudan İsrailoğullarına gönderilmiştir[18]. Allah, ona yazı yazmayı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştir[19].

Kur'ân, İsa'nın Tevrat'ta haram kılınan mesela içyağı ve deve etinin helal kılınması gibi İsrailoğullarına "yeni şeyler" getirdiğini söyler[20]. Öyle ki daha sonra "onların (yahudilerin) küfrünü hissedince" İsa'nın kendisine uyanları onlardan ayrı tutmaya çalışmakta olduğunu görmekteyiz[21]. Bu-

10 el-Mü'minun 23/50.
11 Meryem 19/23-26.
12 Âl-i İmran 3/59.
13 Meryem 19/27.
14 Meryem 19/30.
15 Şaban Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerim'e göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 69.
16 en-Nisa 4/163; Âl-i İmran 3/84-85; el-Maide 5/75; el-Hadid 57/27.
17 en-Nisa 4/171-172.
18 es-Saf 61/6; Âl-i İmran 3/49.
19 Âl-i İmran 3/48.
20 Âl-i İmran 3/50.
21 Âl-i İmran 3/52.

nun yanında Kur'ân, resul olarak İsa'ya iman etmiş insanlardan da bahseder. Havariler, ona Allah yolunda yardımcılar ve "müslümanlar" olarak[22] ona indirilene iman ederken[23], inanmayan yahudiler ise ona hile yapmışlardır[24]. Hatta "İsrailoğullarından bir grup ona inanırken, bir grubu ona inanmamıştı"[25].

c. İsa, pek çok mucize göstermiştir; Allah bunları kendisine bir lütuf olarak bahşetmiştir. O, Kutsal Ruh ile desteklenmiş, beşikte ve olgunluk zamanlarında insanlarla konuşmuştur. Yine o, balçıktan kuş şekillendirip onları *Allah'ın izniyle* canlandırmış doğuştan körü, cüzzamlıyı iyileştirmiş, *Allah'ın izniyle* ölüleri diriltmiştir[26].

d. İsa'ya ilahlık nispet etmek küfürdür; "Allah, Meryem oğlu Mesih'dir" diyenler kâfir olmuşlardır. Allah, Mesih'i, annesini ve yeryüzündeki her şeyi helak etmek istese ona kimse mani olamaz[27]. Kur'ân-ı Kerim'de İsa, kendisinin Rab olmadığını[28], Allah'ın oğlu olmadığını[29] ikrar etmektedir. Allah'ın çocuğunun veya eşinin olması mümkün değildir. Çünkü O, herşeyin yaratıcısıdır[30]. Allah, üç tane değildir[31].

Günümüzde hıristiyanlar, Kur'ân'ı-Kerim'in aslında Mesih'in Tanrı tarafından oğul edinildiğini savunan adoptonist mezhebini tenkit ettiğini, Tanrı'dan gelen enkarnasyondan bahsetmediğini savunmaktadırlar[32]. Halbuki Kur'ân-ı Kerim, Allah ve İsa hakkında hıristiyanların ileri sürdükleri görüş ayrılıklarını da reddeden bir Tanrı bilgisine sahiptir; Allah tektir ve "ne çocuk sahibidir", ne de "çocuk ondan çıkar".

---

22 Âl-i İmran 3/52.
23 Âl-i İmran 3/53.
24 Âl-i İmran 3/54.
25 es-Saf 61/14.
26 Âl-i İmran 3/54-55; el-Maide 5/109-115; Âl-i İmran 5/46, 49; Meryem 19/27-34, 36.
27 el-Maide 5/17.
28 et-Tevbe 9/31.
29 en- Nisa 4/171.
30 el-En'am 6/101.
31 en- Nisa 4/171.
32 Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996, 12.

Ondan başka hiçbir varlık, Tanrı olamaz[33]. Zaten İsa Mesih, Allah'ın kulu olmaktan çekinmez[34].

e. İsa, öteki peygamberlerden hiç birine verilmemiş ünvanlara sahiptir; o, Allah'ın kelimesi ve ruhu'dur[35]. Kur'ân'ın İsa'ya verdiği, Allah'ın elçisi, Allah'ın kulu, kelimesi, ruhu gibi ünvanlar, onun sıradan biri olmadığını göstermektedir. İsa'nın şahsiyetine verilen övgüler, ilahlığı konusu hariç, hıristiyanlarınkiyle örtüşmektedir[36].

f. İsa, haça gerilip öldürülmemiş, ancak onlara öyle gösterilmiştir. Onun hakkında insanlar ihtilafa düşmüşlerdir. Onlar, kesin bilgiyle değil zan ile hareket etmektedirler. Allah, onu kendine yükseltmiştir. Kıyamette İsa, bu konuda aksini düşünenler aleyhinde şahitlikte bulunacaktır[37]. Kur'ân, burada İsa'nın haçta acı çekerek tüm insanların günahları için öldüğü şeklindeki hıristiyan fidye öğretisini kabul etmemektedir[38]. İsa'nın akibeti hususunda müslümanların çoğunluğu, onun haça gerilmediğini, öyle gösterildiğini veya yerine bir başkasının öldürüldüğünü, İsa'nın ise acı çekmeden Allah'ın katına çekildiğine inanmaktadırlar: "Hatırla ki Allah, İsa'ya şöyle demişti:" Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, yanıma yükselteceğim, seni o küfredenlerden temizleyeceğim ve sana tabi olanları kıyamete kadar küfredenlere üstün tutacağım"[39].

Müfessirlerden bazısının son âyette geçen "vefat ettirmek (tevaffa)" kelimesini, (ruhen ve cismen) uyku, (geçici olarak) gerçek ölüm, (yahudilerin zulümlerinden İsa Mesih'i korumak için) yerden yukarı canı kabz etmek, (İsa'yı şehvet ve arzulardan) temizleyip arıtmak olarak tefsir ettikleri ve İsa Mesih'in ölmediğine inandıkları belirtilmektedir. Yine onlardan

33 el- İhlâs 112/1-4.
34 en- Nisa 4/172.
35 en- Nisa 4/171-172.
36 Colin Chapman, a.g.e., 240.
37 en- Nisa 4/157-159.
38 a.e., 241.
39 Âl-i İmran 3/55.

bir kısmı ise "teveffa" kelimesine (İsa'yı kâfirlerden korumak için Allah tarafından gelen) mutlak ölüm, (her canlı gibi İsa'nın da) tabii ölümü anlamındadır. Onlara göre ölmediğini iddia etmek Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğüne terstir[40] Protestan teolog Kenneth Cragg ise bu ayetlerle Kur'ân'ın aslında İsa'nın haça gerilip ölmesini değil, yahudilerin onu haçta öldürdüklerini ve zafer kazandıkları iddiasını tenkit ettiğine inanmaktadır[41].

Çağdaş ilim adamı Hasan Hanefi'ye göre Kur'ân-ı Kerim, hıristiyanların inancındaki İsa ile "tarihsel İsa" arasında önemli farklılıkların olduğuna işaret etmektedir. Ona göre Kur'ân, Mesih'in haça gerilip ölmesini reddederken bu ayırıma dayanmaktadır. Hiç kimse onun ölümü hakkında kesin bilgiye sahip değildir; günümüz Kitab-ı Mukaddes metin tenkitçileri bile İsa'nın haça gerilmesi ve yeniden dirilmesi kıssasını tenkit etmektedirler[42]. Zaten Kur'ân, kendisinin sunduğu İsa portresinin asıl tarihte yaşayan İsa olduğunu, kendi söylediklerinin doğru olduğunu ve bu bilgilerin aksini düşünenlerin ise şüphe (batıl) içinde olduklarını bildirir[43].

Yine bazı Kur'ân âyetleri[44], İsa'nın son günlerde yeniden gelişine işaret eder gibi anlaşılmış; bilhassa hadislere dayanarak, bu âyetlerden onun hala Allah'ın katında canlı olduğuna ve bu dünyanın sonunda yeniden geri geleceğine inanılmıştır[45]. Ancak bu âyetlerin kesinlikle İsa'nın yeniden dünyaya geleceğine sarih bir şekilde işaret etmediğini, tamamen tevil olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır[46]. Çağdaş Kelamcılar ise söz konusu âyetlerin doğrudan İsa'nın ikinci gelişini

40 Mehmet Ünal, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nuzûlü Meselesi", *İslâmiyat*, III sy. 4, (2000), 137-138.
41 Kenneth Cragg, *Christianity in World Perspective*, London 1968, 117-42.
42 Hasan Hanfi, *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism ,Christianity and Islam*, Cairo 1977, 26-27.
43 Al-i İmran 3/60-61.
44 Mesela, ez-Zuhruf 43/61; en-Nisa 4/159.
45 et-Taberi, *Cami'ul- Beyan an Tev'ili Ayi'l -Kur'ân*, Mısır 1954, c. III, 2; Zebiri, a.g.e., 21; Mehmet Ünal, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nuzûlü Meselesi", *İslâmiyat*, III sy. 4, (2000), 142-143.
46 Ünal, a.g.m., 144.

bildirmediğini, bu konunun sadece âhad hadislerde geçtiğini bu duruma inanmamanın kişinin imanına zarar vermeyeceğini savunmaktadırlar[47].

g. Hz. İsa'ya, hem Tevrat ile hem de İncil öğretilmiştir; Kur'ân'ın İsa'ya kitap olarak verilen İncil'e bakışı da önemli bir meseledir. İnciller'in sayısının, İsa Mesih'ten sonra arttığı ve dört tanesinin hıristiyanlar tarafından "belirlenmiş" olduğu bilinen bir gerçektir. Kur'ân-ı Kerim, hıristiyanlarca mukaddes sayılan bu İnciller'den bahsetmez ve onların Allah'tan geldiğini kabul etmez. Aksine Kur'ân, Allah'ın İsa Mesih'e İncil olarak bir kitap verdiğini zikreder[48].

Kur'ân, hıristiyanlarla *bir ahit* yapıldığını kabul etmekle birlikte onlara öğüt olarak verilen hakikatten pay almayı *unuttuklarını* ve aralarına da bu yüzden kıyamete kadar sürecek *bir kin ve düşmanlığın sokulduğunu* söylemekte ve mezhepleraası ihtilafın sürebileciğini ima etmektedir[49]. Burada "öğüt olarak verilen ve hıristiyanlarca unutulmuş olan", rahatlıkla İncil olarak anlaşılabilir. Sonuçta Kur'ân, mesela "Matta'ya göre" veya "Luka'ya göre" şeklindeki İncilleri kabul etmemektedir. İsa'nın insanlara yaydığı mesajları arasında, kendisinden sonra bir peygamberin geleceği ve isminin de Ahmed olacağı "müjdesi de" vardır[50]. Böylece o, Allah'ın insanlara vahyinin kendisiyle birlikte sona ermediğini yani vahyin İncil'le bitmediğini anlatmaktaydı.

Neticede Kur'ân, İsa Mesih'e ve annesi Meryem'e olumlu yaklaşırken, asla onları tenkit etmez, onlara kusur isnat etmez. zaten hıristiyanlar'a göre, İsa Mesih ile ilgili Kur'ân'ın verdiğini nitelikler, onun uluhiyeti hariç, çoğu yerde hıristiyan mesih öğretisine (kristolojiye) uygundur[51]. Ancak müslümanlar, Kur'ân-ı Kerim'in tasvir ettiği İsa port-

47 Zeki Sarıtoprak, *İslâm İnancı Açısından Nüzûl-i İsâ Meselesi*, İzmir 1997, 144.
48 el-Maide 5/46.
49 el-Maide 5/14.
50 es-Saf 61/6.
51 Jose Pereria, " The Portrait of Christ in the Qur'an", *Encounter*, (October/November 1999), 4.

resi ile Yeni Ahit'in İsa portresi arasında kesin farklılıklar bulunduğuna inanmaktadırlar. Herşeyden önce müslümanlar için İsa, Hz. Muhammed vasıtasıyla "İslâmlaştırılmış" bir hıristiyan şahsiyet değil, aksine hıristiyanlar tarafından üzerine "Hıristiyanlık maskesi" geçirilmeye çalışılan bir İslâm peygamberidir[52].

Şu unutulmamalıdır ki her iki taraf için bilinen tek şey, İsa Mesih'in mucizevî doğumunun, mucizelerle geçen hayatının ve yine mucizevî olarak bu dünyadan gidişinin tabii olarak hem hıristiyan hem de müslüman gelenekleri içinde bile ihtilaflara yol açarken, aynı zamanda iki din mensupları arasındaki polemiğin başlıca konuları arasında olduğudur. Ancak iki taraf, bunun bilincinde olarak konuyu artık diyalog süreciyle ele almak ve karşılıklı olarak anlayışlarını düzeltmek veya geliştirmek zorundadır.

A. Kur'ân-ı Kerim'de Hıristiyanlar (Nasârâ)

Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanlara bakışını değerlendirmek gerçekten güçtür. Bilhassa Batı'lı yazarlar, Kur'ân'ın hıristiyanlara bakışını tarihsel bir süreç içinde değerlendirirler ve Hz. Muhammed ve ilk müslümanların gittikçe güçlenmelerine bağlı olarak siyasî veya askerî nedenlere dayalı gerginleşen bir tekamül içinde vucuda geldiğini iddia ederler[53].

Yine Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanlar hakkındaki görüşlerini ele alan bazı Batı'lı araştırmacılar ise, hıristiyanlardan bahseden âyetlerin Arabistan çevresindeki hıristiyan mezhepleri konu edindiğini ileri sürmektedirler[54]. Onlara göre Hz. Muhammed'in karşılaştığı Hıristiyanlık, teolojisi yoğrulmamış veya heretik, folklorik inançlar bütünüdür[55]. Ancak bu yüzeysel bakışlar bir yana, daha tutarlı ve nispeten tarafsız ince-

52 Zebiri, a.g.e., 59-64.
53 Atalay, a.g.e., 190.
54 Kuzgun, a.g.ın., 66.
55 Pereria, a.g.ın., 3.

lemelerle Kur'ân-ı Kerim'in aslında hıristiyanlar ve inançları hakkında, iddia edilenden daha fazla tarihî ve teolojik bilgilere sahip olduğu anlaşılacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanlara bakışının hep iki taraflı yani olumlu ve olumsuz bir mahiyette olması, hıristiyan tarafın dikkatinden kaçmamıştır. Yine onlar, Kur'ân'ın hiçbir zaman İsa Mesih'i eleştirmemesinin de farkındadır.

Yine "Hıristiyanlık" terimini kitabında ilk kullanan kişi, Antakya'lı Ignazio (ö. 117?) sayılır[56]. Kur'ân ise İsa'nın Mesih olduğunu sıkça tekrarlamasına rağmen[57] ona mensup olanlara "Mesihî" (hıristiyan/christian), öğretilerine Hıristiyanlık anlamında "Mesihiyye" diye isimler vermez. Aslında Kur'ân, bu terimleri kullanmamakla *İsa'nın Tanrı ve mutlak kurtarıcı oluşuna vurgu yapan temel hıristiyan öğretilerini* bilhassa kabul etmediğini açıkca göstermektedir.

Aslında *hıristiyan* terimi, İsa Mesih'in takipçilerine verilen Grekçe bir sıfat olup, İsa'nın bunu bildiği ve tasvip ettiğine dair bir bilgi yoktur. Ancak bu sıfat, Yeni Ahit'e göre İsa'dan sonra ilk defa "başkaları" tarafından Antakya'daki İsa taraftarlarına verilmiş bir isim olarak geçmektedir[58]. Yeni Ahit'e göre İlk devir hıristiyanları, kendilerine öğrenciler,[59] inananlar,[60] kardeşler[61] veya azizler[62] gibi isimler vermekteydiler. "Hıristiyan" terimi başlangıçta aşağılayıcı bir sıfat olarak başkaları tarafından sıkça kullanılırken sonraki yıllarda bizzat hıristiyanlar tarafından bir onur payesi olarak sayılmaya ve kullanılmaya başlamıştır[63]. Nitekim İnciller dışındaki Yeni Ahit metinleri bu terimi benimsemiş görünmektedirler[64].

---

56 F. König- J. Kremer, "Cristianesimo", *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. Hans Waldenfels, Milano 1993, 167.
57 Mesela, Âl-i İmran 45-60; en- Nisa 156; 159; 171.
58 Herbert Lockyer, "Christian", *N.I.B.D.*, 219.
59 Resullerin İşleri, 11/26.
60 Resullerin İşleri, 5/14.
61 Resullerin İşleri, 6/3.
62 Resullerin İşleri, 9/13.
63 Lockyer, a.g.m., 220.
64 Resullerin İşleri, 16/18, 23, 28; I. Petrus, 4/16.

Kur'ân-ı Kerim "hıristiyan"" terimi yerine onları ifade etmek için, "nasrâni/ nasâra" kelimelerini kullanmaktadır. Bu kelimeler, Kur'ân'da hıristiyanlardan bahseden 219 âyetin sadece 13'ünde çoğul halde "nasâra"[65], birinde ise tekil olarak "nasrâni" [66] şeklinde geçmektedir. Aslında nasrani ismini bizzat Kur'ân-ı Kerim vermez. "Biz nasrânileriz diyenler"[67] ibaresi, isimlendirmenin bizzat hıristiyanlar tarafından yapıldığını ve tasvip edildiğini göstermektedir.

Müslüman ilim adamları, Kur'ân'da hıristiyan kelimesini karşılayan nasrani teriminin menşei üzerinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

1). Nasrâni/nasâra kelimelerinin Arapça "na-sa-ra" (yardım etti) fiilinden geldiğini söyleyenler bulunmaktadır[68]. Mesela Zemahşerî'ye göre, bu isimlendirme Kur'ân-ı Kerim'deki İsa'ya dayanır; çünkü o, havarilerine: "Allah yolunda kimler benim yardımcılarımdır?" diye sormuş; havarileri de: "biz Allah'ın yardımcılarıyız demişlerdi[69]. Zaten Yeni Ahit, İsa'ya tabi olanların da kendi aralarında birbirlerine "yardımcılar" ismini vermelerine yabancı değildir[70].

2). Bir isim olarak İsa'nın doğmuş olduğu Nasıra şehrine izafeten "Nasıra'lılar" anlamındadır[71]. Böylelikle kelimeye coğrafik bir anlam verilmiş olunmaktadır[72]. Zaten bazı ilim adamları Yeni Ahit'te İsa'ya nisbet edilen "Nazoran" sıfatının[73] doğrudan doğduğu yer olan Nazereth'e işaret ettiğini, dolayısıyla "Nasıra'lı İsa" demek olduğunu ileri sürmekte-

65 Bakara 2/62, 111, 113, 120, 135, 140; el-Maide 5/14, 18, 51, 69, 82; et- Tevbe 9/30.
66 Âl-i İmran 3/67.
67 el-Maide 5/14, 82.
68 Fatih Kesler, *Kur'ân'da Yahudiler ve Hıristiyanlar (Kur'ân'da Ehl-i Kitap)*, Ankara 1993, 44.
69 Âl-i İmran 2/ 52; ez-Zemahşeri, a.g.e., c. I, 285.
70 I. Romalılara, 16/3, 9.
71 et-Taberî, a.g.e., c. II, 144-145; er-Razî, a.g.e., c. III, 105; el- Kurtubî, a.g.e., c. I, 434.
72 Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians- An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, 126.
73 Matta 2/23; Yuhanna 19/19.

dirler[74]. Ancak hıristiyan çevrelerde "Nasıra'lı" sıfatının genişletilerek İsa'dan başkası veya onun taraflarları için de kullanıldığı kaydı görülmemektedir[75].

3). Yine günümüzde Nasâra kelimesinin yahudi cemaati içinde bir heretik veya heredoks Nasuralar (nasoraiou) veya Nazırî'ler adlı bir harekete verilen isim olduğunu söyleyenler vardır. Onlar, bu iki ismin de aynı akımın değişik söylenişleri olduğunu iddia etmektedirler. Mesela onlara göre Hz. Yahya, bir Nazirî'dir. Sonuçta burada İsa ve taraftarları, yahudiler tarafından kendilerinden önce var olan Nasuralar'la ilişkilendirilmektedirler. Bu terim Arap yarımadasındaki hıristiyanları isimlendirmek için böyle kullanılmış olabilir[76]. Yeni Ahit'te de Nasraniler ismi yahudilerin ağzından aktarılmaktadır. Yahudiler, Pavlus'u valiye şikâyet ederken onu "*Nasraniler fırkasının başı*" olarak ihbar etmekteydiler[77]. Ancak "Nasıra'lı" terimiyle "Nazareth" kenti mi yoksa "Nasıralı'lar diye bir dinî grup mu kastedilmektedir, bu fazla açık değildir.

Hıristiyan geleneği içinde mesela antik dönemin ünlü kilise babası Tertullianus (160?-225?), "Nasıralılar" ismini yahudilerin verdiğinden emindir. Epiphanius ise, bu terimin hıristiyanlara verilen ilk isim olduğunu iddia eder[78]. Yine yahudi geleneği, ilk hıristiyanları (yani yahudi-hıristiyanları) "heretik" (birket ha-minim) saymakta ve onlara "notzrim" ismini vermekteydi[79].

Aslında Kur'ân, hıristiyanlar için "nasâra" terimini kullanmakla İsa Mesih ile "kendilerine hıristiyanlar" diyen zümre arasında ciddi bir irtibat kopukluğu olduğunu da ima etmektedir. Çünkü Kur'ân sıksık Medine'li yahudilerle Musa devrindeki İsrailoğullarını özdeşleştirmektedir. Halbuki o,

---

74 Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun 1998, 91-92.
75 Lockyer, "Nazarene", *N.I.B.D.*, 747-748.
76 Gündüz, a.g.e., 83-99.
77 Resullerin İşleri, 24/1-7.
78 Robert Mackintosh, "Christians (Names applies to)", *E.R.E.*, III, 574.
79 F.E. Petruss, *Children of Abraham Judaism/Christianity/Islam*, Princeton 1982, 25, 50.

aynı özdeşleştirmeyi İsa'nın kendi zamanındaki inananlarıyla Hz. Peygamber devrindeki hıristiyanlar (nasâra) arasında yapmamaktadır.

4). Yine Batılı ilim adamlarının, Kur'ân-ı Kerim'de *"rum"* terimiyle Batı hıristiyanları kastedilmesi gibi[80] nasâra terimiyle de Doğu kiliseleri'ne işaret edildiğini, hatta bu kelimenin Süryanice "nasraya" ve "nasranaya" kelimelerinden alıntı olduğunu söyledikleri belirtilmektedir[81].

Nasrani teriminden başka Kur'ân-ı Kerim'de hıristiyanlar, aynı zamanda *Ehl-i Kitap* kapsamında değerlendirilmektedir. Bu kelime isim tamlaması olup "Ehl", aile efradı, ahali, ehil kişi, dost gibi anlamlara gelirken, "Kitap" kelimesi ise yazı, mektup, sahife, kitap, hüküm, yazgı, karar, anlamlarını ihtiva eder. Bunun yanında "kitap" teriminin İslâm öncesinde vahiy anlamında kullanıldığı iddia edilmektedir[82].

İslâm Hukukçuları, Ehl-i Kitab'ın kapsamı hakkında farklı görüşlere sahiptirler; genel olarak Kur'ân'ın Ehl-i Kitap diye hitap ettiği kimselerin "hükmü kaldırılmış (mensuh) bir dine ve kitaba inananlar, bir peygambere inanan insanlar, yahudiler, hıristiyanlar, mecusiler oldukları" kabul edilmiştir. Ancak bu tanımlardan "ilahi kitaba sahip olanlar" veya "bir peygambere inananlar" şeklindeki bir kullanım, müslümanları da içine alacağından Ehl-i Kitap terimine uymamaktadır[83]. İmam Şehristani ise, mecusileri ve sabiileri de "Ehl-i Kitab'a benzeyenler"olarak tasnife dahil etmektedir[84].

Cahiliyye Arapları, Ehl-i Kitap kelimesiyle müşrik araplar haricinde Hicaz bölgesinde yaşayan yahudi ve hıristiyanları, yani "yabancı dinler zümresini" kastettikleri anlaşıl-

80 er-Rum 30/2.
81 Gündüz, a.g.e., 81-82.
82 Duran Terzi, *Ehl-i Kitabın Hukukî Statüsünün Mahiyeti ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 4.
83 a.e., 14.
84 Muhammed b. Abbdülmelik b. Ahmed eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır 1947, I, 47-48.

maktadır[85]. Kur'ân-ı Kerim zaten müşriklerin "kitabın onlardan önce iki taifeye indirildiğine inandıklarını" söylemektedir[86]. Sonuçta Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanları Ehl-i Kitap şemsiyesi altına alması ve onlara hitap etmesi, onların kitaplarının varlığını itiraf, onları taltif, ve onların bazı hakikatler taşıyabileceklerini ima etmek anlamına gelecektir[87].

Katolik teolog G. Basetti-Sani, Ehl-i Kitap teriminin sanıldığı gibi yahudiler ve hıristiyanların tamamına işaret etmediğini; aksine Hz. Peygamber'in tartıştığı teologlardan oluşan özel bir zümreye, yani kutsal kitap yorumcularına, mesela yahudilerin Soferim'ine işaret ettiğini iddia ederek terimin kapsamını daraltmaktadır. Ona göre Kur'ân'da Ehl-i Kitap'tan bahseden tüm âyetler, hem yahudileri hem de hıristiyanları muhatap alan bir genişlikte değildir[88].

Ehl-i Kitab'a atfen Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan ve hıristiyanları da kapsadığına inanılan bir diğer isim de *Ehl-i Zikr* (öğüt sahipleri) ifadesidir[89]. Kur'ân, müslümanlardan bilmedikleri konularda daha önce vahiy tecrübesi geçirmiş olan Ehl-i Zikr'e sormalarını istemektedir[90].

Kur'ân'da hıristiyanlara verilen bir diğer önemli isimlendirme de *Ehl-i İncil*'dir. Kur'ân, onlara Allah'ın bu kitapta kendilerine indirdiğiyle hükmetmelerini ister ve Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenleri fasık olarak nitelendirir[91]. Ancak Kur'ân, "biz hıristiyanlarız" diyenlerle bir ahit yaptığını kabul etmekle birlikte[92] hıristiyanların Yeni Ahit diye nitelendirdikleri ve inandıkları kutsal kitaplar külliyatını kabul etmez.

---

85 Terzi, a.g.e., 37.
86 el-En'am 6/156.
87 Muhammed Muhammed el- Medenî, "*Mevkıfu'l İslam min Ehli'l-Kitab*", Mecelletu'l- Ezher, c. XXIII, sy. 9 (1952), 24.
88 Giulio Basseti-Sani, *The Koran in the Light of Christ- Islam in the Plan of History of Salvation*, Illinois 1977, 123.
89 Kesler, a.g.e., 66.
90 el-Enbiya 21/7.
91 el-Maide 5/47.
92 el-Maide 5/14.

Katolik teolog Basetti-Sani, Kur'ân-ı Kerim'in Ehl-i İncil terimi ile tüm hıristiyanları değil, tıpkı sadece hadis ilmiyle uğraşan sınırlı bir zümreyi içine alan Ehl-i Hadis terimi gibi, sadece Hz. Muhammed (A.S.)'in tartıştığı hıristiyanların önde gelen zümresini kastettiğini savunmaktadır[93].

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanlara verdiği isimler, onların yabancısı olmadığı adlandırmalar olup kesinlikle aşağılayıcı veya yanlış kullanılan cinsten değildir. Aksine bu terimlerden bazıları, aynı zamanda hem Yeni Ahit döneminin hem de sonraki dönemlerin hatıralarını taşımakta ve hıristiyanları memnun etmektedir.

Kur'ân, Hıristiyanlığın temelleri sayılan, İsa Mesih, Meryem,Havariler, Kutsal Ruh, Havarisel Dönem gibi konularda derin tarihsel fenomenolojik veriler sunarak tarafsız ve objektif bir şekilde müslümana teolojik bir bakış açısı sağladıktan sonra sonraki dönem hıristiyan geleneği konusunda da müslümanlar için çok önemli kaynak olduğunu gösterecektir. Kur'ân'ın hıristiyanlara bakışı olumlu ve olumsuz olmak üzere çift yönlü olup müslümanın insan olarak objektif dindar olarak nisbi davranmasını kolaylaştırıcı ana veriler sunmaktadır;

1. Hıristiyanlardan Olumlu Yönde Bahseden Âyetler

Kur'ân bağlamında hıristiyanlar, yahudilere nispeten daha olumlu tavra sahiptirler. Zaten onlar hakkında olumlu âyetlerin bulunması, genel olarak müslüman-hıristiyan ilişkilerine özel olarak ise iki din mensupları arasındaki diyaloğa yapıcı yönde katkı sağlamaktadır. Zaten bazı diyalog toplantıları, ya olumsuz referansları paranteze almakta veya onları uzmanlar diyaloğunda çözülmesi gereken problemler olarak görme eğilimine girmektedir[94].

93 Basseti-Sani, a.g.e., 123.
94 McAuliffe, a.g.e., 237.

Kur'ân-ı Kerim'e göre, *müslümanlara (inananlara) şefkat (mevedde) bakımından en yakın olarak "biz hıristiyanlarız (nasâra)" diyenlerdir.* Bunun sebebini, içlerindeki ruhbanların bulunmasına ve onların büyüklük taslamamalarına bağlamaktadır[95]. Nesefî, hıristiyanlardaki bu şefkatin sebebini araştırırken, ruhban sınıfındaki tevazunun sıradan hıristiyanlara yansımış olabileceği sonucuna varmaktadır[96]. İbn Kesir ise âyette geçen hıristiyanların Habeşistan'dan Medine'ye gelen, aralarında keşiş ve rahiplerin de bulunduğu bir heyet olduğunu söyler. O, hıristiyanların müslümanlara ve İslâm'a bu olumlu tavrı gösterebileceklerini, bunun da kalplerindeki duygulardan ileri geldiğini; zira onların kitabında "sağ yanağına bir tokat atana, sol yanağı çevir"[97] diye yazdığını, hatta dinlerinde de savaşın meşru olmadığını[98] anlatmaktadır[99].

Yine *Allah'a ve ahirete inanan, salih amel işleyen hıristiyanlar, "Rablerinden" mükafat görecekler, asla hüzün ve korku yaşamayacaklardır*[100]. İbn Kesir'e göre bu âyetin kapsamı, geçmiş milletlerden iyi davrananlara şamil olup onlardan itaat eden kimselere Allah mükafat verecektir; ancak ona göre sadece Hz. Muhammed'e tabi olanlara ebedi saadet vardır. Böylece, Hz. Muhammed' gelene kadar Musa veya İsa'ya tabi olmaları makbul idi, ama artık Hz. Peygamber'e tabi olmayanlar helak olacaklardır. O yüzden hıristiyanlar, yanlızca Hz. Muhammed'in peygamberliğine uydukları takdirde kurtuluşa ereceklerdir[101]. Zaten Kur'ân-ı Kerim'e göre eğer Ehli kitap iman edip Allah'tan korksalar, Allah da onların günahlarını örtüp cennetine koyardı ve böylece onların kurtulmaları gerçeklebilirdi[102]. Böyle bir iman durumunda onlar, zaten ilahi

95 el-Maide 5/82.
96 en- Nesefî, *Tesfirü'n-Nesefî*, İstanbul 1984, c., I-II, 697.
97 Matta 5/39; Luka, 6/29.
98 Luka, 6/27.
99 İbn Kesir, a.g.e., V, 2436-2437.
100 el- Bakara 2/62; el-Maide 5/69.
101 İbn Kesir, a.g.e., II. 364.
102 el-Maide 5/65.

emirleri yerine getirmiş ve Hz. Peygamber'e iman etmiş olacaklardı[103].

Ehl-i Kitap'tan bazısı, Allah'a, ve Kur'ân'a kendilerine indirilen kadar gönülden inanır. Onlar, az bir para karşlığında Allah'ın âyetlerini satmazlar, Allah da onlara mükafaat verecektir[104]. Bu âyetin Habeş'li Necaşi için cenaze namazı kılan Hz. Peygamberin bu davranışını çekemeyen münafıklara cevap olarak nazil olduğunu söyleyen alimler vardır[105].

Kur'ân-ı Kerim'de ruhbanlar konusunda da oldukça olumlu yaklaşım gözlerden kaçmaz; "Arkalarından Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona İncil'i verdik. Kendisine uyanların kalplerine bir şefkat ve merhamet ihsan ettik. Bir de ruhbanlık icat ettiler ki, biz onu, üzerlerine farz kılmamıştık. Ancak Allah'ın rızasını aramak için yaptılar, sonra da gereği gibi riâyet edemediler. Biz de içlerinden iman etmiş olanlara mükâfat verdik. Çokları ise yoldan çıkmış fasıklardır"[106]. İbn Kesir, burada kalplerine şefkat ve merhamet ihsan edilenlerin bütün hıristiyanlar olarak anlaşılmamasını, bunların sadece Hz. İsa'ya iman eden havarileri kapsadığını belirtir[107]. Elmalılı M. Hamdi Yazır ise ruhbanlığın oluşumuna tarihsel olarak yaklaşmaktadır: O, İsa'dan sonra zalimlerle yapılan savaşlarda iman edenlerin ağır kayıplar verdiğini, kaçıp kurtulabilenlerin ise dağlardaki mağaralara sığınıp kendilerini samimi bir şekilde ibadete verdiklerini böylece ruhbanlığın ortaya çıktığını belirtir[108].

Yine hıristiyanların arasındaki "iyi insanlar" ve onların "iyilikleri" inkar edilmez[109] Kur'ân-ı Kerim böylece hıristiyanları *toptan reddetmez.*; *"onların hepsi bir değildir. Kitap ehli içinde geceleyin ayakta durup Allah'ın âyetlerini okuyarak secdeye*

103 Hamdi Yazır, a.g.e., III, 282.
104 Âl-i İmran 3/199.
105 Hamdi Yazır, ag.e., II, 489-490.
106 el-Hadid 57/27.
107 İbn Kesir, a.g.e., XIV, 7759.
108 Hamdi Yazır, a.g.e., VII, 443.
109 el-Hadid 57/27.

kapanan bir topluluk da vardır. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanır, iyiliği emreder, kötülükten men ederler; hayır işlerine koşuşurlar. İşte onlar iyilerdendir"[110]. Bu âyetin Habeşli, Necranlı ve Rumlardan oluşan bir grup hıristiyan hakkında indiğine dair rivâyet bulunmaktadır[111]. İbn Kesir'e göre bu âyet tescil etmiştir ki kınanan Ehl-i Kitap mensupları olduğu gibi aralarında iman eden, Allah'ın emrini yerine getiren, Hz. Peygamber'e uyan ve doğru olanlar da bulunmaktadır[112].

Yine onların çoğu kötü işler yapsa da *aralarındaki mutedil* (muktasid) *bir zümre* de reddedilmez[113]. Elmalılı Hamdi Yazır, âyette geçen (muktasid) kelimesine "ölçülü olan" anlamı vermektedir[114]. Zaten Ehl-i Kitap içinden bir zümreye yükler dolusu emanet bırakılsa onu tam olarak geri öderler[115]. Bu insanlar, kendi dinleri içinde adaletli, doğru olan kimseler olup Hz. Peygamber'e iman etmeseler de inat ve kızgınlığı bulunmayan, ölçülü, tarafsız olan insanlardır[116].

Hıristiyanlardan Allah'a ve ahirete iman edip salih amel işleyenler, müminler gibi korku duymayacak hüzünlenmeyeceklerdir[117]. Yine Ehl-i Kitab'ın içinde Hz. Muhammed'e indirilenlere sevinen bir grup insan da inkar edilmez[118]. İlk dönem siret yazarı İbn İshak, bu âyetin Cafer b. Ebi Talib ile birlikte Medine'ye gelen bir grup Habeşistan'lı hıristiyanın iman edip İslâm'a girdikten sonra Kur'ân-ı Kerim'i dinlemeleri ve duygulanıp ağlamaları üzerine nazil olduğunu naklet-mektedir[119].

---

110 Âl-i İmran 3/113-114.
111 İbn Teymiyye, *Cevabu's-Sahih li Men Beddele Dine'l- Mesih*, Mısır 1963, I, 264; Hamdi Yazır, a.g.e., II, 411.
112 İbn Kesir, a.g.e, IV, 1346.
113 el-Maide 5/66.
114 Hamdi Yazır, a.g.e., III, 283.
115 Al-i İmran 3/75.
116 Hamdi Yazır, a.g.e., 284.
117 el-Maide 5/69.
118 er-Ra'd 13/36.
119 İbn İshak, *es-Sire*, neş. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, 199-200.

2. Hıristiyanlardan Olumsuz Yönde Bahseden Âyetler

Kur'ân-ı Kerim, Hıristiyanlığın üzerine bina edildiği temel öğreti olarak *İsa'nın Tanrı (veya Tanrı oğlu) oluşuna kesinlikle* karşı çıkmaktadır: hıristiyanlar, "*Rahman*[120] çocuk edindi"[121], "Allah, İsa Mesih'dir" diyerek[122] ve "Allah, üçün üçünsüdür" demekle kâfir olmuşlardır[123]. Bunlar, gökleri çatlatacak, yerleri yaracak ve dağları yıkacak derecede çirkin şey[124] ve onların ağızlarında geveledikleri sözden başka bir şey değildir[125]. Aksine Kur'ân-ı Kerim'de İsa'nın tam insan oluşuna vurgu vardır: Allah, İsa'yı, annesini ve yeryüzünde bulunanları öldürmek istese Allah'a karşı kimin elinden bir şey gelecektir[126]. Müfessirlere göre bu âyet ile Allah, doğan ve ölen birinin kesinlikle ilah olamayacağını haber vermektedir[127]. Müfessirlerden İbn Kesir, bütün bunlardan sonra tüm hıristiyan mezheplerinin kâfir olduğu sonucuna varır[128].

Aslında Kur'ân-ı Kerim'de Allah, Hz. İsa'ya kendisini Tanrı edinmelerini insanlara emredip emretmediğini bizzat sormakta ve karşılığında İsa ise böyle bir şey emretmediğini ikrar etmektedir[129]. Bu göstermektedir ki İsa, tevhit inancından başka bir inanç getirmemiş ve hıristiyanların İsa hakkındaki inançları, sonradan bu dine ilave edilmiştir[130].

---

120 Burada "Rahman" kelimesinin kullanılması, "oğlun gönderilmesini Tanrı'nın şefkatine bağlayan" öğretiye atıf olarak anlaşılabilir;"*Tanrı'nın sevgisi* bizde şununla izhar olundu; Onun vasıtasıyla yaşayalım diye *Tanrı biricik oğlunu* dünyaya gönderdi" (I. Yuhanna, 4/8); ayrıca, Yuhanna, 3/16.

121 el- Bakara 2/116; Meryem 19/88.

122 el- Maide 5/72

123 el- Maide 5/73.

124 Meryem 19/89-91

125 et-Tevbe 9/30.

126 el- Maide 5/17.

127 el-Kadı Nasuruddin el-Beydavî, *Envarü't Tenzil ve Esrarü't Te'vil*, Mısır 1968, c. I, 268.

128 İbn Kesir, a.g.e., V, 2426.

129 el-Maide 5/116-117.

130 Bekir Karlığa, *Kur'ân-ı Kerim'e Giriş (Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri- İbn Kesir)*, İstanbul 1983, I, 62.

Hıristiyanların öteki bazı inançları da tenkit edilir: *Onlar, İsa'yı ve rahiplerini Allah'ın dışında rabler edinmişlerdir.* Halbuki onlar, tek bir ilaha tapmaları konusunda emrolunmuşlardı.[131] Onların din adamlarını rab edinmeleri, rahiblerin bir şeyi helal veya haram kılmalarından ileri gelmektedir[132].

Kur'ân-ı Kerim'e göre yine rahiplerin çoğu, insanların mallarını haksız yere yerler ve insanları Allah'ın yolundan çevirirler. Kıyamette topladıkları servetleri cehennem ateşinde kızdırılacak ve onların alınları, yanları ve sırtları dağlanacaktır[133]. Onlar meşru olmayanlarla halkın mallarını, paralarını alıyor, hakları olmadığı halde onlardan yararlanıyor, servet yığıyorlar. Üstelik onlar insanları doğru dinden çevirmeye çalışmaktadırlar[134].

Hıristiyanlar, dinlerinde aşırıya gitmektedirler, oysa Allah hakkında doğru konuşmalıydılar[135]. Onların aşırı gitmeleri Allah'ın gönderdiği bir peygamberi nübüvvet makamından ilah makamına çıkarmalarından ve bu konuda sapıklığa düşmüş önderleri takip etmelerinden dolayıdır[136].

Kur'ân-ı Kerim'e göre Allah, Ehl-i Kitap'tan "insanlardan açıklayacaksınız gizlemeyeceksiniz" diye ahit almasına rağmen, *İncil'i arkalarına atıp az bir değer karşılığında onu değiştirmişlerdir*[137]. İncil sahipleri Allah'ın indirdiğiyle hükmelidirler. Hükmedikleri takdirde yoldan çıkmış sayılacaklardır[138].

Böylece müslümanlara göre hıristiyanlara düşen İsa'dan sonra gelen Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeleridir[139]. Kur'ân-ı Kerim de bu konuya ışık tutmaktadır; ona göre Ehl-i Kitap, kendilerine indirilen Tevrat, İncil ve kendilerine

---

131 et-Tevbe 9/31.
132 Mahmud b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Kahire 1968, I, 371.
133 et-Tevbe 9/34-35.
134 Hamdi Yazır, a.g.e., c. IV, 324.
135 en- Nisa 4/171-172.
136 İbn Kesir, a.g.e., V, 2428.
137 Âl-i İmran 3/187.
138 el-Maide 5/47.
139 Karlığa, a.g.e., 62.

indirilenle amel etmedikleri müddetçe hiçbir şey üzerine değillerdir. Kur'ân, onların pek çoğunun azgınlığını ve küfrünü artırmaktadır[140]. Kadı Beydavî'ye göre bu âyetle birlikte Hz. Muhammed'e iman etmeyenlerin bir temel üzerine olmadığı açıkça gösterilmektedir[141]. Zaten Kur'ân'a göre "kendilerine kitaptan verilmiş olanlar"dan bir grup, Kur'ân aralarında hüküm versin diye çağrıldıklarında yüz çevirmektedirler.[142]

Onlar, müslümanlara, "sadece yahudi veya hıristiyan olanlar cennete girecekler" derler; ancak bu onların kuruntusudur. *Onlar, doğru söylemezler.*[143] Yine yahudiler, "hıristiyanlar bir temel üzerine değillerdir", hıristiyanlar da "yahudiler bir temel üzerine değillerdir" derler. Onlar bilmeyenlerdir. Allah, kıyamet günü ihtilaf ettikleri konuda son noktayı koyacaktır.[144] İbn Kesir, Necranlı hıristiyanlar ile yahudiler arasında geçen, Hz. Peygamberin huzurunda birbirlerini bir temel üzerine olmamakla suçladıkları bir münakaşayı nakletmektedir[145]

Yine onlar, "Allah'ın oğulları[146] *ve sevgilileriyiz"*[147] *diye iddia ederek övünürler.* Halbuki Allah günah işlediklerinden dolayı onlara azap etmektedir.[148] Hatta onlar, *İbrahim'in yahudi veya hıristiyan olduğu konusunda tartışmaya girmişlerdir.* Halbuki Tevrat ve İncil ondan sonra inmiştir.[149] O, ne yahudi ne hıristiyan ne de bir müşrik idi, o dosdoğru (hanif) bir müslümandı.[150] Taberî'ye göre burada hem yahudilerin ve hıristiyanların iddialarının reddi hem de Hz. İbrahim'in temize çıkarılması vardır[151].

---

140 el-Maide 5/68.
141 el-Beydavî, a.g.e., 106-157.
142 Âl-i İmran 3/23.
143 el- Bakara 2/111.
144 el- Bakara 2/113.
145 İbn Kesir, II, 500.
146 Matta, 5/9, 45; 8/12;Luka 20/36; Yuhanna, 11/52; Romalılara, 8/16; 9/26; Galatyalılara, 3/26; I. Yuhanna, 3/2, 10.
147 Romalılara, 1/7; 9/25; II. Selaniklilere, 2/3; I.Yuhanna, 4/11;
148 el-Maide 5/18.
149 Al-i İmran 3/65.
150 Âl-i İmran 3/67.
151 et- Taberi, a.g.e., III, 306.

Kur'ân-ı Kerim'de hıristiyanların müslümanlara tavrı da tenkit edilir: Ehl-i Kitap'tan olan kâfirler, *Allah'ın müslümanlara hayır indirmesini*[152] *istemez*, aksine kıskançlık içinde onların imandan dönüp *küfre girmelerini*[153], *sapıtmalarını*[154] dilerler. Halbuki asıl sapanlar, onlardır[155]. Onlar müslümanların, Hz. Peygamber'in faziletini ve onun Tevrat'ta zikredilen sıfatlarını bildiklerinden sırf *hasetlerinden* dolayı müslümanlara karşı bu kasıtlı hareketleri yaparlar[156]. Aynı zaman da onlar, *Kur'ân-ı Kerim'i ve Hz. Muhammed'i bile bile* inkar ederler[157]. Eğer inkârda ısrar ederlerse onlara lanet edilecektir[158].

Yine hıristiyanlar *kendi dinlerine uymadıkça müslümanlardan memnun kalmazlar*. O yüzden, onları dost edinenler onlardan sayılır ve zalim olarak kabul edilirler[159]. Burada Kur'ân-ı Kerim, müslümanları sosyolojik anlamda inançdan uzaklaşıp başkalaşmaya karşı uyarmaktadır[160]. Bunlara ilave olarak hıristiyanlar, İslâm dinini *oyuncak gibi eğlence edindiklerinden* kâfirdirler. Müslümanlar, onları dost edinmemelidirler. Çünkü Allah, zalimleri hidâyete erdirmez[161]. Bu yüzden müslümanlar, kendilerine kitap verildiği halde, Allah'a ve ahirete inanmayan, *Allah'ın ve Resul'ünün haram ettiğini haram tanımayan* ve *hak dini, din edinmeyenlerle* küçülüp cizye verinceye kadar savaşmalıdırlar[162]. Bu ayet, hıristiyanlara en sert yaklaşan Kur'ân referansı sayılabilir.

Ehl-i Kitap'tan bir grup, inananlara indirilen Kur'ân'a sabahleyin inanıp akşam üzeri, inkar ederek onları şaşırtmak

---

152 el- Bakara 2/105.
153 el- Bakara 2/109.
154 Nisa 4/44.
155 Al-i İmran 3/69.
156 İbn Kesir, *Tefsirü'l Kur'âni'l Azim*, Beyrut 1969, I, 76.
157 el- Bakara 2/101, 146; el-A'raf 7/157; Al-i İmran 3/19, 70-71; er-Ra'd 13/36, 43; el-En'am 6/20, 114; el-Ahzab 33/29.
158 en- Nisa 4/47.
159 el-Maide 5/51; ayrıca Mümtehine, 60/13.
160 Yumni Sezen, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul 2000, 56.
161 el-Maide 5/51-57.
162 et-Tevbe 9/29.

ve dinlerinden çevirmek isteyen *artniyetli kimselerdir*[163]. Onlar, dinlerinde haksız yere aşırılıklar yapmakta önceden sapmış olan birçok kimseyi de *saptırmış bir topluluğa uymaktadırlar*[164].

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim, genel olarak hıristiyanların mesih öğretisini, kutsal kitap öğretisini, ruhban ve kilise öğretisini hatta onların öteki din mensupları hakkındaki yaklaşımlarını eleştirmektedir. Ancak O, bununla birlikte Tanrı'ya düşkünlüklerini ve dindar şahsiyetlerini ve müslümanlara sevgice en yakın olmaları gibi konularda onlara oldukça olumlu yaklaşmaktadır[165]. Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanlara yaklaşımında görülen bu çift taraflı durum, hıristiyanlarca muğlaklık olarak kabul edilebilse de[166], aslında müslümanların hıristiyanlar hakkında farklı anlayışlar geliştirmesine yardımcı olabilecek zenginliktedir.

Hugh Goddard'a göre bu yaklaşımlarıyla Kur'ân-ı Kerim, yahudilerle birlikte hıristiyanları da genel vahiy alanı dışında görmediğini göstermektedir[167]. Aslında burada gözardı edilmemesi gereken önemli bir nokta da Kur'ân'ın müslümanlar gibi hıristiyanlara da doğrudan hitap etmesi böylece onların varlıklarını *de facto* kabul etmesidir. Dahası Kur'ân-ı Kerim, genel olarak müslümanların dışındakilerden bahsederken dışlayıcı bir tavırla "gayr-ı müslim" terimini kullanmaz Hatta onları aşağılayıcı isimlendirmelerde de bulunmaz. Aksine O, doğrudan hıristiyanlara hitap ederek, onlara karşı dışlayıcı değil, kucaklayıcı olduğunu göstermektedir.

Bu kucaklayıcı tavır görünürde katolik kapsamacı yaklaşımıyla karıştırılma veya özdeşleştirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Halbuki katolik kapsamacı anlayışı, diğer dinlerin değerini, yine İsa Mesih'in veya kutsal üçlemenin diğer din mensupları arasındaki gizemli varlığına bağlamaktayken

163 Âl-i İmran 3/72.
164 el-Maide 5/77.
165 Goddard, a.g.e., 6.
166 Gaudeul, a.g.e., 13-14.
167 Goddard, a.g.e., 5.

Kur'ân'ın kucaklayıcı tavrı doğrudan ilk dönemin saf ve bozulmamış oluşuna vurgu yaparak gösterilmektedir. Böylece hıristiyanlara olumlu yönden bahseden yaklaşan ayetler, hıristiyanlardaki iyiliğin, geleneğin tahrif edilmemiş boyutunun günümüze kadar ulaşan kısımlarından oluşurken, olumsuz taraflar ise geleneğin otoritesi altında gerçekleşen yönlerdir.

Yine Kur'ân-ı Kerim, tarafsız, olumlu ve olumsuz tavırlarla *çok boyutlu* yaklaştığı hıristiyanlar konusunda müslümana her çağda yenilenmek veya güncellenmek üzere yeni hareket ve yaklaşım modelleri geliştirme imkanı da sunmaktadır. Söz gelişi, Ortaçağ döneminin polemik dünyasında daha çok olumsuz kutsal referanslar öne çıkarken günümüzde olumlu yöndeki ayetler kullanılabilmektedir. Burada müslümana düşen olumsuz yaklaşan ayetleri aşırı hermönetik okuma yöntemleriyle yeniden tefsir edip onları olumlu hale dönüştürmemektir. Bu yapıldığı taktirde olumlu ayetlerin de olumlu hale dönüştürülmesi gerektiğini düşünenler ortaya çıkabilecektir.

B. Tarihte ve Günümüzde Hıristiyan İmajı

Günümüzdeki müslüman katılımcı için Kur'ân-ı Kerim'in hıristiyanlara yaklaşımı, nispeten yahudilere olduğu kadar sert sayılmayabilir. Nitekim müslümanların modern dünyada yahudilerden çok hıristiyanlarla yakın ilişkiye, yardımlaşmaya ve işbirliğine girmelerinin sebeplerinden biri de bu anlayış olabilir[168].

Hıristiyanlar, yahudilerin yanısıra müslümanlarla uzun bir tarihî birlikteliği olan öteki din mensuplarıdır. Ancak şu unutulmamalıdır ki hıristiyanlarla kötü bir geçmiş tecrübesine sahip olan veya onlar tarafından zülme uğrayan bir müslümanın hıristiyanlar hakkındaki imajı öteki müslümanlara nispeten daha kötü ve daha dışlamacı olabilecektir[169].

---

168 Esack, a.g.e., 152.

169 Seyyed Hossein Nasr, " The Islamic View of Christianity", *Christianity Among World Religions*, ed. Hans Küng and Jürgen Moltman, Maryknoll 1986, 3.

Kur'ân-ı Kerim'den sonra müslümanlar için en önemli kaynak olan Hz. Muhammed'in hıristiyanlar hakkındaki değerlendirmeleri de günümüzdeki müslüman tarafın hıristiyan imajına katkı sağlayacak güçtedir[170]; Hz. Muhammed ve ilk müslümanlar, hıristiyanlarla hem fert ve cemaat hem de siyasî açıdan pratik karşılaşmalar yapmış, onlarla savaşmış veya diplomatik ilişkilere girmiş veya iyi komşuluk ilişkisi içinde bulunmuştur[171]. Medine'ye hicretten önce müslümanların hıristiyan bir ülke olan Habeşistan'a sığınmaları ve orda gördükleri konukseverlik günümüz müslümanlarının zihninde olumlu bir hıristiyan imajı oluşmasına katkı sağlayabilecek güçtedir.

İlk dönemde müslümanlar (Sahabiler), kökeni Hz. İbrahim'in geleneğine dayanan bir dinin mensupları olan hıristiyanları pek çok konuda mecusilere tercih etmişlerdi. Hatta Hz Peygamber, Mekke'de iken vahyin gelmediği konularda –müşriklere benzememek için Ehl-i Kitab'a uymayı tercih ederdi[172]. Yine Hz. Muhammed'in yahudilere sert tavrına nispeten hıristiyanlara tavrı daha yumuşaktır. Mesela O, Mekke döneminde kendi taraftarlarını Habeşistan'a gönderecek kadar onlara güven duymuş, hatta hıristiyan Necran heyetine ibadet için kendi mescidini açacak kadar yakın davranmıştı. Yine Hz. Peygamber, hıristiyanları, Ehl-i Zimme (korunma altındaki topluluk) kapsamında kabul etmiş ve bazen bu terimi Allah'a ve bazen de kendisine nispetle "Zimmetü'l-Allah" veya "Zimmet'ür-Resul" şeklinde kullanmış, böylece onların Allah'ın ve kendi himayesinin altında olduklarını göstermek istemiştir[173]. Yine Hz. Muhammed (A.S.), cizye vermesi şartıyla müslümanların topraklarında yaşamasına izin verilen bir zimmiyi haksız yere canına kastedecek birinin

170 A. L. Tibawi, "Christians Under Muhammad and His First Two Caliphs", *The Islamic Quarterly*, VI, (1961), 30.

171 Esack, a.g.e., 151.

172 Ahmet Güç, "Hz. Peygamber Döneminde Müslüman- Hıristiyan Münasebetleri", *Dinler Tarihi Araştırmaları –III: Hıristiyanlık – Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 401-402.

173 Tirmizi, Diyât, 11.

cennet kokusunu bile alamayacağını ihtar etmektedir[174]. Hz. Ömer bile ölüm döşeğindeyken Kitap ehlinden olan zimmilere verilen taahhütlerin yerine getirilmesini onların haklarının korunmasını ve ancak güçleri yettiği oranda onlardan cizye alınmasını vasiyet etmişti[175].

Hz. Peygamber, müslümanların hıristiyanlarla sosyal ilişkilerinde de belirleyici olmaktadır. Mesela " domuz eti yiyen, şarap içen Ehl-i Kitap'tan (hıristiyanlardan) komşuları olan bir sahabenin "onların yemek kaplarını kullanıp kullanamayacaklarını sorması üzerine, "kullanmamalarını, ancak kap bulunamazsa kullanmalarını tavsiye etmişti[176]. Yine O, yahudiler veya hıristiyanlar selam vermeden önce onlara selam verilmemesi emretmişti[177] Bunun yanında Hz Peygamber'in Ehl-i Kitab'a mensup insanlarla alış-veriş yaptığı da bilinmektedir; mesela O, bir yahudi tacirden tahıl almış ve karşılığında kendi zırhını rehin vermişti[178].

Ehl-i Zimme gibi bir kavramla hıristiyanların koruma altına alınması, İslâm'ın onlarla sosyolojik bir birlikteliğin kaçınılmaz olduğuna inandığını da göstermektedir. Mesela Hz. Peygamber'in son dönemlerinde, müşrik Arapların cahiliye adetlerini icra etmelerine müsaade edilmezken; hıristiyanlar silahlı mücadeleye girişmedikleri ve vergilerini verdikleri müddetçe-inançlarını yaşama hakkına sahip olmuşlardı[179].

Ancak yine de tarih boyunca müslümanların kendileri dışındaki insanlara karşı her zaman ihtiyatlı olmaları, bilhassa Hz Peygamber kaynaklıdır.[180]. Nitekim hadislerde Hz. Peygamberin hıristiyanlar hakkındaki olumlu yaklaşımlarının yanısıra olumsuz ifadelerine de rastlanmaktadır. Mesela hadis kitaplarında geçtiğine göre, kıyamette hıristiyanlar Al-

174 Buhari, Cizye 5.
175 Buhari, Cihad, 174.
176 Ebu Davud, Kitab'ül- Et'ime, 46.
177 Müslim, Kitabü's-Selâm, 11.
178 Müslim, Kitab'ül–Musakat, 125.
179 Tibawi, a.g.m., 32-34.
180 Gaudeul, a.g.e., 27.

lah'a isnad ettikleri iftiralardan dolayı hesaba çekilecekler-dir[181]. Yine Hz. Peygamber, hıristiyanların İsa'ya taptıkları gibi kendisine aşırı övgüler yapılmamasını emretmektedir[182]. Yine Hz Peygamber, müslümanların hıristiyan ve yahudileri "adım adım" izlemeden kıyametin kopmayacağını haber ver-mektedir[183].

Bunların yanında, tarih boyunca hem İsa Mesih hem de annesi Meryem, müslümanlar için hep tevekkülün, zühdün sembolü olmuştur. Hatta bazı müslümanlar, İsa Mesih'in kı-yamet saatinden önce dünyaya geri geleceğini, domuzu öl-dürüp, haçı kıracağını, kiliseleri ve havraları tahrip edeceği-ni, Deccal'ı öldüreceğini tüm Ehl-i kitab'ın ona iman edeceği-ni, dünyayı adalet ve barış içinde idare edip, tabii yoldan öle-ceğini ve Medine'de Hz. Muhammed'in kabrinin yanına def-nedileceğini anlatan hadisleri[184] büyük bir merakla öğren-mişlerdir. Onlara göre İsa Mesih'in ikinci gelişi, İslâm'ın bü-yüklüğünün ve zaferinin tüm dünyaya gösterilmesidir[185]. Günümüz müslümanları için Kur'ân'da hıristiyan (nasâra) olarak eleştirilenler, İsa dönemindekiler değil, İsa'nın getirdi-ği öğretilere yeni şeyler katan İsa sonrası yani tarihteki ve gü-nümüzdeki hıristiyanlardır. Yine de bir müslümanın Kur'ân ışığında olluşturduğu hıristiyan imajı, hıristiyanların onlar için Kitab-ı Mukaddes'ten buldukları imajlardan çok daha olumludur[186].

Müslümanların tarihten gelen kötü hıristiyan imajının te-melinde hıristiyan haçlı seferlerinin bıraktığı zulümler ve katliamlar da bulunmaktadır. 27 Kasım 1095 tarihinde Papa II. Urban, Clermont Konsili için toplanmış bulunan kalabalı-ğa hitaben yapmış olduğu heyecanlı konuşmasında "Mesih adına kutsal topraklardan kötü ırkı (müslümanları) temizle-

181 Buhari, "Tevhid", 24; Müslim, "İman", 302.
182 Buhari, "Enbiya", 48.
183 Buhari, "Enbiya", 50; Muslim, "İlim", 6.
184 Zeki Sarıtoprak, *İslâm İnancı Açısından Nüzûl-i İsâ Meselesi*, İzmir 1997, 77-102.
185 Chapman, a.g.e., 241-242.
186 Zebiri, a.g.e., 6.

mek ve orada zulüm gören yerli hıristiyanlara yardım etmek" gibi haksız ithamlarla onlara karşı kutsal savaşa çağırmış ve bunu bizzat "Mesih'in emrettiğini" haykırmıştı. Yine papa, kutsal savaşa katılan tüm savaşçılara mutlak kurtuluş bahşedileceğini vadetmişti. Böylece haçlıların müslüman şehirlere acımasızca saldırırken "Tanrı bunu istedi" (Deus le volt) inancıyla hareket etmelerinde kilisenin rolü büyük olmuştu[187]. Bu sebeple II. Vatikan Konsili ile bizzat kilisenin, *tarihin acı hatıralarının unutulmasına* yönelik çağrısına müslümanların ihtiyatla yaklaşmaları doğal karşılanmalıdır.

Bilhassa son iki asırda müslümanların hıristiyanların elinden çektiği maddî ve manevî sıkıntılar sebebiyle hıristiyan imajı zedelenmiştir. Böylece ortaçağın ilk dönemlerinde katoliklerin sebep olduğu haksızlıklar ve zulümlere, özellikle XVIII. asırdan itibaren protestan ülkelerden başlayan zorlayıcı misyonerlik faaliyetleri ve sömürgeci güçler eklenmişti. Bunlar, moden çağa en yakın iki zulüm olup hala İslâm dünyasındaki olumsuz etkisini sürdürmektedir[188]. Öyle ki XIX. asrın ortasından itibaren Hindistan, İran, Endonezya, Kuzey Afrika gibi müslüman toprakları, başta İngilizler, Hollandalılar ve Fransızlar olmak üzere batılı sömürgecilerin hakimiyetine girmişti. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına (1918) gelindiğinde Osmanlı Devleti de dahil hemen hemen bütün müslüman topraklar, sömürge zihniyeti tarafından parsellenmeye başlamıştı. Siyasî açıdan sömürülen müslümanlar, aynı anda da hıristiyan misyonerlerce hıristiyanlaştırılmak istenmekteydiler[189].

Müslümanların hıristiyan imajlarını olumsuz yönde etkileyen bir diğer faktör de XVIII. asırdan itibaren müslümanlar

187 Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim- Christian Conflicts", *The Muslim World*, LXXIX (January 1989), 30; Giulio Cipallone, *Christianita- Islam Cattivita e Liberazione inNome di Dio- Il Tempo di Innocenzo III, Dopo 'il 11877*, Roma 1996, 79-80.

188 Neophytos Edelby "Islam and Religious Freedom", *Religious Freedom, Concilium*, ed. Neophytos Edelby- Teodoro Jimenez –Urresti 1966, 70-71.

189 Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim- Christian Conflicts", *The Muslim World*, LXXIX, (January 1989), 34.

ve İslâm konusunda uzmanlaşan şarkiyatçılar ve şarkiyat zihniyetidir; onların İslâm hakkındaki önyargıları, kasıtlı bilgi tahrifleri, hatta müslümanların kendi inançlarını yanlış anlamasına yönlendirici araştırmalar yapmaları veya müslümanları İslâm'dan uzaklaştırıcı faaliyetlere girmeleri veya bu izlenimi vermeleri, müslümanların hıristiyanlar hakkındaki düşüncelerini olumsuz etkilemiştir[190].

Bunun yanında XIX. yüzyıldan itibaren müslümanlar arasında modernizmin getirdiği bazı fikrî ve dinî krizlerde patlak vermişti. Öyle ki Batı'daki ilmî, sinaî ve teknolojik gelişmelerin neticesinde müslüman aydınlar arasında Batı hayranlığı artmış ve Doğu'dan gelen herşeyi "geri", Batı'dan geleni ise "ileri" sayan bir anlayış, İslâm topraklarında yaygınlaşmaya başlamıştı[191].

Nitekim günümüzde hala pek çok müslüman için hıristiyan biri, "modern bir misyoner", "haçlı seferine katılan moden techizatlı bir asker" veya "gülümseyen bir maske giymiş sömürgeci" [192] hatta "Batı'nın ahlak bozucu modern akımlarını bir virüs gibi müslümanlara bulaştırmaya çalışan ve müslümanların dinsizleşmesini isteyen kötü niyetli biri" olarak algılanabilmektedir.

190 a.e., 34-35.
191 Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000, 52.
192 Zebiri, a.g.e., 30.

V.

Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu Çeşitleri

Dinlerarası diyaloğa giren müslümanlar, hıristiyanlar kadar çeşitli teolojik paradigmalar üretmiş değillerdir. Yine de günümüzdeki müslüman ilim adamları, ortaçağlardaki meslektaşlarıyla kıyaslanamayacak genişlikte başta hıristiyanlar olmak üzere öteki din mensuplarına yönelik açılımlara ve zengin düşüncelere sahiptirler. Bunun neticesinde günümüzde Batı'da yetişmiş veya onlarla birlikte yaşayan müslümanlar, hıristiyanlarla diyaloğa girmeyi daha çok arzu etmektedirler. Hıristiyanlarla diyalog konusunda görüşleri bulunan müslümanlar arasında Hint'li Şii olan Hasan Askari, Cezayir asıllı Mohammed Arkoun, İran asıllı Amerikalı S. Huseyin Nasr ve Filistin doğumlu İsmail Farukî sayılabilir[1].

Bunlara ilave olarak müslümanların hıristiyanlarla girdikleri uzmanlar, birlikte yaşam ve dinî tecrübeye dayalı olmak üzere üç değişik diyalog çeşiti bulunmaktadır;

1 Zebiri, a.g.e., 140-173.

A. Müslüman-Hıristiyan Uzmanlar Diyaloğu

Müslümanlar ve hıristiyanlardan oluşan uzman kişilerin girdiği bu süreçte temel konular arasında iki kitabın hemfikir olduğu veya olmadığı konular ile her ikisinde bulunan ama farklı anlamlar ve yorumlar yüklenen konular gelmektedir[2]. Buna göre müslüman tarafın ileri süreceği konuları arasında, teslis ve tevhid anlayışı, İsa'nın her iki dindeki konumu ve özellikleri, haça gerilip gerilmediği, kutsal kitaplar hakkında iki din mensuplarının görüşleri; Kitab-ı Mukaddes'in tahrifi, Kur'ân'ın Tanrı sözü oluşu, Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi temel meseleler sayılabilir[3].

Hıristiyanlar, diyaloğa girerken farklı paradigmalar üretmelerine rağmen, müslümanlar konuyu Kelâm açısından ele almakta gönülsüz davranmaktadırlar. Halbuki Seyyid Hüseyin Nasr'a göre müslümanların hıristiyanlarla yapacağı diyaloglar, iki dinin kurtuluş (necat) kavramları ve evrensellik hususundaki iddiaları üzerine odaklanmalıdır. Yine ona göre müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki teolojik konuların ele alındığı diyaloğun teolojik açıdan çözümsüzlük üretmesi de mümkündür[4].

Kur'ân-ı Kerim'e göre Allah'ın yoluna çağırırken en güzel mücadele metodunun seçilmesi esastır. Bu emir, hem sıradan insanlarla[5], hem de bizzat Ehl-i Kitap'la yapılan ilişkileri kapsamaktadır[6]. Yine Kur'ân-ı Kerim, geçmiş peygamberlerin kavimleriyle yapmış oldukları tartışmaları örneklerle sunarak, tartışmaların şeklini, kurallarını ve metodlarını müslümanlara öğretmek istemektedir[7].

---

2 Eugene H. Glassman, "Theological Stumbling-blocks in Christian/Muslim Communication and Their Implications for Bible Translators," *The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (October-December 1981), 183-184.

3 Chapman, a.g.e., 173-179.

4 Seyyed Hossein Nasr, "Islamic- Christian Dialogue- Problems and Obstacles to Be Pondered and Overcome," *The Muslim World*, LXXXVIII, (July-Ocotober 1998), 219-224.

5 en- Nahl 16/125.

6 · el- Ankebut 29/46.

7 Yavuz, a.g.e., 111.

Kur'ân, hıristiyanlarla diyaloğa giren müslüman katılımcıya bir takım ipuçları vermektedir: "Ey Ehl-i Kitap, İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Tevrat da İncil de şüphesiz ondan sonra inmiştir. Akletmiyor musunuz? Siz, bilginiz olan şey üzerinde tartışanlarsınız. Ama bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışmaktasınız?"[8] "İçlerinden zülmedenler bir yana Ehl-i Kitap ile en güzel bir şekilde tartışın. Ve deyin ki bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da aynı (ilah)dır, biz ona teslim olmuşuz"[9].

Kur'ân, görüşmelerin tıkandığı anda hıristiyan tarafı lanetleşmeye (mubaheleye) çağırmaktadır[10]. Mubahele, bir dinî konunun karşılıklı konuşmak suretiyle halledilmesine imkan bulunmadığı anda, son çözüm olarak iki tarafın, batıl ve haksız olanın ilahi lanete uğraması konusunda Allah'a niyazda bulunmalarıdır[11]. Aslında bundan amaç, karşı tarafı kendi inançlarını gözden geçirmeye sevketmek, görüşlerinden vazgeçmesini sağlamak ve doğruyu bulmasına yardımcı olmaktır. Bu aslında bir tür pskiolojik baskı kurmak olarak da anlaşılabilir. Necran'dan gelen bir hıristiyan heyeti, Hz. Muhammed'le İsa hakkında tartışma yapmış, onun ilahlığında ısrar etmesi üzerine mubaheleye davet edilmişti[12]. Zaten Kur'ân-ı Kerim bağlamında Ehl-i Kitap ile tartışmada onlar yüz çevirirlerse müslümanlara düşen tek iş, onları zorla müslüman yapmak değil, İslâm'ı tebliğ ettiklerine şahitlik etmelerini istemeleridir.[13] Böylece Kur'ân, İslâm'ın hakikatlerini yalanlamayı sürdürmeleri halinde inkarcıların işleri ve dinleriyle başbaşa bırakılmasını istemektedir[14]. Yine Kur'ân-ı Kerim'e göre açık bir şekilde Allah'a karşı meydan okuyup "az-

8 Âl-i İmran 3/65-66.
9 el-Ankebut 29/46.
10 Âl-i İmran 3/61.
11 Mustafa Fayda, "İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Gayr-i Müslimler", *Türk Tarihin'de Ermeniler Sempozyumu*, İzmir 1983, 36.
12 Yavuz, a.g.e., 179.
13 Âl-i İmran 3/64.
14 Yunus 10/41.

gınlaşan" firavunla tartışmaya gönderilen Hz. Musa ve Hz. Harun, firavunun kendilerine şiddet uygulamasından veya kendilerine karşı da azgınlaşmasından endişe ettiklerinde Allah, onların yanında olduğunu, korkmamalarını, ama firavuna yumuşak sözle (kavlen leyyinen) ve barış (selam) ile cevap vermelerini bildirerek böyle bir tartışma ortamına girmede onları cesaretlendirmektedir[15].

Yine Kur'ân'a göre bilmeden, doğruya götüren rehberi olmadan, aydınlatıcı bir kitap bulunmadan, Allah konusunda tartışmaya girilmemelidir[16]. Hatta Kur'ân, kesin bir bilgiye[17] veya delile dayanmadan görüş bildirmemede ısrar etmektedir[18].

Müslüman uzmanlardan beklenen, savunmacı tavrı bir kenara bırakıp inisiyatif yüklenmiş bir sorumluluk ve daha sistematik çalışmalarla diyaloğun alt yapısını hazırlaması ve özellikle hıristiyanlara bakışını net olarak ortaya koyacak yaklaşım modellerini ortaya koymasıdır[19]. Özellikle hıristiyanlarla aktif diyaloğa giren ve onlarla diyaloğa olumlu bakan, buna açık destek veren müslüman kesimler, büyük bir sorumluluk bilinci içinde diyaloğun genel tabiatı ve müslümanlara uygun teorik temeller konusunda bilgi birikimine sahip olmalı ayrıca Hıristiyanlık ve hıristiyanlarla ilgili müslüman geleneğin sahip olduğu verilere ulaşmış kişiler olarak, şahsi veya cemaat veya ampirik kaygıları bir kenara bırakmalı ve genel olarak müslüman ümmetin özel olarak da ülkemiz insanlarının menfaatine hizmet edecek şekilde karşılaşmalar yaptığının bilincinde olmalıdır. Yine teolojik ve bilimsel ağırlığı olan uzmanlar diyaloğuna giren bir müslüman katılımcı, davet, tebliğ bağlamında diyaloğ kavramına dinî anlamlar

15 Taha 20/43-47
16 el-Hac 22/ 3; 8-9.
17 Al-i İmran, 3/66; el Müminun 23/117.
18 el- Enbiya 21/24.
19 Müslümanların hala verimsiz kalan diyalog yaklaşım modelleri konusunda daha geniş bilgi için; Ali İsra Güngör, "Müslüman-Hıristiyan Diyaloguna Güncel Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Müslümanlar ve Diğer Din* Mensupları, Ankara 2004, 333-343.

yükleyebilme sorumluluğu taşımalı ve hıristiyan tarafın anlayışına uygun bir dille ve bilhasa Kur'ân-ı Kerim'in bakışı altında kendi inancını tam olarak yansıtabilmelidir. Müslümanlar, hem kurumsal hem de kişisel açıdan diyaloğun pasif tarafı hiçbir zaman olmamalı eşit şartlar altında eş değerde bir katılımcı olduğunu göstermelidir.

B. Müslüman-Hıristiyan Birlikte Yaşam Diyaloğu

Farklı dinlere mensup insanların birarada yaşaması, bir sosyal yapı içinde farklı dinî kimliklerin, inançların varlığına saygıyı ve bir çatışma olmadan dostane bir şekilde yaşamaya götüren normların bulunmasını gerektirir[20]. Aynı hayatı ve ortamı paylaşan tüm insanlar gibi müslümanlar da hayatın anlamına ve amaçlarına uygun hareket ederken aynı zamanda dindar olmak isterler. Bir insan olarak müslüman, ötekini anlamak ve birlikte yaşamanın yollarından biri olarak karşılıklı yardımlaşmaya girmek ve kimliğini kaybetme korkusuna düşmeden ortak hareket etme şuuruna sahip olmayı başarmak zorundadır[21].

Müslümanlar, öteki dinlere mensup insanlarla beraber yaşamaya İslâm'ın ilk yıllarından itibaren alışıktırlar. Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğinde, Mekke'li Muhacirler ile Medine'li Ensar arasında bir kardeşlik antlaşması yapmıştır. Kur'ân, bu birlikteliği övmekte[22] ve başlangıçta birbirlerine düşman olan müslümanlar arasındaki bu yakınlaşmanın ve kaynaşmanın Allah'ın bir nimeti olduğunu bildirmektedir[23]. Bu birliktelik sadece müslümanları kapsamamış; aynı mekanı paylaştıkları ve birlikte yaşamak zorunda oldukları Medi-

20 Ö. Faruk Harman, "İslam ve Diğer Dinler", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 82; Andreas Feldtkeller, Khairy Janbek, Towards A Framework For Muslim- Christian Relations", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 1 (1997), 38.

21 Nasseef, a.g.m., 282.

22 el-Enfâl 8/72.

23 Âl-i İmran 3/103.

ne'li yahudilerle de düşünce ve ibadet özgürlüğünü teminat altına alan, barışı tesis eden, dostluk ve samimi ilişkilere dayalı bir antlaşma imzalanmıştır. Böylece Hz. Peygamber, etnik ve dinî farklılıkların kargaşaya değil, kaynaşmaya yol açması gerektiğini pratik olarak göstermek istemişti. Çünkü bu vesika, müslümanlarla ötekiler arasındaki inanç özgürlüğü, eşitlik, karşılıklı sevgi ve yardımlaşma, kanun ve adalet üstünlüğü esaslarını düzenlemişti[24].

Yine Hz. Peygamber, Ermeni piskoposuna yazdığı bir mektupta müslüman bir toplumda hıristiyanlarla ilişkilerin çerçevesini çizmektedir; buna göre, hıristiyanlar, toplum içinde müslümanlarla aynı haklara ve yükümlülüklere sahiptir; hıristiyan kadınlar, müslüman erkeklerle zorla evlendirilemezler, evliyse zorla müslüman yapılamazlar. Yine kilise ve manastırların dokunulmazlıkları koruma altındadır. Mektuba göre muhtaç zimmilere devletin hazinesinden yardım edilirken ruhban ve piskoposlar haraç vergisinden muaf tutulurlar[25].

Kur'ân-ı Kerim, genel olarak insanlar arasındaki uyum ve birlikte yaşamaya özel olarak da müslümanlarla hıristiyanların birarada bulunmasına yönelik önemli referanslar sunmaktadır. Mesela Kur'ân-ı Kerim, birlikte yaşama, barınma ve inanma gibi hayati önem arzeden hak ve hürriyetler tehlikeye girmediği sürece savaşmayı doğru bulmaz. İslâm'ın zor kullanmayı teşvik ederek yayılmayı öngördüğü iddiası temelsizdir. Irk, cinsiyet ve sınıf ayırımı, hoşgörüsüzlüğü getirir[26] Kur'ân-ı Kerim "din'de zorlama yoktur"[27] diyerek aslında ötekiyle birlikte yaşamın temellerini atmaktadır.

Yine müslümanlar Kur'ân-ı Kerim'e göre cahil insanlarla karşılaştıklarında bile "selam sizin üzerinize" diyerek bulundukları çevrede bozgunculuk ve fitne sebebi olmadıklarını

24 Hamidullah, a.g.e., I, 87, 188-201.
25 Muhammad Hamidullah, *el- Vesaiku's-Siyasiyye* trc., Vecdi Akyüz, İstanbul 1998, 409-412.
26 Mehmet S. Aydın, a.g.e., 177.
27 el-Bakara 2/256.

gösterirler.[28] Hz. Lokman, oğluna nasihat verirken, "Allah'ın her şeyden haberdar olduğunu söyler. O, evladına, iyilikleri emredip kötülüklerden sakınırken karşılaşacağı engellere sabretmesini, insanlardan yüz çevirmemesini, yeryüzünde böbürlenerek yürümemesini ve devamlı dengeli insan olmasını tavsiye etmişti[29].

Yine Kur'ân-ı Kerim, kâfirlerin müslümanlara sığınmaları durumunda onlara kucak açmalarını emretmiş, bu kucak açmanın aynı zamanda Allah'ın kelamının iletilmesi için bir vesile olacağını çünkü onların öğrenmesi gereken bir topluluk olduğunu ifade etmiştir[30]. Böylece Kur'ân-ı Kerim, insanların faydasına olarak müslümanların öteki insanlarla yardımlaşmasını ve onlarla işbirliğine girmesini horgörmez aksine bu, daima müslümanların lehine bir durum olarak teşvik edilir.

Yine Kur'ân-ı Kerim'e göre insanlar tek bir ümmetken[31], birbirlerini tanımak, anlaşıp kaynaşmak için kavimlere ve kabilelere ayrılmışlardır[32]. Ancak bu ayrılış, birbirleriyle kavga etmeleri veya kötülük ve düşmanlık yapmaları için değil tanışıp kaynaşmaları ve yardımlaşmaları içindir[33].

Kur'ân'a göre, toplumda düzeni bozan müslüman bir grup bile olsa, barış ve adalet sağlanıncaya kadar o grupla savaşılmalıdır[34]. Çünkü esas olan, insanlar arasında düzen sağlamaktır. Mesela Kur'ân-ı Kerim'de insanların iyiliğini ve düzenini bozacak olan tüm gizli konuşmalar kınanmaktadır[35].

Kur'ân-ı Kerim, insanların birbirleriyle doğruluk ve takvada yardımlaşmasını, ama günah ve düşmanlıkta birbirleriyle dayanışma içine girmemesini ister[36]. Kur'ân, Allah'a

---

28 Hicr 15/63.
29 Lokman 31/16-19.
30 et- Tevbe 9/6.
31 Yunus 10/19.
32 el-Hucurat 49/13; ayrıca, en-Nisa 4/1.
33 Ö. Faruk Harman, İslâm ve Diğer Dinler", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 83.
34 el-Hucurat 49/9.
35 en-Nisa 4/114.
36 el-Maide 5/3.

kulluk etmeyi, ona hiçbir şeyi ortak koşmamayı, ana-babaya, akrabalara, yetimlere, düşkünlere, yakın komşuya, uzak komşuya, yakındaki arkadaşa, yolcuya, kölelere iyilikte bulunmayı ve birlikte yaşarken iyilik temeline bağlı kalmayı emretmektedir[37]. Bunun yanında inkar eden ve müminlerin arasını açarak ve artniyetli davranarak düşman lehine çalışanlar konusunda müslümanların dikkatini çekmektedir[38].

Kur'ân-ı Kerim bir cemiyet içinde farklı dinlere mensup insanların oluşturduğu sosyal çoğulculuğun da farkındadır[39]. Kur'ân-ı Kerim dillerin, ve renklerin insanlar arasındaki değişikliklere sebep olduğunu[40] söylerken aynı zamanda kültür kavramına da işaret etmektedir. Kültürün bir çok unsurlarından biri belki de en hassas ayıraçları Kur'ân bağlamında dildir. Yine ırkların farklılığını gösteren deri rengidir[41]. Ancak tüm ırk, coğrafya ve milliyet farklılıkları, insanlar arasında bir ihtilaf sebebi değil, kaynaşıp karşılıklı tanışmak içindir:

"Ey insanlar, Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Hem de sizi oymaklara ve kabilelere ayırdık ki, birbirinizi tanışasınız. Bilin ki Allah katında en iyiniz, takvaca en ileride olanınızdır. Şüphesiz ki Allah, hey şeyi bilendir; her şeyden haberdar olandır"[42]

Kur'ân-ı Kerim, imüslümanlara insanlar arasında iyiliği emretmeyi, kötülükten men etmeyi emretmesiyle[43] birlikte yaşam diyaloğuna yeni bir boyut getirmektedir. Bu, cemiyet içindeki kötülüklerin ve öteki beşer problemlerinin çözümüyle ilgilenen müslümanlar için en önemli referans olarak kullanılabilir[44]. Bu âyete dayanan müslüman topluluk, öteki

37 en-Nisa 4/36.
38 et-Tevbe 9/107.
39 Yunus 10/19.
40 er- Rum 30/22.
41 Sezen, a.g.e., 149.
42 el-Hucurat 49/13.
43 Âl-i İmran 3/104; 119.
44 Siddiqui, a.g.e., 75.

insanlarla birlikte yaşadığı bir cemiyette aktif olarak tüm insanların menfaatini gözeten faaliyetlere iştirak edebilirler.

Yine Kur'ân ışığında bir müslüman, cahillerin bulunduğu bir ortamda onlara güzel sözler söyleyen,[45] insanları küçümsemeyen, yeryüzünde kibirlenerek yürümeyen[46] dengeli bir insandır. O, müslümanlardan diğer insanların farklı kimlik ve kişiliklerine dokunmaksızın onlarla uyumlu birliktelikler kurmalarını istemektedir.[47] Bu anlamda herkesin sağlıklı bir şekilde dilediği bir yerde yaşaması, sosyal, ekonomik ve siyasî ilişkiler kurması, en temel ve en doğal hakkıdır.[48] Hiç kimsenin soyu, ailesi, cinsi, ırkı, dinî zenginliği, mesleği, görevi, gücü, çoğunluk olması, bir diğeri için üstünlük ve ayrıcalık sağlayıcı olamaz[49]. Yine Kur'ân, farklı dinlere mensup insanlarla müslümanların ilişki kurmalarına, bu ilişkinin bir metne dönüştürülmesine veya hakemlik kurumuyla kontrol altına alınmasına imkan tanımaktadır[50].

Kur'ân, düşüncelerin çoğulculuğuna da taraftardır; O, insanların düşünme, inanma ve inançlarını açıklayıp yayma ve yaşamalarının hiçbir zaman engellenmemesini ve insanların inançlarının dokunulmazlığını kabul etmektedir[51].

Kur'ân-ı Kerim, savaş durumları haricinde müslümanların kâfirlerle işbirliğine girmesine onlara iyilikte bulunması-

45 Furkan 25/63.

46 Lokman 31/18; eş- Şuara 26/215; el-Maide 5/54; el A'raf 7/48-49; en Necm 53/32.

47 el- Bakara 2/83-84; 224;256; Âl-i İmran 3/134; 159; en-Nisa 4/32; 86; el- En'am 6/108; el-Enfâl 8/61; et-Tevbe 9/7; Hûd 11/118; er-Râd 13/11, 22; el- Mü'minun 23/8; el-Ankebût 29/46; Fâtır 35/28; Fussilet 41/34;eş-Şûrâ 42/15.

48 el-Bakara 2/84; 217; İbrahim 14/24-26; Fatır 35/44; el- Mü'min 40/64, 67; el-Mümtehine 60/9-10; el- Mülk 67/15; el- Müzzemmil 73/20, Abese 80/32.

49 el-Baraka 2/188, 228; Âl-i İmran 3/195; en- Nisa 4/32, 124, 135; el- Kassas 28/78; Lokman 31/18; el- Ahzâb 33/35; el- Mü'min 40/75.

50 el-Bakara 2/233, 282-283; en-Nisa 4/35, 58, 90, 135; el-Maide 5/1; el- Enfâl 8/106, 116, 61, 72; et- Tevbe 9/7; el- İsrâ 17/34; el- Mü'minun 23/8; el-Furkan 25/72; es-Sâd 38/26; eş-Şûrâ 42/15, 38; el- Meâric 70/32-33.

51 el-Bakara 2/256, 272; Âl-i İmran 3/20; el- Maide 4/80, 84, 140; el-En'am 6/68-70, 108; Yunus 10/99; er-Ra'd 13/40; el- Kehf 18/29; en- Nûr 24/27; el-Furkan 25/72; el Kasas 28/55; el-Ankebut 29/8; Lokman 31/15; ez-Zumer 39/18, 39; Fussilet 41/26; eş-Şurâ 42/15; el- Mümtehine 60/8; el- Kalem 68/52.

na, adalet göstermesine karşı çıkmamakta ve Allah'ın adil davrananları sevdiğini açıklamaktadır[52]. Buna karşılık müslümanların din hususunda kendileriyle savaşan, onları yurtlarından çıkaran veya çıkarılmalarına yardım eden insanlarla yardımlaşma ve dostluk kurmasını yasaklanmakta ve bu tür insanlarla dostluk kuranları "zalim" olarak isimlendirmektedir[53].

Kur'ân, hıristiyanlarla çoğulcu bir ortamda bulunmanın referanslarını da vermektedir; hıristiyanlardan cizye alınması, hıristiyan kadınlarla evlenme, onların kestiklerinin müslümanlar için helal olması, müslümanların kestiklerinin de hıristiyanlar için helal olması[54], hıristiyanların müslüman bir toplum içindeki konumunu sağlamlaştırmakta, hatta hıristiyanların müslümanlarla birlikte yaşamalarına yol göstermektedir. Böylelikle Kur'ân-ı Kerim, sosyal açıdan hıristiyanları da kapsayan bir yapıyı kaçınılmaz görmektedir.[55]

İslâm, Hıristiyanlık gibi özünde ümit, iyimserlik ve barış isteyen bir dindir. Allah, insanların acı çekmesini veya ümitsizlik içinde olmasını istemez. Bu yüzden her iki din mensupları da modern dünya cemiyetlerinin problemlerinin sebepleri olarak materyalizm, dine karşı kayıtsızlık ve ateizm ile mücadele etmek için bir araya gelmek ve karşılıklı çözümler üretmek zorundadırlar. Manevîyat, bunun yanında, her iki din içinde önceliklidir[56]. Bu yöndeki ortak faaliyetler veya yardımlaşmalar, aynı zamanda iki din mensubu arasındaki barışı da körükleyecektir[57]. Bu şartlar altında karşılıklı yar-

52 el- Mümtehine 60/8.
53 el- Mümtehine 60/9.
54 el-Maide 5/5.
55 Muhammed Muhammed el- Medenî, "*Mevkıfu'l İslam min Ehli'l-Kitab*", Mecelletu'l- Ezher, c. XXIII sy. 9 (1952), 26; Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism- An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997, 175.
56 Isma'il R. Al- Faruqi, "The Muslim- Christian Dialogue A Constructionist View," *Islam and The Modern Age*, (February 1986), 26-30.
57 Huseyin Atay, "Dialogue and Relations among Religions," *Bulletin*, (1997) XXII, 285; ayrıca Ali Bardakoğlu, " Diyalog", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 209, 13.

dımlaşma alanlarını aramak ve modern hayatın kötülükleriyle savaşmak için yardım elini uzatmak müslümanların da görevidir. Müslümanlar, hem kendi aralarında hem de farklı dinlere mensup insanlarla birlikte yaşadıkları gerçeğini hatırlarında bulundurmalıdırlar[58].

Bunun yanında insanlığın problemleri, sadece Hıristiyanlığın çözmek için uğraş verdikleri problemler değildir. Müslümanlar da insanlığın birer üyeleri olarak bu problemleri paylaşmak zorundadırlar[59]. Çünkü insanın yaşadığı dünya, ekolojik dengesiyle birlikte müslümanların hem manevî hem de maddî ilgisini çekmelidir[60]. İsmail Farukî'ye göre dinlerarası diyaloglarda ağırlık veya öncelik teolojik sorunlara değil, insanî bilhassa etik problemlere verilmelidir. Ona göre teolojilerin ele alındığı diyaloglarda fazla değişim veya ilerleme gözükmeyebilir ama iki toplum karşılıklı anlayışın getirdiği bir toplumda insanca yaşamayı gerçekleştirebilirler. Çünkü hem Kitab-ı Mukaddes, hem de Kur'ân-ı Kerim için ahlak alanı müminin yaşadığı hayatın içindedir. Yine iki dinin ahlak konusundaki farklılık, teolojik alandaki kadar ihtilaflara götürücü değildir[61].

Müslümanlar, hıristiyanlarla paylaştıkları ortamlarda, kurumlar tarafından düzenlenen diyalog toplantılarına hazırlıklı olmak zorundadırlar. Kurumlar tarafından düzenlenen hayatla ilgili sorunların ele alındığı diyalog toplantıları, inançlardan ziyade bir insan olarak dindarları yansıtacağından aynı zamanda İslâm'ın dünya görüşü ile sosyal hayatın problemlerine çözüm yollarını da karşı tarafa sunma fırsatını verecektir[62].

Varlığı inanca bağlı olan toplumlarda o inancı paylaşmayanlar, genel olarak "yabancı" kabul edilirler. İslâm, öteki

58 Nasseef, a.g.m., 278.
59 a.e., 277.
60 Yunus Macit, *İslâmî Perspektifte Çevrecilik*, Trabzon 1999, 79-87.
61 Isma'il R. Al- Faruqi, "Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue", Journal of Ecumenical Studies, (Winter 1968), 58-60.
62 Siddiqui, a.g.e., 120.

dinden insanlarla müslümanların birarada bulunmalarını doğal bir durum olarak kabul etmekte, mesela hıristiyanların müslümanlarla birlikte yaşamalarını mümkün kılacak bir takım hukukî kurallar da koymaktadır. Darü'l-İslâm içinde yaşayan veya geçici olarak bulunan hıristiyanlar Ehlu'z-Zimme kapsamındadırlar. Böylece Ehlü'z-Zimme, İslâm devletinin tebaası olan gayr-ı müslimler ile müslümanların ahd ve emanına girmiş olan (müste'men) gayr-ı müslim kimselerdir[63].

Müslümanlarla birlikte yaşayan Zimmîlerin hukukî konumlarını belirlemek için müslüman fakihler yoğun bir gayret içine girmişlerdir. Özellikle Hanefi fakihi Serahsî'ye göre gayri müslimler, cihad dışındaki bütün şer'i hükümlere muhataptırlar. Bu muhatap oluş onların hem teolojik hem de sosyal çoğulculuk bağlamında müslümanlarla birlikte yaşamalarından kaynaklanmaktıdır. Bilhassa Maturidi, Debusi ve Serahsi gibi Hanefî ekolünden olanlara göre ise Ehlü'z Zimme ibadetleri yerine getirmekle yükümlü değildir. Bu yüzden her hangi bir uhrevi sorumlulukları yoktur. Kerhî ve Cessas gibi Irak Hanefîleri ile Şafii, Maliki ve Hanbeli ekollerine göre ise gayr-ı Müslimler ibadet hükümleriyle de muhataptırlar. Dolayısıyla ibadetleri terk ettikleri için ahirette ayrıca bir ceza göreceklerdir. Zimmilerin işledikleri bir suç ise pratik/amel boyutunda olduğu için müslümanların bulunduğu bir toprakta müslümanlara uygulanan cezalar uygulanacaktır. Bu ve benzeri yaklaşımlar, müslüman kurallarının toplum için iltizam edici oluşunu kuvvetlendirici vasıfta değerlendirilebilir.

Zimmilere tanınan özel hukuk, yani usul hukuku ve siysal haklar bakımından farklı hükümlere tabii tutulmaları statüsel olup müslümanlar nezdindeki konularıyla ilgilidir. Bu bakımdan onlar, müslümanları sosyal bir acziyet içinde bırakacak şekilde velayet 8 yetki sahipliği) anlamı taşıyan işlere ehil görülmemişlerdir. Söz gelişi, bir hıristiyanın, müslüman bir

63 Özel, a.g.e., 220.

kadınla evlenememesi, müslümanlara karşı şahitliklerinin kabul edilmemesi hatta –tartışmalı olsa da- zimmiyi öldüren müslümana kısas hükmünün uygulanmaması gibi sosyal ve siyasal bazı kısıtlamalar bu bağlamda değerlendirilmelidir. Sonuçta klasik fıkıh teorileri hıristiyanlarla birlikte yaşam bağlamında çok hukukluluğu değil belli sınırlar dahilinde çok dinli oluşu–belki de farklı dinlere mensup olan dindarlılığı- kapsamaktadır. Bu yüzden müslümanlarla beraber yaşayan hıristiyan bir vatandaş, inanç ve statü farkından kaynaklanan hükümler dışında aynı statüye sahiptir. Bir başka değişle bir zimmi, muamelat ve ceza hukuku açısından müslüman hukukuna tabi iken ibadet ve ahval-i şahsiye açısından ise özerklik içindedir[64].

Müslüman hukuk teorisyenlerinin Ehl-i Kitab'a vermiş olduğu söz konusu zimme statüsü, müslümanların kendi topraklarında yaşayan hıristiyanları tecrit etmediklerini ve onların İslâm topraklarında kendi dinlerini hür bir şekilde yaşamalarını normal karşıladıklarını gösteren en önemli yaklaşım ve tanımlamadır. Ehl-i Zimme sözleşmesine sahip vatandaşlar, ikamet ve seyahat etme, özel veya kamu alanlarında çalışma hürriyetleri, sosyal güvenlikten istifade etme, kendi inancını yaşama ve ifade etme gibi dinî haklara sahip olabilirler. Bu konuda müslümanlar, oldukça titiz davranmaktadırlar[65].

Neticede günümüzün şartlarında müslümanların kapalı bir toplum olarak sadece müslüman fertlerden ibaret homojen bir cemiyet şeklinde yaşamaları pek mümkün değildir. Zira teknolojik ve bilimsel gelişmeler bile buna karşıdır. Bir müslümanın herhangi bir inanç hakkında sağlıklı bir bilgiye ulaşması hatta öteki insanlarla birlikte birarada bulunması geçmiş zamanlardan daha kolaydır. Zaten tarih boyunca, müslümanlar hep öteki ile birlikte olmayı başarabilmiş insanlar olmuşlardır[66].

---

64 Yunus Apaydın, "Birlikte Yaşama Tecrübesinin Fıkhi Çerçevesi: Gayr-i Müslimlerin Şer'i Hükümler Karşısındaki Konumu", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Müslümanlar ve Diğer Din* Mensupları, Ankara 2004, 66-69.

65 Atalay, a.g.e., 256-273.

66 Siddiqui, a.g.e., 77.

Müslümanlar ile hıristiyanlar günümüzde bilhassa Avrupa ülkelerinde aynı seküler toplumu paylaşan iki farklı din mensuplarıdır. Bu yerlerde her iki taraf için, eğitim, siyaset, meslekler ve medya alanlarındaki problemler, göçler ve onların meydana getirdiği problemler ile müslümanların muhtemel kimlik krizleri çözülmeyi bekleyen diyalog konuları arasındadırlar. Çünkü "hıristiyan" bir ortamda kendilerini yabancı hissettiklerini anlamaya başlayınca, müslümanlar kendi kabuklarına çekilebilir ve ötekilerden soyut bir halde yaşamaya başlayabilirler[67].

C. Müslüman-Hıristiyan Dinî Tecrübe Diyaloğu

Müslümanlar, bir İslâm peygamberi olan İsa'ya iman eden hıristiyanların nasıl bir dine sahip olduklarını, onlarla dinî tecrübe diyaloğuna katılarak görüp öğrenebilirler. Ancak müslümanlar arasında ruhban sınıfı bulunmadığından manastır hayatı atmosferi bulunmaz. Bunun yerine sufiler veya bizzat sıradan dindarlar, hıristiyanların nasıl iman ettiklerini, nasıl dua ettiklerini öğrenip onların dinî tecrübelerini daha yakından anlayabilirler. Böylece bu diyalog çeşiti, hıristiyanları anlamaya götürecek bir başka yol olabilir.

Günümüzde Diyanet İşleri Başkanı, Ali Bardakoğlu, dinî tecrübeye dayalı diyaloğu duygusal düzeyde gerçekleşen bir diyalog olarak görmektedir. Ona göre müslümanlar, her hangi bir din mensubunun belli bir iman konusunda ne hissettiğini veya hissedebileceğini düşünmek isteyebilirler. Bu empatiye dayalı tavır, ona göre, dindarlar arasında meydana gelecek bir iletişim kapısı olabilecektir. Müslümanlar, diyalog sürece yoluyla İslâm'ın insanlara sunmuş olduğu iman tecrübesini hıristiyan kesimlere aktarabilir ve kötü imajların düzeltilmesi, kültürler arasındaki sağlıklı ilişkilerin işletilmesi ve barışın kalıcı olması sağlanabilir[68].

67 John B. Taylor, "The Church and the Muslim in Europe (Salzburg, February 1978), *Islamochristiana*, sy. 4 (1978), 213-214.

68 Ali Bardakoğlu, "Diyalog", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 209, 12-13.

Hem Hıristiyanlık hem de İslâm, ibadet ve duanın insanlar üzerindeki gücüne inanan iki dindir. Ancak hıristiyanlar, dinî tecrübelerini dinlerarası diyaloğa taşımayı uygun bir tavır olarak görürlerken, müslümanlar, bu konuda sessiz kalmakta veya hazırlıksız oldukları izlenimini vermektedirler[69].

Geçen zamanlar içinde müslümanlar için dua etmek ibadetin bir parçasıdır. Kur'ân, duaların Allah'a kulluk için önemli bir yeri olduğunu zikrederek[70], başta Hz. İbrahim olmak üzere peygamberlerin dualarından örnekler[71] vermekte ve müslümanlara yol göstermektedir.

Müslümanlar, hıristiyanların birlikte dua etme davetlerine katılarak böyle bir karşılaşmaya açık olmuşlardır. Müslüman liderler, genelde bu tür toplantılara bizzat katılmayıp temsilci göndermeyi daha uygun bulmaktadırlar. Bilhassa sufi etkisinin güçlü olduğu yerlerde müslümanlar bazen inisiyatifi ellerine bile almaktadırlar. Müslüman taraf, savaş, tabii afetler gibi olağanüstü durumlarda hıristiyanların birlikte dua etme davetlerine daha çok iştirak etmektedirler[72].

Kur'ân-ı Kerim, müslümanların öteki insanlarla ortak dua etmeleri hususunda her hangi bir olay nakletmezler. Bu taraf-sız durum, tarih boyunca olumsuz anlamda kullanılmasına rağmen, günümüzde bilhassa diyalog sürecine giren müslüman taraflarca olumlu yönde kullanılmaya başlamıştır[73].

Müslümanlar, dinî tecrübe diyaloğuna girerken, hıristiyanlar ve Hıristiyanlık hakkındaki olumlu referansları daha çok öne çıkarırlar. Mesela bu referanslardan biri de hıristiyanların ibadet ettikleri mabedleri (manastırları ve kiliseleri), mescitler ve sinagoglar kadar "kutsal" sayan Kur'ân-ı Kerim âyetidir:

"Onlar ki "Rabbimiz Allah'dır" demelerinden başka bir sebep olmaksızın yurtlarından haksız yere çıkarıldılar. Eğer

69 Joseph Stamer, "Praying With Muslims?" *Encounter* (March 1998), 3-4.
70 el-Furkan 25/77.
71 el-Bakara 2/126-129; Al-i İmran 3/38.
72 Stamer, a.g.m., 4-5.
73 a.e, 9.

Allah, insanlardan bir kısmını bir kısmıyla defetmeseydi, içlerinde Allah'ın ismi çok anılan manastırlar, kiliseler, sinagoglar ve mescidler çoktan yıkılırdı. Elbette Allah, dinine yardım edeni muzaffer kılacaktır. Şübhesiz Allah çok kuvvetli, çok güçlüdür"[74].

Böylece İslâm, hıristiyanların Allah'a dua etmeleri hususunda kucaklayıcıdır. Yine Hz. Muhammed, Necran heyetinin kendi mescidinde ibadet etmesine bile oldukça hoşgörülü davranmıştır[75]. Bütün bu referanslar, müslümanların hıristiyanların dinî tecrübelerine kayıtsız kalamayacaklarını kanıtlamaktadır.

Yine Kur'ân-ı Kerim, kiliseler ve manastırların yanısıra ruhbanlara da yabancı olmadığını göstermektedir. O, hıristiyanları Allah'ı bırakıp, rahipleri rab edinmelerinden dolayı kınarken[76] yine de onların müslümanlara sevgice en yakın insanlar olduğunu, bununda içlerinde kibirlenmeyen dünyadan elini eteğini çekmiş rahiplerin bulunmasından ileri geldiğini haber vermektedir[77].

Yine Allah, İsa'ya tabi olanların kalplerine şefkat ve merhamet vermiştir. Bunun sonucunda Allah onlara farz kılmadığı halde onlar, sırf Allah'ın rızasını aramak üzere ruhbanlığı icat ettiklerini ancak sonradan bunun hakkını veremediklerini haber vermektedir[78]. Burada Kur'ân, manastır ve kilise ayırımını ciddi bir şekilde yapmaktadır. Müslümanlar, manastır hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmak için dinî tecrübe diyaloğuna girerek, en azından onların nelere ibadet ettiklerini müşahade etme imkanına daha kolay ulaşabileceklerdir.

Pek çok hıristiyan ilim adamı, Kur'ân-ı Kerim'de havarilerin İsa Mesih'ten bir sofra istemesiyle ilgili âyeti[79] ve ayette geçen "hem ilkimiz hem sonumuz için bir bayram olsun" ifa-

74 el-Hacc 22/40.
75 Esack, a.g.e., 175.
76 et-Tevbe 9/31.
77 el-Maide 5/82.
78 el-Hadîd 57/27.
79 el-Maide 5/112-115.

desinin, hıristiyanların evharistiya ayinine güçlü atıflarda bulunduğunu sanmaktadır. Çünkü bu hatırayı hıristiyanlar, hala bir ibadet (sakrament) olarak devam ettirmektedirler[80]. Yine Kur'ân-ı Kerim, öteki insanların taptıklarına ve ibadetlerine bile kötü gözle bakmayı yasaklar; "Onların Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyiniz ki onlar da sınırı aşıp bilmeyerek Allah'a sövmesinler. Biz her mümmete yaptıkları işi süslü gösterdik. Sonunda dönüşleri Rablerinedir. O, onlara ne yaptıklarını haber verir[81].

Günümüzde hıristiyanlarla birlikte dua grubu teşkil edip belirli günlerde barış için dua eden müslümanlara da rastlanmaktadır; Cezayir (Tibhirine)'de Ribatü's-Selâm adlı bir grup, bu amaca yönelik bir dua birlikteliğidir. İlk defa 1979 Noel akşamında hıristiyanlarla buluşmak ve ortak dua etmek isteyen bazı sufilerin hıristiyanlara başvurmasıyla kurulmuştur. Grup, halen her türlü teolojik tartışmadan uzak bir şekilde dua toplantıları düzenlemektedir[82].

Aslında sufilerin hıristiyanlarla yakın temasları bu çağa ait bir olay değildir. *Hilyetü'l Evliya* sahibi Ebu Nuaym el İsfahani (ö. 430/1038), Ahmed b. Ebi'l Havari (246/860) adındaki bir sufinin manastırda hıristiyan bir keşişle karşılaşmasını naklet-mektedir. Soru cevap şeklinde geçen bu karşılaşmada sufi, keşişe ruhbanlığın anlamını sormakta keşiş de ona cevap vermektedir[83]. Buna ilave olarak tradisyonalist felsefenin öncülerinden Frithjof Schuon (ö. 1998), müslüman sufilerle hıristiyan ruhbanların karşılaşmasına iki örnek verir; Shouon, birinde ünlü sufi İbrahim b. Ethem (ö. 161/777)'in hıristiyan bir keşişle karşılaştığını hatta onu kendisine üstad seçtiğini, ama ikisinin de birbirlerinin dinine girmediğini nakleder. Onun naklettiği İkinci hikaye ise Hindistan'da geçmektedir. Hikayeye göre Keş-

80 Stamer, a.g.m., 9.
81 el- En'am 6/108.
82 Pierre F. De Bethune, "The Bond of Peace, A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer", Pro Dialogo/ Current Dialogue 1998/2, 164-165.
83 Ahmed b Abdillah b. İsa Ebu Nuaym el- İsfahani, *"Hilyetü'l Evliya ve Tabakatü'l Asfiya*, Beyrut ts., c. X., 5.

mir'in İslâmlaşmasında etkili olan Seyyid Ali Hemedani, vadinin çıplak (kadın) yogisi Lalla Yogişvari ile karşılaşmış ve onun dinî tecrübelerini saygıyla karşılamıştı[84].

Ortaçağ boyunca müslümanların hakim olduğu dönemlerde Akdeniz havzasında müslüman sufilerin hıristiyanlarla sıcak yakınlaşma ve karşılaşma içine girdiklerini görmekteyiz. Söz gelişi XIII. ve XIV. Asırlarda bilhassa İspanya ve Kuzey Afrika gibi hıristiyanlarla karşılaşmanın olağan olduğu yerlerde pek çok örnek zikretmek mümkündür. Bu yerlerde sufiler, kelamcıların aksine her iki din arasındaki mümkün olan en sıcak temasları ve diyaloğları gerçekleştirmekteydiler. Bunlardan biri, Bijaya'lı Şeyh Hamar olup 1303 yılında döneminin ünlü siması Raymond Lull ile hararetli bir ortamda ruhani bir diyaloğa girmiştir. XX. Asırda ise Martin Lings'in mürşidi olan Cezair asıllı şeyh Ahmet El- Alevî, bir defasında agnostik bir doktor ile felsefî bir diyaloğa girerken, katolik bir rahiple ise teolojik konuları mistik bir ortamda konuşmuştur. Bu durum müslüman tasavvuf erbabının diğer insanlara karşı genel ve müşterek tavırlardan daha uç noktalara her zaman gidebileceğini de bir kez daha göstermektedir[85].

Bu tür toplantılar bazen sıradan dindarlar arasında da gerçekleştirilmektedir. Söz gelişi A.B.D'de oluşturulan *Batı Sahili Amerikalı Katolikler ve Müslümanlar Diyaloğu* adını taşıyan oluşuma dahil olan taraflar, 2000- 2003 yılları arasında her Şubat ayında rakip ve düşman olarak değil arkadaş olarak biraraya gelmiş ve "kutsal kitaplar bağlamında kulluk, itaat, affetmek, uzlaşmak, derin dindarlık, barış, adalet" gibi ortak teolojik konular konusunda görüş alışverişinde bulunmuşlardır[86].

---

84 Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1998, 29.

85 Dominique Urvoy, " Soufisme et Dialogue Islamo- Chretien", *Islamochristiana*, 30 (2004), 55-64.

86 "The West Coast Dilaogue Between American Catholics and Muslims Friends and Not Adversaries: Acatholic –Muslim Spiritual Journey", *Islamochristiana*, 30 (2004), 171-187.

VI.

Müslüman-Hıristiyan Diyaloğunun Problemleri

Müslümanların genel olarak hıristiyanlarla diyalog konusundaki bir takım endişe ve çekinceleri de bulunmaktadır. Bunları sınıflandırdığımızda;

1. Müslüman-hıristiyan diyaloğunun en büyük problemi, en başından bu sürecin "hıristiyanların inisiyatifinde ve güdümünde" bulunduğu tarzında bir anlayışın müslümanlar arasında hala var olmasıdır[1]. Bunda haklılık payı vardır; çünkü hıristiyanların hem aşırı şekilde kurumsallaşmış hem de farklı teorik paradigmalarla bezenmiş olarak diyaloğun aktif tarafı olmaları, tüm öteki din mensuplarının yanısıra müslümanları da endişeye ve tedirginliye sevk etmektedir.
2. Yine onlar, böyle bir ilişkinin sonuçları açısından kötümser bir tavır sergileyerek diyaloğun genel olarak Hıristiyanlığın hedeflerine hizmet ettiğine inanabilirler[2]. İsmail Farukî, bilhassa WCC diyalog biriminin müslümanların evsahipliğinde yapılan diyalog toplan-

1 Zebiri, a.g.e., 36.
2 Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, London, 1996, 147.

tılarına katılmada "gönülsüz davrandığını" ve genelde "kendi amaçları için" ve kendi "seçtiği" özel müslüman diyalog taraflarıyla bu işi sürdürmek istediğini ileri sürmektedir[3].

3. Yine diyaloğun en azından "bilhassa kilisenin kontrolündeymiş gibi" görünmesi veya toplantı gündemlerinin ilk başlarda çoğunlukla hıristiyan kesim tarafından belirlenmesi sebebiyle müslümanlar, haklı olarak diyaloğun "kendilerine ait bir kavram" olmadığı endişesine kapılabilmektedirler. Hatta müslümanlar, diyaloğu çok iyi hazırlanmış gündemlerle Hıristiyanlık öğretilerini, yavaş yavaş kabule götürecek bir süreç olma korkusunu derinden hissedebilirler[4]. Öyle ki hıristiyanlar, kendi belirledikleri diyalog gündemleriyle yaklaşırlarsa, müslümanlar onların güdümüne girmiş ve Hıristiyanlığın lehine çalışmış hissine kapılacaklardır. Zaten Hıristiyan tarafının sicili günümüz müslümanları tarafından iç açıcı olarak görülmemektedir. Hatta bazen dinlerarası diyalog gibi yakınlaşmalar, müslümanlar tarafından geleceğin ipotek altına alınması olarak da algılanabilecektir. Bu noktada hıristiyan tarafının her olumsuz tavrı etkili olabilmektedir[5].
4. Yine müslümanlar diyaloğu, Hıristiyanlığın kültürel ve entellektüel bir gelişiminin veya evriminin normal sonucu olarak algılayıp bunu İslâm medeniyeti veya kültürü için bir tehdit ve meydan okuma olarak kabul edebilirler[6].
5. Hıristiyanların diyaloğa getirdikleri tanımlamalar veya tasnifler, pek çok müslüman için hala kapalı ve muğlak

3 Isma'il R. Al- Faruqi, "Islam and Other Faiths", *The Challange of Islam*, ed. Altaf Gauhar, London 1978, 18.
4 Zoe Hersov, "A Muslims's View of Charles de Foucold: some Lessons for the Christian- Muslim Dialogue", *The Muslim World*, (July-October 1995), 295.
5 Mustafa Erdem, "Editörden. Hayal ve Gerçek Arasında AB, Hıristiyanlar ve Diyalog", *Dinî Araştırmalar*, (Mayıs- Ağustos 2004), sy. 19, 11.
6 Siddiqui, a.g.e., 111.

görünmektedir; hıristiyanlar bilhassa katolikler, II. Vatikan Konsili'nden beri diyaloğa "hıristiyan bir anlam verme" sürecinde yol almaktadırlar. Bunun sonucu olarak hıristiyan teologların değişik diyalog tanımlarına sahip olması, müslümanları tedirgin etmektedir[7]. Sonuçta bir müslüman, bilhassa katolik diyalog anlayışına karşı bazı önyargılara sahip olabilir veya şüphe duyabilir. Katoliklerin II. Vatikan Konsili sırasında ve bilhassa da konsil sonrasında öteki dinlere bakışta gözlenen aşırı yumuşama müslümanları tedirgin ettiği gözlemlenmektedir. Ötekilere yönelik teolojide görülen bu evrimsel süreç, müslümanlar için yabancı sayılabilir[8].

6. Bunların yanında Kur'ân-ı Kerim'in geçen hıristiyanlar hakkındaki olumsuz görülen âyetleri, tarihte ve günümüzdeki hıristiyan imajına olumsuz yönde etki etmekte ve müslümanların hıristiyanlarla diyaloğa girmelerine engel olabilmektedir.

7. Müslümanlar, dinlerarası diyaloğu seküler batının bir mirası olarak da görebilirler. Böylece bu yaklaşım Batı'daki hıristiyanlarla diyaloğa girdiklerinde sekülerizmi ve onun normlarını kabul etmeleri anlamına gelebilecektir. Belki de müslümanlar seküler ve liberal değerlerin bir sonucu olarak Hıristiyanlığın dinlerarası diyaloğu, kendi öğretilerine uygun hale dönüştüreceği endişesini taşımaktadırlar[9]. Bunun etkisiyle bazı müslüman düşünürler, hıristiyanlarla diyalog konusuna ihtiyatla yaklaşmaktadırlar. Mesela Seyyid Hüseyin Nasr, Ataullah Siddiqui ile yaptığı bir söyleşide, diyaloğu temelde yararlı görmekle birlikte müslümanlar adına bazı çekincelerinin de altını çizmektedir. Ona göre diyalog çok onurlu bir terim olarak Batı'ya ve felsefî gele-

7 Zebiri, a.g.e., 39.
8 Siddiqui, a.g..e., 111.
9 a.e., 51.

neklerine ait olmasına rağmen, doğrudan Hıristiyanlığın malı değildir. Çünkü ona göre Hıristiyanlık ile "Batı" kelimeleri birbirlerinden farklı düşünülmelidir. Bu yüzden müslümanlar hıristiyanlarla her diyaloğa girdiklerinde, modern seküler anlayış gibi bir üçüncü ama gizli bir taraf da hazır bulunmaktadır. Bu yüzden onların diyaloğa girdiklerinde karşılaşacakları en büyük problem, hıristiyan tarafla değil Batı seküler kültürüyle diyaloğa girdiklerini de sanmalarıdır. Nasr'a göre yine de müslümanlar, "Batı" ile diyaloğa girmelidir; çünkü böylece İslâm ile seküler anlayışın ortak bir noktaya sahip olmadığı, aksine Hıristiyanlık'la İslâm arasında Tanrı anlayışı gibi önemli bir ortak noktanın bulunduğu açıkca anlaşılacaktır[10].

8. Müslümanlar diyaloğa girdikleri hıristiyanların şarkiyatçıların yanlışlıklarına düşebilecekleri endişesini taşıyabilirler. Diyalog bu anlamda modern bir oryantalizm şekli yani İslâm bilgisini Batı'ya taşıma gayretinin yeni bir tarzı olarak da anlaşılabilir[11]. Hıristiyanlar samimi bir şekilde bu gibi yaklaşımları reddetmeli ve İslâm'ı doğru ve sağlık bir şekilde öğrenmenin ve anlamanın yollarını araştırmalıdır[12].
9. Hıristiyan diyalog tarafı, müslümanlarla ilişkilerinde samimi olduğunu mutlaka isbat etmek zorundadır. Aksi bir tavır müslümanlar tarafından iki yüzlülük olarak anlaşılabilecektir. Söz gelişi Katolik Kilisesi, Dinsel Öğretiler Kurulu Başkanı ve diyaloğun etkili mimarlarından Kardinal Joseph Ratzinger, Le Figaro'ya verdiği bir demeçte, müslüman Türkiye'nin yerinin İslâm ülkelerininin arasında olması gerektiğini, Türklerin geçmişte Viyana'ya kadar dayandıklarını, balkanlarda savaştıklarını hatırlatmıştı[13]. Kardinalin

10 a.e., 155.
11 a.e., 54.
12 Al-Faruqi, a.g.m., 18.
13 Mustafa Erdem, a.g.m., 10.

bu sözleri II. Vatikan Konsili'nin diyalog vesikalarından Nostra Aetate'deki *müslümanlara çağrıda bulunarak geçmişte yapılan hataları "unutmaya" davet etmesi* ile açıkca çelişmektedir.

10. Yine pek çok müslüman için sömürgecilik ve diyalog, birbirlerinin yerine kullanılmakta ve müslümanların yavaş yavaş olumsuz bir değişim sürecine girmesini ifade etmektedir[14]. Bilhassa müslümanların azınlıkta olduğu yerlerde onlar hala sömürge ve misyonerlik ağına düşmüş gibi kendilerini "aşağılanmış" hissedebilmektedirler. Avrupa'da yaşayan müslümanlar dinlerarası diyalog karşılaşmalarında kendilerini bu yüzden gizli bir niyetin "kurbanı" görmekte veya eşit bir diyalog katılımcı atmosferine kavuşamamaktadırlar[15].

11. Sömürgecilik ve hıristiyanlaştırmaya bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer endişe de Hıristiyanlığın elinde şekillenen diyalog fikrinin, batı dünyasının dolayısıyla hıristiyan dünyasının etki sahasını genişletme, mensuplarının sayısını artırma, Hıristiyanlığın dışındaki dinlere mensup insanlar arasında hıristiyanlık sempatizanları hatta taraftarları edinme gelir ki bu dinî bir emperyalizm araçı olarak diyaloğun kullanılması anlamına gelecektir. Bu özellikle hıristiyan diyalog anlayışına nüfuz eden bilim adamlarının diyaloğun "diğer yüzü" olarak gördükleri şeyin sadece bir bölümü sayılabilmektedir[16]. Böylece hıristiyan diyalog yaklaşımlarına derinden vakıf olan bir müslüman diyalog uzmanı için hıristiyan diyalog anlayışı kesinlikle dışa yansıtılan

14 Siddiqui, a.g.e., 54.

15 Munawar Alunad Aness, "Christian- Muslim Dialogue: Mith or Reality", *Islam and Modern Age*, (May- Agust 1987), 112; Jutta Sperber, *Christians and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin/ New York 2000, 105.

16 Abdurrahman Küçük, "Dinler Arası Diyaloğun "Diğer Yüzü" Üzerine", *Tiirk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 6-8.

"gerçek diyalog anlayışı" değildir. Nitekim Türk bilimadamı Niyazi Öktem, Vatikan Dinlerarası Diyalog Konsili başkanı Micheal L. Fitzgerald'a katolik diyalog amacının samimi bir diyaloğ mu yoksa dünyayı hıristiyanlaştırmak mı sorusunu sormuş yanıt olarak da hem evet hem hayır karşılığını almıştır[17]. Bundan dolayı pek çok müslüman bilim adamı için diyaloğ, misyonerlik faaliyetlerine ivme veren bir katalizör olarak kabul edilmektedir. özellikle Türkiye'de dinlerarası diyalogla dindar insanların "öteki olarak gördüğü" hıristiyanlara karşı dirençleri kırılmakta ve yumuşatılmaktadır. Sonunda tepkisi azalan ve duyarsızlaştırılar müslüman kitlelerin misyoner eylemlere açık alanlar olması amaçlanmış sayılmaktadır[18].

12. Hıristiyanların dinlerarası diyaloğu siyasî ve sosyal bir güç olarak kullanma azminde olmaları, hıristiyanların dünya üzerindeki siyasî, ekonomik, sosyal etkinliklerini artırmak için diyalogdan faydalanmak ister görünmeleri, müslümanlarda endişe yaratmaktadır. Çünkü müslümanlar böyle bir diyaloğu hıristiyan hakimiyetine zorlanmak için bir "hazırlık safhası" olarak da görebilirler[19]. Böylece müslümanların diyaloğa yönelik siyasî endişelerini, iki maddede toplayabiliriz; batılılaştırma, sekülerleştirme.
13. Müslümanlar, sistemli ve kurumsallaşmış hıristiyan katılımcıları karşısında böyle bir sürece girmek için yeterli özgüvene sahip olamayabilirler. Yine hıristiyanlar, müslümanların anadillerini konuşabilen, iyi eğitilmiş katılımcılarla ve bunların bağlı bulundukları "İslâm masalarıyla" diyaloğa girerlerken müslümanlar, hem diyalog paradigmalarından, hem de kendilerini

17 Niyazi Öktem, "Misyonerlik Olayında İslâm Kazançlı Çıkacaktır", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 53-54.
18 Ali Rafet Özkan, "Diyalog Eşit Şartlarda Yetkin Eller Tarafından Yapılmalı" *Türk* Yurdu, Ocak 2005, sy. 209, 41.
19 Siddiqui, a.g.e., 52.

temsil edecek uluslararası diyalog kurumlarından yoksundur[20].

14. Hıristiyanların dinlerarası diyaloğu gittikçe gelişen bir sosyal veya teolojik disiplin haline sokma çabaları da müslümanları tedirgin etmektedir[21]; müslümanlara göre hıristiyanların elinde gelişen böyle bir disiplin ile Hıristiyanlık ve hıristiyanlar, entellektüel açıdan müslümanlara üstünlük kurabilir hatta bu süreç içinde İslâm dini, onların inisiyatifi ve hakimiyetinde olarak "diyaloğun pasif ve fayda umulan nesnesi" durumuna dönüşebilir.
15. Müslümanlar, kendilerinin tüm insanlar arasında en hayırlı ümmet olduklarını[22] ve başka bir din mensuplarıyla bir ilişkiye girmenin hiçbir fayda sağlamayacağını ileri sürerek veya kayıtsız bir tavırla hıristiyanlarla diyaloğa girmeyi beyhude bir çaba olarak da görebilirler.
16. Bunun yanında diyalog gibi bir süreçle kilisenin kendisini daha fazla yenileyip güçlendirmek istemesi de müslümanları tedirgin etmektedir[23]. Çünkü hıristiyanlarca Tanrı'nın çocukları olarak görülen "kutsal birlik" yani kilise, günümüzde müslümanların ümmet anlayışından çok daha işlevsel dinamik ve kurumsallaşmış görünmektedir.
17. Hindistan'lı müslüman bir sosyolog olan Hasan Askari'ye göre ümmet, öteki din mensuplarına yönelik diyalog gibi yeni bir iletişim tarzına metod açısından hazırlıksız yakalanmışlardır. Bu yüzden müslümanlar, böyle bir ilişkiye girme konusunda endişe içindedirler. Halbuki hıristiyanlar, dinlerarası diyaloğa "kurtuluş diyaloğu" diyerek ona "hıristiyan" anlam yüklemektedirler. Müslümanlar ise diyalog teriminin hala semantik anlamına

20 Talbi, a.g.m., 5.
21 Siddiqui, a.g.e., 53; Sperber, a.g.e., 349.
22 Âl-i İmran 3/110.
23 Siddiqui, a.g.e., 115-116.

takılıp kalmış görünmekteler ve basit, fazla dinî anlamı olmayan ama genelde Filistin sorunu veya azınlık müslümanların sorunları gibi dünyevî hedeflere hizmet eden insanlararası bir ilişki gözüyle bakmaktadırlar[24].

18. Türkiye Dinler Tarihi Derneği Genel Başkanı Abdurrahman Küçük, hıristiyanların (bilhassa katoliklerin) diyalog anlayışına ihtiyatla yaklaşılmasında müslümanların haklı gerekçeleri olduğunu belirtir. Söz gelişi Küçük'e göre, katolikler, diyaloğu Hıristiyanlaştırmaya giden yeni bir yol, ona hazırlayıcı bir araç ve yeni bir enerji olarak görmekte misyonerliğin diyalog yoluyla daha rahat hareket imkanına kavuşacağına inanmaktadırlar. Yine Küçük'e göre günümüzde katolik diyalog anlayışında baş aktörlük yapan kilise önderleri, daha önceleri misyonerlik hizmetinde bulunmuş kimselerdir. Bu durum, diyaloğa kuşkuyla bakılmasını körüklemektedir. Son olarak Küçük, katolik diyalog anlayışının, misyonerliğin alternatifi değil bizzat şartlara uydurulmuş hıristiyan misyonu olduğunu açıklar[25]

19. Son olarak Vatikan, diyalog faaliyetlerini hızlandırırken kesinlikle misyonerlik anlayışını askıya almamıştır. Papalık ahlak dışı din değiştirme çabalarını kınamasına rağmen bilhassa Balkanlarda Orta Asya'da ve Anadolu'da çok organizeli bir şekilde çalışmalarına devam etmektedir[26]. Hatta müslümanlara yönelik bir misyonerlik kurumu olan *İman ve Halkları Hıristiyanlaştırma Teşkilatı* bu konuda en önemli organizeli misyonerlik teşkilatı olarak Vatikan bünyesinde bulunmaktadır[27].

---

24 Hasan Askari, *Spritual Quest- An Inter-Religious Dimension*, Pudsey ts., 12.

25 Abdurrahman Küçük, " Müzakere", *Türkiye'de Misyonerlik Faaleyetleri: Tartışmalı İlmî Toplantı (17-18 Nisan 2004)*, İstanbul 2004, 59-60; ayrıca a.mlf., "Dinler Arası Diyaloğun " Diğer Yüzü" Üzerine", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 6-8.

26 Mehmet Aydın, " Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğinin Dünü ve Bugünü", *Türkiye'de Misyonerlik Faaleyetleri: Tartışmalı İlmî Toplantı (17-18 Nisan 2004)*, İstanbul 2004, 121-122.

27 Mehmet Aydın, " Tartışma: Sorular- Cevaplar", *Türkiye'de Misyonerlik Faaleyetleri: Tartışmalı İlmî Toplantı (17-18 Nisan 2004)*, İstanbul 2004, 131.

20. Müslümanlar, dinlerarası diyaloğun aktörü olarak çoğunlukla katolik ve protestan mezhepleriyle muhatap olmaktadırlar. Özellikle Fener Rum Patrikhanesi hala diyaloğda ayak diretir bir görüntü vermekte ve müslümanları kuşkulandırmaktadır. Yine Yeni Çağ Hareketi (New Age Movement), Scientoloji, Teosofi hatta Satanizm gibi marjinal hıristiyan akımlarla diyalog konusunda müslüman tarafın ciddi endişeleri bulunmaktadır[28].

Bunlara ilave olarak diyaloğun çeşitlerine bağlı süreç içi diyalog problemleri de bulunmaktadır;

A. Müslüman-Hıristiyan Uzmanlar Diyaloğu Problemleri

Müslümanlar ve hıristiyanlar arasında meydana gelecek böyle bir diyalog karşılaşmasında gerilimin olması doğaldır[29]. Çünkü başka hiçbir iki din, bu derece de birbirleriyle yakın ilişki içinde olamamıştır. Bu yüzden diyaloğun temel karakteristiklerine uygun hareket edecek olan taraflar çıkabilecek çoğu problemi çözecek güçtedirler.

1. Uzmanlar diyaloğu, dinî öğretilerin ele alındığı bir diyalog türü olduğundan müslümanlar hıristiyanlarla böyle bir sürece girdiklerinde İslâm'ın öğretilerinin alaya alınmasından endişe edebilirler. Zaten Kur'ân-ı Kerim, müslümanları bu konuda uyarmaktadır. "Âyetlerimizi alaya alanları gördüğün zaman, başka bir söze dalıncaya kadar onlardan yüz çevir. Şeytan, bu hususu sana unutturursa hatırladıktan sonra artık zalimler topluluğu ile bir arada bulunma"[30]. Yine Kur'ân, Allah'ın âyetlerinin tartışmaya açılmaması hususunda

28 Mehmet Aydın, "Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 209, 49.; Ali Rafet Özkan, a.e., 41.
29 Esack, a.g.e., 151-152.
30 el- En'am 6/68.

uyarmakta ve aksine hareket edenleri kâfir olmakla suçlamaktadır[31]. Yine Kur'ân'a göre kendilerine gelmiş kesin bir delil olmaksızın Allah'ın âyetleriyle mücadele girişenleri hem Allah hem de mü'minler sevmeyecektir. Zaten böyle davrananlar, kibirli ve zorbadır[32]. Pek çok müslüman bu ve benzeri âyetler ışığında hıristiyanlarla dinî konuları ele almanın bir fayda sağlamayacağı görüşündedir.

Yine Kur'ân, müslümanları vahyi inkar edenlere karşı sevgi beslememeleri konusunda uyarmaktadır. O, inkarcıların müslümanlara türlü düşmanlıklar, elleri ve dilleriyle kötülükler yapabileceklerini hatta müslümanların kâfir olmalarını isteyebileceklerini haber vermektedir[33]. Yine Kur'ân-ı Kerim, batılı hak göstermek için, her hangi aklî veya naklî delile veya bilgiye dayanmadan, sırf karşı tarafa üstün gelmek için yapılan *tartışmaların* her çeşitini yasaklamıştır[34]. Zaten Kur'ân-ı Kerim, peygamberlerin yapmış oldukları mücadelelerin hakkı isbatlayıp savunan ve batılın yanlışlığını ortaya koyan tartışma uslubuyla, alaycıların ve kötü niyetlilerin hakkı batıl gösteren, batılı hak olarak savunan, zannı ve yalanı mantık ve kelime oyunlarına başvurarak mutlak gerçek gibi gösteren tartışma metotları arasındaki ayırıma özenle dikkat çekmektedir[35]. Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'i bile din hususunda yahudiler ve hıristiyanlarla tartışmaya girmekten sakındırmaktadır[36].

Yine Kur'ân- Kerim'de "Ehl-i Kitap'tan bazılarının müslümanları dinlemesinin" mümkün olduğunu, ancak- belki önyargılarından dolayı- kalplerine perdeler

31 el- Mü'min 40/4.
32 el-Mü'min 40/35.
33 el-Mümtehine 60/1-2.
34 el- Hac 22/3-8.
35 Yavuz, a.g.e., 112-113.
36 Âl-i İmran 3/20.

konduğunu bu yüzden de tartışmaya girerek ithamda bulunabilecekleri bildirilir[37]. Kur'ân, tartışma sırasında Ehl-i Kitab'ın müslümanları görüşlerinden vazgeçirmek isteyebileceklerini, ancak zararın yine kendilerine olacağını söyleyerek onları uyarmaktadır[38].

2. Bunun yanında diyalog sırasında müslümanlar, hıristiyan tarafın bilhassa Tanrı fikri konusunda sık sık İsa'nın Tanrı oluşuna veya Mesih olarak kurtarıcılığına aşırı vurgu yapmasından rahatsızlık duyabilirler[39]. Aslında hıristiyanlar için bu öğretiler kaçınılmaz olmasına rağmen, diyalog sırasında taraflar arasında gerilime yol açabilecektir.
3. Uzmanlar diyaloğunda iki taraftan birinin kendi dininin ötekinden daha üstün olduğunu ileri sürmesi karşı tarafı incitebilir. Tarafların kendi inançlarının daha doğru olduğuna inanmaları mümkündür. Ancak her iki taraf da kendi dinî öğretilerini ve kanaatlerini, hür bir biçimde ifade etme imkanına sahip olmalıdır[40].
4. Uzmanlar arası diyaloğu sırasında müslüman ve hıristiyan tarafların birbirlerine aşırı itiraz etmeleri, polemiğe dalmaları veya tartışmaya girmeleri ve uzlaşmaz görünmeleri de her an diyaloğu kesebilir. Zira her iki taraf da birbirlerine karşı hem teolojik hem de sosyolojik açıdan çok kolay bulabilecekleri polemik konularına ve suçlamalara sahip olabilirler. Unutulmamalıdır ki sahip oldukları olumlu ve olumsuz tarihî ortak miraslar, aynı zamanda böyle bir diyaloğun tüm yollarını sımsıkı kapatabilecek güçtedir[41].
5. Müslümanlar, teolojik meselelerin ele alındığı toplantıların ortamından veya organizesinden de rahatsız ola-

37 el En'am 6/25.
38 el- En'am 6/26.
39 Sperber, a.g.e., 85.
40 Atay, a.g.m., 287.
41 Talbi, a.g.m., 8-9.

bilirler. Genelde hıristiyan tarafın ev sahipliğinde yapılan toplantılarda, müslümanlar kendilerini rahat hissetmeyebilir, kendilerine aşırı hoşgörülü davranılmasından da rahatsızlık duyabilirler. Hatta onlar, "misafir" gibi görüleceklerinden de endişe edebilirler[42].

6. Müslümanlar hıristiyanların diyalog sürecinde "misyonerlik" yapabilecekleri endişesini taşırlar. Aslında müslümanların misyondan korkmaları hem misyonun kendisinden hem de misyon ahlakından ileri gelmektedir. Bir başka deyişle müslümanlar, "hıristiyanlaşmak" istemezlerken, aynı zamanda hıristiyanların misyonerlik yaparken kullandıkları tuzak ve hilelere karşı tedbirli olmak istemektedirler". Böyle düşünen bir müslüman, diyaloğu nihâyetinde misyona götüren bir truva atı olarak görebilir ve böyle bir süreci, "tuzağa düşmek" olarak algılayabilir[43]. Onun gözünde diyalog, öncekilerden başarıya ulaşamamış hıristiyanların bulduğu "yeni bir misyonerlik ve baskı yöntemi" veya siyasî yönden hakimiyet altına almanın modern bir "manevrası" olarak görülebilir. Çünkü hıristiyan olmayan biri olarak müslümanın misyonun mahiyetini, onun nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmesi oldukça güç bir iştir.
7. Uzman hıristiyanların farklı teolojik yaklaşımlara sahip olması da büyük bir diyalog engeli olabilir. Çünkü *farklı bir paradigma*, aynı zamanda *farklı diyalog tarafı* demektir. Karşı tarafın kendisin hakkında farklı diyalog paradigmalarına sahip olması müslümanları tedirgin edebilir, hatta korkutabilir. Yine müslümanların hıristiyan teologlara nazaran daha az yaklaşımlarına sahip olmaları bilhassa kendileri açısından avantajlı bir durum sayılmayabilir[44].

42 Zebiri, a.g.e., 36.
43 Siddiqui, a.g.e., 77.
44 Talbi, a.g.m., 4-5.

8. Uzmanlar arasındaki diyalog, genel olarak bu sürecin pratik yönünü değil çoğu kez din bilhassa teoloji boyutunu esas almaktadır. Bu yüzden, "doğrudan iki dinin karşılaşması" olarak anlaşılabilecektir. Müslümanlar, kendi dinlerinin hıristiyan gibi "başka" ve "kafir" bir katılımcı tarafından doğrudan yorumlanmasından rahatsızlık duyabilirler. Hatta hıristiyanların Hz. Muhammed, Kur'ân-ı Kerim veya İslâm hakkında olumsuz ifadeler kullanması ciddi bir şekilde bu süreci kesebilir. Çünkü müslümanlar, hıristiyan kutsal değerlerine gösterdikleri ilgi ve saygının aynını kendi kutsal değerleri için beklemektedirler.

B. Müslüman-Hıristiyan Birlikte Yaşam Diyaloğu Problemleri

1. Hıristiyan topluluğu olarak kilise, günümüzde bilhassa modernizmin getirdiği sosyal hayat paradigmaları içindeki etkinliğini ve misyonunun boyutlarını genişletip daha aktif hale dönüştürmek ve modern dünyada söz sahibi olmak gibi hedeflerini gerçekleştirmek istemektedir. Bunun için de öteki din mensuplarıyla birlikte yaşam diyaloğunu bu hedefleri için bir baskı aracı olarak kullandığı izlenimini vermesi, öncelikle müslümanları böyle bir karşılaşma içine girmekten alıkoyabilir. Çünkü açıkca bilinmektedir ki hıristiyanlar, tüm güçleriyle dinlerarası diyaloğa, hayatın tüm alanlarını kuşatacak şekilde, misyon teolojisi içinde bir konum belirleme uğraşındadırlar[45]. Müslümanlarla aynı ortamı paylaşan hıristiyanların sistematik bir biçimde kendi inançlarını anlatma yollarını araştırmaları, fakirlere yönelik kurumlar veya yardım teşkilatlara sahip olmaları ve bu yollarla müslümanlara aktif olarak yardım etmeleri de gizli bir maksadın (yani hıristiyanlaştırma

45 Siddiqui, a.g.e., 50-51.

işinin) bir başka metodu olarak olarak müslümanları tedirgin etmektedir. Sonuçta müslüman taraf, bu sürece girmekle kendini hıristiyanların gündelik yaşam için geliştirdikleri yeni projelerde "deney tahtası" gibi de hissedebilir.

2. Kur'ân-ı Kerim bu konuda daha özel davranarak, Ehl-i Kitap'dan kutsal değerleri alaya alan insanlarla "dostluk kurulmamasını" emretmektedir[46]. Müslümanlar buradaki dostluğu "birlikte aynı hayatı paylaşmak" olarak anlayabilir ve diyaloğa girmemeyi teolojik bir emir gibi görebilirler.
3. Müslümanların birlikte yaşam diyaloğunu hıristiyanlara ait dinî ve kültürel değerlerin hayatın alanlarına yayıldığı "sömürgeciliğin yeni bir metodu" olarak görebilmesi de mümkündür[47].
4. Buna karşılık hıristiyanların müslümanlara yaptığı en büyük eleştiri, onların sosyal hayatta hıristiyanlara verdiği olumsuz tepkiler hakkındadır; bu eleştiriye göre hıristiyanlar kendileriyle birlikte yaşayan azınlık müslümanların çoğu problemlerinin çözümünde kilise birimleri veya fert olarak hıristiyanlar yardımcı olmasına rağmen, müslüman ülkelerde yaşayan azınlık hıristiyanların gündelik problemleriyle müslümanların ilgilenmemektedirler[48]. Bu yaklaşımlar, hem müslüman hem de hıristiyan azınlıklar için "kafirlerin içinde ama kapalı bir getto" olma zihniyetine götürebilecektir. Buna ilave olarak hıristiyan azınlıklar Avrupa gibi hıristiyan bölgelerde yaşayan müslümanların kiliseleri mescitlere dönüştürüp, kendi ibadetlerini rahatça yaşadıklarını hatta İslâm'a davet konusunda alabildiğine özgür olduklarını savunmaktadırlar. Onlara göre bunlara

46 el-Maide 5/57.
47 Edelby, a.g.m., 71.
48 Michael L. Fitzgerald, "Christians and Muslims in Europe: Perspectives for Dialogue", *Encounter*, (July –August 1998), 12.

karşılık müslüman ülkelerde yaşayan azınlık hıristiyanların kendi dinlerini yaşama ve yaymada engellerle karşılaştıklarını hatta Hıristiyanlığa geçenlerin mürted ve kafir olarak toplumdan dışlandıklarını hatta şiddete maruz kaldıklarını serzenişle anlatmaktadırlar[49]. Neticede müslümanlar, diyalog toplantılarını *hıristiyanların şikâyetlerini dinleme toplantıları* görebilir ve bundan rahatsızlık duyabilirler.

5. Müslümanlar, hıristiyanlarla birlikte yaşarken hıristiyan gündelik hayatının farklılıkları karşısında korku veya endişe de duyabilirler. Çünkü onlar için hıristiyanların dinî bayramları, yiyecek türleri, giyim tarzları, gündelik dinî ibadetleri, duaları, kutsal zaman ve mekanları, kutsal kişileri, kutsal metin dilleri, isimleri, kullandıkları takvimleri, alfabeleri, gelenekleri veya adetleri[50] de birlikte yaşamaya engel olabilir.
6. Çağdaş İslâm dünyası konusundaki etkili görüşleriyle tanınan John Esposito'ya göre, siyasi katılımın ve ifade özgürlüğün kısıtlanmış olduğu veya otoriter zihniyetin ve şiddetin hakim olduğu çoğulcu bir toplumda kendini rahatsız hisseden müslümanlar, haklı davaları için mücadele edebilir hatta çatışmaya sebep olabilirler[51]. Bu ortamda müslümanların öteki insanlarla diyaloğa girmesi zorlaşacaktır.

C. Müslüman-Hıristiyan Dinî Tecrübe Diyaloğu Problemleri

İşleyiş açısından dinî tecrübeye dayalı diyalog türünün hem teolojik hem de pratik diyalog türlerinden daha sağlıklı bir çeşit olduğu bilinmektedir. Böyle düşünmemizde en etkili faktör, pek çok dinde dinî tecrübeye önem veren kurum ve-

49 a.e., 12-13.
50 Colin Chapman, *Cross and Crescent- Responding to the Challange of Islam*, Leicester 1995, 15-34.

ya öğretinin bulunması olmuştur. Yine bu tür bir karşılaşma, her türlü ideolojik veya resmî kaygıdan uzak bir yakınlaşmayı anlatır ve daha bireylerin kişisel dindarlıklarını daha fazla gözler önüne seren ve daha güven artırıcı bir etkiyle sosyal ve kültürel ilişki artırıcı roller üstlenen bir ilişki türü olarak övgüye layık görülebilir. Öte yandan bu türün en önemli meydan okuması ise dinlerde ortaya çıkan tüm dinî tecrübelerin zahirdeki bütün farklılıklarına rağmen özde aynı oluşunun getireceği aşırı olumlu tesirle dinlerarası farkılıkların üzerini örteceği endişesidir. Bu bakımdan müslümanlar, köklü bir ruhban sınıfına ve çok renkli ve aşırı riütelleştirilmiş hıristiyan ibadet yapılarıyla karşılaştıklarında endişeye kapılabilirler. Bu endişeleri özetlersek;

1. Herşeyden önce müslümanlar, aralarında teolojik ve tarihsel ihtilafların olduğu bariz bir şekilde bilinen hıristiyanlarla ve onların inançlarıyla dinî tecrübe diyaloğuna girmekten genel olarak çekinebilirler. Zaten bazı Kur'ân-ı Kerim âyetleri de müslümanların hıristiyanlarla ortak dua etmelerine karşı çıkar mahiyettedir. Mesela "İbrahim'den korku gidip kendisine müjde gelince, *Lût kavmi hakkında bizimle mücadeleye girişti. Çünkü İbrahim, çok yumuşak huylu, kalbi yanık ve kendisine Allah'a vermiş bir kimseydi.* Ey İbrahim! bu mücadelenden vazgeç, çünkü Rabbinin emri geldi. Muhakkak onlara, reddi imkansız bir azap gelecektir."[52] Görüldüğü gibi Hz. İbrahim'in "azgın ve kafir" bir kavim için dua etmek veya şefaatcı olmak istemesi kendisinden kabul edilmemektedir. Aynı şekilde Hz. İbrahim, kendisini yanından kovmak isteyen babası için Rabbi'nden mağfiret dileceğini söylemiş[53] ama babasının Allah'a düşman olduğu ortaya çıkınca ondan uzaklaşmıştı[54]. Yine

51 John Esposito, "Islam and Christianity Face to Face", *Commonweal*, January 1997, 15.
52 Hud 11/74-76.
53 Meryem 19/42-48.
54 et-Tevbe 114.

Kur'ân-ı Kerim'e göre akraba dahi olsalar, Allah'a ortak koşanlar için "af dilemek peygambere ve müminlere" yakışmaz[55]. Bunların yanında Hz. Peygamber, Allah ve resülünü inkar eden bir kavim için istiğfar da bulunsa dahi Allah'ın onları bağışlamayacağına"[56] dair âyet de, böyle bir sürecin işlemesine engel teşkil eder görünmektedir.

2. Müslümanlar, hıristiyan mabedleri olarak kiliselere karşı olumlu yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen[57], bu mabedlerin içinde resim, heykel ve ikonların bulunmasından ve hatta bunların kendi inaçlarına aykırı şeyler yansıtmasından dolayı rahatsızlık duyabilirler[58]
3. Böylece uzmanlar diyaloğu öncesinde müslümanların böyle bir ortak dua için zorlanmamaları gerekir. Bilinmelidir ki ortak dualar, kesinlikle her iki tarafın dinî öğretilerine uygun olacak şekilde ve karşılıklı zayıf noktaların veya ihtilaf noktaların bilincinde olarak sürdürülmesi gerekir[59]. Çünkü müslümanların böyle bir diyaloğa girmelerini engelleyen en büyük etkenlerden biri, yapıcak ortak dua yoluyla kendilerinde manevî bir değişikliğin meydana gelip hıristiyanlaşacakları endişesidir.
4. Müslümanlar, kendi gündelik sıkıntılarının, hayata ait sorunlarının veya şahsi meselelerinin hıristiyanlarla uluorta paylaşılıp açıkça duaya konu olmasını istemezlerken hıristiyanlar, bu konuda İsa'ya benzemek isteyerek tam tersini düşünmektedirler. Bu noktada dengeli bir çözümün bulunması gerekecektir. Çünkü hıristiyanlar dua ederken kendilerini daha fazla Tanrı ile şahsî bir bağ kurmuş hissedebileceklerdir[60].

---

55 et-Tevbe 113.
56 et-Tevbe 9/80, 113.
57 el-Hac 22/40-41.
58 Stamer, a.g.e., 8-9.
59 Joseph Stamer, "Praying With Muslims?" *Encounter*, (March 1998), 5-10.
60 a.e., 11.

SONUÇ

Dinlerarası diyalog, insanlar arasındaki sohbet ortamını dindarlar arasında gerçekleştiren bir süreçtir. Ancak bu süreç, sanki dinler arasındaymış gibi "ciddi" ve "hassas" bir o kadar da "meydan okuyucu" ve "gerilimli" bir ortamdır.

Hıristiyan kiliseler içinde modern anlamda *öteki dinleri* bir teolojik mesele olarak ele alanlar protestanlar olmuştur. Protestanlar, bilhassa İngiltere merkezli protestan kiliseler, her fırsatta Hıristiyanlık ve öteki dinler konusunu ökümenik misyoner konferanslarının gündemine taşımak arzusundaydılar. Bunların en önemlisi ve belki de dönüm noktası, 1912 Edinburgh Dünya Misyoner Konferansı'dır. Bu konferansta kabul edilen öteki dinlere yönelik yaklaşım gayet açıktı; kilise öteki dinleri gözardı edemez aksine ilk devirde Greko-Romen kültürle karşılaşıp onu sindirdiği gibi, iyi bir tarih okuyuşu ile aynı şeyi günümüzde öteki dinlere karşı da yapmalıydı. Ancak bu görüşler, araya giren I. Dünya Savaşı ile sadece kağıt üzerinde kalmıştı. 1920'lerle birlikte filozof Martin Buber, bir filozof olarak insanların başka insanlara daha gerçekçi yaklaşımı olarak diyaloğa felsefî açıdan vurgu yaparken, Michail Bakhtin ise dilbilim, bilhassa metinlerarası oluş ve çokseslilik açısından diyaloğa ve daha sonraları dinlerarası diyaloğa büyük katkılar sağlamıştı.

Ancak ötekilerle yakın ilişki kurma fikrini ilk kez bir kilise problemi olarak ele alan protestanlar olmasına karşın, diyalog terimini ilk kez telaffuz eden ve ona teoloji sözlüğünde yer veren katolikler olmuştur. Katolikler, diyaloğu 1962-1965 tarihleri arasında toplanan II. Vatikan Konsili'nde seslendirmiş ve onu öteki dinlere yönelik kilisenin resmi politikası ve söylemi yapmışlardır. Böylece ötekilerle "diyalog" ve "işbirliğine girmek", katoliklerin kilise misyonu içinde buldukları yeni ama anahtar iki kelime olmuştur.

Genel olarak hıristiyanların diyaloğa anlam verdikleri teolojik ifadeler, diyalogla ilgili yayınladıkları resmi vesikalardır. Katolik vesikalarında diyaloğun anlamı *daha çok misyoner karakterdedir.* Yine katolik vesikalarını incelediğimizde kilisenin (katolik), özünde misyoner kimlikte olduğunu korumak istediğini görürüz. Kiliseye yüklenen kurtarıcı misyon, davet, hizmet ve hıristiyanlaştırmadan ibaret olup, gayesi insanlığın ve kültürlerinin Mesih'e dönmesini ve sonuçta onların kurtuluşunu sağlamaktır. II. Vatikan Konsili diyaloğun misyon içindeki rolünü ve yerini sonraki dönemlere bırakmıştır. Sonuçta II. Vatikan Konsili sonrasında öteki dinlere yönelik olarak geliştirilen öğretiler, kısa bir tereddütten sonra diyalog-misyon bağlamında yol almıştı. Yine de katolik teolojisinin diyaloğun yerini tam olarak belirleyebildiğini söylemek zordur. Katolikler için bilinen en açık şey, dinlerarası diyaloğun kilisenin hıristiyanlaştırıcı misyonunun ayrılmaz bir parçası, onun bir unsuru olduğudur. Böylece *diyalog, tam anlamıyla kurtuluşa dayalı bir diyalogdur.* Ancak o, şimdilik diyaloğun kendisi değildir. Bir başka ifade ile diyalog, ötekileri dine davet işinde öze ait bir unsurdur. Ancak misyonda öncelik yine de dine davette olduğundan ötekini dinlemek ve anlamak daima hıristiyan inancına hizmet için gereklidir. Sonuçta katolikler için dinlerarası diyalog, hıristiyan iman hayatının marjinal bir parçası veya onun dışında bir şey değil, tamamen onun odağındaki aslî bir parçadır.

Bu noktada katolik vesikalarındaki öteki dinlere bakış da önemlidir; her şeyden önce öteki dinler de tıpkı hıristiyan inancı gibi Tanrı'nın evrensel kurtuluş planı ve tasarrufatıyla yakından ilişkilidir. Öteki dinleri bu kurtarıcı planın dışında düşünmek mümkün değildir. Ancak bu yakın ilişki, öteki dinlerde kurtarıcı güç olduğu anlamına gelemez. Ama bu dinlere gönülden inanan kişiler için kısmî bir kurtuluş söz konusu olabilir. Çünkü öteki dinler, yanlışlıklara bulaşmış ve temizlenmeye ihtiyaç duymuş olsalar da bünyelerinde bir çok manevî, ahlakî ve insanî değerler ihtiva edebilirler. Öteki dinler, kısmen hakikat ihtiva ediyorlarsa, bu kendilerinden dolayı değil, onlarda gizlenmiş ilahi kelamın tohumları sebebiyledir; çünkü ilahi lütuf, tüm mahlukatta olduğu gibi onlarda da gizemli bir şekilde faaliyet içindedir. Bu olumlu yanlara rağmen öteki dinler, yine de hıristiyan dini ile eşit değildir. bu dengeli bir ilişkiyi meydana getirecek ve onları terk etmek veya onlara karşı kayıtsız kalmayı imkansız hale getirecektir. Mesela İncil, onlara mutlaka ulaştırılmalıdır. Ama böyle bir ulaştırma yani öteki dinlere yönelik misyoner yaklaşım, gerçek bir dinî özgürlük, tolerans ve saygı, onları kabul, yardımseverlik, hizmet ve bir bütün olarak diyalog kurmaktan ibaret olmalıdır.

Protestanlar ise katoliklerin bu ani değişimlerini birkaç sene sadece izlemekle yetindiler. Ancak 4-19 1968'de Upsala'da toplanan Dünya Kiliseler Konseyi, dinlerarası diyaloğu resmi gündemine alıp yaklaşık 3 yıl sonra (1971) Addis Ababa'da yaptığı toplantıda dinlerarası diyalog birimini kurdu. WCC, Upsala'da 1968'de yapılan genel kurulda dinlerarası diyaloğu bir hıristiyanın öteki insanlarla yapması gereken doğal bir karşılaşma biçimi olarak tanımlamıştır. Buna göre ötekilerle diyalog, kesinlikle İsa'nın eşsiz kurtarıcı oluşunun reddi veya kiliseye İsa tarafından yüklenen misyondan vazgeçmek anlamına gelmez. Yine diyalog ile davet aynı değildir ama birbirlerini tamamlayan iki önemli misyon unsurudur.

Protestanlara göre hıristiyanlar için diyalog hıristiyanlaştırma işinden farklıdır. O, öteki din mensuplarına *cemiyet içinde en doğru iman şehadetini* sunma fırsatını verir. Böylece dinlerarası diyalog, kurtuluşa dayalı değil *iman şehadetini taşımaya dayalı bir diyaloğu (şehadet diyaloğu)*dur. WCC, böylece cemiyet içinde ve cemiyetin yararına örnek bir hıristiyan dindarın diyaloğunu öne çıkarır. Bu gayretlerle protestanlar, misyon-diyalog konusunu aydınlığa kavuşturmak istemektedirler. Bilhassa WCC'ye üye olan kiliseler, diyaloğun teolojik açıdan değerlendirilmesi konusunda kısa süren bir bocalama geçirmiş olsalar da son zamanlarda konuyu daha iyi aydınlatmaya çalışmaktadırlar. Yine de protestanlar ve kısmen ortodokslar diyaloğa teolojik anlam vermede katolikler kadar başarılı olamamışlardır. Protestan tarafın en aşırı dışlamacı kesimini temsil eden evanjelikler, diyaloğu uzun müddet Mesih'e yapılan bir ihanet olarak görmüşse de 1990 sonrasında diyaloğu, misyon için gerekli önemli bir vasıta olarak değerlendirmeye başlamışlardır. Ancak protestanların diyaloğa yaklaşımları katolikler kadar tasnifci değildir. Aksine onlar genelde diyaloğa pratik konular açısından bakarlar. Bir başka ifadeyle onlar için diyaloğun türünden ziyade konusu ve sosyolojik değeri önemlidir.

Hıristiyanların öteki dinlere yönelik çağımızda geliştirdikleri bu yenilenmiş söylemleri karşısında müslümanlar dahil öteki din mensupları, onları uzun müddet biraz tedirginlik ve endişe ile izledikten sonra bilhassa 1980'den itibaren "yoğun" bir şekilde diyalog toplantılarına iştirak etmeye ve onu dinî gündemlerine almaya başladılar. Burada şu unutulmamalıdır ki baş aktör konumundaki hıristiyanların diyaloğa girmek istedikleri öteki din mensupları arasında müslümanlar, belki de birinci sırayı almaktadırlar. Bunda her iki dinin mensuplarının uzun tarihi mirası, teolojik, coğrafi hatta etnik yakınlıkları büyük rol oynayabilmektedir.

Hıristiyanların diyaloğa anlam vermelerinde Kitab-ı Mukaddes de zengin muhtevasıyla önemli bir başvuru kaynağı-

dır. Bilhassa Eski Ahit'te peygamberlerinin öncülüğünde İsrailoğullarının öteki din mensuplarıyla girdikleri polemikleri, yakınlaşmaları, savaşları artık günümüzde dışlayıcı bir tavır için değil, ötekilerle diyaloğa girmek için yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Yine de Kitab-ı Mukaddes'i bir bütün olarak değerlendirmek isteyen hıristiyanlar için Eski Ahit'in öteki dinlere yönelik olumsuz tavrı ile Yeni Ahit'in öteki insanlara nispeten olumlu tavrının nasıl bağdaştıracağı konusu hala büyük bir açmazdır. Bunun yanında Yeni Ahit, İsa Mesih'in etkisiyle ötekilere karşı genel olarak yargılayıcı ve öğretici bir hitabete dayalı sohbetler ihtiva eder. Sonuçta Yeni Ahit'in diyalog karakterinde yine de yahudi geleneği ile Helenistik dönemin tartışma metotlarının bir arada bulunduğunu söyleyebiliriz. Daha ilginci bizzat Yeni Ahit, "diyalog" kelimesini Grekçe olarak "tartışmak ve akıl yürütmek" anlamında kullanmaktadır.

Yeni Ahit'te İsa ve Pavlus, havari Yakup (James) ve Petrus başta olmak üzere ilk kilise mensuplarının ötekilerle ilişkileri, hıristiyanlar için diyalog modelleri olabilmektedir. Bilhassa İnciller, İsa'nın insanlarla yakın ilişkilerini gözler önüne sererken Resullerin İşleri, bir anlamda havarilerin ve ilk dönem kilise mensuplarının öteki insanlarla karşılaşmalarıyla doludur. Bunun yanında İsa Mesih'in bizzat kendisi, öteki ile karşılaşan hıristiyan taraf için en önemli ve en doğru modeldir.

Havari Pavlus ve öteki havarilerin insanlarla karşılaşmaları ise Eski Ahit peygamberlerinin tavırlarıyla örtüşmektedir. İsa Mesih'in kendine özgü darb-ı meselleriyle süslediği konuşmalarının aksine onların elindeki tek kaynak Eski Ahit veya İsa'nın öğretileriydi. Pavlus, bu konuda en fazla ilişki içinde olan hıristiyan figürüdür. Kitab-ı Mukaddes, bu diyalog karşılaşmalarının yanında, dinlerarası diyaloğun temel karakteristiklerine de katkı sağlayan referanslarla doludur.

Tarih boyunca hıristiyanların müslümanlarla ilişkileri iki aşırı uç arasında gidip gelmiştir. Bu ilişkiler, karşılıklı etkile-

şimler, polemikler, savunmalar, rekabetler, savaşlar ve uzun süren birliktelikler şeklinde olmuştur. Yine de hıristiyanların müslümanlara bakışları olumsuz sayılabilir. Ancak tarihin mirası günümüz diyalog çalışmaları için yaşanmış tecrübeler ve örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçen asrın ortalarından itibaren diyalog fikriyle birlikte hıristiyanların müslümanlara karşı fikirlerinde de olumlu yönde değişimler olmuştur. Müslümanlara en olumlu yaklaşan ve yaklaşımlarını en açık ortaya koyan katoliklerdir.

Protestan dünyası ise müslümanlarla ilk resmî diyaloğu, WCC diyalog birimi tarafından 1968 yılında İsviçre Cartigny'deki toplantısıyla gerçekleştirdi. 1994'ten itibaren bu diyalog birimi, bünyesinde bir İslâm Masası'na da sahiptir. Ortodoks dünyası ise genel olarak mahalli kiliselerle diyaloğu sürdürmek istemekte ve dünyevi konuları ele almaktan yana görünmektedirler.

Hıristiyanların müslümanlara yönelik dinlerarası diyaloğa yaklaşımlarını bazı önemli dayanaklar belirler. Bunlardan ikisi; diyalog faaliyetlerine yön veren resmi diyalog vesikaları ile dinlere yönelik geliştirilen teolojik diyalog paradigmalarıdır. Bu tür kalkış noktaları hıristiyan tarafın hem katılımcı olarak karakterini belirginleştirecek hem de diyaloğa girme sebepleri konusunda ona teolojik dayanaklar sağlayacak özelliğe sahiptir.

Hıristiyanların müslümanlarla diyaloğuna katkı sağlayan bir diğer önemli kaynakları da, öteki dinler hakkında ürettikleri farklı diyalog paradigmalarıdır. Katoliklerin genel olarak *dinler teolojisi* adını verdikleri, protestanların ise genel olarak *Hıristiyanlık ve öteki dinler* başlığı altında inceledikleri bu paradigmalar, diyaloğun teolojik yaklaşımlarını bize sunmaktadır. Aslında Kitab-ı Mukaddes'in zengin muhtevasında öteki din mensuplarına yönelik hem olumlu hem de olumsuz referansların bulunması veya teologun mensubu olduğu mezhebin taşıdığı resmi görüş, onları farklı düşünmeye itmektedir. Yine genel olarak bu paradigmalar, dinlerin çoğulculuğu

bağlamında kurtuluş öğretisi, Tanrı'nın vahyinin hususiliği ile evrenselliğinin nasıl bağdaştırabileceği problemi, Mesih'in kurtarıcı oluşunun görülen veya görülmeyen boyutları, Tanrı Krallığı kavramı, kilisenin üstlendiği aracılık misyonu ile bu misyonun diyalogla ilişkisi gibi konularda birbirlerinden az veya çok farklıdırlar. Öyle ki aynı paradigmayı savunan teologlar bile bazen birbirlerini eleştirebilmektedir.

Teologlar, bu diyalog paradigmalarını üç yönden Hıristiyanlık için faydalı görürler; Öteki dinlere yönelik olarak daha fazla Kitab-ı Mukaddes'e bağlı yaklaşımlar üretebilmek, Hıristiyan inancının dinî çoğulculuğa cevap verebilmesini ve kendini savunabilmesini sağlamak ve Kilisenin yapısını değişen şartlar altında daha dinamik daha güçlü kılmak ve onu korumak. Böylece bu paradigmalar, hıristiyan diyalog katılımcısının diyalog karakterlerini, hedeflerini hatta problemlerini etkileyebilecek güce sahiptir. Bu sebeple paradigmalara, "diyaloğa teolojik yaklaşımlar" demek de mümkündür.

Bunun yanında hıristiyanların geliştirdiği dışlamacı, kapsamacı ve çoğulcu yaklaşımlar, çoğu kez müslüman katılımcıları tedirgin edici boyuttadır. Çünkü farklı bir paradigmayı savunan her bir katılımcı farklı bir diyalog tarafı olacaktır. Bir başka deyişle her bir hıristiyan tarafı, kendi ürettiği teolojisinden müslümanları değerlendirecektir. Mesela dışlamacıların İslâm'a yönelik geleneksel olumsuz imajı sürdürme niyetinde oldukları gözlemlenmektedir. Dışlamacıların müslümanlara yönelik bulduğu Kitab-ı Mukaddes modelleri genelde en olumsuz olanlarıdır. Buna göre İslâm, son günlerde ortaya çıkacak olan deccâl ile veya sahte peygamberlerle özdeştirilmektedir. Yine İslâm, Mesih'in izzetini körelten, karanlığın hükümdarı, kötülüğün ordularının buluştuğu odaktır. Hz. Muhammed, İsa Mesih'e karşı çıkan ve onun haça gerilmesine sebep olan yahudi baş kahininden başka biri değildir.

Kapsamacılar ise İslâm'ı nispeten daha olumlu değerlendirmektedirler. Diyalog gibi olumlu bir yaklaşımı din sözlüğüne sokan katolikler için müslümanların İbrahim'in imanına

vurgusu ve bilhassa Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın İsmail'e verdiği takdis ve vaad yabana atılmamalıdır. Yine müslümanlar, İsa Mesih'i büyük bir peygamber olarak kabul edip, annesi Hz. Meryem'e saygı göstermekte, ahiret gününe inanmakta, namaz kılarak, sadaka vererek Tanrı'ya yaklaşmaktadırlar. Bu yönleriyle nihai kurtuluş onları da kuşatmaktadır. Hz. Muhammed, hem teolojik hem de sosyolojik açıdan İbrani peygamberler gibi hareket etmektedir. Basetti-Sani gibi bazı katolik teologlar ise daha da ileri giderek İslâm'ı Hz. Muhammed'i Arap toplumunun Mesih'e göre hazırlanması için gönderilmiş birer ilahi pedagoglar olarak görmekte ve İslâm'ı Hıristiyanlığın son dönemlerdeki hazırlık safhası saymaktadır.

Bunların yanında çoğulcular ise İslâm'ı Nihai Hakikat'e verilen eşit ,olumlu ve doğru bir cevap olarak gördüklerinden müslümanları en fazla "memnun edebilecek" hıristiyan tarafıdır. Çoğulcuların bilhassa Nihai Aşkın Varlık öğretisinde en çok başvurdukları dinî geleneklerin arasında İslâm, özellikle müslüman gelenek içinde buldukları aşırı ezoterik ve mistik anlayışlar gelmektedir.

Hıristiyanların müslümanlarla kolaylıkla diyaloğa girmesindeki etken sebepleri, sadece hıristiyanlardaki olumlu tavır değişikliğinde aramak yanlış olur. *Müslümanlar için de diyalog*, hem Kur'ân-ı Kerim'in davet anlayışını, hem de müslümanın öteki din mensubu karşısındaki iman şehadetini ulaştırma karakterini yansıtacak özellikte doğal bir karşılaşma türüdür. Zaten müslüman diyalog katılımcısı için Kur'ân-ı Kerim diyaloğa açık bir kutsal kitaptır. Hatta müslümanlar, kutsal kitaplarında çok sık karşılaştıkları hıristiyanlarla girdikleri diyaloglarında kendi kitaplarını bir "diyalog el kitabı" olarak algılamak istemektedirler. Yine İslâm'ın vahiy anlayışı sadece Hz Muhammed'e özgü değil aksine sanıldığından da geniş ve Adem'den itibaren gelen uzun süreçde varolan bir olgudur. Bir başka değişle müslümanların öteki dinlerde iz sürmeye ihtiyaçları yoktur, çünkü zaten Allah, Hz. Muhammed'den önce de insanlara kendi lisanıyla konuşan peygam-

berler göndermiştir. Bu peygamberlerle Allah, insanları dışlamayan aksine onları kucaklayan mesajlar vermiştir. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan kıssaların karakterleri de diyalog açısından önem kazanmaktadır. Mesela Nuh, Salih, Hud, İbrahim, Lut, Musa, İsa gibi peygamberlerin kavimleriyle karşılaşmaları aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'in müslümanlara verdiği ötekilerle diyalog karşılaşmaları için örnek olabilecek özelliktedir. Yine Kur'ân-ı Kerim'de, başta hoşgörü ve barış olmak üzere diyaloğun temel karakteristiklerini bulmak da mümkündür. Bu yönüyle Kur'ân- ı Kerim, en az Kitab-ı Mukaddes kadar diyalog açısından zengin ve bol örnekli bir kitaptır.

Yine müslümanların yaşadıkları tarih de kesinlikle unutulması gereken bir geçmiş değildir. Çünkü tarih boyunca müslümanlar, ötekilerden kesinlikle soyutlanmış bir ortamda doğup gelişen bir toplum olmamışlar; aksine onlar, başta yahudiler, hıristiyanlar ve mecusiler olmak üzere öteki din mensuplarıyla Kur'ân-ı Kerim'in engin hoşgörü ikliminde bir arada yaşamayı başarabilmişlerdir. Zaten onlar, ötekilerle uyumlu bir birlikteliğin hem Kur'ân-ı Kerim'e uygun olduğunu bilmekteydiler, hem de böyle bir işin kesinlikle yararlı ve insanî bir tavır olduğunun bilincindeydiler. Ortaçağ boyunca gerek Arap hilafetleri, gerekse Selçuklu ve Osmanlı Devletleri dönemlerinde müslümanlar, hıristiyanlarla ilişkilerinde ihtiyatı korumakla birlikte barış ve hoşgörülü bir ortamda adı konmamış bir diyalog tecrübesini bize sunmaktadır.

Müslümanların hıristiyanlarla diyalog karşılaşmaları II. Vatikan Konsil öncesine dayanır. Müslümanlar ilk kez 1893 tarihinde protestanların öncülüğünde A.B.D., Chicago'da yapılan Dünya Dinleri Parlemantosu'na katılmışlar, 1954 yılında ise Lübnan, Bhamdoun'da bu kez protestanlarla beraber toplantı düzenleyip ateizm ve kominizm gibi ortak düşmanlarla mücadele etme kararı almışlardır.

II. Vatikan Konsili ile katoliklerin diyalog faaliyetlerine başlamasını biraz tedirginlik ve tereddüt içinde bir müddet

sessizce izlemekle yetinen müslümanlar, katoliklerle *ilk diyalog toplantısını 1970 yılında Mısır'dan gelen bir heyet ile Roma'da* gerçekleştirmişlerdir. Bu tarihten itibaren müslümanlar, gerek katoliklerle veya WCC'nin Dinlerarası İlişkiler Bürosu'yla gerekse mahalli kiliselerle yoğun olarak diyaloğa girmeye başladılar. Bu yönleriyle onlar, öteki din mensuplarından ziyade hıristiyanları diyaloğun başlıca tarafı görmek eğilimindedirler.

Müslümanların hıristiyanlarla diyaloğa girerken temsil sorunu yaşasalar da, kurdukları resmi teşekkülleri de yok değildir. Bu kurumlar, resmi adında diyalog kelimesi geçmeyen ve hıristiyanların diyalog birimleri kadar dinamik ve organizeli olmayan yine de onların ihtiyaçlarına cevap verecek güçte görünen yapıdadırlar. Ancak genel olarak müslümanlara ait bu kurumlar, bina edildikleri yerlerin özellikleri, insan kaynaklarındaki eksiklikleri ve finans konusunda yaşadıkları belirsizlikleri ve bulundukları devlete bağımlılıkları gibi hayatî konulara ilişkin problemler yaşayabilmektedirler.

Bunların yanında Yeni Ahit haricinde sadece Kur'ân-ı Kerim, hıristiyanlara "hitap etmekte" ve onları hem olumlu hem de olumsuz yönde değerlendirmektedir. Yine Kur'ân, İsa, Meryem, İncil, Havari, ruhbanlar, gibi Hıristiyanlığın temel unsurlarından da bahsetmektedir. Bu açıdan müslümanlar, hıristiyanlarla diyaloğa girerek Kur'ân'da öğrendikleri bilgileri, hıristiyanların sahip olduğu bilgilerle daha sağlıklı bir şekilde mukayese etme imkanına sahip olabilmektedirler.

Dinler Tarihçileri'nin yaptığı tasnife göre İslâm dini, misyoner bir karakterdedir. Bundan dolayı müslümanlar, tüm din, Allah'a ait oluncaya kadar çalışmak zorundadırlar. Davetin bu evrensel boyutu, müslümanları öteki insanlarla ilişki kurmaya adeta itmektedir. Bunun yanında hıristiyanlar, müslümanların tarih boyunca en fazla ilişki içinde oldukları, onlardan toprak ve insan kazandıkları ve hala karşılıklı etkileşimin devam ettiği bir topluluktur. Yine müslümanlar için hıristiyanlarla tarih boyunca yaşanan iyi veya kötü ha-

tıralarla dolu ortak geçmiş de diyalog ortamında ele alınabilecektir.

Nitekim müslümanlar, bu konuda taşıdıkları bir takım endişeler bir yana, öz itibarıyla diyaloğu, davetçi kimliğine bürünmüş "müslümana yakışır bir tavır ve ilişki biçimi" olarak düşünmekte ve bu kavrama sahip çıkmaktadırlar. Artık onlar gittikçe bu süreci kabullenmiş görünmektedirler. Burada müslümanlara düşen en önemli görevlerden biri, diyaloğa daha fazla "dinî anlam" vermeleridir. Bunu başarmak için müslümanların bunu gerçekleştirecek hem ulusal hem de uluslararası çapta dinlerarası diyalog kurumlarına ihtiyaçları bulunmaktadır. Ulusal diyalog kurumları öteki müslüman ülkelerdeki diyalog kurumlarıyla koordineli çalışabilir veya bu yönde bir üst kurum veya komite kurulabilir. Ancak bu da yeterli değildir; bu konuda gerek genel müslüman diyalog yaklaşımını belirleyecek paradigmalara, gerekse zaruri olan uzman elemanlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bilhassa uzman elemanlar, Hıristiyanlığın temel kaynaklarına inebilmek maksadıyla bu dinin İbranice, Grekçe, Latince gibi kaynak dillerini ve Batı dillerini çok iyi bilecek ilim adamları olmalıdır. Bu eleman ihtiyacı, kurulucak olan bir yan kurum mesela Papalık İslâm ve Arap Araştırmaları Enstitüsü'ne benzer bir teşkilat veya müslüman-hıristiyan ilişkilerine ve diyaloğuna yoğunlaşabilecek bir eğitim kurumu yoluyla karşılanabilir.

Müslümanların diğer din mensuplarından daha fazla iştiyakla hıristiyanlarla bu tür bir ilişki içine girmeye sıcak bakmasında hem kaynaklarından hem de tarihsel pratiklerinden gelen tecrübelerinin etkisi olduğu düşünülebilir. Bu bakımdan müslümanlar, ümmetin lehine olan ve tüm insanların hayrına, insanlığın ve dünyadaki varlıkların ilahi fıtratlarına katkı sağlayacak her türlü yapıcı gelişme ve yeniliğe açık insanlardır. Ancak doğrudan ve açık bir dille kutsal kaynaklarında açıklanmayan konulara, özellikle "ötekilerin" elinde şekillenmiş, onların inisiyatifinde gelişim göstermiş ve onla-

rın güdümündeki meselelere karşı daima ihtiyatlı olmaları da gerekebilir. Bu açıdan baktığımızda diyalog gibi modern bir karşılaşma formunda, teolojik, antropolojik, tarihsel, fenomenolojik, psikolojik, kültürel ve sosyolojik açılardan hıristiyan kesime nazaran müslümanların daha fazla avantajlı olduğu görünmektedir.

Son olarak diyebiliriz ki hem hıristiyanlar hem de müslümanlar, diyalog gibi etkili bir karşılaşma süreciyle birbirlerini ret ve inkarı bırakıp samimi ve tüm açıklıkla kendi niyetlerini ortaya koymalıdırlar. Diyalog böyle bir samimiyet atmosferinde her iki tarafı- aynı zamanda dinlerinin de emri ve özlemi olan; insanlar ve kültürler arasında gerçekleşen önemli bir süreç olarak kötü görmekten hoşgörüye, kınamaktan şefkatli olmaya, düşmanlıktan insanî dostluğa, rekabetten tamamlayıcılığa, antipati ve soyutlanmaktan birlikte uyumlu yaşama, husûmetten selamete ve kaostan düzenli birlikteliklere götürebilecektir.

Bibliyografya

ABDERRAZZAK, Azirhi," Necessity of Dialogue", *The Islamic Quarterly*, XXXX, 5-11.

"A Christian-Muslim Conference on Communal Tensions Limassol, Cyprus, 15-19 November 2000", *Current Dialogue*, December 2000, 34.

"A Christian-Muslim Meeting in Amersfoort, The Netherlands, 7-12 November 2000", *Current Dialogue*, December 2000, 34.

ADAM, Baki, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları: Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara*, Ankara 1998, 147- 176.

Agreement between the Pontifical Council for Interreligious Dialogue(Vatican City) and the Permanent Committe of al- Azhar al- Sharif for Dialogue among the Monotheistic Religions (Cairo) for the Creation of a Joint Committe for Dialogue (28 may 1998/3 Safar 1419)", *Islamochristiana*, sy 24 (1998), 218-210.

AGUILAR, Emilio Galindo Carlo, "Amigo Vallejo, Archbishop of Tangier, Relacion, Encuentro y Dialogo entre Christianos y Musulmanes" Notes et Documents", *Islamochristiana*, sy. 6 (1980), 239-241.

———, The Second International Muslim- Christian Congress of Cordoba (March 21-27, 1977), *Islamochristiana*, sy.3 (1977) 207-228.

AHMAD, Anees Munawar, "Christian- Muslim Dialogue: Mith or Reality", *Islam and Modern Age*, (May- Agust 1987), 107-118.

AKASHEH, Khaled, "Bureou Pour l'Islam Rapport d'activites novembre 1998-octobre 2001", *Pro Dialogo*, 2002/1, sy. 109, 98-112.

———, "Dinlerarası Diyalog Üzerine Bazı Düşünceler" *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 27-29.

———, "Report on the Activities of the PCID: Relations with Muslims", *Pro Dialogo*, 1999/2, 213-219.

———, "Rome: Islam and Christianity Confronted with Religious Plurality, 2-9 February 2000", *Pro Dialogo*, 2000/2-3, 228-229.

AKAY, Hasan, *İslami Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1995,

ALI, Nayed, Aref, "Dialogical Engagement as Vigilant Rememberance (Dhikr)", *Islamochristiana*, sy. 21 (1995), 23-25.

ALI, Abdul, "Qur'anic Injunctions for Peaceful Co-existence," *Islam and The Modern Age*, (February-May 1986), 11-21.

ALI, S. Shaukat, "Foundation for Communication in the Qur'an and Sunnah," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, XIII (Summer 1996), 225-245.

ALI, Syed Ausaf, "Problems & Possibilities of Interreligious Dialogue from a Muslim Perspective", *Dialogue & Alliance*, III/1 (Spring 1989), 25-30.

ALICI, Mustafa, "Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler", *Dinler Tarihinde Metodoloji Problemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İSAV*, (İstanbul 25-26 Haziran 2004), (Basılmamış Tebliğ Metni), 1-44.

ALIOTTA, Maurizio, *Cristianesimo, Religione, Religioni- Unita e Pluralismo dell'Esperienza di Dio alle Soglie del Terzo Millennio*, Milano 1999.

el-ADEVİ, Muhammed Ahmed el- Adevi, *Da'vetu'r-Resül ilallahi Te'ala*, Mısır 1935.

AMALADOS, Michael, "Being A Christian Community Among Other Believing Community" *Current Dialogue*, (June 1994), 23-33.

ANDERSON, Albert A., "Dialectic and Dialogue", *Dialogue and Humanism*, 1993/2, 103-117.

ANDERSON, Norman, *Christianity And World Religions-The Challenge of Pluralism*, Leicester 1984.

ANDRESEN, Carl, Georg Denzler, "Missione", *Dizionario Storico Del Christianesimo*, trc. Maria Luisa Milazzo, Milano 1992, 408-410.

ANIAGWU, John K. A., "The Role and Value of Different Religious Traditions", *Pro Dialogo*, 1994/1, 131-144.

APAYDIN, Yunus, "Birlikte Yaşama Tecrübesinin Fıkhi Çerçevesi: Gayr-i Müslimlerin Şer'i Hükümler Karşısındaki Konumu", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Müslümanlar ve Diğer Din* Mensupları, Ankara 2004, 65-69.

"Apostolic Exhortation: Ecclesia in Asia (Exact)" *Pro Dialogo*, 2000/1, sy. 103, 27-47.

"Apostolic Letter, Novo Millennio Ineunte (Excerpts)- Vatican City: 6 January 2001, *Pro Dialogo*, 2001/1 sy., 106, 43-48.

ARCHONDONIS, Bartholemeus I., "(Açılış Konuşması)", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 21-25.

ARIARAJAH, Wesley, *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva 1985.

ARINZE, Francis, (Addressing Speech)", *Pro Dialogo*, 1999/2, 190.

———,"Christian-Muslim Relations in The 21st Century," *Encounters*, (November 1997), 3-11.

———,"Dialogue and Proclamation: Two Aspect of Evangelizing Mission of the Church", *Pro Dialogo*, 1991/77, 201-204.

———, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997.

———, "Opening Address: Reflecting on Our Salvation", *Pro Dialogo*, 1994/1, 5-14.

———, "Interreligious Dialogue: Problems, Prospectus and Possibilities", *Pro Dialogo* 1987/3, 247-248

———, "Interreligious Dialogue at The Service Of Peace", *Islamochristiana*, sy.13 (1987), 2-4.

———, "Presantation", *Interreligious Assembly Vatican City 25-28 October 1999 Towards Aculture of Dialogue*, Central Committee for the Great Jubilee of the Year 2000, Roma 2000, 5-6.

———, "Prospect of Evangelization, With Referance to The Areas of The Non Christian Religions, Twenty Years After Vatican II", *Portare Cristo All' Uomo- I. Dialogo*, 77-110.

ARKOUN, Mohamed "Is Islam Threatened by Christianity?", *Cross-Currents*, (Winter 1995), 469-475.

ARMAND, Garon, "The Pontificial Institute of Arabic and Islamic Studies and The Muslim- Christian Encounter," *Portare Cristo All' Uomo- I. Dialogo*, Roma 1985, 269-274.

ARMSTRONG, Richard Stoll, "Evangelism", *N.D.C.T.*, Kent 1996, 192-193.

ARNDT, William F., F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979.

ARNOLD, T. W., *The Preaching of Islam- A History of The Propagation of The Muslim Faith*, Lahor 1896.

ASKARI, Hasan, *Spritual Quest- An Inter-Religious Dimension*, Pudsey 1991.

ASLAN, Adnan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1997/1, 175-188.

———, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy -The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Micham 1998.

A Summary of the Activities of the Secretariat for Inter-Religious Dialogue", *Dialogue-Secretariat for Inter-Religious Dialogue*, sy. 1, 7-19.

A STATEMENT OF INTENT between The Pontificial Council for Interreligious Dialogue 8 Vatican City) and the Presidency of Religious Affairs, Prime Minister's Office, Republic of Turkey", *Pro* Dialogo, 2002/2, sy. 110, 193.

ATALAY, Orhan, *Bir Arada Yaşamanın Kur'ânî Temelleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1998.

ATAY, Huseyin, "Dialogue and Relations Among Religions," *Bulletin*, XXII/3, (1997), 283-288.

"Aux Participants au Symposium organise pour le Xe anniversaire de l'Encyclique "Redemptoris Missio" *Pro Dialogo*, 2001/1, 52-53.

AYDIN, Ali Arslan, *İslam- Hıristiyan Diyaloğu ve İslamın Zaferi*, Ankara 1977.

AYDIN, Mahmut, *Monologdan Diyaloğa: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan Müslüman Diyaloğu*, Ankara 2001.

AYDIN, Mehmet, "Diyalog Açısından İlahi Dinlerin Birbirlerine Yaklaşımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi- Tarih ve Ebebiyat Metinlerinde İslâmiyet ve Hıristiyanlık Arasında Saygı ve Hoşgörü Sempozyumu (15-18 Mayıs 2000)*, (Basılmamış Tebliğ), 1-11.

———, "Dinler Arası Diyalog Çağın Bir İhtiyacı", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 206, 49-51.

"Hz. Muhammed (a.s) Devrinde Müslüman –Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış", *Asrımızda Müslüman –Hıristiyan Münasebetleri*, Haz. İsmail Kurt, İstanbul 1993, 81-94.

———, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğinin Dünü ve Bugünü", *Türkiye'de Misyonerlik Faaleyetleri: Tartışmalı İlmî Toplantı (17-18 Nisan 2004)*, İstanbul 2004, 93-122.

———, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, 230.

———, "Tartışma: Sorular- Cevaplar", *Türkiye'de Misyonerlik Faaleyetleri: Tartışmalı İlmî Toplantı (17-18 Nisan 2004)*, İstanbul 2004, 129-134.

———, "Türk Toplumunda Dini Hoşgörünün Temelleri", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 59-69.

AYDIN, Mehmet S., " Hoşgörünün Dinî Temelleri", *Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış- Din-Felsefe-Laiklik*, ed. Mehmet Gündem, İstanbul 1999, 169-178.

AYOUB, Mahmoud M, "Roots of Muslim- Christian Conflicts", *The Muslim World*, c. LXXIX, (January 1989), 24-45.

AZEVEDO, Marcello De Carvalho, *Inculturation and The Challenges of Modernity*, Rome 1982.

BAKER, T.G.A., *What is the New Testament?*, London 1979.

BALLOU, Robert, *The Bible of the World*, London 1940.

BARCLAY, William, *The Mind of St Paul*, London 1958.

BARDAKOĞLU, Ali, "Diyalog", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 209, 12-13.

BARRINGTON- WARD, Simon, "Mission, Theology of", *N.D.C.T.*, 372-374.

BARTH, Karl, "The Revelation of God as The Abolition of Religion", *Christianity and Other Religions*, ed. John Hick, Philedelphia 1980, 32-40.

———, *Church Dogmatics*, Edinburgh 1956, c. I-IV/4.

BASETTI-SANI, Giulio, *The Koran in The Light of Christ- Islam in The Plan of History of Salvation*, Chicago 1977.

———, *L' Islam Nel Piano Della Salvezza*, Fiesole 1992.

BAXTER, C. A., "Brunner, Emil", *N.D.T.*, 110.

BÂZERGAN, Mehdi, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, Ankara 1998.

BECKWITH, R.J. "Küng, Hans" *N.D.T.*, 373-374.

BEEBY, D., *From Moses and All the Prophets A Biblical Approach to Interfaith Dialogue*, Indiana 1990.

BELLEVILLE, L. L., " Athens, Paul At", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald. F. Harthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Leicester 1993, 51-59.

BENNETT, Clinton, "Christian Trinity and Muslim Attributes: An Invitation to Spritiual Exploration", *The Bulletin*, (October- December 1991), 35-42.

———, "The Din- Dunya Paradox: Contemporary Debate About The Nature And Scope of Islamic Law," *The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies*, (Jan.- June 1993), 58-73.

el-BEYDAVÎ, el-Kadı Nasuruddin, *Envaru't Tenzil ve Esraru'l Te'vil*, Mısır 1968, c. I.

BİRIŞIK, Abdülhamit, "Kur'ân (I. Tarifi ve İsimleri)", *DİA*, XXVI, 383-388.

BOISARD, Marcel A. " İslam'ın İnsan Haklarına Bakışında Kendine Özgü bir Anlayışı Var mı?", *İslam ve İnsan Hakları*, trc. Tahir Yücel-Şennur Karakurt, İstanbul 1995, 129-136.

BONSALL, H. Brash, *The Person of Christ, Son of Man- Messiah*, Pennsylvania 1989.

BORRMANS, Maurice (Maurizio), *Islam e Christianesimo Le Vie del Dialogo*, Milano 1993.

———,"In Memoriam Giulio Basetti- Sani", *Islamochristiana*, 27 (2001), 9-14.

———, "Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te Dinî Çoğulculuk ve Sınırları", çev. Süleyman Turan, *marife*, 4 (Güz 2994) sy. 2, 267-278

BOSCA, John, M. Shirieda, "Editorial", *Pro Dialogo*, (1999) sy.1, 1-3.

BOSCH, David J., *Transforming Mission*, New York 1991.

BRADY, Mel, "Assisi Letter of Franciscan Conference on Islam," *Pro Dialogo*, c. XVII/1, (1983), 44-49

BRAYBROOKE, Marcus, "Christianity and Other Religions", *N.D.C.T.*, 135-136.

———, *Inter-Faith Organization, 183-1979: An Historical Directiory*, New York 1980,

BRESLAUER, S. Daniel, "Mission, Jewish Wiew" *Studies in Judaism and Christianity, A Dictionary of The Jewish –Christian Dialogue*, ed. Leon Klenicki, Geoffrey Wigoder, New York 1984.

BRESSAN, Luigi, New Horizons for and Harmony in Pakistan, *Islamochristiana*, sy.18, (1992), 25-35.

BREWARD, I., "Toleration", *N.D.T*, 689-690.

BROWN, Charles S., "Phenomenology, Universalism and Dialogue," *Dialogue and Humanism*, c.III, (1993), 53.

BRUCE, F. F., "Freedom, Christian", *N.D.T.*, 1996 264-265.

BRUNNER, Emile, *Revelation and Reason*, London 1947.

BUBER, Martin, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann, Charles Scribner's Sons, New York 1970.

BUHARÎ, *el- Câmi'u's-Sahih*, İstanbul 1992, I-VIII.

BURKE, J. C., "Cooperation Between Muslims and Christians", *Encounter*, (March 1995), 3-28.

BURNS, J. Patout, "Decleration on the Relation of the Church to Non –Christian Religions- Nostra Aetate, 28 October, 1995", *Vatican and Its Documents* ed. Timothy E.O'Connell, Michael Glazier, Wilmington 1986, 108-117.

BÜRKLE, H., "Dialogo Interreligioso", *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. Hans Waldenfels, San Paolo, Milano 1993, 236-239.

"Cairo, Egypt: 24 February 2000- Arrival Ceremonies at Cairo's International Airport", *Pro Dialogo*, 2000/2-3, 162-163.

CARMINATI, Cristina, Vittorio Sirtori, "Akbar", *Dizionario delle Religioni del MedioOriente*, Avallardi, 1994, 15.

CASPAR, Robert, "Trying to Answer Questions, (I); The Prophethood of Muhammad", *Encounter*, sy. 151, (1989), 3-10.

CATLIN, George, *The Story of The Political Philosophers*, New York 1939.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1997.

CHAPMAN, Colin C., *Cross and Crescent- Responding to the Challange of Islam*, Leicester 1995

———, "Thinking Biblically About Islam", *Themelios*, III. (April 1978), 66-78.

CHAPPIN, Marcel, "The Development of The Idea of Tolerance within The Religious Community", *Religions, Cultures and Tolerance Past and Present La Tolerance, Les Cultures et Les Religions Hier et Aujourd'hui.(1-2 November –Novembre 1990)*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1991, 21-52.

CHARFI, Abdelmajid, "Pour une Nouvelle Approche du Christianisme par la Pensée Musulmane", *Islamochristiana*, sy.13, (1987), 61-63.

CHEN, Nan Joun, "Markos 7/24-30". *Current Dialogue*, sy. 26, (June 1994), 60-62.

CHEYNE, J., Allan Donato Tarulli, "Dialogue, Difference, And The "Third Voice in The Zone Of Proximal Development", *Theory And Psycology*, IX, 14-15.

CHITTICK, William C., "The Theological Roots of Peace and War According to Islam", *The Islamic Quarterly*, XXXIV, (1990), 145-163.

"*Christianity and the World Religions, International Theological Commission*", Citta Del Vaticano 1997.

"Church in Response to Human Need-Report", Missionalia, XI/3. (November 1983), 126-134.

CLAIR-TISDALL, W., *The Source of Islam*, trc. William Muir, T.&T.Clark, Edinburgh 1900.

CLARK, Katerina, Michael Holquist, *Michael Bakhtin*, Austin 1984.

CIPOLLONE, Giulio,*Christianita- Islam Cattivita e Liberazione inNome di Dio- Il Tempo di Innocenzo III, Dopo 'il 11877*, Roma 1996.

CODA, P., "L'Unicita e L'Unversitalita di Gesu Cristo Salvatore nel Contesto del Pluralismo Religioso", *Nuova Umanita*, III-IV (1997), 495-511.

COETSEE, D. Chris, "The World of God- A Challenge to The Church", *Missionalia*, XIV, (November 1986), 119-126.

COHEN, Jeremy, "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom", *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, ed. Jeremy Cohen, London 1991, 310-341.

CONGAR, Yves I., "I Nuovi Problemi Del Mondo Secolare Rendono Superfluo L'ecmenismo?", *Concilium Revista Internazionale Teologia*, III (1976), 21-32.

"A Consultation on Concept on Teaching and Learning in Religions"- Teaching Christianity in Dialogue with Other Faith Traditions, *Current Dialogue*, December 2000, 39-41.

COOK, David, "A Plural Society", *A Lion Handbook The World's Religions*, ed. R. Pierce Beaver; Jan Bergman,Oxford 1994, 406-410.

CRACKNELL, Kenneth, *Considering Dialogue, The Committee for Relations with People of Other Faiths- The Community and Race Relations Unit*, London 1981.

———, *Towards a New Relationship*, London 1986.

CRAGG, Kenneth, *Christianity in World Perspective*, London 1968.

———, *The Event of The Qur'an: Islam in Its Scripture*, London 1971.

CROLLIUS, Arij A. Roest, "The Concept of Tolerance and Our View of The Other :on The Different Mental Attitudes Found in West and East Asia", *Religions, Cultures and Tolerance Past and Present La tolerance, les Cultures et les Religions Hier et Aujourd'hui.(1-2 November –Novembre 1990)*, Ankara 1991, 1-16.

———, " Harmony and Conflict," *Pro Dialogo*, XXVII, (1992), 360-377.

ÇETİN, Mustafa, "İslam ve Milletler Arası Barış," *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Ankara 1996, 89-93.

D'COSTA, Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York 1990.

———, "Cristo,Trinita e Pluralita Religiosa", *La Theologia Pluralista Delle Religioni:Un Mito?*, ed. Gavin D'Costa, Assisi 1994, 84-103.

DAN, Joseph, "Hasidism" *E.R.*, VI, 203-211.

DANIEL, Norman, "Polemics", Christian-Muslim Polemics", *E.R.*, . XI, 402-404.

"Day of Prayer For Peace in Asisi (24th January 2002)", *Pro Dialogo*, 2002/1, Sy. 109, 135-137.

DE BETHUNE, Pierre F., "The Bond of Peace, A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer", Pro Dialogo/ Current Dialogue 1998/2, 159-165.

DEMİR, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

Denzinger Enchridion Symbolorum-definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, ed. Peter Hunermann, Bologna 1995.

DEWICK, E.C., *The Gospel and Other Faiths*, London 1948.

DHALLA, Homi B., "Interreligious Dialogue:a Zoroastrian Perspective", *Dialogue &Allience*, III, (Spring 1989), 37-43.

DHAVAMONY, Mariasusai "The Kingdom of God and Religious Pluralism," *Studia Missionalia*, (1997), 227-250.

———, *Teologia delle Religioni*, Milano 1997.

———, *Phenomenology of Religion*, Roma 1973.

———, "The Christian Theology of Interreligious Dialogue", *Studia Missionalia*, (1994), 61-93.

"Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientation on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ", *Pro Dialogo*, XXVI, (1991), 214-227.

DIANICH, S., "Missione", *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, San Paolo- Milano 1988, 930-931.

Documents and Researches of Seminary of The Islamic- Christian Dialogue –Tripoli 2-6 Safar 1396; 1-5 February 1976, Tripoli 1981.

DUMERMUTH, C.F., "Human Rigths and Peace in the Light of the Old Testament," *Theological Review*, VIII, 1987, 9-26.

DUPUIS, Jacques, "Vie Divine di Salvezza o Espressoni dell'Uomo Religioso", *Cristianesimo e Religione*, ed. Giuseppe Angelini, Milano 1992, 100-134.

———, "Dialogue and Proclamation, in Two Recent Documents", *Pro Dialogo*, 169-174.

———, "Evangelization", *Dictionary of Fundamental Theology*, ed. R. Datourelle, R. Fisichella, New York 1995, 275-281.

———, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, trans. Robert R. Barr, New York 1993.

———, *Verso Una Teologia Christiana del Pluralism Religioso*, Brescia 1997.

Ecumenical Considerations on Jewish- Christian Dialogue, Geneva 1983.

EDELBY, Neophytos, "Islam and Religious Freedom", *Religious Freedom-Concilium*, ed. Neophytos Edelby- Teodoro Jimenez –Urresti, (1966), 64-71.

EISENSTAD, Shmuel N., "Religious Diversity", *E.R.*, XII, 312-318.

El –MAFREY, İhsan Hamid, "İslam ve İnsan Hakları", *İslam ve İnsan Hakları*, trc. Tahir Yücel- Şennur Karakurt, İstanbul 1995.

ELDERS, Fons, "Dialogue and Meaning", *Dialogue and Universalism*, V-VI (1996), 27-40.

ELIADE, Mircea Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, trc. Ali Erbaş, İstanbul 1997.

ELIAS, J. H., "Tillich" *N.D.T.*, 687-688.

ELS, Pieter J. J. S., "Old Testament Perspectives on Interfaith Dialogue", *Studies in Interreligious Dialogue*, VIII (1998), 192-206.

Encyclical Letter Fides et Ratio of The Supreme Pontiff John Paul II To The Bishops of the Catholic Church on The Relationships Between Faith and Reason, The Augustine Club Colombia University , Colombia 1998.

ERCAN, Yavuz, "Millet Sistemi- Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)", *Yeni Türkiye –701 Osmanlı Özel Sayısı II Ekonomi ve Toplum*, 396-415.

ERDEM, Mustafa, "Editörden. Hayal ve Greçek Arasında AB, Hıristiyanlar ve Diyalog", *Dinî Araştırmalar*, (Mayıs- Ağustos 2004), sy. 19, 7-12.

ERKAL, Mehmet, "Cizye", *DİA*, VIII, 42-45.

EROĞLU, Ahmet Hikmet, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara 1997.

ERYILMAZ, Bilal, "Osmanlı Devleti'nde Farklılıklara ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım", *Yeni Türkiye –701 Osmanlı Özel Sayısı II Ekonomi ve Toplum*, 416-421.

ESPOSITO, John, "Islam and Christianity Face to Face", *Commonweal*, January 1997, 12-20.

ESACK, Farid, *Qur'an, Liberation & Pluralism- An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997.

"Evangelical Aliance "The Salvation of The Gentiles Implication for Other Faiths", *Evangelical Review of Theology*, (January 1991), 37-43.

EVANS, C. Stephen, " Tek Bir Din Doğru Olabilir mi?", trc. C. Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun 1997, 211-217.

EWERT, Cousins, "Judaism-Christianity- Islam: Facing Modernity Together", *Journal of Ecumenical Studies*, (Summer/Fall 1993), 417-425.

"Expectations from Baar I to Baar II Report, *Current Dialogue 26*, (June 1994), 5-7.

FARAHIAN, Edmund, *"Breve Introduzione All' Islam"*, Roma 1994.

FAROOQUI, Aisha Mahmood, "Justice in Islam", *Islam and Modern Age*, (February 1989), 29-39.

AL- FARUQI, ISMA'IL, R., "On The Nature of Islamic Da'wah", *Christian Mission and Islamic Da'wah*, London 1982, 33-42

———, *Christian Ethics- A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montreal 1967.

———, "Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, (Winter 1968), 45-77.

———, "Islam and Other Faiths", *The Challange of Islam*, ed. Altaf Gauhar, London 1978, 82-111.s

———, "The Muslim- Christian Dialogue -A Constructionist View," *Islam and The Modern Age*, (February 1986), 5-36.

———, "Rights of Non- Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects", *Journal of Institue of Muslim Minority Affairs*, c. I, sy. 1 (Summer 1979), 90-102.

FARUQI, Ziaul Hasan, "Ways and Means of Inter-Religious Harmony and Reconciliation",*The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (October-December 1979), 4-13.

FAYDA, Mustafa, "İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Gayr-i Müslimler", *Türk Tarihin'de Ermeniler Sempozyumu*, İzmir 1983, 31-40.

FELDTKELLER, Andreas, Khairy Janbek, "Towards A Framework For Muslim- Christian Relations", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 1 (1997), 28-47.

FERGUSON, John, *War and Peace in the World's Religions*, London 1977.

FISHER, Eugene J., "Appendix Within Contex: Guidelines for The Catechetical Presentation of Jews and Judaism in The New Testament", *Within The Contex: Essays on Jews and Judaism in The New Testament*, ed. David P. Efroymson; Minnesota 1993, 139-158.

———, "Historical Developments in the Theology of Christian Mission", *Studies in Judaism and Christianity; Christian Mission-Jewish Mission*, ed. Martin A. Cohen, NewYork 1982, 22-31.

FITZGERALD, Michael L., "A Christian Spirituality of Interreligious Dialogue", *Pro Dialogo*, 2002/1, sy. 109, 123-124.

———, "Christian Mission and Islamic Da'wah, in International Review of Mission(Geneva)", *Islamochristiana*, sy. 3, (1977), 232-234.

———, "Christian- Muslim Dialogue in South-East Asia", *Islamochristiana*, sy.2 (1976), 171-185.

———, *"Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni"*, Cristianesimo E Religione, ed. Giupesse Angelini ve diğerleri, Milano 1992, 76-99.

———, "Christians and Muslims in Europe: Perspectives for Dialogue", *Encounter*, (July –August 1998), 3-13.

———, "Christian- Muslim Dialogue A Survey of Recent Developments", *Encounter*, (December 1999), 3-10.

———, "Il Dialogo Interreligioso Oggi", *Corso di Formazione Missionaria per Corrispondenza, Lezione –I, Anno 1996*, 5-6.

———, "Hommage to Cardinal Francis Arinze", *Pro Dialogo*, 2003/1, sy. 112, 48-53.

———, "The Pontificial Gregorian University and Interreligious Dialogue" *Pro Dialogo*, 2001/2, sy. 107, 244-251.

———, "Report on the Activities of the PCID" *Pro Dialogue* 1999/2, 196-201.

———, " Other Religions in The Catechism of the Catholic Church, *Islamochristiana*, sy. 19 (1993), 29-41.

———, *"Towards the Jubilee of the Year 2000:Gospel and Interreligious Dialogue-Part I", Interreligious Dialogue :Forms and Expressions for Mission, Correspondence Course*, Pontifical Missionary Union, Roma 1996.

———, "25 Years Of Christian-Muslim Dialogue A Personal Journey", *Encounter*, sy.183 (March 1992), 8-12.

———, "The Secretariat for Non-Christians is Ten Years Old", Islamochristana sy. 1 (1975), 87-95.

———, Felix A. Machodo, "Yeni Oluşan Hıristiyan Dinler Teolojisi", çev. Ali İhsan Yitik, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 333-348.

FUNG, Hu-hsiang, "Chinese Philosophical Foundations for Interreligious Dialogue", *Dialogue & Allience*, III, (Spring 1989), 45-51.

GARDNER, James, *The Faiths of The World "Ilahi Of Akbar"*, London ts.

GAUDEUL, Jean-Marie, *Encounters & Clashes- Islam and Christianity in History-I.- A Survey*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, Rome 1990.

———, *Encounters & Clashes- Islam and Christianity in History II.- Texts*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, Rome, 1990.

"General Audience: The Church's dialogue with the great religious traditions of the world", *Pro Dialogo*, 1999/3, 307-309.

"General Audience:Interreligious Dialogue as part of the Church's saving mission", *Pro Dialogo*, 1999/3, 294- 296.

"General Audience: Religious dialogue with Islam", *Pro Dialogo*, 1999/3, 301-303.

"General Guidelines for True Dialogue(English Translation of The Basic Charter of This Muslim-Christian Research Group)-Notes et Documents" *Islamochristiana*, sy.6, (1980), 230-233.

GIOIA, Francesco, *Interreligious dialogue The Official Teaching of The Catholic Church (1963-1995)*, Boston 1997.

GLASSMAN, Eugene H., "Theological Stumbling-blocks in Christian/Muslim Communication and Their Implications for Bblie Translators," *The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (October-December 1981), 167-207.

GLOVER, T. R., *The Jesus of History*, Edinburgh 1922.

GNANAKAN, K., *The Pluralist Predicament*, Bangalore 1992.

GOLDSMITH, M. D,. "Martin Buber", *N.D.T.*, 110-111.

———, *What About Other Faiths?*, London 1989.

GRAHAM, Robert A. "Non-Christians", *The Documents of Vatican II With Notes and Comment by Catholic, Protestant, and Orthodox Auuthorities*, ed. Walter M. Abbott, trans. Joseph Gallagher, 661.

"Group Reports (Interreligious Dialogue and Seminary Formation)", Pro Dialogo (1994), 184.

GUERRA, Manuel, *Storia Delle Religioni*, Brescia 1989.

Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths and Ideologies, Geneva 1990.

GÜÇ, Ahmet, "Hz. Peygamber Döneminde Müslüman- Hıristiyan Münasebetleri", *Dinler Tarihi Araştırmaları -III: Hıristiyanlık – Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 395-415.

———, "2000'li Yıllarda İslam ve Hıristiyanlık Arasında Nasıl Bir İlişki Olmalıdır?", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi- Tarih ve Ebebiyat Metinlerinde İslâmiyet ve Hıristiyanlık Arasında Saygı ve Hoşgörü Sempozyumu (15-18 Mayıs 2000)*, (Basılmamış Tebliğ), 1-10.

GÜMÜŞ, Nebi "Osmanlıların Gürcistan'ı Fethi ve İslâmlaşma Hareketleri (XVI. Yüzyıl)" *Osmanlı* ed. Güler Eren, Ankara 1999, 326-335.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Dinsel Şiddet-sevgi söyleminden şiddet realitesine Hıristiyanlık*, Samsun 2002.

———, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun 1998.

———, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001.

GÜNER, Osman, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Ankara 1997.

GÜNGÖR, Ali İsra, " Dinler Arası Diyalog Mu Dinler Arası İlişkiler Mi?", *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 14-20.

———, "Müslüman-Hıristiyan Diyaloguna Güncel Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Müslümanlar ve Diğer Din* Mensupları, Ankara 2004, 333-343.

———, *Vatikan Misyon ve Diyalog*, Ankara 1997.

GÜNGÖR, Erol, *Şaluslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü*, İstanbul 1998.

HABERMAS, Juergen, *Justice and Solidarity: on The Discussion Concerning State 6*, (Fall/Winter), 32-52.

HALLENCREUTZ, Carl F., *Dialogue and Community, Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, Uppsala 1977.

HAMIDULLAH, Muhammad, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1990.

———, *el- Vesaiku's-Siyasiyye* trc., Vecdi Akyüz, İstanbul 1998,409-412.

HANAFI, Hasan, *Religious Dialogue and Revolution:Essays on Judaism ,Christianity and Islam*, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

HARMAN, Ömer Faruk "Din", *DİA*, IX, 320-322.

———, "Hıristiyanların İslam'a Bakışı", *Asrımızda Müslüman –Hıristiyan Münasebetleri*, Haz. İsmail Kurt, İstanbul 1993, 95-110.

———, "İslam ve Diğer Dinler" *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 79-88.

HATEMİ, Hüseyin, "İslam'da İnsan Hakları ve Adalet Kavramları," *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Ankara 1996, 1-17.

el- HATİB, Abdulkerim, *"el- Kasasii'l Kur'ân fi Mandukihi ve mefluumihi"*, Beyrut ts,

HEIDEGGER, M., *The Turning- The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lowitt, New York 1977.

HERBERT, Lockyer, "Christian", *N.I.B.D.*, 219-220.

———,"Elijah", *N.I.B.D.*, 333-335.

———, "Jonah, Book Of" *N.I.B.D.*, 589-591.

———, "Areopagus", *N.I.B.D.*, 96.

———, "Ishmael", *N.I.B.D.*, 517-518.

———, "Nazarene", *N.I.B.D.*, 747-748.

HICK, John, *An Interpretation of Religion*, New Haven 1989.

——— , "Christian Theology and Inter-Religious Dialogue", *World Faiths*, Autumm 1977, 2-19.

———, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993.

God and The Universe of Faiths, New York 1973.

———, *God Has Many Names*, London 1980.

———, "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç",trc. C. Sadık Yaran *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun 1997, 195-210.

———,"Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", *islâmiyat*, c. III/4 (2000), 75-85.

———, *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985.

———, "Religious Pluralism", *E.R.*, XII, 331-333.

———, "The Outcome: Dialogue into Truth, ", *Truth And Dialogue In World Religions: Conflicting Truth-Claims*, ed. John Hick, Philadelphia 1974, 140-155.

———, *The Rainbow of Faiths, Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995.

———, *The Second Christianity*, London 1983.

HOLQUIST, M., *Dialogism: Bakhtin and His World*, New York 1990.

HOLTER, Knut, "Missiology and The Old Testament Theology of Religions," *Missionalia*, c.XVI (April, 1988), 4-11.

HOMANS, Petrus, "Psychology and Religion Movement", *E.R.*, XII, 69-70.

HOWE, L . Reuel, *The Miracle of Dialogue*, Edinburgh 1969.

http://puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/documents/articles/dominus_iesus.html

HUGH, Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996.

HUGHES, D. A., "Religions, Theology Of" *N.D.T.*, 576.

HUNTINGTON, Samuel P., "The Clash of Civilization?", *Foreign Affairs*, Winter 1993, 22-47.

HWANG, Philip H. "Interrreligious Dialogue :Its Reasons, Attitudes & Necessary Assumptions", *Dialogue & Allience* , III/1, (Spring 1989), 5-15.

İBN ARABÎ, Muhyiddin, *el- Fütûhatü'l- Mekkiye*, nşr. Osman Yahya İbrahim Medkûr, Kahire 1985, II.

İBN Aşûr, Tahir, *Tefsiru'- Tahrir*, Tunus ts. I-XXX.

İBN HİŞAM, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es- Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1987.

İBN İSHAK, *es-Sire*, Konya 1981.

İBN KESİR, Ebu'l Fida İsmail, *Tefsirii'l Kur'âni'l Azim*, Beyrut 1969.

———, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, trc. Bekir Karlığa- Bedriddin Çetiner, İstanbul (1983-1987), c. I-XVI.

İBN TEYMİYYE, *Cevabu's-Sahih li Men Beddele Dine'l- Mesih*, Mısır 1963.

Interreligious Dialogue- Christians, Jews, Muslims, Annals of the European Academy of Sciences and Arts, Austria 2000.

"Interreligious Dialogue Directory 2003", *Pro Dialogo*, 2003/3, sy. 114, 439-483.

el- İSFEHANÎ, Ahmed b Abdillah b. İsa Ebu Nuaym, *"Hilyetü'l Evliya ve Tabakatü'l Asfiya*, Beyrut ts., c. I-X.

El- İSFEHANÎ, er-Rağıb, *el Müfredat fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut ts.

"Issues in Christian-Muslim Relations, Ecumenical Considerations", Genova ts.

ISAACS, William, *Diyalog ve Birlikte Düşünme Sanati*, çev. Ahmet Ünver-Neşenur Domaniç, İstanbul 2001.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara ts.

———, "Ibn Al-'Arabi", *E.R.*, VI, 552 –557.

JASON, N. "Hick, John Hardwood", *N.D.T.*, 299.

JAUSS, H. J., *Question and Answer: Form of Dialogical Understanding*, Minneapolis 1989.

JEEVES, M.A., "Psychology of Religions", *N.D.T.*, 543-547.

JOHNSTONE, Penelope, "Muslim –Jewish – Christian Conference on The Changing World Order: Challenge to Our Faiths 7-11 November 1977, Lisbon", *Islamochristiana*, sy. 4 (1978), 236-246.

"Jordan: Final Communique of the Muslim –Christian Colloquim of 18-20 Junuary 1994 on the theme "Nationalism Today: Problems and Challenges", *Islamochristiana*, sy. 20 (1994), 239.

JULES, Lebreton; Jacques Zeiler, *The History of The Primitive Church-I*, trc. Ernest C. Messenger, London 1942.

KAMEL, Abdul-Aziz, "Culture and Religion", *Islamochristiana*, sy. 12, (1987) 31-46.

KARATEPE, Şükrü, "İnsan Haklarının İlahi Temelleri," *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Ankara 1996, 109-115.

KARLIĞA, H. Bekir, "(Açılış Konuşması)", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 13-19.

———, "Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm Düşüncesinin Rolü (Arapça'dan Latince ve İbraniceye Tercümeler), *Bilim Felsefe Tarih*, c. 1, 1991, 81-112.

———, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 1993

———," İslâm- Hıristiyan Diyaloğu ve Akdeniz Ülkelerinde Müslüman-Hıristiyan Ortak Yaşamı" *Diyanet İlmi Dergi*, Temmuz-Ağustos- Eylül 1996, 65-105.

———, "İslâm Düşüncesinin Batı'ya Geçişinde Haçlı Savaşları, Endülüs ve Sicilya", *Mavera*, (Ocak 1987), 16-22.

———, *Kur'ân-ı Kerim'e Giriş (Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri- İbn Kesir)* İstanbul 1983, c. I.

KASAR, Veysel, "Din ve Zorlama", *Köprü*, Kış 1997, 86-112.

KAZICI, Ziya, "Osmanlı Devletin Dini Hoşgörü", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 105-115.

KEER, David A., "Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours", *Islamochristiana* sy. 10 (1984), 1-30.

KEKLİK, Nihat, *Muhyiddin İbn Arabi Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966.

———, *İbnü'l-Arabi, el-Fütûhatü'l Mekkiyye*, Ankara 1990.

KENNY, Joseph, Christian –Muslim Relations in Nigeria, *Islamochristiana*, sy. 5, (1979), 171-192

———, Religious Freedom, The Basis of Dialogue, *Encounter*, (January- February 1992), 3-23.

"Kenya: Seminar on Ecumenical Task of the Y.M.C.A., in Islamic Societies", *Islamochristiana*, sy. 13, (1987), 209.

KHODRY, Georges, "The Economy of Holy Spirit" *Faiths Meets Faiths*, ed. Gerald H.Anderson; Thomas F. Stransky, NewYork 1981, 36-49.

KHUNDMIRI, S., Alam " Some Problems of Inter-Religious Understanding", *Islam and Modern Age*, (November 1972), 1-11.

KILAVUZ, Saim, "Peygamberlik ve Vahiy Müessesi" *Kutlu Doğum Haftası II–1-7 Ekim 1990*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, 25-49.

KILGALLEN, John J., "Acts 17,22-31; An Example of Interreligious Dialogue", *Studia Missionalia*, (1994), 43-58.

KIRAN, Ayşe (Eziler), "Ben ve Ötekiler", *Dilbilim Araştırmaları*, İstanbul 1999, 156-160.

KIMBALL, Charles, *Striving Together A Way Forward in Christian- Muslim Relations*, New York 1991.

KILIÇ, Recep, "Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", *Dinî Araştırmalar*, (Mayıs- Ağustos 2004), sy. 19, 13-17.

KLOSMAIER, Klaus, K., "All Religions are Incomlete- Complementarity as Theoretical Model To Guide The Praxis of Interreligious Dialogue", *Dialogue & Alliance* VII, (Fall/Winter 1993), 60.

KNITTER, Paul, John Hick, *The Mith of Christian Uniqueness*, New York 1987.

———, "Catholic Theology of Religions at a Crossroads", *Christianity Among World Religions*, ed., Hans Küng & Jürgen Moltmann, Edinburgh 1986.

———, "Roman Catholic Approaches to Other Religions: Developments and Tensions," *International Bulletin of Missionary Reseach*, (April 1984), 50-54.

———, *One Earth Many Religions*, New York 1995.

KOCAMAN, Ahmet, *Uygulamalı Dilbilim*, Ankara 1998.

KÖKSAL, M. Âsım, *İslâm Tarihi- Hz. Muhammed (As.) ve İslâmiyet Mekke Devri*, İstanbul 1981.

KÖNIG, Franz, "Portare Cristo all'Uomo, Riflessioni ad un Ventennio dal Concilio Vaticano II", *Portare Cristo all'Uomo, I- Dialogo*, Roma 1985, 59-69.

———, J., Kremer, "Cristianesimo", *Nuovo Dizionario delle Religioni*, trc. Walter Audisio, Gennaro Auletta, Milano 1988, 167.

KÖSE, ALİ, *Conversion to Islam-A Study of Native British Converts*, London 1996.

KREAMER, Hendrik, *The Christian Message in a Non- christian World*, London 1938.

KRINN, Carsten, "Some Reflections on Dialogue and the Quest for a Theology of Pluralism," *The Bulletin*, (July-December 1994), 87-93.

KRINTZINGER, J.N. J., "Islam as Rival of The Gospel in Africa," *Missionalia*, c. VIII, (November 1980), 89-105.

KROEGER, James H., Expanding New Vistas in Dialogue, *Encounter*, (May-June 1992), 3-25.

KUCZNSKI, Janusz, "Universalism as The Vision and Proclamation of Anew Covenent: Thinking- Wisdom- Love," *Dialogue And Humanism*, sy.2, (1993), 20-27.

KUIN, T.H.N., " Perfect Partners or Uneasy Bedfellowers" *Studies in Interrreligious Dialogue*, 7 (1997), 177-199.

el-KURTUBÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

KÜÇÜK, Cevdet, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Yeni Türkiye -701 Osmanlı Özel Sayısı II Ekonomi ve Toplum*, 407-415.

KÜÇÜK, Abdurrahman "Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır?, *Dinî Araştırmalar*, I (Mayıs 1998), 31-43.

———,"Dinler Arası Diyaloğun " Diğer Yüzü" Üzerine", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 6-9.

———, "Hıristiyanlıkta Misyon Anlayışı, Yeni Yaklaşımlar ve Dinlerarası Diyalog", *Dinler Tarihi Araştırmaları -III: Hıristiyanlık - Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 359-385.

———, *İslâm ve Günümüz Meseleleri*, Ankara 1991.

———, " Müzakere", *Türkiye'de Misyonerlik Faaleyetleri: Tartışmalı İlmî Toplantı (17-18 Nisan 2004)*, İstanbul 2004, 40- 61.

———, "Quelques Reflexions au Sujet du Dialogue Interreligieux", *Religions, Cultures and Tolerance Past and Present La Tolerance, Les Cultures et Les Religions Hier et Aujourd'hui.(1-2 November -Novembre 1990)*, Ankara 1991, 141-153.

Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul 1998.

KÜNG, Hans, "A Christian Response", *Christianity and The World Religions*, ed. Hans Küng, London 1987, 109-130.

———, D. Tracy, *Paradigm Change in Theology*, New York 1989.

———, "Muhammad and The Qur'an : Prophecy and Revelation-a Christian Response", *Christianity and the World Religions*, ed. Hans Küng, trc. Petrus Heinegg, London 1986, 25-26.

———, Karl-Joseph Kuschel, *Evrensel Bir Ahlaka Doğru*, trc. Nevzat Y. Aşıkoğlu; Cemal Tosun; Recai Doğan, Ankara 1995.

———, *On Being a Christian*, Collins, London 1977.

"Kyoto Declaration "Scientists and Religious Leaders on Shaping The Future of Mankind", *Dialogue*, VI (September-December 1979), 115-116.

LACUNZA -BALDA, Justo, "25 Years of Christian-Muslim Dialogue, A Personal Journey", *Encounter*, (March 1992), 3-17.

LANE, A. J, "What is Radical Islam? One Answer," *Encounter*, (June-July 1995), 3-27.

LARKIN, William J., "The Contribution of The Gospels and Acts to Biblical Theology of Religions", *Christianity and The Religions*, ed. Edward Rommen, Harold Netlands, California 1995, 74-75.

LEBRETON, Jules, Jacques Zeiler, *The History of The Primitive Church*, trc. Ernest C. Messenger, London 1942.

LECLER, Joseph, "Religious Freedom: An Historical Survey", Religious Freedom, ed. Neophytos Edelby; New York 1966, 3-20.

LEGRAND, Herve, "(Açılış Konuşması)" *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 31-35.

LEWIS, C. S., *Mere Christianity*, NewYork 1952.

LEWIS, James F., "Christianity and The Religions in The History of The Church", *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions* ed. Edward Rommen-Harold Netlands, California 1995, 143-165.

"Libya: Symposium on Religion and Mass Media (Tripoli, 3-6 October 1993)", *Islamochristiana*, sy. 20, (1994), 242.

LOCHHEAD, David, *The Dialogical Imperative A Christian Reflection On Interfaith Encounter*, New York 1988.

LOHFINK, Gerhard, *Jesus and Community The Social Dimension of Christian Faith*, trans. John P. Galvin, Philadelphia 1989.

LUDWIG, Theodore M., "Some Lutheran Theological Reflections on Religious Pluralism", *Religious Pluralism and Lutheran Theology*, ed. Frances Maher, Geneva 1988, 129-155.

MACHADO, Felix A., "A Summary of Reports by the Members: Interreligious Dialogue, Promoted by the Church", *Pro Dialogo*, 2002/1, sy. 109, 125-130.

———, "Editorial", *Pro Dialogo*, 2001/1, 1-3.

———, "Editorial", *Pro Dialogo*, 2001/3, sy. 108, 283.

———, " Editorial", *Pro Dialogo*, 2002/3, sy. 111, 257-258.

———, "Introduction" *Interreligious Assembly Vatican City 25-28 October 1999 Towards Aculture of Dialogue*, Central Committee for the Great Jubilee of the Year 2000, Roma 2000, 7-12.

———, "Interreligious Dialogue in Asia", *Pro* Dialogo, 2002/1, sy. 109, 113-118.

MACİT, Yunus, *İslâmî Perspektifte Çevrecilik*, Trabzon 1999.

MACKINTOSH, Robert, "Christians (Names applies to)", *E.R.E.*, III, 573-576.

MAERTENS, Thierry, *Bible Themes A Source Book* -II, Indiana 1964.

MARSHALL, H., "Salvation", *N.D.T.*, 610-611.

MASHUA IBN ALLY, Muhammad, " Christianity and the World Religions: Muslim Response," Islamic Quarterly, XXXIII, (1989), 139-149.

MASSEY, Keith A. J., Kevin Massey-Gillespie, "A Dialogue of Creeds", *Islamochristiana* , sy.19 (1993) 17-28.

MATHEWS, Ed, "Yahweh and The Gods:A Theology of World Religions, From The Pentateuch", *Christianity and The Religions*, ed. Edward Rommen; Harold Netlands, California 1995, 30-44.

MAURICE, Friedman, S., *Martin Buber*, University of Chicago Press ,1955 ,s,88.

McAULIFFE, Jane Dammen, *Qur'anic Christians- An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991.

McCAHILL, Bobl, *Dialogue of Life: A Christian Among Allah's Poor*, New York 1996.

McGRATH, Alister E., *The Christian Theology Reader*, Blackwell, Oxford 1996.

———, *A Passion for Truth, The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, Leicester 1996.

———, *Jesus Who He is & Why He Matters*, Leicester 1994.

el-MEDENİ, Muhammed Muhammed, *"Mevkıfu'l İslam min Ehli'l-Kitab"*, Mecelletu'l- Ezher, c. XXIII sy. 9 (1952), 22-26.s

Meeting in Friendship –Messages to Muslims for the End of Ramadan (1967-2000), Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Vatican City 2000.

MERAD, Ali "Dialogue Islamo- Chretien: Pour La Recherche d'un Langage Commun," *Islamochristana*, sy. 1 (1975) 1-10.

MERMER, Ali, "Toplumsal Barışın İlk Şartı: İnanca Saygı", *Köprü*, (Kış 1997), 18-25.

"Message from the Participants in the Interreligious Assembly", *Interreligious Assembly Vatican City 25-28 October 1999 Towards Aculture of Dialogue*, Central Committee for the Great Jubilee of the Year 2000, Roma 2000, 79-80.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ, *Mesnevî*, nşr.Abdüsselam Bilgen, Erdoğan Erol, Ankara 1993.

MICHEL Thomas, "İnançlar Arası Diyaloga Çeşitli Yaklaşımlar", *Kiültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 39-47.

MITRI, Tarek, "The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialoge: Ambiguities and Promise", *Current Dialogue*, sy. 36 (December 2000), 20-23.

———, "Foreword" (Jutta Sperber, *Christian and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and Their Theological Foundation*, Berlin/New York 2000, V-VI.

MONTES, Adolfo Gonzales," The Challeges of Islamic Monotheism: A Christian View", *Islam: A Challence for Christianity, (Concilium)*, ed. Hans Küng, Maryknoll 1994, 67-75.

MULDER, Dirk C., "A History of the Sub-Unit on Dialogue of The World Council of Churches", *Studies in Interreligious Dialogue* sy. 2 (1992) 136-151.

MUHAMMEDÎ, Muhammed, *Tüm İnanç Mensuplarına Peygamber Cevap Veriyor- Peygamberin (a.a.s)'in Gayr-ı Müslim Gruplarla Münazarası*, trc. Muhammed Çiftçi, İstanbul 1998.

MULDER, Dirk C., "A History of The Sub-Unit on Dialogue of The World Council of Churches", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy 2 (1992) 2, 136-151.

MÜLLER, K., "Missione", *Nuovo Dizionario delle Religioni, ed. Hans Waldenfels*, Milano 1993, 593-596.

NASR, Seyyed Hossein, "The Islamic View of Christianity", *Christianity Among World Religions*, ed. Hans Küng; Jürgen Moltman, New York 1986, 3-12.

———, "Islamic- Christian Dialogue- Problems and Obstacles to Be Pondered and Overcome," *The Muslim World*, LXXXVIII, (July-October 1998), 218-237.

NASSEEF, Abdulla Omar, "Muslim- Christian Relations: The Muslim Approach", *Bulletin*, (1997), XXII, 277-289.

NAZIR-ALI, M., "Hick, John Hardwood", *N.D.T.*, 299.

———, "Islam and Christianity," *N.D.T.*, 343-344.

———, *Mission and Dialogue*, London 1995.

NEILSEN, Jorgen S., "The Contribution of Interfaith Dialogue Towards A Culture of Peace", *Current Dialogue*, December 2000, 24-27.

en-NESEFÎ, Ahmed b. Mahmud, *Tefsirü'n-Nesefi*, İstanbul 1984, c. I-IV.

NETLAND, Harold, "Introduction", *Christianity and the Religions, A Biblical Theology of World Religions*, ed. Edward Rommen and Harold Netland, California 1995, 3-6.

NEUNERJ., J. Dupuis, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, London 1982.

NEWBIGIN, Leslie, "The Gospel Among the Religions," *Faiths Meets Faiths*, ed. Gerald H.Anderson; Thomas F. Stransky, NewYork 1981, 3-19.

———, *Gospel in a Pluralist Society*, London 1990.

———, *Open Secret*, Grand Rapids 1978.

NOVASAD, Frantisek, "The Clash of Cultures and The Accomodation of Otherness", *Dialogue and Universalism*, 12/2000, 81-88.

OFM, Arulf Camps, " Interreligious Dialogue: A Task With Many Challenges- Tendencies in Recent Catholic Positions" *studies In Interreligious* Dialogue, sy. 10(2000)2, 166-174.

ÖKTEM, Emre, "Le Dialogue Islamo- Chretien en Turquie" *Islamochristiana*, sy 26(2000), 107-131.

ÖKTEM, Niyazi, *Diyalog Yazıları- Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, İstanbul 2001.

———, Niyazi Öktem, "Misyonerlik Olayında İslâm Kazançlı Çıkacaktır", *Türk Yurdu*, (Ocak 2005), sy. 209, 53-54.

ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1995, c. I-IV.

ÖZDAĞ, Ümit "Batı'da İnsan Haklarının Doğuşu", *Doğuda ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-94)*, Ankara 1996, 20-21.

ÖZDEMİR, İbrahim "Barış, Kardeşlik ve Hoşgörünün Esasları Üzerine", *Köprü*, (Kış 1997), 26-46.

ÖZEL, Ahmet, "Cihad", DİA, VII, 527-531.

———, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı- Dârulislâm Dârulharb*, İstanbul 1998.

ÖZKAN, Ali Rafet, "Diyalog Eşit Şartlarda Yetkin Eller Tarafından Yapılmalı" *Türk* Yurdu, Ocak 2005, sy. 209, 40-41

———, "İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemlerde Arap Yarımadasındaki Diğer Dinlerin Durumu", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Müslümanlar ve Diğer Din* Mensupları, Ankara 2004, 19-39.

ÖZÜN, Mustafa Nihat *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü*, İstanbul 1962.

PANIKKAR, Raimondo, *The Unknown Christ of Hinduism*, Bangalore 1981.

———, *Il Dialogo Intrareligioso*, trc. Nello Giostra, Assisi 1988.

"Participants' Report", *Current Dialogue*, sy. 26, (June 1994), 34-42.

PARRINDER, E. G., *Le Religioni Nel Mondo*, trad. Cherubino Mario Guzzetti, Torino 1994.

PAVAN, Pietro " The Right to Religious Freedom in the Conciliar Declaration", *Religious Freedom*, ed. Neophytos Edelby, New York 1966, 37-52.

PEIRERA, Jose, " The Portrait of Christ in the Qur'an," *Encounter*, (October-November 1999), sy. 259, 3-9.

PELIKAN, Jaroslav, "Christianity", E.R., III, 348-362.

PENGO, Polycarp, "The Use of Modern means of Communication to Promote Inter-religious Dialogue: Challenges and Possibilities", *Pro Dialogo*, 2003/3, sy. 114, 367- 369.

Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française, Paris 1984.

PETERS, F. E., *Children of Abraham Judaism/Christianity/Islam*, Princeton, 1982.

PHAN, Petrus C. "The Claim of Uniquenes and Universality in Interreligious Dialogue", *Dialogue and Alliance*, VII, sy. 2. (Fall-Winter 1993), 30-41.

"Philippines- A New Islamo- Christian Group Called Silsilah", *Islamochristiana*, sy. 11 (1985), 233-234.

PIETER, J. J. S., "Old Testament Perspectives on Interfaith Dialogue- The Significance of the Abram-Melchizedek Episode of Genesis 14," *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 2 (1998), 191-207.

PINNOCK, Clark, H., *A Wideness in God's Mercy*, Zondervan 1992.

PIRYNS, Enest D., "Current Roman Catholic Views of Other Religions," *Missionalia*, XII (August 1985), 55-62.

"Pontificial Council For Interreligious Dialogue", *Pro Dialogo*, 2000/1, sy. 103, 110-144.

Pope's Address to the Participants In the Plenary Assembly 1998, *Pro Dialogo*, 1999/2, 191-192.

PORRO, Carlo, *Chiesa, Mondo E Religioni- Prospettive di Ecclesiologia*, Torino, 1995.

PRATT, Douglas, "Parameters For Interreligious Prayer: Some Considerations," *Current Dialogue* sy. 31 (December 1997), 21-27.

PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali, *Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü*, Ankara 1997.

RACE, Alan, *Christians and Religious Pluralism*, New York 1982.

RAHNER, Karl, "Christianity and The Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. John Hick; Great Britain 1980, 52-54.

———, *Foundations of Christian Faith- An Introduction to The Idea of Christianity*, trc. William V. Dych, New York 1994, 311-315.

———, *Theological Investigations*, Baltimore 1966, c. I-V.

RAISER, Konrad, "The Millennium World Peace Summit of Religious and Spritual Leaders- A Call to Dialogue", *Current Dialogue*, December 2000, 47-48.

RAJAN, R., "Sundarara Negations; An Article on Dialogue among Religions", *Religion and Society* sy. 4, 74.

RAJASHEKAR, J. Paul, "The Challenge of Religious Pluralism to Christian Theological Refection", *Religious Pluralism and Lutheran Theology*, ed. Frances Maher, Geneva 1988, 9-23.

RDUVIN, Arne, "The Concept and Practice of Christian Mission", *Christian Mission and Islamic Da'wah*, London 1982.

Recognize The Spiritual Bonds Which Unite Us 16 Years of Christian- Muslim Dialogue, Pontificial Council For Interreligious Dialogue, Vatican City 1994.

" Recent Discourses and Teachings of the Pope", *Pro Dialogo*, 2003/1, Sy. 112, 7-20.

"Religious Dialogue: Some Basic Considerations", *Dialogue*, VI, sy. 3, (September-December 1979), 110-119.

RENWICK, A. M., *The Story of The Church*, Leicester 1985.

"Reports Christian- Moslem Dialogue Conference Beirut, 3-6 November, 1980," *The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (January -March 1981), 36-49

"Reports -Christian-Moslem Dialogue Conference, Beirut, 3-6, November, 1980", *The Bulletin*, (January-March 1981), 37-48.

REPP, Martin, "Religious Pluralism in Europe: Challenge for Church and Theolog- An Ecumenical Perspective from Asia", *Current Dialogue*, (December 2002), 40, 4-10.

RICHARDSON, Alan, "Pluralism", *.N.D.C.T.*, 449-451.

———, "Christian, Christianity ", *N.D.C.T.*, 1996, 94.

RICHMOND, James "Existentialism" *N.D.C.T.*, 203.

RITCHIE, J., Christian and Muslim Theologies, *Encounter*, (January- February 1995), 3-53.

RIZZARDI, Giupesse,"L'Islam e Gesu," *Che Cosa Pensano Di Gesu I Non*

Christiani Il Punto di Vista di Ebrei, Islamici, Induisti, ed. Emilio Fermi, Milano 1995, 57-84.

Pro Dialogo: " Sangha in Budhism and Church in Christianity(Acts of the Third Budhist- Christian Colloquium, Tokyo, Japan) 29 September- 3 October 2002, 2003/2, Sy. 113.

ROBINS, Vernon K., "The Dialectical Nature of Early Christian Discourse", *Scriptura 59*, (1996), 355-370.

ROLSTON, Olmes, "III. Challenges in Environmental Ethics", *Environmental Philosophy From Animal Rights to Radical Ecology*, ed. Michael E. Zimmerman, Englewood Cliffs, New Jersey 1993, 139-140.

ROSSANO, Pietro, "Christ's Lordship and Religious Pluralism", *Faith Meets Faith*, ed. Gerald H. Anderson, New York/ Ramsey/ Toronto 1981, 20-35.

———, "The Major Documents of the Catholic Church Regarding the Muslims," *Pro Dialogo*, sy. 48 (1981), 204-215.

ROUNER, S. Leroy, "Hocking, William Ernest", *E.R.*, VI, 414-415.

———, "Theology of Religions in Recent Protestant Theology", *Christianity Among World Religions*, ed., Hans Küng; Jürgen Moltmann, Edinburgh 1986, 108-115.

ROUSMANIER, John, *A Bridge To Dialogue, The Story of Jewish- Christian Relations*, ed. James A. Carpenter, New York 1991.

RUDVIN, Arne, "The Concept and Practice of Christian Mission", *Christian Mission and Islamic Da'wah- Proceeding of the Chambesy Dialogue Consultation*, London 1982-16-26.

RUETHER, Rosemary Radford, "The Adversus Judaeus Tradition in the Church Fatheres:The Exegesis of Christian Anti-Judaism", *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, ed. Jeremy Cohen, NewYork University Press, New York 1991, 174-189.

RUNCIMAN, Steven, *A History of The Crusades*, New York 1964.

RUNIA, K., "Kraemer, Hendrik," *N.D.T.*, 372-373.

SAIYIDAIN, K.G., Islam's Quest for Religious Unity", *Islam and Modern Age*, (November 1972), 1-21.

SAKA, Şevki, *Kur'ân-ı Kerim'in Davet Metodu*, İstanbul 1991.

SAMUEL, Vinay, Chris Sugden, *Sharing Jesus in Two Third World*, Eeardmans 1983

SAMARTHA, S. J. "The Welcome Address --Christian-Muslim Dialogue in the Perspective of Recent History", *Islam and Modern Age*, (November 1972), 43-48.

SANSON, Henri, "Jesuits in Dialogue" *The Interreligious Dimension*, sy.,1. (1997), 8-15.

SANTE, Giorgi, "La Traduzione del Messaggio nel Dialogo tra Le Fedi Religiose dei Popoli; Aspetti di Teologia Fondamentale", *Portare Cristo All' Uomo- I. Dialogo*, Roma 1985, 699-722.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, "A General Outlook on Islam- Christianity Dialogue", *Religions, Cultures and Tolerance Past and Present La Tolerance, Les Cultures et Les Religions Hier et Aujourd'hui.(1-2 November –Novembre 1990)*, Ankara 1991, 91-100.

———, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 1999.

———, İslâm Dışı Dinlere Kur'ân'ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçütü", *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV: Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Ankara 2004, 35-39.

———, "Önce Kendi İçimizde Diyaloğ" *Türk Yurdu*, Ocak 2005, sy. 206, 42-43.

———, "Türkiye Presbiteryen Kilisesinin Diyaloga Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları –III: Hıristiyanlık – Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Ankara 2002, 277-282.

SARITOPRAK, Zeki, *İslâm İnancı Açısından Nüzûl-i İsâ Meselesi*, İzmir 1997.

SAVVIDES, Alexis G.C., "Some Notes on the Terms Agarenoi, Ismaelitai and Sarakenoi in Byzantine Sources," *Byzantion*, c. LXVII (1997), 89-96.

al- SAYYID, Rıdwan," Contemprary Muslim Thought and Human Rights", *Islamochristiana*, sy. 21 (1995), 27-41.

SCHILLIBECKX, Edward, *Christ the Sacramanet of the Encounter*, London 1963.

SCHUON, Frithjof, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, İstanbul 1998.

SCOPIE, Charles H. H., "Israil and The Nations: An Essays in Biblical Theology", *Pro Dialogo* (1992), 291-296.

SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994.

SEZEN, Yumni, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul 2000.

SHARPE, Eric J., "Dialogue of Religions," *E.R.*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, IV, 344-348.

———, "The Goals Of Inter-Religious Dialogue", ed. John Hick, *Truth And Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia 1974, 77-95.

SIDDIQUI, Ataullah, *Christian –Muslim Dialogue in The Twentieth Century*, Leicester 1997.

———, "Fifty Years of Christian- Muslim Relations: Exploring and Engaging in A New Relationship", *Islamochristiana* sy. 26 (2000), 51-77.

———, *Muslims' Concern in Dialogue*, University of Birmingham (Basılmamış Doktora Tezi) Birmingham 1994.

SIEVERNICH, Michael, "The Idea of Interreligious Dialogue in Tommaso Campanella", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 3 (1993) 139-146.

SILBERSTEIN, Laurence J., "Buber Martin", *E.R.*, II, 316-318.

SILVA, Lynn de, "Living in a Pluralist World", *Dialogue*, sy. VI (September-December 1979), 83.

SIMPSON, D. P., *Cassell's Latin-English, English-Latin Dictionary*, London 1994.

SINGH, H. Jai, *Inter-Religious Dialogue*, Bangalore 1967.

SMART, Ninian, *A Dialogue of Religions*, London 1960.

———, *The World's Religions*, Cambridge 1992.

———, *Worldview*, New York 1983.

SMITH, Jane, "Understanding and Witnessing to Christ in a Pluralistic World", *Current Dialogue 26* (June 1994), 34-42.

SMITH, W. Cantwell, "A Human Vew of Truth," *Trulıt and Dialogue in World Religions: Confilicting Truth Claims* , ed. John Hick, Philedelphia 1974, 20-44

———, "Comparative Religion: Whither- and Why?", *The History of Religions-Essays in Methodology*, ed. Mircae Eliade- Joseph M. Kitagawa, Chicago-London, 1973, 31-58.

———, *"Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder", Truth And Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, ed. John Hick, Philadelphia 1974, 156-162.

———, *Religious Diversity*, New York 1976.

———, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964.

———, "Mission, Dialogue, and God's Will for Us", *IRM 78* (1988), 23-30.

———, *Towards a World Theology- Faith and the Comparative History of Religion*, Hamphshire 1989.

SOTTOCORNOLA, Franco, "Biblical Perspectives on Interreligious Prayer", *Prodialogo-Current Dialogue*, 2 (1992), 166-185.

SPEIGHT, R., Marston, " Orthodox Christian-Muslim Symposium", *Islamochristiana*, sy. 11, (1985), 238-240.

SPERBER, Jutta, *Christian and Muslims- The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Fondation*, Berlin/ New York 2000.

STAMER, Joseph, "Praying With Muslims?" *Encounter*, (March 1998), 3-11.

STOTT, John," Christian Mission in the Modern World", International *Bulletin* of Missionary Research, July 1987.

STOW, Kenneth R., *"The Burning of the Talmud in 1553, in Light of Sixteenth-Century Catholic Attitudes toward the Talmud,"* Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict, ed., Jeremy Cohen, London, 1991, 413.

SUBAŞI, Necdet, "Öteki'nin İnsan Hakları", *İslamiyat*, (Nisan-Haziran 1999), 86-89.

SURIN, Kenneth "Una Politica della Parola Pluralismo Religioso nell'Era dell' Hamburger", *La Teologia Pluralista delle Religioni: Un Mito?ed. Gavin d'Costa*, 1994, 337-364.

SWANSON, Theodore N. "Christianity and World Religions: A Biblical Understanding," The *Bulletin* of Christian Institutes of Islamic Studies, (July-Dec. 1993), 61-77.

SWIDLER, Leonard, "The Dialogue Decalogue", Ground Rules for Interreligious Dialogue", *Current Dialogue*, (Summer 1983), 9.

SYRJANEN, Seppo "Christian Response to Religious Pluralism: Biblical and Historical Perspectives- A Response", Religious Pluralism and Lutheran Theology, ed. Frances Maher, Geneva 1988, 101-105.

ŞABAN, Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerim'e göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Müslüman –Hıristiyan Münasebetleri*, haz. İsmail Kurt, İstanbul 1993, 61-79.

ŞAHİN, M.Süreyya, Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanlarla Münasebetleri", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, haz. İsmail Kurt, İstanbul 1993, 111-122.

eş- ŞEHRİSTANİ, Muhammed b. Abbdülmelik b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, Mısır 1947.

ŞENER, Abdulkadir, "İslâm Hukukunda Gayr-i Müslimler", *Türk Tarihin'de Ermeniler Sempozyumu*, İzmir 1983, 41-56.

ŞENGÜL, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994

ŞEKER, Mehmet, *Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi- Türkiye Selçukluları ve Osmanlılar'da- Müslim- Gayr-i Müslim İlişkileri*, Ankara 2002.

et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (ö. 310/922), *Cami'ul-Beyân an–Te'vili Ayi'l Kur'ân*, Mısır 1954, I- XXX.

TALBI, Mohamed, "Islam and Dialogue: Some Reflections on A Current Topic", *Islam and Modern Age*, (August 1978), 36-45.

———,"el –İslam ve'l-Hivar," *Islamochristiana*, sy. 4 (1978),1-26.

———, "Le Père George C. Anawati: Un Home de Foi, de Coeur et de Dialogue", *Islamochristiana*, sy. 20 (1994), 11-12.

———," Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, sy.11 (1985), 99-113

———,"Medine Mescidinde Dinlerarası Diyalog", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 127-143.

TAYLOR, John B. ,"The Church and the Muslim in Europe (Salzburg, February 1978)", *Islamochristiana*, sy. 4 (1978), 211-214.

———,"The Theological Basis of Interfaith Dialogue", *Faith Meets Faith*, ed. Gerald Anderson-Thomas Stransky, Eerdmans 1981, 94-102.

———,"The Theological Basis of Interfaith Dialogue", *The Bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, (January-June 1978), 4-23.

TERZİ, Duran, *Ehl-i Kitabın Hukukî Statüsünün Mahiyeti ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.

Tertio Millennio Adveniente, Pauline Books & Media, Boston 1994.

TESTA, Aldo, *Dialogo e Religione*, Bologna 1992.

"The Attitude of the Chruch towards the Follewers of Other Religions", *Pro Dialogo*, (1984), XIX, 126-141.

"The Millennium World Peace Summit of Religious and Spritual Leaders" *Current Dialogue*, December 2000, 45-46.

"The Qur'anic View of Other Scriptures- A Translation of Sections from Writings by 'Afif 'Abd al- Fattah Tabbara and al- Ustadh al Haddad", *The Muslim World*, LIX, (April 1969), 95-105.

"The Report on A Symposium: Religion and the Contemporary World from the Point of View of Muslim and Christian Thinkers", *Dialogue-Secretariat for Inter-Religious Dialogue*, sy. 1, 28-41.

"The Speech of Holy Father John Paul II to Young Muslims During His Meeting with Them at Casablanca 8 Morocco), August The 19th, 1985," *Islamochristiana* sy.11 (1985), 201-208.

"The Twelfth Lambeth Conference of The Anglican Communion (16 July- 8 August 1988)", *Encounter*, (January –February 1990), 3-17.

THOMAS, Kenneth J., "The Place of The Bible in Muslim- Christian Relations", *The Bulletin*, (October- December 1991), 43-50.

THOMAS, M. M., "Aproccio Umanista Cristocentrico Alle Altre Religioni Nel Contesto Pluralista Dell'India" *La Teologia Pularista Delle Religioni: Un Mito?* ed., Gavin D'Costa, Assisi 1994, 131-149.

———, *Man and The Universe of Faiths*, Madras 1975.

TIBAWI, A.L., "Christians Under Muhammad and His First Two Caliphs", *The Islamic Quarterly*, VI, (1961), 30-46.

TIDBALL, D.J., "Troeltsch, Ernst" *N.D.T.*, 694-695.

TILBY, Angela & John David Yule, "Rapid Fact-Finder", *The World's Religions*, ed. R. Pierce Beaver, Oxford 1994, 412-453.

TILLICH, Paul, *Christian and The Encounter of World Relgions*, Minneapolis 1963.

TİRMİZİ, *es-Sûnen*, İstanbul 1992, I-V.

TOMKO, Jozef, "Dialogue and Proclamation: Its Relation to the Encyclical "Redemtoris Missio", *Pro Dialogo*, XXVI (1991), 204-209.

TOPALOĞLU, Bekir " Din", *DİA*, IX, 322-325.

———, Cihad", *DİA*, VII, 531-533.

"Towards a Christian –Muslim Forum on Human Rights" *Current Dialogue*, sy. 29 (Junuary 1996), 29-32.

"To The Bishops of Turkey, Ad Limina Apostolorum (Excerpts)", *Pro Dialogo*, 2001/2, sy. 107, 160-162.

To The New Ambassador of the Islamic Republic of Iran to the Holy See (Excerpt)", *Pro Dialogo*, 2000/1, sy. 106, 48-50.

TRACY, David, Theology (Comparative Theology), *E.R.*, XIV, 446-455.

TROLL, Christian," The Qur'anic Vew of Other Religions: Grounds for Living Together," *Islam and Modern Age*, (February 1987), 5-19.

———, "Christian- Muslim Relations in India – A Critical Survey", *Islamochristiana*, sy.5 (1979) 119-145.

———, "Mission and Dialogue: The Example of Islam," *Encounter*, (November-December 1992), 3-14.

———, "Survey of Christian- Muslim Relations 1979-1981, *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 247-252.

"Tripoli- Libya: A Clture of Dialogue in an Era of Globalization, 16-18 March 2002", *Pro Dialogo*, 2002/2, sy. 110, 229-230.

TURAN, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti ve Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1969, II

TÜMER, Günay " Din" *DİA*, IX, 312-320.

———, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993.

———, *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, Ankara 1996.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, c. I-II.

UCKO, Hans, "Introduction to The Bossey Workshop What Difference Does Religious Plurality Make 17-22 April 1999", *Current Dialogue*, sy. 35, 2/ 1999, 44-51.

UKPONG, Justin S., "The Local Church and Missionary, Consciousness, Analisis and Prognisis", *Portare Christo all'Uomo-II-Testimonianza*, Roma 1985, 559-583.

URVOY, Dominique, "Soufisme et Dialogue Islamo- Chretien", *Islamochristiana*, 30 (2004), 55-64.

Uppsala 68 Speaks- Reports of Sections World Council of Churchs, ed. Norman Goodall, Geneva 1968.

ÜNAL, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1998.

ÜNAL, Mehmet, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nuzûlü Meselesi", *islâmiyat*, c. III/4, (2000), 133-146.

VAHUDUDDIN, Syed, "Qur'anic Humanism", *Islam and Modern Age*, (February 1987), 1-4.

VANELDEREN, Marlin, *Introducing The World Council of Churches*, Geneva 1990.

"Vatican City: 1 January 2001- "Dialogue Between Cultures for a Civilization of Love andPeace, Message for the Celebration of the World Day of Peace 20001", *Pro Dialogo*, 2001/1, 35-42.

"Vatican City: 11 June 2000, Message at "Regina Coeli", *Pro Dialogo*, 2000/2-3, 190.

VEHLOW, Katya, "The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and Their Attitude to Islam (1520-1560)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, sy.2, (1995), 232-240.

VESSELS, Antonie, "Biblical Insights for Inter-Religious Encounters", *The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies*, (January-June 1993), 22-29.

VISCHER, Lukas," Religious Freedom and the World Council of Churches", *Religious Freedom*, ed. Neophytos Edelby, New York, 1966, 53-63.

VISSER'HOOFT, W., A., *La Fede Christiana Dinanzi Al Sincretismo*, trc. Maria Girardet, Torino 1966.

VROOM, Hendrik, *No Other Gods- Christian Beliefs in Dialogue with Buddhism, Hinduism, and Islam*, Eerdmans 1996.

WAARDENBURG, Jacques, "Critical Issues in Muslim- Christian Relations: theoretical, practical, dialogical, scholarly", *Islam and Christian-Muslim Relations*, sy. 1, (1997), 8-15.

WACH, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa, New York 1958.

WAHLDE, Urban C. Von, "The Gospel of John and The Presentation of Jews and Judaism", *Within The Contex: Essays on Jews and Judaism in The New Testament*, ed. David P. Efroymson, Minnesota 1993, 67-84.

WALDENFELS, Hans, "The Language in Intercultural And Interreligious Discourse", *Portare Cristo All' Uomo- I. Dialogo*, Roma 1985.

WALTER, Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak- Nietzche, Heidegger, Ve Buber*,trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997.

WALTZ, James, "Muhammed and The Muslims in St Thomas Aquinas", *The Muslim World*, LXVI, (April 1976), 81-95.

WASSERSTROM, Steven M., *Between Muslim and Jew- Problem of Symbiosis Under Early Islam*, Princeton 1995.

WATT, W. Montgomary, *Islam and Christianity Today*, London 1983.

———, *İslam Avrupa'da*, trc. Hulusi Yavuz, İstanbul 1989.

Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Massachusetts 1991.

"The West Coast Dilaogue Between American Catholics and Muslims Friends and Not Adversaries: A Catholic –Muslim Spiritual Journey", *Islamochristiana*, 30 (2004), 171-187.

WIGODER, Geoffrey, "Hassidism" *E.J.R.* London 1967, 174.

WIERSBE Warren W., *The Bible Exposition Commentary*, Illinois 1989, I-II.

———, *The Names of Jesus*, Michigan 1997.

WIJSEN, Frans," Strive in Competition for Good Deeds," *Studies in Interreligious Dialogue*, sy.7 (1997) 158-175.

"World Council of Churches Christians and Muslims Living Together (Report of Planning Meetings)", *Islamochristiana*, sy. 5 (1979), 292-296.

WRIGHT, Chris, *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*, East Sussex 1997.

———, "Inter Faith Dialogue", *An Anglican Evangelical Journal for Theology and Mission*, sy.3 (1984), 231-258.

———, *What is So Unique about Jesus?*, East Sussex 1990.

WRIGHT, D.F, "Christianity and Other Religions," *N.D.T.*, 135-137.

www.adherents.com (25. 04.2005).

YAGI, Sani M., A.R., Rasheed, "Exclusivism in The Gospels and the Qur'an- A Discourse Analysis", *Studies in Interreligious Dialogue*, sy. 1 (1997), 5-27.

YARGICI, A. Said, "Kâfirlere, Ehl-i Kitaba ve Müslümanlara Karşı Hoşgörü Nasıl Olmalı?" *Köprü* (Kış 1997), 65-75.

YAVUZ, Yusuf Şevki, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, haz., İsmail Karaçam ve diğerleri İstanbul ts., I-X.

YILDIRIM, Suat, "Kiliseyi İslâm ile Diyalog İstemeğe Sevk Eden Sebepler" *Asrımızda Müslüman –Hıristiyan Münasebetleri*, haz. İsmail Kurt, İstanbul 1993, 17-44.

———, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul 1985.

———, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, İzmir 1996.

YILMAZ, Mehmet Nuri, "Takdim", *Diyalog Yazıları- Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, (Niyazi Öktem), İstanbul 2001, 13-14.

YİTİK, Ali İhsan, "Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları: Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara*, Ankara 1998, 129-145.

ZAEHNER, R.C., "Religious Truth", *Truth And Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, ed. John Hick, Philadelphia 1974,1-19.

ZAGO, Marcello, "La Missone in Rapporto alle Culture e alle Religioni", *Portare Cristo All' Uomo- I. Dialogo*, Roma 1985, 111-144.

ZEBIRI, Kate, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997, 33.

ez- ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, I-IV Kahire 1968.

ZOE, Hersov, "A Muslim's View of Charles de Foucold", *The Muslim World*, (July-October 1995), 295-300.

İndeks

A

A.B.D. 135
Abelardus 105
Abimelek 225
Ad Gentes 50, 147, 153
Addis Ababa 45, 186
Adem (Hz.) 204, 332, 387, 389
Aeropagos 85
Aeterni Patris 47, 164
Afrika 127, 133, 155, 164, 299, 413
Afrika Misyoner Cemiyeti 122
Agustin Bea 145
Ahmed 393
Ajaltoun 45
Alister McGrath 231, 241, 281
Allah 270, 282, 297, 329, 331, 332, 333, 335, 337, 338, 340, 341, 366, 368, 369, 371, 372, 373, 378, 380, 381, 382, 388, 389, 390, 391, 399, 401, 402, 404, 405, 407, 410, 416, 417, 419, 421, 422, 424, 429, 430, 441, 442, 448, 449
Almanlar 105
Almanya 109
Alparslan 348
Ammar el-Basrî 100, 101
Anadolu 85, 440
Anadolu Selçukluları 102
Anawati, George 285
Anderson, Norman 231, 289
Ankara 117
Anselm, Aziz 166
antropolojik 20
Apostolicam Actuositatem 151
Aramice 363
Arapça 123, 362, 363
Araplar 102
Arinze 182
Aristo 36, 164
Arius'çu 98
Arinze Francis, Kardinal 51, 360
Arnold, Thomas W. 347, 348
Asisi 128, 212
Asisi'li Aziz Francesco 107
Asya 155, 159, 168, 169
Atina 85, 86
Avesta 164
Avrupa 102, 104, 105, 106, 112, 135, 286, 315, 319, 320, 379, 386, 428, 437, 446
Avusturalya 46, 109, 313

B

Babil 237
Bacon 106
Bakhtin, Mikhail 42, 453
Bardakoğlu, Ali 428
Barth 232, 239, 242
Basetti-Sani 292, 293, 400
Belçika 118
Bengal 33
Berlin 109
Bhamdoun 461

Bibliander 111, 112
Birlikte Yaşam Diyaloğu 303
Birmingham 130, 137
Bizans 96, 97, 101, 102, 344, 346
Bologna 109
Brahman 282
Broumana 129
Brunner, Emil 231, 240, 241, 242
Buber, Martin 41, 42, 240, 453
Buberyen 42
Buchmann, Theodor 111
Budapeşte 109
Buddha 164
budist 32, 33, 40, 267, 367
Budizm 14, 49, 75, 168, 250, 308
Bühlmann, W. 257
Büyük Sirus (Cyrus) 34

C - Ç

Cafer b. Ebi Talib 403
Campanella, Tommaso 112, 113
Camps, A. 257
Canberra 313
Cartigny 130, 458
Cebrail 331
Cenevre 134, 188, 194
Cenova 108
Chambesy 138
Chiang Mai 188
Chicago 59
Cizvit 109, 183, 302
Clement 213, 254
Clermont Konsili 412
Colombo 132
Cragg, Kenneth 294, 392
Current Dialogue 134
Cyprian 234
Çin 32, 37
Çin Budizmi 31
Çinli'ler 169

D

D'Costa, Gavin 258, 261, 282
Danyel 237
Deccal 106
Dei Verbum 151
Dhavamony 259
Dhavamony, M. 261
Dinlerarası Birlik 41
Dinlerarası Diyalog Konsili 54, 124, 355, 358, 363
Dinlerarası Diyalog Sekreteryası 157
Dinlerarası İlişkiler Bürosu 134, 135, 136
Diyalog ve Davet 121
Diyanet 361
Diyanet İşleri Başkanı 428
Diyanet İşleri Başkanlığı 360, 361
Dormann, Johannes 53
Dulles, A. 250
Dupuis, Jacques 173
Dünya Dinleri Parlamentoları 59
Dünya Dinleri Parlemantosu 461
Dünya İslamî Davet Cemiyeti 354
Dünya Kiliseler Konseyi (WCC) 44, 55, 114, 128, 185, 186, 231, 244, 312, 354, 355, 359, 455
Dünya Misyoner Konferansı 40, 43, 46
Dünya Misyonu Kongresi 248
Dünya Müslüman Birliği 354
Dünya Müslüman Kongresi 354, 355

E

Ebu Hüreyre 383
Ebu Kurra 98
Ebu Raita 98
Ecclesia in Africa 163
Ecclesia in Asia 53, 168
Ecclesiam Suam 50, 115, 153
Edinburgh 40, 231
Edinburgh Dünya Misyoner Konferansı 453
Edward Schillebeecks 48, 253
Efes 85
Ekber Şah 38
Encounter 123
Endonezya 121, 314, 413

Endülüs 104, 105
Ermeni 349
Erzinçan 348
Erzurum 348
Eski Ahit 73, 76, 77, 78, 80, 84, 87, 88, 90, 92, 94, 98, 111, 164, 165, 202, 216, 224, 226, 237, 247, 253, 255, 262, 275, 289, 457
Etyopya 45
Evangelii Nuntandi 157

F

Farmer 279
Farquhar, J. N. 41
Farsça 346
Fas 138, 220
Fener Rum 138
Fener Rum Patrikhanesi 441
Fenike 82
fenomenler 69
fenomenolojik 14, 61
Fiaghi, Fabiano 38
Fides et Ratio 164
Filipinler 138
Filistin 137, 440
Fitzgerald, Michael L., Başpiskopos 51, 302, 438
Floransa Konsili 142, 234
Francis Arinze 122, 180, 357
Frankfurt Deklarasyonu 244
Fransa 350
Fransızlar 105
Fransisken 108
Fransuva, Aziz 128
Fulgentius 234

G

G. Basetti-Sani 399
Gaudium et Spes 50, 149, 153
Gerbert 105
Giulio Basetti –Sani 115
Gregoriana Üniversitesi 109
Grek 34, 165
Grekçe 346, 362, 463
Grekler 34
Greko-Romen 40
Guiluio Basetti –Sani 292
Güney Afrika 59
Gürcüler 351

H

Habeşistan 345, 410
Habeşistan'lı Necaşi 345
Habeşli 403
Hacer 101, 102, 287, 288, 293, 313
Hallencreutz, Carl F. 185
Hamartolos, George 97
Harun 418
Hasan Askari 382, 439
Hasan Hanefi 392
Hatice (Hz.) 344
Havari 462
havari Petrus 81
havari Yakup (James) 81
Havariler 73
Havva (a.s.) 204
Heidelberg 109
Hellwig, M. 257
Hendrik Kreamer 43, 186, 241
Henri de Lubac 48, 49, 250
Heraklit 254
Heraklius 345
Herodot 34
Hıristiyan Olmayan Dinler Sekretaryası 50, 51
Hıristiyanlık 180, 186, 194, 203, 206, 213, 214, 215, 216, 218, 224, 227, 228, 237, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 253, 254, 257, 260, 264, 265, 268, 271, 273, 276, 277, 284, 289, 295, 296, 297, 299, 302, 308, 312, 315, 317, 321, 327, 347, 351, 363, 374, 378, 387, 394, 395, 400, 424, 429, 433, 434, 436, 447, 453, 458, 460, 462, 463
Hick, John Harwood 206, 248, 257, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 279, 280, 281, 282, 295, 296, 297
Hindistan 38, 43, 138, 187, 243, 314, 380, 382, 413, 431, 439

hindu 367
Hinduizm 14, 33, 49, 75, 128, 168, 223, 250, 257, 308
Hindular 33, 45
hint 33, 258
Hint tarihi 33
Hintçe 346
Hocking, William E. 279
Homer 164
Hud 334, 461
Huntington, Samuel 65

I - İ

Ignazio 395
İbn Kesir 371, 383, 401, 403
İbn Rüşd 47, 105, 108
İbn Sina 47
İbn Zur'a 98
İbrahim (Hz.) 35, 77, 78, 101, 114, 115, 201, 227, 255, 259, 287, 292, 297, 302, 308, 335, 376, 387, 429, 448, 461
İbrahim b. Ethem 431
İbrahim'in inancı 164
İbrahimî dinler 146
İbrani 259
İbranice 362, 363
İbraniler 77
İlya 78
İncil 80, 92, 98, 99, 112, 116, 142, 147, 148, 155, 156, 158, 168, 173, 174, 184, 190, 202, 204, 211, 236, 237, 240, 242, 255, 256, 288, 293, 364, 366, 367, 389, 393, 395, 399, 400, 402, 405, 417, 455, 462
İnciller 457
inculturation 67
İngilizce 363
İngilizler 105
İngiltere 16, 130, 350, 359, 380
Irak 121
İran 33, 34, 121, 359, 413
İsa (Hz.) 15, 74, 79, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 98, 99, 100, 101, 104, 108, 114, 120, 147, 148, 155, 165, 175, 197, 202, 205, 206, 207, 208, 216, 217, 227, 229, 235, 236, 240, 247, 248, 256, 257, 260, 267, 274, 275, 281, 285, 288, 289, 293, 297, 306, 310, 316, 346, 364, 366, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 402, 404, 405, 412, 416, 417, 428, 430, 443, 449, 455, 457, 461, 462
İsa Mesih 73, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 108, 120, 141, 143, 152, 163, 169, 170, 172, 179, 180, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 202, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 212, 214, 216, 217, 227, 229, 230, 231, 235, 238, 239, 240, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 255, 256, 257, 260, 263, 274, 275, 278, 280, 292, 294, 304, 311, 312, 387, 388, 389, 391, 393, 395, 400, 408, 412, 430, 457, 460
İsevîlik 366
İshak 35, 297
İslâm 13, 14, 218, 223, 271, 277, 284, 285, 286, 288, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 305, 308, 314, 317, 319, 327, 330, 339, 340, 341, 343, 344, 346, 347, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 359, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 378, 380, 382, 383, 385, 394, 407, 414, 419, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 432, 436, 445, 446, 447, 458, 460
İslâm Âlemi Birliği 354
İslâm Konferansı Teşkilatı 354, 355
İslâm Vakfı 359
Islamochristiana 123
İsmail 101, 102, 201, 287, 288, 293, 297, 313, 460
İsmail Farukî 367, 373, 425, 433
İspanya 432
İstanbul 360
İsviçre 137, 193
İsviçre Davos 44

İtalya 128
İznik Konsili II. 141

J

Jacops, Manfred 53
Jadot, Jean 51
Jean-Muhammad Abd-el-Jalil 115
John Paul II. 53, 158, 160, 162, 212, 215, 220
John XXIII. 143, 145
Jomier, Jaques 116
Justin 254

K

Kadıköy Konsili 274
Kahire 125
Kandy'de (Seylan) 44
Kant 270, 279
Karl Barth 43, 44, 231, 236, 238, 241, 246, 265
Katolik Cizvit 109
Kaufman, Gordon 268
Kazablanka 220
Kenan 82
Khodr, Georges 130
Khurshid Ahmad 380
Kıbrıs 109
Kimball, Charles 248
Kitab-ı Mukaddes 14, 15, 74, 75, 76, 77, 87, 91, 93, 96, 100, 101, 102, 106, 117, 146, 151, 199, 200, 201, 204, 207, 216, 223, 224, 228, 229, 232, 240, 245, 246, 247, 248, 249, 258, 259, 262, 273, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 293, 304, 306, 309, 313, 315, 322, 329, 332, 365, 392, 412, 416, 425, 456, 457, 459, 460, 461
Knitter, Paul 259, 268, 280, 294
Konfüçyüs 31, 32, 164
Konfüçyüsçülük 31, 37
Konsil 121
Kornelyus 86
Kraemer, Hendrik 231, 232, 239, 240, 242
Kudüs 231
Kudüs Misyoner Konferansı 43
Kur'ân-ı Kerim 13, 15, 37, 96, 99, 103, 110, 112, 115, 116, 117, 120, 133, 134, 202, 213, 286, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 309, 317, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 359, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 379, 382, 384, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 429, 430, 431, 435, 441, 442, 445, 446, 449, 460, 461, 462
Kuzey Afrika 432
Küçük Asya 85
Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu 125
kültürlerarası ilişkiler 20
Küng 290
Küng, Hans 48, 116, 206, 250, 255, 256, 268, 289, 290

L

l'epoche 64
Lao-Tze 164
Lateran Konsili IV. 234
Latince 362, 363, 463
Leibzig 109
Leon XIII. 47
Libya 117, 356, 357, 358
Lokman (Hz.) 421
Lozan 244
Luka 393
Lull 109
Lumen Gentium 50, 115, 147
Lut 334, 448, 461
Luther, Martin 73, 111, 112, 235, 238
Lübnan 45, 129, 131, 461

M

Macaristan 109

Mahayana Budizmi 32
Mahmut II. 350
Majorca 108
Malaki 309
Manila 159
Marcion (Sinop'lu) 73
Marella, Paolo 51
Mariasusai Dhavamony 258
Martyr, Justin 36, 213, 254
Massignon, Louis 49, 115, 250, 285
Matta 393
Maturidi 426
McBrien, R. 250
el-Me'mun, Halife 99
mecusiler 37
Medine 315, 345, 346, 401, 403, 410, 419
el-Mehdî, Halife 100
Mehmet II. 112
Mekke 315, 355
Melbourne 46
Melkisedek 77, 78, 225
Mendelssohn, Moses 35
Meryem 114, 202, 285, 298, 316, 364, 366, 387, 388, 389, 390, 393, 400, 402, 412, 460, 462
Mesih 83, 90, 94, 123, 142, 147, 148, 149, 159, 162, 168, 170, 171, 192, 196, 198, 200, 203, 204, 205, 207, 211, 224, 228, 229, 231, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 244, 246, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 262, 264, 267, 268, 280, 281, 285, 287, 288, 289, 292, 293, 301, 306, 313, 317, 390, 395, 413, 443
Mevlana 269
Mexico City 44
Mezopotamya 165
Mısır 107, 121, 127, 138, 165, 462
Midraş Tehillim 38
Modernizm 220
Moğollar 38, 169
Mollazade, Paul 292
Mordecai Menahem Kaplan 35
Mubahele 417
Muhammed 293, 332
Muhammed (Hz.) 37, 96, 98, 99, 100, 103, 104, 106, 110, 115, 134, 202, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 295, 296, 297, 301, 316, 329, 331, 334, 336, 337, 340, 344, 346, 365, 366, 369, 370, 371, 372, 394, 400, 401, 403, 405, 407, 410, 412, 416, 417, 430, 445, 460
Mukavkıs 345
Murray, John Countney 48
Musa (Hz.) 77, 88, 255, 259, 297, 335, 397, 401, 418, 461
Musevîlik 366
Münih 109
müşrikler 37

N

Naaman 247
Nairobi 188
Napoli 108
Nasıra 247
Nasr 378
Nasr, Seyyid Hüseyin 377, 416, 435
Nasturiler 37
Necaşi 345
Necran 417, 430
Necranlı 403
Nesefî 401
Nesturî 100
New York 361
Newbigin, Leslie 231, 241, 243, 244, 280
Nicetas, Bizans'lı 97
Nichola (Cusa'lı) 110
Nicholas I. 97
Nijerya 314
Ninova 78
Ninovalılar 78
Nostra Aetate 50, 52, 114, 115, 117, 121, 141, 144, 145, 153, 217, 353, 355, 384
Novo Millennio Ineunte 170
Nuh (Hz.) 35, 225, 334, 387, 461

O
11 Eylül 128, 361
11 Eylül 2001 221
Origen 234, 254
Osmanlı 111, 112, 349, 350, 413
Osmanlılar 101, 102, 349, 351
Otto, Rudolf 41, 279
Oxford 105, 109

P
Pacem in Teris 143
Paenitemini 156
Pakistan 121, 138
Panikkar, Raimond 63, 257
Papa II. Jean Paul 159
Papa II. John Paul 52, 53, 56, 117, 118, 126, 127, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 168, 170, 172, 203, 210, 310, 360
Papa II. Urban 412
Papa Leo XIII 164
Papa VI. Paul 48, 49, 50, 115, 116, 122, 152, 153, 156, 157
Papa VII. Gregory 141
Papa VIII. Boniface 142
Papa XII. Pius 143
Papa XXIII. John 48, 144, 210
Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili 16, 51, 53, 116, 119, 125, 126, 172, 174, 182, 194, 352, 356, 358, 360
Papalık Diyalog Konsili 361
Papalık Hıristiyan Olmayanlar Sekretaryası 159
Papalık İmanı Doktrini Kongregasyonu 209
Papalık İslâm ve Arap Araştırmaları Enstitüsü 16
Paris 108, 109
Patrik I. Barholemeus 138
Pavlus 74, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 107, 165, 195, 202, 211, 236, 255, 287, 289, 293, 305, 309, 310, 322, 397, 457
Pavlus, Aziz 91, 117
Pavlus d'Antioche 98
Paul VI. 153
PCID 302
Petrus 74, 86, 457
Petrus Alfonsi 38
Petrus, Aziz 117
Peygamber (Hz.) 332, 336, 340, 341, 345, 346, 379, 383, 398, 402, 407, 410, 411, 412, 419, 420, 442, 449
Pignedoli , Sergio, Kardinal 51
Pinnock, Clark 282
Pius II. 112
Pius IX. 142
PISAI 122
Pius IX 123
Platon 36, 39, 164
Pontificio Istituto Orientale 123
Populorum Progressio 156
Postrema Sessio 156
Poupard, Paul 319
Pro Dialogo 119
Progrediente Concilio 152
Protestanlık 194
PSAI 122

R
Rabıta 355, 380
Race, Alan 246, 249
Rahner, Karl 48, 206, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 260, 261, 263
Ramakrishna 33
Ratzinger, Joseph 206, 209, 436
Raymond Lull 108, 432
Redemptoris Hominis 161
Redemptoris Missio 161
Regimini Ecclesiae Universae 157
Religiöser Menschheitsbund 41
Resullerin İşleri 240, 457
Rigveda 33
Rober Caspar 116
Roma 35, 109, 122, 124, 125, 126, 184, 194, 292, 462
Romalılar 34
Rossano, Pietro 250, 259
Rönesans 105, 112
Ruiz, G. 292

Rull 108
Rusya 350

S - Ş

sabiiler 37
Saint Augustin 234
Salamanque 109
Salih 334, 461
Samiriye 90
Sanson, Henri 116
Sara 313
Sarah 102
Sare 287, 288
Sarıkçıoğlu, Ekrem 376
Sarvapalli Radhakrishan 33
Schleirmacher 279
Schlette, H.R. 256
Schuon, Frithjof 431
Sefer Yetsirah 38
Selahaddin Eyyubi 107
Selçuklular 101, 102, 348
Selly Oack 137, 217
Selly Oack Colleges 130
Sharpe, Eric J. 56, 63
Shillebeeckx, E. 250
Sicilya 104, 105
Smart, Ninian 246
Smith, Wilfred Cantwell 266, 276, 277, 281, 295, 296
Sokrat 254, 278
Sorbonne 105
Spiritus Paracliti 152
Stoacılar 34
Suriye 82
Suudi Arabistan 121, 314
Sünnet 13
Swami Vivekananda 33
Sylvestre II. 105
Şii 359
Şintoizm 75

T

Tambaram 43, 231
Taoist 32
Taoizm 31, 32
tarihsel fenomenolojik 14
Tertullianus 397
Tevrat 202, 366, 389, 393, 405, 417
Theodore Ebu Kurra 99
Thirhankara 164
Thomas Aquinas, Aziz 106, 166
Thomas, M. M. 258
Tillich, Paul 265
Timoteus I. 100
Trablusgarb 117
Trent Konsili 234
Tripoli 357
Troeltsch, Ernst 264
Tunus 109, 122, 138
Türk 101, 111, 123, 210, 349, 364
Türkiye 16, 117, 121, 198, 210, 360, 436, 438
Türkiye Dinler Tarihi Derneği 140, 440
Türkler 101, 112, 169, 348, 386
Türkmenler 102

U - Ü

Upsala 44, 129
Uppsala (İsveç) toplantısı 1968 232
Urban Üniversitesi 160
Ürdün 121, 138, 358

V

Vatikan 96, 114, 118, 124, 184, 210, 356, 358, 360, 440
Vatikan Dinlerarası Diyalog Konsili 357, 438
Vatikan Dinlerarası Diyalog Sekreteryası 357
Vatikan Konsili II. 46, 47, 48, 49, 50, 114, 115, 122, 124, 144, 152, 156, 170, 179, 180, 215, 216, 217, 231, 234, 249, 250, 251, 289, 294, 310, 353, 355, 384, 413, 435, 437, 454, 461
Vedalar 164
Vişnu 282
Viyana 109

W
Watt, William Montgomery 106
W. Visser't Hooft 231
WCC 44, 45, 46, 54, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 203, 211, 217, 221, 232, 233, 313, 316, 352, 433, 455, 456, 458, 462
Wesley Ariarajah 232
Wright, Cris 230, 231
Wyclif, John 110

Y
Yahudi 349
yahudiler 288
Yahudilik 224, 253, 277, 288, 296, 297, 363, 378
Yahya (Hz.) 388, 397
Yahya (Vaftizci) 202
Yahya b. Adi 98
Yahya ed-Dimeşkî 98, 99
Yakup (havari) 457
Yazır, Elmalılı M. Hamdi 375, 402
Yeni Ahit 15, 36, 45, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 86, 88, 89, 92, 98, 156, 206, 226, 245, 248, 255, 262, 274, 280, 286, 287, 288, 289, 290, 300, 387, 388, 394, 395, 396, 397, 399, 457, 462
Yetro 225
Yılmaz, Mehmet Nuri 360
Youakim Moubarac 115
Yuhanna 74, 236, 240
Yuhanna ed-Dimeşkî 347
Yunus 78
Yusuf (Hz.) 237, 339
Yves Congar 48
Yves Monchanin 49, 250

Z
Zemahşerî 330, 396
Zebur 202
Zekeriya (Hz.) 388
Zerdüşt 33, 34
Zohar 38
Zwingli 111