

POSTMODERNİTE, MİSYONERLİK VE TEOLOJİK ETKİLEŞİM

Bayram SEVİNÇ*

Öz

Bu metin, dinlerin mücadele ve diyalog çabaları sergilerken postmodern bilgi algısıyla ortaya çıkan zorlayıcı ilkeler karşısında teolojik olarak etkileşimlerini ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda son dönemde kasıtlı olarak senkretik teoloji benimsemelerin yanı sıra 20. yy'ın ikinci yarısından sonra beliren bir başka olgu, dinlerin yayılma arzusuyla bir araya gelişlerinde niyetlenilmemiş bir sonuç olarak teolojik yakınsamanın ortaya çıktığıdır. Burada etkileşim örneği olarak kurtuluş doktrini ve İbrahimi dinler kavramsallaştırması ele alınmıştır. Burada, Türkiye'de kurtuluş doktrini bağlamında ortaya konan kapsayıcı tutumların çoğunlukla çoğulculuk olarak algılanması eleştirilmiştir. İbrahimi dinler kavramı da hakikati belirsizleştirmesi ve insan merkezli bir tanımlama olması nedeniyle eleştirilmiştir. Metin, bu amaçla dinlerin ortak bir zemin arayışı için ortaya koyduğu söylemleri analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Postmodernite, Postkolonyal Dönem ve Din, Ötekilik, Misyonerlik, Teolojik Etkileşim

Abstract

Postmodernity, Missionary and Theological Interaction

This text aims to study the theological interaction of religions, caused by challenging principles of the postmodern knowledge perception, which emerges while they struggle with each other and establish a dialogue. In this context, as well as the recent adoption of deliberately syncretic theology, another phenomenon which appears after the second half of the 20th century is the unintentional theological convergence that appeared as a result of religions' desire to spread by rallying together. Conceptualization of salvation doctrine and the Abrahamic religions are discussed here as an example of interaction. Inclusive set out in the context of salvation doctrine in Turkey has been criticized here, because of its often being perceived as pluralism. The concept of the Abrahamic religions has also been criticized here, for making the truth uncertain and

* Yrd.Doç.Dr., KTÜ Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,by_sevinc@yahoo.com.

being human-centered. The text, for this purpose, analyzes religions' discourses that revealed for the search of a common ground.

Key Words: Postmodernity, Postcolonial Epoch and Religion, Otherness, Missionary, Theological İnteraction.

Giriş

Modern toplumda misyonerlik konusu, genelde yayılmacı karaktere sahip bir dinî sistemin üyelerinin, başka herhangi bir sisteme dâhil veya ateist bireylere yönelik kendi sistemlerine katma yolundaki çabaları düzleminde değerlendirilmiştir. Araştırmanın bu temel zeminin yanı sıra, küreselleşmenin dinamiklediği ve postmodern durumun şekillendirdiği yeni dönemde farklı bir etki zemini daha ortaya çıkmıştır. Öte yandan son dönemde, bilgi ve iddiaların akışkanlığının ve yüzleşmenin getirdiği yeni bir olgu olarak (eskiden az düzeyde meydana gelen ve çoğunlukla savunmacı tartışma sistematığının gölgesinde kalan) teolojik etkileşim meselesi de söz konusu olmuştur. Böylece günümüzde dinler arası ilişkilerin farklı bir boyuta geldiği görülmektedir.

Günümüzün teolojik etkileşimini anlamak için burada ele alacağımız temel analiz birimleri; II. Vatikan Konsili'yle birlikte kilisenin başlattığı dışlama ilkesiyle yeni bir ilişki sisteminin diyalog zemininde yaygınlaşan niteliği ve postmodern bilgi anlayışı bağlamında ortak payda olarak ortaya konan İbrahimî dinler kavramıdır. Teolojik etkileşim, Batıda II. Vatikan Konsili'yle birlikte söyleme dökülen bir dinî pazarın varlığına işaret eder. Bu kavram-sallaştırma aynı zamanda kurtuluş öğretilerinin yeniden yorumlanması bağlamında başlayan teolojik sorgulamalar ve diğer dinî sistemlerin özellikle de İbrahimî dinler geleneği bağlamında İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin ortak kökenlerine yönelik tartışmalarda da belirginleşir. Öte yandan pratik düzeyde beliren küresel sorunlarla mücadelede ilkesel ortaklıklar arama bağlamında da kendini gösterir. Türkiye'de de bu değişkenlerin etkilerinin az ya da çok hissedildiği dönem olarak özellikle dinlerarası diyalog çabalarının yoğunlaştığı ve dinî hizmet algılarının uluslararasılaştığı devreler için teolojik etkileşimler söz konusu olmuştur.

İnsan hakları, dinî özgürlükler ve ifade özgürlüğü gibi birçok boyutta ele alınan dinlerin yayılmacı karakterinin dinlerin birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında da dikkate alınmasının gerekliliği, sık ve sıkılaşan ilişkilerin olduğu yeni dünyada önem arz etmektedir. Böylece, dinî sistemlerin mensuplarının kendi gruplarına üye kazanma çabalarının karşı karşıya getirme durumunun

yanı sıra dünya toplumu bağlamında birlikte yaşama ve iletişim ve etkileşimin getirdiği yanyanalık, teolojik sorgulama ve bilgi alışverişini yoğunlaştırarak dinlerin kendi sınırlarını keskinleştirmelerine neden olduğu gibi sınırların kristalleşerek karşılıklı etkileşime yönelmesine de neden olmuştur. Dolayısıyla, genelde postmodern durumun dinamiklemesiyle, özelde ise yayılmacı çabalarla ortaya çıkan yeni ve niyetlenilmemiş ve bir sonuç olarak teolojik etkileşim, çağın klişe savunularından olan dinler arası diyaloga da etki etmiş ve onun süreçlerinden etkilenmiştir. Böylece dinî grup üyeleri, kendi doktrinlerini yayma arzusuyla çıktıkları yolda, karşılaşmaların getirdiği bir ortak ilkelere arayışı yolunda doktrinlerini kristalleştirip yakınsak bir duruma getirmiş olmaktadır.

A. Postmodern Dönem, Üst Anlatı ve Din

Günümüz dünyası, ihtiyatlı davrananların ‘geç modernlik’ (A. Giddens), ‘modernlik ötesi’ (G. Balandier) ‘düşünsel modernlik’ (U. Beck); Lyotard, Baurdillard ve Bauman gibi pek çok düşünürün de ‘postmodern’ olarak tanımladığı yeni bir insanlık durumunu yaşamaktadır (bkz. Bauman 2000: 32-33). Bu yeni insanlık durumunu bilgi temelli ele alan Lyotard’ın (2000) analizlerinde belirttiği gibi, esas dönüşümler bilgi bağlamında oluşmaktadır. Lyotard ve sonraki postmodernite yorumcularının yeni dönem için değişimin temel sistematiği olarak ele aldığı bilgi çerçevesinde yürütülen ve pre-modern ve modern dönemin bütün üst anlatılarıyla tarihe gömüldüğü analiz bağlamında bir üst anlatı olarak din olgusu da, yeni bir devrin gelişini varoluş kaygısıyla birlikte deneyimlemiştir. Fakat henüz postmodernizmin modern dönemin yerini tamamen almadığı yönündeki analizler, dinin varoluş kavgasındaki etkinliğinin bağlamına işaret ettiği gibi, yeni dönemin biçimlenme koşullarının diğer temel kurumlar için olduğu gibi din için de henüz netleşmediğini ifade etmektedir (bkz. Smith 1990).

Postmodern dönem temelde modern dönemin merkeziyetçi, tekçi, rasyonalist ve düzen takıntılı yapısıyla hesaplaşma yolundadır. Modernite, *güzellik, temizlik ve düzen* idealleri üzerine kurulmuştu. Postmodernitede ise bu idealler artık “bireysel kendiliğindenlik, irade ve çabalar yoluyla kovalanacak ve realize edilecek” hale gelmiştir (Bauman 2000: 10). Postmodern dönemde diğer bütün anlatılar gibi dini söylem de yeni epistemolojik algıdan ve bireyin (ve iradesinin) belirleyici konuma gelişinin getirdiği zorlayıcı durumdan etkilenmiştir. Geleneksel yapısıyla modern epistemolojik algıyla mücadele eden

dinî sistemler, yeni dönemde ikircikli bir epistemolojik durumda kalmışlardır: postmodern epistemoloji bir yandan bütün anlatıları yok sayarken öte yandan her tür anlatıya yaşama imkânı tanıyan bir haklar silsilesini onaylar. Din de bu yıkım ve *imkândan* etkilenir.

1. Epistemolojik Sarsıntı

Genel kanıya göre postmodernizm, modernizmin ayırıcı ilkelerinden keskin bir şekilde farklılaşma gayretindedir: “Postmodernizm kendisini tamamlanmış bir teoloji, yedi ilke üzerine temellendirilmiş bir din gibi sunmaktadır: Doğru Yok, Gerçek Yok, Sadece İmgeler, Anlam Yok, Çoğulculuk, herkes ve her şey için Eşit Temsil ve Mutlak Şüphe” (Serdar 2001: 8). Bütün bunların üzerinde durduğu mermer zemin ise üst anlatıların, yani belirleyici üst ilkelerin ve varoluş kategorilerinin reddedilerek bilgi ve ontolojinin insan merkezli tanımıdır:

Modernite, kültürel çalışmalar jargonunda büyük anlatılar (Grand Narratives) denilen ve hayata duygu ve yön veren Büyük Fikirlerle (Big Ideas) kuşatılmıştır. Postmodernistlere göre Doğru, Akıl, Erdem, Tanrı, Gelenek ve Tarih gibi fikirlerin çözümsel araştırmalarına uyararak yaşamak hepten anlamsızdır. Bilim, Din ve Marksizm gibi kesin doğruya ulaştığını iddia eden tüm dünya görüşleri, gücü tekeline alan doğaları gereği yalancı yapılarıdır. Doğru görelidir (izafi)dir ve her şey ihtimal dahilindedir ya da postmodernizmin Amerikalı gurusu Richard Rorty'nin dediği gibi hiçbir şeyin kesinleşmiş ya da temsil edilebilecek gerçek bir doğası yoktur; her şey zamanın ve şansın ürünüdür. Böylece postmodernizm doğruluk iddialarının bütün biçimlerini reddetmekte, hiçbir şeyin kesin olmadığını kabul ederek, tümünden bir görelilikle mutlu olmaktadır (Serdar 2001: 21).

Antik kentin düşünürü Protagoras, “insan her şeyin ölçüsüdür” düsturuyla gerçeklik algısını öznelliğe indirgemeye, günümüz postmodern aktörlerinin anti-modern bir konum da ekleyerek yaptıklarını mı yapmıştı acaba? Ya da “postmodernizme şiddetle karşıyım” diyen bir düşünür, üst anlatıyı yok sayan niteliğine olan kızgınlığını dile getirirken postmodern durum içinden haykırmıyor mu itirazını? Yeni dönemin olası bilgi anlayışını, epistemolojinin verili tüm temellerinin güvenilir olmadığı, hiçbir şeyin kesinlikle bilinemeyeceği, tarihin bir erek taşıması gerektiği düşüncesinin dolayısıyla ilerleme viz-

yonunun terk edildiği analizleriyle aktaran Giddens (2004: 44-50), söz konusu tutumların yerleşikliğinin olmadığı yönündeki eleştirisini dile getirir.

Postmodernizmi *amacında* değil *oluşumunda* modern olarak konumlandırılan Lyotard (2000: 156), postmodern'i meta anlatılara inanmama olarak tanımladığını belirtir. Onun temel hipotezi, toplumların postendüstriyel, kültürlerin de postmodern olarak tanımlanan çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiğidir (ss.12-16). Lyotard, bilginin anlam kaybı, meşruluğu ve kanun koyucuyla ilişkisi ve anlatsallığını yitirmesi üzerinde durur. Ele aldığımız konuyla ilgili en önemli tezi, “[h]angi birleştirme türünü kullandığına ve spekülâtif ya da bir özgürleşim anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir” şeklinde ifade edilenidir (ss.64-85). Büyük anlatuların hâkimiyetini yitirdiği bir dönemde şekillenen “Postmodern kültür yerelliğin, çeşitliliğin, farklılığın, neredeyse göreceliğin serbestçe dolaşımını, iletişimini ifade etmektedir” (Göle 2001: 178).

Geç modern (ya da postmodern) toplumun hakikat anlayışı, dinî haritanın rekabet ortamında baskılar üreten bir savaş formuna bürünmesinde etkin olan bir makro faktördür. Dinlerin birlikte var olabilme imkânı çoğul(cu)luk çerçevesinde değerlendirmelere yönelirken dinî grupların tutumu ise mutlak hakikatin kendilerinde olduğu iddialarında kümelenmeye devam etmektedir. Postmodern bilgi anlayışıyla beraber kesinliğin kırılması, hem seküler hem de dinî söylemlerin hâkim paradigma olma gücünü kırmış, çoğul ve çeşitlilik merkezli bir seküler ve dinî yapı seçeneğini söz konusu etmiştir (Davie 2005: 207). Fakat burada özellikle mutlak ilkelerin geçerliliği, kurumsal dinler için ikircikli bir yapının devamını da gündeme getirir.

Postmodern hakikat söylemi söz konusu olduğunda beliren ana sorunsal, örtük de olsa bir merkezi söylemin olup olmadığıdır. Bir diğer ifadeyle, ‘her şeyi sorgulayan söylemin sorgulama gücü nereden gelir?’ sorusu, anlatının güç odağına yönelik ana sorunsaldır. Sorunsalı güç ve sömürge ilişkileri bağlamında değerlendirenler, meseleyi Batı merkezli göndergelerle ele alırlar. Sözelimi Serdar, postmodernizmi Batı durumunun sonucu olması bağlamında değerlendirir ve onu, modernizme karşıt olan ilkelerinin ortaya koyduğu bütün çoğulculuk iddiasına rağmen, tekilciliğe kurt gibi aç olarak tanımlar. Ona göre postmodernizm, “[y]üzeysel çoğulculuğuyla, özüne işlemiş tekilciliğini maskeleymektedir. Dili, mantığı ve analitik grameri özünde Avrupamerkezci olup, Öteki'nin utanmaz yamyamıdır” (Serdar 2001: 36). Esasen Serdar'ı bu analize vardırıran perspektif, onun sömürgecilik kavram

ve sistemini analiz biçiminden kaynaklanır. O, modern ve öncesi dönemdeki sömürgeciliğin, Batılı olmayan kültürlerin fiziksel işgali biçiminde ve Batılı olmayan kültürlerin belleklerini işgal etme amacıyla olduğunu belirtir; Post-modernizmin ise “kendini bir hakikat odağı olarak Batılı olmayan kültürlerin kimliklerini ve tarihini kendine mal etmek, onların geleceklerini sömürmek ve varoluşlarını işgal etmek” anlamına geldiğini savunur. Böylece ona göre artık hepimiz ötekiyiz (ss.27).

İster Batı merkezli olarak algılsın ister bir insanlık durumu olarak, postmodern epistemolojik olası ilke ve tutumlar, bir üst anlatı olan ve hakikat söylemini bünyesinde en azından belli bir formla sınırlandırarak taşıyan bütün doktrinleri etkilemektedir. Böyle bir görelilik denizinde dinler, öncelikle hakikatin olgusalılığının savunusunu birlikte yapma gereği hissetmektedirler; kendi aralarındaki hakikat üzerine olan rekabetleri ise ikincil konuma düşmektedir.

2. Bir Üst anlatı Olarak Din

Postmodern dönemin söylemi, pozitivist perspektifle dini kurumsal ve kamusal düzeyde yok olacak (olması gereken) bir olgu şeklinde konumlandırılan modernizmi eleştirir ve pozitivismizin hâkim söylemine karşıt olarak “*her şey mübah*” (*anything goes*) ilkesini savunarak çoğulculuğu tercih eder. Bu çoğulculuk, dinî söylem ve açıklama sistemlerine yeni bir alan açarken aynı zamanda postmodernizmin çelişkili yapısının bir üst anlatı olarak dinin hâkimiyet formundan dışlanma kulvarına çekilmesine de neden olur (Gülalp 2003: 116). Aydınlanma düşüncesi, Tanrı’nın yerini aklın, inayetin yerini de tarihin alması bağlamında bir retorik geliştirerek adeta sekülerleşmeye din formülasyonu ile insanmerkezli bir anlam dünyasında onto-teolojik (Heidegerci anlamda) bir inşa sergilemiştir (Wagner 2005: 40). Oysa bugün dinin bireyin mahrem dünyasındaki yeri, *Tanrı’nın İntikamı* (Kepel 1992) olarak betimlenmektedir. Böylece özellikle modern dönemde dışlananların tutunduğu postmodern söylem, öteki’nin dili olurken aynı zamanda modern lügatçeyi de devam ettirme eğilimi taşımaktadır (Serdar 2001: 21). Postmodern dönemde din, hayata anlam ve açıklama katan bir sistem olarak yeniden yer bulurken aynı zamanda mutlak ilkeler bağlamındaki gücünü de kurban etmeye davet edilmiştir. Postmodern dönem doğası gereği iç çelişkiler barındırır; bir yanda aklın bayrağı dalgalanırken öte yanda büyücülük bir piyasa aktörüdür; bir yanda simülakrum hiperrealite olarak konuşlanmışken öte yakada açıklık-

tan ölen Somalili çocukların suskun çığlıkları insanlığın mahrem karanlığına seslenir.

Postmodern dönemde bilinç, bir yandan kendini evinde hissetmesini sağlayan bilişsel ve normatif yapı olarak dinin görevinin çoğulculuk tarafından tehdit edilmesini (Berger vd. 1985: 92) deneyimlerken, bir yandan da kendi hakikatine yönelmesine imkân veren talepkâr söylemlerin onaylandığı bir durumda (Sarıbay 2006: 180) çoğul seçeneklerden birini tercih edebilme özgürlüğüne kavuşur. Bu dönemde din, kurumsal düzeyde moderniteden büyük oranda soyutlanmasından dolayı bireysel düzlemde konumlanmış ve dolayısıyla Tanrı merkezli bir formu yoğun olarak sergilemiştir. Bu form, sekülerleşmenin kurumsal düzlemde güçlüce hissedilmesinin yanı sıra bilinç (birey) düzeyinde daha hafif ve uyumlu formda belirmesini de sonuç verir. Böylece postmodern birey, tanrıdan vazgeçmiş bir görüntü sergilememektedir; aksine kurumsal dine yönelim göstermeyen bireylerde de yoğun bir spiritüel (manevî) arayış ve anlayışın temellendiği görülür. Esasen kurumsal yapıları bir yana kutsal metinleri dikkate alındığında kadim dinî sistemlerin bireyi muhatap alan (tekil ve çoğul söylemle) bir hitap taşıdığı görülür ki bu sistem, postmodern bireyi metin merkezli bir tekil dindarlık formunu kendi mahrem alanında temellendirme imkânına yönelir. Bu dönemin din açısından ana değişim noktası, bütün dinlerin eşit bir alternatif olarak (ya da yakın, yumuşak bir hiyerarşiyle) konumlandırılması; bazı türlerde ise senkretik oluşumların söz konusu olmasıdır. Böylece başat söylemin altını oyan bir form olarak postmodern algı (Handler 1992: 697) kadim dinî sistemlere alternatif olarak beliren yeni dinî hareketlerin de ortaya çıkışında etkindir.

Aktarılan yeni epistemolojik paradigmanın olası niteliklerinin birey için ana teması *özgürlük* olarak belirmektedir. Bauman, postmodern dönemde özgürlük meselesini ele alır ve yeni insanlık durumunda egemenliğin birey özgürlüğüne ait olduğunu ve diğer tüm özgürlüklerin ona göre hesaplandığı bir değer olarak tanımladığı bu birey özgürlüğünün soyut kurumsal düzenlemeler için bir ölçüt olarak işlev gördüğünü savunur (Bauman 2000: 9-28). Bireyin özgürlüğünün başat ve belirleyici bir sistem inşa ettiği bu yeni dönemde, dinî sistemlerin ona yönelik misyonerlik çabaları, aynı zamanda onu ikna etmenin stratejik unsurlarını da uyumlu bir esnek yönelişle inşa etmelerini; dahası bir başka dinî sistemin ona sunduğu alternatif söylemlere karşı argüman geliştirme, belki de küresel insanlık durumu için ortak teolojik ilkeler belirleme girişimine yönelmelerini sonuç vermiştir.

1960'lardan beri Talcott Parsons, Peter L. Berger, Thomas Luckmann ve Robert Bellah gibi birçok sosyolog dinin özelleşmesi, özel alana hasrolması bağlamında Batı'ya özel atıfla yorumlar sergilerken (Beyer 1977: 70) postmodern dönemin sekülerleşmeyi ve dini etkileyen epistemolojik ilkelerini öngörmemişti. Bugün dinler, hayatı açıklama ilkeleri sunma bağlamında birey için bir tercih olduklarını bir yandan bireye yönelik aktarımla bir yandan da dinlerarası ilişki ve diyalogla sürdürdükleri kurumsal çabalarla yürütmektedirler. Dinler, ontolojik düzlemde meşruiyet krizine duçar olabilmektedirler. Bu bağlamda Beyer (1977: 86), küreselleşmenin, dinî göreceliliği temel alan liberal bir din anlayışıyla birlikte dinin 'öteki'sini yani şeytanını kaybettiğini, insanları muhafazakâr din ve liberal din anlayışı arasında bir tercihe zorladığını savunur. Böylece küreselleşme özellikle geleneksel yapıları büyük çıkmaza sürükler. Tanrının hala sevebildiğini fakat ondan korkmanın çok daha zorlaştığını ifade eder.

Postmodern dünya toplumunda diğer dinî sistemlere yönelik söylemler ve ona inananlarla birlikte yaşam pratiğine yönelik düzenlemeler, temel dinî sorunsallar olarak güncelliğini korumaktadır. Bu minvalden bakıldığında, esasen günümüzde dünya toplumu bağlamında bakış açılarıyla ortaya konan İslamî birlikte yaşama söylemleri, gayrimüslimleri toplumsal yapının doğal unsurları olarak gören geleneksel (bkz. Işık 2006: 157) yorumun küresel ölçekte bir yeniden üretimi olarak okunabilir. Böylece bir insanlık idesi çerçevesinde beliren dünya toplumu algısı bağlamında yeniden üretim, siyasal değil sosyal zemin ve sistematiği ele almış olmaktadır. Dolayısıyla sivil söylemlerin belirleyiciliğinin doğal bir sonucu olarak sosyal bir sistem argümanı aynı zamanda tearüf sistematiğini de bir dayanak olarak almış olmaktadır. Bu bağlamda modern sanayi toplumunun geleneksel tarım toplumlarından devraldığı ve devam ettirdiği reddiye yazma geleneği (bkz. Mehmet Aydın 1998) yerine günümüz dünyasında hem benzerlik hem de farklılık üzerine metinler yazılmaktadır; sözgelimi bir yandan ortak ata İbrahim imgesi inşa edilirken öte yandan ulus devlet merkezli kültürel bir din imgesi icat edilmektedir. Dinin bir üst anlatı olarak hayatı tartışılırken aynı zamanda dinî grupların söylemlerinin rekabet halinde olduğu dünya toplumunda dinlerin yayılmacı karakteri de yeni deneyimlerle yürütülür hale gelmiştir. Yeni epistemolojik tutum, dinî grupların mücadelesinde de etkili değişimler ortaya koymuştur. Bunların en önemlilerinden biri, dinî grupların, bir etkileşim durumuyla diyalog merkezli dolaylı yayılmacı stratejiye yönelmeleridir.

B. Misyonerlik Ve Değişen Sistematiği

Evensel bir mesaj taşıdığı iddiasında olan dinlerin bu mesajlarını insanlara ulaştırma gayretini ifade eden misyonerlik kavramı, genelde yerel mesaj taşıdığını ifade eden dinî sistemler için kullanılmamaktadır. Bir kilise terminolojisi olarak misyonerliğin *yayımla* bağlamında benzerlik taşıyan mekanizması, İslam ve Budizm gibi insanlığı hitap kitlesi olarak seçen dinlerde de söz konusudur. Kadim dinî sistemlerin yanı sıra yeni dinî hareketlerin de (Monoculuk, Yehova Şahitleri gibi) bazılarını kapsayan yayılmacı karakterdeki sistemler, bütün insanlığa yönelik bir teolojik argüman taşırlar; herkesi davet etme yolunda pratikler sergilerler (bkz. Harman 2005: 26). Burada kullandığımız anlamıyla misyonerlik, özellikle II. Vatikan Konsili'yle başlayan Hıristiyanlığın yayılmacı niteliğindeki yeni teolojik ve stratejik yorumları vurgulama amacını taşıdığı gibi dönemsel değişimlerin kaynağındaki ana tema olarak ilahî görevi ifade etmesi nedeniyle, dönemsel uyarlamaların ötesinde bir özü nitelendirme hedefi de taşımaktadır. Burada söz konusu edilen ana tema, Hıristiyanlık özelinde misyonerlik mekanizmasının günümüzde dolaylı form olarak diyaloga yönelen stratejisinin tarihsel dönemler boyunca yapı değişimiyle birlikte uygun teolojik yorum ve uyarlamalarla gelen serüveni özelinde güncel diyalog pratiklerinin yayılmacılık bağlamındaki göndergesini analiz etmedir.

Dinî yayılma sistematiğinin öncelikli olarak bireyi (dinsel dönüşüm yoluyla) kendi sistemine katma hedefini taşıması ve toplumların hareketli bir yapıya sahip olmaları nedeniyle dinlerin yayılmacı karakteri, zaman içerisinde dönemin ruhuna uygun bazı stratejiler üretmiştir. Bu dönüşüm algısı, aynı zamanda tarihin teolojik yorumuna da etki etmiştir. Sözgelimi Hz. İsa'nın faaliyetleri, çarmıh öncesi ve sonrası şeklinde dönemlendirmeye değerlendirilir ki bu yorum; Hz. İsa'nın dünyevî yaşantısında İsrailoğulları'nın kayıp koyunlarına gönderildiği ve diğer topluluklarla ilgilenmediğini, çarmıh sonrası geri dönüşte ise bütün topluluklara yönelik misyon anlayışı çerçevesinde emirler verdiğini ileri sürmüştür (Gündüz 2005: 327-328). Sonraki dönemlerde, strateji açısından bakıldığında, söz gelimi misyonerlik kavramına olumsuz imajlar yüklediği zaman alternatif bir tanımlama olarak Evanjelizm kavramının kullanıldığı görülmektedir. Esasen, Evanjelizm kavramının kullanılmasının bir diğer sebebi, Hıristiyan mezheplerine yönelik misyonerliğin de genele katılması gayretidir (Gündüz ve Aydın 2002: 43).

Misyonerlik kurumu ve eylemi, Pavlus'un çerçevesini çizdiği günden beri özellikle inkültürasyon metodu bağlamında şartlara uyum mekanizmasını

öteden beri taşımış ve işlevsel kılmıştır. Pavlus'un söz ve uygulamalarının ortaya koyduğu her koşulda kendi dinî doktrinini yayma amacıyla biçimlenmiş esnek misyonerlik sistematiği, sonraki dönemlerde de bir adaptasyon mekaniği olarak işlev görmüştür (Demirci 2005: 81). Güçlü olunan ve olunmayan döneme göre farklı stratejiler benimsenmesinin gerekliliğini ifade eden Pavlus, aynı zamanda hedef kitlenin kaynak ve durumlarının da avantaj düzleminde kullanılması gereğini, kendisinin Roma vatandaşı olmayı bir avantaj olarak işlevselleştirmesi ediminde olduğu gibi pratikte de örneklemiştir (Turan 2006: 76). Bu ilkeye göre hareket eden misyonerler, Müslümanların güçlü olduğu dönemlerde daha çok Hıristiyan cemaatlere yönelik misyonerlik yaparken zayıf dönemlerinde Müslümanlara yönelik misyonerlik yapmıştır (Gündüz 2006: 71). Tarihî stratejik değişim bağlamında bakıldığında Haçlı Seferleri, Doğu toplumlarının silahlı çabalarla birlikte Hıristiyanlaştırılmayacağını anlaşılmasını beraberinde getirerek misyonerlerin silahlı mücadelenin uygun bir strateji olmadığını savunarak silahsız misyonerlikten yana bir tutum değişikliği sergilemelerini sonuç vermiştir (A.İ. Güngör 2002: 18).

18. ve 19. yy'da misyonerlik strateji ve çalışmaları, sömürgecilik sistem, algı ve pratikleri yoluyla farklı bir perspektifte yeniden üretilmiştir. Batı'nın kendisini merkez ve üstün olarak tanımladığı bu dönemde misyonerlik de aynı yaklaşımı dinî alanda göstererek kurtarılması için bir kurtarıcıya ihtiyacı olan Doğu toplumlarına sömürge sistemlerinin yardımının getirdiği lütufla yönelmiştir. Bu dönemde eskiden silahla yıpratılmaya çalışılan Doğu, artık kültürel ve doktrinel bağlamda bazı söylem ve pratiklerle yıpratılarak Batı'nın 'üstün' doktrini verilmeye çalışılmıştır. Sömürgecilik, Müslümanların Batılılara karşı olan tepkilerini misyonerlere ve dinlerine karşı da geliştirmelerini sonuç verdiği için bir dönem dinî yayılma çabaları sonuçsuz kalır; fakat Doğu toplumlarının bağımsızlıklarını kazanmalarıyla edindikleri özgüven sonucunda kapılarını yeniden Batılılara ve misyonerlere açmaları yeni bir dönemi beraberinde getirir. Bu yeni dönemde artık *batılılaşma* çabaları gibi farklı ve misyonerlere avantaj sağlayıcı bir unsur da doğu toplumlarında belirir. Böylece daha önce kapatılan eğitim kurumları tekrar açılır ve sağlık ve diğer sosyal hizmet alanlarında yeniden kurumlar oluşturulur (A.İ. Güngör 2002: 9).

20. yy'a gelindiğinde ise bütün dinler gibi Hıristiyanlık için de küreselleşmenin ve postmodern durumun getirdiği yepyeni bir arenada varoluş mücadelesi söz konusu olur. Misyonerler, bu yeni dönemin zorlayıcı parametrelerini Batı'da ve modernizm pınarının başında bulunmanın getirdiği avantajla

ve kolonyal dönem gibi sömürgecilik mirasının getirdiği dezavantajlardan kurtulma saikiyle, dinlerarası diyalog gibi yeni süreçlere girmiş ve kapsayıcı ve çoğulcu kurtuluş öğretileri geliştirme gibi uyum sistematığının getirdiği yeni formlarla ontolojik mücadelelerine yeni bir seyir vermiştir. Esasen kilisenin bu uyum sistematığı de göstermektedir ki “Batı medeniyetindeki her sosyal, ekonomik, kültürel ve felsefî dönüşüm Hıristiyanlığın intibak sürecini de barındıran yeni bir teolojik algılama biçimini beraberinde getirmiştir” (bkz. Davutoğlu 2000: 33-46).

20. yy’ın ikinci yarısından sonra beliren küresel ölçekli dinî tercihler gibi yerel ölçekli alternatifler, kadim dinlerin bir meydan okumaya maruz kalmasını beraberinde getirmiş ve bu yeni dinî piyasada kendini ifade etme, mevcut üyelerini koruma ve yeni üye kazanma ne geleneksel toplumdaki mücadele sistematığına ne de modern sanayi toplumunun ikircikli din ilişkisine uygun modeller yoluyla yürütülemeyecek bir hal almıştır. Bu bağlamda yeni yol ve yöntem arayışları, insanların dünya toplumu bağlamında birliktelikte nasıl bir din motifli etkileşim ağına sahip olması gerektiği de sorgulanmaya başlanmıştır. Böylece dinlerarası geçişgenliğin arttığı bu yeni dönemde aynı zamanda diyalog çabaları ve onun bir yan ürünü olarak teolojik etkileşim söz konusu olmuştur.

Postmodern durum kendi içinde, ikircikli birçok dinî etkileşim imgeleri taşır:

- Misyonerliğin modern dönemdeki dönüşümünde (ters-misyonerlik denilebilecek olgu), bir zamanların misyon bölgesi olan Afrika Kıtası Avrupa’ya misyoner göndermektedir. Misyonerliğin modern dönemde hem yerli Afrikalılar hem de Batılı misyonerler tarafından Afrikalılaştırılması söz konusuydu (bkz. Kaplan 1986); devam eden bu durumun yanı sıra günümüzde Avrupa’ya yönelen Afrikalı misyonerlerin Hıristiyanlığı onların algısına (Avrupa ferdine) sunması bağlamında çaba ve uyarlamaları söz konusudur.
- İnananlar bir yandan kendi dinini yayma gayretiyle işe koyulurken öte yandan diyalog çabalarıyla teolojik ortak zemin arayışına girmektedirler: Bir yanda heterojenlik merkezli dâvet varken öte yanda homojen ortak zemin arayışı söz konusudur.

- Bir yanda siyasallaşmadan uzaklaşan sosyal zemine yönelik sivil söylemler söz konusu iken öte yanda şiddet içerikli yapılanmalarda net bir şekilde görülen siyasal söylem ben varım demektedir.
- Bir yandan evrensellik merkezli dinî söylemlerle yayılma gayreti sergilenirken öte yandan yerel kültürel örüntüler dünya toplumunun ufkuna sunulmaktadır. Bir yandan gidilen bölgenin yerel kodlarına yönelik dinî yorum ve söylemler üretilirken öte yandan evrensel dinî söylem ve sistem sunulduğu iddiası taşınmaktadır.

Postmodern dönemin ana niteliklerinden biri olan çelişkili yapısının dinlerin yayılmacı karakterine etkisi bağlamında, yukarıda aktarılanlara uzunca bir argüman listesi eklenebilir; fakat özünde, metnin ilgi odağının gereğinin de ortaya koyduğu gibi, yeni dönemde yayılmacı karakter, bir yandan diyalog kurarken diğer yandan misyonerlik yapma gibi çift yönlü stratejilerin zeminini olmuştur. Postmodern dönemin diyalog merkezli dolaylı misyon algısının ortaya konmasının zihinsel arka planı için gerekli olan ana unsurlardan biri, Batı'nın kolonyal dönemde ürettiği ve kimisi için radikal savunulara varacak biçimde garantörlüğünü yaptığı öteki olarak Doğu imaj ve algısının değişmesidir. Böylece postmodern dönemde yeni bir yayılma stratejisi için postkolonyal bir iletişim ve etkileşim modeli ve onu ortaya koyacak algı, tutum ve söylem gerekliliği söz konusu olmuştur.

1. Postkolonyal Dönemde Doğu-Batı İletişimi

Postmodern durum için söz konusu ettiğimiz teolojik etkileşim, dinlerin (yayılmacı algı ve gayretiyle) biraradalığının niyetlenilmemiş bir sonucu olarak tasvir ettiğimiz formdur. Esasen tarihte, bu tür etkileşim olarak tanımlanmasa da, bir proje olarak ve mühendislik çabalarına yönelik bazı örneklerin varlığı, özellikle sömürgecilik ve oryantalizm tartışmaları ekseninde ortaya konmuştur. Doğu-Batı ayrımına dayanan ve kurgusal bir öteki olarak Doğuyu merkeze alıp ona hâkim olmak için onu yeniden kurgulayan ve kültürel hegemonyanın bir projesi olan oryantalizm, Batı anlatı tekniklerini merkeze alan bir muhakeme usûlü üretir (bkz. Said 1999: 15-39).

Misyonerliğin keşif kolu olarak oryantalizmin, sözgelimi Osmanlı bağlamında, yaptığı belirtilen sosyal mühendislik çalışmaları (Hülagü 2001: 59), dinlerin yayılmacı karakterinin bilimsellik temelli argümantasyonuna dikkat çeker. Örneğin Kadıyanilik ve Bahailik çoğunlukla oluşumunda sömürgecilerle işbirliği içinde olan misyonerlerin etkili olduğu dinî gruplar olarak ifade

edilmektedir (bkz. Zahir 1985: 32). Klasik dönemdeki bu teolojik etkilemeler, daha çok doğrudan ve dolaylı bir yayılma gayreti olarak sergilenen Hıristiyan misyonerliğinin din kadar siyaset bağlamında da etkinlik göstermesine dayanır (Gündüz ve Aydın 2002: 117). Modern dönemin misyon anlayışı, II. Vatikan Konsili öncesindeki gelişmeler ve Konsil'in ilkeleri ile birlikte artık diyalog merkezli ve karşılaşmanın getirdiği bir etkileşime yönelmiştir. Böylece postmodern dönemin dolaylı yayılma faaliyeti olarak betimlenebilecek diyalog faaliyetleri, Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği'nin İslam dünyasıyla dirsek temasını gündelik rutinler üzerinden yürüttüğü yeni bir dönem ve etkileşim modelini ortaya koymuştur.

20. yy'ın son çeyreğinden beri postkolonyal dönem çerçevesinde analizler ortaya koyan düşünürler, Batı'nın Batı-dışı toplumlara yönelik perspektifindeki keskin dönüşüme dikkat çekmektedir. Buna göre kolonyal dönemde kendi dünyasından ötekilere bakan Batılı bilinç, artık empatik bir tutumla ötekinin dünyasında nasıl bir yaşam olduğunu, onun dünyasından bakışla anlamaktadır. Böylece Batılı bilinç, ötekileri kendi bakış açısından değil de olduğu gibi algılama şansı yakalamış olmaktadır. Bu yaklaşım kimi düşünüre göre her kültüre yaşam hakkı tanıyan eşitlikçi bir postkolonyalist tutum doğurmuştur. Kolonyal dönemin getirdiği sömürgecilik mirasının bir yansıması olarak günümüz dünyasında da dünya kaynaklarının ve refahın eşit bir dağılımının olmaması, postkolonyalist analizler için merkezî sorunu teşkil etmektedir. Young'a (2003: 2) göre bu yapının anlayışını meşrulaştıran bilgi ise, antropolojinin, o toplumlara çocuksu ve kadınsı bir zayıflıkla betimleyerek ırk temelli ortaya koyduğu ve yönetilmeleri gerektiği yönündeki argümantasyondur.

Postkolonyal dönemin zemini olarak küreselleşme, hem tekil bir kültürün dışı açılımındaki genişlemeyi hem de kültürlerin sıkıştırılmasını ifade eder (Featherstone 1995: 6). Bu bağlamda çoğul kimliklerin biraradalığının 20. yy'a girişte temel taşıyıcılarından biri, postkolonyal dönemin getirdiği alaşımdan kaynaklanmaktadır. Küreselleşmeyle ifade edilenin, 'şeylerin elimizden kaçtığı' hissi olduğunu ifade eden Bauman'ın (1999: 69-70) analizi dikkate alındığında, dinî grupların bu yeni durumda kontrol arayışları da anlam kazanmaktadır. Kontrolsüz ve merkezlessiz bir dünyada mutlak bir söylem taşıyan dinlerin mücadelesi, bir üst anlatı olarak hayatta kalma çabası olduğu gibi dinî grup olarak bir bütünlük savaşını da temsil etmektedir.

Bugün en büyük sorunlardan biri, postkolonyal dönemde kolonyal dönemin söylemlerine benzer şekilde kültür ve ırk merkezli farklılıkları öteki-

leştirerek kimlik inşa etme çabalarının olası gizil tehlikesidir (Loomba 2000: 129). Chatterjee'nin (2002) modern iktidar söylemini izah ederken *kolonyal farklılık kuralı* olarak tanımladığı ve ötekini kendinden aşağıda görme, kökten farklı ve dolayısıyla düzeltilemeyecek bir bayağılık düzeyinde konumlandırma tutumu, sömürgecilik dönemiyle kısıtlı bir tutum değildir (s.66). Bu kuralın aşikâr veya zımnî olarak günümüzde de işletilmesi tehlikesinin aşılması için bütün kültürel varlıkların eşit ve doğal karşılanmasına yönelik bir tutum gereklidir. Eşit bir ontolojik onama gereği, yalnızca iletişim ve ulaşım imkânlarıyla birlikte sık ve sıkılaştıran kültürlerarası etkileşimin oluşturduğu dünya toplumu olgusundan kaynaklanmamakta; aynı zamanda göçün getirdiği yaygın bir heterojen demografik yapıdan da kaynaklanmaktadır. Göç, öteki olarak konumlandırılan kolonyal dönemin kimliklerinin postkolonyal dönemde komşuluk mesafesine, iş arkadaşı rolüne vb. geçişini sonuç vermekle yeni bir tutumu gerekli kılmıştır. Burada da postmodern ikircikli yapı söz konusu olabilmektedir: Kimisi yok sayan veya yok edici bir tutum takınırken yanı başındaki bir diğeri çoğulcu bir tutum sergileyebilmektedir.

3. Göç Ve Kimliklerin Yakınsaması

Postkolonyal dönemin küresel toplumunda göç, Batı'nın öteki anlayışında ve kimlik tanımlamalarında köklü değişimler meydana getirmiştir: Modern dönemin fiziksel ilhak merkezli sömürge anlayışının etkisinde şekillenen Batı dışı toplumlar algısı, postmodern dönemde göçlerle birlikte uzak ve imgesel bir inşa ile tanımlanan insanların kapı komşusu (evdeki öteki) olmasıyla yeniden tanımlanmıştır. Bu bağlamda tekil modern söylemin terk edilmesi ve çoğulcu bir yapının Batı'da belirmesinin temel dinamiklerinden biri, göç dalgalarıdır: Bu göç, kimileri için perspektif düzeltimi sağlarken kimileri için de gerilim kaynağı olmuştur (bkz. Wilson 1989: 36).

Bazı araştırmalar, yeni dönemin temelinde bulunan küreselleşmenin ana unsurlarından olan göç ve benzeri nedenlerle beliren nüfus dağılımıyla birlikte farklı din algılarının şekillendiğini ve bunun farklı diyalog ve etkileşim formlarını ortaya koyduğunu göstermektedir. Burada beliren farklı argüman, bireylerin ve dinî grupların kendi dinî pratiklerini yaşadıkları diğer dinî grup üyeleriyle olan dinamik bir birlikte varoluş düzleminde de hibridizasyon (melezleme) ve karıştırmanın meydana gelebileceği yönündedir (bkz. Bender ve Cadge 2006: 243-5). Bu farklı yaşam tarzlarından biri olan yeni dinî hareketler açısından bakıldığında, "çoğulcu ve hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel

değişimlerin yaşandığı değişken karakterli toplumların, bu tür hareketlerin ortaya çıkması ve gelişmesi için oldukça elverişli bir ortam” oluşturduğu görülmektedir (Kirman 1999: 228). Böylece birlikte varoluş formlarının bir teolojik etkileşim ürettiği yeni insanlık durumunda, ayrıca yeni teolojik sistemlerin de ortaya çıkması söz konusudur ki yeni dini hareketlerin tipolojisi, onların çıkışında diğer dinî gruplarla olan etkileşim veya esinlenmelerini aşikâr bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yeni insanlık durumunda farklılıkların, çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayı ve etkinlik düzeyinde sürekli artış gösterdiği gözlenmektedir. Bunca çoğul dünya algıları, sosyo-politik yapılanmaların çokkültürcü bir nitelik tartışmasını da beraberinde getirir. Batı demokrasisinin temel tartışma konusu olarak beliren çokkültürcülük, son yıllarda beliren ilişki ve etkileşim ağı nedeniyle özellikle önem taşımıştır. Bunun yanı sıra tartışma ve ihtiyacın güçlü belirmesi, aynı zamanda bu konuda polarizasyonun ve kabul-red diyalektiğinin de belirmesini sonuç vermiştir. Bu bağlamda çokkültürcülük, temel değerlere karşı yıkıcı bir etki veya temel Hıristiyan öğretilerine karşı bir tehdit biçiminde algılandığı gibi, ‘gök kuşağı ulusu’ kavramsallaştırmasında görüldüğü gibi kültürel akımların zengin bir toplumsal yapı oluşturması şeklinde savunucu bir tutumla da algılanmıştır (Van der Ven 2006: 62). Modernite, aydınlanma düşüncesinin mirasından ilhamla ‘benzerlik’ ile şekillenirken günümüz dünyasının çoğul yapısında ‘farklılık’ merkezî biçimlendirici unsur olmuştur (Şan 2005: 70). Homojenleştirme 19. yy’da Avrupa merkezli bir kültürel yayılma olarak ifade edilirken 20. yy’da Amerikanlaşma çerçevesinde bir kültürel yayılma, analizin merkezî teması haline gelmiş ve karşıt akımların da vurgusuyla yoğun bir ifade alanı bulmuştur (Featherstone 2006: 36).

Farklı hayat anlayışları, sön dönemde beliren çoğul yapı imkânlarıyla özellikle teknolojik altyapı sayesinde aşikâr bir ifade imkân ve pratiğine kavuşmuştur. Bu, postkolonyal/postmodern dönemde yerel ve küresel arasında beliren diyalektik süreç, hem farklılıkların yüceltilmesini hem de güçlü homojenleştirme dalgalarının yayılmasını salık vermiştir. Bu çoğul ortam, modern öznenin başat hakikat algı ve failliğini sorgulatmıştır (Kaya 2006: 54). Öznenin ölümünün tartışılmasının yanı sıra daha zor seçenek olarak kişinin bitimsiz bir çabayla, sabırla ve aşama aşama kendi kimliğini kurma (Bauman’ın ifadesiyle parşömen kimlik yaratma) gereğinin bulunduğu bir alternatifler dünyasında kendisinin ve yabancıların yerli yerine oturtulduğu bir imgeler

düzeni inşa etme mecburiyeti, postmodern durumun en çetin boyutlarından biridir.

C. Diyalog Ve Teolojik Etkileşim

Yeni dönemin yukarıda aktarılan spesifik özgülüğü, dinî grupların birbirleriyle olan mücadelesini de farklı bir döneme taşımıştır. Burada bu yeni formun *niyetlenilmemiş* bir teolojik etkileşim ortaya koyan iki birimi ele alınarak, postmodern epistemolojinin ilke ve tutumlarının dinî yayılma bağlamındaki etkilerine atıfta bulunulacaktır. Yeni dönemde dinler, bir yandan hakikat merkezli bir epistemolojik savunma bağlamında ve küresel sorunlar merkezli faillik iddiası için birbirleriyle diyalog sürecine girerken öte yandan bu tarz bir yakınlık için yeni teolojik yorumlar da ortaya koymaktadırlar. Bu etki, özellikle kurtuluş teolojisindeki dışlayıcılık ilkesinin gözden geçirilmesinde ve İbrahîmî dinler kavramsallaştırması gibi postmodern bir epistemolojik yorum ortaya konulurken kendini hissettirmektedir.

Postmodern dönemde dinlerarası diyalog, sosyo-küre bağlamında bir birlikte yaşama gerekliliği olarak belirirken öte yandan misyonerliğin/dinî yayılmanın da artık dolaylı formun başatlığıyla yürütüldüğü gözlenmektedir. Hayatın kompartımanlar şeklinde coğrafî ayrımının çok daha fazla silikleştiği bu dönemde dolaylı metotlar ve karşılıklılık nitelikli (sadece anlatma değil dinleme gerekliliği olan) diyalojik form öne çıkmıştır. Diğer taraftan postmodern çelişkinin öteki yüzü de çatışmaların kaynağı olarak yakınlık durumu söz konusu etmiştir. Özünde diyalojik ilişki kendi inancını aktarırken diğerlerinin de anlatımlarını dinlemeyi gerektirdiği için *ortak* konu ve figürler bağlamında konuşma da söz konusu olmuştur. Böylece tarihî şahsiyetler gibi güncel durumlar da mevzubahis edilmiştir. Esasen bütün bunların geçmişten ayrıldığı bir diğer nokta, sivil-kültürel yapı olarak dolaylı misyonerliğin önceki dönemlerde aşikâr olan siyasal güçlerle işbirliği formunu dolaylamasıdır (bkz. Harman 2005: 30).

Modern dönemin dolaylı misyonerliği ile postmodern dönemin misyonerliği farklılık arz eder: Sözgelimi modern dönemde dolaylı misyonerlik, misyon bölgesindeki hâkim dinî sistemin terminolojisinin belli bir ölçüde ödünç alınıp içeriğinin boşaltılarak Hıristiyanlaştırılan kavramlar haline getirilmesiyle başlayan bir forma sahip iken (Gündüz 2006: 100) postmodern dönemde ortak kavramlardan yola çıkan ve ortak insanî meseleler üzerinden devam eden bir yetkinlik rekabeti söz konusudur. Modern dönemin en çok ter-

cih edilen dolaylı kurumsal yapılanması ise eğitim kurumları yoluyla yürüttürülürdü. Modern dönemde ortaya konan kurumsallaşma dolaylı misyonerliği okul, hastane, dil kursu gibi yapılanmalar yoluyla gerçekleştirirken günümüzde bu yapıların yanına bir de birlikte iş yapılan diyalog merkezli kurumsal yapılanmalar eklenmiştir. Araçlar bağlamında bakıldığında bilgi ve stratejiler artık günün imkânlarıyla modern dönemin çok ötesinde bir hareket imkânı tanımıştır (Tümer ve Küçük 1997: 420; E. Güngör 1999: 15).

Modern dönemde *temsil* merkezli bir algıyla insanlara bir model şahsiyet göstererek dine çağrı yönünde sergilenen dolaylı misyonerlik, artık sadece diğer dinlerin mensuplarına yönelik kapsayıcı bir tutumla onları da aşan üst bir konum ve kuramdan yola çıkan algıyla bir yandan mutlak hakikatin varlığını öte yandan kendisinin bu hakikatin yetkin sahibi olduğunu ispat çabası içindedir. Modern dönemde ikna edilmesi gereken birey doğrudan veya dolaylı olarak doktrinle tanıştırılırken; postmodern dönemde ortaya konan resimde hedef kitlenin dinî liderleriyle birlikte bulunulan ve birlikte iş yapılan bir manzara söz konusudur. Esasen, burada artık dinlerin bir kültürden çok bir *kült* olarak hareket etme, ya da kültürler üstü bir nitelikle yola çıkarak yeni bir sistematik hareket etme çabası içinde oldukları söylenebilir. Bu yeni sistematiğe beliren temel insan hakları, küresel barış, ekolojik dengenin korunumu vb. insan ve tabiatın doğasına yönelik söylemler çabanın merkezî belirleyicisi olduğu gibi, dinî doktrin bağlamında da hakikat, tanrı, ortak kültürel kaynak gibi soyut üst çerçevelere başvuru söz konusu olmaktadır.

Esasen burada ikircikli bir postmodern durum söz konusudur: İlk olarak, dinlerin, günümüz dünyasında dinin mutlak ilke sunan yapıya sahip bir alternatif olduğunu birlikte savunma gayreti göstermeleri metafizik bir vurguyla ilerlemektedir. İkinci olarak insan merkezli epistemolojiyle (sözgelimi İbrahimî dinler kategorisiyle) beşerî varoluştan yola çıkan meşrulaştırıcı argümantasyon söz konusudur. İline 1960'lardan sonra kiliselerin diyalog merkezli çabalarının diğer dinî öğretilerde de hakikatin izlerinin veya parçalarının bulunabileceği ve ona inananların kurtuluş imkânının da olumlandığı yeni yorum ve tutumlar, Hıristiyanlık için örnek verilebilir. İslam açısından Türkiye özelinde bakıldığında özellikle diğer dinî grupların öncelikle ehl-i kitap kategorisi ve onun dışında kalanlar ve fetret ehli (mesajın kendilerine ulaşmadığı dönemin insanları) kavramının yatay ve dikey açılınması bağlamında yeni yorumlar ve eskiden cılız bir şekilde dile getirilen çoğulculuğa varan bazı kapsayıcı yorumlar söz konusudur. Bu bağlamda en önemli tartışma, kurtuluş

kavramı dolayısıyla hakikat merkezli ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Müslüman olmayanların hayatlarında ve dinlerindeki onaylanan unsurlar bağlamında yorumlar sergilenmektedir. Öte yandan *Ortak Ata Hz. İbrahim* gibi diyalog çabalarında, Hıristiyanların kullandığı argümanların bir kısmı Anadolu'nun coğrafi ve tarihî birikimine dayanılarak ortaya konmaktadır; fakat bu, özelde ehl-i kitap için söz konusudur. Sözgelimi Budizm için durum, Hıristiyanlık için olduğu kadar net değildir.

İslam açısından bakıldığında, bazı kapsayıcı ve hatta çoğulcu teolojik yorumlarda ve Urfa'da düzenlenen temsili kurtuluş müsamesesinde beliren pratiklerdeki edimsel yorumlamalarda görüldüğü gibi, bazı durum örnekleri söz konusudur. Küresel sorunlara karşı birlikte hareket ve birarada yaşama gerekliliğinin bu durumu dinamikleme söz konusu olduğu gibi postmodern dönemde üst anlatıların yaşama imkânı için dayanışmayla gelen bir hakikat olumlaması ihtiyacı da bu durumu dinamiklemektedir. Ehl-i kitapla ilgili diyalog yorumlarında beliren ortak bir zemin ihtiyacı, postmodern bir meşrulaştırma örneği bağlamında İbrahimî dinler kavramında tecessüm etmiştir. İbrahimî dinler kavramı ise postmodern düşünce yapısının insandan yola çıkan ve insanda biraraya gelen (insanı ölçüt alan) algısının örtük bir şekilde dinî yorumlama alanına yansması olarak yorumlanabilir.

1. Kurtuluş Öğretisi

Modern dönemin yaygın öteki algısı olan dışlayıcı kurtuluş perspektifi, temelde yalnızca bir tek dinin mutlak hakikate sahip olduğunu savunur (Yazoğlu 2007: 11). Kendi hakikat öğretisini yegâne gören ve değişik öğretilerin kurtuluşa götüremeyeceğine inanan birey, başkasının kurtuluşunu bu yegâne hakikati kabule dayandırır (Aslan 1998: 146). Kendi öğretisini yegâne gören inananlar, başkalarının iddialarına yönelik reddiyeler yazarak hakikatin kendi doktrinlerinde ifade bulunduğunu savunurlar (bkz. Mehmet Aydın 1998: 5). Geleneksel yapıda yaygın olan bu dışlayıcı kurtuluş öğretisi, postmodern durumda sorgulanmış ve bu sorgulama, kapsayıcı ve çoğulcu kurtuluş öğretilerinin formülasyonuna ve bunun üzerinde yükselen senkretik yeni dinî hareketlerin ve grupların ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir.

Farklı dinî grupların mücadele ve rekabet içinde olduğu postmodern durumda, söylem ve pratik etiğinin de önemi giderek artmıştır: Artık, diyalog yanlısı olan gruplar, çoğunlukla ötekinin zaaf veya yanlışlığı üzerine değil (eleştirel değil) kendi güçlülüğünü kendi içinde bir güç sistemi ile aktaran (ta-

nıtıcı) bir söylem yanlısıdır. Bu bağlamda farklar dile getirilse de vurgu, temel yüce hakikatler üzerine yapılır ki burada aslanan, evrensel hakikat unsurlarını dile getirip kendi sisteminde bunun yoğun varlığını doğrudan veya dolaylı olarak ifade etmektir. En öz ifadesiyle, ‘hakikat onlarda değildir’ yerine ‘hakikat bendedir’ ifadesi tercih edilmektedir. Etik meselesi, aynı zamanda imajların hâkimiyetinde yürüyen bir dünyada söylemlerle yürütülen iktidar mücadelesinin önemini imlemektedir. Bu bağlamda birlikte ortaya konan çabalar ve diyalog yoluyla kendini ifade etme söz konusu olduğu gibi YDH’ler için sıklıkla dile getirilen beyin yıkama metotları gibi tasvip edilmeyen yöntemlerin kullanılmadığını ilan etme şeklinde bir kendini ifade de söz konusu olabilmektedir. İnsanların zayıf anlarında onlara yönelik beyin yıkama teknikleriyle misyonerlik yaptığı (bkz. Robbins 2000: 72) tespit veya ilan edilen bir dinî sistem ve grubun, imaj dünyasındaki savaşta büyük darbe alacağı aşikârdır.

Postmodern durum, insanların kültürel bagajlarının onların düşünce ve eylem kalıplarını şekillendirici etkisini (bkz. Benedict 1998: 66) dikkate alır ve kültürel unsurların üstüne hakikat merkezli tanımlamanın getirdiği kültürel bir çerçeve yerleştirmeyi hedef edinir. Çünkü bireyin nerede doğduğu ve kimlerin arasında yaşadığı gerçeği, dinî kimliğini belirleme gücüne sahiptir: “İnsanlar doğduklarında eğer belirli bir din varsa o zaman bir dinin üyesi olabilirler. Ayrıca kişinin doğduğu ve varlığını devam ettirdiği coğrafya da çok önemlidir. Sri Lanka’da doğan bir bireyin Honduras’da doğan bireye göre, Budist olma olasılığının çok daha yüksek olduğu düşünülür. Honduras’da doğan birey ise kuvvetle muhtemel Katolik olacaktır” (Zuckerman 2006: 73). Bu tarz bir kültürel belirleyiciliğin tartışıldığı zeminde, bireyden beklenen, temel insanî hakikatler ve evrensel gerçekler bağlamında akıl ve tarihin getirdiği hakikat öğretilerine yönelmesidir: Bu nedenle dinlerarası diyalog temelde bu üst çerçeve bağlamında ve temel insanî meseleler çerçevesindeki işbirliğiyle yürütülmektedir.

Türkiye’de son dönemde (özelde 2000’li yıllardan sonra) kurtuluş teolojisi bağlamında ortaya çıkan tartışmaların temel sorunsalı, çoğulculuk ve kapsayıcılık arasındaki geçişgen zeminde ortaya konan argümanların sıklıkla çoğulculuk lehine yorumlanmasıdır. Bu bağlamda son dönemlerde özellikle Hayrettin Karaman ve Fethullah Gülen tarafından yapılan yorumların genelde çoğulculuk merkezli bir algıyla ele alınması, bu durumun belirgin örneğidir. İkisinin söylemleri net bir şekilde kapsayıcılık çerçevesinde değerlendirilebilirken çoğulculuk bağlamında değerlendirilmeleri aynı güçlü argümantasyonu

taşımamaktadır. Karaman'ın (bkz. 2006) kapsayıcılık bağlamında ehl-i kitap merkezli yorumları genelde çoğulcu bir yaklaşım ortaya koymuş gibi değerlendirilmektedir (bkz. Nar 2010). Dahası, Karaman'ın modern dönemde ortaya koyduğu çözümlere göndergeyle, Sifil, Karaman'ın içtihad kapısını *fıkıh* ile ilgili konularla sınırlı tutmayıp *itikad* ile ilgili konulara teşmil ettiğini iddia eder (Sifil 2010: 89). Sifil, diğer birçoğu gibi, özellikle Karaman'ın ehl-i kitabı hanifiyyete çağırın İbrahimî çizginin tevhid formülü bağlamında Kur'an yorumuna atfen onun içtihad alanını itikada taşıdığını tartışır. Sifil, bu tür yorumların kaynağında Kur'an'ın mücmel ayetlerine bakılıp tafsil veren ayetlerinin göz ardı edilmesi olduğunu belirtir (ss.92-96). Nihayetinde Karaman'ın kapsayıcı tutum yönelimli diyalog yorumları, onun *diyalog fetvacısı* olarak tanımlanmasına neden olur (bkz. Tekin 2006: 40).

Özellikle *fetret ehli* gibi mesajın ulaşması ve sorumluluk hakkında değerlendirmelere dayalı yorumlarla kapsayıcılık bağlamında argümantasyon ortaya koyan Karaman, çoğulculuk ve tanrı merkezli bir anlayış, dahası tevhid, ahiret inancı ve salih amel merkezli bilindik tartışma bağlamında bir yorum ortaya koyduğu şeklinde değerlendirmelere tabi tutulmaktadır. Gülen de aynı şekilde kapsayıcı yorumları bağlamında ortaya koyduğu tevhid anlayışı nedeniyle çoğulcu olarak görülmektedir. Dahası, bu tutumlar kimilerince çoğulculuk bağlamında değerlendirilerek "Hz. Muhammed'siz İslam" ortaya koymaya yönelik bir unsur olarak görülmektedir. İddialar, tanrı merkezli bir kurtuluş algısının pratiklere de yansıdığı yönündedir: "Gülen ve cemaatinden bazıları dinlerarası diyalog görüşmelerinde Hz. Muhammed'in Resûl olduğundan bahsetmeyi gerekli ve uygun görmüyorlar" (Bayraktar 2010: 36). Bugünkü durumuyla çoğulculuk merkezli olarak algılanan diyalog söylem ve uygulamalarının "İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a ve Sünnet'e aykırı duruma" (Bayraktar 2010: 28) geldiği iddiası söz konusu edilmektedir. Benzeri argümanların çoğunun temel dayanağı, diyalog zemini arayışı ve ortak payda belirleme amacıyla dile getirilmeyen farklılaştırıcı unsurların bilinçli olarak göz ardı edildiği yönündedir. Esasında bu suskunluk, diyalog zemini arayışının pratik bir uzantısıdır.

Diyalogcular adında ayrı bir kategori (fırka) tanımlayan birçok kişi gibi Eygi (2010: 65-68) de onların çoğulcu ve senkretik bir tutumla İslam'ın doktrininin özüne zarar verdiklerini iddia eder. Müslümanın vazifesinin diyalog ve hoşgörü yapmak değil tebliğ ve davet yapmak olduğunu ifade eden Eygi,

kurtuluş bağlamında dışlayıcı tutumu tercih ettiğini ve diyalog söylemlerini çoğulcu olarak algıladığını net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Diyalog ve Hoşgörü faaliyet ve propagandalarına paralel olarak ‘Ehl-i Kitab da Cennette[Cennete] girecektir... ’ şeklinde yoğun bir propaganda başlatılmıştır. Bu iddia temelden yanlıştır, bâtıldır. Bir kimseye Hazret-i Muhammed’in risâleti haberi ulaşıp olsa, o kişiye İslâm, Kur’ân, Tevhid anlatılmış olsa ve bu kişi bunları inkâr ve reddetse o kesinlikle cennetlik olamaz (Eygi 2010: 73).

Esasen, kurtuluş bağlamında “*fetret parantezi*” (Özcan 2005: 156) açanlar, ahir zaman perspektifi belirleyiciliğinde mesajın kendilerine doğru dürüst ulaşmadığı insanların da kapsayıcı bağlamda bir kurtuluşa ermesini söz konusu etmektedirler. Burada özellikle Said Nursî’nin yorumlarının şefkat merkezli bakışıyla “Rahmeti her şeyi kuşatmıştır” ilkesinden yola çıkarak fetret ehlinin ahir zamanda da söz konusu olduğunu ve kurtuluşun onlar için de mümkün olduğunu ifade eden yorumları söz konusu edilmektedir (age: 159). Nursî, *fetret müceddidi* olarak tanımlanır ve iman kurtarma merkezli çabanın onun vazife anlayışını tanımladığı ifade edilir (age: 164). Fetret parantezini açmayanlar, Kur’an ve Sünnet’te geçen kurtuluş ifadelerini dikkate alarak, Hz. Muhammed’in mesajını kabul etmeyenlerin kurtuluşunun mümkün olmadığı fikrini, kapsayıcı yorumun sınırlarını ve koşullarını dikkate almaksızın, savunmaktadırlar (bkz. Oruç 2003: 23-24). Esasen, kapsayıcı perspektifin karşıtı olanların genel argümanı, Kilise’nin diyalogu misyonerlik merkezli yürüttüğüdür; Kilise belgeleri bunu aşikâr bir şekilde zaten ortaya koymaktadır. Dahası, kurtuluşun kapsayıcı hatta çoğulcu yorumunun son tahlilde Müslümanların Hıristiyanlaşmasının kolaylaştırılması ve nihai birleşmenin Hıristiyanlıkta olması yönünde çabanın bir ürünü olduğu düşüncesi, diyalogun misyonerlik bağlamında kurtuluşa etkisi olarak yorumlanmaktadır (age: 29-30). Diyalogun başlamasıyla ortaya ne gibi sonuçlar çıktığını sorgulayan Karabacak (2005: 38), kilise sayılarının arttığını ve Hıristiyanlık yönünde dinsel dönüşüm yaşayanların çoğaldığını ifade eder.

4. İbrahimî Dinler Kavramsallaştırması

Teolojik etkileşimin en postmodern durumu, İbrahimî dinler kavramsallaştırmasının ortaya koyduğu söylem ve pratiklerdedir; çünkü burada hem dinlerin hayatı anlamlandıran ve açıklayan bir ilkeler bütünü olarak varoluş

mücadelesinin etkileşimsel formu hem de postmodern bilgi teorisinin uzantısı olarak bir beşer ve onun temsil ettiği tarihî misyon üzerinden insanlar arası söylemle meşruiyet zemini arayışı söz konusudur. İbrahimî dinler kavramlaştırması, Türkiye’de dinlerarası diyalog tartışmalarının merkezî unsurlarından biri olmuştur: Bu, hem çoğul bir tanımlama olması hem de geleneksel İslam algısında büyük gelenek olarak (büyük harfle İslam) miras alınan hakikatin Hz. Muhammed’in öğretisinde son formülasyonunu bulması bağlamında öncesine yönelen otantik olmayan kalıntıların hükümsüzlüğü üzerine beliren tartışma yoluyla meydana gelmektedir. Hz. İbrahim’in semavî dinler kategorisinden ortak bir figür olarak meşruiyet zeminine yönelik yoruma tabi tutulması, onun güncel sistemleriyle ehl-i kitabın anlatımlarından farkını ortaya koyanlar tarafından eleştirilmekte veya reddedilmektedir. Kavramsallaştırmaya karşı çıkan Sezen (2006: 10) onun türetilişinin bilimsel sorunsallığının yanı sıra operasyonel bir siyasal kavram olarak kullanılmasına da dikkat çeker.

Sezen’in yaklaşımı, Tanrı merkezli teolojik bütünlükten yola çıkıp bunu postmodern durumun getirdiği bir nitelik olarak beşerî bir zeminde beşerî muhabakat unsuru olarak İbrahimî din geleneğinin öne çıkarılması, geleneksel doktrin merkezli yorumlara zıtlık bağlamında eleştiriye bir örnek olduğu gibi temsilî bir kritiktir de. Esasen burada sorgulanan temel unsur, dinlerin doktrinel sınırlarının korunup korunmadığı; bir diğer ifadeyle iletişim ve etkileşim sürecinin kimlik ve kült üzerinde yaptığı etkinin negatif yönde mi pozitif yönde mi olduğudur. Urfa merkezli İbrahimî dinler temasıyla yapılan düzenlemeler eleştirilince Diyanet’ten gelen dinî bir toplantı değil bir düşünce ve kültür platformu oluşturdukları yönündeki açıklama da yeterli görülmez (bkz. Sezen 2006: 165). Bu bağlamda teolojik ve kültürel sınırların netliği sorunsalı süregündür: Fakat Diyanet’ten gelen yanıt, esasen postmodern dönemde beşerî bir uzlaşma bağlamında kültürlerin konumlarının ortak bir savunuyla hayata mutlak ilke sunma pozisyonu edinme açısından öne çıkarıldığını aşikâr kılmaktadır.

İbrahimî dinler kavramsallaştırması, bir diyalog zemini arayışının ötesinde teolojik yoruma tabi tutulduğunda çoğunlukla Hz. İbrahim’in Yahudi ve Hıristiyan olmadığını, Hanif inancına sahip olduğunu belirten âyet [Al-i İmran 67] delil gösterilerek dinlerin ortak bir yanının olmadığı ifade edilir. Kavramın bir birlik ifadesi için kullanıldığı düşünülerek bu âyetin dinlerin ve özelde üç dinin birliğinin söz konusu olmadığı savunulur (bkz. Nar 2010: 10). İbrahimî dinler kavramının İslam’ı Hristiyanlık ve Yahudilikle birleştirerek yeni bir dinî yapı ortaya koymaya yönelik olduğu iddiası, bazı pratik-

leri vurgulayarak sembollerin önemine de dayanır: Antalya’da ‘Dinler Parkı’ yapılması, Ankara’da bir caminin kubbesi altına kilise ve havra sığdırılması, Urfa’da dinler köprüsünün kurularak üç dinin liderlerini temsil eden bir yürüyüş yapılması, Zaman Gazetesi’nin Hilal, Haç ve Davut Yıldızı’nı taşıyan tişört yaparak satması... (age: 22).

İbrahimî dinler tartışmasıyla birlikte özellikle Urfa merkezli diyalog programları, geleneksel doktrin savunucuları tarafından (Bakara 140 da öne çıkarılarak) şiddetle eleştirilmiştir. Dolayısıyla bu tarz tarihsellik üzerinden metafizik yakınsamalara varan yorumlar (ve pratikler), yakınsama reddini bilinçli yapanlar tarafından kabul görmemektedir. Gülen’in Papa’yla görüşmesinde Urfa’nın üç dinin merkezi yapılması teklifini eleştiren Tekin (2006), hak din merkezli eleştirisiyle dışlayıcı bir tutum sergiler ve Gülen’i sert bir şekilde eleştirir (s.35). İbrahimî dinler *masalı* betimlemesini tercih eden Oruç (2003: 35), bu kavramın gerçek amacı gizlemek için bir kalkan olduğu görüşündedir. Ona göre bu kavram, “İslâm ülkelerinde halkı diline, dinine, kültürüne, yabancılaştırmak” amacının bir ‘kalkan’ı olarak seçilmiştir. Ona göre bu kalkan, Müslümanların İbrahim’in Allah’ına inanması dolayısıyla İsa tarafından kurtarılmaya layık olduğu düşüncesini gizlemektedir. Dolayısıyla Hz. Muhammed ve Kur’an bypass edilmiş olmaktadır. Karabacak (2005: 53-54) da diyalog organizasyonlarında Hz. Muhammed’in pek anılmadığına ve İbrahimî dinler kavramının İslam ülkelerinde yapılan diyalog organizasyonlarında kullanıldığına; İslam ülkelerinin dışında yapılan organizasyonların yeryüzü dinleri gibi daha geniş kavramlarla düzenlendiğine dikkat çeker. Karabacak, kavramı teolojik düzeyde yorumlar ve kavramın “bütün dinlerden yeni bir din harmanlaması” şeklinde özetlediği hedefi gizlemeye matuf olduğunu savunur (age: 55).

Öte yandan İbrahimî dinler kavramını ve onun etrafında şekillenen diyalog sürecini savunanlar ise Tanrı merkezli bir teolojik yakınlıktan yola çıksalar da bütün söylem ve pratikleri *kalıcı barış* (bkz. Pignedoli 2003: 16) gibi beşerî zeminde karşılıklı tartışmayla (beşerî bilgi üretimiyle) yürütülen süreçler yoluyla yapmaktadır. Bu da postmodern bir tutum olarak, insanın metafiziği kendi yorumlarından yola çıkarak hayata eklemleyici meşruiyet zeminini üretmesini temsil etmektedir. Dinlerin kurumsal olarak bir araya gelişleri, bireysel özgürlük ve özelde vicdan özgürlüğü vurgusuyla istediği dini tercih eden bir birey modelini varsayarak, postmodern dönemin ruhuna yönelik libe-

ral bir tutumla üst çerçevenin altında bulunacak unsurları da kuramsal olarak tanımlamaktadır (bkz. Pignedoli 2003: 29).

H. İbrahim'in model bir şahsiyet olarak dile getirilişi, Kilise özelinde bakıldığında, Tanrıya teslimiyet (iman ve inanç yolu) bağlamında Müslümanların referans noktalarından biri olarak işlevselleştirilen bir tanımlama-dır. Kilise, konsil metinlerinde tarihî bir bağ kurmaktan öte model şahsiyet merkezli bir teslimiyet formuna işaret ederek kapsayıcı bir kurtuluş teolojisi ortaya koymuştur (bkz. Mahmut Aydın 2001: 103). *Lumen Gentium*'un ilgili paragrafı kurtuluşu bu minvalde özetler: "...[Tanrının] kurtuluş planı Yaratanı onaylayan kimseleri de içine almaktadır. Bunların başında da Müslümanlar gelmektedir"(age: 108). Esasen bu metin diğer ilgili metinlerle birlikte ele alındığında, Kilise'nin Müslümanların inancını alternatif bir hakikat olarak görmediği, kendi doktrinine uygun pasajları onayladığı, takdir ettiği anlaşıl-maktadır (age: 112). Bunun karşılık bulduğu Müslüman fikir adamlarının me-tinleri de (Karaman ve Gülen gibi) temelde İslam'ın hakikat anlayışına uygun ehl-i kitap öğretilerini takdir etme ediminin olması, diyalogun temel zemini-nin kapsayıcı kurtuluş algısı olduğu kanaatimizi pekiştirmektedir.

Kilise'nin konsil metinlerinde Müslümanlar, bireysel (Tanrı ve ahiret inancı olan, ahlaki değerlere sadık gibi niteliklerle tanımlanan kişi) olarak ele alınmış dolayısıyla İslam'dan bahsedilirken de Hz. Muhammed'den ve onun misyonundan söz edilmemiştir. Bu, esasında Kilise'nin geleneksel doktrininin koruduğu yanını ifade ettiği gibi, Tanrı merkezli bir birliktelik zemini arayışını da ortaya koymaktadır. İbadet konusunda da hac ibadetinden bahsedilmemiş-ken namaz oruç gibi ibadetlerden bahsedilmiştir (Mahmut Aydın 2001: 118). Özünde diyalog zemini oluşturma girişiminin, koşullu bir kapsayıcı yaklaşım ortaya koyduğu ve bunun da misyonerlikle birlikte yürüyen bir diyalog an-layışı taşıdığı anlaşılmaktadır. Esasen bu yaklaşım, İslam'ı, Yahudi-Hıristi-yan geleneğinin dışında diğer dinlerle birlikte bir konumda konumlandırır ve geleneksel dışlayıcı anlayıştan kapsayıcı kurtuluş anlayışına doğru bir zemin hazırlar. Bu zemin, tanrı merkezlidir; Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında sessizlik tutumu tercih edilir. Bu, bir yandan Hz. İsa'dan sonra vahyi ve yeni bir peygamberi olumlamadan kaçınma iken bir yandan da İslam'ı bağımsız bir kurtuluş alternatifi (alternatif hakikat) olarak olumlamaktan kaçınarak diğer din ve inançlarla bir tutma düşüncesini yansıtmaktadır (age: 119-120).

Üst çerçeve açısından bakıldığında, söz gelimi modern dönemin ana sü-tunlarından olan milliyetçilik ve ulus-devlete karşı dinî bir uluslararası işbir-

liğin oluşturduğu üst çerçevenin kalıcı barış içinde kardeşliği tesis edeceği (etmesi gerektiği) inanç ve fikri (Siegel 2003: 75), postmodern bir tutumdur: Ortak bir zemini tartışarak bulup onun üzerinden birey merkezli ve uluslar üstü özgürlük zemininde bir yapıyla herkesin kutsalının diasporasına bir son vermek. Özünde postmodern anlaşma, İbrahimî geleneğin taşıyıcıları arasında oluşturulmak istenmektedir. Diğerlerine gelince, insanlar kardeşir ilkesi onları da buyur etmektedir. Dahası, ulus-devlete rakip olma bağlamında postmodern meşruiyet rekabetinde olan dinî mücadele, barış ve adaletin günümüz dünyasında yalnızca dünya çapında bir gayretle oluşacağı iddiasıyla bütün tekil ve ulusal sınırlara meydan okuyarak (Awan 2003: 138) uluslar üstü bir seçenek olarak dini konumlandırmaktadır. Çünkü ulus devlet ırksal bir üstünlük algısıyla kurulmuş ve insanların kardeşliğini tesis edemeyecek bir kusurla maluldür (bkz. el-Faruki 2003: 101).

5. Teolojik Etkileşim

Postmodern dönemin teolojik etkileşim olgusu, bir yandan popülasyonların etkileşim modellerini küreselleşen dünyaya uyumlu hale getirmelerini zorunlu kılarken öte yandan da bu yeni insanlık durumunun makûliyet sistemini inşa etmeye yönelmeyi gerekli hale getirmiştir. Bu gereklilik, dinlerin ortak bir kavram lügatçesi çerçevesinde insanlık idesinin yüceltildiği ve tanrı merkezli bir kutsallıktan ilham alan argümantasyonlar üretmesini sonuç verir. Böylece yeni toplum yapısında yeni bir din-toplum ilişkisi söz konusu olduğu gibi dünya toplumu bağlamında da dinler ve dünya toplumu ilişkisi söz konusu olur. Bu ilişki, modern sanayi toplumlarının yaygın formundan farklıdır; çünkü yeni küresel insanlık durumu, postmodern bir durum bağlamında değerlendirildiğinde toplum türüne göre farklılık gösteren din-toplum ilişkisi (Yinger 1957: 128) de bu yeni tipolojide yeni bir form alacaktır.

Esasen, günümüz dünyasında beliren teolojik etkileşim edimleri, temelde dinlerin bir karışım oluşturma ya da bir senteze varma bağlamında gayret gösterme niyetinden çok küresel insanlık durumu için bir ortak kimlik imgesi oluşturma ve böylece küresel köyün üyelerinin ortak paydasını üretme (bkz. Assmann 2001: 133) çerçevesinde yorumlanabilir. Böylece ortaya konan çabalar, dinin postmodern dönemde de bir anlam evreni sunma bağlamında alternatif olarak varlığını ilan olarak şekillenmektedir. Böyle bir çabanın global köyde ortak değerler sistemi üretme ve kimlikleri koruyarak bu değerler sistemiyle etkileşim halinde bulunma fırsatı verme hedefi, insanlığın bir üst kimlik

olarak yorumlanması ve dinî kimliklerin de alt kimlik olarak sistem bileşeni halinde konumlandırılması gibi bir faraziyeye de yol açmaktadır (Berger vd. 1985: 29).

Eklektik bir dinî birliğe karşı çıkan ve “ilâhî birlik” tanımlamasıyla *vahiy* odaklı bir birlik tercih eden arayış, diyalog yanlısı söylemlerde söz konusudur. Buna göre dinleri birleştiren asıl unsur vahiydir. Bu vahiy, zaman içerisinden bazı tecditlere (yenilemelere) tabi olmuş ve son olarak İslam bu vahyin varisi olmuştur. Dahası, dinler vahiy noktasında birdirler. “Vahiy esas alınır ve örfî anlayışlar onun mihengine vurulursa tashih suretiyle yeniden birleşme husule gelir ve bu zorlama ile değil, ikna etme ve ikna olma yoluyla kendiliğinden gerçekleşir” (Özcan 2005: 152). Diyaloga değil onun istismarına karşı çıkılmasının gerekliliğini savunan Özcan, diyalogdan beklenenin yanlış bilgileri düzeltmek için gerekli olan yumuşak bir ortam, İslam’ın anlatılabileceği mümbit bir zemin olduğunu belirtir. Bu bakış açısı, özelde vahiy merkezli ilahi bir birlik için gerekli olan çatışmadan uzak bir zemin arayışı bağlamında şekillenmektedir. Elbette bu ve benzeri bakış açılarının diyalog için gerekli görülen zeminde, başkalarının düşünceleri doğru benimki yanlış olabilir (bkz. age: 147-151) şeklindeki ilkenin hak din merkezli diğer ilke anlatımlarıyla çelişen yanı da bâkidir. Burada İslam’ın lehine yorum ve tutum bir özgüven verdiği için bu ikircikli tutum söz konusu olabilmektedir: “İslam camiiyetle (toplayıcılıkla) muttasıf olduğu için muhafazakârdır ve bunun karşılığı olarak kapsayıcıdır, onlar ise sabık ve noksanlıkla malûl oldukları için rölativisttirler ve öyle olmalıdırlar” (age: 109). Fakat Kilise, özellikle 6 Ağustos 2000 yılında yayınladığı *Dominus Jesus* adlı metinde Ratzinger’in de ifade ettiği gibi, diyalogu çoğulcu değil kapsayıcı bir anlayışla ortaya koymaktadır: “Yani Kurtuluş Kilisededir, ama başkalarının kurtuluşuna da Kilise çerçevesinde açık bir kapı vardır” (age: 108).

Diyalog merkezli teolojik tartışmalar, reform tartışmalarının da gündeme gelmesine neden olur. Mevcut diyalog modeline karşı olanlar; İslam’ın özünü teşkil eden unsurların ve bu arada tek hak din ve kurtarıcı yol olması gibi niteliklerinin dinde reform bağlamında dönüştürülerek, İslam’ın Protestanlaştırılmaya çalışıldığı ve sonuçta pratiklerinden arındırılmış felsefi bir inanç ve hatta Hümanizme indirgenmiş bir din olarak formüle edilmeye çalışıldığı iddiasını söz konusu etmektedir (bkz. Oruç 2003: 215-229).

Teolojik doktrinlerin inanç ve ibadet boyutunun yanı başında bulunan bir diğer önemli unsur ahlakî boyuttur. Teolojik yorumların yakınsaması

bağlamında en fazla hareket kabiliyeti tanıyan kısım da budur. Postmodern dönem, hem modern dönemin ulusçuluk ve ulus devlet merkezli sorunlarını hem de yeni dönemin aşırı görelilik tartışmalarının payandasızlığı gibi unsurlar üzerinden küresel bir ahlak modeli tartışmasını dinî grup ve bireyler için söz konusu etmiştir. Bu bağlamda Türkiye’de çokça referans kaynağı olan Hans Küng’ün, Kant’ın *Ebedi Barış* nosyonunun adeta eşdeğeri (mirasçısı) olarak konumlandığı kendi projesi, özellikle çatışma merkezli (kültür ve din üzerinden betimlenen) perspektiflere karşıt bir form olarak belirir. Küresel bir ahlâk oluşturma gerekliliğinden yola çıkan Küng (1998), belirli değerler, kriterler ve tutumlar üzerinde etik bir konsensüs kurulması ihtimalini değerlendirebilir. Global bir konsensüsle beliren üst bir temel çerçeve arayışında olan bu yaklaşım, küresel toplumun temelini bu küresel etikte bulur. Bu yaklaşıma göre küresel ahlâk, tüm dinler tarafından kabul edilen ve inanmayanların da katılabileceği bağlayıcı değerler, değiştirilemez ölçüler ve temel tavırlar üzerinde temel bir konsensüstür (ss.91-93).

Sonuç

Postmodern dönemde beliren çelişkiler ve çoğulculuk, üst anlatı inkârı, heterojenlik, yerellik gibi durum tanımları, aynı zamanda dinî sistemlerin de yeni bir döneme girmelerini sonuç verir: *Dinlerarası teolojik etkileşim*. Burada söz konusu edilen teolojik etkileşim, niyetsel bir yakınlaşma ve senkretizmin ivmelemesiyle ortaya konan karışımın dışında (en azından doğrudan) *niyetlenilmemiş* bir süreç getirisi-sonucu olarak iletişim ve etkileşim yoluyla ortaya konan yakınsamadır. Buna göre, dinî gruplar yeni dönemde dinî yayılmacılık faaliyetleri gösterdiklerinde veya dolaylı bir yayılma çabası olarak diyalog sürecine girdiklerinde beliren pratik bir araçsallık ihtiyacının ivmelediği teolojik ortak paydalar arayışı, doktrinlerin postmodern durumda yeniden ve yakınsama içerikli bir yorumunun beşerî müzakereye onanacak formda ortaya konması söz konusu olmuştur.

Postmodern dönemde yayılmacı karakterdeki dinlerin mücadele yöntem ve stratejileri değiştiği gibi dinlerin varoluş mücadelesinin sistematiği de farklılaşmıştır. Modern dönemin paradigmasının akla kesin hükümlerlik veren belirleyiciliğinin ötesinde postmodern dönem, her şeyi mübah kılan, adeta astrolojiyle mikrobiyolojiyi aynı kefeye koyan bir görelilikten yana tercihte bulununca, dinlerin bir sistem olarak varoluş mücadelesini mutlaklık iddialarının zemininde verme zorunluluğu doğmuştur. Küreselleşmenin temelini teş-

kil ettiği postkolonyal dönemin postmodern durumu, dinlerin bireye özgürlük tanıırken kurumsal din düzleminde grup ve kurum bazında bir diyalojik sürece dâhil olmalarını sonuç verir ki bu süreç, söz konusu teolojik yakınsamanın kültürel zeminini oluşturmuştur.

Yakınsamanın en belirgin hali, II.Vatikan Konsili'yle Kilise'nin ortaya koyduğu ve son dönemlerde diyalog yanlısı İslamî söylemlerin çoğunluğunun savunduğu kapsayıcı kurtuluş doktrininde bulunmaktadır. Müslüman düşünürlerin bu bağlamda söyledikleri birçok şey (fetret ehli, ahir zaman merkezli ve tanrı inancını önceleyen algı gibi) çoğulculuk olarak tanımlandığı için, kapsayıcı tutum farklı bir zeminde değerlendirilmiştir. Teolojik yakınsamanın en postmodern örneği, İbrahimî dinler kavramsallaştırmasının ortaya koyduğu söylem ve pratiklerdedir. Bu kavramsallaştırmada bir yanda dinlerin hayatı anlamlandırılan ve açıklayan bir ilkeler bütünü olarak varoluş mücadelesinin etkileşimsel formu bulunurken öte yanda postmodern bilgi teorisinin uzantısı olarak bir beşer ve onun temsil ettiği tarihî misyon üzerinden insanlar arası söylemle meşruiyet zemini arayışı söz konusudur. Son tahlilde postmodern bilgi kuramının dinî alanda da etkinliği, özellikle diyalojik süreçte teolojik argümantasyonlar üzerinde uzlaşma arayışının ortaya koyduğu verilerden anlaşıldığı gibi, zımnî ve aşikâr bir şekilde söz konusudur.

Kaynaklar

- Aslan, Adnan (1998), “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2: 143-163.
- Assmann, Jan (2001), *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, A. Tekin (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Awan, Mahmud (2003), “İslam’ın Bakış Açısından İnanç Toplumu ve Dünya Düzeni”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Kardeşhan (çev.), *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.135-152.
- Aydın, Mahmut (2001), *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aydın, Mehmet (1998), *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Küreselleşme toplumsal sonuçları*, Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____ (2000), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, İsmail Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayraktar Mehmet (2010), “Dinlerarası Diyalog ve Başkalaştırılan İslâm”, Ali Nar (drl.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.27-40.

- Bender, Courtney ve Wendy Cadge (2006), “Constructing Buddhism(s): Interreligious Dialogue and Religious Hybridity”, *Sociology of Religion*, Vol. 67, No. 3: 229-247
- Benedict, Ruth (1998), *Kültür Örüntüleri*, M. Topal (çev.), Ankara: Öteki Yayınları.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger ve Hansfried Kellner (1985), *Modernleşme ve Bilinç*, Cevdet Cerit (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Beyer, Peter (1977), *Religion and Globalization*, London-Thousand Oak-New Delhi: SAGE Publications.
- Cahtterjee, Partha (2002), *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler*, İ. Çekem (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davie, Grace (2005), “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış”, M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu (çev.), *AÜİFD*, C. XLVI, S.1: 201-214.
- Davutoğlu, Ahmet (2000), “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık”, *Divan*, C.2, S.9: 33-46.
- Demirci, Kürşat (2005), “Misyonerlik Metodlarında Değişimler”, Ö.F. Harman (ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss.81-84.
- el-Faruki, İsmail R. (2003), “İslam Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Karışahan (çev.), *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.85-106.
- Eygi, Mehmet Şevket (2010), “Dinlerarası Diyalog”, Ali Nar (dr.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.65-74.
- Featherstone, Mike (1995), *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, London: Sage Publications.
- Featherstone, Mike (2006), “Küresel ve Yerel Kültürler”, R. Kaymakcan (ed.), *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde, İstanbul: DEM Yayınları, ss.35-60.
- Giddens, Anthony (2004), *Modernliğin Sonuçları*, Ersin Kuşdil (çev.), 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2001), *Modern Mahrem-medeniyet ve örtünme*, 7. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.
- Güllalp, Haldun (2003), *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gündüz, Şinasi (2005), “Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri”, Ö.F. Harman (ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss.327-351.
- _____ (2006), *Misyonerlik*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- _____ ve Mahmut Aydın (2002), *Misyonerlik*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Güngör, A. İsmail (2002), *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, 2. Basım, Ankara: Alperen Yayınları.
- Güngör, Erol (1999), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Handler, Joel F. (1992), “Postmodernism, Protest, and the New Social Movements”, *Law&Society Review*, Vol.26, No.4: 697-732.
- Harman, Ö. Faruk (2005), “Genel Olarak Misyonerlik”, Ö.F. Harman (ed.) *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde, 3. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss.25-35.
- Hülagü, M. Metin (2001), “Osmanlıdan Cumhuriyet’e Misyoner, Ermeni, Terör ve Amerika Dörtgeninde Türkiye”, *EÜSBED*, S.10: 57-99.
- Işık, Hidayet (2006), *Âmirî’ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kaplan, Steven (1986), “The Africanization of Missionary Christianity: History and Typology”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 16, Fasc. 3: 166-186.
- Karabacak, Müslim (2005), *Şartlara Uydurulmuş Misyonerlik: Dinlerarası Diyalog*, İstanbul: İcmal Yayıncılık.
- Karaman, Hayrettin (2006), “Ortak Söze Gelmek”, *Polemik Değil Diyalog* içinde, H. Karaman, Ö.F. Harman ve F. Tuncer (ed.), 2. Baskı, İstanbul: Ufuk Kitap, ss.9-50.
- Kaya, İbrahim (2006), *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler-Türk Deneyimi*, İstanbul: İmge Yayınları.
- Kepel, Gilles (1992), *Tanrı’nın İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, Selma Kırmızı (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kirman, M. Ali (1999), “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dinî Araştırmalar*, C.2, S.4: 223-233.
- Küng, Hans (1998), *A Global Ethic for Global Politics, and Economics*, New York: Oxford University Press.
- Loomba, Ania (2000), *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, M. Küçük (çev.), İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Lyotard, Jean F. (2000), *Postmodern Durum-Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Ahmet Çiğdem (çev.), 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- Nar, Ali (2010), “Diyalog Fitnessi Kahire’de Düğümlendi”, Ali Nar (drl.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.7-26.
- Oruç, Mehmet (2003), *Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Özcan, Mustafa (2005), *Müslüman İsevîler*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- Pignedoli, Sergio (2003), “Katolik Kilisesi ve İslâm İnançları: İbrahimi Dinlerin Trialoğu”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Karaşahan (çev.), *İbrahimi Dinlerin Diyaloğu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.15-33.
- Robbins, Thomas (2000). “‘Quo Vadis’ The Scientific Study of New Religious Movements”, *JSSR*, V.39, N.4: 515-523.
- Said, Edward (1999), *Oryantalizm*, 4.Baskı, S.Ayaz (çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.

- Sarıbay, Ali Yaşar (2006), “Postmodern Dinsel Anomi”, *İslâmiyât*, C.V, S.4: 171-180.
- Serdar, Ziyaüddin (2001), *Postmodernizm ve Öteki Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, Çev. Gökçe Kaçmaz, İstanbul: Söylem Yayınları.
- Sezen, Yümni (2006), *Dinlerarası Diyalog İhaneti: Dinî-Psikolojik-Sosyolojik Tahlili*, İstanbul: Kelam Yayınları.
- Siegel, Seymour (2003), “Musevilik Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen”, İ. Raci Faruki (ed.), Mesut Karışahan (çev.), *İbrahimî Dinlerin Diyalogu* içinde, 2. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, ss.67-77.
- Sifil, Ebubekir (2010), “İçtihad Kapısı Nereye Açılır ya da Dinlerarası Diyalogun Öteki Yüzü”, Ali Nar (drl.), *Dinlerarası Diyalog Fitnessi* içinde, İstanbul: Doğru Yorum Gazetesi Yayınları, ss.88-107.
- Smith, Huston (Winter 1990), “Postmodernism’s Impact on the Study of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.58, No.4: 653-70.
- Şan, M. Kemal (2005), “Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme”, *Milel ve Nihal*, C.3, S.1-2: 69-117.
- Tekin, Ahmet (2006), *Türk’ü Hristiyanlaştırma, İslâm’ı Tasfiye Taşeronlarına Diyalogculara Kur’an Dersi*, İstanbul: Kelam Yayınları.
- Turan, Süleyman (2006), *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük (1997), *Dinler Tarihi*, 3.Baskı, Ankara: Ocak Yayınları.
- Van der Ven, J. A. (2006). “Eğitimde Çokkültürlülük: Tanınma Siyaseti”. R. Kaymakcan (Ed.). *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi* içinde. İstanbul: DEM Yayınları, 61-96.
- Wagner, Peter (2005), *Modernliğin Sosyolojisi –Özgürlük ve Cezalandırma*, Mehmet Küçük (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Wilson, Bryan (1989), *Religion in Sociological Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Yazoğlu, Ruhattin (2007), *Dinî Çoğulculuk Sorunu: John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yinger, Milton J. (1957), *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, New York: The Macmillan Company.
- Young, Robert J.C. (2003), *Post-colonialism a Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Zahir, İhsan İlahi (1985), *İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi Kadiyanilik*, A. Aytekin (çev.), İstanbul: Ebru Yayınları.
- Zuckerman, Phil (2006), *Din Sosyolojisine Giriş*, İ.Çapcıoğlu ve H.Aydınalp (çev.), Ankara: Birleşik Kitabevi.