

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research
Cilt: 13 Sayı: 75 Yıl: 2020 & Volume: 13 Issue: 75 Year: 2020
www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

DİNİ ÇOĞULCULUĞUN MARKSİST DİYALEKTİK METOTLA İNCELENMESİ EXAMINATION OF "RELIGIOUS PLURALISM" WITH THE MARXIST DIALECTICAL METHOD

Sıddık AĞÇOBAN*

Öz

Hardt ve Negri, Marsist bir bakış açısıyla, özel veya bireysel değil tekil olan ve diğer tekillikle iletişim halinde bulunan, bu yy'la özgü bir kitle tanımlar. "Çokluk" adını verdikleri bu kitle "ortak payda" denilen bir zeminde var olur. Çokluk kendi kendine ortaya çıkmış amaçsız bir kitle değildir. Onu var eden asıl sebep uluslarüstü faaliyet gösteren bir "imparatorluk"tur. Bu yüzden "çokluk" da uluslarüstüdür ve "imparatorluk"un yerine geçme ihtimali olan sahici bir alternatiftir. Dini çoğulculuğun son biçimleriyle "çokluk" arasında bir benzerlik var mıdır? Bu makale bu yaklaşımların Marksist bir "çokluk"a mı benzediğini yoksa eski çoğulcu biçimlerin sıradan benzerleri mi olduğunu tartışır. Eğer bu bir "çokluk"sa onun imparatorluğu eski teolojilerin ulusaşırı misyonları olur ki o zaman bu imparatorlukların devrilme ihtimalini konuşmamız gerekir. Ama eğer öyle değilse çoğulcu teolojiler, öncekilerden ne kadar farklı olursa olsunlar, onların sahici bir alternatifi olamazlar. Bu çalışma, dini çoğulculuk eğilimlerinin toplumsal mahiyetini çözümlemek için Marksist diyalektik metodu kullanmayı denemektedir. Bunun için de zaten bu yöntem kullanılarak yazılmış olan "Çokluk" kitabı esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çokluk, İmparatorluk, Dini Çoğulculuk, Teolojik Üversalizm, Marksizm, Hardt ve Negri.

Abstract

With a Marxist point of view, Hardt and Negri define a group specific to this century that is not individual, but singular and communicates with other singles. This mass, which they call "multitude", exists on a ground called "common ground". The multitude is not a purposeless mass that emerged on its own. The main reason behind it is an "empire" operating supranationally. Hence the "multitude" is also supranational, and it is a genuine alternative that could possibly replace "empire". Is there any similarity between the last forms of religious pluralism and the "multitude"? This article discusses whether these approaches resemble a "Marxist Multitude" or are ordinary counterparts of the old pluralistic forms. If this is a "multitude," its empire becomes the transnational missions of the old theologies, then we need to talk about the possibility of the overthrow of these empires. But if not, pluralist theologies, no matter how different they were from the previous ones, cannot be a genuine alternative to them. This study attempts to use the Marxist dialectical method to analyze the social nature of religious pluralism tendencies. For this, the book called "Multitude" written using this method was taken as basis.

Keywords: Multitude, Empire, Religious Pluralism, Theological Universalism, Marxism, Hardt and Negri.

* Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, s.agcobaan@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1644-8067.



GİRİŞ

Michael Hardt ve Antonio Negri "İmparatorluk" (Empire) ve "Çokluk" (Multitude) (Hardt - Negri, 2004). adlı kitapları sayesinde dünya çapında tanınmış yazarlardır. Burada esas aldığımız "çokluk" kitabının Türkçe tam adı: "Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi"dir. Yazarlar Hardt ve Negri hakkında Türkiye'deki çalışmalar da dâhil çokça akademik çalışma yapılmıştır. Onlar neo-liberal pazarı eleştiren, ekonominin Post modernleşmesini çözümlenmeye çalışan Marksçı yazarlar olarak bilinirler (Ritzer, 2013, 232, 592). "İmparatorluk" ve "Çokluk" kavramları onların Marksçı diyalektikçe gösterdikleri sadakatin bir göstergesidir. Çünkü bunlar diyalektik olarak birbirinin karşısında yer alan iki olguyu anlatır. Modern dönemin bir hakimiyet aracı olan ulus devlet egemenliği günümüzde küresel düzenin dışına itilmektedir. Bunun yerine uluslar üstü faaliyet gösteren şirketler ve buna benzer güçlerden oluşan bir "ağ iktidar" yeni bir egemenlik biçimi olarak belirmektedir. Adına "İmparatorluk" dedikleri bu yeni hakimiyet tipinin modern hakimiyet tipiden farkı "yersiz yurtsuz" yani "merkezsiz" olmasıdır. İmparatorluk fikirler alanında var olur, özellikle medya yoluyla varlığını hissettirir ve her yerdedir (Ritzer, 2013, 592).

Fakat İmparatorluk dizginsiz bir güç değildir. Onun kadar küreselleşmiş ve onun gibi merkezi olmayan bir başka güç tarafından dengelenir. Buna "çokluk" denir. Çokluk, bir ortak paydada birleşen ama özdeş olmayan ve belli bir merkezi bulunmayan insanlardan oluşan bir karşı güçtür. Yani çokluk tıpkı İmparatorluk gibi "yersiz yurtsuzlaşmış" bir karşı imparatorluktur. Çokluk diyalektik olarak İmparatorluğu hem ayakta tutar ama diğer yandan onu devirme gücüne sahiptir. Hardt ve Negri tıpkı Marks'ın yaptığı gibi bir toplumsal devrim bekler. Ve onlar çokluk sayesinde bu devrimin ilk defa küresel düzeyde meydana geleceğini düşünürler (Ritzer, 2013, 594, 604). Çokluk'un göstergeleri küresel düzeyde meydana gelen eylemlerdir. İşçi sendikalar, Katolikler, çevreciler, anarşistler, öğrenciler...(Timurhan, 2019, 67) sayısız kimlikte sayısız insan bu eylemlerde aynı mekanı ve özdeş bir kimliği paylaşmadan bir araya gelir. Yazarlar tıpkı Marks gibi üretim ve emek kavramlarına merkezi bir önem verir (Karakaş, 2009, 72). Ancak bu daha çok emeğin maddi olmayan entelektüel ve iletişimsel türlerinden oluşur (Ritzer, 2013, 595).

Bu çalışmada "Çokluk" adlı eserden yola çıkıyor ve dini çoğulculuğun Marksist bir "çokluk" olup olmadığını tartışıyoruz. Eğer bu bir çokluksa bu yeni bir teolojiden ziyade küresel çapta bir toplumsal muhalefettir ve bir teoloji imparatorluğunu hedef alır; şayet çokluk değilse tıpkı eskiden beri süregelen teolojik bir ayrılaşmadır. Tıpkı diğer teolojiler gibi takipçileri ve itirazcıları olur. Fakat bir devrim yapması beklenemez.

Kitabı tanımak ve kavramları anlamak amacıyla önce kitabın kısa bir özeti sunulmakta daha sonra dini universalizm ve dini çoğulculuğun "çokluk" olup olmadığı tartışılmıştır.

Sadece bu kitaba yapılan atıflarda metin içinde sadece sayfa numarası belirtilmiştir.

1."ÇOKLUK" KİTABI NEDEN BAHSEDİYOR?

Kitap üç bölümden oluşuyor. Birinci bölüm: Savaş; ikinci bölüm: Çokluk; üçüncü bölüm ise Demokrasi. Kitapta üç bölüm arasında tutarlı bir ilişki vardır. Küresel bir savaş durumu, bu savaşın demokrasinin altını oyması ve karnavaleks mahiyetiyle uluslar arası bir Çokluk'un bunu dengelemek hakkında umut var etmesi.

Yazarların daha önce kaleme aldıkları "İmparatorluk", "çokluk" kitabının bir girişi mahiyetindedir. Hatta bu iki kitap tek bir kitabın iki cildi gibi düşünülebilir. "İmparatorluk" kitabının temel iddiası şuydu: Ulus devlet egemenliğini anlatan emperyalizm günümüzde küresel düzeni getirince açıklayamamaktadır. Bunun yerine "ulus üstü kurumlar, önde gelen kapitalist korporasyonlar ve başka güçler bulunan bir 'ağ iktidar' yani yeni bir egemenlik biçimi ortaya çıkarıyor" (s.10). "Post-modernliğin şafağında, önce "İmparatorluk"la yeni küresel bir egemenlik biçimini çizmeye" çalışan yazarlar burada ise yeni beliren küresel sınıf oluşumunun yani "Çokluk"un doğasını anlamaya çalışıyor (s.15).

Kitabın varacağı nokta başta şu şekilde belirtiliyor: "Günümüzde tarihte ilk kez küresel çapta bir demokrasi olanağı beliriyor. Bu kitap bu olanağa bizim ifademizle çokluk projesine dairdir. Çokluk projesi sadece eşitlik ve özgürlük üzerine kurulu bir dünya arzusunu dile getirmekle kalmıyor yine sadece açık ve kapsayıcı demokratik bir küresel toplum talep etmekle yetinmiyor, buna ulaşmanın yollarını da sunuyor. Kitabımızın varacağı nokta da bu" (s.9). Ancak yazarlar buna nasıl ulaşılacağı konusunda net ve somut bir öneri sunmamakta, geniş bir kavramsal kargaşanın içinde somut bir yol haritası hazırlamamaktadırlar. Zaten kitabın başında ve sonunda açıkça belirtilen şu iki ifade de bunu göstermektedir: "Amacımız çokluk için yeni somut bir eylem planı önermek değil yeni bir demokrasi projesinin üzerinden yükseleceği



kavramsal zeminleri görmeye çalışmak" (s.344); "bu kitabın savaşa son vermek ve dünyayı daha demokratik kılmak için ne yapmalı? Sorusuna yanıt vermesini ya da somut bir eylem planı sunmasını beklemeyin" (s. 14). Nihayetinde yazarlar özgürlük üzerine kurulu bir dünya tasarlamıyor, bunun somut yollarını göstermek için planlı bir projenin savunuculuğunu yapmıyorlar. Ama yine de onlar böyle bir dünyanın mümkün olduğunu göstermeye çalışıyorlar (s.368).

Savaş: Yazarlar Huntington'ın korktuğu şeyi tespit ettiklerini düşünürler. O korku, herkesin herkes tarafından yönetildiği gerçek bir demokrasidir. Nitekim Huntington "demokrasinin krizi" adlı eserinde demokrasinin otoriteyle dizginlenmesi ve toplumun siyasal yaşama aktif katılımının engellenmesi gerektiğini düşünmektedir (s. 51). Onlara göre "Huntington'un 'Medeniyetler Çatışması' tezi bir durum tahlili değil bir savaş çağrısıdır, bir görev bildirimidir" (s. 53).

Yazarların Huntington'a yönelttikleri bu eleştirinin altında değişen dünyada savaşa yükledikleri anlamın başkalaşmış olması yatar. Nitekim onlara göre savaş bu gün bir tür "bio-iktidar" aracıdır. Böyle bir savaş olgusu bizzat kötüdür. Bireysel şiddetle birlikte toplu imha silahları da vardır (s.36,37). Bu savaşı savunanlar, bunun yaşamı yönettiğini ve toplumu ürettiğini anlatırlar (s.110). yazarlar bunu ironik şekilde eleştirir: Evet bio-iktidarın ve savaşın üretici yönü vardır, mesela Afganistan'ın savaş sonrası inşası gibi...(s. 41).

Savaşı eleştirmek için John Dewey'den, "mevcut koşullarda savaş tüm ulusları hatta lafta demokrasiye en bağlı olanları bile otoriter ve totaliter bir konuma itiyor" (s.19). alıntısını yapan yazarlar; bu eleştirilerini sürdürmek için "Golem" efsanesinden yararlanır. Onlara göre Golem¹ aslında savaşın, sahipleri de dahil herkesi bitireceğini anlatan gerçeği bize hatırlatır (S. 26, 29). Savaşların içinde en masum gibi gözükeni "haklı savaş" bile gözüktüğü kadar masum değildir. Çünkü haklı savaşın bile fanatizme dönüşmesi tehlikesi vardır (s. 41). ve bu anlayış hukukun altını oyar (s.48).

Çokluk: Hardt ve Negri'nin düşünce yapısını temelde şu formülün oluşturduğunu söyleyebiliriz: Çokluk, özel veya bireysel değil tekillik ve diğer tekilliklerle iletişim halinde olunmasıdır. Bu da ortak paydayı oluşturur. Yani, tekillikler + iletişim = ortak norm, ortak payda.

Yazarlara göre biz artık dünyaya Avrupa'nın gözüyle bakamayız. Çünkü "çokluk" kavramı bunu gerektiriyor (s.145). "Aşçı çok olursa çorba yanar" atasözü Avrupa'nın tekçi anlayışını vurgular (s. 344). Hatta Kartezyen düşüncenin ileri sürdüğü "beyin önemli ve yönetici" teorisi bile bu tekçi zihniyeti yansıtır. Bu gün nörobiyologlar düşünmenin tek başına beynin değil milyonlarca hücrenin uyumlu çalışması sonucu ortaya çıktığını savunuyorlar (s.352).

Onların milyonlarca hücreyle kastettikleri şey milyonlarca insanın katılımıyla üretilen ortak bir paydadır. Çokluk bu paydanın üzerine oturur. Çokluk kitabının asıl önemli bölümü burasıdır. Çünkü Çokluk'un ne olduğunu ve ne olmadığını burada tanımlamaya çalışırlar. Peki nedir Çokluk? Bir ağ. "Tüm farklılıkların özgürce ve eşitçe ifade edilebileceği açık ve genişleyici bir ağ. Ortak çalışmamız ve yaşamamız için gereken ilişkilenebilirlik imkanlarını yaratan bir ağ" (s.11-12). Bu ağı belirleyen kritik kavram "ortak payda"dır. Ortak payda halk değildir, bir tür cemaat de değildir. "Her şeyi piyasa belirler" şeklindeki neoliberal ilkeyle de aynı değildir (s. 224).

Onlar ortak paydayı açıklamak için Amerikan pragmatizmindeki alışkanlık (habit). kavramından yararlanır. Mesela alışkanlıklar ne tam bireyseldir ne tam toplumsaldır. Bireysel alışkanlıklar sadece toplumsal davranış, iletişim ve ortak hareketin üzerinde gerçekleşir. Bireysel alışkanlıklar toplumsal doğayı oluşturur (s. 216). Bu şöyle gerçekleşir: "Tekil alışkanlıklar ortak payda temelinde toplumsal olarak etkileşir ve iletişim. Ayrıca bunların toplumsal iletişimi de dönüp tekrar ortak paydayı üretir. Çokluk da bu tekillik ve ortaklık dinamiğinden doğan özneliktir" (s.217).

Ortak paydayı anlaşılır kılmak için bir başka örnek olarak Dostoyevski'nin romanlarındaki karnavalesk yapıyı verirler. Bu eserlerde karakterler arasında hiyerarşik bir ilişki olmaz. Hepsi eşit saygınlığa sahiptir. Bu anlatım tarzında dayatılan bir merkez veya karakter yoktur. Anlam diyaloga giren tekerlemeler arasındaki etkileşimden çıkar (s.229). Çokluk'daki özneler de tıpkı böyledir. Üst konumdaki bir merkeze bağlı olarak hareket etmezler. Hepsi eşit saygınlığa sahiptir.

Onlar "ortak payda"nın siyasal oluşumuna örnek olarak da özdeş olmayan katılımcılar tarafından düzenlenen protestoları verirler. Mesela 1999 Seattle protestoları... Bu protestolarda birbirine zıt olduğu düşünülen gruplar birlikte yer almıştı. Farklılıkları baskılayan herhangi bir merkez yoktu. Onlara göre bu "Özdeşlik- farklılık şeklindeki çelişki çiftinin yerine ortaklık-tekillik şeklindeki tümleyici çiftin" gelmesiydi

¹ Sahibini korumak için tasarlanan fakat güçlenince sahibine de zarar veren, Yahudi mitolojisine dayanan Golem efsanesi için bkz: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Golem>, erişim: 13.11.2020.



(s.235). Yine 2003 Irak savaşını protesto etmek için toplanan kalabalıklara dünya çapında bir birinden farklı milyonlarca insan katılmış, bu tanınmış medya yayın organları tarafından “dünyanın ikinci süper gücü” olarak anlatılmıştı (s.274). Bu hareketler basmakalıp bir “kamuoyu” ile anlatılamaz. Onlar bunu “hakim iktidara direnen ve hâkim iktidarın içinde dururken alternatif ifadeler üreten çokluğun alanı” olarak görürler (s. 279).

Ama Çokluk’u halkla da karıştırmamak gerekir. O halktan da farklıdır. Çünkü “halk” özdeş bir topluluğa atfı yapar. Bir sentez meydana getirir. Oysa çokluk birleşik değildir, çoğulluğunu korur. Bundan dolayı mesela halk yönetimi ve halk egemenliği mümkündür. Ama çokluk için egemen bir yönetimden bahsedilemez. Çokluk bir dizi tekillikten oluşur. Tekillik belli bir özdeşliğe indirgenemeyecek farklılıkları içeren toplumsal öznedir (s.114).

Peki bu kontrolsüz tekillikler bir tür anarşi anlamına gelmez mi? Yazarlar bu sorunun cevabını “sürü zekası”yla verir. Mesela termitler... Tek tek düşününce yüksek bir zekaya sahip değildirler. Fakat termit sürüsü şaşırtıcı şekilde zekidir. Bu, belli bir merkezi olmadığı halde sürüyü sevk eden bir zekadır. Çokluğun üyeleri de tıpkı böyledir. İletişim kurmak için birbirleriyle aynılaştırmadan, ırk, cinsiyet vs. tüm farklılıklarını koruyarak kolektif bir zeka sayesinde iletişim kurabilir, anlaşabilirler (s.108).

Demokrasi: Yazarlara göre günümüzde küresel bir savaş durumu söz konusudur ve bu savaş sürekli hale gelmiştir. Soğuk savaş bittiğinde bunun demokrasinin nihai zaferi olduğu düşünülmüştü. Fakat bu gün demokrasi havariliğine soyunan Amerika da dahil her yerde demokrasi kriz içinde. Özellikle bazı bölgelerde demokrasi sadece görüntüden ibaret. Üstelik devamlı hale gelmiş küresel savaş zaten zayıf durumdaki demokrasinin sürekli altını oyuyor (s.247). Bu gün küresel savaş durumu demokrasinin karşısındaki en güçlü engeldir (s. 10). Modern dönemde savaş istisnai bir durum sayıldığından demokrasinin askıya alınması geçiciydi. Günümüzde bu sürekli küresel savaş nedeniyle kalıcı hale gelmiş durumdadır (s. 35).

Fakat yazarlar bu umutsuz tablonun çaresi olarak da yine Çokluk’u gösterirler. Çokluk ekonomiyi nasıl üretirse siyaseti de öyle üretir. Çokluk yönetim biçimi bir dilin işleyişi gibidir. Dil, birbirinden farklı unsurların farklı kombinasyonlarına dayanan esnek bir anlam ağıdır. En önemli tarafı unsurlar arasındaki farklılıklar ve belli kurallara göre oluşan sayısız kombinasyonlardır (s. 353). Bu kombinasyonlar çokluğun demokrasinin de işleyişi hakkında fikir verir. Çokluk demokrasi uğruna her türlü egemenliği yok etmelidir. Bu onun teorik paradigmasıdır (s.366). Çokluk egemenliğin her türlüsüne karşı olmalıdır. Fakat bunu kendisi egemen olmak için yapmamalıdır. Mesele egemen olmak değil egemenliğin ortaya çıkma olasılığını bile ortadan kaldırmak meselesidir (s. 362). Yoksa Rusya’da Sovyet tecrübesinin düştüğü hataya düşülmüş olur. Onlar da egemenliği elinde tutan devleti kaldırmayı öngörüyorlardı fakat yatay değil de hiyerarşik örgütlendiği için yeni bir egemenlik inşa ettiler (s.367).

Yazarlar demokrasi adına her şeye baştan başlamak gerektiğini savunurlar: Bizim de erken modern dönem devrimcileri gibi demokrasi kavramını baştan icat etmemiz ve küresel çağımıza uyan yeni kamusal biçimler ve pratikler yaratmamız gerekecek (s. 254).

2.DİNE YAKLAŞIMLARINDA MARKSİZM’İN ETKİSİ

Yazarlar dine ve dini alana pek sık atfı yapmazlar. Oysa aşağıda da geleceği gibi özellikle özgürleşim teolojisi savunucuları, hem protest fikirleri hem de merkezi olmayan ve tanrısal olmaktan ziyade insani özellikler taşıyan bir teoloji öngördüklerinden yazarların ilgi alanlarına girmesi beklenebilir. Bu pekâlâ eleştirilebilir bir durumdur. Fakat bunun sorumlusu sadece yazarlar değildir. Aynı zamanda Marksizm’in dine karşı ilgisizliğinin de sorumluluğu vardır. Çünkü yazarlar Marksist geleneğin din konusunda takındığı görece indirgemeci tavrını sadakatle sürdürürler.

Onlar bu şekilde yaparak -tıpkı eski Marksistlerin yaptığı gibi- dini, bir sebep olarak değil sonuç olarak gördüklerinden toplumsal olanı çözümlemenin dolaylı olarak dini olanı da çözümlemek anlamına geldiğini ileri sürmüş olurlar. Bu da aslında tıpkı benzerleri olan Marksist temelli fikirler gibi bunların da fikirlerini zayıflatır. Hatta fikirlerinin en zayıf taraflarından birinin açıkça bu olduğu söylenebilir. Onlar tekilliği ve çokluğu belirgin şekilde siyasi ve ekonomik olanla ilişkilendirirler. Mesela onlar sık sık tekillikten bahsederler ama onlara göre “tekillikten kasıt çıkarın yerine malların ve hizmetlerin idaresine ortak katılım sağlayacak bir çerçeve geçirmektir” (s. 224). Bununla “reel politik ya da siyasal realizm denen bir yüksek siyaset biçimini” kastettiklerini açıkça söylerler (s. 369). Bu da onların dini olanı doğrudan düşünmediklerinin göstergelerinden biridir. Gerçi onlar kurtuluştan bahsederler (s.230). Fakat onların bahsettiği kurtuluş dinlerdeki gibi manevi bir kurtuluş değil imparatorluğun demokrasiyi askıya alan egemenliğinden çokluğun kendi kendini kurtarmasıdır (s.114).



Bu politik düşünme biçimi dini olan veyahut dini olarak yorumlanabilecek alana ait yakaladıkları sayılı örneklerin tamamına yansır. Mesela onlar “mormonların eşcinsel öpüşmesini (kiss in)” örnek olarak yakalamışlardır (s.361). Fakat bu örneğin bağlamı dini değil tamamen politiktir. Yine “çokluğun canavarı doğasını” anlatırken bunu ilk tespit edenin Spinoza olduğunu aktarırlar. Onlara göre Spinoza “yaşamı tekil tutkularımızın ortak bir dönüştürme kapasitesi, arzudan aşka, etten kutsal bedene doğru ördüğü bir bilim olarak kurgular. Yaşam deneyimi Spinoza'ya göre doğruyu mükemmeli ve tanrı sevincini arayıştır” (s.211). Şüphesiz burada dinsel (maneviyat) temalı bir örnek yakalamış oluyorlar. Fakat bağlamı yine onları politik bakış açılarının içine çekiyor. Ve aslında Spinoza'nın alternatif bir toplum yaratma olanağını gösterdiğini savunuyorlar. Böylece dine baksalar bile doğrudan değil farklı bir bağlamın içinden dolayı bakmış oluyorlar.

Elbette bu yeni bir durum değildi, Marksizm'in eskiden beri takip ettiği, bilinen bir yöntemdi. Marks'ı ele alacak olursak; o dini tamamen görmezden gelmemiştir fakat onun bağlamını tamamen değiştirmiştir. Mesela o çok bilindik “Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor”(Marks, 2009, 192). sözünde dine karşı ne kadar da iyimser gözükür. Fakat o tıpkı tüm literatüründe yaptığı gibi bu iyimserliğini hakim bağlamının içinde yok eder. Nitekim aynı yerin hemen devamında “din, halkın afyonunu oluşturuyor. Halkın aldatıcı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemek anlamına geliyor” der. Onun böyle davranmasının nedeni dini de bir ideoloji (Ritzer, 2013, 70). olarak görmesindedir. O dini, kendisinden çok egemen sınıfların çıkarlarına araç olan (Bayyığıt, 2013, 23). bir ideoloji olması bakımından ele alır. Dini, toplumsal adaletsizliğe karşı gelmek yerine ahireti referans göstererek çoğunlukla sessizliğe yönelttiği için (Çelik, 2013, 184; Scharf, 2009, 44) toplumun en sorunlu unsurlarından biri olarak görür.

O dini sadece sorunlu bir unsur olarak görmez. Aynı zamanda onun bağımsız varlığını da kuşkulu hale getirir. Yani o dinden doğrudan değil alt yapı dediği ekonomik ilişkilerin üst yapı dediği siyaset, hukuk, din, fikir v.s. unsurları belirlediği ilkesini anlatırken dolaylı yoldan bahseder (Davis, 2009, 64). Bundan dolayı da o dışarıdan bakınca belirgin şekilde ekonomik belirlenimci olarak gözükür. Mesela Ünver Günay onun için “Marks dini toplumun iktisadi hayatının bir sonucu olarak görmekteydi” der (Günay, 2014, 89). Bu sadece Günay'a ait bir bakış açısı değildir. Marks hakkında büyük oranda kabul görmüş bir görüştür. Bu görüş onun evrimci bakış açısıyla da uyumludur. Nitekim o Darvinciliğin evrimci paradigmasını diğer çağdaşları gibi sosyolojide sürdürmekteydi (Solmaz, 2009, 4-5).

Böylece Hardt ve Negri dine çok az yer vermek ve yer verse de bunu dinden başka bir bağlamın içine yerleştirmek konusunda kendi düşünme gelenekleri açısından meşru bir yol takip etmiş olurlar. Bu konudaki sorumluluk onlardan ziyade başta Marks olmak üzere Marksizm'in üzerine yıkılmalıdır. Bununla birlikte onlar Marksizm'in kendilerine tanıdığı ruhsatı tam olarak kullanmadıkları için eleştirilebilir. Diğer bir ifadeyle onlar aslında Marksist paradigmanın dışına çıkmadan da dini alana daha fazla atf yapabilirlerdi. Bu her ne kadar dine doğrudan ilgi duymasa bile Marks'ın kendisinin de kullandığı bir yöntemdi.

Söyle ki; Marks dinin bağımsız değişkenliğinin aslında farkındaydı (Davis, 2009, 64). Yani o aslında sanılanın aksine dini tamamen ekonomik bir temele indirgemiyordu. Ritzer, bunun başta onun diyalektik yöntemine ters olduğunu savunur. Çünkü diyalektik yöntem toplumun çeşitli unsurları arasında karşılıklı etkileşim ve geri bildirim olduğunu savunan görüştür. Öyleyse din de dahil toplumun hiçbir unsuru ekonominin sonuçlarına indirgenemez. Her ne kadar onun eserlerinde indirgemeci bir metot takip ettiği izlenimi çıksa da Marks'ı ekonomik belirlenimci olarak kabul etmek onun diyalektik metodunu görmezden gelmek demektir (Ritzer, 2013, 277). Halbuki Marks'ın metodunda dinin aynı zamanda devrimci hareketin temeli haline gelme ihtimali her zaman vardır. Hatta o dinin sadece bir teslimiyet aracı olmadığını aynı zamanda bir protesto tarzı da olabileceğini ileri sürmüştür (Scharf, 2009, 45). Mesela kapitalizme karşı ön saflarda dini hareketleri görmek çoğunlukla mümkündür. Yine özgürleşim teolojileri bu devrimci niteliğin örneklerindedir (Ritzer, 2013, 70).

Marksizm hakkında bunları yazmamızın nedeni Hardt ve Negri'nin kendi dönemlerindeki özgürleşim teolojilerini ve teolojik protestoları Çokluk'un doğrudan bir parçası olarak görmemeleridir. Halbuki mesela 18. Y'ndan beri varlığı bilirse de (Aydın, 1998, 17/357). son dönemlerde yükselişe geçmiş olan dini universalizm anlayışı –görünüşte- pek çok açıdan Çokluk'u çağırıştır niteliktedir. Yazarların tanımladığı “çokluk” kısaca şöyle özetlenebilir: Yatay ilişkilerin hakim olduğu, merkezi bir yönetimi bulunmayan, sayısal olarak çok fakat özdeş olmayan, belli bir coğrafyaya has değil, farklı ama eşit kişilerden oluşan, buna rağmen anarşik olmayan, topluluğun ürettiği bir tür zeka sayesinde sevk edilen ve nihayet her türlü egemenliğe karşı olan bir topluluktur. Dini (teolojik) universalizm ise Cevizci'nin sözlüğünde şöyle



tanımlanır: “Teolojide, hiçbir ulus, halk ya da ırkın tanrının koruma ve kayırmasına mazhar olmak bakımından ayrıcalığı olmadığını, tanrının tüm halkların babası olduğunu, kurtuluşa ermek bakımından tüm insanların aynı ve eşit olduğunu öne süren görüştür. Tek tanrılı dinlerde cehennem ebediliği görüşüne karşı tüm herkesin tanrının inayetine mazhar olacağını ve bütün insanların iyiliksever tanrı tarafından kurtarılacağını savunan akımdır” (Cevizci, 1999, 323-324). Ünalist bir teoloji en azından düşünsel anlamda protestocu, eşitlikçi, belli bir coğrafya, ırk veya dini hiyerarşik olarak üste yerleştirmeyen bir dini topluluk tanımlar. Srilanka’lı teolog Tissa Balasuriya’nın “Gezegensel Teoloji”si buna örnek olarak verilebilir. Balasuriya, bu teolojisinde “post-religious theology” dediği din sonrası teolojiyi tanımlamaya çalışır. Bunun kapsayıcı şekilde olduğunu vurgulamak için “Gezegensel Teoloji” adını verir. Aynı adı taşıyan kitabında o klasik Hıristiyanlığın kilise merkezli kurtuluşçu öğretisinin aksine çoklu kurtuluş teorisini savunur. Ve bunun merkezinde Hıristiyanlık veya başka bir dini koymaz. O, bir birine üstünlüğü olmayan inançlar arası bir teolojinin kuramını yazmaya çalışır (Bkz. Balasuriya, 1984).

Balasuriya’nın fikirleri Hıristiyanlığın klasik kurtuluşçu teolojisine karşı üniversalist bir protestodur. Bunu Luther’in Protestanlığından farklı kılan da bu üniversalist iddialarıdır. Luther’in protest fikirleri Katolik Hıristiyanlığına karşıydı fakat kurtuluşçuluğa olan klasik inancı devam ettiriyordu. Balasuriya’nın öğretileri ise ona da karşı çıkıyor ve klasik kurtuluşçu inanın tüm ilkelerini ters yüz ediyor. Balasuriya’nın teolojide savunduğu evrenselci teoloji aslında Hardt ve Negri’nin politikada savunduğu çoklukla sayısız benzerlikler gösterir. Bu benzerlikler sadece Balasuriya’nın fikirlerinde değil –şağıda geleceği gibi- Hick ve belli ölçüde Adams’ın fikirlerinde² de vardır. Aslında Hardt ve Negri’nin üniversalist bir dini topluluğu ‘Çokluk’tan saymaları paradigmatik açıdan onları çelişkiye düşürmeyebilir. Çünkü bu onların ne Marksist metotlarına ne de postmodernist paradigmatlarına terstir. Üniversalist teolojiler geleneksel olanlarda olduğu gibi belli özellikleri taşıyan grupları bir araya toplamak için misyonik bir çaba göstermezler. Onlar zaten var olan grupların teorik/teolojik olarak tanımlanmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu tür bir teolojiden bahsetmeleri onları teolog yapmaz. Tam tersine postmodernist bir sosyolog yapar. Aynı şekilde tıpkı kendileri gibi cinsel özgürlüğü (s. 223) savunan yeni tip teolojiler de detay için bkz. Turan, 2016, 137-139). onlar için sıra dışı örnekler olabildi. Elbette bu teolojilerin küresel çapta ve eylemci olmadıkları, cinsellikle ilgili taleplerinin ancak özdeş ve marjinal bir grup için uygulanabilir olduğu ileri sürülebilir. Öyleyse bu teolojilerin “çokluk” için ileri sürülenle tamamen aynı olmadığı bu yüzden de çokluk hatrına bunların savunulamayacağı da ileri sürülebilir. Fakat her halükarda cinsel özgürlüğü tanrı adına savunan bir teoloji şimdiye kadar bilinen teolojiler arasında radikal şekilde ayrılır. Hatta onlara karşı güçlü bir eleştiri ve protesto teolojisidir denilebilir.

Oysa Hardt ve Negri bu konuda klasik Marksizmin tekçi çizgisine benzer bir yol takip etmeyi tercih eder ve çokluğun formülünü karmaşık bir ortak paydaya indirgerler. Onlar ortak paydanın özdeş olmaması gerektiğini savundukları için eğer bu ortak payda bir din tarafından tesis ediliyorsa bunu reddetmeleri gerekir. Çünkü dinler özdeşlikler oluşturur. Öyleyse onların bu yeni teolojileri -tüm geleneksel teolojilere karşı isyankâr davranmalarına rağmen- görmezden gelmeleri onlar için tezat oluşturmuyor. Bunun onlar açısından bazı haklı nedenleri var. Mesela tekrar teolojik üniversalizme dönecek olursak; Üniversalizm her ne kadar geleneksel cemaatlere benzer homojen bir cemaati dayatmaması ve somut bir eylemler planı olarak bir şeriat veya kateşizmi zorunlu görmemesi açısından “çokluk” teorisine yaklaşıp da nihayetinde o bir teoloji yazmaktır. Ve tüm farklılıklarına rağmen bu grubu bir araya getiren özdeşlik herkesin kurtulacağına dair olan teolojidir. Öyleyse geleneksel teolojilerde olduğu kadar kolay olmasa da üniversalist ve özürlekçü teolojiler için de bir özdeşlikten bahsetmek mümkündür.

Bunları “çokluk”un merkeziden uzaklaştıran iki unsur daha vardır. Biri merkezizlik sorunudur. Onların bir organizasyon merkezi olmasa bile en azından fikri merkezleri vardır. Çünkü bu teolojilerin bir yazarı, kitabı, dergi, vaaz, vs. yayın araçları ve bir savunucu kadroları vardır. Bu da bu hareketlerin hem bir merkezi olduğu hem de özdeşlik üreten bir mekanizmaları bulunduğunu anlamına gelir. Diğeri ve bizce

² Hıristiyan teologlardan Daniel J. Adams, Hz. İsa merkezli düşünmekten tamamen vazgeçemediği için Balasuriya kadar olmasa da ileri sürdüğü fikirleriyle üniversalizmi açıkça savunur. Kurguladığı evrenselci yeni teolojiyi “İsa’nın evrenselliğini bulandırıyor” dediği Hıristiyan merkezli bakış açısından arındırmak için çabalar. Onun elinde çoğulcu bir teoloji fikri ve bunu savunmak için bir dizi postmodern araç vardır. “Eğer yapılabilirse teoloji bu çoğulculuklar arasında bir yere dengeli olarak yerleştirilebilir” der. Bunu yapmak için de üniversalizmi iyi bir fırsat olarak görür. Onu çoğulcu, eşitlikçi ve postmodernist yapan şey; “teoloji uzaydan inme değildir, sosyo-kültürel koşullar içinde inşa edilmektedir” fikrine sempatiyle bakması ve böylece teolojiyi insanileştirmesidir. O teolojiyi sadece insanileştirmekle kalmaz postmodern bir bakışla eşitlikçi ve çoğulcu olması gerektiğini de savunur. Kişilerin değil insanlığın kurtuluşuna odaklanır ve bunu üniversalizmin sağlayacağını ileri sürer. Kilise geleneğini minimize etmek için kurumsuzlaşmanın (nonfoundationalism). mümkün olduğuna inanır (Bkz. Daniel J. Adams (1999). Postmodernizmin Teolojik Anlamı. çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 259, 261-262.



aslında en önemlisi ise bir diyalektik zorunluluktan ziyade postmodern toplumların doğal şartlarından doğdukları izlenimi vermeleridir. Yani bu teolojilerin motivasyon kaynakları küresel bir “imparatorluk” değil postmodern bir özgürlük talebinin küreselleşme beklentisidir. Öyleyse bunlar küresel bir imparatorluğu yıkma hedefinde olamazlar. Devrimci değil özgürlükçü olmalarının farkı burada yatar. Bundan dolayı eylemci de değillerdir. Şayet küresel bir imparatorluğa karşı yükselen küresel bir alternatif olsalardı devrimci ve eylemci olmaları gerekirdi.

3.DİNİ ÇOĞULCULUK BİR TÜR ÇOKLUK MUDUR?

Dini çoğulculuğun literatürde iki farklı anlamda kullanıldığı görülür. Biri farklı dinlere inananların eşitliği diğeri ise farklı inançların eşitliğidir. Bu, literatürde “kültürel çoğulculuk” ve “metafizik/dini çoğulculuk” olarak anlatılır (Bkz. Kühle, 2013, 227; Kılıç, 2004, 14). Birincisi İslam toplumları da dahil bir çok toplum ve kültürde uygulanmış, bu yüzden de tanınırlığı yüksek bir düşünce biçimidir. Bu, her ne kadar inançları eşit olmasa da insanların eşit olduğu fikrine dayanan hukuki bir terimdir. Elbette bu çoğulcu anlayış yukarıda yazarların kastettiği yeni bir kavram olan çoklukla aynı değildir. İkincisi ise inançların eşitliğini savunmaktır ki bizim burada kastettiğimiz çoğulculuk budur. Burada bu çoğulculuğun “çokluk” a benzeyip benzemediğini tartışacağız.

Çoğulculuğu bir ilahiyat terimi yapan neydi? İlahiyatçılar bu terimi hatalı olarak mı kullandılar? Kronolojik olarak bakınca buna “hayır” cevabı verilebilir. Çünkü bu kavram şeklinde olmasa bile bilimsel bir anlayış olarak felsefe, siyaset, antropoloji ile birlikte ilahiyat alanında da uzun zamandır kullanıldığı biliniyor. Fakat Kühle’ye göre buna rağmen bu kavram ilahiyat açısından sorunludur. Çünkü çoğulculuk, “birçok anlamı ve bileşimi olan, problemlili, belirsiz ve çekişmeli” olarak ortaya çıkmıştır (Kühle, 2013, 216, 217). Bu yüzden de o her ne kadar ilahiyatçıların onu dışarıdan mesela sosyologlardan aldığı fikrine katılmasa da tam bir dinsel çoğulculuktan ziyade çoğulculuğun dinlere uyarlamasından (uygulaması) bahsetmek gerektiği düşüncesindedir (Kühle, 2013, 226-227).

Biz Kühle’nin yaklaşımının antropolojik olarak savunulabilir olduğu düşüncesindeyiz. Çünkü tarihsel geçmişe gittiğimizde kültürlerin veya insanların eşitliğine dayanan fikirlere çok rastlarız. Ancak dinlerin eşitliği için aynı şeyi söylemek zordur. Hatta dini gelenekler incelendiğinde nerdeyse tamamının hiyerarşik bir yapıya sahip olduğu ya dışlayıcı ya da kapsayıcı bir teolojisi bulunduğu veyahut da tanımlanmış bir hakikate erişmek için yol haritası çizdiği görülür. Bundan dolayı dinlerde çoğulcu bir geleneğin gelişmemiş olmasını anlayışla karşılamak gerekir.

Kühle ilahiyatçıların “çokdinlilik, çok kültürlülük ve çok-etniklilik ile ilgili konuların tartışmasına girdiklerinde yaygın bir şekilde kabul görmüş terim ve normlara uymadıklarından” bahseder (Bkz. Kühle, 2013, 227-228). Gerçektende bu kavramlar ilahiyat gündemine girdiğinde çok farklı anlamları karşılamak için kullandıkları görülür. Aynı durum dini çoğulculuk kavramı için de geçerlidir. Hatta onu sözlükten görüp hoşuna gitmiş bazı ilahiyatçıların onu rastgele bağlamlara yerleştirerek kullandıklarına bile tanık olunabilir. Bunun sebebi belki de kavram sosyoloji ve felsefe dünyasında üretilmişken teologların onu ithal etmesiydi. Hatta onun sosyoloji literatüründe artık gözden düşmüşken 1960’lardan sonra ilahiyatçılar tarafından keşfedildiğine dair iddialar bile vardır (Bkz. Kühle, 2013, 227). Bu yüzden çoğulculuk ilahiyat literatürüne girdiğinde türbülansa girer. Hıristiyan ilahiyatında kavramın yaşadığı türbülans -her ne kadar tüm ilahiyatçılar için mutlak manada geçerli olmasa da- İslam ilahiyatına girdiğinde daha da hissedilir hale gelir. İlahiyatçıların onu sosyologlardan aldığını doğru sayarsak; bunun nedeni Hıristiyan teologların onu sosyologlardan İslam ilahiyatçılarınansa onu Hıristiyan teologlardan almasıydı diyebiliriz. Bu da kavramın ilahiyat literatüründe yaşadığı sarsıntıyı açıklar niteliktedir. Tüm bunlara rağmen yine de teolojik manada çoğulculuğun özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen bir literatürü vardır. Ve bu literatürün en tanınmış kişisi John Hick’tir.

Hick çağdaş din filozofları arasında dini çoğulculuğu savunan en tanınmış kişidir (Rowe, 1999, 141). Bu konuda onun en meşhur kitabı 1973’te yazdığı “tanrı ve inançların evreni” anlamına gelen “God and Universe of Faiths” adlı eseridir. Ona göre hiçbir din tek başına ilahi gerçekliği doğrudan kavradığını iddia edemez. Dinlerin hakikat iddiaları dereceli değil yataydır. Yani bir birbirine üstün olmayan çoklu doğruların bir bütününden meydana gelmiş bir inanç evreni... Bu da herkesin kurtuluşunu sağlayacak evrensel bir dindir (Bkz. Çakmak, 2014, 89, 91-94). Onun teolojisinin temelinde vahiy temelli Hıristiyanlıktan tanrı temelli daha esnek bir din anlayışına oradan da dinlerin ahlaki iddialarına kaydırılmış bir bakış açısının yattığı düşünülür (Bkz. Kılıç, 2004, 14-15). Böylece o aslında felsefedeki soyut çoğulculuk dünyasından çıkıp sosyolojideki daha somut çoğulculuk dünyasına giriş yapmış demektir.



John Hick'i klasik felsefenin soyut dünyasından çıkarıp somut insan dünyasına fırlatan etkenin onun Bilgi Sosyolojisinin alanına yaptığı "kayıt dışı" seyahatlerde aramanın mümkün olduğu ileri sürülebilir. Mesela o klasik din felsefesinin tartışmalarından olan tanrının iyiliği problemiyle ilgili şöyle der:

"İyi, bir varlığın doğasının ve temel arzularının gerçekleştirilmesine işaret eden ilişkili (relational) bir kavramdır. İnsanlar Tanrı'yı iyi olarak adlandırdığında, Tanrı'nın varlığının ve eylemlerinin insanın en ulvi iyiliğini oluşturduğunu kastederler. Böyle bir öngörünün sonucu şu olacaktır: Tanrı insanoğlunu öyle bir şekilde yarattı ki onun en yüce iyiliği Tanrı'yla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Ahlaklar ve değer teorisi genelde dinden bağımsızdır ve ilkeleri de Tanrı söz konusu edilmeden oluşturulabilmektedir. Bununla birlikte bu değerler insan doğasını iyiliği ön plana çıkaracak şekilde donatan Tanrı'nun niteliklerine uygun düşmektedir" (Hick, 2005, 215).

O aslında insan dünyasıyla tanrı dünyasını ayırarak düalist (seküler değil) bir yöntem benimsemiş olur. Bu monoteist bir evren kavrayışının karşısında konumlanan bir bakış açısidir. İnsanın tanrıyla ilişkili olsa bile ontolojik olarak bağımsızlığını kabul etmeye dayanan bir görüştür. İnsan tanrıyı test edemez ve belirleyemez. Ama tanrı hakkındaki insani inanışlar test edilebilir. Tanrının iyiliği hakkındaki insani fikirler, insanın doğasını iyiliği ön plana çıkararak yaratan tanrının öz iyiliğiyle uyumludur. Bu bakış açısı ona teologların ürettiği esnek olmayan teolojiden toplulukların ürettiği daha esnek ve geniş teolojiye yönelme fırsatı verir. Ve o toplulukların ürettiği teolojinin tanrı hakkında daha gerçekçi olduğunu savunmak zorundadır. Bizce onun çoğulcu teolojisinin temelinde yatan ana unsurun bu olduğu savunulabilir. Yani o ilahiyatçıların ürettiği teolojisinden daha çok insan topluluklarının ürettiği teolojisine odaklanmış biriydi. Böylece o teologların çatışmacı teolojisinin aksine halkların uzlaşmacı bir teolojiyi takip ettiğini fark ettiğini düşündü. O bunun adına "maneviyat", her ne kadar tam olarak yeterli görmese de tanrı yerine "mutlak varlık" tabirini kullanmayı seçer (Hick, 2013, 333).

Böylece o bir yandan din felsefesi yaparken diğer yandan din sosyolojisinin de alanına girer. İyiliksever bir tanrı inanışının toplumsal temelleri onun da ilgisini çekmiştir çünkü. Ama bunu yaparken klasik sosyologların düştüğü pozitivism hatasına düşmez. Çünkü pozitivist sosyologlar bu inancı bir tanrı varlığından bağımsız olarak insan toplumlarının kendisinin ürettiğini savunurlar. Hick ise insanın ürettiğiyle tanrının yarattığının paralel olduğu, öyleyse insanın ürettiğine bakarak tanrının yarattığı hakkında fikir sahibi olunacağı tezini işler.

Bu durumun manası aslında basitti. Felsefe çok soyut bir alana atf yapıyordu bu yüzden de felsefi konular bir takım entelektüeller arasında dolaşan tartışmalar olarak kalıyordu. Sosyoloji ise çok somuttu. Doğrudan toplumun içinden konuşuyordu. Mesela Marks insanların üzerine giydiği, yediği içtiği, alıp sattığı eşyaları yazarken Hegel insanların daha çok da kendisinin düşündüğü şeyleri yazıyordu. Bu yüzden de Hegel en çok (hatta sadece) entelektüellere ilham verirken Marks sadece entelektüellere ilham vermekle kalmıyor aynı zamanda fabrikadaki iççiden atölyedeki terziye, düzenli bir işi olmayandan büyük siyasal kadrolara hükmeden liderlere kadar nerdeyse herkese temas ediyordu. Bu Marks'ın harikulade dehasıyla birlikte sosyolojinin insanın zihninden ziyade fiziksel koşullarına hatta doğrudan onun bedenine dokunan doğasıyla ilgiliydi. John Hick'i bizce tanınmış ve etkili kılan onun sosyolojinin alanına giriş yapmasıydı. Diğer bir ifadeyle Hick felsefenin soyut denizinden çıkıp sahildeki insanların somut dünyasına tanıklık etmeye başlamıştı. Bulunduğu konumda hem felsefi olanı hem de sosyolojik olanı karşılaştırma ve ilişkilendirerek yorumlama imkanına sahipti.

Buradan "çokluk" fikrine tekrar dönecek olursak; Hick'in tasarladığı çoğulculuk teorisi her ne kadar felsefenin soyutluklarından ve teolojinin kısıtlamalarından belli oranda kurtulmuş olsa da onun çoğulculuğu hiçbir şekilde bir "çokluk" olamaz. Bunun nedeni başta yukarıda universalist teolojiler için yazdıklarımıza ek olarak Hick'in insan dışında olan bir gerçekliği görmezden gelememesidir. Nitekim Hick tüm inançların gerçeğe götüreceğini iddia etmek için gerçeği tüm inançların dışına çekmek istedi. Diğer bir ifadeyle gerçek herhangi bir dinin veya kişinin gerçeklik iddialarına indirgenemeyecekse ama diğer yandan hiç birisi de yanlış olarak nitelenemeyecekse gerçek tüm bunlarla irtibatlı olmakla birlikte hepsinin dışındaydı (Rowe, 1999, 149).

Öyleyse onun tasarladığı teoloji çoğulcu bir teoloji olabilir ama buna karşılık oluşan veya oluşacak olan topluluk tam olarak "çokluk" sayılamaz. Çünkü toplumun dışında ve bağımsız bir gerçekliğin varlığına dayanmak Hick'i tekrar toplumsal somut dünyanın dışındaki başka bir dünyanın, metafizik dünyanın içine çeker. Bu da toplumsal diyalektiğin ötesindeki tüm gerçeklere kuşkuyla bakan Marksistler ve onların "çokluk"u yazan temsilcileri için Hick'i "iyi" örneklerini üreten biri olmaktan çıkarır. Hick tüm



evrenselci görüşleri ve esnek teoloji için gösterdiği çabasına rağmen onlar için eski teologların sıradan benzerine dönüşür.

Hick için geçerli olan bu durum onun Hıristiyan ve diğer dinlerdeki benzeri teologlar için de geçerlidir. İslam teolojisinde çoğulculuğu savunan yazarlar içinse daha belirgin şekilde geçerlidir. Çünkü İslam coğrafyasında metnin otantik üstünlüğü toplumu fikri olarak iyice kuşatmış durumdadır. Bu yüzden de çoğulculuk teolojileri İslam coğrafyasında Hick'inden farklı olarak inançların eşitliğinden ziyade inananların eşitliğine vurgu yaparlar. Onların çoğulculuk referanslarının temelini "bizim dinimiz bize sizin dininiz size" (Kur'an, 109, 6) şeklindeki Kur'ani referans oluşturur. Mesela Omar gezegensel bir teolojinin imkanını tartışırken bile Kur'an'ı referans alır (Bkz. Omar, 2010, 106-111). Benzer iddiaları savunan Momin çoğulcu görüşlerini Kur'an'la birlikte geleneğe de dayandırır (Bkz. Momin, 2010). İslami çoğulculuk fikirlerinin kendine has bir tavrı vardır ve bu tavrı az veya çok metnin (en çok da Kur'an'ın) hakimiyeti belirler (Detay için Bkz. Ağçoban, 2020, 175-182).

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Teolojik olarak "çokluk"un (aslında çoğulculuğun) savunulması sosyolojik olarak "çokluk"un savunulması kadar kolay değildir. Çünkü bir sosyolog kültürel veya kişisel eşitliklerden, birlikte yaşamak veya ötekini tanımaktan bahsederken zorlanmaz. Bu bir sosyolog için asla paradoks içermez. Çünkü insana ait her şey aynı anda var olabilir. Ama ilahiyatın epistemolojisi yapısı gereği hiyerarşiktir. Hatta hiyerarşik olmak ilahiyat için varoluşsal bir gerekliliktir. İlahiyatçı bu hiyerarşiyi görmezden gelerek yatay ve yeni bir teoloji tasarlayabilir. Fakat burada agresif bir paradoksun üstesinden gelmek zorundadır. Çünkü Hiyerarşi bittiğinde teoloji birden bire kültürel bir birikime dönüşür. Kültür ise teoloji değildir. Hick teolojide en tanınmış çoğulcu düşünür olduğu halde onun yönteminin kültürel temelli olduğunun söylenmesi bundandır. Öyleyse çoğulcu bir teolojiyi savunan biri -mesela Hick- iki sorumluluk birden üstlenir. Biri tüm meşruiyetini hiyerarşiler üzerinden var eden teolojiyi yeniden tanımlamak, diğeri ise yeni teolojinin gerçekten teoloji olduğunu ispatlamak. O bunu yapmadığı takdirde Paradokslarla dolu bir dizi fikir yığını ileri sürmüş olacaktır. Böylece kimisi onu felsefeci, kimisi kafası karışık bir sosyolog gibi görürken kimisi de dinin dinamiklerini sarsan agresif bir teolog olarak görecektir. Benzer bir karışıklık durumu "çokluk"ta da vardır. Ama aynı değildir. Mesela Hardt ve Negri çokluğu anlatmak için karnavaleks anlatımı, termitleri, beynin düşünme sistemini, alışkanlıkları vs. örnek verir. Bu tip benzetmelere sık başvurularının nedeni aslında çokluğun somut ve bilindik karşılıklarının nadir bulunmasıyla ilgilidir. Bu yüzden de okuyucunun bildiği somut örnekleri kullanırlar. Çokluk ile çoğulculuk arasındaki temel fark "çokluk"un sosyo-politik olması çoğulculuğunsa sosyo-teolojik olmasıdır.

İkisi arasındaki bu paradigmatik ayrımın burada incelediğimiz metinlere yansımış olması beklenen bir durumdur. Fakat bunda Marksizm'in eskiden beri dine karşı ilgisizliğinin de etkili olduğunu görmezden gelmemek gerekir. "Çokluk" yazarları Marksist geleneğe sadık kalarak dini olanı ciddiye almama alışkanlığını sürdürürler. Marksist gelenek dini olanı sonuç olarak görmeye alışkındır. Onlar dini olanı ciddiye almayarak -Marksist oldukları için değil- fakat postmodern oldukları için hata yapmış oldular. Çünkü postmodern paradigma hiç değilse kültürel düzeyde de olsa dinin varlığını kabul eder ve doğrudan atfı yapmaktan kaçınmaz. Postmodern bir teoloji yataylıkların ve eşitliklerin önünü açtığından bu dini toplulukta bir "çokluk" fikrinin gelişebileceği anlamına gelir. Çokluk'un örnekleri olarak sunulan eylemlere katılan dindarların varlığı bu tip teolojilerin ürettiği çoğulcu ortamın sonucu değil midir? "Çokluk" teorisinin en zayıf taraflarından birisinin "dini çoğulculuğa hak ettiği kadar atfı yapmaması" olduğu söylenebilir. Halbuki onlar Marksist oldukları için bunu yapmamış olsalar bile en azından postmodern oldukları için bunu yaparlardı bu onları teolog yapmazdı.

Fakat burada şunu belirtmemiz gerekir ki; her ne kadar bu ve buna benzer eleştirilerin haklı olduğunu açık olsa da bu hiçbir zaman "çokluk" teorisinin zayıf olduğunu iddia etmek için tek başına yeterli değildir. Çünkü şu sebeplerden dolayı bunlar sahici bir "çokluk" sayılmazlar. Birincisi ve en önemlisi bu teolojiler diyalektik olarak ortaya çıkmış değıllerdir. Diğer bir ifadeyle "çokluk" diyalektik olarak bir "imparatorluk"un karşısında yer alır ve onun alternatifi hatta müstakbel devrimcisidir. Bu yeni tip teolojileri ise küresel çapta hakim bir teolojinin diyalektik alternatifi olmaktan ziyade aslında son dönemde giderek yaygınlaşmış olan postmodern durumun küreselleşmesidir. Bu yüzden bunlar savaşı, devrimci ve eylemci değil özgürlükçü teolojilerdir. Yazarlar dini çoğulculuğu veya teolojik özgürleşimi tıpkı demokrasi temelli "çokluk" gibi eşitliğin bağımsız referansı olarak aldıklarında bunun için de ayrı bir "imparatorluk" tanımlamaları gerekecekti.



Yine bu yeni tip teolojiler çokluk fikrine geleneksel teolojilerden daha yakın olmakla birlikte bunlar merkezi bir organizasyon olmaksızın kendi kendine toplanmış eylemci halk kitleleri değiller. Bu gün dinlerin misyoner veya tebliğ faaliyetleri elbette küreselleşmenin imkanlarından faydalanmaktadırlar. Ama bu onların homojen ve özdeş niteliklerinin değiştiği ve merkezi yönetimlerinin işlevsiz hale geldiği anlamına gelmez. Oysa bunun bir "çokluk" olabilmesi için bir merkezinin olmaması zorunluluktur. Bahsi geçen teolojilerin bir teologu, destekçileri, yayın araçları vs. bulunması her ne kadar örgütlü ve kurumsal bir merkezleri bulunmasa bile en azından fikri merkezleri olduğu anlamına gelir.

Çokluk yazarları hakikatin peşinde koşan ve ilahi bir kurtuluş için savaşılan bir topluluğu tanımlamaz. Onun yerine küresel bir imparatorluğu hedef alan, devrim yapma kabiliyeti bulunan, politik (dünyevi) bir kurtuluş için barışçıl eylemlerde bir araya gelen bir topluluğu tanımlar. Gerek çoğulcu gerekse onun bir türü olan universalist teolojiler her ne kadar geleneksel olanları radikal şekilde değiştirseler de nihayetinde onlardan devrildikleri hakikat inancını sürdürmeye devam ederler. Onlar hakikatin tanrıya yaptığı atfı insana yönlendirerek aslında hakikat inancının formunda değişiklik yapıp özünde aynı kalmasını sağlamaktadırlar. Bu da çokluk yazarları için bunu tasarlayan kişileri eski teologların benzerlerine, bu teolojileri de eskilerinin kopyalarına dönüştürür. Dini çoğulculuk veya dini universalizm her ne kadar bir tür teolojik protesto olsalar da nihayetinde yeni bir tür teoloji yazmaktır.

Sonuç olarak; dini çoğulculuk tekçi bir dini imparatorluğun diyalektik karşılığı olarak ortaya çıkmaz. Bu yüzden "çokluk" yazarları dini çoğulculuğu küresel bir imparatorluğa alternatif üreten bir araç olarak görmezler. Bu onların diyalektik yöntemlerince doğrulanmamıştır.

KAYNAKÇA

- Adams, Daniel. J (1999). Postmodernizmin Teolojik Anlamı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 249-262.
- Ağçoban, Sıddık (2020). *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aydın, Mehmet (1999). Hristiyanlık: Mezhepler ve Tarikatlar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hristiyanlik#1> adresinden erişildi.
- Balasuriya, Tissa (1984). *Planetary Theology*. New York: Orbis Books.
- Bayyığıt, Mehmet (2013). Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi. M. Bayyığıt (Ed.), *Din Sosyolojisi* içinde (ss. 3-40), Konya: Palet Yayınları.
- Cevzici, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çakmak, Mustafa (2014). *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çelik, Celalettin (2013). Sosyal Çatışma ve Din. M. Bayyığıt (Ed.), *Din Sosyolojisi* içinde (ss. 181-196). Konya: Palet Yayınları.
- Davis, Winston (2009). Din Sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar. B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* içinde (2. Baskı., ss. 51-72). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Günay, Ünver (2014). *Din Sosyolojisi* (13. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hardt, Michael. ve Negri, Antonio (2004). *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*. (Çev. B. Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hick, John (2005). Yahudilik ve Hristiyanlık'ta Tanrı Kavramı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, (28), 207-216.
- Hick, John (2013). Diyalogdan Sonraki Adım. *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, 330-345.
- Karakaş, Jale (2009). M. Hardt ve A. Negri'nin Görüşlerinden Hareketle Günümüzdeki Devlet ve Hukuk Anlayışına Eleştirel Bir Bakış (Yayımlanmamış doktora). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kılıç, Recep (2004). Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu? *Dini Araştırmalar*, VII(19), 13-17.
- Kühle, Lene (2013). Çok Dinlilikte Dinsel Çoğulculuk. *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, 217-228.
- Marks, Karl (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (Çev. K. Somer) (2. Baskı), Ankara: Sol Yayınları.
- Momin, Abdurrahman (2010). Çoğulculuk ve Çokkültürcülük: İslami Bir Bakış Açısı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, (38), 203-230.
- Omar, Irfan A (2010). World Interfaith Theology of Religious Pluralism: A Muslim Perspective. J. M. Vigil (Ed.), *Toward a Planetary Theology: Along The Many Paths of God* içinde (ss. 106-111), Canada: Dunamis Publishers.
- Ritzer, Georg (2013). *Sosyoloji Kuramları* (H. Hülür, Çev.). Ankara: Deki Basım Yayım.
- Rowe, William. L (1999). Religious Pluralism. *Religious Studies*, 35(2), 139-150.
- Scharf, Betty R (2009). Dine Sosyolojik Yaklaşım. B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, içinde (2. Baskı, ss. 23-49), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Solmaz, Bünyamin (2009). Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Tartışmaları. B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, içinde (2. Baskı, ss. 1-22), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Timurhan, Ziya Emir (2019). *Michael Hardt ve Antonio Negri'nin İmparatorluğu, Çokluğu ve Karşılaştıkları Eleştirileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Turan, Süleyman (2016). Yeni Dini Hareketlerde Kadın. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVI(1), 123-145.